

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشریه علمی

آموزه‌های فقهی

دوره ۲۲، بهار و تابستان ۱۴۰۴ش، شماره ۴۱

فهرست

مقالات پژوهشی

۷..... رهیافت روایی به اقسام مدلول های ظاهری قرآن

امید قربانخانی و سید محمود طیب حسینی

۳۵..... واکاوی گشتار جانشینی در سوره مبارکه بقره بر پایه نظریه نحوزایشی چامسکی

حمیدرضا مشایخی و جواد محمدزاده

۶۷..... تحلیل انتقادی رویکردهای مبتنی بر دانش انسانی به اختلالات رفتاری و تبیین دیدگاه قرآن در این باره

سید محمود مرویان حسینی، علی جلائیان اکبرنیا، سید علی سجادی زاده و علی اکبر تولایی

۹۷..... تحلیل قرآنی امامت انتصابی از دیدگاه فریقین با تأکید بر آیات ۱۲۴ بقره، ۳۴ آل عمران و ۶۸ قصص

سارا محمدزاده، ناصر فروهی و عباس عباس زاده

۱۲۳..... تأویل گفتمان فلسفی آیات جهان شمول قرآن کریم با تأکید بر نظرات علامه طباطبائی

محمد شیروانی و محمدباقر نایبجی

معناشناسی «فطرت» در قرآن کریم ۱۴۷

✍ فاطمه دسترنج

مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی «دائبة الأرض»؛ بر پایه شواهد درون‌متنی و برون‌متنی ۱۷۱

✍ سید جعفر صادقی

حورالعین؛ همسران مردان بهشتی یا همنشینان بهشتیان؟ ۱۹۳

✍ محمد شریفی و محمدتقی گل محمدی شورکی

معناشناسی تاریخی واژه «حنیف» و شناسایی تحول معنایی آن با تأکید بر نفی ارزش‌های موهوم ۲۱۹

✍ بی‌بی زینب حسینی، ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی و فرزانه قنبری

🌸 مقالات ترویجی

تحلیل محتوای عملکرد هوای نفس و شیطان از منظر قرآن کریم ۲۴۷

✍ مختار ذاکری

دیدگاه مفسران در خصوص مفهوم «ظنّ خاشعان به لقاء رب» در بوته نقد ۲۶۵

✍ فاطمه زهرا امیری و صاحبعلی اکبری

تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت پیرامون نسخ در قرآن کریم ۲۸۹

✍ علی اصغر آخوندی، علی اصغر نصیری و ناصر انطیقه‌چی



A Narrative Approach to the Types of Apparent Significations in the Quran

Omid Qorbankhani ^{1✉} | Seyed Mahmoud Tayyeb Hoseini ²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran. Email: o.qorbankhani@basu.ac.ir

2. Professor, Department of Quranic Studies, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. Email: tayebh@rihu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 23 January 2025

Revised: 14 April 2025

Accepted: 9 June 2025

Available Online: 28 June 2025

Keywords:

Apparent Signification, Literal Meaning of the Quran, Interpretative Narrations, Qur'anic Indication.



Abstract

One of the foundational topics in understanding and interpreting the Quran is identifying and differentiating the various types of significations present in the Divine speech. Clarifying the Quranic significations can serve as a criterion for evaluating and measuring interpretative readings and can prevent subjective and arbitrary exegeses. Despite the importance of this matter, the types of the Quran's meanings have not yet been studied in a detailed and independent manner. Moreover, attributing any type of signification to the Holy Quran requires a valid proof. Therefore, this study adopts an analytical-descriptive approach to examine Qur'anic significations, relying on the narrations of the Infallibles (pbut) as the most important source for understanding the Qur'an. Given the scope of the discussion, the research is limited to apparent significations. According to the findings of the research, the apparent meanings of the Quran fall into three general categories: explicit significations (Maḍlūl-e maṭṭūqī), narrower implicative significations (Maḍlūl-e eltezāmī akhaṣṣ), and broader implicative significations (Maḍlūl-e eltezāmī a'amm). Under these categories, various types such as literal, metaphorical, allusive, ambiguous, implied, anticipatory, critical or censuring, inferential, assertive/confirmative, and others are classified. This study explains these categories and provides narrational examples for each.

Cite this article: Qorbankhani, O.; Tayyeb Hoseini, M. (2025). A Narrative Approach to the Types of Apparent Significations in the Quran. *Quranic Doctrines*, 22(41), 7-34. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6742.2496>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



رهیافت روایی به اقسام مدلول‌های ظاهری قرآن

امید قربانخانی^۱ | سید محمود طیب حسینی^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. رایانامه: o.qorbankhani@basu.ac.ir

۲. استاد، گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: tayebh@rihu.ac.ir

چکیده

از موضوعات زیربنایی در فهم و تفسیر قرآن، شناسایی و تفکیک انواع مختلف دلالت‌ها در کلام الهی است. تنقیح دلالت‌های قرآن می‌تواند ملاکی برای ارزیابی و سنجش برداشت‌های تفسیری فراهم کند و مانع از تفاسیر ذوقی و سلیقه‌ای شود. به‌رغم اهمیت این موضوع، اقسام مدلول‌های قرآن تاکنون به‌صورت تفصیلی و مستقل مورد مطالعه قرار نگرفته است. از طرفی، انتساب هر نوع دلالتی به قرآن کریم نیازمند دلیل معتبر است. ازاین‌رو پژوهش حاضر با تکیه بر روایات معصومان (ع) به‌عنوان مهم‌ترین مرجع فهم قرآن، به مطالعه تحلیلی-توصیفی دلالت‌های قرآنی پرداخته و به جهت گستره بحث، بررسی خود را محدود به مدلول‌های ظاهری نموده است. بنابه نتایج پژوهش، مدلول‌های ظاهری قرآن در سه دسته کلی جای می‌گیرند: مدلول‌های منطوقی، مدلول‌های التزامی اخص و مدلول‌های التزامی اعم. در ذیل این مدلول‌ها، اقسام مختلفی همچون مدلول حقیقی، مجازی، کنایی، ایهامی، تقدیری، پیش‌انگاری، تعریضی، استلزامی، تقریری و... قرار دارند که جستار پیش‌رو به تبیین آن‌ها پرداخته و برای هر یک نمونه‌های روایی ارائه نموده است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷

کلیدواژه‌ها

مدلول ظاهری، ظاهر قرآن، روایات تفسیری، دلالت قرآنی.



استناد: قربانخانی، امید؛ طیب حسینی، سید محمود. (۱۴۰۴). رهیافت روایی به اقسام مدلول‌های ظاهری قرآن. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۱)، ۳۴-۷.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6742.2496>



مقدمه

در هر یک از دانش‌های منطق، ادبیات، اصول فقه و زبان‌شناسی تقسیمات متفاوتی برای دلالت بیان شده است. منطق‌دانان دلالت را به مطابقی، تضمنی و التزامی تقسیم کرده و لوازم کلام را در سه دسته بین به معنای اعم، بین به معنای اخص و غیربین قرار داده‌اند (مظفر، ۱۳۶۶، ص ۳۹-۴۰ و ۹۹-۱۰۰). اصولیان از یک جهت، دو نوع تصویری و تصدیقی را برای دلالت ذکر کرده و مدلول‌های تصدیقی را شامل اراده استعمالی و اراده جدی دانسته‌اند (صدر، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۹۲-۹۴). برخی از ایشان از جهت دیگر، دلالت را مشتمل بر سه قسم منطوقی، مفهومی و سیاقی قرار داده و برای دلالت سیاقی اقسام اقتضاء، تنبیه و اشاره را ذکر کرده‌اند (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۱۴۵). در مقابل، ادیبان معنا و مدلول کلام را دایره‌دار حقیقت و مجاز می‌دانند و انواع متعددی برای دلالت‌های مجازی ارائه نموده‌اند (مراغی، ۱۴۲۲، ص ۲۴۶-۲۵۴). در جدیدترین رویکرد، زبان‌شناسان دلالت را به درون‌زبانی و برون‌زبانی تقسیم کرده و کارکردهای هر یک را توضیح داده‌اند (صفوی، ۱۳۷۹، ص ۶۱-۷۰).

تعدد تقسیمات فوق و عدم تجمیع و همسان‌سازی آن‌ها همواره موجب اختلاف در فهم معانی آیات و تعیین مدلول‌های معتبر قرآن بوده است و به تبع، مناقشات علمی را در شاخه‌های مختلف تفسیر اعم از تفسیر روایی، تفسیر عصری، تفسیر اجتهادی، استنباط قرآن، تدبر قرآن و ... در پی داشته است. از این رو ضرورت دارد اقسام دلالت‌های قرآن یکجا و یکپارچه بحث شوند. از طرفی، انتساب هر قسم از دلالت‌ها به کلام الهی نیازمند دلیلی است که زوایی آن نوع دلالت را به اثبات برساند. بر این اساس، پژوهش حاضر روایات تفسیری معصومان (ع) را مبنای تحقیق قرار داده است و تلاش می‌کند با واکاوی آن‌ها مدلول‌های معتبر قرآن را منقح و دسته‌بندی نماید. به دلیل آن‌که امکان طرح تمام اقسام دلالت‌های ظاهری و باطنی در یک جستار وجود ندارد، مطالعه پیش‌رو تنها به بررسی مدلول‌های ظاهری می‌پردازد. با توجه به اختلاف دیدگاه قرآن‌پژوهان درباره تعریف ظاهر و باطن، مقصود از مدلول‌های ظاهری در این نوشتار، معانی و مصداقی‌اند که در مقام نزول قرآن متناسب با اقتضائات جامعه، فضای نزول و سیاق آیات، انتقال آن‌ها به مخاطبان قرآن مدنظر بوده است.

بررسی انجام‌گرفته نشان می‌دهد که تاکنون اقسام مدلول‌های ظاهری قرآن بیش از مباحث مطرح‌شده در علم منطق، اصول فقه و ادبیات بررسی نشده‌اند. برای نمونه، در کتاب علوم قرآنی ۴ (دلالت‌های قرآن کریم)، به رغم تلاش برای تنقیح دلالت‌های قرآن، این دلالت‌ها در



حد اقسام کلی باقی مانده و تفصیل نیافته اند (نک: بابایی، ۱۳۹۹، کل اثر). لذا پژوهش حاضر از جهت بسط تقسیمات دلالتی پیشین، معرفی اقسام جدید و ارائه نمونه های روایی برای هر مدلول، مطالعه ای نوآورانه است که به تفکیک و تنقیح هر چه بیشتر مدلول های ظاهری معتبر کمک می کند.

مدلول های ظاهری را می توان بر اساس مستقیم یا غیرمستقیم بودن رابطه دلالتی و همچنین ظهور و خفای این رابطه، به سه دسته کلی تقسیم کرد: مدلول منطوقی، مدلول التزامی اخص و مدلول التزامی اعم. در ادامه به توضیح و تفصیل هر دسته می پردازیم.

۱. مدلول منطوقی

مدلولی که برابند کلمات در یک جمله به صورت مستقیم بر آن دلالت دارند و الفاظ کلام در بردارنده آن اند مدلول منطوقی نامیده می شود (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰). دلالت کلام بر این مدلول از نوع دلالت مطابقی است (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰). مدلول منطوقی صریح ترین معنایی است که از کلام فهمیده می شود و دارای اقسامی بدین ترتیب است: مدلول حقیقی، مجازی، کنایی و ابهامی.

۱-۱. مدلول حقیقی

استعمال لفظ در معنایی که برای آن وضع شده است را استعمال حقیقی و معنای مزبور را معنا یا مدلول حقیقی می گویند (سکاکی، ۱۴۲۰، ص ۴۶۷). مهم ترین نشانه حقیقی بودن معنا تبادر است، یعنی پیشی گرفتن یک معنا در ذهن با تکیه به خود لفظ و نه با لحاظ قرائن کلام (صنقر، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۴۳۷). سبب تبادر، ارتباط وضعی میان لفظ و معناست (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۴۰)، لذا منشأ دلالت در مدلول حقیقی ملازمه وضعی دال و مدلول است.

معصومان علیهم السلام در موارد متعددی مدلول حقیقی آیات را بیان نموده اند. برای نمونه، از رسول خدا (ص) منقول است که واژه «يَصْدُونَ» در آیه «وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ» (زخرف/ ۵۷) به معنای خندیدن است (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۲۲۰). این معنا هماهنگ با نظر لغت شناسان است، زیرا معتقدند اگر حرف صاد در فعل «يَصْدُونَ» مکسور باشد به معنای خندیدن و اگر مضموم باشد به معنای اعراض کردن است (ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۱۲۷۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۴۶). امام کاظم علیه السلام در توضیح آیه «إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ» (بقره/ ۲۰۵) فرمود: «النَّسْلُ هُمُ الذَّرِيَّةُ وَالْحَرْثُ الزَّرْعُ؛ نسل همان فرزندان و حرث همان زراعت است» (عیاشی،



۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۰). این معانی منطبق با معانی لغوی است، چنان‌که لغت‌شناسان معنای «نسل» را ذریه و فرزندان (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۲۹۷؛ زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳) و معنای «حرث» را زرع و زراعت بیان کرده‌اند (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۱۶؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۷۹). در نمونه‌ای دیگر، امام باقر علیه السلام واژه «غیر متجانف» در آیه «غَيْرُ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ» (مائده/ ۳) را «غیر متعمد» معنا کرده‌اند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶۲). به همین صورت، در کتب لغت نیز «متجانف» به معنای «متعمد» دانسته شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۴۳؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۱، ص ۷۷).

۲-۱. مدلول مجازی

استعمال لفظ در غیر معنایی که برای آن وضع شده است را استعمال مجازی می‌گویند (سکاکی، ۱۴۲۰، ص ۴۶۸) و چنین معنایی مدلول مجازی کلام شمرده می‌شود. از آن‌رو که مدلول مجازی برابند دلالی تمام الفاظ کلام است، این مدلول زیرمجموعه مدلول منطوقی دانسته شده است (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰).

در روایات تفسیری معصومان علیهم السلام موارد فراوانی وجود دارد که معنای ارائه شده برای آیه از سنخ مدلول مجازی است. برای نمونه، امام صادق علیه السلام درباره معنای «ید» در آیه «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي» (ص/ ۷۵) فرمود: این واژه به معنای قوت است (خزاز، ۱۴۰۱، ص ۲۵۶) و چنان‌که مفسران اشاره کرده‌اند، این معنا مدلول مجازی واژه به شمار می‌آید (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۱۵؛ ج ۹، ص ۱۷۴). این مجاز را می‌توان از نوع ذکر سبب و اراده مسبب دانست، چراکه دست، سبب قدرت است. برعکس، در آیه «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» (بقره/ ۴۵) که مراد از «صبر»، روزه بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۳)، به این دلیل است که روزه سبب تقویت صبر می‌باشد و مجاز از نوع ذکر مسبب و اراده سبب است.

امام صادق (ع) در بیان معنای آیه «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان/ ۳) فرمود: «عَرَفْنَاهُ إِمَّا أَخَذَ وَإِمَّا تَارَكَ؛ راه را به او معرفی کردیم و او یا می‌پذیرد و یا ترک می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۳). با توجه به آن‌که لازمه سه عمل هدایت کردن، شکرگزاری نمودن و کفران کردن به ترتیب معرفت‌بخشی، پذیرش و ترک است، معنای مجازی بیان شده در روایت از نوع ذکر ملزوم و اراده لازم است. برعکس، در آیه «يَا أَيُّهَا بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ» (انعام/ ۱۵۸) که مراد از بعضی آیات پروردگار، عذاب الهی معرفی شده (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۶۶)، ذکر لازم و اراده ملزوم صورت گرفته است، چراکه هر عذابی آیت و نشانه پروردگار به شمار می‌آید.



مطابق نقل الغارات، وقتی از امام علی علیه السلام درباره آیات ۱ تا ۴ سوره ذاریات سؤال شد، حضرت مراد از واژه های «الذاریات»، «الحاملات»، «الجاریات» و «المقسمات» را به ترتیب بادها، ابرها، کشتی ها و ملاتکه بیان کردند (ثقفی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۰۳). از آن جاکه این معانی همگی در حکم موصوف برای واژه های فوق اند، باید گفت در آیات شریفه، استعمال مجازی از نوع ذکر صفت و اراده موصوف صورت گرفته است (حموش، ۱۴۲۳، ص ۶۳۷).

روایات فوق مثال هایی از بیان مدلول مجازی آیات در کلام معصومان (ع) هستند. شایان توجه است که چون در دلالت تضمنی، در حقیقت، ذکر کل و اراده جزء صورت می گیرد، لذا این نوع دلالت نیز زیرمجموعه مدلول مجازی قرار می گیرد. از این نمونه است سخن امام جواد علیه السلام در توضیح حد دست در آیه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده/ ۳۸) که میزان آن را چهار انگشت بیان کردند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۰). چنان که مشخص است مدلول بیان شده در عین حال که مدلول تضمنی واژه «أیدی» است، رابطه جزئیت نیز با آن دارد، لذا مدلول مجازی نیز به شمار می آید.

۳-۱. مدلول کنایی

کنایه عبارت است از ذکر لازم و اراده ملزوم، به گونه ای که اراده معنای لازم (معنای اصلی) نیز ممکن باشد، برخلاف مجاز که در آن به دلیل وجود قرینه مانعه، امکان اراده معنای حقیقی (معنای اصلی) وجود ندارد (جرجانی، ۱۴۱۶، ص ۴۰۷). در دانش بلاغت کنایه را بر سه قسم دانسته اند: کنایه از صفت، موصوف و فعل (صغیر، ۱۴۲۰، ص ۱۴۸-۱۵۱؛ خرقانی، ۱۳۹۹، ص ۹۱-۹۲) که بنابه روایات تفسیری، هر سه مورد در قرآن مصداق دارند.

برای نمونه، امام صادق علیه السلام در آیه «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (بقره/ ۱۸۷)، مراد از «الخیط الأبيض» و «الخیط الأسود» را به ترتیب سفیدی روز و سیاهی شب توصیف کردند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۹۸). مفسران این معنا را مدلول کنایی دانسته اند (خزرجی، ۱۴۲۹، ص ۳۷؛ نهاوندی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۰۸) و از نوع کنایه صفت است. درباره شهادت دادن پوست انسان در قیامت، از معصومان علیهم السلام نقل شده است که در آیه «وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَرُونُ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ» (فصلت/ ۲۲)، مراد از «جلود»، همان فرج و آلت تناسلی است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۶؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۲۶). مفسران این معنا را مدلول کنایی برشمرده اند (ابن قتیبه، ۱۴۱۱، ص ۳۳۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۲۸)، ولی برخلاف موارد قبل، کنایه در



این جا از نوع کنایه موصوف است. از همین نوع کنایه می‌توان به سخن امام صادق علیه السلام درباره آیه «وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ» (تکویر/ ۲۲) اشاره کرد که مراد از «صاحب» را پیامبر صلی الله علیه و آله بیان کردند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۰۸). مفسران این معنا را نیز مدلول کنایی شمرده‌اند (زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۸۷؛ صابونی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۵۰۱).

کنایه از فعل عبارت است از ذکر کردن یک فعل و اراده کردن فعل دیگر. از نمونه‌های این کنایه، آیات «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (توبه/ ۶۷) و «فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ» (اعراف/ ۵۱) است که امیرالمؤمنین علیه السلام درباره معنای کنایی آن‌ها فرمود:

” مراد از نسیان آن است که خداوند ایشان را چنان که به اولیایش پاداش عنایت می‌کند، پاداش نمی‌دهد... گاهی عرب در باب فراموشی می‌گوید: فلانی ما را فراموش کرد و ما را یاد نمی‌کند و منظورش این است که آن شخص برای ما به خیر و خوبی فرمان نمی‌دهد و ما را مشمول خیر نمی‌کند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۵۹-۲۶۰).

بنابراین، فراموش کردن در زبان عربی گاهی کنایه از نادیده گرفتن و محروم کردن است و بر این اساس، مراد از فراموشی خداوند این است که افراد مذکور محروم از خیرات الهی می‌شوند. امام رضا علیه السلام ذیل آیه ۶۴ سوره مریم از این حالت به متروک و مطرود شدن تعبیر فرمود: «نَنْسَاهُمْ» به معنای «نَنْزَكُهُمْ» است (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۵).

۴-۱. مدلول ایهامی

ایهام عبارت است از به کار بردن لفظی که دو معنا دارد؛ معنای نزدیک و معنای دور، و گوینده معنای دور را قصد کند، ولی با معنای نزدیک آن را بپوشاند، به گونه‌ای که شنونده ابتدا معنای نزدیک را مقصود او در نظر بگیرد (سکاکی، ۱۴۲۰، ص ۵۳۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۵۲). برای مثال، در شعر «دیشب صدای تیشه از بیستون نیامد / شاید به خواب شیرین، فرهاد رفته باشد»، واژه «شیرین» دو معنا دارد: معنای نزدیک: خوش و شیرین، معنای دور: معشوقه فرهاد. لذا دو مفهوم برای مصرع دوم قابل تصور است: ۱. شاید فرهاد به خواب شیرین و خوشی رفته باشد؛ ۲. شاید فرهاد در خواب، شیرین (معشوقه‌اش) را دیده باشد. در نوشتار حاضر منظور از مدلول ایهامی همان معنای بعید در کلامی است که دارای دو معنای قریب و بعید است.

در روایات تفسیری، گاه به مدلول ایهامی برخی آیات قرآن اشاره شده است. برای مثال، درباره



آیه «أَذَنْ مُؤَذِّنٌ أَيْتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف/ ۷۰)، از امام صادق علیه السلام نقل است که کاروانیان دزدی نکرده بودند و حضرت یوسف علیه السلام هم [که نداکننده به دستور او عمل کرد] دروغ نگفته بود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۴۱)، بلکه منظور از «إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» آن بود که ایشان یوسف را از پدرش دزدیده بودند (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۲). بنابراین از اتهام سرقت دو معنا قابل برداشت بود: ۱. معنای نزدیک: سرقت جام پادشاه؛ ۲. معنای دور: سرقت یوسف از پدرش، و او وقتی امر به اعلام سرقت کاروانیان کرد، معنای دوم را اراده کرده بود.

در نمونه‌ای دیگر، امام صادق علیه السلام در مورد سخن حضرت ابراهیم علیه السلام در آیه «فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» (صافات/ ۸۹) فرمود: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ سَقِيمًا وَمَا كَذَبَ إِنَّمَا عَنِّي سَقِيمًا فِي دِينِهِ مُتَّادًا؛ ابراهیم نه بیمار بود و نه دروغ گفت، بلکه منظور او بیماری در طلب دین بود» (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۲۱۰). لذا بیماری و ناخوشی حضرت ابراهیم علیه السلام از امری دینی و معنوی نشئت می‌گرفت و مرضی جسمی نبود. در کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام نقل شده است که مأمون عباسی در ضمن پرسش از شبهات قرآنی نسبت به عصمت انبیا علیهم السلام، از امام رضا علیه السلام درباره آیه «قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الصَّالِّينَ» (شعراء/ ۲۰) پرسید و امام علیه السلام فرمود: «قَالَ مُوسَى فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الصَّالِّينَ عَنِ الطَّرِيقِ بِوُقُوعِي إِلَى مَدِينَةِ مِنْ مَدَائِنِكَ؛ موسی علیه السلام گفت آن را هنگامی مرتکب شدم که راه را گم کرده بودم و [به اشتباه] وارد شهری از شهرهای تو شدم» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۹). توضیح امام علیه السلام نشان می‌دهد که مقصود اصلی موسی علیه السلام از «أَنَا مِنَ الصَّالِّينَ» گم‌شدگی در مسیر مادی و نه گمراه شدن از مسیر هدایت بوده است، درحالی‌که در ابتدا از تعبیر آیه شریفه معنای گمراه‌شدگی به ذهن می‌آید و از همین روست که مأمون آیه مذکور را به صورت شبهه مطرح کرد. لذا از میان دو معنای دور و نزدیک قابل برداشت از آیه، موسی (ع) معنای دور را قصد کرده بود.

۲. مدلول التزامی اخص

گذشته از مدلول منطوقی که دلالت کلام بر آن مستقیم و مطابقی است، کلام می‌تواند بر مدلول‌های غیرمستقیمی نیز دلالت کند. این مدلول‌ها که از جهت ظهور و خفا متفاوت‌اند، برخی با تصور مدلول مطابقی به ذهن می‌آیند و به عبارتی، تصور مدلول مطابقی، ملازم با تصور آن‌هاست. این موارد را مدلول التزامی بین به معنای اخص می‌گویند، همچون دلالت عدد ۳ بر فردیت. برخی دیگر، برای تصدیق ملازمه آن‌ها با مدلول مطابقی، علاوه بر تصور خود مدلول مطابقی نیاز به تصور آن مدلول و نسبت میان آن و مدلول مطابقی هست (مظفر،



۱۳۶۶، ص ۹۸-۹۹). این مدلول‌ها مدلول التزامی بین به معنای اعم خوانده می‌شوند، مانند دلالت عدد ۲ بر ربع عدد ۸. ما در این بخش، مدلول التزامی بین به معنای اخص را تحت عنوان اختصاری «مدلول التزامی اخص» و در بخش بعد، مدلول التزامی بین به معنای اعم را ذیل عنوان اختصاری «مدلول التزامی اعم» بررسی می‌کنیم. نظر به این که مدلول التزامی اخص می‌تواند دو گونه رابطه با منطوق کلام داشته باشد (رابطه شرطیت و رابطه سببیت)، این مدلول به دو قسم اقتضایی و تنبیهی تقسیم پذیر است.

۲-۱. مدلول اقتضایی

دلالت کلام بر آنچه گوینده لفظی برای آن بیان نکرده، ولی صدق یا صحت عقلی، شرعی یا عرفی کلام متوقف بر آن است، دلالت اقتضا نامیده می‌شود (تنکابی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۰). در این دلالت مخاطب با شنیدن کلام به مدلولی منتقل می‌شود که صدق یا صحت کلام مشروط به در نظر گرفتن آن است، لذا رابطه مدلول اقتضایی با کلام رابطه شرطیت است. شرط مزبور، گاهی با تقدیر گرفتن یک لفظ یا مفهوم در کلام محقق می‌شود، گاهی وابسته به در نظر گرفتن پیش‌انگاشته و پیش‌فرضی برای کلام است و گاهی مقتضی در نظر گرفتن فرد دیگری به عنوان مخاطب اصلی کلام است. در حالت اول، مدلول اقتضایی را مدلول تقدیری، در حالت دوم، مدلول پیش‌انگاری و در حالت سوم، مدلول تعریضی می‌نامیم.

۲-۱-۱. مدلول تقدیری

دلالت تقدیری زمانی رخ می‌دهد که مخاطب متوجه می‌شود منطوق کلام نمی‌تواند معنای صحیحی داشته باشد، مگر آن که لفظ یا مفهومی در تقدیر باشد. صدق و صحتی که مدلول تقدیری شرط تحقق آن است، همه جهات شرعی، عقلی، عرفی و ادبی را در بر می‌گیرد. برای مثال، در آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ» (مائده/۳)، به دلیل آن که تحریم نمی‌تواند به اعیان تعلق بگیرد، صحت شرعی کلام الهی منوط به تقدیر گرفتن «أَكَل» است، یعنی خوردن مردار بر شما حرام شده است (ابن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۵۱). همچنین در آیه «وَسَلِّ الْفَرِيَّةَ» (یوسف/۸۲) صحت عقلی پرسش،

۱. گفتنی است که مظفر فقط معانی‌ای را که ملازمه آن‌ها با کلام از نوع بین به معنای اخص باشد، مدلول التزامی کلام به شمار می‌آورد (مظفر، ۱۳۶۶، ص ۴۰). از این رو لازم بین به معنای اعم را مدلول التزامی نمی‌داند. اما ما در این نوشتار، بر اساس تعریف دلالت التزامی که عبارت است از دلالت لفظ بر معنایی خارج از معنایی که برای آن وضع شده است (حلی، ۱۳۶۳، ص ۸)، مدلول التزامی را مقابل مدلول مطابقی در نظر گرفته و آن را مقسم تمام انواع مدلول‌های غیرمطابقی اعم از بین به معنای اخص و بین به معنای اعم دانسته‌ایم، همچنان که برخی محققان دلالت اقتضا، تنبیه و اشاره را از اقسام دلالت التزامی برشمرده‌اند (طارمی، ۱۳۰۶، ج ۱، ص ۱۲۶؛ برای گستره دلالت التزامی در منطق و زبان‌شناسی نک: سعیدی روشن، ۱۴۰۲، ص ۳۱۲-۳۱۳).



مشروط به تقدیر گرفتن «اهل» است تا مخاطب سؤال، مردم قریه بوده باشند (فراء، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۶۱). همچنین در آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ» (آل عمران/ ۱۰۶)، صحت عرفی کلام مستلزم تقدیر گرفتن «یقال لهم» قبل از «أَكْفَرْتُمْ» است تا ارتباط منطقی میان صدر و ذیل آیه برقرار شود (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۳۷)، لذا عبارت «یقال لهم» مدلول تقدیری کلام است. به همین صورت در آیه «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ» (بقره/ ۱۸۶) به دلیل این که «قَرِيبٌ» و «أُجِيبُ» معمول «إِنَّ» هستند و از نظر ادبی نمی توانند در «إِذَا» که پیش از «إِنَّ» است عمل کنند، لذا صحت ادبی کلام مقتضی آن است که فعلی مانند «أخبرهم» بین «فاء» و «إِنَّ» در تقدیر گرفته شود تا عامل در «إِذَا» باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۰۰).

در روایات تفسیری نیز نمونه هایی از بیان مدلول های تقدیری برای آیات قرآن وجود دارد. برای مثال، وقتی از امام رضا علیه السلام در مورد آیه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» (یوسف/ ۲۴) سؤال می شود که چگونه ممکن است همان طور که زلیخا قصد شهوانی نسبت به یوسف داشت، یوسف هم قصد زلیخا را کرده باشد؟ امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: «إِنَّهَا هَمَّتْ بِالْمَعْصِيَةِ وَهَمَّ يُوسُفُ بِقَتْلِهَا إِنْ أَجْبَرَتْهُ؛ زلیخا قصد یوسف را کرد به منظور انجام معصیت، ولی یوسف قصد زلیخا را کرد به منظور کشتن او، اگر زلیخا او را مجبور به معصیت می کرد» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۳). بر اساس این روایت، صحت شرعی آیه فوق که مورد اشکال سؤال کننده بود، متوقف بر آن است که قصد یوسف معطوف به کشتن زلیخا بوده باشد. لذا آنچه حضرت بیان فرمود کاشف از مدلول تقدیری آیه است. در روایت دیگری، از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال می شود: چگونه ممکن است خداوندی که بنابه آیه «مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (یونس/ ۶۱) هیچ چیز در آسمان و زمین از او مخفی نیست، در قیامت، بر اساس آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین/ ۱۵) عده ای از او محجوب باشند؟ امام علیه السلام در پاسخ، به مدلول تقدیری آیه اشاره کرد و فرمود: «أَنَّهُمْ عَنْ ثَوَابِ رَبِّهِمْ مَحْجُوبُونَ؛ ایشان از پاداش پروردگار در حجاب اند» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۶۵). لذا بنابه سخن حضرت، صحت عقلی آیه وابسته به آن است که افراد مزبور نه از خدای متعال، بلکه از پاداش او در حجاب باشند.

در پایان این بخش، لازم به ذکر است مواردی از مجاز که نیاز به تقدیر گرفتن دارند و به اصطلاح مجاز حذف نامیده می شوند (مطلوب، ۲۰۰۰، ص ۵۹۸)، اگر از این حیث که صحت کلام در آن ها



متوقف بر تقدیر باشد، مصداق مدلول تقدیری نیز به شمار می‌آیند، مانند تقدیر «اهل» در آیه ﴿وَسُئِلَ الْقَرْيَةَ﴾ (یوسف/۸۲).

۲-۱-۲. مدلول پیش‌انگاری

هر کلامی پیش‌فرض‌هایی دارد و معمولاً با دقت در خود کلام می‌توان به برخی از پیش‌فرض‌های آن پی برد. برای مثال، جمله «سعید از آمریکا برایم نامه‌ای فرستاده است» مبتنی بر این پیش‌فرض است که «سعید در آمریکا است». در معناشناسی رابطه معنایی بین این دو جمله را که برحسب اطلاعات موجود در یکی می‌توان به اطلاعات دیگری پی برد، «ازپیش‌انگاری» می‌گویند (صفوی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۸-۱۳۹). بر این اساس، ما پیش‌فرض‌هایی از کلام را که خود کلام بر آن‌ها دلالت دارد، مدلول پیش‌انگاری می‌نامیم. برای مثال، مدلول منطوقی آیه ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ (بقره/۲۳۶) گناه نبودن طلاق زنان در صورت انجام نگرفتن نزدیکی یا تعیین نشدن مهریه است. صحت این معنا و به‌طور خاص درستی کاربرد تعبیر طلاق برای چنین ازدواجی مبتنی بر آن است که اساساً ازدواج بدون تعیین مهریه صحیح بوده باشد. لذا این آیه دلالت بر صحت عقد ازدواج بدون تعیین مهریه دارد (عک، ۱۴۲۸، ص ۳۶۵).

در میان احادیث پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام مواردی یافت می‌شود که ایشان گاه در استدلال به آیات قرآن یا تبیین آن‌ها به مدلول‌های پیش‌انگاری کلام الهی توجه داده‌اند. برای مثال، امام صادق علیه‌السلام با استناد به آیه ﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا﴾ (بقره/۱۳۳)، عمو را در ادبیات قرآن به منزله پدر دانسته و فرموده است: «كَانَ إِسْمَاعِيلُ عَمَّ يَعْقُوبَ فَسَمَّاهُ اللَّهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ أَبًا؛ اسماعیل عموی یعقوب بود. [با این حال] خدای متعال او را در این آیه پدر یعقوب نامید» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۸). دقت در مضمون آیه فوق نشان می‌دهد که صحت آن متوقف بر این پیش‌فرض است که در فرهنگ قرآن، عمو به مثابه پدر لحاظ شده باشد. لذا آیه شریفه بر این مطلب دلالت پیش‌انگاری دارد.

در روایت دیگری، وقتی هارون الرشید از امام کاظم علیه‌السلام می‌پرسد که چرا شما خودتان را نسل پیامبر (ص) و فرزندان او می‌دانید، درحالی‌که نسل انسان از طریق فرزند پسر امتداد می‌یابد؟ امام (ع) در پاسخ، به آیات ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (انعام/۸۴-۸۵) استناد می‌کند و با تنبّه دادن به این‌که



عیسی پدر نداشت، می‌فرماید: همان‌طور که مسیح از طریق مادرش مریم به فرزندان انبیا ملحق شد، ما نیز به واسطهٔ مادرمان فاطمه علیها السلام به فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله ملحق گردیده‌ایم (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۶). صحت آیات فوق نیز مبتنی بر این پیش‌انگاشته است که قرآن کریم علاوه بر فرزندان پسری، فرزندان دختری را نیز نسل و ذریهٔ انسان به شمار می‌آورد.

از دیگر نمونه‌های این نوع دلالت، احتجاج حضرت فاطمه علیها السلام در مقابل ابوبکر است. هنگامی که ابوبکر برای توجیه غصب فدک به حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله تمسک کرد و گفت: رسول خدا (ص) فرمود ما جماعت انبیا هیچ طلا، نقره، خانه، زمین و ملکی از خود به ارث نمی‌گذاریم، حضرت فاطمه (س) در پاسخ به این ادعا به آیات «يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» (مریم/۶) و «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ» (نمل/۱۶) استناد کرد و سخن ابوبکر را کذب دانست (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۶). صحت آیات مذکور چنان‌که مشخص است، وابسته به این پیش‌فرض است که از منظر قرآن، ارث‌گذاری پیامبران علیهم السلام جایز باشد. این مطلب که مورد استناد حضرت زهرا علیها السلام بود، مدلول پیش‌انگاری کلام الهی است.

۲-۳. مدلول تعریضی

تعریض در لغت متضاد تصریح است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۰۸۷) و در اصطلاح، تعاریف متعددی برای آن ارائه شده است (نک: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۶۲۹-۶۳۴). همچنین دربارهٔ تفاوت تعریض و کنایه دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد (نک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۲-۶۳). با نظر به تعاریف بیان‌شده، مراد از تعریض در این نوشتار آن است که گوینده فردی را مخاطب کلام خود قرار دهد و در واقع، شخص یا اشخاص دیگری را قصد کند. این معنا از تعریض در آثار قرآن‌پژوهان با عبارت «أَنْ يَخاطَبَ الشَّخْصَ وَالْمَرادُ غَيْرُهُ» (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۲۱) یا «أَنْ يَخاطَبَ وَاحِدَ وَ يَرادُ غَيْرُهُ» (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۲؛ معرفت، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۴۱۸) بیان شده است. بر این اساس، مدلول تعریضی، مخاطب بودن شخص یا اشخاصی است که صحت کلام اقتضا می‌کند که ایشان مقصود اصلی گوینده باشند. برای مثال، سخن مؤمن آل یاسین دربارهٔ خودش هنگامی که گفت: «أَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً» (یس/۲۳)، در واقع تعریض به مخاطبان بود، زیرا او خود پروردگار یکتا را می‌پرستید (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۲۱۵).

محققان معتقدند در روایات تفسیری با عبارت «إِيَّاكَ أَغْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَةَ» به ظاهر تو را قصد می‌کنم، ولی ای همسایه، تو بشنو، به این نوع تعریض اشاره شده است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن،



۱۳۸۲، ج ۷، ص ۶۳۴). عبارت فوق که بیانگر یکی از اسلوب‌های بیانی قرآن است، در زبان فارسی معادل ضرب‌المثل «به در می‌گویم دیوار تو بشنو» است (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۱۷۲). با نظر به این اسلوب، امام رضا علیه السلام در پاسخ به سؤال از تعارض ظاهری آیه «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ» (توبه/ ۴۳) با عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: این آیه از مواردی است که به اسلوب «إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمِعِي يَا جَارَةً» نازل شده است، یعنی خداوند در این آیه پیامبر صلی الله علیه و آله را مخاطب قرار داده است، ولی در واقع، امت او مقصودند. سپس حضرت به آیه «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (زمر/ ۶۵) و «وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا» (اسراء/ ۷۴) اشاره فرمود و آن‌ها را نیز مبتنی بر این شیوه بیانی دانست (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۲).

علاوه بر موارد فوق، در کتب روایی، آیات «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (احزاب/ ۱)، «وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا» (اسراء/ ۳۹) و «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ» (حافه/ ۴۴) نیز به شیوه «إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمِعِي يَا جَارَةً» فهم و دانسته شده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۱۴۵). مولی صالح مازندرانی در شرح کتاب کافی این اسلوب را همان شیوه تعریض می‌نامد و در توضیحش می‌نویسد: «هو توجيه الخطاب الى شخص وإرادة غيره؛ تعريض خطاب کردن کسی و اراده کردن دیگری است» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۱، ص ۷۰). بنابراین هر گاه خطاب آیه به دلیل رعایت صحت کلام نتواند متوجه مخاطب ظاهری باشد و به مخاطبان دیگری برگردانده شود، دلالت آیه بر مخاطب بودن آن افراد دلالت تعریضی است.

۲-۲. مدلول تنبیهی

دلالت تنبیه یا دلالت ایما از منظر اصولیان عبارت است از دلالت کلام بر معنای لازمی که گوینده آن را قصد کرده است، ولی همچون دلالت اقتضا صحت کلام متوقف بر آن نیست، مانند دلالت جمله «من تشنه‌ام» بر «درخواست آب» (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۱۴۷؛ بدری، ۱۴۲۸، ص ۱۴۳). برخی معجم‌نویسان به وجود رابطه علیت میان دال و مدلول در این دلالت توجه داده‌اند (هلال، ۱۴۲۴، ص ۱۴۶). از این رو مدلول تنبیهی معنایی است که مسبب از صدق کلام است. توضیح آن‌که، صحت و پذیرش هر کلامی متوقف بر مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و مستلزم یک سلسله نتایج است. دلالت کلام بر پیش‌فرض‌ها دلالت اقتضا و دلالت کلام بر نتایج، دلالت تنبیه نامیده می‌شود. بنابراین رابطه کلام با مدلول اقتضایی، رابطه شرطیت و با مدلول تنبیهی، رابطه سببیت است.

با روشن شدن تفاوت دلالت تنبیه با دلالت اقتضا، در ادامه اقسام مدلول تنبیهی تبیین می شود و برای هر یک نمونه های روایی ذکر می گردد. مدلول تنبیهی بر اساس این که منتج از قیدی در کلام باشد یا از کلیت کلام برداشت شود، به دو قسم مفهومی و استلزامی تقسیم می شود.

۲-۱. مدلول مفهومی

مفهوم از مدلول های التزامی بین به معنای اخص کلام است که نشان می دهد در فرض انتفای بعضی از قیود در مدلول مطابقی، حکم موجود در منطوق نیز منتفی می گردد (صدر، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۲۵۴). برای مثال، آیه «إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» (مائده/۲) دلالت منطوقی دارد بر این که هر گاه از احرام بیرون آمدید، صید کردن برایتان مجاز است. از لوازم صحت و پذیرش این جمله این است که تا زمانی که در احرام هستید، صید کردن برایتان مجاز نیست. این معنا که مدلول مفهومی آیه است، از فرض انتفای قید «إِذَا حَلَلْتُمْ» برداشت می شود. از این رو می توان گفت مدلول مفهومی، مدلول مسببی کلام است که از برخی قیود موجود در کلام فهمیده می شود. قیودی که می توانند ولو با قرینه، مدلول مفهومی برای کلام ایجاد کنند، در دانش اصول تا ده مورد شمرده شده اند: شرط، وصف، غایت، حصر، عدد، لقب، استثنا، زمان، مکان و علت (عثمان، ۱۴۲۳، ص ۲۷۷-۲۸۱).

در کتب روایی مواردی یافت می شود که گاه معصومان علیهم السلام به مدلول مفهومی آیات قرآن اشاره کرده اند. امام صادق علیه السلام در مواجهه با کسی که دزدی می کرد و سپس اموال مسروقه را صدقه می داد و با تمسک به آیه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا» (انعام/۱۶۰) گمان می کرد سود کرده است، به مدلول مفهومی حصر در آیه «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده/۲۷) استناد کرد و عمل او را به دلیل خلاف تقوا بودن مقبول ندانست (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۳۴-۳۵). همچنین امام صادق علیه السلام در پاسخ به این اشکال که چرا حضرت ابراهیم بنابه آیه «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» (انبیاء/۶۳) در برابر بت پرستان دروغ گفت و شکسته شدن بت ها را کار بت بزرگ بیان کرد، به مفهوم جمله شرطیه در آیه فوق اشاره کرد و فرمود: «إِنْ نَطَقُوا فَكَبِيرُهُمْ فَعَلَ وَإِنْ لَمْ يَنْطِقُوا فَلَمْ يَفْعَلْ كَبِيرُهُمْ شَيْئًا فَمَا نَطَقُوا وَمَا كَذَبَ إِبْرَاهِيمُ؛ اگر بت ها سخن می گفتند، پس [می بایست] بت بزرگ آن عمل را انجام داده بود. [در این صورت، سخن ابراهیم دروغ می شد، ولی] اگر بت ها سخن نمی گفتند، بت بزرگ کاری نکرده بود. لذا چون بت ها سخن نمی گفتند، ابراهیم هم دروغ نگفته بود» (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۲۰۹-۲۱۰). چنان که مشخص است،



امام علی (ع) با بیان مدلول مفهومی آیه، مراد اصلی ابراهیم را روشن فرمود و با استدلال به آن، شبهه دروغگویی را از او رفع کرد.

درباره این که آیا جدال جایز است یا خیر، از ائمه (ع) نقل شده است که این عمل به طور مطلق ممنوع نیست. ایشان با استناد به مفهوم وصف در آیه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل/۱۲۵) به مدلول مفهومی آیه توجه داد و فرمود: «لَمْ يَنْهَ عَنْهُ مُطْلَقاً وَلَكِنَّهُ نَهَى عَنِ الْجِدَالِ بِغَيْرِ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ از جدال به طور مطلق نهی نشده، بلکه از جدال غیر احسن نهی شده است» (عسکری، ۱۴۰۹، ص ۵۲۷).

لازم به تذکر است که در دانش اصول فقه، مفهوم به موافق و مخالف تقسیم می شود. مفهوم موافق معنای غیر مذکور کلام است که از جهت نفی و اثبات با معنای منطوقی کلام موافق است. در مقابل، مفهوم مخالف معنای غیر مذکور کلام است که از جهت نفی و اثبات با معنای منطوقی کلام مخالف است (مشکینی، ۱۳۷۴، ص ۲۵۰). آنچه در این بخش تحت عنوان مدلول مفهومی بیان شد، مربوط به مفهوم مخالف است. بنابراین در این نوشتار مراد از مدلول مفهومی، همان مفهوم مخالف در دانش اصول است. اما مفهوم موافق طبق توضیحی که در بخش بعد ارائه خواهد شد، ذیل مدلول استلزامی قرار می گیرد.

۲-۲-۲. مدلول استلزامی

در معناشناسی، استلزام معنایی عبارت است از رابطه معنایی میان دو جمله ای که تحقق اولی مستلزم تحقق دومی است (صفوی، ۱۳۹۱، ص ۸۹). در این تعریف، شرط نشده است که جمله دوم مسبب از جمله اول باشد، لذا رابطه بین جمله «این فیل حامله است» با جمله «این فیل ماده است» نیز استلزام معنایی دانسته شده است (صفوی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۸)، در حالی که جمله دوم پیش فرض جمله اول است نه مسبب از آن و بر اساس مباحث گذشته، مدلول پیش انگاری آن به شمار می آید. هرچند در معناشناسی تلاش شده است معیاری برای تمایزگذاری میان پیش انگاری و استلزام معنایی ارائه شود، ولی برخی محققان معتقدند معیارهای ارائه شده وضوح کافی و ملاک علمی را ندارند (سعیدی روشن، ۱۴۰۲، ص ۳۹۱). با این توضیح، آنچه از مدلول استلزامی در این نوشتار قصد شده، عبارت است از مدلول التزامی اخصی که پذیرش صدق کلام مستلزم پذیرش آن است و برخلاف مدلول مفهومی، قید خاصی بر آن دلالت نمی کند، بلکه از کلیت کلام منتج می شود. مهم ترین انواع مدلول های استلزامی عبارت اند از:



الف. مفهوم موافق، مانند دلالت آیه **﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾** (نساء/۱۰) بر حرمت آتش زدن مال یتیم است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۸).

ب. مدلول کنایی در حالتی که علاوه بر معنای کنایی، معنای حقیقی کلام نیز اراده شده باشد، مانند دلالت **﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ﴾** (لقمان/۱۸) بر روی برنگرداندن از مردم به عنوان معنای حقیقی، و دلالت آن بر تکبر نکردن به عنوان معنای کنایی (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۱۵۹). در چنین مواردی، معنای حقیقی، مدلول منطوقی کلام و معنای کنایی، مدلول استلزامی آن به شمار می آید. ج. اغراض بلاغی در جملات خبری و انشایی. هرچند غرض اصلی از بیان جمله خبری، آگاه ساختن مخاطب از مفاد خبر است، و هدف از اقسام مختلف جملات انشایی، اظهار نوع خاصی از طلب، ولی گاهی گوینده اغراض دیگری را مدنظر دارد. برای مثال، غرض از جمله خبری در آیه **﴿رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾** (مائده/۲۵) اظهار غم و اندوه (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۲۱) و مقصود از استفهام در آیه **﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾** (توبیح (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۷۷) و هدف از امر در آیه **﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾** (فصلت/۴۰) تهدید مخاطب است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۲۹).

وجه اشتراک موارد فوق این است که در همه آن ها علاوه بر این که مدلول منطوقی مقصود گوینده است، او غرض دیگری نیز دارد که کلام به واسطه مدلول منطوقی بر آن دلالت می کند. از این رو دلالت استلزامی همان دلالت کلام بر غرض ثانوی گوینده است.

بررسی روایات پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام نشان می دهد که ایشان در توضیح آیات قرآن کریم، گاه به معنایی اشاره کرده اند که از نوع مدلول های استلزامی کلام است. برای مثال، امام باقر علیه السلام درباره آیه **﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾** (اسراء/۲۳) فرمود: **«هُوَ أَذْنَى الْأَذْنَى حَرَمَهُ اللَّهُ فَمَا فَوْقَهُ؛ اف گفتن کمترین میزانی است که خداوند آن را و همچنین بالاتر از آن را حرام کرده است»** (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸۵). عبارت **﴿فَمَا فَوْقَهُ﴾** اشاره به مفهوم اولویت در آیه شریفه دارد که دلالت کلام الهی بر آن نوع استلزامی است. بنابه روایات تفسیری، مراد از عبارت **﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾** (مائده/۷۵) آن است که حضرت مریم و حضرت عیسی مانند سایر انسان ها دچار حدث می شدند (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۰۱)، معنایی که شارحان حدیث به کنایی بودن آن تصریح کرده اند (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۹۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۳). این معنا مدلول التزامی اخص آیه است.

مأمون عباسی در مناظره ای، از امام رضا علیه السلام پرسید چگونه در حالی که پیامبران به اعتقاد شما



معصوم‌اند، ابراهیم با دیدن هر یک از ستاره، ماه و خورشید گفت: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ (انعام/ ۷۶، ۷۷، ۷۸). امام علی(ع) در پاسخ، بار د خبری بودن کلام ابراهیم، آن را استفهامی و به منظور انکار دانست و فرمود: «قَالَ هَذَا رَبِّي ... عَلَى الْإِنْكَارِ وَالِاشْتِخَارِ لَا عَلَى الْإِخْبَارِ وَالْإِقْرَارِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۷۴-۷۵). لذا غرض اصلی حضرت ابراهیم چنانکه مفسران نیز اشاره کرده‌اند، استفهام انکاری بود (جرجانی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۶۱۷).

در تمام نمونه‌های فوق، علاوه بر مدلول منطوقی آیات که مقصود الهی است، غرض ثانوی دیگری نیز وجود دارد که از صدق و صحت مدلول منطوقی ناشی شده است و وابسته به قید خاصی در کلام نیست. دلالت کلام الهی بر این اغراض چنانکه توضیح داده شد، دلالت استلزامی است.

۳. مدلول التزامی اعم

چنانکه گذشت، در میان مدلول‌های غیرمنطوقی کلام، مدلول‌هایی هستند که برخلاف مدلول التزامی اخص، بلافاصله با تصور مدلول منطوقی به ذهن منتقل نمی‌شوند، بلکه تصدیق ملازمه آن‌ها با کلام، نیازمند تصور مدلول منطوقی، تصور مدلول مزبور و تصور نسبت میان آن مدلول با منطوق کلام است. این نوع مدلول‌ها مدلول التزامی اعم نامیده می‌شوند.

در محاورات عرفی، آنچه کلام بر آن دلالت التزامی اعم دارد، گاهی مقصود گوینده است و گاهی مورد توجه و مقصود او نیست، بلکه از لوازم عقلی سخن اوست. در قرآن کریم، هرچند خدای متعال به تمام لوازم کلام خود آگاه است و بشر نمی‌تواند مدلولی از کلام الهی بیابد که مقصود او نبوده باشد، اما به منظور تفکیک و دسته‌بندی دلالت‌های قرآنی، می‌توان تقسیم فوق را که برگرفته از تحلیل دلالت‌های عرفی در زبان بشری است، به مدلول‌های قرآنی نیز تسری داد و مدلول‌های التزامی را به دو گونه قصدی و غیرقصدی تفکیک کرد. در ادامه، مدلول‌های قصدی را تحت عناوین مدلول تلویحی و مدلول مصداقی، و مدلول‌های غیرقصدی را ذیل عناوین مدلول اشاری و مدلول تقریری بررسی خواهیم کرد. در خور توجه است که مدلول‌های التزامی اعم، به‌رغم تفاوت‌هایی که دارند، در این ویژگی مشترک‌اند که فهم آن‌ها با تأمل در کلام محقق می‌شود و این ویژگی، آن‌ها را از مدلول‌های التزامی اخص که به سرعت از منطوق کلام برداشت می‌شوند متمایز می‌سازد.



۳-۱. مدلول تلویحی

برخی از دانشمندان بلاغت، تلویح را یکی از اقسام کنایه برشمرده و آن را دارای وسائط زیاد (میان معنای اصلی و معنای کنایی) و خالی از تعریض توصیف کرده‌اند (سکاکی، ۱۴۲۰، ص ۵۲۱). در مقابل، برخی دیگر تلویح و تعریض را یکی دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۸۳). اما فارغ از معانی اصطلاحی، تلویح در لغت به معنای اشاره کردن از دور به چیزی است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۵۰۶) و در زبان فارسی به بیان کردن مطلب به صورت ضمنی و سربسته اطلاق می‌شود (معین، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۳۵؛ انوری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۸۲). بر این اساس، منظور از مدلول تلویحی در نوشتار حاضر، معنایی است که اولاً دلالت کلام بر آن ضمنی و غیرصریح است، لذا با تصور منطوق بلافاصله به ذهن منتقل نمی‌شود تا مدلول التزامی اخص به شمار آید، بلکه چون تصدیق ملازمه آن با کلام نیازمند تصور ملزوم (مدلول منطوقی)، لازم (مدلول تلویحی) و رابطه میان آن‌هاست، در زمره مدلول‌های التزامی اعم قرار می‌گیرد. ثانیاً این مدلول از سوی گوینده قصد شده است و از این رو متفاوت از مدلول اشاری است که عرفاً مقصود گوینده محسوب نمی‌شود (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۶). برای مثال، آیه «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (رعد/ ۱۹) دلالت ضمنی دارد که مشرکان اهل خرد و عقلانیت نیستند (میدانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۵۵). همچنین حضرت یوسف با بیان عبارت «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ» (یوسف/ ۵۲) تلویحاً به خائن بودن زن عزیز مصر در قبال همسرش اشاره کرد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۷۹).

معصومان عليهم السلام نیز در تبیین کلام الهی، گاه به مدلول تلویحی آیات اشاره کرده‌اند. امام رضا عليه السلام در پاسخ به این سؤال که آیا نزدیکی مرد با همسرش از پشت جایز است، آن را حلال دانست و به سخن حضرت لوط در آیه «يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ» (هود/ ۷۸) استناد کرد و فرمود: لوط می‌دانست که قومش قصد نزدیکی از فرج را ندارند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۱۵). با عنایت به این که قوم حضرت لوط آلوده به گناه لواط بودند، پیشنهاد او به آن‌ها بدین معناست که اگر شما به دنبال رابطه جنسی مقعدی هستید، دختران من بدین منظور برای شما پاکیزه‌ترند. لذا سخن حضرت لوط به طور تلویحی و ضمنی دلالت بر جواز و حلیت رابطه مقعدی با همسر دارد.

در ذیل آیه «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/ ۱۲۴) روایات متعددی نقل شده است که با استناد به بخش



پایانی آیه، مقام امامت را مختص کسانی می‌دانند که از آلودگی شرک مبرا بوده باشند (نک: بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۵). از جمله، در حدیثی به نقل از امام رضا (ع) آمده است: «فَأَنْبَطَلْتُ هَذِهِ الْآيَةَ إِمَامَةً كُلِّ ظَالِمٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ این آیه بر امامت هر ظالمی تا روز قیامت مهر بطلان زده است» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۷). با نظر به منطوق آیه شریفه، روشن است که معنای بیان شده در روایات، معنای منطوقی کلام الهی نیست، بلکه مدلول ضمنی و غیرصریح آن است که به دلالت تلویحی از آیه فهمیده می‌شود.

۳-۲. مدلول مصداقی

از بهترین روش‌ها در تبیین مراد سخن، ذکر مصداقی برای مفهومی است که سخن بر آن دلالت دارد. لذا پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام در موارد بسیاری، با بیان مصداق، به توضیح مراد الهی از الفاظ و عبارات قرآن پرداخته‌اند. این مصداقی گاه برای کلمات و گاه برای جملات ارائه شده است که در هر دو صورت، رابطه دلالتی در آن‌ها از نوع التزامی بین به معنای اعم است، چراکه به لحاظ منطقی تصور مفهوم، ملازم با تصور مصداق نیست، مگر در مواردی که تعداد مصداقی اندک‌اند، مانند «ثقلین» و «خمسه طیه»، اما در غیر این موارد، تصدیق ملازمه علاوه بر تصور مفهوم و مصداق نیازمند تصور رابطه بین آن‌هاست. لذا مدلول‌های مصداقی عموماً در زمره لوازم بین به معنای اعم قرار دارند.

بررسی روایات تفسیری نشان می‌دهد که معصومان علیهم السلام در موارد زیادی در بیان مراد الهی از کلمات و عبارات قرآن، به جای ذکر مدلول منطوقی کلام، به مصداقی آن‌ها اشاره کرده‌اند. برای نمونه، در روایتی از پیامبر ﷺ مراد از «قُوَّة» در آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» (انفال/ ۶۰) تیر جنگی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۹-۵۰)، در روایتی از امام صادق علیه السلام، شمشیر و سپر (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۶) و در روایت دیگری، خضاب با رنگ دانسته شده است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۲۳). روشن است که هر یک از این احادیث به بعضی از مصداقی «قُوَّة» اشاره دارند. همچنین امام صادق علیه السلام منظور از روزهای معدوده در آیه «وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ» (بقره/ ۲۰۳) را ایام تشریق (۱۱، ۱۲ و ۱۳ ذی الحجه) شمردند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۱۶) که مصداقی از روزهای معدوده است.

گذشته از ذکر مصداقی برای کلمات، در موارد متعددی ائمه (ع) به بیان مصداقی عبارات قرآنی پرداخته‌اند. برای مثال، وقتی از امام صادق (ع) درباره آیات مرتبط با چگونگی تعامل با



والدین سؤال می شود، حضرت مراد از «وَالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (اسراء/ ۲۳) را نیکو معاشرت کردن با والدین و ونداشتن ایشان به درخواست آنچه نیاز دارند، بیان کرد. همچنین منظور از «قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (اسراء/ ۲۳) را درخواست غفران الهی برای ایشان دانست و در توضیح مقصود از «وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْمِ مِنَ الرَّحْمَةِ» (اسراء/ ۲۴) فرمود: یعنی دیدگانت را به آن ها خیره مکن، مگر با مهربانی و دلسوزی، صدايت را از صدای آن ها بلندتر مگردان، دستت را بالای دست آن ها مگیر و بر ایشان پیشی مجوی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۵۷-۱۵۸). چنان که مشخص است، امام علی (ع) مراد الهی از آیات فوق را نه از طریق بیان مدلول منطوقی، بلکه از رهگذر اشاره به مصادیق آن ها تبیین فرمود.

۳-۳. مدلول اشاری

دلالیت اشاره دلالتی است که مدلول آن عرفاً مقصود گوینده محسوب نمی شود (مركز اطلاعات و مدارك اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۶)، بلکه از لوازم بین به معنای اعم کلام است (مکی عاملی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۶) که با منطوق، ملازمه عقلی دارد و از یک یا دو کلام استنتاج می شود (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۱۴۹). برای مثال، آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/ ۵۹) با دلالت مطابقی به اطاعت خدا، پیامبر ﷺ و اولی الامر فرمان می دهد. اما ازان جاکه لازمه اطاعت مطلق از کسی، مصون بودن او از گناه و خطاست، از این رو امر مطلق الهی به اطاعت از پیامبر ﷺ و اولی الامر ملازمه عقلی با عصمت ایشان دارد و لذا چنان که قرآن پژوهان تصریح کرده اند، دلالت آیه بر این معنا دلالت اشاره است (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۴۴۶؛ بابایی، ۱۳۹۴، ص ۲۴۵). همچنین با در نظر گرفتن منطوق آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (بقره/ ۱۸۵) که ماه رمضان را ماه نزول قرآن معرفی می کند، در کنار منطوق آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (قدر/ ۱) که نزول قرآن را در شب قدر می داند، می توان به دلالت اشاره فهمید که شب قدر در ماه رمضان قرار دارد (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۴۳). بر این اساس، برداشت های قرآنی که با نگاه مجموعی به چند آیه انجام می گیرند در زمره مدلول های اشاری قرار دارند (برای آگاهی بیشتر نک: ضیاء الدین و همکاران، ۱۳۹۸، کل اثر).

در تفاسیر روایی و کتب حدیثی، روایات فراوانی وجود دارد که به بیان مدلول اشاری آیات قرآن پرداخته اند. امام باقر (ع) در پاسخ به این سؤال که آیا مرگ برای کافر توأم با نیکی و صلاح است یا خیر؟ به آیه «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ مَوْلَىٰ لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نَمْلِي لَهُمْ لِيَزَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (آل عمران/ ۱۷۸) اشاره فرمود و مرگ را برای او مایه خیر دانست (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷). روشن است که مدلول منطوقی آیه دلالتی بر خیر بودن مرگ برای کافر ندارد، ولی با لحاظ این که بر اساس آیه شریفه، طولانی شدن عمر کافر زمینه ای برای افزایش گناهان اوست، به حکم عقل، پایان یافتن زندگی برای



او توأم با خیر است، چرا که مانع از سنگین شدن بار گناهانش می‌شود. لذا آنچه امام علیه السلام بیان فرمود، لازمه عقلی آیه شریفه است که عرفاً مقصود گوینده به شمار نمی‌آید، ولی به دلالت اشاره از آن فهمیده می‌شود. از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل است که هر کس ازدواج را به دلیل ترس از فقر و تنگدستی ترک کند، سوء ظن به خدا پیدا کرده است، [چرا که] قرآن می‌فرماید: ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (نور/۳۲) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۳۰-۳۳۱). با نظر به صادق بودن خدای متعال در وعده‌هایش، لازمه این وعده الهی آن است که اگر کسی به دلیل ترس از فقر ازدواج نکند، در حقیقت، به خدای متعال بدگمان شده است. این برداشت نیز از نظر عرفی مقصود عبارت به شمار نمی‌آید، اما به سبب ملازمه عقلی با آیه، مدلول اشاری آن محسوب می‌شود.

از مواردی که مدلول اشاری مستفاد از بیش از یک کلام است، استناد امیرالمؤمنین (ع) به آیات ﴿حَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ (احقاف/۱۵) و ﴿وَالْوَالِدَتُ يُرَضَعْنَ أَولَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (بقره/۲۳۳) برای تعیین کمترین دوره حمل است. حضرت در رفع اتهام از زنی که ۶ ماهه فرزنددار شده بود، با توجه به این که در آیه اول، دوران بارداری و شیرخوارگی ۳۰ ماه و در آیه دوم، دوران شیرخوارگی دو سال بیان شده است، نتیجه گرفتند که کمترین دوره حمل ۶ ماه است و آن زن تبرئه شد (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۰۶). هر چند برداشت امام علیه السلام مدلول منطوقی هیچ یک از دو آیه به حساب نمی‌آید، ولی لازمه براینده مفهومی آن هاست. لذا بسیاری از اصولیان آن را مصداق دلالت اشاره دانسته‌اند (میرزای قمی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۸؛ بروجردی، ۱۴۲۱، ص ۱۴۰؛ مظفر، ۱۳۹۲، ص ۱۴۹؛ خمینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۲۴؛ صافی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۲۹؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۴۱).

۳-۴. مدلول تقریری

تقریر در دانش اصول فقه عبارت است از آن که در محضر معصوم علیه السلام گفتار یا کرداری از شخصی صادر شود یا در عصر وی، سیره و عادت میان عرف رایج و معمول باشد و معصوم علیه السلام بدون داشتن عذری همچون تقیه، از آن عمل نهی نکند. در این صورت، سکوت معصوم علیه السلام به معنای تأیید و امضای آن سخن و عمل است و به آن «تقریر» گفته می‌شود (مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۷۳). با این توضیح، قرآن کریم نیز اگر سخن یا عملی را حکایت کند و هیچ رد و منعی نسبت به آن انجام ندهد، در واقع، آن را تأیید کرده است، چرا که قرآن کتاب هدایت است (لقمان/۳) و هیچ باطلی در آن راه ندارد (فصلت/۴۲). لذا یا مطالب باطل را نقل نمی‌کند یا در صورت نقل، به بطلان آن‌ها توجه می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۱۲). بر این اساس، مدلول تقریری در نوشتار حاضر، آن چیزی است که به طور غیرمستقیم در آیات قرآن تأیید شده است، البته تأییدی که عرفاً مقصود متن به شمار نمی‌آید، ولی از آن قابل برداشت



است. برای مثال، قرآن کریم به دنبال بیان استقامت و پایداری یاران انبیای گذشته در میدان جنگ، به نقل سخن آن‌ها پرداخته و گفته است: «وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (آل عمران/ ۱۴۷). این آیه شریفه گذشته از دلالت منطوقی، استغاثه در میدان نبرد به شیوه مذکور را نیز تأیید می‌کند و به مؤمنان تعلیم می‌دهد (خازن، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰۶).

در میان روایات تفسیری، مواردی یافت می‌شود که معصومان علیهم‌السلام به بیان مدلول تقریری آیات قرآن پرداخته‌اند. برای نمونه، بسیاری از احادیث به انجام قرعه در امور مشکل اشاره دارند (نک: حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۲۵۷-۲۶۳) و مستند این حکم آیه «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (صافات/ ۱۴۱) بیان گردیده است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۰۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۵۸). چنان‌که مشخص است، آیه مزبور حاکی از قرعه انداختن حضرت یونس با سرنشینان کشتی است و منطوق آن دلالتی بر جواز قرعه ندارد، ولی امام علیه‌السلام با تمسک به دلالت تقریری، جواز این عمل را از آن برداشت کرده است.

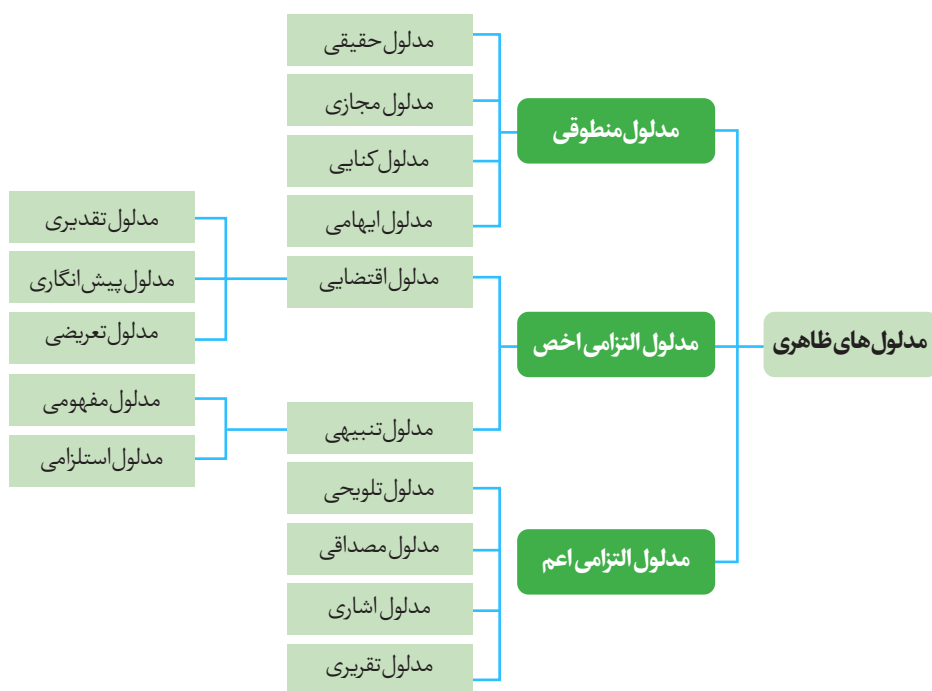
امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به این سؤال که آیا جایز است انسان خود را تحسین کند؟ فرمود بله، در صورت اضطرار جایز است، و در این حکم به آیات «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي خَفِيفٌ غَلِيمٌ» (یوسف/ ۵۵) و «أَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ» (اعراف/ ۶۸) استناد کرد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸۱). روشن است که منطوق هیچ یک از دو آیه بر جواز خودستایی دلالت ندارد و مقصود حضرت یوسف در آیه اول و حضرت هود در آیه دوم، انتقال این معنا به مخاطبان نبوده است، ولی به دلالت تقریری، از هر دو آیه جواز خودستایی قابل فهم است.

در نمونه‌ای دیگر، امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام در روایاتی جداگانه ضمن بیان ضرورت و اهمیت تقیه، آیه «أَيُّهَا الْعَبْرَانُكُم لَسَارِقُونَ» (یوسف/ ۷۰) را دلیل قرآنی تقیه ذکر نمودند (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۱-۵۲). با نظر به آن‌که آیه شریفه دارای دو مدلول دور و نزدیک برای اتهام سرقت است (معنای نزدیک: سرقت جام پادشاه؛ معنای دور: سرقت یوسف از پدرش) و حضرت یوسف وقتی امر به اعلام سرقت کرد، معنای دور را که باور قلبی خود بود پنهان داشت و این‌گونه تلقی شد که معنای نزدیک مقصود اوست، عمل او مصداق تقیه به شمار می‌آید. بر این اساس، هرچند منطوق آیه شریفه دلالتی بر جواز تقیه ندارد، ولی به دلالت تقریری، صادقین علیهم‌السلام حکم تقیه را از آن برداشت نمودند.



نتیجه‌گیری

ظاهر قرآن ناظر به معانی و مصادیقی است که در مقام نزول، القای آن‌ها به معاصران پیامبر ﷺ مقصود بوده است. ملاک مقصود بودن، وجود تناسب با اقتضائات جامعه و فضای نزول و همچنین سازگاری با سیاق آیات است. مدلول‌هایی از کلام الهی که با فضای نزول و سیاق آیات سازگارند، مدلول‌های ظاهری‌اند. این مدلول‌ها بر اساس مستقیم یا غیرمستقیم بودن رابطه دلالتی و همچنین ظهور و خفای آن، به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند: مدلول منطوقی، مدلول التزامی اخص و مدلول التزامی اعم. در هر یک از این سه دسته، انواع مختلفی از دلالت‌ها قرار دارند که در نمودار زیر نمایش داده شده‌اند.



اقسام مدلول‌های ظاهری



فهرست منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
۲. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
۳. ابن سلیمان، مقاتل. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان، (تحقیق عبدالله محمود شحاته). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴. ابن عادل، عمر بن علی. (۱۴۱۹ق). الباب فی علوم الكتاب. بیروت: دار الكتب العلمیه.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحرير و التنوير. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۶. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۱ق). تفسیر غریب القرآن. بیروت: مكتبة الهلال.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۸. ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر. بیروت: دار الفكر.
۹. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. انوری، حسن. (۱۳۸۱ش). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: سخن.
۱۱. بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۹ش). علوم قرآنی ۴ (دلالات های قرآن کریم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۴ش). قواعد تفسیر قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. بابایی، علی اکبر؛ عزیزی کیا، غلامعلی؛ روحانی راد، مجتبی؛ رجبی، محمود. (۱۳۷۹ش). روش شناسی تفسیر قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۴. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴ش). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه بعثه.
۱۵. بدری، تحسین. (۱۴۲۸ق). معجم مفردات أصول الفقه المقارن. تهران: المشرق للثقافة و النشر.
۱۶. بروقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دار الكتب الإسلامیه.
۱۷. بروجردی، حسین. (۱۴۲۱ق). لمحات الأصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. تنکابنی، محمد. (۱۳۸۵ق). إیضاح الفرائد. تهران: الاسلامیه.
۲۰. تهانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۹۹۶م). موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۲۱. ثقفی، ابراهیم بن محمد. (۱۴۱۰ق). الغارات. قم: دار الكتاب الإسلامی.
۲۲. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۴۳۰ق). درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم. عمان: دار الفكر.
۲۳. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.
۲۴. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۵. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳ش). الجوهر النضید. بی جا: بیدار.
۲۶. حموش، مکی بن ابی طالب. (۱۴۲۳ق). مشکل إعراب القرآن. بیروت: دار الیمامه.

۲۷. خازن، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). **لباب التأویل فی معانی التنزیل**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۸. خرقانی، حسن. (۱۳۹۹ش). **علوم بلاغی و زیبایی شناختی قرآن ۱**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۹. خزاز، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). **کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر**. قم: بیدار.
۳۰. خزرجی، احمد بن عبدالصمد. (۱۴۲۹ق). **تفسیر الخزرجی المسمی نفس الصباح فی غریب القرآن و ناسخه و منسوخه**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۱. خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۶ش). **جواهر الأصول**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۲. زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱ق). **التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج**. دمشق: دار الفکر.
۳۳. زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۴۱۰ق). **البرهان فی علوم القرآن**. بیروت: دار المعرفه.
۳۴. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. بیروت: دار الکتب العربی.
۳۵. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۶ش). **مقدمة الأدب**. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۳۶. سبحانی، جعفر. (۱۳۹۰ش). **الموجز فی أصول الفقه**. مشهد: ولایت.
۳۷. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۴ق). **المحصل فی علم الأصول**. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۸. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۴۰۲ش). **معناشناسی قرآن، روش‌ها و نظریه‌ها**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۹. سکاکی، یوسف بن ابی بکر. (۱۴۲۰ق). **مفتاح العلوم**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۰. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). **تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم**. بیروت: دار الفکر.
۴۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). **الإتقان فی علوم القرآن**. بیروت: دار الکتب العربی.
۴۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (بی تا). **معتزک الأقران فی إعجاز القرآن**. بیروت: دار الفکر العربی.
۴۳. صابونی، محمد علی. (۱۴۲۱ق). **صفوة التفاسیر**. بیروت: دار الفکر.
۴۴. صافی، لطف الله. (۱۴۲۸ق). **بیان الأصول**. قم: مکتب المرجع الدینی آیه الله العظمی الشیخ لطف الله الصافی الگلپایگانی.
۴۵. صدر، محمدباقر. (۱۴۳۱ق). **دروس فی علم الأصول**. قم: دار الصدر.
۴۶. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحید**. (تحقیق هاشم حسینی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۷. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). **الخصال**. (تصحیح علی اکبر غفاری). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۸. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). **علل الشرائع**. قم: کتابفروشی داوری.
۴۹. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). **عیون أخبار الرضا علیه السلام**. (تحقیق مهدی لاجوردی). تهران: نشر جهان.



۵۰. صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۵۱. صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه، (تحقیق علی اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۵۲. صغیر، محمد حسین علی. (۱۴۲۰ق). أصول البیان العربی فی ضوء القرآن الکریم. بیروت: دار المؤرخ العربی.
 ۵۳. صفوی، کورش. (۱۳۹۱ش). آشنایی با معنی شناسی. تهران: پژواک کیوان.
 ۵۴. صفوی، کورش. (۱۳۷۹ش). درآمدی بر معنی شناسی. تهران: حوزه هنری.
 ۵۵. صنقر، محمد. (۱۴۲۸ق). المعجم الأصولی. قم: منشورات الطیار.
 ۵۶. ضیاء الدین، سیده بتول؛ نقی زاده، حسن؛ خرقانی، حسن؛ نوروزی، مرتضی. (۱۳۹۸ش). «روش شناسی و اعتبارسنجی برداشت مبتنی بر دلالت اشاره از قرآن کریم». آموزه های قرآنی، ۱۶ (۲۹)، ۸۷-۱۱۴.
- <https://doi.org/10.30513/qd.2019.173>
۵۷. طارمی، جواد. (۱۳۰۶ق). الحاشیة علی قوانین الأصول. تهران: ابراهیم باسمچی.
 ۵۸. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
 ۵۹. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی أهل اللجاج. مشهد: نشر مرتضی.
 ۶۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
 ۶۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
 ۶۲. عثمان، محمود حامد. (۱۴۲۳ق). القاموس المبین فی اصطلاحات الأصولیین. ریاض: دار الزاحم.
 ۶۳. عسکری، حسن بن علی (ع). (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام. قم: مدرسة الإمام المهدي (عج).
 ۶۴. عک، خالد عبدالرحمن. (۱۴۲۸ق). أصول التفسیر و قواعد. بیروت: دار النفائس.
 ۶۵. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعة العلمیه.
 ۶۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
 ۶۷. فیض کاشانی، محمد. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: مکتبة الصدر.
 ۶۸. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی، (تصحیح طیب موسوی جزائری). قم: دار الکتب.
 ۶۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
 ۷۰. مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی: الأصول و الروضة. تهران: المکتبة الإسلامیه.
 ۷۱. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
 ۷۲. محمدی، علی. (۱۳۸۵ش). شرح کفایة الأصول. قم: الامام الحسن بن علی (ع).
 ۷۳. مراغی، احمد مصطفی. (۱۴۲۲ق). علوم البلاغة، البیان و المعانی و البديع. بیروت: دار الکتب العلمیه.
 ۷۴. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹ش). فرهنگ نامه اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.



۷۵. مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲ ش). دایرة المعارف قرآن کریم. قم: بوستان کتاب.
۷۶. مشکینی، علی. (۱۳۷۴ ش). اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها. قم: الهادی.
۷۷. مطلوب، احمد. (۲۰۰۰ م). معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۷۸. مظفر، محمدرضا. (۱۳۹۲ ش). أصول الفقه، (تحقیق عباس علی زارعی سبزواری). قم: بوستان کتاب.
۷۹. مظفر، محمدرضا. (۱۳۶۶ ش). المنطق. قم: اسماعیلیان.
۸۰. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۰ ق). التمهید فی علوم القرآن. قم: حوزه علمیه قم.
۸۱. معین، محمد. (۱۳۷۱ ش). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
۸۲. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ ق). التفسیر الکاشف. قم: دار الکتاب الإسلامی.
۸۳. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق). الاختصاص، (تحقیق علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرندي). قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۸۴. مکی عاملی، حسین یوسف. (۱۳۹۱ ق). قواعد استنباط الأحكام. قم: بی نا.
۸۵. مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی. (۱۳۸۴ ش). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، (زیر نظر محمود هاشمی شاهرودی). قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
۸۶. میدانی، عبدالرحمن بن حسن. (۱۴۱۶ ق). البلاغة العربية. دمشق: دار القلم.
۸۷. میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۳۷۸ ق). قوانین الأصول. تهران: مكتبة العلمية الإسلامية.
۸۸. نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ ق). الغیبة، (تصحیح علی اکبر غفاری). تهران: نشر صدوق.
۸۹. نهانودی، محمد. (۱۳۸۶ ش). نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه البعثة.
۹۰. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن. (۱۴۱۵ ق). إيجاز البیان عن معانی القرآن. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۹۱. هلال، هیثم. (۱۴۲۴ ق). معجم مصطلح الأصول. بیروت: دار الجیل.



An Analysis of the transformation of replacement in Surah Al-Baqarah Based on Chomsky's generative-transformational theory

Hamidreza Mashayekhi ¹ | Javad Mohammadzadeh ²

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: mashayekhih@umz.ac.ir
2. Corresponding author, Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: j.mohammadzadeh@umz.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 7 March 2025

Accepted: 9 June 2025

Revised: 17 June 2025

Available Online: 25 June 2025

Keywords:

Noam Chomsky, Surah Al-Baqarah, Infinitive Substitution, Deep Structure, Brachylogy.



Abstract

Chomsky's theory of transformation is one of the methods of linguistic analysis in which the transformation process takes the form of deletion, addition, substitution, and displacement, and transforms the deep structure of the sentence into its surface structure. This process attempts, through grammatical description, to uncover the precise meanings of ideas that lie beyond the words and sentences. The present research, with Content analysis method, has only examined the element of replacement, which is also of the infinitive type, in Surah Al-Baqarah. The purpose of this research is to facilitate the lexical and semantic understanding of the verses through deep structure and surface structure and explaining the literary and artistic functions of the substituted words. After comparing the deep structure with the surface structure of the verses, the result shows that in the surface structure form, due to the use of the infinitive instead of the denominatives, the sentences have taken on an exaggerated semantic load and become more concise, which is in line with the principle of linguistic brevity. This technique is one of the most frequent exaggerated speech methods in the Quran. Its purpose, in addition to having a greater impact on the audience, is to create sentences with possible meanings, which, from a semantic point of view, leads to semantic development and, from a lexical point of view, leads to brevity in speech. Diversifying the structure of speech is other purpose of infinitive substitution. It is worth noting that the analysis of the verses, the discovery of the deep structure, and the expression of aesthetics and secondary purposes that the current article has arrived at based on Chomsky's theory of transformation are probable and it is not permissible to attribute it to God.

Cite this article: Mashayekhi, H.; Mohammadzadeh, J. (2025). An Analysis of the transformation of replacement in Surah Al-Baqarah Based on Chomsky's generative-transformational theory. *Quranic Doctrines*, 22(41), 35-66.
<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6872.2519>





واکاوی گشتار جانشینی در سوره مبارکه بقره بر پایه نظریه نحوزایشی چامسکی

✉ حمیدرضا مشایخی^۱ | جواد محمدزاده^۲

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه مازندران، بابلرس، ایران. رایانامه: mashayekhih@umz.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه مازندران، بابلرس، ایران. رایانامه: j.mohammadzadeh@umz.ac.ir

چکیده

نظریه گشتاری چامسکی، نظریه‌ای نحوبیان است که در آن، فرایند گشتار به شکل‌های حذف، افزایش، جانشینی و جابه‌جایی صورت می‌پذیرد و ژرف ساخت جمله را به روساخت آن بدل می‌کند. این فرایند می‌کوشد از طریق توصیف دستوری، معنای دقیق اندیشه‌هایی را دریابد که در ورای کلمات و جملات قرار دارند. لذا پژوهش حاضر، با شیوه تحلیل محتوا، صرفاً عنصر جایگزینی، آن‌هم از نوع مصدری را در سوره مبارکه بقره، مورد بررسی قرار داده است. هدف از این پژوهش، تسهیل در فهم لغوی و معنایی آیات از طریق ژرف ساخت و روساخت و بیان کارکرد ادبی و هنری واژه‌های جایگزین است. پس از مقایسه ژرف ساخت با روساخت آیات، نتیجه به دست آمده نشان می‌دهد که در فرم روساختی، به دلیل استفاده از مصدر به جای وصف مشتق، جمله‌ها بار معنایی مبالغه‌آمیز و مؤکد به خود گرفته و مختصرتر شده‌اند که این امر، همسو با اصل اقتصاد زبانی است. این تکنیک، از شیوه‌های گفتاری مبالغه‌آمیز پربسامد قرآن است که به دلیل خروج از عادت زبانی، باعث برجستگی مشهود در کلام می‌شود. هدف از آن، علاوه بر تأثیرگذاری در مخاطب، آفرینش جمله‌هایی با معنای احتمالی است که این امر از جنبه دلالتی باعث توسعه معنایی و از جنبه لغوی باعث ایجاز در کلام می‌گردد. تنوع بخشی به ساختار سخن و جلوگیری از یک‌نواختی، از دیگر اغراض جانشینی مصدر است. گفتنی است که تحلیل آیات شریفه و کشف ژرف ساخت و بیان زیبایی‌شناسی‌ها و اغراض ثانویه‌ای که مقاله حاضر بر اساس نظریه گشتاری چامسکی به آن دست یافت، یک احتمال است و نمی‌توان آن را به خداوند متعال نسبت داد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

کلیدواژه‌ها

نوام چامسکی، سوره مبارکه بقره، جایگزینی مصدر، ژرف ساخت، ایجاز.



استناد: مشایخی، حمیدرضا؛ محمدزاده، جواد. (۱۴۰۴). واکاوی گشتار جانشینی در سوره مبارکه بقره بر پایه نظریه نحوزایشی چامسکی. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۱): ۲۵-۶۶.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6872.2519>



مقدمه

بیان مسئله: درک و فهم دقیق واژه‌های قرآنی تنها از طریق آشنایی با ساختار صرفی آن حاصل نمی‌شود، بلکه تسلط بر قواعد نحوی زبان عربی نیز خواننده را به فهم هر چه بیشتر این واژگان یاری می‌رساند. نحو تنها به دانش مطالعه قواعد مربوط به نحوه چینش واژه‌ها در کنار هم نمی‌پردازد، بلکه نقش مهم‌تر آن ایجاد و درک جملات در یک زبان به منظور رسیدن به معنای درست و دقیق است. به بیانی دیگر، نحو در خدمت معناست. از طرفی دیگر، حوزه نحو دربردارنده مباحث مختلفی است که یک نظریه نحوی باید از پس تبیین آن‌ها بربیاید. یکی از این نظریه‌ها که به ژرف ساخت و روساخت یک ترکیب توجه می‌کند، دستور زایاگشتاری است که نوآم چامسکی، بنیانگذار آن می‌باشد و ماحصل نظریه او بر این اصل استوار است که «معنای دقیق و واقعی کلمات در پشت جملات وجود دارند و هدف از نحو باید کشف اندیشه‌هایی باشد که در ورای کلمات و جملات قرار دارند» (مجدی، ۱۴۰۰، ص ۵). بر اساس نظریه زایاگشتاری چامسکی ساختار جمله‌ها از طریق دگرگونی‌های گشتاری از ژرف ساخت به روساخت تبدیل می‌شود و جمله‌های زبان بر اساس مجموعه قواعد دستوری تولید می‌شوند و زمینه جانشینی، حذف، جابه‌جایی و درج سازه‌ها را فراهم می‌کند. طبق این نظریه، تبیین روابط میان ساختارهای گوناگون جمله ابزاری است برای تحلیل‌های زبان‌ها. این نظریه با ارائه چهارچوبی قاعده‌مند در تحلیل زبان‌ها بستر مناسبی برای واکاوی متون فنی و ادبی به وجود آورده است. اما این پژوهش صرفاً مؤلفه جانشینی را بررسی می‌کند که یکی از پدیده‌های مهم زبانی به شمار می‌رود و هدف اصلی‌اش آفرینش معانی بدیع با خروج از معیارهای زبانی است. مقصود از گشتار جانشینی یعنی «جایگزینی یک یا چند عنصر از عناصر جمله به جای عنصر دیگر. به بیانی دیگر، جایگزینی، یک تکنیک ابداعی به شمار می‌آید که در آن یک عنصر با گریز از قواعد مألوف زبانی، جانشین عنصر دیگر می‌شود» (فضل، ۱۹۹۸، ص ۱۸۲). قرآن کریم، به ویژه سوره مبارکه بقره، به علت گستردگی محتوایی و تنوع ساختارهای زبانی فراوان، بستری مناسب برای تحلیل فرایندهای نحوی مانند جانشینی به شمار می‌آید، لذا با بررسی دقیق ژرف ساخت آیاتی که گشتار جانشینی در آن رخ داده است، معنای دقیق، اغراض ثانویه و منظور بلاغی آن برای خواننده مشخص و معلوم می‌گردد، «زیرا 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 پیش‌روی ما نهد و بر تعدد



و شمول معانی آن بیفزاید» (طیب حسینی و مقیمی، ۱۴۰۳، ص ۱۴۱). شایان ذکر است که مقصود دقیق جایگزینی در این مقاله، جایگزینی مصدری است؛ شیوه‌ای هنجارشکن که مصدر را از معنای وضعی و متعارفش به معنای ابداعی و هنری آن سوق می‌دهد.

سؤالات پژوهش: بسامد کدام نوع از گشتارهای جانشینی مصدری، در سوره مبارکه بقره بیشتر است؟ گشتارهای هنجارگریز چگونه توانستند در ایجاد انسجام ساختار لفظی و معنایی متن و پویایی آن مؤثر باشند؟ با توجه به کدام معیار و قانون می‌توان جانشینی مصدر را تشخیص داد؟ ضرورت و اهداف پژوهش: در واقع، هدف از این پژوهش، تسهیل در فهم لغوی و معنایی آیات قرآن کریم از طریق ژرف ساخت و روساخت و بیان کارکرد ادبی و هنری واژه‌های جایگزین است. بررسی جانشینی مصدر به جای وصف مشتق، با استفاده از نظریه زایاگشتاری جامسکی می‌تواند راهگشای فهم بهتر زبان قرآن باشد. به علاوه، این نظریه می‌تواند دقت و ظرافت قرآن کریم در انتخاب واژگان را به خواننده نشان دهد. به بیانی دیگر، با بررسی گشتار جانشینی مصدر به جای وصف مشتق، بارزترین ویژگی‌های متن قرآنی که آن را از سایر متون ادبی متمایز می‌کند، یعنی برجستگی، تناسب و باهم آیی واژگان، که ابن عاشور از آن با عنوان «رشاقة الکلمات» یاد می‌کند، برای خوانندگان مشخص می‌شود.

پیشینه پژوهش: پژوهش‌ها و مقالاتی که متن قرآن را بر اساس نظریه زایاگشتاری بررسی کردند اندک‌اند. در ادامه، به برخی از این پژوهش‌ها اشاره می‌شود:

■ رساله دکتری با عنوان التوجیه الدلالي للبنية التركيبية؛ تحلیل لسانی لربیع مریم علی ضوء النظرية التحويلية که به قلم محمد مغناجی (۲۰۱۶) نوشته شده و به راهنمایی رابح بومعه در دانشگاه الحاج لخضر و در دانشکده زبان و ادبیات عربی دفاع شده است. در این رساله، چهار نوع عنصر گشتاری یعنی حذف، افزایش، جایگزینی و جابه‌جایی بررسی شده‌اند.

■ کتاب منهج النحو التولیدی والتحویلی وتطبیقه فی الآیات القرآنیة نوشته احمد زکی بن امیرالدین (۲۰۱۲) که در انتشارات دانشگاه علوم اسلامی مالزی چاپ شده است. نویسنده در این کتاب به این نتیجه می‌رسد که شیوه دستوری زایاگشتاری نه تنها شیوه‌ای مدرن و جالب است، بلکه خواننده را در فهم دقیق معانی آیات قرآن کمک بسیاری می‌کند.

■ مقاله «برابریابی فارسی «إِنَّ» در ابتدای آیات قرآن کریم، بر پایه دستور زبان زایشی - گشتاری» به قلم رضا شکرانی و محسن توکلی (۱۳۹۳) که در شماره ۲ مجله کاوشی نو در معارف



قرآنی منتشر شده است. نویسندگان در این مقاله، ضمن توضیح نظریه زایاگشتاری، به بررسی معنای حرف اِنْ در ابتدای آیات قرآن کریم پرداختند و به این نتیجه رسیدند که اِنْ در ابتدای آیات همیشه برای تأکید نیست، بلکه گاهی هدف از آن، تفنن زبانی است و نباید به زبان‌های دیگر ترجمه شود.

■ مقاله «التوجيه اللساني للبنی المحوّل بالاستبدال» نوشته رابع احمد بومعزة (۲۰۱۸) منتشر شده در شماره ۱۱ مجله الذاکرة. در این مقاله، نویسنده بعد از ارائه تعاریفی از گشتارهای چهارگانه نظریه چامسکی، به عنصر جانشینی اشاره می‌کند و با ذکر مثال‌های مختلف، از جمله آیات قرآنی، به تحلیل ژرف ساخت این گشتار و زیبایی‌شناسی‌های آن پرداخته است.

■ پایان‌نامه أنماط التحویل فی الجملة الفعلية، دراسة تطبيقية في القرآن الكريم (سورة آل عمران نموذجاً) نوشته هبة موفق عبدالحمید النعمی (۲۰۰۹) به راهنمایی محمود رمضان الدیکی در دانشگاه آل البيت. فصل سوم این پایان‌نامه به انواع گشتار، از جمله گشتار جانشینی اختصاص یافته و به آیاتی اشاره شده که در آن‌ها جمله فعلیه جایگزین مصدر یا وصف گشته است. نویسنده در این پایان‌نامه تنها به همین مورد اشاره کرده و هدف یا زیبایی‌شناسی آن را بیان نکرده است.

اگر به پژوهش‌های فوق نیک بنگریم درمی‌یابیم که هر یک از آن‌ها به یک جنبه از نظریه زایاگشتاری پرداختند و هیچ کدام عنصر جایگزینی مصدري را به عنوان مؤلفه هنجارشکن که از اصل خود خارج شده است، نپرداختند. لذا پژوهش حاضر منحصرأگشتار جایگزینی، آن‌هم از نوع مصدري را مطالعه می‌کند و به دنبال مشخص کردن هدف، غرض و زیبایی‌شناسی آن در سورة مبارکه بقره است. به علاوه با بررسی ژرف ساخت و روساخت این عنصر و مقایسه آن‌ها با هم و با استعانت از بافت موقعیتی آیات، ریزه‌کاری‌های هنری این نوع گشتار را برای خواننده آشکار می‌سازد.

۱. چهارچوب نظری

نظریه زایاگشتاری نظریه‌ای دستورمحور و نحوگراست که با استفاده از آن می‌توان از تعداد محدودی از قواعد دستوری، جملات نامحدودی تولید کرد. این نظریه نخستین بار به سال ۱۹۵۷م در کتاب ساخت‌های نحوی توسط نوآم چامسکی، زبان‌شناس معاصر آمریکایی

ارائه شد (مشکوةالدینی، ۱۳۷۰، ص ۱۳). در این نظریه مقصود از زایشی بودن زبان این است که فرد می‌تواند از واژه‌های اندک جمله‌های بسیار بسازد. منظور از لفظ گشتار (گردیدن، تبدیل شدن) نیز شیوۀ تبدیل ذهنیات ما به زبان گفتاری و نوشتاری ماست. دستور گشتاری می‌کوشد شیوه‌هایی که آگاهی‌های فطری افراد از دستور زبان در مغز پردازش شده است و به منصهٔ ظهور می‌رسد را بیابد (مجدی، ۱۴۰۰، ص ۴). مهم‌ترین اصطلاحاتی که در دستور زایاگشتاری با آن روبه‌رویم عبارت‌اند از توانش و کنش زبانی، ژرف ساخت و روساخت زبان. از نظر چامسکی، توانش یعنی دانش هر گوینده. شنونده از زبان و کنش یعنی استفادهٔ واقعی از زبان در شرایط ملموس (Chomsky, 1965, p. 4). چامسکی توانش زبانی را معادل گفتار درونی و کنش زبانی را معادل گفتار برونی می‌داند. زبان درونی، وضعیتی شناختی در ذهن/ مغز فرد است که بافت. آزاد است و مقید به محیط نیست، درحالی‌که زبان برونی مقید به محیط کاربردی آن است (Chomsky, 1965, p. 4). چامسکی معتقد است که تفاوت زبان‌ها فقط تفاوت روبنایی و ظاهری است، در صورتی که شباهت زبان‌ها در ژرف ساخت «ساخت ذهنی» بسیار زیاد است (علوی مقدم، ۱۳۸۴، ص ۸۰-۸۱). چامسکی در دستور زایاگشتاری، سه سطح کفایت را مطرح کرده است. سطح اول، کفایت مشاهده‌ای که می‌تواند جمله‌های دستوری را از جمله‌های نادرستی تمایز دهد، مثل دانش ناخودآگاه هر فرد از زبان خود. سطح دوم، کفایت توصیفی که می‌تواند در محدودهٔ زبانی خاص به بیان علت‌های دستوری یا نادرستی بودن ساخت‌های مختلف آن زبان خاص بپردازد. سطح سوم، کفایت توضیحی/ تبیینی که قادر خواهد بود علت و چگونگی به وجود آمدن زبان را در فرد توضیح دهد. وی معتقد است که برای رسیدن به کفایت توصیفی یک زبان خاص، نظریهٔ آن زبان (دستور آن زبان) باید وضعیت قوهٔ زبانی را در حالت ثابت توصیف نماید. برای دستیابی به کفایت توضیحی، نظریهٔ زبانی باید حالت نخستین (حالت صفر) قوهٔ زبانی را نشان دهد (Chomsky, 1995, p. 3). این سه کفایت موجب پیدایی دو سطح ساختاری در این نظریه گشت: سطح ژرف ساخت و سطح روساخت. چامسکی ژرف ساخت را تفسیر معنایی جمله و روساخت را نمود آوایی آن می‌داند و معتقد است «ژرف ساخت جمله تابع بخش معنایی برای تفسیر دلالتی جمله‌هاست و روساخت جمله‌ها بخش آوایی را درج می‌کند» (Chomsky, 1965, p. 135). مشکوةالدینی می‌نویسد:

» برخلاف روساخت که صورت عینی و ملموس جمله را نمایش می‌دهد،



ژرف ساخت حقایق ذهنی سخنگویان را درباره زبان‌شناسان و به ویژه معنای جمله‌ها را باز می‌نماید (مشکوة الدینی، ۱۳۷۰، ص ۲۲).

در سطح روساخت، گشتارها نمایان می‌شوند، زیرا گشتارها قواعدی‌اند که اشکال ذهنی و فکری را به اشکال ظاهری تبدیل می‌کنند.

” در واقع، روساخت از راه عملکردهای دقیق و خاص گشتارهای دستوری بر زنجیره‌های زیرین پدید می‌آید. بر این پایه، بخش نحوی را برای هر جمله، ژرف ساخت و آن‌گاه از راه گشتارهای دستوری، روساخت تولید می‌کند. روشن است که گشتارها چگونگی ارتباط ژرف ساخت و روساخت را نشان می‌دهد و آن‌ها را به هم مربوط می‌سازد (مشکوة الدینی، ۱۳۷۰، ص ۲۲).

” در دستور گشتاری به هر یک از کنش‌ها و واکنش‌ها مانند حذف، افزایش/ درج، جایگزینی/ جانشینی، و جابه‌جایی که زیرساخت جمله را به روساخت آن بدل می‌کند، گشتار گفته می‌شود (مجدی، ۱۴۰۰، ص ۶).

ویژگی اصلی این گشتارها تغییر دادن شکل جمله زیرساختی است، بی‌آن‌که معنای اصلی جمله عوض شود. اما گشتاری که در مقاله حاضر بررسی می‌کنیم، جایگزینی/ جانشینی است. در این گشتار «یک یا چند عنصر از جمله حذف می‌شود و عنصری دیگر جانشین آن می‌شود» (مغناجی، ۲۰۱۶، ص ۴۲). عنصر جانشینی در دستور گشتاری نشان‌دهنده انعطاف در واژگان مترادف در ترکیب‌های زبانی است. کاربر زبان در ذهن خود با انبوهی از واژگان مواجه است که بیانگر یک معناست و او می‌تواند از بین آن‌ها یک واژه را انتخاب کند که متناسب با معنای مورد نظر اوست (الصالح، ۱۹۸۹، ص ۳۰۱). یکی از انواع گشتارهای جایگزینی، به کارگیری مصدر به جای وصف مشتق، فعل و صیغه‌های دیگر خود مصدر است که از آن به «جانشینی مصدری» تعبیر می‌شود. در این گشتار فرض بر این است که ژرف ساخت در مفهوم اصلی خود باقی می‌ماند، اما به واسطه تغییراتی که در ساخت آن به وجود می‌آید در قالب روساخت جدید ظاهر می‌گردد. این جایگزینی ضمن حفظ معنای اصلی، معانی ثانویه‌ای را به مخاطب منتقل می‌کند که بنابر شرایط و بافت کلامی و موقعیتی به وجود می‌آید. به بیانی دیگر، «مقصود از



جانشینی مصدری، تعدد کاربردهای نحوی یک مصدر در موقعیت‌های مختلف یک جمله با توجه به بافت و سیاق است. برای مثال، مصدری که جانشین اسم مشتق می‌شود می‌تواند نقش‌های متعدد نحوی همچون خبر، حال و صفت را بگیرد. (جندی، ۱۹۹۸، ص ۱۳). ابن‌یعیش معتقد است که ادبا گاهی مواقع، مصدر را به جای اسم فاعل می‌آورند و می‌گویند: رجل عدل و رضا و فضل. او سپس رموز معنایی را از ورای جانشینی مصدر به جای اسم مشتق در این کاربرد توضیح می‌دهد و می‌گوید: «گویی به دلیل کثرت عدالت، رضایت و فضیلت، فرد متصف به این صفات را خود عدل و رضا و فضل قرار داده‌اند» (ابن‌یعیش، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۰).

لازم به ذکر است که تحلیل جانشینی مصدری در قرآن کریم بر اساس نظریه گشتاری چامسکی و پیدایی ژرف ساخت یا همان حالت نخستین (نقطه صفر گفتار و نوشتار) جمله، تنها یک احتمال و نظریه است و طبق آن نمی‌توان حکمی را به طور قطع تجویز کرد، اما می‌توان گوشه‌ای از قدرت نظم، چینش و انتخاب دقیق واژگان را که از آن به «رشاقة الکلمات» تعبیر می‌شود، توصیف کرد و تغییرات معنایی و دلالتی واژگان جانشین را با مقایسه سطوح زیربنایی و روستاختی آیات برای خواننده تبیین نمود. در این زمینه می‌کوشیم برای هر چه مستدل شدن و توثیق تحلیل‌ها، به امهات کتب تفسیری و لغوی استناد شود.

۲. بررسی تطبیقی جانشینی مصدری در سوره مبارکه بقره

در ابتدا در خصوص جانشینی مصدر به جای وصف به دلیل بسامد بالای آن در این سوره، سخن می‌گوییم و شیوه‌هایی را که در آن‌ها مصدر به جای وصف آمده است، بررسی و تحلیل می‌کنیم، یعنی ابتدا ژرف ساخت آن را مشخص می‌نماییم، سپس به بافت موقعیتی آیه اشاره می‌کنیم و در نهایت، زیبایی شناسی و هدف از این جانشینی را توضیح می‌دهیم. بعد از آن، به جانشینی مصدر به جای فعل می‌پردازیم و در پایان نیز نوع دیگری از جانشینی مصدری یعنی آمدن شکل و صیغه دیگری از مصدر به جای مصدر اصلی را واکاوی می‌کنیم.

۲-۱. جانشینی مصدر به جای وصف (خبر)

مصدر حدوث محض است و نمی‌تواند خبر برای اسم ذات باشد. بنابراین جایز نیست گفته شود: زید انطلق و محمد رُکض و خالد بکاء، زیرا زید رفتن، محمد دویدن و خالد گریستن نیست، اما در زبان ادبی، شاهد خبرهایی از این دست هستیم، همچون کلام خداوند متعال که



در بارهٔ پسر نوح می‌فرماید: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ (هود/۴۶). در این جا مصدر در جای خبر نشسته است: إِنَّهُ عَمَلٌ. غرض از این خبر، مبالغه در وصف است، یعنی اسم ذات را خودِ حدث قرار داده است: یعنی ای نوح، پسر تو به یک عمل ناشایست تبدیل شده و هیچ یک از عناصر ذات در او باقی نمانده است (سامرائی، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۱۷۶).

