بسم الله الرحمن الرحیم

نشـــریهٔ علمی

آموزه‌های قرآنی

دورهٔ ۲۲، بهار و تابستان ۱۴۰۴ش، شماره ۴۱

فهرست

مقالات پژوهشی

رهیافت روایی به اقسام مدلول های ظاهری قرآن ۷

امید قربانخانی و سید محمود طیب حسینی

واکاوی گشتار جانشینی در سورهٔ مبارکهٔ بقره بر پایهٔ نظریهٔ نحو زایشی چامسکی ۳۵

حمیدرضا مشایخی و جواد محمدزاده

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

سید محمود مرویان حسینی، علی جلائیان اکبرنیا، سید علی سجادی‌زاده و علی‌اکبر تولایی

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

سارا محمدزاده، ناصر فروهی و عباس عباس‌زاده

تأویل گفتمان فلسفی آیات جهان‌شمول قرآن کریم با تأکید بر نظرات علامه طباطبایی ۱۲۳

محمد شیروانی و محمدباقر نایبجی

معناشناسی «فطرت» در قرآن کریم ۱۴۷
فاطمه دست‌رنج
مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی «دابّة الأرض»؛ بر پایه شواهد درون‌متنی و برون‌متنی ۱۷۱
سید جعفر صادقی
حورالعین؛ همسران مردان بهشتی یا همنشینان بهشتیان؟ ۱۹۳
محمد شریفی و محمدتقی گل‌محمدی شورکی
معناشناسی تاریخی واژه «حنیف» و شناسایی تحول معنایی آن با تأکید بر نفی ارزش‌های موهوم ۲۱۹
بی‌بی زینب حسینی، ابوالفضل علیشاهی قلعه‌جوقی 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
فاطمه‌زهرا امیری و صاحبعلی اکبری
تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت پیرامون نسخ در قرآن کریم ۲۸۹
علی اصغر آخوندی، علی‌اصغر نصیری و ناصر انطیقه‌چی

Quranic Doctrines
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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 (Maḏlūl-e manṭūqī), narrower implicative significations (Maḏlūl-e eltezāmī akhaṣṣ), and broader implicative significations (Maḏlūl-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.

آموزه‌های قرآنی
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

رهیافت روایی به اقسام مدلول های ظاهری قرآن

امید قربانخانی[1] | سید محمود طیب حسینی[2]

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

۲. استاد، گروه قرآن‌پژوهی، 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)، ۷-۳۴.

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

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

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 دستهٔ بیّن به معنای اعم، بیّن به معنای اخص و غیربیّن قرار داده‌اند (مظفر، ۱۳۶۶، ص۳۹-۴۰ و ۹۹-۱۰۰). اصولیان از یک جهت، دو نوعِ تصوری و تصدیقی را برای دلالت ذکر کرده و مدلول‌های تصدیقی را شامل ارادهٔ استعمالی و ارادهٔ جدی دانسته‌اند (صدر، ۱۴۳۱، ج۱، ص۹۲-۹۴). 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، ۱۳۹۲ش، ص۱۴۵). در مقابل، ادیبان معنا و مدلول کلام را دایرمدار حقیقت و مجاز می‌دانند و انواع متعددی برای دلالت‌های مجازی ارائه نموده‌اند (مراغی، ۱۴۲۲، ص۲۴۶-۲۵۴). در جدیدترین رویکرد، زبان‌شناسان دلالت را به درون‌زبانی و برون‌زبانی تقسیم کرده و کارکردهای هر یک را توضیح داده‌اند (صفوی، ۱۳۷۹، ص۶۱-۷۰).

تعدد تقسیمات فوق و عدم تجمیع و همسان‌سازی آن‌ها همواره موجب اختلاف در فهم معانی آیات و تعیین مدلول‌های معتبر قرآن بوده است و به‌تَبَع، مناقشات علمی را در شاخه‌های مختلف تفسیر اعم از تفسیر روایی، تفسیر عصری، تفسیر اجتهادی، استنطاق قرآن، تدبر قرآن و ... در پی داشته است. ازاین‌رو ضرورت دارد اقسام دلالت‌های قرآن یکجا و یکپارچه بحث شوند. از طرفی، انتساب هر قسم از دلالت‌ها به کلام الهی نیازمند دلیلی است که رَوایی 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 منقّح و دسته‌بندی نماید. به دلیل آن‌که امکان طرح تمام اقسام دلالت‌های ظاهری و باطنی در یک جستار وجود ندارد، مطالعهٔ پیشِ‌رو تنها به بررسی مدلول‌های ظاهری می‌پردازد. با توجه به اختلاف دیدگاه قرآن‌پژوهان دربارهٔ تعریف ظاهر و باطن، مقصود از مدلول‌های ظاهری در این نوشتار، معانی و مصادیقی‌اند 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 قرآنی۴ (دلالت‌های قرآن کریم)، به‌رغم تلاش برای تنقیح دلالت‌های قرآن، این دلالت‌ها در

حد اقسام کلی باقی‌مانده و تفصیل نیافته‌اند (نک: بابایی، ۱۳۹۹، کل اثر). لذا پژوهش حاضر از جهت بسط تقسیمات دلالی پیشین، معرفی اقسام جدید و ارائهٔ نمونه‌های روایی برای هر مدلول، مطالعه‌ای نوآورانه است که به تفکیک و تنقیح هر چه بیشتر مدلول‌های ظاهری معتبر کمک می‌کند.

مدلول‌های ظاهری را می‌توان بر اساس مستقیم یا غیرمستقیم بودن رابطهٔ دلالی و همچنین ظهور و خفای این رابطه، به سه دستهٔ کلی تقسیم کرد: مدلول منطوقی، مدلول التزامی اخص و مدلول التزامی اعم. در ادامه به توضیح و تفصیل هر دسته می‌پردازیم.

۱. مدلول منطوقی

مدلولی که برایند کلمات در یک جمله به‌صورت مستقیم بر آن دلالت دارند و الفاظ کلام دربردارندهٔ آن‌اند مدلول منطوقی نامیده می‌شود (سبحانی، ۱۳۹۰، ص۱۵۰). دلالت کلام بر این مدلول از نوع دلالت مطابقی است (مظفر، ۱۳۹۲، ص۱۲۰). مدلول منطوقی صریح‌ترین معنایی است که از کلام فهمیده می‌شود و دارای اقسامی بدین ترتیب است: مدلول حقیقی، مجازی، کنایی و ایهامی.

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 می‌گویند (سکاکی، ۱۴۲۰، ص۴۶۷). مهم‌ترین نشانهٔ حقیقی بودن معنا تبادر است، یعنی پیشی گرفتن یک معنا در ذهن با تکیه به خود لفظ و نه با لحاظ قراین کلام (صنقور، ۱۴۲۸، ج۱، ص۴۳۷). سبب تبادر، ارتباط وضعی میان لفظ و معناست (مظفر، ۱۳۹۲، ص۴۰)، لذا منشأ دلالت در مدلول حقیقی ملازمهٔ وضعی دالّ و مدلول است.

معصومان علیهم‌السلام در موارد متعددی مدلول حقیقی آیات را بیان نموده‌اند. برای نمونه، از رسول خدا(ص) منقول است که واژهٔ «یَصِدُّونَ» در آیهٔ ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلاً إِذا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾ (زخرف/ ۵۷) به معنای خندیدن است (صدوق، ۱۴۰۳، ص۲۲۰). این معنا هماهنگ با نظر لغت‌شناسان است، زیرا معتقدند اگر حرف صاد در فعل «یَصُدُّونَ» مکسور باشد به معنای خندیدن و اگر مضموم باشد به معنای اعراض کردن است (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج۳، ص۱۲۷۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۳، ص۲۴۶). امام کاظم علیه‌السلام در توضیح آیهٔ ﴿إِذا تَوَلَّى سَعى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فيها وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ﴾ (بقره/ ۲۰۵) فرمود: «النَّسْلَ هُمُ الذُّرِّيَّةُ وَالْحَرْثُ الزَّرْعُ؛ نسل همان فرزندان و حرث همان زراعت است» (عیاشی،

۱۳۸۰، ج۱، ص۱۰۰). این معانی منطبق با معانی لغوی است، چنان‌که لغت‌شناسان معنای «نسل» را ذریه و فرزندان (ازهری، ۱۴۲۱، ج۱۲، ص۲۹۷؛ زمخشری، ۱۳۸۶، ص۱۷۳) و معنای «حرث» را زرع و زراعت بیان کرده‌اند (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج۱، ص۴۱۶؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج۱، ص۲۷۹). در نمونه‌ای دیگر، امام باقر علیه‌السلام واژهٔ «غیر متجانف» در آیهٔ ﴿غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِإِثْمٍ﴾ (مائده/ ۳) را «غیرمتعمد» معنا کرده‌اند (قمی، ۱۴۰۴، ج۱، ص۱۶۲). به همین صورت، در کتب لغت نیز «متجانف» به معنای «متعمد» دانسته شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج۶، ص۱۴۳؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج۱۱، ص۷۷).

۱-۲. مدلول مجازی

استعمال لفظ در غیر معنایی که برای آن وضع شده است را استعمال مجازی می‌گویند (سکاکی، ۱۴۲۰، ص۴۶۸) و چنین معنایی مدلول مجازی کلام شمرده می‌شود. ازآن‌رو که مدلول مجازی برایند دلالی تمام الفاظ کلام است، این مدلول زیرمجموعهٔ مدلول منطوقی دانسته شده است (مظفر، ۱۳۹۲، ص۱۲۰).

در روایات تفسیریِ معصومان علیهم‌السلام موارد فراوانی وجود دارد که معنای ارائه‌شده برای آیه از سنخ مدلول مجازی است. برای نمونه، امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ معنای «ید» در آیهٔ ﴿ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص/ ۷۵) فرمود: این واژه به معنای قوّت است (خزاز، ۱۴۰۱، ص۲۵۶) و چنان‌که مفسران اشاره کرده‌اند، این معنا مدلول مجازی واژه به شمار می‌آید (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج۴، ص۳۱۵؛ ج۹، ص۱۷۴). این مجاز را می‌توان از نوع ذکر سبب و ارادهٔ مسبّب دانست، چراکه دست، سبب قدرت است. برعکس، در آیهٔ ﴿وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاةِ﴾ (بقره/ ۴۵) که مراد از «صبر»، روزه بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج۴، ص۶۳)، به این دلیل است که روزه سبب تقویت صبر می‌باشد و مجاز از نوع ذکر مسبّب و ارادهٔ سبب است.

امام صادق(ع) در بیان معنای آیهٔ ﴿إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً﴾ (انسان/ ۳) فرمود: «عَرَّفْنَاهُ إِمَّا آخِذٌ وَ إِمَّا تَارِكٌ ؛ راه را به او معرفی کردیم و او یا می‌پذیرد و یا ترک می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۱، ص۱۶۳). با توجه به آن‌که لازمهٔ سه عمل هدایت کردن، شکرگزاری نمودن و کفران کردن به‌ترتیب معرفت‌بخشی، پذیرش و ترک است، معانی مجازیِ بیان‌شده در روایت از نوع ذکر ملزوم و ارادهٔ لازم است. برعکس، در آیهٔ ﴿يَأْتِيَ بَعْضُ آياتِ رَبِّكَ﴾ (انعام/ ۱۵۸) که مراد از بعضی آیات پروردگار، عذاب الهی معرفی شده (صدوق، ۱۳۹۸، ص۲۶۶)، ذکر لازم و ارادهٔ ملزوم صورت گرفته است، چراکه هر عذابی آیت و نشانهٔ پروردگار به شمار می‌آید.

مطابق نقل الغارات، وقتی از امام علی علیه‌السلام دربارهٔ آیات ۱ تا ۴ سورهٔ ذاریات سؤال شد، حضرت مراد از واژه‌های «الذّارِیات»، «الحامِلات»، «الجارِیات» و «المُقَسِّمات» را به‌ترتیب بادها، ابرها، کشتی‌ها و ملائکه بیان کردند (ثقفی، ۱۴۱۰، ج۱، ص۱۰۳). ازآن‌جاکه این معانی همگی در حکم موصوف برای واژهای فوق‌اند، باید گفت در آیات شریفه، استعمال مجازی از نوع ذکر صفت و ارادهٔ موصوف صورت گرفته است (حموش، ۱۴۲۳، ص۶۳۷).

روایات فوق مثال‌هایی از بیان مدلول مجازی آیات در کلام معصومان(ع) هستند. شایان توجه است که چون در دلالت تضمنی، در حقیقت، ذکر کل و ارادهٔ جزء صورت می‌گیرد، لذا این نوع دلالت نیز زیرمجموعهٔ مدلول مجازی قرار می‌گیرد. از این نمونه است سخن امام جواد علیه‌السلام در توضیح حد دست در آیهٔ ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾ (مائده/ ۳۸) که میزان آن را چهار انگشت بیان کردند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۳۲۰). چنان‌که مشخص است مدلولِ بیان‌شده در عین حال که مدلول تضمّنی واژهٔ «أیدی» است، رابطهٔ جزئیت نیز با آن دارد، لذا مدلول مجازی نیز به شمار می‌آید.

۱-۳. مدلول کنایی

کنایه عبارت است از ذکر لازم و ارادهٔ ملزوم، به‌گونه‌ای که ارادهٔ معنای لازم (معنای اصلی) نیز ممکن باشد، برخلاف مجاز که در آن به دلیل وجود قرینهٔ مانعه، امکان ارادهٔ معنای حقیقی (معنای اصلی) وجود ندارد (جرجانی، ۱۴۱۶، ص۴۰۷). در دانش بلاغت کنایه را بر سه قسم دانسته‌اند: کنایه از صفت، موصوف و فعل (صغیر، ۱۴۲۰، ص۱۴۸-۱۵۱؛ خرقانی، ۱۳۹۹، ص۹۱-۹۲) که بنابه روایات تفسیری، هر سه مورد در قرآن مصداق دارند.

برای نمونه، امام صادق علیه‌السلام در آیهٔ ﴿كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (بقره/ ۱۸۷)، مراد از «الخیط الأبیض» و «الخیط الأسود» را به‌ترتیب سفیدی روز و سیاهی شب توصیف کردند (کلینی، ۱۴۰۷، ج۴، ص۹۸). مفسرانْ این معنا را مدلول کنایی دانسته‌اند (خزرجی، ۱۴۲۹، ص۳۷؛ نهاوندی، ۱۳۸۶، ج۱، ص۴۰۸) و از نوع کنایهٔ صفت است. دربارهٔ شهادت دادن پوست انسان در قیامت، از معصومان علیهم‌السلام نقل شده است که در آیهٔ ﴿وَ ما كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَ لا أَبْصارُكُمْ وَ لا جُلُودُكُمْ﴾ (فصلت/ ۲۲)، مراد از «جلود»، همان فرج و آلت تناسلی است (کلینی، ۱۴۰۷، ج۲، ص۳۶؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج۲، ص۶۲۶). مفسرانْ این معنا را مدلول کنایی برشمرده‌اند (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۱، ص۳۳۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۵، ج۲، ص۷۲۸)، ولی برخلاف موارد قبل، کنایه در

این‌جا از نوع کنایهٔ موصوف است. از همین نوع کنایه می‌توان به سخن امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ آیهٔ ﴿وَما صاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ (تکویر/۲۲) اشاره کرد که مراد از «صاحب» را پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بیان کردند (قمی، ۱۴۰۴، ج۲، ص۴۰۸). مفسرانْ این معنا را نیز مدلول کنایی شمرده‌اند (زحیلی، ۱۴۱۱، ج۳۰، ص۸۷؛ صابونی، ۱۴۲۱، ج۳، ص۵۰۱).

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 نَنْساهُمْ﴾ (اعراف/ ۵۱) است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام دربارهٔ 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، ص۲۵۹-۲۶۰).

بنابراین، فراموش‌کردن 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 علیه‌السلام ذیل آیهٔ ۶۴ سورهٔ مریم از این حالت به متروک و مطرود شدن تعبیر فرمود: «نَنْساهُمْ» به معنای «نَتْرُكُهُمْ» است (صدوق، ۱۳۷۸، ج۱، ص۱۲۵).

۱-۴. 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، به‌گونه‌ای که شنونده ابتدا معنای نزدیک را مقصود او در نظر بگیرد (سکاکی، ۱۴۲۰، ص۵۳۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج۲، ص۱۵۲). برای مثال، در شعر «دیشب صدای تیشه از بیستون نیامد / شاید به خواب شیرین، فرهاد رفته باشد»، واژهٔ «شیرین» دو معنا دارد: معنای نزدیک: خوش و شیرین، معنای دور: معشوقهٔ 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، دربارهٔ

آیهٔ ﴿أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾ (یوسف/ ۷۰)، از امام صادق علیه‌السلام نقل است که کاروانیان دزدی نکرده بودند و حضرت یوسف علیه‌السلام هم [که نداکننده به دستور او عمل کرد] دروغ نگفته بود (کلینی، ۱۴۰۷، ج۲، ص۳۴۱)، بلکه منظور از «إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ» آن بود که ایشان یوسف را از پدرش دزدیده بودند (صدوق، ۱۳۸۵، ج۱، ص۵۲). 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 علیه‌السلام در مورد سخن حضرت ابراهیم علیه‌السلام در آیهٔ ﴿فَقالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (صافات/ ۸۹) فرمود: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ سَقِيماً وَمَا كَذَبَ إِنَّمَا عَنَى سَقِيماً فِي دِينِهِ مُرْتَاداً؛ ابراهیم نه بیمار بود و نه دروغ گفت، بلکه منظور او بیماری در طلب دین بود» (صدوق، ۱۴۰۳، ص۲۱۰). لذا بیماری و ناخوشی حضرت ابراهیم علیه‌السلام از امری دینی و معنوی نشئت می‌گرفت و مرضی جسمی نبود. در کتاب عیون اخبار الرضا علیه‌السلام نقل شده است که مأمون عباسی در ضمن پرسش از شبهات قرآنی نسبت به عصمت انبیا علیهم‌السلام، از امام رضا علیه‌السلام دربارهٔ آیهٔ ﴿قالَ فَعَلْتُها إِذاً وَ أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ (شعراء/ ۲۰) پرسید و امام علیه‌السلام فرمود: «قالَ مُوسَى فَعَلْتُها إِذاً وَ أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ عَنِ الطَّرِيقِ بِوُقُوعِي إِلَى مَدِينَةٍ مِنْ مَدَائِنِكَ؛ موسی علیه‌السلام گفت آن را هنگامی مرتکب شدم که راه را گم کرده بودم و [به‌اشتباه] وارد شهری از شهرهای تو شدم» (صدوق، ۱۳۷۸، ج۱، ص۱۹۹). توضیح امام علیه‌السلام نشان می‌دهد که مقصود اصلی موسی علیه‌السلام از «أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ» گم‌شدگی در مسیر مادی و نه گمراه شدن از مسیر هدایت بوده است، درحالی‌که در ابتدا از تعبیر آیهٔ شریفه معنای گمراه‌شدگی به ذهن می‌آید و از همین روست که مأمون آیهٔ مذکور را به‌صورت شبهه مطرح کرد. لذا از میان دو معنای دور و نزدیکِ 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 بیّن به معنای اخص می‌گویند، همچون دلالت عدد ۳ بر فردیت. برخی دیگر، برای تصدیق ملازمهٔ 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، ص۹۸-۹۹). این مدلول‌ها مدلول التزامی بیّن به معنای اعم خوانده می‌شوند[1]، مانند دلالت عدد ۲ بر ربع عدد ۸. ما در این بخش، مدلول التزامی بیّن به معنای اخص را تحت عنوان اختصاری «مدلول التزامی اخص» و در بخش بعد، مدلول التزامی بیّن به معنای اعم را ذیل عنوان اختصاری «مدلول التزامی اعم» بررسی می‌کنیم. نظر به این‌که مدلول التزامی اخص می‌تواند دو گونه رابطه با منطوق کلام داشته باشد (رابطهٔ شرطیت و رابطهٔ سببیت)، این مدلول به دو قسم اقتضایی و تنبیهی تقسیم‌پذیر 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 (تنکابنی، ۱۳۸۵، ج۲، ص۲۰). در این دلالت مخاطب با شنیدن کلام به مدلولی منتقل می‌شود که صدق یا صحت کلام مشروط به در نظر گرفتن آن است، لذا رابطهٔ مدلول اقتضایی با کلام رابطهٔ 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 به‌عنوان 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 آن‌که لفظ یا مفهومی در تقدیر باشد. صدق و صحتی که مدلول تقدیری شرط تحقق آن است، همهٔ جهات شرعی، عقلی، عرفی و ادبی را در بر می‌گیرد. برای مثال، در آیهٔ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ (مائده/ ۳)، به دلیل آن‌که تحریم نمی‌تواند به اعیان تعلق بگیرد، صحت شرعی کلام الهی منوط به تقدیر گرفتن «أکل» است، یعنی خوردن مردار بر شما حرام شده است (ابن‌سلیمان، ۱۴۲۳، ج۱، ص۴۵۱). همچنین در آیهٔ ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (یوسف/ ۸۲) صحت عقلی پرسش،

---

۱. گفتنی است که مظفر فقط معانی‌ای را که ملازمهٔ آن‌ها با کلام از نوع بیّن به معنای اخص باشد، مدلول التزامی کلام به شمار می‌آورد (مظفر، ۱۳۶۶، ص۴۰). ازاین‌رو او لازم بیّن به معنای اعم را مدلول التزامی نمی‌داند. امّا 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، ص۸)، مدلول التزامی را مقابل مدلول مطابقی در نظر گرفته و آن را مقسم تمام انواع مدلول‌های غیرمطابقی اعم از بیّن به معنای اخص و بیّن به معنای اعم دانسته‌ایم، همچنان که برخی محققان دلالت اقتضا، تنبیه و اشاره را از اقسام دلالت التزامی برشمرده‌اند (طارمی، ۱۳۰۶، ج۱، ص۱۲۶؛ برای گسترهٔ دلالت التزامی در منطق و زبان‌شناسی نک: سعیدی روشن، ۱۴۰۲، ص۳۱۲-۳۱۳).

مشروط به تقدیر گرفتن «اهل» است تا مخاطبِ سؤال، مردم قریه بوده باشند (فراء، ۱۹۸۰، ج۱، ص۶۱). همچنین در آیهٔ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمانِكُمْ﴾ (آل عمران/ ۱۰۶)، صحت عرفی کلام مستلزم تقدیر گرفتن «یقال لهم» قبل از «أَ كَفَرْتُمْ» است تا ارتباط منطقی میان صدر و ذیل آیه برقرار شود (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج۱، ص۲۳۷)، لذا عبارت «یقال لهم» مدلول تقدیری کلام است. به همین صورت در آیهٔ ﴿وَ إِذا سَأَلَكَ عِبادي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ (بقره/ ۱۸۶) به دلیل این‌که «قَرِيبٌ» و «أُجِيبُ» معمول «إنَّ» هستند و از نظر ادبی نمی‌توانند در «إذا» که پیش از «إنَّ» است عمل کنند، لذا صحت ادبی کلام مقتضی آن است که فعلی مانند «أخبرهم» بین «فاء» و «إنَّ» در تقدیر گرفته شود تا عامل در «إذا» باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۵۰۰).

در روایات تفسیری نیز نمونه‌هایی از بیان مدلول‌های تقدیری برای آیات قرآن وجود دارد. برای مثال، وقتی از امام رضا علیه‌السلام در مورد آیهٔ ﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ﴾ (یوسف/ ۲۴) سؤال می‌شود که چگونه ممکن است همان‌طور که زلیخا قصد شهوانی نسبت به یوسف داشت، یوسف هم قصد زلیخا را کرده باشد؟ امام علیه‌السلام در پاسخ می‌فرماید: «إِنَّهَا هَمَّتْ بِالْمَعْصِيَةِ وَهَمَّ يُوسُفُ بِقَتْلِهَا إِنْ أَجْبَرَتْهُ؛ زلیخا قصد یوسف را کرد به‌منظور انجام معصیت، ولی یوسف قصد زلیخا را کرد به‌منظور کشتن او، اگر زلیخا او را مجبور به معصیت می‌کرد» (صدوق، ۱۳۷۸، ج۱، ص۱۹۳). بر اساس این روایت، صحت شرعی آیهٔ فوق که مورد اشکال سؤال‌کننده 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 علیه‌السلام سؤال می‌شود: چگونه ممکن است خداوندی که بنابه آیهٔ ﴿ما يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا فِي السَّماءِ﴾ (یونس/۶۱) هیچ چیز در آسمان و زمین از او مخفی نیست، در قیامت، بر اساس آیهٔ ﴿كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ (مطففین/ ۱۵) عده‌ای از او محجوب باشند؟ امام علیه‌السلام در پاسخ، به مدلول تقدیری آیه اشاره کرد و فرمود: «أَنَّهُمْ عَنْ ثَوَابِ رَبِّهِمْ مَحْجُوبُونَ؛ ایشان از پاداش پروردگار در حجاب‌اند» (صدوق، ۱۳۹۸، ص۲۶۵). 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 به‌اصطلاح مجاز حذف نامیده می‌شوند (مطلوب، ۲۰۰۰، ص۵۹۸)، اگر از این حیث که صحت کلام در آن‌ها

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

۲-۱-۲. مدلول پیش‌انگاری

هر کلامی پیش‌فرض‌هایی دارد و معمولاً با دقت در خودِ کلام می‌توان به برخی از پیش‌فرض‌های آن پی برد. برای مثال، جملهٔ «سعید از آمریکا برایم نامه‌ای فرستاده است» مبتنی بر این پیش‌فرض است که «سعید در آمریکا است». در معناشناسی رابطهٔ معنایی بین این دو جمله را که برحسب اطلاعات موجود در یکی می‌توان به اطلاعات دیگری پی برد، «ازپیش‌انگاری» می‌گویند (صفوی، ۱۳۷۹، ص۱۳۸-۱۳۹). بر این اساس، ما پیش‌فرض‌هایی از کلام را که خودِ کلام بر آن‌ها دلالت دارد، مدلول پیش‌انگاری می‌نامیم. برای مثال، مدلول منطوقی آیهٔ ﴿لا جُناحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّساءَ ما لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَريضَةً﴾ (بقره/ ۲۳۶) گناه نبودن طلاق زنان در صورت انجام نگرفتن نزدیکی یا تعیین نشدن مهریه است. صحت این معنا و به‌طور خاص درستیِ 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 (عکّ، ۱۴۲۸، ص۳۶۵).

در میان احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 آیهٔ ﴿قالُوا نَعْبُدُ إِلهَكَ وَ إِلهَ آبائِكَ إِبْراهيمَ وَ إِسْماعيلَ وَ إِسْحاقَ إِلهاً واحِداً﴾ (بقره/ ۱۳۳)، عمو را در ادبیات قرآن به‌منزلهٔ پدر دانسته و فرموده است: «كَانَ إِسْمَاعِيلُ عَمَّ يَعْقُوبَ فَسَمَّاهُ اللَّهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ أَباً؛ اسماعیل عموی یعقوب بود. [با این حال] خدای متعال او را در این آیه پدر یعقوب نامید» (صدوق، ۱۳۶۲، ج۱، ص۵۸). دقت در مضمون آیهٔ فوق نشان می‌دهد که صحت آن متوقف بر این پیش‌فرض است که در فرهنگ قرآن، عمو به‌مثابهٔ پدر لحاظ شده باشد. لذا آیهٔ شریفه بر این مطلب دلالت پیش‌انگاری دارد.

در روایت دیگری، وقتی هارون‌الرشید 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 ﴿وَ وَهَبْنا لَهُ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ كُلاًّ هَدَيْنا وَ نُوحاً هَدَيْنا مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ داوُدَ وَ سُلَيْمانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسى وَ هارُونَ وَ كَذلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنينَ ۝ وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيى وَ عيسى وَ إِلْياسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحينَ﴾ (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 به‌واسطهٔ مادرمان فاطمه علیهاالسلام به فرزندان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله ملحق گردیده‌ایم (مفید، ۱۴۱۳، ص۵۶). 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 علیهاالسلام در مقابل ابوبکر است. هنگامی که ابوبکر برای توجیه غصب فدک به حدیثی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله 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، ج۱، ص۱۰۴-۱۰۶). صحت آیات مذکور چنان‌که مشخص است، وابسته به این پیش‌فرض است که از منظر قرآن، ارث‌گذاری پیامبران علیهم‌السلام جایز باشد. این مطلب که مورد استناد حضرت زهرا علیهاالسلام بود، مدلول پیش‌انگاری کلام الهی است.

۲-۱-۳. مدلول تعریضی

تعریض در لغت متضادِ تصریح است (جوهری، ۱۴۰۷، ج۳، ص۱۰۸۷) و در اصطلاح، تعاریف متعددی برای آن ارائه شده است (نک: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج۷، ص۶۲۹-۶۳۴). همچنین دربارهٔ تفاوت تعریض و کنایه دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد (نک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج۲، ص۶۲-۶۳). 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 «أن یخاطب الشخص و المراد غیره» (زرکشی، ۱۴۱۰، ج۲، ص۴۲۱) یا «أن یخاطب واحد و یراد غیره» (سیوطی، بی‌تا، ج۱، ص۲۹۲؛ معرفت، ۱۴۱۰، ج۵، ص۴۱۸) 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: ﴿أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً﴾ (یس/ ۲۳)، در واقع تعریض به مخاطبان بود، زیرا او خودْ پروردگار یکتا را می‌پرستید (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج۲۲، ص۲۱۵).

محققان معتقدند در روایات تفسیری با عبارت «إِيَّاكِ أَعْنِي وَ اسْمَعِي يَا جَارَةِ؛ به‌ظاهر تو را قصد می‌کنم، ولی ای همسایه، تو بشنو»، به این نوع تعریض اشاره شده است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن،

۱۳۸۲، ج۷، ص۶۳۴). عبارت فوق که بیانگر یکی از اسلوب‌های بیانی قرآن است، در زبان فارسی معادل ضرب‌المثلِ «به در می‌گویم دیوار تو بشنو» است (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹، ص۱۷۲). با نظر به این اسلوب، امام رضا علیه‌السلام در پاسخ به سؤال از تعارض ظاهری آیهٔ ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ (توبه/ ۴۳) با عصمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: این آیه از مواردی است که به اسلوب «إِيَّاكِ أَعْنِي وَ اسْمَعِي يَا جَارَةُ» نازل شده است، یعنی خداوند در این آیه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را مخاطب قرار داده است، ولی در واقع، امت او مقصودند. سپس حضرت به آیهٔ ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾ (زمر/ ۶۵) و ﴿وَ لَوْلا أَنْ ثَبَّتْناكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾ (اسراء/ ۷۴) اشاره فرمود و آن‌ها را نیز مبتنی بر این شیوهٔ بیانی دانست (صدوق، ۱۳۷۸، ج۱، ص۲۰۲).

علاوه بر موارد فوق، در کتب روایی، آیات ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَ لا تُطِعِ الْكافِرِينَ وَ الْمُنافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ (احزاب/۱)، ﴿وَ لا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ فَتُلْقى فِي جَهَنَّمَ مَلُوماً مَدْحُوراً﴾ (اسراء/ ۳۹) و ﴿وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الْأَقاوِيلِ﴾ (حاقه/ ۴۴) نیز به شیوهٔ ﴿إِيَّاكِ أَعْنِي وَ اسْمَعِي يَا جَارَةِ﴾ فهم و دانسته شده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۹۰، ص۱۴۵). مولی صالح مازندرانی در شرح کتاب کافی این اسلوب را همان شیوهٔ تعریض می‌نامد و در توضیحش می‌نویسد: «هو توجیه الخطاب الی شخص و إرادة غیره؛ تعریض خطاب کردن کسی و اراده کردن دیگری است» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج۱۱، ص۷۰). 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 جملهٔ «من تشنه‌ام» بر «درخواست آب» (مظفر، ۱۳۹۲، ص۱۴۷؛ بدری، ۱۴۲۸، ص۱۴۳). برخی معجم‌نویسان به وجود رابطهٔ علیت میان دالّ و مدلول در این دلالت توجه داده‌اند (هلال، ۱۴۲۴، ص۱۴۶). ازاین‌رو مدلول تنبیهی معنایی است که مسبّب 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 رابطهٔ کلام با مدلول اقتضایی، رابطهٔ شرطیت و با مدلول تنبیهی، رابطهٔ سببیت است.

با روشن شدن تفاوت دلالت تنبیه با دلالت اقتضا، در ادامه اقسام مدلول تنبیهی تبیین می‌شود و برای هر یک نمونه‌های روایی ذکر می‌گردد. مدلول تنبیهی بر اساس این‌که منتج از قیدی در کلام باشد یا از کلیت کلام برداشت شود، به دو قسم مفهومی و استلزامی تقسیم می‌شود.

۲-۲-۱. مدلول مفهومی

مفهومْ از مدلول‌های التزامی بیّن به معنای اخص کلام است که نشان می‌دهد در فرض انتفای بعضی از قیود در مدلول مطابقی، حکم موجود در منطوق نیز منتفی می‌گردد (صدر، ۱۴۳۱، ج۱، ص۲۵۴). برای مثال، آیهٔ ﴿إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا﴾ (مائده/ ۲) دلالت منطوقی دارد بر این‌که 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 «إِذا حَلَلْتُمْ» برداشت می‌شود. ازاین‌رو می‌توان گفت مدلول مفهومی، مدلول مسبّبی کلام است که از برخی قیود موجود در کلام فهمیده می‌شود. قیودی که می‌توانند ولو با قرینه، مدلول مفهومی برای کلام ایجاد کنند، در دانش اصول تا ده مورد شمرده شده‌اند: شرط، وصف، غایت، حصر، عدد، لقب، استثنا، زمان، مکان و علت (عثمان، ۱۴۲۳، ص۲۷۷-۲۸۱).

در کتب روایی مواردی یافت می‌شود که گاه معصومان علیهم‌السلام به مدلول مفهومی آیات قرآن اشاره کرده‌اند. امام صادق علیه‌السلام در مواجهه با کسی که دزدی می‌کرد و سپس اموال مسروقه را صدقه می‌داد و با تمسک به آیهٔ ﴿مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزى إِلاَّ مِثْلَها﴾ (انعام/ ۱۶۰) گمان می‌کرد سود کرده است، به مدلول مفهومی حصر در آیهٔ ﴿إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقينَ﴾ (مائده/ ۲۷) استناد کرد و عمل او را به دلیل خلاف تقوا بودن مقبول ندانست (صدوق، ۱۴۰۳، ص۳۴-۳۵).

همچنین امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به این اشکال که چرا حضرت ابراهیم بنابه آیهٔ ﴿قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ﴾ (انبیاء/ ۶۳) در برابر بت‌پرستان دروغ گفت و شکسته شدن بت‌ها را کار بت بزرگ بیان کرد، به مفهوم جملهٔ شرطیه در آیهٔ فوق اشاره کرد و فرمود: «إِنْ نَطَقُوا فَكَبِيرُهُمْ فَعَلَ وَإِنْ لَمْ يَنْطِقُوا فَلَمْ يَفْعَلْ كَبِيرُهُمْ شَيْئاً فَمَا نَطَقُوا وَمَا كَذَبَ إِبْرَاهِيمُ؛ اگر بت‌ها سخن می‌گفتند، پس [می‌بایست] بت بزرگ آن عمل را انجام داده بود. [در این صورت، سخن ابراهیم دروغ می‌شد، ولی] اگر بت‌ها سخن نمی‌گفتند، بت بزرگ کاری نکرده بود. لذا چون بت‌ها سخن نمی‌گفتند، ابراهیم هم دروغ نگفته بود» (صدوق، ۱۴۰۳، ص۲۰۹-۲۱۰). چنان‌که مشخص است،

امام علیه‌السلام با بیان مدلول مفهومی آیه، مراد اصلی ابراهیم را روشن فرمود و با استدلال به آن، شبههٔ دروغگویی را از او را رفع کرد.

دربارهٔ این‌که آیا جدال جایز است یا خیر، از ائمه علیهم‌السلام نقل شده است که این عمل به‌طور مطلق ممنوع نیست. ایشان با استناد به مفهوم وصف در آیهٔ ﴿ادْعُ إِلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل/ ۱۲۵) به مدلول مفهومی آیه توجه داد و فرمود: «لَمْ يُنْهَ عَنْهُ مُطْلَقاً وَلَكِنَّهُ نُهِيَ عَنِ الْجِدَالِ بِغَيْرِ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ از جدال به‌طور مطلق نهی نشده، بلکه از جدال غیراحسن نهی شده است» (عسکری، ۱۴۰۹، ص۵۲۷).

لازم به تذکر است که در دانش اصول فقه، مفهوم به موافق و مخالف تقسیم می‌شود. مفهوم موافق معنای غیرمذکور کلام است که از جهت نفی و اثبات با معنای منطوقی کلام موافق است. در مقابل، مفهوم مخالف معنای غیرمذکور کلام است که از جهت نفی و اثبات با معنای منطوقی کلام مخالف است (مشکینی، ۱۳۷۴، ص۲۵۰). 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 می‌گیرد.

۲-۲-۲. مدلول استلزامی

در معناشناسی، استلزام معنایی عبارت است از رابطهٔ معنایی میان دو جمله‌ای که تحقق اولی مستلزم تحقق دومی است (صفوی، ۱۳۹۱، ص۸۹). در این تعریف، شرط نشده است که جملهٔ دوم مسبّب از جملهٔ اول باشد، لذا رابطهٔ بین جملهٔ «این فیل حامله است» با جملهٔ «این فیل ماده است» نیز استلزام معنایی دانسته شده است (صفوی، ۱۳۷۹، ص۱۳۸)، درحالی‌که جملهٔ دوم پیش‌فرض جملهٔ اول است نه مسبّب از آن و بر اساس مباحث گذشته، مدلول پیش‌انگاری آن به شمار می‌آید. هرچند در معناشناسی تلاش شده است معیاری برای تمایزگذاری میان پیش‌انگاری و استلزام معنایی ارائه شود، ولی برخی محققان معتقدند معیارهای ارائه‌شده وضوح کافی و ملاک علمی را ندارند (سعیدی روشن، ۱۴۰۲، ص۳۹۱). با این توضیح، آنچه از مدلول استلزامی در این نوشتار قصد شده، عبارت است از مدلول التزامی اخصّی که پذیرش صدق کلام مستلزم پذیرش آن است و برخلاف مدلول مفهومی، قید خاصی بر آن دلالت نمی‌کند، بلکه از کلیّت کلام منتج می‌شود. مهم‌ترین انواع مدلول‌های استلزامی عبارت‌اند از:

الف. مفهوم موافق، مانند دلالت آیهٔ ﴿إِنَّ الَّذينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ في بُطُونِهِمْ ناراً﴾ (نساء/ ۱۰) بر حرمت آتش زدن مال یتیم است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج۲، ص۱۸).

ب. مدلول کنایی در حالتی که علاوه بر معنای کنایی، معنای حقیقی کلام نیز اراده شده باشد، مانند دلالت ﴿وَ لا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ﴾ (لقمان/ ۱۸) بر روی برنگرداندن از مردم به‌عنوان معنای حقیقی، و دلالت آن بر تکبر نکردن به‌عنوان معنای کنایی (مغنیه، ۱۴۲۴، ج۶، ص۱۵۹). در چنین مواردی، معنای حقیقی، مدلول منطوقی کلام و معنای کنایی، مدلول استلزامی آن به شمار می‌آید.

ج. اغراض بلاغی در جملات خبری و انشایی. هرچند غرض اصلی از بیان جملهٔ 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 جملهٔ خبری در آیهٔ ﴿رَبِّ إِنِّي لا أَمْلِكُ إِلاَّ نَفْسي وَ أَخي﴾ (مائده/ ۲۵) اظهار غم و اندوه (زمخشری، ۱۴۰۷، ج۱، ص۶۲۱) و مقصود از استفهام در آیهٔ ﴿أَ تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ توبیخ (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج۱، ص۷۷) و هدف از امر در آیهٔ ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ﴾ (فصلت/ ۴۰) تهدید مخاطب است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج۳، ص۲۲۹).

وجه اشتراک موارد فوق این است که در همهٔ آن‌ها علاوه بر این‌که مدلول منطوقی مقصود گوینده است، او غرض دیگری نیز دارد که کلام به‌واسطهٔ مدلول منطوقی بر آن دلالت می‌کند. ازاین‌رو دلالت استلزامی همان دلالت کلام بر غرض ثانوی گوینده است.

بررسی روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه علیهم‌السلام نشان می‌دهد که ایشان در توضیح آیات قرآن کریم، گاه به معنایی اشاره کرده‌اند که از نوع مدلول‌های استلزامی کلام است. برای مثال، امام باقر علیه‌السلام دربارهٔ آیهٔ ﴿فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾ (اسراء/ ۲۳) فرمود: «هُوَ أَدْنَى الْأَدْنَى حَرَّمَهُ اللَّهُ فَمَا فَوْقَهُ؛ اف گفتن کمترین میزانی است که خداوند آن را و همچنین بالاتر از آن را حرام کرده است» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۲۸۵). عبارت «فَمَا فَوْقَهُ» اشاره به مفهوم اولویت در آیهٔ شریفه دارد که دلالت کلام الهی بر آن از نوع استلزامی است. بنابه روایات تفسیری، مراد از عبارت ﴿كانا يَأْكُلانِ الطَّعامَ﴾ (مائده/ ۷۵) آن است که حضرت مریم و حضرت عیسی مانند سایر انسان‌ها دچار حدث می‌شدند (صدوق، ۱۳۷۸، ج۲، ص۲۰۱)، معنایی که شارحان حدیث به کنایی بودن آن تصریح کرده‌اند (صدوق، ۱۳۶۲، ج۲، ص۳۹۶؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج۵، ص۱۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج۲، ص۷۳). این معنا مدلول التزامی اخصّ آیه است.

مأمون عباسی در مناظره‌ای، از امام رضا علیه‌السلام پرسید چگونه در حالی که پیامبران به اعتقاد شما

معصوم‌اند، ابراهیم با دیدن هر یک از ستاره، ماه و خورشید گفت: ﴿هذا رَبِّي﴾ (انعام/ ۷۶، ۷۷، ۷۸). امام علیه‌السلام در پاسخ، با رد خبری بودن کلام ابراهیم، آن را استفهامی و به‌منظور انکار دانست و فرمود: «قالَ هذا رَبِّي ... عَلَى الْإِنْكَارِ وَالِاسْتِخْبَارِ لَا عَلَى الْإِخْبَارِ وَالْإِقْرَارِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص۷۴-۷۵). لذا غرض اصلی حضرت ابراهیم چنان‌که مفسران نیز اشاره کرده‌اند، استفهام انکاری بود (جرجانی، ۱۴۳۰، ج۱، ص۶۱۷).

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 ملازمهٔ 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 به‌منظور 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 گونهٔ 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 به‌سرعت 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، ص۵۲۱). در مقابل، برخی دیگر تلویح و تعریض را یکی دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج۱، ص۲۸۳). اما فارغ از معانی اصطلاحی، تلویح در لغت به معنای اشاره کردن از دور به چیزی است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج۱، ص۵۰۶) و در زبان فارسی به بیان کردن مطلب به‌صورت ضمنی و سربسته اطلاق می‌شود (معین، ۱۳۷۱، ج۱، ص۱۱۳۵؛ انوری، ۱۳۸۱، ج۳، ص۱۸۸۲). 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 ملازمهٔ آن با کلام نیازمند تصور ملزوم (مدلول منطوقی)، لازم (مدلول تلویحی) و رابطهٔ میان آن‌هاست، در زمرهٔ مدلول‌های التزامی اعم قرار می‌گیرد. ثانیاً این مدلول از سوی گوینده قصد شده است و ازاین‌رو متفاوت از مدلول اشاری است که عرفاً مقصود گوینده محسوب نمی‌شود (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص۴۵۶). برای مثال، آیهٔ ﴿إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ﴾ (رعد/ ۱۹) دلالت ضمنی دارد که مشرکان اهل خرد و عقلانیت نیستند (میدانی، ۱۴۱۶، ج۲، ص۱۵۵). همچنین حضرت یوسف با بیان عبارتِ ﴿ذلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لا يَهْدي كَيْدَ الْخائِنينَ﴾ (یوسف/ ۵۲) تلویحاً به خائن بودن زن عزیز مصر در قبال همسرش اشاره کرد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج۲، ص۴۷۹).

معصومان علیهم‌السلام نیز در تبیین کلام الهی، گاه به مدلول تلویحی آیات اشاره کرده‌اند. امام رضا علیه‌السلام 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 آیهٔ ﴿يا قَوْمِ هؤُلاءِ بَناتي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ (هود/ ۷۸) استناد کرد و فرمود: لوط می‌دانست که قومش قصد نزدیکی از فرج را ندارند (طوسی، ۱۴۰۷، ج۷، ص۴۱۵). با عنایت به این‌که قوم حضرت لوط آلوده به گناه لواط بودند، پیشنهاد او به آن‌ها بدین معناست که اگر شما به دنبال رابطهٔ جنسی مقعدی هستید، دختران من بدین منظور برای شما پاکیزه‌ترند. لذا سخن حضرت لوط به‌طور تلویحی و ضمنی دلالت بر جواز و حلیت رابطهٔ مقعدی با همسر دارد.

در ذیل آیهٔ ﴿وَإِذِ ابْتَلى إِبْراهيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمينَ﴾ (بقره/ ۱۲۴) روایات متعددی نقل شده است که با استناد به بخش

پایانی آیه، مقام امامت را مختص کسانی می‌دانند که از آلودگی شرک مبرّا بوده باشند (نک: بحرانی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۳۲۱-۳۲۵). از جمله، در حدیثی به نقل از امام رضا(ع) آمده است: «فَأَبْطَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ إِمَامَةَ كُلِّ ظَالِمٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ این آیه بر امامت هر ظالمی تا روز قیامت مهر بطلان زده است» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص۲۱۷). با نظر به منطوق آیهٔ شریفه، روشن است که معنای بیان‌شده 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 مصادیق برای مفهومی است که سخن بر آن دلالت دارد. لذا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه علیهم‌السلام در موارد بسیاری، با بیان مصداق، به توضیح مراد الهی از الفاظ و عبارات قرآن پرداخته‌اند. این مصادیق گاه برای کلمات و گاه برای جملات ارائه شده است که در هر دو صورت، رابطهٔ دلالی در آن‌ها از نوع التزامی بیّن به معنای اعم است، چراکه به لحاظ منطقی تصور مفهوم، ملازم با تصور مصداق نیست، مگر در مواردی که تعداد مصادیق اندک‌اند، مانندِ «ثقلین» و «خمسهٔ طیبه»، اما در غیر این موارد، تصدیق ملازمه علاوه بر تصور مفهوم و مصداق نیازمند تصور رابطه بین آن‌هاست. لذا مدلول‌های مصداقی عموماً در زمرهٔ لوازم بیّن به معنای اعم قرار دارند.

بررسی روایات تفسیری نشان می‌دهد که معصومان علیهم‌السلام در موارد زیادی در بیان مراد الهی از کلمات و عبارات قرآن، به‌جای ذکر مدلول منطوقی کلام، به مصادیق آن‌ها اشاره کرده‌اند. برای نمونه، در روایتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مراد از «قُوَّةٍ» در آیهٔ ﴿وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ﴾ (انفال/ ۶۰) تیر جنگی (کلینی، ۱۴۰۷، ج۵، ص۴۹-۵۰)، در روایتی از امام صادق علیه‌السلام، شمشیر و سپر (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۶۶) و در روایت دیگری، خضاب با رنگ دانسته شده است (صدوق، ۱۴۱۳، ج۱، ص۱۲۳). روشن است که هر یک از این احادیث به بعضی از مصادیق «قُوَّةٍ» اشاره دارند. همچنین امام صادق علیه‌السلام منظور از روزهای معدوده در آیهٔ ﴿وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُوداتٍ﴾ (بقره/ ۲۰۳) را ایام تشریق (۱۱، ۱۲ و۱۳ ذی‌الحجه) شمردند (کلینی، ۱۴۰۷، ج۴، ص۵۱۶) که مصداقی از روزهای معدوده است.

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

والدین سؤال می‌شود، حضرت مراد از ﴿وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً﴾ (اسراء/ ۲۳) را نیکو معاشرت کردن با والدین و وانداشتن ایشان به درخواست آنچه نیاز دارند، بیان کرد. همچنین منظور از ﴿قُلْ لَهُما قَوْلاً كَريماً﴾ (اسراء/ ۲۳) را درخواست غفران الهی برای ایشان دانست و در توضیح مقصود از ﴿وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ (اسراء/ ۲۴) فرمود: یعنی دیدگانت را به آن‌ها خیره مکن، مگر با مهربانی و دلسوزی، صدایت را از صدای آن‌ها بلندتر مگردان، دستت را بالای دست آن‌ها مگیر و بر ایشان پیشی مجوی (کلینی، ۱۴۰۷، ج۲، ص۱۵۷-۱۵۸). چنان‌که مشخص است، امام علیه‌السلام مراد الهی از آیات فوق را نه از طریق بیان مدلول منطوقی، بلکه از رهگذر اشاره به مصادیق آن‌ها تبیین فرمود.

۳-۳. مدلول اشاری

دلالت اشاره دلالتی است که مدلول آن عرفاً مقصود گوینده محسوب نمی‌شود (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص۴۵۶)، بلکه از لوازم بیّن به معنای اعم کلام است (مکی عاملی، ۱۳۹۱، ص۲۶۶) که با منطوق، ملازمهٔ عقلی دارد و از یک یا دو کلام استنتاج می‌شود (مظفر، ۱۳۹۲، ص۱۴۹). برای مثال، آیهٔ ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَطيعُوا اللَّهَ وَ أَطيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء/ ۵۹) با دلالت مطابقی به اطاعت خدا، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و اولی الامر فرمان می‌دهد. اما ازآن‌جاکه لازمهٔ اطاعت مطلق از کسی، مصون بودن او از گناه و خطاست، ازاین‌رو امر مطلق الهی به اطاعت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و اولی‌الامر ملازمهٔ عقلی با عصمت ایشان دارد و لذا چنان‌که قرآن‌پژوهان تصریح کرده‌اند، دلالت آیه بر این معنا دلالتِ اشاره است (ابن‌عادل، ۱۴۱۹، ج۶، ص۴۴۶؛ بابایی، ۱۳۹۴، ص۲۴۵). همچنین با در نظر گرفتن منطوق آیهٔ ﴿شَهْرُ رَمَضانَ الَّذي أُنْزِلَ فيهِ الْقُرْآنُ﴾ (بقره/۱۸۵) که ماه رمضان را ماه نزول قرآن معرفی می‌کند، در کنار منطوق آیهٔ ﴿إِنَّا أَنْزَلْناهُ في لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (قدر/ ۱) که نزول قرآن را در شب قدر می‌داند، می‌توان به دلالت اشاره فهمید که شب قدر در ماه رمضان قرار دارد (محمدی، ۱۳۸۵، ج۲، ص۲۴۳). بر این اساس، برداشت‌های قرآنی که با نگاه مجموعی به چند آیه انجام می‌گیرند در زمرهٔ مدلول‌های اشاری قرار دارند (برای آگاهی بیشتر نک: ضیاءالدین و همکاران، ۱۳۹۸، کل اثر).

در تفاسیر روایی و کتب حدیثی، روایات فراوانی وجود دارد که به بیان مدلول اشاری آیات قرآن پرداخته‌اند. امام باقر(ع) در پاسخ به این سؤال که آیا مرگ برای کافر توأم با نیکی و صلاح است یا خیر؟ به آیهٔ ﴿وَ لا يَحْسَبَنَّ الَّذينَ كَفَرُوا أَنَّما نُمْلي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّما نُمْلي لَهُمْ لِيَزْدادُوا إِثْماً وَ لَهُمْ عَذابٌ مُهينٌ﴾ (آل عمران/ ۱۷۸) اشاره فرمود و مرگ را برای او مایهٔ خیر دانست (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۲۰۶-۲۰۷). روشن است که مدلول منطوقی آیه دلالتی بر خیر بودن مرگ برای کافر ندارد، ولی با لحاظ این‌که بر اساس آیهٔ شریفه، طولانی شدن عمر کافر زمینه‌ای برای افزایش گناهان اوست، به حکم عقل، پایان یافتن زندگی برای

او توأم با خیر است، چراکه مانع از سنگین شدن بار گناهانش می‌شود. لذا آنچه امام علیه‌السلام بیان فرمود، لازمهٔ عقلی آیهٔ شریفه است که عرفاً مقصود گوینده به شمار نمی‌آید، ولی به دلالت اشاره از آن فهمیده می‌شود.

از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل است که هر کس ازدواج را به دلیل ترس از فقر و تنگدستی ترک کند، سوءظن به خدا پیدا کرده است، [چراکه] قرآن می‌فرماید: ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (نور/۳۲) (کلینی، ۱۴۰۷، ج۵، ص۳۳۰-۳۳۱). با نظر به صادق بودن خدای متعال در وعده‌هایش، لازمهٔ این وعدهٔ 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 ملازمهٔ 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 وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾ (احقاف/۱۵) و ﴿وَالْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ﴾ (بقره/۲۳۳) برای تعیین کمترین دورهٔ حمل است. حضرت در رفع اتهام از زنی که ۶ ماهه فرزنددار شده بود، با توجه به این‌که در آیهٔ اول، دوران بارداری و شیرخوارگی ۳۰ ماه و در آیهٔ دوم، دوران شیرخوارگی دو سال بیان شده است، نتیجه گرفتند که کمترین دورهٔ حمل ۶ ماه است و آن زن تبرئه شد (مفید، ۱۴۱۳، ج۱، ص۲۰۶). هرچند برداشت امام علیه‌السلام مدلول منطوقی هیچ یک از دو آیه به حساب نمی‌آید، ولی لازمهٔ برایند مفهومی آن‌هاست. لذا بسیاری از اصولیان آن را مصداق دلالت اشاره دانسته‌اند (میرزای قمی، ۱۳۷۸، ص۱۶۸؛ بروجردی، ۱۴۲۱، ص۱۴۰؛ مظفر، ۱۳۹۲، ص۱۴۹؛ خمینی، ۱۳۷۶، ج۳، ص۲۲۴؛ صافی، ۱۴۲۸، ج۱، ص۲۲۹؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ج۲، ص۳۴۱).

۳-۴. مدلول تقریری

تقریر در دانش اصول فقه عبارت است از آن‌که در محضر معصوم علیهم‌السلام گفتار یا کرداری از شخصی صادر شود یا در عصر وی، سیره و عادتی میان عرف رایج و معمول باشد و معصوم علیهم‌السلام بدون داشتن عذری همچون تقیه، از آن عمل نهی نکند. در این صورت، سکوت معصوم علیهم‌السلام به معنای تأیید و امضای آن سخن و عمل است و به آن «تقریر» گفته می‌شود (مؤسسهٔ دائرةالمعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۴، ج۲، ص۵۷۳). 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، چراکه 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، ج۲، ص۴۱۲). بر این اساس، مدلول تقریری در نوشتار حاضر، آن چیزی است که به‌طور 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: ﴿وَما كانَ قَوْلَهُمْ إِلاَّ أَنْ قالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَإِسْرافَنا فِي أَمْرِنا وَثَبِّتْ أَقْدامَنا وَانْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ﴾ (آل عمران/ ۱۴۷). این آیهٔ شریفه گذشته از دلالت منطوقی، استغاثه در میدان نبرد به شیوهٔ مذکور را نیز تأیید می‌کند و به مؤمنان تعلیم می‌دهد (خازن، ۱۴۱۵، ج۱، ص۳۰۶).

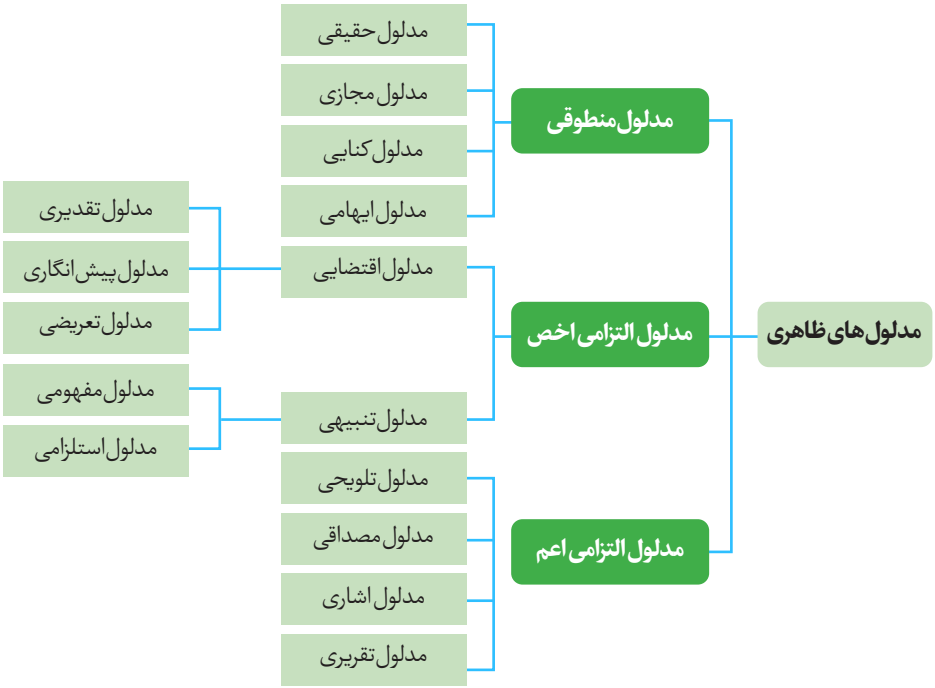
در میان روایات تفسیری، مواردی یافت می‌شود که معصومان علیهم‌السلام به بیان مدلول تقریری آیات قرآن پرداخته‌اند. برای نمونه، بسیاری از احادیث به انجام قرعه در امور مشکل اشاره دارند (نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج۲۷، ص۲۵۷-۲۶۳) و مستند این حکم آیهٔ ﴿فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ (صافات/ ۱۴۱) بیان گردیده است (برقی، ۱۳۷۱، ج۲، ص۶۰۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج۷، ص۱۵۸). چنان‌که مشخص است، آیهٔ 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 ﴿قالَ اجْعَلْنِي عَلى خَزائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (یوسف/ ۵۵) و ﴿أَنَا لَكُمْ ناصِحٌ أَمِينٌ﴾ (اعراف/ ۶۸) استناد کرد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۱۸۱). روشن است که منطوق هیچ یک از دو آیه بر جواز خودستایی دلالت ندارد و مقصود حضرت یوسف در آیهٔ اول و حضرت هود در آیهٔ 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، آیهٔ ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ﴾ (یوسف/۷۰) را دلیل قرآنی تقیه ذکر نمودند (صدوق، ۱۳۸۵، ج۱، ص۵۱-۵۲). با نظر به آن‌که آیهٔ 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 آیهٔ 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 رابطهٔ دلالی و همچنین ظهور و خفای آن، به سه دستهٔ 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.ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید. (۱۴۰۴ق). **شرح نهج البلاغة**، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.
۲.ابن‌درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). **جمهرة اللغة**. بیروت: دار العلم للملایین.
۳.ابن‌سلیمان، مقاتل. (۱۴۲۳ق). **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، (تحقیق عبدالله محمود شحاته). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۴.ابن‌عادل، عمر بن علی. (۱۴۱۹ق). **اللباب فی علوم الکتاب**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵.ابن‌عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). **التحریر و التنویر**. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۶.ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۱ق). **تفسیر غریب القرآن**. بیروت: مکتبة الهلال.
۷.ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
۸.ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). **البحر المحیط فی التفسیر**. بیروت: دار الفکر.
۹.ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). **تهذیب اللغة**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۱۰.انوری، حسن. (۱۳۸۱ش). **فرهنگ بزرگ سخن**. تهران: سخن.
۱۱.بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۹۹ش). **علوم قرآنی ۴ (دلالت‌های قرآن کریم)**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲.بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۹۴ش). **قواعد تفسیر قرآن**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳.بابایی، علی‌اکبر؛ عزیزی‌کیا، غلامعلی؛ روحانی‌راد، مجتبی؛ رجبی، محمود. (۱۳۷۹ش). **روش‌شناسی تفسیر قرآن**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۴.بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴ش). **البرهان فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسهٔ بعثه.
۱۵.بدری، تحسین. (۱۴۲۸ق). **معجم مفردات أصول الفقه المقارن**. تهران: المشرق للثقافة و النشر.
۱۶.برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). **المحاسن**. قم: دار الکتب الإسلامیه.
۱۷.بروجردی، حسین. (۱۴۲۱ق). **لمحات الأصول**. قم: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۱۸.بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۱۹.تنکابنی، محمد. (۱۳۸۵ق). **إیضاح الفرائد**. تهران: الاسلامیه.
۲۰.تهانوی، محمداعلی بن علی. (۱۹۹۶م). **موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
۲۱.ثقفی، ابراهیم بن محمد. (۱۴۱۰ق). **الغارات**. قم: دار الکتاب الإسلامی.
۲۲.جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۴۳۰ق). **درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم**. عمان: دار الفکر.
۲۳.جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). **الصحاح**. بیروت: دار العلم للملایین.
۲۴.حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). **وسائل الشیعة**. قم: مؤسسة آل البیت(ع).
۲۵.حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳ش). **الجوهر النضید**. بی‌جا: بیدار.
۲۶.حموش، مکی بن ابی‌طالب. (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 زیبایی‌شناختی 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 روح‌الله. (۱۳۷۶ش). **جواهر الأصول**. تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۳۲.زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱ق). **التفسیر المنیر فی العقیدة 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 الکتاب العربی.
۳۵.زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۶ش). **مقدمة الأدب**. تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۳۶.سبحانی، جعفر. (۱۳۹۰ش). **الموجز فی أصول الفقه**. مشهد: ولایت.
۳۷.سبحانی، جعفر. (۱۴۱۴ق). **المحصول فی علم الأصول**. قم: مؤسسهٔ امام صادق(ع).
۳۸.سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۴۰۲ش). **معناشناسی قرآن؛ روش‌ها و نظریه‌ها**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۹.سکاکی، یوسف بن ابی‌بکر. (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 ابی‌بکر. (۱۴۲۱ق). **الإتقان فی علوم القرآن**. بیروت: دار الکتاب العربی.
۴۲.سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (بی‌تا). **معترک الأقران فی إعجاز القرآن**. بیروت: دار الفکر العربی.
۴۳.صابونی، محمدعلی. (۱۴۲۱ق). **صفوة التفاسیر**. بیروت: دار الفکر.
۴۴.صافی، لطف‌الله. (۱۴۲۸ق). **بیان الأصول**. قم: مکتب المرجع الدینی آیة الله العظمی الشیخ لطف‌الله الصافی الگلپایگانی.
۴۵.صدر، محمدباقر. (۱۴۳۱ق). **دروس فی علم الأصول**. قم: دار الصدر.
۴۶.صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحید**، (تحقیق هاشم حسینی). قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.
۴۷.صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). **الخصال**، (تصحیح علی‌اکبر غفاری). قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.
۴۸.صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). **علل الشرائع**. قم: کتابفروشی داوری.
۴۹.صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). **عیون أخبار الرضا**علیه‌السلام، (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 علی‌اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۲.صغیر، محمدحسین علی. (۱۴۲۰ق). **أصول البیان العربی فی ضوء القرآن الکریم**. بیروت: دار المؤرخ العربی.
۵۳.صفوی، کورش. (۱۳۹۱ش). **آشنایی با معنی‌شناسی**. تهران: پژواک کیوان.
۵۴.صفوی، کورش. (۱۳۷۹ش). **درآمدی بر معنی‌شناسی**. تهران: حوزهٔ هنری.
۵۵.صنقور، محمد. (۱۴۲۸ق). **المعجم الأصولی**. قم: منشورات الطیار.
۵۶.ضیاءالدین، سیده بتول؛ نقی‌زاده، حسن؛ خرقانی، حسن؛ نوروزی، مرتضی. (۱۳۹۸ش). «روش‌شناسی و اعتبارسنجی برداشت مبتنی بر دلالت اشاره از قرآن کریم». **آموزه‌های 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.طباطبایی، سید محمدحسین. (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: ناصرخسرو.
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 إلی الإمام الحسن العسکری** علیه‌السلام. قم: مدرسة الإمام المهدی(عج).
۶۴.عک، خالد عبدالرحمن. (۱۴۲۸ق). **أصول التفسیر و قواعده**. بیروت: دار النفائس.
۶۵.عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). **تفسیر العیّاشی**. 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 طیّب موسوی جزائری). قم: دار الکتاب.
۶۹.کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۷۰.مازندرانی، محمدصالح. (۱۳۸۲ق). **شرح الکافی: الأصول و الروضة**. تهران: المکتبة الإسلامیه.
۷۱.مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: دار إحیاء 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 البدیع**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷۴.مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹ش). **فرهنگ‌نامهٔ اصول فقه**. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۷۵.مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲ش). **دایرةالمعارف قرآن کریم**. قم: بوستان کتاب.
۷۶.مشکینی، علی. (۱۳۷۴ش). **اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها**. قم: الهادی.
۷۷.مطلوب، احمد. (۲۰۰۰م). **معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها**. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
۷۸.مظفر، محمدرضا. (۱۳۹۲ش). **أصول الفقه**، (تحقیق عباس‌علی زارعی سبزواری). قم: بوستان کتاب.
۷۹.مظفر، محمدرضا. (۱۳۶۶ش). **المنطق**. قم: اسماعیلیان.
۸۰.معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۰ق). **التمهید فی علوم القرآن**. قم: حوزهٔ علمیهٔ قم.
۸۱.معین، محمد. (۱۳۷۱ش). **فرهنگ فارسی**. تهران: امیرکبیر.
۸۲.مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). **التفسیر الکاشف**. قم: دار الکتاب الإسلامی.
۸۳.مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). **الاختصاص**، (تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی زرندی). قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.
۸۴.مکی عاملی، حسین یوسف. (۱۳۹۱ق). **قواعد استنباط الأحکام**. قم: بی‌نا.
۸۵.مؤسسهٔ دائرةالمعارف فقه اسلامی. (۱۳۸۴ش). **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت** علیهم‌السلام، (زیر نظر محمود هاشمی شاهرودی). قم: مؤسسهٔ دائرةالمعارف فقه اسلامی.
۸۶.میدانی، عبدالرحمن بن حسن. (۱۴۱۶ق). **البلاغة العربیة**. دمشق: دار القلم.
۸۷.میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۳۷۸ق). **قوانین الأصول**. تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیه.
۸۸.نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). **الغیبة**، (تصحیح علی‌اکبر غفاری). تهران: نشر صدوق.
۸۹.نهاوندی، محمد. (۱۳۸۶ش). **نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسة البعثة.
۹۰.نیشابوری، محمود بن ابوالحسن. (۱۴۱۵ق). **إیجاز البیان عن معانی القرآن**. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۹۱.هلال، هیثم. (۱۴۲۴ق). **معجم مصطلح الأصول**. بیروت: دار الجیل.

