

الله أكبر  
الله أكبر



## مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی، دریافت می‌شود.
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داوری‌ها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

## راهنمای تدوین مقالات

حوزه فعالیت نشریه *مطالعات اسلامی* عبارت است از: ۱ - علوم قرآن و حدیث؛ ۲ - فقه و اصول؛ ۳ - فلسفه؛ ۴ - تاریخ و فرهنگ. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه *مطالعات اسلامی* انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

- ۱ - هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- ۲ - زبان غالب نشریه فارسی است. ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.
- ۳ - حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

- ۴ - چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی، و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ۵ - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- ۶ - هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
- ۷ - شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
- ۸ - نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.
- ۹ - ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان ( ) بیاید.
- ۹ - ۱ - منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.
- ۹ - ۲ - در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹ - ۳ - یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
- ۱۰ - ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتاب شناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰ - ۱ - مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال

انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.

۱۰ - ۲ - کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام

مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

۱۰ - ۳ - گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱ - چون مطالب این نشریه بر روی شبکه اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است

مقاله به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم‌افزار word حروفچینی و ارسال

گردد.

## مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر عباس اسماعیلی زاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر مرتضی ایروانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر سهیلا پیروفر (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. محمد جعفر جهانگیر فیض آبادی (عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی مشهد)
۵. دکتر مهدی جلالی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر محمدحسن رستمی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر بمانعلی دهقان (استادیار دانشگاه یزد)
۸. دکتر مجید دهقان (عضو هیئت علمی دفتر مطالعات زنان حوزه علمیه قم)
۹. دکتر پرویز رستگار جزی (استادیار دانشگاه کاشان)
۱۰. دکتر غلامرضا رئیسیان (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. دکتر محمدعلی رضایی کرمانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر رحمان ستایش (عضو هیئت علمی دانشکده علوم حدیث)
۱۳. دکتر جواد صالحی فدردی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر سیدکاظم طباطبایی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر عبدالهادی فقهی زاده (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۶. دکتر کاظم قاضی زاده (استادیار دانشگاه تربیت مدرس)
۱۷. دکتر سیدجواد قندیلی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر سیدمحمد مرتضوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۹. دکتر مجید معارف (استاد دانشگاه تهران)
۲۰. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۱. دکتر علی احمد ناصح (استادیار دانشگاه قم)

## فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	تفسیر القرآن بالقرآن فی التفسیر الکبیر الدکتور مرتضی الایروانی النجفی
۳۱	بررسی زمینه‌ها و عوامل عقل‌گرایی میان مفسران خراسان بزرگ دکتر پرویز رستگار - محمد تقی رحمت پناه
۶۵	نمادهای جاندار در قرآن هدایت رشیدی
۸۹	پژوهشی دربارهٔ امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم دکتر محمدعلی رضایی کرمانی - فاطمه رضاداد
۱۱۷	نقش ابراهیم بن هاشم در انتقال میراث حدیثی کوفه به قم سید حسن طالقانی
۱۳۵	بررسی آثار غذایی عسل بر ویژگی‌ها و رفتار انسان از دیدگاه قرآن، حدیث و علم پزشکی دکتر سعید نمازی زادگان - حسن نقی زاده - دکتر مجید غیور مبرهن - دکتر نغمه مخبر
۱۶۵	چکیده مقالات به زبان انگلیسی



مطالعات اسلامي: علوم قرآن و حديث، سال چهل و پنجم، شماره پياپي ٩٠،  
بهار و تابستان ١٣٩٢، ص ٣٠ - ٩

## تفسير القرآن بالقرآن في التفسير الكبير\*

الدكتور مرتضى الايرواني النجفي

استاد مشارك في جامعة فردوسي بمشهد

Email: iravany@um.ac.ir

### ملخص المقالة

درج أكثر المفسرين في كتبهم على الاستشهاد بأية لتفسيرية، أو ترجيح قول في تفسيرها. واستند بعضهم الى السياق بدلا من ذلك. وكل هذا يسمى بتفسير القرآن بالقرآن. ومن المفسرين الذين كثر استخدامهم لهذا النوع من التفسير الرازي في كتابه مفاتيح الغيب. وقد تعرض المقال الى دراسة هذا اللون من التفسير عند الرازي، فعالج موضوع الإحباط من بين موضوعات التفسير الموضوعي المتعددة، فذكر ما ورد فيه من آيات، وما طرح فيه من مباحث، وأقوال أصحاب الفرق الإسلامية في ذلك من جهة، كما أشار الى نماذج من الآيات التي استعين بها لتبيين المراد وتشخيصه بآيات أخرى، وقد خلص البحث الى نتائج ذكرت في الخاتمة تبيين الآراء التفسيرية للرازي، والجدارة التي سلكها في تفسيره الكبير.

**الكلمات الدليّة:** الرازي، التفسير الكبير، تفسير القرآن بالقرآن، التفسير الموضوعي، الإحباط.

---

\*. تاريخ وصول: ١٣٩٠/٠٧/١٥؛ تاريخ تصويب نهائي: ١٣٩١/١٠/٠٤.

## المقدمة

يمكن القول باطمینان إن تفسير القرآن بالقرآن أول ألوان التفسير ظهورا وإن كان قليلا. أما سنة الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم»، وإن كانت باجماع المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية، ومشاربهم العقائدية، المنع الأصيل لتفسير كلام الله تعالى، فهي تالية تفسير القرآن بالقرآن في الظهور مع كثرتها، وسعة مساحتها التفسيرية بالنسبة إليه. والدليل على سبق تفسير القرآن بالقرآن أن جذوره يمكن تتبعها في ما روي عن صاحب الرسالة «عليه الصلاة والسلام». فقد طبقه وهو يزيل قلق الصحابة وهم يواجهون قوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» (الأنعام ٨٢/٨٢) حيث فهموا منه ظلم العباد بعضهم بعضا، فلجأوا إلى النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» ففسره لهم بالشرك مستدلا بقوله تعالى «إن الشرك لظلم عظيم» (لقمان ١٣/١٣).

والإستناد إلى السنة في تفسير القرآن ليس بأيدينا ما يدل بصورة قاطعة أنه استعمل في زمن الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم». بمعنى أن أحد الصحابة استند وهو يفسر القرآن بما قاله الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم» في تفسير الآية. نعم المفسرون من الصحابة بعد أن تبوءوا منصب التفسير بعد مضي مرحلة الرسالة أخذوا يفسرون القرآن الكريم بما حفظوه ووعوه عن الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم»، وبما نقل إليهم منه.

يبقى احتمال آخر هو أن بعض الصحابة ممن مارس نبليغ الأحكام وتبيين مفاهيم الإسلام استند وهو يبين بعض آيات الذكر الحكيم بما سمعه من رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم»، فيكون الإستناد إلى السنة في تفسير القرآن ضاربا في القدم إلى زمان صاحب الرسالة.

لكن يبقى هذا احتمال لا يؤيده نص منقول من جهة، كما لا يمكن القطع على استعماله في زمن الرسول قبل تفسيره القرآن بالقرآن.

وتفسير القرآن بالقرآن بدأ في نطاق ضيق جدا، وأخذ يتدرج بشكل محصور بالنسبة إلى الاستناد إلى الآثار في التفسير حتى القرن السادس الهجري، وهو القرن الذي شهد اتجاهات تفسيرية متنوعة، وتفاسير متميزة، ذات طابع ابتكاري، تركت أثرها فيما جاء بعدها، تنهل من معينها، وتستقي من عذبتها، كالكشف للزمخشري، ومجمع البيان للطبرسي، والمحرر الوحيز لابن عطية الاندلسي، ومفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي. ويمكن عد الأخير أكبرها حجما، وأقربها مطالب، وأوسعها مباحث. وقد أختير هذا التفسير من بينها لدراسة ما جاء فيه من تفسير القرآن بالقرآن لمعرفة مدى استفادة الرازي من هذا اللون من ألوان التفسير.

### الفرضية

تفسير مفاتيح الغيب للرازي تفسير جامع كبير تعرض مؤلفه فيه لمختلف مناحي التفسير المتعددة. وحشد فيه ما استطاع حشده، من قراءات، وأسباب النزول، واللغة، والنحو، وأقوال الفقهاء، وآراء أصحاب الفرق الكلامية بشكل مبسوط يدعو الى السأم والملل في كثير من الأحيان. فقد ذكر الأقوال المختلفة، والآراء المطروحة في المسألة بشكل منظم، كما ذكر الردود المطروحة بشكل مفصل لا يخلو من ضعف في الاستدلال في بعض القضايا الواردة وإطالة حتى في الموارد المكررة.

وتفسير بهذه المواصفات المذكورة لا بد أن يحوي من تفسير القرآن بالقرآن ما يستلقت انتباه القارئ. فذاك أمر يبدو طبيعياً.

والشيء الذي نحاول بيانه مدى استفادة الرازي من هذا وكيفيته، والمدى الذي قطعه في هذا المضمار ...

يمكن ملاحظة تفسير القرآن بالقرآن من خلال محورين هما:

١- جمع المباحث التي تناولت آيات تشير الى موضوع كلي واحد، كجمع المطالب المرتبطة بموضوع الإحباط، أو الجن، أو ابليس. والآية محل البحث قد تشير الى الموضوع بشكل مباشر وقد تكون الآية مورد استفادة بعض ارباب المذاهب، وإن لم تشر الآية الى الموضوع مباشرة. وهذا ما يسمّى بالتفسير الموضوعي.

٢- تفسير أية بأية أخرى سواء كانت متممة لها، أو مخصصة، أو مبيّنة، أو غيرها.

### المحور الأول: التفسير الموضوعي

يمكن ملاحظة موضوعات متعددة في مفاتيح الغيب يشكل كل واحد منها مظهراً من مظاهر التفسير القرآني للقرآن، ومصادقا من مصاديقه. ونكتفي في هذا المضمار ببحث موضوع حبط العمل الذي أشار الرازي اليه في موارد متعددة من تفسيره.

قبل الشروع في تقرير الحبط أو الإحباط في تفسير الرازي يحسن تعريف الحبط من جهة، وبيان وجهة نظر الفرق الإسلامية المشهورة في هذا الشأن.

أما الإستعمال اللغوي للحبط فإنه يدور حول الألم والهلاك (ابن فارس، ١٤٠٤/١٢٩؛ ابن منظور ٧٥٥/١) فقد ذكر علماء اللغة أنّ الحَبَطَ انتفاخ أو وجع يصيب بطن الإبل من كلاً تأكله. وقد يؤدي ذلك الى هلاك.

وقد نقل الإحباط في البحوث الكلامية الى معنى الإلتلاف المعنوي، وهو إذهاب أثر العمل الذي أداه الإنسان قبل ارتكابه ما يستوجب المؤاخذة عليه. وقد ذهب المعتزلة الى الإحباط بالمعنى المتقدم، بينما أنكر الشيعة والأشاعرة ذلك بالمعنى الذي تراه المعتزلة. والمنقول عن المعتزلة في توجيه ذلك ثلاثة أقوال هي:

الأول: المعصية المتأخرة عن الطاعات تبطل الطاعات وتحبطها، ولو كانت المعصية واحدة والطاعات كثيرة (الفتازاني، ٢/٢٣٢).

الثاني: المعاصي والإساءة الكثيرة تبطل الحسنات القليلة وتحبطها دون تأثير في تقليل السيئات. وهو مذهب أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ت ٣٠٣ (الهمداني، ٦٢٤).

الثالث: المعاصي والإساءة الكثيرة تبطل الحسنات القليلة مع تأثير الحسنة القليلة في تقليل السيئات. وهو ما يسمى بالموازنة. وهذا مذهب أبي هاشم بن أبي علي الجبائي ت ٣٢١ (المصدر السابق).

والذي نراه أن اختلاف الجبائين مع غيرهما من جهة، واختلاف الابن مع الأب من جهة أخرى ينبى عن تراجع عن موقف لم يصمد أمام النصوص القرآنية المتعددة، والتفكير السليم الصحيح، وتصحيح لرأي لاقى ردودا لاذعة. فمن غير المعقول أن تبطل حسنات إنسان قضى عمره في طاعة الله تعالى لأجل معصية واحدة غير الكفر والشرك، وما شابههما، والقرآن يصرح (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) (الزلزلة ٧).

كما أن الحسنات القليلة لا يمكن حبطها بالسيئات الكثيرة دون تأثير في تقليل أثر السيئات، أو بعبارة أخرى دون ظهور أثر لهذه الحسنات.

فكبيراً المعتزلة أبو علي وابنه استجابا فيما يبدو فكرياً لما أملاه الموقف فحاول كل منهما تعديل وجهة النظر مع الأبقاء على أصل الإحباط في أصوله الكلية.

وما ذكر عن المعتزلة مسبقاً بعدم التوبة قبل الموت. فإن التوبة تكفر أثر السيئة، فلا إحباط حينئذ.

وما دام الحديث عن المعتزلة ورأيهم في مسألة الإحباط فإن إلقاء نظرة على أشهر تفسير لهم لا يخلو من فائدة.

والتفسير الذي نحن بصدد الحديث عنه هو الكشف للزمخشري. ويبدو من اسنراض الآيات التي فسرها أنه غير مقيد برأي المعتزلة وهو منهم تقييداً مطلقاً، بل يبدو كلامه في بعض الموارد محتملاً لاحتمالين. فعند حديثه عن قوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو

كافر قأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة) (البقرة/۲۱۷) ذكر أن المراد بالإحباط هو ما يفوتهم بإحداث الردة ما يكتسبه المسلمون في الدنيا من ثمرات إسلامهم، وبالموت على الردة ثواب الآخرة. (الكشاف، ۳۵۷/۱). وهو شبيه كل الشبه بما وجّه به الرازي إحباط العمل في الدنيا والآخرة في الآية نفسها، وإن كان تقرير الرازي على عادته مسوطاً. (التفسير الكبير، ۳۸/۶). فهل أخذ الرازي كلام الزمخشري وبسطه؟ ومهما يكن من شيء فإن هذا التقرير لا يناسب كلام المعتزلة، إذ ليس فيه ما يدل على سقوط طاعات كانت لهم قبل ذلك.

و في قوله تعالى (من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف اليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون. أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون) (هود ۱۵-۱۶) يرى أنهم لا ثواب لهم في الآخرة، لأنهم قصدوا بعملهم الدنيا، وقد وفّي هم، وكن عملهم في نفسه باطلاً، لأنه لم يعمل لوجه صحيح، والعمل الباطل لا ثواب له (الكشاف، ۲۶۲/۲). وهذا شبيه بقول من يقول إن أحباط العمل بمعنى صدوره بدون توفر شروط قبوله.

و الذي نراه أنه يمكن توجيه قول الزمخشري في هذه الآية بأن الإحباط في هذا المورد لم يكن معصية بعد طاعة فيشملة تفسير المعتزلة للإحباط. وقد يشكل على هذا بأن نتيجة التوجيه وجود استعمالين للإحباط أحدهما ما هو معروف، والثاني ما ليس معصية بعد طاعة، فلا يشمله ما يراه المعتزلة. وهذا لم يقله أحد. الجواب أن هذا لا يقدح فيما رأيناه، فإن الزمخشري ذهب الى هذا وإن كان فردا فيه، ولم ينقل عنه.

و يمكن للقارئ مطالعة توجيه شبيه بهذا عند تفسير قوله تعالى (إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئا وسيحبط أعمالهم) (محمد ۳۲). وما ذكره في تفسير قوله تعالى (ويقول الذين آمنوا أهولاء الذين أفسموا جهد أيمانهم إنهم لمعكم حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين) (المائدة ۵۳) يمكن حمله على هذا الوجه. (الكشاف، ۶۲۰/۱)

و فيما عدا ما تقدم صرح في موضعين بما يوافق قول المعتزلة في المسألة (الكشاف، ۱۷۹/۲، ۵۳۸/۳).

أما النافون للإحباط، وهم الشيعة والأشاعرة فإنهم يفسرون الإحباط الوارد في القرآن بأن كلا من الكفر والشرك والارتداد يجعل إيقاع الفعل بلا فائدة. بعبارة أخرى أن أعمال هؤلاء مع كفرهم وشركهم، أو بعد ارتدادهم غير مقبولة، لأنها لم تقع على الشرط المقبول فلا أثر لها البتة،

لذلك عبّر عنها بالإحباط. فالإحباط يرجع الى أعمالهم بعد الكفر، لأنها مع كفرهم لا تقبل. والآيات غير ناظرة الى أعمالهم قبل كفرهم و ارتدادهم. وهذا ما صرح به مفسروا الشيعة (المفيد، ٩٦؛ الطوسي، ١٤٠٩؛ الطبرسي، ٣١٣/١؛ الحلي، ٢٧٦-٢٧٨ المجلسي، ٣٣٢/٥) والأشاعرة. (الرازي؛ ١٤٩/١؛ النيسابوري، ٥٠/٣؛ أبوحيان، ٣٩٢/٢) ويبدو أن مراد هؤلاء المفسرين وغيرهم (الفيض الكاشاني، ٢٣٢ /١) وهم يفسرون قوله تعالى «ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة» (البقرة/٢١٧) راجع الى أعمالهم بعد الارتداد، لأن أعمالهم قبله سقطت بالارتداد، فلا أعمال لهم حتى يصدق عليها أنها فاقدة شروط القبول الا على القول بالموافاة. وقد صرح بعضهم بسقوط أعمالهم التي عملوها قبل الارتداد (أبو السعود، ٢/١، ٣/٢١٧، ٩/٢٠).

و جدير بالذكر أن بعض المفسرين وجّه تفسير الشيعة والأشاعرة للإحباط بشكل آخر يطول المقام بذكره (الطباطبائي، ١٧٨/٢). وجدير بالإشارة أن المسلمين مجمعون كما تفيده المصادر على أن ثمة أسبابا تؤدي الى إحباط وإبطاله - وإن اختلفوا في معناه - ذكرتها الآيات الكريمة التي أشارت الى الإحباط، منها: الكفر، والشرك، والارتداد بعد الإسلام، والصدّ عن سبيل الله، وغيرها (السبحاني، ٣، ١٢، ١٤١٢، ٣٦٢).

و استعراض أدلة كل فريق، وما يحتملها من نقض، وما يدخلها من اعراض محتمل، خارج عن طبيعة بحثنا، فله مكانه الخاص به، وهو كتب الكلام وكتب الفرق. وما ذكرناه لا يعدو عرض صورة للمسألة كي يكون القارئ على علم لما يشير الفخر الرازي اليه عند بحثه عن الإحباط، وتفسير الآيات التي ورد فيها، والآيات التي استفيد منها في تأييد الإحباط أو نقضه. بعد هذه الجولة القصيرة في المراد من الإحباط، وآراء الفرق الإسلامية في أعمال الأفراد، نقصد تفسير الفخر الرازي لملاحظة موقفه أزاء هذه القضية، واستخراج تصور كامل - إن أمكن - من كلامه في مختلف الموارد الني طرح فيها الموضوع أو ما يرتبط به.

### والكلام في هذه القضية يمكن نصوره على محورين

الأول: الآيات التي وردت فيها كلمة حبط ومشتقاتها.

الثاني: الآيات التي لم يرد فيها شيء من ذلك، ولكن استشهد بها في الموضوع عرضا، لارتباطها بالمسألة ولو عن بعد. فهي شواهد يحاول أحد الطرفين الاستفادة منها في دعم موقفه ورأيه، فيحاول الطرف الآخر نوجيها بشكل آخر.

أما الصعيد الأول فإن مشتقات الإحباط وردت في القرآن الكريم ست عشرة مرة بالشكل التالي: حبطت: سبع مرات، حبط: ثلاث مرات، أحبط: ثلاث مرات، تحبط: مرة واحدة، سيحبط: مرة واحدة، ليحبطن: مرة واحدة. وأول آية وردت فيها الكلمة هي (من يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) (البقرة ٢١٧). وبملاحظة الآية، ومحاولة استنباط النكات التي تشير إليها يمكن رصد أمور هي: الارتداد، الموت على الكفر، الحبط، الحبط في الدنيا والآخرة، الخلود في النار.

و بمطالعة الآيات الست عشرة، وتحليل مضامينها، ومقارنة بعضها ببعض يظهر أن هذه الآية حوت من الموضوعات التي ترتبط بالحبط مالم تحوه آية غيرها.

والرازي وهو يعالج هذه الآية ويفسرها يقدم بين يدي الآية مبحثا هو أن ظاهر الآية يدل على أن الارتداد إنما يتفرع عليه الحبط في الدنيا والآخرة إذا مات المرتد على كفره. ويتفرع على هذا مبحثان: عبر عن أحدهما بالأصولي، وعن الثاني بالفروعي. ففي الأصولي ذكر شرط بعض المتكلمين الموافقة في أعمال الإنسان، بمعنى أن المؤمن لا يستحق الثواب إلا إذا مات على الإيمان، والكافر لا يعذب إلا إذا مات غلي الكفر. فإذا ارتد المؤمن بعد إيمانه فهل يبقى استحقاؤه للثواب الأول كما كان، أو يزول بالارتداد؟

أما البحث الفروعي فيتعلق بالأحكام الشرعية التي أداها المكلف قبل كفره ثم عاد بعد كفره إلى الإيمان، هل تبقى أم يجب عليه قضاؤها؟ ذكر في ذلك اختلاف أصحاب المذاهب واستدلال كل فريق على رأيه. وذكر الموت على الردة هل هو من التعليق بشرط أو شرطين للحكم، أم من باب حمل المطلق على المقيد. ثم مضى يوضح كل واحد منهما بما يطول به المقام، ويخرج البحث عن موضوعه الأصلي، ويحرفه عن جادته.

و بعد هذه المقدمة الطويلة التي قدمها ابتداء البحث الأصلي المرتبط بالآية، فقسم بحثه إلى ثلاث مسائل، تناول في الأولى معنى الحبط لغة واصطلاحا. وتناول في الثانية اختلاف المعتزلة وغيرهم في الإحباط ذكرا رأي أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم في كلفيته بالشكل الذي تقدم آنفا. أما المسألة الثالثة فتضمنت تفسير قوله تعالى (حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة) وتوجيه المراد منها طبقا لنظر الأشاعرة الذين ينكرون الإحباط بالشكل الذي تقول به المعتزلة. فقد حاول جاهدا إثبات شرط الموافقة باحتمالات كلامية فرضية بحتة. (التفسير الكبير، ٣٦/٦-٣٨). ولا يسع القارئ أن يكتفم ضجره وهو يقرأ هذه الاحتمالات التي فرضها، والشقوق التي عرضها، إضافة إلى أن الأجوبة التي رد بها بعض هذه الاحتمالات بحاجة إلى إثبات ليتمكن التسليم بها. ولا يخفى

أنّ المستندات العلمية يجب أن تكون مما يقبلها الطرف المقابل، أو لا يسع العقل السليم إنكارها كي يتم الاستدلال بها، ويمكن الاستناد اليها. وكل هذا نفتقده في البحوث التي حشد بها الرازي تفسيره رغم اتفاق الشيعة مع الأشاعرة في رفض الإحباط الذي يأخذ المعتزلة به وباستثناء هذا المورد الذي ذكر فيه الموضوع بشكل مفصل يبعث على الملل والضجر في بعض مواضعه. فثمة مورد آخر ذكر فيه المراد من الحبط على رأي من يقول به، وعلى رأي من لا يقول به بشكل مختصر جدا (الرازي، ١٤٩/١١).

و بخلاف هذين الموضوعين لا نكاد نجد تفسيراً للإحباط في بقية الموارد. و ما نراه لا يعدو إشارة عبارة أو بياناً لأثر الإحباط في الدنيا والآخرة (التفسير الكبير، ٢١٥/٧؛ ١٨/١٢؛ ١٦/١٦، ٨، ١٢٨/١٦؛ ٢٠٢/٢٥؛ ٤٩/٢٨). كما أشار الى ما تقدم في (١٧/١٣؛ ٤/١٥؛ ١٧٤/٢١؛ ٧١/٢٨)، وقد أغضى النظر عن ذلك في (٢٠٠/١٧؛ ١٣/٢٧؛ ٦٩/٢٨).

و على الصعيد الثاني وهو صعيد الآيات التي لم يذكر فيها الإحباط بصراحة، ولكن استفيد منها التدليل على إمكانه على رأي من ذهب اليه، أوللتدليل على خطئه على رأي أصحاب الطرف المقابل يمكن رصد موارد تعرض لها في تفسيره. وأول مورد نلاحظه في هذا المجال ما ورد عند تفسير قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أنّ لهم جنات تجري من تحتها الأنهار). (البقرة، ٢٥) وفيها ذكر الرازي رأي من أجرى الآية على ظاهرها، وحكم بأنّ من آمن وعمل صالحاً فإنّ له الجنة. فإذا اعترض عليه بأنّ هذا المؤمن إذا كفر فما حكمه؟ أجاب بأنّ هذا الفرض غير صحيح وممتنع، لأنهما متعارضان، والجمع بينهما محال. كما أنّ التحابط محال كذلك. هذا ما أورده الرازي عنه. ومراده من قوله متعارضان والجمع بينهما محال أنّ هؤلاء الذين مرّ ذكرهم مؤمنون، و قد وعدهم الله بأنّ لهم الجنة في الآخرة. و ما داموا كذلك فلا يمكن أن تصدر عنهم معصية ما، لأنّ المعصية عندهم تبطل كل الطاعات، فما داموا في رحمته في الآخرة فلا معصية صدرت منهم، لأنّ الجمع بينهما محال فعلى هذا لا يمكن تصور اجتماعهما، فلا بدّ من وجود أحدهما فقط. وهذا بناء على مذهب أبي علي الجبائي القائل بأنّ الكبيرة تبطل الطاعات. بعد ذلك عرّد على إثبات ردّ الإحباط بأدلة كلامية مشفوعة بتفريع المسألة بشقوقها الاحتمالية والفرضية محاولاً الردّ على كل فرض ليثبت عدم صحة القول بالإحباط. وختم البحث في هذه المسألة بأنّ الجواب عن المشكلة ينحصر في احتمالين:

الأول: قول من اعتبر الموافاة في الأعمال، وهو شرط حصول الإيمان، وفيه شرط حصول الإيمان أن لا يموت على الكفر. واكتفى في ردّه بأنه (قول ظاهر السقوط) (الرازي، ١٢٥/٢-).



(۱۲۷).

الثاني: قول أهل السنة الذي اختاره. وتقريره أن الإنسان لا يستحق ثوابا على طاعة ولا عقابا على معصية استحقاقا عقليا واجبا. وبالأخذ بهذا الأخير يحصل الخلاص من هذه الظلمات على حدّ تعبيره. (المصدر السابق)

ويلاحظ على بحث الرازي هنا أمران :

الأول: أن البحث عن التحابط جاء عرضا، فلا يحتاج الى كل هذه الاحتمالات و الشقوق، خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن للحبط مواضع متعددة غير هذا الموضع في القرآن الكريم.  
الثاني: أن بعض الردود التي ذكرها على بعض الاحتمالات، وأرسلها إرسال المسلمات تحتاج الى إثبات. والتعبير عن كثير من الردود بأنها محال فيه ما فيه.

ولئن كان ردّ الإحباط في هذا المورد عرضا دون أن يكون للمعتزلة تفسير في هذه الآية، فقد كان في قوله تعالى في مدح المؤمنين «الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثمّ لا يتبعون ما أنفقوا منّا ولا أذى لهم أجرهم عند ربّهم» (البقرة ۲۶۲) مجال لاستدلال المعتزلة من جهة، وردّ الرازي عليهم من جهة أخرى، فلم لم يؤخر بحثه الى هذا الموضع حتى يصدق القول المعروف لكل مقام مقال فقد استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن الكبائر تحبط الثواب، بدليل أن الثواب لو كان ثابتا مع وجود المنّ والأذى وفقدتهما ما كان في ذكرهما في الآية من فائدة. فهذا يدل على زوال ثواب الطاعة بما يعقبه من المعصية.

والرازي ركّز في ردّه في الآية الثانية على نقطتين:

الأولى: محور بحثه في أكثر ردوده، ويتمثل في أن العمل في مثل هذه الموارد - إن صدر منهم المنّ والأذى بمعية الإنفاق أو بعده - كالأعمال، لفقد شروط صحة العمل وقبوله. فالإنفاق مع المنّ والأذى كلا إنفاق، وليس المراد أنهم اكتسبوا ثوابا، ثمّ أحبط هذا الثواب بارتكاب كبيرة هي المنّ والأذى.

الثانية: أن ذكر (لهم أجرهم) يدل على ثبوت الأجر مطلقا بعد فعل الكبائر. وهذا يبطل الإحباط (الرازي، ۴۷/۷).

والذي نراه أن ادعاء ثبوت الأجر على كل حال محل تأمل، لأنه علق في الآية على عدم حصول المنّ والأذى، فكيف يدعي ثبوت الأجر على كل حال

ولم ينته الحديث مع انتهاء الآية، بل تعداه الى آيتين بعدها خاطب فيها سبحانه المؤمنين بعدم تضييع الصدقة بالمنّ والأذى، وشبه هذا التضييع بمثلين فقال «يأيّها الذين آمنوا لا تبطلوا

صدفاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رثاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما كسبوا والله لا يهدي الفوم الكافرين. ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من عند أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها مرتين». (البقرة / ٢٦٤-٢٦٥) والحديث تركز هنا على «فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا»، وفيه نقل الاستدلال المذكور عن الجبائي على الإحباط بدليلين : نقلي، وهو هذا المثال القرآني الذي يشير الى زوال ثواب الطاعات بالمعصية كما يزول الغبار عن الصفوان وهو الحجر. فكما يزيل المطر الغبار تزيل المعصية ثواب الطاعات. وعقلي وهو أن عدم الإحباط يؤدي الى اجتماع النقيضين، بتوجيه أن من أطاع وعصى، إن استحق الثواب على طاعته والعقاب على معصيته، ولم يحبط ثواب طاعته بالمعصية لأدى الى اجتماع النقيضين. ولتأكيد المحال ذكر الجبائي توجيهها آخر هو أن الله سبحانه (حين يعاقبه فقد منعه الإثابة، ومنع الإثابة ظلم. وهذا العقاب عدل، فيلزم أن يكون هذا العقاب عدلا من حيث إنّه حقه، وأن يكون ظلما من حيث إنّه منع الإثابة، فيكون ظلما بنفس الفعل الذي هو عادل فيه. وذلك محال) (الرازي، ٥٠/٧).

والذي نراه أن في هذا التوجيه الأخير تأملا، لأنّ قوله (فقد منعه الإثابة) هل المراد منه الإثابة على فعله المتأخر الذي هو المعصية، أم على الطاعة المتقدمة؟ فإن أراد الأول منهما اعترض عليه بأنّ فعل المعصية لا إثابة عليه حتى يكون العقاب ظلما، بل العقاب هو العدل بعينه. وعند أخذ هذا بتظر الاعتبار يسقط تصور المحال وإن أراد الثاني، وهو منع الإثابة على الطاعات المتقدمة بسبب المعصية المتأخرة، قيل له إنّ ثواب الطاعات المتقدمة لا يمحى بالمعصية المتأخرة حتى يحصل الظلم إلا على قول المعتزلة القائلين بالإحباط، وأنّ المعصية تذهب بالطاعات المتقدمة، وهذا لم يثبت بالأدلة القاطعة كي يؤسس عليه رأي آخر.

و على كلا التقديرين لا يمكن اعتبار العقاب ومنع الإثابة ظلما ما دام الله هو الذي حكم بذلك، وقدره وعيّنهُ، ولا يمكن الإعتراض على حكمه وتعقب الرازي ذلك بأدلة عشرة لإبطال زوال ثواب العمل بطريان الثاني وهو المعصية.

و قراءة هذه الأدلة العقلية المحضة بفروعها المتشعبة لا تخلو من صعوبة، بل تبعث على الملل في بعض مواردّها. وهذه الأدلة يمكن ملاحظتها بصورة مختصرة في كتاب آخر للرازي (المحصل، ٥٦٢-٥٦٦). والمشبه والمشبه به يختلف باختلاف القول بالإحباط وعدمه (المصدر السابق؛ النيسابوري، ٥١/٣).

و قوله تعالى «إنّ الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صرّ أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته» (آل عمران/١١٦-١١٧) كان دليلاً آخر للمعتزلة على حد قول الرازي على الإحباط، لأنّ الكفر يهلك الإنفاق كما تهلك الريح الحرث (التفسير الكبير، ١٩٥/٨). و يصعب استساغة هذا، لأنّ الكفر هنا غير عارض حتى يحبط الإنفاق ويمحقه، بل الآية تتحدث عن الكفار ابتداءً، وما داموا كافرين فلا أعمال لهم حتى تحبط. و الرازي اكتفى في ردّ هذا بأنّ دلائل بطلان القول بالإحباط تقدمت قبل ذلك في البقرة (المصدر نفسه).

و الفسق عند المعتزلة يحبط الطاعات ويؤدي الى العذاب الدائم والخلود في النار، بحجة أنّه يوجب الذم والعقاب، والطاعات توجب المدح والثواب. والجمع بينهما محال وهذا التوجيه قالوا به في قوله تعالى المنافقين «قل أنفقوا طوعاً أو كرهاً لن يقبل منكم إنكم كنتم قوماً فاسقين» (التوبة/٥٣). وهذا التوجيه لم يرض الرازي الأشعري، وهو على حقّ، فردّ نظر المعتزلة بأنّ المراد من الفسق في الآية خصوص الكفر بدليل قوله تعالى في الآية بعدها «وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله ورسوله» (التوبة/٥٤) وبهذا يصير الكلام من أوضح الدلائل على أنّ الفسق لا يمحق الطاعات، وبالتالي لا يؤدي الى الخلود في النار.

والى جانب ما تقدم يمكن ملاحظة موارد اكتفى فيها الرازي بعرض استدلال المعتزلة بشكل مختصر، والإحالة في الجواب على ما تقدم في سورة البقرة في بعضها (الرازي، ١١١/١٧٤، ٢٣، ٢٢٩)، وبردود مشابهه (الرازي، ٢٢٢/٢٣، ١٧٧، ١٨٤/١٧١).

والموازنة بين الأعمال وهو إحباط بعض الطاعات وأجرها بسبب ارتكاب بعض المعاصي فقد تعرض له الرازي في موردين من تفسيره حسب الاستقراء. الأول منهما كان دليل أبي هاشم الجبائي في الموازنة. فقوله تعالى «وما يفعلوا من خير فلن يكفروه» (آل عمران/١١٥) يدل على أنّ أثر أي عمل خير يصل الى عامله، فلو انحبط كل عمله بمعصية واحدة لبطل مقتضى هذه الآية، ولا معنى لقوله تعالى حينئذ. (الرازي، ٨/١٩٢). ونظير هذه الآية ما ذكره بإشارة عابرة عند تفسير قوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» (الرازي، ٣٢/٦١).

والمورد الثاني من موردي الموازنة ما ذكره عند تفسير قوله تعالى «إنّ الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً» (النساء/٤٠). فقد أشير الى اختلاف نظري

أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم في تأثير المعصية المتأخرة في الطاعة المتقدمة، ثم علق على ذلك بأن هذا المشروع صار حجة للأشاعرة في الرد على المعتزلة في الإحباط، وراح يوجه ذلك بتوجيه لا يخلو من إبهام، يضاف الى ذلك أن قوله «هذا المشروع» لا موقع له من البحث كما يبدو. فالمشروع إن أراد منه اختلاف نظر الجبائيين فلا معنى له، لأن الأشاعرة لا يقبلون الإحباط سواء اتفق الجبائيان أم اختلفا. وإن أراد منه رأي المعتزلة في الإحباط، فما معنى قوله صار مشروع الإحباط حجة في رد الإحباط؟

بقي أمر تجدر الإشارة إليه هو أن القارئ يبقى متحيرا في ربط بحث الإحباط هنا بالآية، فهو حديث استطرادي خارج عن الموضوع، فلا إشارة الى استفادة المعتزلة من الآية في موضوع الإحباط أو الموازنة كي يسوغ طرح المسألة وبحثها. ومجرد ذكر عدم ظلم الله عباده، وتوفية الأجر مضاعفا لا يستدعي بالقطع استفادة المعتزلة من الآية.

بعد هذه الجولة في موضوع تكرار الحديث عنه في أكثر من عشرين مرة، يمكن خلق صورة عن الإحباط ومباحثه إن صح التعبير عنه في القرآن من جهة، وما سطره الرازي من جهة أخرى. وذلك من خلال:

- ١- أن موارد استخدام مادة (حبط) في الآيات تدل على تعلق الإحباط بالأعمال باستثناء مورد واحد لم يصرح فيها بالعمل صراحة، بل بشكل ضمني «ما صنعوا». (هود/١٦).
- ٢- صرح في بعض الموارد أن الحبط يشمل الدنيا والآخرة جميعا، وأطلق الحبط في أكثرها.
- ٣- يمكن تصور أرضية التفسير الموضوعي في الآيات التي صرح فيها بالحبط من خلال ذكر المصدايق التي تؤدي الى الحبط، بعبارة أخرى أن الجمع بين الآيات يفيد معرفة الأسباب التي تؤدي الى حبط العمل، وهي: الكفر (المائدة /٥، الأعراف/١٤٧، التوبة/٦٩، الكهف /١٠٥، محمد/٩). الشرك (الأنعام /٨٨، النوبة/١٧، الزمر/٦٥) التوجه للدنيا والإعراض عن الآخرة (هود /١٥٠-١٦). الارتداد (القرة /٢١٧، محمد /٢٨). عدم رعاية الأدب عند الرسول (آل عمران /٢١-٢٢، الحجرات/٢). النفاق (الأحزاب /١٨-١٩). على أن بعض الآيات ذكر فيها أكثر من عامل واحد للإحباط في الظاهر، ولكنه في الواقع من مصاديق الكفر أو النفاق أو الارتداد (محمد/٩) ذكر فيها الكفر وكراهة ما أنزل الله، (محمد/٢٥-٢٨) ذكر فيها الارتداد واتباع ما يسخط الله و كراهة رضوانه، (محمد/٣٢) ذكر فيها الكفر والصد عن سبيل الله ومشاقة الرسول، وغيرها.

هذا فيما يتعلق بالآيات التي صرح فيها بالإحباط.

أما الآيات الأخرى التي استدلت بها المعتزلة على الإحباط أو الموازنة فلا يكمل بعضها البعض

بنحو تشكل كلا متكاملًا، يعطي تصورا عن المسألة، وإنما هي آيات متفرقة يحاول البعض توجيهها لإثبات أمر الإحباط مثلا، بينما يحاول آخرون إثبات عكس ذلك. كل واحد حسب طاقته وقدرته.

### المحور الثاني

و هو المحور الذي تفسر فيه الآية، أو تخصص، أو تبين، أو يبحث في نقطة من نقاطها، وأمر من أمورها بآية أخرى. ولا يعني هذا انحصار الأمر في إثبات ما تقدم، بل قد يستدل بآية على رد أمر مستفاد من آية أخرى.

و قد استخدم الرازي هذا النوع من التفسير في المجالات المختلفة. ولسنا بصدد إحصاء كل موارد ورود هذا النوع، لأنه مما يطول المقام به؛ لذا سنكتفي بعرض بعض النماذج لتقديم صورة عن الموضوع.

### تفسير القرآن بالقرآن في مطالب تتعلق بالآية:

من موارد استعمال تفسير القرآن بالقرآن، والاستفادة منه في تفسير الرازي ما نراه في تفسير ونوضيح أمور ترتبط بالآية، وليست من صميم ما كان يفسره. فعند تفسير قوله تعالى «اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما» (البقرة/٣٥)، ذكر أن المراد بالزوجة حواء دون غيرها، وأنها مخلوقة من آدم «عليه السلام». واستدل على ذلك بقوله تعالى «الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها» (النساء/١)، وقوله تعالى «وجعل منها زوجها لیسکن إليها» (الأعراف/١٨٩). ففي كلا من «خلق منها» و «جعل منها» دليل على أن الزوجة خلقت من آدم نفسه (الرازي، ٣/٣).

ولو رحنا نتلمس تفسير آية النساء في تفسير الرازي للتأكد من رأيه لوجدناه ينقل في تفسير «خلق منها زوجها» رأيين: الأول وهو الذي عليه أكثر المفسرين من أن حواء خلقت من ضلع آدم «عليه السلام» اليسرى عندما كان نائما، واحتجوا عليه بقول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» «المرأة خلقت من ضلع أعوج فإن ذهبت تقيمها كسرتها». ولو لم تخلق من آدم، بل خلقت ابتداء لكان الناس من نفسين، وهذا لا يستقيم مع قوله تعالى «خلقكم كم نفس واحدة».

الثاني: أن المراد من قوله تعالى «خلق منها» ليس خلق حواء من آدم، بل أن حواء من جنس آدم بدليل قوله «والله خلق لكم من أنفسكم أزواجا» (الروم/٢١). ولا يكمل هذا التأويل دون

أخذ «من نفس واحدة» وتوجيهه بنظر الاعتبار؛ لذا أولوا هذا بأن ابتداء التخليق والإيجاد لما ابتدأ بآدم صح أن يقال خلقكم من نفس واحدة. (الرازي، ١٦١/٩)

وإذا صح أن يؤخذ قوله عن الرأي الأول: وهو الذي عاينه الأكثرون من جهة، ونقله عن القاضي أن القول الأول أقوى، دليلاً على انتخاب الرأي الأول هنا أمكن القول إن الرازي انتخب الرأي الأول هنا كذلك. ولكن كل هذا لا يمكن عدّه ترجيحاً صريحاً لا يقبل الشك في هذا الميدان، فلو صرح بذلك لكان أحسن، ولاندفع تصور عدم التنسيق بين بحثي البقرة والنساء في تفسيره.

وقد يستشكل من يقول إن موقف الرازي هنا لا يستدعي كل هذا الكلام والتساؤل عند الحديث عن تفسير آية النساء. والجواب: إن كلام الرازي لو انتهى عند هذا الحد لهان الأمر، ولأمكن جمع آية النساء إلى آية البقرة، وحمل كلامه في النساء على ما أراه في البقرة من خلق حواء من ضلع آدم «عليه السلام». ولكننا نرى في تفسير قوله تعالى «وجعل منها زوجها» (الأعراف/١٨٩) ما يدل على تغيير رأيه إلى النقطة المقابلة تماماً. فقد حاول جاهداً إثبات عدم خلق حواء من آدم «عليه السلام»، وراح يسوق الدليل تلو الدليل على ذلك. فهو بعد أن ذكر قول من ذهب إلى أنها خلقت منه عقب بقوله «وأقول هذا الكلام مشكل». وراح بعد ذلك يبين علة الإشكال وذكر لذلك ثلاثة أدلة هي: أنه تعالى لما كان قادراً على خلق آدم ابتداءً، فلم لا نقول إته خلق حواء كذلك. يضاف إلى ذلك أن الذي يقدر على خلق إنسان من عظم واحد، فلم لا يقدر على خاقه ابتداءً من غير عظم. والدليل الثالث أن القول بخاق حواء من ضلع من أضلاع الجانب الأيسر من آدم يعني أن أضلاعه اليسرى أقلّ عدداً من أضلاع الجانب الأيمن، وهو خلاف الحس والتشريح (الرازي، ١٦١/٨٩).

و بملاحظة السير الترتيبي لبيان خلقة حواء، وما طرح فيه من آراء، وما ذكر فيه من أدلة يلاحظ القارئ اضطراباً في الانتخاب وارتباكاً. فهو لا يذكر في المورد الأول «البقرة» إلّا الرأي الذاهب إلى خلقة حواء من آدم «عليه السلام» مستدلاً بآيتي النساء والأعراف. وفي النساء يذكر الرأيين في خلقة حواء دون تصريح قاطع بانتخابه. وفي الأعراف يسعى بما أوتي من قدرة على الجدل في انتخاب عدم خلق حواء من آدم «عليه السلام».

و طبيعة البحث تقتضي وقفين مع ما طرحه الرازي في تفسيره: الأولى ترتبط ببحثه الأخير، والثانية ترتبط بما ذكره في سورة البقرة.

الوقفة الأولى: وفيها يمكن طرح النقاط التالية:

ألف- أن الأدلة التي ذكرها نظرية محضة. وهذه الأدلة غير مستندة الى أصول مسلمة تعارض القول بخلق حواء من آدم «عليه السلام».

ب- أن قدرة الله تعالى مما لا يشك فيها مسلم أبدا. وكما أن الله قادر على أن يخلق ابتداء، هو قادر على أن يخلق حواء من ضلع من أضلاع آدم «عليه السلام». بعبارة أخرى انعكس استدلاله.

ج - أن الدليل الثالث الذي استدل به يمكن نقضه بأن الله قادر على أن يخاق حواء من ضلع آدم دون نقص من أضلاعه. فهل يعجز ذلك الله حتى يجعل دليلا على عدم إمكان ذلك.

د - أن الاستدلال النظري هنا مما لا حاجة اليه، ولا ضرورة تستدعيه، ما دام النقل مستفيضا بخلافه.

ه- يبقى القارئ منتظرا من الرازي موقفا علميا تحليليا من الحديث النبوي المشهور الذي يصرح بخلق حواء من آدم «عليه السلام». (ابن كثير، ۷۰۶/۱؛ الثعالبي، ۱۵۹/۲)، وما نقل عن التابعين في ذلك. (الطبري، ۱۵۰/۴). ولا يمكن ادعاء عدم اطلاع الرازي على الحديث الشريف، أو عدم اعتباره عنده. أما الأول فالأنه ذكره في البقرة والنساء؛ وأما الثاني فقد نقل استدلال القائلين بخلق حواء من آدم، والمقام يقتضي الإشارة الى الحديث وتوجيهه، أو رده إن كان فيه إشكال فعدم الإشارة الى الحديث مما يؤخذ على الرازي في هذا المقام.

ولسنا بصدد الحديث عن خلق حواء، لأنه يقتضي تحقيقا خاصا به. والأحاديث في ذلك

بحاجة الى دراسة مفصلة لإختلافها في الظاهر. (العباشي، ۲۱۵/۱؛ البحراني، ۳۳۶/۱)

الوقف الثانية:

وهي الوقفة التي تتعلق ببحث سورة البقرة. فيمكن طرح ما يأتي:

ألف - لم تكن ثمة ضرورة تدعو لطرح الموضوع هنا، لأن الآية لم تشر الى خلق حواء، كي يحقق في الموضوع. والإشارة اليه هنا لا يخلو من استطراد لا توجيه له.

ب - أن ظاهر آيتي النساء والأعراف لوحدهما لا يدلان دلالة قاطعة على خلق حواء من آدم «عليه السلام» بدليل قوله «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها» (الروم ۲۱/)، وقوله تعالى «جعل لكم من أنفسكم أزواجا» (النحل ۷۲/؛ الشورى ۱۱/)، وعلى هذا فالاستدلال بآيتي النساء والأعراف ليس كافيا في إثبات المدعى. فلم يبق سوى الحديث المنسوب الى الرسول «صلى الله عليه وآله». واذا أخذنا هذا بنظر الاعتبار لم يكن تفسير آية البقرة التي نحن بصددها من تفسير القرآن بالقرآن، بل بالسنة الشريفة.

ج - اکتفى الرازي هنا بذكر الرأي الذاهب لى خلق حواء من آدم بأدلتته دون أن يشير الى الرأي الآخر أدنى إشارة، مما يوحي الى أنه لا رأى آخر في الموضوع. وعلى فرض اطلاع القارئ على وجود رأى آخر، فإن ذكر هذا لوحده يوحي الى القارئ أن الرازي اختار هذا واعتمده، لذا لم يذكر غيره.

### تخصيص العام

يمثل جمع الخاص مع العام، أو بعبارة أخرى تخصيص العام الوارد في آية ما بمورد في آية أخرى أحد محاور تفسير القرآن بالقرآن. وهذا النوع من التفسير يلاحظه القارئ عند الرازي. ولا ينحصر هذا في

آيات الأحكام التي كثر تعرض المفسرين لها في كتبهم، بل تعداه الى آيات غيرها. فقوله تعالى «إنك من تدخل النار فقد أخزيتة وما للظالمين من أمصار» (آل عمران/١٩٢) يدل على خزني كل من يدخل النار، أي الآية تدل على العموم. بيد أن هذا العموم خصص بدخول بعض الأفراد جهنم دون أن يخزوا، استنادا الى آيتين هنا «وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا» (مريم/٧٢) وقوله «عليها ملائكة غلاظ شداد» (التحريم/٦). فالآية الأولى تدل على أن الجميع يردون النار بما يشمل المؤمنين، غير أنهم يصابون من الخزي فلا يخزون. وهذا يعني أنه ليس كل من دخل النار فقد أخزي.

بدليل أن هؤلاء المؤمنين يدخلون النار ولا يخزون. والآية الثانية تدل على أن الملائكة الذين هم خزنة النار في النار، ولكنهم لا يخزون. فقد خص المؤمنين وخزنة جهنم وهم في جهنم من الخزي، فلا يشملهم قوله تعالى «إنك من تدخل النار فقد أخزيتة» (آل عمران/١٩٢).

ولسنا هنا بصدد البحث عن صحة هذا التخصيص، وتتبع أقوال العلماء في ذلك بقدر الاطلاع على كلام الرازي، ومدى استفادته من هذا النوع من التفسير. ولو راجعنا تفسيره آية مريم لوجدناه أسهب القول في ذلك بذكر الأدلة، وما يؤخذ عليها، وإن رجح ما يدل على دخول المؤمنين النار مع عدم خزيهم.

### السياق

يمكن اعتبار الاستناد الى السياق نوعا من أنواع تفسير القرآن بالقرآن، لأن المفسر عندما يستند الى السياق في انتخاب رأى أو ردّ غيره، فإنه ينظر الى القرآن الكريم خارج نطاق العبارة



مورد البحث. فيكون مستندا الى القرآن في الواقع. وهذا النوع من التفسير يمكن ملاحظته عند الرازي. ففي قوله تعالى «أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه» (البقرة/٧٥)، اختلف المفسرون في الفريق الذي حرف الكلام بعدما سمعه على قولين : الأول: أن المراد بالفريق من كان في زمان موسى «عليه السلام» لأن هذا الفريق موصوف بأنه سمع كلام الله، والذين سمعوا كلام الله من كان مع موسى «عليه السلام» من أهل الميقات، وغيرهم لم يسمع ذلك. الثاني: أن المراد بالفريق من كان في زمن الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم» من اليهود، لأن الذين تعلق الطمع بإيمانهم من كان في ذلك الوقت، وليس من تقدمهم من أسلافهم، لأنه لا طمع في إيمان من مضى وغيره. وعبر الرازي عن ذلك بأنه أقرب بدليل أن الضمير في قوله «وقد كان فريق منهم» راجع الى من تقدم في قوله «أفتطمعون أن يؤمنوا لكم». فهذا الفريق جزء من الذين طمع في إيمانهم، وهم من كان زمن الرسول «صلى الله عليه وآله وسلم» في المدينة (الرازي، ١٣٤/٣). فالرازي إنما رجح ما رجح استنادا الى السياق.

والذي نراه أن ما اختاره الرازي أقرب الى الصواب وما استدل به لذلك يعلق بالقلب، ويدعو الى الاطمينان، سواء كان مبتكرا في هذا الاستدلال أو مقلدا.

وفي قوله تعالى «وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليل ما يؤمنون» (البقرة/٨٨) ذهب العلماء في المراد بقوله «قليل ما يؤمنون» الى ثلاثة أقوال: الأول: أن القليل صفة للمؤمنين منهم، أي: لا يؤمن

منهم إلا القليل، بعبارة أخرى: قليل منهم يؤمن. الثاني: أن القليل صفة الإيمان، أي لا يؤمنون إلا بالقليل مما كفروا به، بعبارة أخرى أن إيمانهم قليل، لأنهم آمنوا بالله وكذبوا رسله، فإيمانهم ليس كاملا. الثالث: أن المراد لا يؤمنون أصلا، فهم لا يؤمنون لا قليلا ولا كثيرا. فهذه ثلاثة أقوال ذكرها الرازي ثم رجح الأول منها. أي أن القليل صفة المؤمن. واستدل على ذلك بالسياق من جهة، وبآية أخرى من جهة أخرى. فسياق العبارة يقتضي أن يكون الاستثناء والإخراج متناولا للقوم، لأن أول الآية فيهم «ضمير قالوا»، فيجب أن يكون الآخر متناولا لهم.

أما الدليل الآخر وهو الآية فقوله تعالى «وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا» (النساء/١٥٥).

فالمستثنى منه على هذا ضمير الواو في «يؤمنون».

فالرازي يرجح أحد الأوجه الثلاثة في «قليل ما يؤمنون» استنادا الى سياق الآية من جهة، وقوله تعالى في مكان آخر عند الحديث مرة أخرى عن هؤلاء «فلا يؤمنون إلا قليلا» (النساء

(١٥٥/).

وعند مراجعة تفسير آية النساء، وهي الآية التي استند اليها في ترجيح أحد الأوجه المطروحة في تفسير آية البقرة، وهو إيمان القليل منهم، يعلونا العجب، وتمتلكنا الحيرة ونحن نطالع أمرا غير متوقع، ونقرأ تفسيراً غير منتظر. فقد فسر «وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً» (النساء/١٥٥) بأنهم لا يؤمنون إلا بموسى والتوراة، بعبارة أخرى أن إيمانهم قليل. وهذا خلاف استدلاله بهذه الآية عند ترجيح أن المؤمن منهم قليل في سورة البقرة، ولو كان ذكر الى جانب هذا الرأي الآخر بدون ترجيح مثلاً لاغتفر منه ذلك أما ذكر رأي آخر مخالف لما تقدم فأمر لا يمكن الإغماض عليه.

نقل استناد الغير بالقرآن في تفسير القرآن وموقفه منه:

يلاحظ القارئ في جملة ما يلاحظ نقل الرازي استناد بعض المفسرين في تفسير آية ما بآية أخرى، وكثيراً ما يكون ذلك وهو يعرض آراء المعتزلة أو أهل السنة في تفسير بعض الآيات، أو شرح بعض آرائهم الكلامية. ويلاحظ القارئ محاورة الرازي التعليق على ذلك.

عند الحديث عن قوله تعالى «ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيت» (آل عمران/١٩٢) ذكر رأي المعتزلة في أن صاحب الكبيرة ايس مؤمناً مستدلين بهذه الآية بقوله تعالى «يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه» (التحريم/٨) فقد جمع المعتزلة بين هاتين الآيتين للتدليل على ذلك. فالأولى تدل على أن من أدخل النار فقد أخزاه الله. وصاحب الكبيرة يدخل النار، فالله مخزبه حينئذ. والثانية تدل على أن الله لا يخزي المؤمنين. فتكون النتيجة أن من أدخل النار لا يخزيه وليس بمؤمن. وصاحب الكبيرة يدخل النار، فهو إذا ليس بمؤمن. أما الرازي فحاول توجيه الآيتين بما لا يؤدي قول المعتزلة، بل ينقضه وذلك بحمل قوله تعالى «يوم لا يخزي الله الرسول و الذين آمنوا معه» على نفي الإخزاء حال ما يكونون مع النبي «صلى الله عليه وآله وسلم». وذلك لا يقتضي نفي الإخزاء مطلقاً حتى يمكن جمع هذه الآية مع الآية الأولى كما يرى المعتزلة. وعليه فلا يستقيم قول المعتزلة ومعتقدهم، لأن الله لا يخزي المؤمنين إذا كانوا مع النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، فإن لم يكونوا معه فقد يخزيهم الله. وعليه فلا ينحصر الإخزاء بدخول النار. بعبارة أخرى أن المؤمن قد يخزي ولو لم يخزي.

و جدير بالذكر أن الرازي وهو يفسر آية سورة التحريم لم يذكر في رد نظر المعتزلة ما ذكره في آل عمران ورجحه في توجيه «يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه» (التحريم/٨) وكان منتظراً أن يشير إليه على أقل تقدير، وإن أضاف إليه شيئاً آخر يقتضيه المقام، لا أن يعرض عنه

صفحا، ويفسر الآية ويوجهها بغير ما ذكره أولا.