[۱. بقره/۲]

خداوند متعال در دومین آیه از سورهٔ مبارکهٔ بقره می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره/۲).

در این آیه ژرف ساخت چنین است: الْكِتَابُ هَادٍ لِّلْمُتَّقِينَ. همچنین بافت موقعیتی آن این‌گونه است: خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید: قرآن کتابی عظیم الشان است و هیچ شکی نیست که از سوی خداوند متعال است و به دلیل وضوح آن و هدایت نهفته در آن، اصلاً جایز نیست کسی در آن تردید کند؛ کتاب هدایتی که موجبات سعادت و کمال بشری است.

شاهد مثال در این آیه شریفه، کلمهٔ «هدی» است که مصدر فعل «هَدَى يَهْدِي، اِهْدِ، هُدًى وَهْدًى وَهْدَايَةً» می‌باشد. این کلمه خبر برای مبتدای محذوف است. طبق قانون نحوی، و در کلام بشری، مصدر نمی‌تواند خبر برای اسم ذات باشد، اما قرآن کریم با عدول از این هنجار درصدد بیان این نکته است که قرآن کریم نه به عنوان یک کتاب، بلکه خود هدایت است. از طرفی دیگر، از آن جا که مصدر مقید به زمان نیست، لذا دیمومت و جاودانگی این حقیقت را نیز به اذهان متبادر می‌سازد، چنان‌که مفسران قرآن نیز به این امر اشاره کردند:

” مصدر «هدی» به جای وصف مشتق یعنی «هادٍ» آمده که بیانگر اوج

دیمومت و استمرار آن است (درویش، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۶).

اگر به جای مصدر، مثلاً اسم فاعل هَادٍ می‌آمد، چنین معنایی از آن برداشت نمی‌شد.

” هدی خبر است برای مبتدای محذوف و غرض از چنین تعویضی، مبالغه

در وصف هدایت این کتاب است. به علاوه، اشاره‌ای دارد به این‌که این کتاب در هدایت از همهٔ کتب آسمانی پیشین برتر است (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۲۲۵).



[۲. بقره/۶]

در جای دیگر، خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره/۶).

ژرف ساخت آیه این است: «إِنذارك مستوٍ على الكافرين وعدم إذارك مستوٍ على الكافرين» یا «مستوٍ عليهم إذارك وعدمه».

بافت موقعیتی نیز چنین است: بعد از آن‌که خداوند متعال ویژگی‌ها و صفات مؤمنان را بیان کرد به این‌که هیچ فرقی بین ظاهر و باطن آن‌ها وجود ندارد، ویژگی‌های کافران را برمی‌شمارد که ظاهر و باطنشان با هم فرق دارد و بیان می‌دارد که هیچ چیزی کافران را از ارتکاب به گناه باز نمی‌دارد و آنان پیوسته در کفر و گناه غوطه‌ورند.

مؤلف الکشاف می‌گوید: «سواء اسم مصدر از استواء است که همچون مصدر می‌تواند جانشین وصف شود، همچون سخن خداوند متعال: «تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم» (آل عمران/۶۴) یا «في أربعة أيام سواء للسائلين» (فصلت/۱۰) که در هر دو آیه به جای «مستوية» آمده است، و در این آیه گویا گفته شده است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مستوٍ عليهم إذارك وعدمه» (زمخشری، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۴۱). در این نوع ساخت دو موضوع «إذار» و «عدم إذار» وجود دارد که هر دوی آن‌ها مصدر غیر صریح و در نقش مبتدای مؤخرند. «سواء» در این آیه که اسم مصدر می‌باشد و بیانگر «استواء» است، به جای اسم فاعل مشتق «مستوٍ» بیان گردید. پس اسم مصدر «سواء» جانشین صفت مشتقی به نام «مستوٍ» آمده است. این نوع جانشینی بار معنایی بیشتری را نسبت به صفت مشتق دارد و بیانگر ثبوت و شدت تأثیر زیاد انذار است. علاوه بر آن، می‌توان آن را نوعی تأکید بر نتیجه انذار به شمار آورد که از نظر بلاغت، چنین تغییری خروج از مقتضای ظاهر به مقتضای حال تعبیر می‌شود تا کلام از یکنواختی خارج گردد.

[۳. بقره/۱۳۷]

نمونه دیگری از جانشینی مصدر به جای وصف در نقش خبر، این آیه شریفه است: «فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ» (بقره/۱۳۷).

ژرف ساخت عبارت است از «أهل الكتاب يكونون مُشَاقِّينَ».

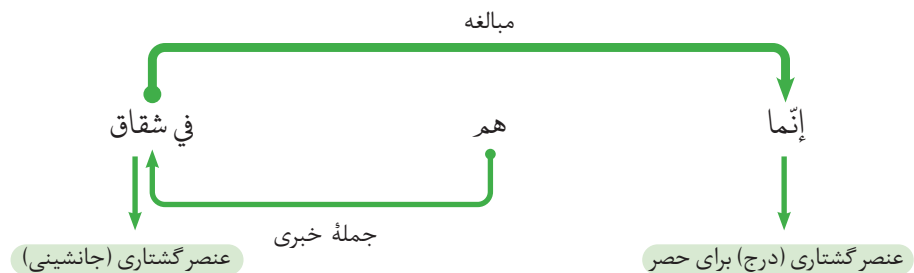
بافت موقعیتی نیز چنین است: در این آیه خداوند متعال بیان فرمود که اهل کتاب نه خواهان



هدایت‌اند و نه به دنبال حق، بلکه همچون پیشینیان خود به باطل چنگ می‌زنند و با الله مخالفت می‌کنند. لذا خداوند خطاب به پیامبر (ص) و مؤمنان فرمود:

”اگر اهل کتاب، یهود و نصارا، به جای سرسختی و خودمحوری و تکیه بر مسائل نژادی و قبیله‌ای، همانند شما مسلمانان به تمام انبیا و کتب آسمانی ایمان بیاورند و تعصبات نابه‌جا را کنار بگذارند، حتماً هدایت می‌یابند، ولی اگر همچون گذشته، تنها خود را بر حق بدانند و دیگران را منحرف بشمارند، آنان در ستیز با حق و جدایی از حق خواهند بود (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۲).

بر پایه تحلیل گشتاری، خبر آیه از صفت مشتق به مصدر تبدیل شد، یعنی «شقاق» جانشین صفت مشتق «مشاقین» شده است، اما با «فی» به عنوان قید مکانی ظاهر گردید. در این جانشینی، شاهد نوعی مبالغه در خصوص مخاطبان آیه‌ایم؛ گویی آنان در درونشان همچنان دشمنی را دارا می‌باشند، پس می‌توان چنین بیان کرد: مشاهده نوعی تعادل زبانی یعنی ایجاز لفظی و مجازآفرینی و افزونی معنا، و نیز شدت و استمرار دشمنی آنان.



اگر به چینش و انتخاب کلمات در این نمودار نیک بنگریم، می‌بینیم که عناصر گشتاری در همه واژگان این آیه شریفه رخ داده است، از عنصر گشتاری درج یا افزایش گرفته تا دو عنصر جانشینی. غرض از جانشینی مصدر به جای وصف مشتق نیز، مبالغه در وصف است.

”در این آیه خبر با مصدر قرار گرفتن تأکید شده است و ظرفی برای اهل کتاب گشت و آن‌ها نیز مظلوف قرار گرفتند، یعنی شقاق و عداوت و لجبازی بر آن‌ها مستولی گشته و از هر طرف آن‌ها را احاطه کرده است، همچون خانه‌ای که افرادش را فرامی‌گیرد. این شکل خبر مبالغه در اختلاف، جدایی و دشمنی آن‌ها با خداوند از طریق سرپیچی



و روی گردانی است و شبیه این سخن خداوند است: ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (اعراف/۶۰) یا ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ﴾ (اعراف/۶۶)، که مبالغه آن بیشتر از جملاتی همچون زید مشاق لعمر، وزید ضال، و بکر سفیه است که با وصف مشتق آمده است (ابوحیان، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۵۸۲).

۲-۲. جانشینی مصدر به جای وصف مشتق (حال)

گاهی مصدر برای بیان حالت عامل می آید تا جایی که آمدن مصدر به عنوان حال در مقایسه با نعت بیشتر است و توصیف با مصدر مبالغه بیشتری در تعبیر دارد (ابن جنی، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۲۶۲). سامرائی می نویسد:

” کاربرد مصدر به جای وصف مشتق به دو هدف صورت می پذیرد: هدف اول مبالغه است. مصدر حدوث محض است و وصف حدوث همراه با ذات. بنابراین کلمه ساعياً در جمله «أقبل أخوك ساعياً» بیانگر حدوث و ذات فاعل است، اما مصدر حدوث محض و مجرد از ذات و زمان است، بنابراین اگر بگوییم: «أقبل أخوك ساعياً» به این معناست که برادر تو به مصدر سعی تبدیل شده است و هیچ یک از عنصر ذات در او باقی نمانده و هیچ یک از عناصر ماده در او سنگینی نمی کند، بلکه به حدوث محض تبدیل شده است، و این مبالغه دارد (سامرائی، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۲۴۹).

[۱. بقره/۲۶۰]

خداوند متعال در آیه ای دیگر از این سوره مبارکه می فرماید: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ (بقره/۲۶۰). ژرف ساخت این آیه عبارت است از «ادع الطائرات يأتينك مسرعات» که بیشتر مفسران از جمله آلوسی به آن اشاره کردند: .

” و «سعیاً» حال از فاعل يأتينك است، یعنی ساعیات مسرعات (آلوسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۰).

بافت موقعیتی نیز چنین است: این آیه شریفه بیانگر عظمت قدرت خداوند متعال در زنده



کردن مردگان است. به این ترتیب، حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند درخواست کرد که می‌خواهد با چشمانش چگونگی زنده شدن مردگان را ببیند تا به مرز علم‌الیقین و اطمینان قلبی برسد.

انتخاب مصدر به جای وصف (اسم فاعل) در این عبارت، با موقعیت و فضای توصیف که مبالغه در حدوث و سرعت انجام آن است، مناسب می‌باشد. سامرائی می‌نویسد: «از نظر منطقی و عقلانی، هر گاه فقط سر بریده شود و تمام قسمت‌های بدن به حالت خود سالم بماند، حیات دوباره غیرممکن است. حال اگر همه اعضای بدن تکه‌تکه شود و گوشت، پوست و استخوان پودر گردد و اجزای پرنندگان درهم‌تنیده گردد و به شکل خمیر درآید چطور؟ حیات دوباره در این حالت به مراتب غیرممکن‌تر از حالت اول است و این یکی از شدیدترین حالت‌های سکون و بعیدترین شرایط برگشت به حیات و حرکت است. در این حالت، خداوند به حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: ﴿ادْعُهُنَّ فَإِنَّهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعِيًّا﴾ اگر آن‌ها را صدا بزنی، به سرعت نزد تو آیند، یعنی آن‌ها چنان با سرعت پرواز می‌کنند که گویی به خود فعل و مصدر پرواز تبدیل می‌شوند، یعنی از شدیدترین حالت سکون به سریع‌ترین حالت حرکت تبدیل می‌شوند، گویی هیچ یک از عناصر ماده در آن‌ها نیست که کند یا سنگین‌شان کند. بنابراین در ذکر مصدر مبالغه‌ای هست که در وصف مشتق نیست» (سامرائی، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۲۵۰).

بنابر نظریه چامسکی، ژرف ساخت آیه «يَأْتِيَنَّكَ سَعِيًّا» «يَأْتِيَنَّكَ سَاعِيَاتٍ یا مسرعات» است. اما در این آیه، بنابر شرایط و موقعیت کلام، مصدر «سَعِيًّا» جانشین «سَاعِيَاتٍ یا مسرعات» شده و نقش حال را ایفا کرده است. این نوع دگرگونی باعث شد ضمن حفظ معنا، عمق و شدت بیشتری به معنا داده شود، زیرا مصدر بیانگر حدوث محض و خالص بودن مصدر است، به‌گونه‌ای که پرنندگان به خود حرکت و شتاب تبدیل شدند. به بیانی دیگر، با جانشینی مصدر به جای اسم فاعل، با نوعی مبالغه به دلیل خروج کلام از مقتضای ظاهر مواجه هستیم و به واسطه مجاز مرسل با علاقه اشتقاق در سرعت بازگشت پرنندگان و اطاعت‌پذیری آن‌ها از امر خداوند متعال و با تمرکز بر کنش و حرکت محض، نوعی ایجاز قصر مشاهده می‌شود.

هدف دوم از ذکر مصدر به جای وصف، توسعه معنایی است، یعنی اگر با وصف مشتق بیان کنیم، تنها به یک معنا اشاره می‌کنیم، مثلاً اگر بگوییم «جاء خالد ماشياً» وصف ماشياً حال است و بس، اما اگر به جای همین وصف، لفظ مصدر را ذکر کنیم، معنا را توسعه و گسترش می‌دهیم و بیش از یک قصد و غرض را از جمله می‌فهمیم، یعنی هم معنای مصدري و



هم حال. مثلاً اگر بگوییم: «أقبل ركضاً»، کلمه ركضاً هم می تواند مفعول مطلق تأکیدی باشد، یعنی یرکض ركضاً یا إقبال ركض، و هم می تواند بیان کننده حالت فاعل باشد. بنابراین دو معنا حاصل می شود و هر دو معنا قصد می گردد (سامرائی، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۲۵۰).

[۲. بقره/ ۲۷۳]

نمونه چنین هدفی را می توان در این سخن خداوند متعال ملاحظه کرد: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا» (بقره/ ۲۷۳). در این آیه ژرف ساخت چنین است: «لا يسألون الناس ملحفين». ابن عاشور نیز به این ژرف ساخت اشاره کرده است: «إلحافاً منصوب است بنابر مفعول مطلق بیانی نوعی. همچنین جایز است حال باشد از ضمیر يسألون به تأویل ملحفين» (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۳، ص ۷۶).

بافت موقعیتی نیز چنین است: در این آیه شریفه سخن از «فضیلت پاکدامنی، ترک تکی گری به هنگام نیاز و سرزنش اصرار و پافشاری در طلب از غیر خداوند متعال است» (جزائری، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۲۶۷).

در این آیه شاهد جانشینی مصدر به جای چند نقش نحوی هستیم، زیرا برخی از مفسران «إلحافاً» را در نقش مفعول مطلق یا حال (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۳، ص ۷۶) و مفعول لأجله - به شمار آوردند. این نشان دهنده جانشینی مصدر به جای چند ساخت دستوری است که می توان هر یک از آن را در ژرف ساخت به دست آورد. اگر مصدر را به جای اسم فاعل «ملحفين» در نظر بگیریم، نقش حال از فاعل را ایفا می کند که ژرف ساخت آن چنین می شود: «لا يسألون حالة كونهم ملحفين»، یعنی با حالت اصرار و پافشاری درخواست نمی کنند. اما اگر مطابق تفاسیر، آن را مفعول مطلق تأکیدی در نظر بگیریم، مصدر برای فعلی محذوف می شود: «لا يلحفون إلحافاً» یعنی هرگز اصرار نمی کنند. اما اگر به آن نقش مفعول لأجله بدهیم، ژرف ساخت آن چنین می شود: «لا يسألون للإلحاف»؛ به خاطر پافشاری و اصرار درخواست نمی کنند. پس این نقش پذیری های مصدر، از نظر بلاغی موجب ایجاز آیه شده است و تلاوت کنندۀ قرآن کریم برای ادای آن ها انرژی و زمان کمتری صرف می کند که این امر، هم سو با اصل اقتصاد زبانی است و با قواعد کم کوشانه زبان انطباق دارد. از طرفی دیگر، زمینه چندلایگی معنایی و تمرکز بر معنا را به دنبال دارد.



۳-۲. جانشینی مصدر به جای وصف (صفت)

اصل و معیار در صفت باید مشتق باشد نه مصدر (ابن هشام، ۱۹۹۰، ص ۲۸۵)، زیرا وصف مشتق بیانگر معنا و ذات است، اما کاربرد مصدر به عنوان صفت برخلاف اصل است، زیرا تنها بیانگر معناست. در کتاب الخصائص آمده است:

”عرب‌ها گاهی به جای وصف مشتق از مصدر استفاده می‌کنند و این کار را به دو دلیل انجام می‌دهند: یک دلیل آن، شباهت شکلی مصدر به آن صفتی است که جانشینش شده است. دلیل دوم معنوی است، یعنی اگر مصدر به جای وصف قرار گیرد، گویی که موصوف به دلیل کثرت انجام آن فعل و عادت داشتن به آن، در حقیقت از آن فعل آفریده شده است (ابن جنی، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۲۶۲).“

اما غرض از جانشینی مصدر به جای وصف، فقط مبالغه نیست، بلکه فایده دیگر آن اختصارگویی یا اقتصاد زبانی است:

”یعنی اگر در جمله «رَجُلٌ مَخَاصِمٌ» به جای مَخَاصِم بگوییم «رَجُلٌ خَصْمٌ»، جمله اخیر، کوتاه‌تر و مختصرتر از جمله قبلی است (زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۵۱).“

[۱. بقره/ ۸۳]

نمونه‌های زیادی از جانشینی مصدر به جای وصف (در نقش صفت یا نعت) را می‌توان در سوره مبارکه بقره یافت، همانند این سخن خداوند متعال: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره/ ۸۳).

ژرف ساخت این آیه چنین است: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ قَوْلًا حَسَنًا». مصدر «حَسَنًا» «صفت یا نعت برای مفعول مطلق محذوف است یعنی قَوْلًا حَسَنًا» (درویش، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۱۳۷).

بافت موقعیتی این آیه چنین است: خداوند متعال در این آیه شریفه عهد و پیمانی را که با پیشینیان قوم یهود بسته بود، یادآوری شان می‌کند؛ از پرستش خدای یگانه گرفته تا نیکی به پدر و مادر، گفتار نیکو و برپا داشتن نماز و دادن زکات.

همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، ژرف ساخت آیه فوق‌الذکر به این شکل است: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ قَوْلًا حَسَنًا». بنابر نظریه چامسکی، ژرف ساخت فوق که دارای مفعول مطلق به همراه صفت است، با حذف مفعول مطلق و جانشینی صفت، به روساخت با توجه به شرایط کلام تبدیل گردید و حذف



هسته کلام از طریق باقی ماندن صفت، نوعی جانشینی برای مصدر به اجرا درآمد. این نوع حذف، کلام را با حفظ معنای دلالتی اش به کلام موجز بدل ساخته است. پس حذف «قولاً» باعث فشردگی دستوری و تقویت بار معنایی «حسناً» گردید. نکته مهم در این گشتار، جانشینی مصدر «حُسناً» به جای وصف مشتق (حَسَنًا) است. در واقع، حذف مفعول مطلق و جانشینی مصدر به جای وصف، از نظر بلاغی، ضمن ایجاز سخن، باعث تمرکز ذهنی مخاطب بر مسئله «نیکوکاری» می‌گردد، زیرا ذکر واژه «حُسناً» بدون «قولاً» موجب تشدید بار دستوری و اخلاقی آیه می‌شود و از طرفی دیگر، فضای آیه با جانشین شدن مصدر به جای وصف که با خود مبالغه را به همراه دارد، صریح‌تر، تأکیدی‌تر و پرتین‌تر می‌گردد.

شایان ذکر است که در این سوره مبارکه، آیاتی وجود دارد که در آن جانشینی مصدر به جای وصف به صورت اضافه صفت به موصوف آمده است. در زبان عربی، شیوه‌های مختلفی برای تأکید سخن وجود دارد که یکی از آن‌ها تقدیم ما حَقُّهُ التَّأخیر است، «یعنی مقدم شدن بخشی از اجزای جمله بر اجزای دیگر که جایگاه اصلی آن‌ها در آن جا نیست» (فسنقری و کارآمد، ۱۳۹۶، ص ۱۷۸). در این جملات، علاوه بر گشتار جانشینی مصدر به جای وصف، شاهد گشتار دیگر یعنی جابه‌جایی نیز می‌باشیم، زیرا طبق قاعده و معیار نحوی، جایگاه نعت بعد از منوعات است که باعث افزایش تأکید در جمله می‌شود.

[۲. بقره/ ۱۰۸]

همانند سخن خداوند متعال: «وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ» (بقره/ ۱۰۸). در آیه اخیر، ژرف ساخت را چنین می‌توان گفت: برای بیان زیبایی شناسی گشتار جایگزینی، اصل ارکان جمله و تغییراتی را که در آن به وجود آمده است باید در نظر گرفت، زیرا طبق نظر چامسکی، ترکیب‌های بالفعل و روساخت نمی‌تواند مبین تمام جوانب معنایی جمله‌ها باشد. لذا اصل عبارت «فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ»، «ضَلَّ السَّبِيلِ الْمُسْتَوِي» است. در کتاب إعراب القرآن آمده است: «سواء اسم به معنای استواء است که جاری مجرای مصادر است. به همین دلیل، نه قابل تشبیه است و نه قابل جمع. می‌گویند: هما و هم سواء» (درویش، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۲۷). اگر به اصل جمله نیک بنگریم، شاهد گشتارهای دیگری غیر از گشتار جایگزینی هستیم. به بیانی دیگر، ژرف ساخت اولیه این جمله متشکل از دو رکن مسند (ضَلَّ) و مسندِإلیه (فاعل/ هو) است و کلمه السبیل به عنوان فضله‌ای که جمله بی‌نیاز از آن نیست، به آن اضافه شده است. اما اضافه شدن کلمه المستوي به عنوان صفت،



گشتار درج را رقم زده است. غرض از این صفت نیز توضیح کلمه السبیل است. به بیانی دیگر، کلمه المستوی، کلیدواژه‌ای است که آیه پیرامون آن در گردش است و بدون ذکر آن، غرض و هدف آیه محقق نمی‌شود. حال آن‌که خود این گشتار (اضافه شدن صفت به ساختار جمله) دستخوش گشتار دیگری به نام جایگزینی شده (جانشین شدن اسم مصدر به جای اسم مشتق) است و هدف از آن می‌تواند جلب توجه مخاطب یا بیان مبالغه‌آمیز استواء باشد. حال، مقدم شدن مصدر به عنوان صفت بر موصوف، موجب رقم خوردن گشتار دیگری به نام جابه‌جایی شده که هدف از آن اهمیت دادن به کلمه مقدم است. در مجموع، با در نظر گرفتن ژرف ساخت این آیه شریفه، یک کلمه در آن واحد با سه گشتار (درج، جایگزینی و جابه‌جایی) مواجه شده که در نوع خود بی نظیر است. آلوسی در توضیح این جابه‌جایی می‌نویسد:

» این جابه‌جایی از نوع اضافه وصف به موصوف جهت مبالغه در بیان شدت و قدرت وصف است. انگار که این سبیل و راه، نفس راستی و مستقیم بودن است (آلوسی، بی تا، ج ۱، ص ۳۵۶).

علاوه بر غرض تأکید و مبالغه در چنین عبارتی، می‌توان اختصارگویی و ایجاز را نیز از اهداف دیگر این ترکیب هنجارگیز به شمار آورد، زیرا ذکر کلمه «سواء» مختصرتر و کوتاه‌تر از «مستوی» است. از طرف دیگر، در روستا شهادت سطح دستوری در قالب شرط و جواب آن هستیم که با استفاده از فعل ثلاثی «بدل» در باب تفعّل به شکل مطاوعه می‌توان آن را موجز بیان نمود و از آن‌جا که از قید زمان و سایر قیدها خودداری کرده است آن را از حالت زمان مشخص خارج کرده تا منحصر به یک زمان و حالت خاص نشود، و این نشان‌دهنده بافت اجتماعی است که ایمان آوردن به عنوان هنجار جامعه محسوب می‌شود و در صورت تخطی از آن، نوعی انحراف به شمار می‌آید. بنابراین می‌توان گفت ذکر استعاره مفهومی ترکیب اضافی در «سواء السبیل» برای بیان گمراهی و تضاد میان کفر و ایمان و تقدیم آن بر ایمان همگی بر اهمیت آن تأکید دارد.

[۳. بقره/۱۲۱]

از دیگر آیاتی که در آن مصدر به موصوف خود اضافه شده است، سخن خداوند متعال است: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ (بقره/۱۲۱).

ژرف ساخت این آیه را چنین می‌توان گفت: شاهد مثال در این آیه شریفه، عبارت «حَقَّ



تلاوته» است. «یتلونه تلاوة حاقة» یعنی تلاوة صادقة، یعنی نه آن را تحریف می‌کنند و نه چیزی از آن می‌کاهند.

” حق در این آیه متضاد باطل است، یعنی تلاوتی تمام و کمال که حق مطلب را به جا آورده و چیزی از آن کم نشده باشد، تلاوتی که منجر به فهم و درک مقاصد کلام شود. بنابراین اگر قاری تلاوت کند و سخن گوینده را نرساند، تلاوتش نامفهوم و مبهم است. بنابراین، حق التلاوة یعنی علم و آگاهی نسبت به کلام (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۶۹۶).

بافت موقعیتی این آیه چنین است: خداوند در این آیه می‌فرماید کسانی که تورات و انجیل دارند و آن را آن‌طور که سزاوار است تلاوت می‌کنند و کلمه‌ای از آن را تحریف نمی‌کنند، همان کسانی‌اند که به قرآن کاملاً ایمان دارند و آن را می‌پذیرند.

در این آیه شریفه، قرآن کریم فرمود: «یتلونه حقّ تلاوته» تا به ما نشان دهد که راه هدایت در تلاوتی است که از نظر لفظ و معنا حق مطلب را ادا کند، یعنی همان‌طور که باید الفاظ به درستی ادا شوند، مفهوم و معنا نیز باید به درستی تبیین گردد. از این رو به دلیل اهمیت این مفهوم، عبارت به دو شکل تأکید شده است: یک بار با گشتار جانشینی مصدر به جای وصف و دیگری با گشتار جابه‌جایی. ژرف ساخت این آیه شریفه به این صورت است: «یتلونه تلاوة حاقة»، یعنی آن را تلاوت می‌کنند، تلاوتی شایسته (آن‌گونه که شایسته تلاوت آن است). اما قرآن کریم به جای وصف مشتق «حاقة»، از مصدر آن یعنی «حقّ» استفاده کرده است که در این صورت ژرف ساخت بعدی آن چنین است: «یتلونه تلاوة حقاً» که کاربرد مصدر به جای وصف، ضمن مختصر نمودن کلام تأکید بیشتری دارد. اما قرآن کریم به این گشتار اکتفا نکرده و برای اغراضی دیگر، از گشتار جابه‌جایی نیز بهره برده و مصدر حق را که از نظر نحوی صفت برای تلاوة است بر موصوف مقدم کرده تا اهمیت بیشتری برای کلمه مقدم (حقّ) قائل شود. برای پی بردن به اهمیت این تقدیم، باید معنای لغوی حق مشخص و معلوم شود. از نظر لغوی، معانی متعددی برای واژه «حق» به کار رفته است، از جمله: مطابق با واقع بودن، راستی، عدالت، شایسته و سزاوار، راستی در گفتار. لذا با در نظر گرفتن این معانی، از دیدگاه قرآن کریم، مؤمنان واقعی کسانی‌اند که قرآن را همان‌گونه که خداوند متعال بر پیامبر



اکرم نازل کرده است تلاوت می‌کنند، نه کلمه‌ای از آن را حذف می‌کنند و نه حرکات آن را تغییر می‌دهند. به علاوه، در معنای هر یک از واژگان تأمل می‌کنند. به این ترتیب، غرض از تقدیم کلمه «حَقُّ» می‌تواند تعریض و کنایه به کسانی باشد که خود را قاری قرآن می‌دانند، اما برخلاف قرآن عمل می‌کنند. لذا تنها قرائت و تلاوت قرآن، بدون تأمل در معانی آن، نمی‌تواند موجبات هدایت بشر شود.

۴-۲. جانشینی مصدر به جای فعل

در این نوع جانشینی، مصدر به جای فعل می‌آید تا بیانگر دلالت‌ها و معانی ثانویه باشد.

[۱. بقره/۵۸]

همانند این سخن خداوند متعال: «...وَقُولُوا حِطَّةً نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتَكُمْ» (بقره/۵۸). ژرف ساخت این آیه چنین است: «حُطَّ أَوْ احْطَطَ عَنَّا ذُنُوبُنَا حِطَّةً». حطه بر وزن فَعَلَة، از ریشه حطط و به معنای فرود آمدن و فرود آوردن است. بنابراین، به صورت لازم و متعدی به کار می‌رود. اصل این صیغه بیانگر شکل و هیئت است، اما مقصود از آن در این آیه شریفه مطلق مصدر است (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۵۱۵). غالب مفسران قرآن کریم نیز معتقدند که حطه در این جا خبر است برای مبتدای محذوف، یعنی چندین گشتار در این کلمه صورت گرفته تا روساخت که همان شکل نهایی و منطوق است به این صورت درآید. در صورت خبر بودن، مبتدای آن چنین است: «مَسْأَلَتُنَا حِطَّةً أَوْ أَمْرُنَا حِطَّةً» که کل جمله اسمیه هم مقول قول یا همان مفعول به برای قال است. اصل این کلمه، منصوب به عنوان مفعول مطلق تأکیدی است، چراکه معنای جمله چنین است: «حُطَّ عَنَّا ذُنُوبُنَا حِطَّةً؛ گناهان ما فرو ریز»، سپس خود مصدر جانشین فعل امر شده است: حِطَّةً، و در نهایت، به منظور دیمومت و دوام این کار و ثبات و همیشگی بودن آن، از حالت منصوبی به حالت مرفوعی عدول کرده است (درویش، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۱۰۸).
بافت موقعیتی این آیه نیز چنین است: این آیه شریفه در خصوص قوم بنی اسرائیل نازل شد که:

” پس از چهل سال ماندن در بیابان تیه، مأمور شدند وارد شهر بیت المقدس

شوند و به معبد درآیند و موقع داخل شدن به مسجد، کلمه «حِطَّةً» را بگویند (قرآنی،

۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۲۲).



به بیانی دیگر، خداوند متعال به آن‌ها دستور داده است که بعد از ورود به شهر، دعا و طلب استغفار کنند. با این حال، از آن‌ها نخواستہ است بگویند: «احطط عنا خطایانا»، یعنی به شکل جمله فعلیه یا مصدر منصوب ذکر نشده، بلکه به صورت مصدر مرفوع آمده است، درحالی که طبق اصل و معیار منصوب است به معنای «حط عنا ذنوبنا حطه». اما به شکل مرفوع آمده است تا معنای ثبات و دوام را بدهد (زمخشری، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۷۸).

در سطح ژرف ساخت آیه شریفه، جمله کامل تری وجود دارد و ساختار اصلی و نهانی در ذهن را می‌توان چنین مفروض دانست: «قولوا حطّ أو احطط عنا ذنوبنا». پیداست که در ژرف ساخت، شاهد جمله فعلیه ایم و مصدر «حطه» بخشی از مفعول جمله در نمونه نخست و متمم معنایی فعل «قولوا» به شمار می‌آید. اما در روساخت، بنابر شرایط کلامی و موقعیتی، ساختار پیچیده بالا حذف گردید و تنها به «حطه» به صورت جایگزینی کل جمله اکتفا شد و به جای یک جمله فعلیه کامل آمده است و بر ایجاز معنایی کلام، بلاغت و زیبایی آن افزوده است. به این ترتیب، در جمله، شاهد چند گشتاریم، از گشتار حذف فعل و سایر اجزای جمله گرفته تا گشتار جانشینی مصدر به جای جمله فعلیه و انتقال از ژرف ساخت معنایی پیچیده به روساختی ساده اما متمرکز که باعث انسجام بلاغی و اختصار جمله گردید. از طرفی دیگر، اکتفا به مصدر مرفوع به جای جمله فعلیه، تمرکز بر معنای این کلمه را نیز قوت می‌بخشد. «حطّه» از نظر لغت به معنای «پایین آوردن و ریزش یک چیز از بلندی است» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۱۲۲) و در این جا معنای آن این است که «خدا یا از تو تقاضای ریزش گناهان خود را داریم؛ حُطّ أو احطط عنا ذنوبنا». قرآن کریم کلمه «حطّ: ریزش» را برای نابودی گناهان استعاره آورده از باب تشبیه، در قدرت نابودسازی و زدودن. از طرفی دیگر، گناهان نیز به بارهای سنگینی تشبیه شده‌اند که بر دوش گناهکاران سنگینی می‌کنند و با ریختن آن بارهای سنگین، نه تنها انسان احساس سبکی می‌کند، بلکه بهتر می‌تواند شیوه بندگی و اطاعت از خداوند را به جای آورد. ذکر این کلمه همان اقرار زبانی است که یکی از مراتب پذیرش توبه است، با این تفاوت که به جای جمله فعلیه که ژرف ساخت و تقدیر آیه است، از مصدر مرفوع استفاده شده که دال بر اسمیه بودن آن است. به بیانی دیگر، در زبان معیار، وقتی مصدری جایگزین فعل خود می‌شود، به عنوان مفعول مطلق تأکیدی، اعراب نصب می‌گیرد، اما در این آیه شریفه، قرآن کریم از وجه مرفوعی مصدر بهره برده است تا به مفهوم توبه جنبه ثبوتی و دائمی ببخشد و



به نصوص بودن آن اشاره کند، زیرا وجه مرفوعی مصدر، نوع جمله را از فعلیه به اسمیه تغییر می‌دهد. در توضیح این مطلب باید افزود، طبق قاعده نحوی، کلمه مرفوع بیانگر اسمیه بودن و منصوب نیز جزئی از یک جمله فعلیه است، یعنی اگر بگوییم «حِطَّة»، نتیجتاً این یک جمله اسمیه است که خبر آن حذف شده: «مسألتنا حِطَّة»، اما اگر به نصب بخوانیم، بدون شک جمله فعلیه به شمار می‌آید. جمله اسمیه نیز در مقایسه با جمله فعلیه قوی‌تر و بادوام‌تر است. سامرائی می‌نویسد:

”از نظر قوت، ترتیب کلام به این شکل است: مرتبه اول فعل را ذکر می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم: اَحمَدُ الله. در مرتبه دوم فعل را حذف کرده و تنها به مصدر منصوب اکتفا می‌کنیم و می‌گوییم: حمداً لله. این مرتبه، قوی‌تر از مرتبه اول است، زیرا تنها حدوث محض را ذکر کردیم بی‌آنکه به زمان مشخصی اشاره کنیم، برخلاف فعل که مرتبط با زمان است. در مرتبه سوم فعل را حذف می‌کنیم و مصدر را می‌آوریم، با این تفاوت که از حالت منصوبی به حالت مرفوعی گریز می‌زنیم تا جمله از حالت فعلیه به اسمیه تغییر یابد و دلالت بر ثبوت و دوام داشته باشد، یعنی می‌گوییم: الحمد. این شکل قوی‌تر، بادوام‌تر و اعم از دو حالت قبلی است، زیرا هیچ اثری از فعل در آن نمی‌بینیم، چه اثر ظاهری و چه تقدیری، بلکه جمله اسمیه محض است (سامرائی، ۲۰۰۷، ص ۱۶۵-۱۶۶).

۲. بقره/ ۱۷۸

نمونه دیگری از این گشتار، سخن خداوند متعال است: ﴿...فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَتْبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ...﴾ (بقره/ ۱۷۸).

ژرف ساخت آیه چنین است: «فَلْيَتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ اتِّبَاعاً». طبق قانون و معیار نحو، جمله شرط و جواب آن باید هر دو فعل باشد. سیبویه می‌نویسد: «أصل الجزاء الفعل» (سیبویه، ۱۹۹۲، ج ۳، ص ۹۱). ابن یعیش گفته است: «الشرط والجزاء لا يصحان إلا بالأفعال» (ابن یعیش، ۲۰۰۱، ج ۵، ص ۱۱۱). بنابراین، تقدیر این جمله، فعلیه بوده است: «فَلْيَتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ اتِّبَاعاً»، سپس فعل آن حذف و تنها به مصدر منصوب اشاره شده است، یعنی اتباعاً. سپس این مصدر منصوب به حالت مرفوعی بدل گشته است تا بیانگر ثبات و دوام قوی‌تر و اعم گردد. در این آیه شریفه دو مصدر



وجود دارد که جانشین جمله‌های فعلی شده‌اند و می‌توان گفت ژرف ساخت احتمالی در عبارت «فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ»، «فَلْيَتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَلِيُؤَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» باشد که در این صورت، فاعل محذوف «ولی دم» است: «یتبعه بالمعروف ویؤدی الیه بإحسان». اما بنابر بافت موقعیتی و کلامی در روساخت، ساختار فعلی بالا به ساختار اسمی تبدیل گردید، یعنی فعل‌های «یتبع و یؤدی» به شکل مصدر «اتباع و أداء» آمده است. این نوع گشتار، مطابق نظریه جامسکی، با تبدیل vp به np یعنی از ساختار فعلی به ساختار اسمی تبدیل گردید. پس می‌توان چنین ترسیم کرد:

سطح ژرف ساخت	ساختار فعلی	فلیتبع بالمعروف ولیؤد الیه بإحسان
سطح روساخت	ساختار اسمی	فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ

شایان ذکر است که مصدر مذکور در روساخت با اعراب رفع آمده است که این امر خود بیانگر وجود ژرف ساختی ثانویه یعنی جانشینی مصدر منصوب به جای فعل به عنوان مفعول مطلق است. لذا عدول از نصب به رفع، عدول از جمله فعلیه به اسمیه است که این خروج از هنجار، ثبات و دوام را موجب می‌شود (دوام پرداخت نیکو و پیروی از یک شیوه پسندیده) و اگر مصدر به شکل منصوب ذکر می‌شد، معنای ثبات و دوام از آن استنباط نمی‌شد، زیرا نصب بیانگر آن است که فعلی در تقدیر است و طبق گفته نحویان: «المقدر کالمفوظ». بنابراین، جمله، فعلیه باقی می‌ماند و در آن صورت، دوام و ثبوتی استنباط نمی‌گشت. از طرفی دیگر، ساختار روساخت موجب شد که جمله از حالت دستوری در ژرف ساخت به جنبه خبری مطلق تغییر یابد و با حذف فاعل یعنی «ولی دم» حکم عمومیت پیدا کرده است. بافت موقعیتی آیه چنین است: مقصود آیه طبق نظر ابن عاشور «تشویق برای رضایت دادن خانواده مقتول به جای قصاص با پرداخت دیه است، حقی برای صاحبان خون که می‌توانند با گرفتن دیه یا بدون آن، از حق خود صرف نظر کنند» (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۱۴۲). بنابراین، مصدر مذکور از حالت منصوبی به مرفوعی درآمده تا بیانگر ثبوت و دوام چنین عمل حسنه‌ای شود.



[۳. بقره/ ۲۲۹]

نمونه دیگر از آیات مربوط به بحث، این سخن خداوند متعال است: «الَّتِلْقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِیْحُ بِاِحْسَنٍ...» (بقره/ ۲۲۹)

ژرف ساخت آیه چنین است: «فَامْسَكُوا بِمَعْرُوفٍ اِمْسَاكًا وَ سَرَّحُوا بِاِحْسَانٍ تَسْرِیْحًا». بافت موقعیتی آیه این‌گونه بیان می‌شود: این آیه سخن از طلاق رجعی و شیوه انجام آن است.

” در جاهلیت، طلاق دادن و رجوع کردن به زن، امری عادی و بدون محدودیت بود. اما اسلام حداکثر سه بار طلاق و دو بار رجوع را جایز دانست تا حرمت زن و خانواده حفظ شود (طبرسی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۱۱).

به این ترتیب، خداوند متعال فرمود: در هر مرتبه یا باید به‌طور شایسته همسر خود را نگه دارد و (آشتی نماید) یا با نیکی او را رها کند (و از او جدا شود).

پیدا است که قرآن کریم در این آیه نیز مانند دو آیه قبلی، به جای جمله فعلیه با مصدر منصوب، از مصدر مرفوع استفاده کرده است. در واقع، ژرف ساخت اولیه این آیه شریفه به این شکل است: «فَامْسِكُوْهُنَّ اِمْسَاكًا بِمَعْرُوفٍ اَوْ سَرَّحُوْهُنَّ تَسْرِیْحًا بِاِحْسَانٍ» که این شکل ابتدایی این آیه شریفه است و در آن «اِمْسَاكًا» و «تَسْرِیْحًا» مفعول مطلق بیانی نوعی و منصوب گشته‌اند. نمودار زیر چگونگی این گشتار را نشان می‌دهد:

ژرف ساخت اولیه ← اَمْسِكُوْهُنَّ اِمْسَاكًا وَ سَرَّحُوْهُنَّ تَسْرِیْحًا (ابتدایی ترین شکل جمله).

ژرف ساخت ثانویه ← اِمْسَاكًا وَ تَسْرِیْحًا (حذف اجباری فعل و جانشینی مصدر منصوب به جای آن)

روساخت یا شکل منطوق ← فَاِمْسَاكُ وَ تَسْرِیْحُ (جانشینی مصدر مرفوع به جای مصدر منصوب).

در ژرف ساخت اولیه (ابتدایی ترین شکل جمله) هیچ غرض بلاغی در ورای آن نیست. اما ژرف ساخت ثانویه این آیه شریفه با گشتار حذف فعل و نیابت مصدر منصوب به جای فعل همراه شده است. ذکر مصدر منصوب به جای جمله فعلیه، قوی‌تر از خود فعل و وجه دستوری آن شدیدتر است. اما شکل نهایی که همان روساخت آیه شریفه است، تغییر حالت اعرابی مصدر منصوب به مصدر مرفوع است تا علاوه بر ثبات و دوام چنین کاری، به نوعی کلام را مختصرتر و موجزتر به خواننده منتقل کند. از طرفی دیگر، در نحو معیار، «جمله از عمده (رکن) و فضله (غیر رکن) تشکیل می‌شود. اساس و پایه ترکیب، عمده است که از مسند و مسندالیه



تشکیل شده است. آنچه برای توسعه معنا و توضیح مقصد به این دو اضافه می‌گردد، فضله نام دارد» (دحداح، ۱۳۸۵، ص ۲۷۵). لذا جانشینی مصدر مرفوع به جای مصدر منصوب، باعث شده است تا کلمه جایگزین به رکن اصلی جمله تبدیل شود و از حالت فضله بودن خارج گردد، چراکه در زبان عربی، منصوبات فضله و غیر رکن‌اند.

[۴. بقره/ ۱۰۳]

نمونه دیگری از گشتار جانشینی مصدر به جای فعل آیه ذیل است: «وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْكَانُوا يَعْلَمُونَ» (بقره/ ۱۰۳). ژرف ساخت آیه چنین است: «ولو آمنوا [بالله أو بمحمد] واتقوا [أنفسهم عذاب الله] لآثبيوا مَثُوبَةً من عند الله...».

بافت موقعیتی چنین است: این آیه از فسادهای قوم یهود سخن می‌گوید که کتاب تورات را که مؤید و مؤکد نبوت حضرت محمد (ص) است، نادیده گرفتند و به اباطیل، سحر و جادو و تأثیر آن بر زندگی روی آوردند، و تا آن جا پیش رفتند که سلیمان نبی (ع) را متأثر از همین سحر و جادو می‌دانستند و بر این باور بودند که او با توجه به سحر و جادو بر مردم حکومت می‌کرد. لذا خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنٌ» و آن را برای شیاطین ثابت می‌کند: «وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ». همچنین در این آیه تأکید می‌شود که سحر و جادو بدون اذن و اراده خداوند هیچ تأثیری بر زندگی مردم ندارد و ساحران هیچ بهره و نصیبی در آخرت نخواهند داشت. لذا در این آیه شریفه در توبه و رحمت به روی یهودیان باز شده است: «وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْكَانُوا يَعْلَمُونَ».

طبق نظریه گشتاری چامسکی، نکته جالب توجه در این آیه جانشینی مصدر «مَثُوبَةٌ» به جای فعل است. ژرف ساخت یا به تعبیری دیگر، تقدیر آیه شریفه را می‌توان به شکل زیر نشان داد:

- ژرف ساخت ◀ جمله فعلیه: لآثبيوا
- گشتار درج یا افزایش ◀ جمله فعلیه مؤکد با مفعول مطلق: لآثبيوا مَثُوبَةً
- گشتار جانشینی و درج (جانشین شدن مصدر منصوب به جای فعل و اضافه شدن لام مفتوح بر سر آن) ◀ جمله فعلیه بدون ذکر عامل و اکتفا به مصدر منصوب: لمَثُوبَةً



- گشتار جانشینی (جانشین شدن مصدر مرفوع به جای مصدر منصوب) ← جمله اسمیه با تغییر اعراب نصب به رفع: لَمْثُوبَةٌ

اما بر اساس کدام معیار می‌توان به جانشینی مصدر به جای فعل در این آیه شریفه پی برد؟ گزینه‌ای که خواننده را به پیدایی ژرف ساخت جمله کمک می‌کند، قرار گرفتن این کلمه به عنوان جواب برای حرف لو شرطیه است، ضمن این‌که بر سر آن لام تأکید نیز آمده است، که معمولاً زمانی بر جواب لو شرطیه وارد می‌شود که فعل ماضی مثبت باشد، چنان‌که آلوسی به این مسئله اشاره کرده است: «إِنَّ جَوَابَ لَوْ إِنَّمَا يَكُونُ فَعْلِيَّةٌ مَاضِيَّةٌ» (آلوسی، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۳۴۷). طبق همین قاعده نحوی، ژرف ساخت این آیه شریفه فعل ماضی اُثْبِوا است. اما وجه تغییر اعراب مصدر از حالت منصوبی به مرفوعی چیست؟ دلیل آن تغییر جمله از فعلیه به اسمیه و بیان ثبات و دیمومت ثواب است. آلوسی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «لَمْثُوبَةٌ .. جواب لو شرطیه است و تقدیر آن "لَا تُثْبِتُوا مَثُوبَةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرًا مِمَّا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ" می‌باشد. بنابراین، فعل، حذف و سبک به شکلی که دیده می‌شود تغییر یافته است تا با کمک مقام و موقعیت، به ثبات و دیمومت ثواب اشاره شود» (آلوسی، بی‌تا، ج: ۱، ص: ۳۴۷). زمخشری نیز در این باره می‌نویسد:

” جمله اسمیه در جواب «لو» بر جمله فعلیه ترجیح داده شده است تا بر ثبات و دیمومت پاداش دلالت کند، مثل آیه شریفه «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ» (زمر/ ۷۳) که مصدر «سلام» از حالت منصوبی به حالت مرفوعی تبدیل گشت (زمخشری، ۲۰۰۹، ج: ۱، ص: ۹۰).

مقصود زمخشری این است که مصدر «مَثُوبَةٌ» در اصل منصوب بوده و جانشین فعل خود شده است که در هر دو حالت، فعل «لَا تُثْبِتُوا» و مصدر منصوب «مَثُوبَةٌ»، جمله فعلیه به شمار می‌آید و دلالت بر حدوث دارد و نه دوام و ثبوت. اما از آن‌جا که موقعیت و مقام، ثبوت و دوام ثواب را ایجاب می‌کند، لذا مصدر از حالت منصوبی که بیانگر فعلیه بودن است به مرفوعی که بیانگر اسمیه بودن می‌باشد، عدول می‌کند، زیرا جمله اسمیه بیانگر ثبات و دوام است. اما دلیل این جانشینی، به مفهوم ثبات و دوام ثواب محدود نمی‌شود، بلکه هدف دیگر آن، تأکید و تمرکز بر کلمه مَثُوبَةٌ است. این کلمه مصدر میمی است بر وزن مفعَلَة یا مصدر اصلی بر وزن مفعُولَة از ریشه «ث و ب» و در اصل یعنی: بازگشت پس از رفتن. راغب اصفهانی در مفردات می‌نویسد:



” اصل «ثوب» بازگشت چیزی به حالت اولیه‌ای است که داشته است

و از این رو پاداش کارهای انسان «ثواب» نامیده می‌شود، چون در واقع، نتیجه

آن‌هاست که به انسان بازمی‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۸۳).

لذا جانشینی مصدر به جای فعل، ضمن تشخیص و برجستگی کلام، تأکید بر اهمیت واژه ثواب و لزوم بازگشت جزای عمل به انسان به شکل مطلق است. به علاوه، نکره آمدن آن (مثوبه) نیز دال بر تقلیل است، یعنی مقدار اندکی از ثواب خداوند متعال در آخرت بهتر از ثواب بی‌شمار در دنیای فانی است.

۲-۵. جانشینی صیغه دیگر مصدر به جای مصدر اصلی

مقصود از آن یعنی جایگزینی یکی از صیغه‌های مصدر به جای مصدر اصلی که بدون تردید، ترک مصدر اصلی و آمدن شکل دیگری از مصدر، اغراض ثانویه و اهدافی را به دنبال دارد که صیغه اصلی نمی‌توانست آن اهداف را به مخاطب منتقل کند. (خریسا، ۲۰۱۹، ص ۱۴۸).

[۱. بقره/ ۲۳۶]

نمونه چنین گشتاری را می‌توان در این سخن خداوند متعال ملاحظه کرد: ﴿وَمَتَّعُوهُمْ عَلَىٰ الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ، وَعَلَىٰ الْمَقْتِرِ قَدْرَهُ، مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَىٰ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره/ ۲۳۶).

ژرف ساخت آیه چنین است: «مَتَّعُوهُمْ تَمَتُّعًا». در واقع، کلمه «متاعاً» اسم مصدر از فعل ثلاثی مزید «متع» است که مصدر اصلی آن تمتع بر وزن تفعیل می‌باشد، همچون کلمه نبات که اسم مصدر آنبت است: ﴿أَنْبَتُكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ (نوح/ ۱۷). ابوحیان می‌گوید:

” متاعاً به عنوان مفعول مطلق منصوب شده است، و توضیح آن چنین است

که متاع یعنی آن چیزی که از آن بهره برده می‌شود. این کلمه اسم مصدر است،

سپس مجازاً بر مصدر اطلاق شده است و عامل آن فعل «متعوا» می‌باشد که مصدر

اصلی آن طبق معیار، تمتع است (ابوحیان، ۱۹۹۳، ج ۲، ص ۲۴۳).

بافت موقعیتی آیه را چنین می‌توان تبیین کرد: این آیه شریفه در خصوص آداب طلاق دادن نازل شده است، به این نحو که خداوند متعال به بندگان خود خبر می‌دهد که اگر زنان را قبل از آمیزش جنسی و یا تعیین مهر طلاق دهند، گناهی بر آن‌ها نیست، ولی باید متاع یا هدیه‌ای



را به منظور جبران دل شکسته، به آن‌ها بدهند، هر کس بنابه وسع خود، چه ثروتمند باشد و چه فقیر و تنگ‌دست.

اما زیبایی‌شناسی یا غرض از جانشینی اسم مصدر به جای مصدر اصلی در این آیه شریفه، توسع و گسترش معنایی است، چراکه ذکر این کلمه، هم می‌تواند بیان نوع عامل مذکور باشد که در این صورت، مفعول مطلق بیانی نوعی است، چه عبارت «بالمعروف» صفت آن به شمار می‌رود و ترجمه آن چنین است: «و آنان را به‌طور پسندیده‌ای بهره‌مند کنید»، و هم می‌تواند مفعول به باشد، یعنی یک نوع متاع خاص (درهم و دینار) که در این صورت ترجمه آیه چنین می‌شود: «در عوض، اموال یا امکاناتی را در حد خوب و متعارف در اختیارشان قرار دهید». پیداست که با جانشینی اسم مصدر به جای مصدر اصلی، علاوه بر این‌که جمله معنای احتمالی می‌یابد، به شکل مختصرتر و مخفف‌تر (اقتصاد زبانی) بیان می‌شود. شکل دیگری از این نوع جانشینی، کاربرد مصدری از یک فعل ثلاثی مجرد به جای مصدر اصلی فعل ثلاثی مزید است.

[۲. بقره/۲۴۵]

خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ، أَضْعَافًا كَثِيرَةً» (بقره/۲۴۵).

ژرف ساخت آیه چنین است: «يقرض الله إقراضاً».

بافت موقعیتی آیه چنین بیان می‌شود: بنابر تفاسیر مختلف، این آیه به دنبال آیه قبل که مردم را به جهاد تشویق می‌کرد، مؤمنان را به انفاق و وام ترغیب می‌نماید، زیرا همان‌گونه که برای امنیت و صیانت جامعه نیاز به جهاد و تلاش مخلصانه است، برای تأمین محرومان و تهیه وسایل جهاد، نیاز به کمک‌های مادی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۶۴). پیداست که در این آیه، ژرف ساخت و روساخت دو کلمه مستبدل (قرض) و مستبدل منه (إقراض) از نظر کارکرد و نقش نحوی و تا حد زیادی از نظر شکل، با هم برابرند، یعنی اگر قرآن کریم می‌فرمود «يقرض الله إقراضاً حسناً» تفاوتی با قرضاً حسناً از نظر نقش نحوی نداشت، زیرا در هر دو صورت، کلمه مستبدل (قرضاً) و مستبدل منه (إقراضاً) مفعول مطلق بیانی نوعی اند. اما وجه تمایز آن‌ها در دلالت و معنای قطعی و احتمالی‌شان است. به بیانی دیگر، اگر قرآن کریم، از صورت اصلی یعنی (إقراضاً) استفاده می‌کرد، تنها یک احتمال نحوی و به تبع آن یک معنا از

آن استنباط می‌شد، اما با ذکر اسم مصدر به جای مصدر اصلی، دو معنا را می‌توان از جمله استنباط کرد: ۱. کیست آن‌که به خداوند قرضی نیکو دهد؛ ۲. کیست آن‌که به خداوند قرض دهد، قرضی نیکو (به نیکویی قرض دهد). لذا در شکل دوم، با ذکر اسم مصدر، توسعه معنایی رخ داده است.

نتیجه‌گیری

نظریه گشتاری چامسکی نظریه‌ای دستورمحور و نحوبنیان است و به بیان تغییراتی می‌پردازد که هنگام تبدیل ژرف ساخت به روساخت پیش می‌آید. با استفاده از این نظریه می‌توان معنای دقیق، زیبایی‌شناسی‌ها و اندیشه‌های در پس کلمات و جملات را کشف کرد. یکی از انواع قواعد گشتاری، قاعده جانشینی است. مقاله حاضر تلاش کرد تا قاعده جانشینی مصدری را در سوره مبارکه بقره بررسی کند. پیش از بیان نتایج، لازم به ذکر است که تحلیل جانشینی مصدری در قرآن کریم بر اساس نظریه گشتاری چامسکی و پیدایی ژرف ساخت یا همان حالت نخستین جمله، تنها یک احتمال و نظریه است و نمی‌توان آن را به خداوند متعال نسبت داد، اما می‌توان با مقایسه ژرف ساخت احتمالی با روساخت آیات، گوشه‌ای از قدرت نظم، چینش و انتخاب دقیق واژگان را توصیف کرد. نتیجه این مقایسه، حاکی از آن است که در فرم روساختی، به دلیل استفاده از مصدر به جای وصف مشتق، جمله‌ها بار معنایی مبالغه‌آمیز و مؤکدی به خود گرفته و در بسیاری از بافت‌ها، جمله‌ها کوتاه‌تر و مختصرتر شده‌اند و تلاوت‌کننده قرآن کریم برای ادای آن‌ها انرژی و زمان کمتری صرف می‌کند که این امر، هم‌سو با اصل اقتصاد زبانی است و با قواعد کم‌کوشانه زبان انطباق دارد.

با تحلیل و پیدایی ژرف ساخت آیات می‌توان گفت که شیوه‌های مبالغه‌آمیز قرآن در گونه‌های مبالغه‌آمیز علوم بلاغی خلاصه نمی‌شود، بلکه جانشینی مصدر به جای وصف مشتق، یکی از شگردهای گفتاری تأثیرگذار و مبالغه‌آمیز قرآن است که با خروج از زبان معیار، ضمن جلب توجه مخاطب، به زیبایی می‌تواند پیام انسان‌ساز خود را به خواننده منتقل کند. به بیان دیگر، جانشینی مصدر به جای وصف مشتق، خروج از عادت زبانی است که باعث برجستگی مشهودی در کلام می‌شود و آن را از سطح کلام عادی خارج می‌سازد و هدف اصلی‌اش نیز



تأثیر بیشتر بر مخاطب است. بنابراین، جانشینی مصدر به جای وصف را می‌توان از شیوه‌های گفتاری مبالغه‌آمیز پربسامد قرآن شمرد که به عنصری سبک‌ساز در قرآن بدل گشته است. بهره‌گیری از سبک گشتار جانشینی در القای مفاهیم مورد نظر، باعث شده است تا خواننده برای به دست آوردن معنا دست به کنکاش ذهنی بزند. در واقع، قرآن کریم توانسته است با استفاده از تکنیک جایگزینی مصدر که عنصری آشنایی‌زدا به شمار می‌رود و باعث تنوع بخشی به ساختار سخن می‌گردد، اهمیت موضوع را به گونه‌ای دیگر نشان دهد و معنایی را بر معنای اصلی بیفزاید.

بررسی نشان از آن دارد که جانشینی مصدر به جای وصف مشتق، بیشترین بسامد را در سوره بقره دارد. این نوع گشتار به گونه‌های مختلفی آمده است، از جمله: جانشینی مصدر به جای وصف در نقش خبر، حال و صفت که از میان این اشکال، جایگزینی مصدر به جای وصف مشتق در نقش خبر، آیات بیشتری را به خود اختصاص داده است. هدف از این جانشینی، علاوه بر مبالغه در وصف، توسعه معنایی نیز هست، زیرا اگر طبق اصل و معیار، از وصف مشتق استفاده شود، یک معنا (معنای وصفی) از آن استنباط می‌شود، اما با جانشینی مصدر به جای وصف، جمله حداقل دو معنا (معنای مصدری، معنای وصفی) را محتمل می‌سازد که این امر از یک طرف باعث توسعه معنایی و از طرف دیگر منجر به ایجاز در کلام می‌گردد. در مبحث مربوط به جانشینی مصدر به جای وصف مشتق در نقش صفت، غالباً با گشتار جابه‌جایی همراه است که طبق این گشتار، صفت (مصدر) به موصوف خود اضافه می‌شود. با این هنجارشکنی، دو نوع تأکید بر متن اضافه می‌شود: یکی با جانشینی مصدر به جای وصف که خود موجد مبالغه در وصف است و دیگری تأکیدی است که بر اثر تقدیم ما حقّه التأخیر به وجود می‌آید. با در نظر گرفتن ژرف ساخت آیات شریفه‌ای که در آن مصدر به عنوان صفت به موصوف خود اضافه گشته است، یک کلمه در آن واحد با سه گشتار (درج، جایگزینی و جابه‌جایی) مواجه می‌شود که در نوع خود بی‌نظیر است، و از آن جاکه مصدر حروفی کمتر از وصف مشتق را داراست، لذا باعث ایجاز در کلام و در نتیجه اقتصاد زبانی می‌شود. از طرفی دیگر، چون مصدر حدوث محض است، جانشینی آن به جای وصف مشتق، ضمن رساندن معنا به خواننده، نوعی مبالغه در وصف را می‌آفریند که این امر باعث ایجاد توسعه معنایی نیز می‌شود.



قوانین زبانی معیار و مألوف چون قانون عطف، همنشینی و تقابل، از جمله قرینه‌هایی است که ما را به شناسایی گشتار جایگزینی رهنمون می‌سازد. در فرایند اسناد، وقوع مصدر به عنوان مسند برای مسندالیهی که ذات به شمار می‌آید، مهم‌ترین قرینه برای تعیین گشتار جانشینی است که بر اساس علم بلاغت، خروج از مقتضای ظاهر شمرده می‌شود.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۱. ابن جنی، ابوالفتح عثمان. (۱۹۹۰م). **الخصائص**، (تحقیق محمد علی النجار). بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۹۸۴م). **التحریر والتنویر**. تونس: الدار التونسية للنشر.
۳. ابن هشام (۱۹۹۰م). **شرح قطر الندی وبل الصدی**، (محقق: محی‌الدین عبدالحمید). مدینه منوره: مکتبه طیبیه.
۴. ابن عییش، موفق‌الدین. (۲۰۰۱م). **شرح المفصل للزمخشري**، (تحقیق امیل بدیع یعقوب). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۹۹۳م). **البحر المحیط**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. آلوسی، محمود. (بی‌تا). **روح المعانی**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷. جزائری، ابوبکر. (۲۰۰۳م). **أسیر التفاسیر لکلام العلی‌الکبیر**. مدینه منوره: مکتبه العلوم والحکم.
۸. جندی، طه محمد. (۱۹۹۸م). **التناوب الدلالي بین صیغ الوصف العامل**. مصر: دار الکتب المصریه.
۹. خریشا، فوزیه عبدالله علی. (۲۰۱۹م). «ظاهرة الاستبدال فی الصیغ الصرفیه: دراسة دلالية تداولیه». **مجلة كلية دار العلوم**، ۳۶ (۱۲۵)، ص ۱۲۵-۱۵۸. <https://doi.org/10.21608/mkda.2019.124555>
۱۰. حداد، انطوان. (۱۳۸۵ش). **فرهنگ اصطلاحات صرف و نحو عربی**، (ترجمه ابوالفضل علامی و صفر سفیدرو). قم: ظفر.
۱۱. درویش، محی‌الدین. (۱۹۹۲م). **إعراب القرآن الکریم وبیانه**. بیروت: دار ابن کثیر.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). **المفردات فی غریب القرآن**. قم: دفتر نشر کتاب.
۱۳. زمخشری، محمود بن عمر. (۲۰۰۹م). **الکشاف**، (تحقیق خلیل مأمون شیخا). بیروت: دار المعرفه.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۷ق). **شرح الفصحیح**، (تحقیق ابراهیم عبدالله الغامدی). مکه مکرمه، سلسله الرسائل العلمیه الموصی بطبعها.
۱۵. سامرائی، فاضل صالح. (۲۰۰۷م). **الجملة العربیة: تألیفها وأقسامها**. عمان (اردن): دار الفکر.
۱۶. سامرائی، فاضل صالح. (۲۰۰۳م). **معانی النحو**. قاهره: شركة العاتک لصناعة الكتاب.
۱۷. الصالح، صبحی. (۱۹۸۹م). **دراسات فی فقه اللغة**. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۸. طیب‌حسینی، سید محمود: مقیم، سپیده. (۱۴۰۳ش). «تحلیل زبانی ادبی واژه آزر در قرآن کریم». **آموزه‌های قرآنی**، ۲۱ (۴۰)، ص ۱۳۹-۱۵۸. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6488.2449>
۱۹. علوی‌مقدم، سید بهنام. (۱۳۸۴ش). «مکاتب زبان‌شناسی مسلط امروز». **رشد آموزش زبان و ادب فارسی**، ۲ (۷۴)، ص ۸۰-۸۳.
۲۰. فسنقری، حجت‌الله؛ کارآمد، راضیه. (۱۳۹۶ش). «سبک‌شناسی دعای ابوحمزه ثمالی در دو لایه نحوی و بلاغی». **زبان و ادبیات عربی**، ۹ (۱۷)، ص ۲۰۰-۱۷۳. <https://doi.org/10.22067/jall>

v8i17.57713



۲۱. فضل، صلاح. (۱۹۹۸م). *علم الأسلوب؛ مبادئه وإجراءاته*. مصر: دار الشروق.
۲۲. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ش). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۳. مجدی، محمدرضا. (۱۴۰۰ش). *آموزش جامع ترجمه بر مبنای روش تحلیل مقابله‌ای و دستور گشتاری*. تهران: آوین مهر.
۲۴. مشکوة‌الدینی، مهدی. (۱۳۷۰ش). *دستور زبان فارسی بر پایه دستور زبان گشتاری*. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۲۵. مغناجی، محمد. (۲۰۱۶م). *التوجيه الدلالي للبنية التركيبية: تحليل لسانی لربع مريم علی ضوء النظرية التحويلية*. جزائر: جامعة الحاج لخضر.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران. (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
27. Chomsky, Noam. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MA: MIT Press.
28. Chomsky, Noam. (1995). *The Minimalist Program*. Cambridge, MA: MIT Press.



A Critical Analysis of Human Knowledge-Based Approaches to Behavioral Disorders and Elucidation of the Quranic Perspective on the Matter

Seyed Mahmoud Marvian Hoseini ^{1✉} | Ali Jalaeyan Akbarnia ² | Seyed Ali Sajjadizadeh ³ | Ali Akbar Tavallaei ⁴

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: marvian@razavi.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences; and graduate of the Seminary of Khorasan, Mashhad, Iran. Email: jalaeyan@razavi.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: sajjadizadeh@razavi.ac.ir
4. PhD Student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: tavallaei110@chmail.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 19 November 2024
Revised: 2 February 2025
Accepted: 24 February 2025
Available Online: 16 March 2025

Keywords:
Quran, Behavioral Disorders, God-forgetfulness (Ghaflah), Self-Forgetfulness.



Abstract

Behavioral disorders refer to acute deviant behaviors characterized by either depressive or aggressive actions. Such behaviors are typically disfavored by others, yet the actor derives satisfaction from them. This exploratory-analytical study seeks to establish an epistemological linkage between inductive data from human sciences and interpretive Quranic evidence. In its initial step, this inquiry explicates four general approaches under the umbrella of human knowledge-based perspectives concerning the origins of these disorders: biological, psychoanalytic, behavioral, and humanistic. After delineating and critically evaluating these views, the study explicates an Islamic Quran-based theory concerning the underlying environments and origins of these disorders. The findings indicate that while each of the four approaches partially explains the origins of behavioral disorders, none provides a comprehensive argument. From the Qur'anic perspective, the most fundamental cause of behavioral disorders is forgetfulness of God (ghaflah). The consequence of such heedlessness is neglecting the precious essence of human existence and the principal objectives of creation, leading ultimately to behavioral abnormalities. The objective of this research is to present a reasoned, comprehensive, and Quranic approach for behavioral science researchers toward identifying and explaining the factors and backgrounds of these disorders within the human functional system, thereby opening a new avenue in this field.

Cite this article: Marvian Hoseini, M.; Jalaeyan Akbarnia, A.; Sajjadizadeh, A. (2025). A Critical Analysis of Human Knowledge-Based Approaches to Behavioral Disorders and Elucidation of the Quranic Perspective on the Matter. *Quranic Doctrines*, 22(41), 67-95. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6524.2457>





تحلیل انتقادی رویکردهای مبتنی بر دانش انسانی به اختلالات رفتاری و تبیین دیدگاه قرآن در این باره

سید محمود مرویان حسینی^۱ | علی جلائیان اکبرنیا^۲ | سید علی سجادی زاده^۳ | علی اکبر تولایی^۴

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: marvian@razavi.ac.ir

۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی؛ دانش آموخته حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: jalaeyan@razavi.ac.ir

۳. استادیار، گروه فقه و اصول، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: sajjadizadeh@razavi.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: tavallaei10@chmail.ir

چکیده

اختلالات رفتاری به معنای رفتار انحرافی حاد است که کنش‌های پرمرده‌گونه یا یورش‌آمیز را شکل می‌دهد. این رفتارها، مورد پسند اطرافیان و مخاطبان نیستند، ولی کنشگر از آن‌ها احساس رضایت می‌نماید. این پژوهش به روش اکتشافی - تحلیلی، به دنبال ایجاد ارتباط معرفتی بین داده‌های استقرایی علوم انسانی و داده‌های تفسیری قرآنی می‌باشد. در گام نخست این جستار در مورد سرمنشأ پیدایش این اختلالات، چهار رویکرد ذیل، با عنوان عمومی رویکردهای مبتنی بر دانش انسانی، تبیین شده است: بیولوژیکی، روان‌تحلیل‌گری، رفتاری و انسان‌گرایی. پس از تبیین و نقد این دیدگاه‌ها، به تبیین نظریه قرآن بنیان اسلامی درباره بسترها و مناشی این اختلالات پرداخته شده است. دستاورد نوشتار آن است که هر یک از رویکردهای چهارگانه پیش‌گفته بیانگر بخشی از سرچشمه‌های اختلالات رفتاری اند، اما به‌گونه‌ای فراگیر قابل استدلال نیستند. در رهاورد قرآنی، بنیادی‌ترین مایه ایجاد اختلالات رفتاری، خدا فراموشی است. پیامد این غفلت، به فراموشی سپردن گوهر ارزشمند وجود آدمی و اهداف اصلی آفرینش است که نتیجه‌اش ایجاد ناهنجاری‌های رفتاری است. هدف از این تحقیق ارائه رویکردی مستدل، جامع و قرآنی، برای محققان علوم رفتاری به منظور شناسایی و تبیین عوامل و زمینه‌های این اختلالات در نظام عملکرد آدمی است تا بابتی جدید در این عرصه برای ایشان باز شود.

استناد: مرویان حسینی، سید محمود؛ جلائیان اکبرنیا، علی؛ سجادی زاده، سید علی. (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی رویکردهای مبتنی بر دانش انسانی به اختلالات رفتاری و تبیین دیدگاه قرآن در این باره. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۱)، ۶۷-۹۵.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6524.2457>

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶

کلیدواژه‌ها

قرآن، اختلالات رفتاری، غفلت، خودفراموشی.





مقدمه

«اختلالات رفتاری» ترکیبی است متشکل از دو واژه «اختلال» و «رفتار». «اختلال» واژه‌ای عربی است که در زبان فارسی وارد شده و ریشه آن در زبان عربی از «خلل» به معنای اضطراب (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۸۰)، لاغر شدن و شکاف بین دو چیز است (راغب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۱۹). در زبان عربی گفته می‌شود: «اختلال الامر» یعنی کار سست و بی پایه شد، خراب و تباه گردید (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۱۵). به لباس مندرس و کهنه، و شکاف لباس نیز «خل» می‌گویند (طریحی، ۱۳۷۵، ص ۵، ج ۳۶۵). فارسی شده آن را بی سروسامانی، بی نظمی و بی ترتیبی دانسته‌اند (دهخدا، ذیل واژه). در فرهنگستان زبان و ادب فارسی، اختلال را به معنای نابهنجاری، «نوعی مریضی جسمی یا ذهنی» دانسته‌اند (فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ذیل واژه).

کلمه «رفتار»^۱ در زبان فارسی به صورت اسم مصدر و از مصدر «رفتن» مشتق شده است (انوری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۶۴۶) و به معنای سلوک، روش و عکس العمل آمده است (دهخدا، ذیل واژه). برخی از لغت‌دانان به طرز معاشرت (مجموعه کارها و رابطه‌های اجتماعی یک شخص) رفتار می‌گویند (انصاف‌پور، ۱۳۷۹، ص ۴۹۳). «رفتار» مترادف با «عمل» و «فعل» در زبان عربی است (فعالی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۲). ساده‌ترین تعریفی که از «رفتار» می‌توان به دست داد این است که گفته شود: رفتار یعنی عملی که از فرد سر می‌زند یا سخنی که بر زبان می‌آورد (جولیوس گولد و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۴۴۱). اما در روان‌شناسی رفتاری این اصطلاح دقیق‌تر تعریف می‌شود: به هر فعالیت^۲ که ارگانیسم^۳ (جاندار) انجام می‌دهد و به وسیله ارگانیسمی دیگر یا یک ابزار اندازه‌گیری، قابل مشاهده یا اندازه‌گیری است رفتار اطلاق می‌گردد. بنابراین، رفتار، هم شامل حرکات بیرونی، هم شامل حرکات درونی و هم شامل فعالیت غددی می‌گردد (سیف، ۱۴۰۲، ص ۴۱). در روان‌شناسی، «رفتار» مترادف با «پاسخ»^۴ و «عملکرد» (سیف، ۱۴۰۲، ص ۴۲) آمده است (جولیوس گولد و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۷۸).

با این حال، با مراجعه‌ای اجمالی به کتب روان‌شناسی آشکار می‌گردد که شیوه‌ای دقیق و ساده برای توصیف اختلالات رفتاری وجود ندارد (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۳۱؛ شکوهی یکتا، ۱۳۸۴،

1. Behavior

2. Activity

3. Organism

4. Response

ص ۱۳). به رغم نبود تعریفی دقیق از این بیماری، اندیشمندان روان‌شناسی نکات مشترکی را که بر سر آن توافق نسبی دارند بیان نموده‌اند که عبارت‌اند از افراطی بودن رفتارها، هیجانی و مزمن، عدم قبول آحاد جامعه، مانعی برای رشد افراد (شکوهی یکتا، ۱۳۸۴، ص ۱۶-۱۷) و برخی از آنان بر این باورند با ارتکاب عمل کار خوبی^۵ انجام می‌دهند. با توجه به این نکات مشترک، اختلال رفتاری یعنی رفتار انحرافی حاد که شامل اعمال یورش‌آمیز و پژمرده‌گونه و به دور از توقع طرف مقابل است و امید به توقف این رفتار را دارد، لکن مرتکب عمل احساس رضایت‌مندی از این رفتار را دارد (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۳۱-۳۴).

اختلالات رفتاری واقعیتی انکارناپذیر در زندگی انسان‌هاست. دانستن منشأ این اختلالات، دغدغه دانشمندان در طول قرن‌ها، به ویژه در دو قرن اخیر بوده است. برای شناخت منشأ این اختلالات، دانشمندان رویکردهای گوناگونی مبتنی بر ویژگی‌های زیستی، روانی، رفتاری و انسان‌محوری برگزیده‌اند. پرسش بنیادین این پژوهش آن است که قرآن مجید چه مؤلفه‌هایی را درباره سرچشمه ایجاد این اختلالات معرفی می‌کند؟ رویکردهای پیش‌گفته تا چه میزان در شناساندن سرچشمه این اختلالات راهگشا بوده‌اند؟ این جستار به روش توصیفی-اکتشافی و با بهره‌مندی از منابع کتابخانه‌ای در پی تبیین دیدگاه‌های ذکرشده است. برای دست یافتن به این هدف، پس از تبیین رویکردهای دانش بشری به اختلالات رفتاری، به نقد و بیان مختصر کاستی‌های هر یک از رویکردها پرداخته شده و در گام بعدی، دیدگاه قرآنی در این باره تبیین گردیده است.

پیشینه پژوهش: پژوهش‌های اختلالات رفتاری و مسائل آن با رویکردهایی شکل گرفته است. حسب جست‌وجوی به عمل آمده، دانشورانی در عصر کنونی به دنبال بیان رویکردهای موجود در اختلالات رفتاری بوده‌اند. گزارشی از برخی نگاشته‌های آن‌ها به شرح ذیل است:

- ریتا ویکس نلسون و همکار در کتاب مفصل اختلالات رفتاری کودکان (۱۳۸۰؛ ترجمه رضوانی)، مهم‌ترین رویکردها به اختلالات رفتاری را تبیین نموده‌اند. نویسندگان در این کتاب به سه رویکرد زیستی، روان‌تحلیل‌گری و رفتارگرایی پرداخته و به میزان تأثیرگذاری آن‌ها اشاره کرده‌اند.
- شکوهی یکتا و همکاران در بخشی از کتاب اختلالات رفتاری کودکان و نوجوانان (۱۳۸۴) کوشیده‌اند تا مفهوم واضحی از این واقعیت جامعه بشری به مخاطبان خود ارائه نمایند.

۵. «يَخْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْيُونَ صُفْعًا» (کهف/۱۰۴).



■ در کتاب اختلالات رفتاری کودکان و روش‌های اصلاح و ترمیم آن به خامه خانم دکتر سیف‌نراقی و همکاران (۱۳۹۸)، به شایستگی به تبیین رویکردهای مبتنی بر دانش بشری پرداخته شده است.

■ ابوترابی (۱۳۸۶) در کتاب نقد ملاک‌های بهنجاری در روان‌شناسی با نگرش به منابع اسلامی، در ذیل مباحث خود اشاره‌ای به رویکردهای موجود در باب اختلالات رفتاری داشته است.

حسب جست‌وجوی نگارندگان، مقالات فراوانی درباره اختلالات رفتاری نگاشته شده است، لکن در آن‌ها غالباً راهکارهای درمان بررسی شده و به رویکردهای موجود در این زمینه توجه نگردیده است.

با وجود این تلاش‌های شایسته تحسین، پژوهشی را نمی‌توان یافت که به شکلی مستقل به تبیین رویکردهای موجود به اختلالات رفتاری پرداخته باشد. در پژوهش حاضر ضمن تشریح رویکردهای موجود در بحث اختلالات رفتاری، نگاهی نقادانه و روان به این رویکردها شده است. وجه نوآوری دیگر پژوهش، استظهار نوین از آیات قرآن در تبیین رویکردی قرآنی به این مقوله است.

این پژوهش به دلیل بهره‌برداری از دانش‌های روان‌شناسی و رفتارشناسی و مبانی و تحلیل‌های قرآنی، در قامت پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرار می‌گیرد و به لحاظ تبیین موضوع اختلالات رفتاری در نگره قرآنی، در رده تفسیر موضوعی قرار دارد.

۱. رویکردهای مبتنی بر دانش انسانی

دانشمندان علوم مختلف نسبت به اعمال و رفتار آحاد جامعه رویکردهای متفاوتی دارند. پدیده‌های روان‌شناختی نیز از این قاعده مستثنا نیستند و آن را با چندین رویکرد تحلیل نموده‌اند، به گونه‌ای که هر یک از این رویکردها سهمی در تصویر ما از تمامیت وجود هر فرد دارد. مراد از عبارت «رویکردهای مبتنی بر دانش بشری»، دستاوردهایی در مجموعه یافته‌های بشری است که تنها مبتنی بر تجارب، آزمایش‌ها و تحلیل‌های عقلانی بوده و از منبع وحی سود نجسته است.

در ارتباط با منشأ اختلالات رفتاری نیز رویکردهای گوناگونی مطرح است و اندیشمندان

تلاش نموده‌اند تا با بهره‌گیری از دانش خود به تحلیل این پدیده بپردازند. در این بخش، پس از تبیین مختصر چهار رویکرد مطرح درباره اختلالات رفتاری، به بررسی و نقد مختصر آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱-۱. رویکرد بیولوژیکی

کهن‌ترین رویکرد به اختلالات رفتاری، رویکرد بیولوژیک است. نظریه بیولوژیکی در کلی‌ترین شکل خود، حکایت از این دارد که مهم‌ترین عامل ایجاد و رشد اختلالات رفتاری، عامل بیولوژیک است (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۴۹؛ شکوهی یکتا، ۱۳۸۴، ص ۴۹). در این دیدگاه مغز آدمی با بیش از ده میلیارد یاخته عصبی و پیوندهای بی‌شمار بین آن‌ها احتمالاً پیچیده‌ترین ساختار در عالم هستی است. نخستین بار بقراط معتقد بود که فکر زمانی کارکرد خوبی دارد که ساختمان مغز سالم باشد. او بدن را منشأ همه رفتارها می‌دانست (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۴۹؛ شکوهی یکتا، ۱۳۸۴، ص ۴۹).

به منظور درک بهتر چگونگی کارکرد عوامل بیولوژیک، لازم است ساختمان مغز، سیستم عصبی، کارکردهای بیوشیمیایی و همچنین تأثیرات ژنتیکی را دقیق بررسی نمود. اما به طور اجمال می‌توان این طور گفت: اصولاً تمام رویدادهای روانی به نحوی متناظر با فعالیت مغز و دستگاه عصبی‌اند. در رویکرد زیست‌شناختی، با بررسی آدمی و انواع دیگر جانداران سعی می‌شود پیوند رفتار آشکار با رویدادهای برقی و شیمیایی که در بدن و به ویژه در مغز و دستگاه عصبی صورت می‌گیرند، شناخته شود. این رویکرد در پی تعیین آن دسته از فرایندهای زیستی-عصبی‌اند که زیربنای رفتار و فرایندهای ذهنی را تشکیل می‌دهند. برای مثال، در رویکرد زیستی به افسردگی، سعی می‌شود این اختلال بر حسب تغییرات غیرعادی در میزان انتقال‌دهنده‌های عصبی تبیین شود. این انتقال‌دهنده‌های عصبی موادی شیمیایی‌اند که در مغز تولید می‌شوند و ارتباط بین نورون‌ها یا یاخته‌های عصبی را میسر می‌سازند (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۴۹-۵۴).

۱-۱-۱. ارزیابی رویکرد بیولوژیکی

تأثیر هر یک از جسم و روح بر دیگری مسلم است، اما این‌که رفتار انسان نتیجه مستقیم عوامل بیولوژیک باشد و از عوامل تأثیرگذار دیگر غفلت شود، غیرقابل پذیرش است. امروزه بیشترین



نقشی که برای عوامل بیولوژیک می‌توان قائل شد، تعامل پیچیده وراثت^۷ است که نقش بسزایی در انسان‌ها دارد. «وراثت» شامل تمام عواملی می‌شود که در هنگام انعقاد نطفه فرد حضور دارند (شریعتمداری، ۱۳۸۵، ص ۵۸). زن‌ها به‌طور غیرمستقیم در ساخت هوش، توانایی گویایی، رفتار اجتماعی و احساسات یا عاطفی بودن انسان نقش دارند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۱۹). اما به عقیده برخی صاحب‌نظران، رفتار آدمی به‌تنهایی نتیجه مستقیم عوامل بیولوژیک نیست و عوامل دیگری در نوع عملکرد آدمی نقش دارد (شعاری نژاد، ۱۳۹۲، ص ۱۳۹-۱۴۰). رفتار انسان مانند بسیاری از پدیده‌ها دارای علل جزئی متعدد است که مجموع آن‌ها علت کلی بروز رفتار به شمار می‌آید. برای نمونه، علامه طباطبایی غرایز را در صدور افعال مؤثر می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۸۹). اراده یکی دیگر از اجزایی است که علامه بر نقش آن در صدور رفتار تأکید دارد (طباطبایی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۱). در آثار علامه به نقش «حال»، «عادت» و «ملکه» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۳۳۸)، وسایل و ابزار فیزیکی (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۷۵)، و شرایط زمانی و مکانی (طباطبایی، ج ۳، ص ۵۲) در صدور رفتار انسان نیز توجه شده است.

۲-۱. رویکرد روان‌تحلیل‌گری

روان‌تحلیل‌گری^۸ یکی از روش‌های مهم روان‌درمانی است که زیگموند فروید^۹ (۱۸۵۶-۱۹۳۹م) پی‌ریزی کرد (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۶۶). نظریه روان‌تحلیل‌گری فروید اولین تلاش منظم در قرن ۱۹ میلادی به‌منظور درک اختلالات رفتاری با توجه به اصول روان‌شناختی است (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۷۶).

شناخته‌شده‌ترین نظریه‌ای که در مورد اختلالات وجود دارد، این نظریه است (شجاعی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۴). طرف‌داران این نظریه علت رفتار نامناسب را عوامل درونی می‌دانند و معتقدند در صورت شناخت عامل، مشکل فرد حل می‌شود (فرقانی رئیسی، ۱۳۸۰، ص ۲۹). فرض بنیادی در نظریه فروید در آثار اولیه این است که بخش عمده رفتار، ریشه در فرایندهای ناهوشیار^{۱۰} دارد. عقیده فروید درباره ذهن ناهوشیار با اشتیاق تمام مورد استقبال مردم آمریکا قرار گرفت (دوان

7. Heredity

8. Psychoanalytic theory

9. Sigmund Freud

10. unconscious



پی، شولتز، ۱۳۸۴، ص ۴۵۳). فروید معتقد بود بسیاری از تکانه‌هایی^{۱۱} که در دوره کودکی با منع، تنبیه والدین یا جامعه روبه‌رو شده‌اند، برخاسته از غریزه‌های درونی فرزند (مجد، ۱۳۸۶، ص ۵۵۷-۵۵۸). منع آن‌ها فقط سبب می‌شود از حیطة آگاهانه به حیطة ناهوشیار رانده گردند، همان‌جا ماندگار شوند و بر رؤیاهای لغزش‌های لفظی^{۱۲}، و اطوار قالبی^{۱۳} اثر بگذارند و به‌صورت مشکلات هیجانی و نشانه‌های^{۱۴} بیماری روانی، یا برعکس به شکل رفتارهای مورد پذیرش جامعه مانند فعالیت هنری و ادبی جلوه‌گر شوند (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۳۸-۴۱).

فروید بعدها در تبیین و تشریح ساختار پویایی شخصیت انسان تجدیدنظر نمود (دوان پی، شولتز، ۱۳۸۴، ص ۴۶۸) و سازه‌های «نهاد»^{۱۵}، «خود»^{۱۶} و «فراخود»^{۱۷} را پایه‌ریزی نمود (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۳۴۹-۳۵۵). هسته مرکزی نظریه فروید درباره ذهن بشر، غریزه‌های خدادادی زیستی است. او بیان می‌دارد که دو غریزه در تمام افراد وجود دارد (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۳۰۱): «ایروس»^{۱۸} یا غریزه زندگی که انرژی آن جنسی است. «تاناتوس»^{۱۹} یا غریزه مرگ؛ غریزه‌ای پرخاشگر با هدف از بین بردن زندگی (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۲۶).

این نظریه رشدی بر دوران اولیه کودکی تأکید بسیار دارد (دوان پی، شولتز، ۱۳۸۴، ص ۴۴۷) و معتقد است مشکلات روانی کودکان و بزرگسالان از مشکلاتی ناشی می‌شوند که فرد در خلال چند سال اول زندگی تجربه کرده است (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۲۶). فروید معتقد است که تمام حوادث، در ضمیر ناخودآگاه کودک نقش می‌بندد و در رفتار و تصمیم‌گیری‌های افراد ظاهر می‌شود (فرقانی رئیسی، ۱۳۸۰، ص ۳۰).

11 . impulses

12 . slipe of speech

13 . mannerisms

14 . symptoms

15 .Id

16 .Ego

17 . Superego

18. Eros

19. Thanatos



۱-۲-۱. ارزیابی رویکرد روان‌تحلیل‌گری

به‌رغم اصلاحاتی که در سال‌های بعد در نظریه فروید ایجاد شد، بسیاری از فرضیه‌های فروید، نقدپذیرند. بیشتر انتقادهایی که بر نظریه تحلیل روانی وارد می‌شود، از عدم ثبات آن حکایت دارد (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲). مهم‌ترین این ایرادات عبارت‌اند از:

۱-۲-۱-۱. ناممکن بودن روش تحقیق

فرایندی که فروید در سر دارد، روانی، درونی و غالب اوقات ناخودآگاه است. ازاین‌رو، بررسی آن اگر غیرممکن نباشد، دشوار است (شجاعی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۵-۳۱۶). اگر روانی و ناخودآگاه باشد، امکان بررسی آن وجود ندارد، چراکه غیرقابل دسترسی است و نمی‌توان بر پایه امری غیرقابل دسترسی، فرایندی را سامان داد و نتایجی به دست آورد (نلسون و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲).

۱-۲-۱-۲. افراط در اثرگذار دانستن غریزه جنسی

حتی برخی از نظریه‌پردازان که بخش اعظم نظریه تحلیل روانی فروید را می‌پذیرند، بر تأکید فروید در مورد لذت جنسی صحنه نمی‌گذارند و سال‌های اولیه عمر را پایه رشد نمی‌دانند (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲-۱۳۳). تصویر فرویدی از انسان به مراتب حیوانی‌تر از تصویری است که داروین از انسان ارائه کرده است (هیلگارد، ۱۴۰۱، ص ۴۶۴). برای انحطاط انسان از مقام انسانیت و ورود به منزلت حیوانی، عاملی بالاتر از این سراغ نداریم که کنش‌ها و واکنش‌ها و گرایش‌های انسان را حاصل انباشتی از غرایز بدانیم (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۹۹). فروید نقش جنسیت و غریزه جنسی را در رشد شخصیت، محوری دانسته و نظریه خود را بر این اساس بنا نهاده است (شجاعی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۶).

۱-۲-۱-۳. ناهم‌ترازی سلسله مراتب

فروید در تبیین مراحل رشد، معتقد است عمده انرژی حیاتی «لیبدو»^{۲۰} روی یک عضو از بدن متمرکز است. این نظریه به هیچ وجه قابل اثبات نیست. ضمن این‌که جای این سؤال باقی است که لیبدو چه سنخ از انواع انرژی است؟ (هیلگارد، ۱۴۰۱، ص ۳۱۶-۳۱۹). بی‌پاسخ ماندن باورمندان این دیدگاه به این سؤال سبب وارد آمدن اشکالی بنیادین به مبانی آن خواهد شد.

۳-۱. رویکرد رفتاری

با فرارسیدن دهه دوم قرن بیستم، تجدیدنظری جدی در علم روان‌شناسی صورت پذیرفت. این

20. Libido



جنبش تازه، رفتارگرایی^{۲۱} نام گرفت. رهبر این جنبش، روان‌شناس جوانی به نام جان. بی. واتسون^{۲۲} بود (دوان پی، شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۲۸۶). مفهوم کلی نظریه یادگیری این است که اختلالات دوران کودکی به همان طریقی به کودک می‌رسد که سایر رفتارها به او می‌رسد (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۳۵). در این نظریه باور این است که رفتار نامناسب یا مشکل رفتاری به علت آموزش و یادگیری از محیط به تدریج به صورت تقریباً ثابت در رفتار فرد تجلی می‌کند (فرقانی رئیسی، ۱۳۸۰، ص ۳۰). واتسون با انتشار اولین کتاب، از دیدگاه یک رفتارگرا، به رقابت با روان‌تحلیل‌گری پرداخته است و این‌گونه می‌نگارد:

” روان‌شناسی، آن‌گونه که رفتارگرا آن را تلقی می‌کند، یک شاخه کاملاً عینی و آزمایشی از علوم طبیعی است (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۹).

واتسون برخلاف فروید، بر رویدادهای قابل مشاهده تأکید داشت، و به‌ندرت درباره اثبات‌گرایی بحث می‌کرد. بدین سان، رفتارگرایان به جای استفاده از روش‌های بالینی، از روش‌های آزمایشگاهی، عینی و تجربی استفاده می‌کردند (دوان پی، شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۲۸۷). در نتیجه می‌توان این‌طور گفت: نظریه روان‌شناسی واتسون نشئت‌گرفته از نظریه تکامل است (دوان پی، شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۲۸۸).

همان‌طور که واتسون بیان کرده است، تنها روش‌های عینی تحقیق در آزمایشگاه رفتارگرا پذیرفته می‌شوند، لذا روش‌هایی را برای آن بیان نموده است (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۴۶)، اما هر کدام از آن‌ها جنبه متفاوتی از روند یادگیری را شرح می‌دهند، که در ادامه به تبیین مختصر آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱-۳-۱. شرطی‌سازی کلاسیک

اصطلاح شرطی شدن کلاسیک را نخستین بار ایوان پاولف^{۲۳}، فیزیولوژیست روسی، پیشنهاد داد. مشاهده ابتدایی که پاولف را به این نظریه سوق داد، این بود که بزاق دهان سگ‌ها صرفاً با دیدن کسی که قبلاً چند بار به آن‌ها غذا داده است، ترشح می‌شود، حتی اگر آن شخص اکنون

21. Behaviorism

22. John B. Watson

23. Ivan Pavlov



غذایی به همراه نداشته باشد. مطالعات واتسون که بر اساس الگوی پاولف صورت گرفته است، به دلیل تأثیر بسیاری که بر کاربرد شرطی شدن کلاسیک در مورد مشکلات انسان دارد، از اهمیت زیادی برخوردار است (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۳۵).

بر این اساس، جان واتسون بر این باور است که عواطف عمیق در انسان ممکن است از طریق شرطی شدن کلاسیک ایجاد شوند. نمونه‌هایی از این شرطی شدن عبارت‌اند از: شرطی شدن ترس (اختلال رفتاری) در کودکی با دیدن کلاه پوستی سفیدرنگ، چراکه خرگوشی سفید سابقاً دست او را گاز گرفته بود (شکوهی یکتا، ۱۳۸۴، ص ۵۷-۵۹).

پاولف گزارشی مقدماتی از یافته‌هایش را در سال ۱۹۲۳، پس از ۲۰ سال عرضه نمود. این فاصله طولانی تحقیق نه تنها بر گستره تحقیق بلکه به راستی و درستی تحقیقات پاولف شهادت می‌دهد (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۱).

۱-۳-۲. شرطی کردن ابزاری

نظریه شرطی سازی ابزاری یا به اصطلاح «ثرندایک»^{۲۴} فرایندی است که برای اولین بار، بی. اف. اسکینر^{۲۵} آن را شرح داد. او معتقد بود که انسان و حیوان وقتی می‌خواهند چیز تازه‌ای یاد بگیرند از ابتدا موفق نمی‌شوند، بلکه در ابتدا لغزش‌هایی دارند که به تدریج از میزان لغزش‌های آنان کاسته می‌شود. به تعبیری، مشخص‌ترین یادگیری در انسان‌ها و حیوان‌ها یادگیری از راه تجربه کردن است. این نوع یادگیری، کوشش و خطا نامیده شده است (دوان پی. شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۲۹۹). این نظریه احتمالاً بیش از هر چشم‌انداز رفتاری دیگر، درباره اختلالات کودکان و نوجوانان به کار می‌آید. شرطی سازی ابزاری بر پیامدهای رفتاری تأکید دارد. رفتار را می‌توان از طریق فرایندهایی نظیر تقویت، خاموش سازی و تنبیه، یا آموزش کاهش داد و در بعضی شرایط از بین برد یا ابقا کرد (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۳۷-۱۳۸).

ثرندایک پس از تحقیقات خود عوامل و شرایط مؤثر بر یادگیری انسان را به شکل سه قانون اصلی ذیل معرفی کرد (شعاری نژاد، ۱۳۹۲، ص ۳۳۳):

۱-۳-۲-۱. قانون اثر

این قانون نشان‌دهنده این واقعیت است که در جریان آزمایش و خطا، هر گاه بین محرک و پاسخ

24. Thorndike

25. B. F. Skinner



رابطه خوشایند و لذت بخشی پدید آید، آن رابطه تقویت می شود و برعکس، اگر با درد و رنج توأم باشد، از آن رابطه می کاهد (سیف، ۱۴۰۱، ص ۲۶).

۱-۳-۲. قانون آمادگی

قانون یا اصلی در یادگیری است که ثرندایک کشف کرده است. بنابر این قانون، یادگیرنده زمانی موضوعی را یاد می گیرد که آمادگی بدنی، ذهنی، عاطفی، اجتماعی و تجربی لازم را داشته باشد (شعاری نژاد، ۱۳۹۲، ص ۳۳۳). برعکس اگر آمادگی لازم را نداشته باشد انجام دادن آن برای وی رنج آور و ناگوار خواهد بود (سیف، ۱۴۰۱، ص ۲۷).

۱-۳-۳. قانون تمرین و تکرار

هر قدر محرکی را که پاسخ رضایت بخش به دنبال دارد بیشتر تکرار کنیم، رابطه بین محرک و پاسخ مستحکم تر و پایدارتر خواهد شد و بالعکس؛ یعنی بر اثر عدم تکرار، پیوند میان محرک و پاسخ ضعیف تر و سست تر می شود (شعاری نژاد، ۱۳۹۲، ص ۳۳۳). ثرندایک معتقد است که تمرین باید متنوع، معنادار، هدف دار و به قدر کافی تقویت کننده باشد (سیف، ۱۴۰۱، ص ۲۸).

۱-۳-۳. یادگیری مشاهده ای

در نیمه دوم قرن بیستم، شخصی به نام آلبرت بندرو^{۲۶} (۱۹۶۴) بیش از سایر پژوهشگران به یادگیری مشاهده ای^{۲۷} یا الگوسازی توجه کرد. نظریه یادگیری اجتماعی، هم از اصول شرطی سازی کلاسیک و فعال استفاده نموده است و هم اصولی را جهت تبیین رفتار اجتماعی انسان اضافه کرده است (بیابانگرد، ۱۳۹۰، ص ۳۱). او معتقد است بیشتر یادگیری های آدمی نه از طریق تجربه مستقیم بلکه به واسطه تجربه غیرمستقیم و شاهد و ناظر بودن بر تجربه دیگران حاصل می شود (شکوهی یکتا، ۱۳۸۴، ص ۵۹-۶۰). بندرو در مورد پیدایش و درمان اختلالات رفتاری مطالعات بسیاری کرد و در مطالعات خود نشان داد که کودکان قادرند رفتارهای گوناگونی نظیر پرخاشگری، همکاری و مشارکت را از طریق مشاهده دیگران یاد بگیرند. این مطالعه ها نشان می دهد که چگونه یادگیری مشاهده ای می تواند باعث ایجاد مشکل رفتاری یا درمان آن شود (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰).

به عقیده بندرو کودک اختلال رفتاری را از طریق مشاهده مدل می آموزد. بندرو در تجربه

26. Albert Bandura

27. Observational learning



بسیار معروف خود فیلمی ۵ دقیقه‌ای را به کودکان نشان داد. در این فیلم یک بزرگسال با عروسکی رفتار پرخاشجویانه داشت. دسته‌ای از کودکان مشاهده کردند در صحنه آخر فیلم، برای رفتار پرخاشگرانه خود پاداش دریافت نمود. دسته‌ای دیگر تنبیه را مشاهده نمودند و دسته‌ای دیگر صحنه آخر را مشاهده نکردند. بعد از این فیلم، هر کودک به تنهایی وارد اتاق بازی شد و آزادانه مشغول بازی گردید. همان‌طور که حدس زده می‌شد، افرادی که تنبیه آخر فیلم را مشاهده نموده بودند، رفتار پرخاشگری کمتری داشتند (شکوهی یکتا، ۱۳۸۴، ص ۶۰-۶۱). این مطالعه نشان داد که آموختن رفتار پرخاشجویی و نیز نحوه تظاهر آن توسط کودک، به پیامد رفتار مورد نظر بستگی دارد. اگرچه یادگیری مشاهده‌ای ساده به نظر می‌رسد، ولی فرایندی پیچیده است، چراکه متغیرهای متعددی بر فرایند تقلید تأثیر می‌گذارند (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰).

۱-۳-۴. ارزیابی رویکرد رفتاری

رویکرد رفتاری به رغم داشتن مزایای فراوانی چون قابل فهم بودن برای همگان، نشان دادن جزئی‌ترین مباحث، نشان دادن مراحل رشد انسانی، و تأثیر فراوان بر کودکان، اشکالات عمده‌ای دارد که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱-۳-۴-۱. تک‌بعدی بودن

انسان با سایر موجودات عالم تفاوت اساسی دارد. ترکیب انسان از روح و بدن با همه اجزا و ابعاد ویژه‌ای که دارد، حقیقی است نه اعتباری. بنابراین انسان وجود واقعی دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۳۹). به تعبیر شهید مطهری، «انسان یک موجود مرکب است. این حقیقت را نباید فراموش کرد که در انسان واقعاً دو «من» حاکم است» (مطهری، ۱۳۹۹، ص ۳۴). با توجه به این ویژگی منحصر به فرد انسان، به صرف انجام پژوهش‌های آزمایشگاهی نمی‌توان مدعی شناخت شخصیت انسان شد. این روش واتسون، قسمت‌های مهمی از روان‌شناسی را کنار گذاشته است. تأکید اولیه رفتارگرایی بر عینیت محض است و از گسترش پژوهش به فرایندهای احساس و ادراک جلوگیری می‌کند (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۶۸).

۱-۳-۴-۲. ماشین‌گرایی

دیدگاه رفتارگرایی انسان را موجودی خشک و بی‌روح مانند ماشین می‌داند. اگر تمام اجزای ماشین سالم باشد ماشین قادر به حرکت است و اگر در قسمتی از ماشین خللی ایجاد شود قادر

به حرکت نیست. رفتارگرایان انسان را یک ماشین می‌دانند و بیان می‌دارند که مفاهیمی مشترک بین انسان و ماشین وجود دارد. ماشین نیز همانند انسان قصد و احساس ندارد و انسان نیز کاملاً همانند ماشین درون‌داد^{۲۸} و برون‌داد^{۲۹} دارد که ما آن‌ها را به صورت محرک و پاسخ می‌بینیم (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۵۲).

۳-۳-۱. سطحی بودن

این رویکرد بسیار آسیب‌پذیر است، زیرا فقط در حیطه رفتار است. نمی‌توان موضوع مورد مطالعه روان‌شناسی را صرفاً «رفتار» دانست، زیرا به موجب آن، واقعیت ابعاد مختلف روانی، چون انگیزه‌ها، گرایش‌ها و توانایی‌های دیگر ادراکی و انگیزشی، از مطالعه روان‌شناختی خارج می‌شود و قلمرو روان‌شناسی، محدود و منحصر به رفتار خشک و بی‌معنا خواهد شد. اگر ابعاد مختلف روانی از راه تجربه درونی مورد توجه باشد و با رفتار، تحت عنوان تجلیات ابعاد ادراکی و انگیزشی برخورد شود و نیز قانونمندی و ارتباطش با سایر ابعاد مختلف روانی مورد مطالعه قرار گیرد، رفتار مورد تحقیق روان‌شناسی، رفتاری است معنادار که از ابعاد روحی و شخصیتی فرد حکایت می‌کند. با نادیده انگاشتن بخش مهمی از ابعاد روانی انسان چگونه می‌توان رفتار انسان‌ها را پیش‌بینی یا مهار کرد؟ (شکرشکن، ۱۳۷۲، ص ۱۷۸).

۴-۳-۱. تأکید بر یافته‌های عینی

هدف رفتارگرایان ایجاد شاخه‌ای از روان‌شناسی بر اساس یافته‌های تجربی بود؛ یعنی اطلاعاتی که از رفتارهای قابل مشاهده و قابل اندازه‌گیری به دست می‌آمدند. روشی که این افراد بر آن تأکید می‌ورزند و بیش از اندازه برای آن اصالت قائل‌اند، صرفاً می‌تواند واقعیت‌های مادی را مورد تحقیق قرار دهد، ولی همان‌طور که اثبات گردیده است، موضوع روان‌شناسی فراتر از این است و نمی‌توان تنها به این روش بسنده نمود (شکرشکن، ۱۳۷۲، ص ۱۷۸).