Quranic Doctrines
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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

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

آموزه‌های قرآنی
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

واکاوی گشتار جانشینی در سورهٔ مبارکهٔ بقره بر پایهٔ نظریهٔ نحوزایشی چامسکی

حمیدرضا مشایخی[1] | جواد محمدزاده[2] ✉

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: mashayekhih@umz.ac.ir
۲. نویسندهٔ مسئول، استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: j.mohammadzadeh@umz.ac.ir

چکیده

نظریهٔ گشتاری چامسکی، نظریه‌ای نحوبنیان است که در آن، فرایند گشتار به شکل‌های حذف، افزایش، جانشینی و جابه‌جایی صورت می‌پذیرد و ژرف‌ساخت 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 شیوهٔ تحلیل محتوا، صرفاً عنصر جایگزینی، آن‌هم از نوع مصدری را در سورهٔ مبارکهٔ بقره، مورد بررسی قرار داده است. هدف از این پژوهش، تسهیل در فهم لغوی و معنایی آیات از طریق ژرف‌ساخت و روساخت و بیان کارکرد ادبی و هنری واژه‌های جایگزین است. پس از مقایسه ژرف‌ساخت با روساخت آیات، نتیجهٔ به‌دست‌آمده نشان می‌دهد که در فرم روساختی، به دلیل استفاده از مصدر به‌جای وصف مشتق، جمله‌ها بار معنایی مبالغه‌آمیز و مؤکّد 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 جنبهٔ دلالی باعث توسعهٔ معنایی و از جنبهٔ لغوی باعث ایجاز در کلام می‌گردد. تنوع‌بخشی به ساختار سخن و جلوگیری از یک‌نواختی، از دیگر اغراض جانشینی مصدر است. گفتنی است که تحلیل آیات شریفه وکشف ژرف‌ساخت و بیان زیبایی‌شناسی‌ها و اغراض ثانویه‌ای که مقالهٔ حاضر بر اساس نظریهٔ 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، سورهٔ مبارکهٔ بقره، جایگزینی مصدر، ژرف‌ساخت، ایجاز.

استناد: مشایخی، حمیدرضا؛ محمدزاده، جواد. (۱۴۰۴). واکاوی گشتار جانشینی در سورهٔ مبارکهٔ بقره بر پایهٔ نظریهٔ نحو زایشی چامسکی. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۱)، ۳۵-۶۶.
https://doi.org/10.30513/qd.2025.6872.2519

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

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 مطالعهٔ قواعد مربوط به نحوهٔ چینش واژه‌ها درکنار هم نمی‌پردازد، بلکه نقش مهم‌ترِ آن ایجاد و درک جملات در یک زبان به‌منظور رسیدن به معنای درست و دقیق است. به بیانی دیگر، نحو در خدمت معناست. از طرفی دیگر، حوزهٔ نحو دربردارندهٔ مباحث مختلفی است که یک نظریهٔ نحوی باید از پسِ تبیین آن‌ها بربیاید. یکی از این نظریه‌ها که به ژرف‌ساخت و روساختِ یک ترکیب توجه می‌کند، دستور زایاگشتاری است که نوآم چامسکی، بنیانگذار آن می‌باشد و ماحصل نظریهٔ 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 وجملات قرار دارند» (مجدی، ۱۴۰۰، ص۵). بر اساس نظریهٔ زایاگشتاریِ چامسکی ساختار جمله‌ها از طریق دگرگونی‌های گشتاری از ژرف‌ساخت به روساخت تبدیل می‌شود و جمله‌های زبان بر اساس مجموعه قواعد دستوری تولید می‌شوند و زمینهٔ 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 ارائهٔ چهارچوبی قاعده‌مند در تحلیل زبان‌ها بستر مناسبی برای واکاوی متون فنی و ادبی به وجود آورده است. اما این پژوهش صرفاً مؤلفهٔ 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 به‌جای 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، ص۱۸۲). قرآن کریم، به‌ویژه سورهٔ مبارکهٔ 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 ژرف‌ساخت 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 گستردهٔ معانی این کتاب آسمانی را پیشِ‌روی ما نهد و بر تعدد

و شمول معانی آن بیفزاید» (طیب‌حسینی و مقیمی، ۱۴۰۳، ص۱۴۱). شایان ذکر است که مقصود دقیقِ 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 سورهٔ مبارکهٔ 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 ژرف‌ساخت و روساخت و بیان کارکرد ادبی و هنری واژه‌های جایگزین است. بررسی جانشینی مصدر به‌جای وصف مشتق، با استفاده از نظریهٔ زایاگشتاری چامسکی می‌تواند راهگشای فهم بهتر زبان قرآن باشد. به‌علاوه، این نظریه می‌تواند دقت و ظرافت قرآن کریم در انتخاب واژگان را به خواننده نشان دهد. به بیانی دیگر، با بررسی گشتار جانشینی مصدر به‌جای وصف مشتق، بارزترین ویژگی‌های متن قرآنی که آن را از سایر متون ادبی متمایز می‌کند، یعنی برجستگی، تناسب و باهم‌آیی واژگان، که ابن‌عاشور از آن با عنوان «رشاقة الکلمات» یاد می‌کند، برای خوانندگان مشخص می‌شود.

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

- رسالهٔ دکتری با عنوان التوجیه الدلالی للبنیة الترکیبیة؛ تحلیل لسانی لربع مریم علی ضوء النظریة التحویلیة که به قلم محمد مغناجی (۲۰۱۶)نوشته شده و به راهنمایی رابح بومعزه در دانشگاه الحاج لخضر و در دانشکدهٔ 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 نوشتهٔ احمد زکی بن امیرالدین (۲۰۱۲) که در انتشارات دانشگاه علوم اسلامی مالزی چاپ شده است. نویسنده در این کتاب به این نتیجه می‌رسد که شیوهٔ دستوری زایاگشتاری نه‌تنها شیوه‌ای مدرن و جالب است، بلکه خواننده را در فهم دقیق معانی آیات قرآن کمک بسیاری می‌کند.
- مقالهٔ «برابریابی فارسی «إنّ» در ابتدای آیات قرآن کریم، بر پایهٔ دستور زبان زایشی – گشتاری» به قلم رضا شکرانی و محسن توکلی (۱۳۹۳) که در شمارهٔ ۲ مجلهٔ کاوشی نو در معارف

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

- مقالهٔ «التوجیه اللسانی للبنی المحوّلة بالاستبدال» نوشتهٔ رابح احمد بومعزة (۲۰۱۸) منتشرشده در شمارهٔ ۱۱ مجلهٔ الذاکرة. در این مقاله، نویسنده بعد از ارائهٔ تعاریفی از گشتارهای چهارگانهٔ نظریهٔ چامسکی، به عنصر جانشینی اشاره می‌کند و با ذکر مثال‌های مختلف، از جمله آیات قرآنی، به تحلیل ژرف‌ساخت این گشتار و زیبایی‌شناسی‌های آن پرداخته است.
- پایان‌نامهٔ أنماط التحویل فی الجملة الفعلیة، دراسة تطبیقیة في القرآن الکریم (سورة آل عمران نموذجاً) نوشتهٔ هبة موفق عبدالحمید النعیمی (۲۰۰۹) به راهنمایی محمود رمضان الدیکي در دانشگاه آل البیت. فصل سوم این پایان‌نامه به انواع گشتار، از جمله گشتار جانشینی اختصاص یافته و به آیاتی اشاره شده که در آن‌ها جملهٔ 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 نظریهٔ زایاگشتاری پرداختند و هیچ کدام عنصر جایگزینی مصدری را به‌عنوان مؤلفهٔ هنجارشکن که از اصل خود خارج شده است، نپرداختند. لذا پژوهش حاضر منحصراً گشتار جایگزینی، آن‌هم از نوع مصدری را مطالعه می‌کند و به دنبال مشخص کردن هدف، غرض و زیبایی‌شناسی آن در سورهٔ مبارکهٔ بقره است. به‌علاوه با بررسی ژرف‌ساخت و روساخت این عنصر و مقایسهٔ آن‌ها با هم و با استعانت از بافت موقعیتی آیات، ریزه‌کاری‌های هنری این نوع گشتار را برای خواننده آشکار می‌سازد.

۱. چهارچوب نظری

نظریهٔ 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

ارائـه شـد (مشـکوةالدینی، ۱۳۷۰، ص۱۳). در ایـن نظریـه مقصـود از زایشـی بـودن زبـان ایـن اسـت کـه فـرد می‌توانـد از واژه‌هـای انـدک جمله‌هـای بسـیار بسـازد. منظـور از لفـظ گشـتار (گردیـدن، تبدیـل شـدن) نیـز شـیوهٔ تبدیـل ذهنیـات مـا بـه زبـان گفتـاری و نوشـتاری ماسـت. دسـتور گشـتاری می‌کوشـد شـیوه‌هایی کـه آگاهی‌هـای فطـری افـراد از دسـتور زبـان در مغـز پـردازش شـده اسـت و بـه منصـهٔ ظهـور می‌رسـد را بیابـد (مجدی، ۱۴۰۰، ص۴). مهم‌تریـن اصطلاحاتـی کـه در دسـتور زایاگشـتاری بـا آن روبه‌رویـم عبارت‌انـد از توانـش و کنـش زبانـی، ژرف‌سـاخت و روسـاخت زبـان. از نظـر چامسـکی، توانـش یعنـی دانـش هـر گوینـده ـ شـنونده از زبـان و کنـش یعنـی اسـتفادهٔ واقعـی از زبـان در شـرایط ملمـوس (Chomsky, 1965, p. 4) .چامسـکی توانـش زبانـی را معـادل گفتـار درونـی و کنـش زبانـی را معـادل گفتـار برونـی می‌دانـد. زبـان درونـی، وضعیتـی شـناختی در ذهـن/ مغـز فـرد اسـت کـه بافـت ـ آزاد اسـت و مقیـد بـه محیـط نیسـت، درحالی‌کـه زبـان برونـی مقیـد بـه محیـط کاربـردی آن اسـت (Chomsky, 1965, p. 4). چامسـکی معتقـد اسـت کـه تفـاوت زبان‌هـا فقـط تفـاوت روبنایـی و ظاهـری اسـت، در صورتـی کـه شـباهت زبان‌هـا در ژرف‌سـاخت «سـاخت ذهنـی» بسـیار زیـاد اسـت (علوی‌مقـدم، ۱۳۸۴، ص۸۰-۸۱). چامسـکی در دسـتور زایاگشـتاری، سـه سـطح کفایـت را مطـرح کـرده اسـت. سـطح اول، کفایـت مشـاهده‌ای کـه می‌توانـد جمله‌هـای دسـتوری را از جمله‌هـای نادسـتوری تمایـز دهـد، مثـل دانـش ناخودآگـاه هـر فـرد از زبـان خـود. سـطح دوم، کفایـت توصیفـی کـه می‌توانـد در محـدودهٔ زبانـی خـاص بـه بیـان علت‌هـای دسـتوری یـا نادسـتوری بـودن سـاخت‌های مختلـف آن زبـان خـاص بپـردازد. سـطح سـوم، کفایـت توضیحـی/ تبیینـی کـه قـادر خواهـد بـود علـت و چگونگـی بـه وجـود آمـدن زبـان را در فـرد توضیـح دهـد. وی معتقـد اسـت کـه بـرای رسـیدن بـه کفایـت توصیفـی یـک زبـان خـاص، نظریـهٔ آن زبـان (دسـتور آن زبـان) بایـد وضعیـت قـوهٔ زبانـی را در حالـت ثابـت توصیـف نمایـد. بـرای دسـتیابی بـه کفایـت توضیحـی، نظریـهٔ زبانـی بایـد حالـت نخسـتین (حالـت صفـر) قـوهٔ زبـانی را نشـان دهـد (Chomsky, 1995, p. 3) .ایـن سـه کفایـت موجـب پیدایـیِ دو سـطح سـاختاری در ایـن نظریـه گشـت: سـطح ژرف‌سـاخت و سـطح روسـاخت. چامسـکی ژرف‌سـاخت را تفسـیر معنایـی جملـه و روسـاخت را نمـود آوایـی آن می‌دانـد و معتقـد اسـت «ژرف‌سـاخت جملـه تابـع بخـش معنایـی بـرای تفسـیر دلالتـی جمله‌هاسـت و روسـاخت جمله‌هـا بخـش آوایـی را درج می‌کنـد» (Chomsky, 1965, p. 135). مشـکوةالدینی می‌نویسـد:

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

ژرف‌ساخت حقایق ذهنی سخنگویان را دربارهٔ زبان‌شناسان و به‌ویژه معنای جمله‌ها را بازمی‌نماید (مشکوةالدینی،۱۳۷۰، ص۲۲).

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، ژرف‌ساخت و آن‌گاه از راه گشتارهای دستوری، روساخت تولید می‌کند. روشن است که گشتارها چگونگی ارتباط ژرف‌ساخت و روساخت را نشان می‌دهد و آن‌ها را به هم مربوط می‌سازد» (مشکوةالدینی،۱۳۷۰، ص۲۲).

> 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، ص۶).

ویژگی اصلی این گشتارها تغییر دادن شکل جملهٔ زیرساختی است، بی‌آن‌که معنای اصلی جمله عوض شود. اما گشتاری که در مقالهٔ 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، ص۴۲). عنصر جانشینی در دستور گشتاری نشان‌دهندهٔ 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، ص۳۰۱). یکی از انواع گشتارهای جایگزینی، به‌کارگیری مصدر به‌جای وصف مشتق، فعل و صیغه‌های دیگر خودِ مصدر است که از آن به «جانشینی مصدری» تعبیر می‌شود. در این گشتار فرض بر این است که ژرف‌ساخت در مفهوم اصلی خود باقی می‌ماند، اما به‌واسطهٔ 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، ص۱۳). ابن‌یعیش معتقد است که ادبا گاهی مواقع، مصدر را به‌جای اسم فاعل می‌آورند و می‌گویند: رجل عدل و رضا و فضل. او سپس رموز معنایی را از ورای جانشینی مصدر به‌جای اسم مشتق در این کاربرد توضیح می‌دهد و می‌گوید: «گویی به دلیل کثرت عدالت، رضایت و فضیلت، فردِ متصف به این صفات را خودِ عدل و رضا و فضل قرار داده‌اند» (ابن‌یعیش، بی‌تا، ج۳، ص۵۰).

لازم به ذکر است که تحلیل جانشینی مصدری در قرآن کریم بر اساس نظریهٔ گشتاری چامسکی و پیدایی ژرف‌ساخت یا همان حالت نخستین (نقطهٔ صفر گفتار و نوشتار) جمله، تنها یک احتمال و نظریه است و طبق آن نمی‌توان حکمی را به‌طور 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 دلالی واژگان جانشین را با مقایسهٔ سطوح زیربنایی و روساختی آیات برای خواننده تبیین نمود. در این زمینه می‌کوشیم برای هر چه مستدل شدن و توثیق تحلیل‌ها، به امّهات کتب تفسیری و لغوی استناد شود.

۲. بررسی تطبیقی جانشینی مصدری در سورهٔ مبارکهٔ بقره

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

۲-۱. جانشینی مصدر به‌جای وصف (خبر)

مصدر حدوث محض است و نمی‌تواند خبر برای اسم ذات باشد. بنابراین جایز نیست گفته شود: زید انطلاق و محمد رکْض 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

دربارهٔ پسر نوح می‌فرماید: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ (هود/ ٤٦). در این‌جا مصدر در جای خبر نشسته است: إنّه عمل. 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، ج۱، ص۱۷۶).

[۱. بقره/ ۲]

خداوند متعال در دومین آیه از سورهٔ مبارکهٔ بقره می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ الكِتَبُ لَا رَيبَ فِيهِ هُدًى لِّلمُتَّقِينَ﴾ (بقره/۲).

در این آیه ژرف‌ساخت چنین است: الکتابُ هادٍ للمتقین. همچنین بافت موقعیتی آن این‌گونه است: خداوند متعال در این آیهٔ شریفه می‌فرماید: قرآن کتابی عظیم‌الشأن است و هیچ شکی نیست که از سوی خداوند متعال است و به دلیل وضوح آن و هدایتِ نهفته در آن، اصلاً جایز نیست کسی در آن تردید کند؛ کتاب هدایتی که موجبات سعادت و کمال بشری است.

شاهد مثال در این آیهٔ شریفه، کلمهٔ «هدی» است که مصدر فعل «هدَى يَهدي، اهْدِ، هُدًى وهَدْيًا وهِدايةً» 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 به‌عنوان یک کتاب، بلکه خودِ هدایت است. از طرفی دیگر، ازآن‌جاکه مصدر مقیّد 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» به‌جای وصف مشتق یعنی "هادٍ" آمده که بیانگر اوج دیمومت و استمرار آن است (درویش، ۱۹۹۲، ج۱، ص۲۶).

اگر به‌جای مصدر، مثلاً اسم فاعل هادٍ می‌آمد، چنین معنایی از آن برداشت نمی‌شد.

> هدی خبر است برای مبتدای محذوف و غرض از چنین تعویضی، مبالغه در وصف هدایتِ این کتاب است. به‌علاوه، اشاره‌ای دارد به این‌که این کتاب در هدایت از همهٔ کتب آسمانی پیشین برتر است (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج۱، ص۲۲۵).

[۲. بقره/ ۶]

در جای دیگر، خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ» (بقره/ ٦).

ژرف‌ساختِ آیه این است: «إنذارك مستوٍ على الكافرين وعدم إنذارك مستوٍ على الكافرين» یا «مستوٍ عليهم إنذارك وعدمه».

بافت موقعیتی نیز چنین است: بعد از آن‌که خداوند متعال ویژگی‌ها وصفات 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 بازنمی‌دارد 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/ ٦٤) یا «في أربعة أيام سواء للسائلين» (فصلت/ ١٠) که در هر دو آیه به‌جای «مستوية» آمده است، و در این آیه گویا گفته شده است: إن الذين كفروا مستوٍ عليهم إنذارك وعدمه» (زمخشری، ۲۰۰۹، ج۱، ص۴۱). در این نوع ساخت دو موضوع «إنذار» و «عدم إنذار» وجود دارد که هر دوی آن‌ها مصدر غیرصریح و در نقش مبتدای مؤخرند. «سواء» در این آیه که اسم مصدر می‌باشد و بیانگر «استواء» است، به‌جای 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 نتیجهٔ 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]

نمونهٔ دیگری از جانشینی مصدر به‌جای وصف در نقش خبر، این آیهٔ شریفه است: «فَإِنَّمَا هُمۡ فِي شِقَاقٍ» (بقره/ ۱۳۷).

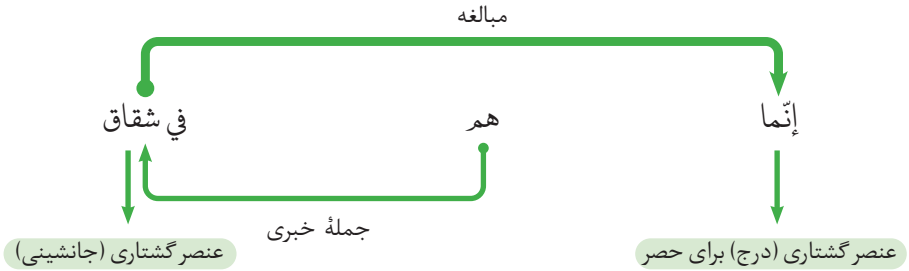
ژرف‌ساخت عبارت است از «أهل الكتاب يكونون مُشاقّينَ».

بافت موقعیتی نیز چنین است: در این آیه خداوند متعال بیان فرمود که اهل‌کتاب 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 اهل‌کتاب، یهود و نصارا، به‌جای 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 (قرائتی، ۱۳۸۳، ج۱، ص۲۱۲).

بر پایهٔ تحلیل گشتاری، خبر آیه از صفت مشتق به مصدر تبدیل شد، یعنی «شقاق» جانشین صفت مشتق «مشاقّین» شده است، اما با «في» به‌عنوان 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: مشاهدهٔ 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 همهٔ واژگان این آیهٔ شریفه رخ داده است، از عنصر گشتاری درج یا افزایش گرفته تا دو عنصر جانشینی. غرض از جانشینی مصدر به‌جای وصف مشتق نیز، مبالغه در وصف است.

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

و روی‌گردانی است و شبیه این سخن خداوند است: ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (اعراف/٦٠) یا ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ﴾ (اعراف/٦٦)، که مبالغهٔ آن بیشتر از جملاتی همچون زید مشاق لعمرو، وزید ضال، و بکر سفیه است که با وصف مشتق آمده است (ابوحیان، ۱۹۹۳، ج۱، ص۵۸۲).

۲-۲. جانشینی مصدر به‌جای وصف مشتق (حال)

گاهی مصدر برای بیان حالت عامل می‌آید تا جایی که آمدن مصدر به‌عنوان حال در مقایسه با نعت بیشتر است و توصیف با مصدر مبالغهٔ بیشتری در تعبیر دارد (ابن‌جنی، ۱۹۹۰، ج۳، ص۲۶۲). سامرائی می‌نویسد:

> کاربرد مصدر به‌جای وصف مشتق به دو هدف صورت می‌پذیرد: هدف اول مبالغه است. مصدر حدوثِ محض است و وصف حدوث همراه با ذات. بنابراین کلمهٔ ساعیاً در جملهٔ «أقبل أخوک ساعیاً» بیانگر حدوث و ذات فاعل است، اما مصدر حدوث محض و مجرد از ذات و زمان است، بنابراین اگر بگوییم: «أقبل أخوک سعیاً» 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 نمی‌کند، بلکه به حدوث محض تبدیل شده است، و این مبالغه دارد (سامرائی، ۲۰۰۳، ج۲، ص۲۴۹).

[۱. بقره/ ۲۶۰]

خداوند متعال در آیه‌ای دیگر از این سورهٔ مبارکه می‌فرماید: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ (بقره/ ۲۶۰).

ژرف‌ساختِ این آیه عبارت است از «ادع الطائرات یأتینك مسرعات» که بیشتر مفسران از جمله آلوسی به آن اشاره کردند: .

> و «سعیاً» حال از فاعل یأتینك است، یعنی ساعیات مسرعات (آلوسی، بی‌تا، ج۳، ص۳۰).

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

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

انتخاب مصدر به‌جای 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، هرگاه فقط سر بریده شود و تمام قسمت‌های بدن به حالت خود سالم بماند، حیات دوباره غیرممکن است. حال اگر همهٔ اعضای بدن تکه‌تکه شود و گوشت، پوست و استخوان پودر گردد و اجزای پرندگان 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 علیه‌السلام می‌فرماید: ﴿ادعهنّ فإنّهنّ یأتینك سعیاً﴾ اگر آن‌ها را صدا بزنی، به‌سرعت نزد تو آیند، یعنی آن‌ها چنان با سرعت پرواز می‌کنند که گویی به خودِ فعل و مصدرِ 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 سنگنیشنان کند. بنابراین در ذکر مصدر مبالغه‌ای هست که در وصف مشتق نیست» (سامرائی، ۲۰۰۳، ج۲، ص۲۵۰). بنابر نظریهٔ چامسکی، ژرف‌ساخت آیهٔ «یأتینك سعیاً» «یأتینك ساعیات یا مسرعات» است. اما در این آیه، بنابر شرایط و موقعیت کلام، مصدر «سعیاً» جانشین «ساعیات 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 مصدرْ بیانگر حدوث محض و خالص بودن مصدر است، به‌گونه‌ای که پرندگان به خودِ حرکت و شتاب تبدیل شدند. به بیانی دیگر، با جانشینی مصدر به‌جای اسم فاعل، با نوعی مبالغه به دلیل خروج کلام از مقتضای ظاهر مواجه هستیم و به‌واسطهٔ مجاز مرسل با علاقهٔ اشتقاق در سرعت بازگشت پرندگان 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 به‌جای وصف، توسعهٔ معنایی است، یعنی اگر با وصف مشتق بیان کنیم، تنها به یک معنا اشاره می‌کنیم، مثلاً اگر بگوییم «جاء خالد ماشیاً» وصف ماشیاً حال است و بس، اما اگر به‌جای 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 مصدری و

هم حال. مثلاً اگر بگوییم: «أقبل رکْضاً»، کلمهٔ رکضاً هم می‌تواند مفعول مطلق تأکیدی باشد، یعنی یرکض رکضاً یا إقبال رکض، و هم می‌تواند بیان‌کنندهٔ حالت فاعل باشد. بنابراین دو معنا حاصل می‌شود و هر دو معنا قصد می‌گردد (سامرائی، ۲۰۰۳، ج۲، ص۲۵۰).

[۲. بقره/ ۲۷۳]

نمونهٔ چنین هدفی را می‌توان در این سخن خداوند متعال ملاحظه کرد: ﴿لِلفُقَرَاءِ ٱلَّذِينَ أُحصِرُوا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَستَطِيعُونَ ضَربا فِي ٱلأَرضِ يَحسَبُهُمُ ٱلجَاهِلُ أَغنِيَاءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعرِفُهُم بِسِيمَٰهُم لَا يَسئَلُونَ ٱلنَّاسَ إِلحَافاً﴾ (بقره/ ۲۷۳). در این آیه ژرف‌ساخت چنین است: «لا یسألون الناس ملحفین». ابن‌عاشور نیز به این ژرف‌ساخت اشاره کرده است: «إلحافاً منصوب است بنابر مفعول مطلق بیانی نوعی. همچنین جایز است حال باشد از ضمیر یسألون به تأویل ملحفین» (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج۳، ص۷۶).

بافت موقعیتی نیز چنین است: در این آیهٔ شریفه سخن از «فضیلت پاکدامنی، ترک تکدی‌گری به هنگام نیاز و سرزنش اصرار و پافشاری در طلب از غیر خداوند متعال است» (جزائری، ۲۰۰۳، ج۱، ص۲۶۷).

در این آیه شاهد جانشینی مصدر به‌جای چند نقش نحوی هستیم، زیرا برخی از مفسران «إلحافاً» را در نقش مفعول مطلق یا حال (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج۳، ص۷۶) و مفعولٌ‌لأجله -به شمار آوردند. این نشان‌دهندهٔ جانشینی مصدر به‌جای چند ساخت دستوری است که می‌توان هر یک از آن را در ژرف‌ساخت به دست آورد. اگر مصدر را به‌جای اسم فاعلِ «ملحفین» در نظر بگیریم، نقش حال از فاعل را ایفا می‌کند که ژرف‌ساخت آن چنین می‌شود: «لا یسألون حالة کونهم ملحفین»، یعنی با حالت اصرار و پافشاری درخواست نمی‌کنند. اما اگر مطابق تفاسیر، آن را مفعول مطلق تأکیدی در نظر بگیریم، مصدر برای فعلی محذوف می‌شود: «لا یلحفون إلحافاً» یعنی هرگز اصرار نمی‌کنند. اما اگر به آن نقش مفعولٌ‌لأجله بدهیم، ژرف‌ساخت آن چنین می‌شود: «لا یسألون للإلحاف»؛ به‌خاطر پافشاری و اصرار درخواست نمی‌کنند. پس این نقش‌پذیری‌های مصدر، از نظر بلاغی موجب ایجاز آیه شده است و تلاوت‌کنندهٔ قرآن کریم برای ادای آن‌ها انرژی و زمان کمتری صرف می‌کند که این امر، هم‌سو با اصل اقتصاد زبانی است و با قواعد کم‌کوشانهٔ زبان انطباق دارد. از طرفی دیگر، زمینهٔ چندلایگی معنایی و تمرکز بر معنا را به دنبال دارد.

۳-۲. جانشینی مصدر به‌جای وصف (صفت)

اصل و معیار در صفت باید مشتق باشد نه مصدر (ابن‌هشام، ۱۹۹۰، ص۲۸۵)، زیرا وصف مشتق بیانگر معنا و ذات است، اما کاربرد مصدر به‌عنوان صفت برخلاف اصل است، زیرا تنها بیانگر معناست. در کتاب الخصائص آمده است:

> عرب‌ها گاهی به‌جای 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 به‌جای 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 (ابن‌جنی، ۱۹۹۰، ج۳، ص۲۶۲).

اما غرض از جانشینی مصدر به‌جای وصف، فقط مبالغه نیست، بلکه فایدهٔ دیگر آن اختصارگویی یا اقتصاد زبانی است:

> یعنی اگر در جملهٔ «رجلٌ مخاصمٌ» به‌جای مخاصم بگوییم «رجلٌ خصمٌ»، جملهٔ اخیر، کوتاه‌تر و مختصرتر از جملهٔ قبلی است (زمخشری، ۱۴۱۷، ج۲، ص۳۵۱).

[۱. بقره/ ۸۳]

نمونه‌های زیادی از جانشینی مصدر به‌جای وصف (در نقش صفت یا نعت) را می‌توان در سورهٔ مبارکهٔ بقره یافت، همانند این سخن خداوند متعال: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسنا﴾ (بقره/۸۳).

ژرف‌ساخت این آیه چنین است: «وقولوا للناس قولاً حَسَناً». مصدر «حُسناً» «صفت یا نعت برای مفعول مطلق محذوف است یعنی قولاً حَسَناً» (درویش، ۱۹۹۲، ج۱، ص۱۳۷).

بافت موقعیتی این آیه چنین است: خداوند متعال در این آیهٔ شریفه عهد و پیمانی را که با پیشینیان قوم یهود بسته بود، یادآوری‌شان 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، ژرف‌ساخت آیهٔ فوق‌الذکر به این شکل است: «وقولوا للناس قولاً حَسَناً». بنابر نظریهٔ چامسکی، ژرف‌ساخت 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

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

شایان ذکر است که در این سورهٔ مبارکه، آیاتی وجود دارد که در آن جانشینی مصدر به‌جای وصف به‌صورت اضافهٔ صفت به موصوف آمده است. در زبان عربی، شیوه‌های مختلفی برای تأکید سخن وجود دارد که یکی از آن‌ها تقدیم ما حقّه التأخیر است، «یعنی مقدم شدن بخشی از اجزای جمله بر اجزای دیگر که جایگاه اصلی آن‌ها در آن‌جا نیست» (فسنقری و کارآمد، ۱۳۹۶، ص۱۷۸). در این جملات، علاوه بر گشتار جانشینی مصدر به‌جای وصف، شاهد گشتار دیگر یعنی جابه‌جایی نیز می‌باشیم، زیرا طبق قاعده و معیار نحوی، جایگاه نعت بعد از منعوت است که باعث افزایش تأکید در جمله می‌شود.

[۲. بقره/ ۱۰۸]

همانند سخن خداوند متعال: ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلۡكُفۡرَ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ (بقره/ ۱۰۸).

در آیهٔ اخیر، ژرف‌ساخت را چنین می‌توان گفت: برای بیان زیبایی‌شناسی گشتار جایگزینی، اصل ارکان جمله و تغییراتی را که در آن به وجود آمده است باید درنظر گرفت، زیرا طبق نظر چامسکی، ترکیب‌های بالفعل و روساخت نمی‌تواند مبیّن تمام جوانب معنایی جمله‌ها باشد. لذا اصل عبارت «فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ»، «ضلّ السبيل المستوي» است. در کتاب إعراب القرآن آمده است: «سَواء اسم به معنای استواء است که جاری‌مجرای مصادر است. به همین دلیل، نه قابل تثنیه است و نه قابل جمع. می‌گویند: هما و هم سواء» (درویش، ۱۹۹۲، ج۱، ص۲۷). اگر به اصل جمله نیک بنگریم، شاهد گشتارهای دیگری غیر از گشتار جایگزینی هستیم. به بیانی دیگر، ژرف‌ساخت اولیهٔ این جمله متشکل از دو رکن مسند (ضلّ) و مسندإلیه (فاعل/هو) است و کلمهٔ السبیل به‌عنوان فضله‌ای که جمله بی‌نیاز از آن نیست، به آن اضافه شده است. اما اضافه شدن کلمهٔ المستوي به‌عنوان صفت،

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

> این جابه‌جایی از نوع اضافهٔ 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، بی‌تا، ج۱، ص۳۵۶).

علاوه بر غرض تأکید و مبالغه در چنین عبارتی، می‌توان اختصارگویی و ایجاز را نیز از اهداف دیگر این ترکیب هنجارگریز به شمار آورد، زیرا ذکر کلمهٔ «سواء» مختصرتر و کوتاه‌تر از «مستوي» است. از طرف دیگر، در روساختْ شاهد سطح دستوری در قالب شرط و جوابِ آن هستیم که با استفاده از فعل ثلاثی «بدل» در باب تفعل به شکل مطاوعه می‌توان آن را موجز بیان نمود و ازآن‌جاکه 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 نشان‌دهندهٔ بافت اجتماعی است که ایمان آوردن به‌عنوان هنجار جامعه محسوب می‌شود و در صورت تخطی از آن، نوعی انحراف به شمار می‌آید. بنابراین می‌توان گفت ذکر استعارهٔ 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: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَتۡلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾ (بقره/ ۱۲۱).

ژرف‌ساخت این آیه را چنین می‌توان گفت: شاهد مثال در این آیهٔ شریفه، عبارت «حقّ

تلاوته» است. «یتلونه تلاوة حاقّة» 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 به‌جا 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، ج۱، ص۶۹۶).

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 آیهٔ 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 به‌درستی ادا شوند، مفهوم و معنا نیز باید به‌درستی تبیین گردد. ازاین‌رو به دلیل اهمیت این مفهوم، عبارت به دو شکل تأکید شده است: یک بار با گشتار جانشینی مصدر به‌جای وصف و دیگری با گشتار جابه‌جایی. ژرف‌ساخت این آیهٔ شریفه به این صورت است: «یتلونه تلاوةً حاقّة»، یعنی آن را تلاوت می‌کنند، تلاوتی شایسته (آن‌گونه که شایستهٔ تلاوت آن است). اما قرآن کریم به‌جای وصف مشتقِ «حاقّة»، از مصدر آن یعنی «حقّ» استفاده کرده است که در این صورت ژرف‌ساخت بعدی آن چنین است: «یتلونه تلاوةً حقّاً» که کاربرد مصدر به‌جای 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 حقّ را که از نظر نحوی صفت برای تلاوة است بر موصوف مقدم کرده تا اهمیت بیشتری برای کلمهٔ 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 واژهٔ «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. به‌علاوه، در معنای هر یک از واژگان تأمل می‌کنند. به این ترتیب، غرض از تقدیم کلمهٔ «حقّ» 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 به‌جای فعل

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

[۱. بقره/ ۵۸]

همانند این سخن خداوند متعال: ﴿... وَقُولُوا حِطَّةٌ نَّغفِر لَكُم خَطَٰيَٰكُم﴾ (بقره/ ۵۸).

ژرف‌ساخت این آیه چنین است: «حُطَّ أو احطط عَنّا ذُنُوبَنا حِطَّةً». حطة بر وزن فِعْلَة، از ریشهٔ حطط و به معنای فرود آمدن و فرود آوردن است. بنابراین، به‌صورت لازم و متعدی به کار می‌رود. اصل این صیغه بیانگر شکل و هیئت است، اما مقصود از آن در این آیهٔ شریفه مطلق مصدر است (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج۱، ص۵۱۵). غالب مفسران قرآن کریم نیز معتقدند که حطّة در این‌جا 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: «مسألتنا حطة أو أمرنا حطة» که کل جملهٔ اسمیه هم مقول قول یا همان مفعول‌به برای قال است. اصل این کلمه، منصوب به‌عنوان مفعول مطلق تأکیدی است، چراکه معنای جمله چنین است: «حطّ عنّا ذنوبنا حطّة؛ گناهان ما فرو ریز»، سپس خودِ مصدر جانشین فعل امر شده است: حطّةً، و در نهایت، به‌منظور دیمومت و دوام این کار و ثبات و همیشگی بودن آن، از حالت منصوبی به حالت مرفوعی عدول کرده است (درویش، ۱۹۹۲، ج۱، ص۱۰۸).

بافت موقعیتی این آیه نیز چنین است: این آیهٔ شریفه در خصوص قوم بنی‌اسرائیل نازل شد که:

> پس از چهل سال ماندن در بیابان تیه، مأمور شدند وارد شهر بیت‌المقدّس شوند و به معبد درآیند و موقع داخل شدن به مسجد، کلمهٔ «حِطّة» را بگویند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج۱، ص۱۲۲).

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 نخواسته است بگویند: «احطط عنا خطایانا»، یعنی به شکل جملهٔ فعلیه یا مصدر منصوب ذکر نشده، بلکه به‌صورت مصدر مرفوع آمده است، درحالی‌که طبق اصل و معیار منصوب است به معنای «حط عنا ذنوبنا حطةً». اما به شکل مرفوع آمده است تا معنای ثبات و دوام را بدهد (زمخشری، ۲۰۰۹، ج۱، ص۷۸).

در سطح ژرف‌ساخت آیهٔ شریفه، جملهٔ کامل‌تری وجود دارد و ساختار اصلی و نهانی در ذهن را می‌توان چنین مفروض دانست: «قولوا حطّ أو احطط عنا ذنوبنا». پیداست که در ژرف‌ساخت، شاهد جملهٔ فعلیه‌ایم و مصدر «حطة» بخشی از مفعول جمله در نمونهٔ نخست و متمم معنایی فعل «قولوا» به شمار می‌آید. اما در روساخت، بنابر شرایط کلامی و موقعیتی، ساختار پیچیدهٔ بالا حذف گردید و تنها به «حطة» به‌صورت جایگزینی کل جمله اکتفا شد و به‌جای یک جملهٔ فعلیهٔ کامل آمده است و بر ایجاز معنایی کلام، بلاغت و زیباییِ آن افزوده است. به این ترتیب، در جمله، شاهد چند گشتاریم، از گشتار حذف فعل و سایر اجزای جمله گرفته تا گشتار جانشینی مصدر به‌جای جملهٔ فعلیه و انتقال از ژرف‌ساخت معنایی پیچیده به روساختی ساده اما متمرکز که باعث انسجام بلاغی و اختصار جمله گردید. از طرفی دیگر، اکتفا به مصدر مرفوع به‌جای جملهٔ فعلیه، تمرکز بر معنای این کلمه را نیز قوت می‌بخشد. «حِطَّةٌ» از نظر لغت به معنای «پایین آوردن و ریزش یک چیز از بلندی است» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص۱۲۲) و در این‌جا معنای آن این است که «خدایا از تو تقاضای ریزش گناهان خود را داریم؛ حُطَّ أو احطط عنّا ذنوبنا». قرآن کریم کلمهٔ «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، نه‌تنها انسان احساس سبکی می‌کند، بلکه بهتر می‌تواند شیوهٔ 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 به‌جای جملهٔ فعلیه که ژرف‌ساخت 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، به‌عنوان مفعول مطلق تأکیدی، اعراب نصب می‌گیرد، اما در این آیهٔ شریفه، قرآن کریم از وجه مرفوعی مصدر بهره برده است تا به مفهوم توبه جنبهٔ ثبوتی و دائمی ببخشد و

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

> از نظر قوت، ترتیب کلام به این شکل است: مرتبهٔ اول فعل را ذکر می‌کنیم و مثلاً می‌گوییم: أحمدُ اللهَ. در مرتبهٔ دوم فعل را حذف کرده و تنها به مصدر منصوب اکتفا می‌کنیم و می‌گوییم: حمداً لله. این مرتبه، قوی‌تر از مرتبهٔ اول است، زیرا تنها حدوث محض را ذکر کردیم بی‌آنکه به زمان مشخصی اشاره کنیم، برخلاف فعل که مرتبط با زمان است. در مرتبهٔ 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: الحمدُ. این شکلْ قوی‌تر، بادوام‌تر و اعمّ از دو حالت قبلی است، زیرا هیچ اثری از فعل در آن نمی‌بینیم، چه اثر ظاهری و چه تقدیری، بلکه جملهٔ اسمیهٔ محض است (سامرائی، ۲۰۰۷، ص۱۶۵-۱۶۶).

[۲. بقره/ ۱۷۸]

نمونهٔ دیگری از این گشتار، سخن خداوند متعال است: ﴿...فَمَن عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ...﴾ (بقره/ ۱۷۸).

ژرف‌ساخت آیه چنین است: «فلیتّبع بالمعروف اتباعاً». طبق قانون و معیار نحو، جملهٔ شرط و جواب آن باید هر دو فعل باشد. سیبویه می‌نویسد: «أصل الجزاء الفعل» (سیبویه، ۱۹۹۲، ج۳، ص۹۱). ابن‌یعیش گفته است: «الشرط والجزاء لا یصحان إلا بالأفعال» (ابن‌یعیش، ۲۰۰۱، ج۵، ص۱۱۱). بنابراین، تقدیر این جمله، فعلیه بوده است: «فلیتّبع بالمعروف اتباعاً»، 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 آیهٔ شریفه دو مصدر

وجود دارد که جانشین جمله‌های فعلی شده‌اند و می‌توان گفت ژرف‌ساخت احتمالی در عبارت «فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖ»، «فليتّبع بالمعروف وليؤدّ إليه بإحسان» باشد که در این صورت، فاعل محذوف «ولي دم» است: «يتبعه بالمعروف ويؤدّي إليه بإحسان». اما بنابر بافت موقعیتی وکلامی در روساخت، ساختار فعلی بالا به ساختار اسمی تبدیل گردید، یعنی فعل‌های «يتبع و يؤدّي» به شکل مصدر «اتباع و أداء» آمده است. این نوع گشتار، مطابق نظریهٔ چامسکی، با تبدیل *vp* به *np* یعنی از ساختار فعلی به ساختار اسمی تبدیل گردید. پس می‌توان چنین ترسیم کرد:

سطح ژرف‌ساخت	ساختار فعلی	فليتّبع بالمعروف وليؤدّ إليه بإحسان
سطح روساخت	ساختار اسمی	فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖ

شایان ذکر است که مصدر مذکور در روساخت با اعراب رفع آمده است که این امر خود بیانگر وجود ژرف‌ساختی ثانویه یعنی جانشینی مصدر منصوب به‌جای فعل به‌عنوان مفعول مطلق است. لذا عدول از نصب به رفع، عدول از جملهٔ فعلیه به اسمیه است که این خروج از هنجار، ثبات و دوام را موجب می‌شود (دوام پرداخت نیکو و پیروی از یک شیوهٔ 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 گفتهٔ نحویان: «المقدر کالملفوظ». 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 ژرف‌ساخت به جنبهٔ 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 ابن‌عاشور «تشویق برای رضایت دادن خانوادهٔ مقتول به‌جای قصاص با پرداخت دیه است، حقی برای صاحبان خون که می‌توانند با گرفتن دیه یا بدون آن، از حق خود صرف‌نظر کنند» (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج۲، ص۱۴۲). بنابراین، مصدر مذکور از حالت منصوبی به مرفوعی درآمده تا بیانگر ثبوت و دوام چنین عمل حسنه‌ای شود.

[۳. بقره/ ۲۲۹]

نمونهٔ دیگر از آیات مربوط به بحث، این سخن خداوند متعال است: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمسَاكُۢ بِمَعرُوفٍ أَو تَسرِيحُۢ بِإِحسَٰنٖ...﴾ (بقره/ ۲۲۹)

ژرف‌ساخت آیه چنین است: «فأمسکوا بمعروفٍ إمساکاً و سرّحوا بإحسانٍ تسریحاً».

بافت موقعیتی آیه این‌گونه بیان می‌شود: این آیه سخن از طلاق رجعی و شیوهٔ 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 حرمتِ زن و خانواده حفظ شود (طبرسی، ۱۴۲۷، ج۱، ص۱۱۱).

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).

پیداست که قرآن کریم در این آیه نیز مانند دو آیهٔ قبلی، به‌جای جملهٔ فعلیه با مصدر منصوب، از مصدر مرفوع استفاده کرده است. در واقع، ژرف‌ساخت اولیهٔ این آیهٔ شریفه به این شکل است: «فأمسِکوهنّ إمساکاً بمعروف أو سرِّحوهنّ تسریحاً بإحسان» که این شکل ابتدایی این آیهٔ شریفه است و در آن «إمساکاً» و «تسریحاً» مفعول مطلق بیانی نوعی و منصوب گشته‌اند. نمودار زیر چگونگی این گشتار را نشان می‌دهد:

ژرف‌ساخت اولیه ← أمسکوهنّ إمساکاً و سرِّحوهنّ تسریحاً (ابتدایی‌ترین شکل جمله).

ژرف‌ساخت ثانویه ← إمساکاً وتسریحاً (حذف اجباری فعل و جانشینی مصدر منصوب به‌جای آن)

روساخت یا شکل منطوق ← فإمسَاكٌ وتسريحٌ (جانشینی مصدر مرفوع به‌جای مصدر منصوب).

در ژرف‌ساخت اولیه (ابتدایی‌ترین شکل جمله) هیچ غرض بلاغی در ورای آن نیست. اما ژرف‌ساخت ثانویهٔ این آیهٔ شریفه با گشتار حذفِ فعل و نیابت مصدر منصوب به‌جای فعل همراه شده است. ذکر مصدر منصوب به‌جای جملهٔ فعلیه، قوی‌تر از خود فعل و وجه دستوری آن شدیدتر است. اما شکل نهایی که همان روساخت آیهٔ شریفه است، تغییر حالت اعرابی مصدر منصوب به مصدر مرفوع است تا علاوه بر ثبات و دوام چنین کاری، به‌نوعی کلام را مختصرتر و موجزتر به خواننده منتقل کند. ازطرفی دیگر، در نحو معیار، «جمله از عمده (رکن) و فضله (غیر رکن) تشکیل می‌شود. اساس و پایهٔ ترکیب، عمده است که از مسند و مسندالیه

تشکیل شده است. آنچه برای توسعهٔ معنا و توضیح مقصد به این دو اضافه می‌گردد، فضله نام دارد» (دحداح، ۱۳۸۵، ص۲۷۵). لذا جانشینی مصدر مرفوع به‌جای مصدر منصوب، باعث شده است تا کلمهٔ جایگزین به رکن اصلی جمله تبدیل شود و از حالت فضله بودن خارج گردد، چراکه در زبان عربی، منصوباتْ فضله و غیر رکن‌اند.

[۴. بقره/ ۱۰۳]

نمونهٔ دیگری از گشتار جانشینی مصدر به‌جای فعل آیهٔ ذیل است: ﴿وَلَو أَنَّهُم ءَامَنُوا وَٱتَّقَوا لَمَثُوبَةٌ مِّن عِندِ ٱللَّهِ خَيرٌ لَّو كَانُوا يَعلَمُونَ﴾ (بقره/ ۱۰۳).

ژرف‌ساخت آیه چنین است: «ولو آمنوا [بالله أو بمحمد] واتقوا [أنفسهم عذاب الله] لَأثیبوا مثوبةً 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 آن‌جا 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: «وما كَفَرَ سُلَيمَنُ» و آن را برای شیاطین ثابت می‌کند: ﴿ولَكِنَّ ٱلشَّيَطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحرَ﴾. همچنین در این آیه تأکید می‌شود که سحر و جادو بدون اذن و ارادهٔ خداوند هیچ تأثیری بر زندگی مردم ندارد و ساحران هیچ بهره و نصیبی در آخرت نخواهند داشت. لذا در این آیهٔ شریفه درِ توبه و رحمت به روی یهودیان باز شده است: ﴿ولَوْ أَنَّهُمْ آمَنُواْ وَٱتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾.

طبق نظریهٔ گشتاری چامسکی، نکتهٔ جالب توجه در این آیه جانشینی مصدر «مثوبة» به‌جای فعل است. ژرف‌ساخت یا به تعبیری دیگر، تقدیر آیهٔ شریفه را می‌توان به شکل زیر نشان داد:

- **ژرف‌ساخت** ⟵ جملهٔ فعلیه: لَأثیبوا
- **گشتار درج یا افزایش** ⟵ جملهٔ فعلیهٔ مؤکد با مفعول مطلق: لأثیبوا مثوبةً
- **گشتار جانشینی و درج** (جانشین شدن مصدر منصوب به‌جای فعل و اضافه شدن لام مفتوح بر سر آن) ⟵ جملهٔ فعلیه بدون ذکر عامل و اکتفا به مصدر منصوب: لمثوبةً

- **گشتار جانشینی** (جانشین شدن مصدر مرفوع به‌جای مصدر منصوب) ← جملهٔ اسمیه با تغییر اعراب نصب به رفع: لَمثوبةٌ

اما بر اساس کدام معیار می‌توان به جانشینی مصدر به‌جای فعل در این آیهٔ شریفه پی برد؟ قرینه‌ای که خواننده را به پیدایی ژرف‌ساخت جمله کمک می‌کند، قرار گرفتن این کلمه به‌عنوان 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: «إنّ جَوابَ لَوْ إنَّما یَکُونُ فَعلِیَّةً ماضَوِیَّةً» (آلوسی، بی‌تا، ج۱: ص۳۴۷). طبق همین قاعدهٔ نحوی، ژرف‌ساخت این آیهٔ شریفه فعل ماضی أثیبوا 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: «لمثوبة .. جواب لو شرطیة است و تقدیر آن "لَأُثِیبُوا مَثُوبَةً مِن عِنْدِ اللَّهِ خَیْرًا مِمّا 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، ج۱: ص۳۴۷). زمخشری نیز دراین‌باره می‌نویسد:

> جملهٔ اسمیه در جواب «لو» بر جملهٔ فعلیه ترجیح داده شده است تا بر ثبات و دیمومت پاداش دلالت کند، مثل آیهٔ شریفهٔ ﴿سلامٌ علیکم﴾ (زمر/ ۷۳) که مصدر «سلام» از حالت منصوبی به حالت مرفوعی تبدیل گشت (زمخشری، ۲۰۰۹، ج۱، ص۹۰).

مقصود زمخشری این است که مصدر «مثوبة» در اصل منصوب بوده و جانشین فعل خود شده است که در هر دو حالت، فعل «لأثیبوا» و مصدر منصوب «مثوبةً»، جملهٔ فعلیه به شمار می‌آید و دلالت بر حدوث دارد و نه دوام و ثبوت. اما ازآن‌جاکه 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 جملهٔ 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 کلمهٔ مثوبة است. این کلمه مصدر میمی است بر وزن مفعُلَة یا مصدر اصلی بر وزن مفعُولة از ریشهٔ «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 ازاین‌رو پاداش کارهای انسان «ثواب» نامیده می‌شود، چون در واقع، نتیجهٔ آن‌هاست که به انسان بازمی‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص۸۳).

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

۵-۲. جانشینی صیغهٔ دیگر مصدر به‌جای مصدر اصلی

مقصود از آن یعنی جایگزینی یکی از صیغه‌های مصدر به‌جای مصدر اصلی که بدون تردید، ترک مصدر اصلی و آمدن شکل دیگری از مصدر، اغراض ثانویه و اهدافی را به دنبال دارد که صیغهٔ اصلی نمی‌توانست آن اهداف را به مخاطب منتقل کند. (خریشا، ۲۰۱۹، ص۱۴۸).

[۱. بقره/ ۲۳۶]

نمونهٔ چنین گشتاری را می‌توان در این سخن خداوند متعال ملاحظه کرد: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره/ ۲۳۶).

ژرف‌ساخت آیه چنین است: «متِّعوهنّ تمتیعاً». در واقع، کلمهٔ «متاعاً» اسم مصدر از فعل ثلاثی مزید «متّع» است که مصدر اصلی آن تمتیع بر وزن تفعیل می‌باشد، همچون کلمهٔ نبات که اسم مصدر أنبت است: ﴿أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ (نوح/ ۱۷). ابوحیان می‌گوید:

> متاعاً به‌عنوان 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، تمتیع است (ابوحیان، ۱۹۹۳، ج۲، ص۲۴۳).

بافت موقعیتی آیه را چنین می‌توان تبیین کرد: این آیهٔ 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 به‌منظور 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 به‌جای مصدر اصلی در این آیهٔ 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 ترجمهٔ آن چنین است: «و آنان را به‌طور پسندیده‌ای بهره‌مند کنید»، و هم می‌تواند مفعول‌به باشد، یعنی یک نوع متاع خاص (درهم و دینار) که در این صورت ترجمهٔ آیه چنین می‌شود: «در عوض، اموال یا امکاناتی را در حد خوب و متعارف در اختیارشان قرار دهید». پیداست که با جانشینی اسم مصدر به‌جای 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 به‌جای مصدر اصلی فعل ثلاثی مزید است.

[۲. بقره/ ۲۴۵]

خداوند متعال در این آیه می‌فرماید: ﴿مَنۡ ذَا ٱلَّذِي يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضۡعَافا كَثِيرَةٗ﴾ (بقره/۲۴۵).

ژرف‌ساخت آیه چنین است: «یقرض الله إقراضاً».

بافت موقعیتی آیه چنین بیان می‌شود: بنابر تفاسیر مختلف، این آیه به دنبال آیهٔ 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 تهیهٔ وسایل جهاد، نیاز به کمک‌های مادی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۲۶۴). پیداست که در این آیه، ژرف‌ساخت و روساخت دو کلمهٔ مستبدل (قرض) ومستبدل‌منه (إقراض) از نظر کارکرد و نقش نحوی و تا حد زیادی از نظر شکل، با هم برابرند، یعنی اگر قرآن کریم می‌فرمود «یقرض اللهَ إقراضاً حسناً» تفاوتی با قرضاً حسناً از نظر نقش نحوی نداشت، زیرا در هر دو صورت، کلمهٔ مستبدل (قرضاً) ومستبدل‌منه (إقراضاً) مفعول مطلق بیانیی نوعی‌اند. 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 به‌تبع آن یک معنا از

آن استنباط می‌شد، اما با ذکر اسم مصدر به‌جای 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 (به‌نیکویی قرض دهد). لذا در شکل دوم، با ذکر اسم مصدر، توسعهٔ معنایی رخ داده است.

نتیجه‌گیری

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

با تحلیل و پیدایی ژرف‌ساخت آیات می‌توان گفت که شیوه‌های مبالغه‌آمیز قرآن در گونه‌های مبالغه‌آمیز علوم بلاغی خلاصه نمی‌شود، بلکه جانشینی مصدر به‌جای وصف مشتق، یکی از شگردهای گفتاری تأثیرگذار و مبالغه‌آمیز قرآن است که با خروج از زبان معیار، ضمن جلب توجه مخاطب، به‌زیبایی می‌تواند پیام انسان‌ساز خود را به خواننده منتقل کند. به بیان دیگر، جانشینی مصدر به‌جای 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 به‌جای 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 تنوع‌بخشی به ساختار سخن می‌گردد، اهمیت موضوع را به‌گونه‌ای دیگر نشان دهد و معنایی را بر معنای اصلی بیفزاید.

بررسی نشان از آن دارد که جانشینی مصدر به‌جای وصف مشتق، بیشترین بسامد را در سورهٔ بقره دارد. این نوع گشتار به گونه‌های مختلفی آمده است، از جمله: جانشینی مصدر به‌جای وصف در نقش خبر، حال و صفت که از میان این اشکال، جایگزینی مصدر به‌جای وصف مشتق در نقش خبر، آیات بیشتری را به خود اختصاص داده است. هدف از این جانشینی، علاوه بر مبالغه در وصف، توسعهٔ 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 به‌جای وصف، جمله حداقل دو معنا (معنای مصدری، معنای وصفی) را محتمل می‌سازد که این امر از یک طرف باعث توسعهٔ معنایی و از طرف دیگر منجر به ایجاز در کلام می‌گردد.

در مبحث مربوط به جانشینی مصدر به‌جای 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 به‌جای 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 ژرف‌ساخت آیات شریفه‌ای که در آن مصدر به‌عنوان صفت به موصوف خود اضافه گشته است، یک کلمه در آنِ واحد با سه گشتار (درج، جایگزینی و جابه‌جایی) مواجه می‌شود که در نوع خود بی‌نظیر است، و ازآن‌جاکه 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 به‌جای وصف مشتق، ضمن رساندن معنا به خواننده، نوعی مبالغه در وصف را می‌آفریند که این امر باعث ایجاد توسعهٔ معنایی نیز می‌شود.

قوانین زبانیِ 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 به‌عنوان مسند برای مسندٌالیهی 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

قرآن کریم

۱.ابن‌جنی، ابوالفتح عثمان. (۱۹۹۰م). **الخصائص**، (تحقیق محمد علی النجار). بغداد: دار الشؤون الثقافیة العامه.

۲.ابن‌عاشور، محمد طاهر. (۱۹۸۴م). **التحریر والتنویر**. تونس: الدار التونسیة للنشر.

۳.ابن‌هشام (۱۹۹۰م). **شرح قطر الندی وبل الصدی**، (محقق: محیی‌الدین عبدالحمید). مدینهٔ منوره: مکتبة طیّبة.

۴.ابن‌یعیش، موفق‌الدین. (۲۰۰۱م). **شرح المفصل للزمخشری**، (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 إحیاء التراث العربی.

۷.جزائری، ابوبکر. (۲۰۰۳م). **أیسر التفاسیر لکلام العلي الکبیر**. مدینهٔ منوره: مکتبة العلوم والحکم.

۸.جندی، طه محمد. (۱۹۹۸م). **التناوب الدلالی بین صیغ الوصف العامل**. مصر: دار الکتب المصریه.

۹.خریشا، فوزیة عبدالله علی. (۲۰۱۹م). «ظاهرة الاستبدال فی الصیغ الصرفیة: دراسة دلالیة تداولیة». **مجلة کلیة دار العلوم**، ۳۶(۱۲۵)، ص۱۲۵-۱۵۸. https://doi.org/10.21608/mkda.2019.124555

۱۰.دحداح، انطوان. (۱۳۸۵ش). **فرهنگ اصطلاحات صرف و نحو عربی**، (ترجمهٔ ابوالفضل علامی و صفر سفیدرو). قم: ظفر.

۱۱.درویش، محیی‌الدین. (۱۹۹۲م). **إعراب القرآن الکریم وبیانه**. بیروت: دار ابن کثیر.

۱۲.راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). **المفردات فی غریب القرآن**. قم: دفتر نشر الکتاب.

۱۳.زمخشری، محمود بن عمر. (۲۰۰۹م). **الکشاف**، (تحقیق خلیل مأمون شیحا). بیروت: دار المعرفه

۱۴.زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۷ق). **شرح الفصیح**، (تحقیق ابراهیم عبدالله الغامدی). مکهٔ مکرمه، سلسلة الرسائل العلمیة الموصی بطبعها.

۱۵.سامرائی، فاضل صالح. (۲۰۰۷م). **الجملة العربیة؛ تألیفها وأقسامها**. عَمان (اردن): دار الفکر.

۱۶.سامرائی، فاضل صالح. (۲۰۰۳م). **معانی النحو**. قاهره: شرکة العاتك لصناعة الکتاب.

۱۷.الصالح، صبحی. (۱۹۸۹م). **دراسات فی فقه اللغة**. بیروت: دار العلم للملایین.

۱۸.طیب‌حسینی، سید محمود؛ مقیمی، سپیده. (۱۴۰۳ش). «تحلیل زبانی ادبی واژهٔ آزر در قرآن کریم». **آموزه‌های قرآنی**، ۲۱(۴۰)، ص۱۳۹-۱۵۸. 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)، ص۸۰ - ۸۳.

۲۰.فسنقری، حجت‌الله؛ کارآمد، راضیه. (۱۳۹۶ش). «سبک‌شناسی دعای ابوحمزهٔ ثمالی در دو لایهٔ نحوی و بلاغی». **زبان و ادبیات عربی**، ۹(۱۷)، ص۲۰۰- 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: آوین‌مهر.
۲۴.مشکوةالدینی، مهدی. (۱۳۷۰ش). **دستور زبان فارسی بر پایهٔ دستور زبان گشتاری**. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۲۵.مغناجی، محمد. (۲۰۱۶م). **التوجیه الدلالی للبنیة الترکیبیة؛ تحلیل لسانی لربع مریم علی ضوء النظریة التحویلیة**. 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.

Quranic Doctrines
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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

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

آموزه‌های قرآنی
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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

سید محمود مرویان حسینی[1] | علی جلائیان اکبرنیا[2] | سید علی سجادی‌زاده[3] | علی‌اکبر تولایی[4]

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؛ دانش‌آموخته 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: tavallaei110@chmail.ir

چکیده

اختلالات رفتاری به معنای رفتار انحرافی حاد است که کنش‌های پژمرده‌گونه 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 قرآن‌بنیان 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 رفتاری‌اند، 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 به‌منظور شناسایی و تبیین عوامل و زمینه‌های این اختلالات در نظام عملکرد آدمی است تا بابی جدید در این عرصه برای ایشان باز شود.

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.

استناد: مرویان حسینی، سید محمود؛ جلائیان اکبرنیا، علی؛ سجادی‌زاده، 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

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

مقدمه

«اختلالات رفتاری» ترکیبی است متشکل از دو واژهٔ «اختلال» و «رفتار». «اختلال» واژه‌ای عربی است که در زبان فارسی وارد شده و ریشهٔ آن در زبان عربی از «خلل» به معنای اضطراب (فیومی، ۱۴۱۴، ج۲، ص۱۸۰)، لاغر شدن و شکاف بین دو چیز است (راغب، ۱۴۱۲، ج۱، ص۶۱۹). در زبان عربی گفته می‌شود: «اختل الامر» یعنی کار سست و بی‌پایه شد، خراب و تباه گردید (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۱۱، ص۲۱۵). به لباس مندرس و کهنه، و شکاف لباس نیز «خل» می‌گویند (طریحی، ۱۳۷۵، ج۵، ص۳۶۵). فارسی‌شدهٔ آن را بی‌سروسامانی، بی‌نظمی و بی‌ترتیبی 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).

کلمهٔ «رفتار»[1] در زبان فارسی به‌صورت اسم مصدر و از مصدر «رفتن» مشتق شده است (انوری،۱۳۸۷، ج۴، ص۳۶۴۶) و به معنای سلوک، روش و عکس‌العمل آمده است (دهخدا، ذیل واژه). برخی از لغت‌دانان به طرز معاشرت (مجموعهٔ کارها و رابطه‌های اجتماعی یک شخص) رفتار می‌گویند (انصاف‌پور، ۱۳۷۹، ص۴۹۳). «رفتار» مترادف با «عمل» و «فعل» در زبان عربی است (فعالی، ۱۳۹۷، ص۲۱۲). 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، ص۴۴۱). اما در روان‌شناسی رفتاری این اصطلاح دقیق‌تر تعریف می‌شود: به هر فعالیتی[2] که ارگانیسم[3] (جاندار) انجام می‌دهد و به‌وسیلهٔ 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، ص۴۱). در روان‌شناسی، «رفتار» مترادف با «پاسخ»[4] و «عملکرد» (سیف، ۱۴۰۲، ص۴۲) آمده است (جولیوس گولد و دیگران، ۱۳۹۳، ص۱۷۸).

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، ص۳۱؛ شکوهی یکتا، ۱۳۸۴،

1. Behavoir

2. Activity

3. Organism

4. Response

ص۱۳). به‌رغم 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، ص۱۶-۱۷) 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 به‌دور 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، ص۳۱-۳۴).

اختلالات رفتاری واقعیتی انکارناپذیر در زندگی انسان‌هاست. دانستن منشأ این اختلالات، دغدغهٔ دانشمندان در طول قرن‌ها، به‌ویژه 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 دربارهٔ سرچشمهٔ ایجاد این اختلالات معرفی می‌کند؟ رویکردهای پیش‌گفته تا چه میزان در شناساندن سرچشمهٔ 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 دراین‌باره تبیین گردیده است.

پیشینهٔ پژوهش: پژوهش‌های اختلالات رفتاری و مسائل آن با رویکردهایی شکل گرفته است. حسب جست‌وجوی به‌عمل‌آمده، 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؛ ترجمهٔ 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 جامعهٔ بشری به مخاطبان خود ارائه نمایند.

---

۵. ﴿يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (کهف/۱۰۴).

- در کتاب اختلالات رفتاری کودکان و روش‌های اصلاح و ترمیم آن به خامهٔ خانم دکتر سیف‌نراقی و همکاران (۱۳۹۸)، به‌شایستگی 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 دربارهٔ 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 شایستهٔ 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، استظهاری 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 نگرهٔ قرآنی، در ردهٔ 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، به‌گونه‌ای 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 رویکردِ مطرح دربارهٔ اختلالات رفتاری، به بررسی و نقد مختصر آن‌ها پرداخته خواهد شد.

۱-۱. رویکرد بیولوژیکی

کهن‌ترین رویکرد به اختلالات رفتاری، رویکرد بیولوژیک است. نظریهٔ بیولوژیکی در کلی‌ترین شکل خود، حکایت از این دارد که مهم‌ترین عامل ایجاد و رشد اختلالات رفتاری، عامل بیولوژیک است (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص۴۹؛ شکوهی یکتا، ۱۳۸۴، ص۴۹). در این دیدگاه مغز آدمی با بیش از ده میلیارد یاختهٔ 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 همهٔ رفتارها می‌دانست (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص۴۹؛ شکوهی یکتا، ۱۳۸۴، ص۴۹).

به‌منظور درک بهتر چگونگی کارکرد عوامل بیولوژیک، لازم است ساختمان مغز، سیستم عصبی، کارکردهای بیوشیمیایی و همچنین تأثیرات ژنتیکی را دقیق بررسی نمود. اما به‌طور اجمال می‌توان این‌طور گفت: اصولاً تمام رویدادهای روانی به‌نحوی 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 به‌ویژه 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[6] یا یاخته‌های عصبی را میسر می‌سازند (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص۴۹-۵۴).

۱-۱-۱. ارزیابی رویکرد بیولوژیکی

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

6. Neurons

نقشی که برای عوامل بیولوژیک می‌توان قائل شد، تعامل پیچیدهٔ وراثت[7] است که نقش بسزایی در انسان‌ها دارد. «وراثت» شامل تمام عواملی می‌شود که در هنگام انعقاد نطفهٔ فرد حضور دارند (شریعتمداری، ۱۳۸۵، ص۵۸). ژن‌ها به‌طور غیرمستقیم در ساخت هوش، توانایی گویایی، رفتار اجتماعی و احساسات یا عاطفی بودن انسان نقش دارند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۴، ج۱، ص۳۱۹).

