



دو فصلنامه علمی

علوم قرآن و حدیث

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2980-9126

سال ۵۷ شماره ۲ شماره پیاپی ۱۱۵
پایز و زمستان ۱۴۰۴





علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی

دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

سال ۵۷، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۱۵

پاییز و زمستان ۱۴۰۴ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

هیئت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی نجفی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر عباس اسمعیلی زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان

دکتر حسن خرقانی

استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی

دکتر سید علی دلبری

دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

دکتر غلامرضا رئیسبان

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمدعلی رضائی کرمانی نسب‌پور

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمدحسن زمانی

دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

دکتر سیدکاظم طباطبایی پور

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

محمد علی مهدوی راد

استاد دانشگاه تهران (دانشکده‌گان فارابی)

دکتر فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران (دانشکده‌گان فارابی)

حسن نقی زاده

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

اعتبار علمی - پژوهشی این نشریه بر اساس نامه شماره ۳/۱۱/۸۴۵ مورخ ۱۳۸۸/۵/۱۴ مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری تمدید شد.

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۴۲۳

یادآوری

۱ - نظر به اینکه مطالب این نشریه بر روی اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است مقاله‌ای که جهت درج در آن ارسال می‌شود به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم‌افزار word حروفچینی شده و ارسال گردد.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۴ - مقالات مندرج در این نشریه، نمودار آرا و نظرات نویسندگان آنها است.

۵ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

مدیر مسئول و سردبیر: حسن نقی زاده

کارشناس: شاه سمن شاهرخ شاهیان

ویراستار: مریم اورعی

مترجم چکیده به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقي

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نویسه‌گردان: مریم اورعی

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۶۳

نشانی اینترنتی: <https://jquran.um.ac.ir>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی و پایگاه اطلاعات نشریات کشور نمایه می‌شود.



راهنمای نویسندگان نشریه علوم قرآن و حدیث

نشریه «علوم قرآن و حدیث» دو فصلنامه علمی مربوط به دانش قرآن و حدیث است که مقالات نوآورانه در دو زمینه یادشده را به چاپ می‌رساند. پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقاله خود در نشریه دارند، شایسته است نکات زیر را ملاحظه و رعایت کنند:

۱. هیئت تحریریه مقاله‌هایی را بررسی می‌کند که پیشتر در جای دیگر منتشر نشده باشند. همچنین نباید مقاله همزمان در نشریه‌ای دیگری در حال بررسی باشد. بدیهی است پس از تصویب مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است.
۲. زبان نشریه فارسی است. در مواردی، و بنا به تشخیص هیئت تحریریه، مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی، در قالب شماره‌هایی خاص و با اعلام پیشین، منتشر خواهد شد.
۳. حداکثر شمار واژگان مقاله ۸۵۰۰ است.
۴. چکیده مقاله شامل هدف پژوهش، پرسش اصلی، روش و یافته‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی است. شمار واژگان چکیده ۱۰۰ تا ۲۰۰ واژه و شمار کلیدواژه‌ها بین ۴-۶ کلیدواژه است.
۵. رعایت «دستور خط فارسی»^۱، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املائی خط فارسی»^۲، افزونه «ویراستیار»، سامانه برخط «ویراست لایو»^۳ و یا افزونه «پاکنویس» استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر جدی در چاپ و بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود.
۶. نشریه در اصلاح، تلخیص ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۷. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»^۴ برای مقالات فارسی و از سامانه iThenticate برای مشابه‌یابی چکیده مقالات لاتین استفاده می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند

^۱ <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf>

^۲ <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf>

^۳ <http://www.virastlive.com/>

^۴ <http://www.samimnoor.ir/view/fa/default>

که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشار یافته پیشین حداکثر ۱۵ درصد باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانه فوق، مقاله خود را مشابهت-یابی کنند و هرگونه مشابهت متن را بررسی کنند و فایل مشابهت‌یابی را در زمان ارسال مقاله در سامانه بارگذاری کنند.

۸. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی^۵ استفاده شود. قلم‌های فاقد پیشوند «IR» در فرایند تولید و فراداده‌های اثر اشکال فنی ایجاد می‌کند.

۹. ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش پانویست و منابع پایانی تنظیم شود.

شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانویست-منابع»

در شیوه «پانویست-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانویست درج کند و اطلاعات کتابشناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند. استفاده از ارجاع درون‌متنی و یا یادداشت‌های پایانی و پی‌نوشت در این شیوه مجاز نیست.

۱. اجزای اصلی در ساختار پانویست

- a. قسمت‌های پانویست با ویرگول جدا شود؛
- b. تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- e. شماره صفحه ارجاعی درج شود.

۲. اجزای اصلی در ساختار منابع

- a. قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛
- b. نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به صورت کامل درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- e. مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.

^۵. <http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip>

۳. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شماره پانوشتهای هر صفحه نباید از نو آغاز شود.
۴. همه اعداد توک (=بالانویسی شده) پس از علائم نگارشی درج شود.
۵. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.
۶. منابعی که در اصل به زبان فارسی و دارای چکیده انگلیسی اند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian with English abstract) در انتها مشخص شوند.
۷. منابعی که در اصل به زبان فارسی هستند و چکیده انگلیسی ندارند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian) در انتها مشخص شوند.
۸. برای مقاله‌های منتشر شده که DOI دارند، آوردن DOI در پایان هر منبع الزامی است. DOI با آدرس دقیق ذکر شود.

نمونه‌های ارجاع

توجه: اجزای اصلی پانوشته با ویرگول و اجزای اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود.

کتاب:

- ✓ پانوشته: طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۵۰/۱.
- ✓ منابع: طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۶۰ ق.

مقاله:

- ✓ پانوشته: سعیدی روشن، «شاخص‌های تمدن اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآن کریم»، ۹۵.
- ✓ منابع: سعیدی روشن، محمد باقر. «شاخص‌های تمدن اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآن کریم». آموزه‌های قرآنی. ش ۱۹ (بهار و تابستان ۱۳۹۳): ۸۱-۱۰۵.

مدخل:

- ✓ پانوشته: آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابک».
- ✓ منابع: درج اطلاعات مدخل در منابع پایانی اختیاری است. در صورت لزوم، اینگونه درج شود:

آذرنوش، آذرتاش. «ابن بابک». در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی
بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.

فصلی از کتاب:

- ✓ **Footnote:** Izutsu, “The God”, in *God and Man in the Koran: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*.
- ✓ **Bibliography:** Izutsu, Toshihiko. “The God”. In *God and Man in the Koran: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*. Tokyo: The Kcio Institute of Culture and Linguistic Studies, 1964.

فهرست مندرجات

۹	نگاهی دوباره به مسئله سد ذوالقرنین از منظر قرآن کریم
	دکتر عباس اسمعیلی زاده - سیده فاطمه نیکوکار
۴۱	بررسی فضای صدور و دلالت روایات نزول قرآن بر یک حرف و ارزیابی استناد به آن‌ها در نفی قرائات مختلف
	محمد اله مرادی قویدلان - دکتر سید رضا مؤدب
۶۷	بررسی شبکه معنایی رجاء در پرتو واژگان جانشین و متقابل در قرآن
	زهره احمدی - دکتر محمد اکبری - دکتر رحیم دهقان
۹۷	تبیین پیامدهای مرگ‌اندیشی از منظر آموزه‌های اسلامی در برابر رویکردهای روانکاوی و هستی‌گرایانه در روانشناسی
	مریم احمدی - دکتر ناهید مشائی - دکتر حمیدرضا آقا محمدیان شعیب
۱۲۵	بررسی تاریخی - روایی ادعای اتصال و زمینه سازی ظهور موعود آخرالزمان در منابع فریقین و اعتبار سنجی آن
	دکتر سید مرتضی حسینی شیرگ
۱۵۵	استراتژی‌های قرآن در تقویت وجهه مؤمنان مستمند؛ تحلیل کاربردشناختی باتکیه بر نظریه ادب براون و لوینسون
	دکتر سید جعفر صادقی
۱۸۱	تفسیر کلامی و کیهان‌شناختی قرآن در اندیشه شهرستانی؛ مطالعه موردی سوره بقره
	دکتر توبی مایر - صدیقه کاردان
۲۱۷	تحلیل پیوند میان «تدبیر عقلی» و «وعدۀ نصرت الهی» در آیات ناظر به نبرد بدر (با مطالعه موردی سوره‌های آل عمران و انفال)
	دکتر علینقی لزگی - دکتر مهدی اسمعیلی صدرآبادی - امیرمحمد زنگنه زاوه
۲۵۱	بررسی شاخصه‌های تفسیر انفسی و رابطه آن با تأویل در آثار علامه حسن‌زاده آملی
	زهره مکفی - دکتر سیدحسین سیدموسوی - دکتر وحیده فخار نوغانی
۲۷۳	معناشناسی عدل در خلقت انسان با تأکید بر روابط همنشینی و جانشینی در سوره انفطار
	دکتر فاضله میرغفوریان
۲۹۹	تحلیلی انتقادی بر رویکرد مفسران در تفسیر واقعه کشته شدن قبطی توسط موسی(ع)
	دکتر حمید نادری قهفرخی
۳۲۹	معرفی و نقد کتاب فرهنگ‌نامه علوم قرآنی با تمرکز بر مداخل مرتبط با اعجاز قرآن کریم
	طاهره نوری - دکتر محمدرضا حاجی اسماعیلی حسین آبادی - دکتر محمدرضا ستوده نیا - دکتر داود اسماعیلی



A Reconsideration of the Issue of Dhū al-Qarnayn's Barrier According to the Holy Qur'an

Dr. Abbas Esmaelizadeh 

(Corresponding Author)

Email: esmaelizadeh@um.ac.ir

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

Seyede Fateme Nikookar 

MA Student of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The issue of Dhū al-Qarnayn's barrier and its ultimate fate has long been a subject of debate in Qur'anic exegesis. The narrative presented in verses 83–99 of Surah al-Kahf recounts three journeys of Dhū al-Qarnayn, the third of which involves the construction of a uniquely described barrier. The Qur'anic depiction of this barrier has prompted numerous theories and attempts throughout history to identify its geographical location. Employing a descriptive–analytical approach based on library research method, this study categorizes and critically examines exegetical views on these verses, aiming to present an interpretation grounded in textual coherence. The findings indicate that neglecting the discontinuity of verse 99 from the preceding context has led to the assumption that the barrier will remain until the Day of Resurrection, an interpretation sometimes supported by verse 96 of Surah al-Anbiyā'. However, structural analysis of Surah al-Kahf and its seven thematic contexts reveals that verse 99 initiates an independent context and is disconnected from the continuation of Dhū al-Qarnayn's story. Accordingly, the Qur'an remains silent regarding the final fate of the barrier, and claims of its persistence until the end of time stem from a misreading of the textual context.

Keywords: Contexts of surahs, Dhū al-Qarnayn's barrier, Surah al-Kahf, Gog and Magog.





نگاهی دوباره به مسئله سد ذوالقرنین از منظر قرآن کریم

دکتر عباس اسمعیلی زاده (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: esmaelizadeh@um.ac.ir

سیده فاطمه نیکوکار

دانشجوی کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

موضوع سد ذوالقرنین و سرانجام آن، از مباحث مورد توجه در مطالعات تفسیری و قرآن پژوهی، از دیرباز محل تأمل و مناقشه مفسران و محققان بوده است. این داستان که در آیات ۸۳ تا ۹۹ سوره کهف مطرح شده، ناظر به سه سفر ذوالقرنین است که وی در سفر سوم به ساخت سدی با ویژگی‌هایی منحصر به فرد مبادرت می‌ورزد. ویژگی‌های توصیفی این سد در آیات قرآن، زمینه‌ساز نظریه‌پردازی‌های متعدد و تلاش برای تعیین موقعیت جغرافیایی آن در طول تاریخ شده است. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای، دیدگاه‌های قرآن پژوهان درباره این آیات را دسته‌بندی کرده، با بررسی و نقد آن‌ها، به تبیین قرائتی مستند و مبتنی بر سیاق متن پرداخته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که توجه نداشتن به انفصال آیه ۹۹ از سیاق پیشین، منجر به این برداشت شده است که سد ذوالقرنین تا قیامت باقی خواهد ماند و در این میان، آیه ۹۶ سوره انبیاء نیز به‌عنوان موید این برداشت ذکر شده است. این درحالی است که تحلیل ساختاری سوره کهف و بررسی سیاق‌های هفت‌گانه آن آشکار می‌سازد که آیه ۹۹ در آغاز سیاقی مستقل قرار داشته، از امتداد داستان ذوالقرنین منفک است. بدین ترتیب، قرآن کریم به تصریح سرانجام سد ذوالقرنین نپرداخته، در این باره سکوت کرده است و استنتاج استمرار آن تا قیامت مبتنی بر قرائتی نادرست از بافت متن است.

کلیدواژه‌ها: سیاق سور، سد ذوالقرنین، سوره کهف، یاجوج و ماجوج.

مقدمه

در رابطه با مسئله مکان و سرانجام سد ذوالقرنین، بیش از همه مفسران در تفاسیر ذیل آیات داستان ذوالقرنین به آن پرداخته‌اند. همچنین برخی قرآن‌پژوهان ضمن کتاب یا مقاله این مسئله را مورد مذاقه قرار داده، نظریاتی در این باره پدید آورده‌اند که در این پژوهش آنان که دارای رأیی نو بوده‌اند در کنار دیگر نظریات در این باره، مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. کتاب‌هایی چون کوروش کبیر اثر ابوالکلام آزاد و ملحمه جلال‌امش اثر سیبط النیلی که به تطبیق ذوالقرنین و سد وی پرداخته‌اند از این موارد است. برخی نیز در مقالاتی چون «نگاه نو به ماهیت یاجوج و ماجوج و سد ذوالقرنین» اثر حسن آب‌سوراران، نظریه جدیدی در تطبیق این داستان طرح کرده‌اند و همچنین قابل به ذکر است دیگر مقالاتی که مبادرت به گردآوری نظرات در این باره کرده‌اند، همچون «نقد و بررسی آراء درباره ذوالقرنین» اثر عبدالکریم بی‌آزار شیرازی یا بررسی و نقد نظرات درباره تطبیق شخصیت ذوالقرنین چون مقاله «همسان‌نگاری کوروش کبیر با ذوالقرنین» اثر خسروی و مهرآفرین، «نقد آراء مفسران پیرامون هویت ذوالقرنین باتکیه بر نشانه‌های سفرهای وی» اثر دلبری و محقق گریفی، «داستان ذوالقرنین در قرآن از منظر تأویل» اثر توانایی و ملاجوادی و یا بررسی داستان سفرهای وی همچون «بازخوانی حکایت قرآنی ذوالقرنین و خورشید» اثر روح‌الله نجفی و یا نقد یکی از نظریات درباره مکان سد ذوالقرنین مانند مقاله «نقد دیدگاه ابو الکلام آزاد در معرفی کوروش به‌عنوان ذوالقرنین» اثر محمدرضا میرسید. چنان‌که روشن است، مقاله‌ای که به نقد و بررسی آراء درباره مکان و سرانجام سد ذوالقرنین و تعیین نتیجه نهایی در این باره پس از بررسی‌ها پرداخته باشد یافت نشد که در این نوشتار به آن خواهیم پرداخت.

بیان مسئله

قصه‌های قرآن همواره مورد توجه قرآن‌پژوهان بوده است. در این میان در داستان‌های دارای چالش، تضارب آراء بیشتری دیده می‌شود. از جمله این داستان‌ها که علما نسبت به آن دقت نشان داده و برای اطلاع از کم‌وکیف آن جستجوها کرده‌اند، ساختن سد توسط ذوالقرنین است که آیات ۸۳ تا ۹۹ سوره کهف به آن پرداخته است؛ کسی که باتوجه به آیات قرآن کریم در زمین به او مکت داده شد و با تبعیت از اسبابی که خداوند در اختیار او قرار داده بود به سفرهایی پرداخت. او در آخرین سفر خود به سمت مشرق، گروهی را دید که از وی خواستند مقابل فساد یاجوج و ماجوج برای آن‌ها سدی بسازد: «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَ مَاجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا»^۱. ذوالقرنین با کمک

خودشان برای آنان سدی محکم از جنس آهن و مس ساخت: «فَاعِثُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا»، «أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا».^۲ سدی که یاجوج و ماجوج نه توانستند از آن بالا بروند و نه آن را سوراخ کنند: «فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا».^۳ پس از پایان کار، ذوالقرنین آن را به رحمت خدا نسبت داده، اعلام کرد که هر زمان وعده‌ی خداوند بیاید این سد کوبیده خواهد شد: «قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا».^۴

ذکر اجمالی و بدون بیان جزئیات این داستان _هر چند می‌دانیم که دأب کلی قرآن در داستان‌گویی چنین است_ ابهاماتی را در ذهن مخاطب ایجاد کرده و می‌کند. چنان‌که دیگر بخش‌های داستان، مثل شخصیت ذوالقرنین، مقصد سفرهای وی و اقوامی که با آنان روبه‌رو شد نیز این‌گونه است. از جمله‌ی این ابهامات، سرانجام سد ذوالقرنین است. کنار هم قرارگرفتن آیات این داستان با آیه ۹۶ و ۹۷ سوره انبیاء که در رابطه با یاجوج و ماجوج بوده و به فتح آن‌ها و سرازیر شدن‌شان از هر بلندی اشاره دارد: «حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ»، «وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ»^۵ مسئله را پیچیده‌تر می‌کند، چراکه مفسران با تمسک به روایاتی که ذیل این آیات، خراب‌شدن سد ذوالقرنین را پیش از وقوع قیامت دانسته: «إِذَا كَانَ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فِي آخِرِ الزَّمَانِ انْهَدَمَ ذَلِكَ السَّدُّ، وَخَرَجَ يَأْجُوجُ وَ مَأْجُوجُ إِلَى الدُّنْيَا وَ أَكَلُوا النَّاسَ، وَ هُوَ قَوْلُهُ: حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَ مَأْجُوجُ وَ هُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ»^۶ و از نشانه‌های آخرالزمان گفته‌اند: «أنه عد من الآيات التي تكون قبل الساعة خروج يأجوج و مأجوج»، آیه سوره انبیاء را نیز در کنار آن دال بر خروج یاجوج و ماجوج در آخرالزمان دانسته‌اند و در نتیجه سد ذوالقرنین تا آن زمان موجود خواهد بود.^۸

اهمیت اطلاع از این سد و سرانجام آن، در طول تاریخ به‌گونه‌ای بوده است که برخی حاکمان افرادی را برای یافتن سد و کسب خبر از ویژگی‌های آن مأمور کرده‌اند. از جمله حکایتی در این باره از الواثق بالله، معتصم عباسی، در کتاب‌های تاریخ دیده می‌شود که وی پس از خوابی آشفته پیرامون باز شدن سد

۲. کهف: ۹۵ - ۹۶.

۳. کهف: ۹۷.

۴. کهف: ۹۸.

۵. انبیاء: ۹۶ - ۹۷.

۶. بحرانی، البرهان، ۶۶۰/۳.

۷. فیض کاشانی، الصافی، ۲۶۴/۳.

۸. قابل توجه است که روایتی در این باره در تفاسیر قمی و عیاشی یافت نشد. ن.ک: سیوطی، الدر المنثور، ۲۵۳/۴؛ حویزی، نورالثقلین، ۳۱۰/۳؛ قمی مشهدی، کنزالدقائق، ۱۶۹/۸ - ۱۷۰؛ عبدالعظیمی، اثنی عشری، ۱۲۰/۸ و ۱۲۱.

یاجوج و ماجوج، فردی به نام «سلام الترجمان» را همراه هیأتی ۵۰ نفره به سمت سد مذکور فرستاد تا از سلامت آن خبر گیرند. وی برای این سفر آذوقه یک ساله همراه ۲۰۰ شتر و امکاناتی دیگر در اختیار آنان قرار داد و حتی دیه شان را به جهت احتمال مرگ در مسیر سخت و طولانی پیشرو پرداخت کرد. این سفر بیش از دو سال به طول انجامید و افراد بسیاری در این مسیر جان خود را از دست دادند و در نهایت، خبر سد و ویژگی های آن را برای حاکم عباسی باز آوردند.^۹ فخر رازی نیز در نقلی آورده است که پادشاه آذربایجان در زمان فتح آنجا، فردی را برای بازدید از سد فرستاد و او از صفات آن سد برای پادشاه خبر آورد.^{۱۰}

همچنین ملاحظه نگارش های تفسیری و قرآنی و همچنین دقت در سیر تحول آن ها نشان می دهد که تا پیش از سده اخیر، مفسران تنها به نقل اقوال گذشتگان، به ویژه اقوال صحابه و تابعان می پرداختند. اقوالی که کلی و مجمل بوده، در آن ها به ذکر نام محل بسنده شده و هیچ استدلال و توضیحی درباره آن ها نیامده است. از پرتکرارترین منقولات در این باره، وجود سد ذوالقرنین بین آذربایجان و ارمنستان،^{۱۱} سرزمین ترک ها^{۱۲} و شمال کره زمین است.^{۱۳} در برخی تفاسیر نقل های نادری نیز دیده می شود مانند پشت دریای روم^{۱۴} و بین ریه و ریه.^{۱۵}

در مقابل نظریات یاد شده، نگارش های سده اخیر بیشتر به بررسی اقوال گذشتگان و نظریه پردازی پرداخته اند:

اغلب قرآن پژوهان سد ذوالقرنین را بر بنایی در شرق یا غرب تطبیق داده اند: در این میان مکانی در رشته کوه های قفقاز، مورد نظر جمع زیادی از مفسران و قرآن پژوهان قرار گرفته است که بیشتر آن را سد

۹. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوك و الأمم، ۲۹۵/۱؛ ابن خردادبه، المسالك و الممالك، ۱۶۲/۱.

۱۰. فخر رازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ۴۹۸/۲۱.

۱۱. از جمله طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۹۴/۷؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۵۵/۱۱؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، ۷۶۴/۶؛ طبرسی، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، ۱۳/۱۶؛ شبیبانی، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، ۲۹۴/۳؛ سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۲۴۹/۴؛ آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۳۵۹/۸.

۱۲. از جمله ثعلبی، الکشف و البیان فی تفسیر القرآن، ۱۹۶/۶؛ ماوردی، النکت و العیون تفسیر الماوردی، ۳۴۱/۳؛ ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ۱۰۸/۳؛ زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، ۷۴۶/۲؛ قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۱۵۰/۸؛ ابی السعود، تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)، ۲۴۴/۵.

۱۳. از جمله ابن عطیه، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ۵۴۱/۳؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ۴۹۸/۲۱؛ ابوحیان، البحر المحیط فی التفسیر، ۲۲۴/۷؛ خطیب شربینی، تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر، ۴۴۶/۲.

۱۴. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۹۴/۷.

۱۵. اعقم آنسی، تفسیر الأعقم، ۳۸۱/۱.

داريال دانسته‌اند.^{۱۶} باب الحديد در حدود بلخ و جيحون، تطبيق ديگري براي اين سد است.^{۱۷} بعضى نيز آن را ديوار چين^{۱۸} يا سد مآرب در يمن دانسته‌اند.^{۱۹} احتمالى بدون انتخاب نيز مطرح شده كه سد موردنظر، باب الابواب بوده كه در تنگه كوه‌هاى قفقاز تا ارمنستان واقع شده است.^{۲۰}

ياد كردنى است تطبيق سد ذوالقرنين با آنچه روى زمين يافت مى‌شود. چه بسا در مواردى با جزئيات ذكر شده در قرآن تعارض داشته باشد؛ چنان‌كه علامه طباطبايى پس از قبول سد داريال، آن را منطبق‌ترين مصداق باوجود تعارضات آن معرفى مى‌كند.^{۲۱} برخى بر قطعيت رأى خود اصرار نداشته، چنين گفته‌اند: «علم اين مطلب نزد خداوند است و آنچه ما مى‌گوئيم تنها ترجيح است و نه يقين به صحت آن»؛^{۲۲} «چرا كه اين سد، تنها سدى است كه تاكنون آن را شناخته‌ايم و چه بسا ساخته ذوالقرنين بوده باشد و يا اينكه در آينده سد حقيقى وى كشف شود اما ما الآن چيزى را به طور قطعى بيان نمى‌كنيم.»؛^{۲۳} «درست است كه در اين نظريه نيز نقطه‌هاى ابهامى وجود دارد، ولى فعلا مى‌توان از آن به‌عنوان بهترين نظريه درباره تطبيق ذوالقرنين بر رجال معروف تاريخى نام برد».^{۲۴} اينكه بعضى ضمن مفيد ندانستن پى‌جويى مصداق و جزئيات سد، يافته‌ها و حدس‌ها را جز تخمين و تقريب نمى‌دانند^{۲۵} يا اينكه اذعان به عدم اطلاع از مكان سد کرده‌اند^{۲۶} و يا حتى آنان كه از كنار اين بحث بدون هيچ اشاره‌اى گذشته‌اند^{۲۷} نيز به نظر ناشى از توجه به همين تعارضات بوده است.

۱۶. بلاغى، حجة التفاسير و بلاغ الإكسير، ۴۸۳؛ طباطبايى، الميزان فى تفسير القرآن، ۳۸۱/۱۳؛ صادقى تهرانى، الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن و السنة، ۲۱۰/۸؛ مكارم شيرازى، تفسير نمونه، ۵۵۰/۱۲؛ مدرسى، من هدى القرآن، ۴۷۶/۶؛ قرشى، تفسير احسن الحديث، ۲۷۶/۶؛ قرائتى، تفسير نور، ۲۲۷/۵.
۱۷. مراغى، تفسير المراغى، ۱۵/۱۶؛ زحيلي، التفسير المنير فى العقيدة و الشريعة و المنهج، ۲۷/۱۶؛ مغنيه، التفسير الكاشف، ۱۶۰/۵.
۱۸. ابن عاشور، تفسير التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، ۱۳۱/۱۵؛ مصطفىوى، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، ۸۲/۵.
۱۹. قيسى عاملى، تفسير البيان الصافى لكلام الله الوافى، ۳۳۹/۳.
۲۰. طباطبايى، الميزان فى تفسير القرآن، ۳۸۲/۳.
۲۱. «و هو وإن لم يخل عن اعتراض ما فى بعض أطرافه لكنه أوضح انطباقاً على الآيات و أقرب إلى القبول من غيره»؛ طباطبايى، الميزان فى تفسير القرآن، ۳۹۶/۱۳.
۲۲. قطب، فى ظلال القرآن، ۲۲۹۴/۴.
۲۳. صادقى تهرانى، الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن و السنة، ۲۱۰/۱۸.
۲۴. مكارم شيرازى، تفسير نمونه، ۵۴۹/۱۲.
۲۵. سلطان‌على‌شاه، بيان السعادة فى مقامات العبادة، ۴۸۳/۲.
۲۶. آلوسى، روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى، ۳۵۹/۸؛ ديوبندى، تفسير كابل (از ديدگاه اهل سنت)، ۱۴/۴؛ قطب، فى ظلال القرآن، ۲۲۹۲/۴؛ دروزه، التفسير الحديث: ترتيب السور حسب النزول، ۱۰۱/۵.
۲۷. سبزوارى، الجديد فى تفسير القرآن المجيد، ۳۶۴/۴؛ خطيب، التفسير القرآنى للقرآن، ۷۰۶/۸؛ نسفى، تفسير النسفى مدارك التنزيل و حقايق التأويل، ۴۴/۳؛ فضل الله، من وحى القرآن، ۳۸۹/۱۴.

دیدگاه‌های جدیدتری نیز مطرح است که سد را به دل زمین یا به آسمان برده‌اند: در این تلاش‌های مستقل، مؤلفان سد ذوالقرنین را غیر از سد معهود ذهن ما دانسته، ماهیت جدیدی برای آن لحاظ می‌کنند. یکی مراد از یأجوج و مأجوج را مواد مذاب داخل زمین دانسته که از میان یک گسل فوران می‌کرده است و ذوالقرنین با آهن و مس این شکستگی را به وسیله سدی افقی پر کرده، ساکنان آنجا را در امان نگه داشته است.^{۲۸} دیگری ضمن تطبیق ذوالقرنین بر گیلگامش، پادشاه آشوری، سفر وی را در آسمان دانسته و به دنبال آن، سد موردنظر را سازه‌ای غیرزمینی بلکه مغناطیسی معرفی می‌کند که مانع از هجوم یأجوج و مأجوج (موجوداتی فرازمینی) به سمت کره زمین می‌شود.^{۲۹}

در مقابل نظرات یادشده تا بدین جا، دیدگاه کسانی قرار دارد که به تطبیق سد ذوالقرنین بر بنایی در زمین یا آسمان قائل نیستند. جمعی از ایشان بر این اعتقادند که چه بسا تاکنون این سد، ناشناخته و نامعلوم مانده باشد؛^{۳۰} به این دلیل که در همین روزگار نیز سرزمین‌های بسیاری هست که بشر هنوز به آن‌ها دست نیافته است و چه بسا دریاها میان ما و آن‌ها فاصله باشد.^{۳۱} از همین سنخ است باور به نمادین بودن داستان‌های قرآنی که در دهه اخیر پیروان جنبش فکری «الفکر الاسلامی الحدیث» در مصر آن را مطرح کرده‌اند. اینان در دفاع از حریم قرآن با ایستادگی مقابل کسانی که مطالب و حوادث تاریخی ذکر شده در قرآن را بعضاً برخلاف تاریخ یا برخلاف علم می‌دانند، به تمثیلی بودن داستان‌های قرآنی معتقد شده‌اند که مطابق آن، هدف قرآن از بیان قصه تنها رسیدن به اهداف تربیتی، بدون لحاظ مطابقت آن‌ها با واقع بوده است.^{۳۲}

محمد احمد خلف الله از معتقدان تمثیلی بودن قصه‌های قرآنی است که در کتاب الفن القصصی فی القرآن به اثبات این نظر پرداخته است. در خصوص داستان ذوالقرنین، وی بر این نظر است که قرآن همانند عادت عرب‌ها، به ضرورت، قصه را بر امور غریب و نادر بنا نهاده است: «والتفسير الذي نرى أنه الصحيح بالنسبة إلى هذه الظاهرة هو أن القرآن الكريم ما كان يذهب مذهب أولئك الذين يبنون أقاصيصهم على ما هو الغريب النادر من العناصر إلا حين تدعو إلى ذلك ضرورة ملحة كأن تكون الغرابة نفسها هي المقصد و

۲۸. آب‌سواران، «نگاه نو به ماهیت یأجوج و مأجوج و سد ذوالقرنین»، سراسر اثر.

۲۹. النیلی، ملحة جليجامش و النص القرآني، سراسر اثر.

۳۰. طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۳۹۸/۸؛ حجازی، التفسیر الواضح، ۴۳۸/۲؛ دیوبندی، تفسیر کابلی (از دیدگاه اهل سنت)، ۱۴/۴.

۳۱. آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۳۵۹/۸.

۳۲. «و يتلخص هذا المذهب (الذي و سموه باسم الفكر الإسلامی الحديث) في أنَّ القرآن قد استخدم القصص الشعبية و كذا القصص الدينية الشائعة معبرا للبلوغ إلى أهدافه في تبليغ رسالة الله، و من غير أن يكون ذلك اعترافا بصحتها أو إدعانا بصدقها، على طريقة فن الخطابة و على أساس الأخذ بالمشهورات أو المقبولات (لدى العامة)». معرفت، شبهات و ردود حول القرآن الكريم، ۴۴۷.

الغرض كما هو الحال بالنسبة إلى الأفاضل السابقين^{۳۳}. در آخر نیز نتیجه می‌گیرد که هیچ ملازمه‌ای نیست که آنچه قرآن در این داستان گفته مطابق با تاریخ و واقع باشد: «ما فی الأفاضل القرآنیة من أحداث و أخبار لا یلزم أن یتكون هو التاریخ ذلك لأن القرآن الکریم قد یتکفی بما تزعمه العرب و ما تعتقده فی صوره البیانیه المعجزة و لیس یتخفی أن القصة صورة من صور البیان العربی و أن القرآن الکریم قد اکتفی فی قصص أصحاب الکهف و ذی القرنین بما کان یعتقده المخاطبون، و من هنا لا یصح لمعترض أن یعترض علی أن فی الأفاضل القرآنیة مخالفات للحق و الواقع أو مخالفات للتاریخ»^{۳۴}.

دیدگاه صاحبان تفاسیر عرفانی و اشاری که سد مذکور را حد شرعی و حجاب قلبی از حکمت عملی^{۳۵} یا اشاره به سد محکم شریعت و حصار معین طریقت دانسته‌اند،^{۳۶} در ادامه همین تلاش‌ها قرار می‌گیرد. چه مطابق این تعبیر، داستان از واقع نما بودن آن دور می‌شود.

به هر روی ملاحظه دیدگاه‌های متعدد و متنوع یادشده نشان می‌دهد که ضروری است این دیدگاه‌ها مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته، نقاط قوت و ضعف آن‌ها مشخص شود. از این‌رو صاحبان این قلم بر آن‌اند در آنچه بعد از این می‌آید به این مهم پرداخته، با دقت و تأمل در سیاق آیات داستان و سیاق سوره کهف، مشخص سازند دیدگاه درست چیست.

۱. بررسی دیدگاه‌ها در تعیین مکان سد ذوالقرنین

چنان‌که پیش از این گفته شد، تنها محققان سده اخیر به طور مبسوط و بعضاً با ذکر ادله، درباره مکان و سرانجام سد ذوالقرنین بحث کرده‌اند و پیش از آن، تنها اقوال و احتمالات ذکر شده است؛ از این‌رو دیدگاه‌های قابل بحث و بررسی که همه مربوط به آثار سده اخیرند، به قرار ذیل است:

احتمال اول: دیوار چین

ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر ذیل تفسیر آیات این داستان، از دیوار چین، ساخته پادشاه آن دوره (تسین شی هوانق تی) در قرن سوم قبل از میلاد یاد می‌کند. وی با تصریح به طول چند هزار متری این بنا و ماده سازنده آن که سنگ، آجر و گِل است. آن را همان سد ذوالقرنین ذکر شده در قرآن می‌نامد.^{۳۷} مشاهده این دیوار توسط جهان‌گردان و جغرافی‌دانان و تصاویر موجود در کتاب‌های جغرافیا و تاریخ، شاهد

۳۳. خلف الله، الفن القصصی فی القرآن الکریم، ۲۵۵/۱.