۴-۱. رویکرد انسان‌گرایی

در آغاز سال ۱۹۶۰ جنبشی نو توسط مازلو^{۳۰} در روان‌شناسی پدید آمد (دوان پی. شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۵۲۹). این جنبش که نیروی سوم در روان‌شناسی به شمار می‌آید، انسان‌گرایی^{۳۱} نام گرفت. این

28. input

29. output

30. Maslow

31. Humanism



جنبش، ادامه یا شکل تجدید نظر شده مکتب‌های پیشین نبود، بلکه چنان‌که از نامش پیداست، نظریه‌ای تازه در روان‌شناسی بود که با مکاتب پیشین تفاوت‌های چشم‌گیر داشت (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۷۷).

انجمن روان‌شناسان انسان‌گرای آمریکا این نهضت را چنین تعریف کرده‌اند:

” روان‌شناسی انسان‌گرا شیوه‌ای است که همه روان‌شناسی، و نه حیطه خاصی از آن را در بر می‌گیرد و بر اصولی همچون احترام به ارزش‌های فرد، عدم تعصب به روش‌های پذیرفته شده دیگر و علاقه‌مندی به کشف جنبه‌های جدید رفتار انسان تکیه دارد. این روان‌شناسی بیشتر به موضوعاتی نظیر عشق، خلاقیت، حالت طبیعی و غیرتصنعی انسان می‌پردازد که جای کمی در نظام‌ها و نظریات موجود داشت (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۴۳۵).

انسان‌گراها با توصیف انسان به صورت یک ماشین که به محرک‌ها پاسخ دهد موافق نبودند. همچنین با نظریه جبرگرایی فروید و تأکید او بر شناخت ماهیت انسان بر اساس تجربه بیماران روانی و اصرارش بر برخی غرایز و نیازهای زیستی به عنوان مفهوم سلامت روانی، مخالفت ورزیدند (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۷۸). مازلو نیازهای انسانی را در پنج سطح طبقه‌بندی کرد که به هرم مازلو شهره است. هرم مازلو یک نظریه انگیزشی در علم روان‌شناسی است. این هرم که به آن نظریه انگیزشی مازلو نیز گفته می‌شود، بیان می‌دارد که در هر سطح، نیازهای خاصی وجود دارند که به فرد امکان احساس رضایت درونی را می‌دهند. مازلو عقیده داشت که ما پس از برآوردن نیازهای اولیه ادامه حیات، به سمت نیازهای روان‌شناختی بالاتر حرکت می‌کنیم (اسپنسر راتوس، ۱۳۸۳، ص ۴۹۳). مازلو بر این باور بود که افراد زمانی به اختلالات دچار می‌شوند که در راه رسیدن به خودشکوفایی ناکام می‌مانند. افرادی که احساسات واقعی خود را انکار می‌کنند، تجربه‌های خود را اشتباهاً به افراد دیگر یا به منابع ناشناخته نسبت می‌دهند (اسپنسر راتوس، ۱۳۸۳، ص ۶۶۰).

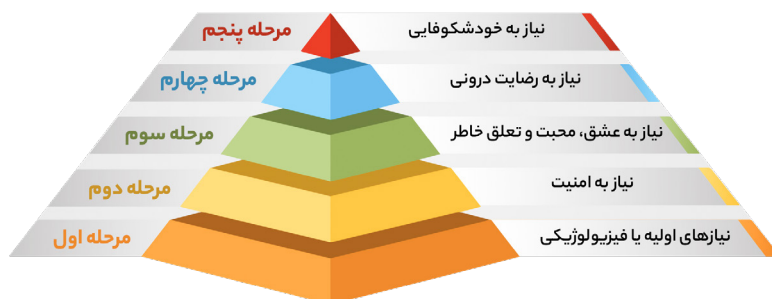
در این مکتب انسان به منزله یک شخص، به عنوان فردی، مطرح است با مشکلات و مسائل شخصی و منحصر به فرد که بر تجارب و عملکرد او به صورت یک کل تأکید می‌شود و باید



محور اساسی مباحث روان‌شناسی را تشکیل دهد (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۴۰۵). برای درک بهتر شخصیت از این دیدگاه، مفاهیم اصلی این نظام درباره شخصیت آدمی ذکر خواهد شد.

۱-۴-۱. تمرکز بر شخصیت سالم

قبل از مازلو تمرکز مطالعات روان‌شناسی بر شخصیت افراد نابهنجار بود. بدیهی است زمانی که به مطالعه افراد معلول روانی پرداخته شود، یک روان‌شناسی ناقص به دست می‌آید. مازلو توجه خود را به سمت انسان‌های سالم برد و بدین وسیله تصور کاملی از انسان‌های سالم ارائه می‌دهد. به عقیده وی انسان سالم به لحاظ شخصیتی یکپارچه است و از قید ترس‌ها و اضطراب‌ها و... آزاد است. مازلو باور داشت که انسان‌ها می‌توانند توجه خود را به هر نوع کاری که به آن‌ها عرضه می‌شود معطوف نمایند. به نظر او هر زمان انسان به خویشتن خویش نزدیک شود، از آن گونه بودن که دیگران انتظار دارند فاصله گرفته است و خود را به فعلیت می‌رساند (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۴۶۴-۴۶۵).



سلسله مراتب نیازهای مازلو

۲-۴-۱. انگیزش

مهم‌ترین مفهوم فرایندی در نظریه مازلو انگیزش است، یعنی نیازهای فطری، موجب انگیزش می‌شوند (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۸۸). شرط دست یافتن به تحقق خود، ارضای چهار گروه از نیازهاست: نیازهای جسمی^{۳۲}، نیازهای ایمنی^{۳۳}، نیازهای محبت و احساس وابستگی^{۳۴}، و نیاز به احترام^{۳۵}.

۳۲. نیازهای جسمانی عبارت است از نیاز آشکار به غذا، آب، هوا و تمام نیازهایی که برای بقا لازم است. لذا این نیازها نیرومندترین و اساسی‌ترین نیازها هستند.

۳۳. نیازهای ایمنی عبارت‌اند از ثبات، حمایت، نظم و رهایی از اضطراب.

۳۴. با ارتباط نزدیک و مهرآمیز با مردم نیاز محبت‌مان را برآورده می‌نماییم.

۳۵. بعد از برآورده شدن سایر نیازها به احساس احترام نیاز پیدا می‌کنیم که خود دو گونه است: ۱. احترام دیگران به ما؛ ۲. احترام خود به خویش.



(ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۸۵-۸۶). هر نیازی باید به نوبه خود ارضا شود پیش از آن‌که نیاز بعدی سلسله مراتب نیازها بروز کند و ما را برانگیزاند (دوان پی. شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۵۳۳). اگر تمام نیازها را برآوریم، به سوی عالی‌ترین نیاز یعنی تحقق «خود» روی می‌آوریم (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۸۳-۸۵) و طبیعی است هر زمان که این نیازها برآورده نشود انسان دچار اختلالات رفتاری می‌گردد (اسپنسر راتوس، ۱۳۸۳، ص ۶۶۰).

۱-۴-۳. خودشکوفایی

مازلو همه انسان‌ها را در آغاز تولد دارای سرشتی می‌داند که دربردارنده توانایی‌های بالقوه و نیازهای شبه‌غریزی است. افزون بر این، همه انسان‌ها برای شکوفا کردن این توانایی‌های بالقوه گرایشی دارند (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۸۲)، یعنی انسان‌ها قادرند تمام استعدادهای بالقوه خود را به فعلیت برسانند (دوان پی. شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۵۳۳). مفهوم انسان خودشکوفا نسبی است که از نخستین صفات خودشکوفایی یعنی دانستن تا والاترین مراحل که مازلو ذکر کرده است، یعنی تجربه اوج را در بر می‌گیرد (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۹۲). افراد خودشکوفا از روان‌رنجوری رهاوند و به عقیده مازلو تنها یک درصد جامعه را تشکیل می‌دهند (دوان پی. شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۵۳۳).

۱-۴-۴. ارزیابی رویکرد انسان‌گرایی

نظریه انسان‌گرایی مزایای متعددی دارد، به‌طوری که مورد استقبال معلمان قرار گرفت، زیرا دیدی خوش‌بینانه از دانش‌آموزان و استعدادشان برای آموختن به دست می‌دهد (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۴۸۰-۴۸۱). با این حال، این رویکرد با اشکالات اساسی روبه‌روست که در ادامه به‌اختصار به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲-۲۴۲).

۱-۴-۴-۱. محدودیت توجه

در این دیدگاه، مازلو تحقیق خود را متوجه افراد سالم کرده است و به نظر نمی‌رسد این نظریه بر احوال انسان‌های ناسالم و محروم که دچار اختلال جدی کارکرد، محرومیت‌های اجتماعی، فرهنگی یا اقتصادی‌اند منطبق باشد (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۴-۲۱۹).

۱-۴-۴-۲. عدم صحت مراتب نیازها

شایسته بود ایشان در ابتدا فطرت را از غریزه و شناخت را از گرایش جدا کند، زیرا مسلم است که انسان‌ها در کنار غریزه، از فطرت برخوردارند. در انسان هم گرایش به غریزه و هم گرایش به



فطرت وجود دارد (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۲-۲۲۳). با وجود فطرت در انسان سلسله مراتب نیازهای انسان متفاوت می‌گردد. ضمن این‌که بیشتر روان‌شناسان نتوانسته‌اند این سلسله مراتب را اثبات نمایند (دوان پی. شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۵۳۵).

۱-۴-۳. تک‌بعدی بودن

در این نظریه بر وجود تنها یک ویژگی یا حالت درونی تأکید می‌شود و اصولاً تحلیل‌های تک‌بعدی برای توضیح‌پذیری و تنوع زیادی که در رفتار آدمی وجود دارد، دشواری فراوانی ایجاد می‌کند (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۲-۲۲۳). به علاوه، از ویژگی‌های تک‌بعدی بودن این است که به عواملی چون تحولات فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بسیار کم اهمیت می‌دهند (شاملو، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵).

۲. رویکرد قرآنی

همان‌طور که گفته شد، به‌رغم آن‌که روان‌شناسی جدید ادعای نفوذ در اعماق وجود انسان را دارد، هیچ‌گاه نتوانسته است رویکردی جامع به بیماری اختلالات رفتاری داشته باشد. ترکیب انسان از روح و بدن با همه اجزا و ابعاد ویژه‌اش، حقیقی است نه اعتباری. بنابراین انسان وجود واقعی دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۳۹). به تعبیر شهید مطهری، «انسان یک موجود مرکب است. این حقیقت را نباید فراموش کرد که در انسان واقعاً دو «من» حاکم است» (مطهری، ۱۳۹۹، ص ۳۴). با توجه به این ویژگی منحصر به فرد انسان، انسانیت تا به یک مبدأ و نقطه‌ای فراتر و بالاتر و عمیق‌تر از خرد انسانی متصل نباشد نمی‌تواند رویکردی صحیح نسبت به اختلالات رفتاری بیان نماید. از سویی دیگر، بیشتر آدمیان در آن حد از کمال و توانایی نیستند تا بتوانند رویکردی جامع و کامل برای شناخت اختلالات رفتاری بیان نمایند.

از دیگر سو، فراوانی نیازهای آدمی او را وادار می‌دارد که به زندگی اجتماعی تن دهد. وی در زندگی اجتماعی، نیازمند قانونی است که ویژگی‌های حق‌مداری، الزام‌آور بودن عمومی، محفوظ ماندن از تغییرات بنیادی و قابلیت اجرایی داشته باشد تا عدالت اجتماعی را به ارمغان آورد (مرویان حسینی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵). این سنن و قوانین، واسطه‌ای بین نقص انسان و کمال اوست، که با شناخت آن‌ها می‌تواند نگرشی استوار به زندگی پیدا کند. دقت در این ویژگی‌ها نشان می‌دهد که در نهاد دین می‌توان این ویژگی‌ها را در حد مطلوب‌تری یافت. پروردگار



متعال که خالق آدمی است، قوانینی برای زیست بشری قرار داد که بر اصل توحید استوارند و اساس آن را توحید نهاد، که در نتیجه، هم عقاید بشر، هم اخلاق، و هم رفتار بشر را اصلاح می‌کند. به عبارتی دیگر، اساس قوانین را دین قرار داد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۸۹). به تعبیر آیت الله جوادی آملی، انسانیت انسان و اصالت وجودی اش وابسته به قانونی می‌باشد که مطابق با فطرت است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۸) و قانون‌گذار الهی، بدین وسیله انسان‌ها را به سمت اهداف آفرینش سوق می‌دهد. در نظام معرفتی قرآن می‌توان اهداف آفرینش انسان را بدین ترتیب کنار یکدیگر قرار داد:

۱-۲. عالم شدن

ابتدایی‌ترین هدف آفرینش جامعه بشری را می‌توان عالم شدن در نظر گرفت، چراکه خداوند فرمود: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (طلاق/۱۲). این آیه بیانگر این است که ذات اقدس اله، مجموعه آسمان و زمین و... را خلق کرده است تا انسان عالم شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۶۵). به تعبیر مفسران، «لتعلموا» اشاره به هدف خلقت در بخش علم است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۳۰۸).

۲-۲. آباد نمودن زمین

در مرحله ثانوی، خداوند از جامعه بشری خواسته است تا بعد از عالم شدن به آباد کردن زمین همت گمارند: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوا لَهُمْ تَتَوَبُّوا إِلَىٰ إِلَهِ إِنِّي رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ (هود/۶۱). به تعبیر بزرگان، «استعمار» از واژه‌های بسیار لطیف و شیرین و پربرکت قرآن کریم است. «الف، سین و تاء» در «استعمرکم» برای طلب و تحقیق است، نظیر استجابت. «استعمرکم» یعنی خداوند زمین را با همه نعمت‌های آن مانند آب و خاک و عناصر فراوان و مناسب آفرید و این سفره را برای انسان‌ها پهن نمود و از انسان خواست که زمین را برای خود آباد کند و مستقل باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۲۷۵). کلمه «عمارَت» به معنای آباد کردن چیزی است تا اثر مطلوب را دارا شود (راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۸۶). به همین دلیل، خداوند انسان را خلق نمود و برای او این هدف را در فطرتش قرار داد تا به مرور زمان با تصرفاتی که در زمین دارد به آباد کردن آن پردازد و احتیاجات خود را برطرف نماید (طباطبایی، ۱۳۷۸،



ج ۱۰، ص ۳۰۹-۳۱۱) و به یقین خداوند در آباد کردن زمین انسان را یاری می‌دهد، زیرا از سویی، همه هدف‌های فراوی انسان را مشخص و اندازه‌گیری کرد، و از سوی دیگر، راه و ابزار حرکت را فراهم نمود و از سوی سوم، ساختار درونی وی را با موهبت نیاز و خردورزی هماهنگ و مجهز ساخت، تا با به کار بستن آن‌ها و پیمودن راه درست به مقصد برسد. چنین فرایندی هدایت کامل است (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۳۹، ص ۳۷-۳۸). با آباد شدن زمین به دست انسان عالم، زمینه بندگی خداوند که هدف دیگر خلقت انسان است فراهم می‌گردد.

۳-۲. عبادت‌گری برای خالق

نتیجه عالم شدن و آباد نمودن زمین این خواهد بود که آدمی به بندگی خداوند روی خواهد آورد. لذا مشاهده می‌نماییم که خداوند در نهایت اختصار و فشرده‌گی، با آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶)، پرده از حقیقتی که همه انسان‌ها خواهان آگاهی از آن‌اند، برمی‌دارد و به این سؤال اساسی چنین پاسخ می‌دهد که یکی از اصلی‌ترین اهداف آفرینش انسان عابد شدن اوست (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۳۸۶-۳۸۹). عبادت به معنای اطاعت است و اطاعت یعنی تنظیم کارها و انجام رفتارها بر اساس رهنمود خدا (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۳۰۸). به گفته مفسران بزرگ، عبادت نیز هدف متوسط است و هدف نهایی لقای خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف، ص ۳۹۱).

۴-۲. غفلت از اهداف، سرمنشأ اختلالات رفتاری

با توجه به این چينش اهداف می‌توان ادعا نمود از نظر قرآن کریم ریشه تمام مفاسد روحی و روانی به یک چیز برمی‌گردد، و آن غفلت از اهداف خلقت به‌ویژه هدف نهایی خلقت آدمی، یعنی فراموشی خداوند است.

«غفلت» واژه‌ای عربی به معنای ترک کردن چیزی (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۳) یا بی‌خبری از امری مهم است. در سوی مقابل آن، مفاهیم هوشیاری، توجه و آگاهی قرار دارد. به تعبیر دیگر، غفلت یعنی برگرداندن توجه ذهن از امری که شایسته توجه است (قراملکی، ۱۴۰۰، ص ۲۶۱) و غافل به شخصی اطلاق می‌گردد که غفلت و بی‌خبری در وی جا گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۵۷۲). غافل همان گروهی‌اند که خود اصلی را رها نموده و یاد خدا را از دست داده‌اند (مجادله/۱۹).

در آموزه‌های حدیثی نیز غفلت به عنوان گمراه‌کننده جان‌ها و سرمنشأ انواع رفتارهای اختلال‌گونه



آدمی معرفی شده است، چراکه امیر بیان، علی علیه السلام فرمود: «الغفلة ضلال النفوس وعنوان النحوس؛ غفلت سبب گمراهی جان‌ها و سرمنشأ انواع بدبختی‌هاست» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۵)، زیرا غفلت از نزاهت روح، غفلت از جان خود شخص است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۳-۳۹۴). غفلت از هویت، هدف وجود، باطن و دل و روح انسانی، نسیان نفس و فراموشی است (خامنه‌ای، ۱۳۸۰، بیانات رهبری، ۱۳۸۰/۰۱/۲۹). آنان که خدا فراموشی را پیشه خود ساختند، خداوند نیز به خود فراموشی گرفتارشان کرد: ﴿كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ (حشر/۱۹). «نسیان» مصدر فعل «نسوا» به معنای زایل شدن چیزی است که در صفحه خاطر انسان نقش بسته و اکنون از ذهن رفته است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۳۳). نسیان الهی، بر اساس ادله عقلی و نقلی و قراین داخلی و خارجی، همان تناسی و رها کردن عمدی است (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۲۹، ص ۴۷). اما به صورت مطلق هم استفاده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۲۱۹).

انسان همواره در حال سیر به سوی خداست و توقفی در این راه ندارد. لکن زمانی که انسان از این مسیر که مطابق با فطرت است غافل گردد، لازمه آن این است که حقیقت خویش را فراموش می‌کند و مجاری درونی خود را از دست می‌دهد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف، ص ۶۸۳-۶۸۴)، لذا اهداف آفرینش را نیز دنبال نمی‌کند. به تعبیر دیگر، خدا فراموشی خود فراموشی می‌آورد (زنجانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۹۰)، همان‌گونه که نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ هر که خود را بشناسد، پروردگار خود را شناخته است» (منسوب به جعفر بن محمد، ۱۴۰۰، ص ۱۳). این حدیث عکس نقیض آیه قرآن است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۴۵) و می‌خواهد بفرماید بین خدایی که دارای اسمای حسنی است و انسان، رابطه وجودی برقرار است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۴).

زمانی که انسان‌ها خدا را فراموش کردند، خدا هم نفوسشان را از یاد می‌برد، یعنی خودشان را از یاد می‌برند. لذا به فکر خویش نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰). پیداست وقتی انسان وابسته و دلدا دنیا شد و در لذات مادی و حیوانی فرو رفت و هدفش را فراموش کرد، کم‌کم توجهش از درون کم می‌شود تا جایی که اصلاً به درون ذات خود نمی‌پردازد و در واقع، حقیقت خود و اهداف آفرینش خود را فراموش می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۸). زمانی که انسان به مرحله‌ای رسید که حقیقت خود را فراموش نمود، همه ادراکات حقیقی و اندیشه‌ها و



علوم ناشی از کمالات حقیقی خود را از یاد می‌برد و به سمت جاهی می‌شتابد که باطن آن چاه است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ ب، ص ۲۱۶)، و این همان وادی اختلالات رفتاری است.

آن زمان که انسان آهنگ وجودی خدا را در زندگی خود فراموش نمود، طبیعی است که خود را فراموش خواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف، ص ۶۸۳)، چراکه فراموشی پروردگار سبب می‌شود انسان در لذات مادی و شهوات حیوانی فرو برود و هدف آفرینش خود را به دست فراموشی بسپارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۵۴۰) و به این ترتیب، هویت و واقعیت خود را فراموش می‌کند (بهشتی، ۱۴۰۰، ص ۱۵۱). نتیجه این می‌شود که بر نفس خود اعتماد می‌کند و خود را مستقل می‌داند که در واقع چنین نیست (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۲۲۰). او واقعیت، هویت و هدف خود را نشناخته است و در مسیر اهداف مهمی که خداوند برای انسان قرار داده است قرار نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۲۹، ص ۵۹)، لذا به سمت اهداف خیالی حرکت می‌نماید. بدین جهت، در سیره عملی نبی گرامی اسلام مشاهده می‌نماییم که با روش‌هایی نظیر تقویت ایمان، رعایت احترام متقابل، گسترش صداقت و مهربانی، و روحیه بخشی تلاش در از بین بردن غفلت نموده‌اند (علوی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۷-۲۷۴).

به اذعان بسیاری از بزرگان دینی، هر زمان که تَلَاوُ انوار الهی از زندگی آحاد جامعه رخت بربست، انسان به خود وا گذاشته خواهد شد و اهداف اصلی‌اش را رها می‌سازد و به سمت اهداف خیالی حرکت می‌کند. این افراد همان‌هایی‌اند که خداوند در مورد آن‌ها می‌فرماید: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»؛ آن‌ها تنها ظاهری از زندگی دنیا می‌دانند (روم/۷). این‌گونه افراد می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند، درحالی‌که چنین نیست^{۳۶}. چنین افرادی تنها به نتایج خیالی و لذا بدی مادی سوق پیدا می‌کنند و می‌پندارند که این لذات زودگذر مادی است که سبب خوشبختی آن‌ها می‌گردد. لذا به جای خدمت که فراوان در آیات و روایات نسبت به آن سفارش شده است و سبب تعالی روح و جسم آدمی می‌گردد^{۳۷}، خیانت می‌کنند

۳۶. «الَّذِينَ صَلَّوْا سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُخْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُخْسِبُونَ ضَعْفًا» (کهف/۱۰۴)؛ همان کسان که کوشش ایشان در زندگی این دنیا تلف شده و پندارند که رفتار نیکو دارند.

۳۷. در قرآن از زبان حضرت عیسی می‌خوانیم: «وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ» (مریم/۳۱)؛ «و مرا هر جا که هستم، پربرکت قرار ده». حضرت صادق علیه السلام فرمود: «مقصود از «جَعَلَنِي مُبَارَكًا جَعَلَنِي مُبَارَكًا نَفْعًا» است، یعنی خدا! مرا بسیار سودمند و نفع‌رساننده (به مردم) قرار بده» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۱۸).

«يَأْتِي عُلَمَاءُ شِيعَتِنَا الْقَوَامُونَ لِضَعْفَاءٍ مُّجْتَبَيْنَا وَأَهْلٍ وَلَا يَتَنَبَّأُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَالْأَنْوَارُ تَسْطَعُ مِنْ تَبَجَانِهِمْ عَلَى رَأْسِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تَاجٌ بَهَاءٌ، قَدْ أَثْبَتَتْ تِلْكَ الْأَنْوَارُ فِي عَرَصَاتِ الْقِيَامَةِ؛ آن دسته از علما و دانشمندان شیعیان ما که در هدایت و رفع مشکلات دوستان و علاقه‌مندان ما تلاش کرده‌اند، روز قیامت در حالی وارد صحرای محشر می‌شوند که تاج کرامت بر سر نهاده‌اند و نورشان همه جا را روشنایی می‌بخشد و تمام اهل محشر از آن نور بهره‌مند خواهند شد». البته باید توجه داشت که میزان فایده



و به جای نوع دوستی که سطح عالی روابط انسانی است و شامل عفو، گذشت، بخشش، مهر، عطوفت، نیکی و... است، به خودکامگی روی می آورند. اینان به جای مساعدت با مردم به دزدی و اختلاس می پردازند و به جای این که نگاهی امانت گونه به مسئولیت و منصب داشته باشند، آن را امتیاز ویژه‌ای برای خود می دانند.^{۳۸}

برخی افراد ممکن است این گونه اشخاص را عاقل بدانند، ولی در واقع این گونه نیست. این افراد اگر در دنیا متوجه این بیماری خود نگردند، در قیامت متوجه وجود این اختلالات رفتاری در خود خواهند شد و به تعبیر بزرگان، در آن جاست که می فهمد که دیوانه است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ ج ۳، ص ۲۹۹-۳۰۰).

با مراجعه به آیات قرآن این نکته نیز واضح می گردد که انسان هایی که دچار اختلالات رفتاری می شوند علاوه بر این که سرمایه وجودی خود را از دست می دهند، باعث از بین بردن سرمایه وجودی دیگران نیز می شوند. به تعبیر قرآن، ﴿إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ...﴾ (زمر/۱۵). علامه در تفسیر گران سنگ المیزان می فرماید: خسارت نفس و اهل به این معناست که انسان نفس آدمی را در معرض هلاکت و بدبختی قرار می دهد، به طوری که استعداد کمالش از بین می رود و سعادت دنیا و آخرت از او و دیگران زایل می شوند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۲۴۸-۲۴۹).

۲-۴-۱. نمونه هایی از اختلالات رفتاری

در منابع تخصصی، نمونه هایی از اختلالات رفتاری بیان شده است که با توجه به مبانی پیش گفته، آموزه های دینی ریشه آن ها را غفلت از هدف اصلی آفرینش تحلیل می نمایند: «الغفلة ضَلَالُ النَّفْسِ وَعَنَوَانُ التُّحُوسِ؛ غفلت و بی خبری، گمراهی نفوس و سرآغاز نحوست هاست»

▶ عالمان دینی در مسیر هدایت مردم متناسب با مراجعه و پیروی مردم از آن ها خواهد بود. (شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۱۱۹).

۳۸. مقام معظم رهبری در یکی از سخنرانی های خود این مطلب را این گونه بیان می کنند: «نگاه اسلام به زمامداران و مسئولان جامعه، بسیار سخت گیرانه است. چنان نیست که قبول مسئولیت امتیازی ویژه قلمداد شود و مردم از هر سو برای رسیدن به آن بشتابند. مسئولیت در اسلام امانتی الهی است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نامه ۵ نهج البلاغه خطاب به اشعث بن قیس، از کارگزاران حضرت در آذربایجان، این گونه می فرماید: «وَإِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطَعْمَةٍ وَلَكِنَّهُ فِي عُقُوبِكَ أَمَانَةٌ»، یعنی حکمرانی برای تو طعمه نیست، بلکه امانتی بر عهده ات است». رهبر انقلاب در این باره خطاب به مسئولان می فرمایند: «مسئولیت و منصبی که در نظام اسلامی داری، طعمه و سرمایه و کاسبی نیست - اشتباه نشود - مسئولیت در نظام اسلامی باری بر دوش انسان است که باید آن را به خاطر هدف و نیتی تحمل کند». برداشت صحیح از مسئولیت اسلامی این چنین است... بعضی مان این جور هستیم؛ به مجرد این که یک مسندی، یک جایی، یا خالی می شود یا ممکن است خالی بشود، فوراً چشم می دوزیم که برویم آنجا! (خامنه ای، ۱۳۹۸) بیانات رهبری، ۱۰/۰۹/۱۳۹۸



(تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۵). به تعبیر مقام معظم رهبری، «عمده اشکالات ما به خاطر غفلتی است که از رفتار و اعمال خودمان می‌کنیم» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲) (بیانات رهبری، ۱۳۹۲/۰۲/۲۵). برای نمونه: ۱. در منابع تخصصی، مواردی چون افسردگی، اضطراب و ترس، اختلال رفتاری بیان شده است (نلسون و دیگران، ۱۳۸۷) که در آموزه‌های اسلامی درمان آن را «ذکر» دانسته‌اند، زیرا عامل آن غفلت است و درمان غفلت یاد خداوند است^{۳۹}.

۲. در برخی کتب دیگر، بیش‌فعالی، روان‌پریشی و مشکلات ذهنی، اختلالات رفتاری به شمار آمده‌اند (فرقانی رئیسی، ۱۳۸۰)، که امیرالمؤمنین (علیه السلام) درمان آن را «ذکر و یاد خداوند» دانسته‌اند^{۴۰}.

۳. دزدی، شرب خمر و مشکلات جنسی، تعدادی دیگر از اختلالات رفتاری است (سیف نراقی، ۱۳۹۸) که حضرات معصومان (علیهم السلام) یادآور می‌شوند مادامی که افراد از یاد خداوند غافل نگردیده باشند مبتلا به این اختلالات رفتاری نمی‌شوند^{۴۱} و در زمان غفلت مبتلا به این اختلالات می‌گردند. ۴. با توجه به این رویکرد می‌توان این‌گونه ادعا نمود که رفتارهایی نظیر شرک و نفاق که روان‌شناسان علوم رفتاری آن را در زمره اختلالات رفتاری نیاورده‌اند، در واقع نوعی اختلال است، زیرا باعث می‌شود انسان‌های بریده از مبدأ و معاد نتوانند از عوامل مهلک و مخرب بر حوزه شخصیت خود جلوگیری نمایند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف، ص ۶۸۴)، در نتیجه، او را وارد وادی اختلالات رفتاری می‌نماید.

در طرف مقابل، هر زمان آهنگ خدا بر سرزمین وجودی انسان‌ها حاکم گردید و زمزمه‌های ترنم وحی بر جان آدمی حکمفرما شد، اهداف زندگی انسان‌ها از قوانین فردی و اجتماعی قرآن (اسراء/۹) با راهنمایی‌های اولیای الهی همچون فانوسی در اقیانوس پرتلاطم زندگی می‌درخشد

۳۹. پیامبر (ص) فرمود: به هر که ناراحتی، غم یا بلا و شدتی برسد، باید بگوید: «اللَّهُ اللَّهُ رَبِّي لَا أُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا تَوَكَّلْتُ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۲، ص ۱۹۵).

۴۰. امام علی (ع) فرمود: «مَنْ ذَكَرَ اللَّهَ شُبِّحَ أَنْفَهُ أَخْبَى اللَّهُ قَلْبَهُ وَنَوَّرَ عَقْلَهُ؛ هر که خدای سبحان را یاد کند، خدا دلش را زنده دارد و خردش را نیرو و روشنی بخشد» (لثیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۴۵۸).

۴۱. امام باقر (ع) فرمود: إِذَا زَنَى الرَّأْيِي خَرَجَ مِنْهُ رُوحُ الْإِيمَانِ فَإِنْ اسْتَعْفَرَ عَادَ إِلَيْهِ. قَالَ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا يَزْنِي الرَّأْيِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرِبُ الشَّارِبَ حِينَ يَشْرِبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقَ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ﷺ وَكَانَ أَبِي ﷺ يَقُولُ: إِذَا زَنَى الرَّأْيِي فَارَقَهُ رُوحُ الْإِيمَانِ. قُلْتُ: فَهَلْ يَبْقَى فِيهِ مِنَ الْإِيمَانِ شَيْءٌ مَا أَوْ قَدْ انْخَلَعَ مِنْهُ أَجْمَعُ؟ قَالَ: لَا بَلْ فِيهِ فَإِذَا قَامَ عَادَ إِلَيْهِ رُوحُ الْإِيمَانِ؛ هنگامی که زانی مشغول زناست، حقیقت و روح ایمان از دل او بیرون شده است، پس اگر آمرزش طلبد، آن روح به او باز گردد. و گفت: رسول خدا ﷺ فرمود: زناکار در حین زنا ایمان نخواهد داشت و مؤمن نیست، و مگسار در حین شرب مؤمن نیست، و سارق (دزد) حین سرقت مؤمن نخواهد بود. امام باقر (ع) فرمود: پدرم می‌فرمود: هرگاه زناکار مشغول عمل شود روح ایمان از او مفارقت کند، گوید: پرسیدم: آیا از ایمان اندکی در قلب او می‌ماند یا این‌که جملگی از او کناره می‌جوید؟ فرمود: نه بلکه علاقه‌اش باقی است، چون برخیزد یا توبه کند باز خواهد گشت». (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۲).



و همچون آهن ربایی باعث می‌گردد تا تمامی آحاد جوامع انسانی به سمت آن اهداف حرکت نمایند. با حرکت به سمت اهداف حقیقی، سرمایه‌های وجودی آدمی در مسیر درست رسیدن به این اهداف صرف می‌گردد و زندگی متعادل در جوامع انسانی حکمفرما می‌شود.

۳. مقایسه تطبیقی رویکرد قرآنی با رویکردهای علوم انسانی

نظریه‌پردازی علمی قرآن خبر دادن قرآن از حقایق علمی قبل از تأیید آن در علوم است که گاهی موجب توسعه یا تضییق حوزه‌ها و ابعاد علم می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ص ۵۹). از جمله حوزه‌هایی که قرآن کریم در خصوص آن نظریه‌پردازی نموده است، نظام‌سازی سیاسی، تربیتی، اجتماعی و مانند آن با روش تفسیر موضوعی است که می‌تواند در جایگاه نظریه‌های علمی قرآن مطرح شود، چراکه شامل عناصر نوآمد و متمایز از نظام‌های همخوان در علوم جدید است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ص ۵۹).

در موضوع رویکرد قرآن به اختلالات رفتاری، کتاب وحی الهی بر استفاده از تعالیم مربوط به علوم انسانی در ارائه رویکردی جامع نسبت به اختلالات رفتاری به مثابه پشتیبان تأکید نموده است. رویکرد قرآنی با وجود نقدهای بنیادینی که به دیگر رویکردهای علوم انسانی دارد، بین مؤلفه‌ها و آثار مثبت سایر رویکردها هماهنگی و انسجام ایجاد می‌نماید. بر این اساس، رویکرد قرآن کریم به اختلالات رفتاری، آسیب‌شناسی لازم برای زمینه‌ها و عوامل پیش آمده این اختلالات را مطرح می‌کند و راهبردهای پیشگیرانه و درمانی را ارائه می‌نماید. این رویکرد ضمن حفظ نقاط قوت سایر رویکردها به موضوع اختلالات رفتاری، از نقدهای وارد بر آن‌ها مصون است و رویکردی مستدل و قابل قبول برای اختلالات رفتاری بیان می‌کند.

در مقام مقایسه، رویکرد قرآنی در برخی مواضع، با رویکردهای علوم انسانی همگرایی دارد، همچون همگرایی با رویکرد رفتاری که اعلام می‌دارد فرزندان تأثیرپذیر از رفتار و عملکرد والدین و محیط پیرامونی اند^{۴۲}. در برخی مواضع، نقش واگرایی با رویکردهای علوم انسانی نشان می‌دهد، همچون واگرایی با رویکرد روان‌تحلیلی فروید در باور به ذاتی بودن غریزه جنسی (شکرشکن، ۱۳۹۹) و در برخی مواضع نیز همچون رویکردهای بیولوژیک و انسان‌گرایی به توسعه پرداخته است (ابوترابی، ۱۳۸۰).

۴۲. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «عَلِّمُوا صِبْيَانَكُمْ مَا يَنْفَعُهُمْ اللَّهُ بِهِ»؛ به کودکان خود آنچه را خداوند سودمندشان قرار داده است، بیاموزید. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۷).



نتیجه‌گیری

رویکردهای بیولوژیکی، روان‌تحلیل‌گری، رفتاری و انسان‌گرایی در مقوله اختلالات رفتاری توصیه‌هایی را مبتنی بر نگرش خویش به انسان ارائه کرده‌اند که به‌رغم کارآمدی در مواردی خاص، با یکدیگر تنافی و اختلافات پایه‌ای دارند. نکته اساسی آن است که این رویکردها انسان را تک‌ساحتی دیده و یا اگر به روان در کنار جسم توجه کرده‌اند، آن را انعکاسات و پیامدهای جسم تحلیل نموده‌اند، درحالی‌که در نگاه وحیانی، واقعیت آدمی ترکیبی از جسم و روح است که حقیقت آن به روح برمی‌گردد. روح و فطرت، ظرف توجه به حقایق والای انسانی و مخاطب آرمان‌ها و اهداف آفرینش انسان و ترسیم آینده مطلوب است. بر اساس رویکرد قرآنی، سرمنشأ پیدایش اختلالات رفتاری، فراموش نمودن اهداف آفرینش انسان یا کم‌توجهی به آن‌هاست. با توجه به آموزه‌های دینی، اساسی‌ترین توصیه پیشگیرانه و درمانی در مواجهه با اختلالات رفتاری، بازسازی فرایندهای ذکر و توجه به خداوند است و سایر درمان‌های موجود هنگامی نقش درمان‌گری خود را به‌درستی ایفا می‌کنند که یاد خداوند در نهاد آدمی پایدار باشد. در مقام مقایسه می‌توان گفت که رویکرد قرآنی ضمن تأیید نقاط قوت سایر رویکردها، نسبت به رویکرد بیولوژیک و انسان‌گرایی نگاه توسعه‌ای داشته است و رویکرد رفتاری را در برخی موارد تأیید می‌کند و رویکرد روان‌تحلیل‌گری را در بعضی مواضع به نقد می‌کشد.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه ناصر مکارم شیرازی).
۱. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار الفکر - دار صادر.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق)، **من لایحضره الفقیه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابوترابی، علی. (۱۳۸۶ش). **نقد ملاک‌های نابهنجاری در روان‌شناسی با نگرش به منابع اسلامی**، تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵. اسپنسر، راتوس. (۱۳۸۳ش). **روانشناسی عمومی**، (مترجمان: خدیجه ابوالعالی، بایرامعلی رنجگر، افسانه طاهری، علی عسکری، علی پیکانی، حسین ابراهیمی مقدم، حمید محمدی فرد، فریبا نبوی‌آل‌آقا، محمد مظفری، مهدی محی‌الدین بناب، ضیاءالدین رضاخانی). تهران: ویرایش.
۶. انصاف‌پور، غلامرضا. (۱۳۷۹ش). **کامل فرهنگ فارسی**. تهران: زوار.
۷. انوری، حسن. (۱۳۸۷ش). **فرهنگ بزرگ سخن**. تهران: سخن.
۸. بهشتی، محمد. (۱۴۰۰ش). **آموزه‌های تربیتی قرآن کریم**. تهران: سمت.
۹. بیابانگرد، اسماعیل. (۱۳۹۰ش). **روان‌شناسی نوجوان**. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). **غرر الحکم و درر الکلم**. قم: دار الکتاب الإسلامی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹ش). **تفسیر موضوعی قرآن کریم** (فطرت در قرآن). قم: اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله «الف». (۱۳۸۵ش). **تفسیر موضوعی قرآن کریم** (توحید در قرآن). قم: اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله «ب». (۱۳۸۵ش). **تفسیر موضوعی قرآن کریم** (صورت و سیرت انسان در قرآن). قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله «ج». (۱۳۸۵ش). **تفسیر موضوعی قرآن کریم** (معاد در قرآن). قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). **تفسیر موضوعی قرآن** (مبای اخلاق در قرآن). قم: اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵ش). **تفسیر انسان به انسان**. قم: اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۹ش). **تفسیر تسنیم**. قم: اسراء.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱ش). **مفاتیح الحیاة**. قم: اسراء.
۱۹. جولیوس گولد و دیگران. (۱۳۷۶ش). **فرهنگ علوم اجتماعی**، (ترجمه محمدجواد زاهدی و دیگران). تهران: مازیار.
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی، رهبر جمهوری اسلامی ایران، سایت <https://farsi.khamenei.ir>
۲۱. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۱ش). **لغتنامه**. تهران: سیروس.
۲۲. دوان پی. شولتز. سیدنی الن شولتز. (۱۳۸۴ش). **تاریخ روان‌شناسی نوین**، (ترجمه علی‌اکبر سیف و دیگران). تهران: انتشارات دوران.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**. بیروت - دمشق: دار القلم - الدار الشامية.



۲۴. رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۹۴ش). تفسیر موضوعی قرآن و تربیت. قم: تلاوت.
۲۵. رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۹۶ش). مجموعه مقالات اعجاز علمی و نظریه پردازی. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
۲۶. زنجانی، عباس علی. (۱۳۷۷ش). فقه سیاسی. تهران: امیرکبیر.
۲۷. سیف، علی اکبر. (۱۴۰۱ش). روان شناسی پرورشی. تهران: آگاه.
۲۸. سیف، علی اکبر. (۱۴۰۲ش). تغییر رفتار و رفتار درمانی؛ نظریه ها و روش ها. تهران: دوران.
۲۹. سیف نراقی، مریم و دیگران. (۱۳۹۸ش). اختلالات رفتاری کودکان و روش های اصلاح و ترمیم آن. تهران: انتشارات روان - ویرایش - ارسباران.
۳۰. شجاعی، محمد صادق. (۱۳۸۵ش). دیدگاه های روان شناختی حضرت آیت الله مصباح یزدی. تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۱. شریعتمداری، علی. (۱۳۸۵ش). روان شناسی تربیتی. تهران: امیرکبیر.
۳۲. شعاری نژاد، علی اکبر. (۱۳۹۲ش). روان شناسی رشد. تهران: اطلاعات.
۳۳. شکرشکن، حسین و دیگران. (۱۳۹۹ش). مکتب های روان شناسی و نقد آن. تهران: سمت.
۳۴. شکوهی یکتا، محسن و همکاران. (۱۳۸۴ش). اختلالات رفتاری کودکان و نوجوانان. تهران: طبیب، تیمورزاده.
۳۵. شکوهی یکتا، محسن و همکاران. (۱۳۸۹ش). تعلیم و تربیت اسلامی. تهران: چاپ و نشر ایران.
۳۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۰۹ق). منیه المرید، (تصحیح رضا مختاری). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۳۷. شولتز، دوان پی شولتز و دیگران، (۱۳۸۴ش). نظریه های شخصیت، (چاپ ۷). تهران: ویرایش.
۳۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۸ش). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۳۹. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین، (تصحیح احمد حسینی اشکوری). تهران: مرتضوی.
۴۰. علوی، سید جعفر. (۱۳۸۵ش). «روش های پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در مدیریت محیط های اجتماعی»، در: سالنما ۶، (۱۳۸۵، شماره ۲۱-۲۲). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۴۱. فرقانی رئیس، شهلا. (۱۳۸۰ش). مشکلات رفتاری در کودکان و نوجوانان. تهران: مؤسسه فرهنگی منادی تربیت.
۴۲. فعالی، محمد تقی. (۱۳۹۷ش). مبانی سبک زندگی اسلامی. تهران: تیماس.
۴۳. قراملکی، احد فرامرز. (۱۴۰۰ش). آینه خودیابی. مشهد: انتشارات حوزه علمیه خراسان.
۴۴. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، (تصحیح حسین درگاهی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۴۵. لیشی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶ش). عیون الحکم و المواعظ. قم: دار الحدیث.



۴۶. مجد، محمد. (۱۳۸۶ ش). **انسان در مسیر زندگی**. تهران: مجد.
۴۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). **بحار الأنوار**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۸. مرویان حسینی، سید محمود. (۱۳۸۳ ش). «آسیب شناسی حکومت دینی از منظر نهج البلاغه»، در: **سالنما ۴** (۱۳۸۳، شماره ۱۴). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۴۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۹ ش). **آزادی معنوی**. تهران: صدرا.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ ش). **تفسیر نمونه**. قم: دار الکتب الاسلامیه.
۵۱. منسوب به جعفر بن محمد، امام ششم (ع). (۱۴۰۰ ق). **مصباح الشریعة**. بیروت: اعلمی.
۵۲. نلسون، ریتا ویکس و همکار. (۱۳۸۰ ش). **اختلال‌های رفتاری کودکان**. (ترجمه محمدتقی منشی طوسی). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۵۳. هیلگارد، اتکینسون و دیگران. (۱۴۰۱ ش). **زمینه روان‌شناسی**. تهران: رشد.



Quranic Analysis of Appointed Imamate (Imāmah) from the Perspective of the Two Sects (Shi'a and Sunni) with Emphasis on Verses 2:124, 3:34, and 28:68

Sara Mohammadzadeh ^{1✉} | Naser Forouhi ² | Abbas Abbaszadeh ³

1. Corresponding Author, PhD Student in Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: saba.fk.70.tkd.gym@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: forouhi@tabrizu.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: aabbaszadeh@tabrizu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 17 December 2024

Revised: 14 June 2025

Accepted: 15 June 2025

Available Online: 17 June 2025

Keywords:

The Two Sects (Shi'a and Sunni), Appointed Imamate, Imamate (Imāmah), Progeny (Dhurriyyah), Divine Establishment (Ja'l), Divine Will (Ikhtiyar).



Abstract

The issue of Imamate (imāmah) is one of the fundamental discussions in Islamic theology and has consistently been the primary reason for the divergence of beliefs between two major Islamic schools. Examining the Quranic evidence in elucidating the status of the Imamate as a pivotal factor in the continuity of Islamic teachings and guidance can be highly effective. This research, employing a descriptive-analytical method and based on library resources, comparatively investigates the Quranic proofs of appointed Imamate according to verses 2:124 (Surah al-Baqarah), 3:34 (of Āl-Imrān), and 28:68 (Surah al-Qaṣaṣ), and compares the viewpoints of the two sects. The findings indicate that, from the Shia (Imami) perspective, these three verses complement each other in affirming appointed Imamate, asserting that the appointment of Imams, like that of prophets, is based on God's absolute authority, and its connection with the progeny (dhurriyyah) of the Infallibles necessitates the existence of an infallible Imam to preserve religious teachings and guide the Muslim community. In contrast to the Sunni view, which considers Imamate as a selectable and unconnected matter to the concept of finality of prophethood (khātamiyyah), this study, based on the aforementioned verses, presents the appointment of Imamate as a manifestation of finality and a mechanism for the continuation of prophetic mission. A thorough analysis of the concepts of "ja'l" (divine establishment), "dhurriyyah" (progeny), and "ikhtiyār" (divine will) in these verses and their semantic interplay reveals that Imamate is not a matter of human choice but, like prophecy, is an appointment by God. These findings align with Imami theological arguments affirming the appointed Imamate of the Infallible Imams and its role in preserving khātamiyyah, presenting a more coherent interpretation. The innovation of this research lies in presenting a novel reading of the coherence and interrelation among these three verses concerning the proof of appointed Imamate and its comparison with Sunni perspectives.

Cite this article: Mohammadzadeh, S.; Forouhi, N.; Abbaszadeh, A. (2025). Quranic Analysis of Appointed Imamate (Imāmah) from the Perspective of the Two Sects (Shi'a and Sunni) with Emphasis on Verses 2:124, 3:34, and 28:68. *Quranic Doctrines*, 22(41), 97-122. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6596.2476>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تحلیل قرآنی امامت انتصابی از دیدگاه فریقین با تأکید بر آیات ۱۲۴ بقره، ۳۴ آل عمران و ۶۸ قصص

✉ سارا محمدزاده^۱ | ناصر فروهی^۲ | عباس عباس زاده^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه تبریز. تبریز. ایران. رایانامه: saba.fk.70.tkd.gym@gmail.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: forouhi@tabrizu.ac.ir

۳. دانشیار، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: aabasazadeh@tabrizu.ac.ir

چکیده

مسئله امامت از مباحث اساسی در کلام اسلامی بوده و همواره علت اصلی بروز اختلاف، در عقاید فریقین است. بررسی ادله قرآنی، در تبیین جایگاه مقام امامت، به عنوان عاملی مهم در استمرار تعالیم و هدایت اسلامی می‌تواند مؤثر باشد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه منابع کتابخانه‌ای، ادله قرآنی امامت انتصابی را بر اساس آیات ۱۲۴ بقره، ۳۴ آل عمران و ۶۸ قصص مورد بررسی تطبیقی قرار داده و دیدگاه‌های فریقین را مقایسه می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که از نظر امامیه، سه آیه فوق در اثبات امامت انتصابی، مکمل یکدیگرند و جعل امامت، همچون جعل نبوت، بر اساس اختیار مطلق الهی بوده و رابطه آن با ذریه معصوم، ضرورت وجود امام معصوم را در جهت حفظ آموزه‌های دینی و هدایت امت اسلامی دوچندان می‌سازد. برخلاف دیدگاه اهل سنت که امامت را امری انتخابی و بی‌ارتباط با خاتمیت تلقی می‌کند، این پژوهش بر اساس سه آیه فوق، انتصاب امامت را تبیین‌کننده خاتمیت و عامل تداوم رسالت پیامبری معرفی می‌کند. بررسی دقیق مفاهیم «جعل»، «ذریه» و «اختیار الهی» در سه آیه فوق و ارتباط معنایی بین آن‌ها، نشان‌دهنده این است که امامت با انتخاب بشری نبوده، بلکه همچون نبوت، جعلی از سوی خداوند است. این نتایج در راستای ادله امامیه مبنی بر اثبات انتصاب امامت ائمه معصوم و جایگاه آن در حفظ خاتمیت، مقبول‌تر به نظر می‌رسد. نوآوری این پژوهش در ارائه خوانشی جدید از پیوستگی و همبستگی این سه آیه در ارتباط با اثبات امامت انتصابی و مقایسه آن با دیدگاه‌های اهل سنت است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها

فریقین، امامت انتصابی، امامت، ذریه، جعل، اختیار.



استناد: محمدزاده، سارا؛ فروهی، ناصر؛ عباس زاده عباس. (۱۴۰۴). تحلیل قرآنی امامت انتصابی از دیدگاه فریقین با تأکید بر آیات ۱۲۴ بقره، ۳۴ آل عمران، ۶۸ قصص. آموزه‌های قرآنی، ۲۲ (۴۱)، ۹۷-۱۲۲.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6596.2476>

مقدمه

مسئله امامت و نحوه تعیین و انتخاب آن، از کلیدی‌ترین مباحث در کلام اسلامی و همواره مورد اختلاف فریقین بوده است و زمینه لازم جهت تحقیقات جدید با نتایج تازه و نوآوری‌های جدید را دارد. از دیدگاه شیعه، امامت ادامه راه نبوت و عامل استمرار هدایت الهی است و همین امر باعث شده تا ایشان امامت را «یکی از اصول دین و یک اصل کلامی» به حساب آورند (ابن بابویه، ۱۴۱۴، ص ۹۳). در مقابل، اهل سنت امامت را صرفاً نهادی سیاسی و اجتماعی می‌دانند که به انتخاب مردم وابسته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۵). بررسی ادله قرآنی می‌تواند نقش مهمی در داوری این اختلافات داشته و مبنای روشنی برای تعیین امامت قرآنی باشد.

هدف از این پژوهش، تحلیل دلالت‌های قرآنی بر انتصابی بودن امامت و بررسی ارتباط مفاهیم «جعل»، «ذریه» و «اختیار الهی» در آیات ۱۲۴ بقره، ۳۴ آل عمران و ۶۸ قصص است. ضرورت تحقیق در این مقاله (ارتباط قراین قرآنی در انتصاب امامت) با پیش فرض باور امامیه به «عصمت و نص امامت» است. سؤال اصلی این پژوهش آن است که آیا از این آیات و ارتباط موجود بین آن‌ها می‌توان به انتصاب امامت و پیوستگی آن با خاتمیت نبوی و هدایت الهی استدلال کرد؟ این پژوهش روشی توصیفی-تحلیلی داشته و بر پایه منابع کتابخانه‌ای بوده که ابتدا دیدگاه امامیه را در آیات مذکور با استدلال‌های مرتبط بررسی کرده و سپس دیدگاه اهل سنت را مطرح و با دیدگاه شیعه مقایسه می‌کند. نهایتاً رابطه مفاهیم کلیدی این سه آیه با انتصاب امامت در نظام الهی بررسی می‌شود. ارتباط قراین کلیدی بین این سه آیه در باب امامت انتصابی در هیچ پژوهشی بررسی نشده است. تمرکز پژوهش حاضر بیشتر بر تفاسیر امامیه است و از آن جاکه در بسیاری از تفاسیر اهل سنت صریحاً به تفاوت میان نبی و امام و مفهوم «ذریه» و «تعلق اختیار و قدرت الهی در گزینش امام» در این آیات پرداخته نشده است، تفاسیر روشنی نیز از آن‌ها ارائه نگردیده است. لذا این امر یکی از محدودیت‌های پژوهش در نظر گرفته می‌شود.

پژوهش‌های متعددی به بررسی مسئله امامت و دلالت‌های قرآنی آن پرداخته‌اند، از جمله کردنژاد (۱۳۹۸) تفسیر تطبیقی آیه امامت در تفاسیر شیعه و اهل سنت را تحلیل کرده است. خوش‌منش (۱۳۹۳) به ارتباط امامت امام رضا علیه السلام با امامت ابراهیمی پرداخته و نجارزادگان (۱۳۹۵) معناشناسی واژه «امام» در آیه ۱۲۴ بقره را بررسی کرده است. سقاب گندم‌آبادی و



همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی معناشناختی جعل امامت با تکیه بر اصل اصالت تعبیرهای قرآنی» به واکاوی معنای «جعل امامت» پرداخته است. با این همه، پژوهشی مستقل که ارتباط بین آیات ۱۲۴ بقره، ۳۴ آل عمران و ۶۸ قصص را از منظر جعل الهی در تعیین امام بررسی کند، وجود نداشته است.

ساختار مقاله به این صورت است که ابتدا نویسنده به توضیح دلایل و نحوه استدلال مفسران امامیه در باب انتصاب امامت در آیات مربوط می‌پردازد. سپس در ذیل هر دلیل، نظریات تطبیقی اهل سنت گنجانده شده و در نهایت، نتیجه‌ای از آن ارزیابی‌ها بیان گردیده است.

۱. دلیل اول امامت انتصابی: متفاوت بودن مفهوم جعل امامت با مفهوم جعل نبوت در

آیه ۱۲۴ بقره

ابتدا دیدگاه امامیه بررسی می‌شود.

۱-۱. دیدگاه امامیه

استدلال به آیه ۱۲۴ بقره از ادله نقلی و از جمله «ادله مستحذثه» در اثبات امامت بوده و اخیراً مورد توجه متکلمان و مفسران شیعه قرار گرفته است (استادی، ۱۴۰۲). از نظر امامیه، مفهوم جعل نبوت و جعل امامت، بیان‌کننده دو مفهوم کاملاً جداگانه‌ای است. نجار (۱۳۸۱، ص ۴۳) الفاظ قرآن را استوار بر اصل «عدم ترادف» می‌داند. خداوند پیامبران را نبی و رسول معرفی کرده و جعل در امامت در ادامه جعل نبوت و جدا از آن قرار گرفته و امام بودن آن پیامبران در ادامه و البته خارج از دایره نبوتشان بوده است (نوبری، ۱۳۹۰) و شامل مواردی چون ریاست سیاسی و اجتماعی و اداره جامعه و «هدایت طریقی» است. از نظر جوادی آملی، خداوند پس از بیان ابتلای ابراهیم به کلمات و اتمام آن‌ها با «بیان شرط» فرمود: «من تو را امام مردم قرار می‌دهم». این سخن نشان‌دهنده پیوندی میان ابتلائات و کلمات با عصمت حاصل از آن‌ها و جعل امامت ابراهیم است که بعد از پیروزی بر ابتلائات و امتحانات الهی و براساس شایستگی‌های خود و غنی بودن از صفاتی چون «عصمت از هر گناه و علم و قدرت» و عبودیت، به ایشان تعلق گرفته و البته تنها خداوند، عالم به دارندگان آن صفات است. در آیه ۱۲۴ بقره^۱ اگر «اذ» ظرف برای «قال» باشد، پیوند مزبور آشکارتر

۱. ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ «و هنگامی که خدا ابراهیم را به اموری امتحان فرمود و او همه را به جای آورد، خدا به او گفت: من تو را به پیشوایی خلق برگزینم. ابراهیم عرض کرد: به فرزندان من چه؟ فرمود: (اگر شایسته باشند می‌دهم، زیرا) عهد من به مردم ستمکار نخواهد رسید».



می‌شود و عدم استفاده از حرف «فاء» نشان می‌دهد که این جعل یک موهبت الهی محض و جدای از نبوت است که پس از زمینه‌سازی‌های لازم با ابتلائات و کلمات به ابراهیم اعطا شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۸). همچنین، «لام» در «لنناس» بیانگر این است که جعل امامت از سوی خداوند، به سود و منفعت مردم است (دهقان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۷۲). بحرانی می‌گوید: «طبق آیه ابتلاء، عصمت باعث جعل و انتصاب امامت، در وظیفه ولایت بر جامعه و انتقال آموزه‌های وحی است. امامان شیعه آخرین نسل از ذریه پیامبرند که دنباله‌رو و باقی‌مانده ذریه حضرت ابراهیم بوده و وظیفه هدایت و آموزش جامعه اسلامی را بر عهده دارند. خداوند عنوان پدر را بر ابراهیم اطلاق کرده و این عنوان بر حضرت محمد ﷺ و اهل بیت ایشان نیز اطلاق می‌شود» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۰۷). مطهری می‌گوید:

” مسئله عصمت جداناپذیر از نص است، به طوری که از مسئله عصمت امام به نص و تنصیص می‌رسیم. لطف بدون عصمت بی‌معناست و تنها از جانب خداوند انتخاب می‌شود. بنابراین، اصل شورا در گزینش امام مردود است، چراکه چنین امر مهم و خطیری نمی‌تواند به عهده مردم باشد (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۷۴۲-۷۴۴).

بنابراین اصلی‌ترین مضمون آیه ۱۲۴ بقره «ابتلای ابراهیم و گزینش و دریافت امامت است نه نبوت». مفسران امامیه این آیه را دلیل محکمی قرار می‌دهند بر این که «مقام امامت با نبوت فرق دارد» و لازمه لاینفک آن را «عصمت» تلقی کرده‌اند. خداوند با اراده خود کسی را به این مقام می‌رساند که مورد آزمایش قرار گیرد و شایستگی‌های لازم را کسب کند. «ادامه امامت در ذریه خاص با شرط ویژگی عصمت»، از ویژگی‌های ضروری انتصاب امام و از قرائین اصلی این آیه برای «استنباط امامت انتصابی» است.

۱-۲. دیدگاه اهل سنت

بغوی با اعتقاد به ترادف در واژگان قرآنی، مصداق اتم امامت قرآنی را مساوی و مساوق با مقام نبوت می‌گیرد (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۶۲). اهل تسنن مقام امامت را تنزل داده و آن را محدود به حکومت ظاهری کرده و مقام عصمت را بر امام واجب نمی‌دانند (اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۰۱). اینان معتقدند که آیه ابتلا (آیه ۱۲۴ بقره) صرفاً مربوط به عصمت انبیاست و ارتباطی با عصمت امام یا جعل امامت ندارد. به اعتقاد آن‌ها حتی اگر مراد از «عهد» در این آیه امامت باشد، باز هم به



عصمت انبیا اشاره دارد، و منظور این است که ظالمان به عهد نبوت نمی‌رسند و ادامهٔ رسالت انبیا نیز از ذریهٔ ایشان است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۰۴).

ابن جوزی نیز هیچ جعلی از امامت را از این آیه برداشت نمی‌کند؛ اگر هم قرار آیه بر جعل و معرفی است منظور، جعل نبوت و امامت ابراهیم به عنوان «نبی خاص و معصوم بعد از طی کردن مسیر آزمایش‌های سخت الهی» است. اکثر مفسران اهل تسنن تفسیری سطحی و گذرا به این دسته از آیات داشته و با قبول ظاهر آیه از آن عبور کرده‌اند، به طوری که حتی برخی از ایشان مراد از «کلمه» و «امام» را در این آیه مشخص نکرده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۰۸). ثعلبی نیز فقط به بیان ریشهٔ لغوی و معنای تحت‌اللفظی در این آیه اکتفا کرده است (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۶۹). از نظر فخر رازی، دلیل اصلی اهل سنت بر ترادف معنای امامت با نبوت، این است که امت اسلامی پس از رحلت پیامبر ﷺ، دیگر نیازمند امام و راهنما و هدایتگر نبودند و هرچه بوده و آمده با خاتمیت تمام شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۶) و ذکر لفظ امام در آیه به جای نبی، صرفاً از تکرار آن جلوگیری کرده است (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۶۲). اما دلایل اصلی اهل تسنن بر این که امامت را همان نبوت بدانند، از نظر فخر رازی سه دلیل است:

یک. واژهٔ «لِلنَّاس» در آیه به این معناست که ابراهیم امام برای تمام مردم است و فقط رسولی به این مقام می‌رسد که دارای شریعت جدا و مستقل از جانب خدا باشد، زیرا اگر شریعت جدا و مستقلاً از رسول قبلی نداشته باشد، باید تابع رسول دیگری بوده باشد که در این صورت، مأموم است و امام نیست. بنابراین مقام امامت دارای شریعت و مقامی مستقل بعد از مرتبهٔ رسولیت است، در حالی که با خاتمیت چنین چیزی امکان‌پذیر نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۶).
دو. تعبیر جعل امامت می‌رساند که امامت ابراهیم در همهٔ زمینه‌هاست و تنها کسی است که صلاحیت نبی شدن را دارد، در حالی که این صلاحیت به هر کسی نمی‌رسد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۶).

سه. انبیا راهنمایان و پیشوایان مردم‌اند، پس اطاعت و پیروی از آن‌ها بر مردم واجب است. خلفا و فقها نیز امام‌اند و اطاعت از آن‌ها بر مردم واجب است، اما آنان در پایین‌ترین مرتبهٔ امامت قرار دارند و پیامبران در اعلی‌ترین مرتبهٔ آن‌اند. از سویی، خداوند زمانی مقام امامت را به ابراهیم اعطا کرد که در آزمون‌ها موفق شد. سپس بر حضرتش منت گذاشت و او را امام مردم قرار داد. پس مقامی بالاتر از مقام نبوت نیست و حمل لفظ امام بر نبوت واجب است (اندلسی، ۱۴۲۰،



ج ۱، ص ۶۰۳) و جز این‌ها معنای دیگری ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۶). بنابراین از نظر اهل سنت، «امام» به معنای رهبری است که با نبوت هم پوشانی دارد و از آن جاکه امامت به ابراهیم به طور مستقیم و پس از نبوت اعطا شده است، پس این دو مرتبه با هم جمع می‌شوند. نبوت و امامت دو روی یک سکه‌اند و پیامبران در عین حال که پیامبری می‌کنند، امام نیز هستند و این مقام ربطی به امامت مورد نظر امامیه ندارد.

حال دیدگاه امامیه را ارزیابی می‌کنیم.

۳-۱. ارزیابی دیدگاه امامیه

تأکید بر نصب و عصمت امام از شرایط ضروری برای هدایت صحیح جامعه اسلامی است. استفاده از آیات قرآن و روایات نشان‌دهنده اهمیت ویژه‌ای است که امامیه به مسئله امامت به عنوان ادامه‌دهنده مقام نبوت می‌دهد. این دیدگاه ضمن حفظ وحدت و انسجام رهبری دینی، بر ضرورت هدایت الهی تأکید دارد که ممکن است در مواقع بحرانی مؤثرتر باشد. خداوند متعال بر اساس حکمت خود، ابتدا حضرت ابراهیم را که دارای مقام نبوت و رسولیت بود، با کلماتی آزمود و بعد از سرافرازی او از آزمون، مقام امامت را به وی اعطا کرد و ادامه این امامت را در ذریه صالح و معصومش قرار داد. اما در مورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، هم‌زمان با مقام پیامبری، مقام امامت را هم به ایشان مبذول داشته است. با توجه به عنوان خاتمیت بر حضرت محمد صلی الله علیه و آله، مقام و موقعیت پیامبری نباید ادامه پیدا می‌کرد، ولی باید افرادی حضور می‌یافتند تا به صورت تمام و کمال و بری از هر نقص و زبانی، آیین اسلام را برای همیشه زنده نگه دارند و برای هدایت عموم به کار برند. باید توجه داشت که محور اصلی نزاع دیرپای فریقین در موضوع انتخابی یا عدم انتخابی بودن امامت، به میزان پابندی ایشان به مفهوم (امامت مطروحه قرآنی) در تفاسیر و تحلیل آیه‌های قرآن برمی‌گردد. به همین دلیل است که امامیه جعل امامت را مستقیماً از جانب خداوند می‌داند.

۴-۱. ارزیابی دیدگاه اهل سنت

علت تفسیر کلمه امام به نبی در تفاسیر اهل سنت، «کثرت استعمال آن به معانی گوناگون در طی زمان‌های مختلف بوده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۱) و اصل «عدم ترادف بین الفاظ قرآن» اصلی مهم برای فهم تفاوت بین امام و نبی است (نجار، ۱۳۸۱، ص ۴۳). از طرفی، صحیح است که



اعتقاد به اجماع و مشورت در انتخاب و تعیین امام، نشان از انعطاف‌پذیری سیستم انتخابی با توجه به تغییرات مختلف اجتماعی و سیاسی و توسعه روحیه مشارکت و همبستگی امت و رفع اختلافات و اجماع در انتخاب امام واحد برای جامعه و تمایل به حفظ آزادی عمل و استقلال اجتماعی در جامعه اسلامی دارد (قرطبی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۶۴)، در چهارچوب نظریه اهل سنت، هیچ نص خاصی از خداوند برای تعیین امام ضروری نیست و نیازی هم به وجود امام بعد از رحلت پیامبر خاتم نیست و وظیفه انتخاب امام به مردم واگذار می‌شود (معتزلی، ۱۳۸۲، ص ۷۵). این رویکرد شاید انعطاف‌پذیری بیشتری را برای جوامع اهل سنت به همراه دارد، اما می‌تواند ابهاماتی در خصوص تأثیرات طولانی مدت آن بر انسجام دینی و سیاسی، خالی بودن زمان و امت از امامت معصوم و رهبری آن، امکان خطا در امامت شخص غیرمعصوم و دوگانگی در اداره جامعه، منافات انتخاب مردم با امامت مطروحه از نظر آیات قرآن از جمله آیات تطهیر، اولی الامر (حلی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۹۰) و بروز اختلاف و هرج و مرج در اداره جامعه اسلامی را به همراه داشته باشد.

۱-۵. ارزیابی و مقایسه دیدگاه فریقین

در حالی که اهل سنت بر «اجماع و مشورت به عنوان روش تعیین امام» تأکید دارند، امامیه بر «نصب الهی امامت» تأکید می‌کند. این دو رویکرد هر کدام مزایا و معایبی دارند که هر یک با چالش‌های خاصی روبه‌روست. در نظام اهل سنت، امکان تغییر و تنوع در انتخاب امام وجود دارد که ممکن است به توسعه دموکراتیک کمک کند، اما در عین حال می‌تواند موجب بروز اختلاف و تفرقه و انتخاب فردی غیراصلاح و غیرمعصوم و خطاکار باشد.

در مقابل، امامیه به دلیل اتکا بر «نص الهی و وجوب عصمت امام»، شاید از یکپارچگی دینی و سیاسی بیشتر برخوردار باشد، اما ممکن است در مواجهه با تغییرات اجتماعی و سیاسی انعطاف‌پذیری کمتری داشته باشد که امام وقت یا جانشینان بر حقش می‌توانند با «اجتهاد و تفاسیر درست قانون اسلام» نسبت به تغییرات ایجاد شده واکنش نشان دهند (خویی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۳۴) و تصمیم‌گیری‌های لازم را اتخاذ کنند.

۲. دلیل دوم امامت انتصابی: جعل امامت ابراهیم بعد از مقام نبوت ایشان با توجه به

آیه ۱۲۴ بقره

ابتدا دیدگاه امامیه بررسی می‌شود.



۲-۱. دیدگاه امامیه

نجارزادگان (۱۳۹۰) می‌گویند:

”پیامبری که به امامت رسیده، در رتبه خود از تفویض دین در احکام تشریعی و قدرت تصمیم‌گیری در حاکمیت جامعه برخوردار است و مردم موظف‌اند تابع او باشند و ناطاعتی از دستورات و احکام او به عنوان امام بر حق، حرام شرعی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵)

در تبیین تفاوت میان مقام نبوت و امامت و در تأکید بر «هدایت مستقل امام» که کاملاً متمایز و مشخص از هدایت نبی است می‌گویند: «مقصود از هدایت در این نوع از آیات، هدایت خاص امام است که همان هدایت باطنی و ایصال به مطلوب بوده و با هدایت تشریعی پیامبران یکسان نیست». با توجه به آیه ۱۲۴ بقره، ابتلا و بیان مستقیم و آشکار خود آیه بر «جعل مقام امامت بعد از نبوت و تأکید حضرت ابراهیم بر ذریه خاص و شرط الهی بر ضرورت عصمت بر این ذریه» می‌تواند دلیلی بر جعل امامت خاصه ایشان باشد. این تفاوت در مقام و اثبات امامت خاصه، قابل انطباق خواهد بود بر نبوت و امامت حضرت محمد ﷺ و جانشینان ایشان به عنوان عاملان پویایی و استمرار خاتمیت.

۲-۲. دیدگاه اهل سنت

از نظر اکثر متکلمان اهل سنت، امام همان نبی است که در امور دینی به او اقتدا می‌شود و معنایی جز معنای یکسان با مفهوم پیامبری ندارد (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱۹)، هرچند فخر رازی، متکلم اهل سنت، می‌گوید: «چرا خداوند در آیه ۱۲۴ بقره به جای نبوت، از امامت تعبیر کرد؟ یعنی اگر مقصود از امامت، نبوت بود باید می‌فرمود «انّی جاعلک نبیاً». معنای امام با رسول و نبی با توجه به اصل عدم مترادف الفاظ در قرآن تباین مفهومی پیدا می‌کند، یعنی «رسول حامل رسالت» و «نبی حامل خبر» و «امام مقتدا و پیشوای مستقل» است که بنابر همین آیه قرآن، از سوی خداوند جعل شده است» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۹). اما او نیز از پرده برداری از این تفاوت پرهیز کرده و همانند اکثر متکلمان اهل سنت، امامت را همان نبوت تفسیر می‌کند.

۲-۳. ارزیابی دیدگاه فریقین

علت مساوی بودن معنای امام و نبی از نظر مفسران اهل سنت همانند ارزیابی دلیل اول، بی‌توجهی



آنان به اصل «عدم ترادف واژه‌های قرآنی» (نک: نجار، ۱۳۸۱، ص ۴۳) و «کثرت استعمال کلمه امام به معانی گوناگونی مانند نبوت و خلافت و وصی» است. این در حالی است که امامیه برای تفسیر و اثبات عبارت «جعل امامت» به «اصل اصالت تعابیر قرآنی» استناد می‌کند (سقاب گندم‌آبادی و همکاران، ۱۳۹۶). «شبهات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی» بین دو عبارت «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبَّهُ بِكَلِمَاتٍ» و «فَأْتَمَّهُنَّ»، استعاره مفهومی جدیدی را پدید آورده که در واقع (کلمات)، حلقه وصل بین ابتلا و جعل امامت است و نمایانگر آن است که جعل در این آیه، از نوع «جعل تکوینی مستمر و مستقیم» بوده و در واقع، معرفی «اصل امامت بعد از مقام نبوت» و «اطاعت از اوست»، زیرا خداوند در آیه ۱۲۴ بقره می‌فرماید پس از پایان امتحانات ابراهیم، او را امام برای مردم قرار دادم و امامت او آغاز می‌شود. آیت الله سبحانی در مورد اطاعت از امام می‌گوید: «اطاعت از مقام امامت، مطابق و عین اطاعت از خدا بوده و اطاعت مستقل و جدایی وجود ندارد» (سبحانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۲۴۱). انس و ارتباط دائمی و تبعیت و اطاعت فرد و جامعه از امامت، ضامن تحقق موهبت الهی و عامل برخورداری امت از لطف و فیض الهی در جهت هدایت انسان‌هاست (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۶۴). به همین دلیل است که در معنای «ربوبیت امام» می‌توان گفت: امامان معصوم همان ادامه‌دهندگان راه پیامبر و علت حفظ و گسترش آموزه‌های دینی بوده و «عاملی برای استمرار نبوت و پویایی خاتمیت» هستند.

۳. دلیل سوم امامت انتصابی: ارزیابی ارتباط واژه «ذریه» در آیات ۱۲۴ بقره و ۳۴ آل عمران

ابتدا به بررسی دیدگاه امامیه در آیات ۱۲۴ بقره و ۳۴ آل عمران در تحلیل واژه «ذریه» می‌پردازیم. طباطبایی می‌گوید:

«ابراهیم در سنین پیری دارای ذریه و فرزندان بود و درخواست ادامه امامت در ذریه‌اش را در سن پیری و بعد از نبوت مسئلت کرد و عاملی که باعث پایداری این وضعیت در ذریه می‌شد رابطه عصمت و ایمان در شخص بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۲۶).

ارتباط این آیه با ذریه ابراهیم در آیه‌های ۳۳ و ۳۴ آل عمران،^۲ بیانگر ضرورت تداوم مقام نبوت

۲. ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ. ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾؛ «خداوند، آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برتری داد. آن‌ها فرزندان (و دودمانی) بودند که (از نظر پاکی و تقوا و فضیلت) بعضی از بعض دیگر گرفته شده بودند، و خداوند شنوا و داناست».



و امامت در «انساب معصوم» است. دیدگاه امامیه این است که امامت تنها در ذریه پیامبران و امامان معصوم ادامه دارد و این تداوم با عصمت و ایمان در نسل‌های بعدی پیوند می‌خورد. در این تفکر، آیات قرآنی مربوط به ذریه ابراهیم اختصاصاً به تعیین جانشینان معصوم و اشاره دارند. از نظر بخاری، امامیه بر اساس تفاسیر خود از «آل ابراهیم» و «ذریه»، نظریه شورا و اجماع امامت اهل تسنن را مردود دانسته است:

” آیه ۳۳ و ۳۴ آل عمران در ارتباط با آیه ۱۲۴ بقره نیز یکی از دلایل جعل الهی مقام نبوت و امامت است. طبق این آیه، آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران، جانشینی خود را به صورت انتصابی عنوان کرده‌اند نه به صورت شورایی و انتخابی (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۱۶۳).

طبرسی در بیان ارتباط «ذریه» در آیه ۱۲۴ بقره و «ذریه» در ۳۴ آل عمران، «آل محمد» را نه فقط از ذریه ابراهیم بلکه «عین» آل ابراهیم می‌داند و عصمت را شرط اساسی گزینش ایشان می‌شمارد (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۱). به همین دلیل است که معانی دو مفهوم «آل» و «ذریه» در این دو آیه از سوره آل عمران در هم تنیده شده و مترتب بر هم است. طبرسی قول ارجح در آل ابراهیم را مصداق اهل بیت پیامبر (ص) می‌داند که به عنوان افراد معصوم از سوی خداوند برگزیده شده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۷۴). او آل ابراهیم در آیه ۳۳ آل عمران را به دو صورت تفسیر می‌کند:

” اول: برگزیده شدن اولاد ابراهیم مانند اسماعیل، اسحاق، یعقوب، داود، سلیمان، یونس، زکریا، یحیی، عیسی، حضرت خاتم الانبیا و ائمه هدی. دوم: آل ابراهیمی که منحصرراً محدود به آل محمد و اهل بیت معصوم اویند. بنابراین کسانی از آل ابراهیم و آل عمران باید به عنوان پیامبر و امام برگزیده باشند که معصوم‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۰۴).

طباطبایی می‌گوید:

” با توجه به آیه ۵۴ نساء^۳ معلوم می‌شود که آل ابراهیم منحصر می‌شوند به

۳. «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا» «بلکه انگیزه آنان حسدی است که نسبت به آنچه خدا از فضل خود به بعضی از بندگان داد، می‌ورزند و ما به آل ابراهیم نیز کتاب و حکمت و ملکی عظیم دادیم».



افرادی از ذریه و دودمان اسماعیل از انبیا و ائمه معصوم و نه بنی اسرائیل و دودمان و ذریه اسحاق و یعقوب. بندگان حق اثبات و نفی حکم چیزی را از خودشان ندارند و نمی‌توانند کسی را برگزیده و آن را در یک جایگاه مقدم کنند و دیگری را از آن مقام برکنار نمایند، بلکه حکم و اختیار مطلق در این موارد همه بر عهده خداست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۶۱-۲۶۳).

بنابراین از نظر امامیه، دلیل امامت انتصابی طبق آیه ۳۴ آل عمران، وابسته به سه علت است: اول، انتخاب و قدرت مطلق الهی در انتخاب نبی و امام بر اساس حکمت خداوند بین ذریه‌های مختلف است و امامان بر اساس اراده الهی و در راستای یک سلسله حق و هدایت بوده‌اند. دوم، تأکید بر نسبت و پیوند خانوادگی خاص که می‌تواند دلیلی باشد بر این‌که امامان باید از خاندان پیامبر و از ذریه‌ی او باشند. سوم، از آن‌جا که امامان به عنوان جانشینان پیامبر ﷺ عمل می‌کنند، ضرورت وجود یک نظام انتخاب الهی در خصوص این مقام می‌تواند برای ادامه رسالت و هدایت جامعه اسلامی یک لطف و ضرورت باشد.

۳-۱. ارزیابی دیدگاه امامیه

اکثر متکلمان امامیه از جمله قرشی بنایی و مکارم شیرازی^۴، عقیده دارند که بر اساس آیه ۳۴ آل عمران، در میان نسل حضرت ابراهیم، مقام امامت و هدایت الهی به کسانی تعلق می‌گیرد که با انتصاب الهی برگزیده شده و معصوم‌اند. این برداشت با مفهوم «جعل» در آیه ۱۲۴ بقره که به نصب الهی حضرت ابراهیم به مقام امامت پس از آزمایش‌های سخت اشاره می‌کند، همخوانی دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۹). «اثبات انساب معصوم» با ارتباط و همبستگی مفاهیم «ذریه» و «جعل» بوده است و نشان می‌دهد که امامت با جعل الهی است و نه انتخاب مردم (قرشی بنایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۲-۶۳). خداوند با برگزیدن عنوان پدر بر ابراهیم نبی و انتخاب حضرت محمد (ص) و نسل معصوم ایشان (و نه صحابه) به عنوان ادامه‌ای از نسل پاک حضرت ابراهیم، که شامل علی (ع) و فرزندان معصومش است، جایگاه و مسئولیت‌هایی را به ایشان داده بود. از الطاف خداوند به حضرت ابراهیم، افزایش ذریه صالح است که نهایتاً منتهی به نسل حضرت محمد (ص) بوده و عامل پیدایش دوازده امام معصوم «و نه ظالم» است (میرمصطفی، ۱۹۹۸، ص ۶۰). ائمه معصوم

۴. مکارم شیرازی آل ابراهیم را شامل خود ابراهیم و موسی و عیسی و پیامبر اکرم ﷺ می‌داند که برگزیدگانی از آل ابراهیم و آل عمران از ذریه ایشان است نه تمام نسل آن‌ها که اهل بیت پیامبر هم از آل ابراهیم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۱۷-۵۲۱).



همانند انبیا، حافظان شریعت و دین اسلام و عامل پویایی خاتمیت‌اند که بنابه درخواست ابراهیم در آیه مذکور، باید از ذریه خود او و معصوم بوده باشند.

۲-۳. ارزیابی دیدگاه اهل سنت

از نگاه نظام الاعرج، تفاسیر اهل سنت در این زمینه بیشتر «به ادامه نسل‌های ابراهیم در مقام نبوت و نه امامت» توجه دارد، چراکه مقام امامت تنها از طریق انتخاب عمومی یا اجماع مسلمانان و بدون تأکید بر عصمت در نسل‌ها تعیین می‌شود. اهل تسنن «آل ابراهیم» و «ذریه» در آیات ۳۳ و ۳۴ آل عمران را مربوط به «پیامبرانی» می‌دانند که «در آفرینش برتر از دیگران» بوده و «تداوم یافته از نسب و خاندان آل ابراهیم» باشند و فضیلت پیامبری در ذریه آنان وجود داشته است (نظام الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۴۹) «و نه کسی که جداگانه به امامت مجعول شده» باشد. طبرانی، متکلم اهل تسنن می‌گوید: «ذریه بر بدل نصب شد و گفته شد که نصب این بدل با تکرار همراه بود و فرزندان یکدیگر را با بیان شرط و با روند تکرارشان برگزید، یعنی به محض این‌که از یکدیگر بودند آن‌ها را به پیامبری انتخاب کرد» (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۴۰). اهل سنت صریحاً اقرار دارند که طبق آیه ۳۴ آل عمران، انتخاب پیامبران نه تنها به خواست و اراده خداوند بستگی دارد، بلکه ارتباط نزدیکی به نسل و ذریه‌ای که آن‌ها از آن ذریه برخاسته‌اند هم دارد. معنای کلمه «ذریه» به اهمیت نسل و پیوندهای خانوادگی بین پیامبران اشاره می‌کند که حاکی از آن است که خداوند سیستم و قاعده خاصی برای انتخاب و ابلاغ پیام خود به بشر دارد. در واقع، این آیه می‌تواند مقایسه‌ای بین پیامبران و روند نزول آن‌ها باشد و نشان دهد که هر یک از این پیامبران چه ارتباطی می‌تواند با یکدیگر داشته باشد، درحالی‌که هر یک، بخشی از یک سلسله الهی است.

۳-۳. ارزیابی دیدگاه فریقین

در ارزیابی این مطلب باید عنوان نمود که دیدگاه امامیه که بر «عصمت و استمرار نبوت و امامت در ذریه معصوم» تأکید دارد، از نظر تطابق با متن قرآن و روایت‌های تاریخی، به‌ویژه در راستای آیه ۱۲۴ بقره و ۳۴ آل عمران، منطقی به نظر می‌رسد. در مقابل، دیدگاه اهل سنت که دو آیه ۱۲۴ بقره و ۳۴ آل عمران را بی‌ارتباط با جعل و گزینش امامت تفسیر کرده، با بیانی سطحی و گذرا از آن، درصدد توجیه واقعیت است و علت آن این است که از نظر ایشان اعتبار امامت مساوی با اجماع و نیازمند انتخاب عمومی است که این امر در زمینه انسجام دینی و رهبری واحد در جوامع



مسلمان با چالش‌هایی روبه‌رو می‌شود. از این رو، به نظر می‌رسد که تفکر امامیه بر اساس عصمت و تداوم در نسل‌های معصوم، ثبات و انسجام بیشتری را در رهبری دینی و سیاسی فراهم می‌آورد.

۴. دلیل چهارم امامت انتصابی: آیه ۶۸ قصص

ابتدا نظر مفسران امامیه را در مورد آیه ۶۸ قصص بررسی می‌کنیم.

۴-۱. نظر مفسران امامیه در ارتباط با آیه ۶۸ قصص

بسیاری از متکلمان امامیه از جمله علامه مجلسی، عبارت «وَيَخْتَارُ» و «اختیار مطلق الهی» در آیه ۶۸ قصص^۵ را مربوط به «احکام و تشریعات در جعل نبوت و امامت خاصه» تفسیر می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۶۷). طیب (۱۳۸۶، ص ۹۷) می‌گوید: طبق آیه ۶۸ قصص، «خداوند بر اساس علم خود، کسی را که توانایی و شایستگی بر نبوت و امامت را دارد جعل می‌کند و از تکلیفات و شرعیات در باب واجب و حرام دستور می‌دهد و حکم می‌کند که چه کتابی به چه نحوه نازل شود. بنابراین خداوند در خلقت خود و به اختیار مطلق خود جعل احکام و جعل نبی و رسول و امام می‌کند». شیخ طوسی (۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۷۰) در مورد کلمه «ما» در «ما كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ» دو وجه را ذکر کرده است: «صورت اول، «ما»ی نافیه باشد که در این صورت باید بر کلمه «وَيَخْتَارُ» وقف کرد و جدا معنا شود. پس اگر جمله مستقله باشد مردم شایستگی و قدرت اختیار و جعل نبی و امام و خلیفه را ندارند، چون شرایطی در آن‌ها هست که جز ذات حق به آن علم ندارد. پس با شورا و اجماع و ظلم نمی‌توان جعل خلیفه کرد، یعنی «پروردگار تو هر چه را بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند و برای آن‌ها اختیاری نیست». صورت دوم، «ما»ی موصوله باشد. در این صورت، هر دو جمله به هم وصل است و معنا این می‌شود: «پروردگار تو هر چه را بخواهد می‌آفریند و هر آنچه را برای آنان خیر و مصلحت است برمی‌گزیند»، یعنی خداوند آنچه برای مردم خیر و صلاح باشد را اختیار می‌کند و مردم خیر و صلاح خود را نمی‌دانند که بتوانند جعل نبی یا کتاب یا امام یا خلیفه کنند. اگر دقت شود نتیجه هر دو صورت یکی است و گزینش نبی و امام و مصلحت‌اندیشی برای انسان در اختیار خداست نه مردم».

۵. «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ»؛ «و خدای تو هر چه خواهد بیافریند و (هر کس را صلاح داند) برگزیند، دیگران را (در نظم عالم) هیچ اختیار و گزینشی نیست، ذات پاک الهی منزّه و برتر از آن است که به او شرک آورند».



قمی نیز انتخاب امام را به عهده خداوند دانسته است و حق انتخاب آن را از مردم سلب می‌کند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۴۳)، چراکه مردم به دلیل محدودیت‌های عقلی خود، توانایی تشخیص صلاحیت‌های لازم در امامت‌شناسی را ندارند و این گزینش فقط باید از جانب خداوند باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۵۶). در صحیفه سجادیه عبارت «اخْتَرْتَهُمْ» در دعای ۴۷ و در عبارت ۵۶: «رَبِّ صَلِّ عَلَى أَطْيَابِ أَهْلِ بَيْتِهِ الَّذِينَ اخْتَرْتَهُمْ لِأَمْرِكَ» دقیقاً بعد از ویژگی و صفت «عصمت» مطرح شده است و مرجع ضمیر «ه» در «اهل بیت» به «محمد» در پنجاه و چهارمین عبارت از همین دعا باز می‌گردد، یعنی «خاندان اهل بیت پیامبر» (مدنی شیرازی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۳۷۲). به نظر می‌رسد این عبارت «نقش مهمی در تأیید بر انتخاب امام توسط امر خداوند» دارد و عبارت «اخترتہم لأمرک» عبارت «وَيَخْتَارُ» در آیه ۶۸ قصص را تکمیل کرده است. بنابر «حدیث نور» که در میان شیعه و حتی مفسران اهل سنت همچون احمد بن حنبل (احمد بن حنبل شیبانی، ۱۴۰۴، ص ۱۷۸-۱۷۹) آمده است، پیامبر چهار هزار سال پیش از آفرینش آدم، خود و حضرت علی را نوری در پیشگاه خداوند دانسته‌اند که بعد از خلقت حضرت آدم، آن نور به دو بخش تقسیم شد، بخشی خود حضرت محمد و بخشی حضرت علی که برخی از اهل سنت طبق این حدیث، نبوت را به حضرت محمد ﷺ و خلافت ایشان را به حضرت علی منسوب می‌کنند و اختیار الهی را در این آیه به انتصاب و جانشینی حضرت علی مربوط می‌دانند (ابن مغازلی، ۱۴۲۴، ص ۸۷-۸۹). در اعتقاد امامیه و طبق آیه ۶۸ قصص، خداوند نقش اصلی و بلامنازعی در تعیین و انتصاب امامت دارد، به این معنا که امامت منصب الهی است و خداوند از طریق وحی یا نصب پیامبر، امام را انتخاب می‌کند و کسی نمی‌تواند خود را امام معرفی کند یا مردم او را امام انتخاب کنند، مگر این که خداوند از طریق پیامبر یا به طور مستقیم، او را به این مقام منصوب کرده باشد. با این اوصاف، انتخاب مردمی در مورد امامت نفی می‌شود و امامت انتصابی، هدایت و رهبری جامعه اسلامی را تداوم می‌بخشد. خداوند به عنوان خالق و مدبر هستی، در انتخاب امام نقشی اساسی و تعیین‌کننده دارد و این مقام را به کسی واگذار می‌کند که از هر لحاظ شایستگی هدایت جامعه اسلامی را دارا باشد.

۲-۴. ارزیابی دیدگاه امامیه

از نظر اکثر متکلمان و مفسران امامیه از جمله علامه طباطبایی، تفسیر دقیق عبارت «مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» آن است که «اگر خدای تعالی از انسان‌ها عمل و ترک عملی بخواهد، دیگر انسان‌ها در مورد



خواسته او اختیاری ندارند تا بتوانند برای خودشان اجماعی کنند، اگرچه مخالف آن چیزی باشد که خدا خواسته است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۹۸). پس «الْخَيْرَةُ» در آیه ۶۸ قصص نیز به حق انتخاب و گزینش تفسیر شده است. مراد این است که انسان در برابر حکم خدا، صاحب اختیار نیست و حق چانه زدن ندارد (خرم دل، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۸۲۹)، چه برسد به انتخاب و گزینش نبوت و امامت که گزینش آن‌ها به دلیل جوانب قدرت تام و حکمت و مصلحت اندیشی، مطلقاً در اختیار خداست نه مردم.

۴-۳. بیان دیدگاه مفسران اهل سنت

بسیاری از مفسران اهل سنت از جمله ابن عطیه معتقدند که این آیه به دلیل اختلافات مشرکان نازل شد و خداوند نهایتاً به آن‌ها پاسخ داد که از بندگان هر که را بخواهد برای رسالتش می‌آفریند و برمی‌گزیند و مصلحت آن را می‌داند و کسی بر اختیار خدای تعالی قدرت و توانی ندارد^۶ (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۹۵). «اختیار» و «خیر» منحصرأ در مورد اختیار تام الهی در مورد انتخاب نبی و انبیاست و نه انتخاب و جعل امامت جدای از نبوت.

در منابع اهل تسنن از جمله جامع البیان طبری همانند تفاسیر شیعی، چه کلمه «ما» در «ما کان» نافیه یا موصوله تلقی شود، به یک صورت قابل اثبات خواهد بود، یعنی در صورتی که (ما) نافیه باشد و بر کلمه «يُخْتَارُ» وقف شود، معنایش این است که مطلق اختیار به دست خداست و بندگان هیچ گونه اختیاری در هیچ امری ندارند و نبوت از جمله آن‌هاست. اما در صورتی که کلمه (ما) موصوله باشد، به معنای (ما)ی اثبات است و کلمه «يُخْتَارُ» بر سر آن می‌آید که در این صورت معنایش چنین می‌شود: خداوند آنچه را که خیر و مصلحت مردم در آن است را برمی‌گزیند و بدون شک وجود امر نبوت، به صلاح مردم و امت اسلامی است. بنابراین معنای هر دو صورت یکی خواهد بود (طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۳۵۵).

تفاسیر اهل تسنن از واژه «خیر» به شرح زیر خواهد بود:

«خیر» در این جا به دو معنا آمده است: یعنی به دو معنای «بهترین» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲،

ص ۱۲۶) و «اختیار» (ابن جزی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۱۸).

الف. تفسیر واژه «خیر» به «بهترین»: رسعنی معتقد است که «خیر» نامی است که جای مصدر را می‌گیرد و نیز نامی است برای برگزیدن محمد که بهترین خدا در خلقت اوست و «ما» مای

۶. «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا»؛ «و هیچ مرد و زن باایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و رسولش امری را مقرر کنند، از سوی خود امر دیگری را اختیار کند، و هر کس خدا و رسولش را نافرمانی کند، قطعاً گمراهی آشکاری کرده است» (احزاب/۳۶).



موصول است بر معنای «و آن را برمی‌گزیند» که در «آن بهترین است، زیرا به آن‌ها و مصالح آن‌ها دانای‌تر است». او می‌گوید: «محمد بهترین مخلوق خداست» (رسعی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۵۶۲). «خیر» در این جا تعبیر شده است به شخصی که از نظر صلاحیت و شایستگی‌ها «اولی‌ترین و برترین» است.

ب. تفسیر واژه «خیر» به «اختیار»: از نظر ماتریدی (۱۴۲۶، ج ۸، ص ۱۹۰)، صحت این آیه در تفسیر به اختیار، به دو صورت امکان‌پذیر است: اول، «توقف در گفتار»، طبق خود آیه: «پروردگارت هر آنچه را بخواهد می‌آفریند» و توقف در قول «آنان در کار خود اختیاری ندارند». دوم، «توقف بر گزینش و اختیار»: «پروردگارت هر چه را که بخواهد می‌آفریند و بهترین‌ها را برمی‌گزیند». اکثر مفسران اهل تسنن از جمله ابن جزئی معتقدند که «مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» مای نافی است تا ارتباط آن به «الخیره» را مشخص کند، به این منظور که بندگان قدرت اختیاری ندارند، بلکه اختیار و اراده تنها برای خداست (ابن جزئی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۱۸) یعنی تنها خداوند است که رسولان را برمی‌گزیند، حال آنکه «آن‌ها (مردم) این اختیار را نداشتند» (دره، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۱۰۰). می‌بینیم که «خیر» در این دسته از تفاسیر، به «اختیار و گزینش الهی در انتخاب شخص» برای رسیدن به «عنوان پیامبری» معنا شده است.

۴-۴. ارزیابی دیدگاه اهل سنت

طبق نظر مفسران اهل سنت، دلالت این آیه متمرکز بر دو امر است: اول، «اختیار تام خداوند» بر مصلحت‌گزینی شخص پیامبر. دوم، «اراده الهی» در انتخاب شخص (راستین و خیر) برای مقام پیامبری؛ که هر دوی آن مربوط به مشخصات انتصاب پیامبر است نه امام.

۴-۵. ارزیابی تطبیقی تفاسیر فریقین

امامیه طبق این آیه بر «رد نظریه شورای اهل تسنن»، استناد می‌کند؛ چرا که معتقد است مشورت در امری صحیح است که حکم قاطعی از سوی خدا و رسول درباره آن، نرسیده باشد و هیچ کس حق ندارد در مقابل حکم خداوند، از خود تصمیم و رأیی اتخاذ کند. امامیه با قرار دادن لفظ امامت در کنار نبوت، «خیر» را به معنای اختیار کردن و گزینش (هم پیامبر و هم امام) تفسیر می‌کند، در حالی که اهل تسنن خیر و اختیار را تنها مختص گزینش (نبی) توسط خداوند می‌دانند. توجه به



مقدمات مأخوذ از نظریات امامیه، امر (اختیار مطلق الهی در گزینش نبی و امام معصوم) به عنوان یک ادله نقلی، دلیلی بر انتصاب امامت در افراد خاص است.

با توجه به تفاسیر اهل سنت، ایشان با تفسیر ظاهری و منحصر و محدود کردن نقش اراده الهی در انتخاب نبوت، حق انتخاب امامت را به شورا و اجماع منحصر کرده و در تفسیر و تبیین واقعی آیه کم کاری کرده اند، در حالی که خود ایشان نیز طبق همین آیه، اقرار دارند که اصل شورا و اجماع در جایی که حکم خداوند آمده، منسوخ و باطل است (قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۷۰۷) پس چگونه است در امر مهمی چون امامت که طبق آیات ۶۸ قصص و ۱۲۴ بقره، که باید با انتخاب صالح ترین شخص و با اختیار خود خداوند و از نسل معصوم بوده باشد، روی گردانیده و این اصل را اجرا نکرده اند و برای نپذیرفتن آن بهانه تراشی کرده و «رای به اجماعی می دهند که شخص مورد نظر نه معصوم است و نه از ذریه نبی و نه با گزینش الهی». توضیح آنکه، طبق تفاسیر اهل سنت از این آیه، اصل شورا در برابر حکم قطعی خداوند باطل است، این در حالی است که در مبحث انتصاب امامت در قرآن کریم، از جمله آیات ابتلا (۱۲۴ بقره) که صراحتاً به وجود امامت انتصابی اشاره شده است، از همان اصل خود (یعنی باطل بودن اصل شورا در برابر حکم قطعی خداوند)، امتناع جسته اند و در امر مهمی چون امامت، حکم قطعی خداوند را نادیده گرفته و اجماع را برگزیده و انتخاب امامت را جدای از مسیر نبوت تلقی کرده اند.

طبق تفاسیر امامیه از آیه ۶۸ قصص، با توجه به «قدرت و مالکیت مطلق الهی که هم به ملک تشریعی و هم به ملک تکوینی متعلق است»، انسان نسبت به «آنچه خداوند به امر و نهی تشریعی و به مشیت تکوینی از او بخواهد، هیچ قدرت و حریت و اراده ای ندارد». همین اصل امامیه، هم معنا خواهد بود با اصل «رد اجماع اهل تسنن در جایی که حکم و دستور خداوند در آن آمده است» و همین «نقطه مشترک در نظریه فریقین» طبق آیه ۶۸ قصص برابر خواهد بود با حق گزینش نبی و امامت با اراده خالص الهی که خداوند در رهنمون خلق، بهترین مردم را گزینش می کند (اعم از نبوت و امامت) و این گزینش بر اساس اخلاص و حنیف بودن است نه مکنث و ثروت. در واقع، اهل تسنن از این آیه، همان اصلی را استنباط می کنند که امامیه آن را اثبات کرده است، منتها با بیانی متفاوت؛ اهل سنت این قاعده را منحصر به «انتصاب نبوت» دانسته و امکان تعمیم این قاعده را بر «انتصاب امامت» مردود شمرده و حتی بنابر فرمایش



آیه قرآنی، در برابر آن شدیداً مقاومت می‌کند. به همین دلیل است که گفته می‌شود تفاسیر اهل تسنن از این آیه محدود و ظاهری بوده و نیازمند تفاسیر ارزنده‌تری است تا حداقل امکان در راستای تصدیق اصول و قواعد خود بوده باشد نه نقض کننده آنها. البته عده‌ای از مفسران اهل سنت با قبول اصل ذکر شده از این آیه، دیدگاه خود را در مورد انتخاب امام، کمی معقول‌تر کرده و برای تعیین انتخاب امام در کنار شورا و اجماع محض، «نص توسط نبی» را هم افزوده‌اند (حسینی میلانی، ۱۳۸۶، ص ۸۹) که واکنش‌های را از سوی مفسران اهل سنت به وجود آورده است.

۵. ارزیابی ارتباط جعل نبوت و امامت ابراهیم به نبوت و امامت حضرت محمد(ص)

بنابر دیدگاه امام خمینی:

” اگرچه نبوت در وجود ختمی مرتبت حضرت محمد(ص) پایان پذیرفته و ایشان به عنوان آخرین نبی برای هدایت بشریت نازل شدند، ولی امامت پس از او در وجود اوصیا و جانشینان او یعنی ائمه تداوم یافته است. پس همان‌گونه که امامت از وجوه نبوت حضرت ابراهیم بوده و آن را تکمیل کرده، امامت ائمه دوازده‌گانه عامل تکامل پیامبری حضرت محمد بوده و فقط با وجود ایشان است که احکام دین و اجرای آن‌ها استمرار می‌یابد (خمینی، ۱۳۹۴، ص ۲۶-۲۷).

حتی فخر رازی معتقد است:

” خداوند به پیامبر نسلی (و نه صحابه) عطا فرمود که در طول زمان باقی می‌ماند و در تفسیر سوره کوثر عطیه‌های فراوان الهی در دنیا و آخرت را از نمودها و مصادیق کوثر و خیر کثیر بیان می‌کند و از جمله آن‌ها نسل فراوان پیامبر را برمی‌شمارد که در طول تاریخ، تعداد بسیاری از اهل بیت کشته شده‌اند، اما سپس عالم مملو از آن‌ها شده، درحالی‌که در دنیا نسلی از بنی امیه نمانده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۳۱۳).

همچنین فخر رازی به وجود علمای بزرگ در اهل بیت پیامبر همچون «امام باقر و امام صادق و



امام کاظم و امام رضا علیهما السلام اشاره کرده و از آنها به عنوان اکابر علما یاد می‌کند و قید «علیه السلام» را بر آنها می‌افزاید» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۳۱۳). امامیه با استدلال بر تک تک مفاهیم این آیات نتیجه می‌گیرد که اتخاذ جعل امامت منوط است به ذریه نبی و عصمت امام (آیات ۱۲۴ بقره و ۳۳ و ۳۴ آل عمران) و با گزینش مطلق الهی در انتخاب رهبر (آیه ۶۸ قصص) انجام می‌گیرد.

با توجه به مسئله «خاتمیت و نبوت»، جامعه امروزی نیازمند تبیین و تفسیر وحی و مرجعیت دینی و هدایت دنیوی و اخروی است که تمامی این موارد تنها با «جعل امام معصوم» ممکن خواهد بود. باید توجه داشت که نوع اعطای مقام نبوت و امامت به ابراهیم علیه السلام، با اعطای مقام نبوت و امامت به پیامبر اکرم (ص)، با توجه به موقعیت زمانی و نیازهای زمانی گوناگون، متفاوت بوده است. اگرچه امامت به عنوان «آخرین مرحله از سیر تکاملی» نبوت حضرت ابراهیم بوده اما پیامبری از جهت خاتمیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، دیگر نباید ادامه پیدا می‌کرد، ولی افرادی معصوم باید حضور می‌داشتند تا به صورت تمام و کمال و به دور از هر نقصی و با توجه به شرایط زمانه، آیین اسلام را برای همیشه زنده نگه داشته و جامعه را برای هدایت سیاسی و ولایی رهبری کنند. بنابراین از جهت امامت، محدودیتی بر ادامه وجود نداشت و امامت به عنوان «عامل استمرار تعالیم خاتمیت» باید از «ذریه معصوم خود پیامبر صلی الله علیه و آله» (طبق قراین آیات ۱۲۴ بقره و ۳۴ آل عمران) و لزوماً باید با گزینش «بهترین‌ها»، انتخاب می‌شد (طبق آیه ۶۸ قصص) تا در عین عصمت (طبق آیه ۱۲۴ بقره)، حافظ و هادی آخرین دین الهی باشد. کلینی می‌گوید:

” امامت به عنوان آخرین سیر تکاملی پیامبری محمد بود، همان‌گونه که آخرین سیر تکاملی ابراهیم هم امامت بود و بعد از مقام‌های بندگی و پیامبری و رسولی و خلیلی توسط خداوند به ایشان رسید (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۵).

«امامت عامل استمرار تبیین آموزه‌های نبوت» و «امامت عامل پویایی خاتمیت» و «ضرورت استمرار نبوت و امامت در انساب معصوم»، استدلال‌هایی عقلانی خواهند بود بر «جعل مستقیم امامت از جانب خداوند». بنابراین جعل ذکرشده در آیه ۱۲۴ بقره «جعل انتصابی» خواهد بود نه جعل انتخابی. رویکرد و تفسیر امامیه در توضیح اصل خاتمیت، تنها رهیافتی است که آن را توجیه می‌کند و موجب تداوم فلسفه رسالت و ولایت الهی است.