اما به عقیدهٔ برخی صاحب‌نظران، رفتار آدمی به‌تنهایی نتیجهٔ مستقیم عوامل بیولوژیک نیست و عوامل دیگری در نوع عملکرد آدمی نقش دارد (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۲، ص۱۳۹-۱۴۰). 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، ج۱۳، ص۸۹). اراده یکی دیگر از اجزایی است که علامه بر نقش آن در صدور رفتار تأکید دارد (طباطبایی، ۱۴۰۰، ص۱۲۱). در آثار علامه به نقش «حال»، «عادت» و «ملکه» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج۱۰، ص۳۳۸)، وسایل و ابزار فیزیکی (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج۱۰، ص۷۵)، و شرایط زمانی و مکانی (طباطبایی، ج۳، ص۵۲) در صدور رفتار انسان نیز توجه شده است.

۱-۲. رویکرد روان‌تحلیل‌گری

روان‌تحلیل‌گری[8] یکی از روش‌های مهم روان‌درمانی است که زیگموند فروید[9] (۱۸۵۶-۱۹۳۹م) پی‌ریزی کرد (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج۱، ص۲۶۶). نظریهٔ روان‌تحلیل‌گری فروید اولین تلاش منظم در قرن ۱۹ میلادی به‌منظور درک اختلالات رفتاری با توجه به اصول روان‌شناختی است (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج۱، ص۲۷۶).

شناخته‌شده‌ترین نظریه‌ای که در مورد اختلالات وجود دارد، این نظریه است (شجاعی، ۱۳۸۵، ص۳۱۴). طرف‌داران این نظریه علت رفتار نامناسب را عوامل درونی می‌دانند و معتقدند در صورت شناخت عامل، مشکل فرد حل می‌شود (فرقانی رئیسی، ۱۳۸۰، ص۲۹). فرض بنیادی در نظریهٔ فروید در آثار اولیه این است که بخش عمدهٔ رفتار، ریشه در فرایندهای ناهوشیار[10] دارد. عقیدهٔ فروید دربارهٔ 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، ص۴۵۳). فروید معتقد بود بسیاری از تکانه‌هایی[11] که در دورهٔ کودکی با منع، تنبیه والدین یا جامعه روبه‌رو شده‌اند، برخاسته از غریزه‌های درونی فردند (مجد، ۱۳۸۶، ص۵۵۷-۵۵۸). منع آن‌ها فقط سبب می‌شود از حیطهٔ آگاهانه به حیطهٔ ناهوشیار رانده گردند، همان‌جا ماندگار شوند و بر رؤیاها، لغزش‌های لفظی[12]، و اطوار قالبی[13] اثر بگذارند و به‌صورت مشکلات هیجانی و نشانه‌های[14] بیماری روانی، یا برعکس به شکل رفتارهای مورد پذیرش جامعه مانند فعالیت هنری و ادبی جلوه‌گر شوند (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص۳۸-۴۱).

فروید بعدها در تبیین و تشریح ساختار پویایی شخصیت انسان تجدیدنظر نمود (دوان پی، شولتز، ۱۳۸۴، ص۴۶۸) و سازه‌های «نهاد»[15]، «خود»[16] و «فراخود»[17] را پایه‌ریزی نمود (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج۱، ص۳۴۹-۳۵۵). هستهٔ مرکزی نظریهٔ فروید دربارهٔ ذهن بشر، غریزه‌های خدادادی زیستی است. او بیان می‌دارد که دو غریزه در تمام افراد وجود دارد (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج۱، ص۳۰۱): «ایروس»[18] یا غریزهٔ زندگی که انرژی آن جنسی است. «تاناتوس»[19] یا غریزهٔ مرگ؛ غریزه‌ای پرخاشگر با هدف از بین بردن زندگی (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص۱۲۶).

این نظریهٔ رشدی بر دوران اولیهٔ کودکی تأکید بسیار دارد (دوان پی، شولتز، ۱۳۸۴، ص۴۴۷) 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، ص۱۲۶). فروید معتقد است که تمام حوادث، در ضمیر ناخودآگاه کودک نقش می‌بندد و در رفتار و تصمیم‌گیری‌های افراد ظاهر می‌شود (فرقانی رئیسی، ۱۳۸۰، ص۳۰).

---

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 نظریهٔ فروید ایجاد شد، بسیاری از فرضیه‌های فروید، نقدپذیرند. بیشتر انتقادهایی که بر نظریهٔ تحلیل روانی وارد می‌شود، از عدم ثبات آن حکایت دارد (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص۱۳۲). 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، ص۳۱۵-۳۱۶). اگر روانی و ناخودآگاه باشد، امکان بررسی آن وجود ندارد، چراکه غیرقابل دسترسی است و نمی‌توان بر پایهٔ امری غیرقابل دسترسی، فرایندی را سامان داد و نتایجی به دست آورد (نلسون و دیگران، ۱۳۸۷، ص۱۳۲).

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

حتی برخی از نظریه‌پردازان که بخش اعظم نظریهٔ تحلیل‌روانی فروید را می‌پذیرند، بر تأکید فروید در مورد لذت جنسی صحه نمی‌گذارند و سال‌های اولیهٔ عمر را پایهٔ رشد نمی‌دانند (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص۱۳۲-۱۳۳). تصویر فرویدی از انسان به‌مراتب حیوانی‌تر از تصویری است که داروین از انسان ارائه کرده است (هیلگارد، ۱۴۰۱، ص۴۶۴). 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، ج۱، ص۹۹). فروید نقش جنسیت و غریزهٔ جنسی را در رشد شخصیت، محوری دانسته و نظریهٔ خود را بر این اساس بنا نهاده است (شجاعی، ۱۳۸۵، ص۳۱۶).

۱-۲-۱-۳. ناهم‌ترازی سلسله مراتب

فروید در تبیین مراحل رشد، معتقد است عمده انرژی حیاتی «لیبیدو»[20] روی یک عضو از بدن متمرکز است. این نظریه به هیچ وجه قابل اثبات نیست. ضمن این‌که جای این سؤال باقی است که لیبیدو چه سنخ از انواع انرژی است؟ (هیلگارد، ۱۴۰۱، ص۳۱۶-۳۱۹). بی‌پاسخ ماندن باورمندان این دیدگاه به این سؤال سبب وارد آمدن اشکالی بنیادین به مبانی آن خواهد شد.

۱-۳. رویکرد رفتاری

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

20. Libido

جنبش تازه، رفتارگرایی[21] نام گرفت. رهبر این جنبش، روان‌شناس جوانی به نام جان. بی. واتسون[22] بود (دوان پی، شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص۲۸۶). مفهوم کلی نظریهٔ یادگیری این است که اختلالات دوران کودکی به همان طریقی به کودک می‌رسد که سایر رفتارها به او می‌رسد (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص۱۳۵). در این نظریه باور این است که رفتار نامناسب یا مشکل رفتاری به علت آموزش و یادگیری از محیط به‌تدریج به‌صورت تقریباً ثابت در رفتار فرد تجلی می‌کند (فرقانی رئیسی، ۱۳۸۰، ص۳۰).

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 شاخهٔ کاملاً عینی و آزمایشی از علوم طبیعی است (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج۲، ص۳۹).

واتسون برخلاف فروید، بر رویدادهای قابل مشاهده تأکید داشت، و به‌ندرت دربارهٔ اثبات‌گرایی بحث می‌کرد. بدین سان، رفتارگرایان به‌جای استفاده از روش‌های بالینی، از روش‌های آزمایشگاهی، عینی و تجربی استفاده می‌کردند (دوان پی. شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص۲۸۷). در نتیجه می‌توان این‌طور گفت: نظریهٔ روان‌شناسی واتسون نشئت‌گرفته از نظریهٔ تکامل است (دوان پی. شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص۲۸۸).

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، ج۲، ص۴۶)، اما هر کدام از آن‌ها جنبهٔ 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[23]، فیزیولوژیست روسی، پیشنهاد داد. مشاهدهٔ 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، ص۵۷-۵۹).

پاولف گزارشی مقدماتی از یافته‌هایش را در سال ۱۹۲۳، پس از۲۰ سال عرضه نمود. این فاصلهٔ طولانی تحقیق نه‌تنها بر گسترهٔ تحقیق بلکه به راستی و درستی تحقیقات پاولف شهادت می‌دهد (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج۲، ص۳۱).

۱-۳-۲. شرطی کردن ابزاری

نظریهٔ شرطی‌سازی ابزاری یا به‌اصطلاح «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 به‌تدریج 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، ص۲۹۹).

این نظریه احتمالاً بیش از هر چشم‌انداز رفتاری دیگر، دربارهٔ اختلالات کودکان و نوجوانان به کار می‌آید. شرطی‌سازیِ ابزاری بر پیامدهای رفتاری تأکید دارد. رفتار را می‌توان از طریق فرایندهایی نظیر تقویت، خاموش‌سازی و تنبیه، یا آموزش کاهش داد و در بعضی شرایط از بین برد یا ابقا کرد (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص۱۳۷-۱۳۸).

ثرندایک پس از تحقیقات خود عوامل و شرایط مؤثر بر یادگیری انسان را به شکل سه قانون اصلی ذیل معرفی کرد (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۲، ص۳۳۳):

۱-۳-۲-۱. قانون اثر

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

24. Thorndike

25. B. F. Skinner

رابطهٔ خوشایند و لذت‌بخشی پدید آید، آن رابطه تقویت می‌شود و برعکس، اگر با درد و رنج توأم باشد، از آن رابطه می‌کاهد (سیف، ۱۴۰۱، ص۲۶).

۱-۳-۲-۲. قانون آمادگی

قانون یا اصلی در یادگیری است که ثرندایک کشف کرده است. بنابر این قانون، یادگیرنده زمانی موضوعی را یاد می‌گیرد که آمادگی بدنی، ذهنی، عاطفی، اجتماعی و تجربی لازم را داشته باشد (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۲، ص۳۳۳). برعکس اگر آمادگی لازم را نداشته باشد انجام دادن آن برای وی رنج‌آور و ناگوار خواهد بود (سیف، ۱۴۰۱، ص۲۷).

۱-۳-۲-۳. قانون تمرین و تکرار

هر قدر محرکی را که پاسخ رضایت‌بخش به دنبال دارد بیشتر تکرار کنیم، رابطهٔ بین محرک و پاسخ مستحکم‌تر و پایدارتر خواهد شد و بالعکس؛ یعنی بر اثر عدم تکرار، پیوند میان محرک و پاسخ ضعیف‌تر و سست‌تر می‌شود (شعاری‌نژاد، ۱۳۹۲، ص۳۳۳). ثرندایک معتقد است که تمرین باید متنوع، معنادار، هدف‌دار و به قدر کافی تقویت‌کننده باشد (سیف، ۱۴۰۱، ص۲۸).

۱-۳-۳. یادگیری مشاهده‌ای

در نیمهٔ دوم قرن بیستم، شخصی به نام آلبرت بندروا [۲۶] (۱۹۶۴) بیش از سایر پژوهشگران به یادگیری مشاهده‌ای [۲۷] یا الگوسازی توجه کرد. نظریهٔ یادگیری اجتماعی، هم از اصول شرطی‌سازی کلاسیک و فعال استفاده نموده است و هم اصولی را جهت تبیین رفتار اجتماعی انسان اضافه کرده است (بیابانگرد، ۱۳۹۰، ص۳۱). او معتقد است بیشتر یادگیری‌های آدمی نه از طریق تجربهٔ مستقیم بلکه به‌واسطهٔ تجربهٔ غیرمستقیم و شاهد و ناظر بودن بر تجربهٔ دیگران حاصل می‌شود (شکوهی یکتا، ۱۳۸۴، ص۵۹-۶۰). بندروا 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 مشاهدهٔ دیگران یاد بگیرند. این مطالعه‌ها نشان می‌دهد که چگونه یادگیری مشاهده‌ای می‌تواند باعث ایجاد مشکل رفتاری یا درمان آن شود (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص۱۴۰).

به عقیدهٔ بندروا کودک اختلال رفتاری را از طریق مشاهدهٔ مدل می‌آموزد. بندروا در تجربهٔ

26. Albert Bandura

27 . Observational learning

بسیار معروف خود فیلمی ۵دقیقه‌ای را به کودکان نشان داد. در این فیلم یک بزرگسال با عروسکی رفتار پرخاشجویانه داشت. دسته‌ای از کودکان مشاهده کردند در صحنهٔ آخر فیلم، برای رفتار پرخاشگرانهٔ خود پاداش دریافت نمود. دسته‌ای دیگر تنبیه را مشاهده نمودند و دسته‌ای دیگر صحنهٔ آخر را مشاهده نکردند. بعد از این فیلم، هر کودک به‌تنهایی 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، ص۶۰-۶۱). این مطالعه نشان داد که آموختن رفتار پرخاشجویی و نیز نحوهٔ تظاهر آن توسط کودک، به پیامد رفتار مورد نظر بستگی دارد. اگرچه یادگیری مشاهده‌ای ساده به‌نظر می‌رسد، ولی فرایندی پیچیده است، چراکه متغیرهای متعددی بر فرایند تقلید تأثیر می‌گذارند (نلسون و دیگران، ۱۳۸۰، ص۱۴۰).

۱-۳-۴. ارزیابی رویکرد رفتاری

رویکرد رفتاری به‌رغم 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 همهٔ اجزا و ابعاض ویژه‌ای که دارد، حقیقی است نه اعتباری. بنابراین انسان وجود واقعی دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص۳۹). 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، ص۳۴). با توجه به این ویژگی منحصربه‌فرد انسان، به صرف انجام پژوهش‌های آزمایشگاهی نمی‌توان مدعی شناخت شخصیت انسان شد. این روش واتسون، قسمت‌های مهمی از روان‌شناسی را کنار گذاشته است. تأکید اولیهٔ رفتارگرایی بر عینیت محض است و از گسترش پژوهش به فرایندهای احساس و ادراک جلوگیری می‌کند (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج۲، ص۶۸).

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 به‌صورت محرک و پاسخ می‌بینیم (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص۵۲).

۱-۳-۴-۳. سطحی بودن

این رویکرد بسیار آسیب‌پذیر است، زیرا فقط در حیطهٔ رفتار است. نمی‌توان موضوع مورد مطالعهٔ روان‌شناسی را صرفاً «رفتار» دانست، زیرا به‌موجب آن، واقعیت ابعاد مختلف روانی، چون انگیزه‌ها، گرایش‌ها و توانایی‌های دیگر ادراکی و انگیزشی، از مطالعهٔ روان‌شناختی خارج می‌شود و قلمرو روان‌شناسی، محدود و منحصر به رفتار خشک و بی‌معنا خواهد شد. اگر ابعاد مختلف روانی از راه تجربهٔ 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، ص۱۷۸).

۱-۳-۴-۴. 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، ص۱۷۸).

۱-۴. رویکرد انسان‌گرایی

در آغاز سال ۱۹۶۰ جنبشی نو توسط مازلو[۳۰] در روان‌شناسی پدید آمد (دوان پی. شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص۵۲۹). 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 تجدیدنظرشدهٔ مکتب‌های پیشین نبود، بلکه چنان‌که از نامش پیداست، نظریه‌ای تازه در روان‌شناسی بود که با مکاتب پیشین تفاوت‌های چشم‌گیر داشت (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص۷۷).

انجمن روان‌شناسان انسان‌گرای آمریکا این نهضت را چنین تعریف کرده‌اند:

> روان‌شناسی انسان‌گرا شیوه‌ای است که همهٔ روان‌شناسی، و نه حیطهٔ خاصی از آن را در بر می‌گیرد و بر اصولی همچون احترام به ارزش‌های فرد، عدم تعصب به روش‌های پذیرفته‌شدهٔ 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، ج۲، ص۴۳۵).

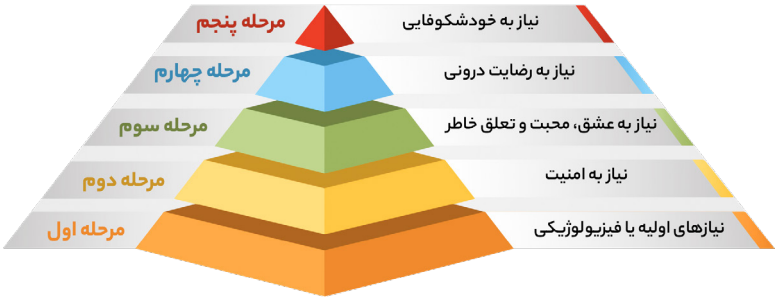
انسان‌گراها با توصیف انسان به‌صورت یک ماشین که به محرک‌ها پاسخ دهد موافق نبودند. همچنین با نظریهٔ جبرگرایی فروید و تأکید او بر شناخت ماهیت انسان بر اساس تجربهٔ بیماران روانی و اصرارش بر برخی غرایز و نیازهای زیستی به‌عنوان مفهوم سلامت روانی، مخالفت ورزیدند (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص۷۸). مازلو نیازهای انسانی را در پنج سطح طبقه‌بندی کرد که به هرم مازلو شهره است. هرم مازلو یک نظریهٔ انگیزشی در علم روان‌شناسی است. این هرم که به آن نظریهٔ 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 اولیهٔ ادامهٔ حیات، به‌سمت نیازهای روان‌شناختی بالاتر حرکت می‌کنیم (اسپنسر راتوس، ۱۳۸۳، ص۴۹۳). 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، ص۶۶۰).

در این مکتب انسان به‌منزلهٔ یک شخص، به‌عنوان فردی، مطرح است با مشکلات و مسائل شخصی و منحصربه‌فرد که بر تجارب و عملکرد او به‌صورت یک کل تأکید می‌شود و باید

محور اساسی مباحث روان‌شناسی را تشکیل دهد (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج ۲، ص۴۰۵). برای درک بهتر شخصیت از این دیدگاه، مفاهیم اصلی این نظام دربارهٔ 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 مطالعهٔ افراد معلول روانی پرداخته شود، یک روان‌شناسی ناقص به دست می‌آید. مازلو توجه خود را به‌سمت انسان‌های سالم برد و بدین وسیله تصور کاملی از انسان‌های سالم ارائه می‌دهد. به عقیدهٔ وی انسان سالم به‌لحاظ 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 نماید. به نظر او هر زمان انسان به خویشتن خویش نزدیک شود، از آن گونه بودنی که دیگران انتظار دارند فاصله گرفته است و خود را به فعلیت می‌رساند (شکرشکن، ۱۳۹۹، ج۲، ص۴۶۴-۴۶۵).



سلسله مراتب نیازهای مازلو

۱-۴-۲. انگیزش

مهم‌ترین مفهوم فرایندی در نظریهٔ مازلو انگیزش است، یعنی نیازهای فطری، موجب انگیزش می‌شوند (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص۸۸). 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 نیازهایند.

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

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

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 خویشتن.

(ابوترابی، ۱۳۸۶، ص۸۵-۸۶). هر نیازی باید به نوبهٔ خود ارضا شود پیش از آن‌که نیاز بعدی سلسله مراتب نیازها بروز کند و ما را برانگیزاند (دوان پی. شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص۵۳۳). اگر تمام نیازها را برآوریم، به سوی عالی‌ترین نیاز یعنی تحقق «خود» روی می‌آوریم (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص۸۳-۸۵) و طبیعی است هر زمان که این نیازها برآورده نشود انسان دچار اختلالات رفتاری می‌گردد (اسپنسر راتوس، ۱۳۸۳، ص۶۶۰).

۱-۴-۳. خودشکوفایی

مازلو همهٔ انسان‌ها را در آغاز تولد دارای سرشتی می‌داند که دربردارندهٔ توانایی‌های بالقوه و نیازهای شبه‌غریزی است. افزون بر این، همهٔ انسان‌ها برای شکوفا کردن این توانایی‌های بالقوه گرایشی دارند (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص۸۲)، یعنی انسان‌ها قادرند تمام استعدادهای بالقوهٔ خود را به فعلیت برسانند (دوان پی. شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص۵۳۳). مفهوم انسان خودشکوفا نسبی است که از نخستین صفات خودشکوفایی یعنی دانستن تا والاترین مراحلی که مازلو ذکر کرده است، یعنی تجربهٔ اوج را در بر می‌گیرد (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص۹۲). افراد خودشکوفا از روان‌رنجوری رهایند و به عقیدهٔ مازلو تنها یک درصد جامعه را تشکیل می‌دهند (دوان پی. شولتز و دیگران، ۱۳۸۴، ص۵۳۳).

۱-۴-۴. ارزیابی رویکرد انسان‌گرایی

نظریهٔ 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، ج۲، ص۴۸۰-۴۸۱). با این حال، این رویکرد با اشکالات اساسی روبه‌روست که در ادامه به‌اختصار به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص۲۱۲-۲۴۲).

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، ص۲۱۴-۲۱۹).

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، ص۲۲۲-۲۲۳). 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، ص۵۳۵).

۱-۴-۴-۳. 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، ص۲۲۲-۲۲۳). به‌علاوه، از ویژگی‌های تک‌بعدی بودن این است که به عواملی چون تحولات فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بسیار کم اهمیت می‌دهند (شاملو، ۱۳۸۲، ص۱۴۵).

۲. رویکرد قرآنی

همان‌طور که گفته شد، به‌رغم آن‌که روان‌شناسی جدید ادعای نفوذ در اعماق وجود انسان را دارد، هیچ گاه نتوانسته است رویکردی جامع به بیماری اختلالات رفتاری داشته باشد. ترکیب انسان از روح و بدن با همهٔ اجزا و ابعاض ویژه‌اش، حقیقی است نه اعتباری. بنابراین انسان وجود واقعی دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص۳۹). 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، ص۳۴). با توجه به این ویژگیِ منحصربه‌فرد 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 وا 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، ص۲۰۵). 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، ج۱۶، ص۲۸۹). به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، انسانیت انسان و اصالت وجودای‌اش وابسته به قانونی می‌باشد که مطابق با فطرت است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص۱۶۸) و قانون‌گذار الهی، بدین وسیله انسان‌ها را به‌سمت اهداف آفرینش سوق می‌دهد. در نظام معرفتی قرآن می‌توان اهداف آفرینش انسان را بدین ترتیب کنار یکدیگر قرار داد:

۲-۱. عالم شدن

ابتدایی‌ترین هدف آفرینش جامعهٔ بشری را می‌توان عالم شدن در نظر گرفت، چراکه خداوند فرمود: ﴿اللّهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَماوات وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیْء قَدِیرٌ وَأَنَّ اللّهَ قَدْ أَحاطَ بِکُلِّ شَیْء عِلْماً﴾ (طلاق/۱۲). این آیه بیانگر این است که ذات اقدس اله، مجموعهٔ آسمان و زمین و...را خلق کرده است تا انسان عالم شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص۶۵). به تعبیر مفسران، «لتعلموا» اشاره به هدف خلقت در بخش علم است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص۳۰۸).

۲-۲. آباد نمودن زمین

در مرحلهٔ ثانوی، خداوند از جامعهٔ بشری خواسته است تا بعد از عالم شدن به آباد کردن زمین همت گمارند: ﴿وَإِلی ثَمُودَ أَخاهُمْ صالِحاً قالَ یا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّهَ ما لَکُمْ مِنْ إِلهٍ غَیْرُهُ هُوَ أَنْشَأَکُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَکُمْ فیها فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَیْهِ إِنَّ رَبِّی قَریبٌ مُجیبٌ﴾ (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 همهٔ 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، ص۲۷۵). کلمهٔ «عمارت» به معنای آباد کردن چیزی است تا اثر مطلوب را دارا شود (راغب، ۱۴۱۲، ص۵۸۶). 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،

ج۱۰، ص۳۰۹-۳۱۱) و به‌یقین خداوند در آباد کردن زمین انسان را یاری می‌دهد، زیرا از سویی، همهٔ هدف‌های فراروی 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، ج۳۹، ص۳۷-۳۸). با آباد شدن زمین به دست انسان عالم، زمینهٔ بندگی خداوند که هدف دیگر خلقت انسان است فراهم می‌گردد.

۲-۳. عبادت‌گری برای خالق

نتیجهٔ 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 فشردگی، با آیهٔ ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/۵۶)، پرده از حقیقتی که همهٔ 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، ج۱۸، ص۳۸۶-۳۸۹). عبادت به معنای اطاعت است و اطاعت یعنی تنظیم کارها و انجام رفتارها بر اساس رهنمود خدا (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص۳۰۸). به گفتهٔ مفسران بزرگ، عبادت نیز هدف متوسط است و هدف نهایی لقای خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف، ص۳۹۱).

۲-۴. غفلت از اهداف، سرمنشأ اختلالات رفتاری

با توجه به این چینش اهداف می‌توان ادعا نمود از نظر قرآن کریم ریشهٔ 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، ج۵، ص۴۳) 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 شایستهٔ توجه است (قراملکی، ۱۴۰۰، ص۲۶۱) و غافل به شخصی اطلاق می‌گردد که غفلت و بی‌خبری در وی جا گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج۸، ص۵۷۲). غافلان همان گروهی‌اند که خود اصلی را رها نموده و یاد خدا را از دست داده‌اند (مجادله/۱۹).

در آموزه‌های حدیثی نیز غفلت به‌عنوان گمراه‌کنندهٔ جان‌ها و سرمنشأ انواع رفتارهای اختلال‌گونهٔ

آدمی معرفی شده است، چراکه امیر بیان، علی علیه‌السلام فرمود: «الغفلة ضلال النّفوس وعنوان النّحوس؛ غفلت سبب گمراهی جان‌ها و سرمنشأ انواع بدبختی‌هاست» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص۷۵)، زیرا غفلت از نزاهت روح، غفلت از جان خود شخص است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص۳۹۳-۳۹۴). 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 خدافراموشی را پیشهٔ خود ساختند، خداوند نیز به خودفراموشی گرفتارشان کرد: ﴿كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ (حشر/۱۹). «نسیان» مصدر فعل «نسوا» به معنای زایل شدن چیزی است که در صفحهٔ خاطر انسان نقش بسته و اکنون از ذهن رفته است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف، ص۱۳۳). نسیان الهی، بر اساس ادلهٔ عقلی و نقلی و قراین داخلی و خارجی، همان تناسی و رها کردن عمدی است (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج۲۹، ص۴۷) . اما به‌صورت مطلق هم استفاده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج۱۹، ص۲۱۹).

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، لازمهٔ آن این است که حقیقت خویش را فراموش می‌کند و مجاری درونی خود را از دست می‌دهد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف، ص۶۸۳-۶۸۴)، لذا اهداف آفرینش را نیز دنبال نمی‌کند. به تعبیر دیگر، خدافراموشی خودفراموشی می‌آورد (زنجانی، ۱۳۷۷، ج۲، ص۲۹۰)، همان‌گونه که نبی گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّه؛ هر که خود را بشناسد، پروردگار خود را شناخته است» (منسوب به جعفر بن محمد، ۱۴۰۰، ص۱۳). این حدیث عکس نقیض آیهٔ قرآن است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف، ص۱۴۵) و می‌خواهد بفرماید بین خدایی که دارای اسمای حسنی است و انسان، رابطهٔ وجودی برقرار است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص۲۷۴).

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، ص۱۷۰). پیداست وقتی انسان وابسته و دلدادهٔ 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، ص۱۳۸). زمانی که انسان به مرحله‌ای رسید که حقیقت خود را فراموش نمود، همهٔ ادراکات حقیقی و اندیشه‌ها و

علوم ناشی از کمالات حقیقی خود را از یاد می‌برد و به‌سمت جاهی می‌شتابد که باطن آن چاه است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ ب، ص۲۱۶)، 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، ص۶۸۳)، 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، ج۲۳، ص۵۴۰) و به این ترتیب، هویت و واقعیت خود را فراموش می‌کند (بهشتی، ۱۴۰۰، ص۱۵۱). نتیجه این می‌شود که بر نفس خود اعتماد می‌کند و خود را مستقل می‌داند که در واقع چنین نیست (طباطبایی،۱۳۷۸، ج۱۹، ص۲۲۰). 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، ج۲۹، ص۵۹)، لذا به‌سمت اهداف خیالی حرکت می‌نماید. بدین جهت، در سیرهٔ عملی نبی گرامی اسلام مشاهده می‌نماییم که با روش‌هایی نظیر تقویت ایمان، رعایت احترام متقابل، گسترش صداقت و مهربانی، و روحیه‌بخشی تلاش در از بین بردن غفلت نموده‌اند (علوی، ۱۳۸۵، ص۲۴۷-۲۷۴).

به اذعان بسیاری از بزرگان دینی، هر زمان که تلألؤ انوار الهی از زندگی آحاد جامعه رخت بربست، انسان به خود واگذاشته خواهد شد و اهداف اصلی‌اش را رها می‌سازد و به‌سمت اهداف خیالی حرکت می‌کند. این افراد همان‌هایی‌اند که خداوند در مورد آن‌ها می‌فرماید: ﴿يَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الْحَياةِ الدُّنْيا﴾؛ 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 لذایذ مادی سوق پیدا می‌کنند و می‌پندارند که این لذات زودگذر مادی است که سبب خوشبختی آن‌ها می‌گردد. لذا به‌جای 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 ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾ (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: ﴿وَ جَعَلَنِي مُبارَكاً أَيْنَ ما كُنْتُ﴾ (مریم/۳۱)؛ «و مرا هر جا که هستم، پربرکت قرار ده». حضرت صادق علیه‌السلام فرمود: «مقصود از «جَعَلَنی مُبارَکاً جَعَلَنِی مُبارَکاً نفّاعاً» است، یعنی خدایا! مرا بسیار سودمند و نفع‌رساننده (به مردم) قرار بده» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج۸، ص۲۱۸).
«يَأْتي عُلَماءُ شيعَتِنَا الْقَوّامُونَ لِضُعَفاءِ مُحِبّينا وَأَهْلِ وِلايَتِنا يَوْمَ الْقِيامَةِ، وَالأنْوارُ تَسْطَعُ مِنْ تيجانِهِمْ عَلى رَأْسِ كُلِّ واحِدٍ مِنْهُمْ تاجُ بَهاء، قَدِ انْبَثَّتْ تِلْكَ الأنْوارُ في عَرَصاتِ الْقِيامَةِ؛ 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 همه‌جا را روشنایی می‌بخشد و تمام اهل محشر از آن نور بهره‌مند خواهند شد». البته باید توجه داشت که میزان فایدهٔ

و به‌جای نوع‌دوستی که سطح عالی روابط انسانی است و شامل عفو، گذشت، بخشش، مهر، عطوفت، نیکی و... است، به خودکامگی روی می‌آورند. اینان به‌جای مساعدت با مردم به دزدی و اختلاس می‌پردازند و به‌جای این‌که نگاهی امانت‌گونه به مسئولیت و منصب داشته باشند، آن را امتیاز ویژه‌ای برای خود می‌دانند[۳۸].

برخی افراد ممکن است این‌گونه اشخاص را عاقل بدانند، ولی در واقع این‌گونه 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 آن‌جاست که می‌فهمد که دیوانه است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ ج، ص۲۹۹-۳۰۰).

با مراجعه به آیات قرآن این نکته نیز واضح می‌گردد که انسان‌هایی که دچار اختلالات رفتاری می‌شوند علاوه بر این‌که سرمایهٔ وجودی خود را از دست می‌دهند، باعث از بین بردن سرمایهٔ وجودی دیگران نیز می‌شوند. به تعبیر قرآن، ﴿إِنَّ الْخاسِرينَ الَّذينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَ أَهْلِيهِمْ... ﴾(زمر/۱۵). علامه در تفسیر گران‌سنگ المیزان می‌فرماید: خسارت نفس و اهل به این معناست که انسان نفس آدمی را در معرض هلاکت و بدبختی قرار می‌دهد، به‌طوری که استعداد کمالش از بین می‌رود و سعادت دنیا و آخرت از او و دیگران زایل می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج۱۷، ص۲۴۸-۲۴۹).

۲-۴-۱. نمونه‌هایی از اختلالات رفتاری

در منابع تخصصی، نمونه‌هایی از اختلالات رفتاری بیان شده است که با توجه به مبانی پیش‌گفته، آموزه‌های دینی ریشهٔ آن‌ها را غفلت از هدف اصلی آفرینش تحلیل می‌نمایند: «الغفلةُ ضَلالُ النّفوس وعنوانُ النُّحوس؛ غفلت و بی‌خبری، گمراهی نفوس و سرآغاز نحوست‌هاست»

◀ عالمان دینی در مسیر هدایت مردم متناسب با مراجعه و پیروی مردم از آن‌ها خواهد بود. (شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص۱۱۹).

۳۸. مقام معظم رهبری در یکی از سخنرانی‌های خود این مطلب را این‌گونه بیان می‌کنند: «نگاه اسلام به زمامداران و مسئولان جامعه، بسیار سخت‌گیرانه 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 علیه‌السلام در نامهٔ ۵ نهج‌البلاغه خطاب به اشعث بن قیس، از کارگزاران حضرت در آذربایجان، این‌گونه می‌فرماید: «وَإِنَّ عَمَلَکَ لَيْسَ لَکَ بِطُعْمَةٍ وَلَكِنَّهُ فِي عُنُقِکَ أَمَانَةٌ»، یعنی حکمرانی برای تو طعمه نیست، بلکه امانتی بر عهده‌ات است». رهبر انقلاب دراین‌باره خطاب به مسئولان می‌فرمایند: «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 این‌چنین است... بعضی‌مان این‌جوری هستیم؛ به‌مجرد این‌که یک مسندی، یک جایی، یا خالی می‌شود یا ممکن است خالی بشود، فوراً چشم می‌دوزیم که برویم آنجا!» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸) بیانات رهبری، ۱۰/۰۹/۱۳۹۸

(تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص۷۵). به تعبیر مقام معظم رهبری، «عمدهٔ اشکالات ما به خاطر غفلتی است که از رفتار و اعمالِ 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 علیه‌السلام 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 علیهم‌السلام 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 زمرهٔ اختلالات رفتاری نیاورده‌اند، در واقع نوعی اختلال است، زیرا باعث می‌شود انسان‌های بریده از مبدأ و معاد نتوانند از عوامل مهلک و مخرب بر حوزهٔ شخصیت خود جلوگیری نمایند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف، ص۶۸۴)، 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: به هر که ناراحتی، غم یا بلا و شدتی برسد، باید بگوید: «اللَّهُ اللَّهُ رَبِّي لَا أُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً تَوَكَّلْتُ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۹۲، ص۱۹۵).

۴۰ . امام علی علیه‌السلام فرمود: «مَنْ ذَكَرَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَحْيَى اللَّهُ قَلْبَهُ وَنَوَّرَ عَقْلَهُ؛ هر که خدای سبحان را یاد کند، خدا دلش را زنده دارد و خردش را نیرو و روشنی بخشد» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص۴۵۸).

۴۱ . امام باقر علیه‌السلام فرمود: إِذَا زَنَى الزَّانِي خَرَجَ مِنْهُ رُوحُ الْإِيمَانِ فَإِنِ اسْتَغْفَرَ عَادَ إِلَيْهِ. قَالَ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ الشَّارِبُ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ. قَالَ أَبُوجَعْفَرٍ علیه‌السلام وَكَانَ أَبِي علیه‌السلام يَقُولُ: إِذَا زَنَى الزَّانِي فَارَقَهُ رُوحُ الْإِيمَانِ. قُلْتُ: فَهَلْ يَبْقَى فِيهِ مِنَ الْإِيمَانِ شَيْءٌ مَا أَوْ قَدِ 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 علیه‌السلام فرمود: پدرم می‌فرمود: هر گاه 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». (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳، ج۴، ص۲۲).

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

۳.مقایسهٔ 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، ص۵۹). 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، ص۵۹).

در موضوع رویکرد قرآن به اختلالات رفتاری، کتاب وحی الهی بر استفاده از تعالیم مربوط به علوم انسانی در ارائهٔ رویکردی جامع نسبت به اختلالات رفتاری به‌مثابهٔ 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 پیش‌آمدهٔ 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 فرزندانْ تأثیرپذیر از رفتار و عملکرد والدین و محیط پیرامونی‌اند[۴۲]. در برخی مواضع، نقش واگرایی با رویکردهای علوم انسانی نشان می‌دهد، همچون واگرایی با رویکرد روان‌تحلیلی فروید در باور به ذاتی بودن غریزهٔ جنسی (شکرشکن، ۱۳۹۹) و در برخی مواضع نیز همچون رویکردهای بیولوژیک و انسان‌گرایی به توسعه پرداخته است (ابوترابی، ۱۳۸۰).

۴۲ . قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه‌السلام: «عَلِّمُوا صِبْيَانَكُمْ مَا يَنْفَعُهُمُ اللَّهُ بِهِ»؛ به کودکان خود آنچه را خداوند سودمندشان قرار داده است، بیاموزید. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۲، ص۱۷).

نتیجه‌گیری

رویکردهای بیولوژیکی، روان‌تحلیل‌گری، رفتاری و انسان‌گرایی در مقولهٔ 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. نکتهٔ 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 آیندهٔ 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 توصیهٔ 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

قرآن کریم (ترجمه ناصر مکارم شیرازی).

۱.ابن‌فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقائیس اللغه**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

۲.ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار الفکر - دار صادر.

۳.ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۴.ابوترابی، علی. (۱۳۸۶ش). **نقد ملاک‌های نابهنجاری در روان‌شناسی با نگرش به منابع اسلامی**، تهران: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

۵.اسپنسر، راتوس. (۱۳۸۳ش). **روانشناسی عمومی**، (مترجمان: خدیجه ابوالمعالی، بایرامعلی رنجگر، افسانه طاهری، علی عسکری، علی پیکانی، حسین ابراهیمی‌مقدم، حمید محمدی‌فرود، 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** (مبادی 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**، (ترجمهٔ 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**، (ترجمهٔ علی‌اکبر سیف و دیگران). تهران: انتشارات دوران.

۲۳.راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**. بیروت- دمشق: دار القلم- الدار الشامیة.

۲۴.رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۴ش). **تفسیر موضوعی قرآن و تربیت**. قم: تلاوت.
۲۵.رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۶ش). **مجموعه مقالات اعجاز علمی و نظریه‌پردازی**. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص).
۲۶.زنجانی، عباس‌علی. (۱۳۷۷ش). **فقه سیاسی**. تهران: امیرکبیر.
۲۷.سیف، علی‌اکبر. (۱۴۰۱ش). **روان‌شناسی پرورشی**. تهران: آگاه.
۲۸.سیف، علی‌اکبر. (۱۴۰۲ش). **تغییر رفتار و رفتاردرمانی؛ نظریه‌ها و روش‌ها**. تهران: دوران.
۲۹.سیف نراقی، مریم و دیگران. (۱۳۹۸ش). **اختلالات رفتاری کودکان و روش‌های اصلاح و ترمیم آن**. تهران: انتشارات روان- ویرایش- ارسباران.
۳۰.شجاعی، محمدصادق. (۱۳۸۵ش). **دیدگاه‌های روان‌شناختی حضرت آیت‌الله مصباح یزدی**. تهران: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۳۱.شریعتمداری، علی. (۱۳۸۵ش). **روان‌شناسی تربیتی**. تهران: امیرکبیر.
۳۲.شعاری‌نژاد، علی‌اکبر. (۱۳۹۲ش). **روان‌شناسی رشد**. تهران: اطلاعات.
۳۳.شکرشکن، حسین و دیگران. (۱۳۹۹ش). **مکتب‌های روان‌شناسی 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). **منیة المرید**، (تصحیح رضا مختاری). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۳۷.شولتز، دوان پی شولتز و دیگران، (۱۳۸۴ش). **نظریه‌های شخصیت**، (چاپ ۷). تهران: ویرایش.
۳۸.طباطبایی، سید محمدحسین. (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). «روش‌های پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در مدیریت محیط‌های اجتماعی»، در: **سالنما ۶**، (۱۳۸۵، شمارهٔ ۲۱-۲۲). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۴۱.فرقانی رئیسی، شهلا. (۱۳۸۰ش). **مشکلات رفتاری در کودکان و نوجوانان**. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی منادی تربیت.
۴۲.فعالی، محمدتقی. (۱۳۹۷ش). **مبانی سبک زندگی اسلامی**. تهران: تیماس.
۴۳.قراملکی، احد فرامرز. (۱۴۰۰ش). **آینهٔ خودیابی**. مشهد: انتشارات حوزهٔ علمیهٔ خراسان.
۴۴.قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸ش). **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، (تصحیح حسین درگاهی). تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۴۵.لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶ش). **عیون الحکم و المواعظ**. قم: دار الحدیث.

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

Quranic Doctrines
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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: aabaszadeh@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.

آموزه‌های قرآنی
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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 عباس‌زاده[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: aabaszadeh@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، به‌عنوان 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 آل‌عمران 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 اهل‌سنت 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 اهل‌سنت 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؛ عباس‌زاده 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

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

مقدمه

مسئلهٔ امامت و نحوهٔ تعیین و انتخاب آن، از کلیدی‌ترین مباحث در کلام اسلامی و همواره مورد اختلاف فریقین بوده است و زمینهٔ لازم جهت تحقیقات جدید با نتایج تازه و نوآوری‌های جدید را دارد. از دیدگاه شیعه، امامت ادامهٔ 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، ص۹۳). در مقابل، اهل‌سنت امامت را صرفاً نهادی سیاسی و اجتماعی می‌دانند که به انتخاب مردم وابسته است (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۸، ج۱، ص۲۵). بررسی ادلهٔ 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 پیش‌فرض 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 پایهٔ منابع کتابخانه‌ای بوده که ابتدا دیدگاه امامیه را در آیات مذکور با استدلال‌های مرتبط بررسی کرده و سپس دیدگاه اهل‌سنت را مطرح و با دیدگاه شیعه مقایسه می‌کند. نهایتاً رابطهٔ 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 ازآن‌جاکه در بسیاری از تفاسیر اهل‌سنت 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 مسئلهٔ امامت و دلالت‌های قرآنی آن پرداخته‌اند، از جمله کردنژاد (۱۳۹۸) تفسیر تطبیقی آیهٔ امامت در تفاسیر شیعه و اهل‌سنت را تحلیل کرده است. خوش‌منش (۱۳۹۳) به ارتباط امامت امام رضا علیه‌السلام با امامت ابراهیمی پرداخته و نجارزادگان (۱۳۹۵) معناشناسی واژهٔ «امام» در آیهٔ ۱۲۴ بقره را بررسی کرده است. سقاب گندم‌آبادی و

همکاران (۱۳۹۶) در مقالهٔ «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 نحوهٔ استدلال مفسران امامیه در باب انتصاب امامت در آیات مربوط می‌پردازد. سپس در ذیل هر دلیل، نظریات تطبیقی اهل‌سنت 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 آیهٔ ۱۲۴بقره

ابتدا دیدگاه امامیه بررسی می‌شود.

۱-۱. دیدگاه امامیه

استدلال به آیهٔ ۱۲۴ بقره از ادلهٔ نقلی و از جمله «ادلهٔ مستحدثه» 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، بیان‌کنندهٔ دو مفهوم کاملاً جداگانه‌ای است. نجار (۱۳۸۱، ص۴۳) الفاظ قرآن را استوار بر اصل «عدم ترادف» می‌داند. خداوند پیامبران را نبی و رسول معرفی کرده و جعل در امامت در ادامهٔ جعل نبوت و جدا از آن قرار گرفته و امام بودن آن پیامبران در ادامه و البته خارج از دایرهٔ نبوتشان بوده است (نوبری، ۱۳۹۰) و شامل مواردی چون ریاست سیاسی و اجتماعی و ادارهٔ 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 نشان‌دهندهٔ 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 بر اساس 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 آیهٔ ۱۲۴بقره[1] اگر «إذ» ظرف برای «قال» باشد، پیوند مزبور آشکارتر

۱. ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ 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، ص۶۸). همچنین، «لام» در «لِلناس» بیانگر این است که جعل امامت از سوی خداوند، به سود و منفعت مردم است (دهقان، ۱۳۸۷، ج۱، ص۲۷۲). بحرانی می‌گوید: «طبق آیهٔ ابتلاء، عصمت باعث جعل و انتصاب امامت، در وظیفهٔ ولایت بر جامعه و انتقال آموزه‌های وحی است. امامان شیعه آخرین نسل از ذریهٔ پیامبرند که دنباله‌رو و باقی‌ماندهٔ ذریهٔ حضرت ابراهیم بوده و وظیفهٔ هدایت و آموزش جامعهٔ اسلامی را بر عهده دارند. خداوند عنوان پدر را بر ابراهیم اطلاق کرده و این عنوان بر حضرت محمد ﷺ و اهل‌بیت ایشان نیز اطلاق می‌شود» (بحرانی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۳۰۷). مطهری می‌گوید:

> مسئلهٔ عصمت جداناپذیر از نص است، به‌طوری که از مسئلهٔ 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 عهدهٔ مردم باشد (مطهری، ۱۳۹۵، ج۴، ص۷۴۲-۷۴۴).

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

۲-۱. دیدگاه اهل‌سنت

بغوی با اعتقاد به ترادف در واژگان قرآنی، مصداق اتمّ امامت قرآنی را مساوی و مساوق با مقام نبوت می‌گیرد (بغوی، ۱۴۲۰، ج۱، ص۱۶۲). 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، ج۱، ص۶۰۱). اینان معتقدند که آیهٔ ابتلا (آیهٔ 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، ج۱، ص۱۰۴).

ابن‌جوزی 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 به‌عنوان «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، به‌طوری که حتی برخی از ایشان مراد از «کلمه» و «امام» را در این آیه مشخص نکرده‌اند (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲، ج۱، ص۱۰۸). ثعلبی نیز فقط به بیان ریشهٔ لغوی و معنای تحت‌اللفظی در این آیه اکتفا کرده است (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج۱، ص۲۶۹). از نظر فخر رازی، دلیل اصلی اهل‌سنت بر ترادف معنای امامت با نبوت، این است که امت اسلامی پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، دیگر نیازمند امام و راهنما و هدایتگر نبودند و هرچه بوده و آمده با خاتمیت تمام شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج۴، ص۳۶) و ذکر لفظ امام در آیه به‌جای نبی، صرفاً از تکرار آن جلوگیری کرده است (بغوی، ۱۴۲۰، ج۱، ص۱۶۲). اما دلایل اصلی اهل تسنن بر این‌که امامت را همان نبوت بدانند، از نظر فخر رازی سه دلیل است:

یک. واژهٔ «لِلنّاس» 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 مستقلی 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، درحالی‌که با خاتمیت چنین چیزی امکان‌پذیر نیست (فخر رازی.۱۴۲۰، ج۴، ص۳۶).

دو. تعبیر جعل امامت می‌رساند که امامت ابراهیم در همهٔ زمینه‌هاست و تنها کسی است که صلاحیت نبی شدن را دارد، درحالی‌که این صلاحیت به هر کسی نمی‌رسد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج۴، ص۳۶).

سه. انبیا راهنمایان و پیشوایان مردم‌اند، پس اطاعت و پیروی از آن‌ها بر مردم و خلق 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،

ج۱، ص۶۰۳) و جز این‌ها معنای دیگری ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج۴، ص۳۶). بنابراین از نظر اهل‌سنت، «امام» به معنای رهبری است که با نبوت هم‌پوشانی دارد و ازآن‌جاکه امامت به ابراهیم به‌طور 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 جامعهٔ اسلامی است. استفاده از آیات قرآن و روایات نشان‌دهندهٔ اهمیت ویژه‌ای است که امامیه به مسئلهٔ امامت به‌عنوان ادامه‌دهندهٔ 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 ادامهٔ این امامت را در ذریهٔ صالح و معصومش قرار داد. اما در مورد پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، هم‌زمان با مقام پیامبری، مقام امامت را هم به ایشان مبذول داشته است. با توجه به عنوان خاتمیت بر حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله، مقام و موقعیت پیامبری نباید ادامه پیدا می‌کرد، ولی باید افرادی حضور می‌یافتند تا به‌صورت تمام و کمال و بری از هر نقص و زیانی، 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 پایبندی ایشان به مفهوم (امامت مطروحهٔ 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 اهل‌سنت

علت تفسیر کلمهٔ امام به نبی در تفاسیر اهل‌سنت، «کثرت استعمال آن به معانی گوناگون در طی زمان‌های مختلف بوده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۲۷۱) و اصل «عدم ترادف بین الفاظ قرآن» اصلی مهم برای فهم تفاوت بین امام و نبی است (نجار، ۱۳۸۱، ص۴۳). 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 توسعهٔ روحیهٔ 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 جامعهٔ اسلامی دارد (قرطبی، ۱۴۱۷، ج۱، ص۲۶۴)، در چهارچوب نظریهٔ اهل‌سنت، هیچ نص خاصی از خداوند برای تعیین امام ضروری نیست و نیازی هم به وجود امام بعد از رحلت پیامبر خاتم نیست و وظیفهٔ انتخاب امام به مردم واگذار می‌شود (معتزلی، ۱۳۸۲، ص۷۵). این رویکرد شاید انعطاف‌پذیری بیشتری را برای جوامع اهل‌سنت به همراه دارد، اما می‌تواند ابهاماتی در خصوص تأثیرات طولانی‌مدت 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 ادارهٔ جامعه، منافات انتخاب مردم با امامت مطروحه از نظر آیات قرآن از جمله آیات تطهیر، اولی‌الامر (حلی، ۱۳۷۳، ج۱، ص۲۹۰) و بروز اختلاف و هرج‌ومرج در ادارهٔ جامعهٔ اسلامی را به همراه داشته باشد.

۵-۱. ارزیابی و مقایسهٔ دیدگاه فریقین

در حالی که اهل‌سنت بر «اجماع و مشورت به‌عنوان 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 اهل‌سنت، امکان تغییر و تنوع در انتخاب امام وجود دارد که ممکن است به توسعهٔ دموکراتیک کمک کند، اما در عین حال می‌تواند موجب بروز اختلاف و تفرقه و انتخاب فردی غیراصلح و غیرمعصوم و خطاکار باشد.

درمقابل، 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 تغییراتِ ایجادشده واکنش نشان دهند (خویی، ۱۴۲۲، ج۳، ص ۴۳۴) و تصمیم‌گیری‌های لازم را اتخاذ کنند.

۲. دلیل دوم امامت انتصابی: جعل امامت ابراهیم بعد از مقام نبوت ایشان با توجه به آیهٔ ۱۲۴بقره

ابتدا دیدگاه امامیه بررسی می‌شود.

۱-۲. دیدگاه امامیه

نجارزادگان (۱۳۹۰) می‌گوید:

> پیامبری که به امامت رسیده، در رتبهٔ خود از تفویض دین در احکام تشریعی و قدرت تصمیم‌گیری در حاکمیت جامعه برخوردار است و مردم موظف‌اند تابع او باشند و نااطاعتی از دستورات و احکام او به‌عنوان امام بر حق، حرام شرعی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۵)

در تبیین تفاوت میان مقام نبوت و امامت و در تأکید بر «هدایت مستقل امام» که کاملاً متمایز و متشخص از هدایت نبی است می‌گوید: «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 آیهٔ ۱۲۴ بقره، ابتلا و بیان مستقیم و آشکار خودِ آیه بر «جعل مقام امامت بعد از نبوت و تأکید حضرت ابراهیم بر ذریهٔ خاص و شرط الهی بر ضرورت عصمت بر این ذریه» می‌تواند دلیلی بر جعل امامت خاصهٔ ایشان باشد. این تفاوت در مقام و اثبات امامت خاصه، قابل انطباق خواهد بود بر نبوت و امامت حضرت محمد ﷺ و جانشینان ایشان به‌عنوان عاملان پویایی و استمرار خاتمیت.

۲-۲. دیدگاه اهل‌سنت

از نظر اکثر متکلمان اهل‌سنت، امام همان نبی است که در امور دینی به او اقتدا می‌شود و معنایی جز معنای یکسان با مفهوم پیامبری ندارد (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۱۱۹)، هرچند فخر رازی، متکلم اهل‌سنت، می‌گوید: «چرا خداوند در آیهٔ ۱۲۴ بقره به‌جای نبوت، از امامت تعبیر کرد؟ یعنی اگر مقصود از امامت، نبوت بود باید می‌فرمود «انّی جاعلک نبیّاً». معنای امام با رسول و نبی با توجه به اصل عدم ترادف 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 آیهٔ قرآن، از سوی خداوند جعل شده است» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج۴، ص۳۹). اما او نیز از پرده‌برداری از این تفاوت پرهیز کرده و همانند اکثر متکلمان اهل‌سنت، امامت را همان نبوت تفسیر می‌کند.

۳-۲. ارزیابی دیدگاه فریقین

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

آنان به اصل «عدم ترادف واژه‌های قرآنی» (نک: نجار، ۱۳۸۱، ص۴۳) و «کثرت استعمال کلمهٔ 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). «شباهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی» بین دو عبارت «و اِذ اِبتلی اِبراهیم ربه بِکَلِمات» و «فأتمهنّ»، استعارهٔ مفهومی جدیدی را پدید آورده که در واقع (کَلمات)، حلقهٔ 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 آیهٔ ۱۲۴ بقره می‌فرماید پس از پایان امتحانات ابراهیم، او را امام برای مردم قرار دادم و امامت او آغاز می‌شود. آیت‌الله سبحانی در مورد اطاعت از امام می‌گوید: «اطاعت از مقام امامت، مطابق و عین اطاعت از خدا بوده و اطاعتِ مستقل و جدایی وجود ندارد» (سبحانی، ۱۳۶۲، ج۵، ص۲۴۱). 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، ج۲، ص۱۶۴). 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 واژهٔ «ذریه» در آیات ۱۲۴ بقره و ۳۴ آل عمران

ابتدا به بررسی دیدگاه امامیه در آیات ۱۲۴ بقره و ۳۴ آل عمران در تحلیل واژهٔ «ذریه» می‌پردازیم.

طباطبایی می‌گوید:

> ابراهیم در سنین پیری دارای ذریه و فرزندان بود و درخواست ادامهٔ امامت در ذریه‌اش را در سن پیری و بعد از نبوت مسئلت کرد و عاملی که باعث پایداری این وضعیت در ذریه می‌شد رابطهٔ عصمت و ایمان در شخص بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۱۲۶).

ارتباط این آیه با ذریهٔ ابراهیم در آیه‌های ۳۳ و ۳۴ آل عمران،[۲] بیانگر ضرورت تداوم مقام نبوت

۲. ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفى آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهِيمَ وَ آلَ عِمْرانَ عَلَى الْعالَمِين. ذُرِّيَّةً بَعْضُها مِنْ بَعْض﴾؛ «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 ذریهٔ 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 ذریهٔ ابراهیم اختصاصاً به تعیین جانشینان معصوم او اشاره دارند. از نظر بخاری، امامیه بر اساس تفسیرات خود از «آل ابراهیم» و «ذریه»، نظریهٔ شورا و اجماع امامت اهل تسنن را مردود دانسته است:

> آیهٔ ۳۳ و ۳۴ آل عمران در ارتباط با آیهٔ 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 به‌صورت انتصابی عنوان کرده‌اند نه به‌صورت شورایی و انتخابی (بخاری، ۱۴۱۰، ج۴، ص۱۶۳).

طبرسی در بیان ارتباط «ذریه» در آیهٔ ۱۲۴ بقره و «ذریه» در ۳۴ آل عمران، «آل محمد» را نه‌فقط از ذریهٔ ابراهیم بلکه «عین» آل ابراهیم می‌داند و عصمت را شرط اساسی گزینش ایشان می‌شمارد (طبرسی، ۱۳۷۷، ج۱، ص۴۱). به همین دلیل است که معانی دو مفهوم «آل» و «ذریه» در این دو آیه از سورهٔ آل عمران در هم تنیده شده و مترتب بر هم است. طبرسی قول ارجح در آل ابراهیم را مصداق اهل‌بیت پیامبر(ص) می‌داند که به‌عنوان افراد معصوم از سوی خداوند برگزیده شده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج۲، ص۳۷۴). او آل ابراهیم در آیهٔ 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 خاتم‌الانبیا و ائمهٔ هدی. دوم: آل ابراهیمی که منحصراً محدود به آل محمد و اهل‌بیت معصوم اویند. بنابراین کسانی از آل ابراهیم و آل عمران باید به‌عنوان پیامبر و امام برگزیده باشند که معصوم‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج۱، ص۴۰۴).

طباطبایی می‌گوید:

> با توجه به آیهٔ ۵۴ نساء[۳] معلوم می‌شود که آل ابراهیم منحصر می‌شوند به

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

افرادی از ذریه و دودمان اسماعیل از انبیا و ائمهٔ معصوم و نه بنی‌اسرائیل و دودمان و ذریهٔ 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 عهدهٔ خداست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۳، ص۲۶۱-۲۶۳).

بنابراین از نظر امامیه، دلیل امامت انتصابی طبق آیهٔ 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 ارادهٔ الهی و در راستای یک سلسلهٔ 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، ازآن‌جاکه امامان به‌عنوان جانشینان پیامبر ﷺ عمل می‌کنند، ضرورت وجود یک نظام انتخاب الهی در خصوص این مقام می‌تواند برای ادامهٔ رسالت و هدایت جامعهٔ اسلامی یک لطف و ضرورت باشد.

۱-۳. ارزیابی دیدگاه امامیه

اکثر متکلمان امامیه از جمله قرشی بنایی و مکارم شیرازی[۴]، عقیده دارند که بر اساس آیهٔ 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 آیهٔ ۱۲۴ بقره که به نصب الهی حضرت ابراهیم به مقام امامت پس از آزمایش‌های سخت اشاره می‌کند، همخوانی دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج۱، ص۱۹۹). «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، ج۲، ص۶۲-۶۳). خداوند با برگزیدن عنوان پدر بر ابراهیم نبی و انتخاب حضرت محمد(ص) و نسل معصوم ایشان (و نه صحابه) به‌عنوان 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 ذریهٔ صالح است که نهایتاً منتهی به نسل حضرت محمد(ص) بوده و عامل پیدایش دوازده امام معصوم «و نَه ظالم» است (میرمصطفی، ۱۹۹۸، ص۶۰). ائمهٔ 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 ذریهٔ ایشان است نه تمام نسل آن‌ها که اهل‌بیت پیامبر هم از آل ابراهیم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۳، ص۵۱۷-۵۲۱)

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

۲-۳. ارزیابی دیدگاه اهل‌سنت

از نگاه نظام الاعرج، تفاسیر اهل‌سنت در این زمینه بیشتر «به ادامهٔ 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 «تداوم‌یافته از نسب و خاندان آل ابراهیم» باشند و فضیلت پیامبری در ذریهٔ آنان وجود داشته است (نظام الاعرج، ۱۴۱۶، ج۱، ص۱۴۹) «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 به‌محض این‌که از یکدیگر بودند آن‌ها را به پیامبری انتخاب کرد» (طبرانی، ۲۰۰۸، ج۲، ص۴۰). اهل‌سنت صریحاً اقرار دارند که طبق آیهٔ ۳۴ آل عمران، انتخاب پیامبران نه‌تنها به خواست و ارادهٔ خداوند بستگی دارد، بلکه ارتباط نزدیکی به نسل و ذریه‌ای که آن‌ها از آن ذریه برخاسته‌اند هم دارد. معنای کلمهٔ «ذریه» به اهمیت نسل و پیوندهای خانوادگی بین پیامبران اشاره می‌کند که حاکی از آن است که خداوند سیستم و قاعدهٔ 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 سلسلهٔ 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 ذریهٔ معصوم» تأکید دارد، از نظر تطابق با متن قرآن و روایت‌های تاریخی، به‌ویژه در راستای آیهٔ ۱۲۴ بقره و ۳۴ آل عمران، منطقی به نظر می‌رسد. در مقابل، دیدگاه اهل‌سنت که دو آیهٔ 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 علتِ آن این است که از نظر ایشان اعتبار امامت مساوی با اجماع و نیازمند انتخاب عمومی است که این امر در زمینهٔ انسجام دینی و رهبری واحد در جوامع

مسلمان با چالش‌هایی روبه‌رو می‌شود. ازاین‌رو، 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: آیهٔ ۶۸ قصص

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

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

بسیاری از متکلمان امامیه از جمله علامه مجلسی، عبارت «وَ یَختارُ» و «اختیار مطلق الهی» در آیهٔ ۶۸ قصص[۵] را مربوط به «احکام و تشریعیات در جعل نبوت و امامت خاصه» تفسیر می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۲۳، ص۶۷). طیب (۱۳۸۶، ص۹۷) می‌گوید: طبق آیهٔ ۶۸ قصص، «خداوند بر اساس علم خود، کسی را که توانایی و شایستگی بر نبوت و امامت را دارد جعل می‌کند و از تکلیفیات 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، ج۸، ص۱۷۰) در مورد کلمهٔ «ما» در «ما کانَ لَهم الخِیرَة» دو وجه را ذکر کرده است: «صورت اول، «ما»ی نافیه باشد که در این صورت باید بر کلمهٔ «و یَختار» 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 نتیجهٔ هر دو صورت یکی است و گزینش نبی و امام و مصلحت‌اندیشی برای انسان در اختیار خداست نه مردم».

---

۵. ﴿وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ يَخْتارُ ما كانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحانَ اللَّهِ وَ تَعالى 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 منزه و برتر از آن است که به او شرک آورند».

قمی نیز انتخاب امام را به عهدهٔ خداوند دانسته است و حق انتخاب آن را از مردم سلب می‌کند (قمی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۱۴۳)، 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، ج۴، ص۱۵۶). در صحیفهٔ سجادیه عبارت «اخْتَرْتَهُمْ» در دعای ۴۷ و در عبارت ۵۶: «رَبِّ صَلِّ عَلَى أَطَايِبِ أَهْلِ بَيْتِهِ الَّذِينَ اخْتَرْتَهُمْ لِأَمْرِكَ» دقیقاً بعد از ویژگی و صفت «عصمت» مطرح شده است و مرجع ضمیر «ه» در «اهل بیته» به «محمد» در پنجاه‌وچهارمین عبارت از همین دعا باز می‌گردد، یعنی «خاندان اهل‌بیت پیامبر» (مدنی شیرازی، ۱۴۰۹، ج۶، ص ۳۷۲). به نظر می‌رسد این عبارت «نقش مهمی در تأیید بر انتخاب امام توسط امر خداوند» دارد و عبارت «اخترتهم لأمرک» عبارت «وَ يَختارُ» در آیهٔ ۶۸ قصص را تکمیل کرده است. بنابر «حدیث نور» که در میان شیعه و حتی مفسران اهل‌سنت همچون احمد بن حنبل (احمد بن حنبل شیبانی، ۱۴۰۴، ص۱۷۸-۱۷۹) 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 اهل‌سنت طبق این حدیث، نبوت را به حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله و خلافت ایشان را به حضرت علی منسوب می‌کنند و اختیار الهی را در این آیه به انتصاب و جانشینی حضرت علی مربوط می‌دانند (ابن‌مغازلی، ۱۴۲۴، ص۸۷-۸۹). در اعتقاد امامیه و طبق آیهٔ 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 این‌که خداوند از طریق پیامبر یا به‌طور 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 جامعهٔ اسلامی را تداوم می‌بخشد. خداوند به‌عنوان 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 جامعهٔ اسلامی را دارا باشد.

۲-۴. ارزیابی دیدگاه امامیه

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

خواستهٔ او اختیاری ندارند تا بتوانند برای خودشان اجماعی کنند، اگرچه مخالف آن چیزی باشد که خدا خواسته است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۶، ص۹۸). پس «الْخِيَرَةُ» در آیهٔ 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 (خرم‌دل، ۱۳۸۴، ج۱، ص۸۲۹)، چه برسد به انتخاب و گزینش نبوت و امامت که گزینش آن‌ها به دلیل جوانب قدرت تام و حکمت و مصلحت‌اندیشی، مطلقاً در اختیار خداست نه مردم.

۳-۴. بیان دیدگاه مفسران اهل سنت

بسیاری از مفسران اهل‌سنت از جمله ابن‌عطیه معتقدند که این آیه به دلیل اختلافات مشرکان نازل شد و خداوند نهایتاً به آن‌ها پاسخ داد که از بندگانش 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] (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲، ج۴، ص۲۹۵). «اختیار» و «خِیر» منحصراً در مورد اختیار تام الهی درمورد 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 کلمهٔ «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 کلمهٔ «یخْتارُ» وقف شود، معنایش این است که مطلق اختیار به دست خداست و بندگان هیچ گونه اختیاری در هیچ امری ندارند و نبوت از جملهٔ آن‌هاست. اما در صورتی که کلمهٔ (ما) موصوله باشد، به معنای (ما)ی اثبات است و کلمهٔ «یختار» 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، ج۵، ص۳۵۵).

تفاسیر اهل تسنن از واژهٔ «خِیر» به شرح زیر خواهد بود:

«خِیر» در این‌جا به دو معنا آمده است: یعنی به دو معنای «بهترین» (ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج۲، ص۱۲۶) و «اختیار» (ابن‌جزی،۱۴۱۶، ج۲، ص۱۱۸).

الف. تفسیر واژهٔ «خِیر» 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 مُؤْمِنَةٍ 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 داناتر است». او می‌گوید: «محمد بهترین مخلوق خداست» (رسعنی، ۱۴۲۹، ج۵، ص۵۶۲). «خیر» در این‌جا تعبیر شده است به شخصی که از نظر صلاحیت و شایستگی‌ها «اولی‌ترین و برترین» است.