ولم يكن المعتزلة وحدهم من استفاد من هذه الآية في تقرير مبدأهم ونصرتهم. فقد نقل عن المرجئة كذلك استنادهم الى هذه الآية وغيرها في توجيه ما يرونه. والذي يعيننا هنا تفسير القرآن بالقرآن لا عرض آراء أصحاب الفرق ممن يتحلون الإسلام. فقد ذهب المرجئة الى أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار، وينتج عن ذلك أنه لا يخزى، لأن من يدخل النار فإنه يخزى، فإن لم يدخل النار فإنه لا يخزى قطعا. والدليل على أن صاحب الكبيرة لا يخزى أن الله وصفه بصفة الإيمان، فقال «وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى» (الحجرات ٩/)، سمي الباغي مؤمنا حال بغيه، والبغي من الكبائر بالإجماع، فالباغي على هذا لا تسقط عنه صفة الإيمان، واستدلوا أيضا بقوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى» (البقرة/١٧٨) سمي القاتل مؤمنا، ولا شك في أن القاتل مرتكب الكبيرة فنتج من هذا أن صاحب الكبيرة مؤمن، والمؤمن لا يخزى بدليل قوله تعالى «يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه» (التحريم ٨/). والحاصل من هاتين المقدمتين أن صاحب الكبيرة لا يخزى، لأنه مؤمن، والله لا يخزى المؤمنين. فإذا أخذنا بنظر الاعتبار قوله تعالى «إنك من تدخل النار فقد أخزيت» (آل عمران ١٩٢) نتج أن المؤمن لا يدخل النار، لأن من يدخل النار فإنه يخزى، والمؤمن لا يخزى، فيحصل القطع أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار. (الرازي، ١٤٢/٩). ثم ردّ الرازي على قول المرجئة بما ردّ به على قول المعتزلة من أن قوله تعالى «يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه» (التحريم ٨/) يدل على نفي الإخزاء حال كونهم مع النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»، ولا يدل على نفي الإخزاء عنهم على كل حال و الذي يبدو أنه يمكن التشكيك بقول المرجئة إضافة الى ما ذكره الرازي بما يأتي:

لا يمكن القطع بأن الواو في قوله «يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه» (التحريم ٨/) للعطف، فقد تكون استثنائية، (النحاس، ٤٦٤/٤) وينتج عنه عدم العطف على النبي، فلا يكون داخلا في نفي الإخزاء. فلا يتم للمرجئة الاستدلال الكامل.

٢- إذا ثبت أن مرتكب الكبيرة مؤمن فلا يدخل النار، فما توجيه قوله تعالى في الربا «فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله» (البقرة، ٢٧٩)، و قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا فلا تولوهم الأدبار ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير» (الأنفال ١٥-١٦). فقد وصف الله المولين الأدبار بالإيمان، ولكن أوعده هؤلاء بأن مصيرهم النار، وهذا يعني دخول مرتكب الكبيرة في النار إلا أن يوجهوا

الآية بأن الفار من الحرب ليس مرتكباً للكبيرة، وفي هذا ما فيه، أو يقال إن الفار مستثنى من مرتكب الكبيرة، وهذا لا دليل عليه.

### الجواب على إشكال في ظاهر الآية

لا يقتصر أمر تفسير القرآن بالقرآن عند الرازي على ما تقدم ذكره، فقد استفاد من هذا وهو يحاول الجواب على إشكال يبدو من ظاهر الآية. ففي قوله تعالى «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَا تَوَّاهُمْ كَفَارٌ أَوْلَئِكَ عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (البقرة/١٦١)، طرح سؤالاً يتمثل في أنه كيف قال: والناس أجمعين. وأهل دينه لا يلعنونه، وهو منهم، وعلى دينهم؟ فأجاب غلى ذلك بأجوبة أربعة يهمنها الأول منها، لأنه مما نحن فيه. فذكر أن اللعن أن يكون في الآخرة، لا في الدنيا، واستدل على ذلك بقوله تعالى «ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً» (العنكبوت/٢٥). والآية خطاب من إبراهيم «عليه السلام» لقومه بعد أن أنجاه الله من النار التي رموه فيها.

فالرازي في هذا المورد يحاول حلَّ إشكال يطرح في الآية عند تفسيرها، ويستعين على حله ودفعه بآية أخرى.

عدم تسليم الرازي لتفسير الآخرين:

على أن الرازي لا يقف موقف التسليم أمام الاستدلال بالقرآن على تفسير القرآن. وإنما يدي رأيه بصراحة كاملة وإن ضغف الرأي المشهور وخالفه. ففي قوله تعالى «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» (الفاتحة/٧) ذكر أن المشهور بين المفسرين أن المراد بالمغضوب عليهم هم اليهود بدليل قوله تعالى «من لعنه الله وغضب عليه» (المائدة/٦٠).

وأن المراد بالضالين النصارى بدليل قوله تعالى «قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل» المائدة/٧٧. ثم عقب على ذلك بأنه ضعيف، بدليل «أن منكري الصانع والمشركين أخطأ ديناً من اليهود والنصارى، فكان الإحتراز عن دينهم أولى، بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة، وهم الفساق، ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد، لأن اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل» (الرازي، ٢٦١/١).

الرازي وإن استقل بالرأي، وأبدى رأياً خالف فيه المشهور، وهذا أمر يحمد عليه، ويمدح به، لكنه لم يستدل بدليل يعتمد عليه في تضعيف الرأي المشهور، وتقوية الرأي الذي ارتآه، كي ينظر في دليله ويقيم على أساسه.

و يحق للقارئ أن يعجب من موقف الرازي هنا تجاه التفسير المشهور رغم الأحاديث العديدة التي رويت عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» في ذلك. (الطبري، ۶۱/۱-۶۴)

### النتيجة

نتائج البحث التي يمكن استخلاصها تتمثل فيما يأتي :

١- يمكن عد تفسير مفاتيح الغيب أحد التفاسير الخصبه في تفسير القرآن. فالقارئ يستطيع بسهولة أن يحيط علماً بأكثر الآراء المطروحة على الساحة. ولكن استخدامه لتفسير القرآن بالقرآن لا يناسب حجم تفسيره، وما ذكر فيه من مباحث. وقد كنا نتوقع منه استناداً وافراً إلى القرآن في انتخاب بعض الآراء التفسيرية أو ردها.

٢- يمتاز كلام الرازي بالاستطراد وذكر المباحث الزائدة، وفي غير موضعها في بعض الموارد.

٣- يلاحظ القارئ في بعض الموارد عدم تقيد الرازي بتفسير واحد يطرد فيما تكرر من الموارد. فقد يفسر الآية بشيء، وحينما تكرر الآية أو شبهها يفسرها تفسيراً آخر. وقد يوجه هذا بما نقل من أن الرازي توفي قبل إكمال تفسيره. فما يشاهد في تفسيره من اختلاف الرأي يرجع إلى ذلك. ويمكن الجواب عن ذلك بأنه بعد ثبوته قطعاً فكيف يوجه ما رأيناه من اختلاف الرأي في خلقة حواء، وهو مما كتبه الرازي قطعاً، وليس ضمن دائرة اختلاف التأليف؟ ولعل خير تعليل لهذا الاختلاف القول باختلاف المصادر التي يعتمد عليها في كل مورد. وهذا خير من التوجيه بتغيير رأيه في المسألة الواحدة.

٤- مباحث الرازي في تقرير المسألة وإثباتها، أو في ردها تمتاز بفروع متعددة، وشقوق مختلفة تدل على تسلط كلامي في الموضوع.

٥- بعض الأدلة التي ساقها الرازي تبعث السأم والضجر في نفس القارئ لطولها، وتفتقد المتانة الخاصة، والإحكام اللازم. وسبب ذلك كما نراه الإطالة في الرد. فإن الولع بتعدد الردود وإكثارها يؤدي إلى ضعفها ووهنها.

٦- يلاحظ القارئ في بعض الموارد تغافلاً عن الآثار الواردة في التفسير وهو ينتخب رأياً ويصوبه، وكان الأحرى به أن يشير إليها ويوجهها بدلاً عن تغافلها. ويمكن توجيه ذلك بحرص الرازي على إبداء الرأي ولو بالسكوت عن أدلة الرأي الآخر، ليكسو رأيه قبولاً.

## المصادر

- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم الى مزايا القرآن العظيم، ط ٢، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٤١١.
- ابن كثير، اسماعيل بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار احياء التراث العربي، بي تا.
- الأوسي، محمود شكري، روح المعاني، ط ٤، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٤٠٥.
- البحراني، السيد هاشم الحسيني، البرهان في تفسير القرآن، قم، اسماعيليان، بي تا.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، دار صادر، بي تا.
- التفتازاني، سعدالدين بن عمر، شرح المقاصد في علم الكلام، اسطنبول، ١٣٠٥.
- التعالبي، عبد الرحمن بن محمد، الجواهر الحسان، تحقيق الدكتور عبد الرحمن أبو سنة وآخرين، ط ١، بيروت، دار إحياء الكتاب العربي، ١٤١٨.
- الحلي، الحسن بن المطهر، كشف المراد، تحقيق الشيخ جعفر السبحاني، قم.
- الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، ط ٣، بيروت، دار احياء التراث العربي، بي تا.
- الرازي، محمد بن عمر، المحصل، تحقيق حسين أتاى، ط ١، قم، انتشارات الشريف الرضي، ١٤٢٠.
- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل، ط ١، بيروت، دار الفكر .
- السبحاني، جعفر، في الملل والنحل، ط ٢، قم، لجنة إدارة الحوزة العلمية، ١٤١٢.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط ٤، تهران، دار الكتب الاسلامية، ١٣٧٥.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٩.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان لعلوم القرآن، صيدا، العرفان، ١٣٣٣ ق.
- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان، تحقيق أحمد قصير العاملي، ط ١، بيروت، دار إحياء الكتاب العربي، ١٤٠٩.
- العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي، تفسير العياشي، تهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٨٠ ق.
- الفيض الكاشاني، محسن، الصافي، ط ٢، طهران، مكتبة الصدر، ١٤١٦.
- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٠٥.
- الكازراني، أبو الفضل الصديقي، حاشية تفسير البيضاوي، بيروت، دار صادر، بي تا.
- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، بحار الأنوار، ط ٢، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٠٣.
- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات، قم، مكتبة الداودي، بي تا.
- النينسابوري، الحسن بن محمد القمي، تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٩.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۰،  
بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۶۴-۳۱

## بررسی زمینه‌ها و عوامل عقل‌گرایی میان مفسران خراسان بزرگ\*

دکتر پرویز رستگار

عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان  
Email: parviz.Rastegar@yahoo.com

محمد تقی رحمت پناه

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه کاشان  
Email: M.Rahmatpanah@gmail.com

### چکیده

تفسیر قرآن - در دوره‌هایی که بر خود دیده - با گرایش‌ها و روش‌های گوناگون صورت گرفته است. تفسیر عقلی (اجتهادی) یکی از دو نوع عمده تفسیر قرآن است که زمان دقیق آغاز شدنش را نمی‌توان باز گفت. این نوع تفسیر از میانه سده دوم هجری شکل گرفت و درون مایه آن را عقل و اجتهاد می‌ساخت. این جریان، بازتاب مبنای معرفتی‌ای مانند باورهای مذهبی آن روزگار، پیشرفت‌های علمی - فرهنگی آن دوران، و غیر معرفتی مانند حکومت و سیاست آن عصر بوده است. در پاره‌ای از نوشته‌های تفسیری با تعبیرات مختلفی مانند مکاتب تفسیری، مناهج تفسیر، مدارس تفسیر، اتجاهات تفسیر و الوان تفسیر روبه‌رو می‌شویم که هر یک به فراخور موضوع پژوهش به روشن کردن گوشه‌ای از این دانش اسلامی پرداخته‌اند. ما در این نوشتار می‌کوشیم تا با بررسی تاریخی و جغرافیایی خراسان بزرگ، زمینه‌ها و عوامل گرایش مفسران این دیار را به تفسیر عقلی روشن سازیم؛ مفسرانی که کاری بزرگ کرده، علم تفسیر را از یکنواختی و تک‌ساحتی بودنش (تفسیر اثری) بیرون آورده و به پویایی و شکوفایی رسانیدند. در این نوشتار با بیان دو نمونه از خراسانیان که از عقل‌گرایی در تفسیر نه‌راسیده و به این کار برجسته و بی‌پیشینه دست یازیده‌اند، در صدد یافتن زمینه‌های عقل‌گرایی در خراسان بزرگ شدیم. رواج فقه ابوحنیفه در خراسان، گذر جاده ابریشم از خراسان و خردجویی موالی به عنوان دلایل این عقل‌گرایی بیان شده است.

**کلید واژه‌ها:** خراسان بزرگ، مکاتب تفسیری، عقل‌گرایی، تفسیر عقلی.

### درآمد

درباره فهم قرآن به عنوان اساسی‌ترین منبع اجتهاد و دین‌شناسی، مکاتب گوناگونی در طی چهارده قرن به وجود آمده و نیز دربارهٔ مکتب‌های تفسیری قلم‌فرسایی‌های فراوانی شده است، برخی به صورت کلی از روش‌های تفسیری بحث کرده‌اند مانند «گلدزیهر» در کتاب «گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان»، «محمد حسین ذهبی» در کتاب «التفسیر و المفسرون» و کتابی با نامی شبیه این عنوان از «محمد هادی معرفت». در این نوشته‌ها از روش‌های روایی، عقلی و اجتهادی، اشاری (عرفانی و باطنی)، علمی و... سخن به میان آمده است و نیز در بستر خود این روش‌ها، گرایش‌هایی چون ادبی، فقهی، کلامی، فلسفی و ... در پیش گرفته شده است.

برخی دیگر به گونه‌ای موردی به پژوهش پرداخته‌اند مانند «مدرسة التفسیر فی الاندلس» از «مصطفی ابراهیم المشینی»، «اثر التطور الفکری فی العصر العباسی» از «مسعود مسلم عبدالله آل جعفر» و یا کتاب‌هایی در مورد تفسیر و تفاسیر شیعه مانند «سیر تطور تفاسیر شیعه» از «محمد علی ایازی» و «پژوهشی درباره تفسیر شیعه و تفسیر نویسان آن مکتب» از «رجب علی مظلومی».

اما آنچه مهم و شایسته پژوهش است، پیشگامان این گرایش‌ها و روش‌ها در مکتب‌های تفسیری بوده‌اند؛ و اینکه چه زمینه یا زمینه‌هایی باعث گذر از یک مرحله تفسیری به مرحله دیگر بوده است؟ برای نمونه زمینه‌هایی که باعث به کارگیری عقل و استدلال در کنار حدیث و روایت گردید، چه بود؟ تفاوت تفسیر در زمان رسول خدا -صلی الله علیه و آله و سلم-، صحابه، تابعین و دیگر مفسران با یک دیگر چه بود؟ پرسش‌هایی از این دست می‌تواند دست مایه پژوهش‌هایی جدید باشد.

ما در این مجال می‌کوشیم از زمینه‌هایی که ظهور روش تفسیر عقلی را میان مفسران خراسان در پی داشت، پرده برداری کنیم؛ پژوهشی که گوشه و زیر مجموعه‌ای از پژوهش‌های ژرف و دامنه‌داری است که مکتب تفسیری خراسان بزرگ را که همچنان ناگفته‌های بسیاری دارد، پوشش دهد.

### ۱- سرزمین خراسان

در طول تاریخی که بر سرزمین خراسان گذشته است، این بخش بزرگ از ایران شاهد



دگرگونی‌ها و دست‌خوش‌تغییرات فراوانی بوده است اما آنچه چهارچوب ما در این تحقیق است، همان خراسان دوره اسلامی و خاستگاه مفسران این مکتب بزرگ تفسیری است. حدود خراسان را چنین گفته‌اند: «این اسم در اوایل قرون وسطی به طور کلی بر تمام ایالات اسلامی که در سمت خاور کویر لوت تا کوه‌های هند واقع بودند اطلاق می‌گردید و به این ترتیب تمام بلاد ماوراءالنهر را در شمال خاوری به استثنای سیستان و قهستان در جنوب شامل می‌گردید. حدود خارجی خراسان در آسیای وسطی بیابان چین و پامیر، و از سمت هند، جبال هندوکش بود» (لسترنج، ۴۰۸؛ نیز نک: مدیرشانه چی، حدود خراسان در تاریخ، ۱۲۶-۱۳۵).

خراسان بزرگ دارای تقسیم‌بندی‌های زیادی بوده است و نام این زیرمجموعه‌ها را در کتاب‌های جغرافیایی می‌توان دید (نک: یاقوت حموی، ۲ / ۳۵۰-۳۵۴). اما در این میان، برخی از شهرها جایگاه ویژه‌ای یافته بودند و از آنجا که نقش علمی فرهنگی این شهرها بسیار مهم بوده است به بعضی از آنان به گونه‌ای گذرا اشاره می‌کنیم.

۱-۱- بخارا: این شهر را «قبة الاسلام» (نرشخی، ۷۷) و «بغداد ثانی» (فرای، بخارا، ۲۶۱) لقب داده‌اند، این وصف‌ها، نشانگر عظمت و بزرگی این شهر بوده است تا جایی که آن را با بغداد آن روز که به نهایت شکوفایی و رشد در زمان هارون و مأمون رسیده بود، مقایسه کرده‌اند. یکی از شرق‌پژوهان درباره بخارا می‌نویسد: «بخارای دوره سامانیان در طول تاریخ به عنوان مرکز «رنسانس فارسی جدید» در ادب و فرهنگ ذکر شده ... بخارا مرکز علم و دانش در قسمت شرقی جهان اسلام بود و در بین‌المللی ساختن دین و تمدن اسلامی نیز نقش عمده داشت» (همان، ۱۵۴-۱۵۵).

۱-۲- سمرقند: یکی از کهن‌ترین شهرهای آسیای میانه به شمار می‌رود و آثار تاریخی موجود در آن نشانه قرن‌های سوم و چهارم قبل از میلاد را داراست (رنجبر، ۲۴۷). فتح سمرقند به دست مسلمین در اوایل قرن هشتم میلادی رخ داد و پس از آن از توابع خراسان شد (همان، ۲۵۲).

حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم - نقل شده است که در آن سمرقند را جایگاه همسران و باغی از باغ‌های بهشتی و چشمه سارش از بهشت [شمرده شده] است (میر عابدینی، ۱۳۴). همچنین دو روایت از سلمان (د. ۳۶ ق.) نقل شده است که در آن به سمرقند اشاره شده است. حدیثه یمانی (د. ۳۶ ق.) نیز در این باره حدیثی از رسول اکرم صلی الله

علیه و اله و سلم - نقل کرده (همان، ۱۱۶-۱۱۷) که البته درستی یا نادرستی آن بررسی نشده است و احتمال اینکه از روایات ساختگی در حوزه فضائل شهرها باشد، وجود دارد.

۱-۳- بلخ: این شهر یکی از مراکز مهم فرهنگی ایران به شمار می‌رفته و اهمیت آن بیشتر به دلیل موقعیت مناسب آن بوده است (جمعی از نویسندگان، مدخل «بلخ» ۴۵۷/۱۲). از این شهر که به «بلخ - بامی» (بامیک) و «بلخ شایگان» نیز نامبردار بوده است، در منابع تاریخی و ادبی با صفات و القاب دیگری چون «گزین، غرّاء، حسناء، بهیبه، دار الفقاهه، دار الاجتهاد، قبه السلام» و جز آن‌ها نیز یاد شده است (همان، ۴۶۵).

آگاهی‌های موجود از نخستین یورش‌های عرب به بلخ تا حدی مبهم است، اما آنچه که در تواریخ درباره فتح نهایی آن نقل شده، فتح آن توسط قتیبة بن مسلم باهلی (د. ۹۶ ق.) در سال ۹۶ ق/ ۷۰۵ م بوده است (همان، ۴۶۰).

البته خراسان شهرهای بزرگ دیگری چون نیشابور، مرو، هرات و ... نیز داشته است و ذکر این سه شهر به دلیل رواج مذهب فقهی ابوحنیفه در آن‌ها است، هر چند در سایر شهرهای خراسان نیز این مذهب وجود داشته است. دلیل گزینش این سه شهر در ادامه خواهد آمد.

## ۲- انتقال علوم و معارف اسلامی از بغداد به خراسان

هنگامی که بنی عباس بر مسند قدرت تکیه زدند و ساختمان اولیه شهر بغداد به سال ۱۴۶ ق. به پایان رسید، بغداد به علت ورود ایرانیان دلبسته به دانش و ادب به مرکز فرهنگی - علمی جهان اسلام تبدیل گردید. امر مهم و برجسته ای که نشانگر رشد و شکوفایی بغداد در زمینه های علمی و فرهنگی می‌تواند باشد «نهضت ترجمه» است. مسلمانان با گرد آوری و برگرداندن آثار گوناگون از تمدن‌های آن زمان به زبان عربی افزون به یاری رسانی در حفظ این آثار، یافته های جدید خویش را به آن‌ها افزودند. از عوامل مهمی که باعث شکوفایی نهضت ترجمه شد از کشورگشایی‌های عرب‌ها و انتقال قدرت از امویان به عباسیان می‌توان نام برد (نک: گوتاس، ۱۵-۲۷).

نقش خلافت عباسیان را در نهضت ترجمه تا زمان متوکل عباسی بسیار پررنگ و پردوام دانسته‌اند. دوران طلایی تفکر و اندیشه در زمان مأمون بود و نهاد این شکوفایی تأسیس «بیت الحکمة» به عنوان بزرگ‌ترین مرکز علمی مسلمانان بوده است (نک: همان، ۷۶-۸۳). مناظراتی که مأمون میان فرهنگ‌ها و دین‌های مختلف برپا می‌کرد نیز نمونه ای از این شکوفایی است اما

این احتمال وجود دارد که انگیزه اصلی مأمون شکست دادن شیعه از نظر اعتقادی و عقیدتی بوده است که این خود موضوع و زمینه پژوهشی مستقل می‌تواند باشد.<sup>۱</sup>

این روند رو به رشد با به قدرت رسیدن معتصم سیر نزولی خود را آغاز کرد و در زمان متوکل (ذیحجه ۲۳۲ ق.) به دلیل گرایش به حنبلی‌گری به کندی و آهستگی گرایید و به دلیل اینکه دانشمندان در این مراکز علمی دارای پشتوانه و حمایتی از سوی دولتمردان نبودند به سرزمین‌های دیگر اسلامی نقل مکان کردند.

خطیب بغدادی (د. ۴۶۳ ق.) درباره معتصم چنین می‌نویسد: «معتصم عباسی نه تنها از علوم و فنون و آداب برخوردار نبود و بهره‌ای نداشت، بلکه سواد کافی هم نداشت زیرا از مکتب و استاد، بیزار و متنفر بود که پدرش هارون الرشید به ناچار او را از این رنج جانکاه رها کرد و از درس و استاد آزاد گردانید» (یادگاری، ۱۹۰).

عامل مهم دیگری که این انتقال را آسان کرد حکومت طاهریان بود که در خراسان تأسیس شد. طاهر به سال ۲۰۷ ه. ق. نام خلیفه را از خطبه انداخت و این کار اعلام استقلال حکومت طاهریان از بغداد بود؛ اما پس از طاهر فرزندش عبدالله روش مدارا را در پیش گرفت و وفاداری خود را به مأمون ثابت نمود. عبدالله هنگام حرکت به سوی خراسان، تنی چند از دانشمندان آن دیار را همراه خود برد. یاقوت (د. ۶۲۶ ق.) این ماجرا را بیان کرده و در پایان، گفت و گویی میان عبدالله و مأمون را گزارش کرده است: «مأمون گفت: ما با این تقاضا موافقت نمودیم ولی تو با این اقدام، سرزمین عراق را از سران برجسته دانش و فرهنگ تهی ساختی و همه را با خود به خراسان بردی» (همان، ۱۹۳-۱۹۴ به نقل از معجم‌الادب، ۲۴/۳).

مهم‌ترین و برجسته‌ترین عاملی که باعث این نقل و انتقال شد نقش محوری امام رضا - علیه السلام - در این روند علمی - فرهنگی بود. ورود امام رضا - علیه السلام - به سال ۲۰۰ ق. به خراسان، بهانه تشکیل بسیاری از جلسات و مناظرات علمی و بسته شدن نطفه مرکزیت علوم در خراسان آن روزگار گردید، هر چند که امام رضا (علیه السلام) به سال ۲۰۳ ق. به شهادت رسید، ولی اثری که ایشان در روند رو به رشد علوم داشت، به محرکی تبدیل گردید تا خراسان با بغداد به رقابت برخیزد؛ چرا که خراسانیان دوستی اهل بیت علیهم السلام را از آغاز در دل داشتند. بکیر بن ماهان، داعی بزرگ عباسیان درباره این ویژگی خراسانیان می‌گوید:

<sup>۱</sup> - شیخ صدوق روایتی نقل کرده که نشان دهنده ی این مطلب است که انگیزه اصلی مأمون را چیزی علاوه بر رشد و شکوفایی علم و دانش معرفی می‌کند. رک: ابن بابویه، ۹۵، حدیث ۱۴، باب تفسیر قل هو الله ...

«سراسر جهان را گردیده و به خراسان رفته‌ام، هرگز کسانی را این چنین شیفته‌ی خاندان پیامبر [صلی الله علیه و آله و سلم] ندیده‌ام...» (مفتخری، ۱۹۵ به نقل از: *نخب‌العباس*، ۱۹۸).

از آنجا که در ایران قدیم، خراسان مهد علوم و معارف اسلامی گردیده بود و نقطه‌ی گسترش این علوم به شمار می‌آمد، برخی از نویسندگان درباره‌ی این حدیث نبوی «لوکان العلم منوطاً (أو معلّقاً) بالثریا لتناولہ رجال من فارس» (ابن حنبل، ۲ / ۴۲۰ و ۴۶۹، حمیری قمی، ۱۰۹)<sup>۱</sup> گفته‌اند: «اگر مصداق این روایت را در فارس جست و جو کنی در آغاز و پایانش چیزی نمی‌یابی در حالی که این ویژگی را در اهل خراسان می‌یابی که اسلام را با تمایل و رغبت پذیرفته‌اند ... و اگر راویان حدیث در هر سرزمین را گردآوری، نیمی از آنان را از خراسان می‌بینی» (بکری، ۱ / ۴۹۰، نیز نک: مدیرشانه چی، سهم خراسان در تدوین علوم اسلامی، ۱۶۶-۱۹۸).

«خراسانیان و دیگران هویتی ویژه را در چارچوب ایرانی بودن (هویت ایرانی) پدید آوردند و این هویتی است که در خلال روزگاران گسترش یافته است» (مجتهد زاده، ۱۷۶). در زمان حکومت امویان، بسیاری از بزرگان فرهنگ و دانش که در سرزمین‌های مرکزی، غربی و جنوبی ایران که کانون درگیری‌های نظامی شده بود، به سرزمین‌های شرقی و شمالی پناه آوردند چرا که بیشتر مردم این دیار به اختیار اسلام را پذیرفته بودند (نک: مقدسی، ۴۲۶؛ اشیولر، ۲۵۳/۱-۲۵۵) و یکی از پیامدهای این کارشان، کمی مزاحمت‌ها و دخالت‌های عرب‌ها در این دیار بود. تاریخ‌شنایی خراسانیان با اسلام به زمان صدر اسلام باز می‌گردد؛ حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵ ق.) ۲۴ نفر از صحابه و ۷۳ نفر از تابعین را که به نیشابور آمده بودند، نام می‌برد (شانه چی، سهم خراسان در تدوین علوم اسلامی، پانوشت ص ۱۸۰ به نقل از: تاریخ نیشابور، تصحیح: بهمن کریمی، ۷-۱۵).

دانشمندی برای عمر بن خطاب خراسان را چنین می‌شناساند: «اما خراسان فتکبر الهام و تعظم الاجسام و تلتطف الاحلام و لاهلها عقول و همم طامحة و فیهم عوض و تفکیر و رأی و تقدیر» (همان، ۱۷۷ به نقل از: مسعودی، *مروج الذهب*). تأثیر دانش و فرهنگ ایرانیان به ویژه خراسانیان که سبب اصلی به قدرت رسیدن عباسیان بودند تا جایی بود که حتی نخستین حاکمان عباسی در لباس پوشیدن نیز از ایرانیان الگو می‌گرفتند (صدیقی، ۷۰-۷۱). گفتنی است

<sup>۱</sup> - در برخی از نقل‌ها به جای «العلم»، «الدین» آمده است: احمد بن حنبل، ۲ / ۳۰۸؛ مسلم نیشابوری، ۷ / ۱۹۱؛ و در برخی دیگر «الایمان» آمده است: شیخ مفید، ۱۴۳؛ ترمذی، ۵ / ۶۰ و ۸۶ و ۲۸۳.

حتی پادشاهان روم نیز در این باره از شاهنشاهان ایرانی پیروی می‌کردند (دورانت، ۷۴۸-۷۴۹). افزون بر برتری دانش و فرهنگ ایرانیان، عنصر «سیاست» ایرانی را نیز نباید نادیده انگاشت. هگل (د. ۱۸۳۱م.) درباره پیشینه توانمند سیاسی ایران می‌نویسد: «از دیدگاه سیاسی، ایران زادگاه نخستین امپراطوری راستین و حکومتی کامل است که از عناصری ناهمگن [بی‌گمان به معنای نسبی] فراهم می‌آید» (۳۰۴).

این جابه‌جایی فرهنگیان و دانشمندان، خراسان بزرگ را که از امنیت اقتصادی، اجتماعی و نظامی برخوردار بود (فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ۱۸۲)، به شکوفایی و باروری بی‌پیشینه ای رسانید و رفته رفته دانش و فرهنگ از این سرزمین به دیگر دیارهای ایران گرامی راه می‌یافت. این تولید دانش در خراسان تا زمان هجوم مغول - سده هفتم هجری قمری - پیوسته ادامه داشت که پس از هجوم مغول خراسان را چنین وصف کرده‌اند: «خراسان خراب است و از اینجا (هرات) تا مازندران کسی را امکان سکونت و مجال توطن نیست. در اقلیمی که نیمی از او جای شیران و گرگان است و باقی خراب و ویران» (پطروشفسکی، ۱/۱۱۴ به نقل از سیفی، تاریخنامه هرات، ۸۴).

## ۲-۱- نظامیه‌ها

از دیگر نشانه‌های این انتقال دانش، ساخت مدرسه‌های نظامیه در شهرهای خراسان است. بنیادگذار نخستین نظامیه در بغداد، خواجه نظام الملک طوسی (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۶/۳۳؛ صفدی، ۷۸/۱۲) بود که بنای مدرسه به سال ۴۵۷ ق. آغاز (ابن اثیر، ۴۹/۱۰) و به سال ۴۵۹ ق. (همان، ۵۵) پایان پذیرفت. در این زمان بسیاری از شهرهای خراسان مانند بخارا و نیشابور با بغداد برابری می‌کردند. پس از نظامیه بغداد، نظامیه‌های دیگری برای نخستین بار در نیشابور، طوس و اصفهان به دستور خواجه ساخته شد (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۱۴۶/۳۳؛ صفدی، ۷۸/۱۲).

به گمانم اگر خواجه خودش هم اهل خراسان نبود، این خطه مرد خیز دانش دوست، مدرسه‌هایی چون نظامیه را پدید می‌آورد چرا که چیزی از بغداد - اگر افزون نداشت - کم هم نداشت و دانش و فرهنگ را به سوی خود می‌کشاند چنان که درباره نیشابور نوشته‌اند که جویندگان دانش از هفتاد و هفت سرزمین اسلامی به این شهر آمده بودند (مولوی، عبدالحمید، ۲۰۵) و «خراسان، مرکز بزرگ علمی اسلامی شد.» (فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ۴۲).

ساخت این مدرسه‌ها در خراسان بزرگ نشانه دیگری است از ارجمندی دانش و فرهنگ

در این دیار؛ چرا که عرب‌ها دانش اندوزی را کار دشوار و پیشه بیهوده موالی می‌دانسته و از آن پیشه، ننگ داشتند (صفا، ۳۴/۱) و حال آنکه پیشینه درخشان این پیشه در ایران و به ویژه خراسان بزرگ در تاریخ اندیشه بشری ثبت شده است.

### برخی از نظامیه های خراسان بزرگ

**نظامیه نیشابور:** چنان که نوشته‌اند در چهار قرن نخست اسلامی بزرگان دانشی و فرهنگی نیشابور، نزدیک به سه هزار نفر بوده‌اند (مولوی، عبدالحمید، ۲۰۵). نظامیه نیشابور پس از نظامیه بغداد، برجسته‌ترین نظامیه بود که ساخت آن را به دستور خواجه (ابن خلکان، ۱۶۸/۳؛ سرکیس، ۴۶۷/۱) چند سال پس از ساخت نظامیه بغداد و هم زمان با سال‌های آغازین حکومت آلپ ارسلان سلجوقی (۴۵۵-۴۶۵ ق.) دانسته‌اند (گدار، ۴۱۹). از مدرسان بزرگ این مدرسه از امام الحرمین جوینی (د ۴۷۸ ق.) (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۴۷۰/۱۸) و شاگردش، ابوحامد غزالی (د. ۵۰۵ ق.) (همان، ۳۲۳/۱۹) می‌توان نام برد.

**نظامیه مرو:** مرو را به سبب داشتن مدرسه‌ها و کتابخانه های بزرگ ستوده‌اند. برای نمونه، یاقوت حموی (د. ۶۲۶ ق.) پس از سه سال سکونت در مرو، به سال ۶۱۶ ق. که ناچار به ترک آنجا شده، می‌نویسد: «و لولا ما عرا من ورود التتر إلى تلک البلاد و خرابها لما فارقتها إلى الممات لما فی أهلها من الرفد و لین الجانب و حسن العشرة و کثرة کتب الأصول المتقنة بها، فإنی فارقتها و فیها عشر خزائن للوقف لم أر فی الدنيا مثلها کثرة و جودة... و اکثر فوائد هذا الكتاب و غیره مما جمعته فهو من تلک الخزائن» (۱۱۴/۵).

آگاهی‌های در دسترس از چگونگی این مدرسه بسیار اندک است ولی زمان رونق آن را از نیمه دوم قرن پنجم تا سال‌های آغازین قرن هفتم - بر پایه سخن پیش گفته یاقوت - می‌توان گمانه زد.

**نظامیه بلخ:** در این شهر نیز مدرسه ای به کوشش خواجه ساخته شد. از تاریخ ساخت این مدرسه آگاهی اندکی داریم حتی نام این مدرسه نیز به عنوان «نظامیه» ثبت نشده ولی از آنجا که به همت خواجه برپا شده، شاید از سلسله مدرسه های نظامیه بوده است. با این حال زمان ساختش را به سال ۴۷۱ ق. می‌توان گمانه زد. سبب این گمانه، سخن ابن نجار است که در زیست نامه ابوعلی و خشی بلخی (د. ۴۷۱ ق.) نوشته است: «سمع منه نظام الملک ببلخ و صدره بمدرسته ببلخ» (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۶۶/۱۸؛ همو، تاریخ الاسلام، ۴۴/۳۲). ذهبی در ادامه، دعای ابوعلی در حق خواجه را بیان می‌کند چرا که در بلخ مدرسه ای بنیان نهاد (سیر

**نظامیه خواف:** آگاهی‌ها درباره این مدرسه واقعاً بسیار اندک است. باستان‌شناس فرانسوی، گذار بر پایه کتیبه ای بازمانده از این مدرسه تاریخ ساختش را ۴۸۰ ق. بیان کرده است (۴۱۴).

### ۳ - نمونه‌هایی از مفسران عقل‌گرای خراسان

۳ - ۱ - مقاتل بن سلیمان بن بشیر ازدی خراسانی، ابوالحسن بلخی (د. ۱۵۰ ق.). آنچه ما را بر آن داشت تا از انبوه مفسران خراسان وی را برگزینیم دیدگاه‌ها و نظرات او در آن دوره از تاریخ اسلام است و اینکه تفسیرش از کهن‌ترین تفاسیری است که به دست ما رسیده است. هانری لائوست درباره وی می‌گوید: «نویسندگان سنی از او به آنحاء مختلف سخن گفته‌اند، گاهی به شدت به او تاخته‌اند و گاهی هم به مناسبت از ثقه بودن او یاد کرده‌اند» (نویا، ۲۱).

با آنچه که در پی می‌آید درستی سخن این شرق‌پزوه روشن می‌گردد که درباره وی چه نظرات مختلف و گاهی متعارض بیان شده است. از آنجا که حُسن ظن به انسان‌ها نیکو است، سخن را با کلام آنان که مقاتل را مدح کرده‌اند، آغاز می‌کنیم.

معروف‌ترین سخن، کلام محمد بن ادریس شافعی (د. ۲۰۴ ق.) است که گفت: «الناسُ عيالٌ علی مقاتل بن سلیمان فی التفسیر و کان من أعلم الناس بتفسیر القرآن. مردم ریزه خوار مقاتل در تفسیرند چرا که او آگاه‌ترین مردم به تفسیر قرآن بوده است»<sup>۱</sup> (ابن عدی، ۶ / ۴۳۸). از مقاتل بن حیّان درباره او پرسیده شد؛ گفت: «ما وجدتُ علمَ مقاتل بن سلیمان فی علم الناس ألاً کالبحر الأخضر فی سائر البحور. علم مقاتل در برابر علم دیگر مردمان همچون بحر اخضر است در برابر دیگر دریاها» (همان، ۴۳۵). سفیان ثوری گفته است: «اگر تفسیر مقاتل از سماع است، عجب است؛ و اگر از رأی خود گفته، عجب‌تر است» (واعظ بلخی، ۹۱) خطیب بغدادی می‌نویسد: «ما بقی أحدٌ أعلم بکتاب الله منه. از مقاتل کسی آگاه‌تر به قرآن، باقی نمانده است» (۱۳ / ۱۶۴).

اما آنان که وی را جرح و قدح نموده‌اند، بسیارند که بیشترین ایشان اهل حدیث‌اند، چنان که ابن سعد (د. ۲۳۰ ق.) می‌نویسد: «أصحابُ الحدیث یَقون حدیثَه و ینکرونه. اهل حدیث از کلام وی پرهیز و او را انکار می‌نمودند» (۳۷۳/۷). احمد بن حنبل (د. ۲۴۱ ق.) می‌گوید: «ما

<sup>۱</sup> - ابن عساکر (د. ۵۷۱ ق.) نیز سخنانی کمابیش این‌گونه از شافعی در ستایش مقاتل نقل کرده است. نک: ۱۱۶ / ۶۰.

يُعْجَبُنِي أَنْ أَرُوِي عَنْهُ شَيْئاً بَرَّايِمُ خَوْشَايِنْدَ نَيْسْتِ كِه چيزِي از او روايت كنم» (ابن خَلْكَان، ۵/۲۵۶-۲۵۷).

در مورد وی هر اصطلاحی که بر وثاقت نداشتن دلالت کند، به کار رفته و هیچ کس در دانش رجال وی را نستوده است و یادآوری همه آنان لازم نمی‌نماید.<sup>۱</sup> با این وجود ذکر این سخن خارجه بن مصعب - یکی از اصحاب حدیث به شدت ظاهرگرا - دشواری کار مقاتل را در پیشگامی در روش‌های نوین تفسیری آشکار می‌سازد که گفته است: «لم أستحل دم يهودي و لو وجدتُ مقاتلَ بنِ سليمانِ خلوةً لَشَقَقْتُ بَطْنَهُ. با اینکه حتی ریختن خون یهودی را هم روا نمی‌دانم، اگر مقاتل را در خلوت ببایم شکم او را می‌درم» (ذهبی، میزان الاعتدال، ۴/۱۷۵).

از آنچه بیان شد این نکته روشن می‌شود که مقاتل در زمینه تفسیر و حدیث دارای نظریات متفاوتی بوده است که برخی وی را در تفسیر ستوده‌اند. این نکته که گفتیم از سخن عبدالله بن مبارک (د. ۱۸۱ ق.) به خوبی نمایان می‌گردد: «مقاتلُ بنُ سليمانِ ما أحسنَ تفسیره لو كان ثقةً». چه نیکوست تفسیر مقاتل اگر ثقه می‌بود (خطیب بغدادی، ۱۳/۱۶۶؛ مزی، ۲۸/۴۳۷). یا این سخن که «یا له من علم لو كان له اسناد» شگفتا از علم او اگر دارای سند می‌بود (خطیب بغدادی، ۱۳/۱۶۳؛ مزی، همان). ذهبی (د. ۷۴۸ ق.) نیز پس از بیان وثاقت نداشتن وی می‌گوید: «مع أنه كان من أوعية العلم بحراً في التفسير» با این وجود او دریایی از علم تفسیر بوده است (تذكرة الحفاظ، ۱/۱۷۴).

برخی وی را اهل تشبیه دانسته‌اند (مزی، ۲۸/۴۴۲ - ۴۴۳ و ۴۵۰) و حال آنکه مقاتل خود این افترا را تکذیب نموده است (همان، ۴۳۹). نويا می‌نویسد: «با این همه، در آثار مقاتل آن گونه که به دست ما رسیده است، هیچ اثری از این تشبیه فاحش که به او نسبت می‌دهند، دیده نمی‌شود» (۲۳).

این موضوع را از جانب بدخواهان مقاتل خوانده‌اند (خطیب بغدادی، ۱۳/۱۶۴؛ مزی، ۲۸/۴۳۸) و شاید سبب این مطلب، اندیشه ورزی و تعقل وی در صفات خداوندی باشد که روایتی آن اندیشه را تأیید نمی‌کند (خطیب بغدادی، همان؛ مزی، ۲۸/۴۴۵) و از آنجا که عقل و اندیشه آن گونه که شایسته و بایسته مقام انسانی است در دستگاه علوم، مقامی نیافته بود، وی را اهل بدعت خواندند (خطیب بغدادی، ۱۳/۱۶۵) و شاید گرایش‌های شیعی وی - که در پی می‌آید - باعث این همه نامهربانی و در چشم بسیاری از رجال یون اهل سنت «کذاب» شده

<sup>۱</sup> - نک: ابن ابی حاتم رازی، ۸/۳۵۴ - ۳۵۵؛ مزی، ۲۸/۴۳۴ - ۴۵۱؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۰/۲۴۹ - ۲۵۴



است.

در رجال شیخ طوسی (د. ۴۶۰ ق.) وی در جرگه اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام - خوانده شده است (۱۴۶ و ۳۰۶) و به تبع وی، اردبیلی (۲۶۱/۲)، تفرشی (۴۱۲/۴) و خوئی (۳۱۱/۱۸) این مطلب را بیان کرده، هر چند مقاتل را «عامی» دانسته‌اند. با این همه، بنا بر گزارش ابن عدی (د. ۳۶۵ ق.)، بسیاری از ثقات و محدثان مشهور از وی روایت کرده‌اند (۴۳۸/۶) و «مفسران بعدی ... مثلاً تعلبی (د. ۴۲۷ ق.) و بَعَوی (د. ۵۱۰ ق.) هیچ تردیدی روا نمی‌دارند در اینکه مقاتل را در زمره ثقات در تفسیر به شمار آورند» (نویا، ۲۲). مقاتل با تدوین «قواعد دقیقی در تفسیر قرآنی» نشان می‌دهد که نیروی فکر و اندیشه در نسل‌های نخست اسلام به چه حدی از شکوفایی رسیده بود که گاهی شناخت مراحل این دیگرگونی به دشواری صورت می‌پذیرد و به راحتی نمی‌توان زمینه‌هایی را که باعث این همه رشد و گسترش شده است، شناخت و تحلیل کرد (همان، ۲۶).

مقاتل، تفسیرش را در نیمه نخست قرن دوم هجری بسیار فشرده نگاشته، یعنی در زمانی که تفسیر، درست نمی‌نمود مگر با روایت. با تورق سطحی تفسیرش این نکته چشمگیر را درمی‌یابیم که از روایات بسیار اندکی استفاده کرده است به عنوان نمونه در ۳۰ آیه نخست سوره بقره هیچ سلسله سند روایتی به چشم نمی‌آید.

#### نمونه‌های از عقل‌گرایی و اندیشه ورزی مقاتل در تفسیرش

**تفسیر قرآن به قرآن:** (ایاک نعبد)، یعنی نوح، کقوله سبحانه فی المفصل: (عابدات) (تحریم/۵)، یعنی موحدات. (مقاتل، ۲۵/۱). قوله: (ألم نشرح لك صدرک) (انشریح/۱) يقول: ألم نوسع لك صدرک بعد ما كان ضيقاً لا یلج فیہ الإیمان حتی هداه الله عز وجل، وذلك قوله: (و وجدک ضالاً فهدی) (ضحی/۷) (همان، ۴۹۶/۳).

**تفسیر واژگان بر پایه اندیشه خود:** (إن الله یأمر بالعدل بالتوحید، والاحسان) (نحل/۹۰)، یعنی العفو عن الناس (همان، ۲۳۵/۲). قال: (هل جزاء الاحسان فی الدنيا إلا الاحسان) (آیه/۶) فی الآخرة (همان، ۳۱۰/۳). نویا ذیل این آیه می‌نویسد: «مقاتل آن را چنین ترجمه می‌کند: «آیا پاداش اهل توحید در آن جهان چیزی جز بهشت (جنة) است ... هیچ فرهنگ نویسی «عفو» و «جنت» را مترادف «احسان» نداده است. ولی چنان که در این دو متن می‌بینیم، از قرائت لفظی فراتر می‌رود و در ترجمه بار معنایی نمادینی را که یک واژه در سیاق کلام بر دوش دارد، مطمح نظر قرار می‌دهد» (نویا، ۳۰). تفسیرهایی از این دست، در تفسیر مقاتل

بسیار فراوان دیده می‌شود.

نمونه دیگر از این گونه تفسیر را در تفسیرش از سورهٔ مرسلات می‌توان دید: (و المرسلات عرفا) يقول الملائكة و أرسلوا المعروف، ثم قال: (فالعاصفات عصفا) و هی الرياح، وأما قوله (و الناشرات نشرا) و هی أعمال بنی آدم تنشر یوم القيامة، أما قوله: (فالفارقت فرقا) فهو القرآن فرق بین الحق و الباطل، و أما قوله: (فالملقىات ذكرا) فهو جبریل صلی الله علیه و سلم وحده یلقى الذکر علی السنة الأنبیاء و الرسل (مقاتل، ۴۳۵/۳).

برای روشن‌تر شدن تفسیر عقل‌گرایانه - درست یا نادرست - مقاتل از این آیه‌ها، آن را در کنار برجسته‌ترین ترجمه‌های امروزی قرآن می‌نهییم تا ناهمسانی‌هایشان بیشتر رخ نماید و به چشم آید. استاد فولادوند این آیه‌ها را چنین برمی‌گرداند: «سوگند به فرستادگان پی در پی، که سخت توفنده‌اند؛ و سوگند به افشانندگان افشانگر، که [میان حق و باطل] جداگرند، و القا کنندهٔ وحی‌اند». استاد خرمشاهی نیز این گونه برمی‌گرداند: «سوگند به فرستادگان پیایی، و تندبادهای سخت، و سوگند به بادهای پراکنده ساز [برها]، و جداسازان [حق و باطل]، و سوگند به فرشتگان وحی آور.»

به گمان نگارنده شاید سبب بنیادی این گونه تفسیر مقاتل از واژگان، چیره دستی‌اش در دانش وجوه و نظایر باشد که در این دانش به معانی واژگان، بسیار توجه می‌شود و یک واژه را در فرازهای گوناگون، معانی مختلفی می‌نماید. مقاتل نخستین کسی است که در این دانش کتابی مستقل نگاشت که آن را «الوجوه و النظائر»<sup>۱</sup> خوانده‌اند (زرکلی، ۲۸۱/۷؛ کحاله، ۳۱۷/۱۲).

**توجه به سیاق کلام:** به نوشتهٔ نوپا یکی از روش‌های ثابت مقاتل در تفسیر، توجه به این نکته است که یک واژه یا یک اصطلاح هرگز از سیاق سخن جدا نمی‌شود و این موضوع را یکی از چندین «عناصر ثابت تفسیری» او برمی‌شمارد (۴۵). نوپا این آیه را برای نمونه می‌آورد: (و نحن أقرب إلیه من حبل الوريد) (ق/۱۶) و هو عرق خالط القلب فعلم الرب تعالی أقرب إلی القلب من ذلك العرق. (مقاتل، ۲۷۰/۳) یعنی میان خدا و بنده‌اش واسطه‌ای به نام «علم پروردگار» هست. نوپا در ادامه می‌نویسد: «از این پس هر جا سخن از نزدیکی خدا به انسان است، مقاتل تفسیر واحدی را حفظ می‌کند» (نوپا، ۴۵؛ نیز نک: ۵۲-۵۳) مانند آیهٔ ۷ سورهٔ مجادله (مقاتل، ۳۳۱/۳) البته گاهی استثنا هم دارد مانند آیهٔ ۸۵ سورهٔ واقعه (همان، ۳۱۸).

<sup>۱</sup> - گفتنی است که عبدالله شحاته این کتاب را با عنوان «الاشباه و النظائر» در قاهره، به سال ۱۹۳۵ به چاپ رسانیده است.

## ۳-۲- محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن مغیره بخاری (د. ۲۵۶ ق.)

از آنچه بر تاریخ تفسیر قرآن گذشته است این نکته روشن می‌گردد که در ابتدا تفسیر قرآن فقط از راه روایت به دست می‌آمده است و هیچ تفسیری معتبر نبود مگر آنکه به روایتی استناد می‌نمود؛ تنها روایت را کافی و وافی در فهم قرآن می‌دانستند. برای نمونه در مورد قاسم بن محمد بن ابی بکر (د. ۱۰۸ ق.) (ابن سعد، ۵/ ۱۸۷) و سالم بن عبدالله بن عمر (د. ۱۰۶ ق.) (همان، ۲۰۰) گفته شده از تفسیر قرآن خودداری می‌نموده‌اند. عبیده بن قیس (د. ۷۲ ق.) - به پاسخ پرسشی که در معنای آیه ای از او پرسیده شد - گفت: «به پرهیزگاری و استواری روی آور؛ کسانی که می‌دانستند قرآن درباره چه چیزی فرود آمد، از دنیا رفته‌اند» (همان، ۶/ ۹۴ - ۹۵).

شیخ طوسی می‌نویسد: «و اعلم انّ الروایة ظاهرة فی اخبار أصحابنا بأنّ تفسیر القرآن لا یجوزُ الاّ بالآثر عن النبی -صلی الله علیه وآله و سلم- و عن الائمة علیهم السلام- الذین قولهم حجةٌ کقول النبی -صلی الله علیه وآله و سلم-» (التبیین فی تفسیر القرآن، ۴/۱).

با وجود آنچه گفتیم، امام بخاری در «کتاب التفسیر» صحیح خود، که به گفته خودش در این کتاب حدیثی (صحیح) جز روایت صحیح نیاورده است (حاجی خلیفه، ۱/ ۵۴۴؛ محمد ابوزهو، ۳۷۹) با فراتر گذاشتن پای خود از محدوده تفسیر اثری علاوه بر ذکر روایات، معنای برخی از مفردات قرآنی را از زبان خود و یا به نقل از صحابیان مانند ابن عباس (در بسیاری از موارد) و عمر و یا به نقل از تابعیانی مانند مجاهد، عطاء، ابن جبیر، ابو میسر، ابن عبینه و دیگر کسان آورده است.

درست است که بخاری به عنوان یک مفسر، نامبردار نیست و نام او با حدیث پیوندی ژرف دارد ولی کاری را که او در «کتاب التفسیر» صحیحش انجام داده است، حتی بسیاری از مفسران هم روزگارش نیز انجام نداده‌اند. افزون بر این نکته، چنان که گفته شد هدف ما از این نوشتار نشان دادن انگیزه‌های عقل‌گرایی میان پیش‌گامان این روش بوده است که هر دانشی در مراحل نخست از سادگی و بساطت برخوردار است و رفته رفته سیر تکاملی‌اش را می‌پیماید.

آنچه مهم است گفته‌های خود بخاری در بیان معانی واژگان قرآنی است که از اندیشه ورزی و تفکر در قرآن و راهی برای فهم آن سرچشمه می‌گیرد که بنا به گفته برخی تفسیر پژوهان گام نخست در تفسیر عقلی از این نقطه آغاز شده است (ذهبی، التفسیر و المفسرون،

۱۰/۱؛ امین، ۱۲۴).

اینک نمونه های از عقل گرایی را در کتاب التفسیر او نشان می دهیم:

وی در تفسیر «بسم الله الرحمن الرحيم» می نویسد: «الرَّحْمَانُ وَ الرَّحِيمِ اسْمَانِ مِنَ الرَّحْمَةِ، الرَّحِيمِ وَ الرَّاحِمِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ كَالْعَلِيمِ وَ الْعَالِمِ» و در ادامه در وجه نام گذاری سوره حمد می نویسد: آن را أمّ الكتاب نامیده اند، زیرا مصاحف به نوشتن آن و نماز به قرائت آن آغاز می گردد (بخاری، ۱۴۱/۳). بسیاری از تفسیرهای وی در مورد مفردات قرآن است برای نمونه «رغداً» (بقره/۵۸): واسعاً، كثيراً (همان، ۱۴۳). «مُتَابَةً» (بقره/۱۲۵)، يَثُوبُونَ: يَرْجِعُونَ (همان، ۱۴۵). «فَانْتَبِينَ» (بقره/۲۳۸): مُطِيعِينَ (همان، ۱۵۸). «فَصُرْهَنَ» (بقره/۲۶۰): قَطَعُهُنَّ (همان، ۱۵۹).

گاهی در توضیح واژگان به شعر عربی استناد کرده مثلاً در بیان معنای «سَجِيلٌ» (هود/۸۲) نوشته است: «الشَّدِيدُ الْكَبِيرُ؛ سَجِيلٌ وَ سَجِينٌ، وَ اللَّامُ وَ النَّوْنُ أُخْتَانِ وَ قَالَ تَمِيمٌ بِنِ مُقْبِلٍ: وَ رَجَلَةٌ يَضْرِبُونَ الْبَيْضَ ضَاحِيَةً ضَرْباً تَوَاصَى بِهِ الْإِبْطَالُ سَجِينًا (همان، ۲۱۰).

گاهی از دیگر آیات در تفسیر آیه ای بهره می برد (تفسیر قرآن به قرآن)، برای نمونه ذیل «إِلَى أَهْلِ مَدْيَنَ» (هود/۸۲) می نویسد: «لَأَنَّ مَدْيَنَ بَلَدٌ وَ مِثْلَهُ «وَ أَسْأَلُ أَهْلَ الْقَرْيَةِ» (يوسف/۸۲) وَ أَسْأَلُ الْعَيْرَ يَعْنِي أَهْلَ الْقَرْيَةِ وَ الْعَيْرُ» (همان، ۲۱۰ - ۲۱۱).

بخاری در تفسیر قرآن از اینها فراتر رفته و گاهی نظر خویش را بر نظر تابعی ترجیح داده است. در شرح واژه «مُتَكَأٌ»<sup>۱</sup> (یوسف / ۳۱) به نقل از مجاهد معنای آن را «الأُتْرَجُ» (تُرْج) می داند، و به نقل از فضیل همان معنا را بیان می کند و می افزاید که فضیل آن را واژه ای حبشی می داند. آن گاه می گوید: «وَ الْمُتَكَأُ: مَا اتَّكَأَتْ عَلَيْهِ لِشْرَابٍ أَوْ لِحَدِيثٍ أَوْ لَطَعَامٍ، وَ أَبْطَلَ الَّذِي قَالَ: الأُتْرَجُ، وَ لَيْسَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ الأُتْرَجُ» (همان، ۲۱۲).