توجه به مجموعه قراین موجود در آیات ۱۲۴ بقره و ۳۴ آل عمران و ۶۸ قصص و شفاف سازی رابطه جعل و ذریه معصوم و نقش اختیار الهی، آثار علمی و عملی مثبتی در جهت باورهای عقیدتی و امامت پذیری و ولایت باوری خواهد داشت. این مقاله مصداقی است بر «ارتباط قراین سه آیه فوق در اثبات امامت انتصابی» و بازخوانی چگونگی اعتقاد بر امامت ائمه معصوم که جزء اصول اعتقادی امامیه است و می تواند واسطه ای برای تبیین آموزه های دینی و شناخت قراین قرآنی در جهت امامت شناسی و در نتیجه، حفظ وحدت جامعه اسلامی در سایه باور به وجود امام منصوب و معصوم باشد.

در کتب تورات و انجیل نیز به نبوت حضرت محمد (ص) و ائمه دوازده گانه اشاره شده^۷ و همین امر عده زیادی از مسیحیان و یهودیان را به دین اسلام علاقه مند کرده است (توفیقی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۷). این امر نشان می دهد که بزرگان یهودی و مسیحی با وجود آگاهی به واقعیت اثبات امامت و ادله روشن آن، نه تنها آن را انکار می کنند، بلکه از رشد و آگاهی دیگران نیز واهمه دارند و از آن جلوگیری کرده اند (توماس، ۱۳۷۷، ص ۵۳) و سعی دارند تا آموزه های دین را از سیاست جدا کنند. (Jaroslav, 1987, P. 38) مثلاً آیه ای از سفر پیدایش (۲۰/۱۷) از کتاب اول تورات، که بسیاری از متکلمان غربی از آن به مبشر امت و امامان اسلامی در «ذریه حضرت اسماعیل و محمد ﷺ» تعبیر کرده اند، نقش مهمی در اسلام آوردن و شیعه شدن آن ها داشته است.^۸

توماس مک الیون، کشیش آمریکایی که بعداً شیعه شد، ریشه ها و آثار امامت را در کتاب مقدس ارزیابی کرده و مشخصه های امامت همچون اصرار و اقرار ایشان بر توحید، علم خاص و ارتباطشان با عالم غیب و تعدادشان به عدد دوازده و همچنین غیبت امام آخر و مقام عهد و پیمان به عنوان امامت را بررسی نموده است (McElwain, 2007, p. 119). برخی از محققان دانشگاهی غیراسلامی و غربی نیز میان «ائمه و عهد الهی و جایگاه ویژه این دوازده امام»، ارتباط خاصی قائل شده اند (Mcknight, 2016, p 215). طبق تحقیقات صورت گرفته حتی در خود کتاب تورات، این دوازده نفر از نسل اسماعیل را به عنوان «پسران با واسطه او» معرفی کرده و قید «واسطه داشتن» در این امر بین پدر و پسران آمده است (تقوی و همکاران، ۱۳۹۳). برخی از

۷. خداوند در تورات در بین بنی اسرائیل دو بار و در دو موقعیت زمانی متفاوت دوازده امام مشخص کرده است، اولی دوازده نفر از انبیا که در تورات نام آن ها آمده است و دیگر بار، دوازده امام شیعه، یعنی از نسل پیامبر یعنی امام علی و یازده فرزندش: «اما در مورد اسماعیل نیز تقاضای تورا اجابت نمودم و او را برکت داده و از نسل او محمد و ۱۲ امام از میان آن ها پدید آورم و از او قوم بزرگی به وجود خواهم آورد» (پیدایش، ۲۰/۱۷).

۸. برای اطلاعات بیشتر نک: Jonothan Culver, (2008), The Ishmael Promise and Contextualization Among Muslims



متکلمان اهل تسنن از جمله ابن کثیر نیز همین آیه بشارت تورات را (۲۰/۱۷) وعده‌ای برای آمدن دوازده خلیفه پس از پیامبر (ص) می‌دانند و حضرت مهدی را یکی از آن‌ها معرفی می‌کنند، هرچند بسیاری از روایات اهل تسنن این سخن را ضعیف دانسته و آن را غیرمؤثق معرفی کرده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ص ۶۷-۶۸) و دیگر علمای اهل تسنن بدون این‌که به واقعیت این‌گونه روایات اهتمام ورزند و یا مثال نقضی بر مصداق دوازده امام در این آیه بیابند، از آن عبور می‌کنند. مثلاً ابن تیمیه در مورد آیات مربوط به بشارت و وعده، به انتصاب امامان در این نوع از آیات کتاب مقدس، به «غلط کثیر» تفسیر می‌کند (نک: ابن کثیر، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۵۰)، درحالی‌که خود او اقرار می‌کند که همین آیه علت اسلام آوردن و شیعه شدن بسیاری از یهودیان بوده است (ابن کثیر، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۵۰) که امروزه زوایای این شبهات و بررسی میزان صحت و وثاقت این دسته از روایات اهل تسنن نیازمند تحقیقات بسیاری است.

نتیجه‌گیری

در تبیین و تفسیر مفهوم و مصادیق آیات ۱۲۴ بقره و ۳۴ آل عمران و ۶۸ قصص میان متکلمان امامیه و اهل سنت اختلاف است. در نگاه امامیه، رابطه معنادار بین سه واژه «جعل»، «ذریه» و «اختیار تام خداوند» در سه آیه نام‌برده با مسئله خاتمیت در نبوت پیامبر اسلام وجود دارد که نشان از پابندی ایشان به شواهد و قرائن قرآنی در استنباط اصل امامت دارد. هرچند در آیات ۱۲۴ بقره صریحاً به وجود امام اشاره شده است، اما عدم اشاره مستقیم به امامت در آیات ۳۴ آل عمران و ۶۸ قصص، اهل تسنن را بر آن داشته است تا این نوع از آیات را فقط به ویژگی‌های انتخاب نبوت توسط خداوند منحصر بدانند و تفاسیر شیعه را در این آیات مردود بدانند. طبق نظر امامیه، بین آیات ذکرشده در این مقاله، رابطه معنوی وجود دارد و این سه آیه در اثبات امامت انتصابی مکمل یکدیگرند. ارتباط و پیوستگی «عصمت و نص» با «ذریه و جعل مستقیم نبوت و امامت» در جهت هدایت الهی، عامل تداوم خاتمیت در فلسفه رسالت است. پیشنهاد می‌شود منابع جدید اهل تسنن در رابطه با «تفاوت معنای امامت و نبوت و ارتباط آن با خاتمیت و هدایت الهی در آیات» در تحقیقات آتی، بیشتر بررسی شود و توضیحات آشکارتری از تفاسیر اهل سنت صورت پذیرد، چراکه از این آیات حکم الهی استنباط شده و نقش مؤثری در آموزه‌های دینی و امامت‌شناسی راستین دارند.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۱. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). **البحر المحيط فی التفسیر**، (تحقیق صدقی محمد جمیل). بیروت: دار الفکر.
۲. احمد بن حنبل شیبانی. (۱۴۰۴ق). **مناقب علی**. قاهره: دار المعارف.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). **کمال الدین و تمام النعمة**، (تصحیح علی اکبر غفاری). تهران: اسلامیه.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق)، **الاعتقادات**. قم: کنگره شیخ مفید.
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم. (۱۴۰۸ق). **منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة و القدیة**. قاهره: المطبعة الأمیریة.
۶. ابن جزی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). **التسهيل لعلوم التنزیل**. بیروت: دار الأرقم بن أبی الأرقم.
۷. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). **زاد المسیر فی علم التفسیر**. بیروت: دار الكتاب العربی.
۸. ابن مغازی، علی بن محمد. (۱۴۲۴ق). **مناقب امام علی بن ابی طالب**. بیروت. نشر دار الأضواء.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۷ق). **البداية و النهایة**، (تحقیق عبد الله بن عبد المحسن ترکی). مصر: نشر هجر.
۱۰. ابن عربی، محی الدین. (۱۴۲۲ق). **تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. ابن عطیه، عبد الحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). **المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۲. استادی، کاظم. (۱۴۰۲ش). «بررسی تاریخی استدلال به آیه ابتلاى ابراهیم در منابع کلامی و امامتی کهن شیعی برای مسأله امامت». **کلام تطبیقی شیعه**، ۴ (۶). ص ۲۶۵ - ۲۹۲. <https://doi.org/10.22054/jcst.2023.74546.1123>
۱۳. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). **تفسیر البغوی**، (تحقیق: مهدی عبد الرزاق). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. بحرانی، ابن میثم. (۱۳۷۴ش). **قواعد المرام فی علم الکلام**. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). **صحیح بخاری**. قاهره: وزارة الاوقاف.
۱۶. بیضاوی، عبد الله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **تفسیر البیضاوی** (أنوار التنزیل و أسرار التأویل). (تحقیق: محمد عبد الرحمن مرعشی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. تقوی، هادی؛ قندهاری، محمد؛ فیض بخش، محسن. (۱۳۹۳ش). «دوازده امام در تورات: نگاهی نو به بشارت ابراهیم در سفر پیدایش». **امامت پژوهی**، ۳ (۱۲)، ص ۱۷-۵۵.
۱۸. توفیقی، حسین. (۱۳۶۱ش). **انجیل برنابا**. قم: مؤسسه در راه حق.
۱۹. توماس، میشل. (۱۳۷۷ش). **کلام مسیحی**، (ترجمه حسین توفیقی). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.



۲۰. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). **الكشف البیان عن تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۲۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). **تسنیم**. قم: اسراء.

۲۲. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی) (۱۳۷۳ش). **المسلک فی اصول الدین**. (تحقیق رضا استادی)، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

۲۳. حسینی میلانی، سیدعلی. (۱۳۸۶ش). **خلافت ابوبکر در ترازوی نقد**. قم: مرکز حقایق اسلامی.

۲۴. خرم‌دل، مصطفی. (۱۳۸۴ش). **تفسیر نور**. قم: نشر اسوه.

۲۵. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۴ش). **ولایت فقیه**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۲۶. خوش‌منش، ابوالفضل. (۱۳۹۳ش). «امامت امام رضا(ع)، امتدادی بارز برای امامت حضرت ابراهیم(ع)». **فرهنگ رضوی**، ۲(۵). ص ۱۱۱-۱۳۹. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452560.13>

93.2.5.5.6

۲۷. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۲۲ق). **مصابح الأصول**. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخویی.

۲۸. دره، محمد علی طه. (۱۴۳۰ق). **تفسیر القرآن الکریم و إعرابه و بیانه**. بیروت: دار ابن کثیر.

۲۹. دهقان، اکبر. (۱۳۷۸ش). **نسیم رحمت، تفسیر قرآن کریم**. قم: اسماعیلیان.

۳۰. رسعی، عبدالرزاق بن رزق‌الله. (۱۴۲۹ق). **رموز الكنوز فی تفسیر الکتاب العزیز**. مکه المکرمه: مکتبه الأسدی.

۳۱. سقاب گندم‌آبادی، محبوبه؛ سیدی، سید حسین؛ عنایتی راد، محمدجواد. (۱۳۹۶ش). «بررسی معناشناختی «جعل امامت» (با تکیه بر اصل اصالت تعبیرهای قرآنی)». **آموزه‌های قرآنی**، ۱۴(۲۶)، ص ۲۰۵-۲۳۴.

۳۲. سبحانی، جعفر. (۱۳۶۲ش). **خدا و امامت**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۳۳. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد. (۱۳۸۰ش). **تفسیر سورآبادی**. تهران: فرهنگ نشر نو.

۳۴. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ش). **تفسیر المیزان**. (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۵. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). **التفسیر الکبیر**. اربد: دار الکتاب الثقافی.

۳۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). **ترجمه تفسیر جوامع الجامع**. (ترجمه احمد امیری شادمهری). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

۳۷. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان لعلوم القرآن**. تهران: ناصر خسرو.

۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مکتب الإعلام الإسلامی.

۳۹. طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۸۶ش). **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**. قم: نشر سبطین.

۴۰. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **مفاتیح الغیب**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۴۱. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). **تفسیر الصافی**. (تحقیق حسین اعلمی). تهران: انتشارات الصدر.

۴۲. قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۳۷۵ش). **تفسیر احسن الحدیث**. تهران: بنیاد بعثت.

۴۳. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۷ق). **الجامع الامام القرآن** (تفسیر القرطبی). قاهره: دار الشعب.



۴۴. قطب، سید. (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار الشروق.
۴۵. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). *تفسیر القمی*، (تحقیق طیب موسوی جزایری). قم: دار الکتاب.
۴۶. کردنژاد، نسرین؛ شریعت ناصری، زهره؛ مفتاح، محمد هادی. (۱۳۹۵ش). «تفسیر تطبیقی و تحلیلی آیه امامت در تفاسیر فریقین». *مطالعات تفسیری*، ۷(۲۵). ص ۷-۲۴. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22287256.1395.7.25.2.6>
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۵ش). *الکافی*، (کتاب الحجة، باب نادر فضل الامام). قم: نشر اسوه.
۴۸. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). *تأویلات أهل السنة* (تفسیر الماتریدی). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۹. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *زاد المعاد*. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۵۰. مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد. (۱۴۰۹ق). *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین*، (مصحح: محسن حسینی امینی). قم: نشر اسلامی.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۲. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۰ش). *تفسیر روشن*. تهران: مرکز نشر کتاب.
۵۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵ش). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
۵۴. معتزلی، قاضی عبدالجبار. (۱۳۸۲ق). *المغنی*. قاهره: المؤسسة المصرية العامة.
۵۵. میرمصطفی، تامر. (۱۹۹۸م). *بشائر الاسفار بمحمد و آله الاطهار*. بیروت، مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه.
۵۶. نجار، علی. (۱۳۸۱ش). *اصول و مبانی ترجمه قرآن*. قم: نشر کتاب مبین.
۵۷. نجارزادگان، فتح الله. (۱۳۹۰ش). «بررسی معناشناسی واژه امام در آیه امامت حضرت ابراهیم». *کتاب قیم*، ۲(۲)، ص ۷-۳۰.
۵۸. نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*. بغداد: دار الکتب العلمیه.
۵۹. نوبری، علی رضا. (۱۳۹۰ش). «تأملی بر مقاله تأملی در نظریه علامه طباطبایی در مفهوم امامت در آیه ابتلا». *معرفت کلامی*، ۲(۳)، ص ۴۷-۶۶.
60. Culver, J. (2008). The Ishmael Promise and Contextualization among Muslims. *International Journal of Frontier Missions*. Unitsd States. *International Journal of Frontire Missions* (IJFM). Vol. 25(4). 179-186.
61. Jaroslov, P. (1987). Christianity in Western Europe. In: *Encyclopedia of Religion, New York*: Macmillan Publishing Company.
62. McElwain, T. (2007). *Islam in the Bible*. New York: Masjid Darul Quran.
63. McKnight, S. (2016). *Jesus and the Twelve*. Unitsd States: Penn State Univercity Press. Vol. 26(3). 371- 395



Philosophical Interpretation of the Discourse on the Universal Verses of the Qur'an: With Emphasis on the Views of Allameh Tabataba'i

Mohammad Shirvani¹ | Mohammad-Baqer Naeji²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: mo_shirvani@sbu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Rehabilitation Sciences and Social Health, Tehran, Iran. Email: mo.naeji@uswr.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 24 November 2024

Accepted: 24 February 2025

Available Online: 18 March 2025

Keywords:

Holy Quran, Allameh Tabataba'i, Universal Verses, Ontological Rulings, Faith and Rationalism.



Abstract

The Holy Quran presents numerous ontological claims while preserving the identity of universal and absolute expressions that possess maximal generalizability and universality. Given that the Quran's language and approach are faith-based and its method is revelational (wahyānī), the Quran does not engage in a logical intermediate process of argumentation when presenting its claims. In other words, a mediating link between claim and conclusion is not explicitly depicted; hence intermediate proofs and syllogisms are rarely found within the Quranic text. Conversely, Quranic scholars and revelation scholars view divine revelation, illumination, and prophetic cognition as harmonious and united with reason. Allameh Tabataba'i, having mastery over both philosophical-mystical discourse and Quranic exegesis, has skillfully bridged faith-based and rationalistic discourses, achieving conformity, similarity, and convergence between them. The Quran explicates universal and stable rulings about existence in several verses, revealing the requisites of a universal ontology, close to Islamic philosophical principles such as the primacy, simplicity, and gradation of existence (asalat al-wujud, basāṭat al-wujud, tashkīk al-wujud). Allameh Tabataba'i, emphasizing sequentiality, structural coherence, and compatibility guided by the "necessary concomitant" argument (al-burhān al-innā malāzīm), demonstrates the progression from the intuition of existence (badahet al-wujud), to the notion of shared existence (ishtirāk al-wujud), onward to the increase in existence (zīyādat al-wujud), then to the primacy of existence (asalat al-wujud), and subsequently to the gradation (tashkīk al-wujud), unity of existence (wahdat al-wujud), and simplicity (basāṭat) of existence along with its expanse. This article, employing a library research method and a descriptive-analytical approach, explores and comparatively interprets the universal verses of the Holy Quran alongside the philosophical and wisdom-based views of Allameh Tabataba'i.

Cite this article: Shirvani, M.; Naeji, M.B. (2025). Philosophical Interpretation of the Discourse on the Universal Verses of the Qur'an: With Emphasis on the Views of Allameh Tabataba'i. *Quranic Doctrines*, 22(41), 123-148.
<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6540.2461>





تأویل گفتمان فلسفی آیات جهان شمول قرآن کریم با تأکید بر نظرات علامه طباطبائی

محمد شیروانی^۱ | محمد باقر نایبجی^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه معارف، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: mo.shirvani@sbu.ac.ir

۲. استادیار، گروه معارف، دانشگاه علوم توانبخشی و سلامت اجتماعی، تهران، ایران. رایانامه: mo.naeji@uswr.ac.ir

چکیده

در قرآن کریم مدعیات فراوانی در عرصه وجودشناسی با حفظ هویت اطلاق و کلیت بیان شده است که واجد تعمیم‌پذیری حداکثری و فراگیر است و از آن‌جا که زبان و رویکرد قرآن کریم، ایمان‌گرایانه و روش آن وحیانی است، پس از طرح مدعیات قرآنی فرایند منطقی در حوزه ارائه مدعیات، مطرح نمی‌شود، به این صورت که واسطه بین مدعا و نتیجه دیده نمی‌شود، لذا حد وسطی چون برهان و دلیل در متن قرآن کریم کمتر به چشم می‌خورد. از سوی دیگر، آحاد قرآن پژوهان و وحی‌شناسان، وحی و اشراق و دریافت نبوی را در عینیت با خرد می‌دانند. علامه طباطبائی با تسلط بر گفتمان فلسفی عرفانی از یک سو و همچنین توانمندی بر تفسیر قرآن کریم از سوی دیگر، به خوبی توانسته است بین گفتمان ایمان‌گرایی و خردگرایی، تطبیق و همسانی و همگرایی ایجاد کند. قرآن کریم در چندین آیه از آیات خود، احکامی فراگیر و پایدار از هستی را تبیین و توصیف می‌کند؛ آیاتی که حکایت از اقتضائات جهان شمولانه دارد و بسیار به مبانی نظرات حکمای اسلامی چون اصالت وجود و بساطت وجود و تشکیک وجود نزدیک است. علامه طباطبائی با تأکید ترتیبی و ساختار و انسجام و سازگارگرایانه، که تحت برهان «ان ملازم» قرار می‌گیرد، از بداهت وجود به اشتراک وجود و از آن به زیادت وجود و سپس به اصالت وجود و آن‌گاه به تشکیک وجود و وحدت وجود، بساطت وجود و گستره آن را مبرهن می‌سازد. در این نوشتار به روش کتابخانه‌ای، در قالب یک فرایند تحلیلی و توصیفی، بسط و تطبیق در خصوص آیات جهان شمول قرآن کریم و نظرات فلسفی و حکمی علامه طباطبائی مطرح نظر واقع می‌شود.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، علامه طباطبائی، آیات فراگیر، احکام وجودی، ایمان و خردگرایی.



استناد: شیروانی، محمد؛ نایبجی، محمد باقر. (۱۴۰۴). تأویل گفتمان فلسفی آیات جهان شمول قرآن کریم با تأکید بر نظرات علامه طباطبائی. آموزه‌های قرآنی، ۱۲۲، (۴۱)، ۱۲۳-۱۴۸.
<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6540.2461>



مقدمه

قرآن کریم محصول شکفتگی نفس ربانی نبی اکرم ﷺ است که با عنایت ربوبی، ایشان را به حاق آگاهی و شناخت رسانده است. از این رو نتایج برآمده از روش وحیانی، تطابق در فرایند با روش منطقی و استنتاجی ندارد، اما در غایت با روش عقلانی صحیح، واجد اشتراک و همسانی است. در بسیاری از آیات جریان و مسیر دستیابی به نتایج پنهان است که می‌توان آن را بر وابسته نبودن پذیرش تصدیق‌های قرآن بر تبیین عقلانی و خردگرایانه حمل نمود، زیرا قرآن کریم هم راستا و هم زمان با دستگاه شناختی انسان از احساس و دستگاه تحریکی انسانی نیز بهره برده است، لذا می‌توان گفت انسان همان‌گونه که نیازمند عقلانیت است، در گرو انعطاف‌های برآمده از نظام تحریکی نیز هست. بنابراین هرچند تقدم و تأخر خرد و احساس بر یکدیگر، قابل تأمل و دقت تحلیلی است، اما قطعاً هر تصدیق و قضاوتی به فعال شدن دو دستگاه (عقل و احساس) بستگی دارد. با این حال، اگر بر تمام مؤلفه‌های خردگرایانه موجود در متون وحیانی، تأکید شود، نظام بینشی و نگرشی بندگان، به سوی عقلانیت حداکثری سوق پیدا می‌کند و به آسانی نمی‌توان تصدیقات متعدد را بدون تبیین استدلال لازم، بیان کرد و رعایت نکردن تبیین لازم، موجب توقف در تعامل مخاطب با متن و مختل شدن فرایند فهم او می‌شود. از طرف دیگر، مخاطبان قرآن شامل توده مردم و خواص است و متون وحیانی ذاتاً برای آحاد بشر نازل شده‌اند تا آن‌ها را از رنج‌ها و افراط و تفریط‌ها برهانند. توده مردم تردیدها و سؤالات مکرر و انتقادات خردگرایانه را خوشایند نمی‌دانند، اما خواص به دلیل برخورداری از سازه ذهنی منسجم و منظم، خردورزی و فعالیت فکری در راستای دستیابی به جزئیات حقایق هستی‌شناسانه را مطلوب می‌شمارند.

رعایت فرایند منطقی در بیان ادعا و نتیجه، از مهم‌ترین اصول زبانی مبتنی بر خردگرایی به شمار می‌آید. از این رو، اگر کسی مدعی امری باشد، اما مسیر وصول به آن را به شکل روشن و متعارف و مبتنی بر علل و اسباب هموار نگرداند، پذیرش سخنان او منطقی نخواهد بود. این نکته از بدیهیات عقلی است و در مواجهه با متون شفاهی و مکتوب مورد انتظار است، خواه از متون بشری باشد یا از متون مقدس. بر این اساس می‌توان گفت وجود خلأ در تبیین مقصود و ادعای مطرح شده در متون دینی، موجب شکل‌گیری تردید و ابهام پیرامون آموزه‌های الهیاتی است و به دیگر سخن، فقدان استانداردهای منطقی در متن، به تردید در این زمینه ختم می‌گردد. توضیح این‌که، هرچند در آیاتی از قرآن کریم خرد و خردگرایی تأیید و ترویج



گردیده، اما در برخی آیات، صورت قیاسی گویایی به کار نرفته و در ظاهر، جریان خردگرایی در این آیات مشاهده نمی‌شود. از سویی، در برخی آیات قرآن تلفیقی از خردگرایی و ایمان‌گرایی توأمان ارائه شده و به تأیید و تشویق فکر و فهم تأکید گردیده است، اما در هنگام تخطب، از روش‌های منطقی استدلال استفاده نشده است، هرچند به هیچ عنوان سخنی مخالف خرد و اندیشه در قرآن کریم به چشم نمی‌خورد. از آن جاکه تعامل تعادلی میان خرد و احساس، مادیت و معنویت، رضایت و تلاش و دیگر دوگانه‌ها، از مؤلفه‌های بنیادین تعالی و تربیت به شمار می‌آید، خداوند متعال برای هر یک از دستگاه‌های تحریکی و شناختی انسان و لوازم آن‌ها سهمی شایسته قائل شده و سهم هر یک از خرد و احساس را با بیانی ترکیبی ارائه کرده است و از تخطب یک سویه اجتناب شده است تا در نتیجه، هویت پرورشی قرآن حفظ شود. از این رو گرچه در هیچ جای قرآن کریم نسبت به خرد بی‌مهری و اهمال دیده نمی‌شود، اما سرسپردگی به همه مؤلفه‌های ظاهری خرد هم مشاهده نمی‌شود.

خداوند متعال در قرآن کریم آیاتی را مطرح کرده است که سازه‌چینی قیاسی آن گویا نیست، در صورتی که خداوند متعال کاملاً خرد را تأیید و ترویج کرده و حتی آن را تحدید نکرده است، اما جریان خردگرایی در بسیاری از آیات مشاهده نمی‌شود. البته این بدان معنا نیست که زبان قرآن کریم ضد خردگرایی است، بلکه در صورت پذیرش این دیدگاه، تنها دوگانگی رویکرد وجود دارد، به این معنا که نه خردگرایی پارادایم صحیحی است نه ایمان‌گرایی، بلکه اصول تخطب صحیح بودن و نبودن آن را مشخص می‌کند، که این بحث خارج از موضوع این نوشتار است.

خداوند متعال تلفیقی از خردگرایی و ایمان‌گرایی را توأمان ارائه می‌نماید که کاملاً زبان دقیقی است، به این بیان که در عین این‌که خردمندی را تأیید و تشویق می‌کند، اما در هنگام تخطب از روش‌های منطقی استدلال استفاده نمی‌کند، البته به هیچ عنوان هم ضد خرد سخن نمی‌گوید.

خداوند متعال برای هر یک از دستگاه‌های تحریکی و شناختی انسان، با حفظ لوازمشان، سهمی بسزا قائل است. از این رو حتی در ارائه یک آیه، نه مجموع ساختار قرآن، خداوند متعال یک سویه تخطب نمی‌کند، بلکه سهم هر کدام از خرد و احساس را با بیانی ترکیبی ارائه می‌دهد تا هویت پرورشی قرآن حفظ شود، چراکه تعامل تعادلی بین خرد و احساس، مادیت و معنویت، رضا و تلاش، و دوگانه‌های دیگر از مؤلفه‌های بنیادین تعالی و تربیت است. در هیچ



جایی از قرآن کریم بی‌مهری به خرد و اهمال آن مشاهده نمی‌شود، اما در عین این ستایش، سرسپردگی به استانداردهای خرد نیز مشاهده نمی‌شود.

در مقاله حاضر پیوستگی و هم‌ترازی مدعیات فلسفی که از براهین چیدمان شده است، با بیانات قرآن کریم که از روش اشرافی و وحیانی مدون شده، در حوزه جهان‌شناسی فراگیر، مورد تطبیق قرار خواهد گرفت.

پیشینه تحقیق: جمیع تحلیلی و مقایسه تطبیقی آیات خمسۀ جهان‌شمولانۀ قرآن کریم، با تأکید بر نظام فلسفی علامه طباطبایی، در هیچ کتاب و مقاله مشخصی، با تبعی که نویسندگان داشته‌اند، یافت نشد، اگرچه مقالات و کتب مرتبطی به ثمر رسیده است که در آن‌ها، آموزه‌های فلسفی با معارف وحیانی، هم‌سو و موافق دانسته شده‌اند.

■ علی ارشد ریاحی (۱۳۸۹) در مقاله «نقد و بررسی تأثیر آراء فلسفی صدرا درباره وجود بر فهم او از آیات قرآن»، تأثیر آرای فلسفی صدرا در مورد «وجود» بر فهم او از آیات قرآن را نقد و بررسی کرده و به این مهم دست یافته است که صدرای شیرازی تحت تأثیر آرای مذکور از آیات قرآن معانی‌ای غیر از معانی ظاهری برداشت کرده است.

■ محمدحسین بیات (۱۳۹۴) در مقاله «سریان علم در موجودات از منظر قرآن مجید و تجلی آن در اندیشه علامه طباطبایی»، بیان داشته است که آنچه انسان‌ها با حواس خود درمی‌یابند، آن است که جمادات فاقد شعورند، اما خداوند در قرآن همه موجودات عالم را از انسان و حیوان گرفته تا گیاه و جماد، دارای شعور و آگاهی معرفی می‌فرماید. اعتقاد به سریان کمالات وجودی از قبیل علم، حیات و اراده در جمیع موجودات از اصول مسلم و پذیرفته در حکمت متعالیه است.

■ مرتضی خزاعی (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی مصادیق قرآنی حکمت متعالیه درحوزه جهان‌شناسی» مدعی شده است که قرآن کریم به عنوان مهم‌ترین رکن ساختار حکمت متعالیه و عمود خیمۀ این مکتب و نظام فلسفی، از نقشی قابل توجه برخوردار است. صدرالمآلهین عشق و ارادت زایدالوصف به قرآن کریم داشته و تمامی معارف و هنرهایش را سرانجام در استخدام فهم بیشتر این معجزۀ بزرگ الهی قرار داده است.

اما در نوشتار حاضر مدعیاتی از قرآن کریم مطرح می‌شود که حکایت از فراگیری هستی با موضوعاتی چون سجده و تسبیح و اطاعت و دعا و عبودیت می‌کند، و سپس ادله فلسفی



این موضوعات با توجه به نظرات برجسته مکتب حکمت متعالیه، مورد تحلیل و تطبیق قرار می‌گیرد.

۱. تبیین آیات فراگیر

در این بخش، نخست آیاتی که محتوای آن‌ها ناظر بر اقتضائات جهانی و هستی‌شناسی است توصیف و تحلیل می‌گردد و سپس تأییدات منطقی آن با تأکید بر نظرات صدرای شیرازی تطبیق می‌شود. این بخش متشکل از پنج آیه محوری است که هر یک خصیصه‌ای از خصایص گسترده هستی را با بیانی منحاز مورد توجه قرار می‌دهد؛ موضوعاتی چون سجده، عبودیت، دعا، تسبیح و اطاعت که با بیانی مطلق به همه موجودات در تمامی اعصار نسبت داده شده است.

۱-۱. سجود فراگیر

یکی از محورهای هستی‌شناسانه قرآن کریم، سجود همگانی است، که بدون هیچ قید و حدی، به تمامی موجودات نسبت داده شده است: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلُمًا لَّهُمْ بِالْغُدُوءِ وَالْآصَالِ» (عد/۱۵)؛ «همه آن‌ها که در آسمان‌ها و زمین هستند از روی اطاعت یا اکراه و همچنین سایه‌های آن‌ها، هر صبح و عصر، برای خدا سجده می‌کنند».

خداوند متعال خود را مسجود تمام هستی، و تمام هستی را سجد و ساجد معرفی می‌کند. او می‌فرماید همه موجودات در همه احوال و آنات خود، واجد کرنش ذاتی و تکوینی‌اند، چه بخواهند و چه نخواهند، چه بدانند و چه ندانند، حتی آن‌هایی که ظاهراً به دنبال عدم سجود ظاهری‌اند، همین سجده نکردن‌های آنان خود حکایت از سجود می‌کند، چراکه این سجود مطرح‌شده، غیر از سجود ظاهری است که خاص انسان‌های متدین است، بلکه سجودی است که بر بدنه حقیقت هر شیء تقریر شده است. اگر ابلیس هم ادعای عدم سجود را به انسان داشت، فقط در حیطه سطحی و تشریعی و عبودی سجود را از خویش سلب و نفی کرد، نه در حیطه ذات خویش. از این رو نسبت سجود ظاهری و باطنی عموم خصوص مطلق است، یعنی هر سجود ظاهری، سجود باطنی را هم به همراه دارد، اما هر سجود باطنی سجود ظاهری را همراه ندارد.

در این آیه، مراد از سجود باید به گونه‌ای تفسیر و تأویل شود که عمومیت خود را از دست ندهد، چراکه خداوند متعال اختیار را هم در این حوزه دخیل نداشته است، و به همین جهت،



عدم سجود شیطان را نیز در بر می‌گیرد. در واقع، خداوند متعال سجود ماهوی و اختیاری و تشریعی را با قید «طوعاً و کرهاً» خارج ساخته است.

به این حقیقت قرآنی در روایات هم اشاره شده است، چنان‌که روایتی سجود را مختص به پیشانی نمی‌کند، بلکه تمام جهان نفس را ساجد رب معرفی می‌کند:

”سَجَدَ لَكَ وَجْهِي وَشَعْرِي وَبَشَرِي وَمَخْيِي وَلَحْمِي وَدَمِي وَعَصَبِي وَعِظَامِي
سَجَدَ وَجْهِي الْفَانِي الْفَانِي الذَّلِيلُ الْمُهِينُ لِلَّذِي خَلَقَهُ؛ صورت و مو و پوست و مغز
و گوشت و خون و عصب و استخوان من برای تو سجده می‌کند، صورت فانی و
ذلیل و خوار من برای کسی که آن را خلق کرده است سجده می‌کند (مجلسی، ۱۳۷۸،
ج ۸۲، ص ۱۱۲).

اگر جهان مانند انسان یک فرد در نظر گرفته شود، تمام اعضای جهان اعم از نبات و جماد و حیوان و انسان به سجود دائمی و پیوسته مشغولیت دارند، کما این‌که فلاسفه انسان و جهان را در یک حقیقت مشترک دانسته‌اند که یکی عینی است و دیگری علمی: «الحکمة هی صیرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی؛ حکمت عبارت است از تبدیل شدن انسان به یک جهان عقلی مشابه با جهان عینی» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۳۵). در تفکر اسلامی، منشأ نظریهٔ مشابَهت عالم هستی را با عناصر و اجزای انسان، با بیان صریح، پیش از هر چیز باید در ابیات منسوب به امیرمؤمنان علی علیه السلام جست‌وجو کرد. حضرت در این باره می‌فرماید: «ذَوَاتُكَ فِیْكَ وَلَا تَبْصُرُ ذَوَاتُكَ مِنْكَ وَلَا تَشْعُرُ أَنْزَعُ أَنْكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَفِیْكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ» (طهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۷).

فخر رازی در تفسیر خود بعد از وجوه متعدد برای تفسیر این آیه، این تأویل و تحلیل تعمیم‌پذیر را می‌پذیرد:

”أَنَّ السَّجُودَ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِنْقِيَادِ وَالْخُضُوعِ وَعَدَمِ الْإِمْتِنَاعِ وَكُلِّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ سَاجِدٌ لِلَّهِ بِهَذَا الْمَعْنَى، لِأَنَّ قُدْرَتَهُ وَمَشِیَّتَهُ نَافِذَةٌ فِي الْكُلِّ وَتَحْقِيقُ الْقَوْلِ فِيهِ
أَنَّ مَا سِوَاهُ مُمْكِنٌ لِدَاثِهِ وَالْمُمْكِنُ لِدَاثِهِ هُوَ الَّذِي تَكُونُ مَا هِیْتَهُ قَابِلَةً لِلْعَدَمِ وَالْوُجُودِ
عَلَى السَّوِيَّةِ وَكُلِّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ امْتَنَعَ رَجْحَانُ وَجُودِهِ عَلَى عَدَمِهِ أَوْ بِالْعَكْسِ، إِلَّا
بِتَأْثِيرِ مَوْجُودٍ وَمَوْثَرٍ فِیْكَوْنُ وَجُودُ كُلِّ مَا سِوَى الْحَقِّ سَبْحَانَهُ بِإِیْجَادِهِ وَعَدَمُ كُلِّ مَا



سواء بإعدامه، فتأثيره نافذ في جميع الممكنات في طرفي الإيجاد والإعدام؛ سجده به معنای تسلیم و خضوع و عدم خودداری است و همه در آسمانها و زمین به این معنا برای خداوند سجده می‌کنند، زیرا قدرت و اراده او در همه مؤثر است، و قول محققانه این است که ماسوای خداوند، فی نفسه ممکن الوجود هستند و آنچه فی نفسه ممکن است، آن چیزی است که ذاتش به خودی خود و به طور مساوی، قابل عدم و وجود است، و هر که چنین باشد، ترجیح وجود او بر عدم یا برعکس، ممتنع است مگر از طریق تأثیر موجود و مؤثری (علت)، در نتیجه، وجود یافتن غیر حق سبحانه (یعنی ممکنات) از طریق وجود بخشی خداوند، و عدم وجود آنها از طریق معدوم سازی او رخ می‌دهد، بنابراین اثر گذاری خداوند در همه ممکنات نافذ است چه در طرف وجود چه در طرف عدم. (فخر رازی، ۱۳۶۷، ج ۱۹، ص ۲۶)

چون ممکنات و ماهیات بالذات تهی از هر گونه کمالی‌اند، چه در حدوث و چه در بقا، پس همیشه ید افتقارشان به سوی غیری که واجب الوجود نام دارد دراز است و این همان سجود است.

علامه طباطبائی در خصوص این تذلل ذاتی می‌فرماید: پس به طور مسلم خضوع موجودات به طوع و بدون سفارش خواهد بود، و چگونه به سفارش و اکراه باشد و حال آن‌که هیچ موجودی از خود هیچ چیز ندارد تا درباره اش کراهت و یا امتناع و سرکشی تصور شود (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص ۴۳۹).

اما این‌که چرا سخن از رضایت و عدم رضایت به میان آمده است از آن روست که خداوند متعال می‌خواهد بفرماید این نوع از سجود در حیطه اختیارات و احساسات انسان نیست، چراکه از سنخ سجده‌های قشری نیست که بسته خواستن و نخواستن و یا دوست داشتن و نداشتن بشود. لذا بزرگانی که طوع را به مؤمنان و کره را به منافقان نسبت داده‌اند، راه صوابی نپیموده‌اند: «أن المؤمن يسجد له طوعاً والكافر يسجد له كرهاً بالسيف» (طبرسی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۴۳۷)، چراکه مخاطب این آیه به موجودات در زمین و آسمان اشاره ندارد که بخواهد برای مؤمن یا غیرمؤمن باشد، بلکه به خود آسمان و زمین و تمام محتویات آن اشاره دارد. علامه طباطبائی می‌فرماید فرق بین سجود ظاهری و تکوینی در اصالت و مجازی بودن آن است:



” فذلّة المكونات و ضعتها تجاه ساحة العظمة والكبرياء ذلة و ضعة حقیقیة بخلاف الخرور على الأرض و وضع الجبهة علیها فإنه ذلّة و ضعة بحسب الوضع والاعتبار؛ خضوع اجزا و جایگاه آن‌ها در مقابل عرصه عظمت و سرافرازی، خضوع و ذلت واقعی است، برخلاف بر زمین خوابیدن و پیشانی بر آن نهادن، که بر حسب مقام و ملاحظه، ذلت و خواری است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص ۴۳۸).

بسیار اتفاق می‌افتد که این به خاک افتادن و سجده انجام می‌شود، ولی از آن، تعظیم و اظهار ذلت فهمیده نمی‌شود.

بخش دوم آیه سخن از سجود حتی سجود سایه‌ها به میان آورد که بسیار قابل تأمل است. شاید بتوان به علت و فاعل بالتسخیر در فلسفه اشاره کرد: فاعل وقتی فعلش را به آن نسبتی دهی ولی از این جهت که خود این فاعل، یک فاعل دیگری دارد که فوقش است که به آن فاعل ما فوقش، این فاعل و فعلش نسبت داده می‌شود، یعنی خودش و فعلش معلول آن فاعل است پس این فاعل مادون، در فعلش مسخر فاعل مافوق است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۳). در واقع، خداوند متعال می‌خواهد آثار برآمده از موجودات را هم به خودش نسبت دهد، به این معنا که جملگی ساجدالوجود و واجب‌الوجود هستند و چیزی ساجدِ ساجد نیست.

سایه امری است عدمی و عبارت است از نرسیدن نور به خاطر حائل شدن جسم در برابر نور، و سرّش این است که هرچند سایه امری است عدمی، ولی آثاری خارجی نظیر آثار امور وجودی دارد، مثلاً کم و زیاد می‌شود، و همچنین اختلافات دیگری به خود می‌گیرد که حواس ما آن را حس می‌کند، پس می‌توان گفت در عین عدمی بودن بهره‌ای از وجود دارد که با همان مقدار از وجود و همان مقدار از آثار، در برابر خدای تعالی خاضع و ساجد است. همان‌طور که هر سایه‌ای ساجد صاحب سایه خویش است، سایه انسان هم ساجد انسان است، انسان همچون همه موجودات، در مقام ظلی و امکانی و ماهوی است، نسبت به ذات ربوبی، ساجد رب متعال است.

۲-۱. کرنش فراگیر

یکی دیگر از آیاتی که به حکمی فراگیر و اطلاقی اشاره می‌کند آیه قنوت و خضوع و خشوع و کرنش گسترده است: «وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ»



(بقره/۱۱۶)؛ «و گفتند: «خداوند فرزندی برای خود انتخاب کرده است». او منزّه و مبرّاست، بلکه آنچه در آسمان‌ها و زمین است از آن اوست و همه در برابر او خاضع‌اند».

«قانتون» از «قنوت» است که در اصل به معنای طاعت و فرمان برداری است. سپس هر گونه استقامت و استواری در راه دین «قنوت» نامیده شده است. راغب اصفهانی طاعت خاضعانه را قنوت می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۷، ص ۶۸۵). زبیدی (۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰۹) هم اصل آن را طاعت می‌داند. مؤلف التحقيق آن را خضوع همراه با طاعت می‌داند و تصریح می‌کند که هر دو قید «خضوع» و «طاعت» در قنوت ملحوظ است (مصطفوی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۳۵۸).

قنوت یا تشریعی است، نظیر «و قوموا لله قانتین» (بقره/۲۳۸) و «یا مریم اقنّی لربک واسجدي...» (آل عمران/۴۳) یا تکوینی، نظیر «وله من فی السّماوات والأرض کلّ له قانتون» (بقره/۱۱۶). در واقع، خداوند متعال می‌فرماید: کنه ذات جمیع ممکنات، عین التعلّق است به علت موجدّه خود، و ظهور این ربطیت می‌شود قنوت و خشوع و خضوع.

عبدالرزاق (۱۳۹۸، ج ۱، ص ۵۱) در تفسیر ابن عربی به حقیقت احتیاج ذاتی مخلوقات اشاره دارد و این حقیقت وابستگی را به قنوت تعبیر کرده است: «موجودون بوجوده، فاعلون بفعله، معدومون بذواتهم، وهو غاية الطاعة والقيام بحقه إذ هو الوجود المطلق، فلا يوجد بدونه شیء؛ آن‌ها با وجود او وجود دارند و با فعل او فاعل می‌شوند و فی نفسه وجود ندارند».

صدرای شیرازی در مفاتیح الغیب می‌فرماید همه هستی در مواجهه با خداوند دارای کرنشی مستدام است: «كُلُّ لَهُ قَانِثُونَ بِالْعُبُودِيَةِ التَّامَةِ وَالرَّجُوعِ الذَّاتِي وَالْانْخِرَاطِ الْوُجُودِي» (ملاصدرا، ۱۳۵۶، ج ۳، ص ۴۲۸).

اگر خداوند را علت حقیقی بنامیم و بدانیم، و موجودات را معالیل این علت بدانیم، و معالیل را دارای عینیت و نه تنها سنخیت با علت بدانیم، جمیع معالیل به واسطه این حکم واجد یک سرافکنندگی پایدار وجودی‌اند که این حیثیت قنوت نامیده می‌شود.

علامه طباطبائی «كُلُّ لَهُ قَانِثُونَ» را برهانی تمام عیار معرفی می‌کند؛ برهانی استوار بر برهان قیومیت خداوند متعال (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۵). پس جمله «لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» اشاره است به احاطه ملک حقیقی خدا، که اثر آن جواز تصرف مالک در ملک خویش، و به دلخواه خویش است، پس خدای تعالی از آن جاکه مالک حقیقی عالم است، در مملوک خود تصرف نموده است و از نشئه دنیا به آخرت می‌برد. این معنا با جمله «كُلُّ لَهُ قَانِثُونَ»



تأکید می‌شود، چون «قنوت» به معنای لازم بودن اطاعت با خضوع است، همچنان‌که راغب نیز این‌طور معنا می‌کند، و مراد از اطاعت با خضوع، به‌طوری که سیاق می‌رساند، اطاعت تکوینی است نه اطاعت دستورات شرعی (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۲۴).

۱-۳. وجه فراگیر

یکی دیگر از آیاتی که حکمی گسترده و اطلاقی و فراگیر را بیان می‌دارد آیه وجه ذات ربوبی است، به این معنا که تمامیت هستی را وجه اقدس الهی در بر گرفته است: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/۱۱۵)؛ «از آن خداوند است مشرق و مغرب، و به هر سو رو کنید آن جهت از آن خداست، آری خدا گشایشگر داناست».

همه هستی مجلا و مظهر اویند، او را منعکس و نمایان می‌کنند، و حتی در اراذل اشیا به حکم آیه مذکور می‌شود شاهد حق متعال بود. وجود چیزی نیست که طرف و جهت و زمان داشته باشد، هر طرف که رو می‌شود به روی او رو شده است. سید حیدر آملی (۱۳۵۶، ص ۳۰۳) همه هستی را نمود و جلوه حق متعال بیان داشته است: «لیس فی الوجود سوی الله تعالی وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالکل هو وبه ومنه وإلیه».

وجود بما هو وجود به سبب نداشتن و غیر و ثانی و غیر نداشتن مکان و زمان و تعین و تشخیص خاص ندارد، همان‌طور که علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمه فرمود ماهیت خداوند متعال هم انیت اوست، به این معنا که بین ذات و ذاتیات خداوند متعال دوئیتی وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۶۷). توجه به تمام جهات، توجه به سوی خداوند است، از این‌رو اشاره‌بردار نیست، نه بدین جهت که جایی نیست، بلکه بدان جهت که همه‌جا را پر کرده است، چنان‌که حاجی سبزواری سروده است: «یا من هواختفی لفرط نوره» (سبزواری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶۷)، یعنی ای آن‌که از بس پیدایی، ناپیدایی.

این مهم که آیه وجه بدان اشاره داشته، چه در الهیات به معنی‌الاعم و چه در الهیات به معنی‌الاخص به‌وضوح با عناوینی چون احکام سلبی وجود مورد دقت قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۵۶). در جهت بودن از خصایص موجود و یا وجود مقید است، اما الوجود و یا به تعبیری وجود مطلق، جایی و آنی نیست که نباشد، از این‌رو هر وقت و به هر جا رو شود به او رو شده است.

صدرای شیرازی فرمود: اگر در موطن وحدت وجود زیست کنیم، نباید بگوییم ما او را در



جلوات می بینیم، بلکه اوست که خود را می بیند: «رأيت ربِّي وربِّي وُلولا ربِّي ما رأيت ربِّي» (ملاصدرا، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۰).

۴-۱. تسبیح و تقدیس فراگیر

یکی دیگر از آیاتی که به دفعات در قرآن کریم بدان اشاره شده است، آیه بیانگر تسبیح موجودات، آن هم به صورت عمومی و همیشگی ست: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء/۴۴)؛ «هفت آسمان و زمین و هر چه در آن هاست همه به ستایش و تنزیه خدا مشغول اند و موجودی نیست در عالم جز آن که ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست، ولی شما تسبیح آن ها را فهم نمی کنید. همانا او بسیار حلیم و آمرزنده است».

«تسبیح» به معنای منزّه دانستن ذات باری تعالی از هر گونه نقص و عیب و همچنین مبرا دانستن آن ذات مقدس است از داشتن مثل و مانند و همسر و فرزند. این واژه از ماده «سبح» به معنای حرکت سریع در آب یا در هواست، گویی کسی که تسبیح می گوید با سرعت در عبادت پروردگار به پیش می رود. راغب اصفهانی می گوید: «التَّسْبِيحُ: تنزیه الله تعالی. وأصله: المَرَّ السَّريع في عبادة الله تعالی» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۴۵). اما در اصطلاح، تسبیح برای اظهار برترین مراتب تعظیم، یعنی توحید است.

هر موجودی از موجودات عالم با نفس ذاتش و افعال و اوصاف و آثارش در حال حکایتگری از وجود اصیلی چون باری تعالی ست، در واقع، هر نمودی به اندازه سعه وجودی خویش، خداوند متعال را از نقص عدم ظهور مرتبه خویش، مبرا و منزّه می سازد. به بیان چندگانه آیات قرآن کریم بین شیء و تسبیح و تحمید تساقط برقرار است، نمی توان موجودی را یافت که موجد خویش را ثنا و ستایش نکند و این مدحت با نفس ذات و ذاتیات هر حظی از حظوظ وجود تحقق پیدا می کند.

عالم، عالم ماهیات است و ماهیات من حیث هی هی هیچ حکمی را واجد نیستند، بلکه تمامی شئون خویش را از وجود دریافت می کنند و این متجلی ساختن وجود از متون و انحای وجودی خویش را تجلی و یا تسبیح گویند، یعنی حضرت وجود، از ناتوانی و نداری و نادانی، این حد از ظهور و نمود و شکن، پیراسته است.

حضرت امام خمینی در شمردن ارکان چهارگانه تقدیس و تحمید و تهلیل، به تسبیح که



می‌رسند این رکن را تمام‌کننده ارکان توحیدی می‌دانند و می‌فرمایند تسبیح یعنی تنزیه ذات و صفات و افعال حق تعالی از جمیع نقوص:

”الركن الرابع هو «التسبيح» وهو مقام التنزيه عن التوحيدات الثلاثة، فإنَّ فيها تكثير وتلوين. وهو مقام التنزيه والتمكين؛ وبه يتم التوحيد؛ ركن چهارم تسبیح است که همان مقام تنزیه از توحیدات سه‌گانه باشد، زیرا در آن‌ها کثرت و رنگارنگی وجود دارد و تسبیح مقام تنزیه تمکین است و توحید به واسطه تسبیح کامل و تمام می‌شود (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۸۰).

ملاصدرا در تفسیر القرآن الکریم این‌گونه دارد:

”حقیقة التسبیح وروحها تجرید الذات الإلهیة عن علائق الأكوان وشوائب الحداث والإمكان؛ حقیقت تسبیح وروح آن یعنی مجرد دانستن ذات الهی از علایق مادی و شوایب حدوث و امکان (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۲۹۳).

حقیقت تسبیح خالی دانستن ذات حق است از وابستگی‌های عالم و حدوث و امکان تسبیح و تقدیس ذات اقدس الهی آن است که هر نقصی از حریم او سلب شود و آن ذات را مبدأ مستقل هر اثر و منتهای بالذات هر صیورورت بدانند و در کنار ذات او هیچ ذاتی را مستقل ندانند.

روشن است که این تسبیح فراگیر امری سطحی و ساده نیست که تنها با علم حصولی حاصل آید، بلکه امری است شهودی و ذوقی که به صراحت لکن «لا تفقهون تسبیحهم» فقاہت دل را طالب است.

ابن عربی در خصوص کیفیت ادراک تسبیح می‌فرماید:

”فلو كان تسبیح حال كما يزعم بعض علماء النظر لم تكن فائدة في قوله «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ» وصلت إليها ووقفت عليها؛ اگر تسبیح حال بود، چنان‌که بعضی از علما گمان کرده‌اند، فایده‌ای در این قول خداوند نبود: «ولكن تسبیح را نمی‌فهمند» (ابن عربی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۹).



تسبیح لسانی و ارادی و حقیقی موجودات چیزی است که جز برای اولیایی الهی یعنی آنان که به نورانیت باطن و فقاہت دل رسیده‌اند امکان پذیر نیست.

در خصوص کیفیت تسبیح موجودات هم دو نظر ارائه شده است: یکی تفسیری عارفانه از تسبیح موجودات، که در آن انحصار مفهوم تسبیح موجودات فقط به زبان حال، نادرست تلقی می‌شود. یعنی آنچه قرآن درصدد بیان آن است، فراتر از زبان حال است. طبق این دیدگاه، همه موجودات عاقل و شاعرند و علاوه بر آن که به زبان حال مسبح و حامد پروردگارند، به زبان قال نیز مشغول حمد و ستایش اویند. تسبیح موجودات، تسبیح حقیقی و به همان معنای متعارف است. این گونه تسبیح مبنی بر این است که همه حیوانات و جمادات متناسب با شأن خودشان دارای ادراک و نفوس ناطقه‌اند. واقعاً غلغله‌ای از تسبیح موجودات در ذرات عالم هست و همه ذرات وجود با شناختی که از پروردگار خود دارند، واقعاً به زبان قال او را ستایش می‌کنند:

”والحق أن التسبيح في الجميع حقيقي قالي غير أن كونه قالياً لا يستلزم أن يكون بالفاظ موضوعة وأصوات مقروعة؛ تسبيح تمامی موجودات تسبیح حقیقی و قالی است، البته قالی بودن تسبیح لزوماً اثبات صوت را به همراه الفاظ نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۱۱۶).

برخی تسبیح موجودات را به معنای «دلالت هستی و همه موجودات بر ذات باری عالی و صفات کمالیه او» تفسیر نموده‌اند. در نظر این عده، تسبیح موجودات با زبان حال و تسبیح تکوینی است، چنان که گفته‌اند: رنگ رخساره خبر می‌دهد از سر ضمیر. حکیم ابونصر فارابی، یکی از حکمای بزرگ جهان اسلام، عبارت بسیار نغز و شیرینی دارد. این حکیم والامقام تسبیح موجودات را ظاهراً حالی دانسته‌اند، لذا می‌فرماید:

”صَلَّتِ السَّمَاءُ بِدُورَانِهَا، وَالْأَرْضُ بِرُجْحَانِهَا، وَالْمَاءُ بِسِيلَانِهِ، وَالْمَطَرُ بِهَيْطَلَانِهِ وَقَدْ تَصَلَّى لَهُ وَلَا تَشْعُرُ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ؛ آسمان با گردشش و زمین با استواری‌اش و آب با جریان‌ش و باران با فرو ریختنش، در حال نمازند، اما نمی‌فهمند (فارابی، ۱۳۶۷، ص ۷۱).

غرض آن که، همه موجودات، حق را تسبیح می‌کنند، اما انسان‌های عادی تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمند، نه این که نمی‌شنوند. گاهی انسان می‌شنود، ولی نمی‌فهمد. عمده فهمیدن



است. اولیای الهی زبان طبیعت را هم می‌شنوند و هم می‌فهمند. «فقه الطبیعة» و «فقه تسبیح موجودات» نصیب داود (ع) و شاگردان مکتب او شده است. براهین متقن فلسفی و مبانی عرفانی نیز بحث «تسبیح جهان هستی» را مورد تأیید قرار داده و بر علم، شعور و ادراک هستی تأکید ورزیده‌اند. بر اساس مبانی فلسفی، همان‌گونه که برای هر یک از اشیای عالم مرتبه‌ای از وجود و ظهور محقق است، مرتبه‌ای از علم آگاهی و شعور نیز محقق است، چراکه واجب الوجود، متصف به حیات، علم، قدرت و اراده است و اشیای عالم، مظاهر ذات او و مجلای صفاتش هستند. در نتیجه این صفات در موجودات با توجه به بهره‌ای که از وجود برده‌اند، به تفاوت مراتب یافت می‌شود. پس اگر شیئی از اشیای عالم هستی فاقد علم و حیات باشد، فاقد وجود است و عدم می‌باشد و اصلاً موجودیت پیدا نمی‌کند، لذا اگر موجودی موجود شد، صاحب حیات است و اگر حیات را واجد بود، خودبه‌خود سایر شئون حیات یعنی علم، اراده و شعور را نیز دارا خواهد بود.

۵-۱. دعای فراگیر

از دیگر آیاتی که حکمی هستی‌شناسانه و فراگیر را بیان می‌دارد آیه دعای فراگیر است: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن/۲۹)؛ «تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند از او تقاضا می‌کنند و او هر روز در شأن و کاری است».

طبق مبانی وحدت و بساطت وجود، هر که از هر که هر چه می‌خواهد فی الواقع او را می‌خواهد. به تعبیری باید گفت با حفظ مراتب اویی، از اویی، او را می‌خواهد. توجه به مراتب یک ذات توجه به ذات است از معبر مراتب، پس اگرچه ظاهراً از غیر او می‌خواهیم اما در حقیقت از او می‌خواهیم، هر چه که می‌خواهیم، و او را می‌خواهیم هر چه را که می‌خواهیم. اصلاً نمی‌شود غیر او را خواست، نمی‌شود او را به تنهایی و انفکاک خواست. خداوند متعال یعنی وجود مطلق در جمع موجودات مقید تنیده و بافته شده است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه نفی خواست لسانی را قائل شده‌اند:

” «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» منظور از درخواست

تمامی آسمانیان و زمینیان درخواست به زبان نیست، بلکه درخواست به احتیاج است، چون احتیاج خودش زبان است، و معلوم است که موجودات زمین و آسمان از تمامی



جهات وجودشان محتاج خدايند، هستی شان بسته به خدا، و متمسک به ذیل غناي

وجود اويند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۱۶۹).

عبدالرزاق کاشانی هم می فرماید:

” آنچه که سبب نیازمندی ممکنات به واجب است خود امکان است، همان
امکانی که دارای عدم مجامع و پیوسته به وجود است، هر ذره از ذرات عالم ملک از
سرفقر و افتقار و غایت ذلّ و اضطراب به زبان استعدادی که از فیض اقدس یافته، ابداً
دائماً در دعاست و آن به وجهی اجابت اوست مر داعی حق را، و به وجهی سؤال او بر
حق، ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (کاشانی، ۱۳۹۸، ص ۳۳۷).

ابن عربی نیز این درخواست را مختص به تمام هستی می داند، اما آن را مرتبه مند می داند:

” فَإِنَّهُ مَا مِنْ مَوْجُودٍ إِلَّا وَهُوَ سَائِلُهُ تَعَالَى، لَكِنْ هُمْ عَلَى مَرَاتِبٍ فِي السُّؤَالِ،
فَأَمَّا الَّذِينَ لَمْ يَوْجِدْهُمْ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ سَبَبٍ فَإِنَّهُمْ يَسْأَلُونَهُ بِلَا حِجَابٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ
أَوْجَدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عِنْدَ سَبَبٍ يَتَقَدَّمُهُ، وَهُوَ أَكْثَرُ الْعَالَمِ؛ هِيَ مَوْجُودٌ نِيسْت مَكْر
این که از خداوند درخواست می کند، اما این درخواست مراتب دارد، برخی بدون
حجاب و واسطه و برخی با واسطه که اکثر موجودات این چنین اند (ابن عربی، ۱۳۷۷،
ج ۵، ص ۳۷۰).

هر موجودی هم از وجود است و هم به وجود و هم در وجود و هم با وجود. لذا خداوند متعال فرمود:
﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ و این احاطه وجود بر موجود و این محاطیت موجود نسبت به وجود، بسته
به خواست و نخواست موجود نیست. در تکوین و متن هر نمود و مراتب و تشائی این حقیقت برقرار و
متحقق است.

علامه طباطبائی در ضمن آیه ۱۱ سوره فصلت، به تفکیک بیان تشریعی و تکوینی اشاره می کند: بدون
شک مورد و مقام آیه مورد تکوین است، در نتیجه این که به آسمان و زمین فرمان می دهد که ﴿اَنْتِبَا طَوْعاً وَّ
كَرْهاً﴾؛ «چه بخواهید و چه نخواهید باید بیایید»، کلمه و فرمان تکوینی است نه این که خداوند چنین
سخنی گفته باشد، بلکه همان امر تکوینی است که در هنگام ایجاد موجودی صادر می کند و آیه ﴿اِنْمَّا اَمْرُهُ
اِذَا ارَادَ شَيْئاً اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ از آن خبر می دهد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۵۵۴).



هم او این‌گونه بیان داشته است: باید دانست که تذلل و تواضع همه موجودات در برابر ساحت پروردگارشان خضوع و تذلل ذاتی است که هیچ موجودی از آن منفک نیست، و آن از هیچ موجودی متخلف نیست. پس به طور مسلم، خضوع موجودات به طوع و بدون سفارش خواهد بود، و چگونه به سفارش و اکراه باشد، درحالی‌که هیچ موجودی از خود هیچ چیز ندارد تا درباره‌اش کراهت یا امتناع مطرح شود:

”ثم إنَّ هذا التذلل والتواضع الذي هو من عامة الموجودات لساحة ربهم عز و علا خضوع ذاتي لا ينفك عنها ولا يتخلف فهو بالطوع ألبته وكيف لا وليس لها من نفسها شيء حتى يتوهم لها كراهة أو امتناع وجموح (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۳۲۱).“

فیض کاشانی در تفسیر آیه‌ای که در ادامه آمده است، می‌گوید که پاسخی که آسمان و زمین داده‌اند گفتاری نبود، بلکه احوالی بود:

”فالبلید يفتقر في فهمه إلى أن يقدر لهما حياة وعقلاً وفهماً للخطاب وخطاباً هو صوت وحرف تسمعه الأرض وتجبب بصوت وحرف وتقول: أتينا طائعين، والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال“؛ انسان‌های کوتاه‌نظر چنین می‌اندیشند که آسمان و زمین با زبان حرفی پاسخ داده‌اند، درحالی‌که انسان بصیر می‌داند که زبان آن‌ها زبان حال بوده نه زبان گفتاری (کاشانی، ۱۳۹۸، ص ۲۷۴).“

۱-۶. عبودیت فراگیر

از دیگر آیاتی که امری جهان‌شمول را مورد دقت قرار می‌دهد خصوص عبودیت تعمیم‌پذیر است: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم/۱۱۶)؛ «هیچ موجودی در آسمان‌ها و زمین نیست جز این‌که خدا را بنده و فرمان‌بردار است».

در این آیه خداوند متعال گویا از تمام هستی سؤال می‌کند که چه کسی شما را آفریده است، جملگی می‌گویند رب العالمین ما را آفریده است و این جواب اختصاص به متدینان نخواهد داشت، بلکه هر چه در هستی هست، مخاطب این سؤال و جواب‌گو در قبال آن خواهند بود. جملگی مخلوق بودن خویش و خالق بودن رب متعال را اذعان خواهند داشت و این حکم برای جمیع موجودات در همه زمان‌ها و مکان‌هاست، یعنی در متن وجودی ولایه‌های حقیقی موجودات این اعتراف و اقرار حاکم



و محیط است. ذات و تکوین موجودات به سبب هویت فقری و امکانی، وجودی را رب خویش می‌دانند که از جنس آنان نیست، وجودی که مانند خودشان مرکب و محدود و صاحب ماهیت نیست، اگرچه انسان‌ها به سبب توغل و فرورفتگی در عالم طبع، از این فریاد و اقرار درونی خویش غافل و ناسی‌اند، اما اگر بتوانند کمی خود را پالایش و پیراسته کنند، این ندای فراگیر و پیوسته را ادراک می‌کنند.

صورت مرآتی، بنده شخص است، در اصل وجود و در اوصاف و حالات وجودی تابع تام شخص است، چه در حدوث و چه در بقا. صورت مرآتی در تمام شئون خود حکایت از شخص می‌کند. خداوند متعال می‌فرماید تمام در تمام ازمنه و امکانه، عبد وجود خواهید بود، چه بخواهید و چه نخواهید، چه بدانید و چه ندانید.

این نوع بندگی تابع رحمت وجودی است و همه آفرینش را شامل است. اهل سعادت و شقاوت در آن ممتاز نیستند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۵۵).

همه هستی معبودند، چراکه واجد ماهیت‌اند و ماهیت در اصل وجود خود نیازمند و تهی است، لذا هر چه دارد از غیر است و غیری هم جز وجود نیست و وجود همان خداوند متعال است. ظهور و توجه به این نداری و احتیاج را عبودیت نامند.

بنده بودن چیزی نیست که اختصاص به کسی داشته باشد، بلکه لازمه ایجاد و خلقت است. هر موجود دارای فهم و شعور، همین‌که تشخیص بدهد که مخلوق است تشخیص می‌دهد که بنده است. این چیزی نیست که اتخاذ و جعل بردارد، و خداوند درباره کسی بفرماید من فلانی را بنده خود اتخاذ کردم یا او را بنده قرار دادم. بندگی به این معنا عبارت است از این‌که موجود هستی‌اش مملوک برای رب خود باشد، مخلوق و مصنوع او باشد، حال چه این موجود در صورتی که انسان باشد، در زندگی‌اش به مقتضای مملوکیت ذاتی خود رفتار بکند و تسلیم در برابر ربوبیت رب عزیز خود باشد، یا از رسم عبودیت خارج بوده باشد و به لوازم آن عمل نکند، بالأخره آسمان برود یا زمین، بنده و مخلوق است.

۱-۲. احاطه فراگیر

یکی دیگر از آیاتی که خداوند متعال همه هستی را در آن مشترک معرفی می‌کند، هویت محاطیت است: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا» (نساء/ ۱۲۶)؛ «هر چه در آسمان‌ها و هر چه در زمین هست، از آن خداوند است و خداوند بر هر چیزی احاطه دارد».



خداوند مالک کل هستی است، یعنی کل هستی مملوک اویند، و همچنین همه هستی نسبت به خداوند محاط‌اند. در این آیه، دو حکم از احکام فراگیر هستی چون مملوک و محاط بودن مطرح شده است. خداوند متعال می‌فرماید موجودات عالم یا تنها مملوک‌اند یا هم مملوک‌اند و هم مالک، اما تنها وجودی که مالک علی‌الاطلاق است خداوند است. خداوند متعال از هیچ جهت مملوک نیست و چون مملوک نیست محاط هم نیست. او بر تمام اطوار و شئون هستی سیطره و هیمنه و احاطه دارد. این حقیقت فراگیر و پایدار، خاص وجود است، جایی و حالی و زمانی نیست، که وجود کم‌رنگ و محتاج شود. علامه طباطبایی می‌نویسد: حق سبحانه محیط به کل است، احاطه بدان معنا که صلۀ آن حرف «باء» است نه «علی»، زیرا احاطه با حرف «علی» مانند احاطه مثلاً گنبدی بر فضای داخلش است، به خلاف احاطه با «باء» که به تاروپود محاط احاطه دارد... ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۲۰).

البته نحوه مالکیت خداوند مانند مالکیت مملوکان نسبت به املاکشان نیست که دارای جدایی و انفکاک از ملک خویش‌اند، بلکه در خداوند متعال، مملوکان او فی الواقع امتداد و تجلی مالک است، مانند این که زید مملوک انسان است و یا حرف، مملوک کلمه است. این مهم در خصوص احاطه هم برقرار است، مانند احاطۀ چادر فرد بر فرد نیست، بلکه مانند احاطۀ عدد بر اعداد است یا مانند احاطۀ آب بر موج و احاطۀ خورشید بر شعایش. علامه می‌نویسد: «خدای سبحان مالکی است غیرمملوک و محیطی است که کسی به او احاطه ندارد، به خلاف مولی‌های بشر و رؤسا و پادشاهان که جز از بردگان و رعایا و زیردستان خود مالک هیچ چیزی نیستند و اگر چیزی از آنان را مالک شوند، در مقابل چیزی از خود در مقابل آن می‌دهند و اگر نسبت به بعضی‌ها قاهر و غالب و حاکم می‌شوند، یک‌تنه حکومت نمی‌کنند، بلکه به وسیله بعضی دیگر این قهر و غلبه را به دست می‌آورند، و اگر نسبت به بعضی ظلم می‌کنند، با کمک بعضی دیگر است، و به همین جهت، اگر روزی اراده همین کمک‌کاران، مخالف اراده او شود، او را از ریاست و سلطنت می‌اندازند و دیگر نمی‌تواند در مقام خود ثابت بماند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۴۴).

محاطیت وصفی دیگر از جمله اوصاف هستی‌شناسانه و تعمیم‌پذیرانه است که هیچ قید سلبی را بر نمی‌تابد، بدین معنا که همه موجودات دانسته و ندانسته، خواسته و نخواستۀ تحت وجود موجودیت دارند.



۲. علامه طباطبائی و فراگیری فلسفی

علامه طباطبائی با تأسی و پیروی از حکمت متعالیه، الوجود را به سبب غنای ذاتی‌اش و نیازمندی کل معالیل و مخلوقات و ظهورات به جناب واجب الوجود، همه عالم را عین ربط به علة‌العلل دانسته و هر ظهور و ماهیت و تشائی را حاکی جنبه و حصه‌ای از وجود منبسط و بسیط حقیقه‌الحقایق معرفی کرده است. هم ایشان بینونت ذاتی را بین معالیل و علت محال دانسته و کل هستی را یک وجود فراگیر و پایدار و ماندگار به پایداری و گسترده‌گی وجود بیان داشته است. او در نه‌ایه‌ الحکمه و بدایه‌ الحکمه و بخش‌هایی از اصول فلسفه و روش رئالیسم، با تأکید بر نفس برهان «لمی» در خصوص علة‌العلل و واجب الوجود و همچنین ضعف برهان «انی»، بر برهان «ان ملازم دلیل» تمسک بسته و از دل و صمیم احکام بدیهی، احکام دیگر را استنتاج و استدلال نموده است.

علامه طباطبائی براهین لم و ان را در خصوص وجود بما هو وجود روا نمی‌دارد (زیرا برهان لم از علت به معلول می‌رسد، درحالی‌که وجود بما هو وجود علتی ندارد و برهان ان نیز از معلول به علت می‌رسد و یقینی نیست، درحالی‌که فلسفه با برهان یقینی سروکار دارد) و تنها از برهان ان ملازم دلیل (نه برهان انی که از معلول به علت می‌رسد)، دفاع می‌کند:

” برهان الإن فقد تحقق فی باب البرهان أن السلوك من المعلوم إلى العلة
لا یفید یقیناً فلا یبقی للبحث الفلسفی إلا الإن الذی یعتمد فیہ علی الملازمات العامة
فیسلک فی من أحد المتلازمین العامین إلى الآخر؛ در باب برهان گفته‌ایم که برهان
انی حرکت از معلول به سمت علت است و مفید یقین نیست، مگر برهان انی که از
ملازمات عامه استفاده می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۳).

ایشان قائل است که محمول باید از تحلیل متن وجود هر حقیقتی، بدون استعانت از واسطه حاصل شود و حمل گردد و در باب تصدیق به وحدت و اصالت وجود این معانی را جزء محمولات من صمیمه می‌دانند که از صمیم خود وجود دریافت شده است و امری ورای وجود در تحقق این فرایند دخالت نداشته است.

رهیافت دیدگاه علامه طباطبائی در حل بیان‌ها و مدعیات اطلاق مدار آیات قرآن کریم،



آیاتی که حکایت از فراگیری هستی دارد، بسیار مؤثر واقع شده است. در واقع، تنها راه تحلیل آیات هستی‌شناسانه به قید کلیت، تفسیر آن‌ها با رویکرد وجودشناسی است. برخی بزرگان در نیازمندی به گفتمان فلسفی در تفسیر آیات فراگیرانه هستی این چنین گفته‌اند:

”بدان که نمط‌های چهارگانه اشارات و تنبیهات یعنی نمط سوم در علم النفس و نمط هشتم در بهجت و سرور و نمط نهم در مقامات نفس عارف بالله و نمط دهم در صدور آیات شگفت از نفس، باید مورد اعتنا و اهتمام فراوان قرار گیرد و در عداد صحف کریمه‌ای که در معرفت نفس تدوین شده محسوب شود. قسم به جان خودم، آن کس که فهم مطالب تمهید القواعد و شرح قیصری بر فصوص الحکم و مصباح الانس و اشارات و تنبیهات و شفا و اسفار و فتوحات مکیه روزی‌اش نشد، فهم تفسیر انفسی آیات قرآنی و جوامع روایی روزی‌اش نمی‌شود (حسن زاده آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۲).“

علامه طباطبایی از متن بدهات وجود که آن را بدیهی دانسته و اشتراک معنوی وجود را و همچنین از صقع اشتراک و بدهات، زیادت وجود بر ماهیت و از حاق زیادت و اشتراک و بدهات اصالت وجود و همچنین از هسته زیادت و اشتراک و اصالت و بدهات تشکیک و بساطت آن و همچنین از میان این احکام، وحدت وجود را اثبات نمود. سیر استدلالی و هندسه برهانی و سازه منسجم و نظام‌مند ایشان، بستر تأویل و تفسیر آیات فوق خواهد شد. در واقع، آیات هستی‌شناسانه و مدعیات جهان‌شمولانه قرآن کریم، که محصول روش وحیانی است، و در گفتمان ایمان‌گرایانه تبیین شد، به‌تمامه با روش عقلانی و گفتمان خردگرایانه هم‌سو و مطابق شده است. بسامد بینش اصالت و وحدت و بساطت و تشکیک با بیان‌های متنوع و در عین حال واحدی، مفسر آیات خواهد بود.

عبودیت فراگیر که در سوره مریم به آن اشاره شده است، به معنای وجود حرفی و ربطی تمامی ممکنات و ماهیات و فقر ذاتی است. در واقع، طبق دیدگاه فلسفی، عبد در این جا ظهور و معبود ظاهر معنا می‌شود و یا عبد ممکن و معبود واجب مطرح می‌شود، چراکه غیر از این دیدگاه، تأمین‌کننده بیان تعمیم‌پذیر قرآن نیست. قرآن کریم با تمام صراحت کل هستی را عبد معرفی می‌کند. از این رو بایسته است بیانی انتخاب شود که با انسان‌های کافر و همچنین نباتات و معادن و جمادات و... بسازد.



چون در قرآن کریم سخن از تسبیح موجودات به میان می آید با رویکرد فلسفی بدین معناست که در فرایند تسبیح و تقدیس هر شأنی از موجود با اندازه گستره وجودی خویش، مسبح الوجود است. در واقع، تسبیح حکایت مسبح است از پیراستگی حد وجودی خویش از واجب الوجود؛ به این معنا که هر حدی نمایش دهنده کمالی از کمالات بی حد است.

در آیاتی که سخن از سجود همگانی به میان آمده است، در واقع، ممکنات جملگی ساجد واجب الوجودند و این امر به اختیار و آگاهی نیست، بلکه مسجود همان ابط البساط است و در این جا سجود یعنی نیاز و وابستگی موجودات در محضر واجب الوجود که ذاتاً عین کرنش است.

تأویل فلسفی تسبیح و تحمید ارتباطی قریب با حوزه دوگانه محدود با نامحدود دارد. لذا نسبت حدود با نامحدود، طبق گفتمان فلسفی چهار گونه قابل تبیین است:

تسبیح: هر حدی، در متن نامحدود واقع است. بنابراین برشی از کمال او را نمودار کرده و به همین مقدار، نامحدود را از نقص، منزّه و مبرا نموده است. بنابراین، حدود مسبح متن نامحدود خود، هستند.

تحمید: حدود با نمودار کردن کمالات شیء نامحدود، در خویش، در واقع، او را می ستایند که دارای چنین کمالاتی است. پس حد همواره حامد نامحدود خواهد بود.

تهلیل: از آن جا که حدود، متن مستقلی ندارند و تنها بر متن شیء نامحدود استوار شده اند، پس نشان می دهند که جز نامحدود متن دیگری نیست. پس حد همواره مهلل نامحدود خواهد بود.

تکبیر: با تمام گزارش هایی که حدود از نامحدود می دهند، اما هرگز کنه او را آشکار نمی کنند و این عجز همواره در ایشان مستقر است. لذا حدود خود می دانند که نامحدود بزرگ تر از توصیفات است که آن ها داشته اند.

نتیجه گیری

اگر بتوان مبانی حکمی ای چون بدهت و اصالت و بساطت و تشکیک و وحدت وجود را به درستی هضم کرد، فهم بهتری از آیات قرآن کریم نصیب انسان خواهد شد. پربسامدترین ماحصل نوشتار حاضر این مهم است که علامه طباطبائی با تسلط بر روش وحیانی به عنوان



مفسر اسلام، و تسلط بر روش عقلانی به عنوان حکیم متأله، هم سویی بین آموزه‌های نظام ایمان‌گرایی و خردگرایی را آشکار ساخت. با نظر به مبانی فلسفه اسلامی خصوصاً در باب وجودشناسی و در کنار هم قرار دادن اصالت و بساطت و تشکیک و وحدت وجود، معنای مفاهیمی چون تسبیح و عبودیت و سجود و دعا و احاطه فراگیر و تعمیم‌پذیر که در قرآن کریم بدان اشارات متنوع و متعدد شده است، به درستی توصیف و تحلیل گردید. مدعیات هستی‌شناسانه و جهان‌شمول قرآن کریم با تأیید گفتمان فلسفی و رویکرد عقلانی، هم راستایی زبان وحی و خرد را به ظهور رسانید. علامه طباطبایی با طرح برهان «ان ملازم دلیل» زنجیره و چیدمان منسجم و سازگار و ساختارمندی را که به صورت ترتیبی متشکل از بدهات و اشتراک و اصالت و تشکیک و وحدت وجود است، بدون نیاز به حد وسطی، واجب الوجود را در تمامیت هستی به نحو ماندگار و فعال و بالفعل، تقریر نمود. دستاورد تجربه شخصی و اشراقی پیامبر اکرم (ص) در مقام عینیت با خردمندی است، به این معنا که خرد فلسفی و دریافت قلبی هیچ تضاد و تباینی را برنمی‌تابد. علامه طباطبایی با بهره‌وری از تفکر فلسفی خویش نشان داد که عبودیت و سجود و سؤال و تسبیح بدون هیچ قید و حدی، بر تمام موجودات قابل تعمیم و تطبیق است. هر آنچه در عرصه گیتی واجد حیات و تشخیص و تعیین است، چه بخواهد و چه نخواهد و چه بداند و چه نداند، در حال حکایت‌گری دائمی نسبت به واجب الوجود است و با نفس وجود خود در حال کرنش و ستایش نسبت به رب العالمین می‌باشد. یکی از مهم‌ترین مباحث جهان‌شناسی، پیوستگی هستی در احکام خاصی چون احتیاج است، که این مهم مطابق با واقع، بارها با منطوق‌های گوناگون در قرآن کریم اشاره شده است، و این خود حکایت از حقانیت و شرافت و استیلای قرآن کریم خواهد کرد.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۱ق). **فصوص الحکم**. بیروت: التراث.
۲. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۷۷ق). **الفتوحات المکیة**. بیروت: التراث.
۳. ارشد ریاحی، علی. (۱۳۸۹ش). نقد و بررسی تأثیر آراء فلسفی صدرا درباره وجود بر فهم او از آیات قرآن. **فلسفه و کلام اسلامی**، ۴۳ (۲)، ۱۱-۲۴. <https://sid.ir/paper/118472/fa>
۴. بیات، محمد حسین؛ راستایی، حامده. (۱۳۹۴). سریان علم در موجودات از منظر قرآن مجید و تجلی آن در اندیشه ملاصدرا. **سراج منیر**، ۶ (۲۰)، ۷-۲۷. <https://doi.org/10.22054/ajsm.2015.4542>
۵. آملی، سید حیدر. (۱۳۵۶ش). **المقدمات من کتاب نص النصوص**. تهران: پژوهشهای علمی در ایران.
۶. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۹). **هزار و یک کلمه**. قم: بوستان کتاب.
۷. خزائی، مرتضی؛ ایران دوست، محمد حسین، واسعی، هادی. (۱۴۰۱). بررسی مصادیق قرآنی حکمت متعالیه در حوزه جهان شناسی. **مطالعات قرآنی**، ۱۵ (۵۸)، ۱-۲۷. [QSF.2023.1958865.2862/10.30495](https://doi.org/10.22054/ajsm.2015.4542)
۸. خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۰ش). **مصباح الهدایه**. تهران: مؤسسه تنظیم نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۷ق). **مفردات الفاظ قرآن**. بیروت: دار القلم.
۱۰. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۷ق). **شرح المنظومه**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۹ش). **نهایة الحکمه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۸ش). **تفسیر المیزان**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۲ش). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۵ش). **بداية الحکمه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۲ش). **مجمع البیان**. تهران: ناصر خسرو.
۱۶. طهرانی، سید محمد حسین. (۱۳۶۵ش). **الله شناسی**. قم: قلم.
۱۷. فارابی، ابونصر. (۱۳۶۷ش). **فصوص الحکم**. مشهد: مرتضی.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۶۷ق). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۸ش). **مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی**. قم: انتشارات بیدار.
۲۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۷ش). **بحار الأنوار**. قم: اسماعیلیان.
۲۱. زبیدی، مرتضی. (۱۳۷۲ق). **تاج العروس**. بیروت: دار الفکر.
۲۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. تهران: بنیاد صدرا.
۲۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۶ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. تهران: بنیاد صدرا.
۲۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۳ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. تهران: بنیاد صدرا.
۲۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. تهران: بنیاد صدرا.



Semantic Analysis of " Fiṭrah " in the Holy Qur'an

Fatemeh Dastranj¹✉

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Humanities, Arak University, Arak, Iran. Email: f-dastranj@araku.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 25 December 2024
Revised: 28 January 2025
Accepted: 24 February 2025
Available Online: 1 March 2025

Keywords:
Semantics, Fiṭrah, Holy Qur'an, Semantic Pattern, Collocation, Substitution.



Abstract

Semantics is an appropriate method for clarifying the semantic network of Qur'anic vocabulary and, consequently, understanding the discourse of the Holy Qur'an. Among important Qur'anic terms is the word "fiṭrah," whose precise meaning requires attention to its semantic field, so that through conceptual and usage features, the implicit meaning of the word can be extracted. This study, employing a descriptive-analytical approach and utilizing domain-based and patterned semantics methods, aims to describe the semantic pattern of fiṭrah in the Qur'an and examine its semantic components such as collocations, substitutions, and antonyms. The research findings show that fiṭrah has a central semantic pattern which is "a transformation that entails the negation of the previous state," while other semantic patterns such as splitting, creation, revealing, etc., also point to this meaning. However, the usage of this term in the contexts of inḥitār and tafattur carries an anti-order meaning, representing a transformation from a state of prosperity to destruction. In terms of collocations, fiṭrah frequently co-occurs with words like deen (religion), Allah (God), and tabdīl (transformation). Additionally, collocates of the root f-ṭ-r are also noteworthy. Regarding substitution, roots such as bid'a (innovation), khalq (creation), and rabb (Lord) may substitute for fiṭrah, although fiṭrah itself has no direct substitute in the Qur'an. Fiṭrah carries a specific function in the Qur'anic language which, considering its template components including the bearers of fiṭrah, the source of fiṭrah, frequency of use of the term, states of fiṭrah, functions of fiṭrah, and deniers of fiṭrah allows for a comprehensive explanation of the semantic pattern of fiṭrah in the Qur'an.

Cite this article: Dastranj, F. (2025). Semantic Analysis of " Fiṭrah " in the Holy Qur'an. *Quranic Doctrines*, 22(41), 147-169.
<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6617.2479>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



معناشناسی «فطرت» در قرآن کریم

✉ فاطمه دست‌رنج^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اراک، اراک، ایران. رایانامه:

f-dastranj@araku.ac.ir

چکیده

معناشناسی روش مناسبی برای تبیین شبکه معنایی واژگان قرآنی و در نتیجه، فهم گفتمان قرآن کریم است. از جمله واژگان مهم قرآنی، واژه «فطرت» است که برای دریافت معنای دقیق آن باید حوزه معنایی آن مورد توجه قرار گیرد تا از طریق ویژگی‌های مفهومی و استعمالی، مفهوم نهفته در واژه استخراج شود. در نوشتار حاضر به شیوه توصیفی-تحلیلی و با عنایت به روش معناشناسی حوزه‌ای و قالبی، در پی دست یافتن به توصیف قالب فطرت در قرآن و نیز بررسی مؤلفه‌های معنایی این واژه همچون هم‌نشین‌ها، جانشین‌ها و متقابل‌ها بوده‌ایم. نتایج پژوهش نشان داد که فطرت دارای یک قالب معنایی مرکزی است که همان «تحولی است که مستلزم نقض حالت قبل باشد» و سایر قالب‌های معنایی چون شکافتن، آفرینش، ظاهر کردن و غیره نیز به این مفهوم اشاره دارند. اما استعمال این واژه در دو باب «انفطار» و «تفطر» معنای ضد نظم را دارد که از حالت آبادانی به حالت ویرانی تحول می‌یابد. در محور هم‌نشینی، فطرت با واژگان «دین»، «الله» و «تبدیل»، هم‌نشین شده است. در تکمیل محور هم‌نشینی می‌توان به هم‌نشین‌های مشتقات ریشه «فطر» نیز توجه کرد. در محور جانشینی نیز می‌توان به جانشین‌های ریشه «فطر» چون «بدع»، «خلق» و «رب» اشاره کرد. با این حال، «فطرت» در قرآن جانشینی ندارد. فطرت دارای کاربرد خاصی در زبان قرآن است که با توجه به عناصر قالبی فطرت در قرآن شامل دارندگان فطرت، منبع فطرت، فراوانی کاربرد واژه فطرت، فراوانی دارندگان فطرت، حالت فطرت، کارکرد فطرت و منکران فطرت، می‌توان معنای قالبی فطرت در قرآن را تبیین کرد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱

کلیدواژه‌ها

معناشناسی، فطرت، قرآن
کریم، قالب معنایی، هم‌نشینی
و جانشینی.



استناد: دست‌رنج، فاطمه. (۱۴۰۴). معناشناسی «فطرت» در قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۱)، ۱۴۷-۱۶۹.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6617.2479>



مقدمه

درک و دریافت معنای صحیح آیات قرآن در گرو شناخت معانی واژگان و ارتباط آن‌ها با یکدیگر است. یکی از مفاهیم مطرح شده در قرآن کریم «فطرت» است. فطرت از یک سو، مبحثی فلسفی است و بخش عمده‌ای از مجادلات فلاسفه مربوط به این حیطة است و از سوی دیگر، در منابع اسلامی، اصل فطرت جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص می‌دهد. قرآن کریم در این زمینه بینش خاصی به انسان دارد. ریشه قرآنی بحث فطرت از آیه «فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم/۳۰) سرچشمه می‌گیرد. این آیه تنها آیه‌ای است که در آن واژه فطرت به کار رفته، هرچند اشتقاقیات دیگر این واژه (قریب به نوزده مورد) در آیات دیگر استعمال شده است. درباره واژه‌های فطرت پژوهش‌ها و نوشتارهایی صورت گرفته است، اما در پژوهش حاضر درصددیم برای درک مفهوم فطرت، از مقولات معناشناسی بهره ببریم. زبان‌شناسی علم به دست آوردن شناختی نظام‌یافته و قاعده‌مند از موضوع زبان در همه ابعاد، سطوح و جنبه‌های آن است (Rabins, 1980, p. 1-3). در بررسی وجوه مختلف به کاربردشناسی، نشانه‌شناسی، معناشناسی و غیره پرداخته می‌شود. در این میان، معناشناسی، «مطالعه علمی معنا و توصیف پدیده‌های زبانی معنا در قالب یک نظام است» (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۲۸). در معناشناسی از روش‌های گوناگونی برای مطالعه معنا استفاده می‌شود. پژوهش حاضر ترکیبی از دو روش معناشناسی حوزه‌ای و معناشناسی قالبی است. یکی از مقوله‌های کلیدی در دانش معناشناسی جهت تعیین معنای دقیق واژگان، مطالعه حوزه‌های معنایی است که در نسبت‌های هم‌نشینی، جانشینی و تقابل با هم، شبکه‌ای از معنا را می‌سازند و در سطوح و لایه‌های مختلف، معنایی را تولید می‌کنند. در علم زبان‌شناسی می‌توان این‌گونه ارتباطات معنایی را به منظور دستیابی به معنایی که در لایه‌های زیرین متن پنهان است بررسی نمود، زیرا تمامی حیطه‌های ساختاری زبان، از کوچک‌ترین واحد یعنی واج تا نظام واژگانی و نحوی و... برای انتقال معنا به وجود آمده‌اند و اساسی‌ترین کارکرد زبان انتقال معناست (کروز و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲). قرآن نیز به عنوان متنی که زبان ویژه خود را دارد، از این حیث قابل بررسی است. همچنین روش دیگری که در تکمیل نتیجه از آن بهره گرفته می‌شود، معناشناسی قالبی است. در شبکه معنایی قالب‌بنیاد، معنای یک واژه با توجه به ساختار مفهومی آن واژه مشخص ارائه می‌شود. چالرز فیلمور از نظریه پردازان این حوزه است و عقیده دارد قالب دستگاهی از مفاهیم مرتبط است، به نحوی که برای فهم یکی از آن‌ها باید کل ساختاری را که با آن تناسب دارد بفهمیم. هنگامی که یکی از اشیای این ساختار به



متنی یا گفت‌وگویی داخل شود، همهٔ دیگر اشیا هم به طور خودکار حاضر می‌شوند (Fillmor, 2006, p. 373). پژوهش حاضر با شیوهٔ توصیفی - تحلیلی و با عنایت به روش معناشناسی حوزه‌ای و قالبی، در پی دست یافتن به توصیف قالب فطرت در قرآن است. همچنین با بررسی مؤلفه‌های معنایی این واژه همچون همنشین‌ها، جانشین‌ها و متقابل‌ها تلاش می‌شود تا حوزهٔ (شبکه) معنایی این واژه در قرآن ترسیم گردد تا از این طریق بتوان به فهم بهتری از این مفهوم در گفتمان قرآن کریم دست یافت.

پیشینه پژوهش: با توجه به اهمیت مفهوم فطرت، پژوهش‌های زیادی در قالب کتاب یا مقاله در این رابطه نگاشته شده است. اما پژوهشی که به طور مستقل به معناشناسی فطرت بپردازد، انجام نشده است. در این میان، می‌توان به مقالهٔ «بررسی معناشناختی کاربرد اسم فاطر در قرآن کریم» (خوانین‌زاده، ۱۳۹۴) اشاره کرد که در نشریهٔ علوم قرآن و حدیث به چاپ رسیده است. نویسندهٔ مقاله با بررسی معناشناسی فاطر به این نتیجه رسیده است که پیوستگی اسم «فاطر» با مفاهیم متقابل «توحید/شرک» و «هدایت/ضلال» و همچنین پیوند آن با مفهوم «ربوبیت» آشکار است. همچنین «فاطر» در قرآن کریم تنها به آفرینش به معنای عام ارجاع نمی‌دهد، بلکه به نوع خاص آفرینش انسان اشاره دارد که در قرآن کریم با تعبیر «فطره الله» از آن یاد شده است. در مقاله‌ای دیگر با عنوان «معناشناسی واژگان «عقل» و «تفکر» در ارتباط با مفهوم «فطرت» در قرآن» که در فصلنامهٔ فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت به چاپ رسیده است، نویسندگان (باباپور گل‌افشانی و اسفندیار، ۱۳۹۲) به معناشناسی «عقل» و «تفکر» و ارتباط آن دو با «نفس» و «فطرت انسان» پرداخته‌اند. همچنین مقالات و پژوهش‌هایی ذیل مفاهیم نظریهٔ فطرت، ادراکات فطری و غیره انجام شده‌اند که تمایزشان با پژوهش حاضر روشن است. در سال‌های اخیر، مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزهٔ قرآن و معناشناسی نیز انجام شده است. برای نمونه، می‌توان به آثار و نظرات ایزوتسو در حوزهٔ معناشناسی به روش مکتب بن اشاره کرد. همچنین در میان پژوهشگران ایرانی، کوروش صفوی، جعفر نکونام و علیرضا قائمی‌نیا تلاش‌هایی را در این راستا صورت داده‌اند. بخشی از مباحث مهم معناشناسی را در کتاب معناشناسی شناختی قرآن و نیز بیولوژی نص (نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن) می‌توان یافت.

۱. گونه‌های معناشناسی

زبان نظامی از نشانه‌های قراردادی است که تمامی حیطه‌های ساختاری آن، از کوچک‌ترین واحد یعنی واج تا نظام واژگانی، نحوی و... برای انتقال معنا به وجود آمده‌اند و اساسی‌ترین



کارکرد زبان انتقال معناست (کروز، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲). بنابراین بخش اساسی زبان تلاش برای درک دریافت این معناست. اگر این تلاش در قالب بررسی علمی و روشمند صورت گیرد به مفهومی به عنوان معناشناسی نزدیک می‌شویم. در واقع، معناشناسی «مطالعه علمی معناست، که مراد از مطالعات علمی توصیف پدیده‌های زبانی معنا در قالب یک نظام است» (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۲۸).

۱-۱. معناشناسی حوزه‌ای (حوزه معنایی)

معناشناسی را می‌توان به گونه‌های فلسفی، منطقی و زبانی و نشانه‌شناختی تقسیم کرد (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۷۹-۷۸). در معناشناسی زبانی، از روش‌های گوناگون برای مطالعه معنا استفاده شده است. معناشناسی حوزه‌ای (Semantic Fields) یکی از این روش‌هاست. یکی از مقوله‌های کلیدی در دانش معناشناسی جهت تعیین معنای دقیق واژگان، مطالعه حوزه‌های معنایی است. این روش در مطالعات قرآنی، با نام ایزوتسو گره خورده است. او در روش خود دو رویکرد اساسی داشت: رویکرد اول، معناشناسی در زمانی یا تاریخی (Diachronic Semantic) است که عنصر زمان، در معناشناسی دخیل است و بر اساس تطور معنا در طول زمان، به بررسی معنا پرداخته می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۳۹-۴۳). رویکرد دوم، معناشناسی هم‌زمانی (Synchronic Semantic) است. در این روش برای فهم معنا عنصر زمان حذف می‌شود و تطورات واژگان در طول زمان لحاظ نمی‌شود، بلکه کل متن در یک مقطع زمانی فرض می‌شود و مطالعه می‌گردد (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۳۹-۴۳). ایزوتسو در رویکرد هم‌زمانی، دو روش را برای ترسیم معنای اصلی واژه در همان متن و همچنین مقصود اصلی گوینده از کاربرد آن الفاظ معرفی می‌نماید. آن دو روش عبارت‌اند از نسبت هم‌نشینی و نسبت جانشینی. در پژوهش حاضر از روش در زمانی و هم‌زمانی بهره گرفته شده است.

۲-۱. معناشناسی قالبی

نظریه معناشناسی قالبی یکی از زیرشاخه‌های زبان‌شناسی شناختی است. چالرز فیلمور از نظریه‌پردازان این حوزه است. فیلمور «قالب» را عامل مهمی در معناشناسی می‌داند و عقیده دارد که «ما معنای عبارت‌های زبانی را به کمک قالب‌های متناسب می‌فهمیم. قالب‌ها ابزارهای اضافی برای نظم و سامان دادن به مفاهیم نیستند، بلکه بازاندیشی بنیادی اهداف معناشناسی زبانی است» (قائم‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۹). مراد فیلمور از «قالب»، دستگاهی از مفاهیم مرتبط است، به نحوی که برای فهم یکی از آن‌ها باید کل ساختاری را که با آن تناسب دارد بفهمیم. هنگامی که



یکی از اشیای این ساختار به متن یا گفت‌وگویی داخل شود، همهٔ دیگر اشیا هم به طور خودکار حاضر می‌شوند (Fillmor, 2006, p. 373). برای مثال، در فعل «خریدن»، عناصری که باید فراهم شود تا فعل «خرید» صورت گیرد عبارت‌اند از خریدار و فرشنده به عنوان فاعل اول و دوم، کالا و پول به عنوان مفعول اول و دوم. در افعال تجاری می‌توان این قالب‌های معنایی را در نظر داشت. در نظریات مبتنی بر قالب‌شناختی معنای واژه‌ها از طریق ارجاع به پیش‌زمینهٔ تجربی، عقاید و الگوها قابل اکتساب است، به این معنا که واژه‌ها و معانی آن‌ها از طریق ارتباط قالب‌های پیش‌زمینه‌ای مشترک به هم پیوند می‌خورند. با این حال، هر واژه می‌تواند قالب‌های معنایی جدید را به وجود آورد. نظریهٔ معناشناسی قالبی با توجه به قالب‌های معنایی که هر واژه می‌تواند داشته باشد، نشان می‌دهد که چگونه یک واژه معانی جدید (قالب معنایی جدید) را در بافت گفتار به وجود می‌آورد.

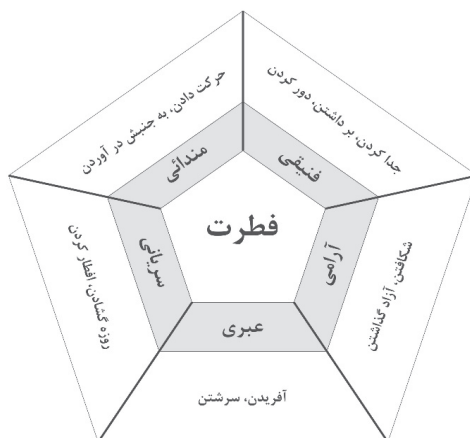
۲. حوزهٔ معنایی فطرت در قرآن

در راستای تشکیل حوزهٔ (شبکه) معنایی ابتدا باید تعریفی صریح از واژه ارائه داد و سپس عناصر سازنده و عناصر مرتبط را مشخص نمود تا قالب معنایی واژه مورد نظر به دست آید. از آن جاکه سبک و هدف قرآن ارائهٔ تعریف صریح از واژه‌ها نیست (در مقایسه با متون بشری) نمی‌توان پیش از ورود به مبحث، تعریف صریحی از فطرت ارائه داد. از این رو برای تشکیل شبکهٔ معنایی، به عناصر سازنده و عناصر مرتبط پرداخته می‌شود. پیش از آن، برای روشن شدن فضای بحث، به بررسی معنای ریشه‌ای و لغوی فطرت می‌پردازیم.

۳. بررسی معنای لغوی فطرت

۳-۱. ریشه‌های غیرعربی

واژه «فطرت» سابقهٔ تاریخی بسیار کهنی است، این واژه از زمان فنیقی‌ها استعمال می‌شده و از آن جاکه زبان فنیقی ریشهٔ بسیاری از خط و زبان‌ها از جمله خط و زبان سامی است (آذرنوش، ۱۳۸۸، ص ۳۸)، نوعی ارتباط معنایی و مفهومی از این قرابت فهمیده می‌شود، بدین معنا که کلمهٔ «فطرت» در سلسله زبان‌های سامی (عبری، آرامی و سریانی و...) به نوعی بار معنایی ریشهٔ فنیقی‌اش را حفظ کرده است.



نمودار ۱. ریشه‌های غیرعبری واژه فطر

در نمودار شماره ۱ کاربرد و سیر تحول واژه فطر نشان داده شده است، در زبان فنیقی، این واژه «Ptrh» به معانی جدا کردن، برداشتن و دور کردن، به کار رفته و در سلسله زبان‌های سامی، گسترش مفهومی یافته است، به طوری که در زبان آرامی به معانی شکافتن و آزاد گذاشتن؛ در زبان عبری به معنای آفریدن و سرشتن؛ در زبان سریانی به معنای روزه گشادن و افطار کردن؛ و در مندائی به مفهوم حرکت دادن و به جنبش در آوردن به کار رفته است (مشکور، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶۵۱). مفهوم اصلی واژه «فطر» در همه زبان‌های سامی مشترک است. در اکدی «potaru» یعنی شکافتن و در عبری و فنیقی به مفهوم برداشتن و دور کردن به کار رفته است. اما معنای «آفریدن» خاص زبان حبشی است (جفری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۴) و چنان‌که نولدکه بیان کرده است، واژه عربی «فاطر» از واژه‌ای حبشی گرفته شده، هرچند شکل و هیئت عربی یافته است (Noldeke, 1917, p. 49).

در رابطه با کاربرد این کلمه در عهدین باید گفت یکی از اعیاد یهود، یعنی «عید الفطیر» (مشکور، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶۵۱) از همین ریشه است و در کتاب مقدس آیاتی هست که در آن‌ها واژه فطر به کار رفته است. کتاب مقدس پر است از اخبار و آگاهی‌های خلقت که خدا ایجاد کرده، و این‌که آشکار می‌کند دین در مجموع، اصل فطر است. در کتاب مقدس آورده شده است که «آفرینش هفت آسمان نشان‌دهنده شکوه خداست» (Skolink, 2006, vol. 13, p. 888).

۳-۲. بررسی ریشه عربی

۱۴۰۰	انگل‌های قارچی، قارچ -خوراکی، قارچ سمی، صیقله	دکتر آذرنوش
۱۳۹۹	روش، طریقه، نوعی نان، فطیره پز	تاج العروس
۱۳۹۸	صدقه دادن، بخشیدن، اختلال، دین و آیین	قاموس المحيط
۱۳۹۷	جوش‌های جوانی، فشردن و جمع کردن، نوعی تازیانه، سخنگو، گیاهان بهار	لسان العرب
۱۳۹۶	مرد به درد نخور، انگوری که نوک آن تازه رشد کرده، عید فطر، چاک زدن از طول	صحاح
۱۳۹۵	باقیمانده شیر در ته ظرف، شکاف و ترک درصورت و بینی، آنچه که بدان افطار کنند، گیاه تازه روئیده، روزه داشتن	تهذیب
۱۳۹۴	شمشیر کنند، کمی از شیر هنگام دوشیدن، گیاهان متفوق، هر چیزی که در ادراک آن عجله شود	جمهره
۱۳۹۳	آغاز آفرینش، شکافتن، نوآوری، نوعی قارچ، ظاهر شدن، خمیر پرنیامده و نارس، افطار کردن، شیر دوشیدن با اطراف انگشتان، روئیدن دندان نیش شتر.	العین

نمودار شماره ۲ نمودار سیر تحول و گسترش مفهومی واژه را به صورت تاریخی نشان داده است. آنچه در این روند اهمیت داشته است ذکر معانی و مصادیق جدیدی است که در قاموس‌های متأخر آمده و بر معانی که در قاموس‌های متقدم ذکر شده‌اند، افزوده شده است. طبق این نمودار، کتاب العین برای واژه «فطر» و مشتقاتش مفاهیمی مانند آغاز آفرینش، شکفتن، نوآوری، نوعی قارچ، ظاهر شدن، خمیر برنیامده، افطار کردن، شیر دوشیدن با اطراف انگشتان و روییدن دندان نیش شتر را ذکر کرده است (فراهدی، ۱۴۲۱، ج ۷، ص ۴۱۷). مطالب جدید جمهره عبارت است از: شمشیر کند، کمی از شیر هنگام دوشیدن، گیاهان متفرق و هر چیزی که در



ادراک آن عجله شود (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۳۷۰). آنچه تهذیب به آن اشاره دارد شامل این معانی است: باقی‌مانده شیر در ته ظرف، شکاف و ترک در صورت و بینی، آنچه به آن افطار کنند، گیاه تازه‌روبیده و روزه داشتن (ازهری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۷۳). صحاح مواردی چون مرد به درد نخور، انگوری که نوک آن تازه رشد کرده، عید فطر و چاک زدن از طول را بر موارد قبلی افزوده است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۸۱). در لسان العرب لغاتی چون جوش‌های جوانی، فشردن و جمع کردن، نوعی تازیانه، سخن‌گو (فطرو بن خلیفه) و گیاهان بهاری ذکر شده‌اند (ابن‌منظور، ۱۹۹۸، ج ۵، ص ۵۵). القاموس المحيط به مواردی از قبیل صدقه دادن، بخشیدن، اختلال، دین و آیین اشاره می‌کند (فیروزآبادی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۵۷) و آنچه تاج العروس آورده عبارت است از روش، طریقه، نوعی نان و فطیره‌پز (زیبیدی، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۴۷۰). در دوره معاصر نیز مواردی چون انگل‌های قارچی، قارچ خوراکی، قارچ سمی و صبحانه، به موارد قبلی اضافه شده است (نک: آذرنوش، ۱۳۷۹، ذیل واژه).