۳۴. خلف الله، الفن القصصی فی القرآن الکریم، ۲۷۵/۱.

۳۵. ابن عربی، احکام القرآن (ابن عربی)، ۴۱۲/۱.

۳۶. خسروانی، تفسیر خسروی، ۳۸۲/۵.

۳۷. ابن عاشور، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ۱۳۴/۱۵.

او در این تطبیق اند.^{۳۸}

دیگرانی نیز به این دیدگاه را برگزیده اند، از جمله سید حسن مصطفوی در کتاب التحقيق، سد ذوالقرنین را همان دیوار چین دانسته و بدون ذکر دلیل چنین گفته است: «و این سدی که اکنون در شمال چین واقع است، طول آن نزدیک به چهار هزار کیلومتر است که برای مطالعه بیشتر آن باید به کتب مورد اعتماد در این باره مراجعه شود».^{۳۹} در تفسیر عاملی نیز به نقل از سید هبة الدین شهرستانی آمده است که پادشاهی از یمن طی سفر خود به مشرق زمین به دیوار چین رسید و آنجا قومی وحشی را یافت. باتوجه به اینکه پیش از این وی سد مآرب در یمن را ساخته بود، اقوام متمدن چین از او خواستند تا دیوار چین را نیز مرمت کند. شهرستانی واژه «سدین» در آیه را دلیل این رأی می داند: «مقصود از سد «ما بین السدین»، اصلاح و ترمیم خرابی های سد سابق بوده و اصل آن سد از سلاطین چین و خیلی قدیمی بوده است».^{۴۰}

نقد و بررسی

در نقد تطبیق دیوار چین بر سد ذوالقرنین، برخی به مطابق نبودن مشخصات این دیوار با جزئیات ذکر شده برای این سد در قرآن اشاره می کنند. از جمله این مشخصات، وجود سد ذوالقرنین میان دو کوه است؛ در حالی که دیوار چین چنین ویژگی ای نداشته و بنایی سه هزار کیلومتری روی مسیری هموار است.^{۴۱} آهنین بودن سد ذوالقرنین نیز مطابقتی با دیوار چین ساخته شده از سنگ ندارد: «و سدی که قرآن ذکر کرده توصیف می شود به اینکه سدی میان دو کوه بوده و در آن از آهن و قطر استفاده شده است که مراد از قطر همان مس مذاب است در حالی که دیوار بزرگ چین تا سه هزار کیلومتر در مسیری مسطح و کوهستانی امتداد می یابد و میان دو کوه واقع نشده است. ضمن آنکه این دیوار با سنگ ساخته شده و در آن آهن و مسی به کار نرفته است».^{۴۲} یکسان نبودن اوصاف سازنده این دو بنا نیز از نگاه منتقدان دور نمانده است. توضیح این که ذوالقرنین طی سفر به مکانی دور، سد مذکور را ساخته است؛ اما سازنده دیوار چین، خود ساکن همان کشور بوده است.^{۴۳}

۳۸. ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، ۱۳۵/۱۵.

۳۹. «و هذا السد موجود الآن في جهة الشمال من الصين، طوله قريب من اربعة آلاف كيلومتر- فليراجع الى الكتب المعتمدة». مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۸۲/۵.

۴۰. عاملی، تفسیر عاملی، ۳۰/۶.

۴۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۲/۱۳؛ شعرانی، پژوهش های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین، ۸۱۴/۲.

۴۲. و السد الذي يذكره القرآن يصفه بأنه ردم بين جبلين وقد استعمل فيه زبر الحديد و القطر و هو النحاس المذاب و الحائط الكبير يمتد ثلاثة آلاف كيلومتر يمر في طريقه على السهول و الجبال، و ليس بين جبلين و هو مبني بالحجارة لم يستعمل فيه حديد و لا قطر». طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۲/۱۳.

۴۳. «و جدار الصين بناء «شين هوانك تي» في طول ألف كيلومتر و عرض تسعة امتار و ارتفاع خمسة عشر مترا بالأحجار، و هو

احتمال دوم: سد مآرب

سد مآرب در یمن از دیگر بناهای تطبیق شده بر سد ذوالقرنین است. در وجه این تطبیق گفته می‌شود که وجود پیشوند «ذو» در نام ذوالقرنین مطابق با عادت یمنیان در لقب‌گذاری پادشاهان با این پیشوند بوده است: «و کان یلقب کل ملک به من ملوک حمیر (بذی) مثل ذی نواس، و ذی یزن و غیرهما».^{۴۴}

نقد و بررسی

مفسران در رد این احتمال به هدف ساخت آن تمسک بسته و گفته‌اند که ذخیره آب و نه دفع هجوم، هدف ساخت سد مآرب بوده است؛^{۴۵} درحالی‌که سد ذوالقرنین به هدف مقابله با هجوم یاجوج و مأجوج بوده است.^{۴۶} آهنین نبودن این سد نیز به‌عنوان دلیل دیگری در نقد آن بیان شده است.^{۴۷}

احتمال سوم: باب الحديد

احتمال دیگر سد باب الحديد است که به گفته مراغی، پشت رود جیحون در نواحی بلخ واقع شده است. وی در تأیید دیدگاه خود به بیان دو دانشمند آلمانی و اسپانیایی در اوائل قرن پانزدهم اشاره می‌کند که آن دو در سفرنامه‌های خود از این سد یاد کرده‌اند: «و کان فی بطانته العالم الألمانى (سیلد برجر) و ذکر السد فی کتابه و کان ذلک فی أوائل القرن الخامس عشر، و کذلک ذکره المؤرخ الأسبانی (کلافیجو) فی رحلته سنة ۱۴۰۳ و کان رسولا من ملک کستیل (قشتالة) بالآندلس إلی تیمورلنک، و قال إن سد مدینة (باب الحديد) علی الطريق الموصل بین سمرقند و الهند».^{۴۸}

مفسران دیگری نیز به این دیدگاه متمایل شده و باب الحديد را به‌عنوان سد ذوالقرنین پذیرفته‌اند.^{۴۹} در این میان صاحب تفسیر محاسن التأویل با وجود تصریح به نام «باب الحديد» آن را در منطقه‌ی داغستان از توابع روسیه ذکر می‌کند که به گفته وی، سدی قدیمی از جنس آهن بوده و در میان‌کوه‌های قفقاز قرار دارد.^{۵۰} این اختلاف می‌تواند این‌گونه توجیه شود که وی در ذکر نام سد دچار خطا شده و باب الابواب را باب الحديد نامیده است چنان‌که پیش از این ذکر شد که باب الابواب در منطقه قفقاز واقع شده است.

قاطن الصین دون سفر إلیه لبناء جداره و ذلک بنی ردمه فی سفرة بعیدة». صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، ۲۰۸/۱۸.

۴۴. قبیسی عاملی، تفسیر البیان الصافی لکلام الله الوافی، ۳۳۹/۳.

۴۵. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۵۰/۱۲؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۸/۱۳.

۴۶. جعفری، تفسیر کوثر، ۴۵۷/۶.

۴۷. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۸۸/۱۳؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۵۰/۱۲؛ جعفری، تفسیر کوثر، ۴۵۷/۶.

۴۸. مراغی، تفسیر المراغی، ۱۵/۱۶.

۴۹. زحیلی، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، ۲۷/۱۶؛ مغنیه، التفسیر الکاشف، ۱۶۰/۵.

۵۰. قاسمی، تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل، ۷۶/۷.

نقد و بررسی

در میان صاحبان دیدگاه‌های مختلف، که ذکر برخی از آنان گذشت و دیگران نیز خواهد آمد، کسی متعرض نقد این دیدگاه نشده است. تنها اشکال که آن هم با واسطه بر این دیدگاه گرفته شده، این است که اسکندر، سازنده سد باب الحديد، بر ذوالقرنین قابل تطبیق نبوده، در نتیجه باب الحديد نمی‌تواند سد موردنظر قرآن باشد.^{۵۱}

احتمال چهارم: سد داریال

تطبیق سد ذوالقرنین بر سدی در حدود دریای خزر و دریای سیاه موردتوجه و انتخاب شمار زیادی از مفسران قرار گرفته است. از این سد با نام «داریال» یاد می‌شود. این نظریه را دانشمند هندی به نام «ابوالکلام آزاد» در قرن چهاردهم مطرح کرد و مورد استقبال جمع زیادی از مفسران و قرآن‌پژوهان قرار گرفت. وی با استمداد از نصوص تورات، کوروش هخامنشی را همان ذوالقرنین دانسته، سد او را نیز سد داریال واقع در رشته‌کوه‌های قفقاز بیان می‌کند: «این سد در محلی بین دریای خزر و دریای سیاه واقع شده است و جایی است که سلسله کوه‌های قفقاز مثل یک دیوار طبیعی راه بین جنوب و شمال را قطع می‌کند و فقط یک راه در تنگه میان این سلسله کوه‌ها وجود دارد. این راه را امروز به نام تنگه داریال می‌خوانند و در ناحیه «ولادی کیوکز» و «تفلیس» واقع شده است. هم‌اکنون نیز بقایای دیوار آهنی در این نواحی هست و مسلماً باید همان سد کوروش باشد».^{۵۲} وی در ادامه، مشخصات این سد را ذکر می‌کند تا وجوه تشابه آن با سد ذوالقرنین را مشخص سازد: «در سد ذوالقرنین گفته می‌شود که آهن زیاد به کار رفته و بین دو کوه نیز ساخته شده است. معبر داریال بین دو کوه بلند واقع شده و این سد نیز که آهن زیادی در آن دیده می‌شود در همین دره وجود دارد».^{۵۳} همچنین شواهدی را در اثبات آن به کمک می‌گیرد: «یکی از سیاحان یهودی مشهور، موسوم به یوسف که در قرن اول میلادی می‌زیسته است از این سد نام می‌برد. پس از او «پروکوپوس» مورخ در قرن ششم میلادی آن را دیده است و سپس یکی از همراهان سردار رومی «بلی سارس» نیز وقتی به این نقطه حمله برد (۵۲۸ میلادی) این سد را به چشم دیده است».^{۵۴}

پس از طرح نظریه فوق، مفسران بسیاری آن را ترجیح داده، به عنوان دیدگاه منتخب خود آورده‌اند؛ از آن جمله است: «سد موجود در تنگه کوه‌های قفقاز که از دریای خزر تا دریای سیاه امتداد یافته است و داریال نامیده می‌شود... منطبق‌ترین سد بر آیات قرآنی و نزدیک‌ترین تطبیقی است که می‌تواند موردقبول

۵۱. بی‌آزار شیرازی، «بررسی آراء درباره ذوالقرنین»، ۱۲۴-۱۲۵.

۵۲. ابوالکلام آزاد، کوروش کبیر، ۷۲.

۵۳. ابوالکلام آزاد، کوروش کبیر، ۷۲.

۵۴. ابوالکلام آزاد، کوروش کبیر، ۷۲.

واقع شود»؛^{۵۵} «فعلاً می‌توان از آن به عنوان بهترین نظریه در باره تطبیق ذوالقرنین بر رجال معروف تاریخی نام برد»؛^{۵۶} «سد آهنین موجود در این زمان در کوه‌های قفقاز در منطقه‌ای که داریال نامیده می‌شود و میان سرزمین ولادی کیوکز و سرزمین تفلیس قرار دارد منطبق‌ترین است»؛^{۵۷} «اگر به نقشه نگاه کنیم آسیای غربی پائین دریای خزر وجود دارد و دریای سیاه بالای آن است و کوه‌های قفقاز نیز بین دو دریا در حکم یک دیوار طبیعی مرتفعی است. این کوه‌ها که صدها میل طول دارند مانع بزرگی از رخنه کردن از آن طرف به این طرف و بالعکس است، تنها یک تنگه در میان آنها قرار دارد که محل عبور اقوام یاجوج و ماجوج بود. کوروش با سد آهنین آن تنگه را مسدود نمود»؛^{۵۸} «سد ذوالقرنین، نه دیوار چین است و نه موارد دیگر که گفته‌اند، چون اینها از آهن و مس ساخته نشده‌اند. در سرزمین قفقاز در تنگه‌ی داریال، سدی آهنین پیدا شده که نزدیک آن نیز نه‌ری به نام سائوس (به معنای کوروش) است. اینکه این همان سد باشد، پذیرفتنی‌تر می‌نماید»؛^{۵۹} «آنچه مناسب‌تر به نظر می‌رسد این است که آن محل همان منطقه قفقاز و شمال آذربایجان بوده است که رشته کوه‌های بلندی آن جا را از روسیه جدا می‌کند و این رشته کوه‌ها تا ارمنستان از یک سو و تا دریای خزر از سوی دیگر کشیده می‌شود و در آن محل میان این رشته کوه‌ها دره و شکافی بوده که قوم مهاجم از شمال به جنوب سرازیر می‌شدند. و آن شکاف به وسیله سد ذوالقرنین پر شد و احتمالاً همان جایی است که در شمال آذربایجان به نام تنگه داریال یا دمیرقایی معروف است».^{۶۰}

نقد و بررسی

دیدگاه مورد بحث نیز دارای اشکالاتی است که برخی مفسران و قرآن‌پژوهان به آن اشاره کرده‌اند. چنان‌که علامه طباطبایی درباره برخی تعارضات پیرامون این تطبیق آورده است: «و إن لم یخل عن اعتراض ما فی بعض أطرافه».^{۶۱} دیگری بر این نظر است که این تنها سدی است که تاکنون آن را شناخته‌ایم و فقط محتمل است که ساخته ذوالقرنین باشد؛ بدون اینکه نسبت به آن یقین داشته باشیم.^{۶۲}

۵۵. «السد الموجود في مضيق جبال قفقاز الممتدة من بحر الخزر إلى البحر الأسود، و يسمى المضيق «داریال»... لكنه أوضح انطباقاً على الآيات وأقرب إلى القبول من غيره». طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۹۶/۱۳.

۵۶. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۴۹/۱۲.

۵۷. «السد الحدیدی الموجود حالیا فی جبال «قوقاز» فی منطقة تسمى حالیا (داریال) بین وادی «ولادی کیوکز» و وادی «تفلیس» تطبیق علیه». مدرسی، من هدی القرآن، ۴۷۵/۶.

۵۸. قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ۲۷۶/۶.

۵۹. قرآنی، تفسیر نور، ۲۲۷/۵.

۶۰. جعفری، تفسیر کوثر، ۴۵۲/۶.

۶۱. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۹۶/۱۳.

۶۲. «لأنه الردم الوحيد الذي نعرفه حتى الآن فعله هو الذي بناه ذو القرنين، او سوف يكتشف ردمه، لا نتأكد الآن شيئاً». صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، ۲۱۰/۱۸.

نقدهایی نیز بر این دیدگاه وارد شده است، همچون قطعی نبودن ساخت سد داریال به دست کوروش کبیر و مطابقت نداشتن ویژگی‌های این سد با سد ذوالقرنین.

توضیح آنکه یکی از اصحاب قلم به اذعان خود ابوالکلام آزاد اشاره کرده که وی معترف است شرح لشکرکشی کوروش به ممالک تابعه ماد به تفصیل بیان نشده و تواریخ نیز ساختن سدی که حملات یاجوج و ماجوج را متوقف کند به کوروش نسبت نداده‌اند. در ادامه نیز خاطرنشان ساخته است که ابوالکلام به همین علت با کمک از قرائن دیگر سعی در منتسب کردن این سد به کوروش دارد و چنین تصریح می‌کند: «روشن است که این نحو از استدلال در حد کافی از قوام و استحکام برخوردار نیست که ساخته شدن سدی توسط کوروش را بی‌هیچ شک و شبهه‌ای اثبات نماید، آن‌هم در شرایطی که هیچ دلیل تاریخی برای اثبات این مدعا در دست نداریم».^{۶۳} نبود اطلاع تاریخی در این انتساب، مورد توجه دیگران نیز بوده است و معتقدند که این خود نشان از عدم وقوع آن است، چون ممکن نیست که تاریخ‌نویسان از چنین پروژه عظیمی به دست کوروش هخامنشی هیچ یاد نکرده باشند. حتی چطور ممکن است که خود کوروش نیز آن را در ردیف دیگر افتخارات خود ذکر نکرده باشد.^{۶۴} مقصود از مطابقت نداشتن ویژگی‌های این دو سد نیز این است که اولاً تنگه داریال تنها راه ورود اقوام مهاجم -سکاها- به آن منطقه نبوده است و دوم اینکه پس از ساخت سد داریال، هجوم آن‌ها به این منطقه نیز متوقف نشد.^{۶۵}

مسئله محل تأمل دیگر در این دیدگاه، نبود تصویری از این سد باوجود رشد و پیشرفت گسترده تکنولوژی است. این جای خالی، در زمان طرح این نظریه -حدود ۱۰۰ سال قبل- می‌تواند تا حدی قابل درک باشد، اما امروزه باوجود پیشرفت‌های زیاد در این زمینه، نبود تصویری روشن از سد داریال، قابل قبول نمی‌نماید. همچنین ادامه یافتن بحث‌ها و نظریه‌پردازی‌ها در این باره و تلاش جهت دستیابی به نظریه‌ای با بیشترین مطابقت، حاکی از قانع نشدن پژوهشگران به این دیدگاه است، هرچند علما بسیاری آن را برگزیده بودند.^{۶۶} دو احتمالی که پس از این می‌آید، از این دست تلاش‌ها در سال‌های اخیر است.

احتمال پنجم: سد مغناطیسی

نظریه سبیط النیلی، عالم عراقی، در کتاب ملحمة جلجامش از متفاوت‌ترین دیدگاه‌ها در تطبیق این

۶۳. روحی، در جستجوی ذوالقرنین، ۳۶.

۶۴. میر سید، «نقد دیدگاه ابوالکلام آزاد در معرفی کوروش به عنوان ذوالقرنین»، ۱۰۹.

۶۵. روحی، در جستجوی ذوالقرنین، ۴۹.

۶۶. از آن‌جا که این پژوهش در مقام نقد این دیدگاه نبوده و صرفاً عدم قطعیت آن حائز اهمیت است، برای اطلاع بیشتر از تعارضات تاریخی و دیگر دلایل رد این دیدگاه، که متعدد و مشروح است، به کتب و مقالات مربوط مراجعه فرمایید: یوسف محمد خیر رمضان، ذوالقرنین القادح الفاتح والحاکم الصالح؛ احسان روحی، در جستجوی ذوالقرنین؛ سید محمدرضا میرسید، «نقد دیدگاه ابوالکلام آزاد در معرفی کوروش به عنوان ذوالقرنین».

داستان قرآنی به شمار می‌آید. این نظریه قائل به فرازمینی بودن سفر و سد ذوالقرنین است. سیبط النیلی ابتدا با ذکر روایتی از امیرالمؤمنین،^{۶۷} سفر ذوالقرنین را به مکانی محیط بر زمین و با استناد به نص آیات قرآن، سفری به فضا معرفی می‌کند.^{۶۸} از اساسی‌ترین ادله او بر فضایی بودن این سفر، واژه «سبب» در آیات ابتدایی این داستان است: «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا؛ فَأَتْبَعَ سَبَبًا».^{۶۹} او با بررسی کاربردهای این واژه در دیگر آیات قرآن، روشن می‌سازد که مراد از سبب در قرآن، سفر به آسمان و فضا است.^{۷۰} سپس به عبارت «تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ»^{۷۱} در آیه ۸۶ پرداخته و باتوجه به دیگر کاربردهای واژه «عين» در قرآن و احادیثی از اهل بیت علیهم السلام حضور ذوالقرنین در سیاره‌ای دیگر را برداشت می‌کند.^{۷۲}

وی پس از بررسی دیگر سفرهای ذوالقرنین، به سفر آخر او که میان دو سد بوده می‌پردازد و با استشاداتی، فرازمینی بودن یاجوج و ماجوج و سد را نتیجه می‌گیرد. در استشهاد اول با بررسی لغوی واژه «ردم» به معنای صحیح آن: «مساوی کردن دو طرف چیزی و وصل کردن آن‌ها به هم» می‌رسد و کار ذوالقرنین را باتوجه به نص قرآن، بنای رد می‌داند، نه بنای سد: «فَاعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَلْجَلُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا»؛^{۷۳} چرا که سد برخلاف رد، خودش به تنهایی قائم و ایستاده است. در استشهاد دوم به روایتی از نبی اکرم اشاره می‌کند که در آن یاجوج و ماجوج مخلوقاتی با دو گوش خیلی بزرگ معرفی شده‌اند که در هنگام خواب یکی را چون فرش زیر خود و دیگری را مانند لحاف روی خود قرار می‌دادند. سپس استدلال می‌کند که ممکن نیست این چنین مخلوقاتی با این صفات در زمین وجود داشته باشند؛ بلکه گروهی در فضا باید که در آخرالزمان به زمین حمله خواهند کرد. او در تایید این سخن به آیه ۹۶ و ۹۷ سوره انبیاء استناد می‌کند که به این مطلب اشاره دارد.^{۷۴}

وی در توضیح سد ذوالقرنین می‌گوید این سد نه سدی عادی، که مسئله‌ای علمی بوده است و یاجوج و ماجوج نیز موجوداتی مرتبط با مغناطیس‌اند. به این دلیل که ریشه نام آن‌ها الاج و المچ به معنای حرکتی بسیار سریع است که تنها با وجود میدان مغناطیسی با قدرت بسیار بالا متوقف می‌شود و هنگامی که

۶۷. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۰.

۶۸. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۰.

۶۹. کهف: ۸۴-۸۵.

۷۰. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۱-۱۷۲.

۷۱. کهف: ۸۶.

۷۲. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۲-۱۷۳.

۷۳. کهف: ۹۵.

۷۴. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۴-۱۷۵.

خطوط میدان مغناطیسی دچار انقطاع شوند، این میدان ضعیف شده و مانع حرکت و ورود یاجوج و ماجوج نمی شود. به زعم النیلی کار ذوالقرنین در حقیقت، اتصال شکاف میان این خطوط به وسیله ساختن میدان مغناطیسی بزرگ و قرار دادن آن در محل شکاف بوده است. بدین طریق ذوالقرنین به ترمیم میدان مغناطیسی حائل دور زمین پرداخته است.^{۷۵}

النیلی برای اثبات نظریه خود، به بررسی روایت پیش گفته امام علی علیه السلام و دیگر آیات قرآن پرداخته و در این مسیر تفاوت «جبال» و «رواسی» را بیان می کند که رواسی در واقع کوه های غیر مادی و مغناطیسی اند که مراد امام در آن روایت از عبارت «انتهی الی الجبل المحیط بالارض کلها» همین رواسی و کوه های مغناطیسی است.^{۷۶} دلیل دیگر او در فرازمینی بودن مکان حضور ذوالقرنین، عبارت «بَلَّغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ»^{۷۷} است که ذکر مبهمی از مکان بوده و قومی که شکایت به ذوالقرنین بردند نیز کسانی بودند که پایین این مکان قرار داشتند.^{۷۸} وی سپس به بحث علمی پیرامون آهن و مس به عنوان رساناترین فلز پرداخته و ذوالقرنین را دارای این علم در آن زمان معرفی می کند؛ که با فروختن آهن و تلفیق آن با مس، مغناطیسی قوی ساخته می شود که علم امروز به آن رسیده است.^{۷۹}

نقد و بررسی

دیدگاه سبیط النیلی به جهت جدید و ناشناخته بودنش، چندان مورد کنکاش محققان قرار نگرفته است، از این رو تأیید یا ردی نسبت به آن نیافتیم. با وجود این، نظریه وی همان اشکال اصلی نظریات پیشین یعنی عدم تطبیق با تمام جزئیات داستان قرآنی را دارد.

از جمله اینکه النیلی بعد از استناد به واژه «سبب» برای اثبات فضایی بودن سفر ذوالقرنین، که پیش از این گذشت، آمدن واژه «عین» در آیه «وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ»^{۸۰} را به عنوان دلیل دوم اثبات نظر خود ذکر می کند و معتقد است که مراد از «عین» سیاره ای دیگر است: «و العین هی کوکب آخر اذ استعمل هذا اللفظ نفسه للاطلاق علی الاجرام الحارة و الباردة و استخدم عند العرب بهذا المعنی».^{۸۱} سپس هنگام بحث درباره سفر دوم، بر آن است که ادامه سفر اول و در همان سیاره قبلی بوده است: «انه

۷۵. النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۵.

۷۶. النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۶-۱۷۸.

۷۷. کهف: ۹۳.

۷۸. النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۴.

۷۹. النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۹ - ۱۸۰.

۸۰. کهف: ۸۶.

۸۱. النیلی، ملحمة جلجامش و النص القرآنی، ۱۷۲.

بقی فی الظلام حتی مطلع الشمس و بذلك يكون الطلوع على نفس الكوكب».^{۸۲} در ادامه بدون ذکر هیچ استدلالی برای سفر دوم، به بحث درباره فضایی بودن سفر سوم و ذکر استدلال برای آن پرداخته است؛ درحالی که آمدن عبارت «اتَّبَعَ سَبَبًا» ابتدای هر سه سفر ذوالقرنین در آیات ۸۵، ۸۹ و ۹۲ به این معناست که سفر ذوالقرنین به هر کدام از مغرب و مشرق خورشید و میان دو سد، سفری جداگانه بوده است؛ به ویژه آنکه در عبارت آغازین دو سفر بعدی، حرف «ثم» نیز آمده است که تأکید دیگری بر تفاوت در زمان و مکان سفرهاست.

تأمل بعدی، بیان غامض و غیر روشن ایشان در توضیح ماهیت یاجوج و ماجوج و همچنین سد ساخته شده ذوالقرنین است:

النیلی در معرفی یاجوج و ماجوج، آن ها را موجوداتی مغناطیسی معرفی کرده و چنین گفته است: «فقد افترضنا ان القوم کائنات لها علاقة ما بالمغناطیسیة و ان حركتهم الراجعة الى الأَجّ و المَجّ و هی حركة انسلال سريعة جدا تتوقف عند وجود حقل مغناطیسی شدید الفیض»؛^{۸۳} درحالی که قبل از این، هنگام اثبات آسمانی بودن سفر ذوالقرنین، روایاتی را به عنوان دلیل می آورد که یاجوج و ماجوج را موجوداتی با گوش های بزرگ معرفی می کند.^{۸۴} این گونه، تعارض میان مغناطیسی بودن و داشتن گوش های بزرگ را روشن نمی سازد.

در ادامه نیز هنگام بحث درباره ماهیت سد، تصریح می کند که سدی عادی نبوده، قضیه ای علمی است: «ان هذا الردم الذی جعله ذوالقرنین لم یکن شیئا عادیا بل هو قضیة علمیة یتوجب دراستها»^{۸۵} و علی رغم توضیحات مبسوطی که در اثبات مغناطیسی بودن سد، همراه استدلال به آیات و برخی روایات و حتی دانش الکترونیک ارائه می دهد، تصویری روشن و دقیق از سد به دست نمی دهد. از جمله این که وقتی سفر ذوالقرنین به سیاره ای دیگر بوده است پس همه جریان ها، از افساد یاجوج و ماجوج تا درخواست قوم نیز باید در همان سیاره اتفاق افتاده باشد؛ حال آنکه وی هنگام بحث درباره مکان سد تصریح می کند که در جو سیاره مذکور و نه سطح آن قرار داشته است.^{۸۶} پس در واقع هجوم یاجوج و ماجوج باید از سیاره سومی اتفاق افتاده باشد و این تصویر روشنی از واقع نمی سازد که قابل تطبیق بر دیگر جزئیات داستان قرآنی باشد. در رابطه با قومی که به ذوالقرنین شکایت بردند نیز شاهد همین نارسا بودن توضیحات هستیم؛ آنجا که

۸۲. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۳.

۸۳. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۵.

۸۴. «آذانهم طویلة جدا بحيث یفترون احداها و یغطون انفسهم بالآخری». النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۵.

۸۵. النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۵.

۸۶. «ان موضع هذا الردم فی الجو و لیس على ارض الكوكب». النیلی، ملحة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۶.

در معرفی آن‌ها تنها به ذکر مکان حضور ایشان در پایین دو سد بسنده می‌کند: «و القوم الذین قدّموا الشکوی هم دون هذین السدین»^{۸۷} بدون آنکه توضیحی جهت روشن کردن ماهیت آنان ارائه دهد. وی همچنین در تبیین نظریه خود به توضیح ماهیت فساد یا جوج و مأجوج در صورت فرازمینی بودن آنان پرداخته است؛ درحالی‌که این فسادگری، خود یکی از شاخصه‌های مهم این داستان در قرآن است. نکته قابل ذکر دیگر متعرض نشدن وی به ارتباط مجموعه آیات این داستان با آیه ۹۶ انبیاء است که این آیه چگونه تفسیر می‌شود؟

به این ترتیب نظریه سبیط النیلی همچون دیگر نظریات نتوانسته در تمام زوایا با داستان قرآنی تطبیق یابد و آنچه علامه درباره تطبیق سد داریال بر سد قرآنی نوشته، درباره این دیدگاه نیز صادق است؛ چرا که هرچند این دیدگاه در مواردی قابل تطبیق بر داستان قرآنی بوده اما با تمام جزئیات آن مطابق نیست: «و هو وإن لم یخل عن اعتراض ما فی بعض أطرافه لکنه أوضح انطباقاً علی الآیات و أقرب إلی القبول من غیره».^{۸۸}

احتمال ششم: سد افقی

آخرین دیدگاه در این باره، متعلق به مقاله‌ای نگاشته شده در سال‌های اخیر است.^{۸۹} مؤلف در این نوشتار معتقد است که دیدگاه‌های قرآن‌پژوهان، هر یک به نحوی با آیات و آموزه‌های قرآنی، عقلانی و کلامی ناسازگاری داشته، در ارائه دلیل و مؤیداتی که ما را به قبول آن‌ها وادارد موفق نیستند و در مقابل، دیدگاه خود را با آیات قرآن سازگارتر و دارای مؤیدات قرآنی، روایی، لغوی و علمی می‌داند.

طبق این دیدگاه لزومی ندارد که یا جوج و مأجوج را از آدمیان و حتی موجود زنده بدانیم؛ بلکه آن‌ها مواد مذابی بودند که گاه گاهی از میان گسلی فوران کرده، به سطح زمین می‌آمدند و هر موجود زنده‌ای را در مسیرشان از بین می‌بردند. ذوالقرنین نیز به درخواست ساکنان آن سرزمین، این شکاف را با موادی مقاوم و انعطاف‌پذیر پر کرده، سدی بنا کرد. نگارنده، محل این سد را نامشخص گذاشته و احتمال داده در اثر جابه‌جایی پوسته زمین، به لایه‌های زیرین و حتی کف اقیانوس‌ها منتقل شده باشد، اما معتقد است وجود آن تا قیامت حتمی است.

وی در اثبات نظریه خود به بیان مؤیدات و نشانه‌هایی در لغت، قرآن و روایات می‌پردازد: برای دلیل لغوی، به ریشه یا جوج و مأجوج یعنی «اجج» اشاره کرده و این ماده را به «شدت حرارت»

۸۷. النیلی، ملحمة جلعاش و النص القرآنی، ۱۷۶.

۸۸. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۹۶/۱۳.

۸۹. آب‌سواران، «نگاه نو به ماهیت یا جوج و مأجوج و سد ذوالقرنین»، تمام اثر.

معنا می‌کند. با این توضیح که یأجوج بر وزن یفعول، دلالت بر تجمع و شدت حرارت در چیزی داشته و مأجوج بر وزن مفعول، به معنای اثرات سوئی است که مواد مذاب در چیزی ایجاد می‌کنند. از تأییدات قرآنی وی نیز می‌توان به آیه «حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ»^{۹۰} اشاره کرده که با توجه به اینکه صدف به معنای میل و کناره است، نتیجه می‌گیرد که منظور از دو کناره، همان دو لبه گسل‌اند. وی همچنین معتقد است با توجه به استفاده ذوالقرنین از آهن مذاب، سد او افقی بوده است؛ زیرا وقتی آهن گداخته و مذاب می‌شود، در سطح زمین سیلان پیدا می‌کند، در نتیجه جمله «افرغ علیه» مویدی برای پرکردن شکاف میان دو پوسته زمین با استفاده از موادی است. همچنین به گمان وی آیه ۹۶ انبیاء که از گشوده شدن یأجوج و مأجوج و نه سد سخن می‌گوید: «حَتَّىٰ إِذَا فَتَحْتِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ»^{۹۱} موید آن است که ذوالقرنین برای پرکردن شکاف گسل علاوه بر آهن و مس از همان مواد مذاب نیز استفاده کرده است و این نشان می‌دهد یأجوج و مأجوج از جنس سیالات‌اند.

از جمله مؤیدات دیگر این نظریه، به روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم استناد شده است که فرمود: «پس از خروج یأجوج و مأجوج، از هر آبی که می‌گذرند آن را می‌نوشند و بر هر حیوانی که می‌گذرند آن را می‌خورند»؛ و این از خصوصیات بارز مواد مذاب است که بر هر آبی می‌گذرند آن را خشک و هر موجود زنده‌ای را نابود می‌کنند؛ درحالی‌که انسان‌ها چنین ویژگی ندارند.

نقد و بررسی

اولین تأمل این دیدگاه، عدم مطابقت موجود زنده نبودن یأجوج و مأجوج، با عبارت «مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ»^{۹۲} است. گرچه در همان مقاله به این اشکال اینگونه پاسخ داده شده است: «این صفت در قرآن برای غیر انسان‌ها نیز به کار رفته است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ لَفَسَدَتَا»؛^{۹۳} «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ».^{۹۴} اما به این نکته توجه نشده که در این آیات، صحبت از فاسد شدن است نه فاسد کردن، بنابراین اینکه آیه می‌فرماید: «إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ»^{۹۵} می‌رساند که آن‌ها موجوداتی ذوی العقول با امکان افساد بوده‌اند.

نکته محل تأمل دیگر این دیدگاه، جنس مواد استفاده شده مورد ادعای مقاله در ساختن سد است؛ چه مطابق ادعای این مقاله، ذوالقرنین از سه ماده آهن، مس و مواد مذاب برای ساختن سد استفاده کرده است

۹۰. کهف: ۹۶.

۹۱. انبیاء: ۹۶.

۹۲. کهف: ۹۴.

۹۳. انبیاء: ۲۲.

۹۴. مومنون: ۷۱.

۹۵. کهف: ۹۴.