گاهی رسماً به تفسیر می پردازد، ذیل «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قِرْآنَهُ» (قیامت/۱۷) می نویسد: «تَأْلِيفُ بَعْضِهِ عَلَى بَعْضٍ»؛ در ادامه در تفسیر «فَإِذَا قرَأْنَا فَاتَّبِعْ قِرْآنَهُ» (قیامت/۱۸) می نویسد: «فَإِذَا جَمَعْنَاهُ وَ أَلْفَنَاهُ فَاتَّبِعْ قِرْآنَهُ، أَيْ مَا جُمِعَ فِيهِ، فَاعْمَلْ بِمَا أَمَرَكَ وَ إِنَّهُ عَمَّا نَهَاكَ اللَّهُ وَ يُقَالُ: لَيْسَ لِشَعْرِهِ قرَأْنٌ أَيْ تَأْلِيفٌ» (همان، ۲۴۰).

<sup>۱</sup> - مُتَكَأٌ از ریشه « و ک ء » است که تکیه و اتکاء نیز از آن ریشه است؛ معنای آن مخدّه ، بالش و تکیه گاه است ... ولی تکیه گاه ساختن کنایه از مجلس آراستن و ترتیب دادن بزم است. نک: ذیل همین آیه ، قرآن کریم ، ترجمه ، توضیحات و واژه نامه از بهاءالدین خرمشاهی .

#### ۴- دلایل و زمینه‌های عقل‌گرایی در میان مفسران خراسان بزرگ

همان‌طور که گفته شد خراسان قسمت پهناوری از ایران بزرگ را در بر گرفته بود و این وسعت باعث خودنمایی اندیشه‌ها و فرقه‌های گوناگونی در این سرزمین شده بود که بالطبع تفسیرهای مختلفی را از دین و قرآن برای مردم بازگو می‌کردند. چنان‌که دیدیم با ضعف حکومت مرکزی عباسی و تشکیل نخستین دولت مستقل در سرزمین‌های اسلامی، مردم عراق به سوی خراسان روی آوردند و این موضوع باعث برخورد اندیشه‌ها و تفکرهای مردم آن روزگار بود که تفسیرهای جدید و نو آمدی را از قرآن می‌طلبید. اکنون - در حد امکان - به بررسی عواملی می‌پردازیم که باعث گرایش به عقل و تفکر و اندیشه در فهم آیات گردید.

##### ۴-۱- چیرگی مذهب فقهی - کلامی ابوحنیفه در آن سرزمین‌ها

۴-۱-۱- نعمان بن ثابت بن زوطی (۸۰ - ۱۵۰ ق. / ۶۹۹ - ۷۶۷ م.) فقیه نامدار، متکلم بزرگ کوفه و پایه‌گذار مذهب حنفی است. او را «امام اعظم» و «سراج الأئمه» لقب داده‌اند. وی از خانواده‌ای ایرانی تبار در شهر کوفه متولد شد. از زندگی شخصی وی اطلاع کاملی در دست نیست ولی در مورد شغل وی گفته‌اند: «برای گذراندن معاش به تجارت خَز می‌پرداخته است» (جمعی از نویسندگان، مدخل «ابوحنیفه»، ۳۸۰/۵). وی از استادان بسیاری در کوفه دانش آموخت ولی مدت ۱۸ سال در خدمت و حلقه‌ی درس «حماد بن ابی سلیمان» (د. ۱۱۰ ق.) و تا هنگام وفاتش ملازم ایشان بود و پس از وی مرجع صدور فتوا و تدریس فقه در کوفه گردید.

ابوحنیفه نسبت به منابع دینی جانب احتیاط را فروگذار نکرده و در آنان به اندیشه و تفکر می‌پرداخت، و از شیوه‌های نقل‌گرایی صرف پیروی نمی‌کرده است. عقاید حنفی در عراق و دیار مغرب به شکوفایی نرسید بلکه رونق آن را باید در «سمرقند و بخارا» (همان، ۳۷۹) و «بلخ» (همان، ۳۷۸) جست و جو کرد. هر چند این شکوفایی در مشرق به حد قابل توجه خویش رسید اما این سه شهر نامبرده، بیشترین تأثیر را در دوره سامانیان بر این روند داشته‌اند.

##### ۴-۱-۲- سبب چیرگی مذهب و مکتب ابوحنیفه

اکنون این پرسش پیش می‌آید که چه عنصری در مکتب حنفی بوده که بر نحوه برخورد با متن قرآن در میان مفسران خراسان تأثیرگذار بوده است. پاسخ این پرسش را می‌توان در اندیشه

های فقهی مکتب ابوحنیفه جست و جو کرد. فقیهان کوفی در نیمه دوم سده نخست هجری جایگاه رأی و میزان کاربرد آن را در کنار ادله نقلی مشخص نموده بودند ... ابن مسعود (د. ۳۲ ق.) و شاگردان مکتب او رأی خود را تنها در پاسخگویی به رخدادهای ضروری به کار می‌بستند و از مسائل فرضی و تقدیری پرهیز داشتند (همان، ۳۹۲).

ابوحنیفه در برخورد با چنین طرز تفکری رأی و قیاس را در کنار ادله قرار داد تا بتواند به مسائل بیشتری پاسخ دهد؛ وی بر این باور بود که فقه و فقیه باید در خدمت مسلمانان باشد (رستگار، ابوحنیفه و قیام علویان، ۵۳، جمعی از نویسندگان، ۵ / ۳۹۷) آن چیزی که یک فقیه حنفی را مجبور می‌کرد تا به رأی و قیاس روی آورد، بسنده نبودنِ نصوص رسیده در مورد مسائل نو آمد در آن روزگار بوده است.

آنچه که در رأی و قیاس بیش از حد به آن تکیه می‌شود «عقل و اندیشه» است و این شیوه تا قبل از ابوحنیفه به گونه ای که در فقه و اندیشه وی تبلور یافت، در جایی یافت نمی‌گردد. «ابوحنیفه نخستین کسی است که از قیاس به عنوان یکی از ادله استنباط سخن گفت» (مصطفوی طرقي، ۴۰، به نقل از اصول الفقه مظفر، ۱۸۱/۳).

دلیل استفاده از این شیوه چنان که گفته آمد نیاز جامعه مسلمان به احکام جدید می‌تواند باشد. این روش ابوحنیفه موافق و مخالف‌های فراوانی نیز داشته است و حتی بعضی از شاگردان بزرگ وی در برخی احکام رسیده از ابوحنیفه پیروی نکردند (نک: همان، ۴۸-۶۱، جمعی از نویسندگان، ۵ / ۳۹۹).

#### ۴-۱-۳ - گسترش مکتب فقهی ابوحنیفه

همان طور که ذکر شد مشرق و به ویژه خراسان محل شکوفایی مکتب ابوحنیفه بود. در سده‌های ۲ و ۳ ق. / ۸ و ۹ م. (جمعی از نویسندگان، ۵ / ۳۸۹) در خراسان مکتبی در حال شکل‌گیری بود که اساس و بنیان آن بر اساس آرا و نظرات ابوحنیفه نهاده شده بود. در این میان آنچه نقش مهمی در گسترش مکتب ابوحنیفه داشته است دولتمردان و صاحبان قدرت بوده‌اند. درباره امیر اسماعیل سامانی (۲۷۹-۲۹۵ ق. / ۸۹۲-۹۰۸ م.) چنین آمده است که: «عالمان حنفی اهل سنت و جماعت، امیر اسماعیل را بر آن داشتند تا از پای گرفتن مکاتب مخالف در حوزه ماوراءالنهر جلوگیری نماید و در جهت تحقق این امر، امیر سامانی از حکیم سمرقندی خواست تا کتابی در عقاید اهل سنت و جماعت گرد آورد و بدین ترتیب کتاب «السواد الاعظم» نوشته شد» (همان، ۳۸۹-۳۹۰).

در تاریخ آل سلجوق نیز چنین آمده است که سلجوقیان خراسان و ماوراءالنهر مذهب حنفی را رواج بسیار دادند (راوندی، ۱۷-۱۸).

در اینکه سلاطین بزرگ سلجوقی در سال‌های نخست تأسیس این دولت، سنیان راسخ اعتقاد و پیرو فقه حنفی بوده‌اند دلایل مُقنعی وجود دارد (بویل، ۵۲، نیز نک: مادلونگ، ۴۰-۴۳).

مُقَدسی (د. ۳۸۱ ق.) گزارش جالبی در مورد فزونی پیروان ابوحنیفه در خراسان و به طور کلی در مشرق داده است: «روزی من با یکی از ایشان<sup>۱</sup> درباره مسئله ای گفت‌وگو می‌کردم پس گفته شافعی را یاد کردم. او گفت: خاموش باش! شافعی که باشد؟ دو دریا بوده‌اند، ابوحنیفه برای مردم خاور و مالک برای مردم باختر، چرا ما دو دریا رها کرده به یک جوی پردازیم؟» (۳۳۸-۳۳۹؛ نیز نک: ۵۶ و ۴۷۳-۴۷۴)

خواجه نظام الملک (د. ۴۸۵ ق.) - وزیر مقتدر سلجوقی - نیز در جای جای کتابش «سیرالملوک» این موضوع را بیان کرده و مذهب حنفی را در مقام نخست میان مذاهب آن دوران دانسته است (۸۸، ۱۲۹، ۲۱۵، ۲۳۴).

در برخی منابع آمده است که امام ابوحنیفه برای دوام و بقای مذهبش دعا فرمود که از عالم غیب چنین جواب آمد: «حقاً قلت لازال مذهبک مادام السیف فی ید الاتراک. حق گفتی و رایت افراشته و صغه اعتقاد تو نگاشته خواهد بود، مادام که شمشیر در دست ترکان حنفی مذهب باشد» (راوندی، ۱۷).

در برخی از کتاب‌هایی که در مورد شهرهای خراسان همچون بخارا، بلخ و سمرقند نگاشته شده است به این امر که مذهب و مکتب فقهی ابوحنیفه در آن دیارها رواج داشته است، اشاره شده که به پاره ای از آن‌ها اشاره می‌نمایم.

در بخارا مکتب فقهی حنفی بر سایر مکاتب و مذاهب غالب آمده بود و به عنوان مرکز تعلیم مذهب و مکتب حنفی شهرت یافت به گونه ای که طالبان علم از سرزمین‌های مختلف به آن دیار روی می‌آوردند (فرای، بخارا، ۱۱۲، ۷۶، ۲۵۸؛ نرشخی، ۷۷ و ۲۵۸-۲۶۰). در سمرقند نیز شرایط بدین گونه رقم خورده بود و بیشترین مردم بر مذهب حنفی بوده‌اند (رنجبر، ۲۶۱، مادلونگ، ۹۶). در فضایل بلخ چنین می‌خوانیم: «و دوم نعمت آن است خالص مر اهل اسلام را بوده است و از ملل مختلفه که در دیگر بلاد بوده است، از یهودی و نصرانی و مجوسی و اهل

<sup>۱</sup> - منظور شخصی از مردم مغرب تا مصر است که در جملات پیشین متن کتاب آمده است.

ذمه و غیر آن، این شهر پاک بوده است و جز از ملت حنفی هیچ ملت دیگر نداشت» (واعظ بلخی، ۴۴). در جایی دیگر گوید: «بعضی از مشایخ و علمای کوفه، بلخ را مُرجیاباد می‌گفتند جمله، به سبب آنک ابوحنیفه را (رحمه الله) مُرجی می‌گفتند و اهالی او (غفر الله لهم) جمله حنفی مذهب بودند» (همان، ۲۸).

از علل دیگری که می‌توان در روند رو به رشد مذهب ابوحنیفه در خراسان یاد کرد، ساختار فقهی این مذهب است. فقهای حنفی آن چیزی را که مردم در آن روزگار به آن نیاز داشتند بر اساس استنباط‌های خویش مطرح می‌کردند. پژوهشگری در این باره می‌نویسد: «در نتیجه فعالیت‌های فقهای ماوراءالنهر طی دوران دوم (قرن ۱۱ الی ۱۳ م.) بسیاری ایده‌ها در مورد قانون، حقوق، عادات و رسوم سنت‌های مردم آسیای مرکزی در اسلام آمیخته و با آن ترکیب شدند» (مومینوف، ۱۳۰).

به عنوان نمونه می‌توان از فتوای «ابولیت حافظ سمرقندی» (د. ۳۷۳ ق.) یاد کرد که به علما اجازه داد به منظور و با هدف شکوفایی مذهب اسلام می‌توانند جزو ملتزمین و همراهان سلطان (حاکم غیر مذهبی) در آیند (همان).

از آنچه تا کنون بیان گردید این نکته روشن می‌شود که دو عامل حکومت و ساختار فقهی ابوحنیفه باعث گسترش و رواج این مذهب در سرزمین‌های خراسان و ماوراءالنهر گردیده است.

#### ۴-۲- گذر جاده ابریشم از خراسان بزرگ

افزون بر تلاش‌هایی که انسان‌ها در نقاط مختلف زمین برای پیشرفت سطح علمی و فرهنگی خویش انجام می‌دهند یکی از زمینه‌ها و عواملی که باعث شکوفایی و بالندگی فرهنگ‌ها می‌گردد «مبادلات و داد و ستدهای فرهنگی» است. فرهنگ‌های گوناگون در کنار ارتباطاتی که با یک دیگر برقرار می‌کنند به داد و ستدهای فرهنگی - خواسته یا ناخواسته - نیز می‌پردازند.

نهر و (د. ۱۹۶۴ م.) در جایی می‌گوید: «امروز محیط همه، به اندازه اجتماع جهان وسعت یافته است، سازمان‌های اجتماعی با جهان بینی‌های گوناگون با یک دیگر تصادم پیدا می‌کنند که در ماورای هر یک از آن‌ها فلسفه‌های زندگی متفاوت با دیگری وجود دارد. نسیمی که در یک جا می‌وزد در جای دیگر طوفان عظیم برمی‌انگیزد و ضد طوفان در جای دیگر در مقابل آن به وجود می‌آید» (۱ / ۳۰۴).



مردم پذیرش اندیشه و رفتارهای تازه در جامعه خویش را خوش ندارند ولی هر فرهنگی در طول حیات خویش به گونه‌ای دست‌خوش تغییرات و دگرگونی‌ها شده است. امر «فرهنگ پذیری» موردی است که هر جامعه با آن رویارو می‌شود و بدین معناست که «گهگاه یک فرهنگ از فرهنگ دیگر عناصری را می‌پذیرد. این فراگرد را فرهنگ‌پذیری می‌گویند.<sup>۱</sup> هر گاه چنین وضعی پیش آید، هر دو فرهنگ که در تماس با یک دیگر قرار می‌گیرند، معمولاً دگرگون می‌شوند گرچه ممکن است این دگرگونی برای یکی بسیار مهم‌تر از دیگری باشد» (کوئن، ۴۷).

ایرانیان به ویژه مردم خراسان نیز از این فرهنگ‌پذیری برکنار نبوده‌اند. هردوت (د. ۴۲۵ ق. م) - تاریخ نگار بزرگ یونانی - به این گنجایش بی‌همتای اقوام ایرانی اشاره نموده، می‌گوید: «هیچ قوم و ملتی مثل ایرانیان زود و آسان راه و رسم بیگانه را فرا نمی‌گیرد» (ثلاثی، ۲۴۵ به نقل از هردوت، تواریخ، ۷۵).

حافظ شیرازی (د. ۷۹۲ ق.) می‌گوید:

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است با دوستان مروت با دشمنان مدارا (غزل پنجم، ۴)  
 نمونه‌ای از این فرهنگ‌مدارا را چنین آورده‌اند: «اقوام ایرانی به جای مقابله سرسختانه در برابر فشار آن‌ها، راه مدارا را با این اقوام در پیش گرفتند و سعی کردند با متمدن ساختن و ایرانی کردن برخی از سران تُرک، تمدن خود را در امان نگاه دارند» (ثلاثی، ۲۳۱-۲۳۲).  
 جاده ابریشم از ایرانی می‌گذشت که در داشتن فرهنگ‌مدارا و پذیرش فرهنگ‌های گوناگون، زبانزد تاریخ نگاران بوده است. جاده ابریشم در تاریخ پیشرفت تمدن جهان، پیوند و پلی ارتباطی میان کشورهای کهن و تمدن‌های جهان همچون ایران، چین، هند، مصر، بابل و... بوده است.

بنا به گزارش «تاریخ هان» از «یومن کوان»<sup>۳</sup> این جاده به دو شاخه شمالی و جنوبی تقسیم می‌شد؛ جاده جنوبی از «لپ نور»<sup>۴</sup> در امتداد کوه‌های جنوب در آسیای مرکزی به امتداد آمودریا تا «یارکند»<sup>۵</sup> ادامه می‌یافت و پس از عبور از ارتفاعات پامیر به سرزمین کوشان و ایران ختم می‌شد. راه شمالی که از تورفان آغاز می‌شد به سمت ارتفاعات شمالی در مسیر جیحون

<sup>۱</sup> - برای واژه شناسی و کاربرد اصطلاح فرهنگ‌پذیری رک: میشل دو کوستو، ۶۷ - ۷۸.

<sup>۲</sup> - منظور اقوام ماوراءالنهر است.

<sup>۳</sup> - Yu - men - kuan

<sup>۴</sup> - Lop nor

<sup>۵</sup> - Yar kand

ادامه می‌یافت و پس از عبور از کاشغر و پامیر به فرغانه و سرزمین سُغد می‌رسید. این راه از کاشغر به مرو دو شاخه می‌شد: یکی از سمرقند و دیگری از بلخ می‌گذشت. شاخه غربی این جاده از مرو به مشهد و نیشابور و سپس در امتداد رشته کوه های البرز به ری، همدان، سلوکیه و تیسفون در ساحل رود دجله می‌رسید. در آنجا پس از عبور از فرات به انطاکیه و بنادر مدیترانه که مرکز مبادلات کالاهای امپراتوری روم بود، ختم می‌شد (مجموعه مقالات دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، ۷۰).

در مورد تمدن‌های در این مسیر چنین آمده است: الف - تمدن چین، دوره هان. ب - تمدن ایران، از دوره پارت‌ها و کوشان‌ها، با برخورداری از تمدن‌های بین‌النهرین. ج - تمدن یونان، از رویارویی با تمدن ایران و انقراض سلسله هخامنشیان. د - تمدن هند، از دوره فرو ریختگی امپراتور موریان<sup>۱</sup> (۱۸۳ ق. م.) با برخورداری از تمدن‌های کهن هندی. ه - تمدن روم و دنباله آن تمدن بیزانس (روم شرقی). و - تمدن اسلامی با بار فرهنگ‌های عرب، ایرانی، بیزانس و ترک (همان، ۷۹-۸۰).

جاده ابریشم به عنوان یک پدیده تاریخی - فرهنگی، تقریباً همه عواملی را که یک جامعه برای گسترش و پیشرفت نیاز دارد، به همراه داشته است و هر ملت و تمدنی به اندازه توان خویش از این خوان گسترده تجاری - فرهنگی بهره می‌یافت.

#### ۴-۲-۱- دین‌های جاده ابریشم

از آنجا که دین، نقشی اساسی در شیوه تفکر و اندیشه های ملت‌ها داشته است و دارد و بسیاری از باورها بر مبنای دین شکل می‌گیرد، در اینجا به ذکر دین‌هایی می‌پردازیم که در مسیر جاده ابریشم وجود داشته‌اند.

الف - زرتشتی‌گری: غالباً فرض بر این است که اقوام ایرانی ... در دوران پیشا اسلامی زرتشتی بوده‌اند (فولتس، ۳۵).

ب - یهودیت: «کتاب استر»<sup>۲</sup> در چند جا می‌گوید (۳: ۶ و ۸: ۸ و ۵: ۱۲؛ ۹: ۲۰) که یهودیان در جمیع ولایات شاهنشاهی ایران می‌زیسته‌اند مانند سمرقند و بخارا که امروزه نیز در آنجا وجود دارند (همان، ۳۹).

ج - مسیحیت: در اعمال رسولان (۹: ۲) آمده است که یهودیان ایران از پارت، ماد، عیلام

<sup>۱</sup> - Maurya

<sup>۲</sup> - Esther یکی از کتاب‌های عهد عتیق، از مؤلفی ناشناس و یهودی که چهار قرن قبل از میلاد در ایران نوشته شده است؛ نکته جالب توجه در این کتاب بیان وضع سلطنت و رسوم ایرانیان است (نک: هاکس، ۴۹-۵۰).

و بین‌النهرین شاهد معجزه «پنطیکاست»<sup>۱</sup> بودند ... اولین حلقه [ارتباط] مسیحیت با جاده ابریشم از طریق یهودیان بابل بود (همان، ۸۳).

د- نسطوری گری<sup>۲</sup>: تا سال ۶۵۰ م یک اسقف نشین نسطوری در سمرقند در قلب سغد و در فراسوی کاشغر وجود داشت. بازرگانان سغدی اربابان واقعی جاده ابریشم بودند (همان، ۸۸).

ه - بودایی: مکاتب اصلی نیکایه<sup>۳</sup> به مناطقی بستگی داشتند که جاده ابریشم از آن‌ها می‌گذشت (همان، ۵۲). «یک منبع بودایی چینی قرن سوم می‌گوید که سرزمین کوشانی‌ها یکی از مراکز مهم آیین بودا بوده است» (همان، ۶۱).

و - مانویت: این آیین در چند دهه از زندگی مانی (۲۷۴/۲۱۶ یا ۲۷۶ م.) از حمایت برخوردار بود، که در طی آن در طول جاده ابریشم به آسیای مرکزی در ورای رود جیحون گسترش یافت (همان، ۱۰۱).

ز- اسلام: فرمانروایی مسلمانان بر نیمه غربی جاده ابریشم نسبتاً در همان آغاز کار، در میانه قرن هشتم بنیاد نهاده شد (همان، ۱۲۲). اگر نگاهی به کشورگشایی‌های مسلمانان بیندازیم و قلمرو اسلام را بررسی کنیم این نکته به خوبی روشن می‌گردد.

جاده ابریشم در واقع راه انتقال افکار و باورهای مختلف را آسان می‌نمود و به دنبال کار اصلی خود یعنی تجارت و بازرگانی، به نقل و انتقال فرهنگ‌ها نیز می‌پرداخت. در زمینه گسترش ادیان در مسیر جاده ابریشم نوشته‌اند: از طریق آسیای میانه بود که دین بودا به چین (نک: همان، ۶۴-۶۸) رسید و فراگیر شد. دین مانی با عنوان «دین بودای روشنائی» (نک: مجموعه مقالات دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، ۱۰۲-۱۱۲) به چین راه یافت و بیش از دو قرن دین رسمی ترکان اویغوری شد و آیین مسیحی نسطوری (فولتس، ۹۲-۹۴) در میان اقوام آسیای میانه و چین گسترش یافت (نک: مجموعه مقالات دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، ۱۲۲-۱۲۳).

<sup>۱</sup> - Pentecost واژه ای است یونانی به معنای پنجاهمین روز عید گذر، پنجاهمین روز بعد از رستاخیز مسیح و نیز روز جشن استوار الواح تورات بر کوه سینا (نک: محمدیان و دیگران، ۵۶۴-۵۶۷).

<sup>۲</sup> - نسطور حکیمی بود در زمان مأمون که بر وفق مذهب خود در انجیل تصرف می نمود. او که اسقف قسطنطنیه بود، متولد در جرمانیسی (Germanicie) [سوریه] و متوفی در لیبی در حدود ۴۴۰ مسیحی بود (نک: علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ذیل واژه های نسطور و نسطوریه. و نیز: سعید نفیسی، ۱۲-۱۴).

<sup>۳</sup> - Nikaya مکتب های گوناگونی که در شرح آموزه های بودا پدید آمده بودند جمعاً به نیکایه نامبردار شدند (نک: آشتیانی، ۸۰-۸۲).

ملت‌ها و تمدن‌های قدیم در جوامعی بسته زندگی نمی‌کرده‌اند بلکه آنان نیز مانند جوامع امروز در همه زمینه‌های اجتماعی با یک دیگر تبادل و ارتباط داشته‌اند که این عوامل را می‌توان در تحولات سیاسی - نظامی، مبادلات تجاری - اقتصادی، جهان‌گردان، مزدوران نظامی، اسیران جنگی، برده‌ها و... جست و جو کرد. ملت و تمدن ایران نیز - چنان که دیدیم - شاهراهی برای این عوامل و زمینه‌ها بود که در مجموع باعث انتقال عقاید و افکار گوناگون می‌شد و توانست این جایگاه را به عنوان واسطه شرق و غرب، حفظ کند و آن‌ها را در راستای پیشرفت تمدن‌ها به ویژه تمدن خود به کار گیرد.

پس درباره ارتباط جاده ابریشم با نخستین گام‌های عقل‌گرایی در تفسیر خراسانیان چنین می‌توان گفت: دین‌های مختلف با آداب و رسوم و عقاید گونه‌گون باعث به وجود آمدن اندیشه و تفکرات گوناگون در میان پیروان خود می‌شوند، این اندیشه‌های دینی و فرهنگی آن چیزی است که جاده ابریشم در طول مسیر خود برای سرزمین‌ها، به ارمغان می‌آورده است (نک: ثلاثی، ۱۴۷-۱۶۴؛ نیز مجموعه مقالات دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، ۱۶۲-۱۶۷).

پیامد این اندیشه‌ها و افکار وارداتی، پرسش‌های جدیدی بود که پدید می‌آمد. اسلام - یعنی مکاتب فقهی، تفسیری و کلامی اسلام - برای پاسخگویی به این پرسش‌ها، چاره‌ای جز این نداشت که علاوه بر متن‌های مقدس مسلمانان (قرآن و حدیث) از عناصر دیگری چون استدلال و تعقل برای فهم و شناخت استفاده کند و این می‌توانست نخستین رگه‌های عقل‌گرایی در تفسیرهای قرآن را سبب شود.

#### ۴-۳- موالی

آن زمان که مسیر کشور گشایی‌های عرب‌های مسلمان از ایران گذشت، ایرانیان بسیاری در بند و برده‌های عرب‌ها شدند و به همراه آنان به سرزمین‌های عربی برده شدند و هنگامی که به آیین اسلام می‌گرویدند «موالی» نام می‌گرفتند و اوضاع اقتصادی - اجتماعی ویژه‌ای برای ایشان رقم می‌خورد.

عرب‌ها با اینکه آیات قرآن و سنت حضرت رسول اکرم -صلی الله علیه و آله و سلم- را در مورد بزرگی‌ها و بزرگواری‌های نفس‌انسانی از هر تیره و طایفه‌ای که باشد به یاد داشتند، اما «تقوا محوری» را واگذاشتند و به سنت‌های نادرست خویش‌تن که برجسته‌ترین نمادش تبعیض نژادی بود بازگشتند.

در روزگار فتوحات عرب‌ها یعنی زمان عمر و عثمان، عرب‌ها به اسیران بسیاری دست یافتند که بنا به گزارش طبری (د. ۳۱۰ ق.) در دوران خلافت «عمر» (طبری، ۴ / ۲۱۳) و نیز در زمان خلافت «عثمان» (همان، ۲۷۴) مشکلات اقتصادی ناشی از فراوانی بردگان و موالی را به وجود آورد. در خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) تعداد سپاهیان کوفه را چهل هزار نفر، اتباع آن را هفده هزار نفر و عدد موالی و عبید آنان را هشت هزار تن ذکر کرده‌اند (همان، ۵ / ۷۹). شمار عجم همراه مختار در قیامش را هشت هزار نفر دانسته‌اند (مجلسی، ۴۵ / ۳۳۴).

این فزونی موالی دستگاه خلافت و ممالک تحت سلطه‌اش را به واکنش واداشت تا اینکه «زیاد بن ابیه» بر آن شد از شمار عرب و موالی بکاهد؛ گروه‌هایی را در دو سوی مرکز خلافت - خراسان و شام - ساکن نمود. وی پنجاه هزار جنگ آور را با خانواده‌هایشان به سال ۵۱ ق. در خراسان و گروه‌هایی را به سواحل سرزمین‌های شام فرستاد (طبری، ۵ / ۲۸۶؛ بلاذری، ۳۹۹-۴۰۰ و ۴۱۲-۴۱۳). به گزارش برخی از منابع دویست هزار خانوار عرب به خراسان کوچانیده شدند (خطیب عبدالله مهدی، ۷۹).

#### ۴-۳-۱- بازگشت موالی به دوران بزرگی و اقتدار پیشین

با روی کار آمدن دولت بنی عباس شرایط به سود موالی و ایرانیان تغییر یافت؛ این امری بدیهی بود که ایرانیان با آن سابقه فرهنگ و تمدن به «مقام و درجه دوم و مادونی» (اشپولر، ۱ / ۴۱۲) خشنود و خرسند نباشند.

ابن خلدون (د. ۸۰۶ ق.) گفته است: «قبایل و جمعیت‌های بادیه نشین مغلوب شهریان اند که [این مغلوب شدن و به زانو در آمدن] یا از روی میل و به سبب رفع نیازها و ضروریات صورت می‌پذیرد یا اینکه آنان را به زور و اجبار ملزم امر خویش می‌سازند که این مورد نیز به سبب عدم توانایی کوچ از این نواحی برای آنان شکل می‌گیرد بنا بر این بادیه‌نشینان خواه ناخواه و ناگزیر مغلوب شهریان می‌باشند» (۱ / ۲۹۱).

همان گونه که واژه‌ها در زمان‌های مختلف، کاربردهای گوناگونی می‌یابند مفاهیم نیز این چنین اند؛ چنان که واژه «شیعه» در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم - و قرون پس از او معانی گوناگونی به خود دیده است (رستگار، المراجعات در مراجعه ای دیگر، ۱۰۸). واژه «مولا» نیز در زمان عباسیان مفهومی بر خلاف آنچه در دوران امویان داشت، به دست آورد.

از جمله زمینه‌هایی که باعث این دگرذیسی معنایی و مفهومی گردید دانش دوستی ایرانیان

و دانش‌گریزی عرب‌ها بوده است. می‌گویند: روزی مردی از قریش به یکی از فرزندان عتّاب بن اسید برخورد، ملاحظه کرد که وی کتاب «سیبویه» می‌خواند، قریشی از این موضوع برآشفته گشت: «وای بر تو که همت خود را پست کردی و به آداب و رسوم محتاجان پرداخته ای.» (زیدان، ۴۴۸) گفت‌وگوی<sup>۱</sup> بین ابن ابی لیلی و عیسی بن موسی - فرماندار کوفه و برادر زاده سفاح و منصور - نیز عظمت علم و دانش موالی را نشان می‌دهد (تویسرکانی، ۶۸) فرای در وصف دولت عباسیان چنین می‌گوید: «بی‌گمان از آغاز خلافت عباسی برتری مسلمانان عرب بر غیر عرب به ابهام گرایید» (عصر زرین فرهنگ / ایران، ۱۲۱). این زمانی است که درستی این شعر شاعر گمنام آشکار می‌گردد:

لعمرک ما الانسان الّا بدینه      فلا تترك التقوی اتکالاً علی النسب  
لقد رفع الاسلام سلمان فارس      و قد وضع الشرك الشریف ابا لهب

«به راستی که آدمی تنها با دین برافراشته می‌شود پس پرهیزگاری را به اتکاء نسب ترک مگو. اسلام، سلمان فارسی را برکشید و شرک، ابولهب اشرافی را خوار گردانید» (همان، ۱۷۱). ایرانیانی که از دم تیغ بی‌دریغ امویان، آسوده شده بودند در زمان عباسیان توانستند گذشته افتخار آمیز خویش را باز جویند و حتی در دولت و دستگاه خلافت به مقام‌های بزرگی دست یابند. نمونه بارز این مور د را در خاندان برامکه می‌توان یافت که به مقام وزارت و صدارت دستگاه خلافت دست یافته بودند (نک: بووا، برمکیان).

در این دوره بود که جنبش‌های استقلال طلب طاهر ذوالیمینین به بار نشست و نخستین حکومت مستقل ایرانی را در خراسان بنیاد نهاد و به سال ۲۰۷ هجری (یادگاری، ۱۹۰) نام خلیفه - مأمون - را از خطبه انداخت، هر چند بعدها، خراسان - اگر چه شاید، فقط به اسم - دیگر باره تحت سلطه دستگاه خلافت در آمد (نک: اکبری، طاهریان).

اشپولر این دوره را چنین بیان می‌کند: «از سال ۷۵۰ میلادی (برابر با ۱۳۲ ق.) دیگر عرب‌ها در ایران سیادت نداشته، بلکه ریاست به دست خود ایرانیان افتاد» (۱/ ۴۵۱؛ نیز نک: ۴۱۸-۴۲۳).

بر طبق آنچه گفته آمد، این نکته آشکار می‌گردد که عرب، گریز و گزیری جز فرود آوردن سر تسلیم در برابر فرهنگ و تمدن والای ایرانی نداشته است و ایران سرزمینی بود که اسلام

<sup>۱</sup> - این گفت و گو را میان عبد الملک بن مروان و زُهری نیز گزارش کرده اند (نک: رستگار، ابوحنیفه و قیام علویان، ۵۶-۵۸).

توانست در آن قدرت خویش را در تمدن‌سازی به ظهور برساند. این در حالی بود که مردم شبه جزیره عربستان به سنت‌های ناپسند پیشین خود بازگشته و احکام دین اسلام را وانهاده بودند. مقدسی وضع آنان را چنین گزارش می‌دهد: «مردم مکه جفا پیشه‌اند، مردم عمان کم فروش و زیان آور و گنه کارند. زنا در عدن آشکار است، مردم احقاف ناصبی و گنگ هستند. حجاز سرزمین قحط زده و فقیر است» (۱۴۶ و نیز نک: ابن خلدون، ۱/ ۲۸۹-۲۹۲).

اینجاست که سخن مولوی (د. ۶۷۲ ق.) خوش به دل می‌نشیند که گفت:

«هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش» (۱ / ۱۹)

#### ۴-۳-۲- نقش علمی - فرهنگی و سیاسی خراسانیان در دولت بنی عباس

نقش خراسان و خراسانیان در دولت عباسیان گاه در عرصه سیاست رخ می‌نمود و گاه در گستره علم و دانش. به نقش سیاسی آنان اشاره ای شد و در تکمیل گفته های پیشین خود به برخی از نوشته های پژوهندگان استناد می‌نماییم.

#### ۴-۳-۱- رجال سیاسی خراسانی در دستگاه عباسیان

جرجی زیدان (د. ۱۹۱۴ م.) در شرح حال دوران عباسی از سفاح (۱۳۲ ق.) تا متوکل (۲۳۳ ق.) چنین گوید: «این دوره را دوره ایرانی نامیدیم زیرا اگر چه خلفا و زبان و دین آن دوره عرب بوده اما از حیث سیاست و اداره امور مملکتی تحت نظر ایرانیان قرار داشته است چه ایرانیان آن دولت را یاری کردند و به پاداشتند و آن را اداره نمودند» (۷۴۹).

مهم‌ترین عنصر سیاسی در دولت عباسیان، سردار ایرانی، ابو مسلم خراسانی بود که عامل اصلی به حکومت رسیدن عباسیان بوده است. اهمیت این عامل از آنجا روشن می‌گردد که پس از کشته شدن وی در شعبان ۱۳۷/ ژانویه ۷۵۵، اعتراضات و شورش‌هایی در خراسان آغاز گردید که ادعای استقلال داشتند که «ایرانی بودن» مهم‌ترین ویژگی آن‌ها بود (فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، فصل هفتم؛ اشپولر، ۱/ ۶۳ - ۷۴).

جاحظ (د. ۲۵۵ ق.) می‌گوید: «عباسیان یک دولت ایرانی - خراسانی (دولة عجمیة - خراسانیة) بودند در برابر امویان که خلافت عرب بدوی بود با لشکر شامی» (فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ۱۴۲ به نقل از البیان و التیسین، ۳/ ۳۶۶)

چنان که پیش‌تر آمد گفتیم که عرب‌های فراوانی در زمان اموی به خراسان کوچانده شدند، اما نکته جالب توجه این است که دولت عباسیان به عرب‌های خراسان چندان توجهی نمی‌کردند و در مقابل، برای مردم خراسانی پیرو حکومت، ارج و احترام بیشتری قایل بودند.

کار به جایی رسید که منصور عباسی به مردم خراسان چنین می‌گوید: «ای اهل خراسان! شما پیروان و یاران اهل دعوت ما هستید» (ثلاثی، ۲۶۳). از گفته منصور بر می‌آید که خراسانیان نقش مهمی در حکومت داشته‌اند و این چیزی نبوده است که خلیفه - به عنوان مظهر قدرت - بتواند آن را نادیده انگارد چرا که اطراف وی از ایرانیان پر، و کارهای دیوان سالاری بر عهده آنان بود. پژوهشگری از غرب چنین می‌نویسد: «زمینه بیابانی عرب در زمان عباسیان کاملاً دگرگون شد و دین و فرهنگی جهانی پدیدار شد که یکی از اجزاء عمده این ترکیب خراسان بود که صحنه بسیاری از سرکشی‌ها در آغاز عباسیان گشت» (فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ۱۴۲). در جایی دیگر می‌گوید: «آشکار است که نیروی انسانی یا نیروی فکری در شکوفایی عباسیان از خراسان سرچشمه گرفته باشد و نه تنها از غرب ایران یا عربستان و شام و جاهای دیگر» (همان، ۱۸۱).

موالی به ویژه خراسانیان که تا دیروز به عقیده عرب‌ها «فیء» یعنی غنیمتی بودند که خداوند به آن‌ها بخشیده است (طبری، ۶/ ۲۴)، امروزه از بزرگان عرصه‌های سیاست و اقتصاد و ... شده بودند و به جایگاهی شایسته فرهنگ و تمدن خویش دست یافته بودند که این را علاوه بر دانش و علم ایشان، در «نیروی آمیزش و همسانی ایرانی» (اشپولر، ۱/ ۴۵۱-۴۵۲) می‌توان جست و جو کرد. مهم‌ترین جنبه فرهنگ ایرانی، انسان‌گرایی آن است که از موضوع این نوشتار بیرون است و نگارنده آن را در عهده خویش نمی‌یابد؛ اما نماد این موضوع (انسان‌گرایی) را در شعری که بر سر در سازمان ملل متحد نگاشته‌اند، می‌بینیم. سعدی (د. ۶۹۱ ق.) در گلستان می‌فرماید:

بنی آدم اعضای یک دیگرند  
 که در آفرینش ز یک گوهرند  
 چو عضوی به درد آورد روزگار  
 دگر عضوها را نماند قرار

#### ۴-۳-۲- گستره فرهنگ و دانش عرصه بروز موالی

عرب‌های تازه مسلمان به سرزمینی دور از علم و فرهنگ و تمدن پا نگذاشته بودند، بلکه این سرزمین و آوازه تمدن آن، مورد اعتراف همگان بوده است. ایران توانست اسلام را از چهار چوبه یک مذهب ملی عربی به یک دین جهانی تبدیل کند و جای شگفتی ندارد که گروه فراوانی از دانشوران مسلمان چه در علوم دینی و چه در دانش‌های عقلی از موالی و خاصه پارسی نژادان بوده‌اند (ابن خلدون، ۲/ ۱۱۴۸-۱۱۵۲). دانش دوستی و نیروی آمیزش و مدارای ایرانیان که در پیش گفته شد، باعث می‌شد که آنان با فرهنگ‌های دیگر از راه تبادل وارد شوند



نه از راه خشونت و تعصب بی‌خردانه. چنان که در سیرت کوروش کبیر آشکار است، نخستین بار در تاریخ، قومی فاتح برای جان و مال و باورداشت‌ها و آداب و رسوم و در کل، فرهنگ اقوام دیگر، ارزش و احترام قایل شد (نک: اومستد، ۶۴۰-۶۴۴). ایرانی با این پیشینه و گنجینه درخشان نمی‌تواند راهی جز مدارا در پیش بگیرد و پیامدش آن شد که بسیاری از موالی - به ویژه خراسانیان - در گستره دانش و فرهنگ ممتاز و پیشتاز شدند.

در کتاب «میراث پارس» آمده است: «در زمینه سیاسی، پیروزی اعراب در ایران کامل شد، اما در زمینه فرهنگی این پیروزی کوتاه مدت بود، چرا که فرهنگ کهن ایران را نمی‌شد یک شبه از میان برد، به ویژه اینکه اعراب چیز اندکی از خود داشتند که بتوانند جانشین آن سازند ... هنگامی که با روی کار آمدن عباسیان در سال ۷۵۰ م. خلافت از دمشق منتقل شد، والایی یافتن فرهنگ ایرانی (در جهان اسلام) آغاز گردید» (مجتهد زاده، ۱۸۴-۱۸۵).

هر چند اسلام به کشورهای بسیاری از آسیا و اروپا وارد گردید ولی آن سرزمینی که توانست اسلام را به عنوان یک دین جهانی عرضه نماید ایران زمین بود. چرا که پس از فتوحات مسلمانان در فرانسه، سوئیس، ایتالیا، اسپانیا، و جزایر دریای مدیترانه، دوباره دولت‌های مسیحی قدرت را به دست گرفتند و از اسلام در آنجاها چیزی بسیار اندک به جای ماند (نک: ارسلان، تاریخ فتوحات اسلامی در اروپا).

فرایند اسلامی شدن ایران و ایرانی شدن عرب‌ها در سده‌های سوم و چهارم گسترش بسیاری داشت و کمتر گروهی از عرب‌ها در ایران بودند که توانستند زبان و هویت ملی خود را حفظ کنند؛ برای نمونه شهرهای قزوین، نهاوند، دینور، قم و... شهرهایی بودند که عرب و فارس در آن زندگی می‌کردند و در برخی شهرها یک گروه بر دیگری فزونی داشت ولی در عین حال زبانشان پارسی بوده است (فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ۱۲۹). آنان حتی در پوشاک و خوراک نیز از ایرانیان تقلید و به آن مباحثات می‌کردند (مجتهد زاده، ۱۸۵). این برتری به جایی رسید که باعث فتوا دادن به پارسی خواندن تکبیرة الاحرام و آیات قرآنی در نماز گردید<sup>۱</sup> (اشپولر، ۱/ ۴۲۵).

چنان که در صفحات پیشین آمد، برخی در مورد آن حدیث نبوی که ایران را مهد علم و دانش معرفی نموده بود، منظور از ایران را، خراسان دانستند و با توجه به تاریخی که بر اسلام،

<sup>۱</sup> - این موضوع تنها در فقه حنفی مطرح گردیده و نشان دهنده ی آن است که فقه حنفی در خدمت جامعه بوده و بر اساس زمانه - خواه درست یا نادرست - فتوا می‌داده است (نک: رامیار، ۶۵۲ - ۶۵۳).

قرآن و حدیث گذشته است و نقشی که خراسان در این میان داشته است، این تطبیق چندان هم نادرست نمی نماید.

چهار تن از نویسندگان صحاح ششگانه اهل سنت در ادامه نام و کنیه‌شان، نام شهری از شهرهای خراسان - بخارا، نیشابور، ترمذ و نسا - را یدک می‌کشند. در سده سوم ۲۳۰۹ نفر، در سده چهارم ۳۵۲۱ نفر محدث در ایران وجود داشته‌اند که حدود ۲۷۲۸ تن از آنان ساکن خراسان بوده‌اند (تهامی، ۲۸-۲۹). اگر بخواهیم عالمان و دانشمندان ایرانی در علوم و دانش‌های گونه‌گون نقلی و عقلی اسلامی برشماریم از حد یک جلد کتاب فراتر می‌رود؛ کاری که برخی نویسندگان انجامش داده‌اند.<sup>۱</sup>

در پایان این بخش، باید دانست ارتباط میان موالی با مکتب تفسیری خراسان چنین است که بسیاری از موالی و عرب‌ها به سرزمین‌های خراسان نقل مکان کردند و در طول این دوران با فرهنگ‌های گوناگونی آشنا شدند. این زمینه‌ها باعث پیدایش نگرش‌های نو در جنبه‌های مختلف زندگی می‌گشت. برخورد این دیدگاه‌ها، زمینه‌های گسترش اندیشه و تفکر را میان مردمان به ویژه اهل فرهنگ و دانش پدیدار می‌ساخت و مکتب‌های تفسیری و کلامی مختلفی را به وجود می‌آورد. همه این عوامل و زمینه‌ها دست به دست هم می‌دادند تا مفسران خراسانی را به سوی عقل‌گرایی متمایل سازند.

پژوهشگری در این باره چنین می‌نویسد: چون شهرنشینان این نواحی با تمدن و کتاب سر و کار داشتند به فراگرفتن قرآن و استماع حدیث سعی بلیغ از خود نمودار ساختند و طبعاً مشکلات قرآن و حدیث برای کسانی که به آن زبان آشنایی کامل نداشتند موجب گردید که پرسش‌ها و پاسخ‌ها و پژوهش‌هایی در این زمینه پدید آید. شدت علاقه تازه مسلمانان از یک طرف و سابقه تمدن و آشنایی به دین از طرفی دیگر باعث شد که در شهرهای بزرگ اسلامی خراسان که خوشبختانه به وفور نعمت و کثرت جمعیت امتیاز داشت، از خرمن دانشمندان اسلامی که به عللی در این مراکز حضور یافته بودند، خوشه چینی شود و کم‌کم دانش پژوهان از سایر بلاد به مراکز مزبور شدّ رحال نمایند (مدیرشانه چی، سهم خراسان در تدوین علوم اسلامی، ۱۸۰).

<sup>۱</sup> - برای نمونه: مرتضی مطهری، خدمات متقابل ایران و اسلام. علی سامی، نقش ایران در فرهنگ اسلامی.

### ۵- نتیجه‌گیری

آنچه که در این نوشتار در پی آن بودیم، یافتن ریشه‌های خردگرایی و اندیشه‌ورزی در آیات قرآن بوده است و نشان دادن این مطلب که این‌گرایش تفسیری در چه زمینه‌ها و بسترهایی پا گرفته است. با بررسی تاریخی که بر تفسیر قرآن گذشته است و همچنین خاستگاه‌های مفسران که با این‌گرایش به تفسیر قرآن کوشیده‌اند، این نکته آشکار می‌شود که بسیاری از مفسران برخاسته از سرزمین دانش‌پرور ایران و به ویژه خراسان بزرگ در دوره اسلامی بوده است. خراسانی که برخی آن را مصداق روایتی دانسته‌اند که سرزمین پارس را مهد علم و خرد شناسانده است.

در این نوشته کوتاه دامن با بررسی موقعیت تاریخی و جغرافیایی خراسان بزرگ، این نتیجه به دست آمد که عواملی چند در بستر سازی این گونه تفسیری در خراسان سهیم بوده‌اند؛ بستر نخست آن را فراگیر شدن فقه حنفی که یکی از بنیان‌های آن، قیاس است، ساخته است. زمینه دیگر گذر جاده ابریشم از آن سرزمین برکت خیز بوده است که به هنگام ورود به آن دیار به سبب اقتصاد و رونق تجارتش به دو شاخه تقسیم شده بود تا بازرگانان و تجارت پیشگان از آن خوان پر نعمت بسی بیشتر سود جویند. سه دیگر به قدرت رسیدن موالی در آن حوالی بوده است که نخستین حکومت ایرانی در همین سرزمین بنیاد نهاده شد. خراسانیان مردمانی بودند با پیشینه درخشانی در دانش و فرهنگ و این همان چیزهایی بود که برای عرب‌ها رنجی جانکاه و پیشه‌ای بیهوده می‌نمود.

زمینه‌های یادشده سبب‌پاگیری نخستین رگه‌های عقل‌گرایی بر مرمر تفسیر بود که رفته رفته به دست دیگر بزرگانی هم چون ابوحامد غزالی، ابومنصور ماتریدی، ابواسحاق ثعلبی و ... صیقل خورد و گرایشی در تفسیر پدید آورد که امروزه بی‌گمان برجسته‌ترین گونه تفسیر قرآن است.

### منابع

- قرآن کریم، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه از بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۳، نشر جامی و نشر نیلوفر، تهران، ۱۳۷۶ ش.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح و التعديل، ج ۱، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حیدرآباد دکن (هند)، ۱۳۷۳ ق، ۱۹۵۳ م.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن، الکامل فی التاریخ، بی‌جا، دار بیروت، دار صادر، بیروت، ۱۳۸۶ ق. /

۱۹۹۶ م.

ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، تحقیق: سید هاشم حسینی طهرانی، بی چا، دارالمعرفة، بی جا، بی تا.  
ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، چ ۱، دارالفکر، بیروت، بی تا.

ابن حنبل، احمد، *مسند*، بی چا، دار صادر، بیروت، بی تا.

ابن خلدون، عبد الرحمن، *مقدمه*، ترجمه: محمد پروین گنابادی، چ ۷، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹ ش.

ابن خلکان، احمد، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تحقیق: احسان عباس، بی چا، دارصادر، بیروت، ۱۳۹۷ ق. / ۱۹۷۷ م.

ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بی چا، دار صادر، بیروت، بی تا.

ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، تحقیق: سهیل زکّار، چ ۳، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۹ ق، ۱۹۹۸ م.

ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، تحقیق: علی شیری، چ ۱، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۸ ق. / ۱۹۹۷ م.

اردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواة*، بی چا، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ق. / ۱۹۸۳ م.

ارسلان، شکیب، *تاریخ فتوحات اسلامی در اروپا*، ترجمه: علی دوانی، چ ۵، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ ش.

اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرن نخستین اسلامی*، ترجمه: جواد فلاطوری، چ ۴، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ ش.

اکبری، احمد رضا، «طاهریان»، *مجله تاریخ پژوهی*، سال ۵، بهار ۱۳۸۲، شماره ۱۴، صص ۱۵۹-۱۷۰.

امین، احسان، *منهج التقدیر فی التفسیر*، چ ۱، دار الهادی، بیروت، ۱۴۲۸ ق. / ۲۰۰۷ م.

اومستد. ا. ت، *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمه: محمد مقدم، چ ۲، امیر کبیر، تهران، ۲۵۳۷.

آشتیانی، جلال الدین، *بودا*، چ ۲، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۶ ش.

بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحیح*، چ ۵، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۷ ق. / ۲۰۰۷ م.

بکری، عبدالله بن عبد العزیز، *معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواضع*، تحقیق: مصطفی السقاء، چ ۳، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۱۹۸۳ م.

بلاذری، ابوالحسن، *فتوح البلدان*، تحقیق: رضوان محمد رضوان، بی چا، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۳۹۸ ق، ۱۹۷۸ م.

بووا، لوسین، *برمکیان*، ترجمه: عبد الحسین میکده، چ ۳، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.

بوایل، ج. آ.، *تاریخ ایران*، ترجمه: حسن انوشه، چ ۲، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۱ ش.

- پطروشفسکی، کشاورزی مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمه: کریم کشاورز، بی‌چا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، تهران، ۱۳۴۴ ش.
- ترمذی، عیسی بن سوره، سنن، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان، ج ۲، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۳ ق. / ۱۹۸۳ م.
- تفرشی، مصطفی بن حسین، نقد الرجال، ج ۱، مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، بیروت، ۱۴۱۹ ق. / ۱۹۹۹ م.
- تویسرکانی، قاسم، تاریخی از زبان تازی در میان ایرانیان پس از اسلام، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۰ ش.
- تهامی، فاطمه السادات، نقش ایرانیان در نشر و تدوین حدیث، ج ۱، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- ثلاثی، محسن، جهان ایرانی و ایران جهانی، ج ۱، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- جمعی از نویسندگان، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون، بی‌چا، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان، تصحیح: قاسم غنی، محمد قزوینی، ج ۱، مقدس، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- حمیری قمی، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد، ج ۱، تحقیق و نشر: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۳ ق.
- خطیب، عبدالله مهدی، ایران در روزگار اموی، ترجمه: محمود رضا افتخارزاده، رسالت قلم، تهران، ۱۳۷۸ ش.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطاء، ج ۱، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۷ ق. / ۱۹۹۷ م.
- خویی، ابوالقاسم، معجم رجال‌الحديث، منشورات مدينة العلم، قم، بی‌تا.
- دو کوستو، میشل، «فرهنگ پذیری»، ترجمه: بهروز منتظمی، مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۵۲ ش، صص ۶۷-۷۷.
- دورانت، ویل، قیصر و مسیح، ترجمه: حمید عنایت، پرویز داریوش، علی اصغر سروش، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، چاپ دانشگاه تهران.
- ذهبی، ابو عبدالله، تذکرة الحفاظ، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- ذهبی، ابو عبدالله، میزان الاعتدال، تحقیق: محمد علی البجاوی، بی‌چا، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.

- ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، تحقیق: شیخ احمد الزعبی، بی چا، شركة دار الارقم بن ابی الارقم، بیروت، بی تا.
- ذهبی، ابو عبدالله، تاریخ الاسلام، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، ج ۱، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق. / ۱۹۸۷ م.
- ذهبی، ابو عبدالله، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: شعیب ارنؤوط، ج ۹، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۱۳ ق. / ۱۹۹۳ م.
- رامیار، محمود، تاریخ قرآن، ج ۵، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- راوندی، محمد بن سلیمان، راحة الصدور و آية السرور، تصحیح: محمد اقبال، ج ۲، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- رستگار، پرویز، «ابوحنیفه و قیام علویان»، فصلنامه میثاق امین، پیش شماره دوم، بهار ۱۳۸۶ ش، صص ۵۳ - ۹۸.
- رستگار، پرویز، «المراجعات در مراجعه ای دیگر»، مجله آینه پژوهش، سال ۱۵، شماره ۸۹ - ۹۰، آذر/ اسفند ۱۳۸۳ ش، صص ۱۰۱ - ۱۱۲.
- رنجبر، احمد، «بررسی تاریخی در جغرافیای سمرقند و دانشمندان آن»، مقالات و بررسیها، شماره ۲۵ - ۲۶، سال ۲۳۳۵ شاهنشاهی، ۱۳۹۶ ق، صص ۲۴۰ - ۳۰۴.
- زرکلی، خیرالدین، الاعلام، ج ۵، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۰ م.
- زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلامی، ترجمه: علی جواهر کلام، ج ۵، امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۶ ش.
- سریس، یوسف لیان، معجم المطبوعات العربیة و المعربیة، قم، مکتبه آیه الله مرعش، ۱۴۱۰ ق.
- سعدی، مصلح بن عبدالله، کلیات، به اهتمام: محمد علی فروغی، ج ۱۱، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۹ ش.
- صدیقی، غلامحسین، جنبشهای دینی ایرانی، ج ۱، پاژنگ، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی (تا اواسط قرن پنجم)، ج ۵، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- صفدی، صلاح الدین خلیل، الوافی بالوفیات، تحقیق: احمد ارنؤوط، ترکی مصطفی، بی چا، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۰ ق. / ۲۰۰۰ م.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری (تاریخ الامم و الملوک)، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی چا، روائع التراث العربی، بیروت، بی تا.
- طوسی ابو جعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- طوسی ابو جعفر محمد بن حسن، رجال الطوسی، تحقیق: جواد القیومی الاصفهانی، ج ۱، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ ق.

- فرای، ریچارد. ن، بخارا، ترجمه محمد محمودی، بی‌چا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۸ ش.
- فرای، ریچارد. ن، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه: مسعود رجب‌نیا، ج ۱، سروش، تهران، ۱۳۵۸ ش.
- فولتس، ریچارد، دین‌های جاده ابریشم، ترجمه: ع. پاشایی، ج ۱، فراروان، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بی‌چا، مکتبه المثنی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- کوئن، بروس، در آمدی به جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، ج ۲، توتیا، بی‌جا، ۱۳۸۵ ش.
- گدار، آندره، هنر ایران، ترجمه: بهرور حبیبی، بی‌چا، انتشارات دانشگاه ملی، تهران، بی‌تا.
- گوتاس، دیمتری، تفکریونانی، فرهنگ عربی، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، ج ۱، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- لسترنج، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه: محمود عرفان، چاپ دوم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- مادلونگ، ویلفرد، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه: جواد قاسمی، ج ۱، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۵ ش.
- مجتهد زاده، پیروز، دموکراسی و هویت ایرانی، ج ۱، کویر، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، دار الکتب الاسلامیه، تهران، بی‌تا.
- مجموعه مقالات دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، به اهتمام: محمد باری، آفاق حامد هاشمی، ج ۱، نشر دومین اجلاس بین‌المللی جاده ابریشم، بی‌جا، ۱۳۷۶ ش.
- محمد ابوزهو، محمد، الحدیث و المحدثون، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
- محمدیان، بهرام و دیگران، دائرة المعارف کتاب مقدس، ج ۱، روز نو، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- مدیرشانه چی، کاظم، «سهم خراسان در تدوین علوم اسلامی»، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره ۸، پاییز ۱۳۵۲ ش، صص ۱۶۶-۱۹۸.
- مدیرشانه چی، کاظم، «حدود خراسان در تاریخ»، نشریه دانشکده علوم معقول و منقول مشهد، شماره اول، سال ۱۳۴۷ ش، صص ۱۱۳-۱۵۳.
- مزی، ابو الحجاج یوسف، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، تحقیق: بشار عواد معروف، ج ۱، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۱۳ ق. / ۱۹۹۲ م.
- مسلم بن حجاج نیشابوری، الصحیح، بی‌چا، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.
- مصطفوی طرقي، سید جواد، «قیاس از نظر عقل و شرع»، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره دوم، بهار ۱۳۵۱ ش، صص ۳۵-۶۱.
- مفتخری، حسین، «اولین تکاپوهای تشیع در خراسان»، مطالعات ایرانی (مجموعه مقالات ۷)، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۳ ش.

- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الاختصاص*، تحقیق: علی اکبر غفاری صفت، سید محمود زرنندی، چ ۲، دار المفید، بیروت، ۱۴۱۴ ق. / ۱۹۹۳ م.
- مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: احمد فرید، چ ۱، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ ق. / ۲۰۰۳ م.
- مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه: علینقی منزوی، چ ۱، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، تهران، اسفند ۱۳۶۱ ش.
- مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح: قوام الدین خرمشاهی، تهران، دوستان، ۱۳۷۵ ش.
- مولوی، عبدالحمید، «نیشابور، مرکز خراسان، قدیم ترین پایگاه علوم اسلامی در ایران»، نشریه دانشکده علوم معقول و منقول مشهد، شماره ۱، اسفند ۱۳۴۷ ش، صص ۱۸۲-۲۲۶
- مومینوف، آشیربک، «مکاتب مذهبی-الهیاتی مدرن و سنتی در آسیای مرکزی»، ترجمه: قاسم ملکی، فصلنامه مرکز مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، شماره ۳۱، پاییز ۱۳۷۹ ش، صص ۱۲۷-۱۴۶.
- میر عابدینی، ابوطالب، «جغرافیای تاریخی سمرقند»، *مطالعات ملی*، سال دوم، شماره ۷، بهار ۱۳۸۰ ش، صص ۱۱۱-۱۴۲.
- نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر، *تاریخ بخارا*، ترجمه: ابو نصر قبادی، تلخیص: محمد بن زفر بن عمر، تصحیح: سید محمد تقی مدرس رضوی، چ ۲، توس، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- نظام الملک، ابوعلی حسن طوسی، *سیر الملوک (سیاست نامه)*، به اهتمام: هیوبرت دارک، چ ۳، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- نفسی، سعید، *مسیحیت در ایران تا صدر اسلام*، بی جا، اساطیر، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- نویا، پُل، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
- نهری، جواهر لعل، *کشف هند*، ترجمه: محمود تفضلی، بی جا، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۱ ش.
- واعظ بلخی، ابوبکر عبدالله، *فضائل بلخ*، ترجمه: عبدالله بن محمد حسینی بلخی، تصحیح: عبدالرحی حبیبی، بی جا، بنیاد فرهنگ ایران، بی جا، ۱۳۵۰ ش.
- هاکس، قاموس کتاب مقدس، چ ۱، اساطیر، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، *عقل در تاریخ*، ترجمه: حمید عنایت، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر، تهران، آبان ۲۵۳۵ (تاریخ پیش گفتار مترجم).
- یادگاری، عبدالمهدی، «انتقال علوم اسلامی از بغداد به خراسان»، *مقالات و بررسیها*، دفتر ۲۹-۲۸، سال ۲۵۳۶ شاهنشاهی، ۱۳۹۷ ق، صص ۲۱۷-۱۷۴.
- یاقوت حموی، *معجم البلدان*، بی جا، دارصادر، بیروت، بی تا.



مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۰،  
بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۸۸-۶۵

## نمادهای جاندار در قرآن\*

### هدایت رشیدی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد شوشتر

Email: Hadrash1@gmail.com

### چکیده

نمادها واژگانی هستند که در معانی‌ای غیر از معنای اصلی خود به کار می‌روند؛ و معنای آن‌ها معنایی مجرد و نامحسوس و ناملموس است. نشانه‌ها واژگانی هستند که برای بیان یک معنای ملموس و محسوس غیر از معنای اصلیشان به کار می‌روند. در قرآن کریم از نمادها و نشانه‌های فراوانی همچون نمادهای جاندار، بی‌جان، گیاهی و انتزاعی استفاده شده است، نگارنده در این مقاله سعی نموده است بر اساس آیات قرآن و روایات اهل‌البیت نمادها و نشانه‌های جاندار را تأویل نموده و معنای آن‌ها را از دیدگاه‌های مختلف فریقین بررسی کند. قطعاً درک صحیح از تأویل یا تفسیر یک واژه ما را به فهم بهتر زبان قرآن رهنمون نموده و از بسیاری از خطاها مصون می‌دارد. لازم به ذکر است که شناخت فرهنگ ملل مختلف به فهم نمادها کمک شایانی می‌نماید که بدین دلیل نگارنده از منابعی که در این باره تحقیق و پژوهش نموده‌اند بهره برده است. نمادها و نشانه‌ها در قرآن در حدود ۱۰۰ نماد هستند که نگارنده در این مقاله فقط به بیان نمادهایی که جاندار بوده و از نعمت حیات و زندگی بهره‌مند بوده‌اند اعم از انسان، شیطان، و یا حیوانات بحث نموده است.

کلیدواژه‌ها: نماد، نشانه، جاندار، حیوان، تأویل، تفسیر.

---

\*. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۰۳/۰۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۰/۰۵/۳۰.

### ۱-۱ نماد

نماد، آیت و نشانه ای از شیء یا امری است که شیء یا امر (مجرد) دیگری را القاء می‌کند، مانند ترازو = عدالت، این اصطلاح، در اصل یونانی باستان است و از مصدر Symbolon در زبان، به معنای نشان، مظهر، نمود، علامت به کار می‌رفته است (ناظر زاده کرمانی، ۳۲/۱). معادل سمبل در زبان فارسی کلمات رمز، نشانه، راز، سر، ایما، نکته، معما، نشانه، علامت، نمون، نماد، دقیقه پیشنهاد شده است. لفظ نماد در زبان فارسی به معنای نمود، نماد، نماینده، به کار رفته است و لذا در بین استادان فن آن را به جای سمبل اصطلاح کرده‌اند (همان). یک کلمه یا یک شکل وقتی سمبولیک می‌شود که بر چیزی بیش از معنای آشکار و مستقیم خود دلالت کند. سمبول جنبه «ناخودآگاه» وسیع‌تری دارد که هرگز به طور دقیق، تعریف و یا به طور کامل توضیح داده نشده است و کسی هم به توضیح و تعریف آن امیدی ندارد. چون اشیاء بی شماری در ورای فهم انسانی قرار دارند. ما پیوسته اصطلاح سمبولیک را به کار می‌بریم، تا مفاهیمی را نمودار سازیم که نمی‌توانیم تعریف کنیم یا کاملاً بفهمیم. این یکی از دلایلی است که به موجب آن تمام ادیان، زبان و صور سمبلیک به کار می‌برند. سمبل‌ها، محصولات طبیعی و از خود برآمده ای هستند. در رؤیاهای سمبل‌ها خود به خود بروز می‌کنند، زیرا که رؤیاهای اتفاق می‌افتند ولی ابداع نمی‌شوند. بنابراین تمام معلومات ما درباره سمبولیسم هستند (یونگ، ۲۲-۲۴).

### ۱-۲ تاریخ نماد

یونگ می‌گوید: تاریخ نماد گرایی نشان می‌دهد که هر چیزی می‌تواند معنایی نمادین پیدا کند. مانند اشیای طبیعی سنگ‌ها، گیاهان، حیوانات، انسان‌ها، کوه‌ها، دره، خورشید، ماه، باد، آب، آتش و یا آنچه ساخته دست بشر است مانند کشتی یا حتی اشکال تجربیدی‌ای مانند اعداد، اشکال سه گوشه، چهار گوشه و دایره. در حقیقت تمامی جهان، برای انسان، بالقوه نماد است (همان، ۱). نماد گرایی، یکی از باستانی‌ترین، پر دامنه‌ترین، پرنفوذترین و پیچیده‌ترین شیوه‌هایی است که انسان به کمک آن‌ها درون مایه پرتکاپوی خیال، اندیشه و شهود خود را به صورت هنر آفریده است (ناظر زاده کرمانی، ۳/۱).

### ۱-۳ نشانه: نماد و تفسیر آن‌ها

یک نشانه، دارای يك معنای لفظی است که این معنا روان و سراسر است، یک امر قراردادی مقبول که بسیاری از مردم آن نشانه ویژه را به کار می‌برند، ولی يك سمبل معنای

پیچیده‌تری را که فراتر از معنای لفظی است، دارد. در بسیاری از مواقع معنای لفظی کردن يك سمبل، کاری پوچ و بی معناست؛ زیرا معنای سمبلیک، معنای لفظی را به طور کامل معنی کرده و حذف می‌نماید. يك سمبل، ممکن است واقعاً بیش از يك معنا داشته باشد. سمبل‌های معنی دار يك سلسله نامحدود از معانی را به ما انتقال می‌دهند.

به هنگام استفاده از سمبل‌ها در یک بخش، نویسنده يك گزارش شفاف را (در مجموعه‌ای از ایده‌ها) قبلاً در ذهن دارد، نویسنده به سادگی بخش پیش فرض را به وسیله بخشی که در درون سیستم سمبلیک است را، با هر عنصری که در متن سمبلیک، دارای يك رمز مناسب است، جابه‌جا می‌نماید، سپس خواننده رمز گشایی رمز را، به وسیله برگردان آن به معنای اصلی، به انجام می‌رساند.

در تفسیر ادبی، این امر مهم است که يك شعر و یا داستان کوتاه، معنایی بیش از آنچه که در ضمیر خود آگاه نویسنده منظور بوده است، داشته باشد و لذا می‌تواند معنایی علاوه بر سبک‌های ادبی زبانی داشته باشد. بسیاری از نشانه‌های تصویری در يك کار ادبی خیلی شخصی، فرهنگی و دارای تداعی‌های جهانی برای خواننده و نویسنده هستند. در این تداعی معانی هر دو خواننده و نویسنده دارای کنترل در تداعی معانی‌شان هستند؛ حتی، تداعی معانی در همه زندگی‌ها، معمولاً هم بدون هم صورت می‌گیرد. هنگامی که سخن می‌گوییم، می‌نویسیم، می‌خوانیم یا رؤیایی را می‌بینیم یا حتی نامزد می‌کنیم، در حصار کامل سمبل‌های کاربردی قرار داریم که معنای آن‌ها برای ما عادی شده و اجتناب ناپذیر است. مادامی که يك نویسنده قصد بیان معانی ویژه‌ای را دارد. هر معنایی که او بیان می‌کند، قطعاً از پیش ضمیر خود آگاه او رفته و از آن تجاوز خواهد کرد. ادبیات به دلیل این معانی اضافی، مواد و ارزش همیشه پایدار را دارد، زیرا می‌تواند به بسیاری از خوانندگان گوناگون خود لایه‌های اضافی معنا را برساند.

## ۲ - نماد در قرآن<sup>۱</sup>

قطعاً در قرآن کریم نمادهای بسیاری به کار رفته‌اند. شاید بتوان گفت هر جا که آیه‌ای به تأویل نیاز داشته باشد نماد یا نمادهایی قرآنی نیز وجود دارند، نماد= < تأویل؛ لذا درک

<sup>۱</sup>. نگارنده این بخش را در مقاله‌ای جدا به نام قرآن و زبان نمادین ارائه داده است که زبان نمادین قرآن و کاربرد نمادها در آن را به گونه‌ای مفصل مورد تحقیق و پژوهش قرار داده است.

نمادهای قرآنی به تأویل آیات قرآن کمک شایان می‌نماید.

### ۱-۲ جنبه‌های عمومی زبان قرآن

۱- ساختار پذیر بودن ۲- معنادار بودن ۳- شناختی بودن ۴- رمز پذیر بودن

رمز پذیر بودن: این ویژگی عبارت است از اینکه، انسان برای ارتباط با دیگران از نشانه‌هایی استفاده می‌کند که این نشانه‌ها تقریباً شکل قراردادی داشته، نسبتاً از فرهنگی به فرهنگ دیگر تغییر می‌کند. این لغات و علائم را نشانه می‌نامند؛ زیرا این کلمات به خودی خود چیزی جز شکل خاص یا صدای خاصی نیستند، بلکه به این دلیل معنا دارند که نشانه یا نماد مفهوم دیگری باشند. در حقیقت نشانه‌ها (نمادها) نزول مفاهیم حقیقی عالم درون بشر هستند که به مرتبه نازل خود، برای تفهیم و تفاهم انسانی رسیده‌اند.

آنچه مهم‌ترین تفاوت انسان و حیوان است و تکیه گاه آن نیز هست، همان جنبه معنوی بودن زبان است، خلاصه آنکه زبان به عنوان نمود اختصاصی انسان، از دو جنبه مهم نماد و معنا، تشکیل شده است (احمدی، ۶۷).

از تقریرات مرحوم علامه طباطبایی، این چنین بر می‌آید که: لغت و لغات و لفظ کلام، چون برای رفع احتیاجات بشر است، از بیان مفاهیم و حقایق عالم ربوبی و معارف حقه قاصر است؛ به همین سبب است که دو گروه با زبان بشری بر بیان معارف عالیه سعی نموده‌اند:

۱- پیامبران: آنان با وجود اینکه با عوالم عالیه رابطه دارند، با عالم ماده نیز رابطه دارند، ولی به حکم و حدیث شریف، «نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ أَمْرُنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ» (ما معاشر پیامبران امر شده‌ایم تا با مردم به اندازه عقلشان سخن بگوییم) مجبور بوده‌اند، از این حقایق به قسمی تعبیر نمایند که قابل فهم و ادراک عامه باشد، لذا از بیان حقایق نوریه و غایت درخشندگی آن قطع نظر نموده و از بیان آنچه که حتی به قلب هیچ بشری خطور نکرده است رَفَعِ يَدِ نَمُودَه، از حقیقت «مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ» (آن روزی بهشتی را، نه هیچ چشمی دیده و نه هیچ گوشی و صفش را شنیده و نه هرگز بر قلب هیچ انسانی خطور کرده است) با تعابیری از قبیل بهشت، حور، قصور و غیره می‌نمودند و به همین دلیل خود نیز در آخر اعتراف می‌نمودند که بیان حقایق آن عوالم وصف شدنی نیست.

۲- سلسله‌ای از مردم که به متابعت راه انبیاء، تشرف ادراک این حقایق و فیوضات اختلاف و استعدادات نصیبشان شده بود، اینان نیز سخن در پرده استعاره و تمثیل گفته‌اند (طباطبایی، رساله لب‌اللباب، ۱). با توجه به این گفتار علامه طباطبایی، به نظر می‌رسد که آنچه ما در ذکر

معارف و علوم حقه الهیه، درک می‌کنیم قطره‌ای از دریاست؛ زیرا که زبان معرفت دینی زبانی است نمادین و فقط کلمات و الفاظ و عبارات آن جهت تقریب به ذهن مخاطب، سعی می‌کند نزدیک‌ترین وجه اشتراک در معنا را بیان کند.

### ۲-۲ مهم‌ترین ویژگی‌های نمادهای قرآنی

۱- بخش مهمی از نمادهای قرآنی، در ادیان آسمانی پیش از اسلام و کتب مقدس آن‌ها، استعمال شده و حتی پیامبران پیش از حضرت محمد (ص) نیز از آن‌ها استفاده کرده، مفاهیمی همچون عرش، کرسی، ملکوت، روح القدس و...

۲- برخی از نمادها نمادهایی قرآنی ویژه قرآن هستند.

در قرآن کریم تعداد زیادی نمادهای مختص به قرآن به کار رفته است که در هیچ کتاب آسمانی دیگری به کار نرفته‌اند و حتی برخی از این نمادها در قرآن نیز فقط یک بار استعمال شده‌اند مانند لوح محفوظ، ام‌الکتاب، کتاب مبین. متأسفانه به دلیل بی‌سوادی مسلمانان، اهل کتاب علم و آگاهی داشتن را از همه نمادها ادعا نموده و در بسیاری از موارد تفسیر را بر مسلمانان مشوش کرده و آنان را از فهم و درک نمادهای قرآنی دور می‌نموده‌اند.

### ۲-۳ تأویل تعداد زیادی از نمادهای قرآنی در قرآن

گاهی در قرآن کریم نمادهایی به کار رفته‌اند که می‌توان با تفسیر قرآن به قرآن و یا حتی رجوع به آیات قبل و بعد آن‌ها، به تأویل آن‌ها دست یافت، ولی به علت نداشتن دید نمادشناسانه، مفهوم آن‌ها ادراک نشده است. مثلاً در سوره نور، آیه ۳۵ تعداد زیادی نماد به کار رفته است نمادهایی همچون نور، مشکات، مصباح، زجاجه، کوبک دری شجره مبارکه زیتونه، شرق، غرب و زیت که به قول علامه طباطبایی در آیه و آیات بعد از آن بخشی از این گونه نمادها تفسیر شده‌اند (طباطبایی، المیزان، ۱۲۱/۱۵). مشکات همان: «بُيُوتُ أَذُنَ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَ يَذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ» و مصباح همان «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» است.

۴- تأویل تعداد زیادی از نمادهای قرآنی در احادیث و روایات اهل‌البیت (ع).

در احادیث و روایات پیامبر و ائمه اهل‌البیت (ع)، می‌توان صدها نماد را یافت که در قرآن و روایات ایشان به کار رفته و همان معصوم و یا معصومی دیگر تأویل آن را بیان کرده است. روایات تفسیری و حتی گاهی خطب و ادعیه مأثوره از نمادهای فراوانی پر است که استخراج و استنباط آن‌ها به ما مجموعه‌ای بی‌نظیر را از نمادهای دینی - شریعتی و معرفتی می‌بخشد که استفاده از آن‌ها در جهت اعتلای معارف اسلامی و عرضه آن‌ها به جهانیان خدمتی بزرگ و

سترگ است.

۵- بخش دیگری از نمادهای قرآنی، نمادهای فرهنگی اقوام غیر عرب و حتی غیر سامی هستند. غرض قرآن در بیان این گونه نمادها، بیان تاریخ مبارزات پیامبران راه حق و حقیقت با کفر و شرک و عوامل بسط و گسترش آن بوده است. مثلاً پرستش عجل، در آیه ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ ۹۲:۲ قطعاً تحت تأثیر گاو پرستی مصری بوده، یعنی همان ممونا الهه ثروت عبریان مشرک است که تحت تأثیر پرستش گاو آپیس، معبود مصریان، آنان نیز به پرستش آن روی آوردند. بنی اسرائیل، در دشت سینا، دوباره آن را برای خود ساختند، با زیور آلات خود آراستند و دوباره پرستیدند؛ لذا در قرآن مذموم واقع شده‌اند و به همین دلیل نیز شرب عجل نماد کفر درونی و انکار دعوت انبیا از سوی بنی اسرائیل است، البته می‌تواند نشانه اصالت سامری برای یهودیان جزیره العرب هم باشد. بنابراین جهت شناخت بخش عمده ای از نمادهای قرآنی، ما باید با فرهنگ اقوام مختلف سامی، غیر سامی که به گونه ای، در قرآن از آن‌ها یاد شده است، آشنا باشیم.

### ۱-۳ نمادها و نشانه های جاندار در قرآن:

در این بخش نگارنده بر آن است تا ۱۱ نماد قرآنی جاندار را بررسی کند. نگارنده ابتدا معنای هر نماد در ادیان امی پیش از اسلام و سپس با توجه به تفاسیر مروی از اهل‌البیت از طریق فریقین، تفسیر هر یک از نمادها در قرآن را بیان کرده و در پایان صحیح‌ترین تفسیر را با توجه به منابع اصیل اسلامی آورده است. نماد جاندار به واژه ای گفته می‌شود که معنایی مجرد و نامحسوس غیر از ظاهر خودش داشته باشد. نشانه جاندار نیز به واژه ای گفته می‌شود که معنایی ملموس و محسوس غیر از شکل اصلی خودش داشته باشد. نگارنده در این بخش هم سعی می‌کند نشانه‌ها و نماد های به کار رفته در قرآن و تأویل آن‌ها را ذکر کند.

### ۲-۳ الاب: پدر: father

پدر: نماد روح و برتری جسمانی، عقلی و روحی است (کوپر، ۷۱).

مسیحیان به خداوند خالق جهان و انسان، پدر می‌گویند. لقب کشیشان مسیحی، در کلیسای کاتولیک، ارتدوکس و انگلوکاتولیک، پدر است. مسیحیان معتقدند به این دلیل به کشیشان مسیحی، پدر گفته می‌شود که آن‌ها پدر روحانی‌شان هستند و از لحاظ سنی بزرگ‌تر و مطالعه‌شان بیشتر و عقل و دانش فراوان‌تری به اصول کلیسای سنت پل دارند و لذا آن‌ها به پیروانشان، تولدی دوباره عطا می‌کنند. برخی اوقات نیز پدر، مجازاً به بنیان‌گذار یک اندیشه

صحیح در یکی از علوم اطلاق می‌شود و لذا به معنای مؤسس نیز است (سایت Wikipedia).  
راغب اصفهانی در معنای «اب» می‌نویسد:

اب: پدر، والد و هر کسی که سبب پیدایش اصلاح یا پیرایش و ظهور چیزی می‌شود. از این لحاظ پیامبر (ص) پدر مؤمنین نامیده شده است (راغب اصفهانی، ۵۷). در قرآن «اب» به معنای پدر روحانی استعمال شده است «مَلَّةٌ أْبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ» (حج/۷۸). در این آیه خداوند حضرت ابراهیم را پدر روحانی مسلمانان معرفی فرموده است؛ چون مؤسس دینت توحید و پایه گذار اول اسلام، است (طباطبایی، المیزان، ۱۴/۴۵۲؛ نجفی، ۲۵۰/۱۳).

### ۱-۳-۳-ام: مادر: Mother

مادر سرپرست مؤنث زیستی یا اجتماعی یک کودک است و پدر نیز سرپرست مذکرست. قید مادرانه، شرح احساسی است که او به فرزندانش دارد. در میان حیوانات، پستانداران و نیز انسان، به فرزندانش آستن می‌شود؛ و لذا پس از اولین آستنی به یک جنین در رحم، جنین در دوره حاملگی تا زمان زایمان، رشد یافته و در پایان، درد زایمان برای مادر رخ می‌دهد. مادر، پس از اولین کودک شیر تولید می‌کند، تا کودک را تغذیه کند. لقب مادر نیز به زنانی که این احساس را دارند، داده می‌شود و لذا به برخی از زنان، مادر کودکان، گفته می‌شود.  
مادر نماد پردازی همه مراحل زندگی، باروری، ابدیت، حیات دوباره، نو شدن دوباره، محافظت و حراست، پناهگاه، گرما و تغذیه است.

مادری، یک نقش همیشگی عمیقاً ذاتی است که هم فردی، هم اجتماعی است و روحی جهانی دارد ([www.umich.edu/~unfandsf/symbolism/html/m/mother.html](http://www.umich.edu/~unfandsf/symbolism/html/m/mother.html)).  
مادر منشأ همه زندگی، حرکت اولیه، اصول، شمول و نماد همه مراحل زندگی کیهانی و وحدت بخش همه عناصر، اعم از آسمانی و زیر زمینی است (کوپر، ۳۲۷). در آیین بودا و تائو، مادر نماد اصل ثابت، خرد، شناخت و سعادت جاودانی است (همان، ۳۲۸).

### ۲-۳-۳-نماد مادر در قرآن

۱- واژه «ام» «مادر» در قرآن، ۳ بار مضاف به «الکتاب» آمده است:

الف: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (آل

عمران/ ۷)

ب: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (رعد/ ۳۹)

ج: وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ (زخرف/۴)

به نظر می‌رسد در همه این آیات، نماد مراحل مختلف حیات عقلی بشر یعنی باروری، تغذیه، پرورش و تکامل معنوی و محافظت و ابدیت روحانی است و لذا در آیه ۷ سوره آل عمران، آیات محکمت ام‌الکتاب هستند، که حاوی مفاهیم پایه و معانی و اسرار قرآن کریم، پرورنده شناخت مفسران و بخش مهم اعجاز لفظی و معنوی قرآن و ضامن ابدیت آن هستند. مفسران در آیه ۳۹ رعد و ۴ زخرف، ام‌الکتاب را به علم الهی به حقایق و اسرار عالم خلقت در همه زمان‌ها و مکان‌ها از ابتدا تا انتهای خلقت تفسیر کرده و دانسته‌اند (بغوی، ۳ / ۲۳؛ شوکانی، ۳ / ۸۸؛ طبرسی ۳ / ۲۱۷؛ علوی حسینی موسوی، ۲ / ۸۸؛ قمی مشهدی ۶ / ۴۶۴).

۳-۳-۳ فَاُمُّ هَاوِيَةَ (قارعه/۹) مادر در این آیه نماد تغذیه و پرورش و محافظت و ابدیت است، ولی چون این «مادر» مادری آتشین و سوزان است (نار حامية)، قطعاً برای جهنمیان نیز تغذیه و پرورش و محافظتی سوزان را داراست و لذا هیچ گونه فراری از آنجا میسر نیست، زیرا آتش همچون مادری او را در برگرفته و آنچه را که باید به وجود او برای پرورشش برساند، از عذاب و آتش می‌رساند و لذا این مادر آتشین همیشه فرزند جهنمی را تا ابد کنترل تغذیه و نگهداری می‌نماید.

۳-۳-۴- النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَ أَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ (احزاب/۶) قرآن، درباره زنان

پیامبر، واژه مادر «امهاتکم» را به کار برده که به معنای مادران روحانی مؤمنین است.

۳-۳-۵- نماد امی در قرآن :

۴- امی در آیات ذیل نیز نماد است:

۱- وَ مِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَ إِن هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (بقره/۷۸)

۲- وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ الْأُمِّيِينَ أَسْلَمْتُمْ (آل عمران/۲۰)

۳- وَ مِنْهُمْ مَنْ إِن تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ

عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِينَ سَبِيلٌ (آل عمران/۷۵)

۴- الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ

(اعراف/۱۵۷)

۵- فَأَمَّنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ كَلِمَاتِهِ وَ اتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

(اعراف/۱۵۸)

۶- هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يَزَكِّيهِمْ وَ يَعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ



## الْحِكْمَةُ (جمعه/۲)

مفسران از نماد امی تأویلاتی مختلف کرده‌اند که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌گردد:

- ۱- اعراب بی سوادى که نه می خواندند و نه می نوشتند و نه پیامبری برایشان مبعوث شده بود (بلخی، ۴/ ۳۲۵؛ طبری، ۲۸/ ۶۱؛ قرطبی، ۱۹/ ۲- ۹۱؛ طبرسی، ۵/ ۲۸۴).
- ۲- اهل مکه را گویند چون آن‌ها شهرشان را ام‌القری گویند (طبرسی، همان).
- ۳- دارای کتاب آسمانی نبودند (معمر بن مثنی، ۱/ ۹۰؛ ابن ابی حاتم، ۲/ ۶۱۹؛ شریف لاهیجی، ۴/ ۴۶۹).

۴- مشرکین (سمرقندی ۱/ ۲۰۲؛ ابن کثیر، ۲/ ۲۱؛ طباطبایی، المیزان، ۱۹/ ۳۰۵).

۵- مقصود از امی، ام‌الکتاب است (شوکانی، ۱/ ۱۲۳؛ اصفهانی، ۵/ ۲۹۱).

به نظر می‌رسد امی، در آیات مذکوره پیشین نمادی برای تغذیه و نوزادی باشد. یعنی اعراب دور از هر گونه تربیت و فرهنگ و علم و آگاهی و... بودند و همچون نوزادی تازه به دنیا آمده هستند که هیچ گونه استعدادی برای تعالی فرهنگی، دینی، قانون و شریعت و غیره را ندارند، لذا مدت‌ها باید بر آن‌ها بگذرد تا بتوانند آمادگی و استعداد تعالی از جنبه‌های مختلف را، به دست آورند و آن را تجربه کنند. قطعاً نوزاد شیرخواری که حیات و زندگی او به وجود مادرش وابسته است، غیر از وجود مادرش به عنوان منبع تغذیه‌اش، از جهان هستی، هیچ ادراکی را ندارد و لذا بسیار جاهل نادان و آسیب پذیر نیز هست.

## ۳-۴ البقره: ماده گاو: Cow

گاو ماده، نماد بی گناهی، شرافت، حاصلخیزی، نجابت، نعمت و همچنین بی مهارتی و حماقت است (جایز، ۱/ ۱۱۱). در باورهای قومی، نماد مادر مخلوقات و آفریده‌ها بود. در مصر عمدتاً نماد حتحور (Hathor) مادر کبیر مصر بود. گاو ماده دارای دو سر که نماد مصر علیا و مصر سفلی بود. پاهای گاو آسمانی، نوت (nut) بانوی آسمان، چهار بخش زمین بود و ستارگان زیر بدن او قرار داشتند. حتحور (Hat hor)، ایزیس و نوت به شکل گاو ماده با سر شاخ دار نشان داده می‌شدند (کوپر، ۳۰۰). گاو ماده در اساطیر مصر، سمبل آسمان بود. چهارپای این نماد چهار ستون نگاه‌دارنده دنیا یا چهار جهات زمین است. هنگام غروب، خورشید به دهان گاو ماده وارد شده و روز بعد از رحمش متولد می‌شود (ورونیکا، ۳۴). آنان جمجمه گاو ماده را بر سر در معابد، می‌خکوب می‌کردند و اعتقاد داشتند که ارواح پلید توان ورود به آن را از دست می‌دهند (جایز، ۱/ ۱۱۱).

مادر - الهه سومری به نام نین هورساگ ninhorsag، در سراسر بین‌النهرین تا سقوط امپراتوری آشوری (۱۶۱۲ قبل از میلاد)، به صورت گاو ماده ای نشان داده می‌شد که به گوساله خود شیر می‌داد، یعنی تصویری که گاهی بر ایشتار (Ishtar) دلالت داشت. در دوره قضات بنی اسرائیل (داوران) معبد یهوه در شهر شیلو (سیلون کنونی) فقط متضمن صندوق عهد بود و لا غیر، ولی اندکی بعد درون معابد و محراب‌های بلاد بیت ایل و دان، پیکر گاو ماده ساخته شده از زر ناب را گذاشتند و آن را تمثال و رمز یهوه نام نهادند، به عبارت دیگر، برای خدای خود یهوه، خصایص و صفاتی را تصور کردند و همان قوای فوق طبیعی را که کنعانیان برای گاو ماده صاحب دو شاخ، قایل بودند برای یهوه نیز قایل شدند و گفتند که یهوه در بیابان حامی و پشتیبان آن‌ها بوده (و این گاو) در مزارع و کشتزارها نیز قوه رویاندن و باروری را اعطا می‌کند (ناس، ۵۰۴). عبریان، علاوه بر پرستش گاو ماده، گاو نر را که یکی از اشکال ایزد خورشید (متعلق به بنی اسرائیل) بود، پرستش می‌کردند (جابر، ۱/۱۴۳).

#### نماد گاو ماده در قرآن

۱- در قرآن کریم استعمال گاو به عنوان نماد حاصلخیزی و باروری در سوره یوسف در خواب پادشاه مصر به چشم می‌خورد. گفت پادشاه که من دیدم در خواب که هفت گاو سطر به و فربه که می‌خوردند ایشان را هفت لاغر و نزار، و هفت خوشه سبز و دیگر خشک، ای گروه پیدا کنید مرا اندر خواب من اگر هستید خواب را تعبیر کنان. گفتند که: این شگفت خوابی است و نیستیم ما به تأویل معنی این خواب دانندگان (یوسف/ ۴-۴۳).

بر اساس تعبیر خواب حضرت یوسف (ع) گاو در خواب پادشاه مصر نماد حاصلخیزی و باروری بوده است. هفت گاو فربه به هفت سال حاصلخیزی و هفت گاو لاغر به هفت سال ناباروری زمین و قحطی تأویل شده است و هر گاو نماد یک سال باروری و حاصلخیزی است. در تعبیر خواب یوسف به نقل از قرآن کریم می‌خوانیم:

(یوسف) گفت: بکارید هفت سال از غله هر آنچه بدروید آن، و بگذارید آن را اندر خوشه آن مگر اندکی از آنچه می‌خورید. پس آید از پس آن هفت سال تنگی سخت و قحط و می‌خورند آنچه از پیش بنهاده باشید ایشان را، مگر اندکی از آنچه پنهان کنید: (یوسف/ ۸-۴۷).

۲- قوم بنی اسرائیل به علت هم نشینی و معاشرت آنان با مصریان، گاو پرستی رواج داشته است و لذا در آیات ۶۷-۷۱ سوره بقره، حضرت موسی (ع) جهت مبارزه با این شرک آنان، به آن‌ها دستور می‌دهد تا گاو ماده ای را بکشند و إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا

بَقَرَةَ، این بهانه جویی‌های بنی اسرائیل جهت ممانعت از ذبح گاو ماده بدین دلیل بوده که گاو مورد نظر حضرت موسی برای آن‌ها مقدس بوده، است؛ لذا ذبح گاو ماده (دقت کنید) نماد سنت شکنی و مبارزه حضرت موسی (ع) با گاو پرستان بنی اسرائیل بود که با ایشان از مصر به صحرای سینا مهاجرت کردند و به دیانت حضرت موسی ایمان نیاوردند. برخی از تفاسیر نیز این نظر را تأیید می‌نمایند (طوسی، ۲۹۳/۱؛ طبرسی، ۱۳۵/۱؛ رازی، ۲/۲؛ کاشانی ۱/ ۲۶۶).

### ۳-۵ الجمل: شتر نر: camel

شتر، نماد اعتدال و میانه روی در قرون وسطی بود. نشانه فروتنی، نیز هست؛ زیرا بر طبق رسالات مربوط به حیوانات، بر زمین زانو می‌زند، تا بار را بر او حمل کنند (هاله ۶۱). شتر در فرهنگ ایرانی، نماد اژدها. در فرهنگ رومی نشانه کشور عربستان بر روی سکه‌های رومیان و در فرهنگ مسیحیت، نماد اعتدال، سلطنت، عزت، فرمانبری و طاقت است و تداعی گر یحیی تعمید دهنده بود که لباسی از موی شتر می‌پوشید.

از آنجایی که برای تحویل بارش، زانو می‌زند، نشانه فروتنی و سر به راهی است (کوپر، ۲۲۵).

در فرهنگ عربی، نمادی برای بیان مهربانی است.

برخی دیگر از معانی آن حيله گری، حماقت، دور اندیشی و هرزگی است (جایز، ۷۳/۱). در انجیل از بیانات عیسی مسیح (ع) می‌خوانیم: این را بدانید که ورود یک ثروتمند به ملکوت خدا بسیار مشکل است. باز هم می‌گوییم، گذشتن شتر از سوراخ سوزن آسان‌تر از وارد شدن ثروتمند به ملکوت خداست. (لوقا: ۱۸: ۲۵-۲۴) در قرآن کریم در آیه ۴۰ سوره اعراف نیز می‌خوانیم:

إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ:

در این آیه کریمه، شتر نشانه- نماد است؛ یعنی شتر نشانه بزرگی مادی و اراده و لوج آن برای گذر از سوزن، نشانه کم عقلی و نهایت سادگی است و در عین حال نیز شتر نمادی برای مکذبان مستکبر سرشناس و اراده آن برای گذر از سوزن، نماد استکبار و تکذیب معاندان مستکبر و مکذب انبیاست. (دقت کنید).

### ۳-۶ الخنزیر: خوک: pig

خوک تقریباً در سراسر جهان، نماد کثافت و پرخوری است خوک هر چه می‌بیند، می‌درد

و می‌بلعد. خوک نماد گرایش‌های پنهان، تحت تمام اشکال جهالت، شکمبارگی، جلوه فروشی و خود پرستی است (شوالیه، ۱۳۳/۳). خوک سیاه نماد شیطان است. در روزگاران قدیم این حیوان به جای انسان، در پیشگاه خدایان قربانی می‌شد و ورود خوک به خانه، باعث بدبختی و فقر بود، در مصر باستان، این حیوان را حیوانی کثیف می‌انگاشتند (جایز، ۵۴/۱-۵۵). خوک اخته در مسیحیت، نشانگر شهوت پرستی است و نشان سنت آنتونی که گفته می‌شود بر اهریمن غلبه نمود. در مصر و فلسطین قدیم نیز نماد ناپاکدامنی بود (همان، ۱۵۵). در کتاب مقدس خوک نماد ارواح ناپاک است (متی ۸: ۳۲).

همچنین نماد بی عقلی و درک نکردن ارزش‌هاست. در انجیل متی می‌خوانیم: مرواریدهای خود را نزد خوک‌ها نگذارید چون قادر به تشخیص ارزش آن‌ها نیستند آن‌ها مروارید را لگدمال می‌کنند و برگشته به شما حمله‌ور خواهند شد؛ به همین ترتیب چیزهای مقدس را در اختیار انسان‌های بدکار نگذارید (متی، ۷: ۴۶). در قرآن کریم نیز از مسخ برخی از اقوام پیشین به «خوک» سخن به میان آمده است. در آیه ۶۰ سوره مائده با صراحت به وقوع این مسخ اشاره شده است: قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عِبَادَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا. برخی از مفسران همچون مجاهد بن جبر مسخ به بوزینه و خوک را فقط روحانی دانسته‌اند (طبری، ۲۶۳/۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۳۳/۱)؛ لذا در نزد کسانی چون او خوک، نماد ناپاکی است. آنان گفته‌اند: تغییری در جسم انسانی اصحاب سبت رخ نداده ولی روح آنان ادراک حیوانی خوک را یافته است، لذا چون نماد شیاطین ناپاک در فرهنگ آن روز، خوک بود، پیران و کاهنان یهود به خوک مسخ شدند، به پیروی از وی، گروهی از مفسران نسل جدید نیز مسخ را روحانی دانسته‌اند (قرطبی، ۴۴۴/۱؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۴۲/۱؛ سیوطی، ۷۵/۱؛ قطب ۷۷/۱؛ مراغی، ۴۰/۱-۱۳۹؛ دروزه ۵۲۳/۲؛ زحیلی، ۱۸۱/۱؛ طالقانی، ۸/۱-۱۸۶؛ حجازی، ۴۴/۱؛ مصطفوی، ۱/۳۴۰). برخی دیگر از مفسران، نیز معتقدند که مسخ جسمانی بوده ولی با بقای ادراک انسانی (ابن عاشور، ۵۲۷/۱). برخی نیز مسخ را هم جسمانی دانسته‌اند و هم روحانی (ابن کثیر، ۱۸۸/۱؛ نخجوانی، ۳۶/۱). علامه طباطبایی در این باره سکوت نموده است. کاربرد لعن، غضب و جعل در آیه فوق، نشان‌دهنده وقوع حتمی و عینی آن است. به نظر می‌رسد که مسخ به خوک نیز به اصحاب سبت مربوط بوده باشد؛ برخی اخبار نیز آن را تأیید می‌نمایند و بیان می‌دارند مسخ به میمون برای جوانان و مسخ به خوک برای پیران اصحاب السبت بوده است (بغوی، ۱/۸۱)؛

بن کثیر، ۱۰۶/۲؛ طبرسی، ۲۱۴/۲؛ مغنیه ۳/۸۷؛ کرمی، ۳/۶۵؛ قرشی، ۳/۱۰۰). شاید بدین دلیل پیران اصحاب السبت مسخ به خوک شدند؛ زیرا که خوک برای آنان نمادی از ناپاکدامنی بود، علاوه بر آنکه آن‌ها رهبری جوانان سبک سر را بر عهده داشتند؛ لذا آنان به خوک و جوانان به میمون مسخ شدند. در اخبار و روایات آمده است کلیه کسانی که مسخ شدند، پس از زمان کوتاهی مردند و نسلی از آن‌ها به جای نماند (طبری، ۱/۲۶۱؛ ابن ابی حاتم، ۱/۱۳۳؛ ابن جوزی، ۱/۷۵).

### ۳-۷ الشیطان: شیطان: Satan

اصل این کلمه به معنای دوری از حق و گرایش به کژی و نادرستی است؛ و از مصادیق آن چاه عمیق کج، دوری از حق و مقام قرب به خدا و برای کمان به دلیل کج بودن نیز صفت شطون آورده‌اند. شیطان کلمه ای عبری و سریانی است و بر وزن فعیال است همچون قیدار و بیطار و هیذام و موجودی است که مصداق کامل روی گردانی از حق و راه راست است. افتادن در کژی و خروج از مراحل صدق و وفاء... است و این معنی در جن و انس و حیوانات تحقق می‌یابد ولی اطلاق کلمه شیطان ابتدا به جن و سپس با قرینه به انسان و گاهی نیز بر حیوانات دلالت دارد (مصطفوی، ۶۱/۶). شیطان اسمی است برای ابلیس که از جنیان بود و ملعون خدا شد. در ترجمه های نخستین قرآن به زبان پارسی این واژه به دیو ترجمه شده است (جمعی از مترجمان، ترجمه تفسیر طبری، ۲/۴۵۵؛ رازی، ۱/۸). در واقع معنای شیطان ابتدا برای ابلیس و ذریه او به کار رفته است (ابن ابی حاتم ۴/۱۳۷۱) و سپس برای انسان به قرینه استفاده شده است. صریح آیه و إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ (کهف/۵۰) آن است که شیطان از نوع جن است. این موجود به دلیل نامحسوس بودن و رؤیت نشدن، مجرد از ماده است و لذا گاهی به عنوان نمادی انتزاعی در متون دینی به کار رفته و به رهبران پلید جهان شرک و کفر تأویل شده است. این نماد در سوره بقره آیه ۱۴ «شیاطینهم» نماد کاهنان یهود است و در اخبار مربوط به شأن نزول این آیه در منابع شیعی و اهل سنت از افرادی همچون کعب بن اشرف، حیی بن اخطب، ابو اسر بن اخطب که از کاهنان یهود مدینه بودند، به شیطان، تعبیر شده است (زرکشی، ۱/۱۰۸؛ طوسی، ۱/۷۸؛ طبرسی، ۱/۵۰؛ شبیبانی، ۱/۹۶؛ عروسی حویزی ۱/۳۵؛ حائری طهرانی، ۱/۷۵؛ سبزواری نجفی، ۱/۴۰؛ ابن کثیر، ۱/۵۲؛ بغوی، ۱/۵۱؛ علامه مجلسی، ۹/۶۴) و إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِیَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنٌ در برخی از اخبار صراحتاً مصداق شیاطین انس را کاهنان دانسته‌اند (سیوطی،

۴۰/۳). این نماد در آیه ۱۱۲ سوره انعام نیز به معنای سران کفر و شرک که با اعمال و رفتارهای خود در اشاعه کفر و شرک تلاش کرده و از اشاعه دین مبین اسلام جلوگیری می‌کردند، به کار رفته است و کَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ وَمَا يُفْتَرُونَ و در سوره اسراء، آیه ۲۷ نیز اسراف کاران را برادران شیاطین معرفی نموده است. إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا. قطعاً برادری شیاطین برای اسراف کاران با درک نماد شیطان ممکن است و بدین معناست که اسراف کاران با استفاده از ثروت و سرمایه خود جهت اجرای مقاصد پلیدشان سعی در اشاعه فساد و مانع اشاعه دین خدا می‌شوند لذا آن‌ها نیز نمونه شیاطین انسی هستند. با فهم این نماد می‌توان به مفهوم تبذیر بهتر پی برد.

به همین دلیل است که برخی از مفسران نیز تبذیر را انفاق مال در راه انجام معصیت الهی معنا کرده‌اند: «إن المفرقین أموالهم فی معاصی الله المنفقیها فی غیر طاعته أولیاء الشیاطین» (طبری، ۱۵/۵۴) و در برخی اخبار صراحتاً تبذیر را صرف مال در ترک فرمان الهی و انجام معصیت و فساد بیان کرده‌اند (ابن کثیر، ۵/۶۴).

همان طور که دیدیم درک معنای تبذیر در آیه مذکور با فهم نماد شیطان در این آیه بوده است و لذا آنان تبذیر را عملی شیطانی و در راه اشاعه فساد و معصیت الهی تفسیر می‌نموده‌اند.

### ۱-۸-۳ الطیر: پرنده: Bird

تعالی، جان، روح، تجلی الهی، ارواح هوا، ارواح مردگان، صعود به آسمان، توان ارتباط با ایزدیان یا دخول به مرتبه عالی شهود، اندیشه، تخیل. پرنندگان بزرگ، اغلب نماد الهه‌های شمسی باد و تندر بودند و آذرخش نیز زیان آن‌ها بود (کوپر، ۷۱). در فرهنگ مصر قدیم، پرنده انسان سر «Ba» نماد نیروی جان برای ترک بدن در لحظه مرگ است (سایت wikipedia) پرنده نماد گسترده روح به ویژه در هنگامی که پس از مرگ به آسمان صعود می‌کند. «ba»، پرنده مصری بر فراز مومیایی در نقاشی‌های گورها، پرواز می‌کند و نماد قدرت خدایان و فراغت است و بعدها نماد روح متوفی شده و با پسوخه «psyche» یا روان یونانی، یکسان شمرده می‌شد (هال، ۳۹). مصریان قدیم از زمان بسیار دور به موجودی روحانی موسوم به «بع» (ba) ایمان داشته‌اند که با بدن پرنده و سر انسان که روی قلب یا شکم او قرار دارد، در دم واپسین بر فراز جسد میت پرواز می‌کند. چون آن روح به جسم و جسد علاقه و محبت دارد،

بعد از مرگ دوباره با شوق و ولع بسیار بر می‌گردد، در حالی که همان علاقه قدیم به خوردنی و آشامیدنی هنوز در وجود او باقی است. از این رو در هنگام بازگشت، این روح، راحت و آرامش نخواهد یافت، مگر آنکه بدن، بی عیب و محفوظ باقی مانده باشد و غذا و آب در دسترس او بوده و راه آمد و شد آن روح به درون قبر او آسان باشد، یعنی آشیانه قبر در روزنه یا منفذی باشد که مرغ روح بتواند از آن به آسانی عبور کند. آنان در همه حال به روح دیگری نیز عقیده داشته‌اند که موسوم به «کع» (ka) که مظهر قوای دماغی شخص و منبع حرکات و تفکر آدمی است و او را دو بازو است که از دو طرف دراز کرده و روحی ثانوی است که مانند روان اولی، در خدمت بدن است و آن موجودی روحانی است که به گمان ایشان بعد از مرگ، درون مجسمه شخصی است که کنار کالبد او دفن می‌کرده‌اند، رفته است؛ و پیوسته حوادث و خاطرات عمر گذشته او را که بر دیوار نقش و تصویر می‌کرده‌اند، تماشا می‌کند گاهی آن را به صورت دو بازوی انسانی نشان می‌داده‌اند که از هر طرف گشاده و مرغی در وسط آن‌ها قرار دارد (ناس، ۹-۵۸). در فرهنگ مسیحیت، پرنده نماد جان‌های بالدار روحانی و نیز جان‌های بهشتی است<sup>۱</sup> (کوپر، ۷۱).

### ۲-۸-۳ تطییر در قرآن کریم

متأسفانه در تفاسیر شیعه و سنی، تطییر را به معنای فال بد گرفته‌اند (واعظ کاشفی، ۱ / ۴۷۵) و لذا با این تفسیر، به ابهام جمله، نیز افزوده‌اند در آیات ۱۳۱ اعراف، ۴۷ نمل و ۱۸-۱۹ یس، ما این نماد را دقیقاً به معنای پرنده مرگ می‌بینیم؛ لذا در محاوره‌ای که بین مصریان با موسی (ع) رخ داده است (اعراف / ۱۳۱؛ نمل / ۴۷) قطعاً نشان از درگیری کاهنان مصری با موسی (ع) دارند و تطییر را باید در آیات به معنای احضار پرنده مرگ برای موسی و بنی اسرائیل معنا کرد؛ زیرا آنان بر این باور بوده‌اند که می‌توانند، پرنده مرگ را برای نابودی موسی و قومش احضار نمایند تا آن‌ها را بمیراند و لذا آیات مذکور نیز به احضار پرنده Ba، از سوی کاهنان مصری برای مرگ موسی و قبیله‌اش اشاره دارد و حتی می‌توان گفت کاهنان مذکور، همان کاهنان مخصوص، پرنده Ba و Ka، بوده‌اند.

در آیات ۱۸-۱۹ یس نیز قطعاً منظور پرنده مرگ است و همانند کاهنان مصری، کاهنان آن دیار نیز به پرنده مرگ اعتقاد داشتند و نشان از آن دارد که این گفت‌وگو بین کاهنان آنجا،

<sup>۱</sup> در واقع روح القدس برای اولین بار همچون فاخته ای بر سر عیسی نشست و در مراسم غسل تعمید او به وسیله یحیی معمدان، رسالتش، را ابلاغ کرد. انجیل متی ۱۶:۳ و مرقس ۱: ۱۱-۱۰ لوقا ۳: ۲۲ و لذا این عمل نمادین حضرت عیسی (ع) برای بیان نبوت خود و اعلام ظهور روح القدس برای نجات دلهای بشر بوده است لوقا: ۴۹:۲۴.

مخصوصاً کاهنان پرنده مرگ در مذهب آن دیار، با پیامبران مرسل بوده است قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَكَيْمَسِّنَكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَلِئِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ.

### ۳-۸-۳ پرنده نماد روح

با توجه به مقدمه ای که مفصلاً درباره نماد پرنده (الطیر) در ادیان مختلف ذکر شد، به نظر می رسد که طائر در آیه ۱۳ سوره اسراء نماد روح باشد و كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا. در حدیثی از امام باقر و امام صادق (ع) در تأویل آیه مذکور، می بینیم که می فرمایند: قدره الذی قدر علیه. یعنی درجه ای که انسانی به آن رسیده باشد (عیاشی، ۲ / ۲۸۴). در باره معنای طائر نیز معانی بسیاری گفته شده است که برخی از آن‌ها عبارتند از:

۱- عمل (طباطبایی، سید علی اکبر، ۴/۶)، زیرا عمل پرنده به خصوصی است که به صورت نیرو از انسان می برد و کنار می رود ولی از او جدا شدنی نیست و از انسان ناشی می شود و در اطراف اوست.

۲- خیر و شرش (قمی، ۱۷/۲).

۳- کار و بخت و موقعیت (عاملی، ۴۱۶/۵)

۴- عمل و روزی (رازی، ۱۹۷/۱۲)

۹-۳ العجل : گوساله : calf<sup>۱</sup>

در زمانی که حضرت موسی (ع) در کوه سینا به ملاقات با خدا رفت، یهودیان به پرستش گوساله ای طلایی مشغول شدند. سامری، آن را از گوشواره های مردم ساخت و لذا یهودیان آن را به نام «مونا (memmona) خدای ثروت و خورشید سوریه، پرستش می کردند. یربعام یکی از پادشاهان قدیم یهود، دو مجسمه طلایی گوساله را به نشانه خورشید در دورترین جای قلمرو خود بر پا نمود تا شاید از مهاجرت ده قبیله یهود به سرزمین اورشلیم جلوگیری کند (جابر، ۱۲۷/۱). در واقع پرستش گوساله طلایی در بین یهودیان، آغاز گاو پرستی آن‌ها نبوده، بلکه ادامه سنت گاو پرستی آنان بوده است. در میان اقوام عبری و سایر اقوام سامی، علاوه بر گاو ماده، گاو نر نیز شخصیتی الوهی داشته و شریک خدا محسوب می شده است. در سرزمین

<sup>۱</sup>. در واقع بیان قصه عجل در قرآن به تاریخ حیات یهود برمی گردد ولی در قرآن شرب عجل نماد است. لذا آشنایی و شناخت عجل نیز لازم است.



اسرائیل، عبریان، یهوه را به شکل گاو نری ساخته شده از طلا تصور می‌کردند، در نتیجه گرانی فلزات قیمتی، همچنان تمثال‌های آن کوچک و کوچک‌تر می‌شد، تا اینکه در دوره (قضات) گوساله‌ها را با چوب ساختند، ولی دوباره با توسعه و افزایش ثروت در بین عبریان، مجدداً گوساله‌ها را با طلا ساختند، این گوساله‌ها، قالب‌هایی داشتند و لذا به آن‌ها «تماثیل» گذاشته می‌گفتند. به نظر می‌آید که این تمثال‌ها به دوره کوچ نشینی قدیم آن‌ها مربوط بوده باشد.

در حقیقت تجربه کهن ساخت تمثال‌های چوبی به عنوان رسم محرمانه ای محسوب می‌شد. برخی بر این نظرند که گاو پرستی بنی اسرائیل، از مصریان منشعب شده است. بر اساس متون عبری، گاو نر، نماد قدرت است که یکی از آن‌ها، همان گوساله طلایی است. پیامبران بنی اسرائیل به شدت با پرستش گوساله‌های یربعام در شمال اسرائیل، مخالفت می‌کردند، زیرا یربعام در بیت ایل ودان، قربانگاه‌ها و معابدی را از تمثال‌های یهوه ساخت، به گونه ای که آواز آن‌ها به جا های دور دست هم رسید. یربعام تمثال نقره ای یهوه را در هیکل «میکا» ساخت و بقیه تمثال‌ها را در هیکل «یلقان» قرار داد. به نظر می‌رسد، اصطلاح «سامریان» در کتاب مقدس، مخصوص شهر خاصی نبوده و کنایه از پادشاهان گوساله پرست عبری (در شمال فلسطین) بوده است<sup>۱</sup> (<http://en//jewishencyclopedia.com/article.php?id=10111&cat=10111> /A, borton morristrow-George).  
(colf/worshipcolf.htm)copyright2002.

همان طور که دیدیم رسم پرستش گوساله های طلایی در میان یهودیان رسمی کهن بوده است. نورتروپ فرای در رمز کل می‌نویسد:

در عهد عتیق رویدادهایی است که نمونه رویدادهای بعدی است و در عهد عتیق نیز مسطور است. گوساله زرینی که «سامری»<sup>۲</sup> در دوران خروج می‌سازد، نمونه ای از کیش تفرقه جویانه‌ای می‌گردد که در قلمرو اسرائیل شمالی برقرار می‌گردد و باز هم در دو گوساله زرین، نمود می‌یابد (فرای، ۱۰۶). این نماد اساطیری در آیات ذیل به کار رفته است:

۱- وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ. ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ. وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ: يَا قَوْمِ أِفْ لَكُمْ ظِلْمَتُمْ أَنْفُسَكُمْ بَاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ، فَتَوْبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ، فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ، ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ، فَتَابَ عَلَيْكُمْ، إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (بقره/ ۵۱-۵۴)

<sup>۱</sup>. البته نگارنده معتقدم که، اصل مساله گاو پرستی را عبریان از مصریان گرفتند و دلیل ایشان بر رد آن کافی نیست، زیرا مصریان تماثیل را نیز می‌پرستیدند که تعداد زیادی از آنها به جای مانده است.  
<sup>۲</sup>. البته نورتروپ فرای نام حضرت هارون را برده است.

- ۲- وَ لَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ (بقره/ ۹۲)
- ۳- يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرْنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَأَتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا (نساء/ ۱۵۳)
- ۴- إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ ذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا. وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ. وَ الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ، ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَ آمَنُوا، إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (اعراف/ ۱۵۲).