۳-۳. مقایسه معانی سامی و عربی

از مقایسه معانی و کاربردهای واژه در سلسله زبان‌های سامی و عربی، این نتیجه حاصل می‌شود که برخی موارد نظیر آزاد گذاشتن و برداشتن، منسوخ گردیده‌اند و در زبان عربی کاربردی ندارند و لغات و مفاهیمی هم در طول زمان بر معانی اصلی افزوده شده‌اند نظیر قارچ، دوشیدن شیر، خمیر برنیامده، شکاف در شمشیر، کندی شمشیر، بخشیدن و عطا کردن، انگور تازه‌روبیده، گیاهان بهاری، جوش‌های جوانی، انگل‌های قارچی، نوعی نان و هر چیزی که در ادراکش عجله شود.

۴. کاربرد ریشه «فطر» در قرآن

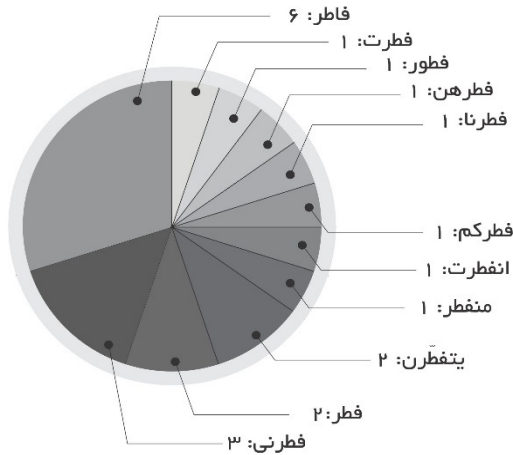
اشتقاقات واژه «فطر» بیست بار در نوزده آیه قرآن کریم استعمال شده است. در نمودار شماره ۳، حالت‌های صرفی اسمی و فعلی «فطر» در قرآن کریم مشاهده می‌شود.



نمودار ۳. حالت‌های صرفی اسمی و فعلی «فطر» در قرآن کریم



از این تعداد، کاربرد اسمی «فاطر» با شش مورد بیشترین بسامد را دارد. یک مورد هم اسم نوع «فطرت الله» استفاده شده است و «فطور» نیز دیگر کاربرد اسمی «فطر» است. سایر مشتقات فطر، حالت های فعلی این ریشه اند که بسامد آن ها در نمودار شماره ۴ آمده است.



نمودار ۴. بسامد مشتقات فطر در قرآن کریم

در یک تقسیم بندی کلی می توان چنین بیان نمود که این دسته از آیات یا در رابطه با آفرینش آسمان ها و زمین است و یا در رابطه با خلقت انسان ها (همان گونه که قبلاً هم ذکر شد، در کتاب مقدس نیز چنین کاربردهایی یافت می شود). سیزده مورد کاربرد این واژه پیرامون آفرینش آسمان ها است و هفت مورد هم خلقت انسان ها را بیان می کند.

۴-۱. محور هم نشینی

هیچ واژه ای خارج از زنجیره گفتار معنای دقیقی ندارد و معنای واژه تابع کلمات پیرامونی آن است. از این رو برای فهم درست واژگان، در معناشناسی ساختاری نظریه حوزه معنایی^۱ مطرح شده است تا با شناخت روابط بین عناصر و کلمات، معنای واژگان از یکدیگر شناخته شود. از جمله این عناصر می توان به روابط هم نشینی اشاره کرد. رابطه هم نشینی ارتباط عناصری در زنجیره کلام است که مانند حلقه هایی به هم پیوند می خورند (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۳۳). بنابراین، در محور هم نشینی، هر واژه در

1. semantic fields



هم نشینی با واژه دیگر دارای نقش ویژه‌ای می‌شود تا پیام را به مخاطب منتقل کند. تمام اجزایی که در القای معنا در یک زبان دخیل‌اند، با یکدیگر ارتباط شبکه‌ای دارند (صفوی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶). معناشناسی کلمات قرآن و درک جایگاه دقیق معنایی هر کلمه، علاوه بر لغت‌شناسی و تحلیل دقیق دلالت لغوی تمامی واژه‌ها، نیازمند مطالعه نظام معنایی حاکم بر متن قرآن و موقعیت هر واژه در کل نظام معنایی و همچنین، ارتباط شبکه‌ای هر واژه با دیگر واژگان مرتبط در متن قرآن است.

واژه فطرت یک بار در قرآن در آیه ۳۰ سوره روم استعمال شده است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَر النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. در بررسی هم‌نشینی‌های این لفظ، ترکیبات هم‌نشینی و واژگان کلیدی در خوانش معنای فطرت در نظر گرفته شده‌اند. همچنین می‌توان برخی از این عناصر مرتبط با حوزه معنایی فطرت را در آیاتی جست که حاوی اشتقاقی از جنس ریشه فطر هستند.

۴-۱-۱. هم‌نشینی‌های «فطرت»

دین: آیه سی‌ام سوره روم با فعل امر «فأقم» آغاز می‌شود: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾. «قیام» نقیض «قعود» است: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ (آل عمران/۱۹۱). «قیام» از ریشه «قوم» به معنای برخاستن و برپا ایستادن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۶۹۰). انسانی که خلقتش در «احسن تقویم» رقم خورده است، حال، امر می‌شود که وجه خود را قائم به دین حنیف نماید. «فَطَرَتِ اللَّهُ» به مفهوم گونه‌ای خاص از سرشت خدایی است که خداوند انسان را بر اساس آن آفریده است. سایر مخلوقات هم هرچند مبطورند (فاطر السماوات و الارض)، اما واژه فطرت در آن‌ها به صراحت قید نشده است و ما این تعبیر را فقط در مورد «ناس» مشاهده می‌کنیم. از این رو دینی که در آیه آمده، مخصوص انسانی است که باید قائم به این دین قیم باشد. همچنین با عنایت به آیه ۱۶۱ سوره انعام: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، «مصدق صراط مستقیم همان «دین قیم» است. دین قیم دینی است که خود ایستاده است و دیگران را نیز برپا می‌دارد و سرائین که از دین قیمی که همان صراط مستقیم است به «ملت ابراهیم» یاد می‌گردد و دین به روش او نسبت داده می‌شود این است که برجسته‌ترین روش را ابراهیم خلیل علیه السلام ارائه کرده است و «حنیف» به معنای کسی است که در متن راه حرکت می‌کند و در مقابل «جنیف» و «متجانیف» است، یعنی کسی که به راست یا چپ گرایش دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۶۶). حضرت ابراهیم علیه السلام در آیه ۷۹ سوره انعام از توجه به دین حنیف این‌گونه سخن می‌گوید: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. در اثر این توجه به فطرت



الهی، هویت انسانی که با فطرت دینی و الهی آفریده شده است، هویت الهی می‌گردد، چراکه «انسان حیّ متألّه است و نه حیوان ناطق و نه حیوان متألّه، چون در خلقت او فطرت آمده و این فطرت حد وجودی اوست نه حد ماهوی او» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۷).

الله: ترکیب اضافی «فَطَرَتَ اللّٰهَ» در آیه ۳۰ روم بیانگر ارتباط و نسبتی است که انسان‌ها با خدا دارند، و به دلیل این ارتباط و نسبت است که دین الهی، مطلوب نهاد آدمی است. با توجه به آیه مذکور، عقیده برخی مفسران، مراد از فطرت در آیه شریفه این است که:

” معارف و احکام دین، به‌ویژه معارف و قواعد اصولی آن، موافق با نوع آفرینش انسان است و دین همان سنت حیات و راه و روشی است که انسان را به سعادت می‌رساند و این امر به‌طور تکوینی در خلقت انسان تعبیه شده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۷۸).

” الفطره به معنای خلقت است، زیرا در ادامه می‌فرماید تبدیلی در آفرینش خدا نیست (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۴۳).

به نظر می‌رسد زمخشری در کشاف «فَطَرَتَ اللّٰهَ» را به مفهوم دین گرفته است و فعل محذوفی را در ابتدای این تعبیر از آیه در تقدیر قرار می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۷۹). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، تفاسیر فوق اشاره دارند که «فَطَرَتَ اللّٰهَ» بیانگر دینی است که باید به آن روی آورد، یعنی همان چیزی است که خلقت و آفرینش انسان به آن دعوت می‌کند و عبارت «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ» بر این امر تأکید دارد که این فطرت، همگانی، همه‌مکانی و همه‌زمانی است. در مجموع، این آیه خبر از فطری بودن دین و عدم امکان تغییر فطرت الهی می‌دهد، فطرتی که همان دین شکوفا شده است. فطرت راه مشخصی است که انسان با پیمودن آن به هدف متعالی می‌رسد. این راه همان دین الهی است که انسان (ناس) بر آن سرشته شده است. تبدیل: سرشتن انسان بر فطرت الهی از سنن تبدیل ناپذیر الهی است: «فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ» (روم/۳۰).

” فطرت انسانی و دین آسمانی هر دو از کلمات الهی است و دگرگونی در کلمات الهی راه ندارد؛ «لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللّٰهِ» (یونس/۶۴). خدا انسان را آفرید و به او آفرینشی ویژه بخشید و فطرت توحیدی را به او عطا کرد و چنین آفرینش ویژه‌ای دگرگون نمی‌شود؛ «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۵).



این بخش از آیه منطبق است با آیه ۴۳ سوره فاطر که می‌فرماید: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾.

از این رو این آیه به سنت عدم تبدیل خلقت الهی اشاره می‌کند.

۴-۱-۲. هم‌نشینی‌های مشتقات ریشه «فطر»

سماوات و ارض: در شش مورد کاربرد اسم فاعل «فاطر»، این واژه با «سماوات و الارض» هم‌نشین شده است. همچنین یک بار در آیه ۶ سوره انعام، «فطر» با «سماوات و الارض» هم‌نشین است.

۱	﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...﴾ (یوسف/۱۰۱)
۲	﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ...﴾ (زمر/۴۶)
۳	﴿قُلْ أَغْبِرَ اللَّهُ أَنْتَهُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ ...﴾ (انعام/۱۴)
۴	﴿قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ...﴾ (ابراهیم/۱۰)
۵	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنَحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ...﴾ (فاطر/۱)
۶	﴿فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ...﴾ (شوری/۱۷)
۷	﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (انعام/۷۹)

در یک مورد هم ضمیر «هن» با «فطر» هم‌نشین شده است: ﴿قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَى ذَلِكَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾. در این جا نیز ضمیر «هن» به «السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» برمی‌گردد.

ناس و ضمائر ارجاع داده شده به این مفهوم: در آیه ۳۰ سوره روم «ناس» با «فطر» در ترکیب «فطر الناس» هم‌نشین شده است. این ترکیب یک بار در قرآن به کار رفته است. اما در سایر آیات می‌توان به هم‌نشینی ضمائری توجه کرد که به نوعی به مفهوم ناس و انسان برمی‌گردد.

ضمیر «کم» (راجع به مفهوم ناس)	﴿أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (اسراء/۵۱)
ضمیر «نا» (راجع به مفهوم ناس)	﴿قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ (طه/۷۲)
ضمیر «یا» (راجع به مفهوم ناس)	﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (یس/۲۲)



ضمیر «یا» (راجع به مفهوم ناس)	«يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجَرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (هود/۵۱)
ضمیر «یا» (راجع به مفهوم ناس)	«إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ» (زخرف/۲۳)

ولایت و رازقیت: در آیه ۱۴ سوره انعام آمده است: «قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُهُ وَلَا يُطْعَمُ». در این آیه فاطریت خداوند به نوعی با ولایت الهی و نیز با رازقیت خداوند هم نشین شده است. فاطر کسی است که ولایت دارد. از این رو اگر فاطریت به نوع خاصی از خلقت اشاره دارد، این معنادار ارتباط با وجوهی از ربوبیت قرار می‌گیرد که در این آیه به دو نوع ربوبیت معنوی (ولایت) و مادی (رازقیت) اشاره شده است. در آیه ۱۰۱ سوره یوسف نیز صورت دیگری از این ارتباط آمده است: «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ». کسی که خداوند را فاطر آسمان‌ها و زمین می‌داند، ولایت او را می‌پذرد و از او درخواست می‌کند که او را به صالحان ملحق کند. این روند بر مبنای همان امری است که انسان‌ها بر آن سرشته شده‌اند (فطرت الهی). در این آیه نوع درخواست‌ها اشاره به رزق مادی و معنوی توأمان الهی دارد.

رب و ربوبیت: از جمله مفاهیمی که با فاطریت هم نشین شده است، ربوبیت است. در آیه ۵۶ سوره انبیاء این هم نشینی با تکرار واژه «رب» دیده می‌شود: «قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَى ذِكْرِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ». البته در این آیه عبارت «رب السماوات و الارض» تداعی‌کننده و به نوعی جانشین «فاطر السماوات و الارض» نیز هست، چرا که ضمیر «هن» به «السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» برمی‌گردد. در آیه ۱۰۱ سوره یوسف نیز درخواست‌های حضرت یوسف (ع) از خداوندی که فاطر آسمان‌ها و زمین است، با واژه «رب» همراه شده است: «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ».

۴-۲. محور جانشینی

رابطه جانشینی رابطه عناصری در یک حلقه از زنجیره است که امکان دارد به جای هم قرار گیرند (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۳۳). در نسبت جانشینی بر اساس شباهت موجود میان مفهوم‌ها و مدلول‌های واژه‌ها، دسته‌بندی صورت می‌گیرد. در صورتی که میان مدلول‌های واژه‌ها همگونی وجود داشته باشد، آن واژه‌ها می‌توانند در یک میدان به جای یکدیگر به کار روند. یک واژه در حوزه تصویری گویندگان یک زبان می‌تواند کلمات دیگری را که مدلول‌هایی همگون برای همان مفهوم‌اند، تداعی کند. این الگوی



تداعی، واژه‌ها را به طور غیابی به یکدیگر پیوند می‌دهد، زیرا واژه‌ها در حقیقت به یک نظام منسجم زبانی تعلق دارند که کاربران هر زبان در حافظه خود دارند (رکعی و نصرتی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۰). در ادامه، محور جانشینی را در دو حوزه جانشین‌های مفهومی فطرت و جانشین‌های مفهومی مشتقات ریشه «فطر» بررسی می‌کنیم.

۴-۲-۱. بررسی جانشین‌های مفهومی «فطرت»

واژه فطرت در قرآن کریم جانشینی ندارد. گاهی در تعبیر «طبیعت»، «فطرت» و «غریزه» به جای یکدیگر به کار می‌رود، در حالی که هر کدام از این واژگان معنایی خاص را می‌رساند. ویژگی مشترک میان این سه امر، خدادادی بودن و غیراکتسابی بودن آن‌هاست که از ابتدای خلقت به مخلوق داده می‌شود. اما درباره تفاوت طبیعت و فطرت گفته شده است که طبیعت، صفات یا خصوصیات است که برای پدیده‌ای لحاظ می‌شود که ادراک نداشته باشد، اما فطرت برای ذاتی لحاظ می‌شود که دارای ادراک باشد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷)، مانند این که گفته می‌شود طبیعت آب، رطوبت است (نه فطرت آب) و یا آتش طبیعتش گرم است. البته گاهی طبیعت را درباره غیر جانداران و جانداران مثل گیاهان، حیوانات و انسان‌ها به کار می‌برند، ولی در آن جنبه‌هایی که با غیر جانداران مشترک‌اند (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۳۱). غریزه نیز ویژگی درونی است که هم در انسان و هم در حیوان وجود دارد و مانند برنامه‌ای است که راهنمایی لازم برای بهره‌بردن از زندگی مادی را برای انسان فراهم می‌کند، مانند میل به خوردن، دوری از خطر، و میل جنسی. تفاوت غریزه و فطرت در تفاوت بعد مادی و معنوی است و انسان با ظرفیتی بیش از جماد، نبات و حیوان صاحب غریزه و فطرت است. فطرت بر غریزه برتری دارد، همان‌گونه که روح بر جسم مادی شرافت دارد، که اگر روح نباشد، جسم حیات ندارد. از این رو برای بهره‌برداری صحیح از غریزه هم باید به ندای فطری خود گوش سپرد. همچنین در این حوزه واژه «طینت» را داریم که از ریشه «طین» به معنای «گل» گرفته شده است و اشاره به ماده اولیه خلقت دارد (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۷، ص ۱۹۱) و به خمیره وجودی انسان برمی‌گردد.

واژه دیگری که به نوعی قرابت معنایی با فطرت دارد و به تعبیر دقیق‌تر، جزء لوازم معنایی فطرت است، «کرامت» می‌باشد. «کرامت» در لغت به معنای عزت و شرافت و بزرگی است (ابن‌منظور، ۱۹۹۸، ص ۵۱۰). مفهوم «کرامت» مفهومی ارزشی از نوع معقول ثانی فلسفی است و به تبع منشأ انتزاع خود، مفهومی مشکک است و حداقل آن، که قابل تشخیص و اندازه‌گیری است، در همه انسان‌ها از هر قوم و نژادی و با هر باور و اعتقادی وجود دارد و مراتب بالاتر آن، که غیرقابل اندازه‌گیری است در افراد



متفاوت است. کرامت حداقلی ذاتی انسان است و به همین دلیل در همه افراد به یک نسبت وجود دارد (افضلی، ۱۴۰۳، ص ۹۳). از آن جاکه هر صفت نیک در وجود انسان، تجلی صفات الهی است و انسان به عنوان مظهر اسما و صفات خداوند، او این استعداد و ظرفیت را دارد که این صفات الهی را در خود رشد دهد (سید محرمی و غفاری، ۱۴۰۱، ص ۱۰۱).

واژه	مفهوم
طبیعت	صفات و خصوصیات پدیده‌ای که ادراک ندارد.
غریزه	برنامه و ویژگی درونی انسان و حیوان برای انتفاع زندگی مادی
طینت	اشاره به ماده اولیه خلقت و خمیره انسان.
کرامت	کرامت حداقلی، ذاتی انسان است و به همین دلیل در همه افراد به یک نسبت وجود دارد.
فطرت	بینش و شهودی که انسان در بعد معنوی خود بر آن سرشته شده است.

جدول ۱. نسبت طبیعت، غریزه، طینت و فطرت با انسان

۲-۲-۴. جانشین‌های مفهومی مشتقات ریشه «فطر»

خلق: یکی از مشتقات پرتکرار «فطر» در قرآن، واژه «فاطر» و صورت‌های فعلی این ریشه است: «الَّذِي فَطَرَنِي» (هود/۵۱؛ طه/۷۲؛ زخرف/۲۷)، «وَالَّذِي فَطَرَنَا» (طه/۷۲)، «الَّذِي فَطَرَكَ» (اسراء/۵۱). معانی آياتی که «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» در آن‌ها به کار رفته است، در شبکه معنایی آیات دیگر قرآن نظیر «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (اعراف/۵۴) روشن‌تر می‌شود، زیرا درمی‌یابیم که منظور از فاطر، خالق است. اما این‌که چگونه معنای آفرینش و خلقت با معنای گشودن و شکافتن می‌تواند متعلق به یک ریشه باشد؟ در پاسخ باید گفت: اولاً برای واژه «فطر» یک مفهوم بنیادی در نظر گرفته شده (تحوّلی که مستلزم نقض حالت قبل باشد) که معانی اصلی را پوشش می‌دهد. مثلاً برای آفرینش باید حالت نیستی و عدم نقض شود تا هستی پدیدار گردد و برای شکافتن هم باید پیوستگی نقض شود. ثانیاً گویا آفرینش موجودات با شکافتن انجام می‌شود که در لسان قرآن از آن، تعبیر به خروج شده است: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ» (روم/۱۹) و یا آیات ۵ تا ۷ سوره طارق که اشاره به خلقت انسان دارد و می‌فرماید: «يُخْرِجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ» و این اشاره‌ای به



آغاز خلقت دارد که با خروج صورت می‌پذیرد. آفرینش دیگر موجودات نیز با شکافتن همراه است؛ شکافته شدن دانه گیاهان و روییدن آن‌ها به نوعی با معنای ظاهر شدن که جزء معانی مادر محسوب می‌شد ارتباط دارد و هم با آفرینش و خلقت متناسب است. در واقع، می‌توان گفت همان‌گونه که مفهوم پیشنهادی ریشه خاصیت هم‌پوشانی معانی اصلی را دارد، معانی اصلی نیز به‌گونه‌ای خاص با هم مربوط‌اند. منظور از این خلقت، با توجه به ریشه واژه، خلقتی بی‌سابقه و در حقیقت، یک نوآوری است، و این مفهوم «آفرینش بی‌سابقه» در تمام آیات مربوط وجود دارد. در نهایت می‌توان گفت «فَطَرَ» شکلی از خلق کردن است که در آن شکافتن از طول موضوعیت دارد و نوعی خلق بدیع است. قرشی نیز با توجه به آیه ۷۲ سوره مبارکه طه: ﴿وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ و نیز آیه ۲۲ سوره مبارکه یس: ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ بیان می‌دارد که «ما انسان‌ها نیز در ابتدا یک سلول و یاخته ساده بودیم که در اثر شکافته شدن به انسان تبدیل شده‌ایم» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۹۳). از این رو فاطر بودن خداوند به آفرینش انسان اختصاص ندارد، بلکه خداوند فاطر آسمان‌ها و زمین است. اما نوع ویژه این خلق، تعبیه فطرت است که در آیه ۳۰ سوره روم آمده و در آن، ترکیب «فطرت الله» با «خلق الله» هم‌نشین شده است و این نوع خلق مختص «ناس» است. بدع: از جمله مفاهیمی که در حوزه معنایی «فطر» می‌تواند در محور جانشینی لحاظ شود، «بدع» است. در قرآن کریم عبارت «بدیع السماوات و الارض» در دو آیه ۱۱۷ سوره بقره: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ و آیه ۱۰۱ سوره انعام: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ به کار رفته است.

” کلمه فاطر همان معنایی را می‌دهد که کلمه بدیع و مبدع دارند، با این تفاوت که در کلمه ابداع، عنایت بر نبودن الگوی قبلی است و در کلمه فاطر عنایت بر طرد عدم و بر ایجاد چیزی است از اصل. نه مانند کلمه صانع که به معنای کسی است که مواد مختلفی را با هم ترکیب می‌کند و از آن صورتی جدید (از قبیل خانه و ماشین) که وجود نداشت، درست می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴).

۴-۳. محور تقابل

دستگاه زبانی در حقیقت بر اساس وجوه اشتراک، تمایز و نسبت‌های واژگانی در متن شکل



می‌گیرد و تمایز میان واژه‌ها بیشتر در قالبِ تقابل نمود می‌یابد. به اعتقاد ایزوتسو، حوزه معناشناختی زمانی به وجود می‌آید که دو مفهوم عمده کلیدی، کاملاً در مقابل یکدیگر قرار گیرند (ایزوتسو، ۱۳۶۰، ص ۲۹۸). واژه فطرت، متقابل معنایی ندارد. درباره مشتقات ریشه «فطر» می‌توان به تَفْطَر و انْفِطَار اشاره کرد.

تَفْطَر و انْفِطَار: در برخی آیات، مشتقات منفطر، یَتَفَطَّرُن، انْفَطَرَت به چشم می‌خورد. در آیه ۵ سوره شوری آمده است: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِنْ اللَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾. برخی از مفسران در تحلیل مفهوم تَفْطَر، معتقدند که این ماده در باب تَفَعَّل به معنای شکافتن از جنس ویرانی است و زمانی که در ثلاثی مجرد استعمال می‌شود، شکافتن از جنس ایجاد و ساختن است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۶، ص ۱۱۳). به عبارت دیگر، ما با معنایی از فاطریت روبه‌رویم که ضد نظم و از جنس ویرانی است. با توجه به آیات ابتدایی سوره شوری، سخن از کسانی است که ولّیتی غیر از الله را سرپرست خویش گرفته‌اند. شرکی که در ولایت‌پذیری از سوی انسان انجام می‌شود، موجب تَفْطَر آسمان‌ها می‌شود. کاربرد این واژه در دو صورت «انْفِطَار» و «تَفْطَر» که از دو باب انفعال و تفاعل هستند، معنای ضد نظم را در بر دارد که از حالت آبادانی به حالت ویرانی تحول می‌یابد. مبتنی بر آیات قرآن در اثر شرک ورزیدن و اتخاذ ولّیتی غیر از خداوند، آسمان‌ها به وضعیت شکافتن و ویرانی می‌رسد.

۵. معناشناسی قالبی فطرت

با توجه به آنچه در حوزه معنایی فطرت آمد، روشن شد که ریشه «فطر» یک قالب معنایی مرکزی دارد که همان «تحولی است که مستلزم نقض حالت قبل باشد» و سایر قالب‌های معنایی چون شکافتن، آفرینش، ظاهر کردن و غیره نیز اشاره به چنین پیدایش و نظمی می‌کنند. از این ریشه واژه فطرت دارای کاربرد خاصی در زبان قرآن است. واژه‌ها و معانی آن‌ها از طریق ارتباط قالب‌های پیش‌زمینه‌ای مشترک به هم پیوند می‌خورند. با این حال، هر واژه می‌تواند قالب‌های معنایی جدید را به وجود آورد. نظریه معناشناسی قالبی با توجه به قالب‌های معنایی که هر واژه می‌تواند داشته باشد، نشان می‌دهد که چگونه یک واژه معنای جدید (قالب معنایی جدید) را در بافت گفتار به وجود می‌آورد. می‌توان در توصیف معنای قالبی فطرت به عناصر قالبی که این معنا را می‌سازند اشاره کرد:



جدول ۲. قالب فطرت در قرآن

فطرت که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حق تعالی است، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است.	-	تعریف
انسان‌ها (ناس) «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»: سایر مخلوقات نیز هرچند مفلطونند (فاطر السماوات والارض)، اما تعبیه فطرت در آن‌ها به صراحت قید نشده است و ما این تعبیر را فقط در مورد «ناس» مشاهده می‌کنیم.	دارندگان فطرت	عناصر قالبی مرکزی
«فَطَرَتِ اللَّهُ» به مفهوم گونه‌ای خاص از سرشت خدایی است که خداوند انسان را بر اساس آن آفریده است.	منبع فطرت	
کلمه فطرت بر وزن فعله است و فقط یک بار در قرآن در آیه ۳۰ سوره روم آمده که در مورد انسان و رابطه او با دین است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا».	فراوانی کاربرد واژه فطرت	
فطرت فراگیر و همگانی است و «ناس» بر آن سرشته شده‌اند: «فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». از این رو هیچ انسانی بدون فطرت خلق نشده است.	فراوانی دارندگان فطرت	
فطرت زایل‌شدنی و تبدیل‌بردار نیست، بلکه ثابت و پایدار است: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»، هرچند ممکن است تضعیف شود.	حالت فطرت	عناصر قالب حاشیه‌ای
از آن جاکه فطرت بینش و گرایشی است که انسان را متوجه کمال مطلق می‌کند، از ارزش حقیقی برخوردار است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا». از این رو با همین فطرت است که باید اقامه وجه کند و سوی دین حنیف گام بردارد. همین توجه به امر متعالی و واجد ارزش تمایز انسان را با سایر موجودات روشن می‌سازد.	کارکرد فطرت	



در عمده آياتی که در آن ها «فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» به کار رفته است، مخاطب آیات، مشرکان، کفار یا منکران معاندند و خداوند برای دعوت آنان به تفکر و تعقل در نظام خلقت به آفرینش بی سابقه آن اشاره می کند تا هم نمودی از قدرت بی پایان او باشد و هم تأکیدی بر این اصل که آفریدگار هستی فقط خداست. در این آیات هر جا سخن از شرک و مفهوم مقابل آن یعنی توحید است، با فاطریت خداوند مواجه هستیم.	منکران فطرت	
خلقت- بدعت- ربوبیت طبیعت- غریزه- طینت	-	روابط قالب به قالب

نتیجه گیری

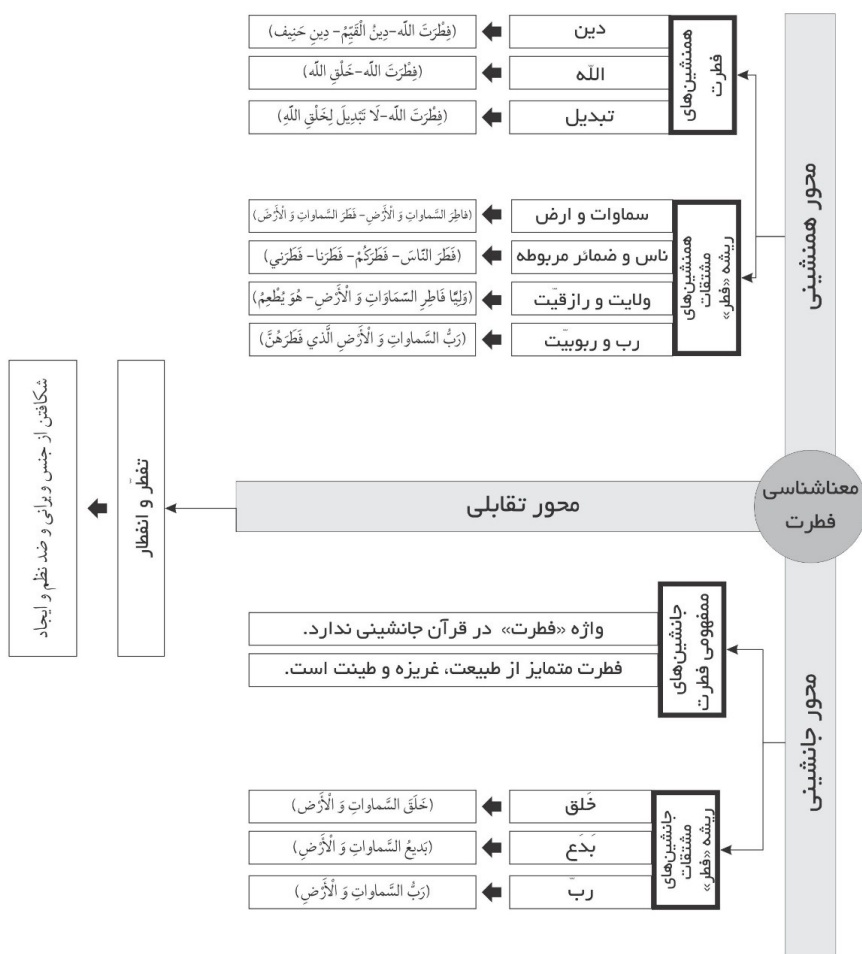
با توجه به کاربردهای واژه فطرت در زبان های سامی و عربی و مقایسه آن ها می توان چند مورد را نظیر «شکافتن و گشودن، سرشتن و خلقت، ظاهر شدن» معانی اصلی در نظر گرفت، به طوری که نقش محوری و اصلی را دارند و معانی و مصادیق دیگر از آن موارد مشتق شوند. بنابراین می توان مفهوم پیشنهادی ریشه را «تحویلی که مستلزم نقض حالت قبل باشد» عنوان کرد. این مفهوم پیشنهادی، قدرت هم پوشانی معانی و مصادیق دیگر را داراست و سایر قالب های معنایی چون شکافتن، آفرینش، ظاهر کردن و غیره نیز اشاره به چنین پیدایش و نظمی می کنند. برای مثال، برای سرشتن و خلقت باید حالت عدم و نیستی نقض شود تا خلقتی پدیدار گردد. در مورد شکافتن و گشودن نیز می بایست پیوستگی و بستگی نقض شود تا این معنا صادق گردد.

با توجه به محور هم نشینی در حوزه معنایی فطرت، فاطر بودن خداوند به آفرینش انسان اختصاص ندارد، بلکه خداوند فاطر آسمان ها و زمین نیز هست. اما نوع ویژه این خلق، تعبیه فطرت است که در آیه سی ام سوره روم آمده و در آن ترکیب «فطرت الله» با «خلق الله» هم نشین شده است و این نوع خلق مختص «ناس» است.

فطرت که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حق تعالی است، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است. فطرت دارای کاربرد خاصی



در زبان قرآن است و عناصر قالبی فطرت در قرآن شامل دارندگان فطرت، منبع فطرت، فراوانی کاربرد واژه فطرت، فراوانی دارندگان فطرت، حالت فطرت، کارکرد فطرت و منکران فطرت است. در تشکیل حوزه معنایی فطرت در سه محور هم‌نشینی، جانشینی و تقابلی نتیجه زیر حاصل آمد:



نمودار ۵. حوزه معنایی فطرت در سه محور هم‌نشینی، جانشینی و تقابلی



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۷۹ش). **فرهنگ معاصر عربی - فارسی**. تهران: نشر نی.
۲. آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۸ش). **راه‌های نفوذ فارسی در فرهنگ زبان عرب جاهلی**. تهران: نشر نی.
۳. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). **جمهرة اللغة**. بیروت: دار العلم للملایین.
۴. ابن فارس، احمد. (بی‌تا). **معجم مقایس اللغة**. (تصحیح عبدالسلام محمد هارون). قم: آدب الحوزة.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۹۹۸م). **لسان العرب**. بیروت: دارصادر.
۶. ازهری، محمد بن احمد. (۱۳۸۴ش). **تهذیب اللغة**. قاهره: الدار المصریه.
۷. افضلی، سید عبدالرئوف. (۱۴۰۳ش). «تبیین کرامت انسان بر پایه انسان‌شناسی فیلسوفان مسلمان». **آموزه‌های فلسفه اسلامی**. ۱۸ (۳۲)، ص ۷۳-۹۳. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5815.1498>
۸. باباپور گل افشانی، محمد مهدی؛ اسفندیار، قدیر. (۱۳۹۲ش). «معناشناسی واژگان «عقل» و «تفکر» در ارتباط با مفهوم «فطرت» در قرآن». **آینه معرفت**. دوره ۱۳ شماره ۲، ص ۷۵-۹۸.
۹. جفری، آرتور. (۱۳۷۲ش). **واژه‌های دخیل در قرآن**. (ترجمه فریدون بدره‌ای). تهران: توس.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲ش). **فطرت در قرآن**. (تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور). قم: اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). **تسنیم**. (جلد ۱، تحقیق علی اسلامی). قم: اسراء.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). **تاج اللغة و صحاح العربیه**. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۳. خوانین‌زاده، محمدعلی. (۱۳۹۴ش). «بررسی معناشناختی کاربرد اسم «فاطر» در قرآن کریم». **علوم قرآن و حدیث**. ۴۷ (۱)، ص ۹-۲۲. <https://doi.org/10.22067/naqhs.v47i1.26495>
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). **مفردات ألفاظ القرآن**. (تحقیق و تصحیح صفوان عدنان). بیروت: ذوی القربی.
۱۵. زبیدی، محمد مرتضی. (۱۹۹۰م). **تاج العروس**. بیروت: دار التراث العربی.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. (تصحیح مصطفی حسین احمد). بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. سید محرمی، ایمان؛ غفاری، ابوالفضل. (۱۴۰۱ش). «تحلیل مفهوم‌شناسی همدلی در قرآن». **آموزه‌های قرآنی**. ۱۹ (۳۵)، ص ۸۱-۱۰۹. <https://doi.org/10.30513/qd.2021.1089.1232>
۱۸. شاه‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۰ش). **شذرات المعارف**. (تحقیق و تصحیح بنیاد علوم و معارف اسلامی دانش پژوهان). تهران: ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت.
۱۹. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵ش). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة**. قم: فرهنگ اسلامی.
۲۰. صفوی، کورش. (۱۳۸۷ش). **درآمدی بر معنی‌شناسی**. تهران: سوره مهر.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ق). **ترجمه تفسیر المیزان**. (ترجمه محمدباقر موسوی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). **جوامع الجامع فی تفسیر القرآن المجید**. بیروت: دار الأضواء.



۲۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۰ق). **القاموس المحيط**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۴. قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۹ش). **بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۶ش). «زبان‌شناسی شناختی و مطالعات قرآنی». **ذهن**، شماره ۳۱، ص ۳-۲۶.
۲۶. قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱ش). **قاموس قرآن**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۷. کروز، د.ا و همکاران. (۱۳۸۴ش). **زبان‌های دنیا؛ چهار مقاله در زبان‌شناسی**، (مترجم: کورش صفوی). تهران: سعاد.
۲۸. مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۷ش). **فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های اسلامی و ایرانی**. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۵ش). **فطرت**، تهران: صدرا.
۳۰. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
31. Skolink, Fred. (2006). *Encyclopedia Judaica*, "Nature" (2nd edition). New York: Macmillan.
32. CH. Pellat (1986). "FATRA". In: *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill.
33. Rabins, Roert Henry (1980). *A Short History of Linguistics*. London: Lowe & Brydone (Printers) Ltd; Thetford, Norfolk
34. Fillmore, Charles (2006). Frame semantic. (keith brown (ed).) *Encyclopedia of language and linguistics*, (2nd edition). Oxford: Elsevier Ltd.



Conceptual Analysis and Identification of the “Dābbat al-Arḍ: دابة الأرض” Based on Internal and External Evidences

Seyed Jafar Sadeghi ¹✉

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Theology Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: dr.sadeghi@cfu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 24 December 2024

Revised: 24 May 2025

Accepted: 9 June 2025

Available Online: 10 June 2025

Keywords:

Surah (Chapter) An-Naml, Dābbat al-Arḍ, Imam Ali (pbuh), End Times (Eschatology), Day of Judgment, Raj'at (Return).



Abstract

The “Dābbat min al-Arḍ: دابة الأرض” (Creature from the Earth) is mentioned in verse 82 of Surah (Chapter) An-Naml. Most Sunni commentators have regarded it as a supernatural animal destined to appear near the Day of Judgment, with some accepting only its animal aspect and refraining from detailing its attributes. However, in Shi'i exegeses, Imam Ali (pbuh) is often identified as the embodiment of the Dābba, and its emergence is linked to the threshold of the Resurrection or the event of Raj'at (return). Both perspectives agree that the Dābba will communicate with people, wound them, or mark them according to their faith or disbelief. This research, employing a descriptive-analytical approach and relying on internal evidences including context and thematically related verses as well as narrations and historical data, arrives at novel conclusions regarding the concept and identification of the “Dābbat al-Arḍ.” According to the findings, the concept of the Dābba corresponds to Imam Ali (pbuh), and the time of its emergence is identified as the Battle of Badr, where he played a decisive role and caused the death of many leaders of the polytheists.

Cite this article: Sadeghi, J. (2025). Conceptual Analysis and Identification of the “Dābbat al-Arḍ: دابة الأرض” Based on Internal and External Evidences. *Quranic Doctrines*, 22(41), 171-192. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6609.2478>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی «دائبة الأرض»؛ بر پایه شواهد درون‌متنی و برون‌متنی

✉ سید جعفر صادقی^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: dr.sadeghi@cfu.ac.ir

چکیده

«دائبة من الأرض» در آیه ۸۲ سوره نمل ذکر شده است. عموم مفسران اهل سنت آن را حیوانی خارق‌العاده دانسته‌اند که در آستانه قیامت خروج خواهد کرد و برخی از ایشان تنها جنبه حیوانی دأبه را پذیرفته و درباره جزئیات آن توقف کرده‌اند. اما در تفاسیر شیعه، اغلب امام علی (ع)، مصداق دأبه و زمان خروج او آستانه قیامت یا رجعت ذکر شده است. طبق هر دو نظر، دأبه با مردم گفت‌وگو نموده، یا آنان را مجروح و یا به نسبت ایمان و کفرشان علامت‌گذاری می‌کند. این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر شواهد درون‌متنی، شامل سیاق و آیات هم‌موضوع و نیز شواهد روایی و تاریخی، به نتایجی نو در چگونگی اثبات مفهوم و مصداق «دائبة الأرض» دست یافته است. بر این اساس، نتیجه پژوهش این است که مصداق مفهوم دأبه، امام علی (ع) و زمان خروج او نیز جنگ بدر بوده است که ایشان نقش تعیین‌کننده در آن نبرد داشته و موجب هلاکت ده‌ها تن از سران مشرک گردیده است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰

کلیدواژه‌ها

سوره نمل، دأبة الأرض، امام علی (ع)، آخرالزمان، قیامت، رجعت.



استناد: صادقی، سید جعفر. (۱۴۰۴). مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی «دائبة الأرض»؛ بر پایه شواهد درون‌متنی و برون‌متنی. آموزه‌های قرآنی، ۴۱(۲۲)، ۱۷۱-۱۹۲.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6609.2478>



مقدمه

تفسیر و تبیین برخی آیات قرآن به سبب موارد مختلف، اعم از اجمال، ایجاز، تشابه تعابیر و... سهل الوصول نیست و این امر موجب شده است تا مفسران در ارتباط با این گونه آیات با دشواری مواجه شوند و دیدگاه‌های مختلفی مطرح نمایند (سیاوشی و شعبانی کامران، ۱۳۹۶، ص ۱۷۴). آیه ۸۲ سوره نمل یکی از این موارد است که معنای اصطلاح «دَابَّةُ الْأَرْضِ» در آن همواره در میان مفسران و محققان مورد بحث بوده است. متن و ترجمه آیه چنین است: «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ»؛ «و چون نزول عذاب بر ایشان قطعی گردد، جنبنده‌ای را از زمین برای آنان بیرون می‌آوریم که با ایشان سخن گوید که مردم به نشانه‌های ما یقین نداشتند». با این که همه تفاسیر به این موضوع پرداخته‌اند، اما همچنان درک مفهوم و معنای دقیق آیه و مقصود از دَابَّةُ الْأَرْضِ مبهم می‌نماید، چندان که یکی از مفسران معاصر بر این باور است که چند و چون دابّه در این آیه تعمداً رازآلود رها شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۳۹۶).

غلبه رویکرد فرقه‌محوری در نگاه به روایات نقل شده مهم‌ترین عاملی است که موجب شده است مفهوم، مصداق و خصوصیات مرتبط با دابّه همواره به مثابه یکی از اسرار باقی بماند، چندان که تفاسیر اهل سنت بر جنبه حیوانی دابّه تأکید کرده و حاضر به پذیرش روایاتی شده‌اند که اوصافی عجیب و غریب برای دابّه بیان کرده‌اند. در مواردی نیز که مفسرانی رویکرد عقلانی در پیش گرفته‌اند، از ماهیت حیوانی دابّه عقب‌نشینی نکرده و صرفاً به توقف در جزئیات حکم داده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۳۱۰؛ سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۶۶۷).

از سوی دیگر، بی‌توجهی به شواهد درون‌متنی اعم از سیاق و آیات هم‌موضوع و معاضد در دیگر سوره‌های قرآن موجب شده است تفسیر آیه با سطحی‌نگری مواجه گردد. شواهد درون‌متنی اعم از سیاق و قرینه لفظی ناپیوسته است. به گفته زرکشی، دلالت سیاق موجب روشن شدن مجمل و حصول یقین به نبود احتمال خلاف و تخصیص عام و تقیید مطلق و تنوع دلالت می‌گردد و از بزرگ‌ترین قرائنی است که بر مراد متکلم دلالت می‌کند و هر کس به این قرینه مهم بی‌اعتنا باشد، دچار خطا خواهد شد و در مناظرات و گفت‌وگوهای خود نیز به خطا خواهد رفت (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۰۰). قرینه لفظی ناپیوسته نیز شواهدی از آیات هم‌موضوع و معاضد در دیگر سوره‌های قرآن است که در تفسیر قرآن به قرآن نیز برجستگی خاصی دارد.



همچنین شواهد برون‌متنی از جمله بافت موقعیت از مؤلفه‌هایی است که در درک مقاصد قرآن جایگاه ویژه دارد. با این حال، تمرکز مفسران بر مناقشات فرقه‌ای موجب شده است که از این موضوع غفلت شود و توجهی به موقعیت‌هایی که بسیاری از آیات به آن‌ها اشاره دارند، صورت نگیرد، درحالی‌که بهره‌گیری از این شواهد، از جمله تاریخ مبارزات پیامبر(ص) با مخالفان می‌تواند در حل این‌گونه معضلات تفسیری مؤثر باشد.

این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر سیاق، آیات معاضد از سراسر قرآن و داده‌های روایی و تاریخی و با گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای در پی پاسخ به سؤالات زیر است:

۱. مفسران چه دیدگاه‌هایی درباره مفهوم و مصداق «دَابَّةُ الْأَرْضِ» و مؤلفه‌های مربوط به آن بیان کرده‌اند؟

۲. چه دیدگاهی را می‌توان نظر صحیح درباره «دَابَّةُ الْأَرْضِ» دانست؟

۳. چه شواهدی دیدگاه برگزیده را تأیید می‌کند؟

مفهوم و مصداق دابّه تقریباً در عموم تفاسیر بحث شده است که اجمالاً بررسی خواهد شد. این آرا حول دو محور قرار دارند و متکی بر روایات‌اند. در میان پژوهش‌های معاصر نیز آثاری در این باره پدید آمده است. نقی‌زاده و موسوی‌نیا (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی مصداق دابة الارض در روایات فریقین» تنها به اثبات تعارض میان روایات شیعه و اهل سنت پرداخته‌اند. در مقاله «مصداق‌شناسی آیه دابة الارض با توجه به روایات فریقین» به قلم بهادری جهرمی و مجد فقیهی (۱۳۹۶)، تمام روایات حاکی از مصداق و خصوصیات دابّه گردآوری و از لحاظ سندی بررسی شده است. نویسندگان سپس با تأکید بر این‌که امام علی (ع) مصداق دابّه است، به اشکالات مخالفان پاسخ داده‌اند. حاجی‌اسماعیلی و علی‌عسگری (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی آراء مفسران قرآن در بازشناسی مفهوم "دابة الارض"»، مصداق دابّه را امام مهدی (عج) دانسته‌اند که در آخرالزمان از بین صفا و مروه و مسجدالحرام خروج خواهد کرد. در مقاله «تفسیر تطبیقی دابة الارض در آیه ۸۲ نمل و ارتباط آن با رجعت» نوشته نیری و همکاران (۱۳۹۴)، خروج دابّه در آخرالزمان و در هنگام رجعت از محل صفا و مروه و از نشانه‌های قیامت عنوان شده است. جعفری و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «دابة الارض یا پدیده‌ای از رخداد انرژي» دابّه الأرض را پدیده‌ای حیرت‌آور از رخداد انرژي معرفی کرده‌اند که در اختیار داعی الی‌الله و از



جنس آفاقی است نه انفسی. در مقاله «بررسی و تحلیل روایات فریقین در تعیین مصداق دأبۃ الارض، با تأکید بر تفسیرهای روایی»، میراحمدی و حسینی (۱۳۹۷) صرفاً به توصیف روایات شیعه و اهل سنت و نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها پرداخته‌اند. رحیم‌لو و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «واکاوی مصداق «دأبۃ» در آیه ۸۲ نمل بر پایه شیوه زبانی تجرید» به این نتیجه دست یافته‌اند که مقصود از «دأبۃ من الأرض» زمین است که در آستانه قیامت در حال جنبیدن لب به سخن خواهد گشود. در مقاله «حل تعارض فریقین در مصداق دأبۃ الارض آیه ۸۲ سوره نمل»، شهیدپور و فخارنوغانی (۱۴۰۱) با جمع بین روایات مختلف به این نتیجه رسیده‌اند که «دأبۃ» لفظی کلی است و در آخرالزمان خروج می‌کند که بر مصداق‌های بیان شده در روایات منطبق است؛ نوع انسانی آن با مؤمنان تکلم می‌کند و نوع حیوانی نیز بر پیشانی کافران داغ می‌نهد. بر این اساس، مقاله حاضر از نظر نتیجه و تا حدودی از نظر روش، متفاوت از آثار موجود و حاوی یافته‌های جدید است.

۱. مروری بر آرای مفسران

درباره «دأبۃ من الأرض» عمدتاً سه دیدگاه در تفاسیر به چشم می‌خورد:

۱-۱. دیدگاه نخست

مقصود از «دأبۃ» موجودی عجیب است. ابوهریره از پیامبر ﷺ روایت کرده است که هفت نشانه در آستانه قیامت خواهد بود که در کنار دجال، یأجوج و مأجوج، دخان و طلوع خورشید از مغرب، یکی از آن‌ها نیز «دأبۃ» است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۱۵). از ابن عباس آورده‌اند که دأبه جنبه‌ای از میان جنبندگان است که کرک و پر و چهار پا و دو بال دارد. ابن عمر نیز گفته است که سر آن به ابرها می‌رسد تا جایی که همه خلایق آن را می‌بینند (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۷۲). از ابوهریره آورده‌اند که میان دو شاخ آن، یک فرسخ راه فاصله است. از ابن جریج نیز نقل شده است که دأبه، سر گاو و چشم خوک و سم شتر دارد. نیز روایت شده است که دأبه، سه مرتبه خروج خواهد کرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۷۲).

این دیدگاه در تفاسیر اهل سنت ذکر شده است، اما برخی مضامین مشابه در آثار عالمان شیعه نیز دیده می‌شود. صدوق آورده است که خروج دأبه از کوه صفا خواهد بود و خاتم سلیمان بن داود و عصای موسی با اوست. خاتم را بر چهره هر مؤمن و کافر می‌نهد و ایمان



و کفر حقیقی آن‌ها را اظهار می‌کند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۲۷). در الغیبة طوسی آمده است که دَابَّةُ الْأَرْضِ از بین صفا و مروه خروج می‌کند و عصای موسی و خاتم سلیمان با اوست و او مردم را به سوی محشر می‌راند (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۲۶۶). طبق گفته مقاتل، این موجود از کوه صفا در مکه خروج می‌کند (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۳۷۱). درازای آن را ۶۰ ذراع می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۸۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۷۲). زمخشری نوشته است که دابه در این آیه، همان «جَسَّاسه» است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۸۴). این موجود به زبان عربی «تکلم» می‌کند و می‌گوید که کافران مکه به خروج دابه یقین ندارند، زیرا خروج دابه از نشانه‌های عذاب الهی است (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۳۷۱). گویند که ابی بن کعب به جای «تَكَلَّمُهُمْ»، «تَبَيَّنُهُمْ» خوانده بود (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۰۰). اما از سَدِّی نقل شده است که دابه درباره بطل بودن ادیان غیر از اسلام با آنان سخن می‌گوید. شماری نیز گویند سخن او این است که به یکی می‌گوید تو مؤمنی و به دیگری می‌گوید تو کافری (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۱۳).

برخی «تَكَلَّمُهُمْ» را «تَكَلَّمُهُمْ» قرائت کرده‌اند که به معنای این است که بر آنان جراحت می‌رساند (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۲۰). شماری نیز گفته‌اند مترادف با «تسمهم» است، یعنی آن‌ها را نشان می‌نهد تا کافر از مسلمان بازشناخته شود (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۹۴). همچنین مقصود از «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ»، واجب شدن حجت (ابن قتیبه، ۱۴۱۱، ص ۲۷۹) یا واجب شدن غضب (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۰۰) است که چنین سخنی از قتاده نیز نقل شده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۲۹۲۸). ثعالبی گفته است که این عبارت مانند آیه «حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ» (زمر/۷۱) است (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۵۸).

درباره آیه «وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ» نیز که در آیه ۸۵ سوره نمل آمده است، عبارت «وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ» را هم معنا با «نزل علیهم العذاب» و «بِمَا ظَلَمُوا» را نیز به معنای «به دلیل این‌که شرک ورزیدند» دانسته‌اند (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۹۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۴۳). درباره «فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ» نیز تفسیرشان این است که از هیبت آنچه می‌بینند متحیر می‌شوند و نمی‌توانند سخن گویند (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۹۴)، چنان‌که در آیه دیگری نیز مشابه آن آمده است (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۴۳): «هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ ﴿٣٥﴾ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ» (مرسلات/۳۵-۳۶).

۱-۲. دیدگاه دوم

«دَابَّة» حیوان نیست، بلکه انسانی است که در «آستانه قیامت» یا زمان رجعت ظهور می‌کند.



قائلان به این دیدگاه بر آن‌اند که «دائیه» امام علی علیه السلام است. در شماری از روایات، بر خروج او در آخرالزمان یا رجعت تأکید شده، اما در گروهی از آن‌ها به مسئله آخرالزمان اشاره‌ای نشده و صرفاً امام علی علیه السلام مصداق دایه الارض معرفی شده است.

در تفسیر قمی از امام صادق علیه السلام روایت شده است که امام علی علیه السلام در مسجد خوابیده بود... پیامبر (ص) پای او را حرکت داد و گفت: برخیز ای دایه الارض. یکی از صحابه گفت ای پیامبر خدا آیا می‌توانیم ما نیز همدیگر را با این اسم صدا کنیم؟ پیامبر گفت: نه، به خدا سوگند که این نام جز برای او نیست. او همان دایه است که خداوند در کتابش فرموده است: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ...﴾. سپس گفت: ای علی، چون آخرالزمان شود خداوند تو را در نیکوترین صورت و در حالی که با تو داغ‌گذاری هست که دشمنان را علامت می‌نهی خارج می‌کند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۳۱). در ادامه روایت، امام صادق (ع) آیه را مربوط به هنگام رجعت ذکر می‌کند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۳۱). در همان منبع، روایت دیگری آمده است که طبق آن مردی از عمار یاسر امام علی علیه السلام را به عنوان دایه به فردی نشان داده است (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۳۱). روایات دیگری نیز مشابه همین مضمون نقل شده است که نشان‌دهنده خصوصیات انسانی دایه است (ابن قیس هلالی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۶۲؛ حلی، ۱۴۲۱، ص ۴۵۸). همچنین امام علی علیه السلام معنای آیه ۸۲ نمل را از اسراری دانسته است که تنها خود او و پیامبر (ص) بر آن واقف بوده‌اند (صفار قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۱۰). در روایتی از او آمده است: «من صاحب بازگشت‌های مکرر و دولت و عصا و وسیله داغ‌گذاری و آن دایه‌ای‌ام که با مردم تکلم می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۸). امام علی علیه السلام خود را به عنوان دایه به ابو عبدالله جدلی و اصبح بن نباته معرفی کرده است (حلی، ۱۴۲۱، ص ۴۸۳ و ۴۸۷). از دیگر امامان علیهم السلام نیز روایاتی نقل شده که امام علی علیه السلام را دایه معرفی کرده‌اند (حلی، ۱۴۲۱، ص ۴۸۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۱۸). همچنین اصبح بن نباته نقل کرده است که معاویه به من گفت: ای گروه شیعه، شما گمان می‌کنید که علی دایه الارض است؟ پاسخ دادم که آری. هم ما می‌گوییم و هم یهود این را می‌گویند. معاویه رأس الجالوت را احضار کرد و از او سؤال کرد و او نیز گفت که نام دایه الارض، ایلیا است. معاویه رو به من نمود و گفت: ای اصبح، چقدر ایلیا به علی شبیه است! (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۱۸). امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است که پیامبر (ص) گفت: «چون خداوند مرا سیر داد، از وراء حجاب بر من وحی نمود و با من تکلم کرد و از جمله این‌که به من



گفت: «ای محمد! آخرین امامی که روح او را خواهیم گرفت علی است که او همان دائبة است که با آنان تکلم خواهد کرد» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۳۸).

۱-۳. دیدگاه سوم

این گروه معتقدند که مصداق «دائبة» در این آیه روشن نیست و روایات بیان شده درباره مصداق آن نیز مورد قبول نیستند و صرفاً باید در این باره ایمان داشت و درباره جزئیات آن توقف کرد، زیرا نمی‌توان به توصیفاتی که درباره دائبه نقل شده و مبالغه در طول و عرض آن و نیز زمان و مکان خروج آن، اعتماد کرد و امور غیبی به جز در مواردی که با دلیل قاطع اثبات نشود که از جانب پیامبر (ص) بیان شده‌اند، نباید تصدیق شوند (مراغی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲). سید قطب نظرات بیان شده درباره دائبه در منابع تفسیری اهل سنت را که به توصیف موجودی عجیب پرداخته‌اند اوصافی خوانده که مفسران در آن به فتنه افتاده‌اند. او راه حل را توقف درباره نص قرآنی و احادیثی می‌داند که صرفاً آن را از علامت‌های قیامت ذکر کرده‌اند (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۶۶۷). با این حال، این عده که شامل شماری از مفسران عقل‌گرای معاصرند، معتقدند که «دائبة» یک حیوان است که خداوند برای تحقیر مجرمان و پشیمان نمودن ایشان در اعراض از پذیرش بلیغ‌ترین سخنان بر زبان او سخن جاری می‌کند تا در آخرالزمان موجب ذلت آنان شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۳۱۰؛ سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۶۶۷). دروزه بر آن است که احادیث صحیح بین این آیه و خروج دائبه هیچ رابطه‌ای ایجاد نمی‌کنند. لذا دائبه ذکر شده در روایات صحیح که مربوط به آخرالزمان است، همان دائبه‌ای نیست که در قرآن ذکر شده است و راویان این ارتباط را ایجاد کرده‌اند (دروزه، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۳۰۳).

۲. واکاوی آیه بر اساس شواهد درون‌متنی

برای بررسی مقصود آیه از «دائبة من الأرض» لازم است ابتدا شواهد درون‌متنی را شامل سیاق و آیات دیگری که از طریق هم‌نشینی و جانشینی در فهم معنایاری می‌کنند، بررسی کنیم.

۱-۲. زمان خروج دائبه

آنچه موجب شده است غالب مفسران، آیه سوره نمل را به برپایی رستاخیز و گاه رجعت مرتبط سازند، عبارت «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ» و آیه بعد است که از حشر گروهی از هر امت تکذیب‌کننده سخن



می‌گوید. عبارت «وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ» در آیه ۸۵ نیز تکرار شده و در جای دیگر، این عبارت با همین ساخت نیامده است. واژه محوری این عبارت «الْقَوْل» است. با بررسی و رهگیری در قرآن مشخص می‌شود که اولاً در ساختی مشابه، عباراتی در قرآن آمده است که می‌تواند جانشین «وقع القول» باشد که در آن‌ها به جای واژه «وَقَعَ» واژه «حَقَّ» آمده است که عبارت‌اند از: «فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ» (اسراء/۱۶)؛ «حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ» (قصص/۶۳)؛ «حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي» (سجده/۱۳)؛ «حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ» (یس/۷)؛ «فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا» (صافات/۳۱)؛ «حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ» (فصلت/۲۵؛ احقاف/۱۸) و «يَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ» (یس/۷۰). برخی مفسران نیز تأکید دارند که «حَقَّ» و «وَقَعَ» هم مضمون‌اند، از جمله علامه طباطبایی نوشته است: «وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا» یعنی حق علیه‌م العذاب (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۳۹۵).

در مواردی «حَقَّ الْقَوْلُ» به معنای قطعی بودن عذاب اخروی است، مانند «حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ» (قصص/۶۳) و «حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي» (سجده/۱۳). اما برخی از موارد با توجه به سیاق و معنا درباره هلاکت کافران است، مانند «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا» (اسراء/۱۶) که در آن سخن از هلاکت مردمانی است که خداوند مقرر نموده است که آنان را در دنیا عذاب نماید.

همچنین در یک مورد، مشابه «وقع القول علیهم» عبارت «سبق علیه القول» آمده است که مضمون آیه درباره هلاکت قوم نوح است: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ» (نک: هود/۴۰). طبق شماری از تفاسیر، آیه ۸۲ نمل هم مضمون این آیه و آیات قبل از آن است و ابوالعالیه و معمر «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ» را همانند «وَأَوْحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ» (هود/۳۶) عنوان کرده‌اند (صنعانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۷۱).

ثانیاً، در سیاق مشابه «وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ» در ۸ مورد در سوره‌های دیگر غالباً واژه «کلمه» جانشین واژه «قول» و همنشین «حَقَّ» شده است (نک: الأنفال، ۷؛ یونس، ۳۳، ۸۲، ۹۶؛ الزمر، ۱۹ و ۷۱؛ غافر، ۶؛ الشوری، ۲۴). برای نمونه، کاربرد دو مؤلفه «حَقَّ» و «كَلِمَةً» به صورت همنشین در سوره غافر چنین است: «مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرُكَ تَقْلُبُهُمْ فِي الْبِلَادِ ۖ كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ۚ وَكَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ



أَصْحَابُ النَّارِ (غافر، ۴-۶). این آیات صراحت دارند که همان‌گونه که قوم نوح و احزاب به خاطر تکذیب در دنیا عقاب شدند، کافران مکه نیز چنین سرنوشتی خواهند داشت. به نوشته ابن‌عاشور قریش قصد داشت پیامبر(ص) را به قتل برساند اما خداوند با هجرت او را نجات بخشید و سپس در روز بدر آنان را مجازات نمود (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۱۵۰). شماری از مفسران نیز «اخذ» را در این آیات، به معنای هلاک معنا کرده‌اند (نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۵۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۲۹۸؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۴، ص ۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۰۶).

طبق این بررسی، سیاق آیات بیانگر آن است که مقصود از حتمی شدن قول یا کلمه با مضامین مختلف، عذاب دنیوی است یا اخروی؟ در موارد فوق هر جا که مقصود، عذاب دنیوی است، سخن از اتمام حجت با کافران و قطعی بودن ایمان نیاوردن آن‌هاست، لذا عذاب دنیوی نازل شده، کافران مجازات شده‌اند. بر این اساس، سیاق آیه ۸۲ سوره نمل نیز می‌تواند تعیین‌کننده باشد. مطابق آیات پیشین، قرآن به پیامبر(ص) اعلام می‌کند که تو نمی‌توانی مرده را شنوا گردانی و نمی‌توانی به ناشنوا این ندا را بشنوانی؛ نیز تو هدایتگر کوران از گمراهی شان نیستی و تو تنها می‌توانی آنانی را که به آیات ما ایمان می‌آورند بشنوانی: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ۝ وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَى عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (نمل/ ۸۰-۸۱). این آیات به منزله ناامیدی از ایمان آوردن آنان است. در روض الجنان آمده است:

”انگه بر طریق مثل گفت رسول را بر وجه مبالغت و معنی یأس و قطع طمع

او از ایمان ایشان (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۷۲).

بر همین اساس، در آیه بعد، قطعیت هلاکت مشرکان یادآوری شده است. آیه پایانی سوره نیز به فاصله چند آیه با آیه مورد بحث مؤید عذاب دنیوی کافران است: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ ءَايَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا﴾ (نمل/ ۹۳). برخی مفسران آن را به هلاکت در بدر تطبیق داده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۳۱۹؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۹۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۴۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۷، ص ۲۳۱؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۷۴؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۲۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۶۹). عبارت «الْحَمْدُ لِلَّهِ» نیز در این آیه، در برخی دیگر از آیات ناظر به هلاکت دنیوی کافران آمده است، مانند «فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام/ ۴۵). همچنین این آیه مشابه آیه‌ای دیگر است که آن نیز از حتمی بودن ارأئه آیات و استعجال کافران سخن گفته است: «سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون»



(انبیاء/۳۷). در آیاتی از سوره صافات، مؤلفه‌های وعده نصرت پیامبر ﷺ و عذاب کافران، استعجال کافران، توصیه خویشتنداری به پیامبر ﷺ و حمد خداوند در یک بافت فشرده در قالب آیاتی کوتاه هم‌مضمون موارد فوق آمده است: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ ﴿٧١﴾ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ ﴿٧٢﴾ وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ ﴿٧٣﴾ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٧٤﴾ وَأَبْصَرَهُمْ فَسَوَفَ يُبْصِرُونَ ﴿٧٥﴾ أَفَعِذَابِنَا يَسْتَعْجِلُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذَرِينَ ﴿٧٧﴾ وَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿٧٨﴾ وَأَبْصَرَهُمْ فَسَوَفَ يُبْصِرُونَ﴾ (صافات/۱۷۱-۱۷۹). گویی که این آیات، گزیده‌ای از مضامین کل سوره نمل را بیان کرده‌اند.

همچنین پیش از این آیات نیز سخن از هلاکت برخی اقوام دیگر است که آنان نیز چون پیامبران خود را تکذیب کردند عذاب دنیوی بر آنان نازل شد و به هلاکت رسیدند. هلاکت قوم ثمود و نجات مؤمنان و پرهیزکاران آن قوم (نمل/۴۵-۵۳) و نجات لوط و اهل وی به جز همسرش و باران عذاب بر قوم وی (نمل/۵۷-۵۸) مواردی است که در این سوره بیان شده است. در ادامه نیز توصیه به مشاهدۀ عاقبت مجرمان در دنیا که یقیناً مقصود، آثار به‌جامانده از عذاب دنیوی است بیان شده (نمل/۶۹) و سپس پرسش کافران درباره‌ی این‌که «وعده» چه زمانی خواهد بود، ذکر شده است: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (نمل/۷۱). گرچه در برخی تفاسیر، این وعده به موعد قیامت منطبق شده است (نک: سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۹۱)، آیه بعد نشان می‌دهد که مقصود از وعده، زمان نصرت الهی و هلاکت کافران در بدر است: ﴿قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ رَدْفٌ لَّكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ﴾ (نمل/۷۲). برخی مفسران نیز همین برداشت را نموده‌اند (نک: بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۳۱۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۶۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۶۶؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۱۵؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۵۰۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۳۸۸).

آیات دیگری از قرآن نیز تأیید می‌کنند که به مشرکان وعده عذاب دنیوی داده شده بود، مانند ﴿أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَوْلَائِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ ﴿١٣﴾ أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرُونَ ﴿١٤﴾ سَيَهْزِمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ ﴿١٥﴾ بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذًى وَآمُرٌ﴾ (قمر/۴۳-۴۶). همه مفسران درباره‌ی این‌که این آیات پیش‌گویی هزیمت کافران مکه در جنگ بدر است، اتفاق نظر دارند (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۸۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۶، ص ۱۶۰؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۶۴). لذا مقصود از وعده در سوره نمل، همان موعد در سوره قمر است. همچنین واکنش کافران مکه به وعده هلاکت، استعجال از روی استهزا بود و قرآن به آنان درباره‌ی فرود ناگهانی عذاب هشدار داده است، مانند ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ



بِالْعَذَابِ وَلَوْ لَا أَجَلَ مُسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿عنکبوت/ ۵۳﴾. به گفته طباطبایی، این آیه اشاره به سخن کافران است که پیش‌تر گفته بودند اگر راست می‌گویی عذاب خدا را برای ما بیاور (نک: عنکبوت/ ۲۹) و نیز حکایت خداوند از استعجال آنان در آیه ﴿وَلَيُنْزِلُنَا أَخْرَانَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لِّيَقُولُوا مَا يَحْبِسُهُ﴾ (هود/ ۸) است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۴۱). استعجال و استهزای کافران نسبت به وعده عذاب دنیوی موجب آزار پیامبر ﷺ می‌شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۳۱) و قرآن در قبال آن، پیامبر ﷺ را همواره به صبر همراه با استغفار دعوت می‌نمود و از او می‌خواست در عذاب آنان درخواست تعجیل نکند، چون خداوند خود به امر آنان خواهد رسید، مانند ﴿فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعِدُ لَهُمْ عَذَابًا﴾ (مریم/ ۸۴). مفسران این موارد را تعجیل پیامبر ﷺ بر هلاکت کافران دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۶، ص ۹۵؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۲۲۵؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۸۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۲).

نیز در سوره غافر، فرمان صبر و استغفار و تأکید بر حق بودن وعده الهی هم‌نشین شده‌اند: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ (غافر/ ۵۵). مضمون مشابه آن مجدداً در این سوره با مفهوم صبر هم‌نشین است: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَإِمَّا نُرَبِّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا يَرْجِعُونَ﴾ (غافر/ ۷۷). طبق تفاسیر، منظور از وعده الهی در این دو آیه، عذاب و هلاکت کافران در دنیاست (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۷۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۸۲۱؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۳۹-۴۰؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۱۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۲۱۸). در واقع، وعده مذکور همان نصرت پیامبران و مؤمنان در دنیا و آخرت است که در همین سوره، چند آیه قبل‌تر (غافر/ ۵۱) ذکر شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۴۱). با توجه به هم‌مضمونی آیات فوق با سیاق آیه ۸۲ سوره نمل و بر اساس رهگیری مؤلفه‌های هم‌نشین مانند ناامیدی از ایمان آوردن کافران، وعده عذاب، استعجال کافران، ارائه آیات، حمد الهی و... این آیه نیز ناظر به هلاکت کافران مکه در جنگ بدر است که با آنان اتمام حجت شد، اما دیگر امیدى به ایمان آوردنشان نبود.

۲-۲. ساختار صرفی و معنای «تکلمهم»

درباره «تکلمهم» دو دیدگاه وجود دارد. گروهی آن را «تُكَلِّمُهُمْ» (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۰۰) و گروه دیگری نیز «تَكَلِّمُهُمْ» قرائت کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۲۰؛ عکبری، ۱۴۱۹، ص ۲۹۵). «تُكَلِّمُهُمْ» هم به معنای سخن گفتن است و هم به معنای جراحت وارد کردن و «تَكَلِّمُهُمْ» تنها به معنای وارد کردن جراحت است. البته گاه آن را به مترادف با «تسمهم» دانسته‌اند که به معنای علامت‌گذاری



با داغ است (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۱۳). اگر معنا سخن گفتن باشد ریشه آن «کلام» است، اما اگر جراحت وارد کردن باشد ریشه آن «کَلَم» و «کِلَام» خواهد بود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۲۵). در حدیث آمده است: «ذهب الأولون لم تَكَلِّمَهُم الدنيا من حسناتهم شيئاً» که در آن، تکلمهم به معنای ناقص ساختن و ریشه آن نیز «کَلَم» است (جزری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۹۹).

۲-۳. معنای «أخرجنا»

خروج از ریشه «خرج» در اصل معنای مقابل دخول و ولوج را دارد. خروج هم در مادیات به کار می‌رود و هم در غیر آن (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۱). خروج همچنین به معنای آشکار و ظاهر شدن نیز آمده است. لذا گفته‌اند یکی از معانی «اخراج»، «اظهار مکتوم» است (قنوی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۳۳۴). این کاربرد از «اخراج» در قرآن نیز وجود دارد. عبارت «وَيُخْرِجُ أَضْغَانَكُمْ» (محمد/ ۳۷) مثالی از این کاربرد است که آن را «یظهر بغضکم و عداوتکم» معنا کرده‌اند. لذا اخراج در آیه سوره نمل، می‌تواند به معنای آشکار کردن باشد، بدین معنا که «دأبة» موجودی است که وجود دارد، اما آن حقیقت آن، که پیش‌تر برای حاضران پنهان بوده است، نمایان می‌شود. از این رو اخراج لزوماً به معنای خارج کردن از درون زمین نیست.

۲-۴. مفهوم‌شناسی دأبة من الأرض

«دأبة» در لغت به هر موجود زنده متحرک گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۳۰۶) و مشهور آن است که بیشتر بر حیوان و مرکب اطلاق می‌گردد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۳). بر همین اساس، برخی از مفسران شیعه روایاتی را که از امام علی علیه السلام به عنوان دأبة یاد کرده‌اند و هن‌آمیز می‌دانند. صادقی تهرانی بر آن است که از ادب قرآنی به دور است که حتی پست‌ترین مؤمنان را با این تعبیر بخواند. چگونه ممکن است که بزرگ‌ترین ولی خدا بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را با چنین عنوانی نام نهد؟ (نک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۲، ص ۲۶۰).

اما به نظر می‌رسد که این شهرت ناشی از تنزل معنایی آن است که اتفاقاً آرای تفسیری درباره آیه مورد بحث در آن نقش جدی داشته است، زیرا کاربرد قرآنی این واژه نشان‌دهنده همان معنای لغوی است و علی‌الاطلاق به هر موجود زنده متحرک گفته می‌شود. این واژه به صورت مفرد و جمع (دواب) ۱۸ مرتبه در قرآن ذکر شده است. در ۱۴ مورد مقصود از آن مطلق موجودات زنده روی زمین است که شامل انسان و حیوان می‌شود (نک: بقره/ ۱۶۴؛ انعام/ ۳۸؛ هود/ ۶



و ۵۶؛ نحل/ ۴۹ و ۶۱؛ حج/ ۱۸؛ نور/ ۴۵؛ عنکبوت/ ۶۰؛ لقمان/ ۱۰؛ فاطر/ ۲۸ و ۴۵؛ شوری/ ۲۹؛ جاثیه/ ۴) و یک مورد درباره موریانه به کار رفته است که با خوردن عصای سلیمان باعث شد مرگ او آشکار شود (سبا/ ۱۴). دو مورد از کاربرد آن نیز در سیاق مذمت کافران است که البته در آن جا نیز به صورت ترکیب «شر الدواب» معادل بدترین موجودات به کار رفته است (نک: انفال/ ۲۲ و ۵۵) و خود کلمه «دواب» شامل همه موجودات اعم از انسان و حیوان است و فاقد معنای منفی است. حتی در برخی تفاسیر کهن، الدواب در این دو آیه، مترادف «الناس» (ابن قتیبه، ۱۴۱۱، ص ۱۵۴؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۴) یا «الخلق» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۱۴۰؛ به نقل از ابن‌زید) تفسیر شده است. لذا در آیه ۸۲ نمل نیز دایبة به معنای موجود زنده خواهد بود که اعم از انسان و حیوان است نه فقط حیوان. شاید با توجه به انتساب خارج ساختن آن به خداوند و عمل به فرمان و اراده او، بتوان این موجود را از شرافتی برخوردار دانست که به تعبیری به عنوان مأمور خداوند عمل می‌کند.

نکته مهم آن است که نام بردن از این مأمور الهی با عنوان «دایبة» به علاوه قید «من الأرض» می‌تواند چند پیام به همراه داشته باشد. نخست این‌که، از شیوه ابهام و رمزآلود استفاده کرده است تا ماهیت این موجود پنهان بماند، اما در عین حال مشخص باشد که از سنخ فرشتگان نیست، بلکه موجودی زمینی است. توضیح این‌که، در قرآن همواره از فرشتگان به عنوان مأمورانی یاد شده است که در هنگام مرگ کافران از آنان با ضرباتی که وارد می‌کنند استقبال می‌نمایند (نک: انفال/ ۵۰). در این آیه با قید «من الأرض» این تفکیک مورد تأکید قرار می‌گیرد. ثانیاً هدف قرآن آن است که هویت او تا زمان وقوع روشن نشود، به ویژه این‌که بر اساس بررسی صورت‌گرفته روشن شد که این آیه درباره جنگ بدر و هلاکت کافران مکه است و این موجود بناست در معرکه نبرد بر آنان ضربه وارد سازد. در این جنگ، طبق تصریح قرآن، فرشتگان نیز به کمک مؤمنان آمدند (نک: آل عمران/ ۱۲۳-۱۲۴)، اما کسی که به عنوان عامل مؤثر در هلاکت کافران معرفی شده است فرشته نیست، بلکه موجودی زمینی است. علامه طباطبایی سیاق آیه را بهترین دلیل بر قصد و تعمد قرآن در ابهام و رموز نگه داشتن کلام می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۳۹۶).

۲-۵. بررسی آیات ۸۳ تا ۸۵

متن آیات چنین است: «وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿٨٣﴾ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ قَالَ أَكَذَّبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا أَمْ آذًا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٨٤﴾ وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا



ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْظِقُونَ». اهمیت این آیات در درک معنای آیه از این نظر است که سخن گفتن از «حشر» در آیه ۸۳ موجب شده است که مفسران، همه آیات این سیاق از جمله آیه ۸۲ را به آستانه قیامت مربوط بدانند. اغلب مفسران، آیه ۸۳ را به روز رستاخیز مرتبط دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۱۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۸۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۷۲)، اما گروهی از مفسران شیعه معتقدند که چون در روز حشر همه برانگیخته می‌شوند، این آیه نمی‌تواند ناظر به روز رستاخیز باشد. لذا آن را به «رجعت» مربوط می‌دانند (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۲۰). در هر دو صورت، آیه ۸۳ به جنگ بدر مرتبط نخواهد بود. گفته شده است که آیه ۸۵ نیز هم‌مضمون آیه ۸۲ است که با هدف هول‌انگیز نمودن صحنه تکرار شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۳۱۳). اما با توجه به این‌که الفاظ مشابه دال بر عذاب در قرآن، هم بر عذاب دنیوی و هم عذاب اخروی اطلاق شده است، انتهای آیه گواه بر این است که این آیه درباره روز قیامت است، همان‌گونه که عدم نطق در آیه دیگری از خصوصیات روز قیامت شمرده شده است: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْظِقُونَ﴾ (مرسلات/۳۵).

در عین حال، مانعی نیست که آیه ۸۲ ناظر به جنگ بدر و آیه یا آیات پس از آن درباره قیامت یا رجعت باشد. در قرآن چنین مواردی را می‌توان یافت. برای مثال، در سورة قمر ابتدا وعده هزیمت کافران مکه در جنگ بدر داده شده (قمر/۴۳-۴۶) و همه مفسران چنین برداشتی نموده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۸۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۶، ص ۱۶۰؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۶۴) و سپس بلافاصله سخن از قیامت و جایگاه مجرمان در آن است: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ ۖ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾ (قمر/۴۷-۴۸).

۲-۶. مصداق یابی دأبه من الأرض

با وجود امکان دریافت مفهوم دأبه من الأرض از قرآن، مصداق آن در هیچ آیه‌ای ذکر نشده است. اما با توجه به این‌که زمان خروج آن جنگ بدر بوده است، می‌توان از طریق بررسی شواهد برون‌متنی، موضوع را پیگیری کرد.

۲-۶-۱. نشانه‌های روشن‌کننده در روایات

علاوه بر گزارش‌های تاریخی درباره جنگ بدر، نشانه‌هایی از روایات نیز دلالت دارد که مصداق دأبه من الأرض، امام علی علیه السلام است. اولاً با وجود آن‌که روایاتی که امام علی علیه السلام را دأبه الأرض معرفی کرده‌اند در جزئیات و نیز غالباً از نظر سند اشکالات زیادی دارند، اما در مجموع، موجب



تواتر اجمالی و معنوی در این زمینه می‌شوند (بهادری و مجد فقیهی، ۱۳۹۶، ص ۲۱۴). به عبارت دیگر، این‌که غالب این روایات، مصداق را یک نفر عنوان کرده‌اند، خود شاهی است بر این‌که این موضوع زمینه قبلی داشته است. علامه طباطبایی این‌گونه روایات را از طریق شیعه فراوان می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۴۰۶). مستفاد از این روایات آن است که معرفی هویت و مصداق دأبة در آن‌ها مورد قبول است و همین مطلب باعث شده است که شاید عده‌ای از غلات به این روایات بال‌و‌پر داده و مواردی را به آن‌ها افزوده‌اند تا مضامین آن‌ها را آخرالزمانی نشان دهند.

ثانیاً از برخی روایات برمی‌آید که گویی مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام درصدد بوده‌اند که با جعل روایاتی که دأبة را موجودی حیوانی معرفی کرده است، مانع نشر این فضیلت برای امام علی علیه‌السلام شوند. در حقیقت، هدف آنان این بوده است که برای انحراف ذهن مردم، دست به جعل روایات عجیب و غریب بزنند و دأبة را چنان خارق‌العاده نشان دهند که موضوع جذابی برای داستان‌پردازی باشد (بهادری و مجد فقیهی، ۱۳۹۶، ص ۲۲۵)، چندان‌که شماری از مفسران معاصر اهل سنت مضامین آن‌ها را غیرعقلانی دانسته‌اند (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۶۶۷). از سوی دیگر، امامان اهل بیت علیهم‌السلام در برابر این فتنه‌گری درصدد تبیین بوده‌اند و بر همین اساس، در برخی روایات مشاهده می‌شود که امام علی علیه‌السلام یا دیگر امامان علیهم‌السلام به صراحت بر دأبة بودن او تأکید کرده‌اند. از جمله، ابوعبدالله جدلی گفته است: روزی بر علی علیه‌السلام وارد شدم و او گفت: «منم دأبة الأرض» (حلی، ۱۴۲۱، ص ۴۸۳) یا ابوبصیر از امام باقر علیه‌السلام روایت کرده است که «دأبة همان امیرمؤمنان است» (حلی، ۱۴۲۱، ص ۴۸۷). از امام رضا علیه‌السلام نیز نقل است که گفت: «دأبة الأرض علی علیه‌السلام است» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۱۸). این روایات نشان می‌دهد که تا دو قرن همواره مخالفان امام علی علیه‌السلام درصدد مقابله با فضایل او بوده‌اند.

همچنین، وجود اخباری از اهل بیت علیهم‌السلام درباره خصوصیات انسانی دأبة نیز نشان می‌دهد که نشر روایات عجیب و غریب برای تحت‌الشعاع قرار دادن فضیلت امام علی علیه‌السلام در دستور کار مخالفان بوده است. مردی از عمار یاسر درباره دأبة در آیه مورد بحث سؤال کرد. عمار در پاسخ گفت: به خدا سوگند، نمی‌نشینم و نمی‌خورم و نمی‌آشامم تا او را به تو نشان دهم. سپس همراه آن مرد نزد امام علی (ع) می‌آیند، در حالی که او خرما و زیتون می‌خورد. امام علی علیه‌السلام عمار را دعوت به غذا می‌کند. آن مرد از او تعجب می‌کند و می‌گوید سبحان الله، سوگند خوردی که نمی‌خوری، نمی‌آشامی و نمی‌نشینی تا دأبة را به من نشان دهی! عمار می‌گوید: او را به تو



نشان دادم اگر می‌فهمیدی (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۱۸). تأکید امام علی علیه السلام در روایتی دیگر بر این‌که دابّه غذا می‌خورد، در بازارها راه می‌رود و با زنان ازدواج می‌کند... (ابن قیس هلالی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۶۲)، گواه این مطلب است. محمد بن کعب گوید:

”از علی علیه السلام درباره دابّه پرسیدند. گفت: به خدا سوگند که او دم ندارد، اما یقیناً ریش دارد (حلی، ۱۴۲۱، ص ۴۵۸).

نقل اصبغ بن نباته نیز چنین است. او می‌گوید بر امام علی علیه السلام وارد شدم در حالی که او نان، سرکه و زیتون می‌خورد. درباره دابّه الأرض از او پرسیدم. گفت: «او دابّه‌ای است که نان، سرکه و زیتون می‌خورد» (حلی، ۱۴۲۱، ص ۴۸۷). این‌گونه روایات نشان می‌دهد که امام علی علیه السلام بر انسان بودن دابّه تأکید داشته و در عین حال، خود را مصداق آن معرفی کرده است. ابوعبدالله جدلی گفته است که بر علی بن ابی‌طالب علیه السلام وارد شدم. او گفت: ... منم بنده خدا و منم دابّه الأرض... (حلی، ۱۴۲۱، ص ۴۸۳). تأکید بر بنده خدا بودن در این روایت، نشان می‌دهد که امام علی علیه السلام در عین حال که خود را دابّه معرفی کرده، مراقب آن بوده است که خصوصیت ابهام‌آمیز دابّه در قرآن و اخبار منتشرشده درباره عجیب بودن دابّه، موجب نشود که او را نیز موجودی عجیب و فراتر از انسان معرفی کنند.

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که دابّه بودن امام علی علیه السلام به پیروی از شیوه قرآن مبنی بر این‌که آن را با ابهام بیان کرده است، رازی بوده است که تا وقوع جنگ بدر تنها پیامبر صلی الله علیه و آله و خود امام علی علیه السلام از آن باخبر بوده‌اند. در روایتی از او چنین آمده است:

”بی‌تردید من هزار کلمه می‌دانم که کسی جز من و محمد (ص) بر آن واقف نیست و آنان یک آیه از آن را در کتاب خدا می‌خوانند و آن آیه این است: وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ... (صفار قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۱۰).

۲-۶-۲. گزارش‌های تاریخی درباره جنگ بدر

گزارش‌های تاریخی، کشته‌شدگان در جنگ بدر از جبهه کافران را ۵۲ تا ۷۰ نفر روایت کرده‌اند. طبق گزارش واقدی، از میان ۴۹ کشته‌شده کافران، ۲۲ نفرشان را امام علی (ع) کشته بود (واقعی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۲). ابن ابی‌الحدید با ذکر ارقام مختلف نوشته است که کافران کشته‌شده را تا ۷۰ نفر



گفته اند که نیمی از این تعداد را امام علی علیه السلام کشته است. در آمار ۵۲ نفره نیز این تعداد شامل ۲۴ نفر است. همچنین آنچه از اسامی در روایات آمده، صرفاً اشخاص سرشناس است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۲۱۲). این آمار تنها شامل افرادی است که او شخصاً آن‌ها را هلاک کرده است وگرنه از باقی مانده کشته شدگان نیز شماری از آن‌ها با مشارکت او و دیگر مسلمانان به هلاکت رسیده اند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۲۱۲). سپاه اسلام در این جنگ دو پرچم دار داشت: یک پرچم از آن انصار در دست سعد بن عباد و یک پرچم نیز از آن مهاجران به فرماندهی خود پیامبر صلی الله علیه و آله که عقاب نام داشت در دست امام علی علیه السلام بود (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۶۱۳؛ طبری، بی تا، ج ۲، ص ۴۳۱). حنظلة بن ابی سفیان، عاص بن سعید، ولید بن عتبه، عامر بن عبد الله، حارث بن ربیع، عقیل بن اسود بن مطلب، نوفل بن خوید، نصر بن حارث بن کلد، زید بن ملیص، عمیر بن عثمان بن عمرو، ابوقیس بن ولید، مسعود بن ابی امیه، عبد الله بن ابی رفاعه، حاجز بن سائب و عاص بن مثنیّه از جمله سرشناسان مکه بودند که با شمشیر امام علی علیه السلام هلاک شدند (واقعی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۷-۱۵۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۲۸). امام علی علیه السلام در کنار حمزه، عموی پیامبر صلی الله علیه و آله، یکی از سه جنگاوری بود که در ابتدای نبرد در پاسخ به مبارزه طلبی شران مشرک به میدان رفت. او در برابر ولید بن عتبه قرار گرفت و در آنی او را کشت. سپس همراه با حمزه به کمک مبارز سوم مسلمانان که هنوز در حال جدال بود شتافتند و با مشارکت یکدیگر عتبه را به هلاکت رساندند (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۶۲۵). این ماجرا در ابتدای نبردی که تعداد سپاهیان مسلمان یک سوم کافران مکه بود، موجب افزایش روحیه جنگندگی و دلآوری مسلمانان شد. سال‌ها بعد هنگامی که معاویه پس از قتل عثمان عصیان کرده بود، امام علی علیه السلام در یکی از نامه‌های خود به معاویه نوشت:

”منم ابوالحسن، قاتل جد و دایی و برادرت که آنان را در جنگ بدر درهم
کوییدم. هم اکنون آن شمشیر با من است و با همان قلب دشمنم را دیدار می‌کنم
(شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۳۷۰).

ابن ابی الحدید (۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۳۸) معاویه را دشمن امام علی علیه السلام و به شدت منحرف از او معرفی کرده است، چرا که کسان او را در روز بدر کشته بود. روشن است که با این گزارش‌ها کسی جز امام علی علیه السلام را که با وارد کردن ضربات شمشیر



بر پیکر سران کافر مکه، در نخستین پیروزی مسلمانان در برابر مشرکان مکه درخشید نمی‌توان مصداق دأبۃ من الأرض دانست.

نتیجه‌گیری

۱. آیه ۸۲ سوره نمل به آستانه قیامت ارتباطی ندارد، بلکه حاوی پیش‌گویی هلاکت مشرکان مکه در نخستین مواجهه نظامی آن‌ها با پیامبر (ص) و مسلمانان در جنگ بدر است. لذا ﴿إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ﴾ یعنی هنگامی که عذاب مقدر الهی در جنگ بدر بر مشرکان مکه وارد و محقق شود. آیات بعد می‌تواند بر رستاخیز منطق باشد، زیرا شیوه قرآن این است که پس از ذکر هلاکت کافران، غالباً از وضعیت آنان در برزخ و آخرت سخن می‌گوید.

۲. کلمه «تکلمهم» در معنای مضروب و مجروح ساختن مشرکان توسط دأبۃ در جنگ بدر است نه گفت‌وگوی دأبۃ با آنان، یعنی دأبۃ در آن روز بر جسم مشرکان ضربات شمشیر وارد خواهد ساخت.

۳. برخلاف آنچه تلقی می‌شود، در لسان قرآن دأبۃ معنای منفی ندارد و عنوانی غالب برای حیوان نیست. در واقع، قرآن به هر موجود زنده بر روی زمین این کلمه را اطلاق کرده است. به نظر می‌رسد ذهنیت منفی در این کلمه ناشی از تفاسیر نادرست و روایات جعلی بوده که پس از دوران نزول با انطباق دأبۃ بر حیوانی عجیب پدید آمده است. لذا منظور از «دأبۃ» یک انسان است. استعمال این کلمه برای ابهام‌زایی در مصداق و پنهان نگه داشتن هویت اوست. مقید ساختن آن به «من الأرض» نیز برای آن است که تأکید شود از او سنخ فرشته نیست، بلکه از جنس خاک است. در مجموع، «دأبۃ من الأرض» یعنی موجودی از جنس خودتان. در اظهار مرگ سلیمان علیه السلام موجودی نقش داشت که قرآن از آن به عنوان دأبۃ یاد کرده است. می‌توان گفت که در هر دو مورد، دأبۃ گویی مأمور الهی است که این‌گونه از آن یاد می‌شود.

۴. طبق روایات متعدد، امام علی علیه السلام همان دأبۃ بوده است. با توجه به این‌که او به‌تنهایی نیمی از کشته‌شدگان مشرک را در جنگ بدر به قتل رسانید و در تعدادی نیز مشارکت داشت، مصداق دأبۃ هموست که در نخستین رویارویی نظامی مؤمنان با مشرکان با درخشش وصف ناپذیر خود، موجب هزیمت و شکست سنگین آن‌ها شد.

۵. درباره پیدایش روایاتی که دأبۃ را موجودی حیوانی و عجیب معرفی می‌کنند نمی‌توان



با قاطعیت سخن گفت. این اخبار می‌توانند حاصل جعل باشند، همان‌گونه که دشمنان اهل‌بیت، برای پوشاندن این فضیلتِ امام علی علیه السلام، روایات فراوانی جعل می‌کردند. گاهی نیز قصاصان این‌گونه روایات را وضع می‌کردند. به هر رو، احتمالاً در دگرگونی جزئیات روایات در شیعه نیز با وجود آن‌که دایه امام علی علیه السلام معرفی شده است، غلات دست داشته و مواردی افزوده‌اند.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ق). **تفسير القرآن العظيم**. عربستان سعودی: مكتبة نزار مصطفى الباز.
 ۲. ابن ابی الحديد، عبد الحميد بن هبة الله. (۱۴۰۴ق). **شرح نهج البلاغة**. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
 ۳. ابن اثير، عزالدین علی بن محمد. (۱۳۸۵ق). **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار صادر.
 ۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ش). **مناقب آل ابی طالب (علیه السلام)**. قم: علامه.
 ۵. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). **التحرير والتنوير**. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
 ۶. ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. لبنان: دار الكتب العلمية.
 ۷. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. (۱۴۱۱ق). **تفسير غريب القرآن**. بيروت: دار و مكتبة الهلال.
 ۸. ابن قيس هلالی، سليم. (۱۴۰۵ق). **كتاب سليم بن قيس**. قم: الهادي.
 ۹. ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بيروت: دار صادر.
 ۱۰. ابن هشام، عبد الملك. (بی تا). **السيرة النبوية**. بيروت: دار المعرفة.
 ۱۱. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). **روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن**. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
 ۱۲. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). **روح المعانی**. بيروت: دار الكتب العلمية.
 ۱۳. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). **معالم التنزيل**. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
 ۱۴. بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). **التفسير**. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
 ۱۵. بهادری جهرمی، روح الله؛ مجد فقیهی، محمد علی (۱۳۹۶ش). «مصادق شناسی آیه دابة الارض با توجه به روایات فریقین». **حدیث پژوهی**، ۹(۲)، ص ۲۰۷-۲۳۸. doi: 10.22052/hadith.2018.111181
 ۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **أنوار التنزيل و أسرار التأویل**. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
 ۱۷. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸). **الجواهر الحسان**. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
 ۱۸. ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). **الكشف و البیان**. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
 ۱۹. جزری، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). **النهاية في غريب الحديث و الأثر**. قم: اسماعیلیان.
 ۲۰. حلی، حسن بن سلیمان بن محمد. (۱۴۲۱ق). **مختصر البصائر**. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
 ۲۱. دروزة، محمد عزة. (۱۴۲۱ق). **التفسير الحديث**. بيروت: دار الغرب الإسلامی.
 ۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). **المفردات في غريب القرآن**. تهران: دفتر نشر کتاب.
 ۲۳. زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۳۷۶ق). **البرهان في علوم القرآن**. بی جا: دار إحياء الكتب العربیه.
 ۲۴. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الكشاف**، (مصحح: مصطفى حسین احمد). بيروت: دار الكتاب العربی.



۲۵. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). **بحر العلوم**. بیروت: دار الفکر.
۲۶. سیاوشی، کرم و شعبانی کامران، اسماعیل. (۱۳۹۶ش). «بررسی مقصود از «ذریّة» و «الفلک المشحون» در آیه ۴۱ سوره یس». **آموزه های قرآنی**، ۱۴ (۲۵)، ص ۱۷۳-۱۹۰.
۲۷. سید قطب، ابراهیم حسین. (۱۴۲۵ق). **فی ظلال القرآن**. بیروت: دار الشروق.
۲۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**. قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۲۹. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغة**، (مصحح: صبحی صالح). قم: هجرت.
۳۰. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة**. قم: فرهنگ اسلامی.
۳۱. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۵ش). **کمال الدین و تمام النعمة**. تهران: اسلامیة.
۳۲. صفار قمی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). **بصائر الدرجات**. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳۳. صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۱۱ق). **تفسیر القرآن العزیز**. بیروت: دار المعرفة.
۳۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: اعلمی.
۳۵. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). **التفسیر الکبیر**. اربد: دار الكتاب الثقافی.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ق). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۳۷. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان فی تفسیر آی القرآن**. بیروت: دار المعرفة.
۳۸. طبری، محمد بن جریر. (بی تا). **تاریخ الأمم و الملوک**. بیروت: دار التراث.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). **الغیبة**. قم: دار المعارف الإسلامیه.
۴۰. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۱. عکبری، عبدالله بن حسین. (۱۴۱۹ق). **التبیان فی إعراب القرآن**. ریاض: بیت الأفكار الدولیه.
۴۲. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **مفاتیح الغیب**. بیروت: دار العلم للملایین.
۴۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **العين**. قم: دار الهجرة.
۴۴. قاسمی، جمال الدین. (۱۴۱۸ق). **محاسن التأویل**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۵. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). **التفسیر القمی**. قم: دار الكتاب.
۴۶. قونوی، اسماعیل. (۱۴۲۲ق). **حاشیة القونوی علی تفسیر البیضاوی**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**، (مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: الإسلامیه.
۴۸. مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). **تفسیر المراغی**. بیروت: دار الفکر.
۴۹. مصطفوی، سید حسن. (۱۳۸۵ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۵۰. میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ش). **کشف الأسرار و عدة الأبرار**. تهران: امیرکبیر.
۵۱. واقدی، محمد بن عمر. (بی تا). **المغازی**. بیروت: الأعلمی.



Hūr al-'Ayn: Wives of the Men of Paradise or Companions of the Blessed?

Mohammad Sharifi^{1✉} | Mohammad Taqi Golmohammadi Shouraki²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Yazd University, Yazd, Iran. Email: m.sharifi@yazd.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Yazd University, Yazd, Iran. Email: golmohammadi@yazd.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 26 January 2025
Revised: 15 February 2025
Accepted: 24 February 2025
Available Online: 1 March 2025

Keywords:

Hūr al-'Ayn, Women of Paradise, Heavenly Blessings, Nikāḥ (Marriage), Tazwīj (Spousal Relationship), Companionship.



Abstract

Among Muslim laypeople, hūr al-'ayn is commonly perceived as very beautiful and youthful wives in Paradise, regarded as one of the blessings bestowed upon the righteous. Some interpret hūr al-'ayn as exclusively female beings meant for the men of Paradise, while others believe they exist in both female and male forms, enjoyed by both believing men and women. The notion that hūr al-'ayn should be restricted to one group of the blessed and denied to another is considered unlikely. This study employs a descriptive-analytical method to investigate the gender of hūr al-'ayn through the lens of relevant Quranic verses and narrations. By critically examining four prevailing views regarding their gender, it concludes that, given the lexical analysis, Quranic and hadith usage, context, and supporting evidence, the concept of gender does not apply to hūr al-'ayn. The term tazwīj (often translated as 'marriage' or 'spousal relationship') with hūr al-'ayn signifies companionship and being conjoined with them. Thus, hūr al-'ayn constitute a reward for all believers, both female and male alike. Additionally, the Quran distinguishes hūr al-'ayn from other women of Paradise who have their own unique features. A major observation highlighted is the lack of precision among commentators and translators who often conflate hūr al-'ayn with the women of Paradise by attributing descriptions meant for the latter to the former.

Cite this article: Sharifi, M; Golmohammadi Shouraki, M.T. (2025). Hūr al-'Ayn: Wives of the Men of Paradise or Companions of the Blessed? *Quranic Doctrines*, 22(41), 193-217. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6739.2495>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



حورالعین؛ همسران مردان بهشتی یا همنشینان بهشتیان؟

محمد شریفی^۱ | محمدتقی گل محمدی شورکی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد، یزد، ایران. رایانامه: m.sharifi@yazd.ac.ir

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه یزد، یزد، ایران. رایانامه: golmohammadi@yazd.ac.ir

چکیده

در عرف مسلمانان، «حورالعین» به عنوان همسران بهشتی بسیار زیبا و جوان مطرح است و در زمره نعمت‌هایی شمرده می‌شود که برخی آن را به عنوان جنس مؤنث و مخصوص مردان بهشتی دانسته‌اند و گروهی اعتقاد دارند، هم دارای جنس مؤنث بوده و هم مذکر، که هم مردان مؤمن و هم زنان مؤمن از آن متنعم می‌شوند و اختصاص آن به یک گروه از بهشتیان و محروم دانستن گروه دیگری از آن، دور از انتظار است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، از دریچه آیات و روایات به بررسی جنسیت حورالعین پرداخته و با نقد و بررسی چهار نظر موجود راجع به جنسیت حورالعین به این نتیجه رسیده که با توجه به واژه‌شناسی و کاربردهای قرآنی و روایی، سیاق و شواهد موجود، جنسیت در مورد حورالعین مطرح نیست و تزویج با حورالعین به معنای هم نشینی و قرین بودن با آن‌هاست و حورالعین پاداش همه مؤمنان اعم از زن و مرد است. همچنین در قرآن علاوه بر حورالعین، زنان بهشتی نیز هستند که ویژگی‌های منحصر به فرد خود را دارند و مهم‌ترین نکته‌ای که در این راستا وجود دارد عدم دقت مفسران و مترجمان در تفاوت قائل نشدن بین حورالعین و زنان بهشتی است، چه این که اوصاف مطرح شده برای این زنان را برای حورالعین در نظر گرفته‌اند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱

کلیدواژه‌ها

حورالعین، زنان بهشتی، نعمت‌های بهشتی، نکاح، تزویج، هم نشینی.



استناد: شریفی، محمد؛ گل محمدی شورکی، محمدتقی. (۱۴۰۴). حورالعین؛ همسران مردان بهشتی یا همنشینان بهشتیان؟ آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۱)، ۲۱۷-۱۹۳.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6739.2495>



مقدمه

بیان مسئله: تعبیر «حورالعین» که سه بار در قرآن کریم به کار رفته، در طی تاریخ تفسیر، توجه مفسران را به خود جلب کرده است. در خصوص درک معنای واقعی و حقیقت «حورالعین» ابهام‌هایی وجود داشته است و چون در دو مورد از موارد مطرح شده، با واژه تزویج همراه آمده است، غالب مفسران آن را به عنوان همسر و زوج برای مؤمنان در نظر گرفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۵۰؛ طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۴۰۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۲) و از آن‌جا که حورالعین با صفاتی مثل درشت چشم، جوان، زیبا، شاداب، همراه شده است، طیفی از مفسران آن را موجوداتی مؤنث که به تزویج مردان مؤمن درمی‌آیند مطرح کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۵۰)، حال آن‌که طیف دیگری از مفسران که نکاح و ارتباطات زناشویی را متناسب با جایگاه بهشت نمی‌دانند، سعی کرده‌اند حورالعین و نکاح با آن‌ها را به هم نشینی و هم‌صحبتی با افرادی که ارتباط با آن‌ها دارای لذت خاصی است تعبیر کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۶).