ب. تفسیر واژهٔ «خِیر» به «اختیار»: از نظر ماتریدی (۱۴۲۶، ج۸، ص۱۹۰)، 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 ابن‌جزی معتقدند که ﴿ما كانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ مای نافیه است تا ارتباط آن به «الخِیره» را مشخص کند، به این منظور که بندگان قدرت اختیاری ندارند، بلکه اختیار و اراده تنها برای خداست (ابن‌جزی، ۱۴۱۶، ج۲، ص۱۱۸) یعنی تنها خداوند است که رسولان را برمی‌گزیند، حال آنکه «آن‌ها (مردم) این اختیار را نداشتند» (دره، ۱۴۳۰، ج۷، ص۱۰۰). 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 اهل‌سنت

طبق نظر مفسران اهل‌سنت، دلالت این آیه متمرکز بر دو امر است: اول، «اختیار تام خداوند» بر مصلحت‌گزینی شخص پیامبر. دوم، «ارادهٔ 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 نظریهٔ شورای اهل تسنن»، استناد می‌کند؛ چراکه معتقد است مشورت در امری صحیح است که حکم قاطعی از سوی خدا و رسول دربارهٔ 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، «خِیر» را به معنای اختیار کردن و گزینش (هم پیامبر و هم امام) تفسیر می‌کند، درحالی‌که اهل تسنن خیر و اختیار را تنها مختص گزینش (نبی) توسط خداوند می‌داند. توجه به

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

با توجه به تفاسیر اهل‌سنت، ایشان با تفسیر ظاهری و منحصر و محدود کردن نقش ارادهٔ الهی در انتخاب نبوت، حق انتخاب امامت را به شورا و اجماع منحصر کرده و در تفسیر و تبیین واقعی آیه کم‌کاری کرده‌اند، درحالی‌که خودِ ایشان نیز طبق همین آیه، اقرار دارند که اصل شورا و اجماع در جایی که حکم خداوند آمده، منسوخ و باطل است (قطب، ۱۴۲۵، ج۵، ص۲۷۰۷) پس چگونه است در امر مهمی چون امامت که طبق آیات ۶۸ قصص و ۱۲۴ بقره، که باید با انتخاب صالح‌ترین شخص و با اختیار خود خداوند و از نسل معصوم بوده باشد، روی گردانیده و این اصل را اجرا نکرده‌اند و برای نپذیرفتن آن بهانه‌تراشی کرده و «رأی به اجماعی می‌دهند که شخص مورد نظر نه معصوم است و نه از ذریهٔ نبی و نه با گزینش الهی». توضیح آنکه، طبق تفاسیر اهل‌سنت از این آیه، اصل شورا در برابر حکم قطعی خداوند باطل است، این درحالی 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 جسته‌اند 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 کرده‌اند.

طبق تفاسیر امامیه از آیهٔ 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 اراده‌ای ندارد». همین اصل امامیه، هم‌معنا خواهد بود با اصل «رد اجماع اهل تسنن در جایی که حکم و دستور خداوند در آن آمده است» و همین «نقطهٔ مشترک در نظریهٔ فریقین» طبق آیهٔ ۶۸ قصص برابر خواهد بود با حق گزینش نبی و امامت با ارادهٔ خالص الهی که خداوند در رهنمون خلق، بهترین مردم را گزینش می‌کند (اعم از نبوت و امامت) و این گزینش بر اساس اخلاص و حنیف بودن است نه مکنت و ثروت. در واقع، اهل تسنن از این آیه، همان اصلی را استنباط می‌کند 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

آیهٔ قرآنی، در برابر آن شدیدا 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 حدالامکان در راستای تصدیق اصول و قواعد خود بوده باشد نه نقض کنندهٔ آنها.

البته عده‌ای از مفسران اهل‌سنت 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، ص۸۹) که واکنش‌های را از سوی مفسران اهل‌سنت 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 ختمی‌مرتبت حضرت محمد(ص) پایان پذیرفته و ایشان به‌عنوان 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 ائمهٔ دوازده‌گانه عامل تکامل پیامبری حضرت محمد بوده و فقط با وجود ایشان است که احکام دین و اجرای آن‌ها استمرار می‌یابد (خمینی، ۱۳۹۴، ص۲۶-۲۷).

حتی فخر رازی معتقد است:

> خداوند به پیامبر نسلی (و نه صحابه) عطا فرمود که در طول زمان باقی می‌ماند و در تفسیر سورهٔ کوثر عطیه‌های فراوان الهی در دنیا و آخرت را از نمودها و مصادیق کوثر و خیر کثیر بیان می‌کند و از جملهٔ آن‌ها نسل فراوان پیامبر را برمی‌شمارد که در طول تاریخ، تعداد بسیاری از اهل‌بیت کشته شده‌اند، اما سپس عالم مملو از آن‌ها شده، درحالی‌که در دنیا نسلی از بنی‌امیه نمانده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج۳۲، ص۳۱۳).

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

امام کاظم و امام رضا علیهما السلام اشاره کرده و از آنها به‌عنوان اکابر علما یاد می‌کند و قید «علیه السلام» را بر آن‌ها می‌افزاید» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج۳۲، ص۳۱۳). امامیه با استدلال بر تک‌تک مفاهیم این آیات نتیجه می‌گیرد که اتخاذ جعل امامت منوط است به ذریهٔ نبی و عصمت امام (آیات ۱۲۴ بقره و ۳۳ و ۳۴ آل عمران) و با گزینش مطلق الهی در انتخاب رهبر (آیهٔ ۶۸ قصص) انجام می‌گیرد.

با توجه به مسئلهٔ «خاتمیت و نبوت»، جامعهٔ 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 به‌عنوان «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 به‌صورت تمام و کمال و به‌دور 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 به‌عنوان «عامل استمرار تعالیم خاتمیت» باید از «ذریهٔ معصوم خود پیامبر صلی الله علیه و آله» (طبق قراین آیات ۱۲۴ بقره و ۳۴ آل عمران) و لزوما باید با گزینش «بهترین‌ها»، انتخاب می‌شد (طبق آیهٔ ۶۸ قصص) تا در عین عصمت (طبق آیهٔ ۱۲۴ بقره)، حافظ و هادی آخرین دین الهی باشد. کلینی می‌گوید:

> امامت به‌عنوان 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، ج۱، ص۱۷۵).

«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 آیهٔ 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 فلسفهٔ رسالت و ولایت الهی است.

توجه به مجموعهٔ قراین موجود در آیات ۱۲۴ بقره و ۳۴ آل عمران و ۶۸ قصص و شفاف‌سازی رابطهٔ جعل و ذریهٔ معصوم و نقش اختیار الهی، آثار علمی و عملی مثبتی در جهت باورهای عقیدتی و امامت‌پذیری و ولایت‌باوری خواهد داشت. این مقاله مصداقی است بر «ارتباط قراین سه آیهٔ فوق در اثبات امامت انتصابی» و بازخوانی چگونگی اعتقاد بر امامت ائمهٔ معصوم که جزء اصول اعتقادی امامیه است و می‌تواند واسطه‌ای برای تبیین آموزه‌های دینی و شناخت قراین قرآنی در جهت امامت‌شناسی و در نتیجه، حفظ وحدت جامعهٔ اسلامی در سایهٔ باور به وجود امام منصوب و معصوم باشد.

در کتب تورات و انجیل نیز به نبوت حضرت محمد(ص) و ائمهٔ دوازده‌گانه اشاره شده[۷] و همین امر عدهٔ زیادی از مسیحیان و یهودیان را به دین اسلام علاقه‌مند کرده است (توفیقی،۱۳۶۱، ص۲۷۷). این امر نشان می‌دهد که بزرگان یهودی و مسیحی با وجود آگاهی به واقعیت اثبات امامت و ادلهٔ روشن آن، نه‌تنها آن را انکار می‌کنند، بلکه از رشد و آگاهی دیگران نیز واهمه دارند و از آن جلوگیری کرده‌اند (توماس، ۱۳۷۷، ص۵۳) و سعی دارند تا آموزه‌های دین را از سیاست جدا کنند. (Jaroslav, 1987, P. 38) مثلاً آیه‌ای از سفر پیدایش (۲۰/۱۷) از کتاب اول تورات، که بسیاری از متکلمان غربی از آن به مبشر امت و امامان اسلامی در «ذریهٔ حضرت اسماعیل و محمد ﷺ» تعبیر کرده‌اند، نقش مهمی در اسلام آوردن و شیعه شدن آن‌ها داشته است.[۸]

توماس مک الیون، کشیش آمریکایی که بعداً شیعه شد، ریشه‌ها و آثار امامت را در کتاب مقدس ارزیابی کرده و مشخصه‌های 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 به‌عنوان امامت را بررسی نموده است (p. 119، McElwain ,2007). برخی از محققان دانشگاهی غیراسلامی و غربی نیز میان «ائمه و عهد الهی و جایگاه ویژهٔ این دوازده امام»، ارتباط خاصی قائل شده‌اند (Mcknight. 2016, p 215.). طبق تحقیقاتِ صورت‌گرفته حتی در خود کتاب تورات، این دوازده نفر از نسل اسماعیل را به‌عنوان «پسران باواسطهٔ 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 بنی‌اسرائیل دو بار و در دو موقعیت زمانی متفاوت دوازده امام مشخص کرده است، اولی دوازده نفر از انبیا که در تورات نام آن‌ها 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 آن‌ها 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 ابن‌کثیر نیز همین آیهٔ 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 غیرموثق معرفی کرده‌اند (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵، ص۶۷-۶۸) و دیگر علمای اهل تسنن بدون این‌که به واقعیتِ این‌گونه روایات اهتمام ورزند و یا مثال نقضی بر مصداق دوازده امام در این آیه بیابند، از آن عبور می‌کنند. مثلاً ابن‌تیمیه در مورد آیات مربوط به بشارت و وعده، به انتصاب امامان در این نوع از آیات کتاب مقدس، به «غلط کثیر» تفسیر می‌کند (نک: ابن‌کثیر، ۱۴۱۷، ج۶، ص۲۵۰)، درحالی‌که خود او اقرار می‌کند که همین آیه علت اسلام آوردن و شیعه شدن بسیاری از یهودیان بوده است (ابن‌کثیر، ۱۴۱۷، ج۶، ص۲۵۰) که امروزه زوایای این شبهات و بررسی میزان صحت و وثاقت این دسته از روایات اهل تسنن نیازمند تحقیقات بسیاری است.

نتیجه گیری

در تبیین و تفسیر مفهوم و مصادیق آیات ۱۲۴ بقره و ۳۴ آل عمران و ۶۸ قصص میان متکلمان امامیه و اهل‌سنت اختلاف است. در نگاه امامیه، رابطهٔ معنادار بین سه واژهٔ «جعل»، «ذریه» و «اختیار تام خداوند» در سه آیهٔ نام‌برده با مسئلهٔ خاتمیت در نبوت پیامبر اسلام وجود دارد که نشان از پایبندی ایشان به شواهد و قراین قرآنی در استنباط اصل امامت دارد. هرچند در آیات ۱۲۴ بقره صریحاً به وجود امام اشاره شده است، اما عدم اشارهٔ 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، رابطهٔ 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 فلسفهٔ 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 اهل‌سنت صورت پذیرد، چراکه از این آیات حکم الهی استنباط شده و نقش مؤثری در آموزه‌های دینی و امامت‌شناسی راستین دارند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱.ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). **البحر المحیط فی التفسیر**، (تحقیق صدقی محمد جمیل). بیروت: دار الفکر.

۲.احمد بن حنبل شیبانی. (۱۴۰۴ق). **مناقب علی**. قاهره: دار المعارف.

۳.ابن‌بابویه، محمدبن علی. (۱۳۹۵ق). **کمال الدین و تمام النعمة**، (تصحیح علی‌اکبر غفاری). تهران: اسلامیه.

۴.ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق)، **الاعتقادات**. قم: کنگرهٔ شیخ مفید.

۵.ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۸ق). **منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة و القدریة**. قاهره: المطبعة الأمیریه.

۶.ابن‌جزی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). **التسهیل لعلوم التنزیل**. بیروت: دار الأرقم بن أبی الأرقم.

۷.ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). **زاد المسیر فی علم التفسیر**. بیروت: دار الکتاب العربی.

۸.ابن‌مغازلی، علی بن محمد. (۱۴۲۴ق). **مناقب امام علی بن ابی‌طالب**.بیروت. نشر دار الأضواء.

۹.ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۷ق). **البدایة و النهایة**، (تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن ترکی). مصر: نشر هجر.

۱۰.ابن عربی،محی‌الدین. (۱۴۲۲ ق). **تفسیر ابن عربی(تأویلات عبد الرزاق)**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۱.ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**. بیروت: دار الکتب العلمیه.

۱۲.استادی، کاظم. (۱۴۰۲ش). «بررسی تاریخچهٔ استدلال به آیهٔ ابتلای ابراهیم در منابع کلامی و امامتی کهن شیعی برای مسألهٔ امامت». **کلام تطبیقی شیعه**، ۴(۶). ص۲۶۵- ۲۹۲. https://doi.org/10.22054/jcst.2023.74546.1123

۱۳.بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). **تفسیر البغوی**، (تحقیق: مهدی عبدالرزاق). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۴.بحرانی، ابن‌میثم. (۱۳۷۴ش). **قواعد المرام فی علم الکلام**. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی.

۱۵.بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). **صحیح بخاری**. قاهره: وزارة الاوقاف.

۱۶.بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **تفسیر البیضاوی** (أنوار التنزیل و أسرار التأویل). (تحقیق: محمد عبدالرحمن مرعشلی). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۷.تقوی، هادی؛ قندهاری، محمد؛ فیض‌بخش، محسن. (۱۳۹۳ش). «دوازده امام در تورات: نگاهی نو به بشارت ابراهیم در سفر پیدایش». **امامت‌پژوهی**، ۳(۱۲)، ص۱۷-۵۵.

۱۸.توفیقی، حسین. (۱۳۶۱ش). **انجیل برنابا**. قم: مؤسسهٔ در راه حق.

۱۹.توماس، میشل. (۱۳۷۷ش). **کلام مسیحی**، (ترجمهٔ حسین توفیقی). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۲۰.ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). **الکشف البیان عن تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحیاء 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: مؤسسهٔ 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). ص۱۱۱- ۱۳۹. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452560.13 93.2.5.5.6
۲۷.خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۲۲ق). **مصباح الأصول**. قم: موسسهٔ إحیاء آثار الإمام الخویی.
۲۸.دره، محمد علی طه. (۱۴۳۰ق). **تفسیر القرآن الکریم و إعرابه و بیانه**. بیروت: دار ابن‌کثیر.
۲۹.دهقان، اکبر. (۱۳۷۸ش). **نسیم رحمت، تفسیر قرآن کریم**. قم: اسماعلیان.
۳۰.رسعنی، عبدالرزاق بن رزق‌الله. (۱۴۲۹ق). **رموز الکنوز فی تفسیر الکتاب العزیز**. مکة المکرمه: مکتبة 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.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). **تفسیر المیزان**، (ترجمهٔ 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). **ترجمهٔ تفسیر جوامع الجامع**، (ترجمهٔ احمد امیری شادمهری). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۷.طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان لعلوم القرآن**. تهران: ناصرخسرو.
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 إحیاء التراث العربی.
۴۱. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). **تفسیر الصافی**، (تحقیق حسین اعلمی). تهران: انتشارات الصدر.
۴۲. قرشی بنایی، علی‌اکبر. (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؛ شریعت‌ناصری، زهره؛ مفتح، محمدهادی. (۱۳۹۵ش). «تفسیر تطبیقی و تحلیلی آیهٔ امامت در تفاسیر فریقین». **مطالعات تفسیری**، ۷(۲۵). ص۷-۲۴. 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، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **زادالمعاد**. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۵۰. مدنی شیرازی، سید علی‌خان بن احمد. (۱۴۰۹ق). **ریاض السالکین فی شرح صحیفهٔ 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 المصریة العامه.
۵۵. میرمصطفی، تامر. (۱۹۹۸م) .**بشائر الاسفار بمحمدٍ و آله الاطهار**. بیروت، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
۵۶. نجار، علی. (۱۳۸۱ش). **اصول و مبانی ترجمهٔ قرآن**. قم: نشر کتاب مبین.
۵۷. نجارزادگان، فتح‌الله. (۱۳۹۰ش). «بررسی معناشناسی واژهٔ امام در آیهٔ امامت حضرت ابراهیم». **کتاب قیم**، ۱(۲)، ص۷-۳۰.
۵۸. نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**. بغداد: دار الکتب العلمیه.
۵۹. نوبری، علی‌رضا. (۱۳۹۰ش). «تأملی بر مقالهٔ تأملی در نظریهٔ علامه طباطبایی در مفهوم امامت در آیهٔ ابتلا». **معرفت کلامی**، ۲(۳)، ص۴۷-۶۶.
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

Quranic Doctrines
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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

Mohammad Shirvani [1] ✉ | Mohammad-Baqer Naeiji [2]

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 malāzim), 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 (ziyādat 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.; Naeiji, 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

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

آموزه‌های قرآنی
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

تأویل گفتمان فلسفی آیات جهان‌شمول قرآن کریم با تأکید بر نظرات علامه طباطبایی

محمد شیروانی[1] | محمدباقر نابیجی[2]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف، دانشکدهٔ 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

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 طباطبایی، آیات فراگیر، احکام وجودی، ایمان و خردگرایی.

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 ازآن‌جاکه 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 قرآن‌پژوهان و وحی‌شناسان، وحی و اشراق و دریافت نبوی را در عینیت با خرد می‌دانند. علامه طباطبایی با تسلط بر گفتمان فلسفی عرفانی از یک سو و همچنین توانمندی بر تفسیر قرآن کریم از سوی دیگر، به‌خوبی 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 جهان‌شمولانه دارد و بسیار به مبانی نظرات حکمای اسلامی چون اصالت وجود و بساطت وجود و تشکیک وجود نزدیک است. علامه طباطبایی با تأکید ترتیبی و ساختار و انسجام و سازگارگرایانه، که تحت برهان «انّ 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 تطبیقی در خصوص آیات جهان‌شمول قرآن کریم و نظرات فلسفی و حکمی علامه طباطبایی مطمح نظر واقع می‌شود.

استناد: شیروانی، محمد؛ نابیجی، محمدباقر. (۱۴۰۴). تأویل گفتمان فلسفی آیات جهان‌شمول قرآن کریم با تأکید بر نظرات علامه طباطبایی. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۱)، ۱۲۳-۱۴۸.
https://doi.org/10.30513/qd.2025.6540.2461

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. © نویسندگان.

مقدمه

قرآن کریم محصول شکفتگی نفس ربانی نبی اکرم ﷺ است که با عنایت ربوبی، ایشان را به حاقّ آگاهی و شناخت رسانده است. ازاین‌رو نتایج برآمده از روش وحیانی، تطابق در فرایند با روش منطقی و استنتاجی ندارد، اما در غایتْ با روش عقلانیِ 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 هم‌راستا و هم‌زمان 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 خردگرایانهٔ موجود در متون وحیانی، تأکید شود، نظام بینشی و نگرشی بندگان، به‌سوی عقلانیت حداکثری سوق پیدا می‌کند و به‌آسانی نمی‌توان تصدیقات متعدد را بدون تبیین استدلال لازم، بیان کرد و رعایت نکردن تبیینِ لازم، موجبِ توقف در تعامل مخاطب با متن و مختل شدن فرایند فهم او می‌شود. از طرف دیگر، مخاطبان قرآن شامل تودهٔ مردم و خواص است و متون وحیانی ذاتاً برای آحاد بشر نازل شده‌اند تا آن‌ها را از رنج‌ها و افراط و تفریط‌ها برهاند. تودهٔ مردم تردیدها و سؤالات مکرر و انتقادات خردگرایانه را خوشایند نمی‌دانند، اما خواص به دلیل برخورداری ازسازهٔ 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 به‌شمار می‌آید. ازاین‌رو، 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 مطرح‌شده 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 قیاسیِ گویایی به کار نرفته و در ظاهر، جریان خردگرایی در این آیات مشاهده نمی‌شود. از سویی، در برخی آیاتِ قرآن تلفیقی از خردگرایی و ایمان‌گرایی توأمان ارائه شده و به تأیید و تشویق فکر و فهم تأکید گردیده است، اما در هنگام تخاطب، از روش‌های منطقیِ استدلال استفاده نشده است، هرچند به هیچ عنوان سخنی مخالف خرد و اندیشه در قرآن کریم به چشم نمی‌خورد. ازآن‌جاکه تعاملِ 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 تخاطب یک‌سویه اجتناب شده است تا در نتیجه، هویت پرورشی قرآن حفظ شود. ازاین‌رو گرچه در هیچ جای قرآن کریم نسبت به خرد بی‌مهری و اهمال دیده نمی‌شود، اما سرسپردگی به همهٔ مؤلفه‌های ظاهری خرد هم مشاهده نمی‌شود.

خداوند متعال در قرآن کریم آیاتی را مطرح کرده است که سازه‌چینیِ 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 تخاطب 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 تخاطب از روش‌های منطقی استدلال استفاده نمی‌کند، البته به هیچ عنوان هم ضدِ خرد سخن نمی‌گوید.

خداوند متعال برای هر یک از دستگاه‌های تحریکی و شناختی انسان، با حفظ لوازمشان، سهمی بسزا قائل است. ازاین‌رو حتی در ارائهٔ یک آیه، نه مجموع ساختار قرآن، خداوند متعال یک‌سویه تخاطب 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 اهمالِ آن مشاهده نمی‌شود، اما در عین این ستایش، سرسپردگی به استانداردهای خرد نیز مشاهده نمی‌شود.

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

پیشینهٔ تحقیق: تجمیع تحلیلی و مقایسهٔ تطبیقی آیات خمسهٔ جهان‌شمولانهٔ قرآن کریم، با تأکید بر نظام فلسفی علامه طباطبایی، در هیچ کتاب و مقالهٔ مشخصی، با تتبعی 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 مقالهٔ «نقد و بررسی تأثیر آراء فلسفی صدرا دربارهٔ 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 مقالهٔ «سریان علم در موجودات از منظر قرآن مجید و تجلی آن در اندیشهٔ علامه طباطبایی»، بیان داشته است که آنچه انسان‌ها با حواس خود درمی‌یابند، آن است که جمادات فاقد شعورند، اما خداوند در قرآن همهٔ 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 مقالهٔ «بررسی مصادیق قرآنی حکمت متعالیه درحوزهٔ جهان‌شناسی» مدعی شده است که قرآن کریم به‌عنوان مهم‌ترین رکن ساختار حکمت متعالیه و عمود خیمهٔ این مکتب و نظام فلسفی، از نقشی قابل توجه برخوردار است. صدرالمتألهین عشق و ارادتی زایدالوصف به قرآن کریم داشته و تمامی معارف و هنرهایش را سرانجام در استخدام فهم بیشتر این معجزهٔ 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 ادلهٔ 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 آیهٔ محوری است که هر یک خصیصه‌ای از خصایص گستردهٔ هستی را با بیانی منحاز مورد توجه قرار می‌دهد؛ موضوعاتی چون سجده، عبودیت، دعا، تسبیح و اطاعت که با بیانی مطلق به همهٔ موجودات در تمامی اعصار نسبت داده شده است.

۱-۱. سجود فراگیر

یکی از محورهای هستی‌شناسانهٔ قرآن کریم، سجود همگانی است، که بدون هیچ قید و حدی، به تمامی موجودات نسبت داده شده است: ﴿وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ ظِلالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ﴾ (رعد/۱۵)؛ «همهٔ 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 سجّاد و ساجد معرفی می‌کند. او می‌فرماید همهٔ موجودات در همهٔ 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 بدنهٔ حقیقت هر شیء تقریر شده است. اگر ابلیس هم ادعای عدم سجود را به انسان داشت، فقط در حیطهٔ سطحی و تشریعی و عبودی سجود را از خویش سلب و نفی کرد، نه در حیطهٔ ذات خویش. ازاین‌رو 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 نداسته 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 وَمُخِّي وَلَحْمِي وَدَمِي وَعَصَبِي وَعِظَامِي سَجَدَ وَجْهِيَ الْبَالِي الْفَانِي الذَّلِيلِ الْمُهِينِ 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، ج۸۲، ص۱۱۲).

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، کمااین‌که فلاسفه انسان و جهان را در یک حقیقت مشترک دانسته‌اند که یکی عینی است و دیگری علمی: «الحکمة هی صیرورة الإنسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی؛ حکمت عبارت است از تبدیل شدن انسان به یک جهان عقلی مشابه با جهان عینی» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج۲، ص۴۳۵). در تفکر اسلامی، منشأ نظریهٔ مشابهت عالم هستی را با عناصر و اجزای انسان، با بیان صریح، پیش از هر چیز باید در ابیات منسوب به امیرمؤمنان علی علیه‌السلام جست‌وجو کرد. حضرت دراین‌باره می‌فرماید: «دَوَائُكَ فيكَ ولاتَبصُرُ وَدائُكَ مِنكَ ولا تَشْعُرُ أ تَزعَمُ أنّكَ جِرمٌ صَغيرٌ وَفيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الأَكبرُ» (طهرانی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۶۷).

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

> أن السجود عبارة عن الانقیاد والخضوع وعدم الامتناع وکل من في السموات والأرض ساجد لله بهذا المعنی، لأن قدرته ومشیئته نافذة في الکل وتحقیق القول فیه أن ما سواه ممکن لذاته والممکن لذاته هو الذي تکون ماهیته قابلة للعدم والوجود علی السویة وکل من کان کذلك امتنع رجحان وجوده علی عدمه أو بالعکس، إلا بتأثیر موجود ومؤثر فیکون وجود کل ما سوی الحق سبحانه بإیجاده وعدم کل ما

سواه بإعدامه، فتأثیره 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 ارادهٔ او در همه مؤثر است، و قول محققانه این است که ماسوای خداوند، فی نفسه ممکن الوجود هستند و آنچه فی‌نفسه ممکن است، آن چیزی است که ذاتش به‌خودی‌خود 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 سبحان(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، ج۱۹، ص۲۶)

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

علامه طباطبایی در خصوص این تذلل ذاتی می‌فرماید: پس به‌طور 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 درباره‌اش کراهت و یا امتناع و سرکشی تصور شود (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج۱۱، ص۴۳۹).

اما این‌که چرا سخن از رضایت و عدم رضایت به میان آمده است ازآن‌روست که خداوند متعال می‌خواهد بفرماید این نوع از سجود در حیطهٔ اختیارات و احساسات انسان نیست، چراکه از سنخ سجودهای قشری نیست که بستهٔ 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، ج۶، ص۴۳۷)، 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 طباطبایی 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 حقيقية بخلاف الخرور على الأرض و وضع الجبهة عليها فإنه ذلّة و ضعة بحسب الوضع والاعتبار؛ خضوع اجزا و جایگاه آن‌ها در مقابل عرصهٔ 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، ج۱۱، ص۴۳۸).

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، ج۲، ص۲۳). 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 سایهٔ خویش است، سایهٔ انسان هم ساجد انسان است، انسان همچون همهٔ موجودات، در مقام ظلی و امکانی و ماهوی است، نسبت به ذات ربوبی، ساجد رب متعال است.

۱-۲. کرنش فراگیر

یکی دیگر از آیاتی که به حکمی فراگیر و اطلاقی اشاره می‌کند آیهٔ قنوت و خضوع و خشوع و کرنش گسترده است: ﴿وَقالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَداً سُبْحانَهُ بَلْ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قانِتُون﴾

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

«قانتون» از «قنوت» است که در اصل به معنای طاعت و فرمان‌برداری است. سپس هر گونه استقامت و استواری در راه دین «قنوت» نامیده شده است. راغب اصفهانی طاعت خاضعانه را قنوت می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۷، ص۶۸۵). زبیدی (۱۳۷۲، ج۲، ص۱۰۹) هم اصل آن را طاعت می‌داند. مؤلف التحقیق آن را خضوع همراه با طاعت می‌داند و تصریح می‌کند که هر دو قید «خضوع» و «طاعت» در قنوت ملحوظ است (مصطفوی، ۱۳۸۷،ج۹، ص۳۵۸).

قنوت یا تشریعی است، نظیر﴿وقوموا لله قانتین﴾ (بقره/۲۳۸) و﴿یا مریم اقنتي لربّك واسجدي...﴾ (آل عمران/۴۳) یا تکوینی، نظیر﴿وله من في السَّماوات والأرض كلّ له قانتون﴾ (بقره/۱۱۶). در واقع، خداوند متعال می‌فرماید: کنه ذات جمیع ممکنات، عین‌التعلق است به علت موجدهٔ خود، و ظهور این ربطیت می‌شود قنوت و خشوع و خضوع.

عبدالرزاق (۱۳۹۸، ج۱، ص۵۱) در تفسیر ابن‌عربی به حقیقت احتیاج ذاتی مخلوقات اشاره دارد و این حقیقتِ 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 شيء؛ آن‌ها با وجود او وجود دارند و با فعل او فاعل می‌شوند و فی‌نفسه وجود ندارند».

صدرای شیرازی در مفاتیح الغیب می‌فرماید همهٔ هستی در مواجهه با خداوند دارای کرنشی مستدام است: «كُلٌّ لَهُ قانِتُونَ بالعبودية التامة والرجوع الذاتي والانخراط الوجودي» (ملاصدرا، ۱۳۵۶، ج۳، ص۴۲۸).

اگر خداوند را علت حقیقی بنامیم و بدانیم، و موجودات را معالیل این علت بدانیم، و معالیل را دارای عینیت و نه‌تنها سنخیت با علت بدانیم، جمیع معالیل به‌واسطهٔ این حکم واجد یک سرافکندگی پایدار وجودی‌اند که این حیثیت قنوت نامیده می‌شود.

علامه طباطبایی «كُلٌّ لَهُ قانِتُونَ» را برهانی تمام‌عیار معرفی می‌کند؛ برهانی استوار بر برهان قیومیت خداوند متعال (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج۸، ص۴۵). پس جملهٔ «لَهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» اشاره است به احاطهٔ ملک حقیقی خدا، که اثر آن جواز تصرف مالک در ملک خویش، و به دلخواه خویش است، پس خدای تعالی ازآن‌جاکه مالک حقیقی عالم است، در مملوک خود تصرف نموده است و از نشئهٔ دنیا به آخرت می‌برد. این معنا با جملهٔ «كُلٌّ لَهُ قانِتُونَ»

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، ج۵، ص۱۲۴).

۱-۳. وجه فراگیر

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

همهٔ هستی مجلا و مظهر اویند، او را منعکس و نمایان می‌کنند، و حتی در اراذل اشیا به حکم آیهٔ 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، ص۳۰۳) همهٔ هستی را نمود و جلوهٔ حق متعال بیان داشته است: «ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالكلّ هو وبه ومنه وإليه».

وجود بما هو وجود به سبب ضد نداشتن و غیر و ثانی و غیر نداشتن مکان و زمان و تعین و تشخص 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، ج۵، ص۶۷). توجه به تمام جهات، توجه به‌سوی خداوند است، ازاین‌رو 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» (سبزورای، ۱۳۷۷، ج۲، ص۶۷)، یعنی ای آن‌که از بس پیدایی، ناپیدایی.

این مهم که آیهٔ 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، ص۵۶). 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، ازاین‌رو هر وقت و به هرجا رو شود به او رو شده است.

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

جلوات می‌بینیم، بلکه اوست که خود را می‌بیند: «رأیت ربّی بربّی ولولا ربّی ما رأیت ربّی» (ملاصدرا،۱۳۷۳، ج۱، ص۲۵۰).

۱-۴. تسبیح و تقدیس فراگیر

یکی دیگر از آیاتی که به‌دفعات در قرآن کریم بدان اشاره شده است، آیهٔ بیانگر تسبیح موجودات، آن‌هم به‌صورت عمومی و همیشگی ست: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّماواتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبيحَهُمْ إِنَّهُ كانَ حَليماً غَفُوراً﴾ (اسراء/۴۴)؛ «هفت آسمان و زمین و هر چه در آن‌هاست همه به ستایش و تنزیه خدا مشغول‌اند و موجودی نیست در عالم جز آن‌که ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست، ولی شما تسبیح آن‌ها را فهم نمی‌کنید. همانا او بسیار حلیم و آمرزنده است».

«تسبیح» به معنای منزه دانستن ذات باری‌تعالی از هر گونه نقص و عیب و همچنین مبرا دانستن آن ذات مقدس است از داشتن مثل ومانند وهمسر و فرزند. این واژه از مادهٔ « سبح » به معنای حرکت سریع در آب یا در هواست، گویی کسی که تسبیح می‌گوید با سرعت در عبادت پروردگار به پیش می‌رود. راغب اصفهانی می‌گوید: «التَّسْبِيحُ: تنزيه الله تعالى. وأصله: المرّ السّريع في عبادة الله تعالى» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۲، ص۴۵). 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 باری‌تعالی ست، در واقع، هر نمودی به اندازهٔ سعهٔ وجودی خویش، خداوند متعال را از نقص عدم ظهور مرتبهٔ خویش، مبرا و منزه می‌سازد. به بیان چندگانهٔ آیات قران کریم بین شیء و تسبیح و تحمید تساوق برقرار است، نمی‌توان 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 می‌کند.

عالم، عالم ماهیات است و ماهیات من حیث هی هی هیچ حکمی را واجد نیستند، بلکه تمامی شئون خویش را از وجود دریافت می‌کنند 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 چهارگانهٔ تقدیس و تحمید و تهلیل، به تسبیح که

می‌رسند این رکن را تمام‌کنندهٔ ارکان توحیدی می‌دانند و می‌فرمایند تسبیح یعنی تنزیه ذات و صفات و افعال حق‌تعالی از جمیع نقوص:

> الرکن الرابع هو «التسبیح» وهو مقام التنزیه عن التوحیدات الثلاثة، فإنّ فیها تکثیر وتلوین. وهو مقام التنزیه والتمکین؛ وبه یتمّ التوحید؛ رکن 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 به‌واسطهٔ تسبیح کامل و تمام می‌شود (خمینی،۱۳۷۰، ص۸۰).

ملاصدرا در تفسیر القرآن الکریم این‌گونه دارد:

> حقیقة التسبیح وروحها تجرید الذات الإلهیّة عن علائق الأکوان وشوائب الحدثان والإمکان؛ حقیقت تسبیح و روح آن یعنی مجرد دانستن ذات الهی از علایق مادی و شوایب حدوث و امکان (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج۷، ص۲۹۳).

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 صیرورت بدانند و در کنار ذات او هیچ ذاتی را مستقل ندانند.

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

ابن‌عربی در خصوص کیفیت ادراک تسبیح می‌فرماید:

> فلو کان تسبیح حال کما یزعم بعض علماء النظر لم تکن فائدة في قوله «وَلکِنْ لا تَفْقَهُونَ» وصلت إلیها ووقفت علیها؛ اگر تسبیح حال بود، چنان‌که بعضی از علما گمان کرده‌اند، فایده‌ای در این قول خداوند نبود: «ولکن تسبیح را نمی‌فهمند» (ابن‌عربی،۱۳۹۱، ج۱، ص۵۹).

تسبیح لسانی و ارادی و حقیقی موجودات چیزی است که جز برای اولیایی الهی یعنی آنان که به نورانیت باطن و فقاهت دل رسیده‌اند امکان‌پذیر 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، همهٔ موجودات عاقل و شاعرند و علاوه بر آن‌که به زبان حال مسبّح و حامد پروردگارند، به زبان قال نیز مشغول حمد و ستایش اویند. تسبیح موجودات، تسبیح حقیقی و به همان معنای متعارف است. این‌گونه تسبیح مبنی بر این است که همهٔ حیوانات و جمادات متناسب با شأن خودشان دارای ادراک و نفوس ناطقه‌اند. واقعاً غلغله‌ای از تسبیح موجودات در ذرات عالم هست و همهٔ 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 بألفاظ موضوعة وأصوات مقروعة؛ تسبیح تمامی موجودات تسبیح حقیقی و قالی است، البته قالی بودن تسبیح لزوماً اثبات صوت را به همراه الفاظ نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج۱۳، ص۱۱۶).

برخی تسبیح موجودات را به معنای «دلالت هستی و همهٔ موجودات بر ذات باری‌عالی و صفات کمالیهٔ او» تفسیر نموده‌اند. در نظر این عده، تسبیح موجودات با زبان حال و تسبیح تکوینی است، چنان‌که گفته‌اند: رنگ رخساره خبر می‌دهد از سرّ 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:

> صلّت السماء بدورانها، والأرض برجحانها، والماء بسيلانه، والمطر بهطلانه وقد تصلّي له ولا تشعر وَلَذِكرُ الله أكبر؛ آسمان با گردشش و زمین با استواری‌اش و آب با جریانش و باران با فرو ریختنش، در حال نمازند، اما نمی‌فهمند (فارابی،۱۳۶۷، ص۷۱).

غرض آن‌که، همهٔ موجودات، حق را تسبیح می‌کنند، اما انسان‌های عادی تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمند، نه این‌که 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 واجب‌الوجود، متصف به حیات، علم، قدرت و اراده است و اشیای عالم، مظاهر ذات او و مَجلای 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.

۱-۵. دعای فراگیر

از دیگر آیاتی که حکمی هستی‌شناسانه و فراگیر را بیان می‌دارد آیهٔ دعای فراگیر است: ﴿يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (رحمن/ ۲۹)؛ «تمام کسانی‌که 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 فی‌الواقع 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 به‌تنهایی 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:

> ﴿يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّماواتِ 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 خدایند، هستی‌شان بسته به خدا، و متمسک به ذیل غنای وجود اویند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج۱۹، ص۱۶۹).

عبدالرزاق کاشانی هم می‌فرماید:

> آنچه که سبب نیازمندی ممکنات به واجب است خودِ امکان است، همان امکانی که دارای عدم مجامع و پیوسته به وجود است، هر ذره از ذرات عالم ملک از سر فقر و افتقار و غایت ذلّ و اضطرار 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، ﴿يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ﴾ (کاشانی،۱۳۹۸، ص۳۳۷).

ابن‌عربی نیز این درخواست را مختص به تمام هستی می‌داند، اما آن را مرتبه‌مند می‌داند:

> فإنّه ما من موجود إلا وهو سائله تعالى، لكن هم على مراتب في السؤال، فأمّا الذين لم يوجدهم الله تعالى عن سبب فإنّهم يسألونه بلا حجاب، ومنهم من أوجده الله تعالى عند سبب يتقدمه، وهو أكثر العالم؛ هیچ موجودی نیست مگر این‌که از خداوند درخواست می‌کند، اما این درخواست مراتب دارد، برخی بدون حجاب و واسطه و برخی با واسطه که اکثر موجودات این‌چنین‌اند (ابن‌عربی،۱۳۷۷، ج۵، ص۳۷۰).

هر موجودی هم از وجود است و هم به وجود و هم در وجود و هم با وجود. لذا خداوند متعال فرمود: ﴿إنا لله و إنا إليه راجعون﴾ و این احاطهٔ 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 تشأنی این حقیقت برقرار و متحقق است.

علامه طباطبایی در ضمن آیهٔ ۱۱ سورهٔ فصلت، به تفکیک بیان تشریعی و تکوینی اشاره می‌کنند: بدون شک مورد و مقام آیه مورد تکوین است، در نتیجه این‌که به آسمان و زمین فرمان می‌دهد که ﴿ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً﴾؛ «چه بخواهید و چه نخواهید باید بیایید»، کلمه و فرمان تکوینی است نه این‌که خداوند چنین سخنی گفته باشد، بلکه همان امر تکوینی است که در هنگام ایجاد موجودی صادر می‌کند و آیهٔ ﴿إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ از آن خبر می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج۱۷، ص۵۵۴).

هم او این‌گونه بیان داشته است: باید دانست که تذلل و تواضع همهٔ 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 به‌طور 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 إنّ هذا التذلل والتواضع الذی هو من عامة الموجودات لساحة ربهم عز وعلا خضوع ذاتی لا ینفک عنها ولا یتخلف فهو بالطوع ألبتة وکیف لا ولیس لها من نفسها شیء حتی یتوهّم لها کراهة أو امتناع وجموح (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج۱۱، ص۳۲۱).

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

> فالبلید یفتقر فی فهمه إلی أن یقدّر لهما حیاة وعقلاً وفهماً للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه الأرض وتجیب بصوت وحرف وتقول: أتینا طائعین، والبصیر یعلم أنّ ذلك لسان الحال»؛ انسان‌های کوته‌نظر 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، ص۲۷۴).

۱-۶. عبودیت فراگیر

از دیگر آیاتی که امری جهان‌شمول را مورد دقت قرار می‌دهد خصوص عبودیت تعمیم‌پذیر است: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّماواتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمنِ عَبْداً﴾ (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 رب‌العالمین 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 همهٔ زمان‌ها و مکان‌هاست، یعنی در متن وجودی و لایه‌های 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، بندهٔ 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 امکنه، عبد وجود خواهید بود، چه بخواهید و چه نخواهید، چه بدانید و چه ندانید.

این نوع بندگی تابع رحمت وجودی است و همهٔ آفرینش را شامل است. اهل سعادت و شقاوت در آن ممتاز نیستند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج۶، ص۵۵).

همهٔ 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 لازمهٔ ایجاد و خلقت است. هر موجودِ 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 دربارهٔ کسی بفرماید من فلانی را بندهٔ 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 به‌مقتضای 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.

۱-۷. احاطهٔ فراگیر

یکی دیگر از آیاتی که خداوند متعال همهٔ هستی را در آن مشترک معرفی می‌کند، هویت محاطیت است: ﴿وَ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَما فِي الْأَرْضِ وَكانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحيطاً﴾ (نساء/ ۱۲۶)؛ «هر چه در آسمان‌ها و هر چه در زمین هست، از آنِ خداوند است و خداوند بر هر چیزی احاطه دارد».

خداوند مالک کل هستی است، یعنی کل هستی مملوک اویند، و همچنین همهٔ 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 صلهٔ آن حرف «باء» است نه «علی»، زیرا احاطه با حرف «علی» مانند احاطه مثلاً گنبدی بر فضای داخلش است، به‌خلاف احاطه با «باء» که به تاروپود محاط احاطه دارد... ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾ (طباطبایی،۱۳۸۸، ج۹، ص۱۲۰).

البته نحوهٔ مالکیت خداوند مانند مالکیت مملوکان نسبت به املاکشان نیست که دارای جدایی و انفکاک از ملک خویش‌اند، بلکه در خداوند متعال، مملوکان او فی‌الواقع امتداد و تجلی مالک است، مانند این‌که زید مملوک انسان است و یا حرف، مملوک کلمه است. این مهم در خصوص احاطه هم برقرار است، مانند احاطهٔ چادر فرد بر فرد نیست، بلکه مانند احاطهٔ عدد بر اعداد است یا مانند احاطهٔ آب بر موج و احاطهٔ خورشید بر شعایش. علامه می‌نویسد: «خدای سبحان مالکی است غیرمملوک و محیطی است که کسی به او احاطه ندارد، به‌خلاف 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 مقابلْ چیزی از خود در مقابل آن می‌دهند و اگر نسبت به بعضی‌ها قاهر و غالب و حاکم می‌شوند، یک‌تنه حکومت نمی‌کنند، بلکه به‌وسیلهٔ 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 ارادهٔ همین کمک‌کاران، مخالف ارادهٔ او شود، او را از ریاست و سلطنت می‌اندازند و دیگر نمی‌تواند در مقام خود ثابت بماند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج۵، ص۱۴۴).

محاطیت وصفی دیگر از جمله اوصاف هستی‌شناسانه و تعمیم‌پذیرانه است که هیچ قید سلبی را برنمی‌تابد، بدین معنا که همهٔ موجودات دانسته و نداسته، خواسته و نخواسته تحت وجود موجودیت دارند.

۲. علامه طباطبایی و فراگیری فلسفی

علامه طباطبایی با تأسی و پیروی از حکمت متعالیه، الوجود را به سبب غنای ذاتی‌اش و نیازمندی کل معالیل و مخلوقات و ظهورات به جناب واجب‌الوجود، همهٔ عالم را عین ربط به علة‌العلل دانسته و هر ظهور و ماهیت و تشأنی را حاکی جنبه و حصه‌ای از وجود منبسط و بسیط حقیقة‌الحقایق 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 گستردگی وجود بیان داشته است.

او در نهایة الحکمه و بدایة الحکمه و بخش‌هایی از اصول فلسفه و روش رئالیسم، با تأکید بر نفس برهان «لمی» در خصوص علة‌العلل و واجب‌الوجود و همچنین ضعف برهان «انی»، بر برهان «ان ملازم دلیل» تمسک جسته و از دل و صمیم احکام بدیهی، احکام دیگر را استنتاج و استدلال نموده است.

علامه طباطبایی 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 بر هان انی که از معلول به علت می‌رسد)، دفاع می‌کند:

> برهان الإن فقد تحقق فی باب البرهان أن السلوک من المعلول إلی العلة لایفید یقینا فلا یبقی للبحث الفلسفی إلا الإن الذی یعتمد فیه علی الملازمات العامة فیسلک فی من أحد المتلازمین العامین إلی الآخر؛ در باب برهان گفته‌ایم که برهان انی حرکت از معلول به‌سمت علت است و مفید یقین نیست، مگر برهان انی که از ملازمات عامه استفاده می‌کند (طباطبایی،۱۳۸۴، ج۳، ص۶۳).

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 طباطبایی در حل بیان‌ها و مدعیات اطلاق‌مدار 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 فراگیرانهٔ هستی این‌چنین گفته‌اند:

> بدان که نمط‌های چهارگانهٔ 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 (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹، ج۱، ص۱۲).

علامه طباطبایی از متن بداهت وجود که آن را بدیهی دانسته و اشتراک معنوی وجود را و همچنین از صقع اشتراک و بداهت، زیادت وجود بر ماهیت و از حاق زیادت و اشتراک و بداهت اصالت وجود و همچنین از هستهٔ زیادت و اشتراک و اصالت و بداهت تشکیک و بساطت آن و همچنین از میان این احکام، وحدت وجود را اثبات نمود. سیر استدلالی و هندسهٔ برهانی و سازهٔ منسجم و نظام‌مند ایشان، بستر تأویل و تفسیر آیات فوق خواهد شد.

در واقع، آیات هستی‌شناسانه و مدعیات جهان‌شمولانهٔ 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 سورهٔ 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 این‌جا ظهور و معبود ظاهر معنا می‌شود و یا عبد ممکن و معبود واجب مطرح می‌شود، چراکه غیر از این دیدگاه، تأمین‌کنندهٔ بیان تعمیم‌پذیر قرآن نیست. قرآن کریم با تمام صراحت کل هستی را عبد معرفی می‌کند. ازاین‌رو 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 می‌آید با رویکرد فلسفی بدین معناست که در فرایند تسبیح و تقدیس هر شأنی از موجود با اندازهٔ گسترهٔ وجودی خویش، مسبح‌الوجود است. در واقع، تسبیح حکایت مسبح است از پیراستگی حد وجودی خویش از واجب‌الوجود؛ به این معنا که هر حدی نمایش‌دهندهٔ کمالی از کمالات بی‌حد است.

در آیاتی که سخن از سجود همگانی به میان آمده است، در واقع، ممکنات جملگی ساجد واجب‌الوجودند و این امر به اختیار و آگاهی نیست، بلکه مسجود همان ابسط‌البسائط است و در این‌جا سجود یعنی نیاز و وابستگی موجودات در محضر واجب‌الوجود که ذاتاً عین کرنش است.

تأویل فلسفی تسبیح و تحمید ارتباطی قریب با حوزهٔ دوگانهٔ 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، منزه و مبرا نموده است. بنابراین، حدود مسبّح متن نامحدود خود، هستند.

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

تهلیل: ازآن‌جاکه حدود، متن مستقلی ندارند و تنها بر متن شیء نامحدود استوار شده‌اند، پس نشان می‌دهند که جز نامحدود متن دیگری نیست. پس حد همواره مهلّل نامحدود خواهد بود.

تکبیر: با تمام گزارش‌هایی که حدود از نامحدود می‌دهند، اما هرگز کنه او را آشکار نمی‌کنند و این عجز همواره در ایشان مستقر است. لذا حدود خود می‌دانند که نامحدود بزرگ‌تر از توصیفاتی است که آن‌ها داشته‌اند.

نتیجه‌گیری

اگر بتوان مبانی حکمی‌ای چون بداهت و اصالت و بساطت و تشکیک و وحدت وجود را به‌درستی هضم کرد، فهم بهتری از آیات قرآن کریم نصیب انسان خواهد شد. پربسامدترین ماحصل نوشتار حاضر این مهم است که علامه طباطبایی با تسلط بر روش وحیانی به‌عنوان

مفسر اسلام، و تسلط بر روش عقلانی به‌عنوان حکیم متأله، هم‌سویی بین آموزه‌های نظام ایمان‌گرایی و خردگرایی را آشکار ساخت. با نظر به مبانی فلسفهٔ اسلامی خصوصاً در باب وجودشناسی و در کنار هم قرار دادنِ اصالت و بساطت و تشکیک و وحدت وجود، معنای مفاهیمی چون تسبیح و عبودیت و سجود و دعا و احاطهٔ فراگیر و تعمیم‌پذیر که در قرآن کریم بدان اشارات متنوع و متعدد شده است، به‌درستی توصیف و تحلیل گردید. مدعیات هستی‌شناسانه و جهان‌شمول قرآن کریم با تأیید گفتمان فلسفی و رویکرد عقلانی، هم‌راستایی 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 به‌صورت ترتیبی متشکل از بداهت و اشتراک و اصالت و تشکیک و وحدت وجود است، بدون نیاز به حد وسطی، واجب‌الوجود را در تمامیت هستی به‌نحو ماندگار و فعال و بالفعل، تقریر نمود. دستاورد تجربهٔ 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 عرصهٔ گیتی واجد حیات و تشخص و تعین است، چه بخواهد و چه نخواهد و چه بداند و چه نداند، در حال حکایت‌گری دائمی نسبت به واجب‌الوجود است و با نفس وجود خود در حال کرنش و ستایش نسبت به رب‌العالمین می‌باشد. یکی از مهم‌ترین مباحث جهان‌شناسی، پیوستگی هستی در احکام خاصی چون احتیاج است، که این مهمِ مطابق با واقع، بارها با منطق‌های 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.ابن‌عربی، محی‌الدین. (۱۳۹۱ق). **فصوص الحکم**. بیروت: التراث.

۲.ابن‌عربی، محی‌الدین. (۱۳۷۷ق). **الفتوحات المکیة**. بیروت: التراث.

۳.ارشد ریاحی، علی. (۱۳۸۹ش). نقد و بررسی تأثیر آراء فلسفی صدرا دربارهٔ وجود بر فهم او از آیات قرآن. **فلسفه و کلام اسلامی**، ۴۳ (۲)،۱۱-۲۴. https://sid.ir/paper/118472/fa

۴.بیات، محمدحسین؛ راستایی، حامده، (۱۳۹۴) .سریان علم در موجودات از منظر قرآن مجید و تجلّی آن در اندیشهٔ 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.حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۹). **هزار و یک کلمه**. قم: بوستان کتاب.

۷.خزائی، مرتضی؛ ایراندوست، محمدحسین، واسعی،هادی، (۱۴۰۱). بررسی مصادیق قرآنی حکمت متعالیه در حوزهٔ جهان‌شناسی. **مطالعات قرآنی**، ۱۵(۵۸)،۱-۲۷، QSF.2023.1958865.2862/10.30495

۸.خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۰ش). **مصباح الهدایه**. تهران: مؤسسهٔ 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.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۹ش). **نهایة الحکمه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۲.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ش). **تفسیر المیزان**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۳.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۲ش). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۴.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۵ش). **بدایة الحکمه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۵.طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۲ش). **مجمع البیان**. تهران: ناصرخسرو.

۱۶.طهرانی، سید محمدحسین. (۱۳۶۵ش). **الله‌شناسی**. قم: قلم.

۱۷.فارابی، ابونصر. (۱۳۶۷ش). **فصوص الحکم**. مشهد: مرتضی.

۱۸.فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۶۷ق). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار إحیاء 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: دارالفکر.

۲۲.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعه**. تهران: بنیاد صدرا.

۲۳.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۶ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعه**. تهران: بنیاد صدرا.

۲۴.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۳ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعه**. تهران: بنیاد صدرا.

۲۵.ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعه**. تهران: بنیاد صدرا.

Quranic Doctrines
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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

Fatemeh Dastranj [1]

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 infiṭār 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.

آموزه‌های قرآنی
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

معناشناسی «فطرت» در قرآن کریم

فاطمه دست‌رنج[1]

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 شبکهٔ 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 «تفطّر» 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

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. © نویسندگان.

مقدمه

درک و دریافت معنای صحیح آیات قرآن در گرو شناخت معانی واژگان و ارتباط آن‌ها با یکدیگر است. یکی از مفاهیم مطرح‌شده در قرآن کریم «فطرت» است. فطرت از یک سو، مبحثی فلسفی است و بخش عمده‌ای از مجادلات فلاسفه مربوط به این حیطه 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. ریشهٔ قرآنی بحث فطرت از آیهٔ ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها لاتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لايَعْلَمُونَ﴾ (روم/۳۰) سرچشمه می‌گیرد. این آیه تنها آیه‌ای است که در آن واژهٔ فطرت به کار رفته، هرچند اشتقاقات دیگر این واژه (قریب به نوزده مورد) در آیات دیگر استعمال شده است. دربارهٔ 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 همهٔ 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، «مطالعهٔ علمی معنا و توصیف پدیده‌های زبانی معنا در قالب یک نظام است» (صفوی، ۱۳۸۷، ص۲۸). در معناشناسی از روش‌های گوناگونی برای مطالعهٔ 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، مطالعهٔ 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 به‌منظور 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، ص۱۱۲). قرآن نیز به‌عنوان متنی که زبان ویژهٔ 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 شبکهٔ معنایی قالب‌بنیاد، معنای یک واژه با توجه به ساختار مفهومی آن واژهٔ مشخص ارائه می‌شود. چالرز فیلمور از نظریه‌پردازان این حوزه است و عقیده دارد قالبْ دستگاهی از مفاهیم مرتبط است، به‌نحوی 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 به‌طور 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.

پیشینهٔ پژوهش: با توجه به اهمیت مفهوم فطرت، پژوهش‌های زیادی در قالب کتاب یا مقاله در این رابطه نگاشته شده است. اما پژوهشی که به‌طور 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 «فطرة 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، ص۱۱۲). بنابراین بخش اساسی زبان تلاش برای درک دریافت این معناست. اگر این تلاش در قالب بررسی علمی و روشمند صورت گیرد به مفهومی به‌عنوان معناشناسی نزدیک می‌شویم. در واقع، معناشناسی «مطالعهٔ علمی معناست، که مراد از مطالعات علمی توصیف پدیده‌های زبانی معنا در قالب یک نظام است» (صفوی، ۱۳۸۷، ص۲۸).

۱-۱. معناشناسی حوزه‌ای (حوزهٔ معنایی)

معناشناسی را می‌توان به گونه‌های فلسفی، منطقی و زبانی و نشانه‌شناختی تقسیم کرد (قائمی‌نیا ۱۳۸۹، ص۷۹-۷۸). در معناشناسی زبانی، از روش‌های گوناگون برای مطالعهٔ معنا استفاده شده است. معناشناسی حوزه‌ای (Semantic Fields) یکی از این روش‌هاست. یکی از مقوله‌های کلیدی در دانش معناشناسی جهت تعیین معنای دقیق واژگان، مطالعهٔ 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 درزمانی 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، ص۳۹-۴۳). 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، ص۳۹-۴۳). 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 درزمانی و هم‌زمانی بهره گرفته شده است.

۱-۲. معناشناسی قالبی

نظریهٔ 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 معانی 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» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۶،ص۹). مراد فیلمور از «قالب»، دستگاهی از مفاهیم مرتبط است، به‌نحوی 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 به‌طور خودکار حاضر می‌شوند (Fillmor, 2006, p. 373). برای مثال، در فعلِ «خریدن»، عناصری که باید فراهم شود تا فعل «خرید» صورت گیرد عبارت‌اند از خریدار و فرشنده به‌عنوان فاعل اول و دوم، کالا و پول به‌عنوان 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.

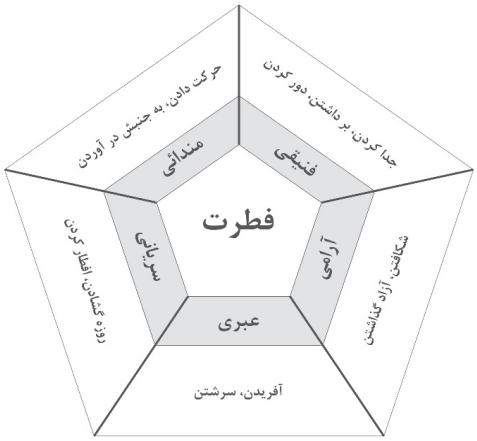
۲. حوزهٔ معنایی فطرت در قرآن

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 واژهٔ مورد نظر به دست آید. ازآن‌جاکه 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. ازاین‌رو 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

واژهٔ «فطرت» سابقهٔ تاریخی بسیار کهنی است، این واژه از زمان فنیقی‌ها استعمال می‌شده و ازآن‌جاکه زبان فنیقی ریشهٔ بسیاری از خط و زبان‌ها از جمله خط و زبان سامی است (آذرنوش، ۱۳۸۸،ص۳۸)، نوعی ارتباط معنایی و مفهومی از این قرابت فهمیده می‌شود، بدین معنا که کلمهٔ «فطرت» در سلسله زبان‌های سامی (عبری، آرامی و سریانی و...) به‌نوعی بار معناییِ ریشهٔ فنیقی‌اش را حفظ کرده است.



نمودار ۱. ریشه‌های غیرعربی واژهٔ فطرت

در نمودار شمارهٔ ۱ کاربرد و سیر تحول واژهٔ فطرت 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، به‌طوری 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، ج۲، ص۶۵۱).

مفهوم اصلی واژهٔ «فطرت» در همهٔ 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،ص۳۲۴) و چنان‌که نولدکه بیان کرده است، واژهٔ 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، ج۲، ص۶۵۱) از همین ریشه است و در کتاب مقدس آیاتی هست که در آن‌ها واژهٔ فطرت 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 فطرت است. در کتاب مقدس آورده شده است که «آفرینش هفت آسمان نشان‌دهندهٔ شکوه خداست» (Skolink, 2006, vol. 13, p. 888).

بررسی این واژه در کتب آسمانی گذشته (عهدین) این حقیقت جالب را روشن می‌سازد که کلمهٔ «فطرت» در این کتب با همان کاربردهای معنایی قرآن کریم استعمال شده است، یعنی در رابطه با خلقت آسمان‌ها و آفرینش انسان (CH.Pellat, 1986, vol. 2, p. 865).

۳-۲. بررسی ریشهٔ عربی

برای بررسی معانی واژهٔ فطرت در زبان عربی به قاموس‌ها، متون روایی و برخی اشعار استناد شده است. نمودار شمارهٔ ۲ گسترش مفهومی یا به عبارت بهتر، مصداقی مشتقات این ریشه را در زبان عربی نشان می‌دهد. مبدأ و نقطهٔ شروع نمودار، کتاب العین است که نسبت به سایر کتب لغت، تقدم زمانی دارد. در ادامه، با در نظر گرفتن ترتیب زمانی، قاموس‌هایی که در قرون بعد نگارش یافته‌اند، قرار دارند.

نمودار ۲. ریشه‌های عربی واژهٔ فطرت

نمودار شمارهٔ ۲ نمودار سیر تحول و گسترش مفهومی واژه را به‌صورت 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 واژهٔ «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 (فراهیدی، ۱۴۲۱، ج۷، ص۴۱۷). 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، ج۲، ص۳۷۰). آنچه تهذیب به آن اشاره دارد شاملِ این معانی است: باقی‌ماندهٔ شیر در ته ظرف، شکاف و ترک در صورت و بینی، آنچه به آن افطار کنند، گیاه تازه‌روییده و روزه داشتن (ازهری، ۱۳۸۴، ج۳، ص۴۷۳). صحاح مواردی چون مردِ به‌دردنخور، انگوری که نوک آن تازه رشد کرده، عید فطر و چاک زدن از طول را بر موارد قبلی افزوده است (جوهری، ۱۴۰۷، ج۲، ص۷۸۱). در لسان العرب لغاتی چون جوش‌های جوانی، فشردن و جمع کردن، نوعی تازیانه، سخن‌گو (فطرو بن خلیفه) و گیاهان بهاری ذکر شده‌اند (ابن‌منظور، ۱۹۹۸، ج۵، ص۵۵). القاموس المحیط به مواردی از قبیلِ صدقه دادن، بخشیدن، اختلال، دین و آیین اشاره می‌کند (فیروزآبادی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۱۵۷) و آنچه تاج العروس آورده عبارت است از روش، طریقه، نوعی نان و فطیره‌پز (زبیدی، ۱۹۹۰، ج۳، ص۴۷۰). در دورهٔ 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. مقایسهٔ معانی سامی و عربی

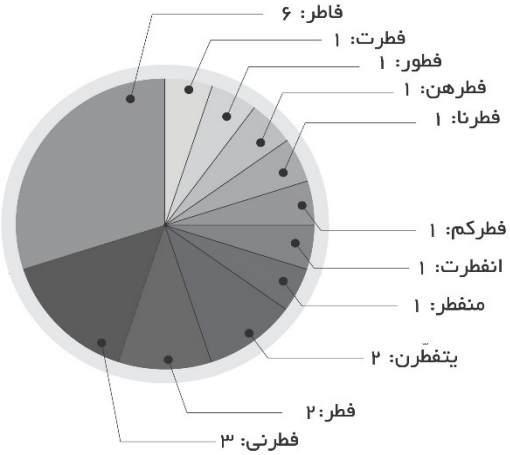
از مقایسهٔ معانی و کاربردهای واژه در سلسله زبان‌های سامی و عربی، این نتیجه حاصل می‌شود که برخی موارد نظیر آزاد گذاشتن و برداشتن، منسوخ گردیده‌اند و در زبان عربی کاربردی ندارند و لغات و مفاهیمی هم در طول زمان بر معانی اصلی افزوده شده‌اند نظیرِ قارچ، دوشیدن شیر، خمیر برنیامده، شکاف در شمشیر، کندی شمشیر،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

۴. کاربرد ریشهٔ «فطر» در قرآن

اشتقاقات واژهٔ «فطر» بیست بار در نوزده آیهٔ قرآن کریم استعمال شده است. در نمودار شمارهٔ 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، حالت‌های فعلی این ریشه‌اند که بسامد آن‌ها در نمودار شمارهٔ ۴ آمده است.



نمودار ۴. بسامد مشتقات فطر در قرآن کریم

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان چنین بیان نمود که این دسته از آیات یا در رابطه با آفرینش آسمان‌ها و زمین است و یا در رابطه با خلقت انسان‌ها (همان‌گونه که قبلاً هم ذکر شد، در کتاب مقدس نیز چنین کاربردهایی یافت می‌شود). سیزده مورد کاربرد این واژه پیرامون آفرینش آسمان‌هاست و هفت مورد هم خلقت انسان‌ها را بیان می‌کند.

۴-۱. محور هم‌نشینی

هیچ واژه‌ای خارج از زنجیرهٔ گفتار معنای دقیقی ندارد و معنای واژه تابع کلمات پیرامونی آن است. ازاین‌رو برای فهم درست واژگان، در معناشناسی ساختاری نظریهٔ حوزهٔ معنایی[1] مطرح شده است تا با شناخت روابط بین عناصر و کلمات، معنای واژگان از یکدیگر شناخته شود. از جملهٔ این عناصر می‌توان به روابط هم‌نشینی اشاره کرد. رابطهٔ هم‌نشینی ارتباط عناصری در زنجیرهٔ کلام است که مانند حلقه‌هایی به هم پیوند می‌خورند (صفوی، ۱۳۸۷، ص۳۳). بنابراین، در محور هم‌نشینی، هر واژه در

1 .semantic fields

هم‌نشینی با واژهٔ 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، ص۱۲۶). معناشناسی کلمات قرآن و درک جایگاه دقیق معنایی هر کلمه، علاوه بر لغت‌شناسی و تحلیل دقیق دلالت لغوی تمامی واژه‌ها، نیازمند مطالعهٔ نظام معنایی حاکم بر متن قرآن و موقعیت هر واژه در کل نظام معنایی و همچنین، ارتباط شبکه‌ای هر واژه با دیگر واژگانِ مرتبط در متن قرآن است.

واژهٔ فطرت یک بار در قرآن در آیهٔ ۳۰ سوره روم استعمال شده است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. در بررسی هم‌نشین‌های این لفظ، ترکیبات هم‌نشین و واژگان کلیدی درخوانش معنای فطرت در نظر گرفته شده‌اند. همچنین می‌توان برخی از این عناصر مرتبط با حوزهٔ معنایی فطرت را در آیاتی جست که حاوی اشتقاقاتی از جنس ریشهٔ فطر هستند.

۴-۱-۱. هم‌نشین‌های «فطرت»

دین: آیهٔ سی‌ام سورهٔ روم با فعل امر «فأقم» آغاز می‌شود: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾. «قیام» نقیض «قعود» است: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ﴾ (آل عمران/۱۹۱). «قیام» از ریشهٔ «قوم» به معنای برخاستن و بر پا ایستادن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص۶۹۰). انسانی که خلقتش در «احسن تقویم» رقم خورده است، حال، امر می‌شود که وجه خود را قائم به دین حنیف نماید. «فِطْرَتَ اللهِ» به مفهوم گونه‌ای خاص از سرشت خدایی است که خداوند انسان را بر اساس آن آفریده است. سایر مخلوقات هم هرچند مفطورند (فاطر السماوات و الارض)، اما واژهٔ فطرت در آن‌ها به‌صراحت قید نشده است و ما این تعبیر را فقط در مورد «ناس» مشاهده می‌کنیم. ازاین‌رو دینی که در آیه آمده، مخصوص انسانی است که باید قائم به این دین قیّم باشد. همچنین با عنایت به آیهٔ ۱۶۱ سورهٔ انعام: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، «مصداق صراط مستقیم همان «دین قیّم» است. دین قیّم دینی است که خود ایستاده است و دیگران را نیز برپا می‌دارد و سرّ این‌که از دین قیّمی که همان صراط مستقیم است به «ملّت ابراهیم» یاد می‌گردد و دین به روش او نسبت داده می‌شود این است که برجسته‌ترین روش را ابراهیم خلیل علیه‌السلام ارائه کرده است و «حنیف» به معنای کسی است که در متن راه حرکت می‌کند و در مقابل «جنیف» و «متجانف» است، یعنی کسی که به راست یا چپ گرایش دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج۱، ص۴۶۶). حضرت ابراهیم علیه‌السلام در آیهٔ ۷۹ سورهٔ 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 متالّه است و نه حیوان ناطق و نه حیوان متالّه، چون در خلقت او فطرت آمده و این فطرت حد وجودی اوست نه حد ماهوی او» (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص۱۵۷).