در این آیات خداوند متعال اخذ عجل به عنوان الهه را نشانه قوم یهود قرار داده است و اشراب از عجل (نوشانده شدن از گوساله) به عنوان نماد استمرار نفاق ذاتی یهودیان و مبارزه پی در پی آنها با نبوت پیامبران است؛ لذا برخی از مفسران گوساله پرستی عبریان را نشانه آغاز عداوت مشرکان بنی اسرائیل علیه دین توحیدی حضرت موسی (ع) دانسته‌اند (جوزی، ۴ / ۹۵۸)، که البته باید به آن تحریک جاهلان کم عقل و متعصب را نیز افزود.

#### ۱۰-۳ القرد : بوزینه: ape

در غرب، در قرون وسطی افراد جنبه های بد خود را در بوزینه مجسم می‌دیدند، بدین ترتیب بوزینه نماد شهوت شد که یکی از هفت گناه بزرگ و همچنین بت پرستی و هر گناهی به طور کلی به شمار می‌آمد (هال، ۳). بوزینه سمبل آدم‌های تحمیق شده و دلفک است (جایز، ۲۶/۱). در هنر مسیحی نماد بت پرستی، شیطان و کسانی است که کلام حق را واژگون جلوه می‌دهند. در آیکونولوژی مسیحیت، میمونی که در زنجیر اسارت قرار گرفته، نماد غلبه بر گناه شمرده می‌شد. میمونی که سیبی در دهان دارد نیز نماد هبوط است (کوپر، ۳۶). در برخی آیات قرآن درباره ماجرای عذاب مسخ بنی اسرائیل آمده است که آنان به میمون و بوزینه مسخ شدند. در آیات ۶۵ سوره بقره، ۵۴ و ۴۷ سوره نساء و ۱۶۳-۱۶۴ سوره اعراف، آنها اقوام و گروه‌هایی از بنی اسرائیل بودند، که با سوء استفاده از احکام شریعت، با کلاه شرعی‌های خود، سعی کردند ثروت و درآمد کسب کنند. آنها با انداختن تور در روز شنبه به داخل آب دریا، عملاً کاری مرتکب نمی‌شدند، ولی در روز یکشنبه، تورهای خود را از آب می‌کشیدند و آنچه را صید می‌کردند، جمع‌آوری نموده و می‌فروختند (طبری، ۱/ ۲۵۳) که گروهی از آنان به بوزینه و گروهی دیگر به خوک، مسخ شدند. برخی از مفسران، مسخ به بوزینه و خوک را فقط روحانی دانسته‌اند (همان، ۱/ ۲۶۳؛ ابن ابی حاتم، ۱/ ۱۳۳؛ ابن شهر آشوب، ۱/ ۴۲؛ سیوطی، ۱/

۷۵؛ قطب، ۷۷/۱؛ مراغی، ۴۰/۱ - ۱۳۹؛ دروزه، ۵۲۳/۲؛ زحیلی، ۱۸۱/۱؛ طالقانی، ۸/۱ - ۱۸۶؛ حجازی، ۴۴/۱؛ مصطفوی، ۳۴۰/۱) و لذا در نزد آنان بوزینه، نماد شیاطین مقلد است. آنان گفته‌اند: تغییری در جسم انسانی اصحاب سب رخ نداده، ولی روح آنان ادراک حیوانی میمون را یافته است؛ لذا چون نماد شیاطین مقلد در فرهنگ آن روز، بوزینه بود، جوانان پیرو پیران و کاهنان یهود به بوزینه مسخ شدند. برخی دیگر از مفسران نیز معتقدند که مسخ جسمانی بوده ولی با بقای ادراک انسانی (ابن عاشور، ۵۲۷/۱). برخی نیز مسخ را هم جسمانی دانسته‌اند و هم روحانی (ابن کثیر، ۱۸۸/۱؛ نخجوانی، ۳۶/۱). ظاهراً قول سوم با سیاق آیات قرآن و روایات اهل البیت (قمی، ۲۴۵/۱) سازگارتر است، زیرا در آیه ۶۰ سوره مائده با صراحت به وقوع این مسخ اشاره شده است: قُلْ هَلْ أَنْبَأَكُمْ بِشَرِّ مَنْ ذَلِكَ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عِبَادَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا كَارِبَرْدَ لَعْنٍ، غَضِبَ وَ جَعَلَ در این آیه، نشان دهنده وقوع حتمی و عینی آن است.

### ۱۱-۳ النعجه : میش ماده: sheep

در زبان عربی قدیم نعجه کنایه از زن بوده است (فراهیدی، ۲۳۲/۱؛ ابن منظور، ۳۸۰/۲) و حتی در زبان عربی محاوره ای کنونی، استعمال آن، نشانه «زن» است. جمع آن «نعاج» در خطاب‌های عمومی مجالس، به معنای «زنان» است<sup>۱</sup>. همچنین در محاورات به زن سفید ناعجه گویند (مهیاری، ۸۹۲) استعمال آن در قرآن، نشانگر استعمال شایع آن، در میان اقوام سامی است. این نشانه، در قرآن کریم در آیات ۲۳-۲۲ سوره ص به کار رفته است إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعْجَةً وَ لِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَ عَزَّيْنِي فِي الْخِطَابِ (شیخ صدوق، امالی صدوق، ۹۲؛ همو، عیون اخبار الرضا، ۱۷۲/۲؛ قمی، ۲۳۱/۲؛ مقاتل بن سلیمان، ۶۴۱/۳؛ طبرسی، ۸/۷۳۴؛ عسقلانی، ۱۹۱/۱؛ شوکانی، ۴۲۶/۴؛ واحدی، ۹۲۲/۲؛ بیضاوی، ۴۲/۵). زمخشری یکی دیگر از قرائن کنایه بودن النعجه را کاربرد واژه الخطاب دانسته و آن را به معنای خطبه النساء و خواستگاری نمودن گرفته است و می‌گوید این واژه به معنای این است که او توانست به زور آن را از دستم در آورده و با او ازدواج کند، (أی: غالبی فی الخطبة فغلبنی، حیث زوجها دونی) (زمخشری، ج ۴/۸۳؛ بیضاوی، ج ۵/۲۷؛ طبرسی، ج ۳/۴۳۲؛ حسینی جرجانی، ج ۲/۱۴۸؛ کاشانی، ج ۸/۴۵).

<sup>۱</sup> اعراب کنونی ایران و عراق، کویت برای ندای همسر از یا نعجه استفاده می‌کنند که نگارنده بارها همین استعمال را از آنها شنیده است.

حسن بصری عدد ۹۹ را در این آیه عدد کثرت محسوب نموده و می‌گوید مقصود از آن زنان بسیارست نه ۹۹ زن (طوسی، ۵۵۲/۸). البته درباره آن واقعه، حکایاتی اسرائیلی به چشم می‌خورد که از ساحت عصمت انبیاء به دور است و به قول شوکانی، تنها جهت آزمایش دقت حضرت داود (ع) در بیان حکم عادلانه بوده است (شوکانی، ۴۲۶/۴)، لذا می‌توان گفت: ایشان با این معماً دریافت که باید به زبان عرف آشنا شود، تا در حکم خطائی ننماید، البته امام رضا (ع) می‌فرماید: تا زمان حضرت داود (ع) ازدواج با زنی که شویش مرده بود، حرام بود و حضرت داود (ع) اولین پیامبری است که آن را مباح نموده، لذا این آیه اشاره به مخالفت یهودیان با حکم حضرت داود (ع) دارد و این حکم برای یهودیان، همچون صدور حکم ازدواج پدر خوانده با بیوه پسر خوانده در سوره احزاب آیه ۳۷ برای مسلمانان بوده است (شیخ صدوق، امالی صدوق، ۹۲؛ همو، عیون اخبار الرضا، ۲ / ۱۷۲).

### نتیجه

یافته‌های تحقیق حاضر بیانگر وجود رابطه‌ای مثبت و معنی دار بین نمادها و تأویل است. وجود رابطه مستقیم، میان مفهوم نمادهای قرآنی و تأویل آیات قرآن، پژوهشگر را بر آن داشته است که درباره ۱۰ نماد قرآنی با استفاده از روش تاریخی - توصیفی و فضای زمانی مکانی صدور هر نماد پژوهش کند و برای رسیدن به معنای درست و صحیح هر نماد، تلاش نماید. استفاده از روش تاریخی شناخت هر نماد، تناسب معنایی میان استعمال هر نماد در هر نژاد، و سرایت آن نماد به اقوام هم نژاد، پژوهشگر را به وحدت معنایی نمادهای نژادی رهنمون گشته است. این وحدت معنایی موجب درک بهتر نمادهای قرآنی شده است؛ زیرا نمادهای قرآنی بخشی از زبان دینی اعراب محسوب می‌شدند که بسیاری از آن‌ها در سمبل‌های ادیان آسمانی پیشین و یا زبان‌های اقوام سامی مجاور اعراب جزیره‌العرب، معناشناسی و استعمال شده بودند. قطعاً این توارد نمادها در قرآن، بهترین یاریگر مفسر در تفسیر و تأویل آیات قرآنی فراوانی خواهد بود و موجب نزدیک‌تر شدن نظرات مفسران، در تفسیر کتاب الهی است.

### منابع

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق اسعد محمد الطیب، سوم، مکتبه نزار مصطفی الباز، عربستان، ۱۴۱۹ ق.

- ابن بابویه، محم بن علی، *عیون اخبار الرضا*، تحقیق سیدمهدی حسینی لاجوردی، جمال تهران، ۱۳۷۸ق.
- ابن جوزی، ابوالفرج، *عبدالرحمن، زادالمسیر فی علم التفسیر*، تحقیق عبدالرزاق المهدی، اول دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، مؤسسه التاریخ، تونس. بی جا، بی تا
- ابن قیم، جوزی، محمد بن ابی بکر، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق مکتب الدراسات البحوث العربیة والإسلامیة بإشراف شیخ ابراهیم رمضان، اول دار و مکتبۃ الهلال، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بتحقیق ابراهیم بسیونی، دار صادر، بیروت ۱۴۱۴ق.
- اصفهانى، بانوامین، *مخزن العرفان فی علوم القرآن*، اول نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۶۱.
- اندلسی، ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، اول دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل*، دوم، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بیروت، ۱۴۲۳ق.
- بیضاوی شیرازی، ابوسعید عبدالله بن محمد، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، دوم، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- تقفی تهرانی، میرزا محمد، *روان جاوید در تفسیر قرآن مجید*، دوم، تهران، برهانی، بی تا.
- جایز، گرترو، سمیلها، ترجمه محمدرضا بقاپور، اول، مشهد، ۱۳۷۰ش.
- حائری تهرانی، میرسیدعلی، *تفسیر مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۳۷.
- حجازی، محمد محمود، *التفسیر الواضح*، دار الجیل الجدید، بیروت، ۱۴۱۳ق.
- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین، *تفسیر اثنی عشری*، اول، میقات، تهران، ۶۴-۱۳۶۳.
- حسینی، واعظ کاشفی، کمالالدین، حسین، *تفسیر مواهب علیہ*، اول اقبال تهران، ۱۳۱۷.
- خسروانی، علی رضا میرزا، *تفسیر خسروی*، اسلامیه، تهران، ۱۳۹۷-۱۳۹۰ق.
- خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، سنه المحمديه، قاهره، ۱۳۹۰.
- خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق دکتر مهدی مخزومی و ابراهیم السامرای، اول مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۸ق. / ۱۹۸۸م.
- دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، دار إحياء الكتب العربية، قاهره، ۱۳۸۳ق.
- دمشقی، ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمد حسین شمس الدین، اول دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- رازی، ابوالفتوح، *روض الجنان و روح الجنان*، اول بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی،

مشهد، ۱۳۷۴.

رازی، فخرالدین، ابو عبدالله، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، اول دارالعلم - دارالشماسیه، دمشق -  
بیروت، ۱۴۱۲ ق.

زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر المنیر فی العقیلة و الشریعة و المنهج*، دوم، دار الفکر المعاصر، بیروت  
\_ دمشق، ۱۴۱۸ ق.

زركشى، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، اول دارالمعرفه،  
بیروت، ۱۳۹۱ ق. / ۱۹۷۲ م.

زمخشري، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، دوم، بلاغه، قم، ۱۴۱۵ ق.

سبزواری نجفی، شیخ محمد، *الجديد فی تفسیر القرآن*، اول دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۸ ق.

سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، *بحر العلوم*، دارالفکر بیروت، ابو سعید المخزومی.

سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، کتابخانه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.

شريف لاهیجی، بهاء الدین محمد شیخ علی، *تفسیر شریف لاهیجی*، اول مطبوعاتی علمی، تهران، ۱۳۶۳.

شمیسا، سیروس، *معانی و بیان*، هشتم، تهران، ۱۳۸۴.

شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، الجامع بین فنی الراویه و الداریه من علم التفسیر، دارالفکر، بیروت،  
بی تا.

شوالیه، ژان و دیگران، *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضائلی، اول، جیحون، تهران، ۱۳۸۲.

شیبانی، محمد بن الحسن، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، اول دائره المعارف اسلامی، تهران، ۱۴۱۳  
ق.

طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۶ - ۱۳۵۸.

طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، سوم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۷ ق.

طباطبایی، محمد حسین، رساله لب اللباب فی السیر و السلوک لاولی اللباب، به املاي علامه و به  
کتابت سید محمد حسین حسینی طهرانی، یادواره شهید مطهری، آموزش انقلاب اسلامی،  
تهران، ۱۳۶۱.

طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ ق. طبری،  
محمد بن جریر، *جامع البیان*، اول دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.

طنطاوی، محمد، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، نهضة مصر، قاهره، ۱۹۴۸ م.

طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی، اول قم.

عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، اول باستان، صدوق، مشهد، ۱۳۶۳.

- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نورالتقلین*، دوم، علمیه، قم، بی تا.
- عسقلانی، ابن حجر شهاب الدین، *مقدمه فتح الباری*، دوم، دارالمعرفه، بیروت، بی تا.
- علوی حسینی موسوی، محمدکریم، *کشف الحقایق عن نکت الایات و الدقائق*، سوم، تهران، ۱۳۹۶ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر عیاشی*، علمیه اسلامی، تهران، بی تا.
- فرای، نورتروپ، *رمز کل*، کتاب مقدسی و ادبیات، ۱۰۶، ترجمه صالح حسینی.
- قاسمی، محمد جمال الدین، *محاسن التأویل*، تحقیق محمد باسل عیون السود، اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
- قرشی، علی اکبر، *احسن الحدیث*، اول، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۶۶ش.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴.
- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دارالشروق، بیروت - قاهره، ۱۴۱۲.
- قمی مشهدی، شیخ محمد، *کنزالدقائق و بحرالعرائب*، اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۶.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، سوم، دارالکتاب، قم، بی تا.
- کاشانی، مولی فتح الله، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، دوم، اسلامی، تهران، ۱۳۴۴.
- کرمی، محمد، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، علمیه، قم، ۱۴۰۲ق.
- کویر، جی. سی، *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*، ترجمه ملیحه کرباسیان، اول، فرشاد، تهران، ۱۳۷۹.
- مازندرانی، ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *متشابه القرآن و مختلفه*، اول، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۰ ق.
- مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، داراحیاء التراث العربی، بیروت. بی تا.
- مصطفوی حسن، *تفسیر روشن*، اول، مرکز نشر کتاب، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- مغنیه، محمد جواد، *تفسیر کاشف*، سوم، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۱م.
- مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، اول، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳.
- میرصادقی، جمال، *عناصر داستان*، چهارم، سخن، تهران، ۱۳۷۵.
- ناس، جان، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چهاردهم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- ناظر زاده کرمانی، فرهاد، *نمادگرایی در ادبیات نمایشی*، برگ، تهران، ۱۳۸۰.
- نجفی، محمد جواد، *تفسیر آسان*، اول، اسلامی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- نخجوانی، نعمت الله بن محمود، *الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه*، اول، دار رکابی للنشر، مصر، ۱۹۹۹ م.
- واحدی، ابوالحسن، علی بن احمد، *تفسیر الوجیز*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دارالشامیه، دمشق، ۱۴۱۵ ق.

- ورونیکا، آیونس، اساطیر مصر، محمد فرجی باجلان، اول، اساطیر، تهران، ۱۳۷۵.
- هال، جیمز، فرهنگ نگاره‌ای نمادها، ترجمه رقیه بهزادی، اول، معاصر، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- یونگ، ک.گ، انسان و سمبولهایش، ترجمه صارمی، ابوطالب، دوم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۲ ش.
- Morris jastraw and George, a, Berton Catholic encyclopedia  
<http://www.catholicencyclopedia.com> 2<sup>nd</sup> edition. 2002. Christian index.
- Mary jacobus. First's things. The material imaginary in literature, art and Psycho  
 analysis New York. [U.A]. Rutledge 1995.  
<http://www.umn.edu>.
- <http://www.umich.edu>.
- Free encyclopedia of Wikipedia. <http://wn.wikipedia.com>
- Boss worth The encyclopedia of Islam.. C. t tutasu. Beagide. Pallas. England. 1989.
- Hertz. J. h The Pentateuch and haftoras Deuteronomy. Oxford Press. 1936.



مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۰،  
بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۸۹-۱۱۵

## پژوهشی درباره امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم\*

دکتر محمدعلی رضایی کرمانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: rezai@um.ac.ir

فاطمه رضاداد

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: fatima\_re5@yahoo.com

### چکیده

با توجه به جایگاه ارجمند مفهوم «رجاء» و امید در فرهنگ اسلامی، تعیین امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم از دیر باز مورد اهتمام اندیشوران مسلمان و قرآن‌پژوهان بوده است. از این رو، گستره پژوهش‌های آنان، دیدگاه‌های گوناگونی را پدید آورده است که به جهت پراکندگی در منابع و مآخذ مختلف، امکان نگاهی کلی و همه جانبه به آن‌ها برای پژوهشگران و مراجعان فراهم نیامده است. نوشتار حاضر با استخراج دیدگاه‌های گوناگون از متون روایی، تفسیری و علوم قرآنی، آن‌ها را معرفی و ارزیابی نموده و پژوهشی مختصر و نسبتاً فراگیر درباره امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم سامان داده است.

گویا در بین سی و دو دیدگاه به دست آمده از قرآن‌پژوهان در این باره، آیات سوره‌های زمر/۵۳، نساء/۱۱۶، حجر/۴۹ و ضحی/۵، از شهرت بیشتری برخوردارند.

**کلید واژه‌ها:** قرآن، آیه، امید بخش‌ترین آیه.

### درآمد

از جمله مباحثی که در آثار علوم قرآنی، مانند برهان زرکشی و اتقان سیوطی دیده می‌شود، موضوع امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم است. این موضوع در منابع روایی و تفسیری نیز به چشم می‌خورد و روشن می‌گردد که اندیشوران و قرآن‌پژوهان از همان عصر نزول قرآن بدان پرداخته‌اند. حاصل این تأملات، دیدگاه‌های گوناگونی را رقم زده است که استخراج و ارزیابی مختصر آن‌ها از اهداف این نوشتار است؛ گرچه پیش از پرداختن به آن، مباحثی مقدماتی مانند ماهیت امید و مفهوم شناسی آن از نگاه دین ضروری می‌نماید.

### درباره واژه امید (رجاء)

واژه امید (رجاء) به لحاظ معنایی در برابر واژه ناامیدی (قنوط)، به معنای توقع و انتظار حصول امری است که زمینه‌های دستیابی به آن فراهم و آماده است. این واژه گرچه با واژگانی همچون آرزو (امل) و تمنا (تمنی) تقارب معنایی دارد، ولی مترادف آن‌ها نیست؛ چنانکه در آرزو (امل) نیل به مقصود با استبعاد همراه است، ولی در امید (رجاء) دستیابی به هدف، امری ممکن و دست‌یافتنی است. نیز در طمع، فرد بدون فراهم آوردن زمینه‌های لازم - اعم از اسباب درونی و بیرونی - در انتظار نیل به مقصود نشسته است، حال آنکه در امید، توقع تحقق مطلوب پس از فراهم آوردن زمینه‌های مزبور است. همچنین تمناً به فردی اختصاص دارد که نسبت به تحقق اسباب لازم برای رسیدن به مطلوب خویش، تردید دارد و انتظار وی نسبت به تحقق مطلوب خویش، بر مبنای محکمی استوار نیست، ولی امید، انتظار مبتنی بر واقع‌نگری است. این تفاوت‌های ظریف معنایی، موجب می‌شود امید، امری نیکو و پسندیده و امور دیگر همچون طمع، آرزو، تمنا و آرزو اموری مذموم و ناپسند محسوب شوند (برای آگاهی بیشتر از حوزه معنایی واژگان مزبور رجوع شود به: ابو هلال، ۷۳-۷۴، ۱۴۳-۱۴۲ و ۲۴۸؛ مجلسی، ۳۵۵/۶۷-۳۵۲؛ مصطفوی، ۸۰/۴-۷۴).

افزون بر کلمات مترادف و قریب‌المضمون، واژگان متضاد نیز در روشن ساختن حوزه کاربرد معنایی یک واژه حائز اهمیت‌اند. از همین رو لازم است به تقابل داشتن یا نداشتن معنایی واژه «امید» با واژگانی همچون خوف، قنوط، یأس، و ... نگاهی بیافکنیم.

برخی از روی غفلت، واژه بیم و هراس (خوف، رهبه) را متضاداً واژه امید (رجاء) قرار داده‌اند، ولی باید دانست که واژه امید (رجاء) به لحاظ معنایی همواره ملازم با بیم و هراس

(خوف) است. زیرا که فرد امیدوار هرگز به تحقق مطلوب خویش یقین ندارد و همواره از این امر در هراس است که مبادا از نیل به مقصود خویش باز بماند. کاربرد این واژه در قرآن کریم نیز حکایت از همین ملازمه معنایی دارد:

«وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ» (اعراف/۵۶).

«... إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ» (انبیاء/۹۰).

لذا نه تنها تضادی میان واژه بیم (خوف، رهبه) و امید (رجاء) نیست، بلکه رابطه میان این دو تلازم معنایی است، تا جایی که در زبان عرب گاه واژه امید (رجاء) را برای افاده معنای بیم و هراس (خوف، رهبه) به کار می‌برند: «مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا» (نوح/۱۳) (راغب، ۳۴۵). لغت‌شناسان در کاوش‌های زبان‌شناسی خویش، واژه ناامیدی (یأس، خبیبه و قنوط) را متضاد واژه دانسته و این دو واژه را به لحاظ منطقی غیر قابل جمع خوانده‌اند. (خلیل بن احمد، ۳۳۱/۷؛ ابن منظور، ۲۵۹/۶؛ فیروز آبادی، ۲۶۰/۲؛ زبیدی، ۴۸/۹؛ ابن اثیر، ۲۶۱/۵). امام صادق (ع) نیز در روایتی، «قنوط» را متضاد واژه «رجاء» دانسته‌اند: «من جنود العقل... الرجاء وضده القنوط» (کلینی، ۲۲/۱).

### مفهوم امید از منظر اسلام

از منظر اسلام، جوهره و خاستگاه اصلی دو مفهوم بیم (خوف) و امید (رجاء)، به حسن ظن نسبت به پروردگار باز می‌گردد که خود، ریشه در معرفت آدمی به صفات جلال و جمال حق تعالی دارد. به عبارت دیگر، آن گاه که انسان به صفات جمال خدا می‌نگرد و با تدبر در آیات تکوین و تشریح، به گستره رحمت پروردگار در هستی پی می‌برد، بارقه‌ای از امید بر دلش می‌تابد و سعی می‌کند تا با فراهم آوردن زمینه‌های لازم برای برخوردارگی از رحمت الهی، در گستره رحمانیت خداوند جایی برای خود بگشاید؛ از سوی دیگر آن گاه که آدمی صفات جلال پروردگار خویش را می‌بیند و جلوه‌هایی از قهاریت وی را به تماشا می‌نشیند و

<sup>۱</sup> گرچه این سه واژه بیانگر یک مفهوم اند، اما به لحاظ معنایی تفاوت‌های دقیقی میان آنها وجود دارد، چنانچه واژه «قنوط» برای مبالغه در شدت ناامیدی به کار می‌رود، اما واژه «یأس» می‌تواند به مرتبه نازله ناامیدی هم نظر داشته باشد؛ نیز واژه «خبیبه» تنها پس از دست‌نیافتن فرد به آرمان خویش معنا می‌یابد، اما واژه «یأس» بر مطلق ناامیدی اطلاق می‌شود و محدود به ظرف زمانی خاصی نیست (ابوهلال، ۴۳۶-۴۳۵).

در همان زمان، نیم نگاهی بر کارنامه اعمال خویش می‌افکنند، بیم و هراس (خوف) بر وی مستولی می‌گردد. در این هنگام است که پیشوایان دین، فرمان داده‌اند تا با حسن ظن به پروردگار، امید خویش را متوجه گستره رحمانیت پروردگار، و بیم و هراس خود را متوجه کارنامه اعمال خویش گردانیم و ضمن تلاش برای تعالی خویش، لحظه‌ای از امید به وی غافل نگردیم<sup>۱</sup>: «حسن الظن بالله أن لا ترجو إلا الله ولا تخاف إلا ذنبك» (کلینی، ۷۲/۲).

تلازم دو واژه بیم (خوف) و امید (رجاء)، امری است که به بحث‌های واژگانی و زبان‌شناسی محدود نیست و در تعالیم دینی از جایگاه والایی برخوردار است:  
- «لیس من عبد مؤمن إلا و فی قلبه نوران : نور خیفه و نور رجاء، لو وزن هذا لم یزد علی هذا و لو وزن هذا لم یزد علی هذا» (همان، ۶۷/۲).

ملازمه این دو مفهوم، تنها زمانی تحقق بخش مفهوم امیدواری به خداوند است که هر دو در نقطه تعادل قرار داشته باشند. بنابراین، دو مفهوم پسندیده بیم (خوف) و امید (رجاء)، بین مفاهیم نکوهیده «یأس» و «امن»<sup>۲</sup> قرار دارند، چونانکه اگر در بیم، افراط و در امید، تفریط شود، حالت یأس و بدبینی نسبت به خداوند پدید می‌آید و نکوهش پروردگار را به همراه می‌آورد: «و لا تَیَأسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا یَیَأسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْکَافِرُونَ» (یوسف/۸۷). همچنین اگر در امید، افراط و در بیم، تفریط شود، حالت امید، جای خویش را به حالت فراغت خاطر و جسارت بر پروردگار داده و مذمت را به دنبال خواهد داشت: «أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا یَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ» (اعراف/۹۹).

از این رو انسان مؤمن باید امید به خداوند را سرلوحه زندگی خویش قرار داده و در عین حال، همواره بیم آن را داشته باشد که مبادا گناه و غفلتی، موجب حرمان او از رحمت خداوند گردد. نحوه چینش آیات رحمت و عذاب در قرآن کریم و نیز سخنان ائمه هدی (ع) از ضرورت همین توازن حکایت می‌کند: «لو وزن رجاء المؤمن و خوفه لا اعتدلا» (طبرسی، مجمع البیان، ۳۶۷/۲).

### درباره امیدوار کننده ترین آیه قرآن کریم

با توجه به اهمیت مفهوم امید به رحمت پروردگار در آئین اسلام، مسلمانان همواره

<sup>۱</sup>. برای آگاهی بیشتر رک: تنوخی، ۴۰/۱؛ مازندرانی، ۲۱۷/۸-۲۱۴ و ۲۲۶-۲۳۰؛ مجلسی، ۳۵۵/۶۷.  
<sup>۲</sup>. «قال الامام الصادق (ع): الکبائر، القنوط من رحمة الله و الیأس من روح الله والأمن من مکر الله ...».

می‌خواستند بدانند خداوند سایه رحمت خود را تا کجا بر سر آنان، مستدام و آغوش گرم خویش را تا کجا برای آن‌ها گشوده است. از همین رو، تعیین امیدوار کننده ترین آیه قرآن از دیر باز، اندیشه دانشمندان اسلامی و قرآن‌پژوهان را به خود مشغول ساخته که حاصل این اندیشه ورزی ها - تا آنجا که بررسی شد - در قالب سی و دو دیدگاه، قابل ارزیابی است:<sup>۱</sup>

۱- «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ»

(بقره/۶۴).

در این دیدگاه که صدرالمতألّهین شیرازی (د. ۱۰۵۰ ق.) آن را ارائه نموده (صدرالدین شیرازی، ۴/۶۳۳) تأکید بر توبه پذیری پروردگار نسبت به گناهکارانی است که توبه را ابزار بازگشت به درگاه الهی قرار می‌دهند. صدرالمتألّهین با استناد به سیاق آیه، معتقد است از آنجا که خداوند، پس از ذکر بزرگ‌ترین گناهان قوم بنی اسرائیل همچون گوساله پرستی، کفران نعمت، انکار نبوت و نقض پیمان الهی، باز از فضل و رحمت خویش بر آن‌ها سخن به میان می‌آورد و معلوم می‌دارد که اگر عفو و آمرزش خداوند شامل حال آن‌ها نمی‌گردید، از خسارت زدگان بودند، آشکار می‌گردد که باب آمرزش و مغفرت خداوند، همواره به روی بندگان گناهکار گشوده است و عظمت گناه، مانع بخشش پروردگار نمی‌شود. از همین روست که این آیه یکی از امیدوار کننده ترین آیات قرآن به شمار می‌رود.

۲- «وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ رَبِّ اَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ اَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَ لَكِن لِيُظْمِنَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ اَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يٰ تَيْنٰك سَعِيًّا وَ اعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ» (بقره/۲۶۰).

در این دیدگاه که در اصل به ابن عباس (د. ۶۸ ق.) منتسب است، (صنعانی، ۱/۱۰۶؛ طبری، ۳/۳۴؛ ابن خالویه، ۳۰۹؛ ابن عطیه، ۳۵۲/۱؛ حاکم نیشابوری، ۶۰/۱ و ۲۶۱/۴؛ زرکشی، ۴۴۷/۱؛ ابن حجر، ۴۱۳/۸؛ سیوطی، در المثنور، ۳۳۵/۱؛ الاتقان، ۴۲۸/۲) جنبه امید بخشی آیه به تسهیل امر ایمان بر مؤمنان و در نتیجه، تسهیل امر حسابرسی بر آن‌ها باز می‌گردد. زیرا رضایت خداوند به گفتار حضرت ابراهیم در پاسخ به ندای «أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ»، دال بر این است که خداوند صرف اقرار به ایمان را می‌پذیرد و متعرض خطوراتی که گاه، ناخواسته عارض ذهن آدمی می‌گردد، نمی‌شود و این، خود نشانگر آن است که خداوند در هنگام حسابرسی، از وسوسه های نفسانی باز خواست نمی‌کند (ابن ابی حاتم، ۲۰۹/۲؛ حاکم نیشابوری، ۶۰/۱؛ ابن

<sup>۱</sup> زرکشی در البرهان و سیوطی در الاتقان، حدود ۱۵ دیدگاه از دیدگاه های مطرح در این عرصه را گردآوری نموده اند.

کثیر، ۵۲۹/۱؛ سیوطی، در المثنور، ۳۳۵/۱).

گرچه مفسران برای این دیدگاه، دو وجه دیگر نیز بیان نموده‌اند:

• نوع رابطه حضرت ابراهیم با خداوند متعال و اجابت درخواست به ظاهر غیر معمول و شگفت او از جانب پروردگار، آدمی را نسبت به استجابت خواسته های خویش، امیدوار و جری می‌سازد (قرطبی، ۲۹۸/۳).

• ندای خداوند خطاب به حضرت ابراهیم با عبارت «أَوْ لَمْ تُؤْمِنِ»، دال بر تسهیل پدیده ایمان بر بندگان است. به عبارت دیگر، این فراز از آیه بر این امر دلالت دارد که صرف ایمان کفایت می‌کند و نیازی به این نیست که انسان با وجود آن، به تعمق و کاوش در مفاهیم اعتقادی بپردازد (همان).

۳- «بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَ لِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَ لِيُمِلَّ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَ لِيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَ لَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا ...» (بقره/۲۸۲).

منابع تفسیری و روایی از صاحبان این دیدگاه، سخنی به میان نیاورده و تنها، دیدگاه مزبور را یکی از دیدگاه های مطرح درباره «امیدوار کننده ترین آیه قرآن»، ذکر کرده‌اند (زرکشی، ۴۴۶/۱؛ ابن حجر، ۴۱۳/۸؛ سیوطی، الاتقان، ۴۲۹/۲). در این دیدگاه، چشم امید به سوی دستگیری پروردگار از مسلمانان در قیامت است. زیرا آن گاه که خداوند متعال جزئی ترین مصالح دنیوی مسلمانان را مورد عنایت قرار داده و برای حفظ امنیت مالی جامعه اسلامی، به ارائه راهکار پرداخته است، بدیهی است که جدی ترین مصالح اخروی آن‌ها را نادیده نگرفته و در شرایط سخت سرای آخرت، آن‌ها را از یاد نخواهد برد (زرکشی، ۴۴۶/۱؛ سیوطی، الاتقان، ۴۲۹/۲).

۴- «وَ الَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَ مَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ لَهُ...» (آل عمران/۱۳۵).

بنا بر گزارشی روایی، روزی حضرت علی (ع) از مردم درباره امیدوار کننده ترین آیه قرآن کریم پرسش نمود و جماعتی از مردم که نامشان در منابع به ثبت نرسیده است، به آیه مزبور اشاره کرده‌اند<sup>۱</sup> (عیاشی، ۱۶۱/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۵۰۸/۵) نیز، سیوطی بنا بر محتوای

<sup>۱</sup> «عن أبي حمزة الثمالي قال: سمعت أحدهما (عليهما السلام) يقول: «إن عليا (عليه السلام) أقبل على الناس، فقال: أي آية في كتاب الله أرجى عندكم؟... و قال بعضهم: وَ الَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ، قال: حسنة و ليست إياها».

روایتی از ابن مسعود، این آیه را در فهرست «امیدوار کننده ترین آیات قرآن کریم» آورده است (سیوطی، الاتقان، ۴۲۹/۲).

گفتار ابن مسعود در توجیه این دیدگاه، یادآور آن است که گناهکاران امت‌های پیشین همچون قوم بنی اسرائیل، برای توبه شرایط سختی پیش رو داشتند و گاه، به محض ارتکاب گناه، کفاره و نشانه گناهکاری بر آستانه خانه‌هایشان نقش می‌بست، ولی خداوند متعال امت اسلامی را مورد عنایت خاص خویش ساخته و گفتن ذکر استغفار را کفاره و مایه آمرزش گناهان آن‌ها قرار داده است.

۵- «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَ يُوْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء/۴۰).

بنا بر گزارش‌هایی روایی، ابن مسعود (د. ۳۲ ق.) از باورمندان به این دیدگاه است (ثعالبی، ۶۱۶/۵). نیز، روایتی از ابن عباس (د. ۶۸ ق.) در دست است که این آیه را از جمله هشت آیه برتر سوره نساء دانسته و سیوطی با توجه به محتوای این آیات، همه آن‌ها را در فهرست «امیدوار کننده ترین آیات قرآن کریم» آورده است (سیوطی، الاتقان، ۴۲۹/۲).

گر چه منابع و مآخذ، وجه امید بخشی این آیه را مسکوت گذاشته‌اند، ولی چنین به نظر می‌رسد که در این دیدگاه، تأکید بر رحمت خداوند در نظام جزا و پاداش باشد، چنانچه در عقاب، به حد اقل اکتفا نموده و تنها بنده را به میزان گناه مجازات می‌کند؛ اما در ثواب، فضل و رحمت بی کران خویش را معیار پاداش دهی به فرد قرار می‌دهد.

۶- «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء/۱۱۶).

این اندیشه در منابع روایی و تفسیری، به حضرت علی (ع)<sup>۱</sup> (ترمذی، ۳۱۳/۴؛ ثعلبی، ۳۲۵/۳) و امام سجّاد (ع)<sup>۲</sup> (واحدی، ۱۶؛ سیوطی، الاتقان، ۴۲۸/۲) منتسب است و شاید با تاسی به همین روایات، برخی مفسران نامور شیعه همچون شیخ طبرسی (د. ۵۴۸ ق.) (طبرسی، جوامع الجامع، ۲۶۱/۱) طیب (د. ۱۴۱۱ ق.) (طیب، ۲۰۸/۴) و سید عبد الاعلی سبزواری (د. ۱۴۱۴ ق.) (سبزواری، ۲۶۱/۸) این آیه را امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم دانسته‌اند. همچنین بنا بر گزارشی روایی، آن گاه که امام علی (ع) از مردم درباره امیدوار کننده ترین آیه

<sup>۱</sup> «حکي عن علي (ع): أن أرجى آية في القرآن قوله: وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ».

<sup>۲</sup> «عن علي بن الحسين بن واقد، حدَّثني أبي، قال سمعت علي بن الحسين يقول: ... وأرجى آية في القرآن لأهل التوحيد: إِنَّ اللَّهَ اللَّهُ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ».

قرآن کریم سؤال نمود، این دیدگاه، یکی از دیدگاه های مطرح شده از سوی مخاطبان آن حضرت بود<sup>۱</sup> (عیاشی، ۱۶۲/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۰۶/۵).

وجه گزینش این آیه به عنوان امید بخش ترین از آن روست که در آن از تعلق آموزش خداوند به همه گناهان یکتا پرستان، از مجرای غیر از مجرای توبه سخن به میان آمده است. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه خداوند حتی گناه شرک را نیز از طریق توبه می آمرزد، فراز «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» در این آیه شریفه، حکایت گر این است که خداوند در اینجا آموزش بدون توبه گناهان را محور کلام قرار داده است؛ لذا می توان گفت این آیه بالاترین درجه عطف پروردگار نسبت به اهل توحید را برای ما به تصویر کشیده و از همین رو، نوید بخش ترین آیه قرآن کریم محسوب می گردد (طبرسی، جوامع الجامع، ۲۶۱/۱؛ مجمع البیان، ۸۸-۸۹/۳؛ سبزواری، ۲۶۵/۸ و ۲۶۷).

۷- «ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ» (انعام/۶۲).

برخی از مفسران آیه را امیدوار کننده ترین آیه دانسته اند. زیرا این آیه، جایگاه جان آدمی را پس از مرگ، آغوش گرم پروردگار می داند و با عبارت «مولا هم الحق»، به رابطه ولایی خداوند با بندگان اشاره می کند؛ از همین رو طبیعی است که ما را به عنایات نهفته در میزبانی پروردگار در سرای آخرت، امیدوار سازد و بیم و هراس را از دل ما بزداید، چه آنکه هیچ چیز برای یک بنده بهتر از بازگشت به سوی ارباب مهربانش نیست (مبیدی، ۳۸۸/۳؛ آلوسی، ۴/۱۸۱).

۸- «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام/۸۲).

از نگاه قرطبی (د. ۶۷۱ ق.) این آیه امید بخش ترین آیه قرآن کریم است (قرطبی، ۳۲۳/۱۱). گر چه وی درباره علت گزینشش توضیحی نمی دهد، ولی از ظاهر آیه و نیز از حاصل گفتار وی در تفسیر آن، چنین به نظر می رسد که علت این امر، به سیاق آیه باز گردد. چه آنکه خداوند ابتدا در آیه پیشین، از گفتار حضرت ابراهیم خطاب به مشرکان پرده بر می دارد: «فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» و آن گاه در آیه بعد، به داوری میان مشرکان و یکتا پرستان نشسته، امنیت و آسایش دو گیتی را چنین به یکتا پرستان وعده می دهد: «أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ». بنابراین، این آیه ضمانت کننده سعادت ابدی برای یکتا پرستان است. ضمن اینکه قرطبی روایتی از پیامبر اکرم (ص) نقل می کند که شرک را مصداق انحصاری ظلم

<sup>۱</sup> «عن أبي حمزة الثمالي قال: سمعت أحدهما يقول: ان علياً عليه السلام أقبل على الناس فقال: أي آية في كتاب الله أرجى عندكم؟ فقال بعضهم: «ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء...».



در آیه شریفه معرفی ساخته و دیگر گناهان را از دایره شمول آن بیرون دانسته است: «فی الصحیحین عن ابن مسعود لما نزلت «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» شق ذلك على أصحاب رسول الله (ص) و قالوا: أينا لم يظلم نفسه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم: ليس هو كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه «يا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (همان).

۹- «قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» (اعراف/۱۵۶).

ابو عثمان نه‌دی (د. ۹۵ ق.) از کسی که نامش بر ما آشکار نیست، گزارشی نقل می‌کند مبنی بر اینکه این آیه امید بخش‌ترین آیه قرآن است.<sup>۱</sup> گر چه وی خود، این دیدگاه را نپذیرفته و آیه مزبور را نا امید کننده ترین آیه خوانده است. زیرا خداوند در آن، فقط از اختصاص رحمت خویش به تقوایندگان و پارسایان خبر می‌دهد. (سلمی، ۱/ ۲۴۵)

۱۰- «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَ إِنْ يَعْودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ» (انفال/۳۸).

زرکشی و سیوطی، در فهرست امید بخش‌ترین آیات قرآن کریم، از این آیه شریفه یاد می‌کنند. زیرا آیه مزبور اثبات گر این است که خداوند به محض ورود کافران به وادی ایمان و گفتن شهادتین، باب رحمت و غفران خویش را به روی آن‌ها خواهد گشود. در این صورت، بدیهی است که ساکنان همیشگی وادی ایمان را از یاد نبرد و از رحمت و آمرزش خویش نسبت به آن‌ها دریغ نرزد (زرکشی، ۱/ ۴۲۷؛ سیوطی، الاتقان، ۲/ ۲۹).

۱۱- «وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه/۱۰۲).

ابو عثمان نه‌دی (د. ۹۵ ق.) در اعتراض به کسانی که آیه ۱۵۶ سوره اعراف را امید بخش‌ترین آیه قرآن می‌خواندند، آیه مزبور را جایگزین آن ساخته است (طبری، ۱۱/ ۱۲؛ ابن عطیه، ۳/ ۷۷؛ طبرسی، مجمع البیان، ۵/ ۱۰۰؛ غرناطی، ۱/ ۳۴۷؛ ابوحیان، ۵/ ۴۹۹؛ سیوطی، الاتقان، ۲/ ۴۲۸)؛ زیرا در این آیه، رحمت الهی به پرهیزکاران مختص نگردیده و خداوند همه اهل ایمان را نوید بخشیده که هرگاه مرتکب خطا و لغزشی گشتند، با روی آوردن به درگاه

<sup>۱</sup> نیز برخی چون فتال نیشابوری (د. ۵۰۸ ق.) و ملا صالح مازندرانی (۲۵۶/۹) بر این باورند که گر چه آیه مزبور، امیدبخش‌ترین آیه قرآن نیست، ولی در فهرست آن به شمار می‌رود.

الهی و اعتراف به گناهان خویش، آمرزش و رحمت خداوند را امیدوار باشند. (ابن عطیه، ۷۷/۳؛ طیب، ۳۰۴/۶؛ مکارم شیرازی، ۱۹۸/۶؛ مراغی، ۱۴/۱۱)

۱۲- «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود/۱۰۷).

در این دیدگاه که به ابراهیم نخعی (د. ۹۶ ق.) منتسب است، جنبه امید بخشی آیه متوجه اهل دوزخ است. زیرا آیه مزبور اثبات گر امکان رهایی از خلود در دوزخ با اذن و مشیت پروردگار است و جمله «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ» شماری از دوزخیان را از خلود در عذاب مستثنی می‌سازد؛ لذا می‌توان گفت اهل دوزخ، آیه‌ای نوید بخش تر از این را در قرآن نمی‌یابند (سیوطی، در المنثور، ۳۵۰/۳؛ شوکانی، ۵۹۸/۲؛ آلوسی، ۳۴۰/۶).

۱۳- «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَ زُلْفَا مِنْ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ» (هود/۱۱۴).

این دیدگاه، برگرفته از حدیث نبوی است<sup>۱</sup> (عیاشی، ۱۶۱/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۰۶/۵). مفسران در وجه تعیین این آیه به عنوان امیدوار کننده ترین آیه قرآن کریم، به تأثیر نماز در آمرزش گناهان اشاره می‌کنند (مکارم شیرازی، ۹۲/۷؛ فضل الله، ۱۴۴/۱۲). پیامبر اکرم نیز همین وجه را تذکر داده و معلوم می‌دارد که نماز همچون چشمه ای است که مؤمنان روزی پنج بار جان خویش را در آن شست و شو داده و از این طریق، با زدودن آرایش‌های روحی، دگر بار صفای باطن خویش را باز یابند. نماز نه تنها مایه آمرزش گناهان است، بلکه آن‌ها را به حسنه تبدیل ساخته و آثار گناه را از لوح جان آدمی می‌زداید: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»<sup>۲</sup>.

۱۴- «وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ» (رعد/۶).

گزینش این آیه به عنوان امید بخش ترین آیه قرآن کریم به حضرت علی (ع) (طوسی، ۳۷/۹) منسوب است. نیز همین دیدگاه از ابن عباس (د. ۶۸ ق.) (نحاس، ۱۳/۴؛ ابن خالویه،

<sup>۱</sup> «عن ابي حمزة ثمالی قال سمعت أحدهما عليه السلام يقول ان عليا عليه السلام قال ... سمعت حبيبي رسول الله (ص) يقول أرجى آية في كتاب الله «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ» ... ثم قال (ص): يا علي، و الذي بعثني بالحق بشيرا و نذيرا ان أحدكم ليقوم من وضوئه فتساقط عن جوارحه الذنوب فإذا استقبل الله بوجهه لم ينفتل و عليه من ذنوبه شيء و يكون كما ولدته أمه فأن أصاب شيئا بين الصلاتين كان له مثل ذلك حتى عد الصلوات الخمس ثم قال يا علي أنما منزلة الصلوات الخمس لأمتي كنهجر جار على باب أحدكم فما يظن أحدكم لو كان في جسده درن ثم اغتسل في ذلك النهر خمس مرأت أ كان يبقى في جسده درن فكذلك و الله الصلوات الخمس لأمتي».

<sup>۲</sup> «قال الامام علي (ع) : ان الصلوات الخمس كفارة لما بينهن ما اجتنبت الكبائر و هي التي قال الله عز و جل: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (مغربی، ۱۳۵/۱).

ص ۳۰۸؛ طوسی، ۳۷/۹؛ زرکشی، ۴۴۷/۱) و سدّی (د. ۱۲۸ ق.) (مظهری، ۲۱۶/۵؛ آل غازی، ۳۸/۶) هم نقل شده است. سدّی در توجیه این دیدگاه، به مجرای آمرزش گناهان در این آیه اشاره می‌کند. وی بر این باور است که عبارت «عَلَى ظُلْمِهِمْ» در این آیه شریفه، گواه بر امکان آمرزش گناهان، غیر از توبه، یعنی فضل و مشیت پروردگار است. زیرا با وجود توبه، دیگر گناهی باقی نمی‌ماند تا عبارت «عَلَى ظُلْمِهِمْ» مفهوم داشته باشد. بنابراین، آیه مزبور باب تازه‌ای از امید را به روی گناهکاران از اهل ایمان گشوده و از همین روست که امیدوار کننده‌ترین آیه قرآن کریم به شمار می‌آید (همان).

۱۵- «نَبِيٌّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (حجر/۴۹).

بنا بر گزارش‌های تاریخی، عثمان بن عفان (د. ۳۵ ق.) این آیه را نوید بخش‌ترین آیه قرآن می‌دانسته است (قرطبی، ۳۲۲/۱۱؛ ابو حیان، ۱۰۵/۷؛ آلوسی، ۱۲۱/۸). مآخذ، توضیحی درباره وجه این دیدگاه ارائه نکرده‌اند؛ هرچند ظاهر آیه، از گسترش مغفرت خداوند نسبت به همه بندگان حکایت دارد.

۱۶- «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء/۸۴).

منابع روایی این دیدگاه را به ابوبکر بن ابی قحافه (د. ۱۳ ق.) منتسب می‌دانند (قرطبی، ۳۲۲/۱۱؛ آلوسی، ۱۲۱/۸؛ زحیلی، ۱۵۶/۱۵). برخی منابع نیز بدون ذکر نام اشخاص، تنها از این دیدگاه یاد کرده‌اند (ابن حجر، ۴۱۳/۸؛ سیوطی، الاتقان، ۴۲۸/۲؛ شبر، ۴۰/۴). با توجه به عمومیت واژه «کل» در عبارت «كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» که همه موجودات، اعم از ممکن و واجب را شامل می‌گردد، می‌توان گفت اگر از نفس ضعیف ما چیزی جز گناه و خطا سر نمی‌زند، از پروردگار نیز چیزی جز آمرزش و غفران، انتظار نمی‌رود. به عبارت دیگر، «از کوزه همان برون تراود که در اوست»؛ لذا این آیه، گستره رحمت الهی را به مقتضای ذات پروردگار اثبات می‌سازد (طبرسی، مجمع‌البیان، ۳۵۲/۱؛ قرطبی، ۳۲۲/۱۱؛ شبر، ۴۰/۴).

۱۷- «إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى» (طه/۴۸).

از آنجا که این آیه، عذاب را نسبت به حقّ ستیزان و جویندگان باطل روا می‌داند، مفهوم مخالف آن بر این دلالت دارد که اهل ایمان از عذاب الهی در امان‌اند (ابن حجر، ۴۱۳/۸). از این رو، کسانی مانند ابن عباس (د. ۶۸ ق.) این آیه را امیدوار کننده‌ترین آیه قرآن دانسته‌اند (ثعلبی، ۲۴۳/۶؛ قرطبی، ۲۰۳/۱۱؛ زحیلی، ۲۲۰/۶). برخی مآخذ نیز از این دیدگاه، بدون اشاره به گوینده آن یاد نموده‌اند (میبدی، ۱۱۸/۶؛ زرکشی، ۴۴۷/۱؛ سیوطی، الاتقان، ۴۲۸/۲).

۱۸- «وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لِيُعْتَمُوا وَ لِيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (نور/۲۲).

از آنجا که خداوند در این آیه شریفه امت اسلامی را به احسان و نیکی در حق گناهکاران واقعه شوم افک فرا می‌خواند، کسانی چون عبدالله بن مبارک (د. ۱۸۱ ق.) آن را امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم نامیده‌اند (مسلم، ۱۱۷/۸؛ قرطبی، ۱۹۵/۱۳؛ ابن حجر، ۴۱۳/۸). ابن عطیه در نقد این دیدگاه بر این باور است که آیه مزبور تنها از تفضل خداوند بر گروهی از مسلمانان در دنیا خبر می‌دهد، ولی آیات امید بخش قرآن کریم، آیاتی هستند که به آمرزش و رحمت الهی بر بندگان در آخرت می‌پردازند. از این رو، اگر بخواهیم این آیه را امید بخش‌ترین آیه قرآن بدانیم، باید عبارت «وليعفوا و ليصفحوا» را مبنا قرار داده و چنین استدلال کنیم که آن گاه که خداوند ما را به عفو و گذشت فرا می‌خواند، بدیهی است که خود، در سرای آخرت، رحمت و مغفرتش را از بندگان دریغ نمی‌دارد (ابن عطیه، ۱۷۳/۴).

۱۹- «وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا» (احزاب/۴۷).

وعده تفضل و عنایت ویژه خداوند به اهل ایمان در این آیه شریفه، موجب گردیده است که عبد الحق بن غالب (پدر ابن عطیه) (د. ۵۱۸ ق.) آن را امیدوار کننده‌ترین آیه قرآن کریم به شمار آورد (ابن عطیه، ۱۷۳/۴ و ۳۹۰؛ قرطبی، ۲۰۸/۱۳ و ۲۰۱/۱۴؛ ابن عاشور، ۲۸۴/۲۱).

۲۰- «ذَلِكَ جَزَاءُ مَا كَفَرُوا وَ هَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ» (سبأ/۱۷).

منابع، بدون اشاره به نام صاحبان این دیدگاه، تنها آن را ذکر کرده‌اند (زرکشی، ۴۴۷/۱؛ ابن حجر، ۴۱۳/۸؛ سیوطی، الاتقان، ۴۲۸/۲). وجه تعیین این آیه به عنوان امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم از آن روست که کیفر الهی را به کافران منحصر گردانیده و از همین رو دلالت بر این دارد که حق پرستان از کیفر الهی مصون هستند (ابن حجر، ۴۱۳/۸).

۲۱- «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (فاطر/۶).

رابعه عدویه (د. ۱۳۵ ق.) بر این باور است که خداوند در این آیه شریفه، با معرفی شیطان به عنوان دشمن مردمان، در حقیقت، خویش را بهترین دوست آن‌ها دانسته و مردم را به برقراری رابطه دوستانه با پروردگارشان فرا خوانده است. از این رو، آیه یاد شده، امیدوارکننده‌ترین آیه قرآن کریم به شمار می‌آید (سلمی، ۱۵۸/۲).

۲۲- «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر/۵۳).

اصل این دیدگاه که مشهورترین دیدگاه‌ها درباره امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم است، در منابع تفسیری به حضرت علی (ع)<sup>۱</sup> منسوب است (قشیری، ۲۸۷/۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ۷۸۴/۸؛ ابو حیان، ۱۰۵/۷ و ۴۱۶؛ ۱۴۴/۹). نیز تا آنجا که بررسی گردید، کسانی همچون ابن مسعود (د. ۳۲ ق.) (سمرقندی، ۱۹۱/۳؛ ابن عطیه، ۵۳۶/۴؛ سیوطی، الدر المثور، ۳۲۲/۱)، عبد الله بن عمرو بن عاص (د. ۶۵ ق.) (طوسی، ۳۷/۹؛ ابن کثیر، ۵۲۹/۱) یا عبدالله بن عمر (د. ۷۳ ق.) (نجاس، ۱۳/۴؛ ابن عطیه، ۵۳۶/۴؛ سیوطی، الاتقان، ۴۲۸/۲)، جماعتی از اهل عراق<sup>۲</sup> (حسکانی، ۴۴۷/۲؛ میبیدی، ۵۲۴/۱۰؛ قرطبی، ۹۶/۲۱)، ابن سیرین (د. ۱۱۰ ق.) (ابو الفتوح، ۳۳۸/۱۶)، تستری (د. ۲۸۳ ق.) (۴۱۳)، ابن عطیه (د. ۵۴۲ ق.) (۱۷۳/۴)، شوکانی (د. ۱۲۵۰ ق.)<sup>۳</sup> (۵۳۸/۴)، آلوسی (د. ۱۲۷۰ ق.) (۱۴/۶)، سبزواری نجفی (د. ۱۴۰۹ ق.) (ارشاد الازهان، ۴۶۹)، مناوی (د. ۱۳۰۱ ق.) (۹/۲؛ ۵۲۴/۵) و صادقی تهرانی (۲۰۸/۱۶؛ ۳۵۹/۲۵) این دیدگاه را برگزیده‌اند.

برخی نیز از این دیدگاه، بدون ذکر نام، یاد کرده‌اند (ابن خالویه، ۳۰۸؛ قرطبی، ۲۰۸/۱۳؛ ابن حجر، ۸/۱۳۳). ضمن اینکه در روایتی که حضرت علی (ع) از مردمان درباره امید بخش‌ترین آیه قرآن پرسید، شماری از افراد این آیه را مطرح ساختند که نامشان در منابع به ثبت نرسیده است<sup>۴</sup> (عیاشی، ۱۶۱/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۰/۷۶۴).  
به نظر می‌رسد که تمام واژگان و عبارتهای این آیه، نغمه امید را در گوش بندگان گناهکار زمزمه می‌کنند؛ برای نمونه:

۱- گزینش عبارت «یا عبادِی»، به جای عبارت «یا ایها العصاة» و نیز ترجیح عبارت «أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ» بر «أَخْطَاوا»، دلالت بر رحمت خداوند نسبت به بندگان گناهکار دارد.

<sup>۱</sup> «ما في القرآن آية أوسع من يا عبادي الذين أسرفوا...».