این روند تفاسیر در خصوص تفسیر حورالعین، بالاخص تفسیر آن به زنانی زیبارو در بهشت، باعث شده است تا این ترکیب قرآنی دچار پیچیدگی و شبهاتی شود و این سؤال مطرح شود که مگر نعمت‌های خداوند در مقابل پاداش کارهای نیک نیست، مگر جز این است که در پاداش رفتارهای انسانی فرقی بین زن و مرد نیست، پس مختص کردن نعمت حورالعین به مردان مؤمن از چه جهت بوده است؟ اگر در قرآن به مردان وعده حورالعین داده شده، است، تکلیف و پاداش زنان چیست؟ آیا در بهشت لذت‌های زناشویی که یکی از لذت‌های مهم دنیایی است وجود ندارد؟ حکمت‌های نهفته در مؤنث ذکر کردن عمده اوصاف حورالعین در قرآن چه بوده است؟

پیشینه پژوهش: در مورد پیشینه پژوهش، غیر از تفاسیر می‌توان به کتاب‌هایی چون شبهات و ردود آیت‌الله معرفت (۱۴۲۳) و شخصیت و حقوق زن از حسینی (۱۳۶۹) اشاره کرد که در بخشی کوتاه از کتاب خود به صورت جزئی به ذکر برخی اوصاف حوریان اکتفا کرده‌اند. همچنین کتاب و مقالات دیگری در این باره نگارش شده است:

شعاری شعار (۱۳۸۶) در کتاب حورالعین، زیباروی بهشتی سعی دارد به خواش طبعی مردان از یک سو و ویژگی‌های حورالعین از سوی دیگر بپردازد و لذت حلال جنسی در بهشت را توصیف کند. حاجی احمدی (۱۳۸۷) در مقاله «بهشت و پاداش زنان» به بررسی پاداش زنان در



بهشت پرداخته و حورالعین را از جنس مؤنث دانسته است. عطارباشی و قدرتی (۱۳۹۷) در مقالهٔ همایشی «حورالعین در قرآن» به صورت گذرا و بدون ذکر ادله، مطالبی بیان کرده‌اند. صدر (۱۳۸۰) در مقالهٔ «فلسفهٔ مردانه بودن گفتمان قرآنی» نکاتی را دربارهٔ خطابات قرآن آورده و اندکی پیرامون حورالعین سخن گفته و حورالعین را زن دانسته است. زمانی و حسینی (۱۳۸۰) به ترجمه و نقد مقالهٔ ماهر جرار تحت عنوان «حورالعین» در دایرةالمعارف قرآن لیدن پرداخته‌اند. فراستی و کریمی (۱۳۹۹) در مقالهٔ «بررسی و نقد کریستف لوکزنبرگ^۱ دربارهٔ حورالعین در قرآن کریم از نگاهی نو» و همچنین شاکر و همتی (۱۳۹۸) در مقالهٔ «خوبرویان پاک یا درختان تاک»، به نقد نظریات لوکزنبرگ دربارهٔ «حورالعین» پرداخته‌اند که آن را برگرفته از واژه‌های سریانی و مسیحی می‌داند. آقایی و مرادنژاد در دانشنامهٔ جهان اسلام به بررسی واژهٔ «حوری» پرداخته و نظرات اندیشمندان و لغویان را دربارهٔ ریشهٔ «حور» بیان کرده‌اند، اما در مدخل «حور، حوری»؛ حورالعین را مؤنث و دوشیزگان بهشتی دانسته‌اند و در جای جای مقاله، ویژگی زنان بهشتی را برای حورالعین برشمرده‌اند (نک: آقایی و مرادنژاد، ۱۳۹۳، ج ۱۴، ص ۳۳۲-۳۳۶).

گرچه برخی پژوهش‌های گفته‌شده اشاراتی گذرا به جنسیت حورالعین دارند، اما پژوهش حاضر با ذکر ادلهٔ قرآنی و روایی، عدم جنسیت برای حورالعین را اثبات کرده و نکتهٔ مهم این‌که بین زنان بهشتی و حورالعین تمیز قائل شده است؛ و همین امر جنبهٔ نوآورانهٔ مقالهٔ پیش‌روست، چراکه این پژوهش‌ها و بلکه بیشتر مفسران و مترجمان قرآن کریم نیز به آن توجه نداشته و این دورا با یکدیگر خلط کرده‌اند و همین امر باعث ایجاد شبهه و یکی دانستن حورالعین با زنان بهشتی شده است.

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. واژه‌شناسی حور

واژهٔ «حُور» جمع «حُورٌ، أٌحور و حوراء» است. در این‌که اصل مادهٔ «حور» چیست بین اهل لغت اختلاف هست. برخی سه اصل مستقل برای این ماده قائل‌اند: اول. رجوع و بازگشت: «إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ» (انشقاق/۱۴) (ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۱۱۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۸۷) یا «بازگشت از حالت سابق و تبدیل به گونهٔ جدید» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۵۷).



دوم. «یدور الشی دوراً»؛ به معنای محور و چیزی که دور آن چرخند (ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۱۱۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۵۷).

سوم. رنگی از رنگ‌ها: «اللون». شدت سفیدی چشم یا هر نوع سفیدی (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۸؛ ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۱۱۶) یا اوج پاکیزگی، زیبایی و کمال (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۰۴ و ۲۵۰). زنان سفیداندام. لذا حواریون را از آن‌رو حواریون خوانند که شغل قصار (جامه‌شویی) داشتند (فراهیدی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۸۸؛ ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۱۱۶) یا با تبلیغ دین نفوس انسان‌ها را پاک می‌کردند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ص ۲۶۳).

برخی دو معنای اول را به هم برگردانده و آن را به معنای تردد (رفت و برگشت) (اعم از تردد مکانی یا فکری) دانسته‌اند. به این ترتیب، معنای آیۀ «إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ» و معنای کلماتی مانند محور را به هم نزدیک کرده‌اند و وجه تسمیۀ کلمات «محاورة» «يُحَاوِرُهُ» (کهف/۳۴-۳۷) و «تَحَاوَرُكُمْ» (مجادله/۱) را رفت و برگشتی که در کلام رخ می‌دهد دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ص ۲۶۲) که در این صورت به معنای «حیر» بسیار نزدیک می‌شود. اما برخی کوشیده‌اند هر سه معنا را به یک معنا برگردانند و معنای اصلی را خروج چیزی از جریان و روالی که قبلاً داشته است، معرفی کرده‌اند. لذا در خصوص تمیز کردن لباس، خروج از حالت کثیفی است و حواریون هم به این جهت چنین نامیده شدند که علی‌رغم مخالفت‌های قومشان، با پیامبر زمانۀ خود همراهی کردند. حوریان را نیز چون از عالم فرشتگان‌اند و به صورت انسان درآمده‌اند حوری گویند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۰۸). بعضی نیز معتقدند که «حور» از مادۀ «حیرت» گرفته شده است، و حور را از آن‌رو حور خوانند که «یحار فیها الطرف؛ چشم در او متحیر بماند» (رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۳۰۶). برخی نیز گفته‌اند لغت «حوری» ریشه سریان‌ی دارد و به معنای «انگور سفید» (میوه‌ای آخرالزمانی) است (کریمی‌نیا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۶۴۵).

به نظر می‌رسد اگر بازگشت واژه حور به همان معنای خروج از جریان و روال قبل باشد، شامل همه موارد معنایی می‌شود: استداره را از آن جهت که از حالت اصلی که ثبات و پایداری است خارج می‌شود و حول محوری می‌چرخد شامل می‌گردد و حتی در لغت سریان‌ی نیز به انگور آخرالزمانی به این دلیل که از حالت اصلی‌اش خارج شده و مزه و زیبایی متحیرکننده یافته است، حور گفته می‌شود و حورالعین را از آن جهت که از حالت اصلی‌اش (فرشته بودن) خارج شده یا از جهت این‌که به دلیل عشقش مدام در حال گردش به دور همراه خود است



و یا از آن رو که انسان با دیدن زیبایی اش از حالت اصلی خارج می شود و متحیر می ماند حور گفته اند. لذا در اصطلاح ادبی و عرف دینی، به شدت و اوج زیبایی، «حور» گفته شده است.

۱-۲. واژه شناسی عین

ماده «عین» از کلماتی است که در معانی بسیاری به کار رفته است. البته اغلب بر این باورند که همه معانی آن به یک اصل برمی گردد. بسیاری از قدما آن اصل را «چشم» یعنی عضوی که می بیند، دانسته و گفته اند با توجه به مناسبت های مختلفی که با چشم و دیدن پیدا می شود، کلمات دیگر به آن برمی گردد. مثلاً به چشمه از این جهت که منبع آب است و یا به سوراخ مشک به دلیل شباهتش به چشم، و به کسی هم که چشم دارد «عین» گویند (ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۴، ص ۱۹۹-۲۰۴-۲۴؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ص ۵۹۸-۵۹۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۴۹). در میان متأخران، مرحوم مصطفوی بر این باور است که معنای اصلی آن عبارت است از چیزی که از نقطه ای صادر می شود و بالذات جریان می یابد، همانند آبی که در چشمه جاری می شود و یا شعاع نوری که از چشم بیرون آید تا رؤیت امکان پذیر گردد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۴).

کلمه «عین» به سه صورت أعین و عیون و أعیان جمع بسته می شود (ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۴، ص ۱۹۹). از این ماده در قرآن کریم دو کلمه «عین» و «عَین» به کار رفته است (دخان/۵۴؛ طور/۲۰؛ صافات/۴۸؛ واقعه/۲۲) که اغلب «عین» را جمع «عیناء» دانسته اند. برخی گفته اند به گامیش به دلیل چشم درشت و زیبایی که دارد «أعین» و «عیناء» گفته می شود و به همین مناسبت، برای زنان زیبای بهشتی تعبیر «عین» به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ص ۵۹۸؛ ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۴، ص ۲۰۲)، یعنی اساساً کسی که چشم درشتی دارد و این چشم او مایه صفا و زیبایی اش می گردد «عیناء» نامیده می شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۰۴ و ۲۵۰).

پس به نظر می رسد ترکیب حور با عین به دلیل جایگاه ویژه چشم و جذابیت و جذب کنندگی آن، که زیبایی و عشق را در خود به نهایت می رساند صورت گرفته است.

۲. حورالعین در آیات و روایات

ترکیب حورالعین سه بار در قرآن به کار رفته است. با توجه به سیاق آیات، هر سه مرتبه در وصف موجودات بهشتی است. دو بار به عنوان زوج های بهشتی و پاداش برای متقیان به کار رفته است: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ ... كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ» (دخان/۵۴)؛ «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ



نَعِيمٌ*... وَزَوْجَانَهُم بِحُورٍ عِينٍ» (طور/۲۰). یک بار هم به عنوان نعمت بهشتی برای سابقون در نظر گرفته شده است: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ... وَحُورٌ عِينٌ» (واقعه/۲۲).

بنابراین «حورالعین» ترکیبی از دو صفت است که به صورت اسم به کار رفته است و به معنای گروهی از بهشتیان که خدا آنان را برای مؤمنان در بهشت آفریده است. با توجه به سیاق آیات، منظور موجوداتی بسیار زیبارو و حیرت‌انگیزند و شاید از آن رو حور با عین ترکیب شده که چشم از نظر فیزیولوژی و نگاه، نوعی جاذبه و پیام دارد و اولین عضوی است که انسان جذب زیبایی آن می‌شود.

از نظر روایی، احادیث فراوانی از ائمه عليهم السلام درباره حورالعین نقل شده که تقریباً همه آن‌ها در مقام تشویق مؤمنان و به عنوان نعمت‌های بهشتی برای مؤمنان آورده شده است. برای مثال، در روایتی می‌خوانیم: «وَمَنْ حَجَّ خَمْسِينَ حَجَّةً بُنِيَ لَهُ مَدِينَةٌ فِي جَنَّةٍ عَدْنٍ فِيهَا أَلْفُ قَصْرِ فِي كُلِّ قَصْرٍ أَلْفُ حُورَاءٍ مِنْ حُورِ الْعِينِ وَالْأَلْفُ زَوْجَةٌ...» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۱۸). در تمام روایات، حورالعین همسر یا همنشینی بسیار زیباست: «وَأَنَّ الْجَنَّةَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَأَنَّ الْحُورَ الْعِينَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۳) که از جهت آفرینش، متفاوت از انسان‌های زمینی معرفی شده‌اند: «قُلْتُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ، مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خُلِقْنَ الْحُورُ الْعِينُ؟ قَالَ: مِنْ تُرْبَةِ الْجَنَّةِ النَّوْرَانِيَّةِ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۲) و از خداوند درخواست هم‌نشینی با مؤمنان می‌کنند: «فَيَنْظُرُ حُورُ الْعِينِ إِلَى ذَلِكَ فَيَقُلْنَ: يَا رَبِّ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ عِبَادَكَ فِي هَذَا الشَّهْرِ (رمضان) أَزْوَاجًا تَقَرُّ أَعْيُنُنَا» (ابن بابویه، ۱۳۹۶ق، ص ۱۴۱) و گاهی انتظار دارند تا مؤمنان آن‌ها را برای خود طلب کنند: «إِذَا قَامَ الْمُؤْمِنُ فِي الصَّلَاةِ بَعَثَ اللَّهُ حُورَ الْعِينِ حَتَّى يُحْدِقْنَ بِهِ فَإِذَا انْصَرَفَ وَلَمْ يَسْأَلِ اللَّهَ مِنْهُنَّ شَيْئًا تَفَرَّقْنَ مَتَّعِجَاتٍ» (ابن فهد، ۱۴۰۷، ص ۶۷) و «إِنَّ الْحُورَ الْعِينِ يُؤَذَّنُ لَهُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَيُشْرِفُونَ عَلَى الدُّنْيَا فَيَقُلْنَ أَيْنَ الَّذِينَ يَخْطُبُونَنَا إِلَى رَبِّنَا» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۸).

احادیثی نیز وجود دارند که در آن‌ها حورالعین پاداش برخی از اعمال صالح برای بهشتیان (اعم از زن و مرد) دانسته شده است و اشاره‌ای به مؤنث و مذکر بودن آن ندارند و در هیچ کدام اختصاص به مردان ندارد. مثلاً در فضیلت حج (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۱۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۱۲۷) و قرائت سوره طواسین^۲ (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۱۰۹) و ثواب خواندن سوره «هل أتى» (حر عاملی،

۲. سوره طواسین: سوره‌های شعراء، قصص و نمل که با طس شروع می‌شوند.



۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۲۲) و ادای حقوق برادران (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۲۲) و یا آن‌جا که پاداش همه مؤمنان بهشتی پانصد حورالعین است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ح ۲۰۵).

اما در این میان، شبهه‌ای به وجود می‌آید و آن این‌که احادیثی در منابع روایی هست که حورالعین را با ضمائر تانیث و صفات مؤنث توصیف کرده‌اند، مثل «إِذَا قَامَ الْمُؤْمِنُ فِي الصَّلَاةِ بَعَثَ اللَّهُ حُورَ الْعَيْنِ حَتَّى يَحْدِقْنَ بِهِ، فَإِذَا انْصَرَفَ وَلَمْ يَسْأَلِ اللَّهَ مِنْهُنَّ شَيْئاً تَفَرَّقْنَ مَتَّعِجَاتٍ» (ابن فهد، ۱۴۰۷، ص ۶۷) یا روایاتی که اشاره به دعا و درخواست مؤمنان برای تزویج با حورالعین دارد. به عنوان نمونه، امام صادق علیه السلام فرمودند: «وَمَا مِنْ أَحَدٍ قَالِ اللَّهُمَّ زَوِّجْنِي مِنَ الْحُورِ الْعِينِ إِلَّا سَمِعْتُهُ وَقُلْنَ: يَا رَبَّنَا إِنَّ فُلَانًا قَدْ حَظَبَنَا إِلَيْكَ فَرَوَّجْنَا مِنْهُ^۳» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۰۲)؛ «وَإِنَّ فِيهَا مَجْمَعُ حُورِ الْعَيْنِ يَرْفَعْنَ أَصْوَاتَهُنَّ... نَحْنُ النَّاعِمَاتُ فَلَا نَبَأُ أَبَدًا.... فَطُوبَى لِمَنْ كُنَّا لَهُ وَكَانَ لَنَا نَحْنُ خَيْرَاتُ حِسَانٍ^۴» (شعیری، بی‌تا، ص ۱۷۴). همچنین حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله حوریه را برای زنان بشارت داده، اما در آن‌جا هم آن‌ها را در کسوت جاریه یعنی به شکل مؤنث بیان کرده است: «أَزْبَعُونَ جَارِيَةً تَخْدُمُهَا مِنَ الْحُورِ الْعِينِ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۱۶۵).

در بیان علت مؤنث آوردن حورالعین در روایات می‌توان گفت خطابات روایات هم مانند خطابات قرآن و عرب آن زمان، در قالب مردانه و به صورت مذکر بوده است. لذا غالباً واژه‌ها و خطابات مذکر در آیات و روایات از نظر مفهوم فراگیرتر از مذکرند. در واقع، در زبان عربی، واژه خنثی وجود ندارد و هر واژه یا مذکر است یا مؤنث. با این حال نمی‌توان گفت کاربرد برای شخص مذکر یا مؤنث لزوماً آن را به این جنسیت‌ها محدود می‌کند (ابراهیمی و دست‌رنج، ۱۴۰۲). زبان عرب و خطابات قرآن، هم از باب تغلیب، بیشتر مردان را مورد خطاب قرار داده و هم از جهت جایگاه مردان و حضور اجتماعی آن‌ها در جوامع. در کتب تاریخی و علمی هم بسیار کم از زنان سخن به میان آمده است. بنابراین قرآن و روایات از آن جهت که بر مبنای فرهنگ و زبان روز خود سخن می‌گفتند به همان شیوه غالب، سخنان خود را با اشارات و ضمائر مذکر بیان کرده‌اند، مگر آن‌که قرائن دال بر این باشد که مقصود فقط زنان است یا فقط مردان. حتی

۳. و هیچ کس نیست که بگوید بارالها مرا با حورالعین همسر گردان، مگر این‌که حورالعین گفتار او را بشنوند و بگویند ای پروردگار ما، فلانی از ما خواستگاری نمود. ما را به همسری او درآور.

۴. در آن‌جا (بهشت) محفلی از حوریان است که صدایشان را با صدایی بلند می‌کنند که هیچ آفریده‌ای مانند آن را نشنیده است. ما نرم‌زیست‌ها هستیم، بنابراین هرگز احساس بدبختی نمی‌کنیم. ما کسانی هستیم که می‌خوریم، بنابراین هرگز گرسنه نمی‌شویم. ما کسانی هستیم که می‌پوشیم، بنابراین هرگز برهنه نمی‌شویم. ما جاودانه‌ها هستیم، بنابراین هرگز نمی‌میریم. ما راضی هستیم، بنابراین هرگز عصبانی نمی‌شویم. ما ساکن هستیم، بنابراین هرگز از این‌جا نقل مکان نمی‌کنیم. خوشا به حال کسی که ما برای او بیم، و ما برای او چیزهای خوب و زیبایی هستیم.



در بیان پاداش‌ها، مجازات‌ها و توبیخ‌ها روی سخن با مردان است، درحالی‌که در بسیاری از موارد، اطمینان داریم که مقصود فقط مردان نیستند. در موضوع مورد نظر نیز حورالعین پاداش اعمال مشترک قرار داده شده است، اما روی سخن و ضمائر و اشارات به مردان است و چون هدف بیان تشویق مردان است و مردم خصوصاً در آن زمان از درک حقایق و پاداش‌های فراطبیعی کمتر برخوردار بودند و شهوات و خواست‌های دنیایی را بسیار راحت‌تر درک می‌کردند، فرشتگان به عنوان قرین و همنشینی غیرهمجنس تبیین می‌شدند تا لذت هم‌نشینی با آن‌ها بهتر و خوشایندتر درک شود.

بنابراین، با بررسی این روایات پی می‌بریم که حورالعین پاداش زنان و مردان مؤمن و متقی است و جنسیت برای آن‌ها مطرح نیست و عناوین و تعبیری که فقط دال بر تأنیث حورالعین باشد یافت نشد.

۳. ویژگی زنان بهشتی در آیات

در کنار آیات اشاره‌کننده به حورالعین، در قرآن کریم آیات دیگری نیز وجود دارد که به توصیف زنان بهشتی پرداخته‌اند. این امر باعث خلط موضوع و تطبیق ویژگی این زنان بر حورالعین و در نهایت، اعتقاد به مؤنث بودن حورالعین نزد بسیاری از عوام و حتی برخی خواص و مفسران شده است.

قرآن کریم سه بار واژه «قَاصِرَاتُ الطَّرَفِ» (صافات/۴۸؛ ص/۵۲؛ رحمن/۵۶) و یک بار «مَقْصُورَات» (رحمن/۷۲) را در بیان اوصاف همسران و زنان بهشتی به کار برده است. در سوره صافات در مقام بیان همسران بهشتی آمده است: «وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرَفِ عَيْنٌ» واژه «قاصرات» از «قصر» به معنای حبس کردن، کوتاه کردن، ادامه ندادن نگاه است (ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۵، ص ۹۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۵۸) و معنای آن با اضافه به کلمات دیگر کامل‌تر می‌شود. «الطَّرَف» به معنای محدود کردن و حرکت بعضی از اعضا و «طَرَف عَيْن» به نوعی نگاه خاص و محدود (ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۳، ص ۴۴۷) تعلق می‌گیرد. وقتی «قاصرات» با «الطَّرَف» جمع می‌شود، به معنای محبوس و حبس می‌آید، مانند: «امْرَأَةٌ قَاصِرَةٌ الطَّرَفِ» یعنی زنی که چشمان خود را از پاکی و ایمان به چیزی که جایز نیست خیره نمی‌کند (ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۵، ص ۹۷) و «قَاصِرَاتُ الطَّرَفِ» یعنی زنانی که نه به همه چیز و هر کس نگاه می‌کنند و نه نگاهشان ناز و کرشمه دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۰۷ و ۱۳۷). «عین» هم جمع



عیناء به معنای چشمان درشت و زیباست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۹۲)، یعنی آیه علاوه بر این که درشتی و زیبایی چشمان را می‌رساند، نوعی نگاه ویژه و عاشقانه همراه با ناز را هم بیان می‌کند.

در سوره «ص» عبارت «وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرَفِ أَتْرَابٌ» آمده است. واژه «اتْراب» بیانگر صفت دیگری برای این همسران است. ریشه این واژه «ت رب» دارای دو اصل است: خاک؛ تساوی دوشیء (ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۳۴۶). به افراد همسن و سال نیز اتراب می‌گویند، چه در بازی با خاک در یک زمان بوده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۴۳) یا ترائب (استخوان دنده) آن‌ها در یک سطح و یک زمان بوده است (فراہیدی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۱۱۷). در آیه ۳۷ سوره واقعه این صفت در ترکیب «عُزْبًا أَتْرَابًا» (عاشق و همسن و سال) بیان شده است. «عُزْبٌ» جمع «عُزْبٌ» است و به معنای زنی زیبارو که عاشق همسرش است: «هِيَ الْمَرْأَةُ الْحَسَنَاءُ الْمُتَحَبِّبَةُ إِلَى زَوْجِهَا» و «العواشق» (زبیدی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۱۶). ابن فارس برای «ع رب» سه اصل بیان کرده است: فصیح، نشاط و إفساد فی العضو. او می‌گوید: «المرأة العزوب: الضحاکة الطیبة النفس، و هُنَّ العُزْبُ» (ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۴، ص ۳۰۰). در نتیجه، «عُزْبٌ» برای زنان عاشق و محبت‌کننده به همسر که زیبا و فصیح سخن می‌گویند به کار می‌رود و منظور آیه این است که همسران بهشتی محبوب و عاشقانی همسن و سال‌اند. همچنین در آیه ۳۳ نبأ می‌فرماید: «وَكَاَعِبٌ أَتْرَابًا»؛ دخترانی‌اند نوردس (که سینه‌هایشان برآمده است) و همسن و سال‌اند. این تعبیر قرآنی در صدد وصف زیبایی زنان و شاید تبیین لذات جنسی است.

در آیه ۵۶ سوره رحمن آمده است: «فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرَفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ». در این آیه «قَاصِرَاتُ الطَّرَفِ» با «عدم طمٹ» همراه شده است و «لَمْ يَطْمِثْهُنَّ» در مقام بیان خصوصیت دیگری است، یعنی کسی آن‌ها را لمس نکرده است. «طمٹ» به معنای لمس کردن و با خون حیض معنا شده است و به زنی که ازاله بکارت شده، «طامٹ» گویند، چون دست خورده و با جماع لمس شده و یا چون ازاله بکارت شده (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۳، ص ۴۲۲). واژه «طمٹ» بیشتر برای زنان و در مورد مسائل جنسی آن‌ها به کار می‌رود، لذا در این جا هم با ضمیر مؤنث آورده شده است.

از آن جا که برای هر مردی، خصوصاً مردان غیرتمند و متدین مهم است که همسرشان مخصوص خودشان و بکر و دست‌نخورده باشد، دست‌نخوردگی و بکر بودن ویژگی زنان بهشتی شمرده شده و در آیه ۳۶ سوره واقعه فرموده است: «فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا»؛ «ما آنان را باکره قرار دادیم». «بکر» به



معنای ابتدا و اول است و به دختران قبل از ازدواج باکره گویند، زیرا نسبت به زنان شوهرکرده، ابتدا و متفاوت اند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۰۱؛ ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۲۸۷).

درباره این که افراد توصیف شده چه کسانی اند باید گفت در تمام موارد بیان شده سخنی از «حورالعین» به میان نیامده و صفات مطرح شده، برای همسران یا زنان بهشتی است و ضماین به کاررفته همه ضمیر مؤنث بودند و سیاق آیات نیز اشاره بر مؤنث بودن آن‌ها دارد. علاوه بر این، برخی از خصوصیات مثل «بکر و لم یطمثن» بیشتر در وصف زنان به کار می‌رود. گرچه می‌توان این کلمات را به معانی اصلی آن (ابتدا و تماس و لمس) برگرداند و گفت منظور مطلق همسران است و هدف آن بوده که بگوید این همنشینان بهشتی در یک صفت و انشایی نو هستند که تاکنون کسی با آن‌ها تماس و ملاقاتی نداشته و کاملاً متناسب با همنشینان خودند، اما در هر صورت، سیاق آیات و ضماین موجود نشان از مؤنث بودن دارد.

در آیه ۷۰ سوره رحمن: «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ»، از واژه «مقصور» (از قصر و قاصرات) استفاده شده که به معنای «محبوس، مستور و پنهان» است (ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۵، ص ۹۶). این آیه در صدد بیان صفت دیگری از همسر یا همنشین بهشتی، یعنی محفوظ و دیده نشده است و جمله «مقصور فی الخیام» یعنی زنان محبوس در حجله‌ها و مخفی در خیمه‌های بهشتی، و مقصود این است که آن‌ها محفوظ و روگرفته‌اند، نه رویار و مبتذل و بی ارزش. مجاهد و ربیع گویند: مقصورات یعنی اکتفا به همسرانشان کرده و دیگر کسی را به جای ایشان اختیار نمی‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۴، ص ۱۲۳). نیز در آیه ۴۹ سوره صافات: «وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرَفِ عَيْنٌ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ»، «بیض» به معنای تخم مرغ است، یعنی این زنان از نظر شفافیت، سفیدی و تلالؤ مانند تخم پرندگان اند و «مکنون» یعنی پوشیده، مصون و مستور (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۱۳۷)، یعنی همان‌طور که مقصور در خیام‌اند، مانند بیض مکنون، دیگران هم به آن‌ها نگاه و لمس نداشتند و شفافیت خود را از دست ندادند و در صفای رنگ و تلالؤ چون یاقوت و مرجان‌اند: «كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ» (رحمن / ۵۸) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۵). در سوره واقعه آیه ۲۳ هم با اشاره به حورالعین می‌فرماید: «وَحُورٌ عَيْنٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ»، این حورالعین مانند لؤلؤ مکنون است، یعنی لؤلویی که در صدف خود مخزون و محفوظ و دست‌نخورده است، و این تعریف نشان‌دهنده منتهای صفای حور است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۲۳). واضح است که مانند یاقوت سرخ بودن یا مانند



مرجان رنگ‌های متنوع داشتن، برای همسر یا همنشین انسان ارزش نیست، بلکه بیان این نمونه‌ها کنایه از بیان زیبایی بی حد و جذایت آن‌هاست.

از آن‌جا که در آیه مذکور، «مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» به حور نسبت داده شده است، می‌تواند نشان از وجود این صفات برای «حورالعین» باشد. اما گفته شد که با توجه به سیاق آیه که در وصف زنان بهشتی است، آیه مذکور در اصل «کحور» بوده، یعنی آن زنان بهشتی شبیه حوریان در خیمه‌هایند یا می‌توان گفت که معنای لغوی حور منظور است نه اصطلاح حورالعین، و با توجه به این‌که آیه قبل «فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حَسَنَاتٌ» است، معنای آیه چنین می‌شود: «خیرات حسان» شبیه حوری‌اند که مقصور در خیام‌اند. پس در این مورد هم مقصود همان زنان بهشتی است نه حورالعین.

اما ممکن است این اشکال وارد شود که با آیه بعد از آن: «لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» سازگار نیست، چرا که اگر مقصود همان زنان مؤمن دنیایی باشند که مثل حورند، دیگر «لم یطمثهن» برای آن‌ها معنا ندارد، چون اینان همان زنان دنیایی‌اند که قبلاً دیگران در دنیا با آن‌ها تماس داشته‌اند. پس یا باید گفت مقصود از «مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» همان حورالعین‌اند یا قائل شویم که همسران بهشتی سه دسته‌اند: گروهی به عنوان حورالعین که از جنس موجودات اخروی و همنشین و قرین‌هایی مخصوص بهشتیان آفریده شده‌اند. گروه دوم زنان بهشتی و همان زنان مؤمن در دنیایند که به همسری مؤمنان درمی‌آیند، که اگر این باشد، اطلاق آن‌ها به «لَمْ يَطْمِثْهُنَّ، بِيضٌ وَلَوْ مَكْنُونٌ» هم بعید است، چون آن‌ها در دنیا بوده، هم طامث و هم در انتظار و دسترس دیگران بوده‌اند و مکنون بودن مخصوص همان حورالعین می‌شود. گروه سوم زنان بهشتی که متفاوت از حورالعین و زنان دنیایی‌اند و این تعابیر شامل آن‌ها می‌شود.

در جواب این شبهه هم مثل مورد قبل باید گفت در این جا اشاره‌ای به حورالعین نشده، بلکه به طور مطلق از همسران بهشتی سخن رفته است و منظور بیان این صفات برای همان زنان و مؤمنه‌های دنیایی، اما در خلقتی جدید و نو است، همان‌طور که در آیه ۳۵ واقع اشاره شده است: «إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً ۖ فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً»؛ «ما آنان را آفرینشی نو بخشیدیم و آنان را بکر و دست‌نخورده قرار دادیم». اما آنچه به نظر می‌رسد آن است که این تعابیر همه کنایه از زیبایی مفرط است.

به نظر یکی از مفسران معاصر، ممکن است اشاره به همسران مؤمنان در این دنیا باشد که خداوند آفرینش تازه‌ای در قیامت به آن‌ها می‌دهد که خارج از هر گونه نقص و عیب‌اند



(مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۲۲۴). در این صورت، نیازی به توجیه برای حضور گروه سوم نیست و صفات بیان شده مخصوص زنان بهشتی است نه حورالعین.

از دیگر اوصاف زنان بهشتی در قرآن، «فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ» است. آنان حسن سیرت و حسن صورت دارند. این زنان متعلق به مؤمنان و شایستگان‌اند. اینان از ویژگی‌های باطنی و خصلت‌های اخلاقی مانند خوش رفتاری و ویژگی‌های ظاهری مانند طراوت و زیبایی چهره برخوردارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۱۹). اما در این‌که آیه شریفه مربوط به زنان بهشتی است یا برگشت به آیات قبلی دارد اختلاف نظر هست. برخی از مفسران در تفسیر «فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ» مرجع ضمیر «فِيهِنَّ» را چهار بهشتی دانسته‌اند که ذکرش در آیات آمده است و بعضی دیگر ضمیر را به فاکهه و نخل و رمان برگردانده و گفته‌اند در این میوه‌ها خیرات و حسان است (طباطبایی، ۱۴۰۱۷، ج ۱۹، ص ۱۱۱)، اما غالب مفسران این صفات را مربوط به زنان بهشتی می‌دانند و گفته‌اند که این زنان همان زنان دنیایی‌اند که از نظر حسن و جمال زیباتر از حورالعین شده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۱۹).

برخی مفسران در توصیف زنان بهشتی آن‌ها را زنانی گران قدر و بلندمرتبه توصیف کرده و در تفسیر آیه ۳۴ سوره واقعه: «وَفُرُشٌ مَّرْفُوعَةٍ» گفته‌اند: آن‌ها دارای همسران گران قدری‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۳۰). «فرش» یعنی پهن کردن جامه، گستردنی، فرش، و بقیه معانی نیز به همین معنا برمی‌گردد و به صورت کنایه، برای هر یک از زوجین یا برای زن نیز فراش گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۴۸۶). در نتیجه، این توصیف در آیه ربطی به حورالعین ندارد.

در جمع‌بندی می‌توان گفت زنان بهشتی ویژگی‌های ذیل را دارند که آن‌ها را از حورالعین متمایز کرده است:

- هم خوابگانی بالابلند: «وَفُرُشٌ مَّرْفُوعَةٍ» (واقعه/۳۴).
- باکره، همراه با آفرینشی نو: «إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً ۖ فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا» (واقعه/۳۵ و ۳۶).
- خوش زبان و شیفته و شوهر دوست: «عُرُبًا أَتْرَابًا» (واقعه/۳۷).
- چون صفای یاقوت و سفیدی مرجان‌اند: «كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ» (رحمن/۵۸).
- خوش اخلاق و نیکو سیرت: «فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ» (رحمن/۷۰).
- مانند حورند و در خیمه‌های بهشتی مستورند و پنهان از دید مردان بیگانه: «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» (رحمن/۷۲).



■ هرگز پیش از این، جن و انس دیگری با آن‌ها نزدیکی نکردند: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ (رحمن/ ۷۴).

■ همسن و سال و سینه برآمده: ﴿وَكَوَاعِبُ أَثَرًا﴾ (نبأ/ ۳۳).

■ دارای چشم‌هایی زیبا که فقط به همسرانشان اکتفا کرده‌اند: ﴿وَعندهم قاصرات الطرف عین﴾ (صافات/ ۴۸).

■ مانند مرواریدی‌اند که در صدف خود محفوظ و دست‌نخورده است: ﴿كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ﴾ (صافات/ ۴۸ و ۴۹).

شبهه‌ای که ممکن است در این جا مطرح شود این است که در قرآن برخی از توصیفات بهشتی با خواسته‌های مردانه سازگار است، از جمله همین توصیفات بالا که زنانی با ویژگی‌های خاصی برای مردان به عنوان پاداش در نظر گرفته شده‌اند، اما متناسب با خواسته‌های زنانه تعبیراتی این چنین بیان نشده است. علت این امر شاید آن باشد که خداوند حکیم امور جنسی مربوط به زنان را در پرده عفاف و ادب قرار داده است، چنان‌که اصولاً نه تنها در قرآن بلکه در روایات معصومان (ع) نیز درباره خواسته‌های زنانه توصیف چندان واضحی نرسیده است و این امر می‌تواند به دلیل رعایت عفت و حیای اجتماعی و عرفی برای زنان باشد یا به این دلیل که این‌گونه توصیفات، برای مردان بیشتر جذاب است و مسئله لذت‌های جنسی و کیفیت جسمی اندام مردان برای زنان کم‌اهمیت‌تر است. اما امور دیگری از اوصاف بهشت و همچنین مصاحبت با بهشتیان برای هر دو گروه از جمله زنان مطرح شده است.

۴. ویژگی حورالعین

دو موضوع در بحث حورالعین مطرح است. موضوع اول و مهم در این راستا بحث جنسیت حورالعین و موضوع دیگر، تزویج با حورالعین است که در این بخش به این دو موضوع پرداخته می‌شود.

۴-۱. ویژگی ظاهری حورالعین

با توجه به این‌که سه آیه در قرآن کریم بحث حورالعین را مطرح کرده است (دخان/ ۵۴، طور/ ۲۰، واقعه/ ۲۲)، تنها توصیفی که در مورد آن‌ها شده این است که آن‌ها به لؤلؤ مکنون (مروارید پوشیده‌شده) تشبیه شده‌اند. ابن عباس می‌گوید آنان مانند صدفی‌اند که کسی به آن‌ها دسترسی نداشته است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۵۶). این صفت کنایه از نهایت زیبایی و درخشندگی و جذابیت است و برای غیر مؤنث هم



کاربرد دارد، همان‌طور که خداوند فرمود: ﴿وَيُطَوِّفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ﴾ (طورا) (۲۴) و لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ برای غلمان که مذکر است به کار رفته است. سایر ویژگی‌هایی که در کتب تفسیری برای حورالعین گفته شده است، در اصل، توصیف زنان بهشتی است نه حورالعین.

۴-۲. جنسیت حورالعین

مهم‌ترین موضوع در بحث ویژگی حورالعین جنسیت آن است. با توجه به مباحث گذشته و احادیث شیعی روشن می‌شود که حورالعین از جنس فرشتگانی منحصربه‌فرد و در خدمت بهشتیان‌اند، گرچه در روایات اهل سنت علاوه بر این، تعابیر دیگری در نوع خلقت آن‌ها آمده است: آنان از قطره‌های باران رحمت در آسمان عرش (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۷، ص ۱۸۸) یا از تسبیح فرشتگان (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۲۰۹) یا از زعفران (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۱۰۲) یا زعفران، مشک، عنبر و کافور آفریده شده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۷، ص ۲۰۴)، اما مهم آن است که بعد از خلق، آیا دارای جنسیت مؤنث و برای مردان‌اند یا مذکر یا چیز دیگر؟ با بررسی تفاسیر شیعه و اهل سنت، چند دیدگاه درباره آن مطرح شده است:

۴-۲-۱. دیدگاه اول: حورالعین از جنس مؤنث است

بخش مهمی از تفاسیر متقدمان درباره روایاتی است که از حورالعین سخن گفته‌اند و تقریباً بیشتر تفاسیر متقدم و برخی تفاسیر متأخر و معاصر، بر این نظرند که حورالعین از جنس مؤنث است و منظور زنان و همسران یا همنشینان بهشتی‌اند.

هرچند از نظر واژه‌شناسی، حورالعین می‌تواند مذکر هم باشد، زیرا «حور جمع احور و حوراء» و «عین جمع اعین و عیناء» است. اما گروهی بر این عقیده‌اند که مراد از حور «طایفه مؤنث» است و می‌گویند: کلمه «حور» جمع حوراء و به معنای زنی است که سفیدی چشمش بسیار سفید، و سیاهی آن نیز بسیار سیاه باشد و غیر از زنان دنیا است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۱۵۰). اوصاف قرآنی نشانگر این است که تبدیل آن‌ها به گونه اوصاف زنانه بوده است و به نظر می‌رسد که مراد از حور طایفه مؤنث باشد نه طایفه مذکر (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۲۴۰؛ ج ۱۹، ص ۲۲۳ و ۲۴۷).

همچنین سید محمد حسین فضل‌الله می‌گوید: زنانی‌اند از نظر خلقت متفاوت از زنان دنیایی که قرین و همنشین بهشتیان می‌شوند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۲۹۵). این نظر از مفسران متقدم تاکنون مشهور بوده است، چنان‌که میبیدی و ثعلبی اشاره کرده‌اند: حورالعین زنان پاکیزه و سفید



بهشتی اند که از سفیدی و صفای رنگشان حیرت زده می شوند (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۱۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۳۵۶).

۲-۲-۴. دیدگاه دوم: اطلاق حورالعین بر مذکر و مؤنث

در مقابل، گروهی از مفسران متأخر مدعی اند که حورالعین بر مذکر و مؤنث اطلاق می شود. آیت الله مکارم می گوید: حور جمع حوراء و احور، به کسی گفته می شود که سیاهی چشمش کاملاً مشکی و سفیدی آن کاملاً شفاف باشد، و یا به طور کلی، کنایه از جمال و زیبایی کامل است. کلمه حور و عین بر مذکر و مؤنث هر دو اطلاق می شود و مفهوم گسترده ای دارد که هم همسران زن برای مردان باایمان و هم همسران مرد برای زنان مؤمن را شامل می شود (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۴۲۸). آیت الله جوادی آملی نیز می گوید: حُور جمع أَحَوْر است و جمع حوراء. عین جمع أَعین است و جمع عیناء. لذا در دعای بعد از نماز در ماه مبارک رمضان و غیر ماه رمضان: «وَرَوْجِنِي مِنَ الْحُورِ الْعِينِ»، هم مردها می خوانند یعنی «الحوراء العیناء» و هم زن ها می خوانند یعنی «الأحور الأعین»، منتها برای ادب در قرآن کریم زن ها را به «الأحور الأعین» وعده نداده است، «بِحُورٍ عِینٍ» را گفته که مشترک است. ادب قرآنی اقتضا می کند که به زن ها چنین وعده ای ندهد، گرچه جامع آن شامل آن ها خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، <https://javadi.esra.ir>).

یکی از قرآن پژوهان نواندیش معتقد است همه اهل بهشت اعم از زن و مرد، همسرانی از حورالعین دارند و حورالعین، هم مذکر و هم مؤنث اند و مردان حورالعین مؤنث و زنان حورالعین مذکر دارند (شحرور، ۲۰۰۶، ص ۲۳۲). ممکن است این دیدگاه بر اساس روایاتی باشد که می فرماید: «هیچ مؤمنی داخل بهشت نمی شود مگر آن که خداوند پانصد حوری به او می دهد که با هر حوری هفتاد غلام و هفتاد کنیز همراه است که هر یک مانند لؤلؤ منشور و لؤلؤ مکنون اند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۲۱۴). گرچه این دیدگاه اشاره به این دارد که همه مؤمنان حوری دارند، اما دلیلی بر این که حوری مردان از جنس مؤنث و در مقابل حوری زنان از جنس مذکر باشد ذکر نشده است و می تواند بر اساس برداشت های عرفی و تبادلات ذهنی فرد یا زبان غالب قرآن و احادیث در استفاده از مذکر باشد.

۲-۲-۴. دیدگاه سوم: عدم اشاره به جنسیت

در کنار این سه گروه، کسانی هستند که به صورت مطلق سخن از حورالعین گفته اند و نه اشاره به جنس مذکر دارند و نه به جنس مؤنث. ابوالفتوح رازی می گوید:



” عین، جمع آعین و عیناء، و آن فراخ چشم بود، و أَفْعَل صفت مرد باشد و فُعْلَاء صفت زن بود، و فعل، جمع هر دو بود (رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۲۱۹).

طبرسی هم گرچه در غالب مباحث خود اشاره به جنس مؤنث دارد، اما در توصیف حورالعین به صورت مطلق می‌گوید:

” (وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ) حور عبارت است از سفیدروی پاکیزه که در حسن و کمال نمونه است، بدین معنا که ما این تقوایندگان را با حورالعین مقرون ساختیم تا از آنان بهره‌مند شوند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۵۰).

فخر رازی هم «حور» را دارای انواع مختلف دانسته و گفته است:

” حور فقط محدود به یک نوع نیست، بلکه برای اهل بهشت، حور مقصوراتی در قبه‌های بزرگ وجود دارد و برای آن‌ها کنیزانی و خدمتکارانی هست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۳۹۷).

۴-۲-۴. دیدگاه برگزیده: عدم جنسیت حورالعین

به نظر می‌رسد دیدگاه سوم که هیچ اشاره‌ای به جنسیت ندارد، بیشتر مورد قبول باشد، اما بدین معنا و با تأکید بر این نکته که اصلاً جنسیت برای حورالعین مطرح نیست، برخلاف دیدگاه سوم که هیچ توضیح و اشاره‌ای راجع به جنسیت حورالعین نکرده است. نکته مهم در تأیید این نظریه آن است که در ادعیه نیز چندین مورد درخواست حورالعین و هم‌نشینی با آن مطرح شده است که هر زن و مرد مؤمنی می‌خوانند و اختصاص به مردان ندارد:

- تعقیبات مشترک نماز: «أَسْأَلُ اللَّهَ الْحُورَ الْعِينِ» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۱۰، ص ۱۰۸).
- در تعقیب نماز: «اللَّهُمَّ أَعْتِقْنِي مِنَ النَّارِ وَأَدْخِلْنِي الْجَنَّةَ وَزَوِّجْنِي مِنَ الْحُورِ الْعِينِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۶، ص ۲۴۰).

- اعمال شب مبعث: «وَسَأَلَكِ مِنَ الْحُورِ الْعِينِ فَأَرْزُقْنَا بِعَزَّتِكَ» (قمی، ۱۳۷۶، ص ۳۱۰).
- دعای شب‌های ماه مبارک رمضان: «وَمِنَ الْحُورِ الْعِينِ بِرَحْمَتِكَ فَزَوِّجْنَا» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۶۲).

- دعای ابوحمزه: «...وَزَوِّجْنِي مِنَ الْحُورِ الْعِينِ بِفَضْلِكَ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۷۵).



در نتیجه باید گفت حورالعین یکی از نعمت‌های خاص بهشتی است که اصلاً موضوع جنسیت در مورد آن‌ها مطرح نیست و چون لذت هم‌نشینی و قرین بودن با آن بسیار متفاوت و بالاتر از درک بشر مادی است، آیات و روایات از باب تمثیل و شبیه‌سازی جهت درک این نعمت از تعبیر دنیایی استفاده کرده و از آن رو که روحیه مردان با لذات هم‌نشینی یا هم‌خوابی و توصیف در راستای شهوات بسیار بیشتر از زنان است و زبان قرآن و روایات بنابر موقعیت اجتماعی و عرفی و از باب تغلیب مردانه است، بیشتر در وادی زنانه بودن حورالعین سخن به میان آمده است و می‌توان برای شاهد بر این مطلب از سخنان تجربه‌گران مرگ استفاده کرد که در تجربه مرگ، ملاقات با حورالعین داشته و به موضوع عدم جنسیت خاصی برای حورالعین اعتراف کرده‌اند (<https://tv4.ir/category/8783>).

۴-۳. تزویج با حورالعین

از مجموع سه آیه مرتبط با حورالعین، دو مورد به صورت مستقیم اشاره به تزویج با انسان دارد (دخان/۵۴، طور/۲۰). تزویج از «ز و ج» به معنای مقارنت شیء با شیء است (ابن فارس، ۱۳۵۸، ج ۳، ص ۳۵). زوج به هر جفت یا هر چیزی که در مزاجت یا غیر آن شباهت یکسان یا ناهمسان داشته باشد اطلاق می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۵۸). زبیدی از قول برخی نحویان نقل می‌کند که اهل حجاز زوج را برای مؤنث و مذکر به کار می‌برند، همان‌طور که در قرآن کریم نیز برای هر دو به کار رفته است: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ﴾ (نساء/۲۰)، یعنی زنی را به جای زن دیگری به همسری انتخاب کردن، یا فرمود: ﴿أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (زبیدی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۹۴).

گرچه برخی مفسران «حور عین» را به معنای زنان بهشتی دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۰۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۱۴۹)، اما برخی معاصران با توجه به این‌که کلمه «حور» و «عین» کلمات جمعی است که هم بر مذکر و هم بر مؤنث اطلاق می‌شود، نتیجه گرفته‌اند مفهوم گسترده‌ای دارد و شامل همسرانی از زن و مرد بهشتی می‌شود (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۴۲۸). در این‌که مقصود از این تزویج چیست سه احتمال مطرح می‌شود:

۴-۳-۱. احتمال اول: تزویج به معنای نکاح و ازدواج

از قول اخفش نقل شده است که تزویج به معنای همان ازدواج معروف است که گفته می‌شود «زنی را برای او به زوجیت گرفتم» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۰۴) و تزویج با حورالعین یعنی ما تقواییشان



را با حورالعین تزویج کردیم تا از آن‌ها بهره جویند. او در ادامه، روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله را نقل می‌کند که مردان بهشتی قوه شهوت صد مرد را دارند که نشان از ارتباطات زناشویی دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۵۰). طریحی نیز تزویج با حورالعین را مانند تزویج دنیایی و نکاح دنیوی می‌داند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸). همچنین گفته شده است: «و زوجها بحور عین: کأمتع ما یتمتع به الإنسان جسدياً»، مانند لذت‌های جسمی که انسان می‌برد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۷، ص ۳۵۹). این احتمال با توجه به مطالب گفته شده در جنسیت حورالعین، پذیرفتنی نیست.

۴-۳-۲. احتمال دوم: اطلاق تزویج در نکاح و قرین با هم

قول دیگر این است که تزویج در معنایی اعم از نکاح و همنشین به کار رفته است. صاحب تفسیر اطیب البیان این احتمال را قوی‌تر می‌داند و کاربرد تزویج در این آیات را به معنای نکاح به تنهایی یا قرین بودن به تنهایی افراط و تفریط می‌داند و معتقد است حق این است که تزویج به معنایی اعم از این دو به کار رفته است، چرا که اصل معنای تزویج در لغت همین است (طیب اصفهانی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۱۰۱؛ رستگار جویباری، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۴۶۶). این احتمال هم با توجه به این که حورالعین دارای جنسیت بوده خصوصاً این که آنان را از جنس زنان دانسته که قابل پذیرش نیست.

۴-۳-۳. احتمال سوم: تزویج به معنای قرین و همنشین

گروهی از مفسران بر این باورند که ازدواج با حورالعین معنایی غیر از نکاح و ارتباط زناشویی دارد و به معنای مصاحبت، قرین و همنشین است. طبرسی احتمال می‌دهد که تزویج در این جا صرفاً به معنای همنشین و قرین همدیگر بودن باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۰۵) و علامه طباطبایی به رغم این که حورالعین را به معنای زنان بهشتی دانسته است، می‌گوید:

”منظور از تزویج قرین شدن دو نفر با هم است، به دلیل این که فرمود: «بحور

عین» و تزویج را با حرف «باء» متعدی کرد و اگر منظور از تزویج نکاح به عقد بود،

احتیاج به حرف «باء» نبود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۲).

جمع دیگری از مفسران نیز همین عقیده را دارند و تزویج را به معنای قرین و همنشین می‌دانند.

(کاشانی، ۱۳۴۴، ج ۸، ص ۲۸۸؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۳۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۶۶۶؛

حسینی همدانی، ۱۳۸۰، ج ۱۵، ص ۱۸۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۱۰).

برخی دلیل این احتمال را آن می‌دانند که در قرآن تزویج به معنای نکاح، بدون حرف جر به کار



رفته است، مانند «فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا» (احزاب/۳۷)؛ «چون زید نیازش را از آن زن برآورد، ما او را به همسری تو درآوردیم». اما در خصوص حورالعین، در هر دو بار، قرآن تزویج را با حرف جر به کار برده است: «وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» (دخان/۵۴، طور/۲۰). صاحب مفردات گوید: «زوجناهم حورا» (بدون حرف جر) نیامده است تا به این مطلب آگاهی دهد که ارتباط انسان با حورالعین از قبیل نکاح مرسوم بین ما نیست (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۶). ابن منظور و زبیدی نیز تزویج چیزی با چیز دیگر را به معنای قرین دانسته‌اند: «و زَوَّجَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ، و زَوَّجَهُ إِلَيْهِ: قَرَنَهُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۹۳؛ زبیدی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۹۵).

آنچه از مجموع گفتار قرآن پژوهان و شواهد موجود به دست می‌آید، این است که تزویج در چنین مواردی به معنای نکاح نیست، بلکه معنای قرین و همنشین بودن با سیاق آیات و روایات همخوانی دارد. گرچه علامه طباطبایی و دیگر مفسرانی که ذکر شد، تزویج را به معنای هم‌نشینی گرفته‌اند، اما در توصیف حورالعین همان اوصاف زنان بهشتی را برایشان ذکر کرده‌اند، درحالی‌که ما در این مقاله بین این دو گروه تمیز قائل شدیم.

۴-۴. حورالعین پاداش چه کسانی است؟

در این‌که حورالعین پاداش چه کسانی است و خداوند وعده آن‌ها را به کدام گروه‌های بهشتی داده است، با توجه به آیات الهی می‌توان دو دسته را نام برد:

الف. متقین: در مورد اختصاص حورالعین در قرآن، دو بار سخن از متقین رفته است (دخان/۵۴-۵۵، طور/۱۷-۲۰). مراجعه به آیات قرآن نشان می‌دهد که مراد از متقین، مردان باتقوا نیست، بلکه انسان‌های متقی است، چه در چند آیه (بقره/۲، آل عمران/۱۳۸، مائده/۴۶ و...) سخن از این است که قرآن برای متقین موعظه و هدایت است. متقین شامل مطلق انسان‌های باتقوا اعم از زن و مرد می‌شود و اختصاص این خطاب‌ها به مردان متقی، با عمومیت رسالت پیامبر ﷺ و قرآن منافات دارد (آل عمران/۱۳۳، اعراف/۱۲۸، هود/۴۹، حجر/۴۵، نحل/۳۰-۳۱، مریم/۸۵ و...). پس یا سخن از معیت خداوند با متقین است (بقره/۱۹۴، توبه/۱۲۳)، یا این‌که خداوند عمل را فقط از متقین می‌پذیرد (مائده/۲۷) و آن‌ها را دوست دارد (توبه/۴، آل عمران/۷۶). اختصاص دادن همه این خطاب‌ها به مردان باتقوا بسیار بعید است و هرگز عرف جامعه دینی و شواهد روایی نیز از این عناوین، چنین اختصاصی را نمی‌فهمند.

ب. سابقان: در سوره واقعه (آیات ۱۰-۲۲) از سبقت‌گیرندگان سخن رفته است. اگر بعضی از



مفسران، پیشگام بودن آن‌ها را تنها به سبقت در طاعة الله (اطاعت خدا) یا نمازهای پنج‌گانه یا جهاد یا هجرت یا توبه و امثال آن تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۲۴؛ عروسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۵)، هر کدام گوشه‌ای از این مفهوم وسیع را مورد توجه قرار داده‌اند، وگرنه این کلمه، این‌ها و غیر این‌ها از خیرات و برکات را شامل می‌شود (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۲۰۴). سابقان کسانی‌اند که در خیرات پیشی می‌گیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۱۷) و اینان همان مقربانی‌اند (أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ) که با اعمال صالح خود به خدا نزدیک می‌شوند. لذا شامل طیف وسیعی از بهشتیان اعم از زن و مرد می‌شود.

۴-۵. حورالعین پاداش کدام اعمال است؟

- در روایات اسلامی برای برخی از اعمال پاداش حورالعین ذکر شده است، اعمالی چون:
- فرو خوردن خشم، جهاد در راه خدا، حج، پرهیز از مال حرام، چشم‌پوشی از نامحرم (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۷۳ و ۴۷۴).
 - جاروب و گردگیری کردن مسجد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۳، ص ۲۸۲).
 - قرائت برخی سوره‌های قرآن (چون انسان، نوح، زمر، شوری، شعرا، نمل و قصص) (مجلسی، ج ۸۳، ص ۱۹۱ و ۱۹۲).

در این روایات نیز حورالعین پاداش اعمال خاصی برای اعم از مردان و زنان ذکر شده است.

نتیجه‌گیری

با بررسی آیات قرآن به نظر دو نوع پاداش برای انسان‌ها قرار داده شده است: زنان بهشتی و حورالعین. زنان بهشتی پاداش مردان مؤمن‌اند و ویژگی‌های ذیل را دارند: از اخلاق و سیرتی نیکو برخوردارند؛ مانند حورند و در خیمه‌های بهشتی پوشیده و پنهان از دید مردان بیگانه‌اند؛ باکره‌اند؛ همیشه جوان‌اند، فقط به همسرانشان اکتفا می‌کنند و کسی را به جای ایشان اختیار نمی‌کنند؛ شیفته شوهران خودند؛ بر صفای یاقوت و سفیدی مرجان‌اند؛ دارای چشم‌هایی زیبا و مانند مرواریدند که در صدف خود محفوظ و دست‌نخورده است؛ خوش‌زبان و فصیح‌اند. این زنان می‌توانند هم فرشته باشند و هم همان همسران دنیایی.

گروه دوم، حورالعین یعنی فرشتگانی که جنسیت ندارند و پاداش هر دو گروه زنان و مردان مؤمن‌اند و تزویج با حورالعین به معنای اصطلاحی نکاح نیست، بلکه به معنای قرین و



هم‌نشینی با آن‌هاست. مهم‌ترین نکته عدم توجه مفسران، مترجمان و قرآن‌پژوهان است که بین حورالعین و زنان بهشتی تمییز و تفاوتی قائل نشدند و ویژگی‌های مطرح‌شده در آیات و روایات را به صورت مشترک برای هر دو به کار برده‌اند و در نهایت، باعث شده است با توجه به ویژگی‌های زنانه مطرح‌شده برای زنان، حورالعین را به صورت مؤنث توصیف کنند. ازاین‌رو، باید گفت حورالعین نعمتی است خاص بهشتیان که دارای لذتی ملکوتی‌اند و درک لذت قرین بودن با آن‌ها در وصف لذات مادی دنیا نمی‌گنجد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی، ابراهیم؛ دسترنج، فاطمه. (۱۴۰۲ ش). «بررسی تطبیقی رویکردهای قرآنی آمنه ودود و عایشه بنت الشاطی». *آموزه‌های قرآنی*، (۲۰)، ۳۷، ص ۳-۲۸. <https://doi.org/10.30513/qd.2022.2671.1551>
۲. آقایی، سیدعلی؛ مرادنژاد، علیرضا. (۱۳۹۳ ش). «حور/حوری»، در: *دانشنامه جهان اسلام*. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ ش). *الخصال*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۶ ق). *فضائل الأشهر الثلاثة*. قم: کتابفروشی داوری.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ ق). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*. قم: دار الشریف الرضی.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۷. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ ق). *إقبال الأعمال*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۸. ابن فارس، احمد. (۱۳۵۸ ش). *معجم مقاییس اللغة*. بیروت: دار الفکر.
۹. ابن فهد، احمد بن محمد حلی. (۱۴۰۷ ق). *عدة الداعی و نجاح الساعی*. قم: دار الکتب الاسلامیه.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ ق). *المحاسن*. قم: دار الکتب الاسلامیه.
۱۲. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. جرار، ماهر. (۱۳۸۸ ش). «حورالعین»، (ترجمه محمدحسن زمانی و سرور حسینی). *قرآن پژوهی خاورشناسان (قرآن و مستشرقان)*، (۴)، ص ۱۶۳-۱۸۰.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴ ش). *تفسیر سوره دخان*، جلسه ۱۷، ۱۲/۰۲، ۹۴/۱۲. <https://javadi.esra.ir>
۱۵. حاجی احمدی، محمود. (۱۳۸۷ ش). «بهشت و پاداش زنان». *اندیشه دینی*، (۸)، ۲۶، ص ۴۵-۶۴. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1285>
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۷. حسینی، سید ابراهیم؛ گروه محققان. (۱۳۹۶ ش). *پرسش و پاسخ‌های دانشجویی: شخصیت و حقوق زن*. قم: معارف.
۱۸. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد. (۱۳۶۴ ش). *تفسیر اثنی عشری*. تهران: میقات.
۱۹. رازی، ابوالفتح حسین بن علی. (۱۴۰۸ ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۳ ش). *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن*، (مترجم: غلامرضا خسروی حسینی). تهران: المکتبة المرتضویه.
۲۱. رستگار جویباری، یعقوب الدین. (۱۴۱۳ ق). *بصائر*. قم: الاسلامیه.
۲۲. زبیدی، محمد مرتضی حسینی. (۱۳۸۵ ق). *تاج العروس فی شرح القاموس*. بیروت: دار الهدایه.



۲۳. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق). **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۴. شحرور، محمد. (۲۰۰۶م). **الکتاب و القرآن؛ قراءة معاصرة**. بیروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.
۲۵. شعاری شعار، سید محمد. (۱۳۸۶ش). **حور العین، زیباروی بهشتی**. تهران: لاهوت.
۲۶. شعیری، محمد بن محمد. (بی تا). **جامع الأخبار**. نجف: مطبعة حیدریه.
۲۷. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵ش). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۸. صدر، سید موسی. (۱۳۸۰ش). «فلسفه مردانه بودن گفتمان قرآنی»، **پژوهش های قرآنی**، ۲۵(۷)، ص ۱۱۲-۱۳۱.
۲۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دارالعلم.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
۳۱. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دارالمعرفه.
۳۲. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرین و مطلع التیرین**. تهران: مرتضوی.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). **مصباح المتهجد و سلاح المتعبد**. بیروت: فقه الشیعه.
۳۵. طبیب اصفهانی، عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). **اطیب البیان**. تهران: انتشارات اسلام.
۳۶. عطاریاشی، سید حسن؛ قدرتی، رضا. (۱۳۹۷ش). **پنجمین همایش ملی پژوهش های نوین در حوزه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی ایران** (با رویکرد فرهنگ مشارکتی)، تهران.
۳۷. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). **تفسیر نور الثقلین**. قم: اسماعیلیان.
۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۸ق). **کتاب العین**. قم: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۰. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). **من وحی القرآن**. بیروت: دار الملائک.
۴۱. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). **الصادق**. تهران: انتشارات الصدر.
۴۲. قرطبی، ابوعبدالله. (۱۳۶۴ش). **الجامع لأحكام قرآن**. تهران: ناصر خسرو.
۴۳. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). **تفسیر القمی**. قم: دارالکتاب.
۴۴. قمی، شیخ عباس. (۱۳۷۶ش). **مفاتیح الجنان**. تهران: نشر دانش.
۴۵. کاشانی، ملافتح الله. (۱۳۳۶ش). **منهج الصادقین فی إلزام المخالفین**. تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
۴۶. کریمی نیا، مرتضی. (۱۳۸۲ش). **مسئله تأثیر زبان های آرامی و سریانی در زبان قرآن**. نشر دانش، شماره ۱۱۰، ص ۴۵ تا ۵۶.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۹. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.



۵۱. میبدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱ ش). **کشف الاسرار و عدة الابرار**. تهران: امیرکبیر.
۵۲. نوری، حسین بن محمد. (۱۴۰۸ ق). **مستدرک الوسائل**. قم: مؤسسه آل البيت (ع).



Historical Semantics of the Word “Hanīf” and the Identification of its Semantic Transformation with Emphasis on Rejecting Spurious Values

Bibi Zaynab Hosseini ¹ | Abolfazl Alishahi Ghalehjoui ² | Farzaneh Ghanbari ³

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Theology Teaching, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: zhosseini1400@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Theology Teaching, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: aalishahi@cfu.ac.ir
3. PhD Student in Qur'an and Sciences with a Specialization in Psychology Al-Mustafa International University, Tehran, Iran. Email: f.ghanbar1404@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Received: 6 December 2024
Revised: 30 January 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 29 June 2025

Keywords:
Etymology, Semantic Transformation, Hanīf, Muslim, Abraham (Ibrāhīm), Value.



Abstract

The word “hanīf” is one of the uncommon terms in the Holy Qur'an, and numerous studies have been conducted regarding its meaning. The semantic perplexity of this word lies in the fact that its original meaning is “deviant” or “impure,” while in the Qur'an it is used in the sense of “monotheist” as an attribute of Prophet Abraham (Ibrāhīm (pbuh)). Clearly, this profound semantic transformation occurred with a specific audience and purpose in mind. The identification of this semantic shift and the reason for using “hanīf” in the sense of “monotheist” constitute the main question of this research. To address this question, the method of historical semantics is employed. In some verses, the word “hanīf” is used in the context of polemical discourse between the Qur'an and the People of the Book to refute the racist and superstitious beliefs of the Israelites. Applying the knowledge of historical semantics can explain the reasons for the semantic evolution of the word “hanīf” in connection with two semantic components: “soundness” and “Abraham” (pbuh). The purpose of using “hanīf” instead of “monotheist” in the Qur'an is to challenge the racist and superstitious beliefs and spurious values of the People of the Book and to lay the foundations for a rational and monotheistic system of thought in Islamic thought. Understanding the implicational and historical meanings of “hanīf” as the most important and fundamental Qur'anic value can explain why this epithet is attributed to Prophet Abraham (pbuh) in the Qur'an, considering the textual context. The implicational meaning of “hanīf” can negate spurious values related to racism, gender, geography, and materiality, and affirm the true value of monotheism.

Cite this article: Hosseini, B.Z; Alishahi Ghalehjoui, A; Ghanbari, F. (2025). Historical Semantics of the Word “Hanīf” and the Identification of its Semantic Transformation with Emphasis on Rejecting Spurious Values. *Quranic Doctrines*, 22(41), 219-245. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6566.2466>





معناشناسی تاریخی واژه «حنیف» و شناسایی تحول معنایی آن با تأکید بر نفی ارزش‌های موهوم

بی بی زینب حسینی^۱ | ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی^۲ | فرزانه قنبری^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: zhosseini1400@gmail.com

۲. دانشیار، گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: aalishahi@cfu.ac.ir

۳. دانش پژوه دکتری رشته قرآن و علوم با گرایش روان شناسی، جامعه المصطفی، تهران، ایران. f.ghanbar1404@gmail.com

چکیده

واژه «حنیف» یکی از واژگان غریب قرآن کریم است که تاکنون پژوهش‌های متعددی درباره آن سامان یافته است. دلیل غرابت معنایی این واژه آن است که معنای ریشه‌ای واژه «حنیف»، «منحرف» و «نجس» است، درحالی‌که در قرآن کریم این واژه به معنای «موحد» به عنوان وصف حضرت ابراهیم (ع) به کار رفته است. روشن است این تحول معنایی عمیق، با توجه به مخاطب خاص و با هدف مشخصی رخ داده است. شناسایی این تحول معنایی و دلیل کاربرد «حنیف» در معنای «موحد»، مسئله این پژوهش است. برای پاسخ به این پرسش، از روش معناشناسی تاریخی استفاده می‌شود. واژه «حنیف»، در برخی آیات در گفتمان جدلی بین قرآن و اهل کتاب برای انکار باورهای نژادپرستانه و خرافی بنی اسرائیل به کار رفته است. استفاده از دانش معناشناسی تاریخی می‌تواند دلایل تحول معنایی واژه «حنیف» را در ارتباط با دو مؤلفه معنایی «سلامت» و «ابراهیم» (ع) تبیین نماید. هدف از کاربرد واژه «حنیف» به جای واژه «موحد»، در قرآن کریم به چالش کشاندن باورهای نژادپرستانه و خرافی اهل کتاب، ارزش‌های غیرواقعی و بنیان نهادن یک نظام اندیشه موحدانه و عقلانی، در اندیشه اسلامی بوده است. فهم معنای التزامی و تاریخی واژه «حنیف» به عنوان مهم‌ترین و اصلی‌ترین ارزش قرآنی، می‌تواند دلیل کاربرد این وصف را برای حضرت ابراهیم (ع) در قرآن با توجه به بافت متنی تبیین نماید. معنای التزامی واژه «حنیف» می‌تواند ارزش‌های موهوم نژادپرستی، جنسیتی، مکانی و مادی را نفی کند و ارزش حقیقی توحید را اثبات نماید.

استناد: حسینی، بی بی زینب؛ علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل؛ قنبری، فرزانه. (۱۴۰۴). معناشناسی تاریخی واژه «حنیف» و شناسایی تحول معنایی آن با تأکید بر نفی ارزش‌های موهوم. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۱)، ۲۱۹-۲۴۵.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6566.2466>

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۰۸

کلیدواژه‌ها

ریشه‌شناسی، تحول معنایی، حنیف، مسلم، ابراهیم (ع)، ارزش.





مقدمه

بیان مسئله: قرآن کریم مهم‌ترین منبع آموزه‌های دینی مسلمانان و معجزه جاویدان اسلام است. عبارات و واژگان این کتاب موجب، با دقت معنایی گزینش شده است، به شکلی که به گفته زبان‌شناسان، هیچ واژه مترادفی در آیات نمی‌تواند جایگزین کاملی برای واژگان به‌کاررفته در قرآن باشد (منجد، ۱۴۱۷، ص ۱۳۱). فهم دقیق معنای واژگان قرآن از ابتدای نزول قرآن کریم تا عصر حاضر، همواره یکی از دغدغه‌های قرآن‌پژوهان و مفسران بوده است. یکی از این واژگان «حنیف» است، که تاکنون پژوهش‌های لغوی متعددی درباره آن سامان یافته است و کتب لغت و معاجم، نشان‌گر دغدغه و اهتمام زبان‌شناسان درباره این واژه است. با این حال، پژوهش‌های سامان‌یافته پاسخ‌گوی همه پرسش‌هایی که این واژه در ذهن مخاطبان ایجاد کرده است، نیست.

واژه «حنیف»، یکی از واژگان مشکل در دانش مفردات قرآن کریم است. توضیح آن‌که، این واژه در زبان عربی به معنای مایل و کجی است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۳۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۱۰؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۱۴۴) و حمل «حنیف» بر مفهوم «یگانه‌پرست» به عنوان وصفی برای حضرت ابراهیم علیه السلام، از نظر لغوی امری دور از ذهن و همراه با تکلف و توجیهات بعید است. مثلاً در توجیه گفته شده است: «حنیف» یعنی مایل‌شده از شر به خیر یا از شر به خیر (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۵۷)^۱ یا «حنیف» یعنی از آیین‌های باطل به سمت آیین موحدانه مایل شده است (مطریزی، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۲۳۱). ولی ربط آن به ابراهیم علیه السلام که پیامبر معصوم است و هرگز بر آیین باطل نبوده، تبیین نشده است. این شبیه آن است که گفته شود: خدایا راه راست را به سمت ما کج بفرما! یعنی وصف کجی که وصف منفی است برای توحید که مسیر هدایت است، به صورت طبیعی به کار نمی‌رود. لذا این توجیه نمی‌تواند برای کاربرد واژه «حنیف» در معنای «موحد» قانع‌کننده باشد.

در قرآن کریم ریشه «حنف» ۱۲ بار و واژه «حنیف» ۸ بار به عنوان وصفی برای عبادت، اسلام و حضرت ابراهیم (ع) به کار رفته است (بقره/۱۳۵؛ آل عمران/۶۷، ۹۵؛ نساء/۱۲۵؛ انعام/۷۹، ۱۶۱؛ هود/۵؛ نحل/۱۲۰، ۱۲۳). دقت در معنای ریشه‌ای و معناشناسی تاریخی «حنیف» تحول معنایی عمیق این واژه در قرآن کریم را نسبت به متون دینی پیشین نشان می‌دهد، زیرا معنای واژه «حنیف» از منحرف و آلوده در کتاب مقدس، به معنای موحد، در قرآن تغییر کرده است.

۱. «الحنف المائل من خیر إلى خیر أو من شر إلى خیر».



سؤالات پژوهش: این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش‌هاست:

نخست: معنای ریشه‌ای واژه «حنیف» چیست و چه تحول معنایی در این واژه رخ داده است؟
دوم: چرا برای وصف «موحد» برای حضرت ابراهیم (ع)، از واژه «حنیف» استفاده شده است؟
سوم: کاربرد وصف «حنیف» برای حضرت ابراهیم (ع)، چه ارتباطی با ارزش حقیقی «خدایمحوری» دارد؟

روش پژوهش: برای یافتن دلیل تحول معنایی لازم است در مرحله نخست، با روش ریشه‌شناسی، معنای محوری واژه «حنیف» شناسایی گردد. ریشه‌شناسی علم مطالعه تاریخی واژه‌ها و بررسی تحول شکل واژه‌هاست؛ مسائلی مانند این‌که واژه از چه زمانی و از چه منبعی به زبان مورد نظر راه یافته است، معنای اصلی ریشه واژه‌ها چیست و در مرحله بعد، با روش معناشناسی تاریخی تبیین گردد که در طول زمان چه تغییری در معنای آن به وجود آمده است (فهمی حجازی، ۱۳۷۹، ص ۷۵؛ معموری، ۱۳۸۴، ص ۶). معناشناسی تاریخی به شناخت لایه‌های معنایی می‌پردازد که در طول تاریخ به واژه اضافه شده‌اند. گاهی واژگان دارای معانی التزامی‌اند که شناسایی این معانی تنها در پرتو معناشناسی تاریخی میسر است (یونس علی، ۲۰۰۷، ص ۱۷۷؛ عیسوی، ۲۰۱۵، ص ۳۶). برای مثال، معانی التزامی و ارزشی «کاج سبز» عبارت‌اند از جشن، تزئین، شادی، هدیه، درحالی‌که «کاج سبز» به این معانی نیست، ولی به دلیل همراهی با «کاج سبز» معانی همراه آن هستند (رتس، ۱۳۹۳، ص ۸۵). در معناشناسی تاریخی، معنای ریشه‌ای یا معنای مجاور واژگان شناسایی می‌شود و با مقایسه آن با معنای متأخر، تغییرات معنایی روشن می‌گردد (رتس، ۱۳۹۳، ص ۶۹). در مورد قرآن کریم به دلیل ناظر بودن متن قرآن به عهدین، به‌ویژه در جایی که موضوع سخن اهل‌کتاب است، معناشناسی تاریخی واژگان ضرورت دارد.

پیشینه تحقیق: تاکنون پژوهش‌های متعددی درباره علت تحول معنایی واژه «حنیف» صورت گرفته است، از جمله مقالات زیر:

«پژوهش زبان‌شناختی واژه حنیف در قرآن کریم»، از ابراهیم انیس و ترجمه حسن علینقیان (۱۳۸۶) کیهان فرهنگی، ش ۲۵۱، ص ۲۸-۲۹. که علت کاربرد وصف حنیف برای ابراهیم (ع) را آن دانسته که وی بر ضد عبادت رایج قومش قیام کرد و از آن رویگردان شد، و معنای ریشه‌ای واژه حنیف در زبان‌های سامی را «گرایش» معرفی کرده است. «معناشناسی و کاربردشناسی حنیف در قرآن»، از محمد محمودپور (۱۳۸۳) مطالعات اسلامی، ش ۶۵-۶۶، ص ۲۱۱-۲۲۲.



«کاربست معناشناسی تاریخی در تحلیل معنای حنیف در قرآن کریم» نوشته محمدحسن صانعی پور (۱۴۰۲) پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۶(۱)، ۹۱-۱۰۶. که مسئله بهینه‌سازی معنای واژه «حنیف» را مطرح کرده‌اند، به این معنا که پژوهشگر به مسئله تحول معنایی از منحرف به موحد رسیده است، اما نتوانسته است دلیل کاربرد وصف «حنیف» را برای حضرت ابراهیم علیه السلام تبیین کند.

همچنین تاکنون پژوهشی درباره معناشناسی تاریخی با هدف کشف کیفیت تحول معنایی عمیق این واژه صورت نگرفته است. کاستی این پژوهش‌ها از آن جهت است که بر ریشه‌شناسی و کاربردهای تاریخ این واژه در متون مقدس متمرکز بوده و به مؤلفه‌های معنایی مؤثر در این تحول معنایی توجه نکرده‌اند.

نوآوری پژوهش حاضر در رفع این کاستی و تبیین روابط معنایی بین ابراهیم علیه السلام، «حنیف» و «مسلم» بر مبنای معناشناسی تاریخی است که ارزش‌های موهوم و حقیقی در نظام گفت‌و‌مان جدلی قرآن تبیین می‌شود و تأثیر معنای التزامی واژه «حنیف» در تفسیر آیاتی که این وصف برای ابراهیم (ع) به کار رفته است، بررسی می‌گردد. بنابراین ارزش پژوهشی این مقاله تنها در بُعد معناشناسی تاریخی نیست، بلکه تبیین تأثیر معنای به دست آمده از معناشناسی تاریخی در تفسیر آیات، دستاورد اصلی این پژوهش است.

۱. ریشه‌شناسی واژه «حنیف»

شناخت مفهوم دقیق واژه «حنیف» و تبیین چگونگی و دلیل تحول معنایی آن، در مرحله نخست نیازمند ریشه‌شناسی است.^۲ در این جا از ۴ راهکار برای ریشه‌شناسی و شناسایی معنای محوری واژه «حنیف» استفاده می‌شود که عبارت‌اند از:

۱-۱. تفکیک معانی مصداقی از معنای محوری واژه «حنیف»

یکی از ابزارهای مهم در ریشه‌شناسی و دستیابی به معنای محوری، تفکیک بین معانی واژگان مشتق از یک اصل است. برای دستیابی به این منظور، لازم است ابتدا در معانی واژگان مشتق از یک ریشه جست‌وجو کرد (انیس، ۱۹۹۷، ص ۱۰۶؛ یونس علی، ۲۰۰۷، ص ۱۷۷). سپس معانی مورد اختلاف

۲. باید توجه داشت که ریشه‌شناسی دارای راهکارهای متعددی است که متأسفانه برخی آن را به مقارنه بین زبان‌های سامی تقلیل داده‌اند و وقتی در ریشه‌شناسی از راهکارهای بیشتری استفاده شود، اعتبار معنایی که حاصل می‌شود، افزایش می‌یابد.



در مشتقات، به عنوان معنای غیرمحوری، از آن انتزاع گردیده تا معنای مشترک در کاربردهای مختلف از یک ریشه تبیین گردد (حسن جبل، ۲۰۰۶، ص ۲۰۳-۲۰۵؛ علوان، ۲۰۱۶؛ محیسن، ۲۰۱۶: ص ۷۱). ظاهراً آشنایی اعراب با واژه «حنیف»، از طریق کاربرد این واژه در قرآن کریم است و این واژه کاربرد چندانی در زبان عربی نداشته است. ریشه «حنف» در معاجم و کتب لغت، به معنای کجی و مایل شدن آمده است، مانند «الحنف: میل فی صدر القدم»، کسی که کج راه می‌رود یا پاهایش به سمت یکدیگر مایل است. «حُنفاء» به معنای قوس و «أُمَّةٌ حُنَفَاءٌ» به معنای قومی است که گاهی غمگین و گاهی بانشاط است (حسن جبل، ۲۰۱۰، ص ۵۱۲). لغویان با توجه به کاربرد قرآنی این واژه، معنای واژه حنیف را کسی دانسته‌اند که گرایش از گمراهی به سوی درستی و صراط مستقیم داشته باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۴۸؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۱۴۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۴۳). در تمامی کاربردهای ریشه «حنف»، مفهوم «انحراف» و «گرایش» وجود دارد که می‌توان آن را معنای محوری واژه «حنیف» دانست.

۲-۱. شناسایی اصل مضاعف «حنیف»

یکی دیگر از راهکارهای ریشه‌شناسی، مراجعه به اصل مضاعفی است که واژگان ثلاثی از آن مشتق شده و معنای محوری در آن اصل حفظ شده است. واژه «حنیف» از اصل مضاعف «حَنَنٌ» به معنای گرایش، میل، ... مشتق شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۰۱؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۱۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۰۸). حَنَنٌ در زبان عربی به معنای «تغییر» آمده است (سامرایی، ۱۹۸۹، ص ۵۷).

۳-۱. مقارنه «حنیف» در زبان‌های سامی

یکی دیگر از ابزارهای سودمند در دانش ریشه‌شناسی، مقارنه واژه بین زبان‌های سامی است. زبان‌های سامی زبان‌های خواهرند و معنای محوری در بسیاری از واژگان آن حفظ شده است. بنابراین اگر دسترسی به معنای ریشه‌ای یک واژه به دلایل مختلف غرابت تاریخی یا جغرافیایی میسر نگردید، این ابزار نیز می‌تواند تأثیر مهم و مثبتی در دسترسی به معنای محوری واژگان داشته باشد (صبحی صالح، ۲۰۰۴، ص ۴۹). مقارنه ریشه واژه «حنف» با زبان‌های سامی نشان می‌دهد که حنف در زبان آشوری، «hanpu» (آلوده و نجس) آمده است. hana: در زبان عبری **חָנַף** به معنای انحناء («خمیدگی» و «منحرف») است (کمال‌الدین، ۲۰۰۱، ص ۱۵۲؛ gesenius



(p.337 samuel Dadson, p.467). چون مقارنه بین زبانهای سامی در پژوهش‌های پیشین به صورت کافی انجام شده است، از تکرار آن اجتناب می‌شود و به این نکته بسنده می‌گردد که در این پژوهش‌ها نیز مفهوم تاریخی و ریشه‌ای بر اساس مقارنه، همان نجاست و انحراف بیان شده است (نک: صناعی‌پور، ۱۴۰۲، ص ۹۱-۱۰۶).

۴-۱. مراجعه به خطوط ابتدایی و تصویری

مراجعه به معانی حروف تصویری قدیمی عبری نیز یکی از ابزار سودمند در ریشه‌شناسی است (ویل دورانت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۹). در صورت‌های تصویری عبری قدیم، واژه «حنف» چنین است: صورت تصویری حرف «حاء» به شکل یک دیوار III که نماد نشان دادن حدود بوده است. حرف نون، تصویر باستانی ن از یک جوانه دانه است که ایده آن را نشان می‌دهد؛ ادامه به نسل جدید. این تصویر دارای معنای ادامه است. تصویر حرف فا O شبیه دهان است به معنای گفتن و دیدن که از عملکرد دهان است (28-p. samuel Dadson-29). در کنار هم قرار گرفتن این حروف می‌تواند با معنای انحراف از حدود و مرزها که در ریشه واژه «حنیف» وجود دارد سازگار باشد.

با توجه به راهکارهای مختلف ریشه‌شناسی، مفهوم محوری در واژه «حنیف»، «انحراف» است که در زبان عبری و سریانی به دلیل انحراف انسان‌های ناپاک و پست از حقیقت، به ایشان «حنیف» اطلاق شده است و در بین مسلمانان به دلیل میل و گرایش به توحید و یگانه‌پرستی به انسان موحد، «حنیف» گفته شده است. بنابراین هر دو معنای متضاد «منحرف» و «موحد» به یک اصل معنایی و محوری یعنی انحراف، میل و گرایش بازمی‌گردد و این دو معنا را میتوان از سنخ معانی مصداقی واژگان دانست. ولی باید توجه داشت که یک معنای التزامی به دلیل تطور عمیق معنایی و تاریخی، در این واژه وجود دارد و آن نفی ارزش‌های نژادی یا ارزش‌های موهوم است. باید توجه داشت که هر گاه واژه «حنیف»، در معنای «موحد» به‌ویژه به‌عنوان وصفی برای «ابراهیم علیهِ السلام» به کار رود، تطور معنایی هدفمندی در این واژه رخ داده است و معنای التزامی نفی ارزش‌های موهوم در آن حضور دارد و در آیاتی که واژه «حنیف»، به‌ویژه زمانی که به‌عنوان وصفی برای «ابراهیم علیهِ السلام» به کار رفته باشد، نباید از این «معنای التزامی» غافل شد. به‌طور کلی، در معناشناسی تاریخی شناسایی مفاهیم التزامی امری ضروری است، زیرا سبب تبیین بهتر مفاهیم می‌گردد. زبان‌شناسان به معنای التزامی، معانی ارزشی نیز



گفته‌اند، مثلاً برای واژه «درخت کریسمس»، معانی التزامی و احساسی مانند جشن، تزئین، شادی، هدیه، کاج سبز وجود دارد (رتس، ۱۳۹۳، ص ۸۵). تبیین معنای التزامی واژه «حنیف»، در معناشناسی تاریخی واژه «حنیف» به دلیل تعلقش به نظام ارزشی قرآن اهمیت دارد.

۲. معناشناسی تاریخی حنیف

برای معناشناسی تاریخی واژه «حنیف» لازم است کاربردهای این واژه در کتاب مقدس و مؤلفه‌های معنایی مرتبط با آن بررسی شود. بنابراین شناسایی جایگاهی که واژه «حنیف» در کتاب مقدس به کار رفته و مؤلفه‌های معنایی مرتبط با «حنیف» در معناشناسی تاریخی ضرورت دارد.

۲-۱. حنیف در کتاب مقدس

حنیف در کتاب مقدس بارها به معانی آلوده، نجس شده، کافر، بت پرست، چاپلوس، هتاک و پست به کار رفته است (نک: ایوب ۸: ۱۳؛ سموئیل اول ۹: ۱۶؛ مزامیر ۳۵: ۱۶). حنیف، در کتاب مقدس به معنای نجس، آلوده و بیشتر در ارتباط با زمین به کار رفته است. برخی از موارد کاربرد حنیف در ارتباط با زمین آلوده، در کتاب مقدس از این قرار است؛

■ «زمین زیر ساکنانش **ملوث** می شود، زیرا از شرایع تجاوز نموده و فرایض را تبدیل کرده و عهد جاودانی را شکسته‌اند» (اشعیا ۲۴: ۵)؛

■ «مگر آن زمین بسیار **ملوث** نخواهد شد؟ لکن خداوند می‌گوید: تو با یاران بسیار زنا کردی، اما نزد من رجوع نما» (ارمیا ۲: ۳)؛

■ «و زمین نجس شده است و انتقام گناهش را از آن خواهم کشید» (لایوان ۲۵: ۱۸)؛

■ «و زمین از خون [بی‌گناه] **ملوث** گردید» (مزامیر ۳۸: ۱۰۶)؛

■ «و زمینی را که در آن ساکنید **ملوث** مسازید، زیرا که خون، زمین را ملوث می‌کند» (اعداد ۳۵: ۳۳)؛

■ «ای مردان اسرائیلی، امداد کنید! این است آن کس که برخلاف امت و شریعت و این مکان در هر جا، همه را تعلیم می‌دهد، بلکه یونانی‌ای چند را نیز به هیکل درآورده، این مکان مقدس را **ملوث** نموده است» (اعمال رسولان ۲۸: ۲۱)؛

از منظر یهودیان، مانند مسلمانان، طهارت و نجاست می‌تواند مربوط به جسم یا اعتقادات باشد. برخی نجاسات که جسم را نجس می‌کنند عبارت‌اند از خون، میت، عمل جنسی،



حیض، ولادت، و برخی گناهان که اعتقادات را نجس می‌کند عبارت است از شرک. در عبارات عقلانی و غیرمحرّف تورات، ریختن خون بی‌گناه، زنا و شرک زمین را آلوده می‌کند. ولی بعدها این اصل صحیح اعتقادی به خرافه‌ای تبدیل شد که غیر بنی اسرائیل نجس و حنیف‌اند، چون در آن زمان تنها قوم موحد، بنی اسرائیل بودند. از سوی دیگر، خود یهودیت و مسیحیت به شرک آلوده شد. ولی باور پاک کردن زمین خداوند از مشرکان در بین اهل کتاب به دور کردن غیر بنی اسرائیل از ارض مقدس تبدیل شد و طبق باورهای خرافی ایشان خون یسوع بنی اسرائیل را از همه خطاها تطهیر کرد (یوحنا ۱: ۷؛ ۹: ۱). یهودیان معاصر نزول قرآن کریم بر این باور بودند که ارض موعود، سلامتی و خلاص منحصر به بنی اسرائیل بود و این انحصار را برآمده از عهد خداوند با ابراهیم علیه السلام می‌دانستند.

در اندیشه یهودی، سرزمین بیت المقدس باید از حضور غیر بنی اسرائیل پاک سازی شود تا قداست آن حفظ گردد. این دیدگاه در سفر اعداد (۳۳: ۳۵) چنین بیان شده است:

” پس زمینی را که شما در آن ساکنید و من در میان آن ساکن هستم نجس مسازید، زیرا من که یهوه هستم در میان بنی اسرائیل ساکن می باشم.

در شریعت اولیه یهود، عدم ایمان به خداوند، شرک و بت پرستی عامل نجاست و «وثنی» یا «امّی» شدن محسوب می شد، اما بعدها این مفهوم تنها به غیر نژاد بنی اسرائیلی بودن تغییر یافت. حال روشن می شود که معناشناسی تاریخی دقیق «حنیف» در کتاب مقدس حداقل به شناسایی مفهوم دو مؤلفه سلامت و حضرت ابراهیم علیه السلام نیز وابسته است.

۲-۱-۱. سلامت

سلامت از ریشه «سلم»، به معنای عافیت و صحت است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۹۰). سلامت یک مفهوم مهم دینی و تاریخی در همه ادیان ابراهیمی است. به باور بنی اسرائیل، خداوند در هنگام ورود حضرت ابراهیم علیه السلام، پدر دینی یهودیان و مسیحیان، به سرزمین اردن، در حاشیه رود اردن، پادشاهی آخرالزمان موعود را دیده است (سقا، ۲۰۰۳، ص ۳۰). طبق این باور، خداوند وعده داده است «فرزندان تو در این زمین به سلامت و خلاص خواهند رسید». در تورات چنین آمده است:



” خداوند با ابراهیم عهد بست و گفت: این زمین را از نهر مصر تا به نهر

عظیم، یعنی نهر فرات، به نسل تو بخشیده‌ام» (پیدایش ۱۵: ۱۹-۲۱).

در بین بنی اسرائیل تفسیرهای متفاوتی از مفهوم سلامت و خلاص دیده می‌شود؛ برخی رهایی از خطای اولیه حضرت آدم؛ برخی مرگ و بیماری، برخی پادشاهی جهان و سلطه بر عالم را از آن برداشت کرده‌اند، ولی غالب یهود، آن را حمل بر «پادشاهی جهان» نموده‌اند (عوض، بی‌تا، ص ۲۳؛ مسکین، بی‌تا، ص ۷). در تورات آمده است: آمدن روز «سلام» وابسته به آمدن «رئیس سلام» است که خداوند او را مسح کرده است (اشعیا ۹: ۶-۵؛ ۶۱: ۲-۹). بعد از تخریب اورشلیم در سال ۵۹۷ قبل از میلاد، وعده رسیدن به «سلامت» تبدیل به شعار و آرزوی انبیا شده است (برنابا، ۲۰۰۴، ص ۵۳۲؛ فیرلین، ۲۰۰۷، ص ۱۹۳؛ سقا، ۱۹۷۷، ص ۶۹). در سراسر کتاب مقدس، اشاره به مفهوم «عهد خلاص» بیش از هر مفهوم دیگری وجود دارد (زکی، ۲۰۰۹، ص ۱۷۱).

بنی اسرائیل بر این باورند که باید ارض موعود را از وجود غیر بنی اسرائیل که از نگاه ایشان ناپاک‌اند، تطهیر کنند و ایشان را حتی اگر اهل ارض موعودند، خارج کنند. از نگاه یهودیان تندرو، فقط بنی اسرائیل صلاحیت حضور در این سرزمین را دارند (شاحاک، ۲۰۰۴، ص ۱۲۱). یکی از باورهای ایشان آن است که خداوند وعده داده است که همه بنی اسرائیل را در روز ظهور موعود، در بیت المقدس [اورشلیم] که متعلق به بنی اسرائیل است، جمع می‌کند و این سرزمین را از وجود غیر بنی اسرائیل پاک می‌کند و ایشان را از زمین سرزمین می‌رباید [طرد می‌کند] (فیرلین، ۲۰۰۴، ص ۸۵).

معناشناسی تاریخی واژه «حنیف» در کتاب مقدس نشان می‌دهد که این واژه به عنوان وصفی برای زمین به کار رفته است، اما تفسیر این وصف همچون بسیاری دیگر از مفاهیم دینی، تحت تأثیر نگرش نژادپرستانه بنی اسرائیل دچار تحریف شده و به مفهومی تقلیل یافته است که بر اساس آن، هر زمینی که در آن غیر بنی اسرائیل حضور داشته باشد، آلوده محسوب می‌شود. بنابراین «حنیف» به غیر بنی اسرائیل هم اطلاق شده است (فیرلین، ۲۰۰۴، ص ۸۵). بنابراین روشن شد که وصف «حنیف»، از مکان به غیر انسان غیر بنی اسرائیل تعمیم یافته است.

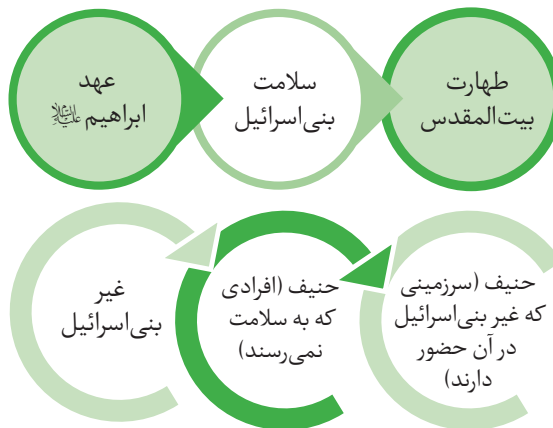
۲-۱-۲. ابراهیم عليه السلام

ابراهیم عليه السلام یکی از انبیای اولوالعزم و نماد توحید است که سه دین یهودیت، مسیحیت



و اسلام به نام وی ادیان ابراهیمی خوانده می‌شوند. یهودیان و مسیحیان جایگاه ویژه‌ای برای حضرت ابراهیم علیه السلام قائل‌اند و بر اساس متون کتاب مقدس (پیدایش: ۱۸:۲۰-۱۵:۱۶)، خود را منحصرأً از نسل ایشان می‌دانند و هیچ نژاد دیگری را در این نسب‌نامه نمی‌پذیرند. یهودیان و مسیحیان معتقدند از آن‌جا که آن‌ها فرزندان ابراهیم علیه السلام هستند و وعده حکومت جهانی به فرزندان ایشان داده شده است، صلح و سلامت در ارض موعود منحصر به فرزندان ابراهیم علیه السلام است و به ناپاکان یا غیر بنی اسرائیل نمی‌رسد (مسیری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۹۸).

تفسیر خاص یهودیان از جایگاه حضرت ابراهیم علیه السلام در آموزه‌های تورات و تلمود، موجب درآمیختگی عمیق مفاهیم دینی با هویت قومی و نژادی در این آیین شده است. این امتزاج دین و قومیت، به عنوان انحرافی فکری، زمینه‌ساز شکل‌گیری نگرش‌های تبعیض‌آمیز در اندیشه و رفتار پیروان این آیین گردیده است. ایشان بر این باور، جزم و یقین دارند که خداوند این عهد را با ابراهیم علیه السلام درباره بنی اسرائیل یا شعب اسرائیل بسته است. تحقق این وعده و عهد، از نگاه غالب ایشان، به هیچ چیزی مشروط نشده است و عملکرد ایشان برخلاف شریعت موسی علیه السلام یا عیسی علیه السلام، منافاتی با این موضوع ندارد (فرلین، ۲۰۰۷، ص ۱۹۷). بنابراین ابراهیم علیه السلام در نزد ایشان افزون بر صاحب دین یهودیت و مسیحیت، منبع اصلی این عهد بزرگ است، منبعی که به استناد جایگاه رفیع وی، به این پیمان ارزش می‌دهد. اگر ابراهیم علیه السلام از نظر ایشان دارای مشروعیت نباشد، عهد خداوند با ابراهیم علیه السلام نیز اعتباری نخواهد داشت.



روابط معنایی واژه حنیف از نگاه اهل کتاب



۲-۲. «حنیف» در قرآن کریم

واژه حنیف در قرآن کریم دوازده بار به کار رفته است. در هشت آیه مربوط به وصف آیین ابراهیم علیه السلام است و ۶ مرتبه به عنوان وصفی برای خود ابراهیم علیه السلام به کار رفته است. مهم ترین کاربرد آن در آیه ۶۷ سوره آل عمران است که خداوند می فرماید: ابراهیم یهودی و نصرانی نبود، بلکه «حنیف» و «مسلم» است.^۳ کاربرد دو وصف «حنیف» و «مسلم» درباره حضرت ابراهیم علیه السلام ناظر بر باورهای بنی اسرائیل است و اعتقادات ایشان را به صورت جدی به چالش می کشاند. قرآن کریم با استدلالی محکم، ادعای انحصارطلبانه اهل کتاب درباره وارث بودن زمین و رسیدن به عهد سلامت مبتنی بر عهد حضرت ابراهیم علیه السلام را به چالش می کشد.

۲-۳. جدل قرآن کریم با اهل کتاب

قرآن کریم در اثبات حقایق و انکار امور باطل، از انواع شیوه های استدلال از جمله جدل بهره برده است. جدل استدلالی است که از قضیه های مشهور یا مورد قبول مخاطب تشکیل می شود و برای قانع سازی طرف مقابل به کار می رود. استدلال و جدل قرآن کریم با اهل کتاب برای نفی باور نژادپرستانه بر دو محور اساسی استوار است:

۲-۳-۱. جدل با تحول معنایی در واژه «حنیف»

قرآن کریم در موارد متعددی واژگان مرتبط با خرافات و اندیشه های اهل کتاب را بازتولید کرده و در ساختاری به کار برده که خرافی بودن اندیشه های اهل کتاب را نشان داده است و باورهای صحیح دینی را تبیین می نماید، به شکلی که اهل کتاب این موضوع را دریافته اند (زروانی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۲۶۹-۲۸۴).

» در بسیاری موارد نوع کاربرد واژگان در قرآن درباره باورهای اهل کتاب را

باید نوعی جدل دانست که هدف آن برجسته کردن پوچی و نادرستی باورهای

اهل کتاب در چشم انداز اسلام است (Griffith, 2011, p. 311).

یکی از این موارد را می توان کاربرد واژه «حنیف» به عنوان وصفی برای حضرت ابراهیم علیه السلام دانست. تقدم تاریخی حضرت ابراهیم علیه السلام بر ظهور یهودیت و مسیحیت نشان می دهد ابراهیم علیه السلام نمی توانسته است پیرو این ادیان باشد (آل عمران / ۶۵). حنیف بودن ابراهیم علیه السلام،

۳. «ماکان إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ».



به‌گونه‌ای «جدلی» انگاره باطل مذهبی و نژادپرستانه طهارت بنی اسرائیل را به چالش می‌کشد. تمام ادعای بنی اسرائیل برای رسیدن به خلاص و سلامت، مبتنی بر عهد ابراهیم علیه السلام است، درحالی‌که طبق باور بنی اسرائیل و تقسیم‌بندی ایشان برای بشریت مبتنی بر عامل نژادی، ابراهیم علیه السلام جزء «حنفاء» است، چون ابراهیم علیه السلام جزء بنی اسرائیل نیست. او از نظر زمانی بر بنی اسرائیل تقدم دارد و پدر اسحاق است و جزء فرزندان یعقوب نیست، پس طبق مبنای اهل کتاب «حنیف» به شمار می‌آید. این یک استدلال جدلی است که از کاربرد وصف «حنیف» برای ابراهیم علیه السلام قابل فهم است، به این معنا که چگونه ممکن است وعده خداوند برای رسیدن به سلامت، برای فرزندان ابراهیم علیه السلام داده شود، درحالی‌که خود ابراهیم علیه السلام طبق تقسیم‌بندی بنی اسرائیل منحرف و ناپاک به شمار می‌آید. چون طبق منطق ناقص بنی اسرائیل، فقط ابناء اسرائیل، پاک به شمار می‌آیند و بدون هیچ دلیلی فرزندان دیگر ابراهیم علیه السلام از این وعده مستثنا شده‌اند. قرآن کریم به جای استدلال و بحث، با کاربرد وصف «حنیف» برای ابراهیم علیه السلام، نادرستی باور بنی اسرائیل را به سخره گرفته است. این جدل و سخره را مخاطب اهل کتاب به خوبی دریافته است. این‌که کاربرد وصف «حنیف» برای ابراهیم علیه السلام، یک جدل با اهل کتاب است را می‌توان از واکنش‌های متعدد و قابل توجه مستشرقان به واژه «حنیف» به خوبی دریافت. در این جا به بخشی از این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود: «لیال» و «داچ» و «هویرتس» و «گلیوت»، این واژه را مسلمان معنا کرده‌اند (جفری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۳-۱۸۱). «وینکلر» این واژه را حبشی و به معنای مشرک و «هرشفلد» این واژه را عبری و به معنای کفرآمیز و ناپاک می‌دانند (جفری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۵). «مونتگمری وات» تحول معنایی از مشرک در نزد عرب جاهلی و مسیحیان به مسلمان در بین مسلمانان مطرح کرده است (احمدی، ۱۳۷۴، ص ۸۶-۷۸). «ریچارد بل» می‌گوید: حنیف به معنای روی گرداندن و منحرف شدن است (ریچارد بل، ۱۳۸۲، ص ۴۲). این تنها بخش اندکی از اظهارنظر مستشرقان درباره واژه «حنیف» است (نک: صانعی‌پور، ۱۴۰۲، ص ۹۱-۱۰۶). از وسعت آرای مستشرقان درباره واژه، حساسیت ویژه اهل کتاب به کاربرد وصف «حنیف» برای ابراهیم علیه السلام قابل فهم است. در محور نخست، کاربرد وصف حنیف، برای ابراهیم علیه السلام نشان‌دهنده بطلان انحصار سلامت به بنی اسرائیل است.