و تنها مؤید ایشان آیه ۹۶ انبیاء است. این در حالی است که آیات محل بحث سوره کهف تصریح دارد که ذوالقرنین تنها از دو ماده حدید و قطر استفاده کرده است: «أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ... قَالَ أَتُونِي أَقْرِغْ عَلَيْهِ قَطْرًا».^{۹۶}

در خاتمه بررسی دیدگاه‌ها، چنان‌که ملاحظه شد، تمام نظریات در تطبیق سد ذوالقرنین تاکنون به نتیجه قابل قبولی نرسیده است و هر یک دارای اشکالاتی بوده و قابلیت تطبیق و تایید قطعی ندارند. همچنین نسبت به آراء غیر تطبیقی، که پیش از این در طرح مسئله تبیین شد، باید گفت که به نظر می‌رسد این آراء در پی ناکافی بودن احتمالات دیگر به وجود آمده‌اند و از این‌رو چندان نیاز به بررسی ندارند. توضیح اینکه قائلان این دیدگاه، پس از مشاهده قرن‌ها تلاش قرآن‌پژوهان و مسلمانان برای یافتن سد ذوالقرنین و عدم دستیابی به گزینه‌ای قابل اطمینان، به دنبال راه برون‌رفتی از این سردرگمی، به ناشناخته بودن محل سد یا نمادین بودن قصه یا ارائه تفسیری غیرواقع‌نما از آیات روی آورده‌اند. به همین جهت، اگر بتوان به رأی استوار در این باره دست یافت، نیازی به این‌گونه خروج از ابهام به وسیله پاک کردن صورت-مسئله نبوده، نوبت به بررسی و نقد آن دست از آراء نیز نخواهد رسید.

۲. توجه به سیاق سوره و سرانجام سد

به عقیده نگارندگان، نکته کلیدی در روشن ساختن مسئله سرانجام سد ذوالقرنین، دقت در سیاق سوره کهف است:

سیاق اول این سوره (آیات ۱ تا ۸) با انداز و تبشیر دو گروه کافران و مومنان آغاز شده، به دغدغه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به ایمان کافران می‌پردازد و با مخاطب قرار دادن ایشان، سرنوشت سخت کافران را بیان می‌کند. ملاحظه آیات این سیاق نشان می‌دهد که ضمایر «نا» (خداوند سبحان)، «هم» (کافران) و «کاف» (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) در این آیات تکرار شده است: «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ»،^{۹۷} «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ»،^{۹۸} «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ...».^{۹۹}

سیاق دوم سوره (آیات ۹ تا ۳۱) مربوط به داستان اصحاب کهف است. نکته قابل توجه اینکه ضمن بیان داستان، از اولین آیه سیاق تا اواخر آن، مورد خطاب قرار گرفتن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را شاهدیم: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا»،^{۱۰۰} «وَأَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ»^{۱۰۱} و

۹۶. کهف: ۹۶.

۹۷. کهف: ۵.

۹۸. کهف: ۶.

۹۹. کهف: ۷.

۱۰۰. کهف: ۹.

همینگونه است ذکر ضمیر «نا» در این سیاق؛ از جمله در آیات: «فَصَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا»،^{۱۰۲} «وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا»،^{۱۰۳} «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ»،^{۱۰۴} اگرچه ضمائر «هم» در بیان داستان، به اصحاب کهف برمی گردد: «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى»،^{۱۰۵} در پایان سیاق دوباره ضمائر «هم» برای اشاره کافران، همراه خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می آید: «وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا، وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ».^{۱۰۶}

ذکر داستان دو باغ در سیاق سوم سوره (آیات ۳۲ تا ۴۴) واقع شده است که در این سیاق نیز ضمیرهای «نا» و «هم» و همچنین خطاب خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مشاهده می شود: «وَ أَصْرِبَ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَ حَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا»^{۱۰۷} که مرجع ضمیر «هم» همان کافران ابتدای سوره و سیاق قبل است.

سیاق چهارم سوره کهف (آیات ۴۵ تا ۵۹) با امر به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آغاز شده است: «وَ أَصْرِبَ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»^{۱۰۸} و همچنین ضمیر «نا» و «هم» که بازگشتش به کافران قبل است، تکرار می شود: «لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ»،^{۱۰۹} «وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا»،^{۱۱۰} «أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا».^{۱۱۱}

همچنین دو جریان از زندگانی حضرت موسی، همراهی جوان و همراهی با خضر، در سیاق پنجم (آیات ۶۰ تا ۸۲)، با ضمیر تکرارشونده این سوره، یعنی «نا»، همراه است: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِينَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»،^{۱۱۲} «فَحَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا»،^{۱۱۳} «فَارْزَدْنَا أَنْ يَبْدِلَهُمْ».^{۱۱۴} سیاق ششم سوره (آیات ۸۳ تا ۹۸)، سیاق محل بحث این پژوهش است که به داستان ذوالقرنین و سفرهای سه گانه او می پردازد. در این سیاق نیز عباراتی با خطاب به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و

۱۰۱. کهف: ۲۷.

۱۰۲. کهف: ۱۱.

۱۰۳. کهف: ۲۱.

۱۰۴. کهف: ۲۹.

۱۰۵. کهف: ۱۳.

۱۰۶. کهف: ۲۸ - ۲۹.

۱۰۷. کهف: ۳۲.

۱۰۸. کهف: ۴۵.

۱۰۹. کهف: ۴۸.

۱۱۰. کهف: ۴۷.

۱۱۱. کهف: ۵۹.

۱۱۲. کهف: ۶۵.

۱۱۳. کهف: ۸۰.

۱۱۴. کهف: ۸۱.

ذکر ضمیر «نا» مشهود است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقَرْنَيْنِ»،^{۱۱۵} «إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ»،^{۱۱۶} «قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ»،^{۱۱۷} «وَقَدْ أَحْطَيْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا».^{۱۱۸} قابل توجه است که سوال کنندگان در «يَسْأَلُونَكَ» نیز مشرکان عصر پیامبراند که در ابتدای سوره از آن‌ها یاد شده است: «الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا»^{۱۱۹} همان‌هایی که مرجع ضمیر «هم» در سیاق‌های قبلی بودند، بر این اساس، مرجع ضمیر «هم» در آیه ۹۹ نیز مشرکان ابتدای سوره‌اند که اشکال عمده قرآن پژوهان در پرداختن به محل و سرانجام سد ذوالقرنین همانطور که گذشت، از همین‌جا نشأت گرفته است.

بیان مطلب آن‌که آیه ۹۹ از داستان ذوالقرنین جدا بوده، شروع سیاق جدید است. زیرا مرجع ضمیر «هم» در عبارت «تَرْكُنَا بَعْضَهُمْ»^{۱۲۰} برخلاف پندار اغلب مفسران، از جمله فخر رازی،^{۱۲۱} شیخ طوسی،^{۱۲۲} ابن عاشور^{۱۲۳} و بسیاری دیگر^{۱۲۴} یاجوج و ماجوج نیست؛ چنانکه گفته‌اند آیه ۹۹ ادامه سخن ذوالقرنین است^{۱۲۵} و یا ذیل تفسیر آیه ۹۹ آورده‌اند که این عبارات در رابطه با احوال یاجوج و ماجوج است که در پشت سد ماندند و نتوانستند آن را سوراخ کنند و مراد از «یومئذ» در این آیه، روز خراب شدن سد است^{۱۲۶} و همینطور گفته شده است: «ضمیر در «بعضهم» به یاجوج و ماجوج برمی‌گردد، یعنی در روزی که از سد خارج شوند و در سرزمین‌ها مزاحمت ایجاد کنند، در یکدیگر موج می‌زنند».^{۱۲۷} همچنین در ذکر ضمیر «هم» در این آیه، سه احتمال از مفسران ذکر شده است که دو مورد مربوط به خروج یاجوج و ماجوج پس

۱۱۵. کهف: ۸۳.

۱۱۶. کهف: ۸۴.

۱۱۷. کهف: ۸۶.

۱۱۸. کهف: ۹۱.

۱۱۹. کهف: ۴.

۱۲۰. کهف: ۹۹.

۱۲۱. رازی، مفاتیح الغیب، ۵۰۰/۲۱.

۱۲۲. طوسی، تبيان، ۹۵/۷.

۱۲۳. ابن عاشور، التحرير و التنوير، ۱۳۸/۱۵.

۱۲۴. طبرسی، مجمع البیان، ۷۶۶/۶؛ طبرانی، تفسیر طبرانی، ۱۹۴/۴؛ ابن عطیه، محرر الوجیز، ۵۴۴/۳؛ زمخشری، کشاف، ۷۴۶/۲؛ بغوی، معالم التنزیل، ۲۲۰/۳؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۲۹۴/۳؛ قرطبی، جامع لاحکام القرآن، ۶۵/۱۱؛ ابن کثیر، القرآن العظیم، ۱۷۸/۵؛ بقاعی، نظم الدرر، ۵۰۸/۴؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۳۷۱/۵؛ ابی السعود، ارشاد العقل السلیم، ۲۴۷/۵؛ بلاغی، حجة التفاسیر، ۱۳۵/۴؛ عبدالعظیمی، اثنی عشری، ۱۲۳/۸؛ خطیب، القرآنی للقرآن، ۷۱۳/۸؛ زحیلی، المنیر، ۲۹/۱۶.

۱۲۵. آلوسی، روح المعانی، ۳۶۴/۸؛ مبدی، کشف الاسرار، ۷۴۷/۵.

۱۲۶. «ثلاث آیات بلا خلاف. يقول الله تعالى مخبراً عن حال تلك الأمم انهم تركوا أي بقوا ولم يخترموا، بل أديموا على الصفات التي يبقون بها يومئذ يمج بعضهم في بعض... والمعنى انهم يمجون في بناء السد، ويخوضون فيه متعجبين من السد. ومعنى «يومئذ» يوم انقضاء السد». طوسی، تبيان، ۹۵/۷.

۱۲۷. زمخشری، کشاف، ۷۴۶/۲.

از خراب شدن سد و یک مورد کفار در روز قیامت است.^{۱۲۸} و یا آورده‌اند که بازگشت ضمیر «هم» به یاجوج و ماجوج اظهر است.^{۱۲۹} البته که ذکر عبارات تمام مفسران درباره این اتصال از حوصله بحث خارج است اما صحیح آن است که مرجع «هم» در آیه ۹۹ همانند سیاق‌های پیش از این، چنان‌که که گفته شد، مشرکان ذکر شده در سیاق اول سوره اند. ادامه آیات نیز مؤید این نظر است؛ چراکه آیه ۱۰۰ با ضمیر «نا» به این آیه عطف شده، با آوردن اسم ظاهر به جای ضمیر «هم»، به کافران تصریح شده است: «وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا».^{۱۳۰} همچنین در آیه بعدی کافران این‌گونه وصف شده‌اند: «الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي»^{۱۳۱} که در سیاق‌های پیشین، شبیه همین اوصاف برای کافران آمده بود: «مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا»؛^{۱۳۲} «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَكَرَ آيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا».^{۱۳۳}

این سیاق تا پایان سوره ادامه یافته، به شرح احوال و صفات کافران می‌پردازد: «أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ»؛^{۱۳۴} «الَّذِينَ صَلَّ سَعْيُهُمْ»؛^{۱۳۵} «أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ»،^{۱۳۶} و در واقع سخن خداوند با کافران که از ابتدای سوره آغاز شده بود، تا پایان سوره ادامه یافته و در این بین، داستان‌هایی به‌عنوان مثل و غیر آن برای آنان آورده شده است.

جدا بودن آیه ۹۹ از سیاق پیشین و شروع سیاق جدید، موردتوجه برخی از مفسران نیز بوده است. از جمله علامه طباطبایی که بازگشت ضمیر «هم» در این آیه را، به تمام مردم و نه یاجوج و ماجوج می‌داند: «قوله تعالى: «وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ» إلخ ظاهر السياق أن ضمير الجمع للناس و يؤيده رجوع ضمير «فجمعناهم» إلى الناس قطعاً لأن حكم الجمع عام»؛^{۱۳۷} و سید قطب که آیه ۹۹ را جدا از آیات قبل دانسته آن را بازگشت به سیاق سوره عنوان می‌کند: «ثم نعود إلى سياق السورة».^{۱۳۸} اما به هر صورت همچون مفسران دیگری که به انفصال سیاق در این آیه اشاره کرده‌اند^{۱۳۹} بدون توجه به لوازم آن، از

۱۲۸. «وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ فِيهِ ثَلَاثَةٌ أَقْوِيل: أحدها: أنهم القوم الذين ذكرهم ذو القرنين يوم فتح السد يموح بعضهم في بعض. الثاني: الكفار في يوم القيامة يموح بعضهم في بعض. الثالث: أنهم الإنس والجن عند فتح السد». ماوردی، النکت والعیون، ۳/ ۳۴۵ و ۳۴۶.

۱۲۹. «والأظهر أن الضمير في بَعْضَهُمْ عائد على ياجوج و ماجوج»: ابو حیان، البحر المحیط، ۷/ ۲۲۸.

۱۳۰. کهف: ۱۰۰.

۱۳۱. کهف: ۱۰۱.

۱۳۲. کهف: ۲۸.

۱۳۳. کهف: ۵۷.

۱۳۴. کهف: ۱۰۲.

۱۳۵. کهف: ۱۰۴.

۱۳۶. کهف: ۱۰۵.

۱۳۷. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳/ ۳۶۶.

۱۳۸. سید قطب، فی ظلال القرآن، ۴/ ۲۲۹۴.

۱۳۹. قرطبی، جامع لاحکام القرآن، ۱۱/ ۶۵؛ خسروانی، تفسیر خسروی، ۵/ ۳۸۳؛ موسوی، الواضح فی التفسیر، ۱۰/ ۱۱۳؛

پرداختن بیشتر به این نکته گذشته‌اند.

در این میان صاحب تفسیر الأساس بیش از دیگر مفسران به این مطلب دقت کرده است. او در بیان قسمتی از تفسیر خود که عنوان «کلمة فی السیاق» بر آن نهاده، آورده که سوره با مقدمه‌ای در باب زندگی دنیا و زینت‌ها و ابتلائات آن آغاز شده سپس به بیان سخنانی پیرامون اصحاب کهف، دو باغ، حیات دنیایی، داستان موسی و خضر و داستان ذوالقرنین می‌پردازد و پس از بیان این سخنان به موضوع مقدمه بازمی‌گردد. از نظر وی گویا تمام آنچه در این میان آمده است، تمثیل و تفصیل‌هایی برای مطلب مقدمه بوده‌اند.^{۱۴۰} سپس مخاطب آیه ۹۹ را کافرانی ذکر می‌کند که زندگی دنیا برای آنان تزیین شده است.^{۱۴۱} هرچند این مفسر نیز به توابع این دقت لطیف خود توجه نداشته و در باره مکان سد تنها به ذکر عدم اطمینان از نظرات پیرامون آن و نیاز به تحقیق‌های تاریخی بیشتر برای یافتن مکان سد بسنده کرده است.^{۱۴۲}

با این توضیحات روشن می‌شود که این سیاق در مقام بیان سرنوشت سد ذوالقرنین و تعیین محل آن نیست؛ بلکه تنها به ذکر خراب شدن آن در موعدی الهی بسنده می‌کند؛ موعدی که می‌تواند هر زمانی باشد و لزومی ندارد آن را قیامت دانسته، دنبال یافتن آن باشیم. در نتیجه دغدغه تطبیق سد ذوالقرنین بر سدی در زمین یا آسمان، دغدغه‌ای بی‌علت و بدون نفعی مشخص است؛ چنان‌که برخی احتمال داده‌اند که چه بسا این سد در فاصله زمانی بین عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تاکنون، خراب شده و یاجوج‌ومأجوج از آن خارج شده باشند^{۱۴۳} و حتی بعضی اضافه کرده‌اند آنان که گمان کرده‌اند سد تا کنون باقی ست به خطا رفته‌اند.^{۱۴۴} یادکردنی است که تعبیر «وعد ربی» در آیه محل بحث، به‌عنوان زمان خراب شدن سد، لزوماً به معنای روز قیامت نیست که باعث شود انهدام سد ذوالقرنین را از اشرار الساعة بدانیم؛ احتمالی که علامه جوادی آملی نیز در تفسیر تسنیم به آن اشاره کرده است؛^{۱۴۵} بلکه به معنای مطلق وعده خداوند و اشاره به تخلف ناپذیری آن است. همان‌طور که در دیگر آیات قرآن کریم نیز از این عبارت

صابونی، صفوة التفاسیر، ۱۹۰/۲؛ قرآنی، تفسیر نور، ۲۲۸/۵؛ شعرانی، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین، ۸۲۲/۲؛ بروجردی، تفسیر شمس، ۲۲۶/۵.

۱۴۰. «وكان كل ما جاء في الوسط تمثيل و تفصيل لكل ما يخدم و يذكر في أمر الدنيا و زوالها، و زوال ما فيها من صالحين و طالحين، و ملوك و أولياء و غیر ذلك»: حوی، الأساس فی تفسیر، ۳۲۳۵/۶.

۱۴۱. حوی، الأساس فی تفسیر، ۳۲۳۶/۶.

۱۴۲. حوی، الأساس فی تفسیر، ۳۲۳۳/۶.

۱۴۳. ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، ۱۳۳/۱۵؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۱۹/۱۶؛ قطب، فی ظلال القرآن، ۲۲۹۳/۴؛ زحیلی، التفسير المنير فی العقيدة و الشريعة و المنهج، ۲۹/۱۶؛ قاسمی، تفسیر القاسمی المسمى محاسن التأویل، ۷۶/۷؛ حوی، الأساس فی تفسیر، ۳۲۳۲/۶؛ شعرانی، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین، ۸۱۹/۲.

۱۴۴. حوی، الأساس فی تفسیر، ۳۲۳۲/۶.

۱۴۵. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۴۶۴/۵۲.

برای غیر از قیامت استفاده شده است: «فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»؛^{۱۴۶} «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنَكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ»؛^{۱۴۷} «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ».^{۱۴۸}

در رابطه با آیه ۹۶ سوره انبیاء نیز، که بسیاری از مفسران^{۱۴۹} آن را مرتبط با داستان ذوالقرنین در سوره کهف دانسته و باقی ماندن سد تا قیامت را از آن نتیجه گرفته‌اند، باید گفت با توجه به اینکه یاجوج و ماجوج از ماده «أَجَّ يَأْجُج» به معنای حرارت شدید و آتش افروختن است،^{۱۵۰} قابل تطبیق بر هر موجود شرور و آتش-افروزی است و لزومی ندارد که مصداق این موجودات را در دو سوره کهف و انبیاء یکسان بدانیم؛ چنان‌که در دیدگاه‌های گزارش شده پیش از این نیز هر مفسری آن را بر اقوامی منطبق دانسته است؛ نظیر قوم مغول و تاتار،^{۱۵۱} قوم خزر و ترک،^{۱۵۲} رژیم صهیونیستی اسرائیل.^{۱۵۳}

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته شد به دست می‌آید که توجه نکردن به سیاق سوره مبارک کهف و سیر مباحث مطرح در آن که دارای آغاز و انجامی منسجم است، باعث خطا در فهم آیه ۹۹ و عدم توجه به انفصال آن از سیاق پیشین و همراه و مرتبط دانستن آیه ۹۶ سوره انبیاء با این داستان شده است. این مسئله، مولد دیدگاه-های متنوع و متکثری در این باره بوده است که از یک سو برخی قابل اثبات نبوده از سوی دیگر همه جزئیات آن‌ها قابل تطبیق بر داستان ذکر شده در قرآن نیست و از سوی سوم نیز به تمام جزئیات آیات این داستان توجه نشده است. در صورتی که توجه به سیاق‌های هفت‌گانه سوره نشان می‌دهد آیه ۹۹ در آغاز سیاق پایانی سوره قرار دارد که آن سیاق، مکمل بحثی است که از سیاق اول با مقدمه‌ای در انداز کافران و تبشیر مؤمنان و

۱۴۶. قصص: ۱۳.

۱۴۷. روم: ۶۰.

۱۴۸. غافر: ۵۵.

۱۴۹. قمی، تفسیر قمی، ۴۱/۲؛ مبدی، کشف الاسرار، ۷۴۷/۵؛ ابن کثیر، القرآن العظيم، ۱۷۸/۵؛ مغنیه، الکاشف، ۱۶۱/۵ و رازی، مفاتیح الغیب، ۵۰۰/۲۱؛ بقاعی، نظم الدرر، ۵۰۸/۴؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۳۷۱/۵؛ عبدالعظیمی، اثنی عشری، ۱۲۳/۸

۱۵۰. راغب، مفردات ألفاظ القرآن، ۶۴.

۱۵۱. از جمله: قاسمی، تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل، ۷۶/۷؛ ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، ۱۳۱/۱۵؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۲۱/۱۶؛ قطب، فی ظلال القرآن، ۲۲۹۳/۴؛ ابوزهره، زهرة التفاسیر، ۴۵۸۷/۹؛ شعرانی، پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین، ۸۱۹/۲؛ زحیلی، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، ۲۶/۱۶؛ جعفری، تفسیر کوثر، ۵۲۶/۴.

۱۵۲. به نقل از آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظيم و السبع المثانی، ۳۵۹/۸.

۱۵۳. صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، ۲۱۳/۱۸.

نیز اشاره به زینت‌های زندگی دنیا و فانی بودن آن آغاز شده، ذکر داستان‌هایی از اصحاب کهف، دویاغ، موسی و ذوالقرنین در سیاق‌های میانی، در واقع تمثیل و تفصیل‌هایی برای مقدمه ذکر شده در سیاق اول‌اند. به این ترتیب آیات داستان ذوالقرنین در سیاق ششم از آیه ۸۳ تا ۹۹، در مقام بیان سرانجام سد ذوالقرنین نبوده، از ذکر زمان خراب شدن آن ساکت است و تنها به انهدام آن مطابق وعده الهی اشاره دارد.

منابع

- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. المنتظم فی تاریخ الملوك و الأمم. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.
- ابن خردادبه، عیبدالله بن عبدالله. المسالك و الممالك. لیدن: مطبعة بریل، ۱۸۸۹م.
- ابن عاشور، محمدطاهر. تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله. احکام القرآن (ابن عربی). بیروت: دار الجیل، ۱۴۰۸ق.
- ابن عطیه، عبد الحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمی، ۱۴۲۲ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر). بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۹ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابو الکلام آزاد، محیی الدین. کوروش کبیر. ترجمه باستانی پاریزی. تهران: انتشارات کوروش، ۱۳۴۲ش.
- ابو حیان، محمد بن یوسف. البحر المحيط فی التفسیر. بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰.
- ابو زهره، محمد. زهرة التفاسیر. بیروت: دارالفکر، بی تا.
- ابوالسعود، محمد بن محمد. تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزايا القرآن الکریم). بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۳م.
- اعقم آنسی، أحمد علی. تفسیر الأعقم. یمن: دار الحکمة الیمانیة، بی تا.
- آب سواران. حسن. «نگاه نوبه ماهیت یاجوج و مأجوج و سد ذوالقرنین». نشریه پژوهش‌های قرآنی. شماره ۴ (زمستان ۱۳۹۵): ۱۲۲-۱۴۱.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دارالکتب العلمیة (منشورات محمدعلی بیضون)، ۱۴۱۵ق.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامیة، ۱۴۱۵ق.
- بروجردی، مصطفی. تفسیر شمس. قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۹۷ش.
- بغوی، حسین بن مسعود. تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

بقاعی، ابراهیم بن عمر. نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۲۷ق.

بلاغی، عبدالحجه. حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر. قم: حکمت، ۱۳۸۶ق.
بی آزار شیرازی. «بررسی آراء درباره ذوالقرنین». نشریه علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س). شماره ۲۶ و ۲۷ (تابستان و پاییز ۱۳۷۷): ۱۱۷-۱۴۲.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی). بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.

ثعلبی، احمد بن محمد. الكشف والبيان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
جعفری، یعقوب. تفسیر کوثر. قم: موسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۶ش.
جوادی آملی، عبدالله. تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۴۰۱ش.
حجازی، محمد محمود. التفسیر الواضح. بیروت: دارالجليل، ۱۴۱۳ق.
حوی، سعید. الاساس فی تفسیر. قاهره: دارالسلام، ۱۴۲۴ق.
حویزی، عبدعلی بن جمعه. تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
خسروانی، علیرضا. تفسیر خسروی. تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۹۰ق.
خطیب شربینی، محمد بن احمد. تفسیر الخطیب الشربینی المسمى السراج المنیر. بیروت: دار الکتب العلمیه (منشورات محمد علی بیضون)، ۱۴۲۵ق.

خطیب، عبدالکریم. التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دارالفکر العربی، ۱۴۲۴ق.
خلف الله، محمد احمد. الفن القصصی فی القرآن الکریم. لندن: سینا للنشر، ۱۹۹۹م.
دروزه، محمد عزه. التفسیر الحديث: ترتیب السور حسب النزول. بیروت: دارالغرب الإسلامی، ۱۴۲۱ق.
دیوبندی، محمود حسن. تفسیر کابلی (از دیدگاه اهل سنت). تهران: احسان، ۱۳۸۵ش.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
روحي. احسان. بررسی سد ذوالقرنین در نظریه ابوالکلام آزاد. ۱۴۰۳/۶/۳۱. <https://jscenter.ir/slave-jews/cyrus/12317>

روحي، احسان. در جستجوی ذوالقرنین. تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۷ش.
زحیلی، وهبه. التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج. سوریه: دار الفکر، ۱۴۱۱ق.
زمخشري، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.

سبزواری، محمد. الجدید فی تفسیر القرآن المجید. بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
سلطان علی شاه. سلطان محمد بن حیدر. بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات،

۱۴۰۸ق.

- سمرقندی، نصر بن محمد. تفسیر سمرقندی. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
- شاه عبدالعظیمی، حسین. تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات، ۱۳۶۳ش.
- شعرانی، ابوالحسن. پژوهش های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان. روح الجنان و منهج الصادقین. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۶ش.
- شیبانی، محمد بن حسن. نهج البیان عن کشف معانی القرآن. قم: نشر الهادی، ۱۴۱۳ق.
- صابونی، محمد علی. صفوة التفاسیر. بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱ق.
- صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه. قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی). اردن: دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان عن تأویل آی القرآن. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- طیب، عبدالحسین. اطبیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام، ۱۳۶۹ش.
- عاملی، ابراهیم. تفسیر عاملی. تهران: کتابفروشی صدوق، ۱۳۶۰ش.
- فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فضل الله، محمد حسین. من وحی القرآن. بیروت: دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. تفسیر الصافی. تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
- قاسمی، جمال الدین. تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل. بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمد علی بیضون)، ۱۴۱۸ق.
- قیسی عاملی، محمدحسین. تفسیر البیان الصافی لکلام الله الوافی. بیروت: مؤسسة البلاغ، بی تا.
- قرائتی، محسن. تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن، ۱۳۸۸ش.
- قرشی بنابی، علی اکبر. تفسیر احسن الحدیث. تهران: دار محبی الحسین، ۱۳۷۵ش.
- قرطبی، محمد بن احمد. الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
- قطب، سید. فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق، ۱۴۲۵ق.

قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۷ش.

قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. قم: دار الکتاب، ۱۳۶۳ش.

کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. منهج الصادقین فی إلزام المخالفین. تهران: کتابفروشی اسلامی، بی تا.
ماوردی، علی بن محمد. النکت و العیون تفسیر الماوردی. بیروت: دار الکتب العلمیه (منشورات محمد علی بیضون)، بی تا.

مدرسی، محمدتقی. من هدی القرآن. تهران: دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.

مراغی، احمد مصطفی. تفسیر المراغی. بیروت: دارالفکر، بی تا.

مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.

معرفت، محمدهادی. شبهات و ردود حول القرآن الکریم. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۴۲۳ق.

مغنیه، محمدجواد. التفسیر الکاشف. قم: دار الکتاب الإسلامیه، ۱۴۲۴ق.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ش.

موسوی، عباس علی. الواضح فی التفسیر. بیروت: مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیه، ۱۴۳۳ق.

میر سید. سید محمدرضا. «نقد دیدگاه ابوالکلام آزاد در معرفی کورش به عنوان ذوالقرنین». فصلنامه علمی سراج منیر. شماره ۳۸ (بهار ۱۳۹۹): ۹۱-۱۱۸.

میبدی، احمد بن محمد. کشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.

نسفی، عبدالله بن احمد. تفسیر النسفی مدارک التنزیل و حقایق التأویل. بیروت: دارالنفائس، ۱۴۱۶ق.

النیللی، عالم سبط. ملحمة جلجامش و النص القرآنی. بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۶ق.

یوسف، محمد خیر رمضان. ذوالقرنین القادح الفاتح والحاکم الصالح. دمشق: دارالقلم، بی تا.

Transliterated Bibliography

Ābsavārān, Ḥasan. "Nigāh Nū bi Māhīyat Ya'jūj va Ma'jūj va Sad Zū-al-Qarniyn". *Nashrīyih-yi Pazhūhish-hā-yi Qurānī*, no. 4 (winter 2017/1395): 122-141.

Abū al-Kalām Āzād, Mūhy al-Dīn. *Kūrūsh Kabīr*. translated by Bāstānī Pārīzī, Tehran: Intishārāt Kūrūsh, 1923/1342.

Abū al-Su'ūd, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tafsīr Abī al-Su'ūd (Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qurān al-Karīm)*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, 1983/1403.

Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1999/1420.

Abū Zahrah, Muḥammad. *Zahra al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, s.d.

- al-Nilī, ‘Ālim Sabīṭ. *Malḥama Jiljāmish wa al-Naṣ al-Qurānī*. Beirut: Dār al-Maḥja al-Bayḍā’, 2005/1426.
- Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, 1994/1415.
- ‘Āmili, Ibrāhīm. *Tafsīr ‘Āmili*. Tehran: Kitābfurūshī Ṣadūq. Chāp-i Awwal, 1982/1360.
- ‘Aqam, Aḥmad ibn ‘Alī. *Tafsīr al-‘Aqam*. Yaman: Dār al-Ḥikma al-Yamāniya, s.d.
- Baghawī, Ḥusayn ibn Mas‘ūd. *Tafsīr al-Baghawī al-Musamā Ma‘ālim al-Tanzīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 1999/1420.
- Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. *al-Burhān fī Tafsīr-i al-Qurān*. Qum: Mū’assisa al-Ba’tḥa, Qism al-Dirāsāt al-Islāmiyya, Chāp-i Awwal, 1995/1415.
- Balāghī, ‘Abd al-Ḥujah. *Hujah al-Tafāsīr wa Balāgh al-Iksīr*. Qum: Hikmat, 2008/1386.
- Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl (Tafsīr Bayḍāwī)*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 1992/1412.
- Bī Āzār Shīrāzī. "Barrisi Ārā’ Darbārih-yi Zū-al-Qarniyn". *Nashriyeh-yi ‘Ulūm-i Insānī al-Zahra University*, no. 26-27 (summer va autumn 1999/1377): 117-142.
- Biqā‘ī, Ibrāhīm ibn ‘Umar. *Naẓm al-Durar fī Tanāsib al-Āyāt wa al-Suwar*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Sivum, 2006/1427.
- Burūjirdi, Muṣṭafā. *Tafsīr Shams*. Qum: Mū’assisah Büstān-i Kitāb, Chāp-i Awwal, 2019/1397.
- Darwazah, Muḥammad ‘Izza. *al-Tafsīr al-Ḥadīth: Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, Chāp-i Duwum, 2001/1421.
- Divbandī, Maḥmūd Ḥasan. *Tafsīr Kābulī (az Didgāh Ahl Sunat)*. Tehran: Iḥsān, 2007/1385.
- Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn. *Min Vahy al-Qurān*. Beirut: Dār al-Malāk, Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Sivum, 1999/1420.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Maktaba al-Ṣadr. Chāp-i Duwum, 1994/1415.
- Ḥawwā, Sa‘īd. *al-Asās fī Tafsīr*. Cairo: Dār Salām, 2003/1424.
- Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd. *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*. Beirut: Dār al-Jīl, Chāp-i Dahum, 1993/1413.
- Ḥüwayzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum‘ah. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. Qum: Ismā‘iliyān, Chāp-i Chāhārum, 1994/1415.
- Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *al-Aḥkām al-Qurān (Ibn ‘Arabī)*. Beirut: Dār al-Jīl, Chāp-i Awwal, 1988/1408.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr (al-Ma‘rūf bi Tafsīr Ibn ‘Āshūr)*. Beirut: Mū’assisa al-Tārikh al-‘Atabī. Chāp-i Awwal, 1999/1420.
- Ibn ‘Aṭīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālīb. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmī, Chāp-i Awwal, 2001/1422.
- Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. *al-Muntaẓam fī Tārikh al-Mulūk wa al-‘Umam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1992/1412.

- Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 2001/1422.
- Ibn Kathīr, Ismā‘il ibn ‘Umar. *Tafsīr al-Qurān-i al-‘Azīm (Ibn Kathīr)*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Ibn Khurdādhbih, ‘Ubayd Allāh ibn ‘Abd Allāh. *Al-Masālik wa al-Mamālik*. Līdin: Maṭba‘a, 1889/ 1268.
- Ja‘farī, Ya‘qūb. *Tafsīr Kawthar*. Qum: Mū‘assisah Intishārāt Hijrat, Chāp-i Awwal, 1998/1376.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allāh. *Tafsīr-i Tasnīm*. Qum: Markaz Nashr Asrā’, Chāp-i Sivum, 2023/1401.
- Kāshānī, Faṭḥ Allāh ibn Shukr Allāh. *Manhaj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukhālifīn*. Tehran: Kitābforūshī Islāmīyyah, Chāp-i Awwal, s.d.
- Khalaf Allāh, Muḥammad Aḥmad. *al-Fan al-Qiṣaṣī fī al-Qurān al-Karīm*. Landan: Sīnā li-l-Nashr, 1999/1419.
- Khaṭīb Sharbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tafsīr al-Khaṭīb al-Sharbīnī al-Musamā al-Sirāj al-Munīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya (Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn), Chāp-i Awwal, 2004/1425.
- Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm. *al-Tafsīr al-Qurānī li-l-Qurān*. Beirut: Dar Fikr al-‘Arabī, 2003/1424.
- Khusravānī, ‘Alī Rizā. *Tafsīr Khusravī*. Tehran: Kitābforūshī Islāmīyyah, Chāp-i Awwal, 1970/1390.
- Maghniyyah, Muḥammad Javād. *al-Tafsīr-i al-Kāshif*. Qum: Dār al-Kitāb al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 2003/1424.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, Chāp-i Dahun, 1992/1371.
- Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr-i al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, s.d.
- Ma‘rifat, Muḥammad Hādī. *Shubahāt va Rudūd Hawl-i Qurān-i Karīm*. Qum: Mū‘assisah-yi Farhangī Intishārātī al-Tamhīd. 2002/1423.
- Māwirdī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Nukat wa al-‘Uyūn Tafsīr al-Māwirdī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya (Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn), Chāp-i Awwal, s.d.
- Maybudī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Kashf al-Asrār wa ‘Udda al-Abrār (Ma‘rūf bi Tafsīr Khwājah ‘Abd Allāh Anṣārī)*. Tehran: Amīr Kabīr. Chāp-i Panjum, 1993/1371.
- Mīr Sayyid, Sayyid Muḥammad Riḍā. "Naqd Dīdgāh Abū al-Kalām Āzād dar Mu‘arifi Kūrūsh bi ‘Unvān Zū-al-Qarniyy". *Faṣlnāmih-yi ‘Ilmī Sirāj Munīr*, no. 38 (spring 2021/1399): 91-118.
- Mudarisī, Muḥammad Taqī. *Min Hudā al-Qurān*. Tehran: Dār Muḥibī al-Ḥusayn, Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Mūsawī, ‘Abbās ‘Alī. *al-Wāḍiḥ fī al-Tafsīr*. Beirut: Markaz al-Ghadīr li-l-Dirāsāt al-Islāmīyya. Chāp-i Awwal, 2012/1433.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1990/1368.
- Nasafī, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad. *Tafsīr al-Nasafī Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā’iq al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Naf’is, Chāp-i Awwal, 1995/1416.
- Qāsimī, Jamāl al-Dīn. *Tafsīr al-Qāsimī al-Musamā al-Maḥāsīn al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Awwal, 1997/1418.
- Qirā’atī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangī Dars-hā-yi az Qurān. Chāp-i Awwal, 2010/1388.
- Qubaysī ‘Āmilī, Muḥammad Ḥasan. *Tafsīr al-Bayan al-Ṣafī li-Kalām Allāh al-Wāfi*. Beirut: Mū‘assisa al-Balāgh, s.d.

Qumī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Rizā. *Tafsīr Kanz al-Daqa'iq wa Baḥr al-Gharā'ib*. Tehran: Vizārat Farhang va Irshād Islāmī, Chāp-i Awwal, 1989/1367.

Qumī, 'Alī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qumī*. Qum: Dār al-Kitāb. Chāp-i Sivum, 1944/1363.

Qurashī Bunābī, 'Alī Akbar. *Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth*. Tehran: Dār Muḥibī al-Ḥusayn, Chāp-i Duwum, 1997/1375.

Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. Chāp-i Awwal, 1986/1364.

Quṭb, Sayyid. *fi Zālāl al-Qurān*. Beirut: Dār al-Shurūq. Chāp-i Si wa Panjum, 2004/1425.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt al-Alfāz al-Qurān*. Beirut: Dār al-Shāmiya, Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Rūhī, Iḥsān. *Barrīsī Sad Zū-al-Qarniyn dar Nazariyih Abū al-Kalām Āzād*. 2024/8/27; 1403/6/31.

Rūhī, Iḥsān. *Dar Justijūy Zū-al-Qarniyn*. Tehran: Nashr Nigāh Mu'āṣir, 2019/1397.

Šābūnī, Muḥammad 'Alī. *Šafa al-Tafāsīr*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Sabzawārī, Muḥammad. *al-Jadid fi Tafsīr al-Qurān al-Majid*. Beirut: Dār al-Ta'āruf li-l-Maṭbū'āt, Chāp-i Awwal, 1986/1406.

Šādiqī Tihrānī, Muḥammad. *al-Furqān fi Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān wa al-Suna*. Qum: Farhang Islāmī, Chāp-i Duwum, 1986/1406.

Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Samarqandī*. Beirut: Dar Fikr, Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Shāh 'Abd al-'Azīmī, Ḥusayn. *Tafsīr Asnā 'Asharī*. Tehran: Miqāt, Chāp-i Awwal, 1944/1363.

Sha'rānī, Abū al-Ḥasan. *Pazhūhish-hā-yi Qurānī 'Allāmah Sha'rānī dar Tafāsīr Majma' al-Bayān, Rūḥ al-Janān va Manhaj al-Šādiqīn*. Qum: Būstān-i Kitāb, Chāp-i Duwum, 2008/1386.

Shiybānī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Nahj al-Bayān 'an Kashf Ma'ānī al-Qurān*. Qum: Nashr al-Hādī, 1993/1413.

Sulṭān 'Alī Shāh, Sulṭān Muḥammad ibn Ḥidar. *Bayān al-Sa'āda fi Maqāmāt al-'Ibāda*. Beirut: Mū'assisa al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, Chāp-i Duwum, 1988/1408.

Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi-al-Ma'thūr*. Qum: Kitābkhānah-yi 'Umumī Ḥaḍrat-i Āyat Allāh al-'Uzmā Mar'ashī Najafī, Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi-al-Ma'thūr*. Qum: Kitābkhānah-yi 'Umumī Ḥaḍrat-i Āyat Allāh al-'Uzmā Mar'ashī Najafī, Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Tafsīr al-Kabīr: Tafsīr al-Qurān al-'Azīm (Ṭabarānī)*. Urdun: al-Kutub al-Thaqāfi, 2008/1386.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Āyāt-i Qurān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. Chāp-i Siwum, 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Mū'assisa al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, 1970/1390.

- Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.
- Ṭīb, Sayyid ‘Abd al-Ḥusayn. *Atyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Islām, Chāp-i Duwum, 1991/1369.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, s.d.
- Yūsuf, Muḥammad Khiyr Ramaḍān. *Dhulqarniyn al-Qādiḥ al-Fātiḥ wa al-Ḥākīm al-Ṣāliḥ*. Dimashq: Dār al-Qalam, s.d.
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. Chāp-i Sivum, 1987/1407.
- Zuḥaylī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīda wa al-Sharī‘a wa al-Manhaj*. Dimashq: Dār al-Fikr, Chāp-i Duwum, 1991/1411.



Examining the Context of Issuance and Meaning of the Traditions on the Revelation of the Qur'an in One Letter and Evaluating Their Use in Rejecting Multiple Readings

Mohammad Allah-Moradi Ghavidelan



(Corresponding Author)

PhD Student of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran

Email: ghavidelan66@gmail.com

Dr. Seyyed Reza Moaddab

Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran

Abstract

Understanding the context of issuance is a crucial factor in interpreting hadiths, particularly Shi'i traditions, which were often transmitted within an intellectual environment dominated by Sunni beliefs. Among such traditions are reports asserting that the Qur'an was revealed in one letter, whose interpretation plays a significant role in evaluating the issue of multiple Qur'anic readings.

This study seeks to determine whether these traditions aim to deny the existence of variant readings altogether or were issued in response to a misinterpretation of the *Seven Letters* (*sab'at ahraf*) traditions. Using a descriptive-analytical method, the research examines the chains of transmission, contexts of issuance, and the validity of citing these traditions to negate variant readings. The findings indicate that the traditions concerning revelation in one letter were issued in reaction to a prevalent view among Sunni jurists and hadith scholars of the second Islamic century, who—relying on *Seven Letters* traditions—permitted substituting Qur'anic words with their synonyms during recitation. Accordingly, these traditions do not appear to reject variant readings absolutely, and citing them to deny all differences in Qur'anic readings is not persuasive.

Keywords: Traditions of Qur'anic revelation, Seven Letters, Single Letter, context of issuance, variant readings.





بررسی فضای صدور و دلالت روایات نزول قرآن بر یک حرف و ارزیابی استناد به آن‌ها در نفی قرائات مختلف

محمد اله مرادی قویدلان (نویسنده مسئول)



دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

Email: ghavidelan66@gmail.com

دکتر سید رضا مؤدب

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

چکیده

یکی از عوامل مهم در فهم احادیث، به‌ویژه احادیث شیعه، شناخت زمینه‌های صدور آن‌ها است. روایات شیعه در فضایی صادر شده‌اند که فرهنگ و باورهای اکثریت اهل سنت بر آن حاکم بوده است. احادیث نزول قرآن بر یک حرف، ازجمله روایاتی هستند که در منابع شیعه نقل شده‌اند و تفسیر آن‌ها نقش مهمی در ارزیابی مسئله قرائات مختلف قرآن دارد. این تحقیق در پی پاسخ به این پرسش است که زمینه صدور این روایات چگونه بوده است؛ این که این روایات در صدد نفی قرائات مختلف‌اند یا در واکنش به تفسیری نادرست از روایات «سبعة احرف» صادر شده‌اند؟ پژوهش حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی استناد روایات، زمینه‌های صدور آن‌ها و ارزیابی میزان اعتبار استناد به این روایات در نفی قرائات مختلف پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که روایات نزول قرآن بر یک حرف، در واکنش به دیدگاه رایج میان فقها و محدثان اهل سنت در قرن دوم هجری صادر شده‌اند؛ دیدگاهی که، با استناد به روایات سبعة احرف، جایگزینی الفاظ قرآن با مترادف‌های آن را در هنگام قرائت مجاز می‌شمرد. بر این اساس، به نظر می‌رسد این روایات در صدد نفی مطلق قرائات مختلف نیستند و استناد به آن‌ها برای انکار کامل اختلاف قرائات، قابل پذیرش به نظر نمی‌رسد.

کلیدواژه‌ها: روایات نزول قرآن، سبعة احرف، حرف واحد، فضای صدور روایات، قرائات مختلف.

مقدمه

یکی از عوامل مؤثر در فهم احادیث شیعه، شناخت فضای صدور روایات اهل بیت علیهم السلام است. احادیث شیعه، غالباً در پاسخ به نیازهای خاص، مانند پرسش‌های افراد یا نیازهای عمومی جامعه، صادر می‌شدند. شیعیان اهل بیت (علیهم السلام)، که در میان اکثریت اهل سنت زندگی می‌کردند، سؤالات و دغدغه‌هایشان تحت تأثیر شرایط اجتماعی و فرهنگی محیط پیرامونشان شکل می‌گرفت. بی‌توجهی به فضای صدور روایات، می‌تواند به برداشت‌های نادرست از احادیث منجر شود.^۱ یکی از مواردی که نیازمند چنین رویکردی است، روایات امام باقر و امام صادق (ع) درباره نزول قرآن بر یک حرف است. برخی از دانشمندان با استناد به این روایات، تعدد قرائات قرآن را انکار کرده و معتقدند که قرائت نازل شده بر پیامبر تنها یک قرائت بوده است و سایر قرائات، ناشی از اجتهاد راویان است.^۲ در مقابل، برخی از اندیشمندان احتمال داده‌اند که این روایات در صدد نفی تفسیر نادرست از روایات سبعة احرف هستند، نه نفی تعدد قرائات؛ تفسیری که به جواز جایگزینی الفاظ قرآن با مترادف‌های آن در هنگام قرائت، حکم می‌کند.^۳ باتوجه به تأثیر این روایات در شکل‌گیری رویکرد اندیشمندان شیعه نسبت به قرائات قرآن و استناد برخی از آنان در نفی قرائات مختلف به این روایات، بررسی و تحلیل دقیق آن‌ها، امری ضروری به نظر می‌رسد. براین اساس، پژوهش حاضر، با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی-تحلیلی، ابتدا به بررسی زمینه‌های صدور این روایات می‌پردازد. سپس، دلالت آن‌ها بر مسئله قرائات قرآن را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد تا میزان اعتبار استناد به این روایات در نفی قرائات مختلف سنجیده شود.

باوجود تلاش‌های پیشین در تحلیل روایات «سبعة أحرف» و بررسی نسبت آن‌ها با روایات ناظر به وحدت قرائت، تاکنون پژوهشی جامع که این روایات را به صورت مستقل و هم‌زمان از دو منظر «سند» و «دلالت» و باتوجه به فضای صدورشان واکاوی کرده باشد، ارائه نشده است. براین اساس، پژوهش حاضر در صدد است با پر کردن این خلأ علمی، ضمن تبیین جایگاه واقعی این روایات در منظومه فکری شیعه، نوآوری خود را در قالب تحلیلی یکپارچه و روشمند از این متون حدیثی نشان دهد. در این پژوهش، مباحث مطرح‌شده در درس‌های برخی اساتید، از جمله استاد مفیدی یزدی، در تکمیل و انسجام بخشیدن به مطالب تأثیرگذار بوده است.

۱. طباطبایی، مدارک فقه اهل السنة، ۱۲/۱.

۲. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۱۹۳؛ معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۷۲/۲؛ عسکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ۲۶۴/۲؛ سبحانی، إرشاد العقول إلی مباحث الأصول، ۱۷۰؛ حائری یزدی، الصلوة، ۱۳۶؛ مؤدب، نزول قرآن و روایات هفت حرف، ۱۸۸.

۳. معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۰۵/۲.

۱. پیشینه پژوهش

برخی از پژوهش‌ها، در ضمن بررسی روایات سبعة احرف، به ارتباط روایات امام باقر و امام صادق (ع) با این روایات پرداخته‌اند:

۱. آیت‌الله خویی در کتاب البیان فی تفسیر القرآن معتقد است که روایات مربوط به «سبعة احرف» قابل توجیه و پذیرش نیستند، به‌ویژه باتوجه به روایاتی که از امام باقر و امام صادق (ع) نقل شده و در آن‌ها این روایت تکذیب گردیده است. بر اساس این روایات، قرآن بر یک حرف نازل شده و اختلاف موجود در قرائات، ناشی از قراء بوده و ریشه وحیانی ندارد.

۲. آیت‌الله معرفت در کتاب التمهید فی علوم القرآن بر این باور است که قرائت متواتر قرآن، همان قرائت کنونی (حفص از عاصم) است و سایر قرائات، حاصل اجتهاد قاریان محسوب می‌شود، چنان‌که در روایات منقول از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) نیز به این موضوع اشاره شده است. براین اساس، روایات «سبعة احرف» ارتباطی با قرائات مختلف ندارند، بلکه ناظر به اختلاف لهجه‌ها در ادای کلمات قرآن هستند.

۳. سید رضا مؤدب در کتاب نزول قرآن و رویای هفت حرف بر این باور است که قرآن با یک قرائت نازل شده است و روایات منقول از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نیز در صدد تکذیب روایات «سبعة احرف» هستند؛ روایاتی که به گفته وی، توسط جاعلان برای توجیه قرائات مشهور ساخته شده‌اند. براین اساس، اختلاف قرائات ارتباطی با نزول قرآن و پیامبر اسلام (ص) ندارد، بلکه ناشی از اجتهاد قاریان در قرائت قرآن است.

۴. مقاله «نظریه‌ای جدید درباره نزول قرآن بر هفت حرف» اثر غلامحسین اعرابی در دوره ۹، شماره ۹، سال ۱۳۹۰، در نشریه پژوهش‌نامه قرآن و حدیث منتشر شده است. در این مقاله، نویسنده با دسته‌بندی شش‌گانه روایات «سبعة احرف» معتقد است که این روایات به موضوعات مختلفی اشاره دارند و نمی‌توان آن‌ها را به یک مفهوم واحد محدود کرد. از دیدگاه وی، برخی از این روایات دارای معنایی صحیح و پذیرفتنی‌اند. باین حال، برخی با فرض یگانگی موضوع این روایات، آن‌ها را متعارض دانسته‌اند. نویسنده بر این باور است که روایات منقول از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) در صدد تکذیب اصل روایات «سبعة احرف» نیستند، بلکه برداشت نادرست برخی از مردم درباره وحیانی بودن اختلاف قرائاتی را که در نتیجه اجتهاد قاریان رواج یافته بود، انکار می‌کنند.

برخی دیگر از پژوهش‌ها نیز به مسئله اختلاف قرائات و پیوند آن با روایات «سبعة احرف» به طور گذرا اشاره شده است، اما اغلب این تحقیقات در امتداد آثار یادشده قرار داشته و از نوآوری مستقلی در

تحلیل روایات وحدت قرائت برخوردار نبوده‌اند. تمایز مقاله حاضر در آن است که کوشیده است مجموعه روایات مرتبط با وحدت قرائت را به صورت جامع و یکپارچه، از دو جهت «سند» و «دلالیت»، مورد بررسی قرار دهد و با تأکید بر فضای صدور و تحلیل دیدگاه‌های عالمان شیعی، چشم‌اندازی تازه برای فهم این روایات فراهم آورد؛ رویکردی که در پژوهش‌های پیشین به طور مستقل دنبال نشده است. ازاین‌رو، بررسی زمینه صدور این روایات و تحلیل دقیق دلالت آن‌ها، امری ضروری به نظر می‌رسد.

۲. نسخه‌های روایات

یکی از مهم‌ترین مستند دیدگاه وحدت قرائت قرآن و اجتهادی بودن قرائات مختلف، روایات معتبری است که در منابع روایی شیعه نقل شده است. این روایات عبارت‌اند از:

روایت اول: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْوَشَاءِ، عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ زُرَّارَةَ: قَالَ: إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَكِنَّ الْاِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ»؛ زرارۀ از امام باقر(ع) نقل می‌کند که حضرت فرمود: به راستی که قرآن یکی است و از نزد خدای یگانه نازل شده است اما اختلاف از جانب راویان است.^۴ نسخه شیخ صدوق در کتاب الاعتقادات برای این روایت، بدین صورت ذکر شده است: «وَقَالَ الصَّادِقُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْقُرْآنُ وَاحِدٌ، نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ عَلَى وَاحِدٍ، وَ إِنَّمَا الْاِخْتِلَافُ مِنْ جِهَةِ الرُّوَاةِ».^۵ لازم به ذکر است که در این نسخه، کلمه إِنَّمَا ذکر شده است که بر حصر منشأ اختلاف قرائات در راویان دلالت دارد.

روایت دوم: «الحسين بن سيف، عن أخيه، عن أبيه، عن أبي بكر بن الربيع الأسدي، عن الحسن الصيقل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: على كم حرف نزل القرآن؟ فقال: على حرف واحد، قلت: من أين جاء هذا الاختلاف؟ قال: من قبل الرواة، إن القرآن كان مكتوباً في الجريد والأدم و كان الناس يأتون فيأخذون منه»؛ حسن صيقل می‌گوید: به امام صادق(ع) عرض کردم: قرآن بر چند حرف نازل شده است؟ فرمود: بر یک حرف. گفتم: پس این اختلاف از کجا پدید آمده است؟ فرمود: از سوی راویان، زیرا قرآن بر روی جريد (شاخه‌های نخل) و ادم (پوست‌های دباغی‌شده) نوشته شده بود و مردم می‌آمدند و از آن می‌گرفتند.^۶

به نظر می‌رسد روایت دوم، توضیح و تفسیری برای روایت اول باشد که در آن نحوه شکل‌گیری اختلافی که به راویان نسبت داده شده، تبیین می‌شود. براین اساس، روایت اول و دوم شامل قرائاتی نمی‌شود

۴. کلینی، الکافی، ۶۶۵/۴-۶۶۴؛ فیض کاشانی، الوافی، ۱۷۷۵/۹؛ مجلسی، روضة المتقین، ۲۱/۱۰؛ مجلسی، مرآة العقول، ۵۲۰/۱۲.

۵. ابن بابویه، الاعتقادات، ۸۶/۱.

۶. سیاری، کتاب القراءات أو التنزيل و التحريف، ۸.

که راویان بر اساس اقراء و سماع از قاریان و اساتید خود فراگرفته‌اند، بلکه درصدد نفی قرائاتی است که بدون استاد و استناد به سماع و روایت، صرفاً بر مبنای اجتهاد شخصی شکل گرفته‌اند.

روایت سوم: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَقَالَ كَذَبُوا أَعْدَاءُ اللَّهِ وَ لَكِنَّهُ نَزَلَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ مِنْ عِنْدِ الْوَاحِدِ»؛ فضیل بن یسار نقل می‌کند که خدمت امام صادق (ع) عرض کردم: مردم می‌گویند: قرآن بر هفت حرف نازل شده، فرمود: دشمنان خدا دروغ می‌گویند؛ قرآن بر یک حرف و از نزد خدای یگانه نازل شده است.^۷

۳. ارزیابی اسناد روایات

روایت اول: رجال روایت زرارة بن اعین از امام باقر (ع)، عبارت‌اند از:

حسین بن محمد، معلی بن محمد، وشاء، جمیل بن دراج، محمد بن مسلم، زرارة که شرح حال مختصر آنان به شرح زیر است:

۱. حسین بن محمد بن عامر: وی از مشایخ کلینی است^۸ و به‌عنوان فردی امامی و ثقه معرفی شده است.^۹ کلینی در الکافی، به‌دفعات زیاد از او نقل روایت کرده است.^{۱۰}

۲. معلی بن محمد بصری: نجاشی او را «مضطرب الحدیث و المذهب» معرفی کرده است.^{۱۱} ابن غضائری نیز معتقد است که وی از راویان ضعیف نقل روایت می‌کند، هرچند روایات او می‌توانند به‌عنوان شاهد مورد استناد قرار بگیرند.^{۱۲} باین حال، ادعای اضطراب در حدیث و مذهب او قابل‌پذیرش نیست؛ زیرا هیچ روایتی که دلالت بر این امر داشته باشد، یافت نشده است. افزون بر این، باتوجه‌به اینکه وی از مشایخ اجازه بوده است، بی‌نیاز از توثیق است.^{۱۳} نقل او از راویان ضعیف نیز، در صورتی که خود او از افراد ثقه روایت کند، اشکالی نخواهد داشت. بنابراین، وی امامی و ثقه است.^{۱۴}

۳. حسن بن علی وشاء: وشاء از اصحاب امام رضا (ع) و از بزرگان امامیه محسوب می‌شود. وی شخصیتی جلیل‌القدر و مورداعتماد بود و بنا بر گفته خود، نه‌صد استاد را درک کرده که همگی از امام

۷. کلینی، الکافی، ۶۶۴/۴-۶۶۵؛ فیض کاشانی، الوافی، ۱۷۷۵/۹؛ مجلسی، روضة المتقین، ۲۱/۱۰؛ مجلسی، مرآة العقول، ۵۲۰/۱۲.

۸. خویی، معجم رجال الحدیث، ۸۳/۷.

۹. نجاشی، رجال النجاشی، ۶۶؛ علامه حلی، رجال العلامة الحلی، ۵۲.

۱۰. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۳۱۲.

۱۱. نجاشی، رجال النجاشی، ۴۱۸.

۱۲. ابن غضائری، الرجال لاین غضائری، ۹۶.

۱۳. مامقانی، تنقیح المقال، ۲۳۳/۳.

۱۴. خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۸۰/۱۹.

جعفر صادق (ع) حدیث شنیده و روایت کرده‌اند.^{۱۵}

۴. جمیل بن دراج: جمیل از اصحاب امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) است^{۱۶} و از اصحاب اجماع به شمار می‌آید.^{۱۷} او به‌عنوان فردی ثقة و از بزرگان شیعه معرفی شده است.^{۱۸}

۵. محمد بن مسلم ثقفی: او از اصحاب امام باقر (ع) و امام صادق (ع) است^{۱۹} و در شمار اصحاب اجماع قرار دارد.^{۲۰} او از بزرگان اصحاب امامیه و از موثق‌ترین راویان به شمار می‌آید.^{۲۱} شیخ مفید نیز او را از فقهایی دانسته که هیچ‌کس ایرادی به شخصیت او وارد نکرده است.^{۲۲}

۶. زرارة بن اعین شیبانی: زرارة از اصحاب اجماع به شمار می‌رود^{۲۳} و از اصحاب امام باقر (ع) و امام صادق (ع) بوده است.^{۲۴} نجاشی او را فردی جامع تمامی ویژگی‌های فضل و دیانت دانسته و تصریح کرده است که او راست‌گو، مورد اعتماد و در زمان خود بر همه اصحاب مقدم بوده است.^{۲۵} جایگاه علمی و حدیثی او چنان برجسته بود که امام صادق (ع) درباره‌اش فرمود: «اگر زرارة نبود، می‌گفتم که احادیث پدرم به‌زودی از بین خواهد رفت.^{۲۶} بنابراین، روایت زرارة بن اعین از امام باقر (ع)، باتوجه به اینکه تمام رجال سند آن امامی و ثقة هستند، بر اساس تحقیق حاضر، روایتی صحیح و معتبر محسوب می‌شود و قابل استناد است. باین حال، در میان دانشمندان درباره سند این روایت دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی به دلیل حضور «مُعَلّی بن محمد بصری» آن را ضعیف دانسته‌اند^{۲۷} و برخی دیگر، همچون مجلسی اول، آن را در مرتبه‌ای فروتر از صحیح، یعنی «قوی کالصحیح» ارزیابی کرده‌اند.^{۲۸} مقصود از این اصطلاح آن است که اگرچه در مورد بعضی راویان مدح یا ذمی صریحی نقل نشده است، اما روایت به دلیل امامی بودن تمام رجال و عمل علمای شیعه به آن، در حد صحیح تلقی می‌شود.^{۲۹} باین حال، بر اساس بررسی‌های رجالی

۱۵. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۹.

۱۶. شوشتری، قاموس الرجال، ۷۱۲/۲.

۱۷. کشی، اختیار معرفة الرجال، ۶۷۳/۲؛ مامقانی، تنقیح المقال، ۲۳۱/۱؛ خویی، معجم رجال الحديث، ۱۲۳/۵.

۱۸. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۲۶؛ علامه حلی، رجال العلامة الحلی، ۳۴.

۱۹. علامه حلی، رجال العلامة الحلی، ۳۴.

۲۰. کشی، اختیار معرفة الرجال، ۵۰۷/۲.

۲۱. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۲۴.

۲۲. خویی، معجم رجال الحديث، ۲۶۱/۱۸.

۲۳. کشی، اختیار معرفة الرجال، ۵۰۷/۲.

۲۴. مامقانی، تنقیح المقال، ۴۳۸/۱.

۲۵. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۷۵.

۲۶. ابن داود حلی، الرجال، ۱۵۶.

۲۷. مجلسی دوم، بحار الأنوار، ۵۲۰/۱۲؛ شیخ بهایی، مفتاح الفلاح، ۷۵۷/۱؛ تنکابنی، ایضاح الفوائد، ۱۸۱/۱.

۲۸. مجلسی اول، روضة المتقین، ۲۱/۱۰.

۲۹. مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ۷/۷.

انجام شده، مُعلّی بن محمد بصری امامی و ثقه است و حضور او موجب تضعیف سند روایت نخواهد بود.

روایت دوم: رجال سند روایت حسن بن زیاد صیقل از امام صادق (ع)، عبارت اند از:

حسین بن سیف، أخیه، أبوه، أبی بکر بن الربیع الأسدی، حسن الصیقل که شرح حال مختصر آنان به شرح زیر است:

۱. حسین بن سیف بن عمیره: وی از راویان امامی است.^{۳۰} وثاقت او با شواهدی تأیید می شود، از جمله روایت محدثان بزرگ شیعه از او مانند احمد بن محمد بن عیسی که در نقل حدیث بسیار سخت گیر بود و از افراد متهم، چه رسد به ضعیف، پرهیز داشت، و نیز علی بن حکم، حسن بن علی بن عبدالله بن مغیره، اسماعیل بن مهران، احمد بن محمد بن خالد، ابراهیم بن هاشم و محمد بن علی بن محبوب.^{۳۱}

۲. أخیه (علی بن سیف بن عمیره): ایشان از اصحاب امام رضا (ع) بود^{۳۲} و از راویان مورد اعتماد امامی به شمار می رود.^{۳۳}

۳. أبیه (سیف بن عمیره): سیف از اصحاب کوفی امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) بود^{۳۴} و از راویان مورد اعتماد امامی به شمار می رود.^{۳۵} برخی او را واقفی دانسته اند، اما این سخن پذیرفتنی نیست؛ زیرا هیچ دلیلی بر واقفی بودن او یافت نشده است.^{۳۶}

۴. ابوبکر بن ربیع اسدی: وی راوی ناشناخته ای است که نام او با این عنوان در منابع رجالی یافت نشده و همین امر موجب تردید در هویت و وثاقت او شده است. برخی قرائن نشان می دهد که ممکن است در سند، تصحیفی رخ داده و مقصود همان «ابوبکر حضرمی» باشد؛ زیرا سیف بن عمیره غالباً از او روایت نقل کرده و حضرمی نیز مستقیماً از امام صادق (ع) حدیث نقل کرده است. با این حال، هیچ شاهد قطعی بر این تصحیف در دست نیست. افزون بر این، هیچ راوی با کنیه ابوبکر از حسن بن زیاد صیقل روایت نکرده است. همچنین در کتب اربعه حدیثی شیعه، سندی یافت نشده که به طور هم زمان شامل سیف بن عمیره و حسن صیقل باشد. این امر غرابت سند را تقویت می کند. بنابراین، اگرچه احتمال تصحیف به حضرمی وجود دارد، اما به دلیل نبود قرینه کافی، نتیجه نهایی آن است که سند روایت ضعیف ارزیابی

۳۰. مازندرانی حائری، منتهی المقال، ۵۳/۳.

۳۱. نوری، مستدرک الوسائل، ۳۵۶/۲۲.

۳۲. خویی، معجم رجال الحديث، ۲۰۰/۴.

۳۳. نجاشی، رجال النجاشی، ۲۷۸.

۳۴. خویی، معجم رجال الحديث، ۳۸۹/۲.

۳۵. طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۲۲۴؛ نجاشی، رجال النجاشی، ۱۸۹.

۳۶. مامقانی، تنقیح المقال، ۷۹/۲.

می‌شود.

۵. حسن بن زیاد صیقل: ایشان از اصحاب کوفی امام باقر(ع) و امام صادق(ع) بوده است.^{۳۷} اصحاب اجماع، از جمله عبدالله بن مسکان و یونس بن عبدالرحمن، از او روایت نقل کرده‌اند.^{۳۸} همچنین، شیخ طوسی در الفهرست او را به عنوان صاحب کتاب معرفی کرده است.^{۳۹} براین اساس، به نظر می‌رسد که او از راویان مورد اعتماد امامی باشد.

بنابراین، این روایت با توجه به مجهول الهویه بودن ابو بکر بن الربیع الأسدی در سند آن و همچنین غرابت موجود در سند، ضعیف به شمار می‌آید. افزون بر این، احمد بن محمد سیاری، مؤلف کتاب، غیر قابل اعتماد است و به اتفاق علمای رجال فاسد المذهب بوده است.^{۴۰} البته با وجود روایات صحیح در الکافی، ضعف سند آن مضر نیست و قابل استناد است.

روایت سوم: رجال سند روایت فضیل بن یسار از امام صادق(ع)، عبارت‌اند از:

علی بن ابراهیم، أبوه، ابن أبی عمیر، عمر بن أذينة، فضیل بن یسار که شرح حال مختصر آنان به شرح زیر است:

۱. علی بن ابراهیم بن هاشم: وی دارای شخصیتی مورد اعتماد، با ایمانی استوار و مذهبی صحیح است.^{۴۱} در عظمت و جایگاه علمی او همین بس که از مشایخ مورد اعتماد کلینی بوده و در کتاب الکافی، بیش از هفت هزار روایت از او نقل شده است.^{۴۲} مشهورترین اثر او، تفسیر روایی قرآن، معروف به تفسیر قمی است.

۲. أبوه(ابراهیم بن هاشم): او نخستین کسی است که احادیث کوفیان را در قم منتشر کرد.^{۴۳} علامه حلی درباره او می‌گوید: «من در میان اصحاب، کسی را نیافتم که او را قلدح کرده باشد و نیز کسی تصریح به تعدیل او نکرده است. روایات او فراوان است و ارجح، پذیرش روایات اوست.^{۴۴}

آیت الله خوئی دلایلی بر وثاقت وی ارائه کرده است، از جمله:

الف) علی بن ابراهیم در اسناد تفسیر قمی، روایات زیادی از پدرش ابراهیم بن هاشم نقل کرده و در

۳۷. خوئی، معجم رجال الحديث، ۳۲۱/۵.

۳۸. مامقانی، تنقیح المقال، ۲۴۰/۳.

۳۹. طوسی، فهرست کتب الشيعة، ۱۳۳.

۴۰. خوئی، البيان في تفسير القرآن، ۲۲۶.

۴۱. نجاشی، رجال النجاشی، ۲۶۰؛ علامه حلی، رجال العلامة الحلی، ۱۰۰.

۴۲. سبحانی تبریزی، کلیات فی علم الرجال، ۳۱۰.

۴۳. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۶.

۴۴. علامه حلی، رجال العلامة الحلی، ۴.

مقدمه این تفسیر تصریح نموده که تمام روایات این کتاب از راویان ثقه نقل شده است.

ب) سید بن طاووس در فلاح السائل ادعا کرده است که علمای شیعه بر وثاقت ابراهیم بن هاشم اتفاق نظر دارند.

ج) قمی‌ها با وجود سخت‌گیری شدید در پذیرش احادیث، به روایات ابراهیم بن هاشم اعتماد کرده‌اند. بر اساس گزارش وی، نام ابراهیم بن هاشم در اسناد ۶۴۱۴ روایت آمده و در میان راویان، هیچ‌کس به اندازه او حدیث نقل نکرده است.^{۴۵}

۳. محمد بن ابی عمیر زیاده: ایشان امام کاظم، امام رضا و امام جواد (علیهم‌السلام) را درک کرده و از جمله باتقواترین، موثق‌ترین و عابدترین شخصیت‌های زمان خود بوده است.^{۴۶} او از راویان مورد وثوق و یکی از اصحاب اجماع به شمار می‌رود.^{۴۷}

ابن ابی عمیر، تنها کسی است که تمام علمای شیعه، روایات مرسل او را پذیرفته و در اعتبار، هم‌رتبه روایات مسند دانسته‌اند. اگرچه درباره برخی دیگر از راویان نیز چنین گفته شده، اما اتفاق نظر بر پذیرش مراسیل، به گستردگی و استواری آنچه درباره ابن ابی عمیر مطرح شده، وجود ندارد.^{۴۸}

۴. عمر بن اذینه: وی از بزرگان شیعیان بصره به شمار می‌رفت و از طریق مکاتبه از امام صادق (ع) روایت کرده است.^{۴۹} او راوی مورد وثوق است و محمد بن ابی عمیر و صفوان بن یحیی، که هر دو از اصحاب اجماع هستند، از او روایت نقل کرده‌اند.^{۵۰} محدث نوری نیز وثاقت او را مورد اتفاق علمای شیعه دانسته است.^{۵۱}

۵. فضیل بن یسار نهدی: او از راویان سرشناس و جلیل‌القدر شیعه بود^{۵۲} و از اصحاب امام باقر و امام صادق (ع) به شمار می‌رفت.^{۵۳} فضیل از جایگاه ویژه‌ای نزد اهل بیت (ع) برخوردار بود، به حدی که امام صادق (ع) درباره‌اش فرمود: «منا أهل البيت؛ از ما اهل بیت است»^{۵۴} و همچنین در روایتی، او را از اهل

۴۵. خوبی، معجم رجال الحديث، ۲۹۱/۱.