<sup>۲</sup> «محمد بن علي عليهما السلام عن عمه محمد الحنفية عن أبيه أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: أشفع لأمتي حتى يناديني ربي: أرضيت يا محمد؟ فأقول: نعم يا رب! رضيت. ثم إن أمير المؤمنين النفث إلى جماعة وقال: يا أهل العراق، تزعمون أن أرجى آية في كتاب الله عز وجل: "يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم..." الآية، و إنما أهل البيت نقول أرجى آية في كتاب الله: "وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى..."».

<sup>۳</sup> «و اعلم أن هذه الآية أرجى آية في كتاب الله سبحانه لاشتمالها على أعظم بشارة...».

<sup>۴</sup> «عن أبي حمزة الثمالي قال: سمعت أحدهما يقول إن علياً ع أقبل على الناس فقال: أي آية في كتاب الله أرجى عندكم؟ ... فقال بعضهم: "يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله..."».

۲- تعبیر از گناهکاران با عبارت «عباد»، اشاره به این است که گناهکاران، بندگان خدا هستند و بنده در هر موقعیتی، به مهربانی و عطف اربابش نیازمند است.

۳- خداوند در این آیه شریفه، بندگان گناهکار را به خویش، اضافه و از آن‌ها با عنوان «عبادی» یاد می‌کند که این امر، خود از رحمت حضرت خداوند نسبت به بندگان حکایت دارد.

۴- عبارت «یا عِبَادِ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ»، نصیحت پدری را به یاد می‌آورد که دلسوزانه از فرزندش می‌خواهد از ستم در حق خویش دست بردارد. گویا خداوند با این عبارت، والاترین درجه دلسوزی و شفقت خویش را بر بندگان به تصویر کشیده است.

۵- نهی بندگان از ناامیدی و دعوت آن‌ها به امید به رحمت پروردگار، خود دریچه امید را به روی بندگان گناهکار می‌گشاید.

۶- خداوند در جمله «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا»، برای اینکه بندگان را به سعه مغفرت خویش امیدوار سازد، جمله را با سه تأکید همراه نموده است: حرف «إِنَّ» در ابتدای جمله، حرف «الف و لام جنس» بر سر واژه «ذُنُوب»، و واژه «جَمِيعًا» در انتهای جمله.

۷- فراز «إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» در قسمت پایانی آیه، امیدواری را به اوج می‌رساند، به ویژه که برای توصیف پروردگار به این دو صفت، از اوزانی استفاده شده است که به لحاظ معنایی مفید دوام و مبالغه است. همچنین این عبارت با سه تأکید بیان شده است: حرف «إِنَّ»، ضمیر فصل و معرفه بودن خبر.

۸- تقدیم صفت «غفور» بر «رحیم» در آیه شریفه، به دلیل این است که می‌خواهد از نهایت توجه پروردگار نسبت به آمرزش گناهان بندگان حکایت کند (بیضاوی، ۴۶/۵؛ ابو حیان، ۲۱۲/۹؛ شوکانی، ۵۳۹-۵۳۸/۴؛ مدرسی، ۵۱۳/۱۱-۵۱۲؛ شبّر، ۵۲۲/۵؛ آل غازی، ۵۵۰/۳).

لازم به یادآوری است که به گواهی سیاق آیه و نیز با توجه به آیات دیگر، روشن می‌گردد که منظور از آمرزش در آیه مزبور، آمرزش از راه توبه است. زیرا با توجه به اینکه مخاطب اصلی در این آیه مشرکان هستند، نیز با آگاهی از این امر که خداوند در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»، شرک را از گناهایی که بدون توبه نیز قابلیت آمرزش را دارند، مستثنی ساخته است؛ همچنین با عنایت به آیه بعد<sup>۱</sup> که به لحاظ مضمون، امتداد همین آیه محسوب گردیده و گناهکاران را به توبه و عمل صالح فرا می‌خواند «وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَ

<sup>۱</sup> «وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلَمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (زمر/۵۴).

أَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ»، آشکار می‌گردد که خداوند در این آیه، آمرزش گناهان از راه توبه را محور سخن قرار داده است (نحاس، ۱۳/۴؛ ابن کثیر، ۹۶/۷؛ ابوحیان، ۲۲۱/۹؛ قرشی، ۳۱۱/۹؛ صادقی تهرانی، ۳۶۴/۲۵؛ طباطبایی، ۲۸۱/۱۷-۲۷۸). بنابراین گفتار کسانی<sup>۱</sup> که صرف اطلاق آیه را نشانی از دلالت آن بر آمرزش بدون توبه گناهان دانسته‌اند، گفتاری بی اساس است.

### ۲۳- «غَافِرِ الذَّنْبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطُّوْلِ...» (مؤمن/۳).

این دیدگاه در منابع روایی و تفسیری به یحیی بن معاذ رازی (د. ۲۵۸ ق.) (ثعلبی، ۸/۲۶۸) و نیز به ابو بکر بن ابی قحافه (د. ۱۳ ق.) (ابوحیان، ۱۰۵/۷) یا عمر بن خطاب (د. ۲۳ ق.) (قرطبی، ۳۲۲/۱۱؛ آلوسی، ۱۴۴/۸؛ آل غازی، ۵۵۹/۲) منتسب است. آن‌ها در توجیه گفتار خویش به تقدّم غفران بر توبه پذیری استناد کرده و بر این باورند که از آنجا که در این آیه شریفه، آمرزش گناهان پیش از قبول توبه بیان شده است، بر این دلالت دارد که خداوند، گناهان اهل ایمان را بدون توبه نیز می‌آمرزد و از همین رو آیه یاد شده، امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم به شمار می‌آید (همان).

### ۲۴- «وَ أَنْ مَرَدَّنَا إِلَى اللَّهِ» (مؤمن/۴۳).

حمدون القصار (د. ۷۱ ق.)، این دیدگاه را یادآور شده (ابن عجبیه، ۱۳۸/۵)، ولی از وجه آن سخنی نگفته است. شاید او نیز مانند کسانی که آیه «ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ» (انعام/۶۲) را امیدوار کننده‌ترین آیه قرآن دانسته‌اند، به عنایات نهفته در میزبانی پروردگار در سرای آخرت چشم امید داشته است.

### ۲۵- «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَ

أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ» (فصلت/۳۰).

در این دیدگاه که به ابن عباس (د. ۶۸ ق.) منسوب است (ابن کثیر، ۱۶۱/۷؛ سیوطی، *الاتقان*، ۴۲۹/۲)، گرچه علت گزینش این آیه به عنوان امیدوار کننده‌ترین آیه قرآن کریم بیان نشده است، ولی به نظر می‌رسد که دادن وعده نیک فرجامی به پایمردان یکتا پرستی و انتفاء بیم و اندوه از آن‌ها در این آیه شریفه، زمینه ساز چنین دیدگاهی گردیده است.

### ۲۶- «اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ» (شوری/۱۹).

برخی از مآخذ، فقط این آیه را یادآور شده ولی به نام گویندگان این دیدگاه و وجه نوید

<sup>۱</sup> برای نمونه ن.ک: طوسی، ۳۷/۹؛ بیضاوی، ۴۶/۵.

بخشی آیه مزبور اشاره ای نکرده‌اند (فتال، ۵۰۱؛ ابن عطیه، ۱۷۳/۴؛ ثعالبی، ۱۷۹/۴). گویا مبنای این دیدگاه، به دلالت واژه «لَطِيف» باز می‌گردد که از دوام لطف و عنایت پروردگار نسبت به همه بندگان حکایت دارد.

۲۷- «وَهُوَ الَّذِي يُقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْفُرُونَ»

(شوری/۲۵).

برخی بر این باورند که از آنجا که این آیه شریفه، شرطی برای پذیرش توبه بندگان، یادآور نشده و حدی برای میزان گناهان آمرزیده شده تعیین نساخته است، امیدوار کننده ترین آیه قرآن کریم به شمار می‌آید (سبزواری نجفی، /ارشاد الاذهان، ۴۹۱).

۲۸- «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ» (شوری/۳۰).

این آیه شریفه از آن حکایت دارد که خداوند یا مصیبت‌ها و سختی‌های زندگی را کفاره گناهان اهل ایمان قرار می‌دهد و یا با عفو و بخشش خویش، آثار گناه را از کارنامه اعمال آن‌ها می‌زداید. هر کدام از این دو شیوه که در حق اهل ایمان، اعمال گردد، کیفر الهی از ایشان در سرای آخرت را خواهد زدود؛ زیرا اگر خداوند، کسی را در دنیا با سختی‌ها کیفر دهد، دگر بار، او را در آخرت کیفر نخواهد نمود و اگر از فردی درگذرد، هرگز از گذشت خویش منصرف نخواهد گردید؛ لذا روایتی منسوب به حضرت علی (ع) آیه مزبور را امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم به شمار آورده است (ابن حنبل، ۸۵/۱؛ حاکم نیشابوری، ۳۸۸/۴؛ فخر رازی، ۶۰۱/۲۷؛ سیوطی، الاتقان، ۴۲۸/۲؛ ابن عجبیه، ۵/۲۲۰).

۲۹- «فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ» (احقاف/۳۵).

مآخذ گوناگون از این آیه به عنوان امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم یاد کرده‌اند، ولی از گوینده آن نامی نبرده و در ذیل آن توضیحی نداده‌اند (نحاس، ۱۱۷/۴؛ ثعالبی، ۲۲۸/۵؛ سیوطی، الاتقان، ۴۲۸/۲). شاید بتوان گفت توجیه این دیدگاه، به حصر هلاکت و بد سرانجامی در فاسقان باز می‌گردد. چنانکه گویی آیه مزبور با منحصر ساختن هلاکت ابدی در این جماعت، نیک فرجامی را برای نیکوکاران تضمین نموده است.

۳۰- «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ» (محمد/۱۱).

قشیری (د. ۴۶۵ ق.) بر این باور است که از آنجا که آیه یاد شده، سایه ولایت و رحمت پروردگار را بر سر همه اهل ایمان گسترده و مؤمنان گناهکار را از این دایره، مستثنی نساخته است، می‌تواند امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم به شمار آید (قشیری، ۴۰۶/۳).



۳۱- «یتیماناً ذا مقربه \* او مسکیناً ذا متربه» (بلد/۱۵).

این دیدگاه به شافعی (د. ۲۰۴ ق.) منسوب است (شافعی، ۳۸/۱؛ زرکشی، ۴۴۷/۱؛ سیوطی، الاتقان، ۴۲۸/۲) و توجیهی برای آن وجود ندارد.

۳۲- «وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ» (ضحی/۵).

اساس این دیدگاه به روایتی باز می‌گردد که امام صادق (ع) آن را از طریق امام باقر (ع) و محمد حنفیه از امام علی (ع) نقل نموده‌اند و از همین رو، منابع در گوینده اصلی آن به اشتباه افتاده‌اند. چنانچه برخی منابع آن را به خود حضرت علی (ع) منتسب دانسته‌اند (فرات، ۵۷۱؛ ثعلبی، ۲۲۴/۱۰؛ حسکانی، ۴۴۷/۲) و برخی دیگر آن را به امام باقر (ع) (بغوی، ۲۶۷/۵؛ فخر رازی، ۱۹۴/۳۱) محمد حنفیه (د. ۸۱ ق.) (طبرسی، مجمع البیان، ۷۶۴/۱۰؛ همو، جوامع الجامع، ۵۰۳/۴) یا به امام صادق (ع) (خازن، ۴۳۷/۴) باز می‌گردانند. برخی منابع نیز بدون ذکر نام، تنها اصل دیدگاه را بیان کرده‌اند. (غرناطی، ۴۹۰/۲؛ ابن حجر، ۴۱۳/۸؛ ثعلبی، ۶۰۱/۵)

در این دیدگاه گشایش باب شفاعت بیشترین نوید را برای امت اسلامی به همراه دارد. زیرا از یک سو، در این آیه حد بخشایش بندگان بر رضایت و شفاعت پیامبری مبتنی است که «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» و «بِالْمُؤْمِنِينَ رِئُوفٌ رَّحِيمٌ» است. بدیهی است که گستره مهر و عاطفه پیامبر نسبت به امت اسلامی به اندازه ای است که تا همه آن‌ها را از عذاب دوزخ نرهاند، آرام نخواهد گرفت (ابن عطیه، ۴۹۴/۵؛ قرطبی، ۹۶/۲۱؛ بروسوی، ۱۲۷/۸؛ طباطبایی، ۱۷۷/۱-۱۷۶) از سوی دیگر زمان شفاعت، زمانی است که دست آدمی از دیگر مجاری نیل به رحمت الهی همچون توبه و ... کوتاه گردیده و زمان هر گونه عملی به سر آمده است. از آنجا که مسیر ارائه شده در سایر آیات برای نیل به مغفرت الهی، مسیر توبه و زمان نیل بدان، به حیات دنیوی محدود است، بارقه امید آن‌ها نمی‌تواند در روز قیامت و هنگامه محشر پرتو افشانی کند؛ از این رو شاید بتوان گفت جنبه امید بخشی آیه پنج سوره ضحی، تا حدودی بر آیات دیگر، حتی آیه ۵۳ سوره زمر، ترجیح داشته و از همین روست که اهل بیت (ع) آن را نوید بخش‌ترین آیه قرآن دانسته‌اند: «إِنَّكُمْ مَعِشْرَ أَهْلِ الْعِرَاقِ تَقُولُونَ: إِنَّ أَرْجَىٰ آيَةَ فِي الْقُرْآنِ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ ... وَ لَكِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ نَقُولُ: إِنَّ أَرْجَىٰ آيَةَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَىٰ «وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ» وَ هِيَ وَاللَّهِ الشَّفَاعَةُ لِيُعْطِيَهَا فِي أَهْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حَتَّى يَقُولَ رَبُّ رَضِيَتْ» (فرات، ۵۷۱؛ بغوی، ۲۶۷/۵؛ فخر رازی، ۱۹۴/۳۱).

### ارزیابی و جمع بندی دیدگاهها

از میان دیدگاه های مطرح درباره امید بخش ترین آیه قرآن کریم، آیه ۵۳ سوره زمر و نیز، آیات ۱۱۶ نساء، ۴۹ حجر و ۵ ضحی بیشترین شهرت را دارند.

در ارزیابی دیدگاه های سی و دو گانه یاد شده باید گفت هر کدام از این دیدگاهها، جنبه خاصی از رحمت پروردگار را مد نظر قرار داده اند؛ چنانکه برخی از آنها از تفضّل پروردگار در تسهیل امور دینی بر مردم سخن به میان آورده اند،<sup>۱</sup> بعضی عنایت الهی را در وعده به نیک فرجامی پارسایان جست و جو نموده اند،<sup>۲</sup> شماری کرامت پروردگار را در نظام جزا و پاداش یادآور شده اند،<sup>۳</sup> برخی رحمت عام خدا بر مؤمنان یا بر همه بندگان را مد نظر قرار داده اند<sup>۴</sup> و سرانجام بعضی به فضل پروردگار در بخشش گناهان نظر داشته اند.<sup>۵</sup> نیز از آنجا که خداوند راه های گوناگونی برای بخشش بندگان در نظر گرفته است، هر کدام از آیات مطرح در محور اخیر، به یکی از این راهها نظر داشته و بر همین اساس، به لحاظ موضوع از یکدیگر متمایز گردیده اند.

همچنین دیدگاه های یاد شده، بنا بر مخاطبان خویش متفاوتند، چنانکه برخی از آنها به رحمت الهی نسبت به کل بندگان نظر دارند، ولی برخی دیگر امید بخش ترین آیه نسبت به عده ای خاص را موضوع گفتار قرار داده اند؛ لذا وحدت نداشتن این دیدگاهها در موضوع و مخاطب، موجب می شود مقایسه آنها با یک دیگر برای گزینش یکی و کنار نهادن دیدگاه های دیگر ناروا باشد و هر یک از آنها بتوانند در مقام مناسب خود، دیدگاهی سنجیده و صحیح باشند.

با این وجود نمی توان از برخی نقد های وارد بر دیدگاه های مطرح در این باره چشم پوشید. برای نمونه:

- درباره آیاتی همچون «ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ» (انعام/۶۲) باید گفت واژه مولا در عبارت «مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ»، نه به معنای نصرت و یاری رسانی

<sup>۱</sup> نوید بخشی آیه ۲۶۰ سوره بقره از همین روست.

<sup>۲</sup> بر اساس این نگاه، آیات ۸۲ انعام، ۱۵۶ اعراف، ۱۰۷ هود، ۴۸ طه، ۴۷ احزاب، ۱۷ سبأ، ۳۰ فصلت و ۳۵ احقاف را به عنوان امید بخش ترین آیه رقم زده است.

<sup>۳</sup> آیه ۲۶۰ سوره بقره و ۴۰ سوره نساء بر همین اساس به عنوان امیدوار کننده ترین آیه قرآن انتخاب شده اند.

<sup>۴</sup> مبنای امید بخشی آیات ۶۲ انعام، ۶ فاطر، ۱۹ شوری، ۱۱ محمد (ص) و ۱۵ بلد همین جنبه است.

<sup>۵</sup> از میان دیدگاه های سی و دو گانه مزبور، آیاتی که جنبه امید بخشی آنها ناظر بدین جهت است، عبارتند از: بقره/۶۴ و ۲۸۲، آل عمران/۳۵، نساء/۱۱۶، انفال/۳۸، توبه/۱۰۲، رعد/۶، حجر/۴۹، اسراء/۸۴، نور/۲۲، زمر/۵۳، مومن/۳ و ۴۳، شوری/۲۵ و ۳۰، ضحی/۵.

که به معنای احاطه و سیطره ولایی پروردگار در آخرت است (بیضاوی، ۱۶۶/۲؛ طباطبایی، ۱۳۲/۷) خبر بازگشت به سوی مولایی که بر تمام هستی، مسلط و بر مسند حسابرسی تکیه زده است، تنها برای کسانی امید بخش است که با اعمال صالح، زمینه برخورداری از رحمت پروردگار را فراهم آورده‌اند. زیرا همان گونه که پیش از این بیان گردید، تنها امیدی خردمندانه و پسندیده است که بر مبنای واقعیت و بر اساس فراهم آوردن اسباب نیل به مطلوب باشد؛ لذا باید دانست که صرف بازگشت مهم نیست، چگونه بازگشتن مهم است و از همین رو، آیه مزبور تنها با نگاه به دور از واقع نگری، می‌تواند به عنوان امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم به شمار آید. همین نقد دربارهٔ امید بخش‌ترین بودن آیه «أَنْ مَرَدْنَا إِلَى اللَّهِ» (مؤمن/۴۳) نیز صادق است.

- در برخی موارد، همچون:

- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى...» (بقره/۲۸۲)
- «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكَلْتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا» (اسراء/۸۴)
- «إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّىٰ» (طه/۴۸)
- «ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَ هَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَافِرَ» (سبأ/۱۷)
- «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنَ الْأَصْحَابِ السَّعِيرِ» (فاطر/۶)

- «فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ» (احقاف/۳۵)

مفهوم مخالف یا معنای بعید و ملازمی آیه مبنای گزینش آن به عنوان امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم قرار گرفته است. به راستی از چه رو باید از میان آیات بی شماری که صراحتاً از رحمت الهی سخن می‌گویند، آیه ای را به عنوان امیدوار کننده ترین برگزینیم که بر مقصود ما دلالتی دور دارد و با حلقه های گوناگون و تکلف بسیار، معنایی امید بخش را می‌رساند؟

- اطلاق موجود در برخی آیات به گواهی سیاق آن‌ها تخصیص می‌خورد و از همین رو نمی‌تواند دلیلی مناسب برای انتخاب آن‌ها به عنوان امید بخش‌ترین آیه قرآن باشد. برای مثال، در آیه «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ أَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ» (محمد/۱۱)، گر چه عبارت «الَّذِينَ آمَنُوا» مطلق آمده است، ولی به قرینه آیه پیشین و پسین معلوم می‌گردد که منظور، مؤمنانی هستند که دین الهی را یاری رسانده و ایمان و عمل صالح را سرلوحه زندگی خویش قرار داده‌اند. در حقیقت، یاری پروردگار نسبت به اهل ایمان در این آیه شریفه، پاسخ همان

وعده ای است که در دو آیه گذشته مطرح گردیده است: «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ یَنْصُرْکُمْ وَ یَثَبِّتْ أَقْدَامَکُمْ» (محمد/۷). خداوند متعال در آیات پیشین، اهل ایمان را به یاری دین الهی فرا خوانده و معلوم نموده است که اگر چنین کنند، آن‌ها را یاری و بر مسیر هدایت ثابت قدم می‌سازد؛ آن گاه در این آیه و آیه بعد، سرپرستی و مدد رسانی خود را نسبت به مؤمنانی که دین الهی را یاری رسانده و ایمان و عمل صالح را سرلوحه زندگی خویش قرار داده‌اند، اعلام و بهشت را جایگاه ابدی ایشان دانسته است: «إِنَّ اللَّهَ یدْخِلُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (محمد/۱۲) (طباطبایی، ۳۲/۱۸؛ ابن عاشور، ۷۵/۲۲)؛ لذا در عبارت «الَّذِینَ آمَنُوا»، اطلاقی نیست تا دستاویز گزینش آیه به عنوان امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم قرار گیرد.

- پذیرش برخی آیات به عنوان امید بخش‌ترین آیه، ترجیح بلا مرجح و خلاف عقل است. برای مثال در آیه «اللَّهُ لَطِیفٌ بِعِبَادِهِ» (شوری/۱۹) تنها چیزی که مبنای گزینش آن به عنوان امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم قرار گرفته است، واژه «لَطِیف» است که به دلیل وزن صرفی خویش، از دوام مهر الهی نسبت به بندگان حکایت دارد. از آنجا که این ویژگی، به این آیه اختصاص نداشته و در آیات بی شماری همچون «إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِیمٌ» (حج/۶۵) نیز به چشم می‌خورد؛ همچنین با توجه به این امر که هیچ عامل مرجحی برای ترجیح آیه ۱۹ سوره شوری بر آیات مزبور وجود ندارد، باید گفت که تعیین آن به عنوان امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم، مبنا و دلالت روشنی ندارد.

چنانکه درباره آیه «ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِینَ آمَنُوا وَ أَنَّ الْکَافِرِینَ لَا مَوْلَى لَهُمْ» (محمد/۱۱) نیز، توجیهی که برای گزینش آن به عنوان امید بخش‌ترین آیه ذکر شده است - یعنی بیان نصرت و یاری پروردگار نسبت به مطلق اهل ایمان - به این آیه منحصر نیست و در آیاتی همچون «اللَّهُ وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره/۲۷۵)، «وَ اللَّهُ وَلِیُّ الْمُؤْمِنِینَ» (آل عمران/۶۸)، «كَانَ حَقًّا عَلَیْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِینَ» (روم/۴۷)، «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِینَ آمَنُوا فِی الْحَیَاةِ الدُّنْیَا وَ یَوْمَ یَقُومُ الْأَشْهَادُ» (مؤمن/۵۴) و «إِنَّ اللَّهَ یدْفَعُ عَنِ الَّذِینَ آمَنُوا» (حج/۳۸) نیز ظهور دارد؛ لذا ترجیح آن بر آیات مزبور، معقول و پسندیده نیست.

- برخی دیدگاه‌ها با صرف نظر از سیاق آیات، تنها بخشی از عبارت آیه را اخذ و بر همان اساس حکم نموده‌اند، حال آنکه آن آیه، نه تنها امید بخش نیست، بلکه گاه بیم آور نیز هست. از جمله این موارد عبارتند از:

۱) «قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُوْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ» (اعراف/۱۵۶): در این آیه شریفه، تقدم عذاب بر رحمت و نیز اختصاص رحمت الهی به تقوا پیشگان، هرگز امید بخش نیست.

۲) «نَبِيُّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (حجر/۴۹): آیه مزبور گر چه از آیات رجاء به شمار می آید، ولی نمی تواند امید بخش ترین آیه قرآن باشد. زیرا آیه بعدی که به لحاظ مضمون، امتداد این آیه به شمار می رود، از عذاب شدید الهی سخن می گوید: «وَ أَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ». همین مطلب درباره آیه «غَافِرِ الذَّنْبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ...» (مؤمن/۳) نیز صادق است.

۳) «لَا جْرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَا فِي الْآخِرَةِ وَ أَنْ مَرَدَّنَا إِلَى اللَّهِ وَ أَنْ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ» (مؤمن/۴۳): این آیه - افزون بر نقدی که پیش از این گذشت - از آن رو نمی تواند امید بخش ترین آیه باشد که سیاقش بیش از امید بخشی، صبغه تهدید دارد. در حقیقت، آیه مزبور در پاسخ به مشرکان است تا بدانند بازگشت همگان به سوی خداست و خداوند افراط گرانی را که از مرز عبودیت تجاوز می کنند، همدم آتش می گرداند: «وَ أَنْ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ».

۴) «اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ» (شوری/۱۹): اگر این آیه را از منظری دقیق و مجموعی ارزیابی کنیم و سیاق آن را در نظر بگیریم، در می یابیم که بر خلاف آیات امید بخش قرآن که از فضل خداوند سخن می گویند، این آیه، عدل خداوند را محور قرار داده است. زیرا به گواهی سیاق و آیات پیشین و پسین<sup>۱</sup>، عبارت «اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ» ناظر به این است که خداوند مهربان، با علم حضوری خویش، هر کسی را از ثمره و حاصل کار خویش بهره مند خواهد نمود؛ چنانچه اگر کسی برای آخرت سرمایه گذاری کند، کامیاب خواهد گردید و اگر دنیا را هدف قرار دهد، ضمن رسیدن به مطلوب خویش، از بهره های اخروی باز خواهد ماند (طباطبایی، ۱۳۸/۴۱). از آنجا که این آیه به عدل خداوند ناظر است، گزینش آن به عنوان امید بخش ترین آیه قرآن کریم، ضعیف می نماید. چنانچه در ادعیه و روایات رسیده از معصومین نیز، عدل الهی در مقابل فضل پروردگار، به عنوان عامل بیم و خشیت بندگان معرفی گردیده است: «إِلَهِي إِنْ غَفَرْتَ فَبِفَضْلِكَ، وَإِنْ عَذَبْتَ فَبِعَدْلِكَ، فَيَا مَنْ لَا يَرْجَى إِلَّا فَضْلَهُ، وَلَا

<sup>۱</sup> «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَ مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» (شوری/۲۰).

بخشی إلا عدله، امنن علینا بفضلک، ولا تستقص علینا بعدلک» (سید الساجدین (ع)، ۴۲۵).<sup>۱</sup>  
 بنابراین می‌توان گفت برخی از دیدگاه‌های سی و دو گانه که پیش از این بیان گردید، به لحاظ دلالتی بدون اشکال نیستند<sup>۲</sup>، گر چه بررسی بیشتر آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد.

### نتیجه

همان گونه که مشاهده گردید، اهمیت مفهوم رجاء در آیین اسلام، مسلمانان را به تعیین امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم بر انگیخته و این اندیشه ورزی، آرائی گوناگون را در این باره موجب گردیده است.

تا آنجا که بررسی شد، امکان دستیابی به سی و دو دیدگاه از دیدگاه‌های مطرح در این موضوع فراهم آمد و روشن گردید که اندیشمندان و قرآن‌پژوهان، هر کدام بنا بر ذائقه و نوع نگاه خویش، به این مقوله پرداخته‌اند؛ چنانکه برخی از ایشان به مغفرت الهی نظر داشته‌اند، برخی رحمت عام الهی را در نظر گرفته‌اند، شماری مهربانی خداوند در نظام جزا و پاداش را ملاک قرار داده‌اند، بعضی از رحمت الهی در نظام تشریح سخن به میان آورده‌اند و ... نیز دیدگاه‌های ایشان بنا بر اینکه امید بخشی آیات را نسبت به چه کسانی سنجیده‌اند، از یک دیگر متمایز می‌گردد. همین تمایز در موضوع و مخاطب، موجب می‌شود که هر کدام آن‌ها بتوانند در مقام مقتضی، صحیح باشند؛ گر چه نمی‌توان از برخی کاستی‌های موجود در دیدگاه‌های یاد شده چشم پوشید که از جمله مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

- ۱- نادیده انگاشتن سیاق و تقطیع نامناسب در دیدگاه‌های ناظر به: اعراف/۱۵۶، حجر/۴۹، مؤمن/۳ و ۴۳، شوری/۱۹؛
- ۲- ترجیح بلا مرجح در انتخاب آیات ۱۹ سوره شوری و ۱۱ سوره محمد به عنوان امید بخش‌ترین آیه قرآن کریم؛
- ۳- غفلت از تقیید و تخصیص آیات در دیدگاه‌های ناظر به آیاتی، مانند آیه ۱۱ سوره محمد(ص)؛
- ۴- اوهام‌گرایی و نا دیده انگاشتن واقعیت در امید بخش پنداشتن آیات انعام/۶۲ و

<sup>۱</sup> برای یافتن نمونه‌های روایی بیشتر ن.ک: امام سجّاد (ع)، ص ۳۰۶؛ مجلسی، ۳۸۶/۹۱.  
<sup>۲</sup> ضمناً روایات مطرح در این عرصه، با مشکلات دیگری همچون اضطراب نیز مواجهند؛ چنانکه در آراء یاد شده، دیدگاه‌های متعدد و بعضاً متناقضی به حضرت علی (ع) یا صحابه‌ای چون ابن عباس منسوب است که نقد و بررسی سندی آنها به حوزه علوم حدیث باز می‌گردد و در مجال این نگاه‌شسته نیست.

مؤمن/۴۳؛

۵- تمسک به آیاتی مانند بقره/۲۸۲، اسراء/۸۴، طه/۴۸، سبأ/۱۷، فاطر/۶ و احقاف/۳۵ که بر مقصود دلالتی دور دارند.

از میان دیدگاه‌های مطرح در این موضوع، آیات ۵۳ سوره زمر، ۱۱۶ نساء، ۴۹ حجر و ۵ ضحی بیشترین شهرت را دارند

### منابع

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (د. ۶۵۴ ق.)، *التفسیر الماثور*، تحقیق احمد فتوحی عبد الرحمان الحجازی، الطبعة الاولى، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۷ ق.
- ابن اثیر، مجد الدین مبارک بن محمد جزری اربلی (د. ۶۰۶ ق.)، *النهایه فی غریب الحدیث*، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، الرابعه، موسسه اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۴ ش.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (د. ۸۵۲ ق.)، *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر بیروت، لبنان، بی تا.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (د. ۲۴۱ ق.)، *مسند*، دار صادر، بیروت، بی تا.
- ابن خالویه، ابو عبد الله حسین بن احمد (د. ۳۷۰ ق.)، *الحججه فی القرانات السبع*.
- ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد شاذلی (د. ۱۳۹۳ ق.)، *التحریر و التنویر*، بی نا، بی جا، بی تا.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد (قرن ۱۳)، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق احمد قرشی رسلان، انتشارات دکتر حسن عباس زکی، قاهره، ۱۴۱۹ ق.
- ابن عطیه، ابو محمد عبد الحق بن غالب (د. ۵۴۶ ق.)، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، الاولى، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر دمشقی قرشی (د. ۷۷۴ ق.)، *تفسیر القرآن العظیم*، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (د. ۷۱۱ ق.)، *لسان العرب*، ادب الحوزه، قم، ۱۴۰۵ ق.
- ابو حیان، محمد بن یوسف (د. ۷۴۵ ق.)، *البحر المحیط*، تحقیق شیخ عادل احمد عبد الموجود و شیخ علی محمد معوض، الطبعة الأولى، دار الکتب العلمیه، بیروت ۱۴۲۲ ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (د. ۵۵۴ ق.)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، به کوشش و تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۶۵-۱۳۷۵.
- آل غازی، عبد القادر، *بیان المعانی*، الاولى، مطبعه الترقی، دمشق، ۱۳۸۲ ق.

آلوسی، ابوالفضل شهاب الدین محمود (د. ١٢٧٠ ق.)، *روح المعانی*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ١٤١٥ ق.

بروسوی، اسماعیل حقی (د. ١١٢٧ ق.)، *روح البیان*، دار الفکر، بیروت، بی تا.

بغوی، ابو محمد حسین بن مسعود (د. ٥١٦ ق.)، *معالم التنزیل*، به تحقیق خالد بن عبد الرحمان العک، دار المعرفه، بیروت، بی تا.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (د. ٦٨٥ ق.)، *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، دار الفکر، بیروت، بی تا.

ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی (د. ٢٩٧ ق.)، *السنن*، الثانیه، دار الفکر، بیروت، ١٤٠٣ ق.

تستری، ابو محمد سهل بن عبد الله (د. ٢٨٣ ق.)، *التفسیر التستری*، الاولی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ١٤٢٣ ق.

ثعالبی، ابو زید عبد الرحمان بن محمد (د. ٨٧٥ ق.)، *جواهر الحسان*، الدكتور عبد الفتاح أبو سنة، الشیخ علی محمد معوض والشیخ عادل أحمد عبد الموجود، الأولى، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ١٤١٨ ق.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله (د. ٤٠٥ ق.)، *المستدرک علی الصحیحین*، یوسف عبد الرحمن المرعشلی، دار المعرفه، بیروت، بی تا.

حسکانی، عبید الله بن احمد (قرن ٥)، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق محمد باقر بهبودی، چاپ اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ١٤١١ ق.

خازن، علاء الدین علی بن محمد (د. ٧٤١ ق.)، *لباب التاویل فی معانی التنزیل*، الاولی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ١٤١٥ ق.

خلیل بن احمد (د. ١٧٥ ق.)، *العین*، الطبعة الثانیه، مؤسسه دارالهجره، ١٤٠٩ ق.

راغب اصفهانی، ابو القاسم حسین بن محمد (د. ٤٢٥ ق.)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق محمد سید گیلانی، المكتبه الرضویه، طهران، بی تا.

زبیدی، محمد بن محمد حسینی (د. ١٢٠٥ ق.)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، علی شیری، دار الفکر، بیروت، ١٤١٤ ق.

زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*، دارالفکر المعاصر، دارالفکر، بیروت، دمشق، ١٤١٨ ق.

زرکشی، بدر الدین محمد بن عبد الله (د. ٧٩٤ ق.)، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، الاولی، دار احیاء الکتب العربیه، ١٣٧٦ ق.

زمخشری، محمود بن عمر (د. ٥٣٨ ق.)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دارالکتب العربی، بیروت، ١٤٠٧ ق.



- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (د. ۱۴۰۹ ق.)، *ارشاد الازهان*، الاولی، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (د. ۱۴۰۹ ق.)، *الجديد فى تفسير القرآن*، الطبعة الاولى، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
- سلمی، ابو عبد الرحمان محمد بن حسین (د. ۴۱۲ ق.)، *حقائق التفسیر*، الاولى، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
- سمرقندی، ابو الیث نصر بن محمد بن ابراهیم (د. ۳۷۵ ق.)، *تفسیر السمرقندی*، تحقیق محمود مطرجی، دار الفکر، بیروت، بی تا.
- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (د. ۹۱۱ ق.)، *الاتقان*، تحقیق سعید المندوب، الاولى، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (د. ۹۱۱ ق.)، *الدر المنثور فى تفسير الماثور*، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- شافعی، محمد بن ادیس (د. ۲۰۴ ق.)، *احکام القرآن*، بی تا، بی جا، بی تا.
- شیر، عبدالله (د. ۱۲۴۲ ق.)، *الجواهر الثمین فى تفسير الكتاب المبین*، الطبعة الاولى، مکتبه الامین، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
- شوکانی، محمد بن علی (د. ۱۲۵۰ ق.)، *فتح القادیر، الجامع بین فنی الروایة و الدرایة من علم التفسیر*، دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب، دمشق، ۱۴۱۴ ق.
- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن*، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۶۵.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (د. ۱۰۵۰ ق.)، *تفسیر ملاصدرا*، بیدار، قم، ۱۳۶۶.
- صنعانی، عبد الرزاق بن همام (د. ۲۱۱ ق.)، *تفسیر القرآن*، تحقیق دکتر مصطفی مسلم احمد، الاولى، مکتبه الرشد للنشر و التوزیع، ریاض، ۱۴۱۰ ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین (د. ۱۴۰۲ ق.)، *المیزان فى تفسير القرآن*، منشورات جماعة المدرسین فى الحوزة العلمیه، قم، بی تا.
- طبرسی، فضل بن حسن (د. ۵۴۸ ق.)، *جوامع الجامع فى تفسير القرآن المجید*، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۷.
- طبرسی، فضل بن حسن (د. ۵۴۸ ق.)، *مجمع البیان فى تفسير القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر (د. ۳۱۰ ق.)، *جامع البیان فى تاویل وجوه آی القرآن*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.

- طوسی، محمد بن حسن (د. ٤٦٠ ق.)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- طیب، عبدالحسین (د. ١٤١١ ق.)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، بنیاد اسلامی محمد حسین کوشان پور، تهران، ١٣٤١.
- عسکری، حسن بن عبد الله (د. ٣٩٥ ق.)، *الفروق اللغویة*، الأولى، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، قم، ١٤١٢ ق.
- علی بن الحسین (ع) امام چهارم (د. ٩٤ ق.)، *الصحیفة السجادیة*، سید محمد باقر موحد ابطحی إصفهانی، الأولى، مؤسسة الأنصاریان للطباعة والنشر، قم، ١٤١١ ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود (د. قرن ٣)، *کتاب التفسیر*، تحقیق وتصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، بی تا.
- غرناطی، قاسم بن محمد کلبی (د. ٧٤١ ق.)، *التسهیل لعلوم التنزیل*، الرابعه، دار الكتاب العربیه، لبنان، ١٤٠٣ ق.
- فتال نیشابوری (د. ٥٠٨ ق.)، *روضه الواعظین*، منشورات الشریف الرضی، قم، بی تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر (د. ٦٠٦ ق.)، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٤٢٠ ق.
- فرات بن ابراهیم (د. قرن ٣)، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق محمد الکاظم، الاولى، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ١٤١٠ ق.
- فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، دارالملاک، بیروت، ١٤١٩ ق.
- القرآن الکریم*.
- قرشی، علی اکبر، *احسن الحدیث*، چاپ سوم، بنیاد بعثت، تهران، ١٣٧٧.
- قرطبی، محمد بن احمد (د. ٦٧١ ق.)، *الجامع لاحکام القرآن*، چاپ اول، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ١٣٦٤.
- قشیری، عبد الکریم بن هوازن (د. ٤٦٥ ق.)، *لطائف الاشارات*، تحقیق احمد بسیونی، الثالثه، الهیئه المصریه العامه للكتاب، مصر، بی تا.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب رازی (د. ٣٢٩ ق.)، *الروضه من الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، الطبعة الثانيه، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ١٣٤٨.
- مازندرانی، ملا محمد صالح (د. ١٠٨١ ق.)، *شرح اصول الکافی*، تعلیق میرزا أبو الحسن الشعرائی، الأولى، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٤٢١ ق.
- مجلسی، محمد باقر (د. ١١١١ ق.)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، الطبعة الثالثه، مؤسسه الوفاء، بیروت، ١٤٠٣ ق.
- مدرسی، محمد تقی، *من هدی القرآن*، چاپ اول، دار محبی الحسین، تهران، ١٤١٩ ق.

- مراغی، احمد مصطفی (د. ۱۳۷۱ ق.)، *تفسیر مراغی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- مسلم بن حجاج (د. ۲۶۱ ق.)، *الجامع الصحیح*، دار الفکر، بیروت، بی تا.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰.
- مظهری، محمد ثناء الله (د. ۱۲۲۵ ق.)، *التفسیر المظهری*، مکتبه رشدیة، پاکستان، ۱۴۱۲ ق.
- مغربی، ابو حنیفه نعمان بن محمد بن منصور (د. ۳۶۳ ق.)، *دعائم الاسلام*، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، دار المعارف، قاهره، ۱۳۸۳ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴.
- موسوی سبزواری، عبد الاعلی (د. ۱۴۱۴ ق.)، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، الآداب، نجف، ۱۴۰۴ ق.
- میبدی، ابوالفضل رشید الدین (د. حدود ۵۲۰ ق.)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۳.
- نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد (د. ۳۳۸ ق.)، *اعراب القرآن*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
- نظام نیشابوری، حسن بن محمد (د. حدود ۷۲۸ ق.)، *غرائب القرآن*، تحقیق زکریا عمیرات، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
- واحدی، علی بن احمد (د. ۴۶۸ ق.)، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق کمال بسیونی زغلوله الاولى، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۱ ق.



مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۰،  
بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۱۳۳-۱۱۷

### نقش ابراهیم بن هاشم در انتقال میراث حدیثی کوفه به قم\*

سید حسن طالقانی

کارشناس ارشد فلسفه و کلام؛ پژوهش‌گر حوزه علمیه قم

Email: hasan.taleghani@yahoo.com

#### چکیده

میراث حدیثی شیعه که به طور عمده در کوفه تولید شده بود، در قرن سوم به قم انتقال یافت. در این انتقال میراث، بزرگانی از مشایخ کوفه و قم نقش داشته‌اند. بنا بر نقل نجاشی و شیخ طوسی، ابراهیم بن هاشم نخستین کسی است که میراث کوفه را در قم منتشر کرد ولی بر اساس اطلاعات موجود در فهرست شیخ و نجاشی، میراث کوفه، پیش از ابراهیم بن هاشم به واسطه کسان دیگری نیز به قم منتقل شده است. این نوشتار با معرفی شخصیت علمی و فعالیتی که هر یک از مشایخ حدیث، در انتقال میراث کوفه داشته‌اند، نشان داده است که ابراهیم بن هاشم اگرچه نخستین انتقال دهنده میراث کوفه به قم نیست، ولی می‌تواند به عنوان نخستین نشر دهنده میراث کوفه در قم معرفی شود و این ادعا از سوی اصحاب امامیه در بغداد، با سایر اطلاعات موجود در کتاب‌های فهرست هماهنگ است.

**کلید واژه‌ها:** حدیث کوفه، مکتب حدیثی قم، ابراهیم بن هاشم.

---

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۱/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۱/۰۸/۲۳.

به ادعای نجاشی، طوسی و دیگر اصحاب امامیه در بغداد، ابراهیم بن هاشم نخستین کسی است که حدیث کوفه را در قم منتشر کرد (نجاشی، ۱۶؛ طوسی، فهرست، ۱۲؛ ابن حجر، ۱/۱۱۸). نجاشی درباره او می‌نویسد: به ادعای اصحاب امامیه، ابراهیم بن هاشم نخستین کسی است که حدیث کوفیان را در قم منتشر نمود.<sup>۱</sup> اما مراجعه به فهرست شیخ طوسی و نجاشی نشان می‌دهد پیش از ابراهیم بن هاشم، محمد بن خالد برقی و حسین بن سعید اهوازی، و معاصر با او احمد بن محمد بن عیسی اشعری میراث گرانی را از کوفه به قم منتقل کرده‌اند. در این نوشتار، پس از معرفی ابراهیم بن هاشم، تلاش شده است به این پرسش پاسخ داده شود که چرا با وجود این افراد، ابراهیم بن هاشم، نخستین نشر دهنده حدیث کوفه در قم معرفی شده است؟ روشن شدن این مسئله از آن رو اهمیت دارد که می‌تواند ما را در تحلیل چگونگی آشنایی و تعامل مشایخ قم با اندیشه‌های کوفی یاری نماید. توفیق ابراهیم بن هاشم - به عنوان شخصیتی کوفی - در نشر اندیشه کوفیان توانست سرآغاز خوبی برای ایجاد هماهنگی و واکنش نشان ندادن در برابر اندیشه‌های کوفی باشد که شاید این انتقال از سوی مشایخ قمی محدود تر و با نوعی گزینش همراه می‌بود.

ابواسحاق، ابراهیم بن هاشم بن خلیل قمی، در اصل اهل کوفه بود و در آنجا رشد کرد (نجاشی، ۱۶؛ طوسی، فهرست، ۱۱) بعدها به دلیل سکونت در قم و نقش بسیار مهمی که در انتقال حدیث به این شهر ایفا کرد به قمی شهرت یافت. وی در مکتب حدیثی کوفه پرورش یافت و از محضر بزرگ‌ترین محدثان آن زمان، در کوفه و بغداد حدیث اخذ کرده، میراث عظیمی را که می‌توان آن را میراث حدیثی کوفه دانست و شامل حجم زیادی از میراث حدیثی و نسخه‌های متعدد از مشایخ کوفه بود، به قم منتقل کرد.

از تاریخ تولد و وفات او اطلاع دقیقی در دست نیست، ولی از آنجا که وی از اصحاب امام رضا علیه‌السلام دانسته شده است (طوسی، فهرست، ۱۲؛ علامه حلی، ۴۹؛ ابن شهر آشوب، ۳؛ ابن داوود، ۲۰)<sup>۲</sup>، باید ولادت او را در دهه‌های پایانی قرن دوم دانست. نیز اگر روایت

۱. «و أصحابنا يقولون: أول من نشر حدیث الکوفیین بقم هو.» (نجاشی، ۱۶).

۲. با این حال پاره‌ای از رجال‌شناسان مصاحبت ابراهیم بن هاشم با امام رضا علیه‌السلام را به دلیل روایت نکردن او از آن حضرت انکار نموده‌اند ولی این به معنای درک نکردن دوران امامت ایشان نیست. ناگفته نماند که روایتی از کتاب *بشارة المصطفی* بر حضور ابراهیم بن هاشم در مجلس امام رضا علیه‌السلام در مدینه دلالت دارد. نک: *بشارة المصطفی*، ۱۳۰-۱۳۱.

بی‌واسطه ابراهیم بن هاشم، از حماد بن عثمان را بپذیریم<sup>۱</sup>، که مطابق نقل نجاشی در سال «۱۹۰» در گذشته است (نجاشی، ۱۴۳)، پس باید ولادت ابراهیم بن هاشم، پیش از سال ۱۷۵ هجری باشد. اما اگر روایت مستقیم وی از حماد بن عثمان را، بر اساس کلام شیخ صدوق، نپذیریم، باز هم کثرت روایات ابراهیم، از حماد بن عیسی (د. ۲۰۸ یا ۲۰۹) (نجاشی، ۱۴۲-۱۴۳) و صفوان بن یحیی (د. ۲۱۰) (نجاشی، ۱۹۸) نشان می‌دهد که ولادت او پیش از «۱۹۰» هجری بوده است. تشریف وی به حج، در آغاز امامت امام جواد علیه‌السلام «۲۰۴ هجری» و نقل روایت از آن حضرت در آن زمان (مفید، ۱۰۲)، شاهدی دیگر بر این مدعا است. پس می‌توان تاریخ ولادت او را میان سال‌های ۱۷۰ تا ۱۹۰ هجری دانست. ابراهیم بن هاشم، دوران امامت امام هادی و امام عسکری علیهما‌السلام را نیز درک کرده، از آن بزرگواران با واسطه روایت نمود (کلینی، ۳/۱۹۷؛ طوسی، تهذیب، ۲/۸۵؛ حر عاملی، ۱۴/۵۶۹؛ ۲۱/۳۶۰)<sup>۲</sup> ولی شاهدی دال بر زنده بودن وی در دوران غیبت وجود ندارد. البته در مزار کبیر ابن مشهدی و مزار شهید، در اعمال مسجد سهله، روایتی از ابراهیم بن هاشم آمده است که نماز و دعای پس از آن را از شخصی که به گمان وی خضر علیه‌السلام بوده نقل کرده است. برخی با توجه به روایت دیگری که صاحب مزار، از علی بن محمد بن عبدالرحمن تستری نقل نموده، و نقلی که سید بن طاووس در اقبال از محمد بن ابی داود روایی آورده است، شخصی که ابراهیم بن هاشم اعمال مسجد را از او نقل کرده، امام زمان علیه‌السلام دانسته‌اند.<sup>۳</sup> البته این مطلب شواهد کافی ندارد ولی در صورت صحت این برداشت، باید وفات ابراهیم بن هاشم در دوران غیبت صغری واقع شده باشد.

ابراهیم بن هاشم از افراد زیادی حدیث استماع کرد، مشایخ وی را تا ۱۶۰ تن شماره کرده‌اند (خویی، ۱/۳۱۷) که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: محمد بن ابی عمیر، حماد بن عیسی، حسین بن یزید نوفلی، حسن بن محبوب، اسماعیل بن مزار، عبدالله بن مغیره بجلی، عبدالرحمان بن ابی نجران، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، صفوان بن یحیی، حسن بن

۱. در کافی، تهذیب و استبصار روایات بی‌واسطه ابراهیم بن هاشم از حماد بن عثمان نقل شده است ولی شیخ صدوق در مشیخه فقیه تصریح نموده که ابراهیم بن هاشم، حماد بن عثمان را درک نکرده است (نک: کافی، ج ۴، ۵۵۸؛ تهذیب، ۵/۹۳، ۱۶۲، ۱۸۱؛ ۷/۱۶۹؛ استبصار، ۲/۲۴۴؛ ۴/۱۸۱؛ من لایحضره الفقیه، ۴/۴۵۷).

۲. البته در تفسیر علی بن ابراهیم، روایتی از ابراهیم بن هاشم، بدون واسطه از امام حسن عسکری علیه‌السلام نقل شده است (نک: تفسیر قمی، ۲/۵۱).

۳. نک: ابن المشهدی، مزار کبیر، ۱۴۰؛ شهید اوله المزار، ۲۵۸؛ ابن طاووس، اقبال الاعمال، ۱۳۰؛ بحار الانوار، ۱۰۰/۴۴۳-۴۴۸؛ مستدرکات علم رجال الحدیث، ۱/۲۲۴.

علی بن فضال، عمرو بن عثمان الخزاز، قاسم بن محمد اصفهانی و عثمان بن عیسی. <sup>۱</sup> ابراهیم بن هاشم همه‌ی کتاب‌ها و احادیث برخی از مشایخ بزرگ خود همچون محمد بن ابی عمیر را روایت کرده است (نجاشی، ۳۲۷، طوسی، فهرست، ۴۰۵). در این میان، روایت ابراهیم، از برخی راویان بزرگ، با تردید مواجه شده است. از آن جمله است: حماد بن عثمان الناب؛ چنانچه پیش‌تر گذشت، شیخ کلینی و شیخ طوسی روایاتی را از ابراهیم بن هاشم، بدون واسطه از حماد بن عثمان نقل نموده‌اند (کلینی، ۳/ ۵۶۳، ۱۴۴؛ ۴/ ۲۸۶، ۵۵۸؛ طوسی، تهذیب، ۵/ ۹۳، ۱۶۲، ۱۸۱؛ استبصار، ۲/ ۲۴۴؛ ۴/ ۱۸۱)، ولی شیخ صدوق تصریح می‌کند که ابراهیم بن هاشم، حماد بن عثمان را درک نکرده و روایات بدون واسطه او، از حماد بن عیسی است. (ابن بابویه، ۴/ ۴۵۷؛ علامه حلی، ۲۸۱؛ ابن داوود، ۵۵۶).

شخصیت دیگری که نامش با تردید در زمره‌ی اساتید ابراهیم بن هاشم ذکر شده، یونس بن عبدالرحمن است. نجاشی به نقل از کشی، ابراهیم بن هاشم را شاگرد یونس معرفی می‌کند و البته در ادامه با عبارت «و فیه نظر» در آن تردید می‌نماید (نجاشی، ۱۶). شیخ طوسی نیز ابراهیم را شاگرد یونس دانسته است (طوسی، رجال، ۳۵۳) و به پیروی او علامه و ابن داود نیز، تلمذ نزد یونس را ذکر کرده‌اند (علامه حلی، ۴؛ ابن داوود، ۲۰)، ولی برخی از متأخران، تردید نجاشی را تبیین و گاه تقویت نموده، وجوهی برای این تردید، ذکر کرده‌اند: نخست اینکه لازمه‌ی شاگردی، روایت مستقیم از استاد است، در حالی که ابراهیم بن هاشم حتی یک روایت مستقیم و بی‌واسطه از یونس ندارد. دوم اینکه شاگردی نزد یونس، با نشر احادیث کوفه در قم منافات دارد، چون یونس نزد قمی‌ها مورد طعن بود و او را تضعیف می‌کردند (طوسی، رجال، ۳۶۴، ۳۹۴) و پذیرش احادیث، از شاگرد چنین کسی در قم مشکل به نظر می‌رسد. برخی نیز اساساً طبقه‌ی ابراهیم را مؤخر از یونس دانسته‌اند که امکان استفاده از وی معقول نخواهد بود. البته پاسخ‌های متعددی نیز به این اشکالات داده شده، که در این مختصر نمی‌گنجد.<sup>۲</sup>

۱. تعداد روایات ابراهیم بن هاشم در کتب اربعه از هر یک از این مشایخ چنین است: محمد بن ابی عمیر ۳۴۱۵ حدیث، حماد بن عیسی ۹۷۵ حدیث، حسین بن یزید ۷۴۵ حدیث، حسن بن محبوب ۴۶۶ حدیث، اسماعیل بن مرار ۲۲۱ حدیث، عبدالله بن مغیره ۱۵۷ حدیث، عبد الرحمان بن ابی نجران ۱۵۴ حدیث، احمد بن محمد بن ابی نصر ۱۴۶، صفوان بن یحیی ۱۱۹، حسن بن علی بن فضال ۸۷، عمرو بن عثمان ۸۳، قاسم بن محمد ۶۶، عثمان بن عیسی ۴۷ حدیث.  
 ۲. برای این اشکال و جواب‌ها بنگرید: شفتی، ۱۱۳-۱۱۶؛ مامقانی، ۵/ ۷۴-۷۵؛ تستری، ۱/ ۲۲۵-۲۲۷؛ خوئی، ۱/ ۳۱۷؛ موحد ابطی، ۱/ ۲۵۴-۲۵۵؛ نمازی شاهرودی، ۱/ ۲۲۲-۲۲۵.



ابراهیم بن هاشم پس از کسب مقامات علمی و تکمیل اندوخته‌ی حدیثی، راهی قم شد. زمان مهاجرت ابراهیم بن هاشم به قم را نمی‌دانیم، ولی می‌دانیم که این هجرت در زمانی اتفاق افتاد که ابراهیم بن هاشم به عنوان شیخ حدیث، شناخته شده بود و اندوخته‌ی حدیثی قابل ملاحظه و کاملی به همراه داشت. بنابراین انگیزه‌ی اصلی انتقال او به قم، کسب حدیث و افزایش اندوخته‌ی حدیثی نبوده، به ویژه که قم در آن زمان مرکز حدیثی بزرگ و قابل ملاحظه‌ای نبود، بلکه علل و عوامل دیگری را باید سبب این هجرت دانست که شاید یکی از آن عوامل، انگیزه‌ی انتقال و انتشار احادیث اهل بیت علیهم السلام باشد.

قم، کمی پیش‌تر از این دوران و در پی مهاجرت اشعریان، به پایگاهی جدید برای شیعه بدل شده بود و شاهد نقل و نشر میراث حدیثی بود. مشایخ قم، بخش محدودی از احادیث را با حضور نزد ائمه علیهم السلام و بدون واسطه از امام دریافت کرده، و البته بخش گسترده‌تری را با سفر به کوفه و از طریق مشایخ کوفه اخذ می‌کردند؛ ولی در مجموع، قم نسبت به کوفه که بزرگ‌ترین مرکز میراث حدیثی شیعه بود بخش بسیار مختصری از روایات اهل بیت علیهم السلام را در اختیار داشت.

در قرن سوم هجری مکتب حدیثی قم گسترش و رونق بیشتری یافت و ارتباط گسترده‌تری با کوفه برقرار نمود به گونه‌ای که انتقال حدیث از شکل اخذ روایت، به اخذ میراث حدیثی<sup>۱</sup> مبدل شد و نهضت انتقال حدیث از کوفه به قم پدید آمد. می‌توان گفت تا پایان قرن سوم بخش اعظم میراث حدیثی کوفه، به ویژه میراثی که توسط مشایخ بزرگ و مورد اعتماد تولید و نقل شده بود، به قم منتقل شد و از سوی مشایخ قم پذیرفته شد، بدین‌سان قم به دوره‌ی جدیدی از رشد و بالندگی علمی و معرفتی وارد شد. در این انتقال میراث، افراد متعددی از مشایخ بزرگ هر دو مکتب، فعال و نقش آفرین بوده‌اند که البته هر یک از این افراد با ویژگی‌ها و شرایط خاص خود، جایگاه متفاوتی در انتقال حدیث کوفه احراز نموده‌اند. در این میان، نقش ابراهیم بن هاشم، نقشی ویژه و متفاوت است.