۲-۳-۲. جدل با استدلال عقلانی

بخش دیگر مجادله قرآن با اهل کتاب در این باره مبتنی بر استدلال عقلانی است؛ این‌که ایمان



بدون عمل تأثیری در رشد انسان ندارد. مبنای این استدلال با عبارات مختلف به صورت مبسوط در قرآن مطرح شده است. از نگاه قرآن کریم، آنچه رساننده به سلامت است، عبادت و اخلاص در عبادت و توحید عملی است. معیار حقیقی پیروی همانا تبعیت عملی از آموزه‌های توحیدی ابراهیم علیه السلام است (آل عمران/ ۶۸). قرآن کریم در این سوره با تبیین جامع مفهوم اسلام، آن را تنها دین مقبول نزد خداوند معرفی می‌کند (آل عمران/ ۸۳-۸۵). قرآن تصریح می‌کند که خداوند نبوت و کتاب را به کسانی عطا می‌کند که مردم را به توحید و عبودیت حقیقی دعوت می‌کنند (آل عمران/ ۷۹) و از اهل کتاب می‌خواهد به این حقیقت محوری بازگردند (آل عمران/ ۱۹۹). خداوند تصریح می‌کند «عهد» بر موضوعی دیگر دلالت داشته است و عهد را خداوند از بندگان گرفته که جز او کسی را عبادت نکنند و از شیطان تبعیت نمایند (یس/ ۶۰). به ایشان می‌گوید: عهد او با بنی اسرائیل مشروط به عمل ایشان به عهدشان بوده است (بقره/ ۴۰) و عهد دیگر نداشته است (بقره/ ۸۰).^۵ از سوی دیگر، انتساب بنی اسرائیل را به عنوان ابناء ابراهیم علیه السلام که مستحق رسیدن به سلامت اند، نفی می‌کند و می‌فرماید: سزاوارترین افراد به ابراهیم علیه السلام کسانی اند که از او تبعیت می‌کنند (آل عمران/ ۶۸).^۶ و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ابراهیم علیه السلام یهودی یا نصرانی نبوده‌اندندان، بلکه یک موحد واقعی بوده است (آل عمران/ ۶۷). قرآن کریم به تحریف تورات و انجیل و نیز عقاید خرافی و نژادپرستانه بنی اسرائیل اشاره‌های متعددی دارد (نساء/ ۴۶).^۷

در نگرش قرآنی، ایمان به خداوند یگانه عامل تطهیر است و شرک موجب نجاست می‌شود (توبه/ ۲۸).^۸ اما این امر هیچ ارتباطی با نژاد خاصی ندارد و هر فردی که به خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله ایمان آورد (نور/ ۳۵)،^۹ مسلم و پاک محسوب می‌شود و مستحق رسیدن به «دارالسلام» می‌گردد (یونس/ ۲۵).^{۱۰} و اگر بنی اسرائیل نیز به عهد خود با خداوند عمل کنند، مستحق رسیدن به

۴. «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ»

۵. «قُلْ أَتُخَذُّنَّ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ»

۶. «إِنَّ أَوَّلَ النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ»

۷. «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»

۸. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا»

۹. «كَانَهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ»

۱۰. «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»



سلامت و عهد الهی می‌گردند (بقره/۴۰).^{۱۱} به عبارت دیگر، توحید به عنوان عامل تطهیر و ارزش حقیقی، فراتر از ارزش‌های موهوم قومی، جنسیتی، مکانی و مادی بنی اسرائیل است. این دیدگاه در تقابل با نگرش یهودیان و مسیحیان قرار دارد که رسیدن به سلامت را به دلیل ارزش‌های موهوم، حق انحصاری خود می‌دانند. همچنین در تفکر یهودی - مسیحی، زمین میراث خاص این اقوام تلقی می‌شود، درحالی‌که قرآن کریم زمین را میراث صالحان معرفی می‌کند (انبیاء/۱۰۵)^{۱۲} و تصریح می‌کند این موضوع در کتب پیشین هم ذکر شده است و بر عدم وجود عهد خاص الهی با گروهی خاص تأکید می‌کند و این‌که عهد ابراهیم (ع) به ستمکاران نمی‌رسد (بقره/۱۲۴).^{۱۳}

قرآن وجود عهد ابراهیم (علیه السلام) را نفی نمی‌کند. در قرآن کریم بشارت به حکومت صالحان و پادشاهی ایشان بر عالم هستی نیز بیان شده است. این بشارت به فرزندان ابراهیم (علیه السلام) بوده است (انعام/۷۵).^{۱۴} از نگاه قرآن کریم، شجره ابراهیمی شجره‌ای است که انسان بر اساس ایمان و عمل می‌تواند در آن قرار گیرد (فاطر/۱۰).^{۱۵} مسئله نژادی و عامل انتقال خونی، در گفتمان دینی جایگاهی ندارد و در صورتی که عمل انسان صحیح نباشد، نژاد، جنسیت، مکان و مادیات تأثیری در سعادت و رسیدن انسان به سلامت ندارد (هود/۴۶).^{۱۶} در آنچه بیان شد، استدلال عقلانی بر بطلان انگاره نژادپرستانه بنی اسرائیل در قرآن کریم صورت گرفته است.



۱۱. «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ»

۱۲. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»

۱۳. «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»

۱۴. «وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»

۱۵. «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»

۱۶. «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ»



روابط معنایی واژه حنیف از نگاه قرآن کریم

وصف حنیف برای ابراهیم (ع)، ۷ بار در قرآن کریم ذکر شده است که در هر ۷ مورد، با توجه به آنچه بیان شد، در راستای نفی ارزش‌های نژادی و غیرواقعی به کار رفته است، یعنی معنای التزامی واژه «حنیف» معنایی ارزشی است که در معناشناسی تاریخی، همان‌طور که گفته شد، توجه به آن ضروری است. معنای دقیق تحول‌یافته واژه «حنیف»، کاملاً هم‌سو و هم‌جهت با معارف عالی و بافت زبانی به کار رفته است. «حنیف» در این آیات معنایی را افاده می‌کند که واژه «موحد» نمی‌تواند آن را برساند.

۳. ارزش‌های حقیقی در قرآن کریم

ارزش عبارت است از بار معنایی خاصی که انسان برای برخی از اعمال، گفتار و زمان‌ها، در پاره‌ای از حالت ویژه قائل می‌شود. امروزه بشر دریافته است که ارزش‌ها به درون حیات اجتماعی او گام گذاشته‌اند و در تمدن‌ها نقش مهمی ایفا می‌کنند. ارزش‌ها برآمده از باورها و نگرش‌هاست. ارزش‌ها از یک سو منعکس‌کننده جهان‌بینی و از سوی دیگر، تأمین‌کننده هنجارها، قواعد، الگوها و شیوه‌های زندگی فردی و اجتماعی است (تقی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۰). جهان‌بینی اسلامی مبنای شکل‌گیری نظام ارزش‌های قرآنی است. قرآن کریم به مبانی و زیرساخت‌های عام ارزش‌های اجتماعی مورد نظر خود توجه داده است. هدف نهایی نظام ارزشی قرآن، رعایت احکام و قوانین و زمینه‌سازی برای نیل انسان‌ها به سعادت دنیوی و اخروی و تعالی و تقرب به خداوند است (فروزنده دهکرد، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷-۱۳۵).

واژه «حنیف» در این نظام ارزشی در زمره ارزش‌های مثبت، به معنای خدامحور و موحد و



از مهم‌ترین ارزش‌های دینی و متعلق به ارزش‌های اعتقادی و عملی است، ارزشی حقیقی که هر آنچه در برابر آن باشد، از نگاه قرآن کریم، ارزشی موهوم است، چون ارزش توحید، مبتنی بر وجود خداوند به عنوان وجود عالم، قدرت و رحمت حقیقی و بی‌نهایت در عالم هستی است. بنابراین ارزش خدامحوری مهم‌ترین ارزش و مبنای شکل‌دهنده نظام ارزشی در قرآن کریم است (شیرداغی، ۱۳۹۸، ص ۵۱۷). در این بخش، ما به دنبال شناسایی ارزش‌های موهوم با محوریت معنای التزامی واژه «حنیف» در قرآن کریم هستیم. همان‌طور که در بخش ریشه‌شناسی بیان شد، در معنای آیاتی که واژه «حنیف»، به‌ویژه به عنوان وصف حضرت ابراهیم علیه السلام به کار رفته است، باید به این تحول معنایی عمیق هدفمند و معنای التزامی واژه حنیف توجه داشت. وصف «حنیف» برای ابراهیم علیه السلام ۸ بار در ۵ سوره به کار رفته است که به نظر می‌رسد قرآن کریم در این پنج سوره (بقره، آل عمران، نساء، انعام، نحل) به دنبال نفی ارزش‌های موهوم بنی اسرائیل است.

۳-۱. حنیف و نفی ارزش نژادی

تبعیض نژادی عبارت است از برتری یک انسان بر انسانی دیگر و گروهی بر گروه دیگر به واسطه ویژگی‌های ذاتی و غیراکتسابی مانند رنگ پوست، زبان، نژاد، قومیت و ملیت. بر اساس نژادپرستی، برخی افراد بر این باورند که به سبب تعلق به نژاد خاصی از برتری نسبت به سایر انسان‌ها برخوردارند (صفا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰). در طول تاریخ بشریت و جوامع مختلف بشری، موارد متعددی وجود دارد که با وجود غیرعقلانی و ناعادلانه بودن ارزش‌های نژادی، جنگ‌ها و ستم‌های بسیاری به بشریت به دلیل نژاد شده است، موارد متعددی مانند تبعیض‌های نژادی بین سفیدپوست‌ها و سیاه‌پوست‌ها، نژاد آلمانی و غیرآلمانی (کلارک، ۱۴۰۰، ص ۱۰۶). قرآن کریم در سوره آل عمران با این بیان ارزش بودن نژاد را نفی می‌کند. اهل کتاب، نژاد و قومیت خود را برتر از سایر نژادها می‌دانند و نژاد بنی اسرائیل را به دلیل طرد شدن از ارض موعود، تنها قومی می‌دانند که مشمول عهد ابراهیم علیه السلام و رسیدن به سلامت است (مسیری، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳).

در سوره بقره و آل عمران، مسئله «حنیف» بودن ابراهیم علیه السلام ناظر بر نفی ارزش نژادی بنی اسرائیل طرح شده است. این دو سوره در دوره‌ای حساس در تاریخ اسلام در مدینه نازل شد (شرف‌الدین، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۳). این دوره با چالش‌های متعدد داخلی و خارجی برای جامعه نوپای اسلامی همراه بود. مسلمانان به دلیل هم‌جواری با اهل کتاب با اشکالات جدی ایشان به‌ویژه برتری نژادی بنی اسرائیل



مواجه بودند. محتوای هر دو سوره به نقد رویکردهای اهل کتاب، مسیحیان می پردازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۹۷۹؛ شرف الدین، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۴). در این دو سوره، خداوند ضمن دعوت مسلمانان به صبر و اتحاد در مقابل دشمنان، حقایق هدایت بخش الهی برای تقویت روحیه مؤمنان در برابر شبهات اهل کتاب را مطرح کرده است. در هر دو سوره، خداوند اسلام را دین جامع و تأمین کننده سلامت در تمامی ابعاد حیات بشری معرفی می کند و آن را دین مشترک همه انبیای الهی معرفی می نماید. در آیه ۱۳۵ بقره می فرماید: «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ». یهودیان و نصارا تنها راه هدایت و نجات را آیین یهودیت یا مسیحیت معرفی می کنند، درحالی که تبعیت از آیین ابراهیم حنیف، سبب رستگاری می شود و ابراهیم علیه السلام نه یهودی بوده است و نه نصرانی.

خداوند در این آیات، ادعای اهل کتاب مبنی بر حق ذاتی حکومت جهانی بر اساس وعده الهی به ابراهیم علیه السلام را رد می کند و همچنین با نقد تفکر «قوم برگزیده» و «دوستان خدا» (مائده/ ۱۸)،^{۱۷} معیار محبوب بودن نزد خداوند را تبعیت از اوامر الهی معرفی می کند (آل عمران/ ۳۱).^{۱۸} به نظر می رسد کاربرد واژه «حنیف» این معنای التزامی را به همراه دارد که ضامن رستگاری انسان و مسیر حقیقی دستیابی به صلح و سلامت، تنها در توحید عملی و تبعیت از آیین موحدانه ابراهیم علیه السلام است و پیوندهای نژادی تأثیری در رسیدن انسان به سلامت و عهد ابراهیمی ندارد. در واقع، مخاطب یهود، با این روش جدلی، از شنیدن این وصف درباره ابراهیم علیه السلام به فکر فرو می رود تا بتواند دلیل این تحول معنایی عمیق را ادراک کند و درمی یابد که قرآن باورهای خرافی و نژادپرستانه او را به سخره گرفته است. چنان که گفته شد، مخاطبان اهل کتاب از کاربرد بسیاری از واژگان قرآن آن را دریافته و به آن تصریح کرده اند (Griffith, 2011, p.311).

۲-۳. حنیف و نفی ارزش جنسیتی

یکی دیگر از ارزش های ناعادلانه و غیرعقلانی که در تاریخ بشری معضلات متعددی را ایجاد کرده است، تبعیض های جنسیتی بوده است (پارساپور، ۱۴۰۰، ص ۱۳۸). یهودیان افزون بر ارزش موهوم نژادی، ارزش جنسیتی را نیز در رسیدن به سلامت مؤثر می دانند. مراجعه به کتب عهدین نشان می دهد زنان به دلیل ختنه نشدن و مملوک بودن و ابتلا به حیض، از نظر یهود پاک نمی شوند و در حد سایر مملوکات

۱۷. «وَقَالَ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ»

۱۸. «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»



مانند حیوانات اند (فیرلین، ۲۰۰۷، ص ۱۳۷).^{۱۹} به صورت کلی، اعمال زنان در یهودیت از جهت مساعدت است نه مشارکت (ابوغضه، ۲۰۰۳، ص ۱۸۷). زنان از ارث بهره‌ای ندارند، پس جزء وارثان و صالحان نیز نیستند (عاشور، بی تا، ص ۴۳). ولی قرآن کریم این نوع ارزش‌گذاری را نفی کرده و با آوردن واژه «حنیف» در آیه ۱۲۵ نساء ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ و با ذکر مفهوم التزامی انکار ملاک طهارت از نگاه اهل کتاب، ارزش‌گذاری جنسیتی را نیز باطل دانسته است.

سوره نساء پس از هجرت پیامبر اکرم (علیه السلام) به مدینه نازل شد. این دوره زمانی مقطعی حساس در شکل‌گیری جامعه اسلامی و تثبیت احکام و قوانین اجتماعی اسلام است که با محتوای تشریعی و اجتماعی سوره نساء نیز همخوانی دارد. فضای نزول سوره نساء بازتاب‌دهنده دوران گذار جامعه اسلامی از سنت‌های جاهلی به نظام حقوقی و اجتماعی اسلام است. در این برهه، جامعه مدینه با چالش‌های متعدد اخلاقی و اجتماعی مواجه بود، از جمله: تضییع حقوق یتیمان، سوء استفاده از اموال آنان، ازدواج‌های غیراخلاقی با دختران یتیم و رها کردن آن‌ها، محرومیت زنان و کودکان از حقوق ارث، و حتی ازدواج با نامادری که از فقه یهودی نشئت گرفته بود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۳۲؛ شرف‌الدین، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۰۵). در چنین بستری، این سوره با ارائه قوانین جامع و نظام‌مند، به اصلاح ساختارهای اجتماعی پرداخت و چهارچوب‌های حقوقی و اخلاقی نوینی را برای عدالت انسانی پایه‌گذاری کرد (شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۴۲-۳۲۴). نگرش تحقیرآمیز به زنان در بین اعراب جاهلی ریشه در باورهای خرافی بنی اسرائیل داشت. سوره نساء با رویکردی تربیتی و اصلاحی، به احیای حقوق زنان در جامعه نوپای اسلامی می‌پردازد. پیش از این‌که خداوند ابراهیم (علیه السلام) را «حنیف» بخواند، مسئله برابری عمل زن و مرد را در نزد خداوند مطرح می‌کند و این انگاره که زنان به دلیل عدم طهارت، مستحق رسیدن به سلامت نیستند را نفی می‌کند: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (بقره/۱۲۴) و انگاره اهل کتاب را توهم و اندیشه باطل می‌خواند: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيَّتِكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِ الْكِتَابِ...﴾ (نساء/۱۲۳). ذکر واژه «حنیف» بعد از این آیات و در ساختار سوره نساء می‌تواند نشان‌گر بطلان ارزش جنسیتی مانند ارزش نژادی باشد.

۳-۳. حنیف و نفی ارزش مکانی

یکی دیگر از موضوعاتی که در طول تاریخ، معضلات متعددی برای بشریت ایجاد کرده است،

۱۹. اگرچه این تبعیض جنسیتی در بین مسیحیان اصلاح شده و زنان دارای شأن برابر با مردانند، در عین حال، زنان از نگاه یهودیان انسان به شمار نمی‌آیند که بخواهند به سلامت برسند. هرچند در بین مسیحیان زن و مرد هر دو می‌توانند به سلامت برسند.



مسئله برتری طلبی اقوام مختلف به دلیل عوامل جغرافیایی و مکانی بوده است. جغرافیا عامل مهمی در شکل‌گیری فرهنگ، قدرت سیاسی و اقتصادی است. اما رفتاری که قوم یهود درباره مکان ارض موعود انجام داده‌اند، رفتاری خودخواهانه و نادیده گرفتن حقوق سایر ملت‌ها و مذاهب است. واژه «حنیف» به عنوان وصفی برای ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام بار دیگر در سوره نحل به کار رفته است: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (نحل/۱۲۰).

تصور اهل کتاب این است که می‌توانند با گناه‌کاری، به دلیل حضور در ارض موعود از عذاب ایمن باشند و به سلامت برسند، درحالی که قرآن تصریح می‌کند که ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام اهل ارض موعود یا همان فلسطین نبوده است. امت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام از یهودیان با عدم تبعیت از ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام و نادیده گرفتن احکام شریعت به خودشان ستم کردند و تعلقشان به سرزمین موعود مانعی برای عذاب ایشان نبوده است.

سوره نحل در زمان هجرت رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ از مکه به مدینه به دلیل شکنجه‌های شدید مسلمانان و برای تسلی خاطر آنان نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۵۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۱۹۷-۲۳۰). غرض اصلی این سوره تبیین نصرت الهی برای مؤمنان، مجاهدان و مهاجران فی سبیل الله است (نحل/۴۱).^{۲۰} سوره نحل با بهره‌گیری از تمثیل زنبور عسل که از هر مکان مناسب همچون کوه‌ها، درختان و داربست‌ها برای ساخت کندو استفاده می‌کند (نحل/۶۸)، الگویی برای هجرت و سیر در زمین ارائه می‌دهد. این سوره با اشاره به تمهیدات الهی برای سفر، طیف گسترده‌ای از امکانات را برمی‌شمارد: چهارپایان (نحل/۵۹)، منابع خوراکی، آب باران و میوه‌ها (نحل/۹-۱۰)، نشانه‌ها و راهنماهای مسیر (نحل/۱۲-۱۶)، جلوه‌های زیبای سفر (نحل/۱۳)، قوانین طبیعی تسهیل‌کننده سفر مانند حرکت کشتی‌ها (نحل/۱۴)، راه‌های کوهستانی (نحل/۱۵) و سرپناه‌های قابل حمل نظیر چادر (نحل/۸۱). خداوند در این سوره با دعوت به سیر در زمین برای مشاهده عاقبت کفار (نحل/۳۶)، به مهاجران فی سبیل الله وعده جایگاهی نیکو در دنیا و پاداشی برتر در آخرت می‌دهد (نحل/۴۱).

به نظر می‌رسد ربط این آیه به غرض و ساختار سوره نحل در آن است. اگرچه مکه شهر مقدسی است و خانه کعبه و قبله مسلمانان در آن قرار دارد، ولی سبب وجود ارزش برای کفار در آن سرزمین نمی‌شود و خروج پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و مسلمانان نیز از این شهر سبب بی‌ارزش شدن

۲۰. ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَبُوْنَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَآ جَزَاءُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾



ایشان نمی‌گردد. ذکر این آیات در کنار موضوع هجرت در سوره نحل را می‌توان از این جهت دانست که ارزش مکانی نیز مانند ارزش‌های نژادی، از دیدگاه قرآن کریم، بی‌مبنا و غیرعقلانی است. از نگاه قرآن کریم، ارزش مکان به مؤمنانی است که در آن مکان ساکن‌اند. مکان زمانی ارزش می‌یابد که در راستای عبودیت الهی قرار گیرد. اگر بندگان عبادت خداوند را نکنند، هرچند سرزمین ایمن و پربرکت بوده باشد، مورد عذاب الهی قرار می‌گیرد (نحل/۱۱۲) و مکان نمی‌تواند مانع عذاب شود (نحل/۱۱۸).^{۲۱} سوره نحل در تبیین مفهوم حنیف بودن ابراهیم (ع) او را به تنهایی امتی معرفی می‌کند (نحل/۱۲۰). این توصیف بیان‌گر آن است که قدرت و تأثیرگذاری انسان‌ها نه به کثرت جمعیت، بلکه به قوت ایمان و توکل بر خداوند و درجه توحیدمحوری آنان وابسته است.

۴-۳. حنیف و نفی ارزش مادی

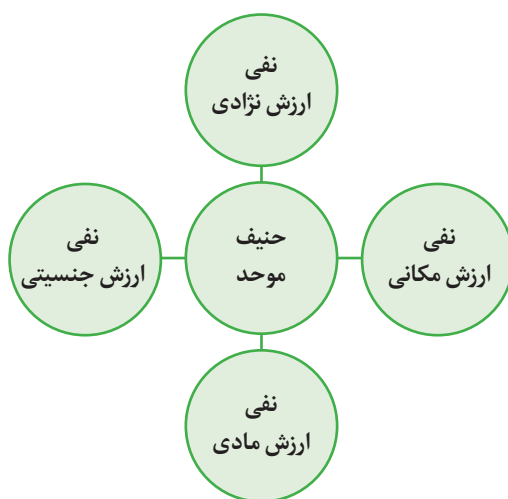
وصف «حنیف» در سوره انعام نیز دو بار برای ابراهیم (ع) به کار رفته است: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»؛ «قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام/۷۹ و ۱۶۱).

غرضی که این سوره در مقام ایفای آن است همان توحید خدای تعالی است، البته توحید به معنای اعم و این‌که اجمالاً برای انسان پروردگاری است که پروردگار تمام عالمیان است. خداوند به منظور بشارت بندگان و انداز آنان پیغمبرانی فرستاد تا مردم به سمت خدا و دین حق هدایت شوند. بیشتر آیات این سوره به صورت استدلال علیه مشرکان و مخالفان توحید و نبوت و معاد است، البته مشتمل بر اجمالی از وظایف شرعی و محرمات دینی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۶). در این سوره حضرت ابراهیم (ع) خدایان مادی خورشید و ستاره را به دلیل عدم بقایشان انکار می‌کند. به صورت کلی، مادیات چون فانی‌اند، فاقد ارزش ذاتی‌اند مگر آن‌که ابزار قرب و نزدیکی انسان به خداوند قرار بگیرند (زمر/۳). در این سوره خداوند انسان را از سرگرم شدن و فریفته شدن به زندگی دنیوی برحذر می‌دارد. بر اساس آیات قرآن کریم، اهل کتاب به دنبال سود و منفعت مادی‌اند و برای به دست آوردن منافع مادی بیشتر، از گناهانی مانند رباخواری و جنگ‌افروزی اجتنابی ندارند. آنان ارزش و برتری خود را در ثروتی که دارند

۲۱. «وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قُرَيْبَةً كَانَتْ آيَةً مَظْمُونَةً يَأْتِيهَا رَزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ»

۲۲. «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»

می دانند و به واسطه آن به سایر مردم فخرفروشی می کنند. ولی قرآن کریم تذکر می دهد که قدرت و برتری مالی ارزشی موهوم است، زیرا مانع نزول عذاب الهی نمی گردد (انعام/۶).^{۲۳} این آموزه ها نقد ارزش های موهوم اهل کتاب است، زیرا یهودیان برای طلا و نقره ارزش ذاتی قائل اند و خود را مالک همه ثروت های دنیا می دانند. یهودیان و مسیحیان گمان کنند خداوند طلا و نقره را دوست دارد (ظاظا، بی تا، ص ۲۱۵) و به همین جهت، کلیساها و کنیسه ها را با زیورآلات تزیین می کنند. به صورت کلی، این نوع بیان در کتاب مقدس، سبب نگرش مادی یهود و نصارا شده است. ایشان به مال دوستی شهرت دارند، از خداوند چهره مادی در ذهن خود ساخته اند و در مناسک دینی، بسیار از طلا و نقره استفاده می کنند، مانند شمعدان طلا یا ظروف نقره یا صیصیت، شال و لباس کاهنان که در آن از نخ طلا استفاده می شود (شامی، ۲۰۰۰، ص ۱۳، ۲۰ و ۶۹؛ عصام، ۲۰۰۷، ص ۳۰؛ حاخام عادین، ۲۰۰۶، ص ۳۲). حتی ویل دورانت می گوید: تاریخ یهودیت هیچ گاه از عبادت خدایان مادی خالی نبوده است، مانند گوساله، کبش و حمل. این وصف برای حضرت ابراهیم (ع)، در این ساختار، میتواند ارزش های موهوم مادی را نیز نفی کند.



تبیین شکل تحول معنایی واژه حنیف از نجس به موحد

۲۳. ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾



نتیجه‌گیری

۱. یکی از واژگان غریب قرآن کریم واژه «حنیف» است که مستشرقان و قرآن‌پژوهان پژوهش‌های متعددی بر روی آن انجام داده‌اند.
۲. واژه «حنیف» و «حنفاء» در مجموع ۱۲ بار در قرآن کریم به کار رفته است، در این پژوهش، تنها ۸ موردی بررسی شد که «حنیف» در ارتباط با واژه «ابراهیم علیه السلام» قرار داشت.
۳. ریشه‌شناسی واژه «حنیف»، با استفاده از چهار راهکار تفکیک معنای محوری از معنای مصداقی، رجوع به اصل مضاعف، مقارنه بین زبان‌های سامی و مراجعه به حروف تصویری، نشان می‌دهد معنای محوری این واژه «انحراف» است.
۴. معناشناسی تاریخی واژه «حنیف» نشان می‌دهد این واژه در کتاب مقدس ابتدا برای زمین نجس و آلوده به کار رفته و منظور کتاب مقدس، منع از حضور مشرکان در بیت المقدس بوده است.
۵. بنی اسرائیل در فهم دلیل این حکم شرعی کتاب مقدس دچار خطا شدند و تصور کردند که غیر بنی اسرائیل نجس و ناپاک‌اند و زمین خدا را ناپاک می‌کنند. بنابراین وصف «حنیف» به معنای «نجس» به غیر بنی اسرائیل تعمیم یافت.
۶. در معناشناسی تاریخی واژه «حنیف» باید به دو مؤلفه معنایی «سلامت» و «ابراهیم علیه السلام» توجه داشت، چون باور اهل کتاب این است که وعده سلامت ابراهیم علیه السلام تنها برای بنی اسرائیل و تنها در ارض موعود محقق می‌گردد و مردم دیگر به دلیل این‌که غیر بنی اسرائیل و نجس‌اند، شایستگی حضور در ارض موعود و رسیدن به سلامتی و خلاص را ندارند.
۷. قرآن کریم وجود عهد و پیمانی برای بنی اسرائیل که ایشان فارغ از نوع عملکردشان به «سلامت» برسند را نفی کرد و عهد الهی را شامل همه بندگان خدا و مشتمل بر شرط عبادت و توحید معرفی می‌نماید.
۸. معنای واژه «حنیف» در قرآن کریم به این شکل تحول پیدا کرده است که اگر «حنیف» به معنای انحراف و گرایش است، می‌توان گفت: «حنیف» در قرآن کریم کسی است که از ارزش‌های موهوم نژادپرستی، جنسیت، مکانی و مادی، به سمت ارزش حقیقی ایمان و توحید عملی میل و گرایش پیدا کرده است.
۹. بنی اسرائیل همواره قومی بوده‌اند که در فهم موضوعات با نگرش خودحقی‌پنداری و



خودمظلوم‌پنداری دچار خطا شده‌اند و به جای فهم ارزش حقیقی توحید و تقوا، به سمت ارزش‌های موهوم نژادی، جنسیتی، مکانی و مالی رفته و به واسطه این ارزش‌های موهوم، خود را از مردم دیگر برتر دانسته‌اند.

۱۰. توجه به ارزش‌های موهوم اختصاص به بنی اسرائیل ندارد و بشر همیشه در معرض این انحراف در تفکر هست و باید با دقت در غیرعقلانی بودن این ارزش‌ها زندگی خود را در مسیر ارزش‌های حقیقی قرار دهد.

۱۱. خداوند با کاربرد وصف «حنیف» برای ابراهیم عليه السلام و تحول معنایی عمیق این واژه، به روش مجادله، بطلان باورهای بنی اسرائیل را نشان داده است و اهل کتاب این مجادله و تمسخر را به خوبی دریافته‌اند و به همین دلیل، درباره آن موضع گرفته‌اند. این موضوع در بسیاری از واژگان دیگر مانند اُمّی، سحت و نبتهل نیز قابل بررسی است.

۱۲. با توجه به بیان جدلی، می‌توان بین معنای التزامی واژه «حنیف» و معنای به‌کاررفته در قرآن کریم، ارتباط و هماهنگی برقرار کرد. بنابراین، لغویانی که گفته‌اند «حنیف» به معنای کسی است که از شرک به سمت توحید مایل شده است، در نظام معنایی قرآن به این معناست که «حنیف» کسی است که از ارزش‌های موهوم به سمت ارزش حقیقی توحید، تغییر جهت و گرایش داده است.



فهرست منابع

۱. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار الفکر.
۳. ابو غصنه، زکی علی. (۲۰۰۳م). **المرأة فی اليهودیة**. منصوره: دار الوفاء.
۴. احمدی، احمد. (۱۳۷۴ش). **حنیف، احمد پاکتچی (ترجمه از دائرة المعارف اسلامی، شماره ۱)**. تهران.
۵. اندرو، ریپین، رحمان و حنفاء، **نشریه بولتن**، مرجع ۶، سایت پرتال جامع علوم و معارف.
۶. انیس، ابراهیم. (۱۹۹۷م). **دلالة الألفاظ**. مصر: مکتبه آنجلو.
۷. برنابا، زهور. (۲۰۰۴م). **قاموس أديان و معتقدات الشعوب العالم**. قاهره: دار الکلمه.
۸. بل، ریچارد. (۱۳۸۲ش). **درآمدی بر تاریخ قرآن**، (ترجمه بهاء الدین خرمشاهی). قم: مرکز ترجمه قرآن مجید.
۹. پارساپور، زهرا. (۱۴۰۲ش). **اخلاق زمین**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۱۰. تقی زاده، علی. (۱۳۸۶ش). **ارزش های اسلامی**. قم: هدایت.
۱۱. جفری، آرتور. (۱۳۸۶ش). **واژگان دخیل در قرآن**، (ترجمه فریدون بدره ای). تهران: انتشارات طوس.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳ش). **تسнім**. قم: اسراء.
۱۳. خاخام عادی، شیتزلز. (۲۰۰۶م). **معجم المصطلحات التلمودية**، (ترجمه مصطفی عبدالمعبود و محمد خلیفه). قاهره: مرکز الدراسات الشرقيه.
۱۴. حجازی، محمود فهمی. (۱۳۷۹ش). **زبان شناسی عربی**، (ترجمه سید حسین سیدی). مشهد: به نشر - سمت.
۱۵. حسن جبل، عبد الکریم محمد. (۲۰۰۳م). **الدلالة المحورية فی مقاییس اللغة**. دمشق: دار الفکر.
۱۶. حسن جبل، حسن. (۲۰۱۰م). **المعجم الاشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم**. قاهره: مکتبه الآداب.
۱۷. رتس، گیر. (۱۳۹۳ش). **معناشناسی واژگانی**. تهران: انتشارات علمی.
۱۸. رمضان، عبدالنواب. (۱۴۰۹ق). **فصول فی فقه اللغة**. قاهره: مکتبه خانجی.
۱۹. زروانی، مجتبی؛ علمی، قربان؛ سعیدی، محمد باقر. (۱۳۹۵ش). **بررسی و نقد آرای گابریل رینولدز در باب کفالت مریم (س)**. پژوهش های قرآن و حدیث، ۴۹ (۲)، ص ۲۶۹-۲۸۴. <https://doi.org/10.22059/jqst.2017.219104.668746>
۲۰. زکی، محمد صفا اسامة. (۲۰۰۹م). **عقائد اليهود و النصارى فی القرآن الکریم**. قم: جامعه آل البیت (ع).
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹م). **أساس البلاغه**. بیروت: دار صادر.
۲۲. سامرای، ابراهیم. (۱۹۸۵م). **دراسات فی اللغتين السريانيه و العربيه**. بیروت: دار الجیل.



۲۳. سقا، احمد. (۱۹۷۷م). **المسیا المنتظر**، مصر: کلیة اصول الدین.
۲۴. شامی، رشاد. (۲۰۰۰م). **الرموز الدينية في اليهودية**، قاهره: جامعة عين شمس.
۲۵. شرف الدین، سید جعفر. (۱۴۲۰ق). **الموسوعة القرآنية خصائص السور**، بیروت: دار التقريب بين المذاهب الاسلاميه.
۲۶. شیرداغی، محمد اسحاق. (۱۳۹۸ش). **روش شناسی معرفت دینی**، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۷. صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق). **محیط فی اللغة**، بیروت: عالم الكتاب.
۲۸. صانعی پور، محمد حسن. (۱۴۰۲ش). **کاربست معناشناسی تاریخی در تحلیل معنای حنیف در قرآن کریم**. پژوهش قرآن و حدیث، ۵۶(۱)، ص ۹۱-۱۰۶. <https://doi.org/10.22059/jqst.2023.347186.670052>
۲۹. صبحی، صالح. (۲۰۰۴م). **دراسات في فقه اللغة**، بیروت: دار العلم للملایین.
۳۰. صفا، داوود. (۱۳۸۳ش). **جامعه شناسی قشرها و نابرابری های اجتماعی از دیدگاه اسلام**، تهران: انتشارات صدا و سیما.
۳۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر قرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان**، تهران: ناصر خسرو.
۳۳. ظاظا، حسن. (بی تا). **الفکر الديني الإسرائيلي**، فلسطین: قسم البحوث و الدراسات الاسلامية.
۳۴. ظاظا، حسن. (۱۴۱۴ق). **طقوس الحج عند اليهود**، الفیصل، ۱۸(۲۱۰)، ص ۶-۱۰.
۳۵. عاشور، محمد. (بی تا). **مركز المرأة في الشريعة اليهودية**، منصوره: مكتبة الايمان.
۳۶. عصام، آلام. (۲۰۰۷م). **الجانب المادی فی الشخصية اليهودية فی القرآن الكريم**، اردن: جامعة اردن.
۳۷. علوان، حسین جلیل. (۲۰۱۶م). **دلالة المفردة القرآنية**، دمشق: تموز.
۳۸. عوض، عبدالرحمن. (بی تا). **الخلاص من الخطیئة**، قاهره: دار البشير.
۳۹. عیسایوی، عبدالسلام. (۲۰۱۵م). **قضايا المعنى فی التفکیر اللسانی**، تونس: الشركة التونسية.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **کتاب العین**، قم: نشر هجرت.
۴۱. فروزنده، لطف الله؛ شهابی، مریم. (۱۳۹۴ش). «طراحی الگوی های تصمیم گیری اسلامی». **اسلام و پژوهش های مدیریتی**، ۵(۲)، پیاپی ۱۱، ص ۱۱۷-۱۳۵.
۴۲. فیرلین، فیروبوج. (۲۰۰۷م). **القاموس الموسوعي للعهد الجديد**، قاهره: مكتبة دار الكلمة.
۴۳. قراتی، محسن. (۱۳۸۳ش). **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن.
۴۴. کلارک، بیتیر. (۱۴۰۰ش). **دایرة المعارف جنبش های نوظهور**، (ترجمه هادی وکیلی)، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
۴۵. کمال الدین، حازم علی. (۲۰۰۱م). **معجم المفردات المشتركة السامي فی اللغة العربية**، قاهره: مكتبة الآداب.
۴۶. گلن، ویلیام. (۱۳۸۳ش). **کتاب مقدس**، (ترجمه فاضل خان همدانی)، تهران: نشر اساطیر.



۴۷. محمودپور، محمد. (۱۳۸۳ش). «معنی‌شناسی و کاربردشناسی حنیف». **مطالعات اسلامی**، ش ۶۵، ص ۲۱۱-۲۲۲.
۴۸. محسن، عاطف اسماعیل. (۲۰۱۶م). **علم الدلالة؛ دراسة في النظرية و التأصيل**. عمان: نشر وراق.
۴۹. مسکین، اب متی. (بی‌تا). **الایمان و الخلاص**. بیروت: دیر قدیس انبامقارو.
۵۰. مسیری، عبدالوهاب. (۱۳۸۹ش). **گفتمان صهیونیستی**، (ترجمه مرتضی حسینی فاضل). قم: زمزم هدایت.
۵۱. مسیری، عبدالوهاب. (۱۳۸۲ش). **دایرة المعارف یهود**. تهران: مؤسسه مطالعاتی تاریخ خاورمیانه.
۵۲. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). **التحقیق فی کلمات القرآن کریم**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۳. مطرزی، ناصر بن عبدالسید. (۱۹۷۹م). **المغرب فی ترتیب المغرب**. حلب: مکتبه اسامه بن زید.
۵۴. معموری، علی. (۱۳۸۴ش). «درآمدی بر کاربرد ریشه‌شناسی در مطالعات تاریخی». **کتابخانه**، ش ۳.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵ش). **تفسیر نمونه**. دار کتاب اسلامی.
۵۶. منجد، نورالدین. (۱۴۱۷ق). **الترادف فی القرآن الکریم**. دمشق: دار الفکر.
۵۷. یونس علی، محمد. (۲۰۰۷م). **المعنی و ظلال المعنی**. بیروت: دار المدار اسلامی.
58. Griffith, Sidney. (2011). "Al-Naşārā in the Qur'ān: A Hermeneutical Reflection," in Gabriel Said Reynolds (ed.), 61. **New Perspective on the Qur'ān: The Qur'ān in Its Historical Context 2**, ed. Gabriel Said Reynolds, (London: Routledge), 301-322.
59. Gesenius, William. (1930). **Hebrew and English Lexicon of The Old Testament**, New York, Oxford.
60. Samuel Davidson. (1885). **A Hebrew and Chaldee Lexicon**. London: Bernard Tauchnitz.



Content Analysis of the Functioning of the Nafs (Self-Desires) and Satan from the Perspective of the Holy Qur'an

Mokhtar Zakeri ¹✉

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Educational Sciences, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: mokhtarzakeri365@cfu.ac.ir

Article Info

Article type:
Review Article

Received: 25 March 2025
Revised: 8 June 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 10 June 2025

Keywords:

Nafs (Self/Ego), Satan, Misguidance, Qur'an, Inductive Analysis.



Abstract

One of the major concerns for the faithful in the path to salvation is confronting the nafs (self-desires) and Satan. The issue of nafs and Satan is presented and clarified in the Holy Qur'an. The author endeavors to identify and analyze the methods of operation of the nafs and Satan and the ways to counter them. This research is a qualitative study conducted using inductive content analysis with a data coding system. The findings reveal that concerning the conceptualization of the nafs, six main categories were identified the way nafs operates to misguide humans, followers of the nafs, manifestations of the nafs, common characteristics of carnal desires, consequences of following the nafs, and results of resisting the nafs. Regarding the conceptualization of Satan, four major categories were recognized: Satan's method of misguiding humans, types of Satan's commands, reasons for Satan's dominance, and methods of resistance against Satan, each encompassing its own components. Comparing the ways the nafs and Satan operate shows both rely on giving deceptive worldly promises and making evil deeds appear attractive to humans. Both engage in whispering (waswasa) and instigating desires in hearts, with the difference that the root of temptation by the nafs is internal and instinctual, whereas Satan's whispering and overall operation have an external source. Nevertheless, they complement each other and continuously attack humans from internal and external fronts. Their shared tactics include commanding evil deeds (munkar), weakening faith, targeting willpower, promoting materialism, diverting from the straight path, creating heedlessness of the Lord, and hindering humans from the right path.

Cite this article: Zakeri, M. (2025). Content Analysis of the Functioning of the Nafs (Self-Desires) and Satan from the Perspective of the Holy Qur'an. *Quranic Doctrines*, 22(41), 247-264. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6908.2527>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تحلیل محتوای عملکرد هوای نفس و شیطان از منظر قرآن کریم

✉ مختار ذاکری

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه آموزش علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: mokhtarzakeri365@cfu.ac.ir

چکیده

یکی از دغدغه‌های مهم دین‌داران در مسیر سعادت، مقابله با هوای نفس و شیطان می‌باشد. مسئله هوای نفس و شیطان در مصحف شریف قرآن کریم مطرح و روشن شده است. تلاش نگارنده بر این است که روش عملکرد هوای نفس و شیطان و شیوه مقابله با آن را شناسایی نماید و بحث و تحلیل کند. این پژوهش از آشکال پژوهش‌های کیفی بوده و با روش تحلیل محتوای استقرایی با نظام کدگذاری داده‌ها انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در ارتباط با مفهوم‌شناسی هوای نفس، ۶ مقوله اصلی شامل نحوه عملکرد هوای نفس در گمراه‌سازی انسان‌ها، تابعان هوای نفس، مصادیق هوای نفس، ویژگی مشترک خواسته‌های نفسانی، پیامد پیروی و نتایج ایستادگی درمقابل هوای نفس احصا گردید. در خصوص مفهوم‌شناسی شیطان، ۴ مقوله اصلی شامل نحوه عملکرد شیطان در گمراه‌سازی انسان‌ها، نوع فرمان‌های شیطان، دلیل غلبه و روش مقابله با شیطان، احصا گردید که هر کدام از این مقولات، دربرگیرنده مؤلفه‌های مربوط به خود بودند. در مقایسه نحوه عملکرد هوای نفس و شیطان، هر دو، بر دادن وعده‌های فریبنده دنیایی و زیبا جلوه دادن کارهای بد به انسان تکیه دارند. هر دو به وسوسه‌گری و ایجاد هوس در دل‌ها می‌پردازند، با این تفاوت که ریشه وسوسه‌افکنی از سوی هوای نفس، امری درونی و غریزی است و وسوسه‌افکنی از سوی شیطان و به‌طور کلی عملکرد شیطان، منشأ بیرونی دارد. با این حال، هر دو مکمل هم‌اند و از دو جبهه درون و بیرون، انسان را مورد حمله مستمر قرار می‌دهند. امر به منکرات، تضعیف ایمان و نشانه رفتن اراده، دنیاپرستی، خروج از صراط مستقیم، ایجاد غفلت از پروردگار و بازداشتن انسان از مسیر حق، ترند مشترک شیطان و هوای نفس است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰

کلیدواژه‌ها

هوای نفس، شیطان، گمراهی،
قرآن، تحلیل استقرایی.



استناد: ذاکری، مختار. (۱۴۰۴). تحلیل محتوای عملکرد هوای نفس و شیطان از منظر قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۱)، ۲۴۷-۲۶۴.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6908.2527>



مقدمه

یکی از ویژگی‌های کتب آسمانی این است که دین را هدایت الهی می‌داند و یا در چهارچوب مفهوم هدایت الهی تصور می‌کند. در این بین، قرآن کریم جامع‌ترین کتاب آسمانی است که کامل‌ترین نسخه را برای جذب و هدایت مردم به دین الهی ارائه داده است. با وجود نزول کتب آسمانی متعدد و همه تلاشی که شارع دین مقدس و در رأس آن پیامبران الهی در راستای هدایت‌گری و ایمان‌آوری انسان‌ها انجام داده‌اند، باز انسان‌ها همواره درگیر مسئله فریب‌کاری هوای نفس و شیطان بوده‌اند. از این رو لازم است این مسئله به صورت دقیق از منظر قرآن کریم به عنوان کامل‌ترین و کاربردی‌ترین کتاب آسمانی کنکاش گردد.

در متون دینی، موضوع جهاد با نفس و مخالفت با خواسته‌های نفسانی، امری بسیار مهم معرفی شده است. این آموزه دینی حاکی از آن است که در جهت انحراف و فاصله گرفتن از مسیر تعبد واقعی، نفس و هوس‌های نفسانی از دیگر ابزارها مهم‌تر و مؤثرترند، چراکه اگر کنترل نشوند، خسارت‌های ناشی از آن، نابودکننده خواهد بود. از این رو در خلال آیات و روایات، بر مخالفت با هواهای نفسانی تأکید فراوان می‌شود، به گونه‌ای که سعادت آدمی در گرو مجاهدت و مقابله با هوای نفس دانسته شده است (جلالی، ۱۴۰۲، ص ۲۸).

انسان برای رشد خود نیاز به شناسایی موانع مسیرش دارد. از جمله موانع بزرگ بر سر راه انسان برای رسیدن به رشد حقیقی و دوری از خدا، شیطان و هوای نفس است. لذا شناسایی و معرفت به شیطان و هوای نفس، به عنوان مسئله‌ای اساسی که پیش‌روی همه انسان‌ها قرار دارد، امری مهم است. پرداختن به شیطان و هوای نفس در قرآن، کاشف از اهمیت این موضوع در نظر خداوند متعال است (شیرافکن و قائمی‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۶۵).

خداوند متعال در آیات متعددی انسان را متوجه خطر بزرگ شیطان می‌کند و از او می‌خواهد تا وسوسه‌های شیطان او را از راه بندگی و عبودیت بیرون نبرد. تعابیر قرآن ابلیس را به صراحت موجودی حقیقی، نه پنداری و نه همان نفس اماره معرفی می‌کند که آدمیان را به شر و گناه فرامی‌خواند (شیرافکن و قائمی‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۶۸). با وجود چنین دامنه‌ای از مباحث قرآن، پرداختن به مفاهیم مربوط به آن ضروری است. در پژوهش پیش‌رو، به دنبال مطالعه شیوه عملکرد هوای نفس و شیطان و مقایسه این دو هستیم.

وجود تمایلات و غرایز مختلف در انسان به معنای آن است که او در جهت تعالی به آن‌ها



نیاز دارد و باید از همه آن‌ها به وقت و اندازه خود، بهره‌برداری کند، چراکه تمایلات مادی حدود مرز ندارند، پس باید در کنترل انسان قرار گیرند تا از این طریق زمینه برای بهره‌مندی از آن‌ها فراهم شود. به همین دلیل است که شناخت هوای نفس، نحوه عملکرد آن و چگونگی کنترلش اهمیت می‌یابد. در متون دینی، موضوع هوای نفس، جهاد با نفس و مخالفت با خواسته‌های نفسانی امری بسیار مهم معرفی شده است. این آموزه دینی حاکی از آن است که در جهت انحراف و فاصله گرفتن از مسیر تبعید واقعی، نفس و هواهای نفسانی از دیگر ابزارها مؤثرتر و مهم‌ترند. از این رو، لازم است در قالب پژوهشی جامع، مفهوم هوای نفس به دقت موشکافی گردد (جلالی، ۱۴۰۲، ص ۲۹).

از دیدگاه اهل لغت، میل و آرزو و خواهش نفس را هوی و هوس می‌نامند (معین، ۱۳۵۱، ص ۳۷۹). از نظر اصطلاحی، هوی در بین میل‌های مذموم و ممدوح به کار می‌رود، اما در قرآن بیشتر در مورد خواهش‌های مذموم به کار رفته است (قرشی، ۱۴۱۲). در اغلب موارد به دلیل افزون‌خواهی نیروهای نفسانی، انسان دچار شهوت و غضب مفرط و خواسته‌های افراطی در راستای کامیابی و لذت‌طلبی می‌شود که به آن هوای نفس گفته می‌شود (شریعت‌مداری به نقل از جلالی، ۱۴۰۲، ص ۷۹). در واژه‌نامه و شعر کهن عربی، شیطان به معنای مار آمده است و در عربستان قدیم یکی از توت‌های سامی به شمار می‌رفت و اعراب مار را با دیوها و غول‌ها مرتبط می‌دانستند (Jeffery, 1983, p. 97). در فرهنگ عربی، شیطان به معنای طناب، مار باریک و سبک و مار تاجدار و یا هر موجود شرور گفته می‌شود (ابن فارس، ۲۰۰۸، ص ۶۹). همچنین در اشعار عرب به زنانی که همسران خود را آزار می‌دادند، شیطان گفته می‌شد (طبرسی، ۱۳۸۷، ج ۲۳، ص ۱۵). واژه شیطان ۸۸ بار در قرآن آمده است؛ ۶۴ بار به صورت مفرد و معرفه، ۶ بار به صورت مفرد و نکره و ۱۸ بار به صورت جمع. این تکرار زیاد در قرآن حاکی از اهتمام خدای متعال دارد.

از آن‌جا که انسان ذاتاً طالب کمال‌نهایی و سعادت ابدی است و به دنبال راه‌های وصول به آن و نیز شناخت موانع نیل به آن و کیفیت برطرف کردن آن‌هاست و نیز از آن‌جا که شیطان یکی از موانع مهم در راه نیل به کمال‌نهایی اوست، مسئله شیطان و کیفیت خلقت و فلسفه آفرینش او، برنامه‌های او برای اغوای انسان و دام‌های گسترده و ابزار و وسایل اغواگری‌اش، مسئله حزب شیطان و کیفیت مبارزه با آن و مسائلی از این قبیل، هم‌زاد انسان است. به رغم اهمیت این مسئله بنیادی، چنان‌که مرحوم علامه طباطبایی فرموده‌اند، حتی تحلیل قرآنی - حدیثی ارتباط



شیطان با انسان نیز مورد بی‌مهری قرار گرفته و این موضوع پدیده‌ای پیش‌پاافتاده تلقی شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۶).

در خصوص پیشینه تحقیق، پژوهش‌های عملی که درباره مفهوم هوای نفس و شیطان به انجام رسیده است، به شرح زیر است:

■ نجات‌رای زن (۱۴۰۳) در مقاله «تحلیل نقش شیطان در مسئله کمال انسان، با الهام از قرآن مجید» به این نتیجه رسید که شیطان برای منحرف کردن انسان از روش‌هایی استفاده می‌کند، مانند تهاجم همه‌جانبه برای فرو گذاشتن شکر، لگام زدن و سلطه کامل، بازداشتن از یاد خدا، دعوت به کفر و ارتداد، سرگردانی و به تردید افکندن، بدعت‌گذاری در دین، تسهیل گناه، احیای سنت‌های جاهلی و تغییر آفرینش یا فطرت، گسترش فساد و ترویج فحشا و منکر، ایجاد اندوه و افسردگی در جامعه اسلامی و ایجاد کینه و دشمنی.

■ صالحی (۱۴۰۳) در مقاله «تبیین ماهیت و نقش شیطان در اندیشه فخر رازی، با تأکید بر مسئله شر» به این نتیجه می‌رسد که از مجموع نظریات فخر رازی درباره ماهیت شیطان، دو دیدگاه متمایز مبتنی بر دیدگاه عدم‌انگاری و دیدگاه وجودانگاری قابل طرح است. ذیل دیدگاه دوم، به عنوان دیدگاه غالب، به رغم اعتقاد صریح به تجرد شیاطین، قائل به ویژگی‌های جسمانی از نوع لطیف بوده و با اثبات اختیار، این گروه را در زمره مکلفان به شمار آورده است. همچنین با تکیه بر مفهوم وصفی واژه شیطان و در نظر گرفتن دو قسم انسی و جنی برای آن، تمثیل به صورت بشر را از شیوه‌های اثرگذاری شیطان برشمرده است. مطابق دیدگاه دوم، با تکیه بر باطل بودن شیطان در تقابل با حق، به عدم‌انگاری شیطان معتقد شده و با استنادی گذرا به کارکرد قوه واهمه، به حل مسئله پرداخته است. در تحلیل جایگاه شیطان در نظام آفرینش و سلسله علل تحقق شرور نیز به دو عامل اراده و حکمت الهی در تسلط شیاطین و در نهایت نسبت دادن نقش اصلی تحقق شرور به خداوند تکیه داشته و در این رابطه استدلال‌های مختلف ارائه نموده و به شبهات متعدد پاسخ داده است.

■ جلالی (۱۴۰۲) در مقاله «تبیین راهکارهای عملی مؤثر در مبارزه با هوای نفس از دیدگاه ثقلین»، به این نتیجه رسید که در آیات و روایات، راهکارهای متعددی به عنوان ابزارهای کارآمد در جهت مبارزه با هواهای نفسانی معرفی شده‌اند، از جمله تبعیت از عقل و شرع، یاد



مرگ، محاسبه نفس و دوری از زمینه‌های گناه. با به‌کارگیری این راهکارها می‌توان از غفلت‌رهایی یافت و به‌طور مؤثرتری با تمایلات نفسانی مقابله کرد.

■ عباس‌زاده (۱۴۰۲) در مقاله «راه‌ها و مراحل نفوذ شیطان در انسان» بیان می‌دارد که برای مقابله با راه‌های نفوذ شیطان باید دست‌کم به دو راهکار مسلح شویم. نخست شناخت شیطان و این‌که بدانیم شیطان دشمن قسم‌خورده ماست و هیچ‌گاه خیر و سعادت ما را نمی‌خواهد؛ دوم این‌که به تهذیب نفس پردازیم و نفس را از بیماری‌های روحی درمان کنیم تا در عمل، اسیر فریبکاری شیطان نشویم. درباره راهکار نخست، خداوند فرموده است شیطان دشمن ماست و ما باید او را دشمن بدانیم. وقتی شیطان دشمن شد، به یقین به فکر دشمنی با انسان است و هیچ وقت خیر و سعادت ما را نخواهد خواست، بلکه هدف او آن است که ما را جهنمی کند. درباره راهکار دوم این نکته قابل توجه است که بدانیم تنها راه رستگاری ابدی ما تزکیه نفس و پاک‌کردن نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل، معرفت و عبودیت حضرت حق است.

■ کریمی‌نیا و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «تحلیل ماهیت نفس از دیدگاه قرآن کریم» بیان می‌دارند که نفس عاملی است که انسان را به امیال پست وامی‌دارد و مانع شکوفایی استعدادها و ابعاد متعالی در وجود انسان می‌شود و در نتیجه، مانع از نیل به کمال اصیل انسانی می‌گردد. نفس اماره دشمن درون است و مراد از نفس اماره همان بعد حیوانی انسان است که به آن تمایلات و غرایز هم گفته می‌شود. نفس اماره یعنی هوی و هوس، یعنی دلخواهی‌های بی‌جا. در قرآن مجید، بیشتر در خواهش‌های مذموم به کار رفته است. خواهش‌های نفسانی را از آن‌رو هوی نامیده‌اند که انسان را در عذاب آخرت و مهلکه دنیا ساقط می‌کند. نیز آن را به میل کشنده به سوی شهوات می‌گویند. نفس اماره یکی از ابزارهای شیطان است که مانع حرکت انسان به سوی کمال می‌شود و عامل سقوط اوست.

■ عالیخانی و زینی‌وند (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی و واکاوی «صوت شیطان» با رویکردی بر تفسیر آیه ۶۴ اسراء به این نتیجه رسیدند که اگر بخواهیم به صورت ریز و کاربردی به تشخیص صوت شیطان دست یابیم، باید ریتم‌هایی که موجب آن اثرات می‌گردد توسط متخصصان و موسیقی‌دانان تشخیص داده شود. از آن‌جا که برخی حروف، خاصیت برانگیختن و آتشی کردن افراد را دارد و برخی حروف، انسان را به ملایمت دعوت می‌کند و برخی حروف نیز در ریتم‌هایی خاص، انسان را به تواضع می‌کشاند، تشخیص این ریتم‌ها فقط با اعلام نظر



متخصصان موسیقی قابل تحقق است. عداوت در قالب دوستی و خیانت با توسل به ابزار خیرخواهی مهم‌ترین حربۀ ابلیس در گمراه کردن انسان است که مطابق با آیه ۶۴ سورۀ اسراء این امر به واسطۀ «صوت» تحقق می‌پذیرد.

■ شهریار و کریم‌زاده (۱۴۰۰) در مقالۀ «چگونگی تسلط شیطان بر قوای بینشی و گرایشی انسان و پیامدهای تربیتی آن از منظر قرآن» به این نتیجه رسیدند که شیطان برای نفوذ در حوزه شناختی انسان از روش‌های ایجاد غفلت، صحنه‌پردازی، سرگرم کردن به آرزوهای دنیوی، به راه انداختن مجادله، در بین مؤمنان و ایجاد مغالطه در مسیر شناخت استفاده می‌کند. همچنین مهم‌ترین روش‌های شیطان برای نفوذ در حوزه گرایش‌ها عبارت‌اند از زینت دادن افکار و عقاید باطل، امکانات مادی و اعمال زشت، تحریک میل جاودانگی، تحریک قدرت‌طلبی، ایجاد ترس، حزن و افسردگی.

■ عباسی و همکاران (۱۴۰۰) در مقالۀ «تاریخ انگارۀ شیطان در عهدین و قرآن کریم» بیان می‌دارند که مفهوم شیطان به مثابۀ انگارۀ تاریخی، با معناشناسی و ریشه‌شناسی پیونده خورده که در گسترۀ تحول تاریخی قرار دارد. شیوۀ کاربست واژگانی جانشین‌های این مفهوم در متن مقدس و کارکردهای متنوع فریبندگی، هوشمندی و آزمایشگری، کیفیت دوگانۀ عینی و انتزاعی آن، بازنمونی از هم‌کنشی باورمندان این متن با فرهنگ‌های ناهمساز و نحوه دگردیسی آن است. در این میان، قرآن کریم با روایتگری منسجم، معنای ویژه از مفهوم شیطان در پیوند با نظام گفتمانی خاص ارائه داده است.

از مجموعه پژوهش‌های فوق درباره مقولۀ شیطان و هوای نفس، هرچند به برخی از مقوله‌های مربوط به این دو مفهوم اشاره شده است، اما پژوهش جامعی که تمام ابعاد این دو مفهوم را تحلیل نموده باشد و آن‌ها را با هم مقایسه کند، انجام نشده است. ازاین‌رو، چنین برمی‌آید که در حال حاضر مفهوم‌پردازی و مقایسۀ جامعی از مقولۀ شیطان و هوای نفس مبتنی بر متن قرآن کریم وجود ندارد که در این پژوهش، این مهم را دنبال می‌کنیم.

با توجه به مباحث مطرح‌شده، نگارنده می‌کوشد به مفهوم‌شناسی شیطان از منظر قرآن کریم مبادرت ورزد و شیوۀ عملکرد شیطان، نوع فرمان‌های شیطان، دلیل غلبۀ شیطان بر انسان‌ها و روش مقابله با شیطان را شناسایی و تبیین کند. لذا در این پژوهش به دنبال پاسخ به سه سؤال اساسی به شرح زیر هستیم:



۱. عملکرد هوای نفس از منظر قرآن کریم دربرگیرنده چه ابعاد و مؤلفه‌هایی است؟
۲. مفهوم شیطان از منظر قرآن کریم دربرگیرنده چه ابعاد و مؤلفه‌هایی است؟
۳. مقایسه تطبیقی شیوه عملکرد هوای نفس و شیطان در جهت گمراه نمودن انسان‌ها از منظر قرآن کریم، دربرگیرنده چه مقولاتی است؟

روش‌شناسی پژوهش: پژوهشگر در این نوشتار برای تحلیل محتوای عملکرد هوای نفس و شیطان از منظر قرآن کریم، از روش تحلیل محتوای استقرایی با بهره‌گیری از نظام کدگذاری داده‌ها بهره برده است. این پژوهش در قالب پارادایم کیفی و از نوع تحلیل محتوای استقرایی انجام شده است. طرح پژوهش طرحی پیدایشی است، زیرا مؤلفه‌ها در حین انجام پژوهش مشخص می‌شود. جامعه و نمونه پژوهشی مصحف شریف قرآن کریم (ترجمه محسن قرائتی، ۱۳۹۶) است. رویکرد تجزیه و تحلیل داده‌ها رویکرد توصیفی-تفسیری بوده است. در این پژوهش، به منظور اعتبارسنجی، از روش مسیر ممیزی استفاده شده است، به این صورت که پژوهشگر مسیری را که طی کرده در اختیار خوانندگان پژوهش قرار می‌دهد. روایی پژوهشی با استفاده از روش بازبینی به وسیله استادان علوم قرآنی انجام شد. در بازبینی صورت گرفته، درباره جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها تبادُل نظر شد. پایایی پژوهش نیز با استفاده از کدگذاری متن توسط ۵ نفر ناشناس انجام گردید. بر این اساس، با توافق ۹۰ درصد بین کدگذاران، ثبات نسبی تأیید گردید. روش جمع‌آوری داده‌ها در این پژوهش، اسنادی بوده است. روش تجزیه و تحلیل داده‌ها در این پژوهش روش تحلیل استقرایی بوده است. در روش استقرایی، پژوهشگر با مقایسه مستمر داده‌ها به ساخت مفاهیم اقدام می‌کند، به این صورت که با نگاه اجمالی به داده‌ها (در این پژوهش، آیاتی از قرآن مدنظر است که به نوعی به مفهوم هوای نفس و شیطان اشاره دارد) زمینه سازواری داده‌ها فراهم و به ساخت مفاهیم اقدام گردیده و هم‌زمان با ساخت مفاهیم نکات کلیدی مرتبط با موضوع پژوهش از متن به شیوه کدگذاری باز استخراج و کدهای مربوط به هر نکته مشخص می‌شوند. در مرحله بعد، با کنار هم قرار دادن نکات کلیدی و مقایسه مستمر داده مفاهیم اولیه و به‌طور هم‌زمان مقوله‌های اولیه شکل گرفتند. سپس با استفاده از روش کدگذاری محوری مقوله‌های گزینشی مشخص می‌شوند.

یافته‌های پژوهش: در خصوص پرسش اول پژوهش در خصوص مفهوم‌شناسی هوای نفس، بعد



از مطالعه تمامی آیات قرآن کریم و شناسایی آیاتی که به نوعی به مفهوم هوای نفس اشاره دارند و پس از سه مرحله کدگذاری بر روی آیات منتخب، یافته‌های زیر حاصل گردید:

جدول شماره ۱: مقولات مربوط به مفهوم هوای نفس

کدگزینشی	کدهای محوری	کدهای باز
نحوه عملکرد هوای نفس در گمراه‌سازی انسان‌ها	فریبکاری	■ آراستن کارهای زشت برای انسان (یوسف/ ۱۸ و ۸۳؛ طه/ ۹۶) ■ وسوسه کردن (ق/ ۱۰۶)
	امر به منکر	■ امر به بدی (یوسف/ ۵۳) ■ افتراگری (نجم/ ۲۳)
	تضعیف ایمان	■ ایجاد بدگمانی نسبت به قیامت (طه/ ۱۶)
تابعان هوای نفس	بی‌دینان	■ تکذیب‌کنندگان آیات الهی (انعام/ ۱۵۰) ■ بی‌ایمانان (انعام/ ۱۵۰) ■ مشرکان (انعام/ ۱۵۰) ■ بت‌پرستان (نجم/ ۲۳) ■ استهزاگران روز قیامت (نجم/ ۵۷ تا ۶۱)
	مجرمان	■ متجاوزان (انعام/ ۱۱۹) ■ ستمگران (روم/ ۲۹)
	غافلان	■ جاهلان (انعام/ ۱۱۹) ■ دنیاپرستان (اعراف/ ۱۷۶)
	میل و علاقه افراطی	■ میل و علاقه افراطی به زنان (آل عمران/ ۱۴) ■ میل و علاقه افراطی به فرزندان (آل عمران/ ۱۴) ■ میل و علاقه افراطی به اموال (آل عمران/ ۱۴)



ویژگی مشترک خواسته‌های نفسانی	دنیاپرستی	■ بهره‌مندی گذرا از زندگی این دنیایی (آل عمران/ ۱۴) ■ تجملات این دنیایی (آل عمران/ ۱۴)
پیامد پیروی از هوای نفس	خروج از صراط مستقیم	■ تکذیب پیامبران (بقره/ ۸۷) ■ خروج از مسیر هدایت‌یافتگی (انعام/ ۵۶) ■ بندگی غیر خدا (فرقان/ ۴۳) ■ انحراف از راه خدایی (ص/ ۲۶) ■ گمراهی (مائده/ ۷۷؛ انعام/ ۵۶) ■ کوردلی (محمد/ ۱۴)
	مبتلا شدن به صفات غیراخلاقی	■ تکبرورزی (بقره/ ۸۷) ■ ستمگری (بقره/ ۱۴۵) ■ بی‌عدالتی (نساء/ ۱۳۵)
	گرفتار شدن به مصیبت دنیوی و اخروی	■ قتل نفس (بقره/ ۸۷؛ مائده/ ۳۰) ■ محروم ماندن از یاری خداوند (بقره/ ۱۲۰) ■ بی‌حفاظ و یاور ماندن در مقابل خدا (رعد/ ۳۷) ■ سرگردانی در هستی (حجر/ ۷۲) ■ تباهی (مؤمنون/ ۷۱)
نتایج ایستادگی در مقابل هوای نفس	ماندن در مسیر عدالت	■ رفتار عادلانه (نساء/ ۱۳۵)
	ماندن در مسیر حق	■ حق‌گرایی (مائده/ ۴۸)

در خصوص پرسش دوم پژوهش درباره مفهوم شیطان، بعد از مطالعه تمامی آیات قرآن کریم و شناسایی آیاتی که به نوعی به مفهوم شیطان اشاره دارند و پس از سه مرحله کدگذاری بر روی آیات منتخب، یافته‌های زیر حاصل گردید:



جدول شماره ۲: مقولات مربوط به مفهوم شیطان

کدهای محوری	کدهای باز	کد گزینشی
خارج ساختن انسان‌ها از صراط مستقیم الهی	■ به لغزش انداختن انسان‌ها (بقره/ ۳۸؛ آل عمران/ ۱۵۵) ■ دعوت از انسان‌ها به سوی طاغوت (نساء/ ۶۰) ■ دعوت از انسان‌ها به پیروی از غیر خدا (لقمان/ ۲۱؛ انعام/ ۷۱) ■ کشاندن انسان‌ها به مسیرهای انحرافی (اعراف/ ۱۷۵ و ۲۰۲) ■ بازداشتن انسان‌ها از راه خدا و مسیر حق (عنکبوت/ ۳۸؛ زخرف/ ۳۷؛ نمل/ ۲۴)	نحوه عملکرد شیطان در گمراه‌سازی انسان‌ها
نشانه رفتن ایمان و اراده در دل انسان‌ها	■ ایجاد وسوسه در دل‌ها (بقره/ ۱۶۸؛ اعراف/ ۲۰؛ طه/ ۱۲۰؛ ناس/ ۴ و ۵) ■ ایجاد رعب و ترس در دل‌ها (آل عمران/ ۱۷۵) ■ دور ساختن یاد خدا از انسان (مائده/ ۹۱؛ مجادله/ ۹) ■ ایجاد سوء نیت در انسان‌ها (اعراف/ ۲۰۰) ■ اندوهگین ساختن مؤمنان با سخنان فریبنده (مجادله/ ۱۰)	
ایجاد و تقویت حس دنیاطلبی در انسان‌ها	■ سرگرم ساختن انسان‌ها به آرزوها (نساء/ ۱۱۹ و ۱۲۰؛ حدید/ ۱۴) ■ دادن وعده‌های فریبنده دنیایی (نساء/ ۱۲۰؛ اعراف/ ۲۲؛ ابراهیم/ ۲۲) ■ زیبا جلوه دادن کارهای بد به انسان (انعام/ ۴۳؛ انفال/ ۴۸؛ عنکبوت/ ۳۸؛ حجر/ ۳۹) ■ القای حرف‌های دلپسند و فریبنده به شکل مرموزانه به انسان‌ها (انعام/ ۱۱۲)	
امر به منکر و نهی از معروف	■ نسبت دروغ به خدا بستن (بقره/ ۱۶۹) ■ بازداشتن انسان‌ها از نماز (مائده/ ۹۱) ■ به فراموشی افکندن انسان‌ها از کارهای خوب (انعام/ ۶۸) ■ دعوت به برهنگی (اعراف/ ۲۰) ■ تحریک به کارهای بد (اعراف/ ۲۰۰) ■ دعوت به پلیدی و زشتی (ابراهیم/ ۲۲) ■ دعوت به کفرورزی (حشر/ ۱۶)	



■ ایجاد دشمنی و کینه بین انسان‌ها (مائده/ ۹۱) ■ القای جنگ و جدال با مؤمنان به پیروانش (انعام/ ۱۲۱) ■ ایجاد تفرقه بین انسان‌ها (یوسف/ ۱۰) ■ فتنه‌انگیزی میان انسان‌ها (اسراء/ ۵۳)	اختلاف‌افکنی بین انسان‌ها	
■ حمله و نفوذ همه‌جانبه به انسان‌ها از همه جهات (اعراف/ ۱۷) ■ کشیدن نقشه‌های شوم و دشمنانه برای انسان‌ها (یوسف/ ۵) ■ زیر سلطه در آوردن انسان‌ها (اسراء/ ۶۲)	دشمنی‌ورزی با انسان‌ها به شکل آشکار	
■ خود را خیرخواه انسان‌ها جلوه دادن (اعراف/ ۲۱) ■ خود را شریک کسب‌وکار و اموال و دارایی‌های انسان قرار دادن (اسراء/ ۶۴) ■ همراه و دمساز شدن با انسان‌ها در همه کارها (زخرف/ ۳۶)	نزدیک ساختن خود به انسان‌ها در مقام دوست و ولی	
■ فرمان دادن به بدی و زشتی (بقره/ ۱۶۹) ■ فرمان به شراب (مائده/ ۹۰) ■ فرمان به قمار (مائده/ ۹۰) ■ فرمان به بت‌پرستی (مائده/ ۹۰) ■ فرمان به قرعه (مائده/ ۹۰) ■ فرمان به فحشا و منکر (نور/ ۲۱)	فرمان به منکرات	نوع فرمان‌های شیطان
■ انجام امور خرافی (نساء/ ۱۱۹)	فرمان به امور خرافی	
■ دست‌کاری کردن در نظام آفرینش الهی (نساء/ ۱۱۹)	فرمان به مداخله در امور آفرینش	
■ کردار ناپسند انسان‌ها (آل عمران/ ۱۷۵) ■ دروغ‌گویی (شعراء/ ۲۲) ■ گنه‌پیشگی (شعراء/ ۲۲ و ۲۳)	اعمال ناصواب انسانی	دلیل غلبه شیطان بر انسان‌ها



■ ایمان قلبی نداشتن به قیامت (انعام/ ۱۱۳) ■ ایمان نداشتن به خدا (اعراف/ ۲۷)	ضعف ایمان در انسان‌ها	
■ عدم شکرگزاری از خدا (اعراف/ ۱۷) ■ فاصله گرفتن و جدا شدن از آیات الهی (اعراف/ ۱۷۵) ■ روی گردانی از یاد خداوند رحمان (زخرف/ ۳۶)	غفلت از پروردگار هستی	
■ عدم توجه به امر و نهی الهی (اعراف/ ۲۲)	نافرمانی خدا	
■ گمان اشتباه فرد به این‌که هدایت یافته است و راه درست را فهمیده است (زخرف/ ۳۷)	کج فهمی دینی	
■ شیطان را سرپرست و ولی خود گرفتن (اعراف/ ۲۷؛ نمل/ ۱۰۰)	شیطان پرستی	
■ ترس از خداوند و نترسیدن از غیر او (آل عمران/ ۱۷۵) ■ پناه بردن به خدا (اعراف/ ۲۰۰) ■ ایمان قلبی به خداوند (نحل/ ۹۹) ■ امید داشتن به پروردگار هستی (فرقان/ ۲۹) ■ یاری جستن از خداوند (ص/ ۴۱) ■ توکل بر خدا (مجادله/ ۱۰) ■ پیروی از آیات روشنگر الهی (ملک/ ۵)	اتکا و ایمان قلبی به خدا	روش مقابله با شیطان
■ عدم هم‌نشینی با قوم ستمگر (انعام/ ۶۸) ■ نه گفتن به دعوت‌های شیطانی برای انجام اعمال شنیع (ابراهیم/ ۲۲) ■ باور قلبی به این حقیقت که شیطان بر انسان تسلطی ندارد (ابراهیم/ ۲۲) ■ دشمن دانستن و دشمن گرفتن شیطان (فاطر/ ۶)	دوری و عدم تبعیت از غیر خدا	
■ به طرز نیکو و پسندیده سخن گفتن در مقابل هر امر فساد و فتنه‌انگیز (اسراء/ ۵۳)	انجام عمل نیکو و صالح	



در ارتباط با پرسش سوم پژوهش در خصوص مقایسه تطبیقی شیوه عملکرد هوای نفس و شیطان، یافته‌های زیر حاصل گردید:

در خصوص نحوه عملکرد هوای نفس و شیطان، هر دو بر دادن وعده‌های فریبنده دنیایی و زیبا جلوه دادن کارهای بد به انسان تکیه دارند. همچنین هر دو به وسوسه‌گری و ایجاد هوس در دل‌ها می‌پردازند، با این تفاوت که ریشه وسوسه‌افکنی هوای نفس، امری درونی و غریزی است و وسوسه‌افکنی شیطان و به طور کلی عملکرد شیطان، منشأ بیرونی دارد، به این معنا که شیطان و هر امر شیطانی، با بهره‌گیری از ظواهر و عامل‌های لذت‌بخش و شهوت‌انگیز بیرونی اقدام به فریب انسان می‌کنند. با این حال، هر دو مکمل یکدیگرند و از دو جبهه درون و بیرون، در همه لحظات زندگی انسان را مورد حمله مستمر قرار می‌دهند.

امر به منکرات با شیوه‌های مختلف از جمله امر به بدی، بازداشتن از خوبی‌ها مثل نماز و افتراپندی، هم از سوی شیطان و هم هوای نفس صورت می‌گیرد.

تضعیف ایمان و نشانه رفتن اراده و ایمان قلبی، ترفند مشترک شیطان و هوای نفس است. با این حال، دامنه عملکرد شیطان در گمراه‌سازی انسان‌ها، نسبت به هوای نفس بیشتر است و موارد بیشتری از جمله اختلاف‌افکنی و دشمنی‌ورزی را دربرمی‌گیرد.

دنیاپرستی با مصادیقی همچون بهره‌مندی افراطی از زندگی و تجملات و وعده‌های فریبنده دنیایی، هم‌زمان مورد استفاده هوای نفس و شیطان برای گمراه‌سازی انسان‌ها قرار می‌گیرد.

خروج از صراط مستقیم الهی به عنوان پیامد پیروی از هوای نفس، از سوی شیطان به عنوان راهکاری اساسی با مصادیقی از جمله کشاندن انسان به مسیرهای انحرافی، بازداشتن وی از راه خدا و مسیر حق و به لغزش انداختن وی استفاده می‌گردد.

غفلت از پروردگار یکی از دلایل غلبه شیطان بر انسان‌ها دانسته شده است. از سوی دیگر، غافلان به عنوان یکی از تابعان هوای نفس قلمداد می‌شوند.

بازداشتن انسان از مسیر حق راهکار شیطان برای خارج ساختن انسان از مسیر مستقیم الهی است. از سوی دیگر، ماندن در مسیر حق، از نتایج ایستادگی در مقابل هوای نفس دانسته شده است.

در خصوص عقوبت پیروان شیطان و هوای نفس، هر دو گروه از جمله بی‌دینان و مجرمان، دچار عذاب الهی خواهند شد.



نتیجه‌گیری

این مقاله با هدف شناسایی نحوه عملکرد هوای نفس و شیطان و مقایسه عملکرد بین این دو، به انجام رسید. در پاسخ به سؤال اول پژوهش مبنی بر مفهوم‌شناسی هوای نفس، ۶ مقوله اصلی شامل نحوه عملکرد هوای نفس در گمراه‌سازی انسان‌ها، تابعان هوای نفس، مصادیق هوای نفس، ویژگی مشترک خواسته‌های نفسانی، پیامد پیروی از هوای نفس و نتایج ایستادگی در مقابل هوای نفس احصا گردید. در پاسخ به سؤال دوم پژوهش مبنی بر مفهوم‌شناسی شیطان، ۴ مقوله اصلی شامل نحوه عملکرد شیطان در گمراه‌سازی انسان‌ها، نوع فرمان‌های شیطان، دلیل غلبه شیطان بر انسان‌ها و روش مقابله با شیطان احصا شد که هر کدام از این مقولات دربرگیرنده مؤلفه‌های مربوط به خود بودند.

همان‌طور که بیان شد، یکی از پیامدهای پیروی از هوای نفس و از جمله راه‌هایی که شیطان انسان را گمراه می‌کند، خارج ساختن وی از صراط مستقیم است. منظور از «صراط مستقیم» در قرآن، مسیر امن، روشن و محکم الهی است که جزئیات آن از طریق پیامبران و کتب الهی در قالب دین به مردم ارائه شده است. راه رسیدن به صراط مستقیم از منظر قرآن عبارت است از پرستش خداوند (آل عمران/۵۱؛ مریم/۳۶)، چنگ زدن به کتاب آسمانی (نساء/۱۷۵)، قرار گرفتن در مدار الهی (انعام/۱۲۶)، پند گرفتن از آیات الهی (انعام/۱۲۶)، عدالت‌ورزی (انعام/۱۵۳)، حق‌گرایی (انعام/۵۳)، پیروی از آیین ابراهیمی (انعام/۱۶۱) و پذیرش دعوت الهی (مؤمنون/۷۳ و ۷۴)، و مهم‌ترین مانع قرار گرفتن انسان در صراط مستقیم شیطان است (اعراف/۱۶). لذا برای در امان ماندن از شر هوای نفس و توطئه شیطان در خروج از صراط مستقیم، باید انسان به خداوند و کتاب آسمانی تمسک جوید و دستورات و فرامین الهی را بی‌کم‌وکاست اجرا کند، حق‌گرا باشد و همواره رضایت و خواست الهی در انجام امور را ملاک عمل خود قرار دهد و از افکار و انجام اموری که منتج به کفر، خشم الهی، استهزاگری بندگان خدا، قیامت خدا و گمراهی می‌شود، دوری جوید.

در تبیین یافته‌های مربوط به دلایل غلبه شیطان بر انسان‌ها می‌توان گفت در خصوص مؤلفه ضعف ایمان در انسان‌ها، قرآن کریم موانع و آفت‌های ایمان‌آوری را شامل انفاق از روی خودنمایی (بقره/۲۶۴)، کافران را دوست و سرپرست خود گرفتن (آل عمران/۲۸)، ترس از غیر خدا (آل عمران/۱۷۵)، عدم ورود ایمان به قلب انسان‌ها و شک و تردید به خدا می‌داند. از این رو



لازم است انسان‌ها با حرکت در مسیر الهی و دست کشیدن از غیر خدا زمینه رشد ایمان در وجودشان را ایجاد نمایند. در خصوص مؤلفه غفلت از پروردگار هستی، قرآن کریم عدم درک حق و کوردلی (اعراف/۱۷۹)، تکذیب آیات الهی (اعراف/۱۳۶)، تکبر (اعراف/۱۴۶) و نادیده گرفتن نشانه‌های آفرینش الهی (یوسف/۱۰۵) را از مشخصه‌های غافلان می‌داند.

در تبیین یافته‌های مربوط به روش مقابله با شیطان، می‌توان گفت در خصوص مؤلفه ایمان قلبی به خدا، قرآن کریم عوامل تقویت ایمان را شامل تقوای الهی پیشه کردن (بقره/۲۷۸)، رهاسازی ربا (بقره/۲۷۸)، ترس از خدا (آل عمران/۱۷۵)، تلاوت و شنیدن آیات خدا (انفال/۲) و جهاد در راه خدا می‌داند.

در خصوص تطبیق پژوهش پیش‌رو با سایر پژوهش‌ها، یافته‌های این پژوهش با نتایج پژوهش نجات‌رای زن (۱۴۰۳)، صالحی (۱۴۰۳)، عباس‌زاده (۱۴۰۲)، علیخانی و زینی‌وند (۱۴۰۰) و شهریاری و کریم‌زاده (۱۴۰۰) هم‌خوان است و با سایر پژوهش‌ها در این زمینه منافاتی ندارد.



فهرست منابع

۱. ابن فارس، احمد. (۲۰۰۸ م). **معجم مقاییس اللغة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲. جلالی، سیده معصومه. (۱۴۰۲ ش). «تبیین راهکارهای عملی مؤثر در مبارزه با هوای نفس از دیدگاه تقلین». **مطالعات تفسیری آلا الرحمن**. ۱ (۴)، ص ۲۵-۴۰.
۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۳ ش). **کتاب المفردات فی غریب القرآن**. (ترجمه سید غلامرضا خسروی حسینی). بی جا: مرتضوی.
۴. سعید، معصومه. (۱۳۹۸ ش). «شبهه شیطان از منظر کلامی». **پژوهش‌های اعتقادی و کلامی**. ۹ (۳۶)، ص ۱۰۵-۱۱۸. <https://dori.net/dor/20.1001.1.98991735.1400.10.37.6.8>
۵. شهریار، روح‌الله؛ کریم‌زاده، صادق. (۱۴۰۰ ش). «چگونگی تسلط شیطان بر قوای بینشی و گرایشی انسان و پیامدهای تربیتی آن از منظر قرآن». **مشکوه**. ۴۰ (۱۵۰)، ص ۵۴-۸۱. <https://dor.isc.ac/dor/2.1.16838033.1400.40.1.3.3>
۶. شیرافکن، محمد حسین؛ قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۵ ش). «تحلیل فضاهای ذهنی گفتمان شیطان در قرآن». **پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم**. ۷ (۲)، ص ۶۳-۷۸.
۷. صالحی، اکرم. (۱۴۰۳ ش). «تبیین ماهیت و نقش شیطان در اندیشه فخر رازی با تأکید بر مسئله شر». **کلام پژوهی**. ۳ (۶)، ص ۴۴-۶۱. <https://doi.org/10.22034/kalam.2025.859.1086>
۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۷ ش). **ترجمه تفسیر مجمع البیان**. (ترجمه علی کریمی). قم: تبیان.
۹. عالیخانی، غلامرضا؛ زینی‌وند، مجتبی. (۱۴۰۰ ش). «بررسی و واکاوی «صوت شیطان» با رویکردی بر تفسیر آیه ۶۴ اسراء». **بصیرت و تربیت اسلامی**. ۱۵ (۱۵)، ص ۱۱۹-۱۴۱. <https://doi.org/10.22034/init.2021.95974>
۱۰. عباس‌زاده، علی. (۱۴۰۲ ش). «راه‌ها و مراحل نفوذ شیطان در انسان». **ره‌توشه**. ۴ (۱۳)، ص ۱۶۹-۱۸۰.
۱۱. عباسی، سلیمان؛ امین‌ناجی، محمد هادی؛ دل‌افکار، علیرضا؛ نکونام، جعفر. (۱۳۹۹ ش). «تبارشناسی انگاره شیطان در تورات و قرآن کریم». **پژوهش دینی**. ۱۹ (۴۰)، ص ۹۱-۱۱۸. <https://dor.isc.ac/dor/20.1.17352770.1399.19.40.4.0>
۱۲. عباسی، سلیمان؛ امین‌ناجی، محمد هادی؛ دل‌افکار، علیرضا؛ نکونام، جعفر. (۱۴۰۰ ش). «تاریخ انگاره شیطان در عهدین و قرآن کریم». **پژوهشنامه قرآن و حدیث**. ۱۵ (۲۹)، ص ۲۶۱-۲۸۶. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080417.1400.15.29.10.1>
۱۳. قرشی، علی‌اکبر. (۱۴۱۲ ق). **قاموس قرآن**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۴. کریمی‌نیا، محمد مهدی؛ کیانی، زهرا؛ انصاری مقدم، مجتبی. (۱۴۰۱ ش). «تحلیل ماهیت نفس از دیدگاه قرآن کریم». **پژوهش و مطالعات علوم اسلامی**. ۴ (۳۸)، ص ۱-۱۸.
۱۵. معین، محمد. (۱۳۵۱ ش). **فرهنگ فارسی**. تهران: امیرکبیر.
۱۶. نجات‌رای زن، سید علی. (۱۴۰۳ ش). «تحلیل نقش شیطان در مسئله کمال انسان با الهام از قرآن مجید». **علوم انسانی و اسلامی در هزاره سوم**. ۸ (۴)، ص ۷۷-۸۶.



۱۷. نجارزادگان، فتح‌الله؛ نجارزادگان، فاطمه؛ اقبالیان، مریم. (۱۳۹۸ش). «اصطلاح‌شناسی الوهیت هوای نفس در آیات ۴۳ فرقان و ۲۳ جاثیه». *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، ۸(۲)، ص ۹۸-۱۱۰. <https://doi.org/10.22108/nrgs.2019.117451.1425>
۱۸. همدانی، مصطفی. (۱۳۹۶ش). «فراگرد ارتباط شیطان و انسان از منظر قرآن کریم». *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۴(۲)، ص ۱-۲۳. <https://doi.org/10.22051/tqh.2017.9929.1216>
19. Jeffery. Arthure. (1938). *The Foreign Vocabulary of Quran*. Great Britain: Oriental Institute, Baroda.



The Viewpoints of Exegetes on the Meaning of “The Assumption of the Humble Regarding the Meeting with the Lord”

Fatemeh Zahra Amiri ¹✉ | Saheb Ali Akbari ²

1. Corresponding Author, MA Student in Quranic Sciences and Hadith, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: fzamiri313@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: akbari-s@um.ac.ir

Article Info

Article type:

Review Article

Received: 26 January 2025

Revised: 15 May 2025

Accepted: 9 June 2025

Available Online: 28 June 2025

Keywords:

Ẓann (assumption, suspicion), Liqā' al-rabb (meeting with the Lord), Resurrection, Khāshī'in (the humble), Prayer.



Abstract

The term zann (assumption, suspicion) is one of the frequently used words in the Holy Quran and holds a significant position in both doctrinal and ethical verses. In some Quranic verses, commentators' opinions regarding the meaning of the word zann are a matter of dispute. One of the debated verses is verse 46 of Surah Al-Baqarah, which concerns the suspicion of the humble (khāshī'in) regarding the meeting with their Lord (liqā' al-rabb). On this issue, commentators hold three general viewpoints. The majority interpret ẓann as certainty, some consider it as conjecture inclined to certainty, and a third group interprets ẓann in the verse based on its apparent meaning, that is, assumption. Each of these three viewpoints is accompanied by arguments from the Exegetes, and expressing and critiquing them is important as it has multiple doctrinal and ethical implications. The present study, employing an analytical-descriptive method and relying on library resources, seeks to answer the fundamental question: What is the meaning of the term ẓann and the context of realization of liqā' al-rabb (meeting with the Lord) in verse 46 of Surah Al-Baqarah? What emerges from the apparent meaning of this verse is that liqā' al-rabb has been realized in the worldly realm for the humble, and therefore, there is no objection to interpreting ẓann in its apparent sense, that is, "conjecture." The reasons supporting this interpretation, besides the incompleteness and refutability of previous viewpoints, include: the minimal description of God about humble worshippers if liqā' al-rabb is to take place in the Hereafter; the conformity of the suspicion of the humble regarding the meeting with their Lord during this worldly life with their characteristic humility; and the occurrence of liqā' al-rabb in the prayer of the humble.

Cite this article: Amiri, F.Z.; Akbari, S.A (2025). The Viewpoints of Exegetes on the Meaning of “The Assumption of the Humble Regarding the Meeting with the Lord”. *Quranic Doctrines*, 22(41), 265-287.
<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6742.2496>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



دیدگاه مفسران در خصوص مفهوم «ظنّ خاشعان به لقاء رب» در بوته نقد

فاطمه زهرا امیری^۱ | صاحبعلی اکبری^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجو کارشناسی ارشد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، رایانامه: fzamiri313@gmail.com

۲. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: akbari-s@um.ac.ir

چکیده

واژه «ظنّ» از واژه‌های پرکاربرد در قرآن کریم است و جایگاه مؤثری در آیات اعتقادی و اخلاقی دارد. در برخی از آیات قرآن کریم، نظر مفسران در خصوص معنای واژه «ظنّ»، محل نزاع است. یکی از آیات مورد بحث، آیه ۴۶ سوره بقره است که در خصوص ظنّ خاشعان به ملاقات رب است. در این خصوص مفسران دارای سه دیدگاه کلی هستند. اکثر مفسران ظن را به معنای یقین و برخی دیگر آن را گمان متمایل به یقین می‌دانند و گروه سوم، ظن در آیه مورد بحث را حمل بر ظاهر می‌کنند. هر کدام از این سه دیدگاه از سوی مفسران با استدلالاتی همراه است که بیان و نقد آن دارای اهمیت است و ثمرات اعتقادی و اخلاقی متعددی دارد. در پژوهش حاضر به روش تحلیلی-توصیفی و به استناد منابع کتابخانه‌ای به این پرسش اساسی پاسخ داده می‌شود که مفهوم واژه «ظنّ» و ظرف تحقق «لقاء رب» در آیه ۴۶ سوره بقره چیست. آنچه از ظاهر این آیه به دست می‌آید، این است که «لقاء رب» در بستر دنیا برای خاشعان محقق شده است و از این رو هیچ محذوری برای حمل واژه «ظنّ» بر معنای ظاهری‌اش یعنی «گمان» وجود ندارد. دلایل این برداشت از آیه علاوه بر ناتمامی و نقدپذیر بودن دیدگاه‌های گذشته، عبارت است از: حداقلی بودن توصیف خداوند از نمازگزاران خاشع در صورت تحقق «لقاء رب» در آخرت؛ مطابقت ظنّ خاشعان به لقاء رب در بستر دنیا با ویژگی خشوع ایشان و وقوع لقاء رب در نماز خاشعان.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷

کلیدواژه‌ها

ظنّ، لقاء رب، معاد، خاشعان، نماز.



استناد: امیری، فاطمه زهرا؛ اکبری، صاحبعلی. (۱۴۰۴). دیدگاه مفسران در خصوص مفهوم «ظنّ خاشعان به لقاء رب» در بوته نقد. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۱)، ۲۶۵-۲۸۷.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6742.2496>



مقدمه

واژه «ظن» از واژه‌های نسبتاً پربکاربرد در قرآن کریم است. ماده «ظنن» دارای ۶۹ بسامد است و در ۵۷ آیه به کار رفته است. واژه «ظن» و فهم معنای آن جایگاه مؤثری در آیات اعتقادی و اخلاقی دارد. همچنین فهم معنای آن، مؤثر در فهم واژگانی است که در یک حوزه معنایی با واژه «ظن» قرار دارند. مفسران در خصوص آیه «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ أَهْلَهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمُ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»؛ «آنان که گمان دارند دیدارکننده پروردگارشان خواهند بود و قطعاً به سوی او بازمی‌گردند» (بقره/۴۶) که در مورد ظن خاشعان به ملاقات رب است، نظرات متفاوت و متعارضی بیان داشتند. به نظر می‌رسد نزاع مفسران درباره معنای «ظن»، ریشه در متعلق ظن (...أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ...) و مجادلات کلامی متکلمان در خصوص کفایت عقیده ظنی یا لزوم رسیدن به عقیده یقینی دارد. در پژوهش حاضر بنا داریم به روش تحلیلی-توصیفی و به استناد منابع کتابخانه‌ای درصدد پاسخ به این پرسش اساسی برآیم که مفهوم واژه «ظن» و ظرف تحقق «لقاء رب» در آیه ۴۶ سوره بقره چیست؟ برای پاسخ به این پرسش به بررسی و نقد اقوال مفسران می‌پردازیم.

پیشینه پژوهش: درباره این موضوع پژوهش‌هایی صورت گرفته است که به‌رغم تلاش‌های ارزشمند نویسندگان آن‌ها، از منظر نگارندگان از جهاتی دارای نقص و اشکال است که در ذیل به بیان آن‌ها و سپس وجه تمایز پژوهش پیش‌رو با پژوهش‌های انجام شده می‌پردازیم.

پژوهش‌های صورت گرفته در خصوص آیه مورد بحث به دو دسته کلی قابل تقسیم است:

در برخی از پژوهش‌ها «ظن» در آیه محل بحث برخلاف ظاهر، به معنای «یقین» است، زیرا «لقاء رب» مساوی با معاد دانسته شده است، مانند مقاله «معناشناسی «ظن» در قرآن کریم» از سید محمود طیب حسینی.

برخی دیگر از پژوهشگران برخلاف نظر اخیر، «ظن» در آیه مورد بحث را حمل بر ظاهر کرده و آن را به معنای گمان دانسته‌اند. در این پژوهش‌ها «لقاء رب» یکی از اتفاقات قیامت دانسته شده است. این پژوهش‌ها عبارت‌اند از:

■ مقاله «پژوهشی در معنای ظن و جایگاه معرفتی و اخلاقی آن در قرآن» از محمدکاظم شاکر (۱۳۸۶).

■ مقاله «بررسی آرای مفسران در فلسفه به‌کارگیری «گمان به رستاخیز» به جای «یقین به آخرت» در تفسیر آیه ۴۶ بقره» از احمد آقائی زاده ترابی (۱۴۰۰).



■ مقاله «کاربرد ظن در قرآن کریم؛ تأملی پیرامون اقوال مفسران در تفسیر "ظن" به "یقین"» از مریم ساجدی (۱۳۹۸).

وجه تمایز پژوهش حاضر نسبت به موارد اخیر در شیوه استدلال و نتیجه حاصل از نقد و بررسی اقوال مفسران است. برخلاف پژوهش‌های گذشته که در خصوص آیه ۴۶ سوره بقره، «ظن» به معنای یقین دانسته شده است، در مقاله پیش‌رو «ظن» به معنای حقیقی آن یعنی گمان اخذ شده است. همچنین در مقالات مذکور، «لقاء رب» در بستر معاد دانسته شده است، در حالی که به نظر می‌رسد «لقاء رب» در بستر دنیا محقق شده باشد. در پژوهش حاضر برآنیم تا مراد از «لقاء رب» و ظرف تحقق آن را روشن سازیم و دیدگاه‌های مغفول و دسته‌بندی‌های دارای اشکال در آثار اخیر را برطرف سازیم.

۱. بررسی مفهوم لغوی «ظن»

در خصوص معنای «ظن»، میان لغویان اختلاف هست. تنها تعداد محدودی از لغویان قائل‌اند که ظن معنای واحدی دارد که عبارت است از «گمان» (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۹۳). اکثر ایشان «ظن» را از اضداد می‌دانند که به معنای گمان و نیز یقین است. پیروان این نظر به گروه‌هایی تقسیم می‌شوند: گروهی در خصوص اضداد بودن «ظن» توضیحی ارائه نمی‌دهند و هر دو معنا را بدون هیچ قیدی می‌پذیرند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۵۲). برخی دیگر معتقدند معنای یقین برای ظن مجازی است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۱۶؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۸۶) که حمل آن بر یقین طبعاً نیازمند قرینه است. گروه سوم نیز در صورتی ظن را به معنای یقین می‌دانند که محصول اماره‌ها، نشانه‌ها، تعقل و تدبیر باشد که می‌تواند با نوعی احتمال خلاف همراه باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۷۲). گروه سوم به نوعی با فراهیدی همراه‌اند، چون ظن را به معنای شک و یقین می‌دانند، هرچند تفسیر این گروه از یقین، یقین تدبیر است نه یقین عیانی. می‌توان از گروه چهارمی نیز نام برد که معتقدند «ظن» اسمی است که از نشانه و اماره حاصل می‌شود. اگر آن نشانه قوی باشد به علم منتهی می‌گردد و اگر ضعیف باشد، از حد توهم تجاوز نمی‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۳۹). نظر این گروه را نیز می‌توان ملحق به نظر اکثر لغویان کرد.

صاحبان کتب وجوه و نظائر نیز وجوهی برای معنای «ظن» ذکر کرده‌اند، از جمله: یقین، شک، پندار، تهمت (دامغانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۱). برخی نیز به معانی دیگری از «ظن» همچون



گمان، بداندیشی و پنداشتن اشاره دارند (تفلیسی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۸). بعضی نیز تنها به دو وجه یقین و شک اشاره می‌کنند (عسکری، ۱۴۲۸، ص ۳۳۲).

۲. اصالت تعابیر قرآنی

یکی از مبانی اصیل در فهم و تفسیر قرآن، حجیت ظواهر آن است که مهم‌ترین دلیل آن، بنای عقلاست، زیرا روش عقلا آن است که در تعیین مراد و مقصود گوینده، به ظاهر کلام او استدلال و از آن پیروی می‌کنند و شارع مقدس نیز ضمن تأیید این روش، روش دیگری را بیان نفرموده و صرفاً روش عقلا را تقریر و تثبیت کرده است. از این رو حجیت ظواهر در تفسیر قرآن نیز جریان دارد. روشن است که پذیرش یا عدم پذیرش حجیت ظواهر قرآن، در تفسیر بخش عظیمی از آیات مؤثر است (صدر، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۰۰؛ ج ۲، ص ۱۸۰؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۳). از نتایج پذیرش اصل حجیت ظواهر قرآن، «اصالت تعابیر قرآنی» است. در توضیح باید گفت: هر تعبیر قرآنی بر پایه مفهوم‌سازی خاصی مبتنی است که با تعابیر دیگر متفاوت است و بر این اساس باید به خود عبارات که مفهوم‌سازی مبتنی بر آن است توجه کرد، نه به موقعیت‌هایی که برگرفته از عبارات است. به بیان دیگر، باید میان موقعیت‌های قرآنی و تعابیر مختلف از آن موقعیت‌ها تمایز قائل شویم. مراد از موقعیت قرآنی واقعیتی است که آیه‌ای از قرآن آن را توصیف می‌کند که می‌توان از آن واقعیت، تعابیر مختلفی استخراج کرد، حال آن‌که آیه نیز تعبیر خاصی از آن موقعیت را نشان می‌دهد. «اصالت تعابیر قرآنی» به این معناست که مفسر باید از تبدیل و تحول تعبیری به تعبیر دیگر بپرهیزد و مفهوم‌سازی هر تعبیر را آن‌گونه که هست، استخراج کند و هیچ چیز را جایگزین تعبیر قرآنی نسازد (نک: قائمی‌نیا، ۱۴۰۱، ص ۱۳۰ و ۱۳۱). «اصالت تعابیر قرآنی» دارای دو اصل فرعی است: اولاً در هر موقعیتی که خداوند بنا بر توصیف آن داشته است، تنها یک تعبیر مناسب قرآنی وجود دارد. ثانیاً هر تعبیر قرآنی فقط با یک توصیف از موقعیت مورد نظر متناسب است که خداوند بنای توصیفش را داشته است. تأکید بر این نکته ضروری است که یکی از پیامدهای مهم این نظریه، رد مترادف در الفاظ قرآنی است (قائم‌نیا، ۱۴۰۱، ص ۱۳۰ و ۱۳۱). شایان ذکر است که مفهوم‌سازی‌های نهفته در تعابیر قرآنی، از طریق اطلاعات بافت و سیاق درونی آیات به دست می‌آید و بر این اساس می‌تواند



نحوه مفهوم سازی را روشن سازد. به بیان دیگر، می توان این اصل را «اصل تعیین پذیری» بنامیم و بر اساس همین اصل، مفهوم «ظن» در آیه مورد بحث را بررسی کنیم.

۳. جایگاه نسبت «ظن» به خاشعان در «لقاء رب» بر اساس سیاق آیات

طبق تصریح بعضی از قرآن پژوهان، سوره بقره نخستین سوره ای است که در مدینه نازل شد. قسمت مهمی از این سوره درباره یهود بحث می کند، زیرا یهود در آن جا معروف ترین جمعیت پیروان اهل کتاب بودند، و قبل از ظهور پیامبر ﷺ طبق کتب مذهبی خود انتظار چنین ظهوری را داشتند و دیگران را به آن بشارت می دادند. اما با ظهور اسلام که مانعی بر سر راه منافع نامشروع آنان به حساب می آمد و جلوی انحرافات و خودکامگی های آنان را می گرفت، نه تنها غالباً دعوت اسلام را نپذیرفتند، بلکه در آشکار و نهان بر ضد اسلام قیام کردند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۲).

خداوند متعال در قرآن کریم از آیه ۴۰ این سوره در سیاق آیاتی که خطاب اولیه آن به بنی اسرائیل است، از آنان می خواهد که نسبت به نعمت های خداوند بر ایشان متذکر گردند و به عهد و وفای خویش با خداوند وفا کنند و به پیامبر اکرم (ص) و قرآن کریم ایمان آورند و حقیقتی که دریافت کرده اند را کتمان نکنند و همان گونه که دیگران را به نیکی سفارش می کنند، خود از نیکی کردن فراموش نکنند. در ادامه نیز به آنان امر می کند که برای موفقیت در این مسیر از صبر و نماز استعانت جویند:

﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝۴۱﴾ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ۝۴۲﴾ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾

(بقره/ ۴۴-۴۶).

گرچه روی سخن در آیات فوق همچون آیات قبل و بعد، به بنی اسرائیل است، ولی مسلماً مفهوم آن گسترده است و دیگران را نیز شامل می شود.

طبرسی در مجمع البیان گفته است که علما و دانشمندان یهود قبل از بعثت پیامبر ﷺ مردم را به ایمان به وی دعوت می کردند و بشارت ظهورش را می دادند، ولی خود هنگام ظهور آن حضرت از ایمان آوردن خودداری کردند. حتی بعضی از علمای یهود به بستگان خود که اسلام آورده بودند توصیه می کردند به ایمان خویش باقی و ثابت بمانند، ولی خودشان ایمان نمی آوردند (طبرسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۴ و ۱۵۵).



علمای یهود از این می‌ترسیدند که اگر به رسالت پیامبر اسلام ﷺ اعتراف کنند کاخ ریاستشان فرو ریزد و عوام یهود به آن‌ها اعتنا نکنند، لذا صفات پیامبر اسلام ﷺ را که در تورات آمده بود دگرگون جلوه دادند. قرآن برای این‌که انسان بتواند بر امیال و خواسته‌های دل پیروز گردد و حب جاه و مقام را از سر بیرون کند، در آیه بعد چنین می‌گوید: «از صبر و نماز یاری جویید» و با استقامت و کنترل خویشتن، بر هوس‌های درونی پیروز شوید (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۱۶).

به نظر می‌رسد بازگشت ضمیر «هاء» به «استعانت» که جمله «استعینوا» متضمن آن است، با جمله «إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» منافات دارد، زیرا ارتباط معنایی وثیقی میان خشوع و صبر مشاهده نمی‌گردد. در نتیجه، بازگشت ضمیر «هاء» به «صلاة» مناسب‌تر است، زیرا از مهم‌ترین ویژگی‌های مؤمنان خشوع آنان در نماز است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۲)، همچنان‌که خداوند در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ» (مؤمنون/ ۱ و ۲). سپس خداوند در آیه مورد بحث، نمازگزاران خاشع را چنین وصف می‌کند: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/ ۴۶). آیه مذکور در رابطه با ظن نمازگزاران خاشع در خصوص لقای پروردگار و بازگشتشان به سوی اوست.

۴. ارزیابی دیدگاه مفسران درباره ظن خاشعان به ملاقات رب

از آن‌جاکه دیدگاه مفسران در خصوص معنای ظن در آیه متأثر از مفهوم و کیفیت لقای پروردگار است، اجمالاً این تعبیر را فارغ از معنای آن در آیه مورد بحث، بررسی خواهیم کرد.