۴۶. طوسی، فهرست کتب الشيعة، ۴۰۴.

۴۷. کشی، اختیار معرفة الرجال، ۸۳۰/۲.

۴۸. مامقانی، تنقيح المقال، ۶۳/۲.

۴۹. نجاشی، رجال النجاشی، ۲۸۳؛ علامه حلی، رجال العلامة الحلی، ۱۱۹.

۵۰. طوسی، فهرست کتب الشيعة، ۳۲۴.

۵۱. نوری، مستدرک الوسائل، ۳۸/۲۳.

۵۲. علامه حلی، رجال العلامة الحلی، ۱۳۲.

۵۳. خوبی، معجم رجال الحديث، ۳۵۶/۱۴.

۵۴. کشی، اختیار معرفة الرجال، ۴۷۳/۲.

بهشت معرفی کرده است.^{۵۵}

بنابراین، باتوجه به اینکه رجال سند روایت فضیل از امام صادق (ع) همگی امامی و ثقه هستند، این روایت صحیح است. همچنان که برخی دانشمندان به صحت این روایت، تصریح کرده‌اند.^{۵۶}

بنابراین، علی‌رغم وجود برخی تردیدها در سند روایت اول و ضعف‌های موجود در سند روایت دوم، روایات نزول قرآن بر یک حرف، در مجموع از اعتبار کافی برخوردارند.

۴. روایات سبعة احرف و ارتباط آن با روایت حرف واحد

احادیث سبعة احرف یا روایات نزول قرآن بر هفت حرف، مجموعه‌ای از روایات منسوب به پیامبر اسلام (ص) است که نزول قرآن بر هفت حرف را مطرح می‌کنند. مشهورترین حدیث در این زمینه از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ»؛ همانا این قرآن بر هفت حرف نازل شده است؛ پس آنچه را از آن میسر است بخوانید.^{۵۷}

این روایات عمدتاً در منابع حدیثی اهل سنت نقل شده‌اند، اما در برخی منابع شیعه، مانند الخصال^{۵۸} و بحارالانوار^{۵۹} نیز آمده‌اند. باین حال، در کتب اربعه شیعه که از مهم‌ترین و معتبرترین منابع حدیثی شیعه محسوب می‌شوند، این روایات ذکر نشده است. از سوی دیگر، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، روایت فضیل بن یسار از امام صادق (ع) در کتاب کافی بر نزول قرآن بر یک حرف، تصریح می‌کند.^{۶۰}

تفسیر روایات «سبعة احرف» همواره از مباحث چالش‌برانگیز میان دانشمندان علوم قرآنی بوده و دیدگاه‌های متعددی درباره آن مطرح شده است. سیوطی اشاره کرده است که اختلاف نظر در معنای این روایات، منجر به شکل‌گیری حدود چهل دیدگاه مختلف شده است.^{۶۱} باین حال، به دلیل شباهت و تداخل بسیاری از این دیدگاه‌ها، نمی‌توان همه آن‌ها را به‌عنوان نظریه‌هایی کاملاً مستقل در نظر گرفت.^{۶۲} برخی از محققان بر این باورند که منشأ اختلاف نظر در تفسیر این روایات، از این تصور نادرست ناشی شده که همه آن‌ها ناظر به یک موضوع و در صدد بیان یک حقیقت واحد هستند. درحالی‌که این روایات به مسائل

۵۵. کشی، اختیار معرفة الرجال، ۴/ ۴۷۲.

۵۶. بحرانی، الحقائق الناضرة، ۸/ ۹۸؛ صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۵/ ۲۲۲؛ همدانی، مصباح الفقیه، ۲/ ۲۷۴.

۵۷. بخاری، صحیح البخاری، ۹/ ۱۷؛ مسلم، صحیح مسلم، ۱/ ۵۶۰.

۵۸. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۲/ ۳۵۸.

۵۹. مجلسی، بحار الأنوار، ۵۲/ ۱۶۹.

۶۰. کلینی، الکافی، ۴/ ۶۶۵.

۶۱. سیوطی، الدر المنثور، ۱/ ۱۶۴.

۶۲. زرقانی، مناهل العرفان، ۱/ ۱۸۴.

مختلفی اشاره دارند و نمی‌توان آن‌ها را به یک موضوع محدود کرد.^{۶۳}

مسئله اصلی این است که روایت «حرف واحد» چه ارتباطی با روایات «سبعة احرف» دارد. آیا در پی تکذیب و اثبات جعلی بودن آن‌ها است، همان‌گونه که برخی معتقدند^{۶۴} یا اینکه منافاتی با صحت اصل روایات سبعة احرف ندارد^{۶۵} و تنها درصدد نفی تفسیر و تلقی نادرست از این روایات است، چنان‌که برخی از اندیشمندان احتمال داده‌اند.^{۶۶} باتوجه به اینکه در روایت حرف واحد، نزول قرآن بر هفت حرف به پیامبر اسلام (ص) نسبت داده نشده، بلکه از قول مردم نقل شده است: «إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ»، این امر می‌تواند مؤید آن باشد که این روایت درصدد تکذیب اصل روایات سبعة احرف نیست، بلکه تلقی نادرستی را که برخی از مردم از این روایات داشته‌اند، نفی می‌کند. برداشت نادرستی که زمینه‌ساز صدور این روایت شده است، در بخش بعدی مقاله، که به بررسی زمینه‌های صدور روایت «حرف واحد» اختصاص دارد، تبیین خواهد شد.

۵. غفلت از فضای صدور روایات

فهم صحیح روایات، به‌ویژه احادیث شیعه، مستلزم شناخت فضای صدور آن‌هاست، زیرا این روایات در پاسخ به نیازهای خاص و متأثر از شرایط اجتماعی زمان خود صادر شده‌اند. بی‌توجهی به این فضا ممکن است به برداشت‌های نادرست منجر شود.^{۶۷} به نظر می‌رسد که عدم توجه به فضای صدور روایات نزول قرآن بر یک حرف، برخی محققان را به انکار قرانات مختلف با استناد به این روایات سوق داده است. درحالی‌که با شناخت دقیق احادیث و آراء اهل سنت در زمان صدور این روایات، می‌توان به درک صحیحی از حدیث دست یافت.

به‌منظور روشن‌تر شدن فضای صدور این روایات، شواهد تاریخی و روایی قابل‌توجهی وجود دارد که بررسی آن‌ها در دو بخش سازمان‌دهی می‌شود:

الف. شواهد روایی قرن نخست هجری

در منابع معتبر اهل سنت، روایاتی نقل شده که نشان می‌دهد اندیشه جواز جایگزینی الفاظ قرآن با مترادفات آن، ریشه این جریان به قرن اول هجری و دوره خلیفه دوم باز می‌گردد. نمونه‌های مهم این روایات عبارت‌اند از:

۶۳. اعرابی، «نظریه‌ای جدید درباره نزول قرآن بر هفت حرف»، ۵۰.

۶۴. مؤدب، نزول قرآن و روایای هفت حرف، ۲۳۳؛ عاملی، حقایق هامة حول القرآن الکریم، ۱۷۸/۱؛ خوبی، کتاب الصلاة، ۴۷۴/۳.

۶۵. همدانی، مصباح الفقیه، ۲۷۴/۲؛ فیض کاشانی، الوافی، ۱۷۷/۹.

۶۶. معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۰۵/۲.

۶۷. طباطبایی، مدارک فقه اهل السنة، ۱۲/۱.

۱. **روایت اول:** ابوهریره نقل می‌کند که پیامبر خدا(ص) فرمود: خدا قرآن را بر هفت حرف نازل کرده است؛ علیم و حکیم، غفور و رحیم است.^{۶۸}

۲. **روایت دوم:** ابوطالحه روایت می‌کند: مردی نزد عمر بن خطاب آیه‌ای از قرآن را تلاوت کرد. عمر او را از آن بازداشت. آن مرد گفت: من این آیه را نزد پیامبر خدا(ص) تلاوت کرده‌ام و آن حضرت مرا بازداشت. پس برای داوری نزد پیامبر(ص) رفتند. مرد گفت: ای رسول خدا! آیا شما این آیه را به همین صورت به من تعلیم نکردید؟ پیامبر اکرم(ص) فرمود: آری. در این هنگام در دل عمر تردیدی پدید آمد و پیامبر(ص) آن را در چهره‌اش مشاهده کرد. آنگاه دست بر سینه‌اش زد و سه بار فرمود: «شیطان را دور کن». سپس فرمود: ای عمر! همه (قرائت‌های) قرآن درست است، مادامی که رحمت را به جای عذاب و عذاب را به جای رحمت قرار ندهید.^{۶۹}

۳. **روایت سوم:** ابوهریره روایت می‌کند: رسول خدا(ص) فرمود: این قرآن بر هفت حرف نازل شده است؛ پس آن را (بر هر یک از این وجوه) بخوانید و مانعی نیست، اما آیه‌ای که مشتمل بر رحمت است را به عذاب و آیه‌ای که مشتمل بر عذاب است را به رحمت تبدیل نکنید.^{۷۰}

۴. **روایت چهارم:** عبدالرحمن بن ابی‌بکره روایت می‌کند که پیامبر(ص) فرمود: جبرئیل گفت: قرآن را بر یک حرف بخوان. میکائیل گفت: بر آن بیفز، پس بر آن افزود تا اینکه شمار حروف به شش یا هفت رسید. سپس گفت: همه این حروف کافی و شافی‌اند، مادامی که آیه‌ای که مشتمل بر رحمت است را به جای آیه عذاب و آیه‌ای که مشتمل بر عذاب است را به جای آیه رحمت ختم نکنی؛ یعنی همانند آن است که گفته شود: «هلم» یا «تعال» (هر دو از نظر معنایی یکسان‌اند).^{۷۱}

از ظاهر روایات یادشده چنین برمی‌آید که پیامبر اکرم(ص) اجازه داده‌اند الفاظ قرآن با واژگانی مترادف که تغییری در معنا ایجاد نمی‌کند جایگزین و تلاوت شود، مشروط بر آن که آیات عذاب به آیات رحمت و یا آیات رحمت به آیات عذاب تبدیل نگردد. بااین حال، چنین برداشتی در حقیقت به تزلزل بنیاد قرآن و تضعیف اعجاز جاویدان پیامبر اکرم(ص) می‌انجامد.^{۷۲}

ب. دیدگاه برخی از فقها و محدثین اهل سنت

در قرن دوم هجری، هم‌زمان با صدور این روایات از اهل بیت (ع)، دیدگاه جواز جایگزینی الفاظ قرآن

۶۸. ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ۴۲۴/۱۵؛ طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ۲۱/۱؛ ماوردی، النکت و العیون، ۲۹/۱.

۶۹. طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ۲۵/۱؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری بشرح البخاری، ۲۶/۹.

۷۰. طبری، جامع البیان عن تأویل القرآن، ۴۰/۱؛ ابن عبد البر، التمهید لما فی الموطأ من المعانی و الأسانید، ۸/۲۸۸؛ بیهقی، السنن الصغیر، ۱/۳۵۶.

۷۱. طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ۱/۳۸؛ ابن ابی شیبہ، المصنف فی الأحادیث والآثار، ۶/۱۳۸؛ ابن عبد البر، التمهید لما فی الموطأ من المعانی و الأسانید، ۸/۲۹۰.

۷۲. خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، ۱/۱۸۱.

با مترادفات آن در قرائت، به عنوان نظریه‌ای رایج در میان فقها و محدثان اهل سنت مطرح بوده است.

۱. ابوحنیفه، از فقهای قرن دوم و بنیان‌گذار مذهب حنفی، قرائت قرآن به معنا را، حتی به زبان فارسی و در حالت اختیار، جایز می‌دانست و برای اثبات این دیدگاه به روایات سبعة احرف استناد می‌کرد.^{۷۳}

۲. مالک بن انس، فقیه قرن دوم و بنیان‌گذار مذهب مالکی، معتقد به جواز جایگزینی الفاظ قرآن با مترادفات‌های آن در هنگام قرائت بود. او در پاسخ به معترضی که به او گفت: در قرآن «أقوم قیلا» آمده است، نه «أشد قیلا»، پاسخ داد: «أقوم، أشد، أصوب یکی است». ^{۷۴} ابن حزم این دیدگاه را چنان غیرقابل قبول می‌دانست که معتقد بود اگر مالک از لوازم سخن خودآگاه بود، او را تکفیر می‌کرد.^{۷۵}

۳. به نظر می‌رسد ابن شهاب زهری، از فقیهان و محدثان قرن دوم هجری، نیز جایگزینی الفاظ قرآن با مترادفات‌های آن را در هنگام قرائت جایز می‌دانست. از او درباره جواز تقدیم و تأخیر در حدیث سؤال شد و او در پاسخ گفت: این مسئله (تقدیم و تأخیر) در قرآن جایز است، پس چگونه در حدیث جایز نباشد؟ اگر معنای حدیث به درستی فهمیده شود و این تقدیم و تأخیر باعث حرام کردن حلال یا حلال کردن حرام نشود، اشکالی ندارد.^{۷۶}

۴. سفیان بن عیینة، سفیان بن عیینة، محدث و فقیه برجسته قرن دوم هجری، درباره ارتباط میان روایات «سبعة احرف» و قرائات مختلف قرآن بر این باور بود که آنچه امروزه از قرائات مختلف قرآن در دسترس است، تنها بخشی از احرف سبعة را شامل می‌شود، نه تمام آن‌ها. به اعتقاد او، سبعة احرف مانند این است که بگوییم «هلم»، «تعال» یا «أقبل»؛ یعنی هر کدام از این‌ها جایز است.^{۷۷} این دیدگاه در واقع همان نظریه جواز جایگزینی الفاظ قرآن با مترادفات‌های آن هنگام قرائت است.

باتوجه به شواهد یادشده، از جمله شواهد روایی مربوط به قرن نخست هجری، دیدگاه برخی فقها و محدثان اهل سنت درباره جواز جایگزینی الفاظ قرآن با مترادفات‌های آن، و نیز انطباق تعبیر «إن الناس یقولون» در روایات اهل بیت (ع) بر اهل سنت، به نظر می‌رسد که در قرن دوم هجری، هم‌زمان با صدور

۷۳. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۶۶۴/۲؛ مجموعه من المؤلفین، الموسوعة الفقهية الكويتية، ۵۵/۳۳؛ رشید رضا، تفسیر المنار، ۲۸۱/۹؛ بدر العینی، البناية شرح الهدایة، ۱۷۹/۹؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۴۹/۱۶.

۷۴. ابن جنی، المحتسب فی تبیین وجوه الشواذ القراءات، ۳۹۶/۲؛ طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ۳۷۳/۲۳؛ ابویعلی، مسند ابی یعلی الموصلی، ۶۳۳/۵؛ قرطبی، تفسیر القرآن من الجامع لابن وهب، ۵۱/۳.

۷۵. ابن حزم، الإحكام فی أصول الأحكام، ۱۷۲/۴؛ ابن جنی، المحتسب فی تبیین وجوه الشواذ القراءات، ۵۲۹/۴.

۷۶. سخاوی، فتح المغیث بشرح الفیة الحدیث، ۱۴۴/۳؛ ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ۸۶/۶؛ بیهقی، المدخل إلى علم السنن، ۲۴۷/۱؛ صفوی، الوافی بالوفیات، ۱۸/۵.

۷۷. ابن عبدالبر، التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، ۲۹۳/۸؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، ۳۰/۹؛ مقریزی، إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، ۲۷۰/۴؛ ابوشامه، المرشد الوجیز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزیز، ۱۰۶/۱؛ زرقانی، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ۱۶۸/۱.

روایات نزول قرآن بر یک حرف از سوی اهل بیت (ع)، دیدگاه جواز جایگزینی الفاظ قرآن با مترادف‌ها هنگام قرائت، با استناد به احادیث سبعة احرف، در میان فقها و محدثان اهل سنت رواج داشته است. این دیدگاه می‌توانست زمینه‌ساز نابودی اعتبار قرآن به عنوان معجزه‌ای همیشگی و حجتی برای همگان باشد.^{۷۸} از این رو، امام صادق (ع) این دیدگاه را با بیانی قاطع و صریح، «كَذَّبُوا أَعْدَاءَ اللَّهِ»، تکذیب نمودند. برخی از اندیشمندان بر این باورند که ریشه این جریان به قرن اول هجری و دوره خلیفه دوم بازمی‌گردد.^{۷۹} این دیدگاه، که بعدها از سوی اهل سنت کنار گذاشته شد، می‌تواند به عنوان زمینه و قرینه‌ای برای فهم مقصود از روایات نزول قرآن بر یک حرف در نظر گرفته شود. با توجه به تحقیقات برخی دانشمندان، واژه «الناس» در روایات اهل بیت (علیهم السلام) غالباً به اهل سنت اطلاق شده است. در این روایات، مقصود از «الناس» عمدتاً مخالفان اعتقادی شیعه است که در بسیاری از موارد با اهل سنت منطبق بوده و اختلافات فقهی و اعتقادی میان شیعه و اهل سنت را شامل می‌شوند. در این روایات، موارد اختلاف نزد امام علیه السلام با عنوان «إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ» بیان شده و امام معصوم آن‌ها را تصحیح یا تکذیب فرموده‌اند. یکی از نمونه‌های برجسته این اختلاف، مسئله «سبعة احرف» است؛ زیرا اکثر اهل سنت، به استناد روایت عمر، معتقدند قرآن از نظر الفاظ بر هفت حرف نازل شده است، در حالی که امام این عقیده را بی‌اساس می‌دانسته‌اند. بر این اساس، مقصود از عبارت «إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ» در روایت امام صادق (علیه السلام) عمدتاً اهل سنت است.^{۸۰}

علاوه بر این، برخی از دانشمندان بزرگ شیعه نیز تا پیش از ظهور جریان اخباری در قرن یازدهم، پذیرش وجوه اختلاف قرائات را ناسازگار با مذهب امامیه تلقی نمی‌کردند.^{۸۱} بنابراین، با توجه به شواهد متعدد، به نظر می‌رسد که روایات نزول قرآن بر یک حرف در مقام انکار مطلق قرائات مختلف نیستند، بلکه ناظر به دیدگاه جواز جایگزینی الفاظ قرآن با مترادف‌های آن در هنگام قرائت هستند.

۶. قرائات مختلف در منابع شیعی

یکی از قرائن مهم در فهم مقصود روایات نزول قرآن بر یک حرف، نقل قرائات مختلف از اهل بیت (ع) در منابع شیعی است. زیرا اگر این روایات به گونه‌ای تفسیر شوند که قرائات مختلف را به طور مطلق نفی کنند، لازمه آن این خواهد بود که هر کس قرائات مختلف را به خداوند نسبت دهد، مطابق ظاهر روایات،

۷۸. خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، ۱۸۱.

۷۹. مؤدب، نزول قرآن و روایای هفت حرف، ۷۹.

۸۰. مؤدب، نزول قرآن و روایای هفت حرف، ۲۱۵.

۸۱. قطب راوندی، فقه القرآن، ۳۱۰/۱؛ حلی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ۳۹۷/۲؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۹/۱؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۱/۱؛ شهید ثانی، المقاصد العلیة فی شرح الرسالة الألفية، ۲۴۵/۱؛ ۱۸۰/۸.

به نوعی در شمار دشمنان الهی قرار گیرد.

به نظر می‌رسد اگر مقصود اصلی این روایات، انکار مطلق قرائات مختلف و معرفی معتقدان به آن‌ها در شمار دشمنان خدا بود، انتظار نمی‌رفت چنین روایاتی از سوی ائمه معصومین (ع) نقل شود یا محدثان شیعه آن‌ها را در آثار معتبر خود ثبت کنند. از این رو، نقل این دسته از روایات در منابع شیعی می‌تواند نشانگر آن باشد که اصل طرح و نقل وجوه مختلف قرائات، در تعارض با مبانی مذهب شیعه تلقی نمی‌شده است. در این بخش نمونه‌هایی از این روایات ارائه می‌شود. کلینی در کتاب کافی گاهی قرائات مختلفی از برخی آیات قرآن کریم را روایت کرده است. در اینجا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. در کتاب کافی، امام صادق (ع) آیه «هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمَنْتُمْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»^{۸۲} را به شکل «هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمَنْتُمْ أَوْ أَعْطِ بِغَيْرِ حِسَابٍ» قرائت کرده و بلافاصله فرموده‌اند: «وَهَكَذَا هِيَ فِي قِرَاءَةِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَام».^{۸۳} باین حال، در همین کتاب، سه روایت دیگر از امام صادق (ع) نقل شده است که ایشان هنگام استشهاد به این آیه، آن را به صورت «أَوْ أَمْسِكْ» قرائت کرده‌اند.^{۸۴} همچنین، در روایتی دیگر، امام رضا (ع) نیز هنگام استناد به این آیه، آن را به همان صورت «أَوْ أَمْسِكْ» قرائت کرده‌اند.^{۸۵}
۲. امام صادق (ع) در حدیثی، آیه «وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ»^{۸۶} را با قرائت «وَالْمُؤْمِنُونَ» خوانده و قرائت رایج را نپذیرفته‌اند.^{۸۷} باین حال، در روایات متعدد دیگری که کلینی نقل کرده است، این عبارت به همان صورت رایج «وَالْمُؤْمِنُونَ» قرائت شده و در تفسیر آن، این واژه به مطلق ائمه (ع) یا به طور خاص به امیرالمؤمنین (ع) تطبیق داده شده است.^{۸۸}

بنابراین، از آنجاکه کلینی در موارد متعددی روایاتی درباره قرائات مختلف برخی آیات قرآن کریم نقل کرده است، این امر می‌تواند قرینه‌ای بر این باشد که از نظر وی، روایات مربوط به نزول قرآن بر یک حرف، در مقام نفی قرائات مختلف نیستند. زیرا اگر این روایات به گونه‌ای تفسیر شوند که قرائات مختلف را نفی کنند، لازمه آن این خواهد بود که هر کس قرائات مختلف را به خداوند نسبت دهد، در شمار دشمنان الهی قرار گیرد. براین اساس، اگر کلینی چنین تفسیری را می‌پذیرفت، باتوجه به شهادت او بر صحت روایات

۸۲. ص: ۳۹.

۸۳. کلینی، الکافی، ۴۳۱/۲.

۸۴. کلینی، الکافی، ۶۶۸-۶۶۶/۱، احادیث ۲، ۶، ۱۰.

۸۵. کلینی، الکافی، ۵۳۳/۱.

۸۶. توبه: ۱۰۵.

۸۷. کلینی، الکافی، ۳۹۴/۲.

۸۸. کلینی، الکافی، ۵۴۴/۱-۵۴۵.

کافی^{۸۹} و با در نظر گرفتن نظر برخی پژوهشگران درباره پرهیز وی از نقل روایات متعارض،^{۹۰} به نظر می‌رسد از نقل چنین احادیثی درباره قرائات مختلف خودداری می‌کرد.

درعین حال، روشن است که اشاره به نقل این دسته از روایات در کافی نه باهدف اثبات تعدد قرائات و نه به منظور تبیین مبنای کلینی صورت گرفته است؛ بلکه به نظر می‌رسد نقل چنین روایاتی در منابع معتبر شیعه، فی نفسه ناسازگار با مبانی مذهب تلقی نمی‌شده و همچنین با روایات دال بر نزول قرآن بر یک حرف نیز تعارضی نداشته است. بدیهی است که مسئله وحدت یا تعدد قرائات، اختلافی مبنایی به شمار می‌آید و با توجه به عدم وضوح دیدگاه کلینی، این مقاله نیز در صدد اثبات یا نفی مبنای ایشان نیست.

علاوه بر این، روایات متعددی در منابع حدیثی شیعه وجود دارد که نشان‌دهنده تأیید قرائات مختلف از سوی اهل بیت (ع) است. در ادامه، به عنوان آخرین نمونه، روایاتی که بر تأیید تعدد قرائات در عبارت «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» در سوره حمد دلالت دارند، مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ سوره‌ای که مسلمانان از صدر اسلام تاکنون، روزانه چندین بار آن را در نمازهای خود قرائت می‌کنند.

از میان قراء سبعة، عاصم و کسائی عبارت «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» را قرائت کرده‌اند، درحالی که سایر قراء سبعة «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» خوانده‌اند.^{۹۱} امروزه هر دو قرائت در میان مسلمانان رایج و متداول است.^{۹۲} حکومت عثمانی که تحت نفوذ پیروان مذهب حنفی بود، قرائت حفص از عاصم را که در آن «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» قرائت می‌شود، ترویج کرد. در مقابل، در غرب آفریقا و مراکش که تحت سیطره حاکمان مالکی مذهب قرار داشت، قرائت نافع که «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» را شامل می‌شود، در مصاحف رسمی آنان ثبت گردید.

دراین خصوص لازم به ذکر است که قرائات مختلف در مناطق مختلف جهان اسلام رواج داشته و هر منطقه به قرائت امام خاصی شناخته می‌شده است. به عنوان نمونه، قرائت یعقوب در بصره متداول بود و مردم مصر تا قرن پنجم هجری، بر اساس روایت ورش از نافع قرائت می‌کردند. با گسترش نفوذ امپراتوری عثمانی در قرن دهم هجری و رسمیت یافتن روایت حفص از عاصم، چاپ مصاحف بر اساس این روایت، موجب رواج گسترده آن شد که تا امروز نیز ادامه دارد.

بالین حال، برخی قرائات دیگر همچنان در مناطق مختلف حفظ شده‌اند:

۱. قالون از نافع: لیبی، تونس و بخش‌هایی از الجزایر.

۸۹. کلینی، الکافی، ۱/۱۶.

۹۰. صدر، نهاية الدراية، ۵۴۵.

۹۱. ابن مجاهد، السبعة فی القراءات، ۱/۱۰۴.

۹۲. شوقاوی، الدلیل إلى القرآن (سؤال وجواب)، ۴۵؛ طنطاوس، ذکریات، ۱۵۳/۴؛ جلیع العنزى، المقدمات الأساسية فی علوم القرآن، ۵۴۳.

۲. ورش از نافع: مغرب، غرب مصر، موریتانی، چاد، نیجریه و برخی کشورهای آفریقایی.

۳. دوری از ابو عمرو: سودان، سومالی و حضرموت یمن.

به دلیل گسترش روایت حفص از عاصم، امروزه اکثر مصاحف بر اساس این روایت چاپ و منتشر می‌شوند.^{۹۳}

به نظر می‌رسد علت گرایش امپراتوری عثمانی به قرائت حفص از عاصم این بود که از یک سو، مذهب رسمی عثمانیان فقه ابوحنیفه بود^{۹۴} و از سوی دیگر، ابوحنیفه در قرائت، شاگرد بی‌واسطه عاصم محسوب می‌شد.^{۹۵}

قابل ذکر است که در روایات شیعه، هر دو قرائت «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» و «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» از ائمه معصومین (علیهم‌السلام) نقل شده است.^{۹۶} علامه مجلسی نیز پس از ذکر این دو قرائت از اهل بیت (ع)، متذکر شده است که قرائت «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» بیشتر روایت شده است.^{۹۷}

باتوجه به اینکه در روایات ائمه (ع)، سخن گفتن در نماز از مبطلات نماز شمرده شده است^{۹۸} و بر این نکته تأکید شده که قرآن را همانند مردم قرائت کنید^{۹۹} و نیز با در نظر گرفتن اجماع علمای شیعه و اهل سنت بر اینکه سخن گفتن در نماز موجب بطلان آن است.^{۱۰۰} این مسئله قابل توجه است که ائمه معصومین (ع) در نمازهای خود، حتی در شرایطی که تقیه‌ای در کار نبوده و تنها شیعیان حاضر بودند، گاه «مالک یوم‌الدین» (مطابق قرائت عاصم و کسایی) و گاه «مالک یوم‌الدین» (مطابق قرائت نافع و دیگران) را قرائت می‌کردند. نکته قابل تأمل این است که هیچ‌یک از اصحاب ائمه (ع) حتی یک بار از ایشان نپرسیدند که اگر قرآن تنها با یک قرائت نازل شده است، کدام یک از این دو قرائت صحیح است؟ باوجود اینکه حدیث «حرف واحد» در اختیارشان بوده، چرا چنین سوالی در ذهن هیچ‌یک از آنان مطرح نشد؟ به تعبیر آیت‌الله خویی، حتی یک روایت، هرچند ضعیف، در این زمینه وجود ندارد که این پرسش را مطرح کرده باشد.^{۱۰۱} ازاین رو، فقهای شیعه نیز هر دو قرائت را در نماز مجزی دانسته و قرائت به هر یک از آن‌ها را جایز می‌دانند.

۹۳. مفلح القضاء و دیگران، مقدمات فی علم القرائات، ۶۳.

۹۴. طنطاوی، ذکریات، ۷/۸۴؛ سبحانی تبریزی، تاریخ الفقه الإسلامی و أدواره، ۶۵/۱.

۹۵. ابن جزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ۳۴۲/۲.

۹۶. عیاشی، تفسیر العیاشی، ۲۲.

۹۷. مجلسی دوم، بحار الأنوار، ۸۵/۲۳.

۹۸. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۲۲۷/۳.

۹۹. کلینی، الکافی، ۶۶۷/۴، ۶۷۲؛ فیض کاشانی، الوافی، ۱۷۴۳/۹، ۱۷۷۷؛ حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۶۳/۶.

۱۰۰. علامه حلی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ۱۸۵/۴؛ ابن منذر، الأوسط فی السنن و الإجماع و الاختلاف، ۲۳۴/۳.

۱۰۱. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۴۴۳.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد روایات مربوط به نزول قرآن بر یک حرف، باتوجه به فضای صدورشان، در واکنش به دیدگاه رایج میان برخی فقها و محدثان اهل سنت در قرن دوم هجری صادر شده‌اند؛ دیدگاهی که با استناد به روایات سبعة احرف، جایگزینی الفاظ قرآن با مترادف‌های آن را در هنگام قرائت، مجاز می‌شمرد. تحلیل اسناد این روایات نیز نشان می‌دهد که باوجود برخی تردیدها و ضعف‌های موجود در برخی از اسناد آن‌ها، در مجموع از اعتبار لازم برخوردار هستند. علاوه بر این، نقل قرائات مختلف در برخی از منابع حدیثی شیعه، به‌ویژه در کتاب کافی، می‌تواند قرینه‌ای بر این باشد که تلقی برخی از محدثان شیعه، به‌خصوص کلینی، از روایات مربوط به نزول قرآن بر یک حرف، این است که این روایات ناظر به نفی مطلق قرائات مختلف نیستند. در غیر این صورت، باتوجه به گواهی وی بر صحت روایات کتاب کافی، اهتمام او در گزینش احادیث معتبر، و نیز تصریح برخی از محققان مبنی بر پرهیز وی از نقل روایات متعارض، می‌توان نتیجه گرفت که از نقل چنین روایاتی خودداری می‌کرد.

منابع

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی. الإعتقادات. قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.

ابن جنی، عثمان بن جنی. المحتسب في تبیین وجوه الشواذ القراءات و الايضاح عنها. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۷۹ق.

ابن حزم، علی بن احمد. الإحکام في أصول الأحکام. بیروت: دار الآفاق الجدیدة، بی‌تا.

ابن داود حلّی، حسن بن علی. الرجال. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. رباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ۱۳۸۷ق.

ابن غضائری، احمد بن یوسف. الرجال لابن غضائری. قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحديث، ۱۳۸۰ش.

ابن مجاهد، احمد بن موسی. السبعة في القراءات. مصر: دار المعارف، ۱۴۰۰ق.

- ابن منذر، محمد بن ابراهيم. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف. رياض: دار طيبة، ١٤٠٥ق.
- ابن وهب، عبدالله بن وهب. تفسير القرآن من الجامع لابن وهب. بی جا: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. مسند الإمام أحمد بن حنبل. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. فتح الباری بشرح البخاری. مصر: المكتبة السلفية، ١٣٨٠-١٣٩٠ق.
- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد. المصنف في الأحاديث والآثار. بيروت: دارالتاج، ١٤٠٩ق.
- ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعيل. المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز. بيروت: دار صادر، ١٣٩٥ق.
- ابويعلى، احمد بن علی. مسند ابی يعلى الموصلي. قاهره: دارالحدیث، ١٤٣٤ق.
- اعرابی، غلامحسين. «نظريه ای جدید درباره نزول قرآن بر هفت حرف». پژوهش نامه قرآن و حدیث. دوره ٩، ش ٩ (پاییز و زمستان ١٣٩٠): ٤٣-٥٦.
- بحرانی، يوسف بن احمد. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، بی تا.
- بدر العینی، محمود بن احمد. البناية شرح الهداية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ق.
- بيهقي، احمد بن حسين. السنن الصغير. كراچی: جامعة الدراسات الإسلامية، ١٤١٠ق.
- بيهقي، احمد بن حسين. المدخل إلى علم السنن. بيروت، دار المنهاج للنشر والتوزيع، ١٤٣٧ق.
- تبریزی، میرزا جواد. منهاج الصالحين. قم: مدین، ١٤٢٦ق.
- تنكابنی، سيد محمد. إيضاح الفرائد. تهران: مطبعة الإسلامية (اخوان كتابچی)، ١٣٨٥ق.
- جزري، محمد بن محمد. غاية النهاية في طبقات القراء. بی جا: مكتبة ابن تيمية، ١٣٥١ش.
- جديع العنزلي، عبد الله بن يوسف. المقدمات الأساسية في علوم القرآن. ليدز - بريطانيا: مركز البحوث الإسلامية، ١٤٢٢ق.
- حانری یزدی، عبدالکريم. الصلوة. قم: مطبعة علمی، ١٣٥٣ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. بی جا: بی نا، بی تا.
- حكيم، سيد محمد سعيد. منهاج الصالحين. بيروت: دار الصفوة، ١٤١٥ق.
- حلی، حسن بن يوسف. منتهی المطلب في تحقيق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٢ق.
- خویی، سيد ابوالقاسم. البيان في تفسير القرآن. بی جا: دار الزهراء، بی تا.
- خویی، سيد ابوالقاسم. كتاب الصلاة. قم: دار الهادي للمطبوعات، ١٤١٠ق.
- خویی، سيد ابوالقاسم. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة. بی جا: بی نا، ١٣٧٢ش.
- ذهبی، محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. قاهره: دار الحديث، ١٤٢٧ق.
- رشيد رضا، محمد. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار). بی جا: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- زرقانی، محمد عبدالعظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. بی جا: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، بی تا.