الله: ترکیب اضافی ﴿فِطْرَتَ اللّهِ﴾ در آیهٔ ۳۰ روم بیانگر ارتباط و نسبتی است که انسان‌ها با خدا دارند، و به دلیل این ارتباط و نسبت است که دین الهی، مطلوبِ نهاد آدمی است. با توجه به آیهٔ مذکور، عقیدهٔ برخی مفسران، مراد از فطرت در آیهٔ 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، ج۱۶، ص۱۷۸).

> الفطره به معنای خلقت است، زیرا در ادامه می‌فرماید تبدیلی در آفرینش خدا نیست (طبرسی، ۱۴۱۲، ج۲، ص۲۴۳).

به نظر می‌رسد زمخشری در کشاف ﴿فِطْرَتَ اللّهِ﴾ را به مفهوم دین گرفته است و فعل محذوفی را در ابتدای این تعبیر از آیه در تقدیر قرار می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج۲، ص۴۷۹). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، تفاسیر فوق اشاره دارند که ﴿فِطْرَتَ اللّهِ﴾ 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 اللّهِ﴾ 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 شکوفاشده 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 تبدیل‌ناپذیر الهی است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ﴾ (روم/۳۰).

> فطرت انسانی و دین آسمانی هر دو از کلمات الهی است و دگرگونی در کلمات الهی راه ندارد؛ ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللّهِ﴾ (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 اللّهِ﴾ (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص۱۵۵).

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

ازاین‌رو این آیه به سنت عدم تبدیل خلقت الهی اشاره می‌کند.

۴-۱-۲. هم‌نشین‌های مشتقات ریشهٔ «فطر»

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

۱	﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحادِيثِ فاطِرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ ...﴾ (یوسف/۱۰۱)
۲	﴿قُلِ اللَّهُمَّ فاطِرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ عالِمَ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ ...﴾ (زمر/۴۶)
۳	﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ يُطْعِمُ وَ لا يُطْعَمُ ...﴾ (انعام/۱۴)
۴	﴿قالَتْ رُسُلُهُمْ أَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى ...﴾ (ابراهیم/۱۰)
۵	﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ جاعِلِ الْمَلائِكَةِ رُسُلاً أُولي أَجْنِحَةٍ مَثْنى وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ...﴾ (فاطر/۱)
۶	﴿فاطِرُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً ...﴾ (شوری/۱۱)
۷	﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذي فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنيفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكين﴾ (انعام/۷۹)

در یک مورد هم ضمیر «هنّ» با «فطر» هم‌نشین شده است: ﴿قالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ الَّذي فَطَرَهُنَّ وَ أَنَا عَلى ذلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدينَ﴾. در این جا نیز ضمیر «هنّ» به «السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» برمی‌گردد.

ناس و ضمائر ارجاع‌داده‌شده به این مفهوم: در آیهٔ ۳۰ سورهٔ 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 به‌نوعی به مفهوم ناس و انسان برمی‌گردد.

﴿أَوْ خَلْقاً مِمَّا يَكْبُرُ في صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعيدُنا قُلِ الَّذي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (اسراء/۵۱)	ضمیر «کم» (راجع به مفهوم ناس)
﴿قالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلى ما جاءَنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الَّذي فَطَرَنا فَاقْضِ ما أَنْتَ قاض﴾ (طه/۷۲)	ضمیر «نا» (راجع به مفهوم ناس)
﴿وَ ما لِيَ لا أَعْبُدُ الَّذي فَطَرَني وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُون﴾ (یس/۲۲)	ضمیر «یاء» (راجع به مفهوم ناس)

﴿يا قَوْمِ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى الَّذي فَطَرَني أَ فَلا تَعْقِلُون﴾ (هود/۵۱)	ضمیر «یاء» (راجع به مفهوم ناس)
﴿إِلاَّ الَّذي فَطَرَني فَإِنَّهُ سَيَهْدِين﴾ (زخرف/۲۳)	ضمیر «یاء» (راجع به مفهوم ناس)

ولایت و رازقیّت: در آیهٔ ۱۴ سورهٔ انعام آمده است: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾. در این آیه فاطریت خداوند به‌نوعی با ولایت الهی و نیز با رازقیت خداوند هم‌نشین شده است. فاطر کسی است که ولایت دارد. ازاین‌رو اگر فاطریّت به نوع خاصی از خلقت اشاره دارد، این معنا در ارتباط با وجوهی از ربوبیّت قرار می‌گیرد که در این آیه به دو نوع ربوبیّت معنوی (ولایت) و مادی (رازقیت) اشاره شده است. در آیهٔ ۱۰۱ سورهٔ 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 مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾. کسی که خداوند را فاطر آسمان‌ها و زمین می‌داند، ولایت او را می‌پذیرد 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 ربوبیّت: از جمله مفاهیمی که با فاطریت هم‌نشین شده است، ربوبیت است. در آیهٔ ۵۶ سورهٔ انبیاء این هم‌نشینی با تکرار واژهٔ «رب» دیده می‌شود: ﴿قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَى ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾. البته در این آیه عبارت «رب السماوات و الارض» تداعی‌کننده و به‌نوعی جانشین «فاطر السماوات و الارض» نیز هست، چراکه ضمیر «هنّ» به «السَّماواتِ وَ الْأَرْض» برمی‌گردد. در آیهٔ ۱۰۱ سورهٔ یوسف نیز درخواست‌های حضرت یوسف (ع) از خداوندی که فاطر آسمان‌ها و زمین است، با واژهٔ «رب» همراه شده است: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾.

۴-۲. محور جانشینی

رابطهٔ جانشینی رابطهٔ عناصری در یک حلقه از زنجیره است که امکان دارد به‌جای هم قرار گیرند (صفوی، ۱۳۸۷، ص۳۳). در نسبت جانشینی بر اساسِ 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 به‌جای یکدیگر به کار روند. یک واژه در حوزهٔ تصوریِ گویندگانِ یک زبان می‌تواند کلمات دیگری را که مدلول‌هایی همگون برای همان مفهوم‌اند، تداعی کند. این الگوی

تداعی، واژه‌ها را به‌طور غیابی به یکدیگر پیوند می‌دهد، زیرا واژه‌ها در حقیقت به یک نظام منسجم زبانی تعلق دارند که کاربران هر زبان در حافظهٔ خود دارند (رکعی و نصرتی، ۱۳۹۶، ص۱۳۰). در ادامه، محور جانشینی را در دو حوزهٔ جانشین‌های مفهومی فطرت و جانشین‌های مفهومی مشتقات ریشهٔ «فطر» بررسی می‌کنیم.

۴-۲-۱. بررسی جانشین‌های مفهومی «فطرت»

واژهٔ فطرت در قرآن کریم جانشینی ندارد. گاهی در تعابیر «طبیعت»، «فطرت» و «غریزه» به‌جای یکدیگر به کار می‌رود، درحالی‌که 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 دربارهٔ تفاوت طبیعت و فطرت گفته شده است که طبیعت، صفات یا خصوصیاتی است که برای پدیده‌ای لحاظ می‌شود که ادراک نداشته باشد، اما فطرت برای ذاتی لحاظ می‌شود که دارای ادراک باشد (شاه‌آبادی، ۱۳۸۰، ص۱۲۷)، مانند این‌که گفته می‌شود طبیعت آب، رطوبت است (نه فطرت آب) و یا آتش طبیعتش گرماست. البته گاهی طبیعت را دربارهٔ غیر جانداران و جانداران مثل گیاهان، حیوانات و انسان‌ها به کار می‌برند، ولی در آن جنبه‌هایی که با غیر جانداران مشترک‌اند (مطهری، ۱۳۶۵، ص۳۱). غریزه نیز ویژگی درونی است که هم در انسان و هم در حیوان وجود دارد و مانند برنامه‌ای است که راهنمایی لازم برای بهره بردن 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. ازاین‌رو برای بهره‌برداری صحیح از غریزه هم باید به ندای فطری خود گوش سپرد. همچنین در این حوزه واژهٔ «طینت» را داریم که از ریشهٔ «طین» به معنای «گل» گرفته شده است و اشاره به مادهٔ اولیه خلقت دارد (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج۷، ص۱۹۱) و به خمیرهٔ وجودی انسان برمی‌گردد.

واژهٔ دیگری که به‌نوعی قرابت معنایی با فطرت دارد و به تعبیر دقیق‌تر، جزء لوازم معنایی فطرت است، «کرامت» می باشد. «کرامت» در لغت به معنای عزت و شرافت و بزرگی است (ابن‌منظور، ۱۹۹۸، ص۵۱۰). مفهوم «کرامت» مفهومی ارزشی از نوع معقول ثانی فلسفی است و به‌تبع منشأ انتزاع خود، مفهومی مشکک است و حداقلِ آن، که قابل تشخیص و اندازه‌گیری است، در همهٔ انسان‌ها از هر قوم و نژادی و با هر باور و اعتقادی وجود دارد و مراتب بالاترِ آن، که غیرقابل اندازه‌گیری است در افراد

متفاوت است. کرامت حداقلی ذاتی انسان است و به همین دلیل در همهٔ افراد به یک نسبت وجود دارد (افضلی، ۱۴۰۳، ص۹۳). ازآن‌جاکه هر صفتِ نیک در وجود انسان، تجلی صفات الهی است و انسان به‌عنوان 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، ص۱۰۱).

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 مادهٔ اولیه خلقت و خمیرهٔ انسان.
کرامت	کرامت حداقلی، ذاتی انسان است و به همین دلیل در همهٔ افراد به یک نسبت وجود دارد.
فطرت	بینش و شهودی که انسان در بعد معنوی خود بر آن سرشته شده است.

جدول۱. نسبت طبیعت، غریزه، طینت و فطرت با انسان

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

خلق: یکی از مشتقات پرتکرار «فطر» در قرآن، واژهٔ «فاطر» و صورت‌های فعلی این ریشه است: ﴿الَّذِي فَطَرَنِي﴾ (هود/۵۱؛ طه/۷۲؛ زخرف/۲۷)، ﴿وَ الَّذِي فَطَرَنَا﴾ (طه/۷۲)، ﴿الَّذِي فَطَرَكُمْ﴾ (اسراء/۵۱). معانی آیاتی که ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾ در آن‌ها به کار رفته است، در شبکهٔ معنایی آیات دیگر قرآن نظیر ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ في سِتَّةِ أَيَّام﴾ (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 واژهٔ «فطر» یک مفهوم بنیادی در نظر گرفته شده (تحولی 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 الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ (روم /۱۹) و یا آیات ۵ تا ۷ سورهٔ طارق که اشاره به خلقت انسان دارد و می‌فرماید: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ﴾ و این اشاره‌ای به

آغاز خلقت دارد که با خروج صورت می‌پذیرد. آفرینش دیگر موجودات نیز با شکافتن همراه است؛ شکافته شدن دانهٔ گیاهان و روییدن آن‌ها به‌نوعی 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 ریشهٔ واژه، خلقتی بی‌سابقه و در حقیقت، یک نوآوری است، و این مفهوم «آفرینش بی‌سابقه» در تمام آیات مربوط وجود دارد. در نهایت می‌توان گفت «فَطْر» شکلی از خلق کردن است که در آن شکافتن از طول موضوعیت دارد و نوعی خلق بدیع است. قرشی نیز با توجه به آیهٔ ۷۲ سورهٔ مبارکهٔ طه: ﴿وَ الَّذِی فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاض﴾ و نیز آیهٔ ۲۲ سورهٔ مبارکهٔ یس: ﴿وَ مَا لِیَ لَا أَعْبُدُ الَّذِی فَطَرَنِی وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُون﴾ بیان می‌دارد که «ما انسان‌ها نیز در ابتدا یک سلول و یاختهٔ ساده بودیم که در اثر شکافته شدن به انسان تبدیل شده‌ایم» (قرشی، ۱۳۷۱، ج۵، ص۱۹۳). ازاین‌رو فاطر بودن خداوند به آفرینش انسان اختصاص ندارد، بلکه خداوند فاطر آسمان‌ها و زمین است. اما نوع ویژهٔ این خلق، تعبیه فطرت است که در آیهٔ ۳۰ سورهٔ 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 حوزهٔ معنایی «فطر» می‌تواند در محور جانشینی لحاظ شود، «بدع» است. در قرآن کریم عبارت «بدیع السماوات و الارض» در دو آیهٔ ۱۱۷ سورهٔ بقره: ﴿بَدِیعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِذا قَضی أَمْراً فَإِنَّما یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُون﴾ و آیهٔ ۱۰۱ سوره انعام: ﴿بَدِیعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنَّی یَکُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَکُنْ لَهُ صاحِبَةٌ وَ خَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیم﴾ به کار رفته است.

> کلمهٔ فاطر همان معنایی را می‌دهد که کلمهٔ بدیع و مبدع دارند، با این تفاوت که در کلمهٔ ابداع، عنایت بر نبودن الگوی قبلی است و در کلمهٔ فاطر عنایت بر طرد عدم و بر ایجاد چیزی است از اصل. نه مانند کلمهٔ 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، ج۱۷، ص۴).

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، حوزهٔ معناشناختی زمانی به وجود می‌آید که دو مفهوم عمدهٔ کلیدی، کاملاً در مقابل یکدیگر قرار گیرند (ایزوتسو، ۱۳۶۰، ص۲۹۸). واژهٔ فطرت، متقابل معنایی ندارد. دربارهٔ مشتقات ریشهٔ «فطر» می‌توان به تفطّر و انفطار اشاره کرد.

تفطّر و انفطار: در برخی آیات، مشتقات منفطر، یتفطّرن، انفطرت به چشم می‌خورد. در آیهٔ ۵ سورهٔ شوری آمده است: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ وَ الْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَلَا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾. برخی از مفسران در تحلیل مفهوم تفطّر، معتقدند که این ماده در باب تفعّل 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، ج۲۶، ص۱۱۳). به عبارت دیگر، ما با معنایی از فاطریت روبه‌روییم که ضد نظم و از جنس ویرانی است. با توجه به آیات ابتدایی سورهٔ شوری، سخن از کسانی است که ولیّی غیر از الله را سرپرست خویش گرفته‌اند. شرکی که در ولایت‌پذیری از سوی انسان انجام می‌شود، موجب تفطّر آسمان‌ها می‌شود. کاربرد این واژه در دو صورتِ «انفطار» و «تفطّر» که از دو باب انفعال و تفعل 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 ولیّی غیر از خداوند، آسمان‌ها به وضعیت شکافتن و ویرانی می‌رسد.

۵.معناشناسی قالبی فطرت

با توجه به آنچه در حوزهٔ معنایی فطرت آمد، روشن شد که ریشهٔ «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 واژهٔ 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. 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. می‌توان در توصیف معنای قالبی فطرت به عناصر قالبی که این معنا را می‌سازند اشاره کرد:

جدول ۲. قالب فطرت در قرآن

تعریف	-	فطرت که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حق‌تعالی است، نحوهٔ خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است.
عناصر قالبی مرکزی	دارندگان فطرت	انسان‌ها (ناس) «فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»: سایر مخلوقات نیز هرچند مفطورند (فاطر السماوات و الارض)، اما تعبیهٔ فطرت در آن‌ها به‌صراحت قید نشده است و ما این تعبیر را فقط در مورد «ناس» مشاهده می‌کنیم.
	منبع فطرت	«فِطْرَتَ اللّهِ» به مفهوم گونه‌ای خاص از سرشت خدایی است که خداوند انسان را بر اساس آن آفریده است.
عناصر قالب حاشیه‌ای	فراوانی کاربرد واژهٔ فطرت	کلمهٔ فطرت بر وزن فعله است و فقط یک بار در قرآن در آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم آمده که در مورد انسان و رابطهٔ او با دین است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا».
	فراوانی دارندگان فطرت	فطرت فراگیر و همگانی است و «ناس» بر آن سرشته شده‌اند: «فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها». ازاین‌رو هیچ انسانی بدون فطرت خلق نشده است.
	حالت فطرت	فطرت زایل‌شدنی و تبدیل‌بردار نیست، بلکه ثابت و پایدار است: «لاتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ»، هرچند ممکن است تضعیف شود.
	کارکرد فطرت	ازآن‌جاکه فطرت بینش و گرایشی است که انسان را متوجه کمال مطلق می‌کند، از ارزش حقیقی برخوردار است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً». ازاین‌رو با همین فطرت است که باید اقامهٔ وجه کند و سوی دین حنیف گام بردارد. همین توجه به امر متعالی و واجد ارزش تمایز انسان را با سایر موجودات روشن می‌سازد.

	منکران فطرت	در عمدهٔ آیاتی که در آن‌ها «فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» به کار رفته است، مخاطب آیات، مشرکان، کفار یا منکران معادند و خداوند برای دعوت آنان به تفکر و تعقل در نظام خلقت به آفرینش بی‌سابقهٔ آن اشاره می‌کند تا هم نمودی از قدرت بی‌پایان 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 فاطریّت خداوند مواجه هستیم.
روابط قالب به قالب	-	خلقت- بدعت- ربوبیّت طبیعت- غریزه- طینت

نتیجه‌گیری

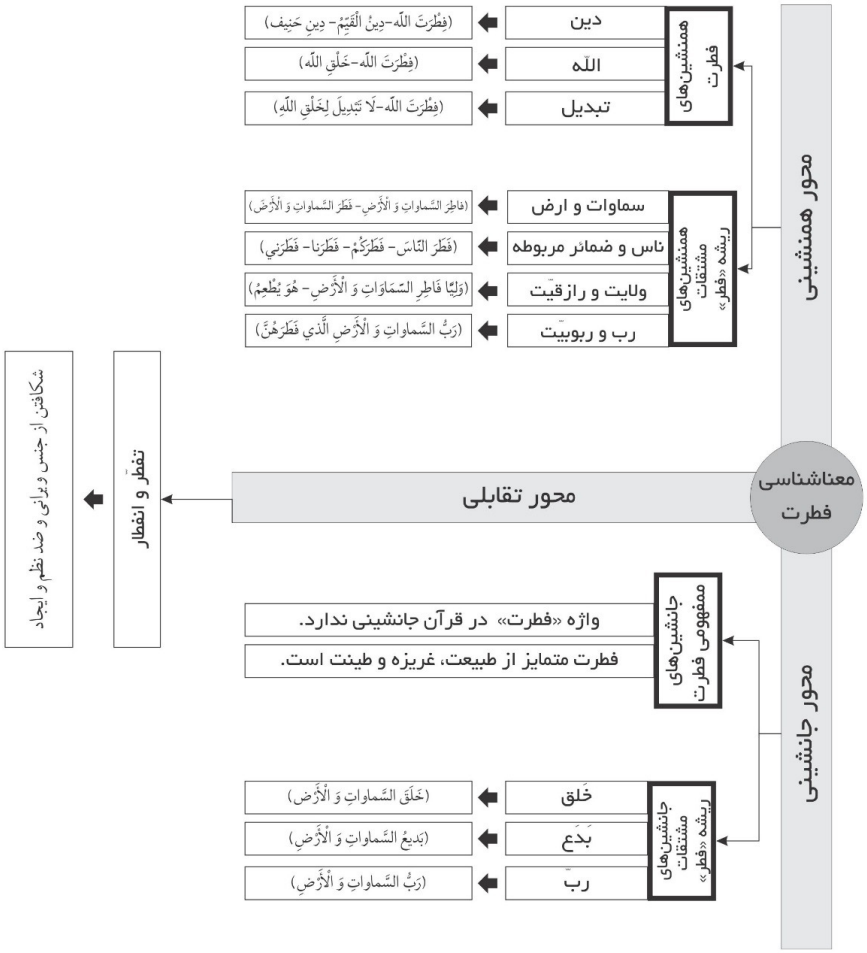
با توجه به کاربردهای واژهٔ فطرت در زبان‌های سامی و عربی و مقایسهٔ آن‌ها می‌توان چند مورد را نظیر «شکافتن و گشودن، سرشتن و خلقت، ظاهر شدن» معانی اصلی در نظر گرفت، به‌طوری که نقش محوری و اصلی را دارند و معانی و مصادیق دیگر از آن موارد مشتق شوند. بنابراین می‌توان مفهوم پیشنهادی ریشه را «تحولی که مستلزم نقض حالت قبل باشد» عنوان کرد. این مفهوم پیشنهادی، قدرت هم‌پوشانی معانی و مصادیق دیگر را داراست و سایر قالب‌های معنایی چون شکافتن، آفرینش، ظاهر کردن و غیره نیز اشاره به چنین پیدایش و نظمی می‌کنند. برای مثال، برای سرشتن و خلقت باید حالت عدم و نیستی نقض شود تا خلقتی پدیدار گردد. در مورد شکافتن و گشودن نیز می‌بایست پیوستگی و بستگی نقض شود تا این معنا صادق گردد.

با توجه به محور هم‌نشینی در حوزهٔ معنایی فطرت، فاطر بودن خداوند به آفرینش انسان اختصاص ندارد، بلکه خداوند فاطر آسمان‌ها و زمین نیز هست. اما نوع ویژهٔ این خلق، تعبیهٔ فطرت است که در آیهٔ سی‌ام سورهٔ روم آمده و در آن ترکیب «فطرت الله» با «خلق الله» هم‌نشین 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 حق‌تعالی است، نحوهٔ 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 واژهٔ فطرت، فراوانی دارندگان فطرت، حالت فطرت، کارکرد فطرت و منکران فطرت است.

در تشکیل حوزهٔ معنایی فطرت در سه محور هم‌نشینی، جانشینی و تقابل نتیجهٔ زیر حاصل آمد:



نمودار ۵. حوزهٔ معنایی فطرت در سه محور هم‌نشینی، جانشینی و تقابل

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.ابن‌درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). **جمهرة اللغه**. بیروت: دار العلم للملایین.

۴.ابن‌فارس، احمد. (بی‌تا). **معجم مقایس اللغه**، (تصحیح عبدالسلام محمد هارون). قم: أدب الحوزة.

۵.ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۹۹۸م). **لسان العرب**. بیروت: دارصادر.

۶.ازهری، محمد بن احمد. (۱۳۸۴ش). **تهذیب اللغه**. قاهره: الدار المصریه.

۷.افضلی، سید عبدالرئوف. (۱۴۰۳ش). «تبیین کرامت انسان بر پایهٔ انسان‌شناسی فیلسوفان مسلمان». **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۸(۳۲)، ص۷۳-۹۳. 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**، (ترجمهٔ 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 اللغه 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)، ص۹-۲۲. 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.سیدمحرمی، ایمان؛ غفاری، ابوالفضل. (۱۴۰۱ش). «تحلیل مفهوم‌شناسی همدلی در قرآن». **آموزه‌های قرآنی**، ۱۹(۳۵)، ص۸۱-۱۰۹. https://doi.org/10.30513/qd.2021.1089.1232

۱۸.شاه‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۰ش). **شذرات المعارف**، (تحقیق و تصحیح بنیاد علوم و معارف اسلامی دانش‌پژوهان). 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: سورهٔ مهر.

۲۱.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ق). **ترجمه تفسیر المیزان**، (ترجمهٔ محمدباقر موسوی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۲.طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). **جوامع الجامع في تفسیر القرآن المجید**. بیروت: دار الأضواء.

۲۳.فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۰ق). **القاموس المحیط**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۲۴.قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۹ش). **بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
۲۵.قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۶ش). «زبان‌شناسی شناختی و مطالعات قرآنی». **ذهن**، شمارهٔ ۳۱، ص۳-۲۶.
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 languge and linguistics***, (2nd edition). Oxford: Elsevier LtD.

Quranic Doctrines
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

Conceptual Analysis and Identification of the "Dābbat al-Arḍ: دابّة 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, Rajʿat (Return).

Abstract

The "Dābbat min al-Arḍ: دابّة 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: دابّة 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.

آموزه‌های قرآنی
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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

سید جعفر صادقی[1]

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

چکیده

«دابّة من الأرض» در آیه ۸۲ سوره نمل ذکر شده است. عموم مفسران اهل‌سنت آن را حیوانی خارق‌العاده دانسته‌اند که در آستانه قیامت خروج خواهد کرد و برخی از ایشان تنها جنبه حیوانی دابّه را پذیرفته و درباره جزئیات آن توقف کرده‌اند. اما در تفاسیر شیعه، اغلب امام علی علیه‌السلام، مصداق دابّة و زمان خروج او آستانه قیامت یا رجعت ذکر شده است. طبق هر دو نظر، دابّة 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 «دابّة الأرض» دست یافته است. بر این اساس، نتیجه پژوهش این است که مصداق مفهوم دابّه، امام علی علیه‌السلام 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، دابّة الأرض، امام علی(ع)، آخرالزمان، قیامت، رجعت.

استناد: صادقی، سید جعفر. (۱۴۰۴). مفهوم‌شناسی و مصداق‌یابی «دابّة الأرض»؛ بر پایه شواهد درون‌متنی و برون‌متنی. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۱)، ۱۷۱-۱۹۲.
https://doi.org/10.30513/qd.2025.6609.2478

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. © نویسندگان.

مقدمه

تفسیر و تبیین برخی آیات قرآن به سبب موارد مختلف، اعم از اجمال، ایجاز، تشابه تعابیر و... سهل‌الوصول نیست و این امر موجب شده است تا مفسران در ارتباط با این‌گونه آیات با دشواری مواجه شوند و دیدگاه‌های مختلفی مطرح نمایند (سیاوشی و شعبانی کامران، ۱۳۹۶، ص۱۷۴). آیهٔ ۸۲ سورهٔ نمل یکی از این موارد است که معنای اصطلاح «دابّة الأرض» در آن همواره در میان مفسران و محققان مورد بحث بوده است. متن و ترجمهٔ 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 این‌که همهٔ تفاسیر به این موضوع پرداخته‌اند، اما همچنان درک مفهوم و معنای دقیق آیه و مقصود از دابّة الأرض مبهم می‌نماید، چندان‌که یکی از مفسران معاصر بر این باور است که چندوچون دابّه در این آیه تعمداً رازآلود رها شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۵، ص۳۹۶).

غلبهٔ رویکرد فرقه‌محوری در نگاه به روایات نقل‌شده مهم‌ترین عاملی است که موجب شده است مفهوم، مصداق و خصوصیات مرتبط با دابّه همواره به‌مثابهٔ یکی از اسرار باقی بماند، چندان‌که تفاسیر اهل‌سنت بر جنبهٔ 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 (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج۱۹، ص۳۱۰؛ سید قطب، ۱۴۲۵، ج۵، ص۲۶۶۷).

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 قرینهٔ لفظی ناپیوسته است. به گفتهٔ زرکشی، دلالت سیاق موجب روشن شدن مجمل و حصول یقین به نبودِ احتمال خلاف و تخصیص عام و تقیید مطلق و تنوع دلالت می‌گردد و از بزرگ‌ترین قراینی است که بر مراد متکلم دلالت می‌کند و هر کس به این قرینهٔ مهم بی‌اعتنا باشد، دچار خطا خواهد شد و در مناظرات و گفت‌وگوهای خود نیز به خطا خواهد رفت (زرکشی، ۱۳۷۶، ج۲، ص۲۰۰). قرینهٔ 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 معضلاتِ 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 شیوهٔ کتابخانه‌ای در پی پاسخ به سؤالات زیر است:

۱. مفسران چه دیدگاه‌هایی دربارهٔ مفهوم و مصداق «دابّة الأرض» و مؤلفه‌های مربوط به آن بیان کرده‌اند؟

۲. چه دیدگاهی را می‌توان نظر صحیح دربارهٔ «دابّة الأرض» 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 دراین‌باره 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 اهل‌سنت پرداخته‌اند. در مقالهٔ «مصداق‌شناسی آیهٔ 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 علیه‌السلام مصداق دابّه است، به اشکالات مخالفان پاسخ داده‌اند. حاجی‌اسماعیلی و علی‌عسگری (۱۳۹۲) در مقالهٔ «بررسی آراء مفسران قرآن در بازشناسی مفهوم "دابة الارض"»، مصداق دابّه را امام مهدی علیه‌السلام دانسته‌اند که در آخرالزمان از بین صفا و مروه و مسجدالحرام خروج خواهد کرد. در مقالهٔ «تفسیر تطبیقی دابة الارض در آیه ۸۲ نمل و ارتباط آن با رجعت» نوشتهٔ 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 مقالهٔ «دابّة الارض یا پدیده‌ای از رخداد انرژی» دابّة الأرض را پدیده‌ای حیرت‌آور از رخداد انرژی معرفی کرده‌اند که در اختیار داعی الی‌الله و از

جنس آفاقی است نه انفسی. در مقالهٔ «بررسی و تحلیل روایات فریقین در تعیین مصداق دابّة الارض، با تأکید بر تفسیرهای روایی»، میراحمدی و حسینی (۱۳۹۷) صرفاً به توصیف روایات شیعه و اهل‌سنت و نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها پرداخته‌اند. رحیملو و همکاران (۱۴۰۱) در مقالهٔ «واکاوی مصداق «دابّه» در آیهٔ ۸۲ نمل بر پایهٔ شیوهٔ زبانی تجرید» به این نتیجه دست یافته‌اند که مقصود از «دابّة من الأرض» زمین است که در آستانهٔ قیامت در حال جنبیدن لب به سخن خواهد گشود. در مقالهٔ «حل تعارض فریقین در مصداق دابّة الارض آیه ۸۲ سورهٔ نمل»، شهیدپور و فخارنوغانی (۱۴۰۱) با جمع بین روایات مختلف به این نتیجه رسیده‌اند که «دابّه» لفظی کلی است و در آخرالزمان خروج می‌کند که بر مصداق‌های بیان‌شده در روایات منطبق است؛ نوع انسانی آن با مؤمنان تکلم می‌کند و نوع حیوانی نیز بر پیشانی کافران داغ می‌نهد.

بر این اساس، مقالهٔ حاضر از نظر نتیجه و تا حدودی از نظر روش، متفاوت از آثار موجود و حاوی یافته‌های جدید است.

۱.مروری بر آرای مفسران

دربارهٔ «دابة من الأرض» عمدتاً سه دیدگاه در تفاسیر به چشم می‌خورد:

۱-۱. دیدگاه نخست

مقصود از «دابّة» موجودی عجیب است. ابوهریره از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت کرده است که هفت نشانه در آستانهٔ قیامت خواهد بود که در کنار دجال، یأجوج و مأموج، دخان و طلوع خورشید از مغرب، یکی از آن‌ها نیز «دابّة» است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج۵، ص۱۱۵). از ابن‌عباس آورده‌اند که دابه جنبده‌ای از میان جنبندگان است که کرک و پر و چهار پا و دو بال دارد. ابن‌عمر نیز گفته است که سر آن به ابرها می‌رسد تا جایی که همهٔ خلایق آن را می‌بینند (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج۲۴، ص۵۷۲). از ابوهریره آورده‌اند که میان دو شاخ آن، یک فرسخ راه فاصله است. از ابن‌جریح نیز نقل شده است که دابّه، سر گاو و چشم خوک و سم شتر دارد. نیز روایت شده است که دابّه، سه مرتبه خروج خواهد کرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج۲۴، ص۵۷۲).

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

و کفر حقیقی آن‌ها را اظهار می‌کند (صدوق، ۱۳۹۵، ج۲، ص۵۲۷). در الغیبة طوسی آمده است که دابّة الأرض از بین صفا و مروه خروج می‌کند و عصای موسی و خاتم سلیمان با اوست و او مردم را به‌سوی محشر می‌راند (طوسی، ۱۴۱۱، ص۲۶۶). طبق گفتهٔ مقاتل، این موجود از کوه صفا در مکه خروج می‌کند (بلخی، ۱۴۲۳، ج۳، ص۳۷۱). درازای آن را ۶۰ ذراع می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج۳، ص۳۸۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج۲۴، ص۵۷۲). زمخشری نوشته است که دابه در این آیه، همان «جسّاسه» است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج۳، ص۳۸۴). این موجود به زبان عربی «تکلم» می‌کند و می‌گوید که کافران مکه به خروج دابّه یقین ندارند، زیرا خروج دابّه از نشانه‌های عذاب الهی است (بلخی، ۱۴۲۳، ج۳، ص۳۷۱). گویند که ابیّ بن کعب به جای «تُكَلِّمُهُمْ»، «تنبّئهم» خوانده بود (بغوی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۳۰۰). اما از سدّی نقل شده است که دابّه دربارهٔ باطل 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، ج۳، ص۵۱۳).

برخی «تُكَلِّمُهُمْ» را «تَكلِمُهم» قرائت کرده‌اند که به معنای این است که بر آنان جراحت می‌رساند (طوسی، بی‌تا، ج۸، ص۱۲۰). شماری نیز گفته‌اند مترادف با «تسمهم» است، یعنی آن‌ها را نشان می‌نهد تا کافر از مسلمان بازشناخته شود (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج۲، ص۵۹۴). همچنین مقصود از ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ﴾، واجب شدن حجت (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۱، ص۲۷۹) یا واجب شدن غضب (بغوی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۳۰۰) است که چنین سخنی از قتاده نیز نقل شده است (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج۹، ص۲۹۲۸). ثعالبی گفته است که این عبارت مانند آیهٔ ﴿حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ﴾ (زمر/۷۱) است (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج۴، ص۲۵۸).

دربارهٔ آیهٔ ﴿وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيهِم بِمَا ظَلَمُواْ فَهُمْ لَا يَنطِقُون﴾ نیز که در آیهٔ ۸۵ سورهٔ نمل آمده است، عبارت «وَ وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيهِم» را هم‌معنا با «نزل عليهم العذاب» و «بِما ظَلَمُوا» را نیز به معنای «به دلیل این‌که شرک ورزیدند» دانسته‌اند (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج۲، ص۵۹۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج۵، ص۴۳). دربارهٔ «فَهُمْ لَا يَنطِقُون» نیز تفسیرشان این است که از هیبت آنچه می‌بینند متحیر می‌شوند و نمی‌توانند سخن گویند (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج۲، ص۵۹۴)، چنان‌که در آیهٔ دیگری نیز مشابه آن آمده است (طبرانی، ۲۰۰۸، ج۵، ص۴۳): ﴿هذا يَوْمُ لا يَنْطِقُونَ ۝۳۵ وَ لا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ (مرسلات/ ۳۵- ۳۶).

۱- ۲. دیدگاه دوم

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

قائلان به این دیدگاه بر آن‌اند که «دابّة» امام علی علیه‌السلام است. در شماری از روایات، بر خروج او در آخرالزمان یا رجعت تأکید شده، اما در گروهی از آن‌ها به مسئلهٔ آخرالزمان اشاره‌ای نشده و صرفاً امام علی علیه‌السلام مصداق دابّة الأرض معرفی شده است.

در تفسیر قمی از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که امام علی علیه‌السلام در مسجد خوابیده بود... پیامبر(ص) پای او را حرکت داد و گفت: برخیز ای دابّة 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 دابّه است که خداوند در کتابش فرموده است: ﴿وَإِذا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ...﴾. سپس گفت: ای علی، چون آخرالزمان شود خداوند تو را در نیکوترین صورت و در حالی که با تو داغ‌گذاری هست که دشمنانت را علامت می‌نهی خارج می‌کند (قمی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۱۳۱). در ادامهٔ روایت، امام صادق(ع) آیه را مربوط به هنگام رجعت ذکر می‌کند (قمی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۱۳۱). در همان منبع، روایت دیگری آمده است که طبق آن مردی از عمار یاسر امام علی علیه‌السلام را به‌عنوان دابّه به فردی نشان داده است (قمی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۱۳۱). روایات دیگری نیز مشابه همین مضمون نقل شده است که نشان‌دهندهٔ خصوصیات انسانی دابّه است (ابن‌قیس هلالی، ۱۴۰۵، ج۲، ص۵۶۲؛ حلی، ۱۴۲۱، ص ۴۵۸). همچنین امام علی علیه‌السلام معنای آیهٔ ۸۲ نمل را از اسراری دانسته است که تنها خود او و پیامبر(ص) بر آن واقف بوده‌اند (صفار قمی، ۱۴۰۴، ج۱، ص۳۱۰). در روایتی از او آمده است: «من صاحب بازگشت‌های مکرر و دولت و عصا و وسیلهٔ داغ‌گذاری و آن دابّه‌ای‌ام که با مردم تکلم می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۱، ص۱۹۸). امام علی علیه‌السلام خود را به‌عنوان دابّه به ابوعبدالله جدلی و اصبغ بن نبانة معرفی کرده است (حلی، ۱۴۲۱، ص۴۸۳ و ۴۸۷). از دیگر امامان علیهم‌السلام نیز روایاتی نقل شده که امام عل علیه‌السلام را دابّه معرفی کرده‌اند (حلی، ۱۴۲۱، ص۴۸۷؛ ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹، ج۲، ص۱۱۸).

همچنین اصبغ بن نباتة نقل کرده است که معاویه به من گفت: ای گروه شیعه، شما گمان می‌کنید که علی دابّة الأرض است؟ پاسخ دادم که آری. هم ما می‌گوییم و هم یهود این را می‌گوید. معاویه رأس‌الجالوت را احضار کرد و از او سؤال کرد و او نیز گفت که نام دابّة الأرض، اِلیا است. معاویه رو به من نمود و گفت: ای اصبغ، چقدر اِلیا به علی شبیه است! (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹، ج۲، ص۱۱۸). امام صادق علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 خواهم گرفت علی است که او همان دابّة است که با آنان تکلم خواهد کرد» (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹، ج۲، ص۱۳۸).

۱-۳. دیدگاه سوم

این گروه معتقدند که مصداق «دابّة» در این آیه روشن نیست و روایات بیان‌شده دربارهٔ مصداق آن نیز مورد قبول نیستند و صرفاً باید دراین‌باره ایمان داشت و دربارهٔ جزئیات آن توقف کرد، زیرا نمی‌توان به توصیفاتی که دربارهٔ دابّه نقل شده و مبالغه در طول و عرض آن و نیز زمان و مکان خروج آن، اعتماد کرد و امور غیبی به‌جز در مواردی که با دلیل قاطع اثبات نشود که از جانب پیامبر(ص) بیان شده‌اند، نباید تصدیق شوند (مراغی، بی‌تا، ج۲۰، ص۲۲). سید قطب نظرات بیان‌شده دربارهٔ دابّه در منابع تفسیری اهل‌سنت را که به توصیف موجودی عجیب پرداخته‌اند اوصافی خوانده که مفسران در آن به فتنه افتاده‌اند. او راه‌حل را توقف دربارهٔ نص قرآنی و احادیثی می‌داند که صرفاً آن را از علامت‌های قیامت ذکر کرده‌اند (سید قطب، ۱۴۲۵، ج۵، ص۲۶۶۷). با این حال، این عده که شامل شماری از مفسران عقل‌گرای معاصرند، معتقدند که «دابّة» 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 (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج۱۹، ص۳۱۰؛ سید قطب، ۱۴۲۵، ج۵، ص۲۶۶۷). دروزه بر آن است که احادیث صحیح بین این آیه و خروج دابّه هیچ رابطه‌ای ایجاد نمی‌کنند. لذا دابّهٔ ذکرشده در روایات صحیح که مربوط به آخرالزمان است، همان دابّه‌ای نیست که در قرآن ذکر شده است و راویان این ارتباط را ایجاد کرده‌اند (دروزه، ۱۴۲۱، ج۳، ص۳۰۳).

۲. واکاوی آیه بر اساس شواهد درون‌متنی

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

۲-۱. زمان خروج دابّه

آنچه موجب شده است غالب مفسران، آیهٔ سورهٔ نمل را به برپایی رستاخیز و گاه رجعت مرتبط سازند، عبارت ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيهِم﴾ و آیهٔ بعد است که از حشر گروهی از هر امت تکذیب‌کننده سخن

می‌گوید. عبارت ﴿وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيهِم﴾ در آیهٔ ۸۵ نیز تکرار شده و در جای دیگر، این عبارت با همین ساخت نیامده است. واژهٔ محوری این عبارت «القَول» 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 به‌جای واژهٔ «وَقَعَ» واژهٔ «حَقَّ» آمده است که عبارت‌اند از: ﴿فَحَقَّ عَلَيهَا القَول﴾ (اسراء/ ۱۶)؛ ﴿حقَّ عليهم القول﴾ (قصص/ ۶۳)؛ ﴿حقَّ القول منّی﴾ (سجده/ ۱۳)؛ ﴿حقَّ القَولُ عَلی اکثَرِهِم﴾ (یس/ ۷)؛ ﴿فَحقَّ علينا قَولُ رَبّنا﴾ (صافات/ ۳۱)؛ ﴿حَقَّ عَلَيهم القَول﴾ (فصلت/ ۲۵؛ احقاف/ ۱۸) و ﴿يحقَّ القَول علی الكافرين﴾ (یس/ ۷۰). برخی مفسران نیز تأکید دارند که «حَقَّ» و «وَقَعَ» هم‌مضمون‌اند، از جمله علامه طباطبایی نوشته است: ﴿وَ وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِما ظَلَمُوا﴾ یعنی حق عليهم العذاب (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۵، ص۳۹۵).

در مواردی «حقَّ القول» به معنای قطعی بودن عذاب اخروی است، مانند ﴿حَقَّ عَلَيهم القَول﴾ (قصص/ ۶۳) و ﴿حقَّ القول منّی﴾ (سجده/ ۱۳). اما برخی از موارد با توجه به سیاق و معنا دربارهٔ هلاکت کافران است، مانند ﴿وَ إِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفيها فَفَسَقُوا فيها فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْميراً﴾ (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 عليهم» عبارت «سبق عليه القول» آمده است که مضمون آیه دربارهٔ هلاکت قوم نوح است: ﴿حَتَّى إِذا جاءَ أَمْرُنا وَ فارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فيها مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَ أَهْلَكَ إِلاَّ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَ مَنْ آمَنَ وَ ما آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَليلٌ﴾ (نک: هود/ ۴۰). طبق شماری از تفاسیر، آیهٔ ۸۲ نمل هم‌مضمون این آیه و آیات قبل از آن است و ابوالعالیه و معمر ﴿وَ إِذا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ» را همانند «وَ أُوحِيَ إِلى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾ (هود/ ۳۶) عنوان کرده‌اند (صنعانی، ۱۴۱۱، ج۲، ص۷۱).

ثانیاً، در سیاق مشابه «وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيهِم» در ۸ مورد در سوره‌های دیگر غالباً واژه «کلمه» جانشین واژه «قول» و همنشین «حَقَّ» شده است (نک: الأنفال، ۷؛ یونس، ۳۳، ۸۲ و ۹۶؛ الزّمر، ۱۹ و ۷۱؛ غافر، ۶؛ الشّوری، ۲۴). برای نمونه، کاربرد دو مؤلفه «حَقَّ» و «كَلِمَة» به صورت همنشین در سوره غافر چنین است: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي ءَايَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ ۝٤ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ الْأَحْزَابُ مِن بَعْدِهِمْ وَ هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَ جَادَلُواْ بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ۝٥ وَ كَذَالِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُواْ 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، ج۲۴، ص۱۵۰). شماری از مفسران نیز «اخذ» را در این آیات، به معنای هلاک معنا کرده‌اند (نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج۴، ص۱۵۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج۱۲، ص۲۹۸؛ مراغی، بی‌تا، ج۲۴، ص۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۷، ص۳۰۶).

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 آیهٔ 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 گمراهی‌شان نیستی و تو تنها می‌توانی آنانی را که به آیات ما ایمان می‌آورند بشنوانی: ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَ لَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ۝٨٠ وَ مَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلَالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ﴾ (نمل/۸۰ -۸۱). این آیات به‌منزلهٔ ناامیدی از ایمان آوردن آنان است. در روض الجنان آمده است:

> آنگه بر طریق مثل گفت رسول را بر وجه مبالغت و معنی یأس و قطع طمع او از ایمان ایشان (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج۱۵، ص۷۲).

بر همین اساس، در آیهٔ بعد، قطعیت هلاکت مشرکان یادآوری شده است. آیهٔ پایانی سوره نیز به فاصله چند آیه با آیهٔ مورد بحث مؤید عذاب دنیوی کافران است: ﴿وَ قُلِ الحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُم ءَايَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا﴾ (نمل/ ۹۳). برخی مفسران آن را به هلاکت در بدر تطبیق داده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳، ج۳، ص۳۱۹؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج۲، ص۵۹۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج۵، ص۴۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج۷، ص۲۳۱؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲، ج۴، ص۲۷۴؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج۳، ص۵۲۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج۴، ص۱۶۹). عبارت «الْحَمْدُ لِلَّهِ» نیز در این آیه، در برخی دیگر از آیات ناظر به هلاکت دنیوی کافران آمده است، مانند ﴿فَقُطِعَ دابِرُ الْقَوْمِ الَّذينَ ظَلَمُوا وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمينَ﴾ (انعام/ ۴۵). همچنین این آیه مشابه آیه‌ای دیگر است که آن نیز از حتمی بودن ارائهٔ آیات و استعجال کافران سخن گفته است: ﴿سَأُرِيكُمْ آياتِي فَلا تَسْتَعْجِلُون﴾

(انبیاء/۳۷). در آیاتی از سورهٔ صافات، مؤلفه‌های وعدهٔ 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: ﴿وَ لَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ ﴿۱۷۱﴾ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنصُورُونَ ﴿۱۷۲﴾ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ ﴿۱۷۳﴾ فَتَوَلَّ عَنهُمْ حَتَىٰ حِينٍ ﴿۱۷۴﴾ وَأَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ ﴿۱۷۵﴾ أَفَبِعَذَابِنَا يَسْتَعْجِلُونَ ﴿۱۷۶﴾ فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنذَرِينَ ﴿۱۷۷﴾ وَ تَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَىٰ حِينٍ ﴿۱۷۸﴾ وَأَبْصِرْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ﴾ (صافات/۱۷۱- ۱۷۹). گویی که این آیات، گزیده‌ای از مضامین کل سورهٔ 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 به‌جز همسرش و باران عذاب بر قوم وی (نمل/ ۵۷- ۵۸) مواردی است که در این سوره بیان شده است. در ادامه نیز توصیه به مشاهدهٔ عاقبت مجرمان در دنیا که یقیناً مقصود، آثار به‌جامانده از عذاب دنیوی است بیان شده (نمل/ ۶۹) و سپس پرسش کافران دربارهٔ این‌که «وعده» چه زمانی خواهد بود، ذکر شده است: ﴿وَ يَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (نمل/ ۷۱). گرچه در برخی تفاسیر، این وعده به موعد قیامت منطبق شده است (نک: سمرقندی، ۱۴۱۶، ج۲، ص۵۹۱)، آیهٔ بعد نشان می‌دهد که مقصود از وعده، زمان نصرت الهی و هلاکت کافران در بدر است: ﴿قُلْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ رَدِفَ لَكُم بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ﴾ (نمل/ ۷۲). برخی مفسران نیز همین برداشت را نموده‌اند (نک: بلخی، ۱۴۲۳، ج۳، ص۳۱۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج۳، ص۳۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۳۶۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج۴، ص۱۶۶؛ مراغی، بی‌تا، ج۲۰، ص۱۵؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج۷، ص۵۰۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۵، ص۳۸۸).

آیات دیگری از قرآن نیز تأیید می‌کنند که به مشرکان وعدهٔ عذاب دنیوی داده شده بود، مانندِ ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُولَائِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ ﴿۴۳﴾ أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ﴿۴۴﴾ سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ الدُّبُرَ ﴿۴۵﴾ بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَ السَّاعَةُ أَدْهَىٰ وَ أَمَرُّ﴾ (قمر/ ۴۳- ۴۶). همهٔ مفسران دربارهٔ این‌که این آیات پیش‌گویی هزیمت کافران مکه در جنگ بدر است، اتفاق نظر دارند (بلخی، ۱۴۲۳، ج۴، ص۱۸۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج۶، ص۱۶۰؛ طبری، ۱۴۱۲، ج۲۷، ص۶۴). لذا مقصود از وعده در سورهٔ نمل، همان موعد در سورهٔ قمر است. همچنین واکنش کافران مکه به وعدهٔ هلاکت، استعجال از روی استهزا بود و قرآن به آنان دربارهٔ فرود ناگهانی عذاب هشدار داده است، مانند ﴿وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ

بِالْعَذابِ وَ لَوْ لا أَجَلٌ مُسَمًّى لَجاءَهُمُ الْعَذابُ وَ لَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لا يَشْعُرُونَ﴾ (عنکبوت/ ۵۳). به گفتهٔ 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 آیهٔ ﴿وَ لَئِنْ أَخَّرْنا عَنْهُمُ الْعَذابَ إِلى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ ما يَحْبِسُه﴾ (هود/۸) است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۶، ص۱۴۱). استعجال و استهزای کافران نسبت به وعدهٔ عذاب دنیوی موجب آزار پیامبر ﷺ می‌شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۸، ص۷۳۱) 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 ﴿فَلا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّما نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا﴾ (مریم/ ۸۴). مفسران این موارد را تعجیل پیامبر ﷺ بر هلاکت کافران دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج۱۶، ص۹۵؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج۴، ص۲۲۵؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج۶، ص۸۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج۳، ص۴۲).

نیز در سورهٔ غافر، فرمان صبر و استغفار و تأکید بر حق بودن وعدهٔ الهی هم‌نشین شده‌اند: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكارِ﴾ (غافر/ ۵۵). مضمون مشابه آن مجدداً در این سوره با مفهوم صبر هم‌نشین است: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنا يُرْجَعُون﴾ (غافر/ ۷۷). طبق تفاسیر، منظور از وعدهٔ الهی در این دو آیه، عذاب و هلاکت کافران در دنیاست (بلخی، ۱۴۲۳، ج۳، ص۷۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۸، ص۸۲۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج۱۷، ص۳۹- ۴۰؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج۴، ص۱۱۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج۲۴، ص۲۱۸). در واقع، وعدهٔ 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، ج۱۷، ص۳۴۱). با توجه به هم‌مضمونی آیات فوق با سیاق آیهٔ ۸۲ سورهٔ نمل و بر اساس رهگیری مؤلفه‌های هم‌نشین مانند ناامیدی از ایمان آوردن کافران، وعدهٔ عذاب، استعجال کافران، ارائهٔ آیات، حمد الهی و... این آیه نیز ناظر به هلاکت کافران مکه در جنگ بدر است که با آنان اتمام حجت شد، اما دیگر امیدی به ایمان آوردنشان نبود.

۲-۲. ساختار صرفی و معنای «تکلمهم»

دربارهٔ «تکلمهم» دو دیدگاه وجود دارد. گروهی آن را «تُكَلِّمُهُمْ» (بغوی، ۱۴۲۰، ج۲، ص۳۰۰) و گروه دیگری نیز «تَكلِمُهم» قرائت کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج۸، ص۱۲۰؛ عکبری، ۱۴۱۹، ص۲۹۵). «تُكَلِّمُهُمْ» هم به معنای سخن گفتن است و هم به معنای جراحت وارد کردن و «تَكلِمُهم» 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، ج۳، ص۵۱۳). اگر معنا سخن گفتن باشد ریشهٔ آن «کَلام» است، اما اگر جراحت وارد کردن باشد ریشهٔ آن «کَلم» و «کِلام» خواهد بود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۱۲، ص۵۲۵). در حدیث آمده است: «ذهب الأوّلون لم تَكْلِمْهم الدنيا من حسناتهم شيئا» که در آن، تکلمهم به معنای ناقص ساختن و ریشهٔ آن نیز «کَلم» است (جزری، ۱۳۶۷، ج۴، ص۱۹۹).

۲-۳. معنای «أخرجنا»

خروج از ریشهٔ «خرج» در اصل معنای مقابل دخول و ولوج را دارد. خروجْ هم در مادیات به کار می‌رود و هم در غیر آن (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج۳، ص۴۱). خروج همچنین به معنای آشکار و ظاهر شدن نیز آمده است. لذا گفته‌اند یکی از معانی «اخراج»، «اظهار مکتوم» است (قونوی، ۱۴۲۲، ج۳، ص۳۳۴). این کاربرد از «اخراج» در قرآن نیز وجود دارد. عبارت ﴿وَيُخْرِجَ أَضْغَانَكُم﴾ (محمد/ ۳۷) مثالی از این کاربرد است که آن را «يظهر بغضكم و عداوتكم» معنا کرده‌اند. لذا اخراج در آیهٔ سورهٔ نمل، می‌تواند به معنای آشکار کردن باشد، بدین معنا که «دابّة» موجودی است که وجود دارد، اما آن حقیقت آن، که پیش‌تر برای حاضران پنهان بوده است، نمایان می‌شود. ازاین‌رو اخراج لزوماً به معنای خارج کردن از درون زمین نیست.

۲-۴. مفهوم‌شناسی دابّة من الأرض

«دابّة» در لغت به هر موجود زندهٔ متحرک گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص۳۰۶) و مشهور آن است که بیشتر بر حیوان و مرکب اطلاق می‌گردد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج۸، ص۱۳). بر همین اساس، برخی از مفسران شیعه روایاتی را که از امام علی علیه‌السلام به‌عنوان دابّة یاد کرده‌اند وهن‌آمیز می‌دانند. صادقی تهرانی بر آن است که از ادب قرآنی به‌دور است که حتی پست‌ترین مؤمنان را با این تعبیر بخواند. چگونه ممکن است که بزرگ‌ترین ولی خدا بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را با چنین عنوانی نام نهد؟ (نک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج۲۲، ص۲۶۰).

اما به نظر می‌رسد که این شهرت ناشی از تنزل معنایی آن است که اتفاقاً آرای تفسیری دربارهٔ آیهٔ مورد بحث در آن نقش جدی داشته است، زیرا کاربرد قرآنی این واژه نشان‌دهندهٔ همان معنای لغوی است و علی‌الاطلاق به هر موجود زندهٔ متحرک گفته می‌شود. این واژه به‌صورت مفرد و جمع (دوابّ) 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 دربارهٔ موریانه به کار رفته است که با خوردن عصای سلیمان باعث شد مرگ او آشکار شود (سبأ/ ۱۴). دو مورد از کاربرد آن نیز در سیاق مذمت کافران است که البته در آن‌جا نیز به‌صورت ترکیب «شرّ الدوابّ» معادل بدترینِ موجودات به کار رفته است (نک: انفال/ ۲۲ و ۵۵) و خود کلمهٔ «دوابّ» شامل همهٔ موجودات اعم از انسان و حیوان است و فاقد معنای منفی است. حتی در برخی تفاسیر کهن، الدوابّ در این دو آیه، مترادف «النّاس» (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۱، ص۱۵۴؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج۲، ص۱۴) یا «الخلق» (طبری، ۱۴۱۲، ج۹، ص۱۴۰؛ به نقل از ابن‌زید) تفسیر شده است. لذا در آیهٔ ۸۲ نمل نیز دابّة 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 ارادهٔ او، بتوان این موجود را از شرافتی برخوردار دانست که به‌تعبیری به‌عنوان مأمور خداوند عمل می‌کند.

نکتهٔ مهم آن است که نام بردن از این مأمور الهی با عنوان «دابّة» به علاوه قید «من الأرض» می‌تواند چند پیام به همراه داشته باشد. نخست این‌که، از شیوهٔ 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 به‌عنوان 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، به‌ویژه این‌که بر اساس بررسی صورت‌گرفته روشن شد که این آیه دربارهٔ جنگ بدر و هلاکت کافران مکه است و این موجود بناست در معرکهٔ 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 به‌عنوان 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 مرموز نگه داشتن کلام می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۵، ص۳۹۶).

۲-۵. بررسی آیات ۸۳ تا ۸۵

متن آیات چنین است: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنا فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿۸۳﴾ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُو قَالَ أَكَذَّبْتُم بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُواْ بِهَا عِلْمًا أَمَّا ذَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿۸۴﴾ وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيهِم بِمَا

ظَلَمُواْ فَهُمۡ لَا يَنطِقُونَ﴾. اهمیت این آیات در درک معنای آیه از این نظر است که سخن گفتن از «حشر» در آیهٔ ۸۳ موجب شده است که مفسران، همهٔ آیات این سیاق از جمله آیهٔ ۸۲ را به آستانهٔ قیامت مربوط بدانند. اغلب مفسران، آیهٔ ۸۳ را به روز رستاخیز مرتبط دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج۵، ص۱۱۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج۳، ص۳۸۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج۲۴، ص۵۷۲)، 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، ج۸، ص۱۲۰). در هر دو صورت، آیهٔ ۸۳ به جنگ بدر مرتبط نخواهد بود. گفته شده است که آیهٔ ۸۵ نیز هم‌مضمون آیهٔ ۸۲ است که با هدف هول‌انگیز نمودن صحنه تکرار شده است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج۱۹، ص۳۱۳). 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 دربارهٔ روز قیامت است، همان‌گونه که عدم نطق در آیهٔ دیگری از خصوصیات روز قیامت شمرده شده است: ﴿هَٰذَا يَوۡمُ لَا يَنۡطِقُونَ﴾ (مرسلات/ ۳۵).

در عین حال، مانعی نیست که آیهٔ ۸۲ ناظر به جنگ بدر و آیه یا آیات پس از آن دربارهٔ قیامت یا رجعت باشد. در قرآن چنین مواردی را می‌توان یافت. برای مثال، در سورهٔ قمر ابتدا وعدهٔ هزیمت کافران مکه در جنگ بدر داده شده (قمر/ ۴۳- ۴۶) و همهٔ مفسران چنین برداشتی نموده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳، ج۴، ص۱۸۴؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج۶، ص۱۶۰؛ طبری، ۱۴۱۲، ج۲۷، ص۶۴) و سپس بلافاصله سخن از قیامت و جایگاه مجرمان در آن است: ﴿إِنَّ ٱلۡمُجۡرِمِينَ فِي ضَلَٰلٖ وَسُعُرٖ ۝٤٧ يَوۡمَ يُسۡحَبُونَ فِي ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمۡ ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ﴾ (قمر/ ۴۷- ۴۸).

۲- ۶. مصداق‌یابی دابّه من الأرض

با وجود امکان دریافت مفهوم دابّة 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 دربارهٔ جنگ بدر، نشانه‌هایی از روایات نیز دلالت دارد که مصداق دابّة من الأرض، امام علی علیه‌السلام است. اولاً با وجود آن‌که روایاتی که امام علی علیه‌السلام را دابّة 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، ص۲۱۴). به عبارت دیگر، این‌که غالب این روایات، مصداق را یک نفر عنوان کرده‌اند، خود شاهدی است بر این‌که این موضوع زمینهٔ قبلی داشته است. علامه طباطبایی این‌گونه روایات را از طریق شیعه فراوان می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۵، ص۴۰۶). مستفاد از این روایات آن است که معرفی هویت و مصداق دابّة 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 اهل‌بیت علیهم‌السلام درصدد بوده‌اند که با جعل روایاتی که دابّة 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 دابّة را چنان خارق‌العاده نشان دهند که موضوع جذابی برای داستان‌پردازی باشد (بهادری و مجد فقیهی، ۱۳۹۶، ص۲۲۵)، چندان‌که شماری از مفسران معاصر اهل‌سنت مضامین آن‌ها را غیرعقلانی دانسته‌اند (سید قطب، ۱۴۲۵، ج۵، ص۲۶۶۷). 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 به‌صراحت بر دابّه بودن او تأکید کرده‌اند. از جمله، ابوعبدالله جدلی گفته است: روزی بر علی علیه‌السلام وارد شدم و او گفت: «منم دابّة الأرض» (حلی، ۱۴۲۱، ص۴۸۳) یا ابوبصیر از امام باقر علیه‌السلام روایت کرده است که «دابّة همان امیرمؤمنان است» (حلی، ۱۴۲۱، ص۴۸۷). از امام رضا علیه‌السلام نیز نقل است که گفت: «دابّة الأرض علی علیه‌السلام است» (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹، ج۲، ص۱۱۸). این روایات نشان می‌دهد که تا دو قرن همواره مخالفان امام علی علیه‌السلام درصدد مقابله با فضایل او بوده‌اند.

همچنین، وجود اخباری از اهل‌بیت علیهم‌السلام دربارهٔ خصوصیات انسانی دابّه 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 دربارهٔ دابّه در آیهٔ 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 دابّه را به من نشان دهی! عمار می‌گوید: او را به تو

نشان دادم اگر می‌فهمیدی (ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹، ج۲، ص۱۱۸). تأکید امام علی علیه‌السلام در روایتی دیگر بر این‌که دابّة غذا می‌خورد، در بازارها راه می‌رود و با زنان ازدواج می‌کند... (ابن‌قیس هلالی، ۱۴۰۵، ج۲، ص۵۶۲)، گواه این مطلب است. محمد بن کعب گوید:

> از علی علیه‌السلام دربارهٔ دابّه پرسیدند. گفت: به خدا سوگند که او دم ندارد، اما یقیناً ریش دارد (حلی، ۱۴۲۱، ص۴۵۸).

نقل اصبغ بن نباته نیز چنین است. او می‌گوید بر امام علی علیه‌السلام وارد شدم در حالی که او نان، سرکه و زیتون می‌خورد. دربارهٔ دابّة الأرض از او پرسیدم. گفت: «او دابّه‌ای است که نان، سرکه و زیتون می‌خورد» (حلی، ۱۴۲۱، ص۴۸۷). این‌گونه روایات نشان می‌دهد که امام علی علیه‌السلام بر انسان بودن دابّة تأکید داشته و در عین حال، خود را مصداق آن معرفی کرده است. ابوعبدالله جدلی گفته است که بر علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام وارد شدم. او گفت: ... منم بندهٔ خدا و منم دابّة الأرض... (حلی، ۱۴۲۱، ص۴۸۳). تأکید بر بندهٔ خدا بودن در این روایت، نشان می‌دهد که امام علی علیه‌السلام در عین حال که خود را دابّه معرفی کرده، مراقب آن بوده است که خصوصیت ابهام‌آمیز دابّه در قرآن و اخبار منتشرشده دربارهٔ 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 علیه‌السلام به پیروی از شیوهٔ قرآن مبنی بر این‌که آن را با ابهام بیان کرده است، رازی بوده است که تا وقوع جنگ بدر تنها پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و خود امام علی علیه‌السلام 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: وَ إِذا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ... (صفار قمی، ۱۴۰۴، ج۱، ص۳۱۰).

۲-۶-۲. گزارش‌های تاریخی دربارهٔ جنگ بدر

گزارش‌های تاریخی، کشته‌شدگان در جنگ بدر از جبههٔ کافران را ۵۲ تا ۷۰ نفر روایت کرده‌اند. طبق گزارش واقدی، از میان ۴۹ کشته‌شدهٔ کافران، ۲۲ نفرشان را امام علی(ع) کشته بود (واقدی، بی‌تا، ج۱، ص۱۵۲). ابن‌ابی‌الحدید با ذکر ارقام مختلف نوشته است که کافران کشته‌شده را تا ۷۰ نفر

گفته‌اند که نیمی از این تعداد را امام علی علیه‌السلام کشته است. در آمار ۵۲ نفره نیز این تعداد شامل ۲۴ نفر است. همچنین آنچه از اسامی در روایات آمده، صرفاً اشخاص سرشناس است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج۱۴، ص۲۱۲). این آمار تنها شامل افرادی است که او شخصاً آن‌ها را هلاک کرده است وگرنه از باقی‌ماندهٔ کشته‌شدگان نیز شماری از آن‌ها با مشارکت او و دیگر مسلمانان به هلاکت رسیده‌اند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج۱۴، ص۲۱۲). سپاه اسلام در این جنگ دو پرچم‌دار داشت: یک پرچم از آنِ انصار در دست سعد بن عباده و یک پرچم نیز از آنِ مهاجران به فرماندهی خود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله که عقاب نام داشت در دست امام علی علیه‌السلام بود (ابن‌هشام، بی‌تا، ج۱، ص۶۱۳؛ طبری، بی‌تا، ج۲، ص۴۳۱).

حنظلة بن ابی‌سفیان، عاص بن سعید، ولید بن عتبه، عامر بن عبد الله، حارث بن ربیعه، عقیل بن اسود بن مطّلب، نوفل بن خویلد، نضر بن حارث بن کلده، زید بن ملیص، عمیر بن عثمان بن عمرو، ابوقیس بن ولید، مسعود بن ابی‌امیّه، عبدالله بن ابی‌رفاعه، حاجز بن سائب و عاص بن منبّه از جمله سرشناسان مکه بودند که با شمشیر امام علی علیه‌السلام هلاک شدند (واقدی، بی‌تا، ج۱، ص۱۴۷- ۱۵۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج۲، ص۱۲۸). امام علی علیه‌السلام در کنار حمزه، عموی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، یکی از سه جنگاوری بود که در ابتدای نبرد در پاسخ به مبارزه‌طلبی 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 (ابن‌هشام، بی‌تا، ج۱، ص۶۲۵). این ماجرا در ابتدای نبردی که تعداد سپاهیان مسلمان یک‌سوم کافران مکه بود، موجب افزایش روحیهٔ جنگندگی و دلاوری مسلمانان شد.

سال‌ها بعد هنگامی که معاویه پس از قتل عثمان عصیان کرده بود، امام علی علیه‌السلام در یکی از نامه‌های خود به معاویه نوشت:

> منم ابوالحسن، قاتل جد و دایی و برادرت که آنان را در جنگ بدر درهم کوبیدم. هم‌اکنون آن شمشیر با من است و با همان قلب دشمنم را دیدار می‌کنم (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص۳۷۰).

ابن‌ابی‌الحدید (۱۴۰۴، ج۱، ص۳۳۸) معاویه را دشمن امام علی علیه‌السلام و به‌شدت منحرف از او معرفی کرده است، چراکه کسان او را در روز بدر کشته بود.

روشن است که با این گزارش‌ها کسی جز امام علی علیه‌السلام را که با وارد کردن ضربات شمشیر

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

نتیجه‌گیری

۱. آیهٔ ۸۲ سورهٔ نمل به آستانهٔ قیامت ارتباطی ندارد، بلکه حاوی پیش‌گویی هلاکت مشرکان مکه در نخستین مواجههٔ نظامی آن‌ها با پیامبر(ص) و مسلمانان در جنگ بدر است. لذا ﴿إذا وقع القول علیهم﴾ یعنی هنگامی که عذاب مقدر الهی در جنگ بدر بر مشرکان مکه وارد و محقق شود. آیات بعد می‌تواند بر رستاخیز منطبق باشد، زیرا شیوهٔ قرآن این است که پس از ذکر هلاکت کافران، غالباً از وضعیت آنان در برزخ و آخرت سخن می‌گوید.