۴-۱. مراد از ملاقات رب

ماده «لقی» در تمام مشتقاتش معانی مشترک و ثابتی دارد، از جمله: روبه‌رو شدن، معاینه و دیدن همراه با ارتباط با یکدیگر. البته این معانی قیودی نیز دارند، اما آنچه روشن است آن است که این لقا و به عبارتی دیدار و مقابله، با تحقق ارتباط بین دو نفر امکان‌پذیر است و آن، متوقف بر تحقق وجود تناسب و نزدیکی میان دو دیدارکننده است، خواه این تناسب مادی باشد، خواه معنوی. به بیانی دیگر، لقای هر چیز علم یافتن به وجود آن است، به طوری که دیگر میان آن دو حجابی نباشد. با توجه به بیان اخیر، لقا در قرآن کریم به انواعی قابل تقسیم است، از جمله لقای مادی، لقای روحانی در دنیا، لقا در عالم آخرت و لقای شر (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۰، ص ۲۵۲-۲۵۳). آنچه مسلم است آن است که رسیدن به لقای خداوند امری مادی نیست، زیرا خداوند فاقد جسم



است و رؤیت جسمانی خداوند امکان ندارد. حال باید بیان داشت که مراد از «مُلاقُوا رَبَّهُمْ»، لقاء روحانی در دنیا مدنظر است یا در آخرت.

قرآن کریم در مواردی تعبیر «لقاء» را هم نشین با «الآخرة» و «یوم» قرار داده است: «وَالَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف/۱۴۷)؛ «وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ نَّاصِرِينَ» (جاثیه/۳۴). واضح است که در این موارد، مراد از «لقاء»، لقا در عالم آخرت است. اما در مواردی تعبیر «لقاء» را هم نشین با «رب» و «الله» قرار داده است: «وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَا لَإِنِ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ» (هود/۲۹)؛ «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (عنکبوت/۵). باید توجه داشت که رسیدن به لقای الله و لقای رب، در حقیقت، به معنای علم به وجود خداوند و نبود حجاب و مانع میان بنده و پروردگارش است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۰۲). در نتیجه، این لقا می تواند در دنیا برای اولیای خداوند و در آخرت برای همگان اعم از مؤمنان و کافران محقق شود، زیرا روز قیامت روز ظهور حقایق است: «يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور/۲۵).

البته در خصوص لقای پروردگار نظرات دیگری نیز وجود دارد، همچون بعثت، رسیدن به عاقبت زندگی و دیدار ملک الموت و حساب و جزا، ملاقات جزای خدا یعنی ثواب یا عقاب او و ملاقات حکم او در روز قیامت. به نظر می رسد این نظرات برخلاف ظاهر کلام است و پذیرفتنی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۰۲).

۴-۲. مراد از «ظن» خاشعان به ملاقات رب

در خصوص معنای ظن در «يُظُنُّونَ» نظرات متعارضی بیان شده است که در ذیل به بیان و نقادی آن می پردازیم.

۴-۲-۱. ارزیابی معنای «یقین» از واژه «ظن» و دلایل آن

گروهی ظن در «يُظُنُّونَ» را به معنای یقین می دانند و برای اثبات مدعای خویش استدلال هایی بیان کرده اند که در ذیل به بیان و ارزیابی آن ها می پردازیم.

۴-۲-۱-۱. استناد به قول لغویان و استعمال عرب

برخی مفسران با استناد به قول لغویان و استعمال عرب در اشعار، برای «ظن» دو معنا پنداشته اند:



یکی «یقین» و دیگری «شک»، همان‌گونه که واژه «سدفه» گاهی به معنای «ظلمت» و گاهی به معنای «روشنایی» استعمال شده است یا واژه «صارخ» هم به معنای «فریادرس» و هم به معنای «یاری طلب» آمده است (نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۰۶). ایشان گفته‌اند که اگر مراد از «ظن» در این آیه «شک» باشد به این معناست که خاشعان شک به لقاء الله دارند و این کفر نسبت به خداوند است. از همین رو، واژه «ظن» در این آیه را به معنای «یقین» دانسته‌اند.

نقد و بررسی: چنان‌که گفته شد، استدلال فوق با استناد به قول لغویان و استعمال عرب در اشعار مطرح شده است، درحالی‌که دقت در منابع لغوی نشان می‌دهد که لغویان با نگاه به قرآن و مشاهده دغدغه تفسیری و کلامی مفسران، معنای یقین را از معانی ظن شمرده‌اند، فارغ از این‌که چه بسا این آیات تفسیر دیگری داشته باشند که «ظن» در آن به معنای «یقین» نباشد. این دسته از لغویان اگر به ندرت شاهی از اشعار عرب آورده‌اند، آن شعر نیز صراحت و قطعیتی در مقصود آنان ندارد، زیرا امکان تفسیر دیگری نیز برای آن هست. البته باید توجه داشت که به فرض قطعیت و صراحت معنای یقین برای «ظن» در اشعار عرب، دلیلی تام بر اثبات وجود چنین معنایی در قرآن نخواهد بود. به نظر می‌رسد این گروه از مفسران علاوه بر استناد به قول لغویان و استعمال عرب، با پیش‌زمینه کلامی که شک به ملاقات رب کفر است، «ظن» در این آیه را به معنای «یقین» گرفته‌اند که در جای خود به نقد آن نیز می‌پردازیم.

۲-۱-۲-۴. «یقین» تنها راه رسیدن به خشوع حقیقی

گروهی دیگر از مفسران بیان می‌دارند که تنها یقین است که انسان را خاشع قطعی و خاکسار یقینی می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۷۳) و شایسته نیست خداوند اهل خشوع را به داشتن ظن به ملاقات الهی وصف کند، درحالی‌که همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، طبق یک معنا «ظن» قرین شک است و شک به لقای الهی کفر محسوب می‌شود. لذا تنها «یقین» است که انسان را به مرحله خشوع حقیقی می‌رساند و آدمی با «ظن»، به این درجه از خشوع واصل نمی‌گردد.

نقد و بررسی: در پاسخ به استدلال فوق که تنها راه رسیدن به خشوع حقیقی را یقین می‌داند، می‌توان گفت که آیه در مقام توصیف نمازگزاران خاشع است، نه به دنبال سبب خشوع ایشان. همچنین باید توجه داشت که هر یقینی منجر به ایمان و خشوع نمی‌گردد، چنان‌که در آیه‌ای به صراحت به این مطلب اشاره شده است: ﴿وَجَعَدُوا بِهَا وَأَسْتَيْقَنَتَهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (نمل/۱۴).



۳-۲-۴. توصیف اهل ایمان به «یقین» در آیات قرآن کریم

یکی دیگر از دلایل قائلان به معنای «یقین» در این آیه استدلال به برخی دیگر از آیات قرآن کریم است که در آن آیات اهل ایمان با صفت «یقین» توصیف شده‌اند: «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (بقره/۴). این آیه شریفه در خصوص اوصاف متقین است که یقین به آخرت را از اوصاف بارز ایشان برشمرده است. از این رو در آیه محل بحث نیز «ظن» به معنای یقین است نه گمانی که قسیم یقین و در برابر آن باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۷۳).

نقد و بررسی: در پاسخ به استدلال فوق و تنظیم آیه محل بحث به آیه ۴ سوره بقره و واحد پنداشتن لقای رب و لقای آخرت در این آیات، باید گفت که این دو آیه دارای دو موضوع متفاوت‌اند، لذا تنظیم آن‌ها با یکدیگر قیاس و باطل است، زیرا یکی در خصوص یقین اهل تقوا به آخرت و دیگری در خصوص ظن خاشعان به لقاء الله است و لقاء الله برابر با روز قیامت و ایمان به سرای آخرت نیست و همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد و در ادامه نیز بیشتر توضیح داده خواهد شد، لقای رب متفاوت از لقای آخرت است و ممکن است در این دنیا نیز برای خواص بندگان خدا از جمله نمازگزاران خاشع محقق شود.

۴-۲-۴. توجه به بلاغت قرآن از طریق مجاز

برخی دیگر نیز «ظن» در آیه مورد بحث را مجاز از علم دانسته‌اند و قرینه آن را سیاق آیه گرفته‌اند که در مقام مدح خاشعان است، زیرا اگر مراد از «ظن» همان «شک» نسبت به ملاقات رب و بعث و نشور باشد، مذموم است نه ممدوح (رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۵۹).

نقد و بررسی: در پاسخ به استدلال فوق می‌توان گفت: همان‌طور که بیان شد، رسیدن به لقای پروردگار به معنای علم به وجود پروردگار و عدم وجود حجاب میان بنده و خداوند است. این امر بی‌شک برای اولیای خداوند در دنیا محقق شده است، هرچند اکثر مردم در آخرت به این علم خواهند رسید. پس لقای رب متفاوت از لقای آخرت است و ممکن است در این دنیا نیز برای خواص بندگان خدا از جمله نمازگزاران خاشع محقق شود. در نتیجه، ظن به لقای رب به معنای ظن به معاد نیست، بلکه به معنای ظن به رسیدن به مقام علم به وجود الهی است که ممکن است در دنیا یا آخرت رخ دهد و هیچ محذوری در کار نیست که نمازگزاران خاشع به سبب خشوعشان، ظن به لقای رب داشته باشند، همچنان‌که خداوند در آیاتی، امید به لقای پروردگار را نیز ستوده است:



﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (کهف/ ۱۱۰). در توضیح باید گفت: از آن جاکه رجا نوعی ظن است که اقتضا دارد ماحصل آن مسرت‌بخش باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۴۶)، در نتیجه، هیچ محذوری در کار نیست تا ما ظن به لقاء الله را امری ممدوح بدانیم. البته باید این را نیز بگویم که رسیدن به مقام قطع و یقین به لقاء الله شایسته‌ترین مقام است: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا... يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ (رعد/ ۲). اما آنچه از دیدگاه قرآن مذموم است، کفر و تکذیب لقای رب است، نه ظن و گمان به آن: ﴿وَقَالُوا إِذَا صَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ (سجده/ ۱۰).

علاوه بر پاسخ مذکور، برخی به پاسخی دیگر اشاره دارند و بیان می‌دارند: لقای رب تنها یکی از اتفاقات مهم قیامت است و حتی اگر مراد از لقای رب، روز جزا باشد، قطع و یقین به روز جزا بالاترین مرتبه از اعتقاد است که با پیمودن مراحل سلوکی و شاید برای برخی با مرگ حاصل شود. بنابراین قرآن، ظن به ملاقات خداوند راستوده است، هرچند رسیدن به مقام قطع و یقین را نیز بایسته بدانند (ساجدی، ۱۳۹۸، ص ۱۱۲).

اشکال توجیه مذکور در آن است که اولاً مراد از لقای رب لزوماً از اتفاقات مهم قیامت نیست و ممکن است همچنان که بیان شد، در دنیا نیز رخ دهد. ثانیاً وقتی خداوند در آیه مذکور در مقام توصیف نمازگزاران خاشع است، شایسته نیست که به توصیفی حادقلی بسنده کند. علاوه بر این، کاربرد مجازی «ظن» در معنای «یقین» با یک مشکل روبه‌روست و آن این‌که جواز حمل لفظ بر معنای مجازی منوط به ناامید شدن مفسر از کاربرد لفظ در معنای حقیقی است. بنابراین نخست باید تلاش کرد تا «ظن» را بر معنای حقیقی آن حمل کرد و اگر امکان نداشت، معنای مجازی را پذیرفت، حال آن‌که چنین قرینه‌ای وجود ندارد.

۵-۲-۴. استناد به روایت

گروهی از طریق استدلال روایی و با استناد به روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام بیان می‌دارند که مراد از ظن در آیه مذکور «یقین» است: «وَعَنْ أَبِي مَعْمَرٍ عَنْ عَلِيِّ عليه السلام فِي قَوْلِهِ: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» يَقُولُ: يُوقِنُونَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ وَالظَّنُّ مِنْهُمْ يَقِينٌ؛ از ابومعمر از امام علی علیه السلام درباره سخن خداوند: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» روایت شده است که فرمود: یعنی آنان یقین دارند که برانگیخته خواهند شد، و در این جا «ظن» به معنای یقین است» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۴).



همچنین در کتاب التوحید شیخ صدوق (ره) در روایاتی نسبتاً طولانی به نقل از امیرمؤمنان علیه السلام آمده است: «...الَّذِينَ يُظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ يَغْنِيُ يُوقِنُونَ أَنَّهُمْ يُبْعَثُونَ وَيُخْشَرُونَ وَيُحَاسِبُونَ وَيُجْزَوْنَ بِالْثَوَابِ وَالْعِقَابِ فَالظَّنُّ هَاهُنَا الْيَقِينُ...»؛ «الَّذِينَ يُظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» یعنی آنان یقین دارند که برانگیخته می شوند و جمع می گردند و مورد محاسبه قرار می گیرند و پاداش و کیفر داده می شوند. پس در این جا «ظن» به معنای یقین است» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۶۷). به عقیده این دست از مفسران، در این دو روایت به صراحت «ظَنُّ» به معنای «یقین» دانسته شده است. اما این ادعا مخدوش است که به نقد آن خواهیم پرداخت.

نقد و بررسی: در نقد روایات فوق می توان گفت که برخلاف ادعای مذکور، روایت اول صراحتی در معنای یقین بودن واژه «ظَنُّ» ندارد، زیرا ممکن است مقصود از عبارت «وَالظَّنُّ مِثْلُ الْيَقِينِ» این باشد که «ظن» آنان از لحاظ ارزش و اهمیت، به منزله یقین است، زیرا اگر مقصود این بود که ظن در این جا به معنای یقین است، بهتر بود مانند روایت دوم گفته می شد: «وَالظَّنُّ هَاهُنَا الْيَقِينُ».

همچنین در بحث از حجیت روایات در تفسیر که جملگی خبر آحادند و بررسی آن مباحث درازدامنی است که از طرح آن می گذریم، اجمالاً می توان گفت که خبر واحد هر گاه اخبار از تحقق پدیده ای یا نقل سخن از کسی باشد، حجیت آن به این معناست که باید بنا را بر تحقق آن گذاشت و به لوازش همچون انجام یا ترک عمل در صورتی که خبر واحد متضمن امر و نهی باشد، تن داد. سیره عقلا در معتبر دانستن خبرهای مورد اطمینان نیز چیزی جز این نیست و التزام شارع به حجیت خبر واحد به معنای تأیید سیره عقلا در این باره است. ولی هر گاه محتوای خبر واحد ایجاد عقیده و باور قلبی در کسی باشد، طبعاً حجیت تبعیدی آن نمی تواند چنین باور و عقیده ای را در فرد ایجاد کند، زیرا رسیدن به علم و عقیده، نیازمند دلیل قطعی و اطمینان بخش است و در صورت وجود کمترین شکی، علم و باور شکل نمی گیرد، و از آن جاکه خبر واحد ظنی همیشه با درصدی از شک و احتمال خلاف واقع همراه است، نمی تواند چنین اثری در فرد ایجاد کند (خامنه ای، ۱۴۰۳، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ نیز نک: معرفت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۸۳).

همچنین به اقتضای اخبار عرضه، باید هر خبری را که مخالف با ظاهر قرآن است طرد نمود، مگر آن که قرینه ای بر پذیرش خلاف ظاهر یا محذوری بر پذیرش ظاهر آیه وجود داشته باشد (برای نمونه نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۴۶۳؛ ج ۲۷، ص ۱۱۰).



۴-۲-۲. ارزیابی معنای «گمان متمایل به یقین» از واژه «ظن»

این قول را علی بن ابراهیم قمی گفته است. او ظن در قرآن را دو نوع می‌داند و به دو تعبیر «ظن یقین» و «ظن شک» در این خصوص اشاره دارد (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۶). از آن جا که این دو تعبیر چندان آشنا و رایج نیست، می‌توان گفت او ظن در قرآن را به دو نوع تقسیم کرده است: ۱. ظن به معنای شک یا متمایل به شک؛ ۲. ظن به معنای یقین یا متمایل به یقین. قمی در ادامه بیان خود، ظن در آیه مورد بحث را ظن یقین یا به عبارتی، ظن متمایل به یقین می‌داند (نک: قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۶).

نقد و بررسی: در نقد این دیدگاه باید گفت که این مطلب ادعای بدون دلیل است، چنان‌که خود علی بن ابراهیم نیز دلیلی بر مدعای خود ارائه نداده است. همچنین نسخه‌های موجود از تفسیر قمی در بردارنده عبارت‌هایی است که انتساب حداقل بخشی از کتاب حاضر را به علی بن ابراهیم تضعیف می‌کند. برای نمونه، کتاب حاضر به تفسیر القمی ارجاع می‌دهد. گویا این کتاب غیر از تفسیر قمی است و از آن بهره برده است. علاوه بر این، احادیثی از محدثان بعد از علی بن ابراهیم مانند ابن عقده (۲۴۹-۳۳۲ ق)، محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری و ابن همام اسکافی (م ۳۳۶ ق) در نسخه حاضر نقل شده، که در هیچ‌سندی یافت نشده است که علی بن ابراهیم از آنان نقل حدیث کند. در موارد بسیاری نیز احادیث کتاب به جای این‌که به گونه مستقیم از استادان و مشایخ وی نقل شوند، واسطه دارند و از طریق اشخاص معاصر با علی بن ابراهیم نقل شده‌اند. گرچه این قرینه‌ها به تنهایی قابل پاسخ‌اند، اما مجموع آن‌ها بیانگر این مطلب است که مؤلف کتاب موجود، علی بن ابراهیم نیست و به احتمال فراوان، مؤلف کتاب، علی بن ابی سهل مشهور به علی بن حاتم قزوینی (زنده در ۳۵۰ ق) است (مسعودی، ۱۳۹۵، ص ۳۳-۳۵).

۴-۲-۳. ارزیابی معنای «گمان» از واژه «ظن» و دلایل آن

گروه دیگری از مفسران، «ظن» در آیه مورد بحث را به معنای «گمان» گرفته‌اند و از طرق متعددی مدعای خود را ثابت می‌کنند که در ذیل به بیان آن خواهیم پرداخت.

۴-۲-۳-۱. کفایت «ظن» در اعتقاد به آخرت

بعضی از مفسران معنای راجح در ﴿مُلَاقُوا رَبَّهُمْ﴾ را اعتقاد به آخرت می‌دانند و معتقدند هر کسی باید به آن یقین حاصل کند، اما وجه ذکر «ظن» در آیه را کفایت آن در اعتقاد به آخرت می‌دانند.



این دسته از مفسران در توضیح وجه مذکور بیان می‌دارند: به نظر می‌رسد وجهش این باشد که برای حصول خشوع در دل انسان، ظن به قیامت و لقای پروردگار کفایت می‌کند، زیرا علومی که با اسباب تدریجی، به تدریج در نفس پدیدار می‌گردد، نخست از توجه و بعد شک و سپس به ترجیح یکی از دو طرف شک، که همان ظن است پدیدار شده است و در آخر، احتمالات مخالف به تدریج از بین می‌رود تا علم یا همان ادراک جزئی حاصل گردد. این نوع از علم وقتی به خطر هولناکی تعلق بگیرد سبب اضطراب و خشوع نفس می‌گردد. این اضطراب و خشوع از وقتی شروع می‌شود که یک طرف شک رجحان پیدا کند و چون امر مذکور، هولناک است، قبل از علم به آن و تمامیت آن رجحان نیز دلهره و ترس در نفس پدید می‌آورد. پس به کار بردن ظن در جای علم، برای اشاره به این است که اگر انسان متوجه شود پروردگاری دارد که ممکن است روزی با او دیدار کند و به سویش بازگردد، در ترک مخالفت و رعایت احتیاط، منتظر حصول علم نمی‌شود، بلکه همان ظن او را وادار به احتیاط می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳).

نقد و بررسی: چنان‌که پیش‌تر بیان شد، رسیدن به لقای پروردگار به معنای علم به وجود پروردگار و عدم وجود حجاب میان بنده و خداوند است که این امر بی‌شک برای اولیای خداوند در دنیا محقق شده است، هرچند اکثر مردم در آخرت به این علم خواهند رسید. پس لقای رب متفاوت از لقای آخرت است و ممکن است در این دنیا نیز برای خواص بندگان خدا از جمله نمازگزاران خاشع محقق شود. در نتیجه، ظن به لقای رب به معنای ظن به معاد نیست، بلکه به معنای ظن به رسیدن به مقام علم به وجود الهی است که ممکن است در دنیا یا آخرت رخ دهد. شایان توجه است که توصیف مذکور در خصوص نمازگزاران خاشع است، پس به نظر می‌رسد آیه ناظر به کیفیت نماز ایشان باشد. در توضیح بیشتر باید گفت: نمازگزاران خاشع به گونه‌ای به نماز می‌ایستند که گویی در پیشگاه حق تعالی بدون هیچ حجابی حاضرند. در صورت اخذ چنین تعبیری، ظن ایشان به لقای رب، به عنوان یکی از اتفاقات قیامت نخواهد بود و ایشان در دنیا چنین ظنی دارند. البته ظن ایشان به لقای رب در غیر نماز نیز مفید همان بیانی است که گذشت. نکته دیگر آن است که هرچند «ظن» انسان را وادار به احتیاط می‌کند و از این رو، در اعتقاد به آخرت کفایت می‌کند، اما باید توجه داشت که آیه در خصوص مقام رفیع نمازگزاران خاشع است و ما نمی‌توانیم به توصیفی حداقلی از ایشان بسنده کنیم، زیرا برخلاف سیاق آیه است که به مدح و ستایش نمازگزاران خاشع پرداخته است و اقتضا می‌کند که توصیف از ایشان توصیفی حداقلی



نباشد، زیرا ظنّ به آخرت حالتی است که برای بسیاری از مردمان رخ می‌دهد و در این صورت، اتصاف نمازگزاران خاشع به این حالت فاقد مدح و ستایش ویژه است.

۲-۳-۴. تصرف در متعلق «ظن»

گروهی با تصرف در متعلق «ظن»، نیازی به تغییر معنای «ظن» از معنای اصلی خود ندیده و آن را به معنای «گمان» گرفته‌اند. اینان نیز خود به دو گروه تقسیم می‌شوند و در این‌که چه چیز متعلق «ظن» است اختلاف دارند.

الف. فرجام نیک یا بد: این دسته در متعلق «ظن» در آیه محل بحث تصرف کرده و قائل‌اند که متعلّق «یظنون» خود رستاخیز و ملاقات پروردگار نیست تا ناچار شویم «ظنّ» را به معنای «یقین» بدانیم، بلکه فرجام نیک یا بدی است که انسان به آن آگاه نیست و همواره احتمال می‌دهد در آزمون‌های بعد، ایمان و اعمال نیکش را از دست بدهد (ماوردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۶). این برداشت در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام نیز ذکر شده است: «الذین یظنون أنّهم ملاقوا ربهم و أنّهم إلیه راجعون» ... و إنما قال: یظنون لأنهم لا یدرّون بما ذا یختم لهم و العاقبة مستورة عنهم؛ «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَ أَنَّهِمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»...؛ و علت این‌که گفته شده «یظنون» این است که آن‌ها نمی‌دانند سرانجام به چه نتیجه‌ای می‌رسند و اوضاع پایانی بر آن‌ها پوشیده است (حسن بن علی (ع)، ۱۴۰۹، ص ۲۳۸).

ب. ثواب و نعمت‌های الهی: گروهی دیگر نیز همانند دسته قبلی در متعلق «ظن» در آیه مورد بحث تصرف کرده‌اند، اما بیان می‌دارند که گمان به لقای پروردگار، معنایش توقع داشتن مواجهه با ثواب پروردگار و نایل شدن به نعمت‌های الهی و طمع داشتن به آن نعمت‌هاست. به عبارت دیگر، ایشان ثواب و نعمت‌های الهی را متعلق «ظن» پنداشته‌اند (نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۴).

نقد و بررسی: این گروه از مفسران برای رهانیدن خود از اشکال مورد بحث بعضی مفسران در خصوص ظنّ به لقای رب، در متعلق ظنّ تصرف نموده و حذف و تقدیر فراوانی را اعمال کرده‌اند. به نظر می‌رسد تا زمانی که بتوان بر اساس ظاهر، به اشکالات مذکور پاسخ داد، روی آوردن به مقدرات فرضی، اشتباه است.

۳-۲-۴. توجه به بلاغت قرآن از طریق تشبیه یا مجاز

گروهی دیگر نیز با توجه به شاهکار ادبی بودن و در اوج فصاحت و بلاغت قرار داشتن قرآن به



دلیل بهره‌گیری آن از صناعات و آرایه‌های متعدد ادبی، این آیه را متضمن «تشبیه» یا «مجاز» پنداشته‌اند که در ذیل بیان می‌کنیم.

الف. تشبیه ضمنی بودن «ظَنُّ» به لقاء الله: برخی از مفسران معاصر «ظن» به لقاء الله در آیه مورد بحث را متضمن نوعی تشبیه دانسته‌اند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۷)، مانند خشوع کسی که پیوسته آماده ملاقات است و خود را جمع‌وجور می‌نماید. آنگاه که در هنگام نماز، پرده‌های غرور و کوته‌بینی کنار می‌رود و عظمت و قدرت الهی بر انسان نمایان می‌گردد، خود را در محضر الهی حاضر می‌یابد و در برابر عظمت و جلالت او کوچک و ناچیز می‌شمارد و رسیدن به این سطح از ادراک و شعور در صورت نماز که خشوع باطن و خضوع جوارح است، نمایان می‌شود (نک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۷). ضمنی دانستن این تشبیه از این جهت است که مفسر بزرگوار ادات تشبیه را به درستی تبیین ننموده است.

ب. مجاز از مرگ بودن «ملاقات رب»: برخی دیگر نیز بیان داشته‌اند که «ملاقات رب» مجاز از مرگ است. ایشان در توضیح سخن خود بیان کرده‌اند که «ملاقات رب» مسبب و «مرگ» سبب است و مجاز مذکور در آیه با علاقه مسببیه است که مجازی مشهور می‌باشد. ایشان آیه را در مقام بیان این مطلب پنداشته‌اند که خاشعان کسانی‌اند که در هر لحظه گمان به مرگ دارند و همین سبب خشوع قلبشان گشته است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۹۱).

نقد و بررسی: می‌توان پذیرفت که آیه به‌طور ضمنی دارای تشبیهی است. در توضیح باید گفت: از آن‌جا که خداوند در مقام توصیف نمازگزاران خاشع است، توصیف او ناظر به کیفیت نماز خاشعان است و این با سیاق سازگارتر است، به این صورت که نمازگزاران خاشع به‌گونه‌ای به نماز می‌ایستند و آن را به جا می‌آورند که گویا در ملاقات با خداوند متعال‌اند. به نظر می‌رسد نه تنها هیچ محذوری در به کار بردن این استدلال نیست، بلکه با سیاق نیز هماهنگی بیشتری دارد.

درباره گروهی که ملاقات رب را مجاز از مرگ می‌دانند، باید گفت: به نظر می‌رسد این گروه وقوع لقای رب را لزوماً در آخرت می‌پندارند، درحالی‌که این دیدگاه برخلاف سخن ما در خصوص لقای رب و امکان وقوع آن در دنیا، و برخلاف ظاهر آیه است.

۴-۳-۲-۴. حقیقت لقای رب فراتر از ظرفیت دانش انسان

گروهی از طریق استدلال کلامی، بیان می‌دارند که در این مورد ظن بلیغ‌تر از یقین است، زیرا



نه تنها یقین، بلکه ظن به ملاقات رب نیز موجب خشوع و نگرانی می‌گردد، چنان‌که همه نگرانی‌ها، امیدها و جنب‌وجوش‌ها از «ظن» برمی‌خیزد. می‌توان گفت به عبارتی آیه در مقام تقریع و توییح مخاطبان است، زیرا آنان اگر ظن به ملاقات رب داشته باشند نباید چنین سرکش باشند، حال آن‌که آنان خود را اهل یقین می‌دانند (مراغی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۷؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۷). همچنین علت کاربرد ظن به جای یقین در این نکته است که درک حقیقت لقای رب فراتر از ظرفیت دانش انسان است و انسان، ناگزیر در تصور این حقیقت، به چیزی بیش از گمان راه نخواهد برد (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۶).

نقد و بررسی: طبق این دیدگاه، واژه ظن در این آیه و نظایر آن موضوعیت دارد و تغییر معنای آن از گمان به علم و یقین، مستلزم فاصله گرفتن از مقاصد وحی است. به نظر می‌رسد دو نکته قابل نقد در سخنشان وجود دارد: اولاً هرچند استدلال ایشان در خصوص معنای ظن، مطابق با ظاهر است، اما این گروه نیز توصیف مذکور از خاشعان را در مقام سبب خشوع آنان می‌پندارند، زیرا بیان می‌دارند: ظن به ملاقات رب نیز موجب خشوع و نگرانی می‌گردد. اما همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، آیه در مقام بیان سبب خشوع نیست. ثانیاً در پاسخ به این گفتارشان که می‌گویند: درک حقیقت لقای رب فراتر از ظرفیت دانش انسان است و انسان، ناگزیر در تصور این حقیقت به چیزی بیش از گمان راه نخواهد برد، باید گفت که این سخن برخلاف آیه دوم سوره رعد است که خداوند می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا... يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ» (رعد/۲)، زیرا اگر امکان یقین به لقای پروردگار نبود، خداوند نسبت به بندگانش امید به «یقین به لقای رب» نمی‌داشت.

۵-۳-۴. ظن قلبی بالاتر از یقین عقلی

برخی دیگر از مفسران با توجه به ظاهر آیه مورد بحث، «ظن» را به معنای گمان گرفته‌اند. اما برای پاسخ به این اشکال مقدر که چگونه ظن به لقاء الله با خشوع سازگار است، وارد مراتب «ظن» شده و «ظن» در این آیه را «ظن» قلبی دانسته‌اند که از نظر ایشان از یقین عقلی نیز بالاتر است (نک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۸۸-۳۸۹). ایشان برای اثبات ادعای خود به آیه «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید/۱۶) استناد و بیان کرده‌اند: خداوند در این آیه که خطاب به مؤمنان است، توصیه به خشوع می‌کند و آن را از حالات قلب بیان می‌دارد. ایشان از کلام اخیر نتیجه گرفته‌اند



که ظن خاشعان در «يُظُنُّونَ» نیز ظن قلبی است که در مقابل یقین است و چه بسا از یقین عقلی که در برابر علم است، بالاتر باشد: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (نمل/۱۴) و از این آیه به خوبی مستفاد می‌گردد که ایمان واقعی غیر از علم و یقین دارد، و ممکن است کفر از روی جحود و انکار در عین علم و یقین سرزند. البته از ظاهر واژگانی همچون «ظُلْمًا وَعُلُوًّا» و «مُفْسِدِينَ» استفاده می‌شود که مقصود از یقین، یقین عقلی است نه قلبی، زیرا یقین قلبی بالاترین مرتبه ایمان است که تسلیم و اطاعت را به همراه دارد، نه ظلم، برتری جویی و فساد را.

در توضیح بیشتر باید گفت: ظن مراحل دارد. ظن عقلی پس از تحقیق، تبدیل به یقین عقلی می‌گردد. در مرحله بعد، یقین عقلی بر اثر مراتب خشوع و ایمان تبدیل به ظن قلبی می‌گردد و در مراحل بعدی، تبدیل به یقین قلبی می‌شود که بالاترین مرحله ایمان است. از این رو در آیات متعددی، واژه «ظن» در سیاق مدح استعمال شده که بیانگر ظن قلبی است که از یقین عقلی نیز بالاتر است، زیرا ظن قلبی در جایگاه یقین است، اما یقین عقلی در جایگاه علم است: «قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره/۲۴۶)؛ «إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حَسَابِيَّةٍ. فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ» (حاقه/۲۵)؛ «وَأَنَا ظَنَنَّا أَن لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُنْجِزَهُ هَرَبًا» (جن/۱۲). همچنین باید گفت: همان‌طور که رسیدن به ظن قلبی دفعه‌ای حاصل نمی‌گردد و با طی مراحل به دست می‌آید، خشوع نیز چنین است و آیه لزوماً در مقام معرفی خشوع اهل یقین نیست (نک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۸۸-۳۸۹).

این گروه از مفسران در تأیید سخن اخیر، بیان می‌دارند که آیه مذکور با آیه «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف/۱۱۰) هم‌مضمون است، زیرا در آیه مذکور، رجا به لقاء پروردگار، در واداشتن انسان به عمل صالح کافی دانسته شده است (نک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۳).

نقد و بررسی: در این دیدگاه، مفسر بزرگوار با استناد به آیه ۱۶ سوره حدید که در آن خشوع، از حالات قلب دانسته شده است، «ظن» در آیه محل بحث را نیز ظن قلبی می‌داند. اما ملازمه‌ای بین این دو وجود ندارد، زیرا خاشع می‌تواند ظن عقلی به امری نیز داشته باشد.

۴-۲-۴. دیدگاه برگزیده و دلایل آن

به نظر می‌رسد تا زمانی که حمل آیه بر ظاهرش امکان‌پذیر است، اخذ معنایی برخلاف ظاهر آن



اشتباه باشد. برای اثبات امکان حمل ظن بر معنای ظاهری آن، باید به متعلق آن که «لقای رب» است، استدلال کرد. چنان‌که گفته شد، لقای هر چیز علم یافتن به وجود آن است، به‌طوری که دیگر میان آن دو حجابی نباشد. پس وقوع چنین لقایی هم در دنیا برای اولیای خداوند، و هم در آخرت برای همگان امکان‌پذیر است. در آیه محل بحث، «لقای رب» در بستر دنیا محقق شده است که در ادامه به بیان ادله آن می‌پردازیم.

۱-۴-۲. توصیف حداقلی خداوند در صورت اخذ معنای لقای رب در آخرت

اگر مراد از لقای رب در آیه را در بستر آخرت بدانیم، شاهد توصیفی حداقلی از نمازگزاران خاشعی هستیم که به استناد آیه ۱۶ سوره حدید که پیش‌تر بیان شد، دارای مرتبه‌ای بالاتر از ایمان‌اند. در توضیح باید گفت: لقاء الله در بستر آخرت برای همگان اتفاق می‌افتد و امری بسیار محوری در اعتقاد ما به معاد است، به‌طوری که خداوند کفر به «لقای رب» را علت انکار معاد می‌داند: «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ» (سجده/۱۰) (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۲۵۱). پس می‌توان گفت: وقتی نمازگزاران خاشع ظن به علت دارند، طبعاً نمی‌توانند یقین به معلول داشته باشند. در نتیجه، بعید نیست که ایشان ظن به معاد داشته باشند، حال آن‌که هر چند ظن به لقاء الله کفر نیست، همچنان‌که خداوند در آیه «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (عنکبوت/۵)، رجا به لقای رب را نیز مدح کرده است، لکن این با مقام نمازگزاران خاشع ناسازگار است و به نظر می‌رسد این امر برخلاف اسلوب قرآن باشد، زیرا خداوند وقتی در مقام توصیف گروهی، آن‌هم خاشعان برمی‌آید، حد اعلای آن توصیف را بیان می‌کند.

شایان ذکر است اشکال ناسازگاری ظن خاشعان به لقای رب در بستر آخرت، جز سخن مفسرانی است که اشکال بحث را در آن می‌یافتند که ظن موجب خشوع نمی‌گردد، زیرا آن بیان ناظر به رابطه سببیت میان ظن و خشوع است، حال آن‌که آیه در مقام سببیت ظن برای خشوع نیست.

۲-۴-۲. مطابقت ظن خاشعان به لقای رب در بستر دنیا با ویژگی خشوع ایشان

اگر مراد از لقای رب در آیه را در بستر دنیا بدانیم، ظن به آن، با جایگاه نمازگزاران خاشع سازگار است، زیرا از آن‌جا که مقام لقاء الله در دنیا خاص اولیای الهی است، نمازگزاران خاشع ظن به رسیدن به چنین مقامی دارند و این با صفت خشوع ایشان سازگارتر است، چرا که یقین به رسیدن



به چنین مقام عظیمی در دنیا نشان از تکبر است نه خشوع. اما اگر مراد لقای رب در بستر آخرت باشد، از آن جاکه برای همگان اتفاق می افتد، یقین به آن، نشان از تکبر ندارد.

۳-۴-۲-۴. وقوع لقای رب در نماز خاشعان

با توجه به سیاق آیات، به نظر می رسد که ظن خاشعان به لقای رب در بستر نماز محقق گردیده است. در توضیح باید گفت: «الَّذِينَ» در ابتدای آیه ۴۶، ناظر به نمازگزاران خاشع است نه صرف خاشعان و این به روشنی از آیه گذشته به دست می آید و اگر کسی این سخن را رد کند، در حقیقت ارتباط این آیه با آیه قبل را رد کرده است. در نتیجه، توصیف نمازگزاران خاشع در آیه ۴۶ سورة بقره طبعاً ناظر به امری است که در آیه قبل آمده است: «وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ...» (بقره/۴۵)، زیرا خداوند بیان می دارد که خاشعان به خوبی از نماز استعانت می جویند: «...وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» (بقره/۴۵) و آیه بعدی، در مقام توصیف کیفیت استعانت خاشعان از نماز است. خداوند در این توصیف می فرماید: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۴۶). به نظر می رسد روشن ترین راه برای فهم کیفیت استعانت خاشعان از نماز، خود نماز ایشان باشد نه اعتقادی دیگر همچون معاد که به نحوی مرتبط با آن باشد. در نتیجه، به نظر می رسد ظن ایشان به لقای رب در بستر نماز محقق شده است، یعنی کیفیت نماز خاشعان به قدری است که ایشان در نمازشان حائل و حجابی میان خود و خدا نمی بینند و در حقیقت، به لقای رب رسیدند. وجه ذکر ظن به چنین لقای، همان طور که بیان شد، به سبب خشوع ایشان است. این استدلال نیز موافق با ظن خاشعان به وقوع لقای رب در بستر دنیا است، زیرا نماز ایشان در بستر دنیا است.

سپاسگزاری

این مقاله مستخرج از پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی مفهوم واژه ظنّ در قرآن با تأکید بر سیاق قرآنی» است. از استاد راهنما، دکتر صاحبعلی اکبری و اساتید داور، دکتر عباس اسماعیل زاده و دکتر غلامرضا رئیسیان، کمال تشکر و سپاسگزاری خود را عرضه می دارم.

نتیجه گیری

دیدگاه مفسران در خصوص معنای واژه «ظَنُّ» در آیه ۴۶ سورة بقره به سه دسته قابل تقسیم است. اکثر مفسران ظن را به معنای یقین و برخی دیگر آن را گمان متمایل به یقین می دانند



و گروه سوم، ظن در آیه مورد بحث را حمل بر ظاهر می‌کنند. همچنین آنان مقصود از «لقای رب» را مساوی با معاد یا یکی از اتفاقات آن پنداشته‌اند و برای اثبات مدعایشان استدلال‌هایی کرده‌اند که جملگی قابل نقد است. آنچه از ظاهر این آیه به دست می‌آید آن است که «لقای رب» در بستر دنیا برای خاشعان محقق شده است و از این رو هیچ محذوری برای حمل واژه «ظن» بر معنای ظاهری‌اش یعنی «گمان» وجود ندارد. دلایل این برداشت از آیه علاوه بر ناتمامی و نقدپذیر بودن دیدگاه‌های گذشته، عبارت‌اند از:

۱. حداقلی بودن توصیف خداوند از نمازگزاران خاشع در صورت تحقق «لقای رب» در آخرت، زیرا در این صورت به نظر می‌رسد این امر برخلاف اسلوب قرآن باشد، زیرا خداوند وقتی در مقام توصیف گروهی، آن‌هم خاشعان برآید، حد اعلای آن توصیف را بیان می‌کند.
۲. مطابقت ظن خاشعان به لقای رب در بستر دنیا با ویژگی خشوع ایشان، زیرا یقین به رسیدن به چنین مقام عظیمی در دنیا نشان از تکبر است نه خشوع. اما اگر مراد لقای رب در بستر آخرت باشد، از آن‌جاکه برای همگان اتفاق می‌افتد، یقین به آن، نشان از تکبر نیست.
۳. وقوع لقای رب در نماز خاشعان. به نظر می‌رسد ظن ایشان به لقای رب در بستر نماز محقق شده است، یعنی کیفیت نماز خاشعان به قدری است که ایشان در نمازشان حائل و حجابی میان خود و خدا نمی‌بینند و در حقیقت، به لقای رب رسیدند. وجه ذکر ظن به چنین لقایی نیز به سبب خشوع ایشان است.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحید**. قم: جامعه مدرسین
۲. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقایس اللغة**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
۴. آقایی زاده ترابی، احمد. (۱۴۰۰ش). «بررسی آراء مفسران در فلسفه به کارگیری «گمان به رستاخیر» به جای «یقین به آخرت» در تفسیر آیه ۴۶ بقره». **نشریه مطالعات تفسیری**، ش. ۴۷، ص ۹۹-۱۱۲.
۵. تفلیسی، حبیبش بن ابراهیم. (۱۳۷۱ش). **وجوه قرآن**. تهران: دانشگاه تهران.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱ش). **تسنیم**، (تحقیق عبدالکریم عابدینی). قم: اسراء.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). **الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه**. بیروت: دار العلم للملایین.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). **وسائل الشیعه**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۹. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). **شواهد التنزیل لقواعد التفضیل**. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. حسن بن علی (ع). (۱۴۰۹ق). **التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن بن علی العسكري علیهم السلام**. قم: مدرسه الإمام المهدی (ع).
۱۱. خامنه‌ای، سید علی. (۱۴۰۳ش). **روش، گرایش و قواعد تفسیری حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای**. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۲. دامغانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). **الوجوه و النظائر لألفاظ کتاب الله العزیز**. قاهره: إحياء التراث الإسلامی.
۱۳. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**. بیروت: دار القلم.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۷ش). **منطق تفسیر قرآن (۱)**. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف**. بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۷. ساجدی، مریم. (۱۳۹۸ش). «کاربرد ظنّ در قرآن کریم: تأملی پیرامون اقوال مفسران در تفسیر «ظنّ» به یقین». **دین و دنیای معاصر**، ش ۱۰، ص ۱۰۱-۱۲۶.
۱۸. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۶). «پژوهشی در معنای ظن و جایگاه معرفتی و اخلاقی آن در قرآن». **نشریه مقالات و بررسی‌ها**، ش ۳، ص ۱۰۷-۱۲۵.
۱۹. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغه**. قم: هجرت.



۲۰. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة**. قم: فرهنگ اسلامی.
۲۱. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۸ق). **دروس فی علم الأصول**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۲. طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲ش). **پرتوی از قرآن**. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبوعات.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
۲۵. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار المعرفه.
۲۶. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرین**. تهران: المكتبة المرتضویه.
۲۷. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). **الفروق فی اللغة**. بیروت: دار الآفاق الجدیده.
۲۸. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). **تفسیر العیاشی**. تهران: مكتبة العلمیة الإسلامیة.
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **کتاب العین**. قم: هجرت.
۳۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). **القاموس المحیط**. بیروت: منشورات محمد علی بیضون.
۳۲. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). **المصباح المنیر**. قم: دار الهجره.
۳۳. قائمی نیا، علیرضا. (۱۴۰۱ق). **معناشناسی شناختی قرآن**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۴. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). **تفسیر القمی**. قم: دار الکتاب.
۳۵. ماوردی، علی بن محمد. (بی تا). **النکت و العیون**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۶. مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). **تفسیر المراغی**. بیروت: دار الفکر.
۳۷. مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۹۵ش). **تفسیر روایی جامع (۲)**. قم: دار الحدیث.
۳۸. مصطفوی، سید حسن. (۱۴۳۰ق). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. مطرزی، ناصر بن عبدالسید. (۱۹۷۹م). **المغرب فی ترتیب المعرب**. حلب: مكتبة اسامة بن زيد.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران. (۱۳۷۱ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الإسلامیه.



Comparative Analysis of the Views of Sheikh Tusi and Ayatollah Ma'refat Regarding Abrogation in the Holy Quran

Ali Asghar Akhoondi¹ | Ali Asghar Nasiri² | Naser Antighechi³

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Industrial Engineering and Management, Shahrood University of Technology, Shahrood, Iran. Email: ali15as51@shahroodut.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Industrial Engineering and Management, Shahrood University of Technology, Shahrood, Iran. Email: a.nasiri@shahroodut.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Industrial Engineering and Management, Shahrood University of Technology, Shahrood, Iran. Email: naserantighechi@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Received: 23 January 2025
Revised: 7 March 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 10 July 2025

Keywords:
Abrogation (Naskh), Al-Tibyān fī Tafsīr al-Quran, Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Quran, Sheikh Tusi, Ayatollah Ma'rifat.



Abstract

The concept of abrogation (naskh) has been one of the most significant and contentious issues in the fields of Quranic interpretation, Quranic sciences, and Islamic jurisprudential principles throughout the history. A review of the existing literature reveals that few studies have been conducted to comprehensively examine the similarities and differences between the perspectives of major scholars on this topic. This study employs a descriptive-analytical method to conduct a comparative analysis of the views of Sheikh Tusi, presented in the first comprehensive Shia exegesis Al-Tibyān fī Tafsīr al-Quran, and Ayatollah Ma'rifat, outlined in the first comprehensive collection of Shia Quranic sciences Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Quran. The findings indicate that, while Ayatollah Ma'rifat aligns with Sheikh Tusi in most theoretical aspects of abrogation, he diverges in two categories: "abrogation of the text without the ruling" and "abrogation of both the text and the ruling," where he denies the occurrence of abrogation. Moreover, Ayatollah Ma'rifat introduces innovative classifications, such as "conditional abrogation" and "gradual abrogation," adapting the concept to contemporary socio-temporal contexts. On the exegetical level, despite shared views on the abrogation of certain verses, Ayatollah Ma'rifat disagrees with Sheikh Tusi regarding verses such as 2:240 and 2:109 of Surah Al-Baqarah, rejecting their abrogation. This study emphasizes the importance of revisiting the concept of abrogation to better articulate the relationships among Quranic rulings.

Cite this article: Akhoondi, A.A; Nasiri, A.A; Antighechi, N. (2025). Comparative Analysis of the Views of Sheikh Tusi and Ayatollah Ma'refat Regarding Abrogation in the Holy Quran. *Quranic Doctrines*, 22(41), 289-312.
<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6742.2496>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت پیرامون نسخ در قرآن کریم

علی اصغر آخوندی^۱ | علی اصغر نصیری^۲ | ناصر انطیقه‌چی^۳

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده مهندسی صنایع و مدیریت، دانشگاه صنعتی شاهرود، شاهرود، ایران. رایانامه: ali15as51@shahroodut.ac.ir

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده مهندسی صنایع و مدیریت، دانشگاه صنعتی شاهرود، شاهرود، ایران. رایانامه: a.nasiri@shahroodut.ac.ir

۳. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده مهندسی صنایع و مدیریت، دانشگاه صنعتی شاهرود، شاهرود، ایران. رایانامه: naserantighechi@gmail.com

چکیده

موضوع نسخ در طول تاریخ تفسیر، علوم قرآن و اصول فقه، از جمله مباحث چالش برانگیز و پراهمیت بوده است. بررسی آثار نگاشته شده در این موضوع نشان می‌دهد که همچنان درباره تبیین وجوه تفاوت و تشابه دیدگاه اندیشمندان پژوهش‌های زیادی صورت نگرفته است. این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی تطبیقی دیدگاه شیخ طوسی در اولین تفسیر جامع شیعی، التبیان فی تفسیر القرآن، و آیت‌الله معرفت در اولین مجموعه علوم قرآنی شیعه، التمهید فی علوم القرآن پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که آیت‌الله معرفت به جز در دو قسم از اقسام نسخ، یعنی «نسخ لفظ بدون حکم» و «نسخ لفظ و حکم»، که قائل به عدم وقوع نسخ است، در سایر مباحث نظری با شیخ طوسی اشتراک دارد. علاوه بر این، آیت‌الله معرفت با ارائه ابداعات نظری نظیر تقسیم بندی «نسخ مشروط» و «نسخ متدرج»، مفهوم نسخ را با شرایط اجتماعی-زمانی تطبیق داده است. از نظر مصداقی نیز، با وجود اشتراک نظر در نسخ برخی آیات، آیت‌الله معرفت برخلاف شیخ طوسی در آیات ۲۴۰ و ۱۰۹ سوره بقره قائل به عدم نسخ است. این پژوهش بر اهمیت بازنگری در مفهوم نسخ برای تبیین بهتر روابط میان تشریعات قرآنی تأکید می‌کند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹

کلیدواژه‌ها

نسخ، شیخ طوسی، آیت‌الله معرفت، التمهید، التبیان.



استناد: آخوندی، علی اصغر؛ نصیری، علی اصغر؛ انطیقه‌چی، ناصر. (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت پیرامون نسخ در قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۱)، ۲۸۹-۳۱۲.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6742.2496>



مقدمه

«نسخ» یکی از موضوعات چالش برانگیز در رشته‌های تفسیر، علوم قرآن و اصول فقه بوده است. این موضوع، افزون بر چالش‌های علمی، دستاویزی برای شبهه‌افکنی دشمنان دین نیز قرار گرفته است. عالمان مسلمان هر یک متناسب با دیدگاه و مبانی خود، تلاش کرده‌اند نظراتشان را درباره این موضوع اساسی بیان کنند. برای نمونه، برخی مانند محمد بن بحر اصفهانی هر گونه نسخ را در قرآن انکار کرده‌اند (خویی، ۱۴۳۰، ص ۲۷۵). در مقابل، عالمانی مانند ابوجعفر نحاس در کتاب الناسخ و المنسوخ، از ۱۲۸ آیه منسوخ در قرآن سخن گفته‌اند (نک: نحاس، ۱۴۰۸). در این میان، آیت الله خویی، از شخصیت‌های برجسته معاصر، تنها نسخ یک آیه را در قرآن پذیرفته است (نک: خویی، ۱۴۳۰، ص ۲۷۵).

با توجه به این‌که موضوع نسخ در سده‌های مختلف همواره مورد بحث و بررسی دانشمندان اسلامی قرار گرفته است، در این مقاله برآنیم با روش کتابخانه‌ای و به شیوه‌ای توصیفی-تحلیلی، به مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت الله معرفت بپردازیم. شیخ طوسی در کتاب التبیان فی تفسیر القرآن، نخستین تفسیر جامع و عقل‌گرایانه شیعه را به نگارش درآورد و آیت الله معرفت نیز به عنوان نخستین عالم شیعی در دوران معاصر، مجموعه‌ای از دانش‌های قرآنی را در کتاب التمهید فی علوم القرآن گردآوری کرد.

پژوهش حاضر درصدد پاسخ به پرسش‌های زیر است:

شیخ طوسی و آیت الله معرفت به عنوان دو اصولی، فقیه و مفسر برجسته با فاصله‌ای در حدود هزار سال، چه نگاهی به نسخ در قرآن داشته و چگونه این موضوع را تبیین کرده‌اند؟ شباهت‌ها و نقاط اشتراک میان آرای این دو عالم شیعی در چه مواردی است؟ دیدگاه‌های این دو اندیشمند در کدام مباحث با یکدیگر اختلاف یا افتراق دارد؟

پیشینه پژوهش: موضوع نسخ در قرآن از دیرباز مورد توجه دانشمندان مسلمان قرار داشته و یکی از مباحث چالش برانگیز در علوم قرآنی بوده است. با این حال، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مختلف در این زمینه به ندرت صورت گرفته و در عصر حاضر، تعداد کمی از پژوهش‌ها به این موضوع پرداخته‌اند که می‌توان به برخی از آن‌ها اشاره کرد:

مقالات «بررسی تطبیقی مبانی تفسیری شیخ طوسی و فخر رازی و تأثیر آن در موضوع نسخ» (قاسم پور و حاجی اکبری، ۱۳۹۴) و «بازیابی مفهوم و قلمرو نسخ در تفاسیر تبیان و مفاتیح الغیب»



قاسم پور و دیگران، ۱۳۹۶) به تحلیل جامع مبانی تفسیری و مفهوم و قلمرو نسخ در دیدگاه شیخ طوسی و فخر رازی می‌پردازند. در مقاله اول، نگارندگان به رویکرد عقل‌گرایانه هر دو مفسر و تأثیر مبانی حاصل از نگرش‌های کلامی و تفسیری آنان بر فهم آیات ناسخ و منسوخ پرداخته‌اند. در مقاله دوم نیز بررسی دقیق‌تر مفهوم و قلمرو نسخ در تفسیر تبیان و مفاتیح الغیب مورد توجه بوده است.

مقاله «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت در خصوص «ناسخ و منسوخ» و «محکم و متشابه» قرآن» (فرزندوحی و حواسی، ۱۳۹۵) به مقایسه و تحلیل نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌های این دو عالم معاصر می‌پردازد.

با این حال، در زمینه تطبیق دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت در موضوع نسخ، هیچ مقاله یا پژوهشی یافت نشد. این کمبود در پژوهش‌های تطبیقی نشان‌دهنده نیاز به تحقیقات بیشتر در این زمینه است و می‌تواند به درک بهتر و عمیق‌تری از مباحث نسخ در قرآن کمک کند.

۱. مفهوم‌شناسی نسخ

۱-۱. نسخ در لغت

یکی از ویژگی‌های شیخ طوسی در تفسیر تبیان توجه بسیار دقیق و موشکافانه به لغت است. او واژه «نسخ» را مانند «بدل» و «خلف» می‌داند و با استناد به نظر ابن‌درید و استفاده از کتاب العین می‌نویسد: «کلّ شیء خلف شیئاً فقد انتسخه، ونسخت الشمس الظلّ، وانتسخ الشیب الشباب» و آنگاه نتیجه‌گیری می‌کند که: «أصل الباب: الإبدال من الشيء غیره؛ تبدیل شدن چیزی به چیز دیگر» (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۹۲-۳۹۳).

در لغت عرب برای نسخ دو معنای اصلی می‌توان یافت که عبارت‌اند از:

الف. نقل: استنساخ و انتقال مطالب کتاب؛ (کتاب را از روی کتاب دیگر نوشتن، مطالب آن را انتقال دادم) (ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ج ۵، ص ۴۲۴؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۳۳). تناسخ موارث و دهور از همین معناست: انتقال ارث از نسلی به نسل دیگر بدون این‌که تقسیم شود و گذشتن زمان‌ها و قرن‌ها (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۰۱؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ج ۵، ص ۴۲۴). همین‌گونه است تحویل دادن (ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ج ۵، ص ۴۲۴)؛



ب. ازاله: از بین بردن و باطل کردن چیزی، مثل از بین بردن سایه توسط آفتاب و از بین بردن باد آثار خانه را و نسخ آیه به آیه‌ای دیگر (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۳۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۰۱).

۲-۱. نسخ در اصطلاح

۱-۲-۱. تعریف شیخ طوسی

شیخ در تبیان ابتدا تعریف رمانی را که معتقد است «نسخ، برداشتن چیزی است که عمل به آن لازم بود و قرار دادن بدل آن، مانند از بین رفتن سایه با نور خورشید، زیرا نور در مکان سایه جای آن را می‌گیرد» صحیح ندانسته و نقد کرده است. او معتقد است نماز کسی که باید ایستاده بخواند، ولی به دلیل ناتوانی نمی‌تواند، نقض این تعریف است، به این معنا که قیام به دلیل ناتوانی از او ساقط می‌شود، اما این ناتوانی ناسخ و قیام منسوخ نامیده نمی‌شود. همچنین، اگر کسی چیزی را به حکم عقل مباح بشمارد، اما شرع آن را بر او حرام کند، این نیز نقض تعریف رمانی است. در این حالت، باز هم نمی‌توان گفت شرع حکم عقل را نسخ کرده است و حکم عقل نیز منسوخ توصیف نخواهد شد.

شیخ آن‌گاه خود تعریفی از نسخ ارائه می‌کند:

” نسخ در حقیقت هر دلیل شرعی است که دلالت می‌کند که مثل حکمی که با نص اول ثابت بود، بعد از آن ثابت نیست، به نحوی که اگر دلیل دوم نبود، حکم بر اساس نص اول همچنان ثابت بود، البته با این شرط که بین این دو حکم فاصله باشد (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۲ و ۳۹۳).

۱-۲-۱. تحلیل تعریف شیخ طوسی

وجود «دلیل شرعی» در تعریف نسخ از آن روست که هر گاه دلیل عقلی بر زوال مثل حکمی که با نص اول ثابت شده است، دلالت کند، آن را نسخ نمی‌نامند. لذا هر گاه مکلف به عبادات دچار عجز یا زوال عقل شود، به حکم عقل، عبادات از او ساقط می‌گردد، اما این دلیل نیز ناسخ نامیده نمی‌شود. علت بیان «مثل حکم» و نه خود حکم این است که جایز نیست نفس آنچه به آن امر شده است، نسخ شود، زیرا این مسئله به بدا می‌انجامد. همچنین این که حکم با نص شرعی ثابت باشد، از این جهت است که اگر حکمی با عقل ثابت شده و بعد، به وسیله شرع زوال یابد، نمی‌توان گفت که حکم عقل نسخ شده است. به همین دلیل، اگر حکم شرع نبود، اعمال نماز



و طواف از نظر عقل قبیح می‌نمود و اکنون که شرع به آن‌ها حکم کرده است، نمی‌توان گفت که شرع حکم عقل را منسوخ گردانیده است. دلیل اعتبار «با تراخی» نیز آن است که ادله مقارن با هم، ناسخ یکدیگر نیستند و چه بسا لفظ عام باشد که ادله مخصص باشند یا لفظ خاص باشد که ادله مقید باشند.

۲-۲-۱. تعریف آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت با اشاره به این‌که تعاریف عالمان درباره نسخ متفاوت است، اما همه آن‌ها ناظر به حقیقت واحدی‌اند، آن را چنین تعریف کرده است: «نسخ برطرف شدن تشریع قبلی است که به حسب ظاهر، اقتضای دوام داشته، به وسیله تشریع بعدی، به نحوی که امکان جمع میان هر دو نباشد». عدم امکان جمع یا ذاتی است، یعنی زمانی که تشریعات به وضوح با یکدیگر منافی باشند، یا به دلیل خاصی نظیر اجماع یا نص صریح.

او سپس توضیح می‌دهد که رفع حکم از برخی افراد موضوع کلی، در اصطلاح نسخ به شمار نمی‌آید، زیرا تشریع سابق به طور نهایی و کلی رفع نشده و نسبت به سایر افراد باقی است. بنابراین، این وضعیت را تخصیص در عام و یا تقیید در حکم مطلق می‌نامد. همچنین اگر حکمی از ابتدا به صراحت محدود به زمان معینی باشد، رفع آن به پایان آن زمان و مدت، اصطلاحاً نسخ نامیده نمی‌شود، زیرا نسخ به معنای رفع حکمی است که اگر ناسخ آن با بیان جدیدی نمی‌آمد، طبیعتاً اقتضای دوام داشت.

علاوه بر این، اگر به تصادف یا به دلیل ضرر شخصی، حرج، اضطراب یا به علت مصلحت زمانی، تکلیفی مرتفع گردد، آن را نسخ نمی‌نامند، زیرا در تمامی این موارد، تشریع مرتفع نمی‌شود، بلکه با عارض شدن یکی از این عناوین، موضوع تغییر می‌کند. برای مثال، انسان مضطر مجاز است که به اندازه رفع گرسنگی از گوشت میته استفاده کند. بدیهی است که چنین اجازه‌ای نسخ حرمت اصلی گوشت میته نیست، بلکه به دلیل تغییر حال انسان مختار به انسان مضطر داده شده است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۶۷-۲۶۸).

۱-۲-۲-۱. تحلیل تعریف آیت‌الله معرفت

در تعریف ایشان از نسخ دو جنبه اصلی وجود دارد: یکی برطرف شدن تشریع قبلی و دوم عدم امکان جمع بین دو حکم. همچنین ایشان به تفاوت نسخ با تخصیص و تقیید اشاره کرده است. نیز تشریح این‌که زمانی که حکم به صورت صریح محدود شود، رفع آن به معنای نسخ نیست.



همچنین با بیان مثال‌هایی مانند مجاز بودن انسان مضطر در مصرف گوشت میت به خوبی بر این نکته تأکید دارد که تغییر شرایط می‌تواند بر اجرای احکام تأثیر بگذارد بدون آن که نسخ اتفاق بیفتد.

۱-۲-۳. ارزیابی دو دیدگاه

با بررسی دو تعریف، متوجه می‌شویم که هرچند شیخ طوسی متقدم است، اما با ذکر عناوینی چون «دلیل شرعی»، «مثل حکم» و «تراخی» تعریف خود را به طریزی فنی‌تر بیان کرده است. از سوی دیگر، مرحوم معرفت با افزودن مفهوم «عدم امکان جمع میان دو تشریع»، نکته‌ای افزون بر شیخ طوسی ارائه کرده است. همچنین وی به خوبی تفاوت میان نسخ، تخصیص و تقييد را روشن کرده است.

۲. شرایط نسخ، ناسخ و منسوخ

۱-۲-۱. دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی در التبیان شرایط خاصی برای نسخ ذکر نکرده است، اما در کتاب العدة فی أصول الفقه، شرایطی را برای ناسخ، منسوخ و نسخ به صورت جداگانه بیان کرده است. این شرایط به شرح زیر است:

۱-۲-۱-۱. شرایط ناسخ

- حکم ناسخ باید متفاوت از حکم منسوخ باشد.
- ناسخ باید از منسوخ منفصل باشد.
- ناسخ باید به صورت قطعی و علمی اثبات شود نه به صورت ظنی. بنابراین، خبر واحد که مظنون است، نمی‌تواند قرآن را نسخ کند.
- ناسخ باید پس از منسوخ نازل شده باشد.

۱-۲-۲. شرایط منسوخ

- حکم منسوخ نباید موقت باشد.
- منسوخ نباید به قیاس یا سایر ادله‌ای که جایگزین آن است، مربوط باشد.
- حکم منسوخ باید قطعاً از احکام شرعی باشد نه از امور عرفی.



■ برای حکم منسوخ، جانشینی در احکام شرعی نباید وجود داشته باشد (مانند کفارۀ روزه).

۳-۱-۲. شرایط نسخ

■ نسخ باید در احکام شرعی صورت گیرد، به این معنا که هم ناسخ و هم منسوخ باید شرعی باشند. اگر یکی از آن‌ها عقلی باشد، نسخ رخ نمی‌دهد.

■ نسخ الزاماً به معنای تخفیف یا تشدید حکم نیست، بلکه تابع مصلحت الهی است.

■ نسخ باید در احکام تکلیفی انجام شود نه در افعال تکوینی یا اموری که حسن و قبح ذاتی دارند (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۹۳، ۴۸۸).

۲-۲. دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت نیز در آثار خود به صورت کلی به شرایط نسخ اشاره کرده است که عبارت‌اند از:

■ وجود تناقض میان دو حکم شرعی که در قرآن آمده است، به گونه‌ای که جمع میان آن‌ها در یک تشریع مستمر ممکن نباشد.

■ تناقض میان دو حکم باید کلی باشد نه جزئی یا محدود به برخی جوانب، زیرا در این صورت، به جای نسخ، تخصیص در حکم محسوب می‌شود.

■ حکم منسوخ نباید محدود به زمان معینی باشد. در غیر این صورت، با پایان مدت، حکم خودبه‌خود منتفی می‌شود و نیازی به نسخ نیست. به عنوان مثال، در آیه ۱۵ سورۀ نساء: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾، محدودیت حکم وابسته به بیان حکم جدید است و رفع حکم منوط به نزول حکم جدید می‌باشد. در این حالت، مادامی که حکم جدید نیامده است، حکم اول به قوت خود باقی است. با بیان حکم جدید، می‌توان اطلاق نسخ را بر آن صادق دانست.

■ نسخ باید مربوط به تشریع و قانون‌گذاری باشد و در مواردی که صرفاً اخبار بیان می‌شود، نسخ معنا ندارد.

■ موضوع حکم باید ثابت باشد. در مواردی که موضوع حکم تغییر می‌کند، حکم نیز ناگزیر تغییر خواهد کرد و این تغییر نسخ محسوب نمی‌شود، زیرا حکم وابسته به موضوع است. تغییر حکم بر اساس عنوان ثانوی نیز از این قبیل است. برای مثال، در شرایطی مانند اضطراب، حرج یا تقیه، حکم اولیه تغییر می‌کند و حکمی متفاوت صادر می‌شود. در این موارد نیز، تغییر حکم به معنای نسخ نیست، بلکه به دلیل تغییر موضوع رخ داده است.



۳-۲. ارزیابی دو دیدگاه درباره شرایط نسخ

دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت درباره شرایط نسخ، در عین داشتن نقاط مشترک، تفاوت‌هایی نیز دارند که نیازمند بررسی دقیق است:

۱-۳-۲. شرایط نسخ

شیخ طوسی در کتاب العدة شرایط نسخ را با تفصیل بیشتری بیان کرده و آن را در سه بخش شامل شرایط ناسخ، منسوخ و خود نسخ تفکیک کرده است. این رویکرد، به دلیل ارائه چهارچوبی نظام‌مند و دقیق، از انسجام اصولی بیشتری برخوردار است و ابعاد مختلف نسخ را به طور جامع پوشش می‌دهد. در مقابل، آیت‌الله معرفت شرایط نسخ را به صورت کلی‌تر و بدون تقسیم‌بندی‌های جزئی مطرح کرده است. هرچند این رویکرد ساده‌تر و قابل فهم‌تر است، اما برخی از جنبه‌های نسخ را به صورت تفصیلی بررسی نکرده و بیشتر بر اصول اساسی، نظیر تناقض میان احکام و محدود نبودن حکم منسوخ به زمان خاص، تمرکز کرده است.

۲-۳-۲. قطعی بودن ناسخ و منسوخ

شیخ طوسی تأکید دارد که ناسخ و منسوخ باید قطعی باشند و استناد به دلایل ظنی، مانند خبر واحد، در این زمینه پذیرفتنی نیست. این دیدگاه، نشان‌دهنده دقت او در حفظ حجیت قرآن و جلوگیری از تفسیر به رأی است. وی تصریح می‌کند که نسخ قرآن با خبر واحد، حتی اگر صحیح باشد، جایز نیست. در مقابل، آیت‌الله معرفت نیز به قطعیت نسخ توجه دارد و با تأکید بر تناقض قطعی میان دو حکم و عدم امکان جمع بین آن‌ها، به طور ضمنی بر لزوم وضوح و قطعیت در وقوع نسخ اشاره می‌کند. با این حال، صراحت دیدگاه شیخ طوسی در این زمینه بیشتر است و چهارچوب روشن‌تری ارائه می‌دهد.

۳-۳-۲. محدودیت نسخ به احکام شرعی

شیخ طوسی تصریح می‌کند که نسخ تنها در احکام شرعی ممکن است و شامل افعال تکوینی یا امور عقلی نمی‌شود، زیرا احکام تکوینی و عقلی، به دلیل ثبات موضوع، قابلیت تغییر ندارند. آیت‌الله معرفت نیز تأکید دارد که نسخ در اخبار، مانند وعده‌ها یا اخبار غیبی قرآن، رخ نمی‌دهد. هر دو دیدگاه در این زمینه هماهنگ و اصولی‌اند. تفاوت آن‌ها در میزان



تفصیل است، به طوری که شیخ طوسی با ارائه مثال‌هایی روشن، دیدگاه خود را شفاف‌تر بیان کرده است، درحالی‌که آیت‌الله معرفت به بیان کلیات بسنده می‌کند.

۲-۳-۴. پیوند نسخ با مصلحت الهی

شیخ طوسی معتقد است که نسخ همواره بر اساس مصلحت الهی صورت می‌گیرد و نیازی نیست که حکم ناسخ حتماً سبک‌تر یا شدیدتر از حکم منسوخ باشد. این دیدگاه نشان‌دهنده نگاه حکمت‌محور و انعطاف‌پذیر او به نسخ است. آیت‌الله معرفت نیز بر لزوم ارتباط نسخ با مصلحت تأکید دارد، اما این موضوع را به صورت صریح و جداگانه بیان نکرده و بیشتر بر تناقض عملی میان احکام تمرکز کرده است. دیدگاه شیخ طوسی در این زمینه جامع‌تر است و به دلیل تأکید بر فلسفه نسخ، نگاه اصولی‌تری ارائه می‌دهد.

۲-۳-۵. ثابت بودن موضوع حکم

شیخ طوسی بر این باور است که حکم منسوخ نباید موقتی باشد و موضوع آن باید ثابت بماند. اگر تغییری در زمان یا موضوع حکم رخ دهد، این تغییر به معنای نسخ نخواهد بود. آیت‌الله معرفت نیز معتقد است که نسخ تنها در صورتی رخ می‌دهد که موضوع حکم ثابت باشد و تغییرات ناشی از عناوین ثانویه، نظیر اضطرار، حرج یا تقیه، نسخ محسوب نمی‌شود.

دیدگاه شیخ طوسی در خصوص شرایط نسخ به دلیل نظام‌مندی، تفصیل و ارائه چهارچوبی روشن، از انسجام بیشتری برخوردار است. آیت‌الله معرفت، اگرچه در بسیاری از موارد با دیدگاه شیخ هم‌سوست، اما دیدگاه‌های او اغلب کلی و کمتر وارد جزئیات شده است. با این حال، تأکید هر دو بر اصولی مانند قطعی بودن ناسخ و منسوخ و پیوند نسخ با مصلحت الهی، نشان‌دهنده اشتراک در اصول اساسی میان این دو اندیشمند است.

۳. اقسام نسخ در قرآن

نسخ در قرآن بر سه قسم ممکن است:

۳-۱. نسخ لفظ و حکم بایکدیگر

این نوع نسخ به معنای آن است که آیه‌ای که مشتمل بر حکم تشریعی بوده و مسلمانان آن را



تلاوت می‌کرده و به حکم آن عمل می‌نموده‌اند، نسخ شده است. در نتیجه، هم حکم آن باطل گردیده و هم تلاوت آن به طور کلی از یادها رفته است.

۳-۱-۱. دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی به جواز این نوع نسخ معتقد است، اگرچه به وقوع آن، قطع و یقین حاصل نکرده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۹ و ۳۹۳). وی در کتاب العدة نیز جواز این نسخ را به دلیل تغییر مصلحتی که به وجود آمده است، بدون هیچ شبهه‌ای تأیید می‌کند (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۱۵). شیخ در تبیان اخبار مختلفی را به عنوان شاهد نقل کرده که نشان می‌دهند آیاتی در قرآن بوده که تلاوت آن‌ها نسخ شده است. برای نمونه:

اهل سنت از عایشه نقل کرده‌اند که در ابتدا خداوند با نزول آیه «عَشْرُ رَضَعَاتٍ يُحَرِّمَنَّ» چنین حکمی را تشریع کرده بود. سپس این حکم با حکم دیگری نسخ شد که در آن پانزده مرتبه شیر دادن به عنوان معیار محرمیت ذکر گردید. بنابراین، در این مثال، هم متن آیه و هم حکم آن نسخ شده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۹).

از ابوموسی نقل شده است که آیه‌ای با این مضمون قرائت می‌کردند: «لَوْ أَنَّ لَابْنَ آدَمَ وَادِیْنِ مِنْ مَالِ لَابَتَغٰی إِلَیْهِمَا ثَالِثٌ، لَا یَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَیَتُوبُ اللَّهُ عَلٰی مَنْ تَابَ»، اما سپس این آیه رفع گردید.

قتاده از انس بن مالک روایت کرده است که درباره هفتاد نفر از انصار که در نبرد بدر معونه شهید شدند، قرائت می‌کردند: «بَلِّغُوا عَنَّا قَوْمَنَا إِنَّا لَقِینَا رَبَّنَا، فَرَضِیْ عَنَّا وَأَرْضَانَا»، که این آیه نیز نسخ و رفع گردید.

همچنین، از ابوبکر روایت شده است که آیه‌ای با مضمون «لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَإِنَّهُ کُفِّرُ» را تلاوت می‌کرده است. همچنین، ماجرای مشهور «شیخ و شیخه» نیز از همین موارد است. علاوه بر این، نقل شده است که سوره احزاب از نظر طول و اندازه، معادل سوره بقره بوده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۹ و ۳۹۴).

۳-۱-۲. دیدگاه آیت الله معرفت

آیت الله معرفت به صراحت این نوع نسخ را رد کرده و آن را به دور از کتاب عزیزی دانسته است که خداوند درباره آن می‌فرماید: «لَا یَأْتِیْهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِیلٌ مِنْ حَکِیمٍ حَمِیدٍ»

(فصلت/۴۲). ایشان این نوع نسخ را نتیجه تلاش برخی محدثان پیشین و گروهی از محدثان غیرمحقق می‌داند و سخن آنان را عجیب برشمرده است. به عقیده آیت‌الله معرفت، چگونه ممکن است کسانی که قائل به عدم تحریف قرآن‌اند، چنین ادعایی را بپذیرند؟ زیرا در واقع، پذیرش این نوع نسخ به معنای قبول تحریف قرآن است.

ایشان تأکید می‌کند که اگر آیه‌ای شامل حکمی تشریعی بوده و تا زمان وفات پیامبر اسلام خوانده می‌شده، سپس فراموش شده باشد، این چیزی جز اسقاط بخشی از قرآن پس از وفات پیامبر ﷺ نیست، درحالی‌که تمام مسلمانان وقوع چنین امری را انکار می‌کنند. دانشمندان محقق نیز این نوع نسخ را به صراحت رد کرده و باطل دانسته‌اند، چراکه این ادعا تنها بر اساس احادیث آحاد مطرح شده است و پذیرش آن، نوعی بازی با قرآن کریم محسوب می‌شود (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۷۵).

۳-۱-۳. تحلیل تطبیقی دو دیدگاه

شیخ طوسی بر اساس روایاتی که در منابع اهل سنت آمده است، جواز این نوع نسخ را محتمل می‌داند. پذیرش این نوع نسخ در اندیشه شیخ، با توجه به این‌که علمای شیعه اخبار مربوط به نسخ تلاوت بدون حکم و نیز نسخ تلاوت و حکم با یکدیگر را از نوع اخبار آحاد می‌دانند و خود او نیز در مورد قرآن هرگز خبر واحد را نمی‌پذیرد، امری شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد. وی در مقدمه تبیان به صراحت خبر واحد را در مورد قرآن رد کرده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۷). همچنین در العدة بیان می‌کند که به اجماع علما، نسخ قرآن با خبر واحد جایز نیست. با این حال، در مورد این نوع نسخ، هیچ‌گونه نقد یا رد صریحی ارائه نداده و آن را پذیرفته است.

آیت‌الله معرفت پذیرش این نوع نسخ را معادل قبول تحریف قرآن می‌داند و آن را مخالف باورهای قطعی و مسلم اسلامی می‌شمارد. وی با تأکید بر قطعی نبودن این روایات، این نوع نسخ را به صورت کامل مردود دانسته است و آن را مغایر با عدم تحریف قرآن می‌داند. آیت‌الله معرفت با رد قاطع امکان چنین نسخی، بر مصونیت کامل قرآن تأکید دارد.

در این میان، دیدگاه آیت‌الله معرفت از استحکام بیشتری برخوردار است، زیرا بر مبانی اصولی و پذیرفته‌شده‌ای مانند عدم تحریف قرآن و ضعف روایات آحاد استوار است.

۳-۲. نسخ لفظ بدون حکم

مراد از این نوع نسخ آن است که آیه‌ای بر پیامبر ﷺ نازل شده، قرائت می‌شده و دارای حکم



تشریعی بوده است، اما متن و تلاوت آن نسخ و فراموش شده، درحالی که مفاد حکم تشریعی آن برای همیشه باقی مانده است.

۱-۲-۳. دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی این نوع نسخ را پذیرفته است. تنها مثال ذکر شده برای این نوع نسخ، آیه‌ای موسوم به آیه رجم است: «الشیخ والشیخة إذا زنيا فارجموهما البتة فإنهما قضيا الشهوة جزاء بما كسبا نكالا من الله عزیز حکیم». گفته شده که این آیه پس از نزول، لفظ و قرائت آن رفع شده، اما حکم آن (رجم) همچنان معتبر و باقی مانده است. شیخ درباره این به اصطلاح آیه تصریح کرده است که وجوب رجم برای زانی و زانیه محصن، مورد اختلاف نیست و آیه‌ای که متضمن این حکم بوده، بدون هیچ اختلافی نسخ شده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۳ و ۳۹۳). وی در العدة نیز این نوع نسخ را جایز دانسته و آن را توجیه کرده است (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۱۵).

۲-۲-۳. دیدگاه آیت الله معرفت

آیت الله معرفت این نوع نسخ را نیز همانند نسخ نوع اول به طور کامل رد می‌کند و آن را با مبانی شیعه در تناقض می‌داند. وی دیدگاه خود را با دلایل زیر استوار می‌دارد:

۱-۲-۲-۳. تمسک به خبر واحد

معتقدان به این نوع نسخ، به خبرهای واحد استناد کرده و این اخبار را دارای سند صحیح پنداشته‌اند، درحالی که خبر واحد مفید ظن و گمان است و نمی‌توان بر اساس ظن و گمان، چنین موضوعی را مسلم دانست.

۲-۲-۲-۳. منافات با فلسفه نزول آیات

اگر مصلحت الهی نزول چنین آیه‌ای را ایجاب کرده و این آیه متضمن حکم تشریعی بوده است، مصلحت بقای آن نیز اقتضا می‌کند تا این آیه به عنوان سندی محکم برای آن حکم باقی بماند. بنابراین، نسخ تلاوت آیه در حالی که حکم آن باقی باشد، توجیه پذیر نیست.

۳-۲-۲-۳. بدگویی دشمنان اسلام

باور به چنین نسخی چه بسا دستاویز دشمنان اسلام شود تا مسلمانان را در خصوص قرآن کریم و قد است آن سرزنش کنند.



۳-۲-۴. لزوم تحریف قرآن

پذیرش این نوع نسخ به صراحت، به معنای پذیرش تحریف قرآن است، چراکه مستلزم حذف بخشی از قرآن پس از نزول است، درحالی‌که قداست و حفاظت قرآن تضمین شده است و این کتاب آسمانی برای همیشه از هر گونه تحریف مصون است.

آیت‌الله معرفت نتیجه می‌گیرد که از نظر شیعه، این نوع نسخ مطلقاً مردود است و هیچ دلیل عقلی یا نقلی برای پذیرش آن وجود ندارد (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۷۹).

۳-۲-۳. تحلیل دو دیدگاه

دیدگاه شیخ طوسی در پذیرش این نوع نسخ، ناشی از استناد به روایات و تفسیری خاص از این مفهوم است که عمدتاً در منابع اهل سنت به آن توجه شده است. اما پذیرش این نوع نسخ، با مبانی اصولی شیعه در خصوص عدم پذیرش اخبار آحاد در امور مربوط به قرآن ناسازگار است. در مقابل، آیت‌الله معرفت با رد کامل این نوع نسخ، دیدگاهی استوار بر مبانی قداست و مصونیت قرآن ارائه می‌دهد. او استدلال می‌کند که این ادعا نه تنها موجب تزلزل در اعتقاد به عدم تحریف قرآن می‌شود، بلکه از نظر منطقی و نقلی نیز فاقد پشتوانه است. دیدگاه آیت‌الله معرفت به دلیل تطابق بیشتر با اصول پذیرفته شده اسلامی درباره عدم تحریف و مصونیت قرآن، از انسجام و قوت بیشتری برخوردار است.

۳-۳. نسخ حکم بدون لفظ

مراد از این نوع نسخ آن است که آیه‌ای در متن قرآن باقی و محفوظ باشد و همچنان تلاوت شود، اما مفهوم و حکم تشریعی آن منسوخ شده باشد و عمل به آن جایز نباشد.

۳-۱-۳. دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی برای این نوع نسخ، نمونه‌هایی از آیات قرآن را ذکر کرده است، از جمله: آیه عده زنی که شوهرش فوت کرده باشد و باید یک سال عده نگه دارد (بقره/۲۴۰) که حکم آن منسوخ، ولی تلاوت آن باقی است. همچنین آیه نجوی (مجادله/۱۲) و آیه وجوب ثبات و پایداری یک نفر در مقابل ده نفر (انفال/۶۵) و آیه حبس زنی که فاحشه‌ای مرتکب شده است (نساء/۱۵). حکم این گونه آیات نسخ شده، ولی تلاوت آن‌ها همچنان باقی است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۳ و ۳۹۲).



۳-۳-۲. دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت نیز این نوع نسخ را بین علما و مفسران پذیرفته شده می‌داند و تصریح می‌کند که همگان امکان آن را جایز دانسته‌اند و وقوعش را بالفعل قبول دارند. به باور او، در قرآن کنونی آیات ناسخ و آیات منسوخ در کنار هم وجود دارند و این امر نشان‌دهنده تحقق این نوع نسخ در قرآن است. وی این نوع نسخ را از نظر اصولی، قابل قبول و از جنبه وقوعی، محقق می‌داند (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۸۳).

۳-۳-۳. تحلیل دو دیدگاه

دیدگاه هر دو عالم در پذیرش نسخ حکم بدون لفظ هماهنگ است. شیخ طوسی با ارائه مثال‌های مشخص، این نوع نسخ را در قرآن محقق می‌داند و آن را دلیلی برای بطلان دیدگاه مخالفان نسخ ذکر می‌کند. آیت‌الله معرفت نیز با تأکید بر جایز بودن این نوع نسخ و وقوع آن در قرآن، دیدگاه شیخ طوسی را تأیید می‌کند.

توافق این دو دیدگاه نشان می‌دهد که نسخ حکم بدون لفظ، برخلاف سایر انواع نسخ، پذیرفته عموم علمای شیعه و سنی است و انسجام بیشتری دارد.

۴. شناسایی ناسخ و منسوخ

شناسایی ناسخ و منسوخ از دو راه ممکن است:

۴-۱. تصریح لفظی ناسخ بر نسخ

۴-۱-۱. دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی معتقد است که ناسخ می‌تواند به چند صورت به طور لفظی خبر از نسخ منسوخ دهد:

الف. خطاب به صراحت دلالت کند که حکم دوم، حکم اول را نسخ کرده است، مانند روایاتی که بیان می‌کنند روزه رمضان جایگزین روزه عاشورا شده یا زکات، حقوق واجب دیگر در اموال را نسخ کرده است.

ب. واژه‌ای دلالت بر تخفیف حکم داشته باشد، مانند آیه ﴿الْآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ...﴾ (انفال/۶۶) که در آن حکم ایستادگی یک نفر در برابر ده نفر به یک نفر در برابر دو نفر تخفیف یافته است؛



یا آیه «أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ...»

(مجادله/۱۳) که از عدم وجوب صدقه هنگام ملاقات با پیامبر ﷺ خبر می‌دهد.

بنابر این شواهد، حکم اول با نصی صریح نسخ شده است و در صورت عدم وجود این نص، حکم نخست باقی می‌ماند (شیخ طوسی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۵۴).

۲-۱-۴. دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت نیز معتقد است که اگر مفاد آیه‌ای با آیه دیگری نسخ شود، باید آیه دوم به صراحت ناظر به مفاد آیه اول باشد و رفع حکم آیه اول را اعلام کند. در غیر این صورت، نزول آیه دوم بی‌فایده خواهد بود. برای نمونه، آیه «نَجْوَى» (مجادله/۱۲) با آیه «اشفاق» (مجادله/۱۳) نسخ شده است. در این نوع نسخ اختلافی نیست (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۸۳).

۲-۲-۴. اقتضای معنایی ناسخ برای نسخ

۱-۲-۴. دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی بیان می‌کند که در برخی موارد، نسخ از جهت معنا شناخته می‌شود. این موارد شامل احکامی‌اند که در آن‌ها ابتدا حکمی واجب می‌شود و سپس حکمی دیگر واجب می‌شود که با حکم قبلی تضاد دارد و جمع میان آن دو ممکن نیست. در این حالت، مشخص می‌شود که حکم دوم ناسخ حکم اول است (شیخ طوسی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۵۴-۵۵۵).

۲-۲-۴. دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت نیز در این زمینه بر این باور است که اگر دو آیه با یکدیگر منافات داشته باشند و جمع میان آن‌ها از نظر تشریع ممکن نباشد، آیه دوم که متأخر است، ناسخ آیه اول خواهد بود. با این حال، وی تأکید می‌کند که منافات باید کلی و مطلق باشد نه جزئی، زیرا در صورت جزئی بودن، مورد بیشتر شبیه تخصیص است تا نسخ. همچنین، وجود نص صحیح و دلیل قطعی که مورد پذیرش اجماع پیشینیان باشد، در این نوع از نسخ ضروری است، زیرا تعیین تقدم و تأخر آیات دشوار است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۸۳).

۳-۴. تحلیل و ارزیابی

دیدگاه شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت در شناسایی ناسخ و منسوخ، هرچند در اصول کلی مشابهت‌هایی دارند، اما از نظر نحوه استناد و رویکرد به برخی جزئیات، تفاوت‌هایی دارند:



۴-۳-۱. رویکرد به صراحت لفظی

هر دو اندیشمند بر اهمیت صراحت لفظی در شناسایی نسخ تأکید دارند. اما شیخ طوسی به گستردگی بیشتری در استناد به خطاب‌ها می‌پردازد و مواردی چون تخفیف در آیات را نیز در این دسته جای می‌دهد. آیت‌الله معرفت در این زمینه بر «صراحت رفع حکم» تأکید بیشتری دارد و نزول آیه دوم را بدون دلیل معنادار نمی‌داند.

۴-۳-۲. نسخ از جهت معنا

هر دو دیدگاه بر لزوم تنافی کلی میان دو حکم تأکید دارند، اما آیت‌الله معرفت شرط سخت‌گیرانه‌تری برای تشخیص نسخ از جهت معنائی است و آن را منوط به وجود نص صحیح و دلیل قطعی می‌داند، درحالی‌که شیخ طوسی این جنبه را کمتر مشروط می‌کند.

۵. نسخ مشروط و نسخ متدرّج

آیت‌الله معرفت دو مفهوم جدید «نسخ مشروط» و «نسخ متدرّج» را در بحث نسخ معرفی می‌کند که قبل از وی در آثار پیشینیان نبوده است. او نسخ مشروط را این‌گونه تبیین می‌کند که با بررسی دقیق بسیاری از آیاتی که منسوخ شناخته شده‌اند، می‌توان استنباط کرد که نسخ آن‌ها شامل نسخ مطلق نبوده، بلکه وابسته به شرایط خاص همان زمان بوده است. به معنای دیگر، با تغییر این شرایط و بهبود وضعیت، حکم سابق منسوخ شده و حکمی متناسب با شرایط جدید برقرار گردیده است. از این رو، اگر شرایط زمانی و مکانی مشابهی دوباره پیش آید، آیات مربوط مجدداً اعتبار می‌یابند و قابلیت اجرایی خواهند داشت.

از روشن‌ترین شواهد ایشان برای نسخ مشروط، آیات مرتبط با صفح و چشم‌پوشی از آزار مشرکان و مخالفان اسلام است. مسلمانان در مکه به دلیل قرار گرفتن در موضع ضعف، دستور یافتند که صبر و خویشتن‌داری کنند. اما زمانی که جامعه اسلامی به قدرت و شوکت رسید، در آیاتی چون آیه ۳۹ سوره حج، آیه ۶۵ سوره انفال، آیه ۱۹۴ سوره بقره و آیه ۵ سوره توبه، اجازه جنگ و مقابله با دشمنان صادر شد. برخی قرآن‌پژوهان آیاتی را که در شرایط مکه نازل شدند و به صبر و بردباری اشاره دارند، با آیات نازل شده در مدینه نسخ شده می‌دانند. آیت‌الله معرفت با طرح نسخ مشروط معتقد است که آیات منسوخ، به شرایط خاص زمانی و مکانی خود اشاره دارند و اگر در همان بستر زمانی یا مکانی، شرایط مشابهی پیش بیاید، آیات مرتبط



با خویشتن داری، مجدداً اعتبار خواهند یافت. نیز آیاتی که ناظر به صدقات و انفاقات در راه خداست و برای تقویت بنیه مالی جامعه اسلامی لازم بوده، در شرایط سخت ممکن است اصل حکم برقراری زکات و خمس غنائم و خراج را به حالت تعلیق درآورد. در این شرایط، اگر جامعه اسلامی در وضعیتی دشوار قرار بگیرد، می‌تواند به آیات اولیه عمل کند (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۸۵؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۹۲؛ معرفت، ۱۳۷۸، ص ۲۶۵-۲۶۷).

اما منظور از نسخ متدرج آن است که حکم در آغاز صریحاً نسخ نشده است، بلکه برای به وجود آوردن شرایط نسخ، عوامل و اسبابی به تدریج فراهم می‌شود. این امر بدان معناست که مصلحت ایجاب می‌کرده که به قانونی که در زندگی عمومی مردم جاری بوده است، احترام گذاشته شود. از سویی، حذف ریشه‌ای آن قانون به سادگی قابل تحقق نبوده و تنها در صورتی ممکن است که مقدمات لازم برای تضعیف آن فراهم گردد و در نهایت، منجر به ریشه‌کن کردن آن شود. از جمله نمونه‌های این امر، احکامی است که به تدریج در خصوص حرمت خمر نازل شده‌اند. همچنین می‌توان به حکم زدن زنان ناشزه اشاره کرد (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۹۱؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۸).

۶. بررسی آیات منسوخ

در این بخش به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت درباره آیاتی که درباره نسخ آن‌ها سخن رفت، می‌پردازیم.

۱-۶. آیات مورد اتفاق

۱-۱-۶. آیه نجوی

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَظْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مجادله/۱۲).

شیخ معتقد است که خداوند تعالی حکم این آیه را با آیه بعدی یعنی «أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذَا لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» نسخ کرده است. بر اساس روایت، حضرت علی علیه السلام تنها کسی بود که به این آیه عمل کرد (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۵۵۲).



آیت الله معرفت نیز همین دیدگاه را دارد و بیان می‌کند که این نسخ از نوع نسخی است که مفهوم دو آیه ناظر به یکدیگر است و لذا هیچ کس در این مورد مناقشه نکرده است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۹۶؛ معرفت، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۲-۴۰۳؛ معرفت، ۱۳۷۸، ص ۲۶۱-۲۶۲).

۱-۶-۱. آیه تخفیف در جنگ

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (انفال/۶۵).

شیخ طوسی با استناد به دیدگاه مفسرانی همچون ابن عباس، حسن، عکرمه، قتاده، مجاهد و سدی بر این باور است که آیه بعدی حکم آیه پیشین را منسوخ کرده است. در ابتدا، بر یک مسلمان واجب بود که در برابر ده نفر از مشرکان پایداری کند، اما با توجه به دشواری این تکلیف و تغییر مصلحت، وظیفه به ایستادگی یک نفر در برابر دو نفر کاهش یافت (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۵۴).

آیت الله معرفت نیز به منسوخ بودن این آیه اشاره دارد و توضیح می‌دهد که نسخ در این جا نیز از نوع ناظر بودن مفهوم دو آیه بر یکدیگر است. او در واکنش به دیدگاهی که ادعا می‌کند وقوع آیه ناسخ بلافاصله پس از آیه منسوخ بعید است، بیان می‌دارد که ترتیب ثبت آیات در مصحف نمی‌تواند نشانه ترتیب نزول آن‌ها باشد. همچنین جمله ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ به عنوان دلیلی محکم بر وجود فاصله زمانی میان نزول دو آیه، نشان می‌دهد که خداوند پس از آزمون اولیه مسلمانان و آشکار شدن ضعف آنان این تخفیف را تشریع کرده است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ معرفت، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۶۳-۳۶۴؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۳-۴۰۴؛ معرفت، ۱۳۷۸، ص ۲۶۲-۲۶۳).

۱-۶-۳. آیه حبس زنان زناکار

﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ (نساء/۱۵).

شیخ طوسی به استناد باور بیشتر مفسران از جمله ضحاک، ابن زید، جبائی، بلخی، زجاج، مجاهد، ابن عباس، قتاده و سدی، این آیه را منسوخ می‌داند، زیرا در ابتدا حکم بر این بود که اگر زنی مرتکب زنا می‌شد و چهار شاهد بر این امر شهادت می‌دادند، باید برای همیشه



در خانه حبس شود تا بمیرد. بعدها این حکم با رجم برای زنان شوهردار و تازیانه زدن برای دختران منسوخ شد. این نسخ همچنین از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت شده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۴۲-۱۴۳).

آیت‌الله معرفت نسخ این دو آیه را از نوع نسخی می‌داند که آیه ناسخ ناظر به آیه منسوخ نیست. او بیان می‌کند که روایات در مورد نسخ این آیه فراوان است و مفسران در این موضوع به اجماع نظر رسیده‌اند، به خصوص که این عقیده در بین فقهای گذشته و حال وجود دارد که کیفر این نوع مجرمان تازیانه یا سنگسار است. آنچه در آیه مورد بحث آمده است، به هیچ وجه مورد فتوای هیچ یک از فقها نیست و این خود نشانه‌ای از اجماع آنان بر نسخ آیه مذکور به شمار می‌آید (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۰۱؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۷؛ معرفت، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۶۷-۳۶۸؛ معرفت، ۱۳۷۸، ص ۲۶۴).

۲-۶. آیات مورد اختلاف

۱-۲-۶. آیه امتناع

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (بقره/۲۴۰).

شیخ طوسی معتقد است حکم این آیه با آیه ۲۳۴: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...﴾ منسوخ شده است. به گفته او، این نسخ مورد اتفاق نظر است، اما برخی مفسران مانند اباحذیفه معتقدند که حکم وصیت و نفقه در آیه ۲۴۰ همچنان به صورت استحبابی باقی است. همچنین مفسرانی مانند ابن عباس، حسن، قتاده و مجاهد بر این باورند که این آیه علاوه بر آیه ۲۳۴، با آیه ۱۲ سوره نساء نیز منسوخ شده است. اما شیخ طوسی این دیدگاه را نمی‌پذیرد و تأکید می‌کند که میان آیه ۲۴۰ و آیه میراث (نساء/۱۲) تنافی وجود ندارد که موجب نسخ گردد. بنابراین، او نسخ را تنها به رابطه آیه ۲۴۰ با آیه ۲۳۴ محدود می‌داند (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۶۱-۲۶۲؛ ۲۷۸-۲۷۹).

آیت‌الله معرفت در چاپ اول کتاب التمهید نسخ آیه ۲۴۰ با آیه ۲۳۴ و آیه ۱۲ نساء را اجماعی می‌داند و اجماع علما و مفسران را مهم‌ترین دلیل بر این نسخ معرفی می‌کند. به باور او، عدم

توجه فقها به مفاد آیه ۲۴۰ و نبود فتواهایی مبتنی بر وجوب یا استحباب این حکم، نشانگر اتفاق نظر بر منسوخ بودن آن است (معرفت، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۶۵-۳۶۶).

با این حال، او در چاپ‌های بعدی التمهید و آثار دیگرش نظر خود را تغییر داد و به پیروی از استادش، آیت‌الله خویی، منسوخ بودن این آیه را رد کرد. به باور او، حکم آیه ۲۴۰ به صورت یک دستور استحبابی مطرح شده است و هیچ تعارضی با آیه میراث یا آیه عده ندارد. وی همچنین اجماع و روایات مرتبط با نسخ را بی اعتبار دانسته است (معرفت، ۱۳۷۸، ص ۲۶۰ و ۲۳۱؛ معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۰۴-۴۰۶).

تحلیل تطبیقی: در مقایسه دیدگاه این دو عالم روشن می‌شود که شیخ طوسی با توجه به اجماع علمای پیشین نسخ آیه ۲۴۰ را قطعی و مبتنی بر نص آیه ۲۳۴ می‌داند، اما آیت‌الله معرفت در بررسی‌های نهایی خود هیچ گونه تنافی میان آیات نمی‌بیند و از این رو نسخ را رد می‌کند و معتقد است که آیه ۲۴۰ حکمی استحبابی را ارائه می‌دهد.

۲-۲-۶. آیه عفو و صفح

﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره/۱۰۹).

شیخ طوسی در تفسیر برخی آیات فقط دیدگاه کسانی را که ادعای نسخ کرده‌اند، ذکر می‌کند. خود نیز نظری نداده است که بتوان نتیجه گرفت که آیا او نسخ آیه را قبول دارد یا خیر. برای مثال، در مورد همین آیه، نظر ابن عباس را ذکر می‌کند و می‌نویسد که این آیه با آیه ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (توبه/۵) منسوخ شده است. همچنین، نظر مفسرانی چون قتاده، ربیع و سدی را بازمی‌گوید که بر این باورند آیه مذکور با آیه ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (توبه/۲۹) نسخ شده است. از امام باقر علیه السلام نیز روایت شده است که فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله به پیکار فرمان داده نمی‌شد و اجازه جنگ نداشت تا این که جبرئیل با آیه ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾ (حج/۳۹) نازل شد (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۰۷).

مرحوم معرفت در چاپ‌های اول کتاب التمهید به نسخ آیه ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ﴾ معتقد بود و بیان می‌کرد که مسلمانان در ابتدا مأمور بودند با اهل کتاب با عفو و گذشت رفتار کنند، اما این حکم بعداً به طور نهایی با آیه‌ای که جزیه دادن یا جنگ با آنان را واجب می‌کند،

یعنی آیه «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ» (توبه/۲۹)، نسخ شده است (معرفت، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۷۶-۳۷۸).

با این حال، در چاپ‌های بعدی، تغییر رأی داد و به نظریه نسخ مشروط این آیات قائل شد. به نظر او، این آیات تنها در شرایط خاصی که راه‌های مسالمت‌آمیز پاسخ‌گو نباشند، به نوعی محدودیت پیدا می‌کنند. وی این تغییر دیدگاه را با تأکید بر روایات معتبر و تحلیل شرایط نزول آیات، از جمله زمان نزول آیه جزیه و جنگ (توبه/۲۹)، و تطبیق آن‌ها با آیه (فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا) توجیه کرده است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۵۴؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۱۰).

تحلیل تطبیقی: شیخ طوسی در مورد این آیه صرفاً به ذکر دیدگاه خاصی بسنده کرده است و از اتخاذ موضع صریح خودداری می‌کند. تصور می‌شود او تمایل به پذیرش نسخ دارد، ولی به دلیل عدم تصریح، نمی‌توان نتیجه قطعی گرفت. اما مرحوم معرفت ابتدا بر اساس روایات و نظر مفسران سنتی به نسخ آیه قائل بوده است. با این حال، بعداً با دقت بیشتر در تحلیل شرایط نزول و سیاق آیات، به نظریه‌ای متفاوت می‌رسد و نسخ را مطلق و قطعی ندانسته است و نسخ مشروط را بیان می‌کند. این دیدگاه بر محدودیت زمانی و مکانی احکام تأکید دارد و بیان می‌دارد که آیات مربوط به عفو و گذشت همچنان اعتبار دارند، اما در شرایط خاصی ممکن است حکم دیگری جایگزین شود. آیت‌الله معرفت برخلاف مفسران سنتی، با تکیه بر تحلیل علمی و تأمل در روابط میان آیات، سعی در ارائه دیدگاهی پویا و متناسب با روح کلی قرآن داشته است.

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش تطبیقی درباره دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت درباره نسخ در قرآن کریم چنین است:

شیخ طوسی در تعریف نسخ، اصطلاحاتی فنی مانند «دلیل شرعی»، «تراخی» و «مثل حکم» را به کار می‌برد. آیت‌الله معرفت با تأکید بر «عدم امکان جمع» تمایز ظریفی بین نسخ، تخصیص و تقیید ارائه می‌دهد. شیخ طوسی شرایط نسخ را در سه بخش با تفصیل و تأکید بر قطعیت دلایل ارائه می‌کند، درحالی‌که آیت‌الله معرفت رویکردی کلی‌تر و ساده‌تر دارد. هر



دو بر قطعی بودن ناسخ و منسوخ و ارتباط نسخ با مصلحت الهی تأکید دارند، اما طوسی به تفصیل، و معرفت به کلیات می‌پردازد.

شیخ طوسی نسخ لفظ و حکم را جایز می‌داند، اما استنادش به روایات اهل سنت، با اصول شیعه همخوانی ندارد. در مقابل، آیت‌الله معرفت این نوع نسخ را مغایر با مصونیت قرآن می‌داند و رد می‌کند. هر دو عالم نسخ حکم بدون لفظ را می‌پذیرند، اما استدلال معرفت به قداست قرآن، دیدگاه او را در رد انواع دیگر نسخ، قوی‌تر می‌سازد.

«نسخ مشروط» و «نسخ متدرّج» از دیدگاه معرفت، بیانگر نسبی و تدریجی بودن نسخ در قرآن‌اند. نسخ مشروط به شرایط اجتماعی و زمانی وابسته است و نسخ متدرّج، احکام را گام‌به‌گام تغییر می‌دهد. این دیدگاه پویایی تشریع قرآنی را بر اساس مصلحت نشان می‌دهد. در آیه نجوی و تخفیف جنگ، هر دو عالم بر وجود نسخ و ارتباط منطقی آیات صحه می‌گذارند. درباره آیه امتاع، طوسی نسخ را قطعی و معرفت آن را استحبابی می‌داند. در آیه عفو و صفح، طوسی به نقل اقوال اکتفا کرده است، اما تغییر دیدگاه معرفت از نسخ مطلق به مشروط، نشان از پویایی او دارد.



فهرست منابع

۱. ابن فارس، احمد. (۱۳۹۹ق). معجم المقایس اللغة. بیروت: دار الفکر.
۲. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية. بیروت: دار العلم للملایین.
۳. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). البیان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی.
۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن، (تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶ش). العدة فی أصول الفقه. قم: بعثت.
۶. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). الفهرست. نجف اشرف: المكتبة المرتضوية.
۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العين. قم: هجرت.
۸. معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۱ش). التمهید فی علوم القرآن (آموزش علوم قرآن)، (ترجمه ابومحمد وکیل). تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۹. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۶ش). التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسة التمهید.
۱۰. معرفت، محمد هادی. (۱۳۹۲ش). تلخیص التمهید. قم: مؤسسة التمهید - منشورات ذوی القربی.
۱۱. معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۸ش). علوم قرآنی. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۱۲. نحاس، احمد بن محمد. (۱۴۰۸ق). الناسخ و المنسوخ. کویت: مكتبة الفلاح.