- سبحانی تبریزی، جعفر. إرشاد العقول إلى مباحث الأصول. قم: موسسه امام صادق (ع)، ١٤٢٤ق.
- سبحانی تبریزی، جعفر. تاريخ الفقه الإسلامي و أدواره. بيروت: دار الأضواء، ١٤١٩ق.
- سبحانی تبریزی، جعفر. کلیات فی علم الرجال. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ١٣٦٩ش.
- سخاوی، محمد بن عبدالرحمن. فتح المغیث بشرح الفیه الحديث للعراقي. بی جا: مكتبة السنة، ١٤٢٤ق.
- سیاری، ابوعبدالله احمد بن محمد. كتاب القراءات أو التنزیل و التحریف. لندن: دار بریل للنشر، ٢٠٠٩م.
- سیستانی، سید علی. منهاج الصالحین. قم: دفتر آیت الله العظمی سید سیستانی، ١٤١٤ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. المقاصد العلیة فی شرح الرسالة الألفية. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ١٤٢٠ق.
- شوشتری، محمد تقی. قاموس الرجال. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ق.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین. مفتاح الفلاح. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥ق.
- شرقاوی، عمرو. الدلیل إلى القرآن (سؤال و جواب). القاهرة: العصرية للنشر و التوزیع، ١٤٤٤ق.
- صاحب جواهر، محمدحسن. جواهر الکلام فی ثوبه الجدید. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ١٤٢١ق.
- صدر، سید حسن. نهاية الدراية. قم: نشر المشعر، بی تا.
- صفوی، خلیل بن ایبک. الوافی بالوفیات. بیروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠ق.
- طباطبایی، محمد کاظم. مدارک فقه أهل السنة علی نهج وسائل الشیعة. قم: موسسه دارالحديث العلمیة و الثقافية مرکز الطباعة و النشر، ١٣٩١ش.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار العلوم للتحقیق و الطامة النشر و التوزیة، ١٤٢٦ق.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان عن تأویل آی القرآن. قاهره: دار هجر للطباعة و النشر و التوزیع و الإعلان، ١٤٢٢ق.
- طنطاوی، علی. ذکریات. جدة: دار المنارة للنشر و التوزیع، ١٤٢٧ق.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: احیاء التراث العربی، بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن. فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. قم: مکتبه المحقق الطباطبایی، ١٤٢٠ش.
- عاملی، جعفر مرتضی. حقایق هامة حول القرآن الکریم. بیروت: دار الصفوة، ١٩٩٢م.
- عسکری، سید مرتضی. القرآن الکریم و روایات المدرستین. بی جا: المجمع العلمی الإسلامي، ١٤١٦ق.

- علامه حلی، حسن بن یوسف. رجال العلامة الحلی. قم: الشریف الرضی، ١٤٠٢ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٢ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود. تفسیر العیاشی. تهران: المطبعة العلمية، ١٣٨٠ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر. مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢٠ق.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، ١٤٠٦ق.
- قرطبی، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. قاهره: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤ق.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله. فقه القرآن. بی جا: مكتبة آية الله العظمى المرعشي، بی تا.
- کشی، محمد بن عمر. اختیار معرفة الرجال. قم: موسسه آل البيت (عليهم السلام) لاحیاء التراث، ١٤٠٤ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. قم: دار الحديث للطباعة والنشر، ١٤٣٠ق.
- مازندرانی حائری، محمد بن إسماعیل. منتهی المقال فی احوال الرجال. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، ١٤١٦ق.
- ماوردی، علی بن محمد. النکت و العیون. بیروت: دار الكتب العلمية، بی تا.
- مامقانی، عبدالله. تنقیح المقال فی علم الرجال. نجف اشرف: مطبعة المرتضوية، بی تا.
- مجلسی، محمد باقر. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣.
- مجلسی، محمد باقر. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤ق.
- مجلسی، محمد تقی. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگي اسلامی کوشانپور، ١٤٠٦ق.
- مجلسی، محمد تقی. لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه. قم: مؤسسه اسماعیلیان، ١٤١٤ق.
- مجموعه من المؤلفین. الموسوعة الفقهية. کویت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٤ق.
- معرفت، محمد هادی. التمهید فی علوم القرآن. قم: مؤسسه فرهنگي انتشاراتي التمهید، ١٤٢٨ق.
- مفلح القضاه، محمد احمد، شکری، احمد خالد، منصور، محمد خالد. مقدمات فی علم القرائات. عمان: عمار، ١٤٢٢ق.
- مفیدی یزدی، حسین. «تعدد قرائات». سامانه المباحث/almabahas.bahjat.ir. ١٤٠٠-١٤٠٢ش.
- مقریزی، احمد بن علی. إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع. بیروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ق.
- مؤدب، سید رضا. نزول قرآن و رویای هفت حرف. بی جا: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ١٣٧٨ش.
- نجاشی، احمد بن علی. رجال النجاشی. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٥ش.

- نوری، حسین بن محمدتقی. مستدرک الوسائل. بیروت: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸.
- همدانی، رضا بن محمدهادی. مصباح الفقیه. تهران: انتشارات مكتبة النجاح، بی تا.
- وحید خراسانی، حسین. منهاج الصالحین. بی جا: مدرسة الإمام باقر العلوم (عليه السلام)، بی تا.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Abū Shāmah, 'Abd al-Raḥmān ibn Ismā'il. *al-Murshid al-Wajiz ilā 'Ulūm Tata'aluq bi al-Kitāb al-'Aziz*. Beirut: Dār Ṣādir, 1975/1395.

Abū Ya'la, Aḥmad ibn 'Alī. *Musnad Abī Ya'la al-Mawṣili*. Cairo: Dār Ḥadīth, 2013/1434.

'Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Muntahā al-Maṭlab fī Taḥqīq al-Madhhab*. Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyya. 1992/1412.

'Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Rijāl al-'Allāmah al-Ḥillī*. Qum: al-Sharīf al-Raḍī, 1982/1402.

'Āmilī, Ja'far Murtaḍā. *Ḥaqāyiq Hāma Hawla al-Qurān al-Karīm*. Dār al-Ṣafawah, 1992/1371.

A'rābi, Ghulam Ḥusayn. "Naẓariyih-i Jadid Darbārih-yi Nuzul Qurān bar Haft Harf". *Pazhūhishnāmih-yi Qurān va Ḥadīth*. Durīh-yi 9, no. 9 (autumn and winter 2012/1390): 43-56.

'Askari, Sayyid Murtaḍā. *al-Qurān al-Karīm wa Riwayāt al-Mudarisin*. S.l. al-Majma' al-'Ilmi al-Islāmi, 1995/1416.

'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd. *Tafsīr al-'Ayyāshī*. Tehran: Maktaba al-'Ilmiyya, 1961/1380.

Badr al-'Aynī, Maḥmud ibn Aḥmad. *al-Bināyah Sharḥ al-Hidāyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1999/1420.

Bahrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *al-Ḥadā'iq al-Nādira fī Aḥkām al-'Itra al-Ṭāhira*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmi al-Tābi'a li-Jamā'a al-Mudarisin, s.d.

Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *Al-Madkhal ilā 'Ilm al-Sunan*. Beirut: Dār al-Minhāj li-l-Nashr wa al-Tawzī', 2015/1437.

Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *al-Sunan al-Ṣaghīr*. Karāchi: Jāma'a al-Dirāsāt al-Islāmiya, 1990/1410.

Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Siyar A'alām al-Nubalā*. Cairo: Dār al-Ḥadīth. 2006/1427.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1999/1420.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad Muḥsin ibn Shāh Murtaẓā. *al-Wāfi*. Isfahān: Kitābkhānah-yi Imām Amīr al-Mu'minin 'Alī (AS), 1986/1406.

Ḥā'irī Yazdī. 'Abd al-Karīm. *al-Ṣalāt*. Qum: Maṭba'a 'Ilmi, 1975/1353.

Ḥakīm, Sayyid Muḥammad Sa'id. *Minhāj al-Ṣāliḥin*. Beirut: Dār al-Ṣafwa, 1995/1415.

Hamadānī, Rizā ibn Muḥammad Hādī. *Misbāḥ al-Faqīh*. Tehran: Maktaba al-Najāḥ. S.d.

Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Muntahā al-Maṭlab fī Taḥqīq al-Madhhab*. Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyya. 1992/1412.

Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasā'il al-Shi'a ilā Taḥṣīl Msā'il al-Shari'a*. s.l. s.n. s.d.

- Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abd Allāh. *al-Tamhīd limā al-Muwatṭa' min al-Ma'ānī wa al-Asānīd*. Ribāt: Wizārat-i 'Umūm al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1967/1387.
- Ibn Abī Shaybah, 'Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār*. Beirut: Dār al-Tāj, 1989/1409.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. *al-I'tiqādāt*. Qum: Kungirah-yi Shaykh Mufid. 1994/1414.
- Ibn Dāwud Ḥillī, Ḥasan ibn 'Alī. *al-Rijāl*. Tehran: University of Tehran, 1963/1342.
- Ibn Ghaḍā'ir, Aḥmad ibn Ḥusayn. *al-Rijāl Ibn al-Ghaḍā'ir*. Qum: Mū'assisa 'Ilmī Farhang Dār Ḥadīth, 2002/1380.
- Ibn Hajar 'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī. *Fath al-Bārī bi Sharḥ al-Bukhārī*. Egypt: al-Maktaba al-Salafiya, 1961/1380; 1970/1390.
- Ibn Hajar 'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī. *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1960/1379.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirut: Mū'assisa al-Risālah, 2001/1421.
- Ibn Ḥazm, 'Alī ibn Aḥmad. *al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda, s.d.
- Ibn Jinnī, 'Uthmān ibn Jinnī. *al-Muḥtasib fī Tabyīn Wujūh Shawādh al-Qirā'āt wa al-Iḍāḥ 'anhā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998/1419.
- Ibn Mujāhid, Aḥmad ibn Mūsā. *al-Sab'a fī al-Qirā'āt*. Egypt: Dār al-Ma'arif, 1980/1400.
- Ibn Mundhar, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Awsaṭ fī al-Sunan wa al-Ijmā' wa al-Ikhtilāf*. Riyāḍ: Dār Tayba, 1985/1405.
- Ibn Wahab, 'Abd Allāh ibn Wahab. *Tafsīr al-Qurān min al-Jāmi' li- Ibn Wahab*. S.l: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003/1382.
- Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Ghāyat al-Nihāya fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*. S.l. Maktaba Ibn Taymiyyah, 1932/1351.
- Judrī al-Anzī, 'Abd Allāh ibn Yūsuf. *al-Muqadamāt al-Asāsiya fī 'Ulūm al-Qurān*. Leeds: Markaz al-Buḥūth al-Islāmiyya, 2001/1422.
- Kashshī, Muḥammad ibn 'Umar. *Ikhtiyār Ma'rifa al-Rijāl*. Qum: Mū'assisa Āl al-Bayt (AS) li-Iḥyā' al-Tūrāth, 1984/1404.
- Khū'ī, Sayyid Abū al-Qāsim. *al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. S.l: Dār Zahrā', s.d.
- Khū'ī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Kitāb al-Ṣalāt*. Qum: Dār al-Ḥadī li-l-Maṭbū'āt, 1990/1410.
- Khū'ī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth wa Taḥṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt*. s.l. s.n. 1994/1372.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. Qum: Dār al-Ḥadīth li-l-Ṭibā'a wa-al-Nashr, 2009/1430.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār A'imma al-Aṭhār*. Beirut: Mū'assisa al-wafā', 1983/1403.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Mirāt al-'Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1984/1404.
- Majlisī, Muḥammad Taqī. *Lavāmi' Ṣaḥībqarānī al-Mushtahar bi Sharḥ al-Faṭih*. Qum: Mū'assisa Ismā'īliyyān. 1993/1414.

مرادی قویدلان، مؤدب؛ بررسی فضای صدور و دلالت روایات نزول قرآن بر یک حرف و ارزیابی .../۶۵

Majlisi, Muhammad Taqī. *Rawḍa al-Muttaqīn fī Sharḥ Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mu'assisah-yi Farhangī Islāmī Kūshānbūr, 1986/1406.

Majmū'ah min al-Mu'ālifin. *al-Mawsū'a al-Fiqhiyya*. Kuwait: Wizārat-i al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyya, 1993/1414.

Māmaqānī, 'Abd Allah. *Tanqīḥ al-Maqāl fī 'Ilm al-Rijāl*. Najaf Ashraf: al-Maṭba'a Murtaẓawīya, s.d.

Ma'rifat, Muhammad Hādī. *al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qurān*. Qum: Mu'assisah-yi Farhangī Intishārātī al-Tamhīd, 2007/1428.

Māwardī, 'Alī ibn Muhammad. *Nukat wa al-'Uyūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, s.d.

Māzandarānī Ḥā'irī, Muhammad ibn Ismā'il. *Muntahā al-Maqāl fī Aḥwāl al-Rijāl*. Qum: Mu'assisa Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā' al-Tūrāth, 1995/1416.

Miqrīzī, Aḥmad ibn 'Alī. *Imtā' al-Asmā' bi-mā lil-Nabī min al-Aḥwāl wa al-Amwāl wa al-Ḥafāda wa al-Matā'*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmiyya, 2000/1420.

Mū'adab, Sayyid Rizā. *Nuzūl Qurān va Ru'yāy Haft Ḥarf*. S.I.: Intishārāt-i Daftar-i Tablighāt-i Islāmī, 2000/1378.

Mufīdī Yazdī, Ḥusayn. *Ta'adud al-Qirā'āt*. Sāmānīh al-Mabāḥith, 2022/1400; 2023/1402.

Mufliḥ al-Quḍāt, Muhammad ibn Aḥmad, Aḥmad Khālīd Shukrī, Muhammad Khālīd Manṣūr. *Muqadimāt fī al-'Ilm al-Qirā'āt*. Umān: 'Amār, 2001/1422.

Najāshī, Aḥmad ibn 'Alī. *Rijāl Najāshī*. Qum: Qum: Jāmī'ah al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-'Ilmiyah bi-Qum, Mu'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1986/1365.

Nūrī, Ḥusayn ibn Muhammad Taqī. *Mustadrak al-Wasā'il*. Beirut: Mu'assisa Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā' al-Tūrāth, 1988/1408.

Qurṭabī, Muhammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qurān*. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1965/1384.

Quṭb Rāwandī, Sa'īd ibn Haba Allāh. *Fiḥ al-Qurān*. S.I. Maktaba Āyat Allāh al-'Uẓmā al-Mar'ashī, s.d.

Riḍā Rashīd, Muhammad. *Tafsīr-i al-Qurān al-Karīm (Tafsīr-i al-Minār)*. S.I.: al-Hiyāt al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 1990/1410.

Ṣadr, Sayyid Ḥasan. *Nihāya al-Dirāya*. Qum: Nashr al-Mash'ar, s.d.

Ṣafadī, Khalīl ibn Iḥyā'. *al-Wāfi bi al-Wafāyāt*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth, 1999/1420.

Ṣāhib Jawāhir, Muhammad Ḥasan. *Jawāhir al-Kalām fī Thawbihi al-Jadīd*. Qum: Mu'assisah-yi Dāyrah al-Ma'ārif-i Fiqh-i Islāmī bar Mazhab Ahl-i Bayt (AS). 2000/1421.

Sakhāwī, Muhammad ibn 'Abd al-Raḥmān. *Fath al-Mughith bi-Sharḥ Alfīya al-Ḥadīth li-l-'Irāqī*. S.I. Maktaba al-Sunna, 2003/1424.

Sayārī, 'Abū 'Abd Allāh Aḥmad ibn Muhammad. *Kitāb al-Qirā'āt wa al-Tanzīl wa al-Taḥrīf*. Leiden: Dār Brill Li-l-Nashr, 2009/1387.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. *al-Maqāṣid al-'Alīya fī Sharḥ al-Risāla al-Alfiya*. Qum:

Intishārāt-i Daftar Tablighāt-i Islāmī Ḥawzah-yi 'Ilmiyah Qum, 1999/1420.

Sharqāwī, 'Umar. *al-Dalīl ilā al-Qurān (Su'al wa al-Jawāb)*. Cairo: al-'Aṣriyya li-l-Nashr wa al-Tawzī', 2022/1444.

- Shaykh Bahāyī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Fiftāḥ al-Falāḥ*. Qum: Jāmi'ah al-Mudarrisīn fi al-Ḥawzah al-‘Ilmiyah bi-Qum, Mū’assisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, 1995/1415.
- Shūshtarī, Muḥammad Taqī. *Qāmūs al-Rijāl*. Qum: Jāmi'ah al-Mudarrisīn fi al-Ḥawzah al-‘Ilmiyah bi-Qum, Mū’assisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, 1990/1410.
- Sīstānī, Sayyid ‘Alī. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Daftar Āyat Allāh al-‘Uzmā Sayyid Sīstānī, 1994/1414.
- Subḥānī Tabrizī, Ja‘far. *Irshād al-‘Uqūl ilā Mabāḥith al-Uṣūl*. Qum: Mū’assisah-yi Imām Ṣādiq(AS), 2003/1424.
- Subḥānī Tabrizī, Ja‘far. *Kuliyāt fi ‘Ilm al-Rijāl*. Qum: Markaz-i Mudīriyat-i Ḥawzah-yi ‘Ilmiyah Qum, 1991/1369.
- Subḥānī Tabrizī, Ja‘far. *Tārīkh-i al-Fiqh al-Islāmī wa Adwāriḥ*. Beirut: Dār al-Aḍwā’, 1998/1419.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyāt-i Qurān*. Cairo: Dār Hajar li-l-Ṭibā‘a wa al-Nashr wa al-Tawzī‘ wa al-I‘lān, 2001/1422.
- Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-‘Ulūm li-l-Taḥqīq wa al-Ṭāma al-Nashr wa al-Tawzīya, 2005/1426.
- Ṭabātabāyī, Muḥammad Kāzim. *Madārik Fiqh Ahl al-Sunah ‘alā Nahj Wasā’il al-Shi‘a*. Mū’assisa Dār al-Ḥadīth al-‘Ilmiyya wa al-Thaqāfiya Markaz al-Ṭibā‘a wa al-Nashr, 2012/1391.
- Tabrizī, Mīrzā Jawād. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Madyan, 2005/1426.
- Ṭanṭāwī, ‘Alī. *Dhikrīyāt*. Jadda: Dār al-Manār li-l-Nashr wa al-Tawzī‘, 2006/1427.
- Tunikābunī, Sayyid Muḥammad. *Īdāḥ al-Fawā’id*. Tehran: Maṭba‘a al-Islāmīyya, 1966/1385.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī. S.d.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Fihrist Kutub al-Shi‘a wa Uṣūlahum wa Asmā’ al-Muṣannifīn wa Aṣḥāb al-Uṣūl*. Qum: Maktaba al-Muḥaqqiq al-Ṭabātabāyī, 1999/1420.
- Waḥīd Khurāsānī, Ḥusayn. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Madrisah al-Imām Bāqir al-‘Ulūm(AS), s.d.
- Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Aḍīm. *Manāhil al-‘Irfān fi ‘Ulūm al-Qurān*. S.I: Maṭba‘a ‘[İ](#)ṣā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakāhu, s.d.



An Analysis of the Semantic Network of *Rajā'* (Hope) in Light of Substitutive and Oppositional Terms in the Qur'an

Zahra Ahmadi (Corresponding Author)

MA Graduate in Qur'anic Sciences, Faculty of Qur'anic Studies, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Qom, Iran

Email: z_ahmadi400@yahoo.com

Dr. Mohammad Akbari

Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences, Faculty of Qur'anic Studies, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Qom, Iran

Dr. Rahim Dehghan

Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Abstract

Semantic analysis of Qur'anic vocabulary and the clarification of semantic relations among words within a network of meanings constitute an important approach to understanding revelatory knowledge. One of the terms requiring such analysis is *raajā'* (hope). The central question of this study concerns the semantic domain attributed to *raajā'* in the Qur'an. The research hypothesis holds that, according to the Qur'an, the core of the semantic network of *raajā'* is divine mercy and forgiveness. The study adopts a descriptive method in data collection and employs paradigmatic (substitutional) relations as a key analytical tool in semantic network analysis. The findings indicate that *raajā'* and its derivatives in the Qur'an and in exegetical sources carry at least four meanings: hope or expectation, delay, fear, and direction or domain. Based on their relationship to *raajā'*, substitute terms are classified into three categories: direct substitutes, oppositional substitutes, and implicative (contextual) substitutes. Direct substitutes include *amal*, *intizār*, *umniyya*, *ṭama'*, *tawaqqu'*, *taraqqub*, *la'alla*, and *'asā*; oppositional substitutes include *qunūt*, *ya's*, *khawf*, and *khāba*; and implicative substitutes include mercy, forgiveness, glad tidings, and related concepts. Considering the frequency of these substitutes in the Qur'an, the semantic network reveals that the conceptual core of *raajā'* centers on divine attributes, particularly forgiveness. This demonstrates that genuine and authentic hope, from the Qur'anic perspective, is hope directed toward God and His forgiveness.

Keywords: Semantics, *raajā'* (hope), *amal*, expectation, mercy, substitution.





بررسی شبکه معنایی رجاء در پرتو واژگان جانشین و متقابل در قرآن

زهرا احمدی (نویسنده مسئول)

دانش آموخته کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن، دانشکده علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران

Email: z_ahmadi400@yahoo.com

دکتر محمد اکبری

استادیار گروه علوم قرآن، دانشکده علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران

دکتر رحیم دهقان

دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

بررسی معناشناختی واژگان قرآن و تبیین ارتباط معنایی آن‌ها در شبکه ارتباطی با دیگر واژه‌ها، ازجمله مسائل مهم در فهم معارف و حیاتی است. ازجمله واژه‌هایی که لازم است شبکه معنایی آن روشن شود «رجاء» است. مسئله این است که در آیات قرآن چه حوزه معنایی برای رجاء در نظر گرفته شده است؟ فرضیه تحقیق این است که مطابق قرآن کریم، محور شبکه معنایی رجاء، رحمت و مغفرت الهی است. روش بررسی این مسئله در جمع‌آوری داده‌های تحقیق، توصیفی بوده و در به‌دست‌آوردن نتایج از رابطه جانشینی به‌عنوان یکی از روش‌های تحلیل شبکه معنایی استفاده شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد؛ رجاء و مشتقات آن در قرآن و نظر مفسران دست‌کم چهار معنای امید یا انتظار، تأخیر، ترس و ناحیه را دارد. جانشینان این واژه به‌حسب نوع رابطه‌ای که با رجاء دارند در سه دسته جانشینان مستقیم، مقابل و فحوایی قابل تقسیم‌اند. جانشینان مستقیم امل، انتظار، امنیه، طمع، توقع، ترقب، لعل، عسی؛ و جانشینان مقابل قنوط، یأس، خوف، و خاب؛ و جانشینان فحوایی رحمت، مغفرت، بشارت و... هستند. این شبکه معنایی با نظر به بسامد واژگان جانشین در قرآن، نشان می‌دهد که قلب مفهومی شبکه معنایی رجاء در قرآن، اوصاف الهی بخصوص وصف مغفرت است و این امر نشان می‌دهد که امید صادقانه و واقعی، امیدی است که متعلق آن خداوند و غفران الهی باشد.

واژگان کلیدی: معناشناسی، رجاء، امل، انتظار، رحمت، جانشینی.

مقدمه

«رجاء» یا امید، گمان و پنداری است که اقتضای رسیدن به شادی در آن هست.^۱ مفاهیم متعددی چون «قنوط» در تعبیر لا تقنطوا؛ «یأس» در تعبیر لَا تَيَاسُوا، «لعلّ»، «یُسّر» «أمل»، «انتظار»، «بشارت»، «رحمت»، «مغفرت»، «رغبت» و... همه از مفاهیم نزدیک به واژه «رجاء» در قرآن هستند که گاهی به ترادف و گاهی با اشتراک لفظی و گاهی به نحو اشتراک معنوی می‌توان آن‌ها را مورد بررسی قرار داد. این‌ها همه به‌گونه‌ای در مفهومی مشترک دلالت بر امید می‌کنند. برخی از این واژه‌ها البته در یک شبکه معنایی می‌توانند در مقابل هم باشند. از جمله در نظر زبیدی، رجاء در مقابل واژه «یأس» است.^۲ همچنین مقوله «قنوط» نیز در ادبیات عرب، به‌عنوان واژه ضدّ رجاء دانسته شده است.

مسئله اصلی در این تحقیق این است که شبکه معنایی رجاء با نظر به واژگان جانشین در قرآن چیست؟ برای پاسخ به این سؤال، باید ابتدا واژه «رجاء» مفهوم‌شناسی شود، سپس واژگان جانشین آن مورد تحلیل و بررسی قرار گیرند تا در نهایت شبکه معنایی واژه رجاء نمایان شود. بنابراین، این پژوهش با بررسی واژه رجاء و اصطلاحات مشابه آن در کتب لغت از جمله مفردات قرآن، الاتقان، لسان العرب و... و نیز با بررسی تفسیری آیات مربوط به رجاء و مفاهیم جانشین آن، سعی در شناسایی شبکه معنایی رجاء و مفاهیم مشابه آن و مرزهایی که برای آن مشخص شده دارد تا از این طریق ارتباط معنایی واژگان را کشف و با ترسیم میدان معناشناختی رجاء و تبیین همبستگی مفاهیم جانشین آن به ترسیم شبکه معنایی رجاء در قرآن و احادیث نائل گردد.

۱. پیشینه تحقیق

اگرچه تاکنون تحقیقاتی از جمله مقاله «جستجوی معناشناسی امید در قرآن با تکیه بر روابط همنشینی»^۳ و «تحلیل اخلاقی امید با تأکید بر آیات قرآن»^۴ در خصوص رجاء انجام شده است اما معناشناسی این واژه بخصوص با نظر به واژگان جانشین و متقابل، و نیز به هدف تبیین شبکه معنایی رجاء که بتواند مرزهای معنایی این واژه از دیگر واژگان مشابه را در قرآن کریم تبیین کند، انجام نشده است. از این‌رو این تحقیق بخصوص از آن جهت که شبکه مفاهیم جانشین و متقابل رجاء و بسامد آن‌ها را با استناد به آیات قرآن تبیین نموده و قلب مفهومی این شبکه معنایی را ترسیم می‌کند، در نوع خود دارای نوآوری

۱. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۵۴/۲.

۲. زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۴۵۰/۱۹؛ طریحی، مجمع البحرین، ۳۱۰/۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ۳۰۹/۱۴.

۳. باقری نوذری، مصطفی و ابراهیم فلاح. «جستجوی معناشناسی امید در قرآن با تکیه بر روابط همنشینی»، ۱۴۰۰.

۴. محققان، زهرا و اعظم پرچم. «تحلیل اخلاقی امید با تأکید بر آیات قرآن کریم»، ۱۳۹۰.

است.

۲. مفهوم‌شناسی

۱. ۲. معناشناسی «رجاء»

در متون لغوی برای واژه رجاء، ریشه‌های لغوی مختلفی می‌توان یافت و برای هر یک از ریشه‌ها نیز معانی مختلفی می‌توان ارائه نمود. یکی از ریشه‌های لغوی بیان‌شده، «رجو» نقیض یأس و در بیان اهل لغت به معنای امل، آرزو، توقع، طمع و انتظار است. ابن فارس رجاء را همان امل دانسته و بیان می‌دارد «الرَّجَاءُ، وَهُوَ الْأَمَلُ».^۵ راغب اصفهانی رجاء را به معنای گمان وقوع خیر ممکن الحصول در آینده دانسته و معتقد است برخی آیات قرآن نظیر «مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا»^۶ بیانگر همین معنا هستند.^۷ در قاموس قرآن، رجاء به معنای انتظار دانسته شده و بر همین اساس در مورد آیه «فَنَذِرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ»^۸ امیدواری لقاء خداوند آن است که باید منتظر آن باشیم و برای آن کار کنیم.^۹ همچنین رجاء به امید معنا شده از جمله در آیه «وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا»^{۱۰} بیان شده که امیدی به نکاح ندارند.^{۱۱} گاهی رجاء به معنی توقع به کار رفته است و لذا مصطفوی بیان می‌کند که «هو توقع لما يمكن حصوله من خير».^{۱۲} گاهی نیز به عنوان امری بین طمع و امل دانسته شده است. مطابق این نگاه، امل در مورد چیزی استعمال می‌شود که حصول آن دور باشد و طمع در مورد چیزی و در جایی استعمال می‌شود که حصول آن نزدیک باشد اما رجاء در مورد چیزی که در مورد دور و نزدیک بودن تحقق آن نوعی شک و تردید وجود دارد به کار می‌رود. زبیدی این معنا را نقل می‌کند و ذیل معنای رجاء آن را «الطَّمَعُ فِي مُمَكِّنِ الْحُصُولِ» می‌داند.^{۱۳} مصطفوی رجاء را مابین طمع و امل دانسته است و بیان می‌کند که امل در مورد چیزی که حصول آن بعید است و طمع در مورد چیزی که حصول آن قریب است به کار می‌رود.^{۱۴} به جهت تلازم خوف و رجاء، گاهی از خوف به رجاء تعبیر می‌شود. در تعابیر لغت‌شناسان آمده است

۵. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲/ ۴۹۴.

۶. نوح: ۱۳.

۷. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۳۴۶.

۸. یونس: ۱۱.

۹. قرشی، قاموس قرآن، ۳/ ۶۲.

۱۰. نور: ۶۰.

۱۱. قرشی، قاموس قرآن، ۳/ ۶۲.

۱۲. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۴/ ۷۸.

۱۳. زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۱۹/ ۴۴۷.

۱۴. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۴/ ۷۸.

که «رجاء و خوف متلازم اند»^{۱۵} و در متون لغوی آمده است که «فربما عبّر عن الخوف بالرجاء».^{۱۶} این آیه شریفه «ما لَكُمْ لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً» به معنای «ما لکم تخافون له عَظَمَةً»^{۱۷} یا «ما لَكُمْ لا تخافون ولا تُبَالُونَ»^{۱۸} یا «ما لکم لا تخافون عظمة الله»^{۱۹} دانسته شده است. در نظر برخی دیگر این دو واژه مترادف هستند و انسان از آن جهت که نگران است آنچه در پی آن است به دست نیاورد، به او راجی گفته می‌شود.^{۲۰} بر همین اساس، برخی که بیان می‌کنند «ما أرجو»، به معنای «ما أبالی» است به این معنا که چندان نگران امر نیستم و خوفی در این خصوص ندارم.^{۲۱} به نظر می‌رسد به کار رفتن رجاء در معنای ترس بدین جهت است که متعلق رجاء که امری خیر و مسرت‌بخش است^{۲۲} توقع و انتظاری را در فرد ایجاد می‌کند و چون تحقق آن قطعی نیست ترس از تحقق نیافتن آن وجود دارد. البته گاهی رجاء کاملاً در معنای مقابل ترس به کار می‌رود.^{۲۳}

ریشه لغوی دیگری که برای رجاء در کتب لغوی به کار رفته «رجأ» به صورت مهموز است که دلالت بر تأخیر دارد. وجه این معنا بدین جهت است که لازمه انتظار خیر، صبوری است چرا که انتظار خیر ملازم با تأخیر است. به تعبیر مصطفوی در التحقيق، «فانّ انتظار الخير يلازم التأخير فيستفاد منه التأخير و الصبر».^{۲۴} لذا «أرجأت الشيء» به معنی «أخرته» است^{۲۵} و بیان خداوند متعال در «تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ» به همین معناست.^{۲۶} مُرْجئة که یکی از فرقه‌های سیاسی - کلامی در تاریخ اسلام هستند به همین جهت به این نام معروف شده‌اند،^{۲۷} چرا که حکم را به آخرت موکول می‌کردند.^{۲۸} گاهی نیز این واژه به اطراف و نواحی یک چیز اطلاق می‌شود. از جمله در مورد اطراف و نواحی چاه به کار رفته و در مورد معنای آن بیان شده که «الناحية من البئر».^{۲۹}

۱۵. زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۱۹/ ۴۵۰.

۱۶. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲/ ۴۹۴.

۱۷. همان‌جا.

۱۸. فراهیدی، کتاب العين، ۶/ ۱۷۶.

۱۹. طریخی، مجمع البحرين، ۱/ ۱۷۶.

۲۰. فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، ۲/ ۲۲۱؛ مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۴/ ۷۷.

۲۱. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲/ ۴۹۴.

۲۲. راعب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۳۴۶.

۲۳. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۴/ ۷۹.

۲۴. همان‌جا.

۲۵. ابن منظور، لسان العرب، ۱/ ۸۳.

۲۶. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲/ ۴۹۵.

۲۷. زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۱/ ۱۶۰؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲/ ۴۹۵.

۲۸. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۴/ ۷۷.

۲۹. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۴/ ۷۷.

بنابراین، می‌توان گفت صاحبان کتب لغت رجاء را گاهی به معنای امید یا انتظار یا توقع حصول امری، گاهی به معنی ترس، و گاهی به معنای تأخیر، و گاهی به معنای نواحی و اطراف شیء دانسته‌اند. در اصطلاح نیز می‌توان آن را چشمداشت به وقوع امری دانست که اگر در نگاه دینی باشد، مؤمن این امر را با امید به کمک و عنایت الهی توقع دارد. علمای اخلاق، آن را انتظار تحقق امری محبوب دانسته‌اند، که در قلب حاصل می‌شود.^{۳۰} رجاء حقیقت ذات اضافه است و بدون مضاف‌الیه و متعلق محقق نمی‌شود.^{۳۱} به بیان دیگر، هرگز امید بدون متعلق امید نخواهد بود.^{۳۲} علامه طباطبایی می‌فرماید: «اگر متعلق رجاء در خارج یافت نشود، هرگز رجائی بالفعل محقق نمی‌شود».^{۳۳} از طرفی، تنها وجود حقیقی که می‌تواند متعلق امید قرار گیرد خداوند و لذا رجاء حقیقی امیدی است که به متعلق آن خدای متعال باشد.^{۳۴}

۲.۲. واژگان جانشین و متقابل

رابطه جانشینی، بر اساس شباهت‌های موجود میان مفهوم‌ها و مدلول‌های واژه‌ها صورت می‌گیرد و رابطه هم‌نشینی، بر اساس کلماتی که در کنار یک کلمه قرار گرفته به دست می‌آید. به تعبیری، رابطه جانشینی رابطه بینامتنی یعنی چگونگی جایگزینی عناصر به جای هم را بررسی می‌کند اما رابطه هم‌نشینی روابط درون‌متنی یعنی چگونگی قرار گرفتن عناصر در کنار هم و فرایند انتقال معنا را بررسی می‌کند.^{۳۵} در روابط جانشینی، واژه‌ها می‌توانند به صورت هم‌زمان به یکدیگر پیوند داشته باشند و به جای یکدیگر به کار روند اما روابط هم‌نشینی خطی و زمانی‌اند و تا یک واژه نیاید نوبت به واژه همراه آن نخواهد رسید. در این تحقیق، به جهت گستردگی بحث تنها بر واژگان جانشین تمرکز شده است و بررسی روابط واژگان هم‌نشین در تحقیق دیگری انجام خواهد شد.