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

۳. برخلاف آنچه تلقی می‌شود، در لسان قرآن دابّه 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 دابّه بر حیوانی عجیب پدید آمده است. لذا منظور از «دابّة» 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، «دابّة من الأرض» یعنی موجودی از جنس خودتان. در اظهار مرگ سلیمان علیه‌السلام موجودی نقش داشت که قرآن از آن به‌عنوان دابّه یاد کرده است. می‌توان گفت که در هر دو مورد، دابّه گویی مأمور الهی است که این‌گونه از آن یاد می‌شود.

۴. طبق روایات متعدد، امام علی علیه‌السلام همان دابّه 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 دابّه هموست که در نخستین رویارویی نظامی مؤمنان با مشرکان با درخشش وصف‌ناپذیر خود، موجب هزیمت و شکست سنگین آن‌ها شد.

۵. دربارهٔ پیدایش روایاتی که دابّه 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 علیه‌السلام، روایات فراوانی جعل می‌کردند. گاهی نیز قصاصانْ این‌گونه روایات را وضع می‌کردند. به هر رو، احتمالاً در دگرگونی جزئیات روایات در شیعه نیز با وجود آن‌که دابّه امام علی علیه‌السلام معرفی شده است، غلات دست داشته و مواردی افزوده‌اند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱.ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمّد. (۱۴۱۹ق). **تفسیر القرآن العظیم**. عربستان سعودی: مکتبة نزار مصطفی الباز.

۲.ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله. (۱۴۰۴ق). **شرح نهج البلاغة**. قم: مکتبة آیة الله المرعشي النجفي.

۳.ابن‌اثیر، عزّالدین علی بن محمد. (۱۳۸۵ق). **الکامل في التاریخ**. بیروت: دار صادر.

۴.ابن‌شهرآشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹ش). **مناقب آل ابي‌طالب** علیهم‌السلام. قم: علامه.

۵.ابن‌عاشور، محمّد طاهر (۱۴۲۰ق). **التحریر و التنویر**. بیروت: مؤسسة التاریخ العربي.

۶.ابن‌عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). **المحرر الوجیز في تفسیر الکتاب العزیز**. لبنان: دار الکتب العلمیه.

۷.ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۱ق). **تفسیر غریب القرآن**. بیروت: دار و مکتبة الهلال.

۸.ابن‌قیس هلالی، سلیم. (۱۴۰۵ق). **کتاب سلیم بن قیس**. قم: الهادی.

۹.ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.

۱۰.ابن‌هشام، عبدالملک. (بی‌تا). **السیرة النبویة**. بیروت: دار المعرفه.

۱۱.ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن**. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

۱۲.آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). **روح المعانی**. بیروت: دار الکتب العلمیه.

۱۳.بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). **معالم التنزیل**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۴.بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). **التفسیر**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۵.بهادری جهرمی، روح‌الله؛ مجد فقیهی، محمدعلی (۱۳۹۶ش). «مصداق‌شناسی آیهٔ 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 التنزیل و أسرار التأویل**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۷.ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸). **الجواهر الحسان**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۸.ثعلبی، احمد بن محمّد. (۱۴۲۲ق). **الکشف و البیان**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۹.جزری، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). **النهایة فی غریب الحدیث و الأثر**. قم: اسماعیلیان.

۲۰.حلی، حسن بن سلیمان بن محمد. (۱۴۲۱ق). **مختصر البصائر**. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۲۱.دروزة، محمّد عزة. (۱۴۲۱ق). **التفسیر الحدیث**. بیروت: دار الغرب الإسلامی.

۲۲.راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). **المفردات في غریب القرآن**. تهران: دفتر نشر کتاب.

۲۳.زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۳۷۶ق). **البرهان فی علوم القرآن**. بی‌جا: دار إحیاء الکتب العربیه.

۲۴.زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف**، (مصحح: مصطفی‌حسین احمد). بیروت: دار الکتاب العربی.

۲۵.سمرقندی، نصر بن محمّد. (۱۴۱۶ق). **بحر العلوم**. بیروت: دار الفکر.
۲۶.سیاوشی، کرم و شعبانی کامران، اسماعیل. (۱۳۹۶ش). «بررسی مقصود از «ذرّیّة» و «الفلک المشحون» در آیهٔ ۴۱ سورهٔ یس». **آموزه‌های قرآنی**، ۱۴(۲۵)، ص۱۷۳-۱۹۰.
۲۷.سید قطب، ابراهیم حسین. (۱۴۲۵ق). **فی ظلال القرآن**. بیروت: دار الشروق.
۲۸.سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۰۴ق). **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله‌العظمی 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: اسلامیه.
۳۲.صفار قمی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). **بصائر الدرجات**. قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.
۳۳.صنعانی، عبدالرزاق بن همّام. (۱۴۱۱ق). **تفسیر القرآن العزیز**. بیروت: دار المعرفه.
۳۴.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: اعلمی.
۳۵.طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). **التفسیر الکبیر**. اربد: دار الکتاب الثقافی.
۳۶.طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ق). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۳۷.طبری، محمّد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان فی تفسیر آی القرآن**. بیروت: دار المعرفه.
۳۸.طبری، محمّد بن جریر. (بی‌تا). **تاریخ الأمم و الملوک**. بیروت: دار التراث.
۳۹.طوسی، محمّد بن حسن. (۱۴۱۱ق). **الغیبة**. قم: دار المعارف الإسلامیه.
۴۰.طوسی، محمّد بن حسن. (بی‌تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۴۱.عکبری، عبدالله بن حسین. (۱۴۱۹ق). **التبیان فی إعراب القرآن**. ریاض: بیت الأفکار الدولیه.
۴۲.فخررازی، محمّد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **مفاتیح الغیب**. بیروت: دار العلم للملایین.
۴۳.فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **العین**. قم: دار الهجره.
۴۴.قاسمی، جمال‌الدین. (۱۴۱۸ق). **محاسن التأویل**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۵.قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). **التفسیر القمی**. قم: دار الکتاب.
۴۶.قونوی، اسماعیل. (۱۴۲۲ق). **حاشیة القونوی علی تفسیر البیضاوی**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۷.کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**، (مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: الإسلامیه.
۴۸.مراغی، احمد مصطفی. (بی‌تا). **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 محمّد. (۱۳۷۱ش). **کشف الأسرار و عدة الأبرار**. تهران: امیرکبیر.
۵۱.واقدی، محمد بن عمر. (بی‌تا). **المغازی**. بیروت: الأعلمی.

Quranic Doctrines
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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

Mohammad Sharifi [1] | Mohammad Taqi Golmohammadi Shouraki [2]

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-ʿAyn, 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.

آموزه‌های قرآنی
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

حورالعین؛ همسران مردان بهشتی یا همنشینان بهشتیان؟

محمد شریفی[1] | محمدتقی گل‌محمدی شورکی[2]

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» به‌عنوان همسران بهشتی بسیار زیبا و جوان مطرح است و در زمره نعمت‌هایی شمرده می‌شود که برخی آن را به‌عنوان 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 هم‌نشینی 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 منحصربه‌فردِ 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 این‌که اوصاف مطرح‌شده 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، هم‌نشینی.

استناد: : شریفی، محمد؛ گل‌محمدی شورکی، محمدتقی. (۱۴۰۴). حورالعین؛ همسران مردان بهشتی یا همنشینان بهشتیان؟ آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۱)، ۱۹۳-۲۱۷.

https://doi.org/10.30513/qd.2025.6739.2495

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. © نویسندگان.

مقدمه

بیان مسئله: تعبیر «حور العین» 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 مطرح‌شده، با واژهٔ تزویج همراه آمده است، غالب مفسران آن را به‌عنوان همسر و زوج برای مؤمنان در نظر گرفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۲۵۰؛ طوسی، بی‌تا، ج۹، ص۴۰۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۹، ص۱۲) و ازآن‌جاکه حورالعین با صفاتی مثل درشت‌چشم، جوان، زیبا، شاداب، همراه شده است، طیفی از مفسران آن را موجوداتی مؤنث که به تزویج مردان مؤمن درمی‌آیند مطرح کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۲۵۰)، حال‌آن‌که طیف دیگری از مفسران که نکاح و ارتباطات زناشویی را متناسب با جایگاه بهشت نمی‌دانند، سعی کرده‌اند حورالعین و نکاح با آن‌ها را به هم‌نشینی و هم‌صحبتی با افرادی که ارتباطِ با آن‌ها دارای لذت خاصی است تعبیر کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۹، ص۱۶).

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 وعدهٔ 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 عمدهٔ اوصاف حورالعین در قرآن چه بوده است؟

پیشینهٔ پژوهش: در مورد پیشینهٔ 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 به‌صورت جزئی به ذکر برخی اوصاف حوریان اکتفا کرده‌اند. همچنین کتاب و مقالات دیگری دراین‌باره نگارش شده است:

شعاری شعار (۱۳۸۶) در کتاب حورالعین، زیباروی بهشتی سعی دارد به خواهش طبیعی مردان از یک سو و ویژگی‌های حورالعین از سوی دیگر بپردازد و لذت حلال جنسی در بهشت را توصیف کند. حاجی‌احمدی (۱۳۸۷) در مقالهٔ «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» به‌صورت 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[1] 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 جای‌جای مقاله، ویژگی زنان بهشتی را برای حورالعین برشمرده‌اند (نک: آقایی و مرادنژاد، ۱۳۹۳، ج۱۴، ص۳۳۲-۳۳۶).

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 تمییز 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 دو را 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 «حَوَر، أحور 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) (ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۲، ص۱۱۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۸، ج۳، ص۲۸۷) یا «بازگشت از حالت سابق و تبدیل به گونهٔ جدید» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۱، ص۵۵۷).

1. Christoph Luxenberg

دوم. «یدور الشی دَوراً»؛ به معنای محور و چیزی که دور آن چرخند» (ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۲، ص۱۱۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۱، ص۵۵۷).

سوم. رنگی از رنگ‌ها: «اللون». شدت سفیدی چشم یا هر نوع سفیدی (طریحی، ۱۳۷۵، ج۳، ص۲۷۸؛ ابن‌فارس،۱۳۵۸، ج۲، ص۱۱۶) یا اوج پاکیزگی، زیبایی و کمال (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۱۰۴ و ۲۵۰). زنان سفیداندام. لذا حواریون را ازآن‌رو حواریون خوانند که شغل قصار (جامه‌شویی) داشتند (فراهیدی، ۱۴۰۸، ج۳، ص۲۸۸؛ ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۲، ص۱۱۶) یا با تبلیغِ دین نفوس انسان‌ها را پاک می‌کردند (طریحی، ۱۳۷۵، ج۳، ص۲۷۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ص۲۶۳).

برخی دو معنای اول را به هم برگردانده و آن را به معنای تردد (رفت‌وبرگشت) (اعم از تردد مکانی یا فکری) دانسته‌اند. به این ترتیب، معنای آیهٔ ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ﴾ و معنای کلماتی مانند محور را به هم نزدیک کرده‌اند و وجه تسمیهٔ کلمات «محاوره» ﴿يُحاوِرُهُ﴾ (کهف/۳۴-۳۷) و ﴿تَحاوُرَكُما﴾ (مجادله/۱) را رفت‌وبرگشتی که در کلام رخ می‌دهد دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ص۲۶۲) 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 زمانهٔ خود همراهی کردند. حوریان را نیز چون از عالم فرشتگان‌اند و به صورت انسان درآمده‌اند حوری گویند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۲، ص۳۰۸). بعضی نیز معتقدند که «حور» از مادهٔ «حیرت» گرفته شده است، و حور را ازآن‌رو حور خوانند که «یحار فیها الطرف؛ چشم در او متحیر بماند» (رازی، ۱۴۰۸، ج۱۸، ص۳۰۶). برخی نیز گفته‌اند لغت «حوری» ریشهٔ سریانی دارد و به معنای «انگور سفید» (میوه‌ای آخرالزمانی) است (کریمی‌نیا، ۱۳۸۲، ج۱، ص۴۵-۵۶).

به نظر می‌رسد اگر بازگشت واژهٔ حور به همان معنای خروج از جریان و روال قبل باشد، شامل همهٔ 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 همراهِ خود است

و یا ازآن‌رو که انسان با دیدن زیبایی‌اش از حالت اصلی خارج می‌شود و متحیر می‌ماند حور گفته‌اند. لذا در اصطلاح ادبی و عرف دینی، به شدت و اوج زیبایی، «حور» گفته شده است.

۱-۲. واژه‌شناسی عین

مادهٔ «عین» از کلماتی است که در معانی بسیاری به کار رفته است. البته اغلب بر این باورند که همهٔ معانی آن به یک اصل برمی‌گردد. بسیاری از قدما آن اصل را «چشم» یعنی عضوی که می‌بینند، دانسته و گفته‌اند با توجه به مناسبت‌های مختلفی که با چشم و دیدن پیدا می‌شود، کلمات دیگر به آن برمی‌گردد. 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 (ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۴، ص۱۹۹-۲۰۴- ۲۴؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ص۵۹۸-۵۹۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۲۴۹). در میان متأخران، مرحوم مصطفوی بر این باور است که معنای اصلی آن عبارت است از چیزی که از نقطه‌ای صادر می‌شود و بالذات جریان می‌یابد، همانند آبی که در چشمه جاری می‌شود ویا شعاع نوری که از چشم بیرون آید تا رؤیت امکان‌پذیر گردد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۴۴).

کلمهٔ «عَین» به سه صورت أعیُن و عُیون و أعیان جمع بسته می‌شود (ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۴، ص۱۹۹). از این ماده در قرآن کریم دو کلمهٔ «عین» و «عَیْن» به کار رفته است (دخان/۵۴؛ طور/۲۰؛ صافات/۴۸؛ واقعه/۲۲) که اغلب «عین» را جمع «عیناء» دانسته‌اند. برخی گفته‌اند به گاومیش به دلیل چشم درشت و زیبایی که دارد «أَعْیُن» و «عَینَاءُ» گفته می‌شود و به همین مناسبت، برای زنان زیبای بهشتی تعبیر «عین» به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ص۵۹۸؛ ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۴، ص۲۰۲)، یعنی اساساً کسی که چشم درشتی دارد و این چشمِ او مایهٔ صفا و زیبایی‌اش می‌گردد «عیناء» نامیده می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۱۰۴ و ۲۵۰).

پس به نظر می‌رسد ترکیب حور با عین به دلیل جایگاه ویژهٔ چشم و جذابیت و جذب‌کنندگی آن، که زیبایی و عشق را در خود به نهایت می‌رساند 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 به‌عنوان زوج‌های بهشتی و پاداش برای متقیان به کار رفته است: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقامٍ أَمِينٍ ... كَذلِكَ وَ زَوَّجْناهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ (دخان/۵۴)؛ ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ

نَعیمٍ*... وَ زَوَّجْناهُمْ بِحُورٍ عینٍ﴾ (طور/۲۰). یک بار هم به‌عنوان نعمت بهشتی برای سابقون در نظر گرفته شده است: ﴿وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ... وَ حُورٌ عینٌ﴾ (واقعه/۲۲).

بنابراین «حورالعین» ترکیبی از دو صفت است که به‌صورت 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، منظورْ موجوداتی بسیار زیبارو و حیرت‌انگیزند و شاید ازآن‌رو 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 علیهم‌السلام دربارهٔ حورالعین نقل شده که تقریباً همهٔ آن‌ها در مقام تشویق مؤمنان و به‌عنوان نعمت‌های بهشتی برای مؤمنان آورده شده است. برای مثال، در روایتی می‌خوانیم: «وَ مَنْ حَجَّ خَمْسِينَ حَجَّةً بُنِيَ لَهُ مَدِينَةٌ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ فِيهَا أَلْفُ قَصْرٍ فِي كُلِّ قَصْرٍ أَلْفُ حَوْرَاءَ مِنْ حُورِ الْعِينِ وَ أَلْفُ زَوْجَةٍ...» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳، ج۲، ص۲۱۸). در تمام روایات، حورالعین همسر یا همنشینی بسیار زیباست: «وَ أَنَّ الْجَنَّةَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ أَنَّ الْحُورَ الْعِينَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج۲، ص۲۳) که از جهت آفرینش، متفاوت از انسان‌های زمینی معرفی شده‌اند: «قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خُلِقْنَ الْحُورُ الْعِينُ؟ قَالَ: مِنْ تُرْبَةِ الْجَنَّةِ النُّورَانِيَّةِ» (قمی، ۱۴۰۴، ج۲، ص۸۲) 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) أَزْوَاجاً تَقَرُّ أَعْيُنُنَا» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۶ق، ص۱۴۱) 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 وَ لَمْ يَسْأَلِ اللَّهَ مِنْهُنَّ شَيْئاً تَفَرَّقْنَ مُتَعَجِّبَاتٍ» (ابن‌فهد، ۱۴۰۷، ص۶۷) و «إِنَّ الْحُورَ الْعِينَ يُؤْذَنُ لَهُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَيُشْرِفُونَ عَلَى الدُّنْيَا فَيَقُلْنَ أَيْنَ الَّذِينَ يَخْطُبُونَّا إِلَى رَبِّنَا» (برقی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۵۸).

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 (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳، ج۲، ص۲۱۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج۱۱، ص۱۲۷) و قرائت سورهٔ طواسین[۲] (ابن‌بابویه، ۱۴۰۶، ص۱۰۹) و ثواب خواندن سورهٔ «هل أتی» (حر عاملی،

۲. سور طواسین: سوره‌های شعراء، قصص و نمل که با طس شروع می‌شوند.

۱۴۰۹، ج۶، ص۱۲۲) و ادای حقوق برادران (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج۶، ص۲۲۲) و یا آن‌جا که پاداش همهٔ مؤمنان بهشتی پانصد حورالعین است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۸، ح۲۰۵).

اما در این میان، شبهه‌ای به وجود می‌آید و آن این‌که احادیثی در منابع روایی هست که حورالعین را با ضمائر تأنیث و صفات مؤنث توصیف کرده‌اند، مثل «إذا قام المؤمن في الصّلاة بعث الله حور العين حتّى يحدقن به، فإذا انصرف ولم يسأل الله منهنّ شيئاً تفرّقن متعجّبات» (ابن‌فهد، ۱۴۰۷، ص۶۷) یا روایاتی که اشاره به دعا و درخواست مؤمنان برای تزویج با حورالعین دارد. به‌عنوان نمونه، امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «وَمَا مِنْ أَحَدٍ قَالَ اللَّهُمَّ زَوِّجْنِي مِنَ الْحُورِ الْعِينِ إِلَّا سَمِعْنَهُ وَ قُلْنَ: يَا رَبَّنَا إِنَّ فُلَاناً قَدْ خَطَبَنَا إِلَيْكَ فَزَوِّجْنَا مِنْه[۳]» (ابن‌بابویه،۱۳۶۲، ج۱، ص۲۰۲)؛ «وَ إِنَّ فِيهَا مَجْمَعَ حُورِ الْعِينِ يَرْفَعْنَ أَصْوَاتَهُنَّ ... نَحْنُ النَّاعِمَاتُ فَلَا نَبْأَسُ أَبَدا.... فَطُوبَى لِمَنْ كُنَّا لَهُ وَ كَانَ لَنَا نَحْنُ خَيْراتٌ حِسان[۴]» (شعیری، بی‌تا، ص۱۷۴). همچنین حدیثی از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله حوریه را برای زنان بشارت داده، اما در آن‌جا هم آن‌ها را در کسوت جاریه یعنی به شکل مؤنث بیان کرده است: «أَرْبَعُونَ جَارِيَةً تَخْدُمُهَا مِنَ الْحُورِ الْعِين» (نوری، ۱۴۰۸، ج۱۵، ص۱۶۵).

در بیان علت مؤنث آوردن حورالعین در روایات می‌توان گفت خطابات روایات هم مانند خطابات قرآن و عربِ آن زمان، در قالب مردانه و به‌صورت مذکر بوده است. لذا غالباً واژه‌ها و خطابات مذکر در آیات و روایات از نظر مفهوم فراگیرتر از مذکرند. در واقع، در زبان عربی، واژهٔ 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 شیوهٔ غالب، سخنان خود را با اشارات و ضمایر مذکر بیان کرده‌اند، مگر آن‌که قراین 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 اوییم، 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 هدفْ 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 به‌عنوان 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 تعابیری که فقط دال بر تأنیث حورالعین باشد یافت نشد.

۳. ویژگی زنان بهشتی در آیات

در کنار آیاتِ 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 واژهٔ ﴿قاصِراتُ الطَّرْفِ﴾ (صافات/۴۸؛ ص/۵۲؛ رحمن/۵۶) و یک بار ﴿مقصورات﴾ (رحمن/۷۲) را در بیان اوصاف همسران و زنان بهشتی به کار برده است. در سورهٔ صافات در مقام بیان همسران بهشتی آمده است: ﴿وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ﴾ واژهٔ «قاصرات» از «قصر» به معنای حبس کردن،کوتاه کردن، ادامه ندادن نگاه است (ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۵، ص۹۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج۳، ص۴۵۸) و معنای آن با اضافه به کلمات دیگر کامل‌تر می‌شود. «الطَّرْف» به معنای محدود کردن و حرکت بعضی از اعضا و «طَرف عَین» به نوعی نگاه خاص و محدود (ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۳، ص۴۴۷) تعلق می‌گیرد. وقتی «قاصرات» با «الطَّرْف» جمع می‌شود، به معنای محبوس و حبس می‌آید، مانند: «امرأةٌ قَاصِرَةُ الطَّرْف» یعنی زنی که چشمان خود را از پاکی و ایمان به چیزی که جایز نیست خیره نمی‌کند (ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۵، ص۹۷) و ﴿قاصِراتُ الطَّرْفِ﴾ یعنی زنانی که نه به همه‌چیز و هر کس نگاه می‌کنند و نه نگاهشان ناز و کرشمه دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۷، ص۲۰۷ و ۱۳۷). «عین» هم جمع

عیناء به معنای چشمان درشت و زیباست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۸، ص۶۹۲)، یعنی آیه علاوه بر این‌که درشتی و زیبایی چشمان را می‌رساند، نوعی نگاه ویژه و عاشقانه همراه با ناز را هم بیان می‌کند.

در سورهٔ «ص» عبارت ﴿وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرفِ أَتراب﴾ آمده است. واژهٔ «اَتراب» بیانگر صفت دیگری برای این همسران است. ریشهٔ این واژه «ت رب» دارای دو اصل است: خاک؛ تساوی دو شیء (ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۱، ص۳۴۶). به افراد همسن‌وسال نیز اتراب می‌گویند، چه در بازی با خاک در یک زمان بوده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ج۱، ص۳۴۳) یا ترائب (استخوان دنده) آن‌ها در یک سطح و یک زمان بوده است (فراهیدی، ۱۴۰۸، ج۸، ص۱۱۷). در آیهٔ ۳۷ سورهٔ واقعه این صفت در ترکیب «عُرُباً أترَابَاً» (عاشق و همسن‌وسال) بیان شده است. «عُرُب» جمع «عُروب» است و به معنای زنی زیبارو که عاشق همسرش است: «هي المَرْأَةُ الحَسْنَاءُ المتحَبِّبَة إِلَى زوجِها» و «العواشق» (زبیدی، ۱۳۸۵، ج۲، ص۲۱۶). ابن‌فارس برای «ع رب» سه اصل بیان کرده است: فصیح، نشاط و إفساد فی العضو. او می‌گوید: «المرأة العَرُوب: الضَّحاكة الطيِّبة النفس، و هُنَّ العُرُب» (ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۴، ص۳۰۰). در نتیجه، «عُرُب» 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 همسن‌وسال‌اند. همچنین در آیهٔ ۳۳ نبأ می‌فرماید: «وَ كَواعِبَ أَتْراباً»؛ دخترانی‌اند نورس (که سینه‌هایشان برآمده است) و همسن‌وسال‌اند. این تعبیر قرآنی درصدد وصف زیبایی زنان و شاید تبیین لذات جنسی است.

در آیهٔ ۵۶ سورهٔ رحمن آمده است: ﴿فيهِنَّ قاصِراتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لا جَان﴾. در این آیه «قاصِراتُ الطَّرْفِ» با «عدم طَمثْ» همراه شده است و «لَمْ يَطْمِثْهُنِّ» در مقام بیان خصوصیت دیگری است، یعنی کسی آن‌ها را لمس نکرده است. «طَمث» به معنای لمس کردن و خون حیض معنا شده است و به زنی که ازالهٔ بکارت شده، «طامث» گویند، چون دست خورده و با جماع لمس شده و یا چون ازالهٔ بکارت شده (طریحی، ۱۳۷۵، ج۲، ص۲۵۸؛ ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۳، ص۴۲۲). واژهٔ «طمث» بیشتر برای زنان و در مورد مسائل جنسی آن‌ها به کار می‌رود، لذا در این‌جا هم با ضمیر مؤنث آورده شده است.

ازآن‌جاکه 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 آیهٔ ۳۶ سورهٔ 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 متفاوت‌اند (راغب اصفهانی،۱۳۸۳، ج۱، ص۳۰۱؛ ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۱، ص۲۸۷).

دربارهٔ این‌که افراد توصیف‌شده چه کسانی‌اند باید گفت در تمام مواردِ بیان‌شده سخنی از «حورالعین» به میان نیامده و صفات مطرح‌شده، برای همسران یا زنان بهشتی است و ضمایر به‌کاررفته همه ضمیر مؤنث بودند و سیاق آیات نیز اشاره بر مؤنث بودن آن‌ها دارد. علاوه بر این، برخی از خصوصیات مثل «بکر و لم یطمثهن» 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 همنشینانِ خودند، اما در هر صورت، سیاق آیات و ضمایر موجود نشان از مؤنث بودن دارد.

در آیهٔ ۷۰ سورهٔ رحمن: ﴿حُورٌ مَقْصُوراتٌ فِي الْخِيامِ﴾، از واژهٔ «مقصور» (از قصر و قاصرات) استفاده شده که به معنای «محبوس، مستور و پنهان» است (ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۵، ص۹۶). این آیه درصدد بیان صفت دیگری از همسر یا همنشین بهشتی، یعنی محفوظ و دیده‌نشده است و جملهٔ «مقصور فی الخیام» یعنی زنان محبوس در حجله‌ها و مخفی در خیمه‌های بهشتی، و مقصود این است که آن‌ها محفوظ و روگرفته‌اند، نه روباز و مبتذل و بی‌ارزش. مجاهد و ربیع گویند: مقصورات یعنی اکتفا به همسرانشان کرده و دیگر کسی را به‌جای ایشان اختیار نمی‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲۴، ص۱۲۳). نیز در آیهٔ ۴۹ سورهٔ صافات: ﴿وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ﴾، «بیض» به معنای تخم‌مرغ است، یعنی این زنان از نظر شفافیت، سفیدی و تلألؤ مانند تخم پرندگان‌اند و «مکنون» یعنی پوشیده، مصون و مستور (طریحی، ۱۳۷۵، ج۱۰، ص۱۳۷)، یعنی همان‌طور که مقصور در خیام‌اند، مانند بیضِ مکنون، دیگران هم به آن‌ها نگاه و لمس نداشتند و شفافیت خود را از دست ندادند و در صفای رنگ و تلألؤ چون یاقوت و مرجان‌اند: ﴿كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَ الْمَرْجَانُ﴾ (رحمن/ ۵۸) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۱۵). در سورهٔ واقعه آیهٔ ۲۳ هم با اشاره به حورالعین می‌فرماید: ﴿وحور عین كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ﴾، این حورالعین مانند لؤلؤ مکنون است، یعنی لؤلؤیی که در صدف خود مخزون و محفوظ و دست‌نخورده است، و این تعریف نشان‌دهندهٔ منتهای صفای حور است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۹، ص۱۲۳). 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 بی‌حد و جذابیت آن‌هاست.

ازآن‌جاکه در آیهٔ مذکور، ﴿مَقْصُوراتٌ فِي الْخِيامِ﴾ 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، آیهٔ مذکور در اصل «کحورٍ» بوده، یعنی آن زنان بهشتی شبیه حوریان در خیمه‌هایند یا می‌توان گفت که معنای لغویِ حور منظور است نه اصطلاح حورالعین، و با توجه به این‌که آیهٔ قبلْ «فیهنّ خیرات حسان» 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 آیهٔ بعد از آن: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لا جَانٌّ﴾ سازگار نیست، چراکه 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 «مَقْصُوراتٌ فِي الْخِيامِ» همان حورالعین‌اند یا قائل شویم که همسران بهشتی سه دسته‌اند: گروهی به‌عنوان 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 همسریِ مؤمنان درمی‌آیند، که اگر این باشد، اطلاق آن‌ها به «لَمْ يَطْمِثْهُنَّ، بیض و لؤلؤ مکنون» هم بعید است، چون آن‌ها در دنیا بوده، هم طامث و هم در انظار 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 این‌جا اشاره‌ای به حورالعین نشده، بلکه به‌طور مطلق از همسران بهشتی سخن رفته است و منظورْ بیان این صفات برای همان زنان و مؤمنه‌های دنیایی، اما در خلقتی جدید و نو است، همان‌طور که در آیهٔ ۳۵ واقعه اشاره شده است: ﴿إِنَّا أَنْشَأْناهُنَّ إِنْشاءً ﴿۳۵﴾ فَجَعَلْناهُنَّ أَبْكاراً﴾؛ «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، ج۲۳، ص۲۲۴). در این صورت، نیازی به توجیه برای حضور گروه سوم نیست و صفات بیان‌شده مخصوص زنان بهشتی است نه حورالعین.

از دیگر اوصاف زنان بهشتی در قرآن، ﴿فیهِنَّ خَیْراتٌ حِسانٌ﴾ است. آنان حسن سیرت و حسن صورت دارند. این زنان متعلق به مؤمنان و شایستگان‌اند. اینان از ویژگی‌های باطنی و خصلت‌های اخلاقی مانند خوش‌رفتاری و ویژگی‌های ظاهری مانند طراوت و زیبایی چهره برخوردارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۳۱۹). اما در این‌که آیهٔ شریفه مربوط به زنان بهشتی است یا برگشت به آیات قبلی دارد اختلاف نظر هست. برخی از مفسران در تفسیر ﴿فیهِنَّ خَیْراتٌ حِسانٌ﴾ مرجع ضمیر«فیهِنَّ» 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، ج۱۹، ص۱۱۱)، 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، ج۹، ص۳۱۹).

برخی مفسران در توصیف زنان بهشتی آن‌ها را زنانی گران‌قدر و بلندمرتبه توصیف کرده و در تفسیر آیهٔ ۳۴ سورهٔ واقعه: ﴿وَ فُرُشٍ مَرفُوعَةٍ﴾ گفته‌اند: آن‌ها دارای همسران گران‌قدری‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۳۳۰) .«فرش» یعنی پهن کردن جامه، گستردنی، فرش، و بقیهٔ معانی نیز به همین معنا برمی‌گردد و به‌صورت کنایه، برای هر یک از زوجین یا برای زن نیز فراش گفته می‌شود (ابن‌فارس، ۱۳۸۵، ج۴، ص۴۸۶). 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:

- همخوابگانی بالابلند: ﴿وَ فُرُشٍ مَرفُوعَةٍ﴾ (واقعه/ ۳۴).
- باکره، همراه با آفرینشی نو: ﴿إِنّا أَنْشَأناهُنَّ إِنْشاءاً ۝۳۵ فجعلناهُنّ أبکاراً﴾ (واقعه/ ۳۵ و ۳۶).
- خوش‌زبان و شیفته و شوهردوست: ﴿عُرُباً أَتْراباً﴾ (واقعه/۳۷).
- چون صفای یاقوت و سفیدی مرجان‌اند: ﴿کأَنّهُنّ الیاقوتُ والمَرجانُ﴾ (رحمن/ ۵۸).
- خوش‌اخلاق و نیکوسیرت: ﴿فیهنّ خَیراتٌ حِسانٌ﴾ (رحمن/ ۷۰).
- مانند حورند و در خیمه‌های بهشتی مستورند و پنهان از دید مردان بیگانه: ﴿حُورٌ مَقصُوراتٌ فی الخیام﴾ (رحمن/۷۲).

■ هرگز پیش از این، جن و انس دیگری با آن‌ها نزدیکی نکردند: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ (رحمن/ ۷۴).

■ همسن‌وسال و سینه‌برآمده: ﴿وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا﴾ (نبأ/ ۳۳).

■ دارای چشم‌هایی زیبا که فقط به همسرانشان اکتفا کرده‌اند: ﴿وعندهم قاصراتُ الطَرفِ عينٌ﴾ (صافات/ ۴۸).

■ مانند مرواریدی‌اند که در صدف خود محفوظ و دست‌نخورده است: ﴿كَأَنهُنّ بَيضٌ مكنونٌ﴾ (صافات/ ۴۸ و ۴۹).

شبهه‌ای که ممکن است در این‌جا 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 به‌عنوان پاداش در نظر گرفته شده‌اند، اما متناسب با خواسته‌های زنانه تعبیراتی این‌چنین بیان نشده است. علت این امر شاید آن باشد که خداوند حکیم امور جنسیِ مربوط به زنان را در پردهٔ عفاف و ادب قرار داده است، چنان‌که اصولاً نه‌تنها در قرآن بلکه در روایات معصومان(ع) نیز دربارهٔ 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 مسئلهٔ 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. ابن‌عباس می‌گوید آنان مانند صدفی‌اند که کسی به آن‌ها دسترسی نداشته است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج۶، ص۱۵۶). این صفت کنایه از نهایت زیبایی و درخشندگی و جذابیت است و برای غیر مؤنث هم

کاربرد دارد، همان‌طور که خداوند فرمود: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ﴾ (طور/ ۲۴) و لؤلؤ مکنون 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 اهل‌سنت علاوه بر این، تعابیر دیگری در نوع خلقت آن‌ها آمده است: آنان از قطره‌های باران رحمت در آسمان عرش (قرطبی، ۱۳۶۴، ج۱۷، ص۱۸۸) یا از تسبیح فرشتگان (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج۹، ص۲۰۹) یا از زعفران (طبری، ۱۴۱۲، ج۲۷، ص۱۰۲) یا زعفران، مشک، عنبر و کافور آفریده شده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج۱۷، ص۲۰۴)، 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 اهل‌سنت، چند دیدگاه دربارهٔ آن مطرح شده است:

۴-۲-۱. دیدگاه اول: حورالعین از جنس مؤنث است

بخش مهمی از تفاسیر متقدمان دربارهٔ 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 منظورْ زنان و همسران یا همنشینان بهشتی‌اند.

هرچند ازنظر 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 «طایفهٔ مؤنث» است و می‌گویند: کلمهٔ «حور» جمع حوراء و به معنای زنی است که سفیدی چشمش بسیار سفید، و سیاهی آن نیز بسیار سیاه باشد و غیر از زنان دنیاست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۸، ص۱۵۰). اوصاف قرآنی نشانگر این است که تبدیل آن‌ها به گونهٔ اوصاف زنانه بوده است و به نظر می‌رسد که مراد از حور طایفهٔ مؤنث باشد نه طایفهٔ مذکر (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۸، ص۲۴۰؛ ج۱۹، ص۲۲۳ و ۲۴۷).

همچنین سید محمدحسین فضل‌الله می‌گوید: زنانی‌اند از نظر خلقت متفاوت از زنان دنیایی که قرین و همنشین بهشتیان می‌شوند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج۲۰، ص۲۹۵). این نظر از مفسران متقدم تاکنون مشهور بوده است، چنان‌که میبدی و ثعلبی اشاره کرده‌اند: حورالعین زنان پاکیزه و سفید

بهشتی‌اند که از سفیدی و صفای رنگشان حیرت‌زده می‌شوند (میبدی، ۱۳۷۱، ج۹، ص۱۱۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج۸، ص۳۵۶).

۴-۲-۲. دیدگاه دوم: اطلاق حورالعین بر مذکر و مؤنث

در مقابل، گروهی از مفسران متأخر مدعی‌اند که حورالعین بر مذکر و مؤنث اطلاق می‌شود. آیت‌الله مکارم می‌گوید: حور جمع حوراء و احور، به کسی گفته می‌شود که سیاهی چشمش کاملاً مشکی و سفیدی آن کاملاً شفاف باشد، و یا به‌طور کلی، کنایه از جمال و زیبایی کامل است. کلمهٔ حور و عین بر مذکر و مؤنث هر دو اطلاق می‌شود و مفهوم گسترده‌ای دارد که هم همسران زن برای مردان باایمان و هم همسران مرد برای زنان مؤمن را شامل می‌شود (مکارم، ۱۳۷۴، ج۲۲، ص۴۲۸). آیت‌الله جوادی آملی نیز می‌گوید: حُور جمع أحوَر است و جمع حوراء. عِین جمع أَعین است و جمع عیناء. لذا در دعای بعد از نماز در ماه مبارک رمضان و غیر ماه رمضان: «وَ زَوِّجْنِي مِنَ الْحُورِ الْعِين»، هم مردها می‌خوانند یعنی «الحوراء العیناء» و هم زن‌ها می‌خوانند یعنی «الأحور الأعین»، منتها برای ادب در قرآن کریم زن‌ها را به «الأحور الأعین» وعده نداده است، «بِحُورٍ عِينٍ» را گفته که مشترک است. ادب قرآنی اقتضا می‌کند که به زن‌ها چنین وعده‌ای ندهد، گرچه جامع آن شامل آن‌ها خواهد شد(جوادی آملی، ۱۳۹۴، https://javadi.esra.ir).

یکی از قرآن‌پژوهان نواندیش معتقد است همهٔ اهل بهشت اعم از زن و مرد، همسرانی از حورالعین دارند و حورالعین، هم مذکر و هم مؤنث‌اند و مردان حورالعینِ مؤنث و زنان حورالعینِ مذکر دارند (شحرور، ۲۰۰۶، ص۲۳۲). ممکن است این دیدگاه بر اساس روایاتی باشد که می‌فرماید: «هیچ مؤمنی داخل بهشت نمی‌شود مگر آن‌که خداوند پانصد حوری به او می‌دهد که با هر حوری هفتاد غلام و هفتاد کنیز همراه است که هر یک مانند لؤلؤ منثور و لؤلؤ مکنون‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۸، ص۲۱۴). گرچه این دیدگاه اشاره به این دارد که همهٔ مؤمنان حوری دارند، اما دلیلی بر این‌که حوری مردان از جنس مؤنث و در مقابل حوری زنان از جنس مذکر باشد ذکر نشده است و می‌تواند بر اساس برداشت‌های عرفی و تبادرات ذهنی فرد یا زبان غالب قرآن و احادیث در استفاده از مذکر باشد.

۴-۲-۳. دیدگاه سوم: عدم اشاره به جنسیت

در کنار این سه گروه، کسانی هستند که به‌صورت مطلق سخن از حورالعین گفته‌اند و نه اشاره به جنس مذکر دارند و نه به جنس مؤنث. ابوالفتوح رازی می‌گوید:

> عین، جمع اَعیَن و عَیناء، و آن فراخ‌چشم بود، و اَفعَل صفت مرد باشد و فُعْلاء صفت زن بود، و فعل، جمع هر دو بود (رازی، ۱۴۰۸، ج۱۷، ص۲۱۹).

طبرسی هم گرچه در غالب مباحث خود اشاره به جنس مؤنث دارد، اما در توصیف حورالعین به‌صورت مطلق می‌گوید:

> ﴿وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ حور عبارت است از سفیدروی پاکیزه که در حسن و کمال نمونه است، بدین معنا که ما این تقواپیشگان را با حورالعین مقرون ساختیم تا از آنان بهره‌مند شوند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۲۵۰).

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، ج۲۹، ص۳۹۷).

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. نکتهٔ 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 الْعِينَ» (طوسی، ۱۴۱۱، ج۱۰، ص۱۰۸).
- در تعقیب نماز: «اللَّهُمَّ أعتِقني مِنَ النّارِ وأدخِلنِي الجَنَّةَ وزَوِّجني مِنَ الحورِ العينِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج۶، ص۲۴۰).
- اعمال شب مبعث: «وَ نَسْأَلُكَ مِنَ الْحُورِ الْعِينِ فَارْزُقْنَا بِعِزَّتِكَ» (قمی، ۱۳۷۶، ص۳۱۰).
- دعای شب‌های ماه مبارک رمضان: «وَ مِنَ الْحُورِ الْعِينِ بِرَحْمَتِكَ فَزَوِّجْنَا» (طوسی، ۱۴۱۱، ج۱، ص۶۲).
- دعای ابوحمزه: «...وَ زَوِّجْنِي مِنَ الْحُورِ الْعِينِ بِفَضْلِكَ» (ابن‌طاووس، ۱۴۰۹، ج۱، ص۷۵).

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 تعابیر دنیایی استفاده کرده و ازآن‌رو که روحیهٔ 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 تجربهٔ 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 آیهٔ مرتبط با حورالعین، دو مورد به‌صورت مستقیم اشاره به تزویج با انسان دارد (دخان/۵۴، طور/۲۰). تزویج از «ز و ج» به معنای مقارنت شیء با شیء است (ابن‌فارس، ۱۳۵۸، ج۳، ص۳۵). زوج به هر جفت یا هر چیزی که در مزاوجت یا غیر آن شباهت یکسان یا ناهمسان داشته باشد اطلاق می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۲، ص۱۵۸). 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 أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ﴾ (نساء/۲۰)، یعنی زنی را به‌جای زن دیگری به همسری انتخاب کردن، یا فرمود: ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (زبیدی، ۱۳۸۵، ج۳، ص۳۹۴).

گرچه برخی مفسران «حور عین» را به معنای زنان بهشتی دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۱۰۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۸، ص۱۴۹)، اما برخی معاصران با توجه به این‌که کلمهٔ «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، ج۲۲، ص۴۲۸).

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، ج۹، ص۱۰۴) و تزویج با حورالعین یعنی ما تقواپیشگان

را با حورالعین تزویج کردیم تا از آن‌ها بهره جویند. او در ادامه، روایتی از رسول اکرم ﷺ را نقل می‌کند که مردان بهشتی قوهٔ شهوت صد مرد را دارند که نشان از ارتباطات زناشویی دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۲۵۰). طریحی نیز تزویج با حورالعین را مانند تزویج دنیایی و نکاح دنیوی می‌داند (طریحی، ۱۳۷۵، ج۲، ص۳۰۸). همچنین گفته شده است: «و زوجناهم بحور عین: کأمتع ما یتمتع به الإنسان جسدیاً»، مانند لذت‌های جسمی که انسان می‌برد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج۲۷، ص۳۵۹). این احتمال با توجه به مطالب گفته‌شده 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 به‌تنهایی یا قرین بودن به‌تنهایی افراط و تفریط می‌داند و معتقد است حق این است که تزویج به معنایی اعم از این دو به کار رفته است، چراکه اصل معنای تزویج در لغت همین است (طیب اصفهانی، ۱۳۷۸، ج۱۲، ص۱۰۱؛ رستگار جویباری، ۱۴۱۳، ج۵، ص۴۶۶). این احتمال هم با توجه به این‌که حورالعین دارای جنسیت بوده خصوصاً این‌که 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 این‌جا صرفاً به معنای همنشین و قرین همدیگر بودن باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۱۰۵) و علامه طباطبایی به‌رغم این‌که حورالعین را به معنای زنان بهشتی دانسته است، می‌گوید:

> منظور از تزویجْ قرین شدن دو نفر با هم است، به دلیل این‌که 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، ج۱۹، ص۱۲).

جمع دیگری از مفسران نیز همین عقیده را دارند و تزویج را به معنای قرین و همنشین می‌دانند. (کاشانی، ۱۳۴۴، ج۸، ص۲۸۸؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۴، ج۱۲، ص۳۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج۲۷، ص۶۶۶؛ حسینی همدانی، ۱۳۸۰، ج۱۵، ص۱۸۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج۴، ص۴۱۰).

برخی دلیل این احتمال را آن می‌دانند که در قرآن تزویج به معنای نکاح، بدون حرف جر به کار

رفته است، مانند ﴿فَلَمَّا قَضى زَيْدٌ مِنْها وَطَراً زَوَّجْناكَها﴾ (احزاب/۳۷)؛ «چون زید نیازش را از آن زن برآورد، ما او را به همسریِ تو درآوردیم». اما در خصوص حورالعین، در هر دو بار، قرآن تزویج را با حرف جر به کار برده است: ﴿وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ﴾ (دخان/۵۴، طور/۲۰). صاحب مفردات گوید: «زوجناهم حوراً» (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، ص۲۱۶). ابن‌منظور و زبیدی نیز تزویج چیزی با چیز دیگر را به معنای قرین دانسته‌اند: «و زَوَّج الشيءَ بالشيء، و زَوَّجه إِليه: قَرَنَهُ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۲، ص۲۹۳؛ زبیدی، ۱۳۸۵، ج۳، ص۳۹۵).

آنچه از مجموع گفتار قرآن‌پژوهان 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 تمییز قائل شدیم.

۴-۴. حورالعین پاداش چه کسانی است؟

در این‌که حورالعین پاداش چه کسانی است و خداوند وعدهٔ 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 همهٔ این خطاب‌ها به مردان باتقوا بسیار بعید است و هرگز عرف جامعهٔ دینی و شواهد روایی نیز از این عناوین، چنین اختصاصی را نمی‌فهمند.

ب. سابقان: در سورهٔ واقعه (آیات ۱۰-۲۲) از سبقت‌گیرندگان سخن رفته است. اگر بعضی از

مفسران، پیشگام بودن آن‌ها را تنها به سبقت در طاعةالله (اطاعت خدا) یا نمازهای پنج‌گانه یا جهاد یا هجرت یا توبه و امثال آن تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۳۲۴؛ عروسی، ۱۴۱۵، ج۵، ص۲۰۵)، 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، ج۲۳، ص۲۰۴). سابقان کسانی‌اند که در خیرات پیشی می‌گیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۹، ص۱۱۷) و اینان همان مقربانی‌اند (أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُون) 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:

- فروخوردن خشم، جهاد در راه خدا، حج، پرهیز از مال حرام، چشم‌پوشی از نامحرم (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳، ج۳، ص۴۷۳ و ۴۷۴).
- جاروب و گردگیری کردن مسجد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۸۳، ص۲۸۲).
- قرائت برخی سوره‌های قرآن (چون انسان، نوح، زمر، شوری، شعرا، نمل و قصص) (مجلسی، ج۸۳، ص۱۹۱ و ۱۹۲).

در این روایات نیز حورالعین پاداش اعمال خاصی برای اعم از مردان و زنان ذکر شده است.

نتیجه‌گیری

با بررسی آیات قرآن به‌نظر دو نوع پاداش برای انسان‌ها قرار داده شده است: زنان بهشتی و حورالعین. زنان بهشتی پاداش مردان مؤمن‌اند و ویژگی های 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 به‌جای ایشان اختیار نمی‌کنند؛ شیفتهٔ 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 به‌صورت مشترک برای هر دو به کار برده‌اند و در نهایت، باعث شده است با توجه به ویژگی‌های زنانهٔ مطرح‌شده برای زنان، حورالعین را به‌صورت 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. (۱۴۰۲ش). «بررسی تطبیقی رویکردهای قرآنی آمنه ودود و عایشه بنت‌الشاطی». **آموزه‌های قرآنی**، (۲۰)۳۷، ص۳-۲۸. https://doi.org/10.30513/qd.2022.2671.1551

۲.آقایی، سیدعلی؛ مرادنژاد، علیرضا. (۱۳۹۳ش). «حور/حوری»، در: **دانشنامه جهان اسلام**. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

۳.ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). **الخصال**. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه.

۴.ابن‌بابویه. محمد بن علی. (۱۳۹۶ق). **فضائل الأشهر الثلاثة**. قم: کتابفروشی داوری.

۵.ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**. قم: دار الشریف الرضی.

۶.ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). **من لا یحضره الفقیه**. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه.

۷.ابن‌طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ق). **إقبال الأعمال**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۸.ابن‌فارس، احمد. (۱۳۵۸ش). **معجم مقاییس اللغه**. بیروت: دار الفکر.

۹.ابن‌فهد، احمد بن محمد حلی. (۱۴۰۷ق). **عدة الداعی و نجاح الساعی**. قم: دار الکتب الاسلامیه.

۱۰.ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.

۱۱.برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). **المحاسن**. قم: دار الکتب الاسلامیه.

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

۱۳.جرار، ماهر. (۱۳۸۸ش). «حورالعین»، (ترجمهٔ محمدحسن زمانی و سرور حسینی). **قرآن‌پژوهی خاورشناسان** (قرآن و مستشرقان)، (۴)۶، ص۱۶۳-۱۸۰.

۱۴.جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴ش). **تفسیر سوره دخان**، جلسه ۱۷، ۹۴/۱۲/۰۲/ https://javadi.esra.ir

۱۵.حاجی‌احمدی، محمود. (۱۳۸۷ش). «بهشت و پاداش زنان». **اندیشهٔ دینی**، (۸)۲۶، ص۴۵-۶۴. https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1285

۱۶.حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). **وسائل الشیعه**. قم: مؤسسة آل البیت(ع).

۱۷.حسینی، سید ابراهیم؛ گروه محققان. (۱۳۹۶ش). **پرسش و پاسخ‌های دانشجویی؛ شخصیت و حقوق زن**. قم: معارف.

۱۸.حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد. (۱۳۶۴ش). **تفسیر اثنی عشری**. تهران: میقات.

۱۹.رازی، ابوالفتوح حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). **روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن**. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

۲۰.راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۳ش). **ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن**، (مترجم: غلامرضا خسروی حسینی). تهران: المکتبة المرتضویه.

۲۱.رستگار جویباری، یعقوب‌الدین. (۱۴۱۳ق). **بصائر**. قم: الاسلامیه.

۲۲.زبیدی، محمد مرتضی حسینی. (۱۳۸۵ق). **تاج العروس فی شرح القاموس**. بیروت: دار الهدایه.

۲۳.سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق). **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی.
۲۴.شحرور، محمد. (۲۰۰۶م). **الکتاب و القرآن؛ قراءة معاصرة**. بیروت: شرکة المطبوعات للتوزیع و النشر.
۲۵.شعاری شعار، سید محمد. (۱۳۸۶ش). **حور العین، زیباروی بهشتی**. تهران: لاهوت.
۲۶.شعیری، محمد بن محمد. (بی‌تا). **جامع الأخبار**. نجف: مطبعة حیدریه.
۲۷.صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵ش). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۸.صدر، سید موسی. (۱۳۸۰ش). «فلسفهٔ مردانه بودن گفتمان قرآنی». **پژوهش‌های قرآنی**، (۷)۲۵، ص ۱۱۲-۱۳۱.
۲۹.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دار العلم.
۳۰.طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصرخسرو.
۳۱.طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار المعرفه.
۳۲.طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرین و مطلع النیّرین**. تهران: مرتضوی.
۳۳.طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
۳۴.طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). **مصباح المتهجّد و سلاح المتعبّد**. بیروت: فقه الشیعه.
۳۵.طیب اصفهانی، عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). **اطیب البیان**. تهران: انتشارات اسلام.
۳۶.. عطارباشی، سید حسن؛ قدرتی، رضا. (۱۳۹۷ش). **پنجمین همایش ملی پژوهش‌های نوین در حوزهٔ 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 إحیاء التراث العربی.
۳۹.فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۸ق). **کتاب العین**. قم: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۰.فضل‌الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ق). **من وحی القرآن**. بیروت: دار الملاک.
۴۱.فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). **الصافی**. تهران: انتشارات الصدر.
۴۲.قرطبی، ابوعبدالله. (۱۳۶۴ش). **الجامع لأحکام قرآن**. تهران: ناصرخسرو.
۴۳.قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). **تفسیر القمی**. قم: دار الکتاب.
۴۴.قمی، شیخ عباس. (۱۳۷۶ش). **مفاتیح الجنان**. تهران: نشر دانش.
۴۵.کاشانی، ملافتح‌الله. (۱۳۳۶ش). **منهج الصادقین فی إلزام المخالفین**. تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
۴۶.کریمی‌نیا، مرتضی. (۱۳۸۲ش). **مسئلهٔ تأثیر زبان‌های آرامی و سریانی در زبان قرآن**. نشر دانش، شماره ۱۱۰، ص ۴۵ تا ۵۶ .
۴۷.کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۸.مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: دار إحیاء 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: دار الکتب الاسلامیه.

۵۱.میبدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱ش). **کشف الاسرار و عدة الابرار**. تهران: امیرکبیر.
۵۲.نوری، حسین بن محمد. (۱۴۰۸ق). **مستدرک الوسائل**. قم: مؤسسة آل البیت(ع).

Quranic Doctrines
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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 Ghalehjouqi [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 Ghalehjouqi, 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

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

آموزه‌های قرآنی
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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

بی‌بی زینب حسینی[1] | ابوالفضل علیشاهی قلعه‌جوقی[2] | فرزانه قنبری[3]

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. دانش‌پژوه دکتری رشتهٔ قرآن و علوم با گرایش روان‌شناسی، جامعة 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 «موحّد» به‌عنوان 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 «موحّد»، 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 اهل‌کتاب برای انکار باورهای نژادپرستانه و خرافی بنی‌اسرائیل 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» به‌جای واژه «موحّد»، در قرآن کریم به چالش کشاندن باورهای نژادپرستانه و خرافی اهل‌کتاب، ارزش‌های غیرواقعی و بنیان نهادن یک نظام اندیشه موحدانه و عقلانی، در اندیشه اسلامی بوده است. فهم معنای التزامی و تاریخی واژه «حنیف» به‌عنوان 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، بی‌بی زینب؛ علیشاهی قلعه‌جوقی، 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

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. © نویسندگان.

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 معجزهٔ جاویدان اسلام است. عبارات و واژگان این کتاب موجز، با دقت معنایی گزینش شده است، به شکلی که به گفتهٔ زبان‌شناسان، هیچ واژهٔ مترادفی در آیات نمی‌تواند جایگزین کاملی برای واژگان به‌کاررفته در قرآن باشد (منجد، ۱۴۱۷، ص۱۳۱). 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 دربارهٔ آن سامان یافته است و کتب لغت و معاجم، نشان‌گر دغدغه و اهتمام زبان‌شناسان دربارهٔ این واژه است. با این حال، پژوهش‌های سامان‌یافته پاسخ‌گوی همهٔ پرسش‌هایی که این واژه در ذهن مخاطبان ایجاد کرده است، نیست.

واژهٔ «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، ج۱، ص۴۳۶؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج۲، ص۱۱۰؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ص۱۴۴) و حمل «حنیف» بر مفهوم «یگانه‌پرست» به‌عنوان وصفی برای حضرت ابراهیم علیه‌السلام، 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 (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۹، ص۵۷)[1] یا «حنیف» یعنی از آیین‌های باطل به‌سمت آیین موحدانه مایل شده است (مطرزی، ۱۹۷۹، ج۱، ص۲۳۱). ولی ربط آن به ابراهیم علیه‌السلام که پیامبر معصوم است و هرگز بر آیین باطل نبوده، تبیین نشده است. این شبیه آن است که گفته شود: خدایا راه راست را به‌سمت ما کج بفرما! یعنی وصف کجی که وصف منفی است برای توحید که مسیر هدایت است، به‌صورت طبیعی به کار نمی‌رود. لذا این توجیه نمی‌تواند برای کاربرد واژهٔ «حنیف» در معنای «موحّد» قانع‌کننده باشد.

در قرآن کریم ریشهٔ «حنف» ۱۲ بار و واژهٔ «حنیف» ۸ بار به‌عنوان وصفی برای عبادت، اسلام و حضرت ابراهیم(ع) به کار رفته است (بقره/ ۱۳۵؛ آل عمران/ ۶۷، ۹۵؛ نساء/ ۱۲۵؛ انعام/ ۷۹، ۱۶۱؛ 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 واژهٔ «حنیف» از منحرف و آلوده در کتاب مقدس، به معنای موحّد، در قرآن تغییر کرده است.

---

۱. «الحنف المائل من خیر إلی شرّ أو من شرّ إلی خیر».

سؤالات پژوهش: این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش‌هاست:

نخست: معنای ریشه‌ای واژهٔ «حنیف» چیست و چه تحول معنایی در این واژه رخ داده است؟

دوم: چرا برای وصف «موحّد» برای حضرت ابراهیم(ع)، از واژهٔ «حنیف» استفاده شده است؟

سوم: کاربرد وصف «حنیف» برای حضرت ابراهیم(ع)،چه ارتباطی با ارزش حقیقی «خدامحوری» دارد؟

روش پژوهش: برای یافتن دلیل تحول معنایی لازم است در مرحلهٔ نخست، با روش ریشه‌شناسی، معنای محوری واژهٔ «حنیف» شناسایی گردد. ریشه‌شناسی علم مطالعهٔ 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، معانی اصلی ریشهٔ واژه‌ها چیست و در مرحلهٔ بعد، با روش معناشناسی تاریخی تبیین گردد که در طول زمان چه تغییری در معنای آن به وجود آمده است (فهمی حجازی، ۱۳۷۹، ص۷۵؛ معموری، ۱۳۸۴، ص۶). 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، ص۱۷۷؛ عیساوی، ۲۰۱۵، ص۳۶). برای مثال، معانی التزامی و ارزشی «کاج سبز» عبارت‌اند از جشن، تزیین، شادی، هدیه، درحالی‌که «کاج سبز» به این معانی نیست، ولی به دلیل همراهی با «کاج سبز» معانی همراه آن هستند (رتس، ۱۳۹۳، ص۸۵). در معناشناسی تاریخی، معنای ریشه‌ای یا معنای مجاور واژگان شناسایی می‌شود و با مقایسهٔ آن با معنای متأخر، تغییرات معنایی روشن می‌گردد (رتس، ۱۳۹۳، ص۶۹). 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.

پیشینهٔ تحقیق: تاکنون پژوهش‌های متعددی دربارهٔ علت تحول معنایی واژهٔ «حنیف» صورت گرفته است، از جمله مقالات زیر:

«پژوهش زبان‌شناختی واژهٔ حنیف در قرآن کریم»، از ابراهیم انیس و ترجمهٔ حسن علینقیان (۱۳۸۶) کیهان فرهنگی، ش۲۵۱، ص۲۸-۲۹. 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 واژهٔ حنیف در زبان‌های سامی را «گرایش» معرفی کرده است. «معناشناسی و کاربردشناسی حنیف در قرآن»، از محمد محمودپور(۱۳۸۳) مطالعات اسلامی، ش۶۵-۶۶، ص۲۱۱-۲۲۲.

«کاربست معناشناسی تاریخی در تحلیل معنای حنیف در قرآن کریم» نوشتهٔ محمدحسن صانعی‌پور (۱۴۰۲) پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۶(۱)، ۹۱-۱۰۶.که مسئلهٔ بهینه‌سازی معنای واژهٔ «حنیف» را مطرح کرده‌اند، به این معنا که پژوهشگر به مسئلهٔ تحول معنایی از منحرف به موحد رسیده است، اما نتوانسته است دلیل کاربرد وصف «حنیف» را برای حضرت ابراهیم علیه‌السلام تبیین کند.

همچنین تاکنون پژوهشی دربارهٔ 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 علیه‌السلام، «حنیف» و «مسلم» بر مبنای معناشناسی تاریخی است که ارزش‌های موهوم و حقیقی در نظام گفتمان جدلی قرآن تبیین می‌شود و تأثیر معنای التزامی واژهٔ «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 به‌دست‌آمده از معناشناسی تاریخی در تفسیر آیات، دستاورد اصلی این پژوهش است.

۱. ریشه‌شناسی واژهٔ «حنیف»

شناخت مفهوم دقیق واژهٔ «حنیف» و تبیین چگونگی و دلیل تحول معنایی آن، در مرحلهٔ نخست نیازمند ریشه‌شناسی است.[۲] در این‌جا از ۴ راهکار برای ریشه‌شناسی و شناسایی معنای محوری واژهٔ «حنیف» استفاده می‌شود که عبارت‌اند از:

۱-۱. تفکیک معانی مصداقی از معنای محوری واژهٔ «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، ص۱۰۶؛ یونس علی، ۲۰۰۷،ص۱۷۷). 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، به‌عنوان معنای غیرمحوری، از آن انتزاع گردیده تا معنای مشترک در کاربردهای مختلف از یک ریشه تبیین گردد (حسن جبل، ۲۰۰۶، ص۲۰۳-۲۰۵؛ علوان، ۲۰۱۶: ص۱۳۸؛ محیسن، ۲۰۱۶: ص۷۱). ظاهراً آشنایی اعراب با واژهٔ «حنیف»، از طریق کاربرد این واژه در قرآن کریم است و این واژه کاربرد چندانی در زبان عربی نداشته است. ریشهٔ «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 به‌سمت یکدیگر مایل است. «حُنَفاء» به معنای قوس و «أُمّةٌ حُنفاءٌ» به معنای قومی است که گاهی غمگین و گاهی بانشاط است (حسن جبل، ۲۰۱۰، ص۵۱۲). لغویان با توجه به کاربرد قرآنی این واژه، معنای واژهٔ حنیف را کسی دانسته‌اند که گرایش از گمراهی به‌سوی درستی و صراط مستقیم داشته باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج۳، ص۲۴۸؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ص۱۴۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج۲، ص۳۴۳). در تمامی کاربردهای ریشهٔ «حنف»، مفهوم «انحراف» و «گرایش» وجود دارد که می‌توان آن را معنای محوری واژهٔ «حنیف» دانست.

۱-۲. 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. واژهٔ «حنیف» از اصل مضاعف «حنّ» به معنای گرایش، میل،... مشتق شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج۳، ص۳۰۱؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج۳، ص۲۱۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج۲، ص۱۰۸). حَنَّ در زبان عربی به معنای «تغییر» آمده است (سامرایی، ۱۹۸۹، ص۵۷).

۱-۳. مقارنهٔ «حنیف» در زبان‌های سامی

یکی دیگر از ابزارهای سودمند در دانش ریشه‌شناسی، مقارنهٔ 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 مختلفِ 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، ص۴۹). مقارنهٔ ریشهٔ واژهٔ «حنف» با زبان‌های سامی نشان می‌دهد که حنف در زبان آشوری، «hanpu» (آلوده و نجس) آمده است. hana: در زبان عبری חָנֵף به معنای انحنا («خمیدگی» و «منحرف») است (کمال‌الدین، ۲۰۰۱، ص۱۵۲؛ gesenius

(p.337 samuel Dadson, p.467). چون مقارنه بین زبانهای سامی در پژوهش‌های پیشین به‌صورت 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: صانعی‌پور، ۱۴۰۲، ص۹۱-۱۰۶).

۱-۴. مراجعه به خطوط ابتدایی و تصویری

مراجعه به معانی حروف تصویری قدیمی عبری نیز یکی از ابزار سودمند در ریشه‌شناسی است (ویل دورانت، ۱۳۸۵، ج۱، ص۱۲۹). در صورت‌های تصویری عبری قدیم، واژهٔ «حنف» چنین است: صورت تصویری حرف «حاء» به شکل یک دیوار که نماد نشان دادن حدود بوده است. حرف نون، تصویر باستانی از یک جوانهٔ دانه است که ایدهٔ آن را نشان می‌دهد؛ ادامه به نسل جدید. این تصویر دارای معنای ادامه است. تصویر حرف فا شبیه دهان است به معنای گفتن و دمیدن که از عملکرد دهان است (29-samuel Dadson. p.28). در کنار هم قرار گرفتن این حروف می‌تواند با معنای انحراف از حدود و مرزها که در ریشهٔ واژهٔ «حنیف» وجود دارد سازگار باشد.

با توجه به راهکارهای مختلف ریشه‌شناسی، مفهوم محوری در واژهٔ «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 موحّد، «حنیف» گفته شده است. بنابراین هر دو معنای متضاد «منحرف» و «موحّد» 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 واژهٔ «حنیف»، در معنای «موحّد» به‌ویژه به‌عنوان وصفی برای «ابراهیم علیه‌السلام» 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 واژهٔ «حنیف»، به‌ویژه زمانی که به‌عنوان وصفی برای «ابراهیم علیه‌السلام» 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 معانی التزامی، معانی ارزشی نیز

گفته‌اند، مثلاً برای واژهٔ «درخت کریسمس»، معانی التزامی و احساسی مانند جشن، تزیین، شادی، هدیه، کاج سبز وجود دارد (رتس، ۱۳۹۳، ص۸۵). تبیین معنای التزامی واژهٔ «حنیف»، در معناشناسی تاریخی واژهٔ «حنیف» به دلیل تعلقش به نظام ارزشی قرآن اهمیت دارد.

۲.معناشناسی تاریخی حنیف

برای معناشناسی تاریخی واژهٔ «حنیف» لازم است کاربردهای این واژه در کتاب مقدس و مؤلفه‌های معنایی مرتبط با آن بررسی شود. بنابراین شناسایی جایگاهی که واژهٔ «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، نجس‌شده، کافر، بت‌پرست، چاپلوس، هتّاک 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 **ملوّث** می‌شود، زیرا از شرایع تجاوز نموده و فرایض را تبدیل کرده و عهد جاودانی را شکسته‌اند» (اشعیاء ۲۴: ۵)؛
- «مگر آن زمین بسیار **ملوّث** 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» (لاویان ۱۸:۲۵)؛
- «و زمین از خون [بی‌گناه] **ملوّث** گردید» (مزامیر ۱۰۶:۳۸)؛
- «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 ۲۱:۲۸)؛

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 بنی‌اسرائیل نجس و حنیف‌اند، چون در آن زمان تنها قوم موحّد، بنی‌اسرائیل بودند. از سوی دیگر، خود یهودیت و مسیحیت به شرک آلوده شد. ولی باور پاک کردن زمین خداوند از مشرکان در بین اهل‌کتاب به دور کردن غیر بنی‌اسرائیل از ارض مقدس تبدیل شد و طبق باورهای خرافی ایشان خون یسوع بنی‌اسرائیل را از همهٔ خطاها تطهیر کرد (یوحنا ۱:۷؛ ۱:۹). یهودیان معاصر نزول قرآن کریم بر این باور بودند که ارض موعود، سلامتی و خلاص منحصر به بنی‌اسرائیل بود و این انحصار را برآمده از عهد خداوند با ابراهیم علیه‌السلام می‌دانستند.

در اندیشهٔ یهودی، سرزمین بیت‌المقدس باید از حضور غیر بنی‌اسرائیل پاک‌سازی 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 بنی‌اسرائیل ساکن می‌باشم.