توجه به حساسیت زیاد اصحاب قم در پذیرش احادیث، و صراحت برخورد آنان با روایانی که احادیث ضعیف نقل می‌کردند<sup>۲</sup>، نشان می‌دهد میراث حدیثی ابراهیم بن هاشم، هم به لحاظ محتوا و هم از جهت طریق، متقن و قابل اعتماد بوده است.<sup>۱</sup>

۱. مراد از میراث حدیثی، آثار مکتوب و نسخه‌های معتبر از کتاب‌های حدیثی است.

۲. برای نمونه اخراج کسانی چون سهل بن زیاد، احمد بن محمد بن خالد برقی و محمد بن علی ابو سمینه از قم به دلیل نقل روایات ضعیف بود. نک: نجاشی، ۱۸۵، ۲۵۵، ۳۳۲؛ ابن‌الغضائری، ۳۹، ۶۷.

چنانچه پیش‌تر گذشت، شیوخ ابراهیم بن هاشم از مشایخ بزرگ و شناخته شده کوفه بودند و از آنجا که در سنت اصحاب حدیث، توثیق و تضعیف راویان، در ارتباط با مضامین نقل شده از سوی آنان بود<sup>۲</sup>، نقل میراث ابراهیم بن هاشم و تضعیف نشدن او از سوی مشایخ قم، نشان دهنده‌ی پذیرفته شدن میراث حدیثی او در قم است.<sup>۳</sup> اگر چه از سوی رجال‌شناسان و اصحاب حدیث متقدم، توثیق صریحی درباره‌ی ابراهیم بن هاشم وارد نشده است<sup>۴</sup> ولی نقل وسیع روایات او، آن هم از سوی مشایخ بزرگ قم، صحت میراث ابراهیم را نزد اصحاب قم نشان می‌دهد. اگر چه ما از بودن یا نبودن گرایش‌های مختلف در بین اصحاب حدیث قم (چنان که در کوفه وجود داشت) اطلاعی نداریم، ولی می‌دانیم هیچ شخص یا گروهی در برابر ابراهیم بن هاشم و خط حدیثی او که وارث خط حدیثی - کلامی کوفه نیز بود<sup>۵</sup> مقاومتی نشان نداد؛ و ابراهیم بن هاشم کوفی بر کرسی حدیث قم، به میراث کوفه را منتشر ساخت.

افراد زیادی در قم از ابراهیم بن هاشم حدیث استماع کردند، ولی مهم‌ترین آن‌ها که در انتقال میراث حدیثی وی نیز نقش آشکاری داشتند عبارت بودند از: فرزندش، علی بن ابراهیم، محمد بن حسن صفار، سعد بن عبدالله اشعری و محمد بن احمد بن یحیی اشعری و در مرتبه‌ی بعد، محمد بن یحیی العطار، محمد بن علی بن محبوب، عبدالله بن جعفر حمیری و احمد بن ادريس که البته محوری‌ترین شخصیت در نشر میراث حدیثی ابراهیم بن هاشم، فرزندش علی بن ابراهیم است. می‌توان گفت علی بن ابراهیم، میراث حدیثی پدر را به طور کامل به نسل بعد انتقال داده است. حجم گسترده‌ی روایات وی از پدرش، در کافی و دیگر منابع حدیثی و همچنین در تفسیری که از وی باقی مانده است، اهتمام وی به نقل میراث پدر را نشان می‌دهد. تنها در کتاب کافی، ۴۸۱۴ روایت از علی بن ابراهیم از پدرش آمده است. در

۱. مقایسه تعامل اصحاب قم نسبت به میراث حدیثی ابراهیم بن هاشم از یک سو و محمد بن خالد برقی و پسرش، از سوی دیگر این مطلب را بیشتر روشن می‌کند.

۲. بررسی موارد توثیق و تضعیف در منابع اصلی رجالی، نشان می‌دهد بخش عمده‌ی توثیق و تضعیف‌ها ناظر به متن و مضمون روایات نقل شده راوی مربوط است.

۳. اصحاب و مشایخ حدیث مادام که به مضمون حدیث یا صدور روایت از معصوم اطمینان پیدا نمی‌کردند از نقل آن خودداری می‌کردند چنانچه صدوق از روایت پاره‌ای از احادیث کتاب *المنتخبات* سعد بن عبدالله و *نوادرا* حکمه محمد بن احمد بن یحیی خودداری نمود ولی بخش‌هایی از روایات محمد بن اوزمه - با این که ضعیف شمرده شده بود - روایت می‌کرد. نک: طوسی، فهرست، ۲۱۵-۲۱۶، ۴۰۷، ۴۱۰.

۴. در باره وثاقت ابراهیم در بین متقدمان و متأخران نک: مامقانی، ۸۱-۹۵؛ بحرالعلوم، ۴۴۸-۴۶۵.

۵. بر اساس گزارش نجاشی و دیگران از کشی، ابراهیم بن هاشم شاگرد یونس بن عبدالرحمان بود و خط یونس، تفکر کلامی کوفه بود که به هشام بن الحکم می‌رسید. نقل همه‌ی کتاب‌ها و روایات یونس بن عبدالرحمان و روایات هشام بن الحکم و هشام بن سالم توسط ابراهیم بن هاشم نیز صحت این انتساب را تأیید می‌کند.

آثار شیخ صدوق و دیگران نیز روایات ابراهیم بن هاشم به طور عمده، از طریق علی بن ابراهیم آمده است. در طرق شیخ صدوق به اصحاب، که در مشیخه فقیه آمده، ابراهیم بن هاشم در ۴۵ طریق واقع شده است که از این تعداد ۲۶ طریق آن با واسطه‌ی علی بن ابراهیم است. در حقیقت باید علی بن ابراهیم را تکمیل کننده نقش پدر در انتشار حدیث کوفه در قم دانست. به نظر می‌رسد تراث ابراهیم بن هاشم به طور کامل به نسل‌های بعد منتقل شده است و مشایخ قم در پذیرش روایات او گزینش و استثناء نکرده‌اند. محمد بن حسن صفار در کتاب *بصائر الدرجات* ۱۲۰ روایت در فضائل اهل بیت علیهم السلام از ابراهیم بن هاشم نقل نموده است و خودش واسطه انتقال میراث ابراهیم به طبقه بعد، از جمله ابن ولید بود. سعد بن عبدالله اشعری نیز اگر چه آثار حدیثی‌اش به ما نرسیده است ولی بر اساس اسناد موجود، در طریق روایات ابراهیم بن هاشم به ابن ولید و علی بن بابویه قرار دارد. اما شاگرد دیگر ابراهیم بن هاشم، محمد بن احمد بن یحیی بن عمران اشعری، صاحب کتاب *نوادرالاحکمه* است؛ وی نیز علاوه بر اینکه در طریق بسیاری از روایات اصحاب، به ابراهیم بن هاشم قرار دارد، بخشی از روایات ابراهیم را در کتاب *نوادرالاحکمه* آورده است و نکته قابل توجه اینکه، گرچه پاره‌ای از مشایخ قم مانند ابن ولید، برخی از رجال *نوادرالاحکمه* را استثناء نموده، از پذیرش بخشی از کتاب پرهیز نمودند، ولی احادیث ابراهیم بن هاشم پذیرفته شد (نجاشی، ۳۴۸؛ طوسی، فهرست، ۴۱۰).

میراث حدیثی ابراهیم، گسترده و در عین حال متنوع بود و ابواب مختلف فقه، اخلاق و عقاید را شامل می‌شد، البته به طور طبیعی حجم روایات فقهی از سایر ابواب بیشتر است. برای نمونه تنها در کتاب *کافی*، ۴۸۳۲ روایت از طریق ابراهیم بن هاشم آمده است که از این تعداد نزدیک به ۷۰۰ روایت، اعتقادی و بقیه در فروع مختلف فقهی است.

گسترده‌گی میراث ابراهیم بن هاشم و پذیرش و نشر این میراث از سوی مشایخ حدیثی قم، اهمیت وی را در انتشار حدیث کوفه در قم نشان می‌دهد؛ ولی پرسش اصلی که در اینجا مطرح می‌شود، چگونگی تقدم ابراهیم بن هاشم بر اقران وی است.

در آغاز این نوشتار به نقل از نجاشی و شیخ طوسی بیان شد که اصحاب امامیه، ابراهیم بن هاشم را نخستین کسی می‌دانند که حدیث کوفه را در قم منتشر کرد، در حالی که مراجعه به فهرست شیخ طوسی و فهرست نجاشی نشان می‌دهد پیش از ابراهیم بن هاشم، کسانی از جمله محمد بن خالد برقی و حسین بن سعید اهوازی، میراثی را از کوفه به قم منتقل نموده‌اند.

پرسش این است که: چرا با وجود تقدّم زمانی این افراد بر ابراهیم بن هاشم، وی نخستین ناشر حدیث کوفه در قم معرفی شده است؟  
برای بررسی این مسئله و یافتن پاسخ، زندگی علمی این مشایخ را مرور می‌کنیم:

### ۱. محمد بن خالد برقی

محمد بن خالد بن عبدالرحمان بن محمد بن علی، ابو عبدالله برقی،<sup>۱</sup> از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم السلام بوده است. نسبت او به برقه‌رود از مناطق اطراف قم است (نجاشی، ۳۳۵). درباره وثاقت او بین رجال شناسان اختلاف نظر وجود دارد، نجاشی و ابن الغضائری وی را به دلیل نقل از ضعفاء و اعتماد بر اخبار مرسل تضعیف کرده‌اند ولی شیخ طوسی به وثاقت او نظر داده است (نجاشی، ۳۳۵؛ ابن الغضائری، ۹۳؛ طوسی، رجال، ۳۶۳). نجاشی وی را ادیب و آگاه به اخبار و علوم عرب معرفی نموده، کتاب‌هایی از او، به ویژه در تاریخ عرب نام می‌برد<sup>۲</sup> که توسط فرزندش، احمد و احمد بن محمد بن عیسی روایت شده است (نجاشی، ۳۳۵؛ طوسی، فهرست، ۶۴۰). برقی، غیر از تألیفات خود، با سفر به کوفه بخشی از میراث حدیثی کوفه را به قم منتقل نمود. شاید وی نخستین کسی است که در این حجم، میراث کوفه را به قم آورد.

بنا بر گزارش طوسی در فهرست، محمد بن خالد نزدیک به پنجاه کتاب را روایت نموده که بیشتر آن‌ها از مشایخ کوفه است. نجاشی نیز نام محمد بن خالد را در ۳۸ طریق یاد کرده است.

باید توجه داشت که مشایخ محمد بن خالد در کوفه، مشایخ بزرگ و نام‌آور کوفی نیستند؛ اگر چه وی از کسانی چون ابن ابی عمیر و صفوان بن یحیی نیز روایت نموده است ولی در کنار آن‌ها، نام افراد متعددی را می‌بینیم که یا مجهول و یا توسط رجال شناسان تضعیف شده‌اند، که این خود عامل تضعیف برقی، از سوی ابن الغضائری و نجاشی شده است.  
به هر حال این میراث به قم انتقال یافت ولی ظاهراً او آن را انتشار نداد. بر اساس گزارش نجاشی و طوسی غیر از پنج یا شش نسخه که از طریق احمد بن محمد بن عیسی روایت شده

۱. درباره او نک: نجاشی، ۳۳۵؛ طوسی، فهرست، ۶۴۰؛ رجال، ۳۴۳، ۳۶۳، ۳۷۷؛ ابن الغضائری، ۹۳؛ برقی، ۵۰، ۵۴، ۵۵.  
۲. نجاشی از این کتاب‌ها نام برده است: کتاب التنزیل والتعبیر، کتاب یوم وليله، کتاب التفسیر، کتاب مکه و المدینه، کتاب حروب الأوس والخزرج، کتاب العلال، کتاب فی علم الباری، کتاب الخطب. طوسی نیز از او کتابی با عنوان «نوادیر» نام برده است.

است تقریباً بقیه روایات محمد بن خالد با واسطه فرزندش احمد بن محمد نقل و انتشار یافته است. این مطلب را روایات منقول در کافی و سایر منابع حدیثی نیز تأیید می‌کند. برای مثال از ۵۴۴ روایت محمد بن خالد در کافی، ۳۶۱ روایت از طریق احمد بن محمد بن خالد و ۱۶۴ روایت از طریق احمد بن محمد بن عیسی نقل شده و تنها ۱۹ روایت از طرق دیگر به کلینی رسیده است و این مطلب نشان می‌دهد مشایخ قم روایات او را اخذ نکرده بودند.

## ۲. حسین بن سعید

حسین بن سعید بن حماد بن سعید بن مهران،<sup>۱</sup> از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی علیهم السلام و راوی از آن بزرگواران است. وی در اصل کوفی بود و در مدرسه حدیثی کوفه حدیث آموخت. مشایخ وی عمدتاً کوفی و یا بغدادی هستند. تعداد مشایخ او را بیش از صد تن شمرده‌اند (خویی، ۵/ ۲۴۷)، مهم‌ترین مشایخ او عبارتند از: فضالة بن ایوب<sup>۲</sup>، ابن ابی عمیر، صفوان بن یحیی، حماد بن عیسی، نصر بن سويد، قاسم بن محمد جوهری، محمد بن سنان، عثمان بن عیسی<sup>۳</sup>.

وی پس از آموختن حدیث در کوفه، به اهواز رفت و به همین سبب به اهوازی ملقب شد (نجاشی، ۵۹) و سرانجام در پایان عمر به قم رفته و در همانجا درگذشت (نجاشی، ۶۰). حسین بن سعید با انتقال به قم، علاوه بر پاره‌ای از میراث مشایخ کوفه، کتاب‌های سی‌گانه خود را - که باید آنرا میراث کوفه دانست - در قم منتشر ساخت. حسین بن سعید بیش از آنکه راوی کتاب‌های مشایخ دیگر باشد، کتاب‌های خود را روایت می‌کرد. وی، سی کتاب در ابواب و موضوعات مختلف داشت<sup>۴</sup> که این گستردگی و شمول آثار وی، زبانزد و مثال زدنی شده بود به گونه‌ای که هر کس کتاب‌های متعدد در ابواب مختلف فقه و غیر آن داشت، گفته می‌شد کتاب‌هایی مانند کتاب‌های حسین بن سعید دارد (طوسی، فهرست، ۱۴۶، ۱۵۲، ۲۱۹، ۲۲۰،

۱. درباره او نک: نجاشی، ۵۸-۶۰؛ طوسی، رجال، ۳۵۵، ۳۷۴، ۳۸۵؛ فهرست، ۱۴۹-۱۵۰؛ کشی، ۵۱.

۲. البته نجاشی از حسین بن یزید سورایی نقل کرده که حسین بن سعید از طریق برادرش حسن، از فضاله روایت می‌کرد.

۳. تعداد روایات حسین بن سعید از هر یک از این مشایخ در کتاب کافی چنین است: فضاله، ۱۰۸۲؛ ابن ابی عمیر، ۸۰۵؛ صفوان بن یحیی، ۷۳۷؛ حماد بن عثمان، ۶۴۹؛ نصر بن سويد، ۶۴۲؛ محمد بن سنان، ۱۸۶؛ عثمان بن عیسی، ۱۸۶.

۴. این کتاب‌ها که مشترک بین او و برادرش حسن بن سعید بود عبارتند از: کتاب الوضوء، کتاب الصلاة، کتاب الزکاة، کتاب الصوم، کتاب الحج، کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب العتق و التدبیر و المكاتبه، کتاب الايمان والنذور، کتاب التجارات و الاجارات، کتاب الخمس، کتاب الشهادات، کتاب الصيد والذبایح، کتاب المکاسب، کتاب الاثربه، کتاب الزیارات، کتاب التقیه، کتاب الرد علی الغلاة، کتاب المناقب، کتاب المثالب، کتاب الزهد، کتاب المروة، کتاب حقوق المؤمنین و فضلهم، کتاب تفسیر القرآن، کتاب الوصایا، کتاب الفرائض، کتاب الحدود، کتاب الديات، کتاب الملاحم، کتاب الدعاء.

۲۲۳، ۲۴۳، ۲۶۶). حسین بن سعید در مدّت نه چندان طولانی که در قم مهلت یافت، کتاب‌های خود را برای مشایخ قم روایت نمود و البته اصحاب نیز آن را پذیرفته و بدان عمل کردند؛ چنانچه نجاشی درباره‌ی کتاب‌های حسین بن سعید می‌گوید: «کتب حسنة معمول علیها» (نجاشی، ۵۸) و در طریق به کتاب‌های او می‌گوید: «این کتابها (کتابهای حسین بن سعید) را افراد زیادی با طریق‌های فراوان و متعدد برای ما روایت کرده‌اند» که نشان دهنده انتشار این کتاب‌ها در بین اصحاب است. تنها در کتاب کافی ۵۸۶۶ روایت از حسین بن سعید نقل شده است. بدین ترتیب حسین بن سعید بخشی از میراث حدیثی کوفه را که شامل کتاب‌های خودش و پاره‌ای از میراث دیگر مشایخ کوفه بود به قم منتقل نمود. این میراث چنانچه از فهرست نجاشی و طوسی استفاده می‌شود و البته اسناد کافی نیز تأیید می‌کند به طور عمده توسط احمد بن محمد بن عیسی و حسین بن حسن بن ابان انتشار یافته است.

غیر از برقی و حسین بن سعید اهوازی که بر ابراهیم بن هاشم مقدم بودند، احمد بن محمد بن عیسی اشعری نیز با ابراهیم بن هاشم، معاصر و از دیگر کسانی است که نقش اساسی در انتقال حدیث کوفه به قم ایفا کرده است.

### ۳. احمد بن محمد بن عیسی

شیخ ابو جعفر، احمد بن محمد بن عیسی بن عبدالله بن سعد بن مالک اشعری (نجاشی، ۸۱؛ طوسی، فهرست، ۶۰؛ رجال، ۳۵۱، ۳۷۳، ۳۸۳) از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی علیهم السلام، شیخ و فقیه قمیین و در قم ریاست و جایگاه اجتماعی والایی داشته است (نجاشی، ۸۱؛ طوسی، فهرست، ۶۰). وی برای اخذ حدیث به کوفه رفت و از بزرگ‌ترین مشایخ کوفه و بغداد روایات و میراث حدیثی‌شان را اخذ نمود. احمد بن محمد بن عیسی، تنها از ابن ابی عمیر، کتاب‌های یک‌صد تن از اصحاب امام صادق علیه‌السلام را روایت نموده است.<sup>۱</sup> مهم‌ترین مشایخ وی عبارت‌اند از: ابن ابی عمیر، حسن بن محبوب، حسین بن سعید، حسن بن علی بن فضال، علی بن الحکم، محمد بن سنان، محمد بن اسماعیل بن بزیع، احمد بن ابی نصر بزنطی، عثمان بن عیسی و...

شاید بتوان ادعا کرد بیشترین میراثی که از کوفه به قم انتقال یافته، از طریق احمد بن محمد

۱. طوسی، فهرست، ۴۰۴. شیخ طوسی به کتاب‌های ۵۶ راوی از طریق احمد بن محمد بن عیسی از ابن ابی عمیر طریق دارد، نجاشی نیز در ۵۰ مورد روایت احمد بن محمد بن عیسی از ابن ابی عمیر را گزارش نموده است.

بن عیسی روایت شده است. بر پایه گزارش فهرست‌های موجود، نام احمد بن محمد بن عیسی، در بیشتر طرق قمی‌ها، به میراث کوفه ذکر شده است. شیخ طوسی در طریق به میراث ۱۳۵ تن از اصحاب، نام وی را ذکر نموده، و نجاشی نیز در طریق خود به میراث ۱۱۰ نفر از راویان حدیث از او یاد کرده است. در مجامع حدیثی نیز روایات احمد بن محمد بن عیسی از مشایخ کوفی به شکل گسترده‌ای منتقل شده است. تنها در کتاب کافی ۴۸۲۸ روایت، و در تهذیب ۳۳۶۲ روایت از احمد بن محمد بن عیسی روایت شده است.

دو ویژگی در احمد بن محمد بن عیسی، جایگاه خاصی در انتقال حدیث به وی بخشیده بود، اولین ویژگی، تلاش و همت والای او در اخذ میراث شمار زیادی از مشایخ کوفه است که وی را در برابر اقران خویش ممتاز ساخته است. ویژگی دوم، در موقعیت و جایگاه اجتماعی اوست که وی را در گسترش و نشر این میراث در قم یاری نمود. شخصیت‌های برجسته حدیثی در قم، روایات احمد بن محمد بن عیسی را روایت کرده‌اند که از آن جمله است: سعد بن عبدالله اشعری، محمد بن حسن صفار، عبدالله بن جعفر حمیری، احمد بن ادريس، محمد بن بطه قمی، علی بن ابراهیم، محمد بن احمد بن یحیی بن عمران، محمد بن یحیی و محمد بن علی بن محبوب.

آنچه بیان شد نمونه‌ای است از کسانی که پیش از ابراهیم بن هاشم میراث کوفه را به قم انتقال دادند و یا مانند احمد بن محمد بن عیسی، اگر چه معاصر و هم‌طبقه با ابراهیم بن هاشم است ولی به نظر می‌رسد در مقایسه با ابراهیم بن هاشم میراث بیشتری را منتقل نموده است. نقش هر یک از این مشایخ و میزان میراث منتقل شده توسط هر یک نیز بیان شد. پرسش اصلی که تلاش خواهیم کرد در ادامه به آن پاسخ دهیم این است که چرا با وجود این افراد، نجاشی، طوسی و سایر اصحاب امامیه، ابراهیم بن هاشم را نخستین نشر دهنده حدیث کوفه در قم شمرده‌اند؟

با توجه به آنچه پیش‌تر بیان شد، انتقال میراث کوفه، پیش از ابراهیم بن هاشم آغاز شد، بنابراین تقدّم ابراهیم بن هاشم، تقدّم زمانی در انتقال حدیث نیست. البته اصحاب بغداد نیز نخستین انتشار حدیث کوفه در قم را به ابراهیم بن هاشم نسبت داده‌اند نه نخستین انتقال حدیث را. پس سؤال این است که چگونه پیشگامان در انتقال حدیث کوفه، به انتشار آن میراث در قم موفق نبودند و ابراهیم بن هاشم مقدّم بر دیگران بر این امر توفیق یافت؟ درباره برقی که به نظر می‌رسد نخستین کسی است که میراث حدیثی کوفه را در حدّ قابل

توجهی به قم انتقال داد، دو عامل ذیل می‌تواند دلیل انتشار نیافتن روایات وی در قم باشد: عامل اول همان غرابت و ناشناس بودن مشایخ برقی، آن هم در بدو ورود احادیث کوفه است؛ چنانچه پیش‌تر گذشت، برقی از مشایخ مجهول و ناشناس روایت می‌کرد و این مسئله مشایخ قم را در روایت این احادیث با تردید مواجه نمود. عامل دیگری که می‌تواند سبب انتشار نیافتن روایات برقی باشد، دوری او از مرکزیت شهر قم است. زیرا چنانچه نجاشی گزارش نموده، برقی به برقه‌رود از نواحی اطراف قم منتسب بوده، اگر وی پس از مراجعت از کوفه و تا پایان عمر در برقه‌رود باقی مانده باشد، فاصله مکانی و دوری از مشایخ حدیث در قم می‌تواند عامل منتشر نشدن روایات او در قم باشد.

اما حسین بن سعید اهوازی نیز که در همین ایام و شاید کمی پیش‌تر از ابراهیم بن هاشم به قم نقل مکان نموده، میراثی را به قم انتقال داد، دو مسئله حرکت او را در رتبه‌ای متأخر از ابراهیم بن هاشم قرار می‌دهد؛ اول آنکه، حسین بن سعید، کتاب‌های سی‌گانه خود را به قم آورده بود و بیشتر، آثار مکتوب خود را روایت می‌کرد، نه همه‌ی میراثی که از مشایخش گرفته بود، ولی ابراهیم بن هاشم خود، کمتر کتاب داشت و بیشتر به انتقال میراث مشایخ کوفه می‌پرداخت. دومین نکته این است که حسین بن سعید در قم، برای نقل و انتشار میراثی که با خود داشت فرصت چندانی نیافت و اندکی پس از استقرار در قم، از دنیا رفت (نجاشی، ۶۰).

بنابراین اگر چه برقی و حسین بن سعید در انتقال حدیث، بر ابراهیم بن هاشم مقدم بودند ولی به نشر میراث کوفه در قم موفق نشدند و ابراهیم بن هاشم در انتشار حدیث کوفه و انتقال این میراث به مشایخ قم در رتبه نخست قرار گرفت. البته شاید توفیق احمد بن محمد بن عیسی در انتشار میراث حدیثی کوفه در قم بیشتر بوده است با وجود اینکه احمد بن محمد بن عیسی و ابراهیم بن هاشم در یک طبقه و دارای مشایخ مشترک هستند، ولی بر اساس گزارش نجاشی و دیگران، ابراهیم بن هاشم باز هم بر احمد بن محمد بن عیسی مقدم است. بنابراین باید ورود ابراهیم بن هاشم به قم را پیش از بازگشت احمد اشعری دانست. البته ویژگی دیگر ابراهیم بن هاشم که وی را از جهتی بر احمد بن محمد بن عیسی مقدم می‌دارد، کوفی بودن ابراهیم بن هاشم است. احمد بن محمد بن عیسی، از قم برای اخذ حدیث به کوفه رفت و میراثی را با خود به قم منتقل نمود و محتمل است که وی با معیارهای موجود در قم، میراثی را از کوفه گزینش کرده به قم انتقال داده باشد، ولی ابراهیم بن هاشم پرورش یافته مدرسه حدیثی کوفه است و احتمالاً همه‌ی میراثی که در کوفه از مشایخ خود اخذ کرده بود و به دلیل



گسترده‌گی میراث و کثرت مشایخ، می‌توان آن را میراث حدیثی کوفه دانست، به قم منتقل کرده است. بر این اساس ابراهیم بن هاشم نخستین کوفی است که میراث حدیثی کوفه را در قم منتشر کرده است.

از آنجا که بخش اصلی میراث کوفه تا پایان قرن سوم به قم انتقال یافت، از دیگر معاصران ابراهیم بن هاشم که در رتبه‌ای پس از او در این انتقال میراث نقش اساسی داشتند نیز در اینجا یاد می‌کنیم.

### احمد بن محمد بن خالد برقی<sup>۱</sup>

ابوجعفر، احمد بن محمد، فرزند محمد بن خالد برقی که پیش‌تر ذکرش گذشت، از اصحاب امام جواد و امام هادی علیهما السلام بود. تاریخ وفات او را ۲۷۴ یا ۲۸۰ گزارش کرده‌اند (نجاشی، ۷۷). وی نه تنها میراثی که پدرش از کوفه به قم منتقل نموده بود را روایت کرده در قم انتشار داد، بلکه خود نیز با سفر به کوفه و بغداد، بخشی از میراث کوفه را از مشایخ حدیث استماع کرده، به قم منتقل نمود. احمد برقی در کوفه و قم از مشایخ زیادی حدیث شنید و در طریق روایت بخش زیادی از میراث کوفه و قم واقع شده است. مهم‌ترین مشایخ وی عبارت‌اند از: محمد بن خالد، احمد بن ابی‌نصر، حسن بن علی بن فضال، حسن بن محبوب، عثمان بن عیسی، اسماعیل بن مهران، ابن ابی عمیر، حسین بن سعید، صفوان بن یحیی، ابوسمینه و محمد بن عیسی بن عبید. البته وی نیز مانند پدرش، از افراد ضعیف روایت می‌کرد و بر اخبار مرسل اعتماد می‌نمود و به همین دلیل برخی از مشایخ به او طعن زده و او را تضعیف کرده‌اند. نجاشی و شیخ طوسی وی را با عبارت «ثقة فی نفسه» توثیق کرده‌اند ولی در ادامه، نقطه ضعف او را در کثرت روایت از ضعفا و اعتماد بر اخبار مرسل می‌دانند (نجاشی، ۷۶؛ طوسی، فهرست، ۵۲)؛ ابن غضائری اشاره کرده که گرچه قمی‌ها درباره او طعن زده‌اند ولی طعن، نسبت به خود او نیست بلکه به کسانی باز می‌گردد که برقی از ایشان روایت کرده است (ابن الغضائری، ۳۹). وی خود نیز کتاب‌های متعددی داشت که مجموعه‌ای از آن‌ها با نام «المحاسن» شناخته می‌شد.<sup>۲</sup> همه‌ی کتاب‌ها و روایات احمد بن محمد بن خالد را علی

۱. درباره او نک: نجاشی، ۷۶؛ طوسی، فهرست، ۵۱؛ همو، ۳۷۳، ۳۸۳؛ ابن الغضائری، ۳۹.

۲. نام کتاب‌های وی در رجال نجاشی و فهرست طوسی با اندک اختلافی آمده است. فهرست این نام‌ها بر اساس گزارش شیخ طوسی چنین است: کتاب الإبلان، کتاب التراحم و التعاطف، کتاب أدب النفس، کتاب المنافع، کتاب أدب المعاشرة، کتاب المعیشة، کتاب المکاسب، کتاب الرفاهية، کتاب المعارض، کتاب السفر، کتاب الأمثال، کتاب الشواهد من کتاب الله عز و جل، کتاب النجوم، کتاب المرافق، کتاب الزواجر، کتاب السوم، کتاب الزینة، کتاب الأركان، کتاب النزی، کتاب اختلاف الحدیث،

بن حسین سعدآبادی، محمد بن جعفر بن بطه و سعد بن عبدالله اشعری روایت کرده‌اند (طوسی، فهرست، ۵۴). از دیگر کسانی که از احمد بن محمد بن خالد روایت کرده‌اند، محمد بن حسن صفار، علی بن ابراهیم، علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه، احمد بن عبدالله بن امیه و احمد بن عبدالله را می‌توان نام برد. در کتاب کافی ۱۷۷۳ روایت از احمد بن محمد بن خالد نقل شده است.

### محمد بن عبدالجبار قمی<sup>۱</sup>

از دیگر کسانی که در این دوره میراث کوفه را به قم منتقل نمودند محمد بن عبدالجبار قمی از اصحاب امام جواد، امام هادی و امام عسکری علیهم السلام است. در مصادر رجالی از او به محمد بن ابی الصهبان یا ابن ابی الصهبان یاد می‌شود. شیخ طوسی وی را توثیق نموده است. محمد بن عبدالجبار برای اخذ حدیث به کوفه رفته و بخشی از میراث حدیثی کوفه را به قم انتقال داده است. مهم‌ترین مشایخ وی در کوفه، صفوان بن یحیی، محمد بن اسماعیل بن بزیع و حسن بن علی بن فضال بوده‌اند. البته اهمیت وی در انتقال حدیث کوفه از احمد بن محمد بن عیسی و ابراهیم بن هاشم بسیار کمتر است. نجاشی میراث ۱۶ تن از اصحاب را از طریق محمد بن عبدالجبار روایت می‌کند و شیخ طوسی میراث ۵ نفر را با واسطه‌ی وی روایت کرده است. شیخ کلینی نیز در کتاب کافی ۶۰۷ روایت از محمد بن عبدالجبار روایت نموده است. به نظر می‌رسد محمد بن عبدالجبار صاحب کتاب نبوده و تنها راوی میراث

کتاب الطیب، کتاب المآكل، کتاب الماء، کتاب الفهم، کتاب الإخوان، کتاب الثواب، کتاب تفسیر الأحادیث و أحكامه، کتاب العلل، کتاب العقل، کتاب التخویف، کتاب التحذیر، کتاب التهذیب، کتاب التسلیة، کتاب التاریخ، کتاب غریب، کتب المحاسن، کتاب مدام الأخلاق، کتاب النساء، کتاب المآثر و الأنساب، کتاب أنساب الأمم، کتاب الشعر و الشعراء، کتاب العجائب، کتاب الحقائق، کتاب المواهب و الحظوظ، کتاب الحیاة و هو کتاب النور و الرحمة، کتاب الزهد و المواعظ، کتاب التبصرة، کتاب التعبير، کتاب التأویل، کتاب مدام الأفعال، کتاب الفروق، کتاب المعانی و التحریف، کتاب العقاب، کتاب الإمتحان، کتاب العقوبات، کتاب العین، کتاب الخصائص، کتاب النحو، کتاب العیافة و القیافة، کتاب الزجر و الفأل، کتاب الطیر، کتاب المراثد، کتاب الأفانین، کتاب الغرائب، کتاب الحیل، کتاب الصیانة، کتاب الفراسة، کتاب النفیض، کتاب النوادر، کتاب مکارم الأخلاق، کتاب ثواب القرآن، کتاب فضل القرآن، کتاب مصابیح الظلم، کتاب المنتخبات، کتاب الدعاء، کتاب الدعابة و المزاح، کتاب الترغیب، کتاب الصفوة، کتاب الرؤیا، کتاب المحبوبات و المكروهات، کتاب خلق السموات و الأرض، کتاب بدء خلق إبلیس و الجن، کتاب الدواجن و الرواجن، کتاب مغازی النبی صلی الله علیه و آله، کتاب بنات النبی صلی الله علیه و آله و أزواجه، کتاب الأجناس و حیوان، کتاب التأویل. و زاد محمد بن جعفر بن بطه علی ذلك: کتاب طبقات الرجال، کتاب الأوائل، کتاب الطب، کتاب التبیان، کتاب الجمیل، کتاب ما خاطب الله به خلقه، کتاب جداول الحکمة، کتاب الأشکال و القرائن، کتاب الریاض، کتاب ذکر الکعبه، کتاب التهانی، کتاب التعازی.

۱. درباره او نک: طوسی، فهرست، ۴۱۵؛ رجال، ۳۲۸، ۳۹۱، ۴۰۱، ۴۴۸؛ برقی، ۵۹، ۶۱.

مشایخ خود بوده است؛ زیرا شیخ طوسی نیز کتابی برای او یاد نکرده و تنها وی را صاحب روایات دانسته است (طوسی، فهرست، ۴۱۵).  
روایات او را در قم بیش تر احمد بن ادریس، عبدالله بن جعفر الحمیری، محمد بن الحسن الصفار و محمد بن یحیی العطار روایت کرده‌اند.

### محمد بن علی الصیرفی<sup>۱</sup>

از دیگر کسانی که در این دوره بخشی از میراث کوفه را به قم انتقال داده‌اند ابو جعفر محمد بن علی بن ابراهیم بن موسی الصیرفی ملقب (یا مکئی) به ابوسمینه است (نجاشی، ۳۳۲؛ طوسی، فهرست، ۴۱۲). وی کوفی و نامش در زمره‌ی اصحاب امام رضا علیه‌السلام ذکر شده است (طوسی، رجال، ۳۱۴). همه رجال شناسان او را ضعیف و فاسد الاعتقاد معرفی کرده‌اند. وی کتاب‌های متعددی داشته و گفته شده کتاب‌های او (در عدد) مثل کتاب‌های حسین بن سعید است (طوسی، رجال، ۴۱۲). نجاشی از کتاب‌های او نام پنج کتاب را ذکر نموده است؛ کتاب الدلائل، کتاب الوصایا، کتاب العتق، کتاب تفسیر عمّ یتساءلون و کتاب الآداب. ابوسمینه علاوه بر کتاب‌های خود بخشی از میراث مشایخ کوفه را نیز به قم منتقل نمود. نام وی در ۱۳ طریق از طرق نجاشی به میراث راویان کوفی ذکر شده است (نجاشی، رجال، ۸، ۲۶، ۷۲، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۶۴، ۱۸۹، ۲۹۳، ۲۹۵، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۶، ۴۵۴). شیخ طوسی نیز در پنج طریق، با واسطه‌ی او روایت نموده است.

ابوسمینه پیش از ورود به قم، در کوفه، به غلو و دروغ‌گویی شهرت یافته بود، وی به قم وارد شد و مدتی نزد احمد بن محمد بن عیسی مهمان بود تا اینکه در قم نیز به غلو شهرت یافت و احمد بن محمد بن عیسی، وی را از قم اخراج کرد (نجاشی، ۳۳۲، ابن الغضائری، ۹۴). در مدتی که در قم اقامت داشت برخی از مشایخ قم، از او کتاب‌ها و روایاتش را استماع نمودند. از مهم‌ترین کسانی که از وی روایت کرده‌اند، احمد بن محمد بن خالد برقی و محمد بن ابی‌القاسم ماجیلویه است. مشایخ قم کتاب‌ها و روایات او را غیر از آنچه غلو و تخلیط بود و یا از منفردات ابوسمینه به شمار می‌آمد، روایت نموده‌اند (طوسی، فهرست، ۴۱۲)؛ بخشی از این میراث در کتاب‌های اصحاب راه یافت. محمد بن احمد بن یحیی، در کتاب *نوادرالحکمة* روایات وی را نقل کرد (طوسی، فهرست، ۲۲۲) کلینی در کتاب *کافی*، ۲۸۲ حدیث از طریق

۱. درباره او نک: کشی، ۵۴۵-۵۴۶؛ طوسی، فهرست، ۴۰۶، ۴۱۷، ۴۱۲؛ رجال، ۳۱۴، ۴۳۸؛ نجاشی، ۳۳۲؛ ابن الغضائری، ۹۴.

أبوسمینه روایت کرده است، شیخ صدوق نیز در کتاب توحید، معانی الاخبار و امالی، روایاتی از طریق أبوسمینه دارد (توحید، ۱۲۸، ۱۴۳، ۲۵۰؛ معانی الاخبار، ۱۵۰، ۲۰۴، ۳۷۵؛ امالی، ۳۸۰، ۶۱۰؛ ثواب الاعمال، ۲۹).

مروری بر این گزارش‌ها نشان می‌دهد ابراهیم بن هاشم، هم از جهت گستردگی میراث و هم از جهت توفیق در نشر و پذیرش روایاتش از سوی مشایخ قم، بر آقران خویش برتری دارد و چنانچه پیش‌تر گذشت کوفی بودن وی و تقدم او در هجرت به قم، در مقایسه با بیشتر ناقلان حدیث کوفه، وی را در درجه نخست نشانده و در مجموع ادعای مشایخ امامیه در بغداد را تأیید می‌نماید.

### منابع

- ابن الغضائری، احمد بن الحسین، رجال، به کوشش محمدرضا حسینی جلالی، دارالحدیث، قم، ۱۴۲۲ ق.
- ابن المشهدی، محمد بن جعفر، المزار الکبیر، به کوشش جواد قیومی، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۳۹۰ ق.
- ابن داوود، حسن بن علی، رجال، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ش.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، به کوشش عباس اقبال مطبوعه فردین، تهران، ۱۳۵۳ ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، اقبال الاعمال، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
- بحر العلوم، محمد مهدی، الرسائل الرجالیه، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، مکتبه الصادق، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- تستری، محمد تقی، قاموس الرجال، مرکز نشرالکتب، تهران، ۱۳۷۹ ق.
- حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث، قم، ۱۴۱۴ ق.
- خوئی، ابولقاسم، معجم رجال الحدیث، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ ق.
- شفتی، محمدباقر، الرسائل الرجالیه، به کوشش مهدی رجائی، انتشارات مسجدسید، بی‌تا.
- شهید اول، محمد بن مکی، المزار، مدرسه الامام المهدی، قم، ۱۴۱۰ ق.
- طبری، محمد بن علی، بشاره المصطفی لشيعة المرتضى، به کوشش جواد قیومی، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
- طوسی، محمد بن الحسن، الاستبصار، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ ق.

- طوسی، محمد بن الحسن، *التهدیب*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ ش.
- طوسی، محمد بن الحسن، *الرجال*، انتشارات حیدریه، نجف، ۱۳۸۱ ق.
- طوسی، محمد بن الحسن، *الفهرست*، به کوشش سید عبدالعزیز طباطبایی، مکتبه المحقق الطباطبایی، قم، ۱۴۲۰ ق.
- علامه حلّی، حسن بن مطهر، *خلاصة الاقوال*، دارالذخائر، قم، ۱۴۱۱ ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، مؤسسه دارالکتاب، قم، ۱۴۰۴ ق.
- کشی، محمد بن عمر، *رجال*، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ ق.
- مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، به کوشش محیی‌الدین مامقانی، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۲۴ ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، مکتبه الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۸ ق.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الاختصاص*، دارالمفید، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- موحدابطحی، محمد علی، *تهذیب المقال*، قم، ۱۴۱۷ ق.
- نجاشی، احمد بن علی، *رجال*، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۷ ق.
- نمازی شاهرودی، علی، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، چاپخانه شفق، تهران، ۱۴۱۲ ق.



مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۰،  
بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۱۵۸-۱۳۵

## بررسی آثار غذایی عسل بر ویژگی‌ها و رفتار انسان از دیدگاه قرآن، حدیث و علم پزشکی\*

### دکتر سعید نمازی زادگان

دانش آموخته دکترای دانشگاه فردوسی مشهد و استادیار دانشگاه علوم پزشکی مشهد

Email: namazis@mums.ac.ir

### حسن نقی زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naghizadeh@um.ac.ir

### دکتر مجید غیور مبرهن

دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مشهد

Email: ghayourm@mums.ac.ir

### دکتر نغمه مخبر

دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مشهد

Email: mokhbern@mums.ac.ir

## چکیده

متون اسلامی و علمی در میان مجموعه عواملی که بر سلامت جسم و روان تأثیر گذارند، بر نقش تغذیه بسیار تأکید کرده‌اند. این نوشتار نخست بخشی از آثار تغذیه بر ویژگی‌ها و رفتار انسان را مرور می‌کند آن گاه به بررسی آثار غذایی عسل بر احوال و رفتار انسان از دیدگاه قرآن و حدیث پرداخته و با دستاوردهای علمی تطبیق می‌دهد. نتیجه به دست آمده تحقیق آن است که از نگاه علم و دین، این ماده غذایی ارزشمند نه تنها در سلامت جسمانی نقش مهمی دارد، بلکه بر خلیقات، صفات شخصیتی و رفتار انسان آثار مثبتی داشته و آرامش، نشاط و نیز حافظه‌ای قوی را به ارمغان می‌آورد. روایات اسلامی همچنین، حکمت و زلالی دل را نیز از آثار غذایی عسل برشمرده‌اند که البته متون علمی در این باره ساکت‌اند.

**کلید واژه‌ها:** قرآن، احادیث اسلامی، عسل، آثار غذایی، رفتار، خلق و خو.

---

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۳/۳۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۱/۱۱/۰۹.

**درآمد**

پس از بازگشت دین به عرصه جامعه و نهضت فکری دانشمندان مسلمان در عصر بیداری، مباحث بین رشته‌ای میان دو حوزه علم و دین طرفداران فراوانی پیدا کرده است. به نظر می‌رسد طرح این مباحث در پژوهش‌های قرآنی و حدیثی می‌تواند نقش ویژه‌ای در تفسیر و فهم بهتر قرآن کریم، توجه بیشتر به گنجینه روایات اهل بیت (ع) و ساماندهی علوم تجربی و انسانی و نیز پیدایش افق‌های جدید و تولید علم داشته و دانش‌پژوهان را در نظریه‌پردازی‌های علمی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی یاری رساند.

نکته دیگر آن که شاخصه‌های خلق، رفتار و شخصیت هر انسانی از نشانه‌های میزان سلامتی او شمرده می‌شود؛ گرچه در شکل‌گیری این شاخصه‌ها عوامل گوناگونی دخالت دارند، اما در این میان، تغذیه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (کاسپر و همکاران؛ فیلیوتس، م.؛ هولمن، و.؛ کوهناتو، ج.)<sup>۱</sup>.

بدین جهت قرآن کریم در آیاتی چند به موضوع تأثیر تغذیه سالم بر سلامت رفتار و کمال شخصیت انسان اشاره و یا تصریح کرده و از پیامبران و مؤمنان خواسته است که با تغذیه خوب، اعمال و رفتاری نیک داشته و خداوند را پرستش کنند:

يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (مؤمنون/۵۱)؛

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (بقره/۱۷۲)؛

اهل بیت پیامبر (ص) نیز آموزه‌های فراوانی درباره تأثیر تغذیه بر سلامت رفتاری و ویژگی‌های انسانی بیان کرده‌اند. در میان مواد غذایی، البته عسل جایگاه ویژه‌ای داشته و مورد توجه قرآن، روایات و نیز علم تغذیه قرار گرفته است.

**مسئله پژوهش**

متون علمی و نیز تألیفات اسلامی درباره آیات و احادیث پزشکی بیشتر به تبیین و توضیح خواص درمانی و آثار جسمانی مواد غذایی پرداخته و در باره آثار غیر جسمانی تغذیه تنها اشاراتی پراکنده دارند. بر این اساس، در زمینه آثار غذایی عسل بر خلقیات، صفات شخصیتی و رفتار انسان نیز تا کنون پژوهشی مستقل و همه‌جانبه آن هم از منظر قرآن و روایات اسلامی انجام نشده است. این نوشتار در صدد است تا پاسخ این پرسش‌ها را بیابد که:

1. Casper, et al. 2001 ; Philpotts M. 1997 ; Hollmann W. 2000 ; Kühnau J. 1975.



از نگاه قرآن و حدیث، خوردن عسل بر خلق، صفات شخصیتی و رفتار انسان چه آثاری دارد؟

آیا دستاوردهای علمی نیز چنین آثاری را تأیید و توجیه می‌کنند؟ بدیهی است هماهنگی گزاره‌های علمی با آموزه‌های دینی در توجه بیشتر به گنجینه روایات و معارف اهل بیت (ع) نقش مهمی خواهد داشت. همچنین در صورت بررسی نکردن این آموزه‌ها در علم نوین، افق‌های جدیدی در پژوهش‌های علمی گشوده خواهد شد.

### روش بررسی

روش انجام تحقیق، کتابخانه‌ای و با استفاده از قرآن کریم، کتب روایی، کتب دینی و پزشکی مرتبط با موضوع پژوهش، نرم افزارها، پایگاه‌های اینترنتی و در نهایت جدیدترین مقالات تخصصی به زبان‌های فارسی، عربی و انگلیسی بوده است. بدین صورت که با استفاده از نرم افزار جامع التفاسیر مهم‌ترین تفاسیر شیعه و اهل سنت در باره آیات مربوط بررسی شده است. سپس به وسیله نرم افزارهای جامع الاحادیث و کتابخانه اهل بیت (ع) و با استفاده از کلید واژه عسل همه روایات مربوط به عسل استخراج شده و از میان آن‌ها روایاتی انتخاب شدند که به آثار مورد بحث اشاره داشتند. در گام بعد، اعتبار و متن روایات با یاری گرفتن از شروح مختلف کتب روایی و نیز دستاوردهای علمی، بررسی و ارزیابی قرار شده است. برای مطالب علمی نیز بیشتر از مقالات معتبر روز با استفاده از پایگاه‌های مقالات انگلیسی (ISI)، (PubMed) و (Scopus) و مقالات فارسی و عربی پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) و بانک جامع مقالات پزشکی (MedLib) استفاده شده است. مقالات یافت شده نیز بر اساس تاریخ و پژوهش‌های انسانی و حیوانی اولویت بندی و انتخاب شده‌اند.

### مقدمه

ارتباط تنگاتنگ روان و تن، و تأثیر و تأثر هر یک از دیگری تا اندازه زیادی توجه پزشکان، روان پزشکان و روان‌شناسان و حتی فیزیولوژیست‌ها و بیوشیمیست‌ها در دوره‌های جدید را به خود جلب کرده است. البته پیش از آن‌ها فلاسفه نیز همواره ارتباط بین نفس و بدن را تصدیق کرده‌اند.

از سوی دیگر با پیشرفت علم پزشکی، بیش از پیش آشکار شده است مواد غذایی همانند داروهای اعصاب و روان بر فکر، احساسات و واکنش‌های روانی و رفتاری انسان اثرگذار بوده و می‌توانند موجب سلامتی، نشاط و آرامش و یا کسالت، عصبانیت و بی‌قراری انسان شوند (دوهن روبر، ۱۹-۹). به اندازه‌ای که ادعا شده است: «به من بگو چه می‌خوری تا بگویم کیستی و چه خصوصیات و رفتاری داری» (واتسون، ۱۱).

کارشناسان تغذیه معتقدند اگر مواد و ترکیبات طبیعی و مورد نیاز بدن متعادل باشد، خلق و خوی انسان هم آرام و طبیعی خواهد بود. (همان، ۴۳) دانشمندان همچنین کشف کرده‌اند که خلقیات انسان به وسیله ده‌ها نوروترنسمیتر کنترل می‌شود. مواد پیش‌ساز این ناقلان عصبی که در نرونها ساخته می‌شوند، از طریق رژیم غذایی و مویرگ‌ها به نرونها می‌رسند و با تغییر آن‌ها، تغییراتی در نوروترنسمیترها و در نتیجه فعالیت‌های فکری، یادگیری، خلقیات و رفتار آدمی پدید می‌آید (امانی، ۳۰).

سروتونین<sup>۱</sup> یکی از معروف‌ترین این ناقلان عصبی است که نقش بسزایی در خواب، هوشیاری، رفتارهای پرخاشگرانه و نیز رفتارهای جنسی ایفا می‌کند. بنابراین به کمک رژیم غذایی می‌توان میزان سروتونین را تغییر داده و این رفتارها را تعدیل کرد (همان، ۴۱).

همچنین رژیم غذایی حاوی اسیدهای چرب امگا ۳ در پیشگیری از برخی اختلالات از جمله افسردگی و نیز پیشگیری از استرس، به عنوان تنظیم‌کننده خلق و میل جنسی دخالت زیادی دارد (بور، ج. م.).<sup>۲</sup> افزون بر این اسیدهای چرب امگا ۳ برای پشتیبانی از فرآیندهای شناختی در انسان (مک‌کان، ج. س. و امس، ب. ن)<sup>۳</sup> و پیشگیری از زوال عقل، به خصوص بیماری آلزایمر نقش مهمی دارند (بور، ج. م.).<sup>۴</sup>

وجود میزان کافی از فولات در رژیم غذایی نیز برای عملکرد طبیعی مغز، ضروری است و کمبود آن می‌تواند به ناراحتی‌های عصبی، از جمله افسردگی (هربرت، و.)<sup>۵</sup> و اختلال شناختی (ترین تفیلو و همکاران)<sup>۶</sup> منجر شود همان‌گونه که ویتامین D و B<sub>12</sub> در عملکرد شناختی

1. Serotonin.

2. Bourre JM. 2005.

3. McCann JC, and Ames BN. 2005.

4. Bourre JM. 2005.

5. Herbert V. 1962.

6. Triantafyllou, et al. 2008.

دخالت دارند (دورسون، س.؛ اسمیت، ای. د. و رفسیوم، ا.ج.)<sup>۱</sup>. اکنون بر اساس ترکیبات و عناصر حیاتی موجود در عسل تا حدودی می‌توان به توجیه آثار خلّقی و رفتاری بیان شده در متون دینی و علمی برای این ماده غذایی ارزشمند، پی برد.

### الف. بررسی قرآنی

۱. مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ (محمد/۱۵)؛

در اهمیت و ارزش عسل همین بس که قرآن کریم از آن به عنوان نوشیدنی بهشتی یاد کرده است (طیب، ۱۵۲/۸). بی شک میان عسل ناب و مصفای بهشتی با عسل دنیوی، تفاوت از زمین تا آسمان است (طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ۱۵۲/۹) و کیفیت آن دو و در نتیجه آثارشان قابل مقایسه نیست؛ اما قرآن کریم عسل دنیوی را هم شفاء خوانده است (نحل/۶۹) چنان که در احادیث اهل بیت (ع) نیز بر شفا بخشی آن تأکید شده است. اگر به فرموده قرآن مواد غذایی «طیب» بر ویژگی‌ها و در نتیجه رفتار انسان آثار مطلوب می‌گذارند (مؤمنون/۵۱)، پس به راستی عسل چنین اثری خواهد داشت؛ زیرا که در طیب بودن غذاهای بهشتی جای هیچ بحث و گفت و گو نیست.

۲. وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ \* ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سَبِيلَ رَبِّكَ ذَلَّلَّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلَفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (نحل/۶۹-۶۸).

این آیه یکی از آیاتی که می‌تواند اعجاز علمی قرآن کریم را نشان دهد؛ زیرا که بیش از ۱۴ قرن قبل، به شفا بخشی عسل برای اختلالات جسمی و روانی اشاره کرده است و بر منحصر بودن این اثر به اختلالات جسمی دللی وجود ندارد.

البته قرآن اثر شفا بخشی را برای خود نیز بیان کرده است (إسراء/۸۲؛ فصلت/۴۴؛ یونس/۵۷؛ توبه/۱۴) از این رو برخی از مفسران گمان کرده‌اند قرآن دارای شفا بخش بیماری‌های روح و روان و عسل شفا دهنده بیماری‌های جسم است. حال آنکه تردیدی نیست قرآن هم درمانگر دردها و بیماری‌های روحی است که به تصریح خود قرآن مخصوص مؤمنان

1 Dursun S. 2010 ; Smith AD, and Refsum H. 2009.

است و هم بیماری‌های جسمی را شفا می‌بخشد؛ زیرا افزون بر روایات فراوان مبنی بر شفا بخشی سوره حمد، استفاده از آموزه‌های بهداشتی و توصیه‌های تغذیه‌ای قرآن نیز سلامت جسمانی انسان را به ارمغان می‌آورد:

كُلُوا وَاشْرَبُوا وَكُلْتُمْ مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ لَئِيَّا تَذَكَّرُونَ (اعراف/۳۱)؛  
فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ (عبس/۲۴).

از سوی دیگر عسل نیز هم شفابخش بیماری‌های جسمانی است؛ زیرا که قدر متیقن از آیه شریفه سوره نحل همین است و علم و تجربه نیز آن را اثبات کرده است، و هم شفابخش بیماری‌های روحی و روانی هست؛ چرا که روایات اسلامی و علم و تجربه برخی آثار غذایی عسل بر روان، خلق و رفتار را تأیید کرده‌اند.

افزون بر این، قراین و شواهد متعدد نشان می‌دهد تعبیر قرآن در باره شفابخشی عسل شامل سلامت روان نیز می‌شود که به طور خلاصه به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. برخی از تفاسیر در ذیل آیات مربوط به زنبور عسل (نحل/۶۹-۶۸) روایتی نقل کرده‌اند که مراد از «النحل»، اهل بیت (ع) هستند و مقصود از «شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ» علمی است که ایشان به مردم می‌دهند (بحرانی، ۴۳۵/۳). روشن است که به کار بستن این علم مایه سعادت دنیوی و اخروی یعنی اصلاح وضعیت ظاهری و باطنی پیروان اهل بیت (ع) می‌شود (حویزی، ۶۵/۳) شاید بتوان از این تشبیه و تمثیل چنین استشعار کرد که عسل آثار باطنی و رفتاری نیز دارد.

۲. واژه «نحل» در اصل از ریشه «نحله» به معنای عطیه و هدیه است که در قرآن نیز آمده است (نساء/۴). بر این اساس شاید بتوان گفت کاربرد واژه «نحل» در متن قرآن و حتی به عنوان نام سوره از آن روست که محصول زنبور عسل یک هدیه ربوبی و دارای آثار غذایی و دارویی ویژه‌ای است که سلامت ظاهری و باطنی انسان را تأمین می‌کند (صادقی تهرانی، ۴۰۲/۱۶؛ طریحی، ۴۷۸/۵).

۳. رهنمود اهل بیت (ع) در باره آثار خلقی و رفتاری عسل بر گرفته و الهام یافته از قرآن کریم است. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: قرآن را به سخن درآورد و لی قرآن برای شما سخن نمی‌گوید. من می‌توانم از آن خبر دهم، علوم گذشته و آینده در آن کتاب آسمانی موجود است، احکام و مسایل مورد احتیاج شما و تفسیر موارد اختلافان در آن کتاب وجود دارد. اگر از من بپرسید به شما یاد می‌دهم (کلینی رازی، ۶۱/۱).