از سویی، علاوه بر واژگانی که به نحو مستقیم می‌توان آن‌ها را جانشین رجاء دانست، برخی واژگان نیز در قرآن وجود دارد که برای رساندن معنای امید و ناامیدی از آن‌ها استفاده شده و از باب فهم معنای شیء از طریق امرِ مقابل یا متضاد آن می‌توان به این واژگان توجه داشت. جانشینی این دسته از واژه‌ها، از نوع جانشینی تقابلی است و از این دسته واژه‌ها به «واژگان متقابل» در این تحقیق تعبیر شده است. واژگانی چون «فُتُوْطُ»، «الْیَاسُ»، «الخَوْفُ»، «خَابٌ» و... از این دسته هستند که می‌توان آن‌ها را در زمره واژگان جانشین معادل‌های مقابل رجاء در قرآن دانست. اینها واژگانی هستند که رابطه تقابلی با رجاء دارند ولی در

۳۰. فیض کاشانی، المحججه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، ۷/ ۲۴۹.

۳۱. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۴/ ۱۶۰.

۳۲. همان‌جا.

۳۳. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۲/ ۲۷۲.

۳۴. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۴/ ۱۶۰.

۳۵. صفوی، درآمدی بر معناشناسی، ۲۴۷.

حقیقت از آن جهت که نفی رجاء می‌کنند و در خانواده واژگان رجاء واقع می‌شوند. این واژگان در حقیقت جانشین واژگان مقابل رجاء هستند اما تفاوت آن‌ها با واژگان جانشین رجاء در معنا و محتوا نیست بلکه در سلب و اثبات است. به همین منظور در این تحقیق بررسی شده‌اند تا شبکه معنایی این واژه در قرآن کامل شود.

۳. واژه‌های جانشین رجاء در قرآن

واژه‌های جانشین رجاء در قرآن کریم را دست‌کم می‌توان به سه دسته تقسیم نمود. دسته اول، واژگانی هستند که هم معنا با رجاء بوده و در موارد متعددی به جای رجاء به کار می‌روند. دسته دوم واژگانی هستند که مقابل رجاء هستند و به نوعی واژگان هم‌نشین واژه‌های حاکی از نفی رجاء هستند. این دسته از واژگان نیز چون بیانگر نفی رجاء هستند به نوعی در همین دسته جانشین قرار می‌گیرند. دسته سوم، واژگانی هستند که به نحو مستقیم رجاء یا نقیض آن را جانشینی نمی‌کنند بلکه به لحاظ محتوایی، فحوای آن‌ها چنان باری از رجاء و امید را تولید می‌کند که می‌توان آن‌ها را جانشین رجاء دانست.

۳.۱. واژه‌های هم‌معنا با رجاء

۳.۱.۱. امل

«امل» از جمله واژه‌های مهم مرتبط با رجاء در قرآن است که ارائه فهم روشن از آن می‌تواند نقش مؤثری در تفسیر مرتبط با آیات رجاء و امید و تحقق فهم کل‌گرایانه از ادبیات امیدواری در قرآن داشته باشد. امل دو بار در قرآن آمده^{۳۶} و به لحاظ لغوی داری چند معناست. برخی اهالی لغت، آن را به معنای امید و رجاء دانسته‌اند. به عنوان نمونه، ابن منظور آن را معادل با «رجاء» دانسته است.^{۳۷} زبیدی نیز بیان می‌کند که «أَنَّ الْأَمَلَ وَالرَّجَاءَ شَيْءٌ وَاحِدٌ»^{۳۸} در همین راستا در مورد امل در آیه «وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا»^{۳۹} بیان شده که «أَيُ إِنِّهَا خَيْرٌ مَا تُؤْمَلُونَ وَتَرْجَوْنَ حُصُولَهَا».^{۴۰} معنای دیگری که برای این واژه بیان شده «آرزو» است. به عنوان نمونه در مجمع البحرین، «أَمَلٌ» به معنای «آرزو» دانسته شده است.^{۴۱} زبیدی و همچنین قرشی نیز، امل را به معنای «آرزو» دانسته‌اند.^{۴۲} از همین رو آیه

۳۶. کهف: ۴۶؛ حجر: ۳.

۳۷. ابن‌منظور، لسان العرب، ۱۱/ ۲۷.

۳۸. زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۱۴/ ۳۰.

۳۹. کهف: ۴۶.

۴۰. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۱/ ۱۴۹.

۴۱. طریخی، مجمع البحرین، ۵/ ۳۱۰.

۴۲. زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۱۴/ ۳۰؛ قرشی، قاموس قرآن، ۱۱۳/ ۱.

«ذَرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ»^{۴۳} به این معناست که آن‌ها را در آرزوی بعید و دست‌نیافتنی خود رها کن.^{۴۴} مطابق آنچه صاحبان لغت بیان می‌دارند، بیشترین کاربرد واژه «أَمَل» از میان معانی بیان‌شده، در موردی است که به دست آوردن متعلق آن بعید باشد.^{۴۵} در این معنا، أَمَل از جنس گمان و پندار است و از آن جهت حصول آن بعید است که واقع‌گرایانه نیست.^{۴۶} البته آنجا که از أَمَل، رجاء قصد می‌شود، می‌تواند ممدوح باشد. از همین رو آیت‌الله جوادی بیان می‌کند «طول امل اگر منشأ تکاثر شود، مذموم است و اگر منشأ کوثر باشد، ممدوح است.»^{۴۷}

معنای دیگری که به لحاظ لغوی برای این واژه به کار رفته این است که در هیئت باب تَفْعُل، أَمَل به معنای اندیشیدن و تأمل کردن و تدبیر کردن می‌آید که به لحاظ لغوی متفاوت از معنای آرزو و رجاء است.^{۴۸} گاهی أَمَل در هیئت اَمِيل به عنوان اسم موضع یا مکان نیز به کار می‌رود.^{۴۹} گاهی اوقات هم از این لغت به معنی کمک‌کننده استفاده می‌شود. به عنوان نمونه در لسان العرب بیان شده است که «الْأَمَلَةُ أَعْوَانُ الرَّجُلِ، وَاحِدُهُمْ أَمَلٌ»^{۵۰} هر چند این معنای اخیر نسبت چندانی با واژه أَمَل مورد بحث ندارد. در مجموع به لحاظ لغوی می‌توان گفت ماده أَمَل در سه معنای امید، آرزو، و اندیشیدن به کار رفته است که کاربرد آن در دو معنای نخست شایع است.

۳. ۱. ۲. انتظار

انتظار از ماده «نَظَر» است و نظر گاهی به معنای انتظار به کار می‌رود. چنانچه فخر رازی در مورد آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ» بیان می‌دارد که «نظر در اینجا به معنای انتظار و توقع است».^{۵۱} شیخ طوسی بیان می‌دارد که «هَلْ يَنْظُرُونَ» «معناه هل ينتظرون، لأن النظر قد يكون بمعنى الانتظار».^{۵۲} انتظار توقع حصول شیء و نظر در آن است خیر باشد یا شر.^{۵۳} این واژه از جمله واژه‌های هم‌راستا و جانشین با رجاء است و از همین رو بیان شده «مفهوم الانتظار مأخوذ في مواد الرجاء والطمع والأمل والتمنى والتوقع والترقب».^{۵۴}

۴۳. حجر: ۳.

۴۴. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۱/ ۱۴۹.

۴۵. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۱/ ۱۴۸.

۴۶. مطهری، حکمت‌ها و اندرزها، ۱۸۷.

۴۷. جوادی آملی، انتظار بشر از دین، ۲۲۸.

۴۸. زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۳۰/ ۱۴.

۴۹. ابن‌منظور، لسان العرب، ۱۱/ ۲۷.

۵۰. ابن‌منظور، لسان العرب، ۱۱/ ۲۷.

۵۱. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴/ ۲۵۴.

۵۲. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۴/ ۴۱۹.

۵۳. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۴/ ۷۹.

۵۴. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۴/ ۷۹.

به گفته برخی، واژه «انتظار» دارای گستره مفهومی فراتر از واژگان همگون آن، مانند «ترجی» (امید نیکی) و «تربص» (درنگ طولانی) است و بر امیدواری به امر شدنی دلالت دارد؛ خیر باشد یا شر؛ یقینی باشد یا نه.^{۵۵} طبرسی، در بیان تفاوت بین ترجی و انتظار ذیل آیاتی چون «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ»^{۵۶} و «وَأَنْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَضِرُونَ»^{۵۷} بیان می‌دارند «الفرق بین الانتظار و الترجي للخير خاصة و الانتظار في الخير و الشر».^{۵۸} شیخ طوسی هم همین نظر را دارد.^{۵۹} برخی ذیل آیه «إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا» انتظار را با امل یکسان دانسته‌اند.^{۶۰}

به لحاظ اصطلاحی، در فرهنگ دینی «انتظار» عقیده صائب و عملی صالح و آگاهانه برای رسیدن به هدفی پسندیده است.^{۶۱} به تعبیر مرحوم طبرسی «الانتظار هو الإقبال على ما يأتي بالتوقع له».^{۶۲} شیخ طوسی بیان می‌کند که «انتظار، به معنای اقبال بر چیزی با توقع حصول آن است».^{۶۳} آنگاه که واژه «انتظار» و «مُتَظَرِّو» با پسوند «فَرَج» یا «ظهور» یا «هذا الأمر» آمده باشد، معنای چشم‌به‌راهی برای ظهور حضرت مهدی موعود (عج) در آخرالزمان را می‌رساند.^{۶۴} در مجموع به لحاظ لغوی می‌توان گفت ماده نظر در معنای امید هم در خصوص امور خیر و هم امور شر، به کار می‌رود و بنابراین انتظار از جمله واژگان جانشین رجاء محسوب می‌شود.

۳.۱.۳. تَمَنَّى و اُمْنِيَّة

از دیگر واژگان جانشین رجاء در قرآن «تَمَنَّى» و «اُمْنِيَّة» است که از مَنَى (بر وزن رمی) به معنای امید و آرزوست؛ خواه آن آرزو دست‌یافتنی باشد یا محال.^{۶۵} این واژه به معنای میل قلبی به حصول امری در آینده است.^{۶۶} واژه (مَنِي) و مشتقاتش ۲۱ مرتبه در قرآن به معناهای آرزو، دروغ، قرائت یا تلاوت به به کار رفته است. به‌عنوان نمونه در آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِيهِ

۵۵. جوادى آملى، ادب فنای مقربان، ۳۵۵/۹.

۵۶. انعام: ۱۵۸.

۵۷. هود: ۱۲۲.

۵۸. طبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن، ۳۱۰/۵.

۵۹. طوسى، التبيان فى تفسير القرآن، ۸۸/۶.

۶۰. مكارم شيرازى، الأمل فى تفسير كتاب الله المنزل، ۳۴۸/۱۹.

۶۱. جوادى آملى، ادب فنای مقربان، ۳۵۷/۹.

۶۲. طبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن، ۶۵۷/۴.

۶۳. طوسى، التبيان فى تفسير القرآن، ۲۲۲/۳.

۶۴. جوادى آملى، ادب فنای مقربان، ۳۷۱/۹.

۶۵. جوادى آملى، ادب فنای مقربان، ۱۶۷/۴.

۶۶. مصطفى، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، ۸۴/۴.

أُمْنِيَّتِهِ»^{۶۷} «امنیه» به معنای آرزوی قلبی است که شخص دوست می‌دارد و آن را محقق فرض می‌کند. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که «امنیه» در آیات قرآن بیشتر بر امید کاذب اطلاق می‌شود که شیطان آن را به انسان القاء و او را بدان سرگرم می‌کند.^{۶۸} برخی در تبیین معنای امنیه بیان می‌دارند که «هي الرجاء الذي لا يتحقق للإنسان»^{۶۹} به این معنا که امنیه نوعی رجاء است اما رجائی که فرد در درون خود آن را می‌سازد و پشتوانه واقعی ندارد. برخی در «لَيْسَ بِأَمَانِيَّتِكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِ الْكِتَابِ» امنیه را به معنی آرزوها، یا دروغ دانسته‌اند.^{۷۰} آلوسی «أمانی» را معادل با «أكاذيب» دانسته^{۷۱} و ذیل آیه «لَيْسَ بِأَمَانِيَّتِكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِ الْكِتَابِ» بیان می‌کند «كثيرا ما يطلق التمني على تصور ما لا حقيقة له».^{۷۲} بنابراین، امنیه ناشی از آرزوهایی بی‌پشتوانه است. اینکه در آیات قرآن شیطان بیان می‌کند که «و لا مَنِيَّتَهُمْ»^{۷۳} از همین باب است. علامه طباطبایی بیان می‌دارد که آرزو گاهی به معنای آرزوهای باطل و واهی به کار می‌رود و نمونه آن آیه «و مِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»^{۷۴} است که در آن امانی به معنای اکاذیب و اباطیل است.^{۷۵}

تفاوت امنیه و رجاء در واقعی بودن رجاء و خیالی و خرافی بودن امنیه است. قرآن کریم در عین اینکه رجاء را تأیید نموده است، امنیه را خرافه می‌داند. لذا در «لَيْسَ بِأَمَانِيَّتِكُمْ وَلَا أَمَانِيَّ أَهْلِ الْكِتَابِ» امنیه آرزوی ناپخته‌ای است که با مبادی آن همراه نیست.^{۷۶} امنیه در واقع آرزوی موهوم، پوچ و باطل و از سنخ جهل است.^{۷۷} به جهت همین پوچ بودن، امنیه غالبا به شیطان نسبت داده می‌شود و بیان می‌گردد که «در قبال هر وعده صادق الهی، یک امنیه کاذب شیطانی مطرح است».^{۷۸} آیت‌الله جوادی با نظر به آیه «وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيتهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين» بیان می‌کنند که سخن غیر مبرهن، امنیه است.^{۷۹} بنابراین تفاوت امنیه با رجاء این است که رجاء بیشتر در مواردی به کار

۶۷. حج: ۵۲.

۶۸. قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۲ / ۵۹.

۶۹. مکارم شیرازی، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ۱ / ۳۳۹.

۷۰. عاملی، تفسیر عاملی، ۳ / ۱۱۳.

۷۱. آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱ / ۳۰۲.

۷۲. آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۳ / ۱۴۵.

۷۳. نساء: ۱۱۹.

۷۴. بقره: ۷۸.

۷۵. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴ / ۳۹۱.

۷۶. جوادی آملی، امام مهدی عج: موجود موعود، ۱۷۰.

۷۷. جوادی آملی، تسنیم، ۵ / ۳۰۴.

۷۸. جوادی آملی، تسنیم، ۱۵ / ۵۷۸.

۷۹. جوادی آملی، تسنیم، ۷ / ۲۶۱.

می‌رود که متعلق امید یک امر متعالی یا واقعی است اما امنیه به مواردی اطلاق می‌شود که حقیقتی در پس آن نیست. تمنی با ترجی نیز از این جهت فرق می‌کند که تمنی در رابطه با توقع حصول امر ممکن و محال به کار می‌رود حال آنکه ترجی در مورد امور ممکن استعمال می‌گردد.^{۸۰}

۳. ۱. ۴. طمع

از دیگر واژه‌های جانشین رجاء در قرآن می‌تواند «طمع» باشد. در منابع لغت بیان شده که «الطَّمَعُ: صِدُّ الْيَأْسِ»^{۸۱}. برخی بیان داشته‌اند که طمع در لغت به معنای خواستن چیزی و امید داشتن به تحقق آن است. به تعبیر ابن فارس «الطَّاء و الميم و العين أصل واحد صحيح يدل على رجاء في القلب قوي للشيء»^{۸۲}. راغب بیان می‌کند که «الطَّمَعُ: نزوع النفس إلى الشيء شهوة له»^{۸۳}. این واژه گاهی به معنای حرص آمده و بیان شده «طَمِعَ أَي حَرِيصٌ»^{۸۴}. به بیانی دیگر، «طمع» آزمندی و هوس ورزی نفس آدمی به چیزی است که توان یا شایستگی آن را ندارد.^{۸۵} زبیدی این معنا را نقل می‌کند و ذیل معنای رجاء آن را نوعی طمع نسبت به آنچه ممکن الحصول است می‌داند.^{۸۶} مصطفوی رجاء را امری مابین طمع و أمل دانسته است.^{۸۷} در بیان برخی از اهالی لغت، «طمع» امید قوی قلبی بر چیزی است که در دست انسان نیست.^{۸۸} خوبی و بدی آن به نیت طمع‌کار و نیز به متعلق طمع بستگی دارد. مطابق آنچه در معنای طمع بیان شد، طمع ذاتاً بد و همواره نکوهیده نیست و طامع بودن ذاتاً مذموم نیست، بلکه اگر متعلق آن پلید باشد مذموم است؛ مثلاً طمع در طلب علم محمود است «يدعون ربهم خوفاً و طمعاً»^{۸۹} و طمع در جمع مال و امساک و ابای از انفاق مذموم است.^{۹۰}

در معنای مثبت طمع، طمع در واقع نوعی از رجاء است و به جای رجاء به کار برده می‌شود. از همین رو طبرسی در رابطه با آیه «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً» بیان می‌کند که «و هن المسنات من النساء اللاتي لا يطمعن في النكاح أي لا يطمعن في جماعهن لكبرهن»^{۹۱}. همچنین فخر رازی در مورد

۸۰. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۱۹۹/۱۰.

۸۱. ابن منظور، لسان العرب، ۲۳۹/۸.

۸۲. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۲۵/۳.

۸۳. راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۵۲۴.

۸۴. فراهیدی، کتاب العين، ۲۷/۲.

۸۵. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۱۱۹/۷.

۸۶. زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۴۴۷/۱۹.

۸۷. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۷۸/۴.

۸۸. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۱۴۱/۷.

۸۹. سجده: ۱۶.

۹۰. جوادی آملی، تسنیم، ۵۹۳/۷.

۹۱. طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۲۴۳/۷.

«لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا» بیان می‌کند که «أَي لَا يَطْمَعُونَ فِي ثَوَابِنَا».^{۹۲} آیت‌الله مکارم در بیان معنای «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ» طمع را به معنای آرزوی مثبت معنا کرده و بیان می‌کند «یعنی آن‌ها به بهشتیان درود می‌فرستند درحالی‌که خودشان هنوز وارد بهشت نشده‌اند و آرزو دارند».^{۹۳} این امر نشان می‌دهد که طمع در حقیقت نوعی از رجاء است و به همین منظور در برخی موارد جایگزین رجاء به کار رفته است. البته طمع به معنای مطلق امید نیست بلکه نوعی از امید طمع ورزانه را شامل می‌شود.^{۹۴} درعین حال، با برخی دیگر از واژه‌های جانشین رجاء نیز متفاوت است.

۳. ۱. ۵. توقع

واژه «توقع» را نیز می‌توان از جمله واژه‌های جانشین رجاء دانست. اگرچه عین این واژه در قرآن بیان نشده اما مشتقات آن چون «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لَوْفَعَتِهَا كَاذِبَةٌ»^{۹۵} و «سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ»^{۹۶} و «فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ»^{۹۷} را می‌توان یافت. گاهی رجاء به جای توقع به کار رفته است نظیر «بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا» که برخی معتقدند «أَي لَا يَتَوَقَّعُونَ أَنْ يَنْشُرُوا مِنْ قُبُورِهِمْ».^{۹۸} ازجمله معانی توقع در کتب لغت انتظار است. «تَوَقَّعَتِ الْأُمْرُ أَيِ انتظرتَه».^{۹۹} در برخی آیات قرآن نیز به معنای امید تحقق نتیجه فعل آمده است. به‌عنوان نمونه در آیاتی چون «فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ»^{۱۰۰} به کار بردن وَقَعَ تأکیدی بر واجب شدن پاداش از سوی خدا است.^{۱۰۱} برخی بیان کرده‌اند که «التوقع، و هو الترجي في المحبوب»^{۱۰۲} یعنی توقع زمانی اطلاق می‌شود که فرد به امری اشتیاق و امید تحقق آن را دارد. برخی در معنای رجاء، آن را توقع نسبت به چیزی که در آن خیر و نفعی باشد دانسته‌اند.^{۱۰۳}

مفسران در مواضع مختلف از توقع و رجاء به‌عنوان جانشین یکدیگر سخن گفته‌اند. صاحب مجمع‌البیان توقع را انتظار وقوع چیزی معنا کرده است.^{۱۰۴} فخر رازی در تفسیر «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ»

۹۲. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۷/ ۲۱۱.

۹۳. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۶/ ۱۹۰.

۹۴. جوادی آملی، تسنیم، ۵/ ۲۵۴.

۹۵. الواقعة: ۱.

۹۶. المعارج: ۱.

۹۷. الحاقه: ۱۵.

۹۸. ابیاری، الموسوعة القرآنية، ۱۰/ ۴۱۸.

۹۹. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۱۳/ ۱۹۷.

۱۰۰. النساء: ۱۰۰.

۱۰۱. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۸۸۰.

۱۰۲. ابیاری، الموسوعة القرآنية، ۲/ ۱۶۸.

۱۰۳. شریاضی، موسوعة اخلاق القرآن، ۲/ ۲۲۸.

۱۰۴. طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ۶/ ۷۳۶.

بیان می‌کند که «النظر هاهنا بمعنى الانتظار و التوقع».^{۱۰۵} ایشان همچنین در ذیل آیه «إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا» بیان می‌کند که «أَنَّ الرَّجَاءَ هَاهُنَا بِمَعْنَى التَّوَقُّعِ لِأَنَّ الرَّاجِيَ لِلشَّيْءِ مُتَوَقِّعٌ لَهُ إِلَّا أَنْ أَشْرَفَ أَقْسَامُ التَّوَقُّعِ هُوَ الرَّجَاءُ».^{۱۰۶} مرحوم شیخ طوسی در مورد آیه «وَانْتَظَرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ» بیان می‌کند که «وَأَنْتَظَرُوا أَيُّ تَوَقُّعًا» و در تفاوت بین توقع و انتظار تفاوت را در این می‌داند که توقع، طلب چیزی است که وقوع آن مقدر شده است اما انتظار طلب چیزی است که انتظار آن مقدر شده است.^{۱۰۷} بر این اساس وقتی واژه توقع به کار می‌رود، امید به تحقق امر بیشتر است. آلوسی در ذیل «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ» بیان می‌دارد که «الرجاء بمعنى الأمل و التوقع».^{۱۰۸} ایشان همچنین بیان می‌کند که رجاء گاهی بر توقع امر خیر اطلاق می‌شود و گاهی بر مطلق توقع اطلاق می‌شود که اولی حقیقی و دومی بر سبیل مجاز است.^{۱۰۹} علامه طباطبایی نیز در آیه «فَهَلْ يُنْتَظَرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ» نظر و الانتظار را به «توقع» معنا کرده است.^{۱۱۰} بنابراین، ازجمله واژه‌هایی که به‌عنوان جانشین رجاء یا مفاهیم مشابه به کار رفته است، توقع است.

۳. ۱. ۶. تَرْقُب

واژه «ترقب» از ماده رقب را نیز می‌توان از دیگر واژه‌های جانشین رجاء دانست. ترقب می‌تواند معانی متعددی داشته باشد ازجمله اینکه به معنای توقع داشتن دانسته شده است.^{۱۱۱} این واژه گاهی به معنای حفظ و مراعات به کار رفته است، نظیر آیه «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا»^{۱۱۲} که بیان می‌کند خدا بر شما حافظ و مراقب است. اما گاهی مراد از آن انتظار است و آن در صورتی است که از باب افتعال باشد، نظیر «فَارْتَقِبْ إِنَّهُمْ مُرْتَقِبُونَ»^{۱۱۳} که به معنی منتظر است.^{۱۱۴} مصطفوی بیان می‌کند که «تَرْقَبْتُهُ وَارْتَقَبْتُهُ» به معنای «انتظرت» است و این به جهت این است که ازجمله لوازم مراقبت و حفاظت و مراعات چیزی را کردن، انتظار کشیدن است و از همین رو ترقب تفسیر به لوازم شده است.^{۱۱۵} ازجمله معادل‌های «الرَّقِيبُ» الْمُتَنَظِّرُ دانسته شده است.^{۱۱۶} در برخی آیات قرآن، هم تَرْقَبَ به معنی انتظار است. «فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ

۱۰۵. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۶/ ۲۵۴.

۱۰۶. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۳۱/ ۱۸.

۱۰۷. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۶/ ۸۸.

۱۰۸. آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱۰/ ۳۴۲.

۱۰۹. آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۶/ ۶۹.

۱۱۰. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۷/ ۵۸.

۱۱۱. ابن منظور، لسان العرب، ۱/ ۴۲۴.

۱۱۲. نساء: ۱.

۱۱۳. دخان: ۵۹.

۱۱۴. قرشی، قاموس قرآن، ۳/ ۱۱۲.

۱۱۵. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۴/ ۲۰۰.

۱۱۶. ملکی، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، ۴/ ۲۵۵.

خَائِفًا يَتَرَقَّبُ»^{۱۱۷} یعنی موسی صبح کرد درحالی که ترسان بود و انتظار می کشید که قتل قبطی چه سر و صدایی ایجاد خواهد کرد. همچنین «فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ»^{۱۱۸} به این معناست که از شهر خارج شد و بیمناک بود و انتظار داشت که تعقیبش کنند.^{۱۱۹}

شیخ طوسی در خصوص آیه «فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ»^{۱۲۰} از ابن عباس نقل می کند که «الترقب التوقع».^{۱۲۱} طبرسی در خصوص آیه «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا» ترقب را به معنی رجاء و انتظار دانسته است.^{۱۲۲} برخی مفسرین در معنای آیه «لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ» بیان داشته اند که «ای لا یترقبون و لا یخافون ایام عذابه».^{۱۲۳} ابن عاشور درحالی که طمع را از مرادف های رجاء دانسته، طمع را به ترقب معنا کرده و بیان می کند «الطمع ترقب حصول شیء محبوب و هو یرادف الرجاء».^{۱۲۴} در مورد آیه «قَالَ يَا بَنِيَّ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي... وَ لَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي»^{۱۲۵} سیوطی بیان می کند که «لَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي» یعنی «لَمْ تَنْتَظِرْ قَوْلِي»^{۱۲۶} و این به جهت این است که منتظر قول موسی علیه السلام نماندند.^{۱۲۷}

۳. ۱. ۷. حروف جانشین رجاء؛ لعل، عسی و...

علاوه بر کلماتی که در ساختارهای مختلف اسمی، فعلی و مصدری به عنوان جانشین رجاء به کار رفته اند، برخی حروف نیز هستند که می توان آن ها را جانشینان رجاء دانست. از جمله آن ها موارد زیر است:

الف: «لعل»: لعل در آیات مختلف؛ با تعابیری چون لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ، لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ، لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ، لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ، لعلی اعمال صالحا فیما ترکت، و... به کار رفته است. اصل این واژه «عل» و لام ابتدا زاید است^{۱۲۸} و به معنای رجاء، طمع، و شک است.^{۱۲۹} راغب معتقد است لعل هر جا که درباره خداوند است به معنای تعلیل و هر جا که درباره بشر به کار رفته به معنای رجاء است. او معتقد است که این واژه دلالت می کند بر ایجاد ترجی، و مراد از آن مطلق ترجی است یعنی توقع بر چیزی، خواه این که

۱۱۷. قصص: ۱۸.

۱۱۸. قصص: ۲۱.

۱۱۹. قرشی، قاموس قرآن، ۱۱۲/۳.

۱۲۰. قصص: ۱۸.

۱۲۱. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۸/۸.

۱۲۲. طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۷/ ۲۵۹.

۱۲۳. سبزواری نجفی، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، ۴۰۶/۶.

۱۲۴. ابن عاشور، التحریر و التئویر، ۵۴۹/۱.

۱۲۵. طه: ۹۴.

۱۲۶. محلی و سیوطی، تفسیر الجلالین، ۳۲۱.

۱۲۷. سیوطی، الدر المنثور فی تفسیر المائور، ۴/ ۳۰۷.

۱۲۸. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۲۲۰/۱۰.

۱۲۹. ابن منظور، لسان العرب، ۶۰۷/۱۱.

محبوب و یا مکروه باشد.^{۱۳۰} مصطفوی معتقد است که لعل گاهی به معنای ظن و عسی و گاهی به معنای ترجی است.^{۱۳۱} ابوالفتح رازی بیان می‌کند که «معنی لعل بر شش وجه بود که یکی از آن‌ها معنی ترجی است، چنان که «لعل زیدا منطلق، امید چنان است که زید برفته باشد».^{۱۳۲} به تعبیر آیت الله جوادی، «لعل» از حروف شبیه فعل و به معنای ترجی و امیدواری است که از تردید گوینده و عدم آگاهی او از آینده حکایت می‌کند.^{۱۳۳}

مرحوم طبرسی یکی از معانی که برای «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» بیان می‌کنند این است که «کأنه قال علی رجائکم و طمعکم فی التقوی».^{۱۳۴} علامه طباطبایی ذیل آیه «لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ» بیان می‌کند که کلمه «لعل» برای امیدواری است و در اینجا وقتی عذاب خدا را می‌بینند اظهار چنین امیدی می‌کنند.^{۱۳۵} علامه همچنین در رابطه با «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» بیان می‌کند که کلمه «لعل» امید را می‌رساند.^{۱۳۶} همچنین در مورد «لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ» بیان می‌دارند که «لعل» برای امیدواری است.^{۱۳۷} همچنین ابن عاشور بیان می‌کند که «و (لعل) حقیقتها إنشاء الرجاء و التوقع».^{۱۳۸} آیت الله جوادی بیان می‌کنند که تعبیر به «لعل» در جمله «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»، برای این است که انسان تا پایان عمر باید بین خوف و رجاء به سر ببرد.^{۱۳۹} آیت الله مکارم معتقدند لعل به معنی امیدواری و انتظار در مورد اموری است که اطمینان به وجود آن در آینده نیست ولی احتمال وجود دارد.^{۱۴۰}

ب: عسی: عسی از دیگر واژگانی است که می‌توان آن را جانشین رجاء دانست. «عسی» نزدیک شدن موضوع به فعلیت و تحقق است و معانی دیگری مانند امید، ظن و قرب مطلق که برای آن ذکر شده از آثار و لوازم معنای یاد شده است.^{۱۴۱} این واژه در آیات متعددی چون «وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً... وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً»؛^{۱۴۲} «عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيباً»؛^{۱۴۳} «عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا»^{۱۴۴} و... بیان شده است. مصطفوی معتقد است

۱۳۰. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۴۲.

۱۳۱. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۱/ ۱۹۹.

۱۳۲. ابوالفتح رازی، روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ۲۲۵.

۱۳۳. جوادی آملی، تسنیم، ۴۰۲/۱.

۱۳۴. طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱/ ۴۸۲.

۱۳۵. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۶۷/۱۵.

۱۳۶. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱/ ۱۹۸.

۱۳۷. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۷/ ۹۰.

۱۳۸. ابن عاشور، التحرير و التنوير، ۱۵/۱۵.

۱۳۹. جوادی آملی، تسنیم، ۱۰۱/۵.

۱۴۰. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۵/۴.

۱۴۱. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۸/ ۱۳۴.

۱۴۲. بقره: ۲۱۶.

۱۴۳. اسراء: ۵۱.

عسی به معنای طمع و ترجی است.^{۱۴۵} در آیات مختلفی مفسرین عسی را به معنای امید دانسته‌اند. علامه طباطبایی ذیل آیه «عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ...» بیان می‌کند که کلمات (عسی) و (لعل) و امثال آن در کلام خدای تعالی در همان معنای امیدواری استعمال شده است.^{۱۴۶} البته ذیل آیه «فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنَّ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ»^{۱۴۷} بیان می‌کنند که کلمه «عسی» هر جا که در کلام خدای تعالی آمده باشد به معنای اظهار امید واقعی نیست، چون اظهار امید از کسی صحیح است که اطلاعی از آینده نداشته باشد.^{۱۴۸}

بنابراین برخی واژگان از جمله لعل و عسی را نیز می‌توان از جمله واژگان هم‌نشین رجاء در نظر گرفت. علاوه بر اینکه از حروف دیگر که با لعل و عسی بسیار نزدیک است و معنای ترجی و امید را می‌تواند داشته باشد، لیت و کي و دیگر حروف تمنی هستند که می‌توانند به این لحاظ از جمله واژگانی که معنای رجاء را در بردارند محسوب شوند. در همین راستا آیت‌الله جوادی دو وجه معنایی برای «لعل» در «لعلکم تشکرون» بیان نموده احتمال آن که «لعل» به معنای «کی» باشد، کاملاً بجاست. بنابراین، معنای آیه چنین خواهد بود: «... برای این که شکر کنید».^{۱۴۹} حتی «س و سوف» نیز گاهی این امیدواری را می‌رسانند. به عنوان نمونه رحمتی که خدا به پیامبرش در آیه «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» وعده داده نوعی امید را در دل‌ها زنده می‌کند.^{۱۵۰}

۲.۳. واژگان دارای رابطه تقابلی با رجاء یا جانشینان رجاء

علاوه بر واژگانی که به نحو مستقیم می‌توان آن‌ها را جانشین رجاء دانست، برخی واژگان نیز در قرآن وجود دارد که برای رساندن معنای امید و ناامیدی از آن‌ها استفاده شده و از باب فهم معنای شیء از طریق امرِ مقابل یا متضاد آن می‌توان به این واژگان توجه داشت. جانشینی این دسته از واژه‌ها، از نوع جانشینی تقابلی است. به همین منظور واژگانی چون «قُنُوطُ»، «الْيَأْسُ»، «الخوف»، «خاب» و... را می‌توان در زمره واژگان جانشین معادل‌های مقابل رجاء در قرآن دانست.