در شریعت اولیهٔ یهود، عدم ایمان به خداوند، شرک و بت‌پرستی عامل نجاست و «وثنی» یا «امّی» شدن محسوب می‌شد، اما بعدها این مفهوم تنها به غیر نژاد بنی‌اسرائیلی بودن تغییر یافت. حال روشن می‌شود که معناشناسی تاریخی دقیق «حنیف» در کتاب مقدس حداقل به شناسایی مفهوم دو مؤلفهٔ سلامت و حضرت ابراهیم علیه‌السلام نیز وابسته است.

۱-۱-۲. سلامت

سلامت از ریشهٔ «سلم»، به معنای عافیت و صحت است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج۳، ص۹۰). سلامت یک مفهوم مهم دینی و تاریخی در همهٔ ادیان ابراهیمی است. به باور بنی‌اسرائیل، خداوند در هنگام ورود حضرت ابراهیم علیه‌السلام، پدر دینی یهودیان و مسیحیان، به سرزمین اردن، در حاشیهٔ رود اردن، پادشاهی آخرالزمان موعود را دیده است (سقا، ۲۰۰۳، ص۳۰). 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 بنی‌اسرائیل تفسیرهای متفاوتی از مفهوم سلامت و خلاص دیده می‌شود؛ برخی رهایی از خطای اولیهٔ 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، ص۲۳؛ مسکین، بی‌تا، ص۷). در تورات آمده است: آمدن روز «سلام» وابسته به آمدن «رئیس سلام» است که خداوند او را مسح کرده است (اشعیاء ۹: ۶-۵؛ ۲:۶۱-۹). بعد از تخریب اورشلیم در سال ۵۹۷ قبل از میلاد، وعدهٔ رسیدن به «سلامت» تبدیل به شعار و آرزوی انبیا شده است (برنابا، ۲۰۰۴، ص۵۳۲؛ فیرلین،۲۰۰۷، ص۱۹۳؛ سقا، ۱۹۷۷، ص۶۹). در سراسر کتاب مقدس، اشاره به مفهوم «عهد خلاص» بیش از هر مفهوم دیگری وجود دارد (زکی، ۲۰۰۹، ص۱۷۱).

بنی‌اسرائیل بر این باورند که باید ارض موعود را از وجود غیر بنی‌اسرائیل که از نگاه ایشان ناپاک‌اند، تطهیر کنند و ایشان را حتی اگر اهل ارض موعودند، خارج کنند. از نگاه یهودیان تندرو، فقط بنی‌اسرائیل صلاحیت حضور در این سرزمین را دارند (شاحاک، ۲۰۰۴، ص۱۲۱). یکی از باورهای ایشان آن است که خداوند وعده داده است که همهٔ بنی‌اسرائیل را در روز ظهور موعود، در بیت‌المقدس [اورشلیم] که متعلق به بنی‌اسرائیل است، جمع می‌کند و این سرزمین را از وجود غیر بنی‌اسرائیل پاک می‌کند و ایشان را از زمین سرزمین می‌رباید [طرد می‌کند] (فیرلین، ۲۰۰۴، ص۸۵).

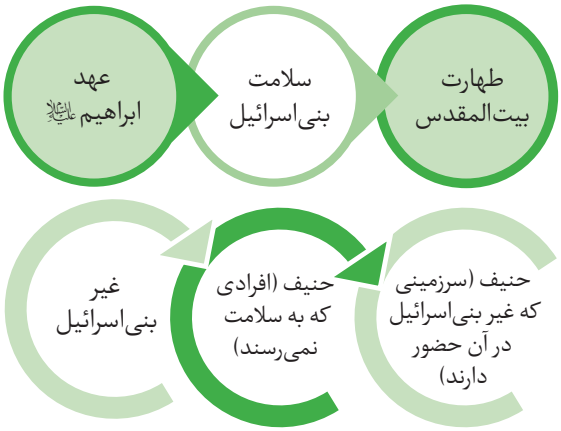
معناشناسی تاریخی واژهٔ «حنیف» در کتاب مقدس نشان می‌دهد که این واژه به‌عنوان وصفی برای زمین به کار رفته است، اما تفسیر این وصف همچون بسیاری دیگر از مفاهیم دینی، تحت تأثیر نگرش نژادپرستانهٔ بنی‌اسرائیل دچار تحریف شده و به مفهومی تقلیل یافته است که بر اساس آن، هر زمینی که در آن غیر بنی‌اسرائیل حضور داشته باشد، آلوده محسوب می‌شود. بنابراین «حنیف» به غیر بنی‌اسرائیل هم اطلاق شده است (فیرلین، ۲۰۰۴، ص۸۵). بنابراین روشن شد که وصف «حنیف»، از مکان به غیر انسان غیر بنی‌اسرائیل تعمیم یافته است.

۲-۱-۲. ابراهیم علیه‌السلام

ابراهیم علیه‌السلام 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 علیه‌السلام قائل‌اند و بر اساس متون کتاب مقدس (پیدایش: ۱۸:۲۰-۱۵:۱۶)، خود را منحصراً از نسل ایشان می‌دانند و هیچ نژاد دیگری را در این نسب‌نامه نمی‌پذیرند. یهودیان و مسیحیان معتقدند ازآن‌جاکه آن‌ها فرزندان ابراهیم علیه‌السلام هستند و وعدهٔ حکومت جهانی به فرزندان ایشان داده شده است، صلح و سلامت در ارض موعود منحصر به فرزندان ابراهیم علیه‌السلام است و به ناپاکان یا غیر بنی‌اسرائیل نمی‌رسد (مسیری، ۱۳۸۹، ج۴، ص۹۸).

تفسیر خاص یهودیان از جایگاه حضرت ابراهیم علیه‌السلام 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، به‌عنوان 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 علیه‌السلام دربارهٔ بنی‌اسرائیل 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 علیه‌السلام یا عیسی علیه‌السلام، منافاتی با این موضوع ندارد (فیرلین، ۲۰۰۷، ص۱۹۷). بنابراین ابراهیم علیه‌السلام 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 می دهد. اگر ابراهیم علیه‌السلام از نظر ایشان دارای مشروعیت نباشد، عهد خداوند با ابراهیم علیه‌السلام نیز اعتباری نخواهد داشت.



روابط معنایی واژهٔ حنیف از نگاه اهل‌کتاب

۲-۲. «حنیف» در قرآن کریم

واژهٔ حنیف در قرآن کریم دوازده بار به کار رفته است. در هشت آیه مربوط به وصف آیین ابراهیم علیه‌السلام است و ۶ مرتبه به‌عنوان وصفی برای خود ابراهیم علیه‌السلام به کار رفته است. مهم‌ترین کاربرد آن در آیهٔ ۶۷ سورهٔ آل عمران است که خداوند می‌فرماید: ابراهیم یهودی و نصرانی نبود، بلکه «حنیف» و «مسلم» است.[۳] کاربرد دو وصف «حنیف» و «مسلم» دربارهٔ حضرت ابراهیم علیه‌السلام ناظر بر باورهای بنی‌اسرائیل است و اعتقادات ایشان را به‌صورت جدی به چالش می‌کشاند. قرآن کریم با استدلالی محکم، ادعای انحصارطلبانهٔ اهل‌کتاب دربارهٔ وارث بودن زمین و رسیدن به عهد سلامت مبتنی بر عهد حضرت ابراهیم علیه‌السلام را به چالش می‌کشد.

۲-۳. جدل قرآن کریم با اهل‌کتاب

قرآن کریم در اثبات حقایق و انکار امور باطل، از انواع شیوه‌های استدلال از جمله جدل بهره برده است. جدل استدلالی است که از قضیه‌های مشهور یا مورد قبول مخاطب تشکیل می‌شود و برای قانع‌سازی طرف مقابل به کار می‌رود. استدلال و جدل قرآن کریم با اهل‌کتاب برای نفی باور نژادپرستانه بر دو محور اساسی استوار است:

۲-۳-۱. جدل با تحول معنایی در واژهٔ «حنیف»

قرآن کریم در موارد متعددی واژگان مرتبط با خرافات و اندیشه‌های اهل‌کتاب را بازتولید کرده و در ساختاری به کار برده که خرافی بودن اندیشه‌های اهل‌کتاب را نشان داده است و باورهای صحیح دینی را تبیین می‌نماید، به شکلی که اهل‌کتاب این موضوع را دریافته‌اند (زروانی و همکاران، ۱۳۹۵، ص۲۶۹-۲۸۴).

> در بسیاری موارد نوع کاربرد واژگان در قرآن دربارهٔ باورهای اهل‌کتاب را باید نوعی جدل دانست که هدف آن برجسته کردن پوچی و نادرستی باورهای اهل‌کتاب در چشم‌انداز اسلام است (Griffith, 2011, p. 311).

یکی از این موارد را می‌توان کاربرد واژهٔ «حنیف» به‌عنوان وصفی برای حضرت ابراهیم علیه‌السلام دانست. تقدم تاریخی حضرت ابراهیم علیه‌السلام بر ظهور یهودیت و مسیحیت نشان می‌دهد ابراهیم علیه‌السلام نمی‌توانسته است پیرو این ادیان باشد (آل عمران/ ۶۵). حنیف بودن ابراهیم علیه‌السلام،

۳. ﴿ماکان إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مسلماً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.

به‌گونه‌ای «جدلی» انگارهٔ باطل مذهبی و نژادپرستانهٔ طهارت بنی‌اسرائیل را به چالش می‌کشاند. تمام ادعای بنی‌اسرائیل برای رسیدن به خلاص و سلامت، مبتنی بر عهد ابراهیم علیه‌السلام است، درحالی‌که طبق باور بنی‌اسرائیل و تقسیم‌بندی ایشان برای بشریت مبتنی بر عامل نژادی، ابراهیم علیه‌السلام جزء «حنفاء» است، چون ابراهیم علیه‌السلام 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 اهل‌کتاب «حنیف» به شمار می‌آید. این یک استدلال جدلی است که از کاربرد وصف «حنیف» برای ابراهیم علیه‌السلام قابل فهم است، به این معنا که چگونه ممکن است وعدهٔ خداوند برای رسیدن به سلامت، برای فرزندان ابراهیم علیه‌السلام داده شود، درحالی‌که خود ابراهیم علیه‌السلام طبق تقسیم‌بندی بنی‌اسرائیل منحرف و ناپاک به شمار می‌آید. چون طبق منطق ناقص بنی‌اسرائیل، فقط ابناء اسرائیل، پاک به شمار می‌آیند و بدون هیچ دلیلی فرزندان دیگر ابراهیم علیه‌السلام از این وعده مستثنا شده‌اند. قرآن کریم به‌جای استدلال و بحث، با کاربرد وصف «حنیف» برای ابراهیم علیه‌السلام، نادرستی باور بنی‌اسرائیل را به سخره گرفته است. این جدل و سخره را مخاطب اهل‌کتاب به‌خوبی دریافته است. این‌که کاربرد وصف «حنیف» برای ابراهیم علیه‌السلام، یک جدل با اهل‌کتاب است را می‌توان از واکنش‌های متعدد و قابل توجه مستشرقان به واژهٔ «حنیف» به‌خوبی دریافت. در این‌جا به بخشی از این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود: «لیال» و «داچ» و «هویرتس» و «گلیوث»، این واژه را مسلمان معنا کرده‌اند (جفری، ۱۳۸۶، ص۱۸۳-۱۸۱). «وینکلر» این واژه را حبشی و به معنای مشرک و «هرشفلد» این واژه را عبری و به معنای کفرآمیز و ناپاک می‌دانند (جفری، ۱۳۸۶، ص۱۸۵). «مونتگمری وات» تحول معنایی از مشرک در نزد عرب جاهلی و مسیحیان به مسلمان در بین مسلمانان مطرح کرده است (احمدی، ۱۳۷۴، ص۸۶-۷۸). «ریچارد بل» می‌گوید: حنیف به معنای روی گرداندن و منحرف شدن است (ریچارد بل،۱۳۸۲ ،ص۴۲). این تنها بخش اندکی از اظهارنظر مستشرقان دربارهٔ واژهٔ «حنیف» است (نک: صانعی‌پور، ۱۴۰۲، ص۹۱-۱۰۶). از وسعت آرای مستشرقان دربارهٔ واژه، حساسیت ویژهٔ اهل‌کتاب به کاربرد وصف «حنیف» برای ابراهیم علیه‌السلام قابل فهم است. در محور نخست، کاربرد وصف حنیف، برای ابراهیم علیه‌السلام نشان‌دهندهٔ بطلان انحصار سلامت به بنی‌اسرائیل است.

۲-۳-۲. جدل با استدلال عقلانی

بخش دیگر مجادلهٔ قرآن با اهل‌کتاب دراین‌باره مبتنی بر استدلال عقلانی است؛ این‌که ایمان

بدون عمل تأثیری در رشد انسان ندارد. مبنای این استدلال با عبارات مختلف به‌صورت 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 علیه‌السلام 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 اهل‌کتاب 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 ننمایند (یس/ ۶۰). به ایشان می‌گوید: عهد او با بنی‌اسرائیل مشروط به عمل ایشان به عهدشان بوده است (بقره/ ۴۰)[۴] و عهد دیگر نداشته است (بقره/۸۰).[۵] از سوی دیگر، انتساب بنی‌اسرائیل را به‌عنوان ابناء ابراهیم علیه‌السلام که مستحق رسیدن به سلامت‌اند، نفی می‌کند و می‌فرماید: سزاوارترین افراد به ابراهیم علیه‌السلام کسانی‌اند که از او تبعیت می‌کنند (آل عمران/ ۶۸)[۶] و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، ابراهیم علیه‌السلام 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 نژادپرستانهٔ بنی‌اسرائیل 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله ایمان آورد (نور/ ۳۵)،[۹] مسلم و پاک محسوب می‌شود و مستحق رسیدن به «دارالسلام» می‌گردد (یونس/ ۲۵).[۱۰] و اگر بنی‌اسرائیل نیز به عهد خود با خداوند عمل کنند، مستحق رسیدن به

---

۴. ﴿يا بَني إِسْرائيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾

۵. ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْداً فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ﴾

۶. ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْراهيمَ لَلَّذينَ اتَّبَعُوهُ وَ هذَا النَّبِيُّ وَ الَّذينَ آمَنُوا وَ اللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنين﴾

۷. ﴿مِنَ الَّذينَ هادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ﴾

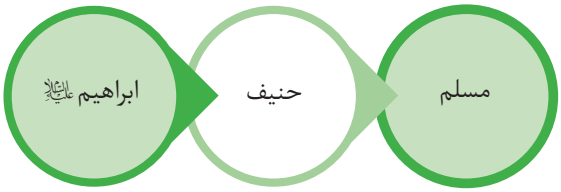
۸. ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرامَ بَعْدَ عامِهِمْ هذا﴾

۹. ﴿كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ﴾

۱۰. ﴿وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلى دارِ السَّلامِ وَ يَهْدي مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقيم﴾

سلامت و عهد الهی می‌گردند (بقره/ ۴۰).[۱۱] به عبارت دیگر، توحید به‌عنوان عامل تطهیر و ارزش حقیقی، فراتر از ارزش‌های موهوم قومی، جنسیتی، مکانی و مادی بنی‌اسرائیل 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 علیه‌السلام 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 علیه‌السلام بوده است (انعام/ ۷۵).[۱۴] از نگاه قرآن کریم، شجرهٔ ابراهیمی شجره‌ای است که انسان بر اساس ایمان و عمل می‌تواند در آن قرار گیرد (فاطر/ ۱۰).[۱۵] مسئلهٔ 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 انگارهٔ نژادپرستانهٔ بنی‌اسرائیل در قرآن کریم صورت گرفته است.



۱۱. ﴿یا بَنِي إِسْرائیلَ اذْکُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتي أَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ وَ أَوْفُوا بِعَهْدي أُوفِ بِعَهْدِکُمْ وَ إِیَّایَ فَارْهَبُون﴾

۱۲. ﴿وَ لَقَدْ کَتَبْنا في الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ أَنَّ الْأَرْضَ یَرِثُها عِبادِيَ الصَّالِحُون﴾

۱۳. ﴿وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتي قالَ لا یَنالُ عَهْدِي الظَّالِمین﴾

۱۴. ﴿وَ کَذلِكَ نُري إِبْراهیمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِیَکُونَ مِنَ الْمُوقِنین﴾

۱۵. ﴿مَنْ کانَ یُریدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمیعاً إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُه﴾

۱۶. ﴿قالَ یا نُوحُ إِنَّهُ لَیْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَیْرُ صالِح﴾

روابط معنایی واژهٔ 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 واژهٔ «حنیف» معنایی ارزشی است که در معناشناسی تاریخی، همان‌طور که گفته شد، توجه به آن ضروری است. معنای دقیق تحول‌یافتهٔ واژهٔ «حنیف»، کاملاً هم‌سو و هم‌جهت با معارف عالی و بافت زبانی به کار رفته است. «حنیف» در این آیات معنایی را افاده می‌کند که واژهٔ «موحّد» 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 منعکس‌کنندهٔ جهان‌بینی و از سوی دیگر، تأمین‌کنندهٔ هنجارها، قواعد، الگوها و شیوه‌های زندگی فردی و اجتماعی است (تقی‌زاده، ۱۳۸۶، ص۲۰). 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، ص۱۱۷-۱۳۵).

واژهٔ «حنیف» در این نظام ارزشی در زمرهٔ ارزش‌های مثبت، به معنای خدامحور و موحّد 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 به‌عنوان وجود عالم، قدرت و رحمت حقیقی و بی‌نهایت در عالم هستی است. بنابراین ارزش خدامحوری مهم‌ترین ارزش و مبنای شکل‌دهندهٔ نظام ارزشی در قرآن کریم است (شیرداغی، ۱۳۹۸، ص۵۱۷). در این بخش، ما به دنبال شناسایی ارزش‌های موهوم با محوریت معنای التزامی واژهٔ «حنیف» در قرآن کریم هستیم. همان‌طور که در بخش ریشه‌شناسی بیان شد، در معنای آیاتی که واژهٔ «حنیف»، به‌ویژه به‌عنوان وصف حضرت ابراهیم علیه‌السلام به کار رفته است، باید به این تحول معنایی عمیق هدفمند و معنای التزامی واژهٔ حنیف توجه داشت. وصف «حنیف» برای ابراهیم علیه‌السلام 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 بنی‌اسرائیل است.

۱-۳. حنیف و نفی ارزش نژادی

تبعیض نژادی عبارت است از برتری یک انسان بر انسانی دیگر و گروهی بر گروه دیگر به‌واسطهٔ 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، ص۱۲۰). 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، ص۱۰۶). قرآن کریم در سورهٔ آل عمران با این بیان ارزش بودن نژاد را نفی می‌کند. اهل‌کتاب، نژاد و قومیت خود را برتر از سایر نژادها می‌دانند و نژاد بنی‌اسرائیل را به دلیل طرد شدن از ارض موعود، تنها قومی می‌دانند که مشمول عهد ابراهیم علیه‌السلام و رسیدن به سلامت است (مسیری، ۱۳۸۶، ص۱۳۳).

در سورهٔ بقره و آل عمران، مسئلهٔ «حنیف» بودن ابراهیم علیه‌السلام ناظر بر نفی ارزش نژادی بنی‌اسرائیل طرح شده است. این دو سوره در دوره‌ای حساس در تاریخ اسلام در مدینه نازل شد (شرف‌الدین، ۱۴۲۰، ج۳، ص۲۳). این دوره با چالش‌های متعدد داخلی و خارجی برای جامعه نوپای اسلامی همراه بود. مسلمانان به دلیل هم‌جواری با اهل‌کتاب با اشکالات جدیِ ایشان به‌ویژه برتری نژادی بنی‌اسرائیل

مواجه بودند. محتوای هر دو سوره به نقد رویکردهای اهل‌کتاب، مسیحیان می‌پردازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص۹۷۹؛ شرف‌الدین، ۱۴۲۰، ج۲، ص۳۴). در این دو سوره، خداوند ضمن دعوت مسلمانان به صبر و اتحاد در مقابل دشمنان، حقایق هدایت‌بخش الهی برای تقویت روحیهٔ مؤمنان در برابر شبهات اهل‌کتاب را مطرح کرده است. در هر دو سوره، خداوند اسلام را دین جامع و تأمین‌کنندهٔ سلامت در تمامی ابعاد حیات بشری معرفی می‌کند و آن را دین مشترک همهٔ انبیای الهی معرفی می‌نماید. در آیهٔ ۱۳۵ بقره می‌فرماید: ﴿وَقالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصارى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْراهِيمَ حَنِيفاً وَما كانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. یهودیان و نصارا تنها راه هدایت و نجات را آیین یهودیت یا مسیحیت معرفی می‌کنند، درحالی‌که تبعیت از آیین ابراهیم حنیف، سبب رستگاری می‌شود و ابراهیم علیه‌السلام نه یهودی بوده است و نه نصرانی.

خداوند در این آیات، ادعای اهل‌کتاب مبنی بر حق ذاتی حکومت جهانی بر اساس وعدهٔ الهی به ابراهیم علیه‌السلام را رد می‌کند و همچنین با نقد تفکر «قوم برگزیده» و «دوستان خدا» (مائده/ ۱۸)،[۱۷] معیار محبوب بودن نزد خداوند را تبعیت از اوامر الهی معرفی می‌کند (آل عمران/۳۱).[۱۸]

به نظر می‌رسد کاربرد واژهٔ «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 موحدانهٔ ابراهیم علیه‌السلام 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 دربارهٔ ابراهیم علیه‌السلام به فکر فرو می‌رود تا بتواند دلیل این تحول معنایی عمیق را ادراک کند و درمی‌یابد که قرآن باورهای خرافی و نژادپرستانهٔ او را به سخره گرفته است. چنان‌که گفته شد، مخاطبان اهل‌کتاب از کاربرد بسیاری از واژگان قرآن آن را دریافته و به آن تصریح کرده‌اند (Griffith, 2011, p.311).

۲-۳. حنیف و نفی ارزش جنسیتی

یکی دیگر از ارزش‌های ناعادلانه و غیرعقلانی که در تاریخ بشری معضلات متعددی را ایجاد کرده است، تبعیض‌های جنسیتی بوده است (پارساپور، ۱۴۰۰، ص۱۳۸). یهودیان افزون بر ارزش موهوم نژادی، ارزش جنسیتی را نیز در رسیدن به سلامت مؤثر می‌دانند. مراجعه به کتب عهدین نشان می‌دهد زنان به دلیل ختنه نشدن و مملوک بودن و ابتلا به حیض، از نظر یهود پاک نمی‌شوند و در حد سایر مملوکات

۱۷. ﴿وَ قالَتِ الْيَهُودُ وَ النَّصارى نَحْنُ أَبْناءُ اللَّهِ وَ أَحِبَّاؤُهُ﴾

۱۸. ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

مانند حیوانات‌اند (فیرلین، ۲۰۰۷، ص۱۳۷).[۱۹] به‌صورت کلی، اعمال زنان در یهودیت از جهت مساعدت است نه مشارکت (ابوغضه، ۲۰۰۳، ص۱۸۷). زنان از ارث بهره‌ای ندارند، پس جزء وارثان و صالحان نیز نیستند (عاشور، بی‌تا، ص۴۳). ولی قرآن کریم این نوع ارزش‌گذاری را نفی کرده و با آوردن واژهٔ «حنیف» در آیهٔ ۱۲۵ نساء ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ و با ذکر مفهوم التزامی انکار ملاک طهارت از نگاه اهل‌کتاب، ارزش‌گذاری جنسیتی را نیز باطل دانسته است.

سورهٔ نساء پس از هجرت پیامبر اکرم علیه‌السلام به مدینه نازل شد. این دورهٔ زمانی مقطعی حساس در شکل‌گیری جامعهٔ اسلامی و تثبیت احکام و قوانین اجتماعی اسلام است که با محتوای تشریعی و اجتماعی سورهٔ نساء نیز همخوانی دارد. فضای نزول سورهٔ نساء بازتاب‌دهندهٔ دوران گذار جامعهٔ اسلامی از سنت‌های جاهلی به نظام حقوقی و اجتماعی اسلام است. در این برهه، جامعهٔ مدینه با چالش‌های متعدد اخلاقی و اجتماعی مواجه بود، از جمله: تضییع حقوق یتیمان، سوءاستفاده 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، ج۱۷، ص۳۲؛ شرف‌الدین،۱۴۲۰، ج۲، ص۱۰۵). در چنین بستری، این سوره با ارائهٔ قوانین جامع و نظام‌مند، به اصلاح ساختارهای اجتماعی پرداخت و چهارچوب‌های حقوقی و اخلاقی نوینی را برای عدالت انسانی پایه‌گذاری کرد (شیرازی، ۱۳۸۵، ج۳، ص۲۴۲-۳۲۴). نگرش تحقیرآمیز به زنان در بین اعراب جاهلی ریشه در باورهای خرافی بنی‌اسرائیل داشت. سورهٔ نساء با رویکردی تربیتی و اصلاحی، به احیای حقوق زنان در جامعهٔ نوپای اسلامی می‌پردازد. پیش از این‌که خداوند ابراهیم علیه‌السلام را «حنیف» بخواند، مسئلهٔ 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 الصَّالِحاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلا يُظْلَمُونَ نَقيرا﴾ (بقره/ ۱۲۴) و انگارهٔ اهل‌کتاب را توهم و اندیشهٔ باطل می‌خواند: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ...﴾ (نساء/ ۱۲۳). ذکر واژهٔ «حنیف» بعد از این آیات و در ساختار سورهٔ 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 مردان‌اند، 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.

مسئلهٔ برتری‌طلبی 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 دربارهٔ مکان ارض موعود انجام داده‌اند، رفتاری خودخواهانه و نادیده گرفتن حقوق سایر ملت‌ها و مذاهب است. واژهٔ «حنیف» به‌عنوان وصفی برای ابراهیم علیه‌السلام بار دیگر در سورهٔ نحل به کار رفته است: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (نحل/۱۲۰).

تصور اهل‌کتاب این است که می‌توانند با گناه‌کاری، به دلیل حضور در ارض موعود از عذاب ایمن باشند و به سلامت برسند، درحالی‌که قرآن تصریح می‌کند که ابراهیم علیه‌السلام اهل ارض موعود یا همان فلسطین نبوده است. امت ابراهیم علیه‌السلام از یهودیان با عدم تبعیت از ابراهیم علیه‌السلام و نادیده گرفتن احکام شریعت به خودشان ستم کردند و تعلقشان به سرزمین موعود مانعی برای عذاب ایشان نبوده است.

سورهٔ نحل در زمان هجرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله از مکه به مدینه به دلیل شکنجه‌های شدید مسلمانان و برای تسلی خاطر آنان نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۶، ص۵۵۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج۱۱، ص۱۹۷-۲۳۰). غرض اصلی این سوره تبیین نصرت الهی برای مؤمنان، مجاهدان و مهاجران فی‌سبیل‌الله است (نحل/۴۱).[۲۰] سورهٔ 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 تسهیل‌کنندهٔ 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 مشاهدهٔ عاقبت کفار (نحل/ ۳۶)، به مهاجران فی‌سبیل‌الله وعدهٔ جایگاهی نیکو در دنیا و پاداشی برتر در آخرت می‌دهد (نحل/۴۱).

به نظر می‌رسد ربط این آیه به غرض و ساختار سورهٔ نحل در آن است. اگرچه مکه شهر مقدسی است و خانهٔ کعبه و قبلهٔ مسلمانان در آن قرار دارد، ولی سبب وجود ارزش برای کفار در آن سرزمین نمی‌شود و خروج پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و مسلمانان نیز از این شهر سبب بی‌ارزش شدن

۲۰. ﴿وَالَّذِينَ هاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيا حَسَنَةً وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُون﴾

ایشان نمی‌گردد. ذکر این آیات در کنار موضوع هجرت در سورهٔ 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)[۲۱] و مکان نمی‌تواند مانع عذاب شود (نحل/ ۱۱۸).[۲۲] سورهٔ نحل در تبیین مفهوم حنیف بودن ابراهیم علیه‌السلام او را به‌تنهایی 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 درجهٔ توحیدمحوری آنان وابسته است.

۴-۳. حنیف و نفی ارزش مادی

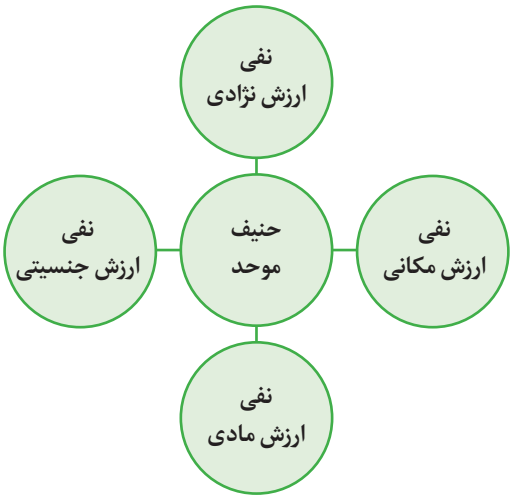
وصف «حنیف» در سورهٔ انعام نیز دو بار برای ابراهیم(ع) به کار رفته است: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذي فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ حَنيفاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكين﴾؛ ﴿قُلْ إِنَّني هَدانِي رَبِّي إِلى صِراطٍ مُسْتَقيمٍ ديناً قِيَماً مِلَّةَ إِبْراهيمَ حَنيفاً وَ ما كانَ مِنَ الْمُشْرِكين﴾ (انعام/ 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 به‌منظور بشارت بندگان و انذار آنان پیغمبرانی فرستاد تا مردم به‌سمت خدا و دین حق هدایت شوند. بیشتر آیات این سوره به‌صورت استدلال علیه مشرکان و مخالفان توحید و نبوت و معاد است، البته مشتمل بر اجمالی از وظایف شرعی و محرمات دینی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۷، ص۶). در این سوره حضرت ابراهیم علیه‌السلام خدایان مادی خورشید و ستاره را به دلیل عدم بقایشان انکار می‌کند. به‌صورت 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، اهل‌کتاب به دنبال سود و منفعت مادی‌اند و برای به دست آوردن منافع مادی بیشتر، ازگناهانی مانند رباخواری و جنگ‌افروزی اجتنابی ندارند. آنان ارزش و برتری خود را در ثروتی که دارند

۲۱. ﴿وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِما كانُوا يَصْنَعُون﴾

۲۲. ﴿وَ عَلَى الَّذينَ هادُوا حَرَّمْنا ما قَصَصْنا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُون﴾

می‌دانند و به‌واسطهٔ آن به سایر مردم فخرفروشی می‌کنند. ولی قرآن کریم تذکر می‌دهد که قدرت و برتری مالی ارزشی موهوم است، زیرا مانع نزول عذاب الهی نمی‌گردد (انعام/ ۶).[۲۳] این آموزه‌ها نقد ارزش‌های موهوم اهل‌کتاب است، زیرا یهودیان برای طلا و نقره ارزش ذاتی قائل‌اند و خود را مالک همهٔ ثروت‌های دنیا می‌دانند. یهودیان و مسیحیان گمان کنند خداوند طلا و نقره را دوست دارد (ظاظا، بی‌تا، ص۲۱۵) و به همین جهت، کلیساها و کنیسه‌ها را با زیورآلات تزیین می‌کنند. به‌صورت کلی، این نوع بیان در کتاب مقدس، سبب نگرش مادی یهود ونصارا شده است. ایشان به مال‌دوستی شهرت دارند، از خداوند چهرهٔ مادی در ذهن خود ساخته‌اند و در مناسک دینی، بسیار از طلا و نقره استفاده می‌کنند، مانند شمعدان طلا یا ظروف نقره یا صیصیت، شال و لباس کاهنان که در آن از نخ طلا استفاده می‌شود (شامی، ۲۰۰۰، ص۱۳، ۲۰ و ۶۹؛ عصام، ۲۰۰۷، ص۳۰؛ حاخام عادین، ۲۰۰۶، ص۳۲). حتی ویل دورانت می‌گوید: 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 ارزش‌های موهوم مادی را نیز نفی کند.



تبیین شکل تحول معنایی تاریخی واژهٔ حنیف از نجس به موحّد

۲۳. ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ ما لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّماءَ عَلَيْهِمْ مِدْراراً وَجَعَلْنَا الْأَنْهارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْناهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْناً آخَرِينَ﴾

نتیجه‌گیری

۱. یکی از واژگان غریب قرآن کریم واژهٔ «حنیف» است که مستشرقان و قرآن‌پژوهان پژوهش‌های متعددی بر روی آن انجام داده‌اند.

۲. واژهٔ «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 واژهٔ «ابراهیم علیه‌السلام» قرار داشت.

۳. ریشه‌شناسی واژهٔ «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 واژهٔ «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 بیت‌المقدس بوده است.

۵. بنی‌اسرائیل در فهم دلیل این حکم شرعی کتاب مقدس دچار خطا شدند و تصور کردند که غیر بنی‌اسرائیل نجس و ناپاک‌اند و زمین خدا را ناپاک می‌کنند. بنابراین وصف «حنیف» به معنای «نجس» به غیر بنی‌اسرائیل تعمیم یافت.

۶. در معناشناسی تاریخی واژهٔ «حنیف» باید به دو مؤلفهٔ معنایی «سلامت» و «ابراهیم علیه‌السلام» توجه داشت، چون باور اهل‌کتاب این است که وعدهٔ سلامت ابراهیم علیه‌السلام تنها برای بنی‌اسرائیل و تنها در ارض موعود محقق می‌گردد و مردم دیگر به دلیل این‌که غیر بنی‌اسرائیل و نجس‌اند، شایستگی حضور در ارض موعود و رسیدن به سلامتی و خلاص را ندارند.

۷. قرآن کریم وجود عهد و پیمانی برای بنی‌اسرائیل که ایشان فارغ از نوع عملکردشان به «سلامت» برسند را نفی کرد و عهد الهی را شامل همهٔ بندگان خدا و مشتمل بر شرط عبادت و توحید معرفی می‌نماید.

۸. معنای واژهٔ «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، به‌سمت ارزش حقیقی ایمان و توحید عملی میل و گرایش پیدا کرده است.

۹. بنی‌اسرائیل همواره قومی بوده‌اند که در فهم موضوعات با نگرش خودحقّ‌پنداری و

خودمظلوم‌پنداری دچار خطا شده‌اند و به‌جای فهم ارزش حقیقی توحید و تقوا، به‌سمت ارزش‌های موهوم نژادی، جنسیتی، مکانی و مالی رفته و به‌واسطهٔ این ارزش‌های موهوم، خود را از مردم دیگر برتر دانسته‌اند.

۱۰. توجه به ارزش‌های موهوم اختصاص به بنی‌اسرائیل 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 علیه‌السلام و تحول معنایی عمیق این واژه، به روش مجادله، بطلان باورهای بنی‌اسرائیل را نشان داده است و اهل‌کتاب این مجادله و تمسخر را به‌خوبی دریافته‌اند و به همین دلیل، دربارهٔ آن موضع گرفته‌اند. این موضوع در بسیاری از واژگان دیگر مانند أمّی، سحت و نبتهل نیز قابل بررسی است.

۱۲. با توجه به بیان جدلی، می‌توان بین معنای التزامی واژهٔ «حنیف» و معنای به‌کاررفته در قرآن کریم، ارتباط و هماهنگی برقرار کرد. بنابراین، لغویانی که گفته‌اند «حنیف» به معنای کسی است که از شرک به‌سمت توحید مایل شده است، در نظام معنایی قرآن به این معناست که «حنیف» کسی است که از ارزش‌های موهوم به‌سمت ارزش حقیقی توحید، تغییر جهت و گرایش داده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱.ابن‌فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغه**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

۲.ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار الفکر.

۳.ابوغضه، زکی علی. (۲۰۰۳م). **المرأة فی الیهودیة**. منصوره: دار الوفاء.

۴.احمدی، احمد. (۱۳۷۴ش). **حنیف**، احمد پاکتچی (ترجمه از دائرةالمعارف اسلامی، شمارهٔ 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: مکتبة آنجلو.

۷.برنابا، زهور. (۲۰۰۴م). **قاموس أدیان و معتقدات الشعوب العالم**. قاهره: دار الکلمه.

۸.بل، ریچارد. (۱۳۸۲ش). **درآمدی بر تاریخ قرآن**، (ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی). قم: مرکز ترجمهٔ قرآن مجید.

۹.پارساپور، زهرا. (۱۴۰۲ش). **اخلاق زمین**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

۱۰.تقی‌زاده، علی. (۱۳۸۶ش). **ارزش‌های اسلامی**. قم: هدایت.

۱۱.جفری، آرتور. (۱۳۸۶ش). **واژگان دخیل در قرآن**، (ترجمهٔ فریدون بدره‌ای). تهران: انتشارات طوس.

۱۲.جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳ش). **تسنیم**. قم: اسراء.

۱۳.حاخام عادین، شیتزلس. (۲۰۰۶م). **معجم المصطلحات التلمودیة**، (ترجمهٔ مصطفی عبدالمعبود و محمد خلیفه). قاهره: مرکز الدراسات الشرقیه.

۱۴.حجازی، محمود فهمی. (۱۳۷۹ش). **زبانشناسی عربی**، (ترجمه سید حسین سیدی). مشهد: به نشر - سمت.

۱۵.حسن جبل، عبدالکریم محمد. (۲۰۰۳م). **الدلالة المحوریة فی مقاییس اللغة**. دمشق: دار الفکر.

۱۶.حسن جبل،حسن. (۲۰۱۰م). **المعجم الاشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم**. قاهره: مکتبة الآداب.

۱۷.رتس، گیر. (۱۳۹۳ش). **معناشناسی واژگانی**. تهران: انتشارات علمی.

۱۸.رمضان، عبدالتواب. (۱۴۰۹ق). **فصول فی فقه اللغه**. قاهره: مکتبة خانجی.

۱۹.زروانی، مجتبی؛ علمی، قربان؛ سعیدی، محمدباقر. (۱۳۹۵ش). بررسی و نقد آرای گابریل رینولدز در باب کفالت مریم(س). **پژوهش‌های قرآن و حدیث**، ۴۹(۲)، ص۲۶۹-۲۸۴. https://doi.org/10.22059/jqst.2017.219104.668746

۲۰.زکی، محمد صفا اسامة. (۲۰۰۹م). **عقائد الیهود و النصاری فی القرآن الکریم**. قم: جامعة آل البیت(ع).

۲۱.زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹م). **أساس البلاغه**. بیروت: دار صادر.

۲۲.سامرایی، ابراهیم. (۱۹۸۵م). **دراسات فی اللغتین السریانیه و العربیه**. بیروت: دار الجیل.

۲۳.سقا، احمد. (۱۹۷۷م). **المسیا المنتظر**، مصر: کلیة اصول الدین.
۲۴.شامی، رشاد. (۲۰۰۰م). **الرموز الدینیة فی الیهودیة**. قاهره: جامعة عین شمس.
۲۵.شرف‌الدین، سید جعفر. (۱۴۲۰ق). **الموسوعة القرآنیة خصائص السور**. بیروت: دار التقریب بین المذاهب الاسلامیه.
۲۶.شیرداغی، محمداسحاق. (۱۳۹۸ش). **روش‌شناسی معرفت دینی**. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۷.صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق). **محیط فی اللغه**. بیروت: عالم الکتاب.
۲۸.صانعی‌پور، محمدحسن. (۱۴۰۲ش). کاربست معناشناسی تاریخی در تحلیل معنای حنیف در قرآن کریم. **پژوهش قرآن و حدیث**، ۵۶(۱)، ص۹۱-۱۰۶. https://doi.org/10.22059/jqst.2023.347186.670052
۲۹.صبحی، صالح. (۲۰۰۴م). **دراسات فی فقه اللغة**. بیروت: دار العلم للملایین.
۳۰.صفا، داوود. (۱۳۸۳ش). **جامعه‌شناسی قشرها و نابرابری‌های اجتماعی از دیدگاه اسلام**. تهران: انتشارات صدا و سیما.
۳۱.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر قرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲.طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان**. تهران: ناصرخسرو.
۳۳.ظاظا، حسن. (بی‌تا). **الفکر الدینی الإسرائیلی**. فلسطین: قسم البحوث و الدراسات الاسلامیة.
۳۴.ظاظا، حسن. (۱۴۱۴ق). **طقوس الحج عند الیهود**. الفیصل، ۱۸(۲۱۰)، ص۶-۱۰.
۳۵.عاشور، محمد. (بی‌تا). **مرکز المرأة فی الشریعة الیهودیة**، منصوره: مکتبة الایمان.
۳۶.عصام، آلام. (۲۰۰۷م). **الجانب المادی فی الشخصیة الیهودیة فی القرآن الکریم**، اردن: جامعة اردن.
۳۷.علوان، حسین جلیل. (۲۰۱۶م). **دلالة المفردة القرآنیه**. دمشق: تموز.
۳۸.عوض، عبدالرحمن. (بی‌تا). **الخلاص من الخطیئة**. قاهره: دار البشیر.
۳۹.عیساوی، عبدالسلام. (۲۰۱۵م). **قضایا المعنی فی التفکیر اللسانی**، تونس: الشرکة التونسیة.
۴۰.فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق).**کتاب العین**. قم: نشر هجرت.
۴۱.فروزنده، لطف‌الله؛ شهابی، مریم. (۱۳۹۴ش). «طراحی الگوی‌های تصمیم‌گیری اسلامی». **اسلام و پژوهش‌های مدیریتی**، ۵(۲)، پیاپی ۱۱، ص۱۱۷-۱۳۵.
۴۲.فیرلین، فیربروج. (۲۰۰۷م). **القاموس الموسوعی للعهد الجدید**. قاهره: مکتبة دار الکلمه.
۴۳.قرائتی، محسن. (۱۳۸۳ش). **تفسیر نور**. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۴.کلارک، پیتر. (۱۴۰۰ش). **دایرةالمعارف جنبش‌های نوظهور**، (ترجمهٔ هادی وکیلی). تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
۴۵.کمال‌الدین، حازم علی. (۲۰۰۱م). **معجم المفردات المشترک السامی فی اللغه العربیه**. قاهره: مکتبة الآداب.
۴۶.گلن، ویلیام. (۱۳۸۳ش). **کتاب مقدس**، (ترجمهٔ فاضل‌خان همدانی). تهران: نشر اساطیر.

۴۷.محمودپور، محمد. (۱۳۸۳ش). «معنی‌شناسی و کاربردشناسی حنیف». **مطالعات اسلامی**، ش۶۵، ص۲۱۱-۲۲۲.
۴۸.محیسن، عاطف اسماعیل. (۲۰۱۶م). **علم الدلاله؛ دراسة فی النظریه و التأصیل**. 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). **دایرةالمعارف یهود**. تهران: مؤسسهٔ 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 المعرب**. حلب: مکتبة اسامة بن زید.
۵۴.معموری، علی. (۱۳۸۴ش). «درآمدی بر کاربرد ریشه‌شناسی در مطالعات تاریخی». **کتیبه**، ش۳.
۵۵.مکارم‌شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵ش). **تفسیر نمونه**. دار الکتاب الاسلامی.
۵۶.منجد، نورالدین. (۱۴۱۷ق). **الترادف فی القرآن الکریم**. دمشق: دار الفکر.
۵۷.یونس علی، محمد. (۲۰۰۷م). **المعنی و ظلال المعنی**. بیروت: دار المدار الاسلامی.

58. Griffith, Sidney. (2011). “Al-Naṣārā in the Qurʾān: A Hermeneutical Reflection,” in Gabriel Said Reynolds (ed.), 61. ***New Perspective on the Qurʾān: The Qurʾān 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.

Quranic Doctrines
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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.

آموزه‌های قرآنی
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

تحلیل محتوای عملکرد هوای نفس و شیطان از منظر قرآن کریم

مختار ذاکری[1]

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 اَشکال 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 هجمه 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، ترفند 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

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. © نویسندگان.

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 همهٔ تلاشی که شارع دین مقدس و در رأس آن پیامبران الهی در راستای هدایت‌گری و ایمان‌آوری انسان‌ها انجام داده‌اند، باز انسان‌ها همواره درگیر مسئلهٔ فریب‌کاری هوای نفس و شیطان بوده‌اند. ازاین‌رو لازم است این مسئله به‌صورت دقیق از منظر قرآن کریم به‌عنوان 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 آموزهٔ 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. ازاین‌رو در خلال آیات و روایات، بر مخالفت با هواهای نفسانی تأکید فراوان می‌شود، به‌گونه‌ای که سعادت آدمی در گرو مجاهدت و مقابله با هوای نفس دانسته شده است (جلالی، ۱۴۰۲، ص۲۸).

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، به‌عنوان مسئله‌ای اساسی که پیشِ‌روی همهٔ 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، ص۶۵).

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 به‌صراحت موجودی حقیقی، نه پنداری و نه همان نفس اماره معرفی می‌کند که آدمیان را به شر و گناه فرامی‌خواند (شیرافکن و قائمی‌نیا، ۱۳۹۵، ص۶۸). با وجود چنین دامنه‌ای از مباحث قرآن، پرداختن به مفاهیم مربوط به آن ضروری است. در پژوهش پیشِ‌رو، به دنبال مطالعهٔ شیوهٔ عملکرد هوای نفس و شیطان و مقایسهٔ 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 همهٔ آن‌ها به وقت و اندازهٔ خود، بهره‌برداری کند، چراکه تمایلات مادی حدومرز 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، نحوهٔ 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 آموزهٔ دینی حاکی از آن است که در جهت انحراف و فاصله گرفتن از مسیر تعبد واقعی، نفس و هواهای نفسانی از دیگر ابزارها مؤثرتر و مهم‌ترند. ازاین‌رو، لازم است در قالب پژوهشی جامع، مفهوم هوای نفس به‌دقت موشکافی گردد (جلالی، ۱۴۰۲، ص۲۹).

از دیدگاه اهل لغت، میل و آرزو و خواهش نفس را هوی و هوس می‌نامند (معین، ۱۳۵۱، ص۳۷۹). 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، ص۷۹).

در واژه‌نامه و شعر کهن عربی، شیطان به‌معنای مار آمده است و در عربستان قدیم یکی از توتم‌های 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 (ابن‌فارس، ۲۰۰۸، ص۶۹). همچنین در اشعار عرب به زنانی که همسران خود را آزار می‌دادند، شیطان گفته می‌شد (طبرسی، ۱۳۸۷، ج۲۳، ص۱۵). واژهٔ شیطان ۸۸ بار در قرآن آمده است؛ ۶۴ بار به‌صورت مفرد و معرفه، ۶ بار به‌صورت مفرد و نکره و ۱۸ بار به‌صورت جمع. این تکرار زیاد در قرآن حاکی از اهتمام خدای متعال دارد.

ازآن‌جاکه انسان ذاتاً طالب کمال نهایی و سعادت ابدی است و به دنبال راه‌های وصول به آن و نیز شناخت موانع نیل به آن و کیفیت برطرف‌کردن آن‌هاست و نیز ازآن‌جاکه شیطان یکی از موانع مهم در راه نیل به کمال نهایی اوست، مسئلهٔ شیطان و کیفیت خلقت و فلسفهٔ آفرینش او، برنامه‌های او برای اغوای انسان و دام‌های گسترده و ابزار و وسایل اغواگری‌اش، مسئلهٔ حزب شیطان و کیفیت مبارزه با آن و مسائلی از این قبیل، همزاد انسان است. به‌رغم اهمیت این مسئلهٔ بنیادی، چنان‌که مرحوم علامه طباطبایی فرموده‌اند، حتی تحلیل قرآنی ـ حدیثی ارتباط

شیطان با انسان نیز مورد بی‌مهری قرار گرفته و این موضوع پدیده‌ای پیش‌پاافتاده تلقی شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۸، ص۳۶).

در خصوص پیشینهٔ تحقیق، پژوهش‌های عملی که دربارهٔ مفهوم هوای نفس و شیطان به انجام رسیده است، به شرح زیر است:

- نجات‌رای‌زن (۱۴۰۳) در مقالهٔ «تحلیل نقش شیطان در مسئلهٔ کمال انسان، با الهام از قرآن مجید» به این نتیجه رسید که شیطان برای منحرف‌کردن انسان از روش‌هایی استفاده می‌کند، مانند تهاجم همه‌جانبه برای فروگذاشتن شکر، لگام زدن و سلطهٔ کامل، بازداشتن از یاد خدا ، دعوت به کفر و ارتداد، سرگردانی و به تردید افکندن، بدعت‌گذاری در دین، تسهیلِ گناه، احیای سنت‌های جاهلی و تغییر آفرینش یا فطرت، گسترش فساد و ترویج فحشا و منکر، ایجاد اندوه و افسردگی در جامعهٔ اسلامی و ایجاد کینه و دشمنی.
- صالحی (۱۴۰۳) در مقالهٔ «تبیین ماهیت و نقش شیطان در اندیشهٔ فخر رازی، با تأکید بر مسئلهٔ شر» به این نتیجه می‌رسد که از مجموع نظریات فخر رازی دربارهٔ ماهیت شیطان، دو دیدگاه متمایز مبتنی بر دیدگاه عدم‌انگاری و دیدگاه وجودانگاری قابل طرح است. ذیل دیدگاه دوم، به‌عنوان دیدگاه غالب، به‌رغم اعتقاد صریح به تجرد شیاطین، قائل به ویژگی‌های جسمانی از نوع لطیف بوده و با اثبات اختیار، این گروه را در زمرهٔ مکلفان به شمار آورده است. همچنین با تکیه بر مفهوم وصفی واژهٔ شیطان و در نظر گرفتن دو قسم انسی و جنی برای آن، تمثل به‌صورت 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 قوهٔ 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 مقالهٔ «تبیین راهکارهای عملی مؤثر در مبارزه با هوای نفس از دیدگاه ثقلین»، به این نتیجه رسید که در آیات و روایات، راهکارهای متعددی به‌عنوان ابزارهای کارآمد در جهت مبارزه با هواهای نفسانی معرفی شده‌اند، از جمله تبعیت از عقل و شرع، یاد

مرگ، محاسبهٔ نفس و دوری از زمینه‌های گناه. با به‌کارگیری این راهکارها می‌توان از غفلت رهایی یافت و به‌طور مؤثرتری با تمایلات نفسانی مقابله کرد.

■ عباس‌زاده (۱۴۰۲) در مقالهٔ «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 قسم‌خوردهٔ ماست و هیچ گاه خیر و سعادت ما را نمی‌خواهد؛ دوم این‌که به تهذیب نفس بپردازیم و نفس را از بیماری‌های روحی درمان کنیم تا در عمل، اسیر فریبکاری شیطان نشویم.دربارهٔ راهکار نخست، خداوند فرموده است شیطان دشمن ماست و ما باید او را دشمن بدانیم. وقتی شیطان دشمن شد، به‌یقین 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. دربارهٔ راهکار دوم این نکته قابل توجه است که بدانیم تنها راه رستگاری ابدی ما تزکیهٔ نفس و پاک‌کردن نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل، معرفت و عبودیت حضرت حق است.

■ کریمی‌نیا و همکاران (۱۴۰۱) در مقالهٔ «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 ازآن‌رو هوی نامیده‌اند که انسان را در عذاب آخرت و مهلکهٔ دنیا ساقط می‌کند. نیز آن را به میل کشنده به‌سوی شهوات می‌گویند. نفس اماره یکی از ابزارهای شیطان است که مانع حرکت انسان به‌سوی کمال می‌شود و عامل سقوط اوست.

■ عالیخانی و زینی‌وند (۱۴۰۰) در مقالهٔ «بررسی و واکاوی «صوت شیطان» با رویکردی بر تفسیر آیهٔ ۶۴ اسراء به این نتیجه رسیدند که اگر بخواهیم به‌صورت ریز و کاربردی به تشخیص صوت شیطان دست یابیم، باید ریتم‌هایی که موجب آن اثرات می‌گردد توسط متخصصان و موسیقی‌دانان تشخیص داده شود. ازآن‌جاکه 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 حربهٔ ابلیس در گمراه کردن انسان است که مطابق با آیهٔ ۶۴ سورهٔ اسراء این امر به‌واسطهٔ «صوت» تحقق می‌پذیرد.

■ شهریاری و کریم‌زاده (۱۴۰۰) در مقالهٔ «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 حوزهٔ 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 حوزهٔ 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 مقالهٔ «تاریخ انگارهٔ شیطان در عهدین و قرآن کریم» بیان می‌دارند که مفهوم شیطان به‌مثابهٔ انگاره‌ای تاریخی، با معناشناسی و ریشه‌شناسی پیونده خورده که در گسترهٔ تحول تاریخی قرار دارد. شیوهٔ کاربست واژگانی جانشین‌های این مفهوم در متن مقدس و کارکردهای متنوع فریبندگی، هوشمندی و آزمایشگری، کیفیت دوگانهٔ عینی و انتزاعی آن، بازنمونی از هم‌کنشی باورمندان این متن با فرهنگ‌های ناهمسان و نحوهٔ 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 مجموعهٔ پژوهش‌های فوق دربارهٔ مقولهٔ 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 آن دو را با هم مقایسه کند، انجام نشده است. ازاین‌رو، چنین برمی‌آید که در حال حاضر مفهوم‌پردازی و مقایسهٔ جامعی از مقولهٔ 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 شیوهٔ عملکرد شیطان، نوع فرمان‌های شیطان، دلیل غلبهٔ 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 دربرگیرندهٔ چه ابعاد و مؤلفه‌هایی است؟
۲. مفهوم شیطان از منظر قرآن کریم دربرگیرندهٔ چه ابعاد و مؤلفه‌هایی است؟
۳. مقایسهٔ تطبیقی شیوهٔ عملکرد هوای نفس و شیطان در جهت گمراه نمودن انسان‌ها از منظر قرآن کریم، دربرگیرندهٔ 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 نمونهٔ پژوهشی مصحف شریف قرآن کریم (ترجمهٔ محسن قرائتی، ۱۳۹۶) است. رویکرد تجزیه و تحلیل داده‌ها رویکرد توصیفی-تفسیری بوده است. در این پژوهش، به‌منظور 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 به‌وسیلهٔ استادان علوم قرآنی انجام شد. در بازبینی صورت‌گرفته، دربارهٔ جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها تبادل 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 مقایسهٔ 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 به‌نوعی به مفهوم هوای نفس و شیطان اشاره دارد) زمینهٔ سازواری داده‌ها فراهم و به ساخت مفاهیم اقدام گردیده و هم‌زمان با ساخت مفاهیم نکات کلیدی مرتبط با موضوع پژوهش از متن به شیوهٔ کدگذاری باز استخراج و کدهای مربوط به هر نکته مشخص می‌شوند. در مرحلهٔ بعد، با کنار هم قرار دادن نکات کلیدی و مقایسهٔ 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 اولِ پژوهش در خصوص مفهوم‌شناسی هوای نفس، بعد

از مطالعهٔ تمامی آیات قرآن کریم و شناسایی آیاتی که به‌نوعی به مفهوم هوای نفس اشاره دارند و پس از سه مرحله کدگذاری بر روی آیات منتخب، یافته‌های زیر حاصل گردید:

جدول شمارهٔ ۱: مقولات مربوط به مفهوم هوای نفس

کد گزینشی	کدهای محوری	کدهای باز
نحوهٔ 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)
مصادیق هوای نفس	میل و علاقهٔ افراطی	■ میل و علاقهٔ افراطی به زنان (آل عمران/ ۱۴)
		■ میل و علاقهٔ افراطی به فرزندان (آل عمران/ ۱۴)
		■ میل و علاقهٔ افراطی به اموال (آل عمران/ ۱۴)

ویژگی مشترک خواسته‌های نفسانی	دنیاپرستی	■ بهره‌مندی گذرا از زندگی این‌دنیایی (آل عمران/ ۱۴) ■ تجملات این‌دنیایی (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)
	گرفتارشدن 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 دومِ پژوهش دربارهٔ مفهوم شیطان، بعد از مطالعهٔ تمامی آیات قرآن کریم و شناسایی آیاتی که به‌نوعی به مفهوم شیطان اشاره دارند و پس از سه مرحله کدگذاری بر روی آیات منتخب، یافته‌های زیر حاصل گردید:

جدول شمارهٔ ۲: مقولات مربوط به مفهوم شیطان

کد گزینشی	کدهای محوری	کدهای باز
نحوهٔ عملکرد شیطان در گمراه‌سازی انسان‌ها	خارج ساختن انسان‌ها از صراط مستقیم الهی	■ به لغزش انداختن انسان‌ها (بقره/ ۳۸؛ آل عمران/ ۱۵۵) ■ دعوت از انسان‌ها به‌سوی 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)
	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 فریبندهٔ 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)

	اختلاف‌افکنی بین انسان‌ها	■ 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)
	دشمنی‌ورزی با انسان‌ها به شکل آشکار	■ حمله و نفوذ همه‌جانبه به انسان‌ها از همهٔ جهات (اعراف/ ۱۷) ■ کشیدن نقشه‌های شوم و دشمنانه برای انسان‌ها (یوسف/ ۵) ■ زیر سلطه در آوردن انسان‌ها (اسراء/ ۶۲)
	نزدیک ساختن خود به انسان‌ها در مقام دوست و ولی	■ 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 همهٔ کارها (زخرف/ ۳۶)
نوع فرمان‌های شیطان	فرمان به منکرات	■ 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 امور خرافی	■ انجام امور خرافی (نساء/ ۱۱۹)
	فرمان به مداخله در امور آفرینش	■ دست‌کاری‌کردن در نظام آفرینش الهی (نساء/ ۱۱۹)
دلیل غلبهٔ شیطان بر انسان‌ها	اعمال ناصواب انسانی	■ کردار ناپسند انسان‌ها (آل عمران/ ۱۷۵) ■ دروغ‌گویی (شعراء/ ۲۲) ■ گنه‌پیشگی (شعراء/ ۲۲ و ۲۳)

	ضعف ایمان در انسان‌ها	■ ایمان قلبی نداشتن به قیامت (انعام/ ۱۱۳) ■ ایمان نداشتن به خدا (اعراف/ ۲۷)
	غفلت از پروردگار هستی	■ عدم شکرگذاری از خدا (اعراف/ ۱۷) ■ فاصله گرفتن و جدا شدن از آیات الهی (اعراف/ ۱۷۵) ■ روی‌گردانی از یاد خداوند رحمان (زخرف/ ۳۶)
	نافرمانی خدا	■ عدم توجه به امر و نهی الهی (اعراف/ ۲۲)
	کج‌فهمی دینی	■ گمان اشتباه فرد به این‌که هدایت یافته است و راه درست را فهمیده است (زخرف/ ۳۷)
	شیطان‌پرستی	■ شیطان را سرپرست و ولیّ خود گرفتن (اعراف/ ۲۷؛ نمل/ ۱۰۰)
روش مقابله با شیطان	اتکا و ایمان قلبی به خدا	■ 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)
	دوری و عدم تبعیت از غیر خدا	■ 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)
	انجام عمل نیکو و صالح	■ به‌طرز نیکو و پسندیده سخن گفتن در مقابل هر امر فساد و فتنه‌انگیز (اسراء/ ۵۳)

در ارتباط با پرسش سومِ پژوهش در خصوص مقایسهٔ تطبیقی شیوهٔ عملکرد هوای نفس و شیطان، یافته‌های زیر حاصل گردید:

در خصوص نحوهٔ عملکرد هوای نفس و شیطان، هر دو بر دادن وعده‌های فریبندهٔ 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 ریشهٔ وسوسه‌افکنیِ هوای نفس، امری درونی و غریزی است و وسوسه‌افکنیِ شیطان و به‌طور 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 جبههٔ درون و بیرون، در همهٔ لحظات زندگی انسان را مورد هجمهٔ مستمر قرار می‌دهند.

امر به منکرات با شیوه‌های مختلف از جمله امر به بدی، بازداشتن از خوبی‌ها مثل نماز و افترابندی، 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، دامنهٔ عملکرد شیطان در گمراه‌سازی انسان‌ها، نسبت به هوای نفس بیشتر است و موراد بیشتری از جمله اختلاف‌افکنی و دشمنی‌ورزی را دربرمی‌گیرد.

دنیاپرستی با مصادیقی همچون بهره‌مندی افراطی از زندگی و تجملات و وعده‌های فریبندهٔ دنیایی، هم‌زمان مورد استفادهٔ هوای نفس و شیطان برای گمراه‌سازی انسان‌ها قرار می‌گیرد.

خروج از صراط مستقیم الهی به‌عنوان پیامد پیروی از هوای نفس، از سوی شیطان به‌عنوان 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 غلبهٔ شیطان بر انسان‌ها دانسته شده است. از سوی دیگر، غافلان به‌عنوان 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 نحوهٔ عملکرد هوای نفس و شیطان و مقایسهٔ عملکرد بین این دو، به انجام رسید. در پاسخ به سؤال اولِ پژوهش مبنی بر مفهوم‌شناسی هوای نفس، ۶ مقولهٔ اصلی شامل نحوهٔ 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 مقولهٔ اصلی شامل نحوهٔ عملکرد شیطان در گمراه‌سازی انسان‌ها، نوع فرمان‌های شیطان، دلیل غلبهٔ شیطان بر انسان‌ها و روش مقابله با شیطان احصا شد که هر کدام از این مقولات دربرگیرندهٔ 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 مانعِ قرار گرفتن انسان در صراط مستقیم شیطان است (اعراف/ ۱۶). لذا برای در امان ماندن از شر هوای نفس و توطئهٔ 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 غلبهٔ شیطان بر انسان‌ها می‌توان گفت در خصوص مؤلفهٔ 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. ازاین‌رو

لازم است انسان‌ها باحرکت در مسیر الهی و دست کشیدن از غیر خدا زمینهٔ رشد ایمان در وجودشان را ایجاد نمایند. در خصوص مؤلفهٔ غفلت از پروردگار هستی، قرآن کریم عدم درک حق و کوردلی (اعراف/ ۱۷۹)، تکذیب آیات الهی (اعراف/ ۱۳۶)، تکبر(اعراف/ ۱۴۶) و نادیده‌گرفتن نشانه‌های آفرینش الهی (یوسف/ ۱۰۵) را از مشخصه‌های غافلان می‌داند.

در تبیین یافته‌های مربوط به روش مقابله با شیطان، می‌توان گفت در خصوص مؤلفهٔ 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 پیشِ‌رو با سایر پژوهش‌ها، یافته‌های این پژوهش با نتایج پژوهش نجات‌رای‌زن (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.ابن‌فارس، احمد. (۲۰۰۸م). **معجم مقاییس اللغه**. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۲.جلالی، سیده معصومه. (۱۴۰۲ش). «تبیین راهکارهای عملی مؤثر در مبارزه با هوای نفس از دیدگاه ثقلین». **مطالعات تفسیری آلا الرحمن**. ۱(۴)، ص۲۵-۴۰.

۳.راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۳ش). **کتاب المفردات فی غریب القرآن**، (ترجمهٔ سید غلامرضا خسروی حسینی). بی‌جا: مرتضوی.

۴.سعید، معصومه. (۱۳۹۸ش). «شبههٔ شیطان از منظر کلامی». **پژوهش‌های اعتقادی و کلامی**. ۹(۳۶)، ص۱۰۵-۱۱۸. https://dorl.net/dor/20.1001.1.98991735.1400.10.37.6.8

۵.شهریاری، روح‌الله؛ کریم‌زاده، صادق. (۱۴۰۰ش). «چگونگی تسلط شیطان بر قوای بینشی و گرایشی انسان و پیامدهای تربیتی آن از منظر قرآن». **مشکوه**، ۴۰(۱۵۰)، ص۵۴-۸۱. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.16838033.1400.40.1.3.3

۶.شیرافکن، محمدحسین؛ قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۵ش). «تحلیل فضاهای ذهنی گفتمان شیطان در قرآن». **پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم**. ۷(۲)، ص۶۳-۷۸.

۷.صالحی، اکرم. (۱۴۰۳ش). «تبیین ماهیت و نقش شیطان در اندیشهٔ فخر رازی با تأکید بر مسئلهٔ شر». **کلام پژوهی**. ۳(۶)، ص۴۴-۶۱. https://doi.org/10.22034/kalam.2025.859.1086

۸.طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۷ش). **ترجمهٔ تفسیر مجمع البیان**، (ترجمهٔ علی کریمی). قم: تبیان.

۹.عالیخانی، غلامرضا؛ زینی‌وند، مجتبی. (۱۴۰۰ش). «بررسی و واکاوی «صوت شیطان» با رویکردی بر تفسیر آیهٔ ۶۴ اسراء». **بصیرت و تربیت اسلامی**، (۱۵)، ۱۱۹-۱۴۱. https://doi.org/10.22034/init.2021.95974

۱۰.عباس‌زاده، علی. (۱۴۰۲ش). «راه‌ها و مراحل نفوذ شیطان در انسان». **ره‌توشه**،۴(۱۳)، ص۱۶۹-۱۸۰.

۱۱.عباسی، سلیمان؛ امین‌ناجی، محمدهادی؛ دل‌افکار، علیرضا؛ نکونام، جعفر. (۱۳۹۹ش). «تبارشناسی انگارهٔ شیطان در تورات و قرآن کریم». **پژوهش دینی**، ۱۹(۴۰)، ص۹۱-۱۱۸. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17352770.1399.19.40.4.0

۱۲.عباسی، سلیمان امین‌ناجی، محمدهادی؛ دل‌افکار، علیرضا؛ نکونام، جعفر. (۱۴۰۰ش). «تاریخ انگارهٔ شیطان در عهدین و قرآن کریم». **پژوهشنامهٔ قرآن و حدیث**، ۱۵(۲۹)، ص۲۶۱-۲۸۶. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080417.1400.15.29.10.1

۱۳.قرشی، علی‌اکبر. (۱۴۱۲ق). **قاموس قرآن**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۱۴.کریمی‌نیا، محمدمهدی؛ کیانی، زهرا؛ انصاری‌مقدم، مجتبی. (۱۴۰۱ش). «تحلیل ماهیت نفس از دیدگاه قرآن کریم». **پژوهش و مطالعات علوم اسلامی**. ۴(۳۸)، ص۱-۱۸.

۱۵.معین، محمد. (۱۳۵۱ش). **فرهنگ فارسی**. تهران: امیرکبیر.

۱۶.نجات رای‌زن، سید علی. (۱۴۰۳ش). «تحلیل نقش شیطان در مسئلهٔ کمال انسان با الهام از قرآن مجید». **علوم انسانی و اسلامی در هزارهٔ سوم**. ۸(۴)، ص۷۷-۸۶.