از این نکته استفاده می‌شود که شفابخشی عسل در قرآن عام است و اهل بیت (ع) نیز از همین عمومیت استفاده کرده و چنین آثاری را برای عسل برشمرده‌اند.

۴. مفسران نیز از نکره آمدن لفظ «شفاء» عظمت و فراگیری خواص درمانی عسل را برداشت کرده و گفته‌اند: سیاق عبارت، بر عمومیت دلالت می‌کند (طبرسی، *جوامع الجامع*، ۲/۲۹۷؛ آلوسی، ۷/۴۲۳) و گرنه هر ماده‌ای حتی مواد سمی نیز از فایده و خاصیت خالی نیستند (مظهری، ۵/۳۵۴). گرچه برخی نیز این احتمال را ترجیح داده‌اند که نکره بر تبعیض دلالت داشته و بخشی از شفا، در آن قرار دارد (بیضاوی، ۳/۲۳۳)؛ اما قراین و شواهد پیش گفته احتمال اول را تأیید می‌کند.

۵. شاید برخی از مفسران اولیه مانند مجاهد همین عمومیت شفاء را از آیه استنباط کرده بودند؛ اما چون از فراگیری خواص درمانی عسل برای جسم و روان اطلاعی نداشتند، ضمیر «فیه شفاء» را به قرآن برگردانده و شفا بخشی را به آن مربوط دانسته‌اند (طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ۶/۴۰۴). حال آنکه ضمیر باید به نزدیک‌ترین مرجع ذکر شده یعنی «شَرَابٌ مُّخْتَلَفٌ أَلْوَانُهُ» برگردد، افزون بر اینکه پیش از این از قرآن نامی به میان نیامده است (فخر رازی، ۲۰/۲۳۹).

۶. شاهد دیگر بر عام بودن شفابخشی عسل این است که زبور بر اساس وحی الهی (با عنایت به لفظ «کل» در آیه: ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ) از تمامی ثمرات تغذیه می‌کند و می‌توان گفت که خداوند شفای همه امراض جسمی و روحی را در کل ثمرات و گیاهان قرار داده است (طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ۶/۲۵۳) به علاوه نوشیدنی‌ای که با وصف «مُخْتَلَفٌ أَلْوَانُهُ» آمده انواع مختلف با خاصیت‌های درمانی متفاوت دارد و بدیهی است که با انواع عسل می‌توان بیماری‌های گوناگون را درمان کرد.

عبارت «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» در آخر آیه نیز از شگفتی‌های قرآن است؛ زیرا گرچه رابطه آن با تمام آیه، ترغیب به تفکر در باره‌ی نشانه‌های قدرت و حکمت الهی در چگونگی پیدایش عسل است؛ اما از آنجا که بر اساس علم پزشکی عسل با داشتن مواد صمغی، قلب را جلا و نشاط می‌دهد (یعقوبی و همکاران)<sup>۱</sup> و گلوکز فراوانش نیز مغز و اعصاب را بهتر تغذیه کرده و آرامش می‌بخشد و انسان را آماده تفکر می‌کند؛ آوردن کلمه «یتفکرون» در آخر آیه با این اثر غذایی عسل بی‌مناسبت و بی‌ارتباط نیست (پاک نژاد، ۵/۲۶۵).

**ب. بررسی حدیثی**

قبل از پرداختن به روایات، بیان چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱. روایات پزشکی از نظر میزان اعتبار به چند دسته تقسیم می‌شوند:

الف. روایات صحیحی که سندشان از بالاترین درجه اعتبار برخوردار بوده و محتوای آنها

نیز با دستاوردهای قطعی علمی هماهنگ است.

ب. روایاتی که اشکال سندی داشته و به خاطر مرسل<sup>۱</sup> و مقطوع<sup>۲</sup> بودن سند و یا نامطمئن

بودن راوی، ضعیف محسوب می‌شوند.

این گونه روایات در صورتی که در منابع روایی معتبر و قابل استنادی همچون صحیفه

الرضا (ع)، طب الرضا (ع)، المحاسن، الخصال، تحف العقول، مکارم الاخلاق، وسایل الشیعه و

بحارالانوار آمده باشند و شواهدی از قرآن، روایات معتبر و دستاوردهای علمی و تجربه بشری

درستی محتوای آنها و صدورشان از معصوم (ع) را تأیید کند، پذیرفتنی بوده و می‌توان بدانها

عمل کرد.

البته روایات پزشکی فاقد سندی که در هیچ یک از جوامع حدیثی معتبر نیامده باشند

مردودند مگر آن که دستاوردهای قطعی علمی متن آنها را تأیید کند. در این صورت بدون

تأکید بر صدور این روایات از معصوم (ع) می‌توان بر صحت مضمونی آنها اعتماد کرد.

ج. روایات پزشکی جعلی که از سوی جاهلان و یا مخالفان ساخته و پرداخته شده‌اند که

در مردود بودن آنها جای هیچ گونه تردیدی نیست.

۲. یکی از پرسش‌های بنیادین درباره گزاره‌های بیان شده در روایات پزشکی اهل بیت (ع)

این است که آیا همانند گزاره‌های فقهی باید بر مبنای حجیت خبر واحد با تسامح و از روی

تعبد پذیرفته و عمل شوند؟ یا همانند گزاره‌های اعتقادی تنها با تأیید نقل و عقل قطعی باید به

آنها ایمان آورد، و یا بسان گزاره‌های علمی، صحت و اعتبارشان تنها باید پس از تجربه و

آزمایش پذیرفته شده و آن گاه می‌توان به آنها عمل کرد؟

به نظر می‌رسد که بهترین نظریه در باره اعتبار و پذیرش احادیث پزشکی هر دو راه تعبد و

تجربه پذیری در کنار یک دیگر است. یعنی آموزه‌های پزشکی معصومان (ع) هم از آن جهت

که به ایشان منتسب است و هم از آن جهت که با دستاوردهای علم پزشکی سازگار است،

۱ مرسل حدیثی است که راوی، آن را از معصوم نشنیده، لیکن بدون واسطه از وی نقل کند.

۲ حدیثی را مقطوع گویند که بعضی راویان آن ناشناخته باشند، یا اتصال اسناد آن به معصوم علیه السلام معلوم نباشد.

صحیح و به کار بستنی هستند. بدیهی است اگر آموزه پزشکی بیان شده در روایتی با دستاوردهای قطعی علمی در تعارض باشد، پذیرفتنی نبوده و نمی‌توان آن را به معصوم (ع) نسبت داد؛ همچنان که نمی‌توان از کنار آموزه بیان شده در روایتی صحیح، که علم پزشکی درباره آن ساکت است، به راحتی گذشت.

۳. اعتبار حدیث پس از دو مرحله بسیار مهم نقد سند و نقد متن پذیرفتنی است. نقد سند خود بر اساس دو علم «رجال الحدیث» و «درایه الحدیث» صورت می‌پذیرد و زمینه را برای اعتماد کردن و یا اعتماد نکردن به متن حدیث فراهم می‌کند؛ اما ارزیابی اصلی و نهایی، بیشتر به کمک نقد متن و با معیارهای درونی مانند سطح مفاهیم، ساختار ادبی و شیوه بیان و نیز معیارهای بیرونی مانند قرآن، سنت قطعی معصومان (ع) همچون احادیث متواتر و احادیث دارای قرینه قطعی، عقل و علم قطعی انجام می‌شود.

۴. گرچه مخاطب احادیث اهل بیت (ع) به خصوص احادیث طبی ایشان، غالباً فرد یا افراد مشخصی بوده است اما همگانی و یا اختصاصی بودن تعالیم و دستوراتشان تنها از قراین و شواهد به دست می‌آید. برای نمونه، در روایات طبی این موضوع با تجربه و دانش بشری قابل تشخیص است.

با فرض پذیرش عمومیت خطاب‌ها در این احادیث، گزاره‌هایی مانند «العسل شفاء» علی‌القاعده، کلیه بوده و همه کسانی را شامل می‌شود که به این تعالیم عمل کنند.

۵. بر اساس قواعد علم اصول از گزاره ای مانند «العسل شفاء» که مطلق بیان شده، مفهوم مطلق استفاده می‌شود مگر آنکه قرینه ای از قرآن و کلمات خود ایشان و یا شاهدی قطعی از عقل یا تجربه بشری آن را مقید سازد.

و اما آثار غذایی عسل بر ویژگی‌ها و رفتار انسان که در احادیث اهل بیت (ع) بیان شده به پنج گروه تقسیم می‌شوند.

### اول. شفا بخشی و خیر و برکت

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُعْجِبُهُ الْعَسَلُ وَقَالَ ع عَلَيْكُمْ بِالشِّفَاءِ مِنَ الْعَسَلِ وَالْقُرْآنِ؛ از امام صادق (ع) نقل شده است که پیامبر (ص) از عسل به شگفت می‌آمد و می‌فرمود بر شما باد درمان‌جویی از عسل و قرآن (طبرسی، مکارم الأخلاق، ۱۶۵؛ سیوطی، ۱۴۴/۵).

۲. عَنْ الرُّضَا (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ الْبَرَكَهَ فِي الْعَسَلِ وَفِيهِ شِفَاءٌ مِنَ الْأَوْجَاعِ وَقَدْ بَارَكَ عَلَيْهِ سَبْعُونَ نَبِيًّا؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: خدا عز و جل در عسل برکت نهاده و در آن درمان همه دردهاست و هفتاد پیامبر از خداوند برای آن طلب برکت کرده‌اند (صحیفه الرضا، ۹۰؛ طبرسی، مکارم الأخلاق، ۱۶۶).

#### بررسی متن

- در بررسی قرآنی بیان شد که از عمومیت واژه «شفاء» استفاده می‌شود قرآن و عسل، شفا بخش هر دو نوع بیماری جسمی و روانی هستند. گرچه قرآن، بیشتر برای درمان بیماری‌های روحی و عسل برای درمان بیماری‌های جسمی استفاده می‌شود.

- همچنین از عمومیت واژه برکت که به معنای خیر کثیر و سود فراوان است، استفاده می‌شود عسل گذشته از آثار شفا بخش و تسکین دهندگی‌اش، قلب را جلا می‌بخشد (یعقوبی و همکاران)<sup>۱</sup> اعصاب را آرام می‌کند و شرایطی را به وجود می‌آورد که انسان فرصت رسیدگی به همسر، فرزند، کار، کسب و عبادت را پیدا می‌کند (پاک نژاد، ۲۵۵/۵).

#### بررسی علمی

بنا بر تحقیقات انجام شده عسل حاوی هشتاد ماده مفید شامل مواد معدنی گوناگون همچون پتاسیم، فسفر، منیزیم، کلسیم، آهن، سدیم، گوگرد و کمی مس، ید و روی (فروزین، ۷۶) و نیز همه گروه‌های ویتامین‌های ششگانه A.B.C.D.E.K (مولان، پ. س.)<sup>۲</sup> از قبیل تیامین، ریوفلاوین، اسید نیکوتینک، اسید اسکوربیک، پیریدوکسین و بیست نوع قند چون گلوکز و فروکتوز و آنزیم‌های گوناگون است.

همچنین طیف وسیعی از اسیدهای آمینه یعنی حدود هجده اسید آمینه ضروری و غیر ضروری در عسل وجود دارد، که بر اساس منشأ شهد یا نوع گل و کیفیت و نوع عسل به نسبت‌های متفاوت در آن وجود داشته و هر یک فواید خاص خود را دارند (فروزین، ۷۶).

بر اساس پژوهشی که در سال ۲۰۰۸ در دانشگاه علوم پزشکی مشهد انجام شد مشخص گردید مصرف عسل طبیعی به علت ترکیبات قندی، به ویژه وجود گلوکز فراوان، روی عضلات قلبی و تحریک و تقویت آن تأثیر بسیار مهمی داشته و باعث گشاد شدن رگ‌ها می‌شود، فشار خون را تنظیم و از سکنه قلبی جلوگیری می‌کند و به واسطه وجود آنزیم‌ها

1 Yaghoobi, et al. 2008.

2 Molan PC. 1996.



باعث هضم چربی‌های اطراف قلب می‌گردد (یعقوبی و همکاران).<sup>۱</sup> خوردن عسل به هنگام خواب کمک بسیار زیادی به یک خواب راحت و با آرامش می‌کند (پائول و همکاران)<sup>۲</sup>؛ زیرا باعث ترشح سروتونین<sup>۳</sup> یعنی هورمون خواب، در سلول‌های مغزی شده و در نتیجه باعث آرامش اعصاب و خواب راحت می‌گردد. خاصیت ضد میکروبی عسل را نیز از همان زمان‌های قدیم می‌شناختند و آن را به دلیل داشتن آنزیم کاتالاز<sup>۴</sup> به عنوان یکی از بهترین پانسمان‌ها در درمان و ترمیم ناراحتی‌های پوستی از قبیل زخم‌ها و سوختگی‌ها به کار می‌بردند (کوپر و همکاران)<sup>۵</sup>؛ زحمتکش، محسن و مریم رشیدی، ۴۰-۳۶).

تحقیقات نشان داده‌اند که عسل ویژگی ضد التهابی داشته (ال-وایلی)<sup>۶</sup> و سرفه (پائول و همکاران)<sup>۷</sup>، دردهای شکم و دردهای مفصلی را تسکین داده (عظیمی و همکاران)<sup>۸</sup> و بیماری‌های دستگاه تنفسی و عفونت‌های دهان و ناحیه حلق و نیز بیماری‌های چشمی (خان و همکاران)<sup>۹</sup> را درمان می‌کند.

بسیار روشن است ویژگی ضد التهابی و ضد باکتریایی عسل بر سلسله اعصاب، قلب و عروق و غدد ترشحی بدن و در نتیجه وضعیت روحی و عصبی انسان تأثیر چشمگیری دارد (استفان، ب.)<sup>۱۰</sup>.

## دوم. تقویت حافظه

۱. عَنْهُ ص قَالَ مَنْ أَرَادَ الْحِفْظَ فَلْيَأْكُلِ الْعَسْلَ؛ پیامبر اکرم (ص) فرمود: هر کس خواهان حافظه است باید عسل بخورد (مستغفری، ۲۶؛ طبرسی، مکارم الأخلاق، ۱۶۵).

۲. عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) خَمْسٌ يَذْهَبْنَ بِالنَّسِيَانِ وَيَزِدْنَ فِي

1. Yaghoobi, et al. 2008.
2. Paul, et al. 2007.
3. Serotonine.
4. Catalase.
5. Cooper, et al. 2010.
6. Al-Waili, et al. 2003.
7. Paul, et al. 2007.
8. Azimi, et al. 2007.
9. Khan, et al. 2007.
10. Stefan B. 2010.

الْحِفْظِ وَيَذْهَبْنَ بِالْبَلْغَمِ السَّوَاكُ وَالصَّبِيَامُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ وَالْعَسَلُ وَاللَّبَّانُ؛ از امام علی (ع) نقل شده است که رسول خدا (ص) فرمود: پنج چیز فراموشی را ببرند و حافظه را بیفزایند و بلغم را بزدایند: مسواک زدن، روزه گرفتن، خواندن قرآن و خوردن عسل و کندر (ابو شجاع، ۱۹۷/۲؛ طبرسی، مکارم الأخلاق، ۱۶۶).

۳. عَنْ الرَّضَا عَنْ آبَائِهِ (ع) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) ثَلَاثَةٌ يَزِدْنَ فِي الْحِفْظِ وَيَذْهَبْنَ بِالْبَلْغَمِ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ وَالْعَسَلُ وَاللَّبَّانُ؛ امام رضا از پدرانش (ع) و ایشان از امیر المؤمنین علی (ع) نقل کرده‌اند که فرمود: سه چیز بر حافظه بیفزایند و بلغم را بزدایند: خواندن قرآن، خوردن عسل و کندر (صحیفه الرضا، ۶۸؛ ابن بابویه، عیون أخبار الرضا (ع)، ۳۸/۲).

#### بررسی متن

- در منابع حدیثی، دو روایت با سندهای متفاوت اما با مضمونی نزدیک به حدیث سوم نقل شده است که در آن‌ها به جای «العسل» واژه «السواک» (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۳۶۵/۴) و واژه «الصوم» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۹۱/۴) آمده است. گرچه بخشی از مضمون این روایات با روایت سوم مشابهت دارد؛ اما به ظاهر، روایات جداگانه با اسناد متفاوت هستند که تنها بخشی از متن آن‌ها مشترک است و چنین روایاتی در منابع روایی نمونه‌های فراوانی دارد.

#### بررسی علمی

عسل، ماده غذایی بسیار غنی و انرژی بخشی است که حدود هشتاد درصد آن از قندهای ساده یا مونوساکاریدها ساخته شده است که به سرعت جذب شده و در خون پخش می‌شود و با آزادسازی مولکول قند به عملکرد بهتر مغز که اصلی‌ترین مصرف کننده قند در بدن است، کمک می‌کند.

صمغ و رزین عسل نیز از اسکالروز و تصلب شرایین جلوگیری کرده، کلسترول و رسوب‌های جدار رگ‌ها را پاک می‌کند. بدین وسیله گرفتگی مویرگ‌ها را باز کرده و جریان خون در رگ‌ها به ویژه عروق مغز را بهبود می‌بخشد. در نتیجه خون و مواد غذایی بهتر به مغز و اعصاب می‌رسد و مطالب در حافظه مانده و کمتر به فراموشی سپرده می‌شود (پاک نژاد، ۲۵۰/۵). مطالعه روی حیوانات نشان داده است که قند عسل موجب افزایش حافظه می‌شود (مک کان، ج. س. و امس، ب. ن.)<sup>۱</sup> منگنز موجود در عسل نیز برای اعصاب و حافظه مفید

1. McCann JC, and Ames BN. 2005.

است.

ویتامین D عسل، واکنش‌های بین کلسیم و فسفر را تنظیم کرده و باعث می‌شود اعصابی که به یون‌های کلسیم و فسفر وابسته و نگهدارنده حافظه‌اند کار خود را به خوبی انجام دهند (پاک نژاد، ۲۴۹/۵).

تحقیقات نشان می‌دهد ویتامین‌های C و E که از ویتامین‌های مهم عسل به شمار می‌روند در کاهش خطر ابتلا به آلزایمر و درمان آن مؤثر هستند. از همین رو استفاده از ترکیب عسل و کُندر در بهبود بیماری آلزایمر و سایر التهابات مغزی بسیار اثر بخش است.

در عسل، اسیدهای آمینه آزاد از جمله گلوتامیک اسید و فنیل آلانین نیز وجود دارند که در افزایش حافظه، تمرکز و بهبود عملکرد سیستم عصبی اهمیت بالایی دارند.

عسل همچنین منبع آنتی‌اکسیدان‌های گوناگون است که بدن را در مقابل رادیکال‌های آزاد محافظت می‌کنند (تائورمینا، پ. ج. و همکاران).<sup>۱</sup> مواد آنتی‌اکسیدان صدمات اکسیداتیو را کاهش داده (کولوسوا و همکاران)<sup>۲</sup> و بر رفتارهای شناختی سیستم عصبی بسیار موثرند. در تحقیقی که روی موش‌ها انجام شده مشخص گردید که صدمات اکسیداتیو باعث کاهش یادگیری (وو و همکاران)<sup>۳</sup> و حافظه (هو و همکاران)<sup>۴</sup> و افزایش اضطراب می‌شود (بوآید، ج. و همکاران).<sup>۵</sup> عسل همچنین صدمات اکسیداتیو وارده به مغز در رابطه با یادگیری و حافظه در میان سالی و پیری انسان را کاهش می‌دهد و ضد پیری است (دافی و همکاران).<sup>۶</sup>

### سوم. صفای ذهن و پاک‌ی دل

۱. قَالَ الْعَالَمُ (ع) عَلَيَّكُمْ بِالْعَسَلِ وَ حَبَّةِ السَّوْدَاءِ وَ قَالَ الْعَسَلُ شِفَاءٌ فِي ظَاهِرِ الْكِتَابِ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ قَالَ (ع) فِي الْعَسَلِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَ مَنْ لَعَقَ لَعَقَةً عَسَلٍ عَلَى الرَّيْقِ يَقْطَعُ الْبَلْغَمَ وَ يَكْسِرُ الصَّفْرَاءَ وَ يَقْطَعُ الْمِرَّةَ السَّوْدَاءَ وَ يَصْفُو الذَّهْنَ وَ يُجَوِّدُ الْحَفِظَ إِذَا كَانَ مَعَ اللَّبَانِ الذَّكْرُ؛ امام رضا (ع) فرمود: عسل را با سیاه دانه بخورید و فرمود: همان گونه که خدا عز و جل در ظاهر قرآن فرموده عسل درمان است، و فرمود: در عسل درمان هر درد است و هر کس

1. Taormina, et al. 2001.

2. Kolosova, et al. 2006.

3. Wu, et al. 2004.

4. Jhoo, et al. 2004.

5. Bouayed, et al. 2007.

6. Duffy, et al. 2008.

ناشنا انگشتی عسل بخورد بلغم را از بین برده و صفراء را بشکند و خلط سوداء را بزدايد و ذهن را صاف و پاکیزه کند و حافظه را نیکو گرداند اگر با کندر نر باشد (فقه الرضا علیه السلام، ۳۴۶؛ مجلسی، ۲۹۳/۶۳).

۲. عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَالَ الْعَسَلُ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَلَا دَاءَ فِيهِ يُقَلُّ الْبَلْغَمَ وَيَجْلُو الْقَلْبَ؛ امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: عسل درمان هر درد است و هیچ زبانی ندارد، بلغم را بکاهد و دل را جلا دهد (طبرسی، مکارم الأخلاق، ۱۶۵).

۳. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) نِعْمَ الشَّرَابُ الْعَسَلُ يُرْعِي الْقَلْبَ وَيَذْهَبُ دَرَنَ الصَّدْرِ؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: عسل چه خوب نوشیدنی است، دل را نگهدارد و پلیدی سینه را از بین ببرد (مستغفری، ۲۶؛ طبرسی، مکارم الأخلاق، ۱۶۵).

#### بررسی متن

- فراز نخست حدیث اول: (فِي الْعَسَلِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ) با قرآن و روایات بخش اول و فراز آخر آن: (يُجَوِّدُ الْحِفْظَ) با روایات بخش دوم تأیید می‌شود. گذشته از این تجربه بشری و دستاوردهای علمی که در ادامه به آن اشاره می‌شود، با آن‌ها هماهنگ است.

- «ذهن»<sup>۱</sup> در لغت به معنای هوش و فراست (طریحی، ۲۵۴/۶)، یادداشت دل و حافظه (خلیل بن احمد، ۴۰/۴)، دریافت و خرد (الخوری الشرتونی، ۳۷۵/۱)، قوت درک (دهخدا، ۱۱۶۵/۸) و «ذهنی» به معنای درونی، باطنی و عقلی (معین، ۱۱۳۴/۲) آمده است. در اصطلاح فلسفی، ظرف صورت‌های تخیلی و تعقلی و به عنوان قوه و استعدادی از نفس است که تمامی حواس ظاهری و باطنی را در بر گرفته و استعداد کامل برای فهم علوم و معارف را به مدد اندیشه دارد (جرجانی، ۱۰). همچنین جایگاه تقسیم کمیته‌ای است که دیگر قابلیت تقسیم خارجی ندارد (ارسطو، ۲۳۴) و یا ظرف قسمی از وجود اشیاء، در مقابل ظرف خارجی آن‌ها است (صدرالدین شیرازی، ۵۱۵/۳). با مروری بر کاربردهای واژه «ذهن» در متون دینی و روایات، معلوم می‌شود که ذهن با روح و جوهر ذاتی انسان پیوند دارد و تا حدودی معادل تعبیر «قلب» است و همان گونه که در عنوان «قلب» بیان شد یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آن درک و دریافت است. گفتنی است فیلسوفان مادی‌گرای اروپایی منکر جوهر و حقیقتی با عنوان «ذهن» شده و عنوان «حالات ذهنی» را جایگزین آن کرده‌اند (کاپلستون ۱۰۳/۸)؛ حالت‌هایی که در برگرفته دامنه وسیعی از قصدها، امیدواری‌ها، ترس‌ها، انتظارات، امیال،

تصورها، حافظه‌ها و باورها است. در تئوری‌های معاصر نیز که بر پایه پژوهش‌های علمی درباره مغز استوار است، ذهن بعد دیگری از همان مغز است که دو نمود خودآگاه و ناخودآگاه دارد و بر اساس آن، همه احساسات، عواطف و حالات درونی انسان از جمله رفتار بلکه آگاهی و حافظه وی از طریق فعالیت‌های مغزی توجیه مادی می‌شود (پلاتونوف ک.).

- «صفاء» نیز در لغت نقیض «کدورت» و به معنای خلوص (خلیل بن احمد، ۱۶۲/۷) و خالی بودن از هر گونه ناپاکی، تیرگی و اختلال است. از این رو آسمانی را «صاف» گویند که در آن هیچ دود و غبار و لکه ابری نباشد (ابن منظور، ۴۶۲/۱۴)؛ همان گونه که آبی «تصفیه» شده پاک و زلال و بدون هر گونه آلودگی است (طریحی، ۲۶۳/۱) «صفای ذهن» نیز به معنای صافی و پاکیزگی اندیشه (دهخدا، ۱۴۹۶۰/۱۰) و استعداد نفس آدمی برای استنباط کردن امر مطلوب خود بی هیچ اضطراب و تشویش آمده است (آملی، ۴/۲). بنابراین ذهنی صاف و پاکیزه است که در آن هیچ تشویش و اختلالی وجود نداشته و قدرت درک و تمرکزش بالا باشد.

- در دلالت حدیث دوم بر شفابخشی مطلق عسل نیز جای تردید نیست. به ویژه عبارت «یجلو القلب» در آخر روایت مشخص می‌کند که «کل داء» شامل بیماری‌های روحی و روانی نیز می‌شود؛ زیرا «جلاء» بر وزن «نداء» در لغت به معنای اندوه را و بردن (دهخدا، ۷۸۱۳/۵) و «جلاء» بر وزن «خطاء» به معنای هویدا و آشکار ساختن، روشن شدن، از خانمان بیرون کردن و شدن (خلیل بن احمد، ۱۸۰/۶) و نیز به معنای زدودن زنگار و دور کردن آمده است (ابن منظور، ۱۴۹/۱۴).

در روایات اهل بیت (ع) آمده که قرآن مایه جلائی قلب است (مجلسی، ۱/۸۹) یعنی تردیدها و غم‌های آن را می‌زداید (طریحی، ۸۹/۱)؛ همان گونه که در روایات دیگر به آن تصریح شده است: الْقُرْآنُ نُورٌ بَصْرِيٌّ وَ رَبِيعٌ قَلْبِيٍّ وَ جَلَاءٌ حَزْنِيٍّ (کلینی رازی، ۵۵۶/۲). همچنین در روایتی از پیامبر اکرم (ص) آمده است که قلب‌ها همانند شمشیر زنگار می‌گیرد و جلا دهنده آن گفت و گو است (کلینی رازی، ۹۹/۱).

البته صفای ذهن و پاکی دل با نشاط و آرامش خاطر ارتباط تنگاتنگی دارد و در علم تغذیه ثابت شده است که عسل بر کارکرد سیستم عصبی آثار مثبتی داشته و باعث نشاط و آرامش انسان می‌شود (استفان، ب.).<sup>۱</sup> همان گونه که در حدیث بخش بعد بدان اشاره شده است.

- فعل «یرعی» در حدیث سوم نیز از مصدر «ارعاء» به معنای ابقاء و رفق است (ابن منظور، ۳۲۵/۱۴) و مقصود از آن در حدیث، زنده داشتن دل و پیشگیری از بیماری‌های روحی است. گرچه مدارا کردن با قلب جسمانی نیز محتمل است؛ زیرا صمغ موجود در عسل جدار همه رگ‌ها را انعطاف پذیر نگه می‌دارد (پاک نژاد، ۲۴۸/۵) که نتیجه آن البته کارایی بهتر قلب و خون‌رسانی کامل‌تر به مغز و سلسله اعصاب خواهد بود.

- گفتنی است فردوس الاخبار به جای «يُدْهَبُ دِرْنَ الصَّدْر» تعبیر «يُدْهَبُ بَوْحَرَ الصَّدْر» را آورده است<sup>۱</sup> (دیلمی، ۲۶۵/۴). «وحر» در لغت به معنای غلیان و برافروختن سینه از خشم و کینه آمده است (خلیل بن احمد، ۲۹۰/۳). البته ابن منظور معنای وسوسه را نیز بر آن افزوده است: الغیظ و الحقد و بلابل الصدر و وسوسه (۲۸۰/۵) و طریحی نیز معنای دشمنی را به صورت يك نقل قول ذکر کرده است. (۵۱۰/۳) واژه «درن» نیز به معنای آلودگی و چرك است (خلیل بن احمد، ۲۰/۸) و با توجه به تعبیر متفاوت «وحر» که در منابع روایی دیگر آمده است، به احتمال قوی مقصود از آن در این حدیث آلودگی دل است.

از سوی دیگر پلیدی دل، وسوسه، خشم و کینه با اختلال در اندیشه و احساس و نیز مغز و اعصاب رابطه مستقیمی دارد و تأثیر مثبت عسل بر آن‌ها از نظر علمی ثابت شده است.

### بررسی علمی

در عسل به میزان قابل توجهی منیزیم وجود دارد که برای تغذیه اعصاب ضروری بوده و باعث برقراری آرامش عصبی و رفع خستگی می‌شود. تاکنون تصور می‌شد فقط کلسیم، هادی اصلی جریان‌های عصبی است حال آنکه امروز معلوم شده است منیزیم میزان کلسیم را تنظیم کرده و در حد لازم نگه می‌دارد. مکانیسم این عمل چنین است که این دو فلز در بدن با بار مثبت بوده و چون با ذرات منفی برخورد می‌کنند جریان الکتریسیته تولید می‌کند. از آنجا که ذرات اسیدهای چرب بافت عصبی همیشه دارای بار منفی هستند برای عادی ساختن جریان الکتریسیته اعصاب باید دائماً منیزیم و کلسیم تجدید شوند تا آرامش عصبی برقرار گردد (پاک نژاد، ۱۹۵/۵).

فسفر موجود در عسل نیز از ضعف اعصاب جلوگیری کرده و در ساختمان سلول‌های مغزی دخالت دارد به گونه‌ای که بدون آن، کار مغز متوقف می‌شود. فسفر همچنین از خستگی

۱ البته در برخی روایی دیگر تعبیر: يُدْهَبُ بَرْدَ الصَّدْر؛ سردی سینه را ببرد، آمده است (طبرسی، مکارم الأخلاق، ۱۶۵؛ مجلسی، ۲۹۵/۵۹ و ۲۹۰/۶۳؛ العجلونی الجراحی، ۴۲۳/۲).

جلوگیری کرده و موجب تحریک اعصاب می‌شود (همان، ۱۹۸).  
 ید از مواد معدنی دیگر عسل است که عامل مهم تنظیم کننده غدد و تقویت کننده اعصاب است. اعتماد به نفس به وجود می‌آورد و از وسوسه و نگرانی جلوگیری می‌کند (همان، ۱۹۹).  
 ویتامین‌های گروه B برای درمان ضعف و نارسایی‌های اعصاب، حالت‌های عصبی و حساس شدن سلسله اعصاب بسیار مفید است.

#### چهارم: نشاط آوری

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) الطَّيِّبُ نُشْرَةٌ وَ الْعَسَلُ نُشْرَةٌ وَ الرُّكُوبُ نُشْرَةٌ وَ النَّظَرُ إِلَى الْخَضِرَةِ نُشْرَةٌ؛  
 امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: بوی خوش نشاط آور است، عسل نشاط آور است، سواری  
 نشاط آور است و دیدن سبزه نشاط آور است (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا (ع)، ۴۰/۲؛  
 نهج البلاغه، ۵۴۶، حکمت ۴۰۰).

#### بررسی متن

- «نشره» به معنای دورکننده و پراکنده سازنده غم و اندوهی است که پیش از این می‌پنداشتند از سوی پریان است (طریحی، ۴۹۳/۳؛ خلیل بن احمد، ۲۵۱/۶).  
 عسل البته چنین است و حزن را از دل بیرون کرده و نشاط را جایگزین می‌کند. زیرا اگر قلب و اعصاب به اعتدال باشند و با خون رسانی کامل، مغز و اندام‌های مختلف بدن خوب تغذیه و اداره شوند البته مسرت خاطر حاصل خواهد شد.  
 - شایان ذکر است که ابن ابی الحدید در این روایت به جای «العسل»، واژه «الغسل» یعنی شست و شوی با آب، را نیز نقل کرده است (ابن ابی الحدید، ۳۷۲/۱۹) که در این صورت به بحث عسل ارتباطی نخواهد داشت. اما از آنجا که در منابع اصلی و اولیه واژه «العسل» آمده است نقل ابن ابی الحدید قابل اعتنا نیست.

#### بررسی علمی

کمبود گلوکز در سیستم عصبی یکی از علل مهم بروز خستگی و ناهنجاری‌های عصبی است و بیان شد که قندها حدود هشتاد درصد از ترکیبات عسل را تشکیل می‌دهند. همچنین مطالعه روی حیوانات نشان داده است که قند عسل بر روی اضطراب اثر مثبت دارد (چپولیس و همکاران).<sup>۱</sup>

1. Chepulis, et al. 2009.

تورین، نیکل و منگنز موجود در عسل نیز باعث نشاط و دوست داشتنی شدن چهره انسان می‌شوند (فروزین، ۷۶).

### پنجم. حکمت افزایی

عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ (ع) يَقُولُ أَكَلُ الْعَسَلِ حِكْمَةٌ؛ امام هادی (ع) می‌فرمود: خوردن عسل حکمت است (برقی، ۵۰۰؛ حر عاملی، ۱۰۰/۲۵).

#### بررسی متن

- حکمت در لغت به معنای فرزاندگی و حالت و خصیصه ای نفسانی است که شخص با استفاده از دانایی و عقل می‌تواند حق و واقعیت را درک کند و کار نیک و استوار انجام دهد (راغب اصفهانی، ۲۴۸؛ ابن منظور، ۱۴۰/۱۲). البته در منابع لغوی برای حکمت معنای حلم و بردباری نیز بیان شده است (خلیل بن احمد، ۶۶/۳).

- همان گونه که علامه مجلسی نیز اشاره کرده است (۲۹۳/۶۳) در معنای این روایت دو احتمال هست: یکی آنکه مصرف کردن عسل با این همه آثار مفید، کاری حکمت آمیز یعنی برخاسته از حکمت است. اما احتمال دیگر آن است که یکی از آثار خوردن عسل بالا رفتن میزان درک و تشخیص است که بی تردید یکی از عوامل پیدایش و یا افزونی حکمت و درست اندیشی محسوب می‌شود.

#### بررسی علمی

در علم پزشکی و روان شناسی معادل دقیقی برای اصطلاح حکمت یافت نمی‌شود؛ اما علم پزشکی تأثیر عسل در بالا رفتن میزان کارایی مغز و درک و تشخیص و حافظه را تأیید کرده است (چپولیس و همکاران).<sup>۱</sup> البته در پیدایش حکمت عوامل اصلی دیگری مانند آرامش و پاکی دل که پیش از این در احادیث بخش سوم بیان شد، نقش دارند.

### نتایج و ارزیابی اطلاعات

۱. قرآن شفا بخش بودن عسل را به صورت عام بیان کرده است؛ از این رو آثار آن به ضعف و بیماری‌های جسمانی منحصر نیست؛ بلکه از قرائن متعدد استفاده می‌شود که عسل بر خلق، رفتار و شخصیت انسان و اختلالات مربوط به آن‌ها نیز تأثیر مثبت دارد.

1. Chepulis, et al. 2009.



۲. از منظر روایات نیز غسل از برکت و خیر فراوان برخوردار بوده، مایه نشاط، آرامش و پاکی دل و نیز تقویت حافظه و حکمت افزایی است.
۳. در متون علمی نیز برای غسل آثار غذایی متعددی با چگونگی مکانیسم تأثیر و توجیه علمی آن بیان شده است که البته برخی از آنها مانند آثار ضد افسردگی و تقویت حافظه با آثار بیان شده در روایات مشترک است.
۴. برخی از آثار بیان شده در روایات مانند صفای ذهن و پاکی دل و نیز حکمت افزایی اگرچه از حوزه پژوهش‌های علمی خارج‌اند، اما با اندکی تأمل توجیه پذیرند. با این همه، مطالعه و پژوهش‌های جدی‌تری را می‌طلبند.
۵. میان آثار بیان شده برای غسل ارتباط روشن و معنا داری وجود دارد.<sup>۱</sup>

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، قم، ۱۳۷۳.
- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، من لا یحضره الفقیه، انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۳ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، عیون أخبار الرضا (ع)، انتشارات جهان، ۱۳۷۸ ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النفس من کتاب الشفا، تحقیق حسن زاده آملی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- ابو شجاع، شیرویه بن شهردار، فردوس الاخبار بمأثور الخطاب، تحقیق: السعید بن بسیونی زغلول، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
- ارسطو، کتاب نفس، ترجمه علی مراد داودی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
- آوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- امانی، رضا و علی مصطفوی، تغذیه و رفتار، دانشگاه علوم پزشکی جندی شاپور، اهواز، ۱۳۸۷.
- بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه، چاپ اول، بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۱۶ ق.

۱. در پایان، برخود لازم می‌دانیم که از همکاری سرکار خانم سونیا سلوتی در جست و جوی مقالات انگلیسی و نیز ویرایش بخش‌های ترجمه شده قدردانی نماییم.

- برقی، احمد بن محمد، المحاسن، دار الکتب الإسلامية، قم، ۱۳۷۱ ق.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
- پاک نژاد، رضا، اولین دانشگاه و آخرین پیامبر، چاپ اول انتشارات یاسر، تهران، ۱۳۶۴.
- پلاتونوف ک، «ذهن و مغز»، ترجمه حبیب الله قاسم زاده، مجله همداد، سال دوم، شماره ۹ و ۱۰، بهمن و اسفند ۱۳۵۹.
- جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، تصحیح ابراهیم ایبازی، دارالکتب العربیه، ۱۴۰۵ ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ ق.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نورالتقلین، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ ق.
- خلیل بن احمد، العین، چاپ دوم، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ ق.
- الخوری الشرتونی سعید، اقرب الموارد فی فصح العربیه و الشوارد، منشورات المكتبه آیه الله مرعشی، قم، ۱۴۰۳ ق.
- داوری، مسلم، اصول علم الرجال بین النظریه و التطبيق، تقریر محمد علی صالح معلم، تصحیح حسن عبودی، چاپ اول، مؤسسه المحبین لطباعه و النشر، ۱۴۲۶ ق.
- دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- دوهن، روبر، تغذیه و مغز: خوراکیهایی که هوش و حافظه و توان مغز را افزایش می دهند، شورای اجرائی سلامتی، ترجمه عباس سلامیان، نشر گفتار، ۱۳۷۸.
- دیلمی، شیرویه بن شهردار، فردوس الاخبار بمأثور الخطاب، تحقیق: السعید بن بسیونی زغلول، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
- رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی بیروت، ۱۴۲۰ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دارالعلم، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- زحمتکش، محسن و مریم رشیدی، گزارش یک مورد زخم پای دیابتی با تجویز موضعی عسل و روغن زیتون، گیاهان دارویی، ۲۸، ۴۰-۳۶، ۱۳۸۷.
- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی قم، ۱۴۰۴ ق.
- شمس الدین آملی، محمد بن محمود، نفائس الفنون فی عرایس العیون، تصحیح ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۷.
- شمس الدین آملی، محمد بن محمود، نفائس الفنون فی عرایس العیون، تصحیح ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۷.

- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۶۵.
- صحیفه الرضا(علیه السلام)، انتشارات کنگره جهانی امام رضا (ع)، مشهد، ۱۴۰۶ ق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الأخلاق*، انتشارات شریف رضی، قم، ۱۴۱۲ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، تهران، ۱۳۷۷.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، انتشارات ناصر خسرو تهران، ۱۳۷۲.
- طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرین*، تحقیق: سید احمد حسینی، کتابفروشی مرتضوی تهران، چاپ: سوم، ۱۳۷۵.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی بیروت، بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، چاپ چهارم، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۶۵.
- طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات اسلام، تهران، ۱۳۷۸.
- فروزین، طهمورث، *خواص غذاها: غذاهاي شادي بخش و غم آفرین*، مؤسسه انتشاراتی یکان، ۱۳۷۸.
- فقه الرضا(علیه السلام)، انتشارات کنگره جهانی امام رضا(ع)، مشهد، ۱۴۰۶ ق.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، دار صعب و دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، سروش، ۱۳۸۰ ش.
- مترلینگ، موریس، *زنبور عسل*، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، کانون معرفت، بی تا.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
- مستغفری، ابو العباس، *طب النبی(ص)*، انتشارات رضی، قم، ۱۳۶۲.
- مظهری، محمد ثناءالله، *التفسیر المظهری*، مکتبه رشدیة، پاکستان، ۱۴۱۲ ق.
- معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، چاپ اول، انتشارات بهزاد، تهران، ۱۳۸۲.
- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ پنجم، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمومنین(ع)، قم، ۱۳۸۲.
- واتسون، جورج، *تغذیه و واکنش‌های روانی*، مترجم حسن تقی‌زاده میلانی، چاپ دوم، هدایت، ۱۳۷۱.

Al-Waili NS. Effects of daily consumption of honey solution on hematological indices and blood levels of minerals and enzymes in normal individuals. J Med

Food. 2003;6(2):135–40.

Azimi MK, Perveen H, Mesiak MA, Simlee SU. Antinociceptive activity of natural honey in thermal-nociception models in mice. *Phytother Res*. 2007;21(2):194–7.

Bouayed J, Rammal H, Dicko A, Younos C, Soulimani R. Chlorogenic acid, a polyphenol from *Prunus domestica* (Mirabelle), with coupled anxiolytic and antioxidant effects. *J Neurol Sci*. 2007;262:77–84.

Bourre JM. Dietary omega-3 Fatty acids and psychiatry: mood, behaviour, stress, depression, dementia and aging. *J Nutr Health Aging*. 2005;9(1):8–31.

Casper RC, Reed E, Gilles A, Chiang L. Mood, its relationship to physical activity and nutrition. *World Rev Nutr Diet*. 2001;90:73–88.

Chepulis LM, Starkey NJ, Waas JR, Molan PC. The effects of long-term honey, sucrose or sugar-free diets on memory and anxiety in rats. *Physiol Behav*. 2009 Jun 22;97(3–4):359–68.

Cooper RA, Fehily AM, Pickering JE, Erusalimsky JD, Elwood PC. Honey, health and longevity. *Curr Aging Sci*. 2010 Dec;3(3):239–41.

Duffy KB, Spangler EL, DevanBD, Guo Z, Bowker JL, JanasAM, Hagepanos A, Minor RK, Decabo R, Mouton PR, Shukitt-Hale B, Joseph JA, Ingram DK. A blueberry-enriched diet provides cellular protection against oxidative stress and reduces a kainate-induced learning impairment in rats. *Neurobiol Aging*. 2008;29(11):1680–9.

Dursun S. Vitamin D for mental health and cognition. *CMAJ*. 2010 Nov 23;182(17):1886.

Herbert V. Experimental nutritional folate deficiency in man. *Trans Assoc Am Physicians*. 1962;75:307–320.

Hollmann W, Strüder HK. Brain function, mind, mood, nutrition, and physical exercise. *Nutrition*. 2000 Jul–Aug;16(7–8):516–9.

Jhoo JH, Kim HC, Nabeshima T, Yamada K, Shin EJ, Jhoo WK. Beta-amyloid (1–

- 42)-induced learning and memory deficits in mice: involvement of oxidative burdens in the hippocampus and cerebral cortex. *Behav Brain Res.* 2004;155(2):185-96.
- Khan FR, Abadin Z UI, Rauf N. Honey: nutritional and medicinal value. *Clinical Practice.* ۲۰۰۷ Oct; ۶۱, ۱۰: ۱۷۰۵-۱۷۰۷.
- Kolosova NG, Shcheglova TV, Sergeeva SV, Loskutova LV. Long-term antioxidant supplementation attenuates oxidative stress markers and cognitive deficits in senescent-accelerated OXYS rats. *Neurobiol Ageing.* 2006;27(9):1289-97.
- Kühnau J. Nutrition, intelligence and personality. *Wien Med Wochenschr.* 1975 Mar 7;125(10):141-4.
- McCann JC, Ames BN. Is docosahexaenoic acid, an n-3 long-chain polyunsaturated fatty acid, required for development of normal brain function? An overview of evidence from cognitive and behavioral tests in humans and animals. *Am J Clin Nutr.* 2005;82:281-295.
- Molan PC. Authenticity of honey. Ashurst PR, Dennis MJ(eds.). *Food Authentication.* London: Blackie Academic and Professional, 1996; 259-303.
- Paul IM, Beiler J, Mcmonagle A, Shaffer ML, Duda L, Berlin CM. Effect of honey, dextromethorphan, and no treatment on nocturnal cough and sleep quality for coughing children and their parents. *Archives of Pediatrics & Adolescent Medicine.* 2007; 161(12):1140-1146.
- Philpotts M. Nutrition and mood. *Lippincott Health Promot Lett.* 1997 Nov-Dec;2(10):4, 8.
- Smith AD, Refsum H. Vitamin B-12 and cognition in the elderly. *Am J Clin Nutr.* 2009 Feb;89(2):707S-11S.
- Stefan B. Honey in Medicine. *Book of Honey, Chapter 8; Bee Product Science.* March 2010.
- Taormina PJ, Niemira BA, Beuchat LR. Inhibitory activity of honey against foodborne pathogens as influenced by the presence of hydrogen peroxide and level

of antioxidant power. *Int J Food Microbiol.* 2001;69(3):217-25.

Triantafyllou NI, Nikolaou C, Boufidou F, Angelopoulos E, Rentzos M, Kararizou E, Evangelopoulos ME, Vassilopoulos D. Folate and vitamin B12 levels in levodopa-treated Parkinson's disease patients: their relationship to clinical manifestations, mood and cognition. *Parkinsonism Relat Disord.* 2008;14(4):321-5

Wu A, Ying Z, Gomez-Pinilla F. Dietary omega-3 fatty acids normalize BDNF levels, reduce oxidative damage, and counteract learning disability after traumatic brain injury in rats. *J Neurotrauma.* 2004;21(10):1457-67.

Yaghoobi N, Al-Waili N, Ghayour-Mobarhan M, Parizadeh SM, Abasalti Z, Yaghoobi Z, Yaghoobi F, Esmaeili H, Kazemi-Bajestani SM, Aghasizadeh R, Saloom KY, Ferns GA. Natural Honey and Cardiovascular Risk Factors; Effects on Blood Glucose, Cholesterol, Triacylglycerole, CRP, and Body Weight Compared with Sucrose. *The Scientific World Journal.* 2008 Apr 20;8:463-9.

only a significant role in the physical health but also a positive impact on human disposition, personality characteristics, and behavior and creates peace of mind, joy, as well as a powerful memory. Islamic traditions have also considered honey to be replete with nutritious properties, which, of course the scientific texts have been silent about.

**Keywords:** the Qur'ān, Islamic traditions, honey, nutritious effects, behavior, disposition.

indicates that Ibrāhīm b. Hāshim, although is not the first conveyer of the Kūfa heritage to Qum, can be introduced as its first proselytizer in Qum; and this claim by the Imāmī companions in Baghdad conforms to the information extant in other *fihrist* books.

**Keywords:** Kūfa *ḥadīth*, Qum *Ḥadīth* School, Ibrāhīm b. Hāshim.

## **Examination of the Effect of Honey on the Human Characteristics and Behavior from the Viewpoint of the Qur'ān**

**Sa'īd Namāzīzādegān**, Assistant Professor

Mashhad University of Medical Sciences

**Ḥasan Naqīzāda**, Associate Professor

Ferdowsi University of Mashhad

**Dr. Majīd Ghayūr Mubarhan**, Associate Professor

Mashhad University of Medical Sciences

**Dr. Naghma Mukhber**, Associate Professor

Mashhad University of Medical Sciences

Islamic and scientific texts have highly emphasized the role of feeding as among a series of elements effecting the psycho-physical health. This article first reviews a part of the effects of feeding on human characteristics and behavior; then, it examines the nutritious effects of honey on the human states and behavior from the viewpoint of the Qur'ān and *ḥadīth* and compares it with the scientific findings. The conclusion achieved by the research is that, from the viewpoint of science and religion, this highly nutritious food has not



expanse of their research has created such various viewpoints, that, due to the diversity of different sources and references, it has not been possible for the researchers and scholars to have a general and comprehensive view on them.

By extracting various viewpoints from the tradition, exegetical, and Qur'anic science texts, the present writing has introduced and evaluated them and carried out a brief and relatively comprehensive research on the most hopeful *āya* of the Holy Qur'an.

Among the thirty two viewpoints obtained from the Qur'an researchers in this respects, it seems that the verses 53/*Sūrat al-Zumar*, 116/*Sūrat al-Nisā*, 49/*Sūrat-Hijr*, and 5/*Sūrat al-Duḥā* are more renowned.

**Keywords:** the Qur'an, *āya*, the most hopeful *āya*.

### The Role of Ibrāhīm b. Hāshim in Conveying the *Ḥadīth* Heritage of Kūfa and Qum

Sayyid Ḥasn Ṭāliqānī, M.A. in Philosophy and Wisdom; Researcher  
Qum Islamic Seminary

Having mainly been created in Kūfa, the Shī'a *ḥadīth* heritage was conveyed to Qum in third/eight century. Some dignitaries from among the chief masters (*mashāyikh*) of Kūfa and Qum have played a role in this heritage conveyance. According to Najāshī and Shaykh Ṭūsī, Ibrāhīm b. Hāshim was the first person who proselytized the Kūfa heritage. However, based on the information extant in the indexes (*fihrist*) of Shaykh Ṭūsī and Najāshī, the Kūfa heritage had been conveyed to Qum through others before Ibrāhīm b. Hāshim, too. Introducing the scholarly figures and the endeavors that any of the *ḥadīth* masters have made in conveying the Kūfa heritage, this heritage

Signs are words used to express a tangible and sensible meaning other than their original meaning. Many symbols and signs such as the animate, inanimate, herbal, and abstract symbols are used in the Qur'ān. In this article, the writer has tried to interpret the animate symbols and signs according to the verses of the Qur'ān and the traditions of the Ahl al-Bayt and to study their meanings from the various viewpoints of the two major sects (of Shī'a and Sunnī). A correct understanding of the *ta'wīl* (esoteric interpretation) or *tafsīr* (exegesis) of a word would lead us to a better understanding of the Qur'ān and keep us secured from many of the errors. It is worth mentioning that cognition of the culture of various nations would highly contribute to understanding the symbols. For this reason, the writer has made use of the sources that have researched in this respect. There are about 100 symbols and signs in the Qur'ān, of which the writer has discussed only about the symbols that are animate and enjoy the blessing of life and living, including man, Satan, or animals.

**Keywords:** symbol, sign, animate, animal, *ta'wīl*, *tafsīr*.

### **A Research on the most Hopeful *Āya* of the Holy Qur'ān**

**Dr. Muḥammad 'Alī Riḍā'ī Kermānī**, Associate Professor

Ferdowsi University of Mashhad

**Fāṭima Riḍādād**, M.A. Student

Ferdowsi University of Mashhad

Given the valuable status of the concept of hope (*rajā'*) in Islamic culture, deciding on the most hopeful *āya* (verse) of the Holy Qur'ān has since long ago been of concern to Muslim thinkers and Qur'ān researcher. Thus, the

In some exegetical writings we encounter with various interpretations such as exegetical schools, ways of exegesis, schools of exegesis, orientations (*ittijāhāt*) of exegesis, and variegation (*alwān*) of exegesis, each one of which, in proportion to the research subject, have clarified an aspect of this Islamic science. In this writing, with a historic and geographical study of the great Khurāsān, we attempt to elucidate the backgrounds and elements of the tendency of the exegetes of this territory towards rational exegesis; the exegetes who had carried out a great enterprise in freeing the science of exegesis from its stagnancy and single-dimension status (i.e. *atharī* – narrational exegesis) and bring it to dynamism and fruition.

Presenting two examples of the Khurāsāni exegetes who had no fear of applying rationalism to exegesis and proceeded to deal with this outstanding and unprecedented task, we seek in this writing to find the backgrounds of rationalism in the great Khurāsān. Prevalence of Abū Ḥanīfa's jurisprudence in Khurāsān, the passing of Silk Road through Khurāsān, and the rationalism of the *mawālī* (the freed slaves) are stated to be among the reasons for this rationalism.

**Keywords:** great Khurāsān, exegetical schools, rationalism, intellectual exegesis.

## Animate Symbols in the Qur'an

**Hidāyat Rashīdī**, Faculty Member

Islamic Azad University of Shoushtar

Symbols are the words utilized in meanings other than their original meanings; and their meanings are abstract and intangible.

Islamic sects and, on the other hand, has referred to examples of the *āyās* used for explaining and identifying their intention of other *āyās*. In the end, it is concluded that Rāzī has not been restricted to a specific exegetical opinion – which he has been restricted to in all instances of repeating the topic – just as he has renounced the traditions narrated on this topic for the sake of defending his own opinion.

**Keywords:** Rāzī, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, interpretation of the Qurʾān through Qurʾān, thematic interpretation, *iḥbāt*.

### **Study of the Backgrounds and Elements of Rationalism among the Exegetes of the Great Khorāsān**

**Dr. Parvīz Rastgār**, Faculty Member

University of Kashan

**Muḥammad Taqī Raḥmatpanāh**, M.A. Student of Sciences of the Qurʾān and Ḥadīth

University of Kashan

Interpretation of the Qurʾān – in the periods it has gone through – has been carried on with various trends and methods. The rational (jurisprudential) interpretation is one of the two major types of the Qurʾān interpretation, whose accurate time of beginning is not known. This type of interpretation was formed since mid-2<sup>nd</sup>/8<sup>th</sup> century and its core concept included intellect and *ijtihād* (legal reasoning). This trend was the reflection of the epistemic principles similar to the religious beliefs of that time, the scientific-cultural advances of that period, and non-epistemic developments like government and politics of that age.

## ABSTRACT

### Interpretation of the Qur'ān through Qur'ān in *Al-Tafsīr al-Kabīr*

Dr. Murtaḍā Īravānī Najafī, Associate Professor  
Ferdowsi University of Mashhad

Most of the interpreters have taken into consideration the attesting to another *āya* by verbal preference in the interpretation of that *āya* in their books, and some of them have relied on context, instead; and all of these are called the interpretation of the Qur'ān through Qur'ān.

Rāzī is among the interpreters who have made much use of this type of interpretation in his exegetical book named *Mafātīḥ al-Ghayb*.

This article has addressed this type of interpretation undertaken by Rāzī; and from among various topical interpretations, it has chosen and challenged the topic of *iḥbāt* (cancellation). So, on one hand, it has pointed out the *āyas* concerning this topic and touched upon the studies and sayings of various

## Table of Contents

Interpretation of the Qur'ān through Qur'ān in <i>Al-Tafsīr al-Kabīr</i> Murtaḍā Īravānī Najafī	9
Study of the Backgrounds and Elements of Rationalism among the Exegetes of the Great Khorāsān Parvīz Rastgār, Muḥammad Taqī Raḥmatpanāh	31
Animate Symbols in the Qur'an Hidāyat Rashīdī	65
A Research on the most Hopeful <i>Āya</i> of the Holy Qur'ān Muḥammad 'Alī Riḍā'ī Kermānī, Fāṭima Riḍādād,	89
The Role of Ibrāhīm b. Hāshim in Conveying the <i>Ḥadīth</i> Heritage of Kūfa and Qum Sayyid Ḥasn Ṭāliqānī	117
Examination of the Effect of Honey on the Human Characteristics and Behavior from the Viewpoint of the Qur'ān Sa'īd Namāzīzādegān, Ḥasan Naqīzāda, Majīd Ghayūr Mubarhan, Naghma Mukhber,	135
Abstracts of the Papers in English Language	165



*In the Name of Allah*