۱۷.نجارزادگان، فتح‌الله؛ نجارزادگان، فاطمه؛ اقبالیان، مریم. (۱۳۹۸ش). «اصطلاح‌شناسی الوهیت هوای نفس در آیات ۴۳ فرقان و ۲۳ جاثیه». **پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن**، ۸(۲)، ص۹۸-۱۱۰. 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)، ص۱-۲۳. https://doi.org/10.22051/tqh.2017.9929.1216

19.Jeffery. Arthure. (1938). ***The Foreign Vocabulary of Quran***. Great Britain: Oriental Institute, Baroda.

Quranic Doctrines
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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, Khāshiʿin (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 (khāshiʿin) 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.

آموزه‌های قرآنی
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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

فاطمه‌زهرا امیری [1] | صاحبعلی اکبری [2]

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 «ظن» 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 «ظن»، محل نزاع است. یکی از آیات مورد بحث، آیه ۴۶ سوره بقره است که در خصوص ظن 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 گمانِ 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 ـ توصیفی و به استناد منابع کتابخانه‌ای به این پرسش اساسی پاسخ داده می‌شود که مفهوم واژه «ظن» 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 ازاین‌رو 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 ظن 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

ظن، لقاء رب، معاد، خاشعان، نماز.

استناد: امیری، فاطمه‌زهرا؛ 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

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

© نویسندگان.

مقدمه

واژهٔ «ظن» از واژه‌های نسبتاً پرکاربرد در قرآن کریم است. مادهٔ «ظنن» دارای ۶۹ بسامد است و در ۵۷ آیه به کار رفته است. واژهٔ «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 حوزهٔ معنایی با واژهٔ «ظن» قرار دارند. مفسران در خصوص آیهٔ ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ راجِعُونَ﴾؛ «آنان که گمان دارند دیدارکنندهٔ پروردگارشان خواهند بود و قطعاً به‌سوی او بازمی‌گردند» (بقره/ ۴۶) که در مورد ظن خاشعان به ملاقات رب است، نظرات متفاوت و متعارضی بیان داشتند. به نظر می‌رسد نزاع مفسران دربارهٔ معنای «ظن»، ریشه در متعلَّق ظن (...أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ...) و مجادلات کلامی متکلمان در خصوص کفایت عقیدهٔ ظنی یا لزوم رسیدن به عقیدهٔ یقینی دارد. در پژوهش حاضر بنا داریم به روش تحلیلی ـ توصیفی و به استناد منابع کتابخانه‌ای درصدد پاسخ به این پرسش اساسی برآییم که مفهوم واژهٔ «ظن» و ظرف تحقق «لقاء رب» در آیهٔ ۴۶ سورهٔ بقره چیست؟ برای پاسخ به این پرسش به بررسی و نقد اقوال مفسران می‌پردازیم.

پیشینهٔ پژوهش: دربارهٔ 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 پیشِ‌رو با پژوهش‌های انجام‌شده می‌پردازیم.

پژوهش‌های صورت‌گرفته در خصوص آیهٔ مورد بحث به دو دستهٔ کلی قابل تقسیم است:

در برخی از پژوهش‌ها «ظن» در آیهٔ محل بحث برخلاف ظاهر، به معنای «یقین» است، زیرا «لقاء رب» مساوی با معاد دانسته شده است، مانند مقالهٔ «معناشناسی «ظنّ» در قرآن کریم » از سید محمود طیب‌حسینی.

برخی دیگر از پژوهشگران برخلاف نظر اخیر، «ظن» در آیهٔ 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:

- مقالهٔ «پژوهشی در معنای ظن و جایگاه معرفتی و اخلاقی آن در قرآن» از محمدکاظم شاکر (۱۳۸۶).
- مقالهٔ «بررسی آرای مفسران در فلسفهٔ به‌کارگیری «گمان به رستاخیز» به‌جای «یقین به آخرت» در تفسیر آیهٔ ۴۶ بقره » از احمد آقائی‌زاده ترابی (۱۴۰۰).

مقالهٔ «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 شیوهٔ استدلال و نتیجهٔ حاصل از نقد و بررسی اقوال مفسران است. برخلاف پژوهش‌های گذشته که در خصوص آیه ۴۶ سوره بقره، «ظنّ» به معنای یقین دانسته شده است، در مقالهٔ پیشِ‌رو «ظنّ» به معنای حقیقی آن یعنی گمان اخذ شده است. همچنین در مقالات مذکور، «لقاء رب» در بستر معاد دانسته شده است، درحالی‌که به نظر می‌رسد «لقاء ربّ» در بستر دنیا محقق شده باشد. در پژوهش حاضر برآنیم تا مراد از «لقاء ربّ» 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، ص۹۳). 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، ج۸، ص۱۵۲). برخی دیگر معتقدند معنای یقین برای ظن مجازی است (جوهری، ۱۳۷۶، ج۶، ص۲۱۶۰؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج۲، ص۳۸۶) که حمل آن بر یقین طبیعتاً نیازمند قرینه است. گروه سوم نیز در صورتی ظن را به معنای یقین می‌دانند که محصول اماره‌ها، نشانه‌ها، تعقل و تدبر باشد که می‌تواند با نوعی احتمال خلاف همراه باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج۱۳، ص۲۷۲). گروه سوم به‌نوعی با فراهیدی همراه‌اند، چون ظن را به معنای شک و یقین می‌دانند، هرچند تفسیر این گروه از یقین، یقین تدبر 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، ص۵۳۹). 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، ج۲، ص۶۱). برخی نیز به معانی دیگری از «ظن» همچون

گمان، بداندیشی و پنداشتن اشاره دارند (تفلیسی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۱۹۸). بعضی نیز تنها به دو وجه یقین و شک اشاره می‌کنند (عسکری، ۱۴۲۸، ص۳۳۲).

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 ظاهرِ 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. ازاین‌رو 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، ج۱، ص۳۰۰؛ ج۲، ص۱۸۰؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج۱، ص۱۳۳).

از نتایج پذیرش اصل حجیت ظواهر قرآن، «اصالت تعابیر قرآنی» است. در توضیح باید گفت: هر تعبیر قرآنی بر پایهٔ 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، حال‌آن‌که 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، ص۱۳۰ 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 ترادف در الفاظ قرآنی است (قائمی‌نیا، ۱۴۰۱، ص۱۳۰ 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 می‌توانند

نحوهٔ مفهوم‌سازی را روشن سازد. به بیان دیگر، می‌توان این اصل را «اصل تعیین‌پذیری» بنامیم و بر اساس همین اصل، مفهوم «ظن» در آیهٔ مورد بحث را بررسی کنیم.

۳. جایگاه نسبت «ظنّ» به خاشعان در «لقاء ربّ» بر اساس سیاق آیات

طبق تصریح بعضی از قرآن‌پژوهان، سورهٔ بقره نخستین سوره‌ای است که در مدینه نازل شد. قسمت مهمی از این سوره دربارهٔ یهود بحث می‌کند، زیرا یهود در آن‌جا معروف‌ترین جمعیت پیروان اهل‌کتاب بودند، و قبل از ظهور پیامبر ﷺ طبق کتب مذهبی خود انتظار چنین ظهوری را داشتند و دیگران را به آن بشارت می‌دادند. اما با ظهور اسلام که مانعی بر سر راه منافع نامشروع آنان به حساب می‌آمد و جلوی انحرافات و خودکامگی‌های آنان را می‌گرفت، نه‌تنها غالباً دعوت اسلام را نپذیرفتند، بلکه در آشکار و نهان بر ضد اسلام قیام کردند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج۱، ص۲۰۱ و ۲۰۲).

خداوند متعال در قرآن کریم از آیهٔ ۴۰ این سوره در سیاق آیاتی که خطاب اولیهٔ آن به بنی‌اسرائیل است، از آنان می‌خواهد که نسبت به نعمت‌های 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 کرده‌اند را کتمان نکنند و همان‌گونه که دیگران را به نیکی سفارش می‌کنند، خود از نیکی کردن فراموش نکنند. در ادامه نیز به آنان امر می‌کند که برای موفقیت در این مسیر از صبر و نماز استعانت جویند: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿۴۴﴾ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴿۴۵﴾ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره/ ۴۴-۴۶).

گرچه روی سخن در آیات فوق همچون آیات قبل و بعد، به بنی‌اسرائیل است، ولی مسلماً مفهوم آن گسترده است و دیگران را نیز شامل می‌شود.

طبرسی در مجمع البیان گفته است که علما و دانشمندان یهود قبل از بعثت پیامبر ﷺ مردم را به ایمان به وی دعوت می‌کردند و بشارت ظهورش را می‌دادند، ولی خود هنگام ظهور آن حضرت از ایمان آوردن خودداری کردند. حتی بعضی از علمای یهود به بستگان خود که اسلام آورده بودند توصیه می‌کردند به ایمان خویش باقی و ثابت بمانند، ولی خودشان ایمان نمی‌آوردند (طبرسی، بی‌تا، ج۱، ص۱۵۴ 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 آیهٔ 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، ج۱، ص۲۱۶).

به نظر می‌رسد بازگشت ضمیر «هاء» به «استعانت» که جملهٔ «استعینوا» متضمن آن است، با جملهٔ ﴿إِلَّا عَلَى الْخاشِعِينَ﴾ 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، ج۱، ص۱۵۲)، همچنان‌که خداوند در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خاشِعُونَ﴾ (مؤمنون/۱ و ۲). سپس خداوند در آیهٔ مورد بحث، نمازگزاران خاشع را چنین وصف می‌کند: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَيْهِ راجِعُونَ﴾ (بقره/ ۴۶). آیهٔ مذکور در رابطه با ظن نمازگزاران خاشع در خصوص لقای پروردگار و بازگشتشان به‌سوی اوست.

۴. ارزیابی دیدگاه مفسران دربارهٔ ظن خاشعان به ملاقات رب

ازآن‌جاکه 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 آیهٔ مورد بحث، بررسی خواهیم کرد.

۴-۱. مراد از ملاقات رب

مادهٔ «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 و وجود تناسب و نزدیکی میان دو دیدارکننده است، خواه این تناسب مادی باشد، خواه معنوی. به بیانی دیگر، لقای هر چیز علم یافتن به وجودِ آن است، به‌طوری 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، ج۱۰، ص۲۵۲-۲۵۳).

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 رَبِّهِمْ﴾، لقاء روحانی در دنیا مدنظر است یا در آخرت.

قرآن کریم در مواردی تعبیر «لقاء» را هم‌نشین با «الآخره» و «یوم» قرار داده است: ﴿وَ الَّذينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا وَ لِقاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (اعراف/ ۱۴۷)؛ ﴿وَ قيلَ الْيَوْمَ نَنْساكُمْ كَما نَسيتُمْ لِقاءَ يَوْمِكُمْ هذا وَ مَأْواكُمُ النَّارُ وَ ما لَكُمْ مِنْ ناصِرينَ﴾ (جاثیه/ ۳۴). واضح است که در این موارد، مراد از «لقاء»، لقا در عالم آخرت است. اما در مواردی تعبیر «لقاء» را هم‌نشین با «رب» و «الله» قرار داده است: ﴿وَ يا قَوْمِ لا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مالاً إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَ ما أَنَا بِطارِدِ الَّذينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَ لكِنِّي أَراكُمْ قَوْماً تَجْهَلُونَ﴾ (هود/ ۲۹)؛ ﴿مَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَ هُوَ السَّميعُ الْعَليمُ﴾ (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، ج۱۶، ص۱۰۲). 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 يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبينُ﴾ (نور/ ۲۵).

البته در خصوص لقای پروردگار نظرات دیگری نیز وجود دارد، همچون بعث، رسیدن به عاقبت زندگی و دیدار ملک‌الموت و حساب و جزا، ملاقات جزای خدا یعنی ثواب یا عقاب او و ملاقات حکم او در روز قیامت. به نظر می‌رسد این نظرات برخلاف ظاهر کلام است و پذیرفتنی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۶، ص۱۰۲).

۲-۴. مراد از «ظن» خاشعان به ملاقات رب

در خصوص معنای ظن در« يَظُنُّونَ» نظرات متعارضی بیان شده است که در ذیل به بیان و نقادی آن می‌پردازیم.

۱-۲-۴. ارزیابی معنای «یقین» از واژهٔ «ظنّ» و دلایل آن

گروهی ظن در« يَظُنُّونَ» را به معنای یقین می‌دانند و برای اثبات مدعای خویش استدلال‌هایی بیان کرده‌اند که در ذیل به بیان و ارزیابی آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۱-۲-۴. استناد به قول لغویان و استعمال عرب

برخی مفسران با استناد به قول لغویان و استعمال عرب در اشعار، برای «ظنّ» دو معنا پنداشته‌اند:

یکی «یقین» و دیگری «شک»، همان‌گونه که واژهٔ «سدفه» گاهی به معنای «ظلمت» و گاهی به معنای «روشنایی» استعمال شده است یا واژهٔ «صارخ» هم به معنای «فریادرس» و هم به معنای «یاری‌طلب» آمده است (نک: طبری، ۱۴۱۲، ج۱، ص۲۰۶). ایشان گفته‌اند که اگر مراد از «ظن» در این آیه «شک» باشد به این معناست که خاشعان شک به لقاءالله دارند و این کفر نسبت به خداوند است. از همین رو، واژهٔ «ظنّ» 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 مشاهدهٔ دغدغهٔ تفسیری و کلامی مفسران، معنای یقین را از معانی ظن شمرده‌اند، فارغ از این‌که چه‌بسا این آیات تفسیر دیگری داشته باشند که «ظن» در آن به معنای «یقین» نباشد. این دسته از لغویان اگر به‌ندرت شاهدی 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 پیش‌زمینهٔ کلامی که شک به ملاقات رب کفر است، «ظنّ» 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، ج۴، ص۱۷۳) 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 مرحلهٔ خشوع حقیقی می‌رساند و آدمی با «ظنّ»، 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 به‌صراحت به این مطلب اشاره شده است: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (نمل/ ۱۴).

۳-۱-۲-۴. 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 أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (بقره/ ۴). این آیهٔ شریفه در خصوص اوصاف متقین است که یقین به آخرت را از اوصاف بارز ایشان برشمرده است. ازاین‌رو در آیهٔ محل بحث نیز «ظن» به معنای یقین است نه گمانی که قسیم یقین و در برابر آن باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج۴، ص۱۷۳).

نقد و بررسی: در پاسخ به استدلال فوق و تنظیر آیهٔ محل بحث به آیهٔ ۴ سورهٔ بقره و واحد پنداشتن لقای رب و لقای آخرت در این آیات، باید گفت که این دو آیه دارای دو موضوع متفاوت‌اند، لذا تنظیر آن‌ها با یکدیگر قیاس و باطل است، زیرا یکی در خصوص یقین اهل تقوا به آخرت و دیگری در خصوص ظن خاشعان به لقاءالله است و لقاءالله 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 نمازگزارانِ خاشع محقق شود.

۴-۱-۲-۴. توجه به بلاغت قرآن از طریق مجاز

برخی دیگر نیز «ظنّ» در آیهٔ مورد بحث را مجاز از علم دانسته‌اند و قرینهٔ آن را سیاق آیه گرفته‌اند که در مقام مدح خاشعان است، زیرا اگر مراد از «ظنّ» همان «شکّ» نسبت به ملاقات رب و بعث و نشور باشد، مذموم است نه ممدوح (رازی، ۱۴۰۸، ج۱، ص۲۵۸-۲۵۹).

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 نمازگزارانِ 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 إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ أَنَّما إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صالِحاً وَ لا يُشْرِكْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً﴾ (کهف/ ۱۱۰). در توضیح باید گفت: ازآن‌جاکه رجا نوعی ظن است که اقتضا دارد ماحصل آن مسرت‌بخش باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۳۴۶)، در نتیجه، هیچ محذوری در کار نیست تا ما ظن به لقاءالله را امری ممدوح بدانیم. البته باید این را نیز بگوییم که رسیدن به مقام قطع و یقین به لقاءالله شایسته‌ترین مقام است: ﴿اللَّهُ الَّذي رَفَعَ السَّماواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها... يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآياتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُون﴾ (رعد/ ۲). اما آنچه از دیدگاه قرآن مذموم است، کفر و تکذیب لقای رب است، نه ظن و گمان به آن: ﴿وَ قالُوا أَ إِذا ضَلَلْنا فِي الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفي خَلْقٍ جَديدٍ بَلْ هُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ كافِرُونَ﴾ (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 را ستوده است، هرچند رسیدن به مقام قطع و یقین را نیز بایسته بداند (ساجدی، ۱۳۹۸، ص۱۱۲).

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 آیهٔ مذکور در مقام توصیف نمازگزارانِ خاشع است، شایسته نیست که به توصیفی حداقلی 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، حال‌آن‌که چنین قرینه‌ای وجود ندارد.

۵-۱-۲-۴. استناد به روایت

گروهی از طریق استدلال روایی و با استناد به روایتی از امیرمؤمنان علیه‌السلام بیان می‌دارند که مراد از ظن در آیهٔ مذکور «یقین» است: «وَ عَنْ أَبِي مَعْمَرٍ عَنْ عَلِيٍّ علیه‌السلام فِي قَوْلِهِ: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ» يَقُولُ: يُوقِنُونَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ وَالظَّنُّ مِنْهُمْ يَقِين؛ از ابومعمر از امام علی علیه‌السلام دربارهٔ سخن خداوند: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِم»روایت شده است که فرمود: یعنی آنان یقین دارند که برانگیخته خواهند شد، و در این‌جا «ظن» به معنای یقین است» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۴۴).

همچنین در کتاب التوحید شیخ صدوق(ره) در روایاتی نسبتاً طولانی به نقل از امیرمؤمنان علیه‌السلام آمده است: «...الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ يَعْنِي يُوقِنُونَ أَنَّهُمْ يُبْعَثُونَ وَيُحْشَرُونَ وَيُحَاسَبُونَ وَيُجْزَوْنَ بِالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فَالظَّنُّ هَاهُنَا الْيَقِين...؛ «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ» یعنی آنان یقین دارند که برانگیخته می‌شوند و جمع می‌گردند و مورد محاسبه قرار می‌گیرند و پاداش و کیفر داده می‌شوند. پس در این‌جا «ظن» به معنای یقین است» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص۲۶۷). به عقیدهٔ این‌دست از مفسران، در این دو روایت به‌صراحت «ظنّ» به معنای «یقین» دانسته شده است. اما این ادعا مخدوش است که به نقد آن خواهیم پرداخت.

نقد و بررسی: در نقد روایات فوق می‌توان گفت که برخلاف ادّعای مذکور، روایت اول صراحتی در معنای یقین بودن واژهٔ «ظنّ» ندارد، زیرا ممکن است مقصود از عبارت «وَالظَّنُّ مِنْهُمْ يَقِين» این باشد که «ظنِ» آنان از لحاظ ارزش و اهمیت، به‌منزلهٔ یقین است، زیرا اگر مقصود این بود که ظن در این‌جا به معنای یقین است، بهتر بود مانند روایت دوم گفته می‌شد: «والظنّ هاهنا اليقين».

همچنین در بحث از حجیت روایات در تفسیر که جملگی خبر آحادند و بررسی آن مباحث درازدامنی است که از طرح آن می‌گذریم، اجمالاً می‌توان گفت که خبر واحد هر گاه اِخبار از تحقق پدیده‌ای یا نقل سخن از کسی باشد، حجیت آن به این معناست که باید بنا را بر تحقق آن گذاشت و به لوازمش همچون انجام یا ترک عمل در صورتی که خبر واحد متضمن امر و نهی باشد، تن داد. سیرهٔ عقلا در معتبر دانستن خبرهای مورد اطمینان نیز چیزی جز این نیست و التزام شارع به حجیت خبر واحد به معنای تأیید سیرهٔ عقلا دراین‌باره است. ولی هر گاه محتوای خبر واحد ایجاد عقیده و باور قلبی در کسی باشد، طبعاً حجیت تعبدی آن نمی‌تواند چنین باور و عقیده‌ای را در فرد ایجاد کند، زیرا رسیدن به علم و عقیده، نیازمند دلیل قطعی و اطمینان‌بخش است و در صورت وجود کمترین شکی، علم و باور شکل نمی‌گیرد، و ازآن‌جاکه خبر واحد ظنی همیشه با درصدی از شک و احتمال خلاف واقع همراه است، نمی‌تواند چنین اثری در فرد ایجاد کند (خامنه‌ای، ۱۴۰۳، ص۱۳۳-۱۳۴؛ نیز نک: معرفت، ۱۳۹۰، ج۱، ص۱۷۳-۱۸۳).

همچنین به اقتضای اخبار عرضه، باید هر خبری را که مخالف با ظاهر قرآن است طرد نمود، مگر آن‌که قرینه‌ای بر پذیرش خلاف ظاهر یا محذوری بر پذیرش ظاهر آیه وجود داشته باشد (برای نمونه نک: حر عاملی، ۱۴۰۹، ج۲۰، ص۴۶۳؛ ج۲۷، ص۱۱۰).

۲-۲-۴. ارزیابی معنای «گمان متمایل به یقین» از واژهٔ «ظنّ»

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، ج۱، ص۴۶). ازآن‌جاکه 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 ادامهٔ بیان خود، ظن در آیهٔ مورد بحث را ظن یقین یا به عبارتی، ظن متمایل به یقین می‌داند (نک: قمی، ۱۳۶۳، ج۱، ص۴۶).

نقد و بررسی: در نقد این دیدگاه باید گفت که این مطلب ادعای بدون دلیل است، چنان‌که خودِ علی بن ابراهیم نیز دلیلی بر مدعای خود ارائه نداده است. همچنین نسخه‌های موجود از تفسیر قمی دربردارندهٔ عبارت‌هایی است که انتساب حداقل بخشی از کتاب حاضر را به علی بن ابراهیم تضعیف می‌کند. برای نمونه، کتاب حاضر به تفسیر القمّی ارجاع می‌دهد. گویا این کتاب غیر از تفسیر قمی است و از آن بهره برده است. علاوه بر این، احادیثی از محدّثانِ بعد از علی بن ابراهیم مانند ابن‌عقده (۲۴۹-۳۳۲ ق)، محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری و ابن‌همّام اسکافی (م۳۳۶ق) در نسخهٔ حاضر نقل شده، که در هیچ‌سندی یافت نشده است که علی بن ابراهیم از آنان نقل حدیث کند. در موارد بسیاری نیز احادیث کتاب به‌جای این‌که به گونهٔ مستقیم از استادان و مشایخ وی نقل شوند، واسطه دارند و از طریق اشخاص معاصر با علی بن ابراهیم نقل شده‌اند. گرچه این قرینه‌ها به‌تنهایی قابل پاسخ‌اند، اما مجموع آن‌ها بیانگر این مطلب است که مؤلف کتابِ موجود، علی بن ابراهیم نیست و به احتمال فراوان، مؤلف کتاب، علی بن ابی‌سهل مشهور به علی بن حاتم قزوینی (زنده در ۳۵۰ق) است (مسعودی، ۱۳۹۵، ص۳۳-۳۵).

۳-۲-۴. ارزیابی معنای «گمان» از واژهٔ «ظنّ» و دلایل آن

گروه دیگری از مفسران، «ظنّ» در آیهٔ مورد بحث را به معنای «گمان» گرفته‌اند و از طرق متعددی مدعای خود را ثابت می‌کنند که در ذیل به بیان آن خواهیم پرداخت.

۱-۳-۲-۴. کفایت «ظن» در اعتقاد به آخرت

بعضی از مفسران معنای راجح در ﴿مُلاقُوا رَبِّهِم﴾ 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، به‌تدریج 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 به‌تدریج از بین می‌رود تا علم یا همان ادراک جزمی 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 به‌سویش بازگردد، در ترک مخالفت و رعایت احتیاط، منتظر حصول علم نمی‌شود، بلکه همان ظن او را وادار به احتیاط می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱، ص۱۵۲-۱۵۳).

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 نمازگزارانِ 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 نمازگزارانِ خاشع است، پس به نظر می‌رسد آیه ناظر به کیفیت نماز ایشان باشد. در توضیح بیشتر باید گفت: نمازگزاران خاشع به‌گونه‌ای به نماز می‌ایستند که گویی در پیشگاه حق‌تعالی بدون هیچ حجابی حاضرند. در صورت اخذ چنین تعبیری، ظن ایشان به لقای رب، به‌عنوان 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.

نکتهٔ دیگر آن است که هرچند «ظن» انسان را وادار به احتیاط می‌کند و ازاین‌رو، در اعتقاد به آخرت کفایت می‌کند، اما باید توجه داشت که آیه در خصوص مقام رفیع نمازگزارانِ خاشع است و ما نمی‌توانیم به توصیفی حداقلی از ایشان بسنده کنیم، زیرا برخلاف سیاق آیه است که به مدح و ستایش نمازگزارانِ 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 این‌صورت، اتصاف نمازگزاران خاشع به این حالت فاقد مدح و ستایش ویژه است.

۲-۳-۲-۴. 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 آیهٔ محل بحث تصرف کرده و قائل‌اند که متعلَّق «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، ج۱، ص۱۱۶). این برداشت در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه‌السلام نیز ذکر شده است: «الذین یظنون أنهم ملاقوا ربهم و أنهم إلیه راجعون» ... و إنما قال: یظنون لأنهم لا یدرون بما ذا یختم لهم و العاقبة مستورة عنهم؛ «الَّذِینَ یَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَیْهِ 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، ص۲۳۸).

ب. ثواب و نعمت‌های الهی: گروهی دیگر نیز همانند دستهٔ قبلی در متعلق «ظن» در آیهٔ 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، ج۱، ص۱۳۴).

نقد و بررسی: این گروه از مفسران برای رهانیدن خود از اشکال مورد بحث بعضی مفسران در خصوص ظن به لقای رب، در متعلق ظن 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.

۳-۳-۲-۴. 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 «ظنّ» به لقاءالله: برخی از مفسران معاصر «ظن» به لقاءالله در آیهٔ مورد بحث را متضمن نوعی تشبیه دانسته‌اند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۱۴۷)، مانند خشوع کسی که پیوسته آمادهٔ 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، ج۱، ص۱۴۷). ضمنی دانستن این تشبیه از این جهت است که مفسر بزرگوار ادات تشبیه را به‌درستی تبیین ننموده است.

ب. مجاز از مرگ بودنِ «ملاقات ربّ»: برخی دیگر نیز بیان داشته‌اند که «ملاقات رب» مجاز از مرگ است. ایشان در توضیح سخن خود بیان کرده‌اند که «ملاقات رب» مسبّب و «مرگ» سبب است و مجاز مذکور در آیه با علاقهٔ مسبّبیه 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، ج۳، ص۴۹۱).

نقد و بررسی: می‌توان پذیرفت که آیه به‌طور ضمنی دارای تشبیهی است. در توضیح باید گفت: ازآن‌جاکه خداوند در مقام توصیف نمازگزارانِ 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 نه‌تنها هیچ محذوری در به کار بردن این استدلال نیست، بلکه با سیاق نیز هماهنگی بیشتری دارد.

دربارهٔ 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 ربّ فراتر از ظرفیت دانش انسان

گروهی از طریق استدلال کلامی، بیان می‌دارند که در این مورد ظن بلیغ‌تر از یقین است، زیرا

نه‌تنها یقین، بلکه ظن به ملاقات رب نیز موجب خشوع و نگرانی می‌گردد، چنان‌که همهٔ نگرانی‌ها، امیدها و جنب‌وجوش‌ها از «ظنّ» برمی‌خیزد. می‌توان گفت به‌عبارتی آیه در مقام تقریع و توبیخ مخاطبان است، زیرا آنان اگر ظن به ملاقات رب داشته باشند نباید چنین سرکش باشند، حال‌آن‌که آنان خود را اهل یقین می‌دانند (مراغی، بی‌تا، ج۱، ص۱۰۷؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۱۴۷). همچنین علت کاربرد ظن به‌جای 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، ج۱، ص۱۴۶).

نقد و بررسی: طبق این دیدگاه، واژهٔ 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 نکتهٔ 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 درتصور این حقیقت به چیزی بیش از گمان راه نخواهد برد، باید گفت که این سخن برخلاف آیهٔ دوم سورهٔ 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.

۵-۳-۲-۴. ظن قلبی بالاتر از یقین عقلی

برخی دیگر از مفسران با توجه به ظاهر آیهٔ مورد بحث، «ظن» را به معنای گمان گرفته‌اند. اما برای پاسخ به این اشکال مقدر که چگونه ظن به لقاءالله 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، ج۱، ص۳۸۸-۳۸۹). ایشان برای اثبات ادعای خود به آیهٔ ﴿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 «یَظُنُّونَ» نیز ظن قلبی است که در مقابل یقین است و چه‌بسا 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 به‌خوبی مستفاد می‌گردد که ایمان واقعیتی غیر از علم و یقین دارد، و ممکن است کفر از روی جحود و انکار در عین علم و یقین سر زند. البته از ظاهر واژگانی همچون «ظُلْمًا وَعُلُوًّا» و «مُفْسِدِينَ» استفاده می‌شود که مقصود از یقین، یقین عقلی است نه قلبی، زیرا یقین قلبی بالاترین مرتبهٔ ایمان است که تسلیم و اطاعت را به همراه دارد، نه ظلم، برتری‌جویی و فساد را.

در توضیح بیشتر باید گفت: ظن مراحلی دارد. ظن عقلی پس از تحقیق، تبدیل به یقین عقلی می‌گردد. در مرحلهٔ 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 مرحلهٔ ایمان است. ازاین‌رو در آیات متعددی، واژهٔ «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 مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (بقره/ ۲۴۶)؛ ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ. فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ (حاقه/ ۲۰)؛ ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا﴾ (جن/ ۱۲). همچنین باید گفت: همان‌طور که رسیدن به ظن قلبی دفعتاً حاصل نمی‌گردد و با طی مراحلی به دست می‌آید، خشوع نیز چنین است و آیه لزوماً در مقام معرفی خشوع اهل یقین نیست (نک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج۱، ص۳۸۸-۳۸۹).

این گروه از مفسران در تأیید سخن اخیر، بیان می‌دارند که آیهٔ مذکور با آیهٔ ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (کهف/ ۱۱۰) هم‌مضمون است، زیرا در آیهٔ مذکور، رجا به لقای پروردگار، در واداشتن انسان به عمل صالح کافی دانسته شده است (نک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج۱، ص۳۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱، ص۱۵۳).

نقد و بررسی: در این دیدگاه، مفسر بزرگوار با استناد به آیهٔ ۱۶ سورهٔ حدید که در آن خشوع، از حالات قلب دانسته شده است، «ظن» در آیهٔ 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 آیهٔ محل بحث، «لقای رب» در بستر دنیا محقق شده است که در ادامه به بیان ادلهٔ آن می‌پردازیم.

۱-۴-۲-۴. 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 آیهٔ ۱۶ سورهٔ حدید که پیش‌تر بیان شد، دارای مرتبه‌ای بالاتر از ایمان‌اند. در توضیح باید گفت: لقاءالله 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: ﴿وَقالُوا أَإِذا ضَلَلْنا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ كافِرُونَ﴾ (سجده/ ۱۰) (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۶، ص۲۵۱). پس می‌توان گفت: وقتی نمازگزارانِ خاشع ظن به علت دارند، طبعاً نمی‌توانند یقین به معلول داشته باشند. در نتیجه، بعید نیست که ایشان ظن به معاد داشته باشند، حال‌آن‌که هرچند ظن به لقاءالله کفر نیست، همچنان‌که خداوند در آیهٔ ﴿مَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (عنکبوت/ ۵)، رجا به لقای رب را نیز مدح کرده است، لکن این با مقام نمازگزارانِ 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 رابطهٔ سببیت میان ظن و خشوع است، حال‌آن‌که آیه در مقام سببیت ظن برای خشوع نیست.

۲-۴-۲-۴. 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 نمازگزارانِ خاشع سازگار است، زیرا ازآن‌جاکه مقام لقاءالله در دنیا خاص اولیای الهی است، نمازگزاران خاشع ظن به رسیدن به چنین مقامی دارند و این با صفت خشوع ایشان سازگارتر است، چراکه یقین به رسیدن

به چنین مقام عظیمی در دنیا نشان از تکبر است نه خشوع. اما اگر مرادْ لقای رب در بستر آخرت باشد، ازآن‌جاکه برای همگان اتفاق می‌افتد، یقین به آن، نشان از تکبر ندارد.

۳-۴-۲-۴. وقوع لقای رب در نماز خاشعان

با توجه به سیاق آیات، به نظر می‌رسد که ظن خاشعان به لقای رب در بستر نماز محقق گردیده است. در توضیح باید گفت: «الّذین» در ابتدای آیهٔ ۴۶، ناظر به نمازگزاران خاشع است نه صرف خاشعان و این به‌روشنی از آیهٔ گذشته به دست می‌آید و اگر کسی این سخن را رد کند، در حقیقت ارتباط این آیه با آیهٔ قبل را رد کرده است. در نتیجه، توصیف نمازگزارانِ خاشع در آیهٔ ۴۶ سورهٔ بقره طبعاً ناظر به امری است که در آیهٔ قبل آمده است: ﴿وَ اسْتَعینُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاة...﴾ (بقره/ ۴۵)، زیرا خداوند بیان می‌دارد که خاشعان به‌خوبی از نماز استعانت می‌جویند: ﴿...وَإِنَّها لَكَبيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخاشِعين﴾ (بقره/ ۴۵) و آیهٔ بعدی، در مقام توصیف کیفیت استعانت خاشعان از نماز است. خداوند در این توصیف می‌فرماید: ﴿الَّذينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَيْهِ راجِعُونَ﴾ (بقره/ ۴۶). به نظر می‌رسد روشن‌ترین راه برای فهم کیفیت استعانت خاشعان از نماز، خودِ نماز ایشان باشد نه اعتقادی دیگر همچون معاد که به‌نحوی مرتبط با آن باشد. در نتیجه، به نظر می‌رسد ظن ایشان به لقای رب در بستر نماز محقق شده است، یعنی کیفیت نماز خاشعان به‌قدری 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، همان‌طور که بیان شد، به سبب خشوع ایشان است. این استدلال نیز موافق با ظن خاشعان به وقوع لقای رب در بستر دنیاست، زیرا نماز ایشان در بستر دنیاست.

سپاسگزاری

این مقاله مستخرج از پایان‌نامهٔ مقطع کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی مفهوم واژهٔ 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 می‌دارم.

نتیجه گیری

دیدگاه مفسران در خصوص معنای واژهٔ «ظنّ» در آیهٔ ۴۶ سورهٔ بقره به سه دسته قابل تقسیم است. اکثر مفسران ظن را به معنای یقین و برخی دیگر آن را گمان متمایل به یقین می‌دانند

و گروه سوم، ظن در آیهٔ 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 ازاین‌رو هیچ محذوری برای حمل واژهٔ «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 نمازگزارانِ خاشع در صورت تحقق «لقای رب» در آخرت، زیرا در این‌صورت 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 مرادْ لقای رب در بستر آخرت باشد، ازآن‌جاکه 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 به‌قدری 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.ابن‌بابویه، محمدبن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحید**. قم: جامعه مدرسین

۲.ابن‌فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغه**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

۳.ابن‌منظور، 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، حبیش 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 اللغه و صحاح العربیه**. بیروت: دار العلم للملایین.

۸.حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). **وسائل الشیعه**. قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.

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 إلی الإمام الحسن بن علی العسکری** علیه‌السلام. قم: مدرسة الإمام المهدی(ع).

۱۱.خامنه‌ای، سید علی. (۱۴۰۳ش). **روش، گرایش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای**. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

۱۲.دامغانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). **الوجوه و النظائر لألفاظ کتاب الله العزیز**. قاهره: إحیاء 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، محمدعلی. (۱۳۸۷ش). **منطق تفسیر قرآن(۱)**. قم: جامعة 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، ص۱۰۱-۱۲۶.

۱۸.شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۶). «پژوهشی در معنای ظن و جایگاه معرفتی و اخلاقی آن در قران». **نشریه مقالات و بررسی ها**، ش۳ ، ص۱۰۷-۱۲۵

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: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۲.طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲ش). **پرتوی از قرآن**. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۳.طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۴.طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصرخسرو.
۲۵.طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار المعرفه.
۲۶.طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرین**. تهران: المکتبة المرتضویه.
۲۷.عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). **الفروق فی اللغه**. بیروت: دار الآفاق الجدیده.
۲۸.عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق)، **تفسیر العیاشی**. تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیه.
۲۹.فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**. بیروت: دار إحیاء 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.قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۴۰۱ق). **معناشناسی شناختی قرآن**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
۳۴.قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). **تفسیر القمی**. قم: دار الکتاب.
۳۵.ماوردی، علی بن محمد. (بی‌تا). **النکت و العیون**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۶.مراغی، احمد مصطفی. (بی‌تا). **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: مکتبة اسامة بن زید.
۴۰.مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران. (۱۳۷۱ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

Quranic Doctrines
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

Comparative Analysis of the Views of Sheikh Tusi and Ayatollah Ma'refat Regarding Abrogation in the Holy Quran

Ali Asghar Akhoondi [1] ✉ | Ali Asghar Nasiri [2] | Naser Antighechi [3]

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 ʿUlūm al-Quran, Sheikh Tusi, Ayatollah Maʿrifat.

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 Maʿrifat, outlined in the first comprehensive collection of Shia Quranic sciences Al-Tamhīd fī ʿUlūm al-Quran. The findings indicate that, while Ayatollah Maʿrifat 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 Maʿrifat 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 Maʿrifat 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.

آموزه‌های قرآنی
ISSN Print: 2251- 9378
Online: 2783- 4085

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

علی اصغر آخوندی[1] | علی‌اصغر نصیری[2] | ناصر انطیقه‌چی[3]

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 چالش‌برانگیز و پراهمیت بوده است. بررسی آثار نگاشته‌شده 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 به‌جز 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 تقسیم‌بندی «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، علی‌اصغر؛ 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

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. © نویسندگان.

مقدمه

«نسخ» یکی از موضوعات چالش‌برانگیز 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 دربارهٔ این موضوع اساسی بیان کنند. برای نمونه، برخی مانند محمد بن بحر اصفهانی هر گونه نسخ را در قرآن انکار کرده‌اند (خویی، ۱۴۳۰، ص۲۷۵). در مقابل، عالمانی مانند ابوجعفر نحّاس در کتاب الناسخ و المنسوخ، از ۱۲۸ آیهٔ منسوخ در قرآن سخن گفته‌اند (نک: نحّاس، ۱۴۰۸). در این میان، آیت‌الله خویی، از شخصیت‌های برجستهٔ معاصر، تنها نسخ یک آیه را در قرآن پذیرفته است (نک: خویی، ۱۴۳۰، ص۲۷۵).

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 مقایسهٔ تطبیقی دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت بپردازیم. شیخ طوسی در کتاب التبیان فی تفسیر القرآن، نخستین تفسیر جامع و عقل‌گرایانهٔ شیعه را به نگارش درآورد و آیت‌الله معرفت نیز به‌عنوان 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 آیت‌الله معرفت به‌عنوان 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؟

پیشینهٔ پژوهش: موضوع نسخ در قرآن از دیرباز مورد توجه دانشمندان مسلمان قرار داشته و یکی از مباحث چالش‌برانگیز در علوم قرآنی بوده است. با این حال، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مختلف در این زمینه به‌ندرت صورت گرفته و در عصر حاضر، تعداد کمی از پژوهش‌ها به این موضوع پرداخته‌اند که می‌توان به برخی از آن‌ها اشاره کرد:

مقالاتِ «بررسی تطبیقی مبانی تفسیری شیخ طوسی و فخر رازی و تأثیر آن در موضوع نسخ» (قاسم‌پور و حاجی‌اکبری، ۱۳۹۴) و «بازیابی مفهوم و قلمرو نسخ در تفاسیر تبیان و مفاتیح الغیب»

(قاسم‌پور و دیگران، ۱۳۹۶) به تحلیل جامع مبانی تفسیری و مفهوم و قلمرو نسخ در دیدگاه شیخ طوسی و فخر رازی می‌پردازند. در مقالهٔ اول، نگارندگان به رویکرد عقل‌گرایانهٔ هر دو مفسر و تأثیر مبانی حاصل از نگرش‌های کلامی و تفسیری آنان بر فهم آیات ناسخ و منسوخ پرداخته‌اند. در مقالهٔ دوم نیز بررسی دقیق‌تر مفهوم و قلمرو نسخ در تفسیر تبیان و مفاتیح الغیب مورد توجه بوده است.

مقالهٔ «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 زمینهٔ تطبیق دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت در موضوع نسخ، هیچ مقاله یا پژوهشی یافت نشد. این کمبود در پژوهش‌های تطبیقی نشان‌دهندهٔ 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 واژهٔ «نسخ» را مانند «بدل» و «خلف» می‌داند و با استناد به نظر ابن‌درید و استفاده از کتاب العین می‌نویسد: «کلّ شیءٍ خلف شیئاً فقد انتسخه، ونسخت الشمس الظلّ، وانتسخ الشیب الشباب» و آن‌گاه نتیجه‌گیری می‌کند که: «أصل الباب: الإبدال من الشیء غیره؛ تبدیل شدن چیزی به چیز دیگر» (طوسی، ۱۴۰۹، ج۱، ص۳۹۲-۳۹۳).

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 نوشتم، مطالب آن را انتقال دادم) (ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ج۵، ص۴۲۴؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج۱، ص۴۳۳). تناسخ مواریث و دهور از همین معناست: انتقال ارث از نسلی به نسل دیگر بدون این‌که تقسیم شود و گذشتن زمان‌ها و قرن‌ها (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج۴، ص۲۰۱؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ج۵، ص۴۲۴). همین‌گونه است تحویل دادن (ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ج۵، ص۴۲۴)؛

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، ج۱، ص۴۳۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج۴، ص۲۰۱).

۱-۲. نسخ در اصطلاح

۱-۲-۱. تعریف شیخ طوسی

شیخ در تبیان ابتدا تعریف رمّانی 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 رمّانی 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، به‌نحوی 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، ج۱، ص۱۲ و ۳۹۳).

۱-۲-۱-۱. تحلیل تعریف شیخ طوسی

وجود «دلیل شرعی» در تعریف نسخ ازآن‌روست 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 بَدا می‌انجامد. همچنین این‌که حکم با نص شرعی ثابت باشد، از این جهت است که اگر حکمی با عقل ثابت شده و بعد، به‌وسیلهٔ 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 ادلهٔ مقارن با هم، ناسخ یکدیگر نیستند و چه‌بسا لفظ عام باشد که ادله مخصص باشند یا لفظ خاص باشد که ادله مقید باشند.

۱-۲-۲. تعریف آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت با اشاره به این‌که تعاریف عالمان دربارهٔ نسخ متفاوت است، اما همهٔ آن‌ها ناظر به حقیقت واحدی‌اند، آن را چنین تعریف کرده است: «نسخ برطرف شدن تشریع قبلی است که به‌حسب ظاهر، اقتضای دوام داشته، به‌وسیلهٔ تشریع بعدی، به‌نحوی که امکان جمع میان هر دو نباشد». عدم امکان جمع یا ذاتی است، یعنی زمانی که تشریعات به‌وضوح 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 اصطلاحْ نسخ به شمار نمی‌آید، زیرا تشریع سابق به‌طور 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 به‌صراحت 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 به‌تصادف یا به دلیل ضرر شخصی، حرج، اضطرار 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 اندازهٔ 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، ج۲، ص۲۶۷-۲۶۸).

۱-۲-۲-۱. تحلیل تعریف آیت‌الله معرفت

در تعریف ایشان از نسخ دو جنبهٔ 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 به‌صورت صریح محدود شود، رفع آن به معنای نسخ نیست.

همچنین با بیان مثال‌هایی مانند مجاز بودن انسان مضطر در مصرف گوشت میته به‌خوبی 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 به‌طرزی 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 به‌خوبی تفاوت میان نسخ، تخصیص و تقیید را روشن کرده است.

۲. شرایط نسخ، ناسخ و منسوخ

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 به‌صورت جداگانه بیان کرده است. این شرایط به شرح زیر است:

۲-۱-۱. شرایط ناسخ

- حکم ناسخ باید متفاوت از حکم منسوخ باشد.
- ناسخ باید از منسوخ منفصل باشد.
- ناسخ باید به‌صورت قطعی و علمی اثبات شود نه به‌صورت ظنی. بنابراین، خبر واحد که مظنون است، نمی‌تواند قرآن را نسخ کند.
- ناسخ باید پس از منسوخ نازل شده باشد.

۲-۱-۲. 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 کفارهٔ روزه).

۲-۱-۳. 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، ج۲، ص۴۸۸-۴۹۳).

۲-۲. دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت نیز در آثار خود به‌صورت کلی به شرایط نسخ اشاره کرده است که عبارت‌اند از:

- وجود تناقض میان دو حکم شرعی که در قرآن آمده است، به‌گونه‌ای 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، به‌جای 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. به‌عنوان مثال، در آیهٔ ۱۵ سورهٔ 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 اضطرار، 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.

۲-۳. ارزیابی دو دیدگاه دربارهٔ شرایط نسخ

دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت دربارهٔ شرایط نسخ، در عین داشتن نقاط مشترک، تفاوت‌هایی نیز دارند که نیازمند بررسی دقیق است:

۲-۳-۱. 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 خودِ نسخ تفکیک کرده است. این رویکرد، به دلیل ارائهٔ چهارچوبی نظام‌مند و دقیق، از انسجام اصولی بیشتری برخوردار است و ابعاد مختلف نسخ را به‌طور جامع پوشش می‌دهد. در مقابل، آیت‌الله معرفت شرایط نسخ را به‌صورت کلی‌تر و بدون تقسیم‌بندی‌های جزئی مطرح کرده است. هرچند این رویکرد ساده‌تر و قابل‌فهم‌تر است، اما برخی از جنبه‌های نسخ را به‌صورت 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، نشان‌دهندهٔ 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 قطعیتِ نسخ توجه دارد و با تأکید بر تناقض قطعی میان دو حکم و عدم امکان جمع بین آن‌ها، به‌طور 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.

۲-۳-۳. 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، به‌طوری که شیخ طوسی با ارائهٔ 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 نشان‌دهندهٔ نگاه حکمت‌محور و انعطاف‌پذیر او به نسخ است. آیت‌الله معرفت نیز بر لزوم ارتباط نسخ با مصلحت تأکید دارد، اما این موضوع را به‌صورت 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 فلسفهٔ 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 ارائهٔ 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، نشان‌دهندهٔ 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 با یکدیگر

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 به‌طور کلی از یادها رفته است.

۳-۱-۱. دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی به جواز این نوع نسخ معتقد است، اگرچه به وقوعِ آن، قطع و یقین حاصل نکرده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج۱، ص۱۹ 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، ج۲، ص۵۱۵). شیخ در تبیان اخبار مختلفی را به‌عنوان شاهد نقل کرده که نشان می‌دهند آیاتی در قرآن بوده که تلاوت آن‌ها نسخ شده است. برای نمونه:

اهل‌سنت از عایشه نقل کرده‌اند که در ابتدا خداوند با نزول آیهٔ «عَشْرُ رَضَعَاتٍ يُحَرِّمْنَ» چنین حکمی را تشریع کرده بود. سپس این حکم با حکم دیگری نسخ شد که در آن پانزده مرتبه شیر دادن به‌عنوان معیار محرمیّت ذکر گردید. بنابراین، در این مثال، هم متن آیه و هم حکم آن نسخ شده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج۱، ص۱۹).

از ابوموسی نقل شده است که آیه‌ای با این مضمون قرائت می‌کردند: «لو أن لابن آدم وادیین من مال لابتغی إلیهما ثالث، لا یملأ جوف ابن آدم إلا التراب ویتوب الله علی من تاب»، اما سپس این آیه رفع گردید.

قتاده از انس بن مالک روایت کرده است که دربارهٔ هفتاد نفر از انصار که در نبرد بئر معونه شهید شدند، قرائت می‌کردند: «بلغوا عنا قومنا إنا لقینا ربنا، فرضي عنّا وأرضانا»، که این آیه نیز نسخ و رفع گردید.

همچنین، از ابوبکر روایت شده است که آیه‌ای با مضمون «لا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَإِنَّهُ كُفْرٌ» را تلاوت می‌کرده است. همچنین، ماجرای مشهور «شیخ و شیخه» نیز از همین موارد است. علاوه بر این، نقل شده است که سورهٔ احزاب از نظر طول و اندازه، معادل سورهٔ بقره بوده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج۱، ص۱۹ و ۳۹۴).

۳-۱-۲. دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت به‌صراحت این نوع نسخ را رد کرده و آن را به‌دور از کتاب عزیزی دانسته است که خداوند دربارهٔ آن می‌فرماید: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾

(فصلت/۴۲). ایشان این نوع نسخ را نتیجهٔ تلاش برخی محدثان پیشین و گروهی از محدثان غیرمحقق می‌داند و سخن آنان را عجیب برشمرده است. به عقیدهٔ 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 به‌صراحت 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، ج۲، ص۲۷۵).

۳-۱-۳. تحلیل تطبیقی دو دیدگاه

شیخ طوسی بر اساس روایاتی که در منابع اهل‌سنت آمده است، جواز این نوع نسخ را محتمل می‌داند. پذیرش این نوع نسخ در اندیشهٔ 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 مقدمهٔ تبیان به‌صراحت خبر واحد را در مورد قرآن رد کرده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج۱، ص۷). همچنین در العدة بیان می‌کند که به اجماع علما، نسخ قرآن با خبر واحد جایز نیست. با این حال، در مورد این نوع نسخ، هیچ گونه 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 به‌صورت 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 روایاتِ 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، درحالی‌که مفاد حکم تشریعی آن برای همیشه باقی مانده است.

۳-۲-۱. دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی این نوع نسخ را پذیرفته است. تنها مثال ذکرشده برای این نوع نسخ، آیه‌ای موسوم به آیهٔ رجم است: «الشیخ والشیخة إذا زنیا فارجموهما ألبتة فإنهما قضیا الشهوة جزاء بما کسبا نکالاً 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 دربارهٔ این به‌اصطلاح آیه تصریح کرده است که وجوب رجم برای زانی و زانیهٔ محصن، مورد اختلاف نیست و آیه‌ای که متضمن این حکم بوده، بدون هیچ اختلافی نسخ شده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج۱، ص۱۳ و ۳۹۳). وی در العدة نیز این نوع نسخ را جایز دانسته و آن را توجیه کرده است (طوسی، ۱۳۷۶، ج۲، ص۵۱۵).

۳-۲-۲. دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت این نوع نسخ را نیز همانند نسخ نوع اول به‌طور کامل رد می‌کند و آن را با مبانی شیعه در تناقض می‌داند. وی دیدگاه خود را با دلایل زیر استوار می‌دارد:

۳-۲-۲-۱. تمسک به خبر واحد

معتقدان به این نوع نسخ، به خبرهای واحد استناد کرده و این اخبار را دارای سند صحیح پنداشته‌اند، درحالی‌که خبر واحدْ مفید ظن و گمان است و نمی‌توان بر اساس ظن و گمان، چنین موضوعی را مسلم دانست.

۳-۲-۲-۲. منافات با فلسفهٔ 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 به‌عنوان سندی محکم برای آن حکم باقی بماند. بنابراین، نسخ تلاوت آیه در حالی که حکم آن باقی باشد، توجیه‌پذیر نیست.

۳-۲-۲-۳. بدگویی دشمنان اسلام

باور به چنین نسخی چه‌بسا دستاویز دشمنان اسلام شود تا مسلمانان را در خصوص قرآن کریم و قداست آن سرزنش کنند.

۳-۲-۲-۴. لزوم تحریف قرآن

پذیرش این نوع نسخ به‌صراحت، 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، ج۲، ص۲۷۹).

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 نه‌تنها 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 پذیرفته‌شدهٔ اسلامی دربارهٔ 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.

۳-۳-۱. دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی برای این نوع نسخ، نمونه‌هایی از آیات قرآن را ذکر کرده است، از جمله: آیهٔ عدهٔ 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 آیهٔ نجوی (مجادله/۱۲) و آیهٔ وجوب ثبات و پایداری یک نفر در مقابل ده نفر (انفال/۶۵) و آیهٔ حبس زنی که فاحشه‌ای مرتکب شده است (نساء/۱۵). حکم این‌گونه آیات نسخ شده، ولی تلاوت آن‌ها همچنان باقی است (طوسی، ۱۴۰۹، ج۱، ص ۱۳ و ۳۹۲).

۳-۳-۲. دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت نیز این نوع نسخ را بین علما و مفسران پذیرفته‌شده 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 نشان‌دهندهٔ تحقق این نوع نسخ در قرآن است. وی این نوع نسخ را از نظر اصولی، قابل قبول و از جنبهٔ وقوعی، محقق می‌داند (معرفت، ۱۳۸۶، ج۲، ص۲۸۳).

۳-۳-۳. تحلیل دو دیدگاه

دیدگاه هر دو عالم در پذیرش نسخ حکم بدون لفظ هماهنگ است. شیخ طوسی با ارائهٔ 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، پذیرفتهٔ 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 به‌طور لفظی خبر از نسخ منسوخ دهد:

الف. خطاب به‌صراحت دلالت کند که حکم دوم، حکم اول را نسخ کرده است، مانند روایاتی که بیان می‌کنند روزهٔ رمضان جایگزین روزهٔ عاشورا شده یا زکات، حقوق واجب دیگر در اموال را نسخ کرده است.

ب. واژه‌ای دلالت بر تخفیف حکم داشته باشد، مانند آیهٔ ﴿الْآنَ 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 آیهٔ ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ 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، ج۲، ص۵۵۴).

۴-۱-۲. دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت نیز معتقد است که اگر مفاد آیه‌ای با آیهٔ دیگری نسخ شود، باید آیهٔ دوم به‌صراحت ناظر به مفاد آیهٔ اول باشد و رفع حکم آیهٔ اول را اعلام کند. در غیر این صورت، نزول آیهٔ دوم بی‌فایده خواهد بود. برای نمونه، آیهٔ «نجوی» (مجادله/۱۲) با آیهٔ «اشفاق» (مجادله/۱۳) نسخ شده است. در این نوع نسخ اختلافی نیست (معرفت، ۱۳۸۶، ج۲، ص۲۸۳).

۴-۲. اقتضای معنایی ناسخ برای نسخ

۴-۲-۱. 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، ج۲، ص۵۵۴-۵۵۵).

۴-۲-۲. 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، آیهٔ دوم که متأخر است، ناسخ آیهٔ 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 آیاتْ دشوار است (معرفت، ۱۳۸۶، ج۲، ص۲۸۳).

۴-۳. تحلیل و ارزیابی

دیدگاه شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت در شناسایی ناسخ و منسوخ، هرچند در اصول کلی مشابهت‌هایی دارند، اما از نظر نحوهٔ 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 به‌گستردگیِ 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 آیهٔ 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 معنا قائل 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 دقیقِ 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. ازاین‌رو، 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 جامعهٔ اسلامی به قدرت و شوکت رسید، در آیاتی چون آیهٔ ۳۹ سورهٔ حج، آیهٔ ۶۵ سورهٔ انفال، آیهٔ ۱۹۴ سورهٔ بقره و آیهٔ ۵ سورهٔ توبه، اجازهٔ 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 نازل‌شده در مدینه نسخ‌شده می‌دانند. آیت‌الله معرفت با طرح نسخ مشروط معتقد است که آیات منسوخ، به شرایط خاص زمانی و مکانیِ خود اشاره دارند و اگر در همان بستر زمانی یا مکانی، شرایط مشابهی پیش بیاید، آیات مرتبط

با خویشتن‌داری، مجدداً اعتبار خواهند یافت. نیز آیاتی که ناظر به صدقات و انفاقات در راه خداست و برای تقویت بنیهٔ مالی جامعهٔ 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 جامعهٔ اسلامی در وضعیتی دشوار قرار بگیرد، می‌تواند به آیات اولیه عمل کند (معرفت، ۱۳۸۶، ج۲، ص۲۸۵؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج۱، ص۳۹۲؛ معرفت، ۱۳۷۸، ص۲۶۵-۲۶۷).

اما منظور از نسخ متدرّج آن است که حکم در آغاز صریحاً نسخ نشده است، بلکه برای به وجود آوردن شرایط نسخ، عوامل و اسبابی به‌تدریج 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 به‌سادگی 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 به‌تدریج در خصوص حرمت خمر نازل شده‌اند. همچنین می‌توان به حکم زدن زنان ناشزه اشاره کرد (معرفت، ۱۳۸۶، ج۲، ص۲۸۶-۲۹۱؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج۱، ص۳۹۳-۳۹۸).

۶. بررسی آیات منسوخ

در این بخش به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت دربارهٔ آیاتی که دربارهٔ نسخ آن‌ها سخن رفت، می‌پردازیم.

۶-۱. آیات مورد اتفاق

۶-۱-۱. آیهٔ نجوی

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (مجادله/۱۲).

شیخ معتقد است که خداوند تعالی حکم این آیه را با آیهٔ بعدی یعنی ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ نسخ کرده است. بر اساس روایت، حضرت علی علیه‌السلام تنها کسی بود که به این آیه عمل کرد (طوسی، ۱۴۰۹، ج۹، ص۵۵۲).

آیت‌الله 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، ج۲، ص۲۹۶؛ معرفت، ۱۳۷۱، ج۲، ص۳۶۲-۳۶۳؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج۲، ص۴۰۲-۴۰۳؛ معرفت، ۱۳۷۸، ص۲۶۱-۲۶۲).

۶-۱-۱. آیهٔ تخفیف در جنگ

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ 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 ابن‌عباس، حسن، عکرمه، قتاده، مجاهد و سدی بر این باور است که آیهٔ بعدی حکم آیهٔ 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، ج۵، ص۱۵۴).

آیت‌الله معرفت نیز به منسوخ بودن این آیه اشاره دارد و توضیح می‌دهد که نسخ در این‌جا نیز از نوع ناظر بودن مفهوم دو آیه بر یکدیگر است. او در واکنش به دیدگاهی که ادعا می‌کند وقوع آیهٔ ناسخ بلافاصله پس از آیهٔ منسوخ بعید است، بیان می‌دارد که ترتیب ثبت آیات در مصحف نمی‌تواند نشانهٔ ترتیب نزول آن‌ها باشد. همچنین جملهٔ ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ به‌عنوان دلیلی محکم بر وجود فاصلهٔ زمانی میان نزول دو آیه، نشان می‌دهد که خداوند پس از آزمون اولیهٔ مسلمانان و آشکار شدن ضعف آنان این تخفیف را تشریع کرده است (معرفت، ۱۳۸۶، ج۲، ص۲۹۷-۲۹۸؛ معرفت، ۱۳۷۱، ج۲، ۳۶۳-۳۶۴؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج۲، ۴۰۳-۴۰۴؛ معرفت، ۱۳۷۸، ص۲۶۲-۲۶۳).

۶-۱-۳. آیهٔ حبس زنان زناکار

﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا 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، ابن‌زید، جبائی، بلخی، زجاج، مجاهد، ابن‌عباس، 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، ج۳، ص۱۴۲-۱۴۳).

آیت‌الله معرفت نسخ این دو آیه را از نوع نسخی می‌داند که آیهٔ ناسخ ناظر به آیهٔ منسوخ نیست. او بیان می‌کند که روایات در مورد نسخ این آیه فراوان است و مفسران در این موضوع به اجماع نظر رسیده‌اند، به‌خصوص که این عقیده در بین فقهای گذشته و حال وجود دارد که کیفر این نوع مجرمان تازیانه یا سنگسار است. آنچه در آیهٔ مورد بحث آمده است، به هیچ وجه مورد فتوای هیچ یک از فقها نیست و این خود نشانه‌ای از اجماع آنان بر نسخ آیهٔ مذکور به شمار می‌آید (معرفت، ۱۳۸۶، ج۲، ص۳۰۱؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج۲، ص۴۰۷؛ معرفت، ۱۳۷۱، ج۲، ص۳۶۷-۳۶۸؛ معرفت، ۱۳۷۸، ص۲۶۴).

۶-۲. آیات مورد اختلاف

۶-۲-۱. آیهٔ امتاع

﴿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 آیهٔ ۲۳۴: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...﴾ منسوخ شده است. به گفتهٔ او، این نسخ مورد اتفاق نظر است، اما برخی مفسران مانند اباحذیفه معتقدند که حکم وصیت و نفقه در آیهٔ ۲۴۰ همچنان به‌صورت استحبابی باقی است. همچنین مفسرانی مانند ابن‌عباس، حسن، قتاده و مجاهد بر این باورند که این آیه علاوه بر آیهٔ ۲۳۴، با آیهٔ ۱۲ سورهٔ نساء نیز منسوخ شده است. اما شیخ طوسی این دیدگاه را نمی‌پذیرد و تأکید می‌کند که میان آیهٔ ۲۴۰ و آیهٔ میراث (نساء/۱۲) تنافی وجود ندارد که موجب نسخ گردد. بنابراین، او نسخ را تنها به رابطهٔ آیهٔ ۲۴۰ با آیهٔ ۲۳۴ محدود می‌داند (طوسی، ۱۴۰۹، ج۲، ص۲۶۱-۲۶۲؛ ۲۷۸-۲۷۹).

آیت‌الله معرفت در چاپ اول کتاب التمهید نسخ آیهٔ ۲۴۰ با آیهٔ ۲۳۴ و آیهٔ 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 آیهٔ ۲۴۰ و نبود فتواهایی مبتنی بر وجوب یا استحباب این حکم، نشانگر اتفاق نظر بر منسوخ بودن آن است (معرفت، ۱۳۷۱، ج۲، ص۳۶۵-۳۶۶).

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 آیهٔ ۲۴۰ به‌صورت یک دستور استحبابی مطرح شده است و هیچ تعارضی با آیهٔ میراث یا آیهٔ عده ندارد. وی همچنین اجماع و روایات مرتبط با نسخ را بی‌اعتبار دانسته است (معرفت، ۱۳۷۸، ص۲۶۰ و ۲۳۱؛ معرفت، ۱۳۸۶، ج۲، ص۲۹۹-۳۰۱؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج۲، ص۴۰۴-۴۰۶).

تحلیل تطبیقی: در مقایسهٔ دیدگاه این دو عالم روشن می‌شود که شیخ طوسی با توجه به اجماع علمای پیشین نسخ آیهٔ ۲۴۰ را قطعی و مبتنی بر نص آیهٔ ۲۳۴ می‌داند، اما آیت‌الله معرفت در بررسی‌های نهایی خود هیچ گونه تنافی میان آیات نمی‌بیند و ازاین‌رو نسخ را رد می‌کند و معتقد است که آیهٔ ۲۴۰ حکمی استحبابی را ارائه می‌دهد.

۶-۲-۲. آیهٔ 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 بِأَمْرِهِ 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 ابن‌عباس را ذکر می‌کند و می‌نویسد که این آیه با آیهٔ ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (توبه/۵) منسوخ شده است. همچنین، نظر مفسرانی چون قتاده، ربیع و سدّی را بازمی‌گوید که بر این باورند آیه مذکور با آیهٔ ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (توبه/۲۹) نسخ شده است. از امام باقر علیه‌السلام نیز روایت شده است که فرمود: پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به پیکار فرمان داده نمی‌شد و اجازهٔ جنگ نداشت تا این‌که جبرئیل با آیهٔ ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ (حج/۳۹) نازل شد (طوسی، ۱۴۰۹، ج۱، ص۴۰۷).

مرحوم معرفت در چاپ‌های اول کتاب التمهید به نسخ آیهٔ ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ معتقد بود و بیان می‌کرد که مسلمانان در ابتدا مأمور بودند با اهل‌کتاب با عفو و گذشت رفتار کنند، اما این حکم بعداً به‌طور نهایی با آیه‌ای که جزیه دادن یا جنگ با آنان را واجب می‌کند،

یعنی آیهٔ ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَايُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (توبه/۲۹)، نسخ شده است (معرفت، ۱۳۷۱، ج۲، ص۳۷۶-۳۷۸).

با این حال، در چاپ‌های بعدی، تغییر رأی داد و به نظریهٔ نسخ مشروطِ این آیات قائل شد. به نظر او، این آیات تنها در شرایط خاصی که راه‌های مسالمت‌آمیز پاسخ‌گو نباشند، به‌نوعی محدودیت پیدا می‌کنند. وی این تغییر دیدگاه را با تأکید بر روایات معتبر و تحلیل شرایط نزول آیات، از جمله زمان نزول آیهٔ جزیه و جنگ (توبه/۲۹)، و تطبیق آن‌ها با آیهٔ (فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا) توجیه کرده است (معرفت، ۱۳۸۶، ج۲، ص۳۰۴؛ معرفت، ۱۳۹۲، ج۲، ص۴۱۰).

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 نتیجهٔ 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 ارائهٔ دیدگاهی پویا و متناسب با روح کلی قرآن داشته است.

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش تطبیقی دربارهٔ دیدگاه‌های شیخ طوسی و آیت‌الله معرفت دربارهٔ 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 اهل‌سنت، 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 آیهٔ نجوی و تخفیف جنگ، هر دو عالم بر وجود نسخ و ارتباط منطقی آیات صحه می‌گذارند. دربارهٔ آیهٔ امتاع، طوسی نسخ را قطعی و معرفت آن را استحبابی می‌داند. در آیهٔ 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.ابن‌فارس، احمد. (۱۳۹۹ق). معجم **المقاییس اللغة**. بیروت: دار الفکر.

۲.جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة**. بیروت: دار العلم للملایین.

۳.خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). **البیان فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی.

۴.طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). **التبیان فی تفسیر القرآن**، (تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۵.طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶ش). **العدة فی أصول الفقه**. قم: بعثت.

۶.طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). **الفهرست**. نجف اشرف: المکتبة المرتضویه.

۷.فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). **کتاب العین**. قم: هجرت.

۸.معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۱ش). **التمهید فی علوم القرآن** (آموزش علوم قرآن)، (ترجمهٔ ابومحمد وکیلی). تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

۹.معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۶ش). **التمهید فی علوم القرآن**. قم: مؤسسة التمهید.

۱۰.معرفت، محمدهادی. (۱۳۹۲ش). **تلخیص التمهید**. قم: مؤسسة التمهید- منشورات ذوی‌القربی.

۱۱.معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۸ش). **علوم قرآنی**. قم: مؤسسهٔ فرهنگی انتشاراتی التمهید.

۱۲.نحاس، احمد بن محمد. (۱۴۰۸ق). **الناسخ و المنسوخ**. کویت: مکتبة الفلاح.