از جمله این واژه‌ها، واژه «قُنُوطُ» است. این واژه در ادبیات عرب، به عنوان واژه ضد رجاء دانسته شده است. این واژه اگرچه به عنوان جانشین رجاء نیست اما جانشین واژگان مخالف رجاء هست. به تعبیر

۱۴۴. قصص: ۹.

۱۴۵. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۱۶۲/۸.

۱۴۶. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۶۶/۲.

۱۴۷. مانده: ۵۲.

۱۴۸. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۷۵/۵.

۱۴۹. جوادی آملی، تسنیم، ۴/ ۴۰۰.

۱۵۰. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۷۷/۱.

مصطفوی، «کما أنَّ الرجاء توقع لحصول مقصود، فَالْقُنُوطُ انقطاع ذلك الانتظار و التوقع».^{۱۵۱} قنوط در متون لغت گاهی به معنای یأس دانسته شده^{۱۵۲} و برخی با تأکید بیان نموده‌اند که این واژه مسلماً به معنای یأس است.^{۱۵۳} گاهی هم «یأس من الخیر» دانسته شده است. راغب اصفهانی با استناد به آیاتی چون «فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ»^{۱۵۴} «وَمَنْ يَقْنُطْ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ»^{۱۵۵} بیان می‌کند که در این آیات قُنُوطْ به معنای «یأس من الخیر» است.^{۱۵۶} مصطفوی بیان می‌کند که «إِنَّ الْقُنُوطَ هُوَ الْيَأْسُ الشَّدِيدُ».^{۱۵۷} از همین رو در آیه «وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُؤْسَ قُنُوطٌ» قنوط بعد از یئوس آمده تا این مرتبه و شدت را بیان کند. ابن منظور با استناد به آیه «فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ» بیان می‌کند که «قُنُوطٌ» بر وزن جلوس، و به معنای ناامیدی است.^{۱۵۸}

مفسران نیز همین معنا را در آیاتی که واژه قنوط در آن‌ها به کار رفته مورد توجه قرار داده‌اند. علامه طباطبایی در مورد آیه «لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُؤْسَ قُنُوطٌ» می‌فرماید کلمه «قنوط» به معنای قطع شدن امید است.^{۱۵۹} ایشان همین‌طور در مورد آیه «لَا تَقْنُطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ» قنوط را به معنای نومیدی دانسته و معتقد است این جمله نهی از نومیدی است.^{۱۶۰} آیت‌الله جوادی ذیل آیاتی چون «وَمَنْ يَقْنُطْ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ»^{۱۶۱} بیان می‌کند که به دیده برخی واژه پڑوهان، یأس بسیار و سخت را «قنوط» گویند؛ پیش از رسیدن به هدف باشد یا پس از آن؛ اما «خبیة» تنها نومیدی پس از آرزوست، چون معنای پیشگیری از رسیدن به آرزو در آن نهفته است.^{۱۶۲} بنابراین این واژه در کتب لغت و آراء مفسرین، به معنای یأس شدید دانسته شده و با تعبیری چون «أَشَدُّ الْيَأْسِ مِنَ الشَّيْءِ» معنا شده است.^{۱۶۳}

از دیگر واژگان جانشین مقابل رجاء، یأس است. «یأس» واژه مقابل رجاء است.^{۱۶۴} در التحقیق فی کلمات القرآن الکریم بیان شده است که «الرجاء و الیأس نقیضان».^{۱۶۵} طریحی بیان می‌کند که «الرجاء و

۱۵۱. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۳۲۶/۹.

۱۵۲. فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ۵۱۷/۲.

۱۵۳. قرشی، قاموس قرآن، ۲۲۶/۱.

۱۵۴. الحجر: ۵۵.

۱۵۵. الحجر: ۵۶.

۱۵۶. راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۶۸۵.

۱۵۷. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۸/۱۴.

۱۵۸. ابن‌منظور، لسان العرب، ۳۸۶/۷.

۱۵۹. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۴۰۲/۱۷.

۱۶۰. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۷۹/۱۷.

۱۶۱. حجر: ۵۶.

۱۶۲. جوادی آملی، ادب فنای مهربان، ۲۷۶/۸.

۱۶۳. ابن‌منظور، لسان العرب، ۳۸۶/۷.

۱۶۴. ابن‌منظور، لسان العرب، ۳۰۹/۱۴.

۱۶۵. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۵۶/۳.

هو ضد اليأس». ^{۱۶۶} مصطفوی معتقد است «فانَّ اليأس يقابل الطمع، فهو انقطاع الرجاء و الطمع عن أى شيء كان، و إن كان الرجاء و الطمع يتعلّق غالبا بما يقصد في الأمور الخيريّة». ^{۱۶۷} فخر رازی ذیل آیه «لا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ» بیان می‌کند «يئوس» را از ماده «ياس» به معنی وجود نوميدي در درون قلب و «قنوط» را به معنی ظاهر ساختن آن در چهره و در عمل دانسته‌اند. ^{۱۶۸}

در خصوص تفاوت بين ياس و قنوط، آلوسی معتقد است، قنوط شدت بیشتر بر عدم وقوع را می‌رساند. ^{۱۶۹} ابن منظور بیان می‌کند که در فرق میان «قنوط» و «ياس» گفته شده که قنوط، همان ياس و ناامیدی شدید از چیزی است. ^{۱۷۰} مصطفوی در فرق بين اين دو واژه بیان می‌کند «الفرق بين اليأس و القنوط و الخيبة: انَّ القنوط أشدَّ مبالغة من اليأس». ^{۱۷۱} برخی مفسران اين دو را به يك معنی دانسته‌اند از جمله علامه طباطبایی که اليأس و القنوط را به معنای نوميدي يا انقطاع الرجاء دانسته است. ^{۱۷۲} آیت الله مکارم هم بیان می‌کند که آنچه از موارد استعمال واژه «ياس» و «قنوط» در قرآن مجید به دست می‌آید اين است که ياس و قنوط تقریبا در یک معنی به کار می‌روند. ^{۱۷۳} اما برخی دیگر از مفسران میان آن‌ها تفاوت قائل هستند. مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان در میان اين دو چنین فرق گذاشته که ياس نوميدي از خير اما قنوط نوميدي از رحمت است. ^{۱۷۴}

علاوه بر قنوط و ياس، به نظر می‌رسد واژگان دیگری چون خوف و خاب را نیز می‌توان به نوعی در دسته واژگانی دانست که در قرآن می‌تواند جانشین واژگان مقابل رجاء تلقی شوند. «خاب» که در برخی آیات قرآن چون «قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» ^{۱۷۵} به کار رفته هم به معنای نوميدي و نرسیدن به خواسته‌ها و آرزوهاست ^{۱۷۶} اما اين وجه نوميدي در قنوط بسیار شدیدتر است.

۳.۳. واژگان جانشین فحوای رجاء

علاوه بر جانشینی که به نحو مستقیم جانشین رجاء تلقی می‌شوند و نیز علاوه بر واژگانی که از آن‌ها

۱۶۶. طریحی، مجمع البحرین، ۵/ ۳۱۰.

۱۶۷. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۹/ ۳۶۱.

۱۶۸. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۷/ ۵۷۲.

۱۶۹. آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۷/ ۴۳.

۱۷۰. ابن منظور، لسان العرب، ۷/ ۳۸۶.

۱۷۱. مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۳/ ۱۷۳.

۱۷۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۷/ ۴۰۲.

۱۷۳. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۰/ ۳۲۱.

۱۷۴. طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ۹/ ۲۸.

۱۷۵. الشمس، ۱۰.

۱۷۶. ابن‌منظور، لسان العرب، ۱/ ۳۶۸.

به عنوان جانشینان دارای رابطه تقابلی با رجاء یا مفاهیم جانشین آن یاد شد، می توان برخی دیگر از آیات را در قرآن یافت که اگرچه به لحاظ لفظی بیانگر معنای رجاء نیستند اما محتوا و معنای آن ها رجاء را در ذهن متبادر می سازد. از جمله آن ها، آیات مشتمل بر رحمت و مغفرت هستند. رحمت را «الانعام علی المحتاج الیه» معنا کرده اند.^{۱۷۷} به عنوان نمونه در آیاتی مثل «هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» که وصف رحمت برای قرآن آمده بیانگر این است که از قرآن امید هدایت می رود.^{۱۷۸} همین طور «وَ رَحْمَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ»^{۱۷۹} که وصف رحمت را در مورد پیامبر (ص) به کار می برد این معنا را در ذهن متبادر می سازد که وجود پیامبر، امیدی برای مؤمنان خواهد بود. همین طور رحمت الهی در آیاتی چون «رَحْمَتُهُ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» به انسان این مفهوم را القاء می کند که تکیه گاه انسان خداست و این در حقیقت نوعی امید را در وجود انسان ایجاد می کند.

همچنین فحوای آیات مشتمل بر «مغفرت» از جمله «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» می تواند نوعی بار معنایی امید را به انسان منتقل کند. در حقیقت این آیه از آن جهت که بیانگر رحمت و اسعه الهی است، نوعی امید به بخشایش را در دل بندگان و بخصوص گناهکاران زنده می کند. غفران فقط یک بار و مغفرت ۲۸ بار در قرآن مجید آمده است. در برخی آیات رجاء و یا مفاهیم جانشین آن به صورت هم نشین با مغفرت آمده اند. به عنوان نمونه آیه شریفه «فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ» به همه مستضعفان راستین، عفو و مغفرت را بشارت می دهد. خداوند با امیدبخشی در برخی آیات وعده می دهد که همه گناهان را می آمرزد نظیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا»^{۱۸۰} و در بعضی آیات می فرماید که همه گناهان جز شرک را می آمرزد «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»^{۱۸۱} این چنین آیات در قرآن کریم بیان می کند که نفس غفران الهی به نوعی امید را در دل ها زنده خواهد کرد و وجود غفران در آیات الهی هر چند اشاره ای به مفهوم رجاء نشده باشد این بار معنایی را منتقل می سازد.

علاوه بر این، اشاره به این نکته نیز لازم است که در بسیاری از آیات قرآن، امید به لحاظ مفهوم و در درون محتوای آیه وجود دارد هر چند لفظ دقیقی بیانگر آن نباشد. به عنوان نمونه آیاتی چون «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ»^{۱۸۲} نیز آیه «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»^{۱۸۳} و همچنین «أ

۱۷۷. عسکری، الفروق فی اللغة، ۱۸۹.

۱۷۸. ابن منظور، لسان العرب، ۲۳۰/۱۲.

۱۷۹. توبه: ۶۱.

۱۸۰. زمر: ۵۳.

۱۸۱. نساء: ۴۸.

۱۸۲. البقرة: ۱۸۶.

۱۸۳. المؤمن: ۶۰.

لَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ»^{۱۸۴} از این قبیل اند که ساختار و محتوای آیه بیانگر امید است. این قبیل آیات بار امیدواری بسیار زیادی را به بنده تزریق می کنند. شاید بتوان گفت امیدبخش ترین آیه قرآن، «يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ»^{۱۸۵} است. هرچند آیه «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» نیز مطابق روایات امیدبخش ترین آیه از آیات قرآن کریم دانسته شده است.^{۱۸۶} افزون بر آیه فوق، از آیات دیگری، مانند آیه «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»^{۱۸۷} نیز با عنوان «اُزْجِ آیه» یاد شده است.^{۱۸۸} بنابراین، علاوه بر واژه های مذکور به عنوان جانشین، مواردی را نیز در آیات قرآن می توان یافت که معنای امید از برخی ترکیب کلمات و جملات قابل برداشت است. به عنوان نمونه در قرآن کریم آمده است که «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى»^{۱۸۹} که بیانگر این است که اعتقاد به شفاعت، موجب می شود که انسان ها در هنگام گناه، امیدوار به رحمت و شفاعت واسعه الهی باشند. به بیان دیگر، مفاهیمی چون رحمت، مغفرت و شفاعت، را نیز به نوعی می توان در کنار واژگان مذکور از جمله مفاهیمی دانست که به نحوی در جهت دار نمودن معنای آیات به سمت امید و اقسام آن مؤثر باشند، هرچند به نحو آشکاری در کنار واژه رجاء و مفاهیم مشابه آن به کار نرفته باشند.

به اختصار می توان شبکه معنایی مربوط به واژه های جانشین رجاء در آیات قرآن را در قالب شکل زیر

نشان داد:



۱۸۴. الزمر: ۳۶.

۱۸۵. زمر: ۵۳.

۱۸۶. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۳۴۱/۵.

۱۸۷. هود: ۱۱۴.

۱۸۸. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۴۷۶/۲.

۱۸۹. انبیاء: ۲۸.

۴. جدول واژه‌های جانشین رجاء در قرآن کریم

واژه‌های جانشین و مشتقات آن‌ها بر اساس بسامد و نیز نوع رابطه جانشینی مستقیم، تقابلی، و فحوایی به‌اختصار در جدول زیر بیان شده است.

جانشین‌های معنایی رجاء در آیات قرآن					
ردیف	واژه‌های جانشین	نمونه آیه	دیگر آیات	تعداد کل	توضیح
۱	أمل	«ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِيَهُمُ الْأَمَلُ» (حجر: ۳)	(کهف: ۴۶)؛ (حدید: ۱۶)؛ (نجم: ۲۴-۲۵)؛ (همزه: ۱-۳)؛ (محمد: ۲۵)؛ (النساء: ۱۱۹)	۷	مستقیم
۲	انتظار (نظر، ینظر و...)	وَانتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ (هود: ۱۲۲)	(انعام: ۱۵۸)؛ (اعراف: ۷۱)؛ (یونس: ۲۰)؛ (یونس: ۱۰۲)؛ (سجده: ۳۰)؛ (احزاب: ۲۳)، (نحل: ۳۳)؛ (احزاب: ۵۳)، (فاطر: ۴۳)؛ (ص: ۱۵)؛ (الزمر: ۶۸)؛ (زخرف: ۶۶)، (محمد: ۱۸).	۱۴	مستقیم
۳	تمنی و امنیّه	«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ» (حج: ۵۲)	(نساء: ۱۱۹)؛ (نساء: ۱۲۰)؛ (نساء: ۱۲۳)، (بقره: ۷۸)؛ (بقره: ۱۱۱)؛ (نجم: ۲۴)؛ (نجم: ۴۶)؛ (حدید: ۱۴)؛ (جمعه: ۶-۷)؛ (بقره: ۹۴-۹۵)؛ (آل عمران: ۱۴۳).	۱۲	مستقیم
۴	طمع	«أَيَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ» (معارج: ۳۸)	(مائده: ۸۴)؛ (بقره: ۷۵)؛ (اعراف: ۴۶)؛ (اعراف: ۵۶)؛ (رعد: ۱۲)؛ (شعراء: ۵۱)؛ (شعراء: ۸۲)؛ (روم: ۲۴)؛ (سجده: ۱۶)؛ (احزاب: ۲۴).	۱۲	مستقیم

		(۳۲)؛ (مدثر: ۱۵).			
۵	توقع	«فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ» (الحاقة: ۱۵)	(الواقعه: ۲-۱)؛ (المعارج: ۱) و (نمل: ۸۵)؛ (نمل: ۸۲)؛ (يونس: ۵۱).	۶	مستقیم
۶	ترقب	«فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ» (قصص: ۲۱)	(دخان: ۱۰)؛ (دخان: ۵۹) (قصص: ۱۸)، (قصص: ۲۱)؛ (دخان: ۵۹)؛ (دخان: ۱۰)؛ (هود: ۹۳)؛ (طه: ۹۴)؛ (قمر: ۲۷).	۱۰	مستقیم
۷	لعل، عسی، سوف و...	يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا (احزاب: ۶۳)	(بقره: ۲۱، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۶۳، ۷۳، ۱۵۰، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۹، و....)	لعل (۱۲۷) آیه؛ عسی (۲۳ آیه)؛ سوف (۱۲) آیه	مستقیم
۸	قُتُوْطُ	لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُوسِسْ قُتُوْطُ (فصلت: ۴۹)	(شوری: ۲۸)؛ (الزمر: ۵۳)	۳	تقابلی
۹	الْيَاسُ	يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَ أَخِيهِ وَ لَا تَيَاسُّوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَّاسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (يوسف: ۸۷)	(الرعد: ۳۱)؛ (المائدة: ۳)؛ (عنكبوت: ۲۳)؛ (ممتحنه: ۱۳).	۵	تقابلی

احمدی و دیگران: بررسی شبکه معنایی رجاء در پرتو واژگان جانشین و متقابل در قرآن/ ۸۹

۱۰	الخوف	قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعْ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره: ۳۸)	(یونس: ۸۳)؛ (قریش: ۴)؛ (بقره: ۶۲؛ ۱۱۲، ۲۶۲، ۲۷۴، ۲۷۷)؛ (آل عمران: ۱۷۰)؛ (مائده: ۶۹)؛ (انعام: ۴۸)؛ (اعراف: ۳۵)؛ (اعراف: ۴۹)؛ (اعراف: ۵۸) (یونس: ۶۲)؛ (زخرف: ۶۸)؛ (احقاف: ۱۳)؛ (الرعد: ۱۲)؛ (الروم: ۲۴)؛ (السجده: ۱۶)، (النور: ۵۵)	۲۱	تقابلی
۱۱	خاب	« وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ » (ابراهیم: ۱۵)	(طه: ۶۱)؛ (طه: ۱۱۱)	۳	تقابلی
۱۲	رحمت	« أَمَّنْ هُوَ قَانِثٌ ءَانَاءَ الْيَلِّ سَاجِدًا وَقَانِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةً رَبِّهِ » (الزمر: ۹)	(اعراف: ۵۶)؛ (اعراف: ۱۵۱)؛ (الشوری: ۲۸)؛ (التنبه: ۹۹)؛ (الجاثیه: ۳۰)؛ (الانسان: ۳۱)	۷	فحوالی
۱۳	مغفرت	إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا (النساء: ۴۸)	(التوبه: ۸۰)؛ (النور: ۲۲)؛ (الشعرا: ۵۱)؛ (محمد: ۳۴)؛ (المنافقون: ۶)؛ (آل عمران: ۳۱)؛ (اعراف: ۱۴۹)؛ (انفال: ۲۹؛ ۷۰)؛ (احزاب: ۷۱)؛ (احقاف: ۳۱)؛ (حدید: ۲۸)؛ (صف: ۱۲)؛ (تغابن: ۱۷)؛ (نوح: ۴)	۱۶	فحوالی
۱۴	بشارت	يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ	(الكهف: ۲)؛ (الاسراء: ۹)؛ (الشوری: ۲۳)؛ (آل عمران: ۱۷۰)؛ (التوبه: ۲۱؛ ۱۲۴)؛	۱۰	فحوالی

		الْمُؤْمِنِينَ (آل عمران: ۱۷۱) يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ (التوبة: ۲۱)	(الحجر: ۶۷)؛ (الروم: ۴۸)؛ (الزمر: ۴۵)		
--	--	--	--	--	--

نتیجه‌گیری

بر اساس بررسی صورت‌گرفته در خصوص واژه‌های جانشین رجاء در قرآن کریم، با حوزه معنایی گسترده‌ای برای رجاء مواجهیم که هم تنوع طیفی دارد و هم تنوع مصداقی پیدا می‌کند. مطابق آنچه در این تحقیق بیان شد، واژگان هم‌نشین رجاء را دست‌کم در سه دسته می‌توان تقسیم نمود. دسته اول، واژگانی هستند که به نحو مستقیم از رجاء جانشینی می‌کنند. واژگانی چون امل، انتظار، تمتی و امنیه، طمع، توقع، ترقب، و نیز لعل و عسی و سوف در این دسته قرار می‌گیرند. دسته دوم، واژگانی هستند که جانشین واژگان مقابل رجاء هستند. این واژگان مواردی چون قنوط، یاس، خوف، و خاب هستند. دسته سوم، واژگانی هستند که به لحاظ معنایی نوعی امیدواری را در وجود انسان تزریق می‌کنند که رحمت و مغفرت از این جمله‌اند. بررسی این واژه‌های جانشین و مشتقات آن‌ها بر اساس بسامد و نیز نوع رابطه جانشینی مستقیم، تقابلی، و فحوایی نشان می‌دهد که خوف به‌عنوان واژه مقابل رجاء بیشترین بسامد را دارد و پس از آن، مغفرت به‌عنوان جانشین فحوایی قرار دارد. بسامد جانشین‌ها نشان می‌دهد که در رأس آن‌ها، مغفرت الهی قرار گرفته و این نشان می‌دهد که محور رجاء در قرآن، امید داشتن به مغفرت الهی است. همچنین بررسی‌های انجام‌شده در خصوص حوزه معنایی رجاء نشان می‌دهد که در کتب لغت و برخی کتب تفسیری، رجاء در آیات متعددی از قرآن گاهی به معنای امید، انتظار، و یا توقع حصول یک امر، گاهی به معنی تأخیر، گاهی به معنای طرف و جانب و ناحیه و گاهی به جهت تلازم رجاء با خوف به معنای ترس به کار رفته است.

منابع

قرآن کریم.

ابن عاشور، محمد بن طاهر. التحریر و التئویر. بیروت: موسسه التاریخ، چاپ اول، بی‌تا.

ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغة. به تحقیق و تصحیح عبد السلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام

الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. به تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.

ابیاری، ابراهیم. الموسوعة القرآنية. قاهره: مؤسسه سجل العرب، ۱۹۷۴.

آلوسی، سید محمود. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. به تحقیق علی عبدالباری عطیه. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

باقری نودری، مصطفی و ابراهیم فلاح. «جستجوی معناشناسی امید در قرآن با تکیه بر روابط همنشینی». مطالعات تأویلی قرآن. دوره ۴، ش. ۶ (بهار و تابستان ۱۴۰۰): ۱۱۰ - ۱۳۵.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.26767384.2021.6.6.6.3>

جوادی آملی، عبدالله. تسنیم. به تحقیق عبدالکریم عابدینی. بی‌جا: بی‌نا، چاپ دوم، ۱۳۸۸.

جوادی آملی، عبدالله. تسنیم. به تحقیق احمد قدسی. بی‌جا: بی‌نا، چاپ پنجم، ۱۳۸۹.

جوادی آملی، عبدالله. تسنیم. به تحقیق حسن واعظی محمدی. بی‌جا: بی‌نا، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.

جوادی آملی، عبدالله. ادب فنای مفریان. به تحقیق محمد صفایی. بی‌جا: بی‌نا، چاپ هفتم، ۱۳۸۹.

جوادی آملی، عبدالله. ادب فنای مفریان. به تحقیق قنبر علی صمدی و احسان ابراهیمی. بی‌جا: بی‌نا، چاپ اول، ۱۳۹۳.

جوادی آملی، عبدالله. ادب فنای مفریان. به تحقیق قنبر علی صمدی. بی‌جا: بی‌نا، چاپ اول، ۱۳۹۸.

جوادی آملی، عبدالله. امام مهدی عج؛ موجود موعود. به تحقیق سید محمد حسن مخبر. بی‌جا: بی‌نا، چاپ ششم، ۱۳۸۹.

جوادی آملی، عبدالله. انتظار بشر از دین. به تحقیق محمد رضا مصطفی پور. بی‌جا: بی‌نا، چاپ ششم، ۱۳۸۹.

جوادی آملی، عبدالله. تسنیم. به تحقیق سعید بندعلی. بی‌جا: بی‌نا، چاپ سوم، ۱۳۸۹.

جوادی آملی، عبدالله. سرچشمه اندیشه. به تحقیق عباس رحیمیان محقق. بی‌جا: بی‌نا، چاپ پنجم، ۱۳۸۶.

زبیدی، محمد مرتضی. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: بی‌نا، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. به تصحیح و تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم، الدار الشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

زمخشری محمود. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.

سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. الجدید فی تفسیر القرآن المجید. بیروت: دار التعارف للمطبوعات، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

شرباصی، احمد. موسوعة اخلاق القرآن. بیروت: دار الراید العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۷ق.

صفوی، کورش. در آمدی بر معناشناسی. تهران: سوره مهر، چاپ سوم، ۱۳۸۷.

طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.

طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. به تحقیق محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.

طریحی، فخر الدین بن محمد. مجمع البحرین. تهران: بی نا، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.

طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. به تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بی تا.

عاملی، ابراهیم، تفسیر عاملی. به تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: انتشارات صدوق، چاپ اول، ۱۳۶۰ش.

عسکری، حسن بن عبدالله. الفروق فی اللغة. بیروت: دارالآفاق الجدیدة، ۱۴۰۰ق.

فخر رازی، محمد بن عمر. مفاتیح الغیب. بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: بی نا، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.

فیض کاشانی ملا محسن. تفسیر الصافی. به تحقیق حسین اعلمی. تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. المحججه البیضاء فی تهذیب الاحیاء. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، بی تا.

فیومی، احمد بن محمد. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. قم: بی نا، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.

قرشی بنابی، علی اکبر. قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ ششم، ۱۴۱۲ق.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. به تحقیق حسین درگاهی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.

کلینی، محمد بن یعقوب. کافی. قم: بی نا، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.

محققیان، زهرا و اعظم پرچم. «تحلیل اخلاقی امید با تأکید بر آیات قرآن کریم». پژوهشنامه اخلاق، سال چهارم، ش. ۱۳ (پاییز ۱۳۹۰): ۹۳ - ۱۱۸.

محلی جلال الدین و جلال الدین سیوطی. تفسیر الجلالین. به تحقیق عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی. بیروت: مؤسسه النور للطبوعات، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت، لندن، قاهره: دارالکتب العلمیه مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰ق.

- مطهری، مرتضی. حکمت‌ها و اندرزها. تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
- مکارم شیرازی، ناصر. الأمل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
- ملکی، محمد باقر. مناهج البیان فی تفسیر القرآن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

- Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qurān*. researched by Muḥammad Ja‘far Yāḥaqī va Muḥammad Maḥdī Nāṣiḥ. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī Āstān-i Quds-i Raḥavī. Chāp-i Awwal, 1988/1408.
- Ālūsī, Sayyid Maḥmūd. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*. researched by ‘Alī ‘Abd al-Bārī ‘Atīya. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1994/1415.
- ‘Āmili, Ibrāhīm. *Tafsīr ‘Āmilī*. researched by ‘Alī Akbar Ghafārī. Tehran: Intishārāt-i Ṣādūq, Chāp-i Awwal, 1982/1360.
- ‘Askarī, Ḥasan ibn ‘Abd Allah. *al-Furūq fī al-Lughā*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda. 2022/1400.
- Bāqirī Nūzarī, Muṣṭafā va Ibrāhīm Falāḥ. "Justijūy Ma‘nāshināsī Umīd dar Qurān bā Tikiyih bar Ravābiḥ Hamnishīnī". *Muṭālī‘āt Ta’wīl Qurān*. Durīh-yi 4, no. 6 (spring and summer 2022/1400): 110-135.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Mafātiḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1999/1420.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: s.n. Chāp-i Duwum, 1989/1409.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. *al-Mahjja al-Bayḍā’ fī Tahdhīb al-Iḥyā’*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī al-Tābi‘a li-Jamā‘ah al-Mudarrisīn bi Qum. S.d.
- Fayḍ Kāshānī, Mulā Muḥsin. *Tafsīr al-Ṣāfi*. researched by Ḥusayn A‘lamī, Tehran: Intishārāt al-Ṣadr. Chāp-i Duwum, 1994/1415.
- Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Qum: s.n. Chāp-i Duwum, 1993/1414.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad ibn Ṭāhir. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mū’assisa al-Tārikh, Chāp-i Awwal, s.d.
- Ibn Fāris, Aḥmad. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughā*. ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Qum: Maktab al-A‘lām al-Islāmī, 1984/1404.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā‘a wa-al-Nashr wa al-Tawzī‘, Dār Ṣādir, Chāp-i Sivum, 1993/1414.

- Ibyārī, Ibrāhīm. *al-Mawsū'a al-Qurānīya*. Cairo: Mū'assisa Sijl al-'Arab, 1974/1394.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Adab Fanāy Muqarabān*. researched by Muḥammad Šafāyī. S.l. s.n. Chāp Haftum, 1969/1389.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Adab Fanāy Muqarabān*. researched by Qanbar 'Alī Šamadī va Iḥsān Ibrāhīmī. S.l. s.n. Chāp-i Awwal, 2014/1393.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Adab Fanāy Muqarabān*. researched by Qanbar 'Alī Šamadī. S.l. s.n. Chāp-i Awwal, 2020/1398.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Imām Maḥdī(AS); Mavjūd Mav'ūd*. researched by Sayyid Muḥammad Ḥasan Mukhbīr. S.l. s.n. Chāp-i Shishum, 1969/1389.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Intizār Bashār az Dīn*. researched by Muḥammad Rizā Muštafāpūr. S.l. s.n. Chāp-i Panjum, 2011/1389.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Sarchishmih Andishih*. researched by 'Abbās Raḥīmīyān Muḥaqiq. S.l. s.n. Chāp-i Panjum, 2008/1386.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Tasnīm*. researched by 'Abd al-Karīm 'Ābidīnī. S.l. s.n. Chāp-i Duwum, 1968/1388.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Tasnīm*. researched by Aḥmad Qudṣī. S.l. s.n. Chāp-i Panjum, 1969/1389.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Tasnīm*. researched by Ḥasan Vā'izī Muḥammadī. S.l. s.n. Chāp-i Chāhārum, 1968/1388.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Tasnīm*. researched by Sa'īd Band 'Alī. s.l. s.n. Chāp-i Sivum, 2011/1389.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. Qum: s.n. Chāp Awwal, 2008/1429.
- Maḥallī, Jalāl al-Dīn va Jalāl al-Dīn Suyūṭī. *Tafsīr al-Jalālayn*. researched by 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr Suyūṭī. Beirut: Mū'assisa al-Nūr li-l-Maṭbū'āt. Chāp-i Awwal, 1995/1416.
- Makārīm Shīrāzī, Nāšir. *al-Amthal fi Tafsīr Kitāb Allah al-Munzal*. Qum: Madrisah-yi Imām 'Alī ibn Abī Ṭālib (AS), Chāp-i Awwal, 2001/1421.
- Makārīm Shīrāzī, Nāšir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1996/1374.
- Malikī, Muḥammad Bāqir. *Manāhij al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, Chāp-i Awwal, 1993/1414.
- Muḥaqiqīyān, Zahrāv va 'A'zam Parcham. "Taḥlīl Akhlāqī Umīd bā Ta'kīd bar Āyāt-i Qurān Karīm". *Pazhūhishnāmih-yi Akhlāq*, yr. 4, no. 13 (autumn 2012/1390): 93-118.

- Muṣṭafawī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Beirut, Landan, Cairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya; Markaz-i Nashr-i Āsār al-‘Allāmah al-Muṣṭafawī, 2009/1430.
- Muṭaharī, Murtaẓā. *Hikmat-hā va Andarz-hā*. Tehran: Ṣadrā, 2011/1390.
- Qumī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Riẓā. *Tafsīr Kanz al-Daqa’iq wa Baḥr al-Gharā’ib*. researched by Ḥusayn Dargāhī. Tehran: Sāzimān-i Chāp va Intishārāt Vizārat Irshād Islāmī. 1990/1368.
- Qurashī Bunābī, ‘Alī Akbar. *Qāmūs Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Shishum, 1992/1412.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt al-Alfāz al-Qurān*. Researched by Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī. Damascus: Dār al-Qalam- Dār al-Shāmiya, Chāp-i Awwal, 1992/1412.
- Sabzawārī Najafī, Muḥammad ibn Ḥabīb Allāh. *al-Jadid fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Ta‘āraf li-l-Maṭbū‘āt, Chāp-i Awwal, 1986/1406.
- Ṣafavī, Kūrsh. *Darāmādī bar Ma‘nāshināsī*. Tehran: Sūrah-yi Mihr, Chāp-i Sivum, 1968/1387.
- Sharbāshī, Aḥmad. *al-Mawsū‘a Akhlāq al-Qurān*. Beirut: Dār al-Rāyid al-‘Arabī, Chāp-i Duwum, 1987/1407.
- Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr al-Ma‘thūr*. Qum: Kitābkhānih-yi Āyat Allāh Mar‘ashī Najafī. Chāp-i Awwal, 1984/1404.
- Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. researched by Muḥammad Jawād Balāghī, Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusrū. Chāp-i Sivum. 1994/1372.
- Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn Ḥawzah-yi ‘Ilmiyah Qum, Chāp-i Panjum, 1417.
- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majma‘ al-Baḥrayn*. Tehran: s.n. Chāp-i Sivum, 1997/1375.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. researched by Aḥmad Qaṣīr ‘Āmilī, Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp Awwal, s.d.
- Zabīdī, Muḥammad Murtaẓā. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūn*. Beirut: s.n. Chāp-i Awwal, 1993/1414.
- Zamakhsharī, Maḥmūd. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Chāp-i Sivum, 1987/1407.



Explaining the Consequences of Death-Consciousness from the Perspective of Quranic and Hadith Teachings in Comparison with Psychoanalytic and Existential Approaches

Maryam Ahmadi

Ph.D. Student in Teaching Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Dr. Nahid Mashae  (Corresponding Author)

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: mashae-n@um.ac.ir

Dr. Hamidreza Aghamohammadian Sharbaf 

Professor, Department of Clinical Psychology, Faculty of Education and Psychology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Abstract

From the perspective of secular psychology, death-consciousness and the resulting fear of death lead to negative outcomes such as nihilism, anxiety, depression, and despair. In contrast, afterlife-oriented perspectives argue that reflection on death fosters meaningfulness in life, liberation from nihilism, moral awakening, and rational deliberation, thereby reforming individual beliefs and actions. Using a descriptive-analytical approach and documentary analysis, this study examines the concept of death, the effects of death-consciousness, its direct relationship with death anxiety, and its impact on individual and social lifestyles from the perspectives of the Qur'an and hadith. The findings demonstrate that Qur'anic and prophetic teachings, through various depictions of the afterlife, correct human attitudes toward death and clarify the purposeful nature of creation in life and death. This not only reduces fear of death but also prepares individuals to welcome it, producing positive behavioral transformations and constructive changes in their lifestyles in this world.

Keywords: Qur'an, hadith, death-consciousness, death anxiety, psychoanalysis, existentialism.





تبیین پیامدهای مرگ‌اندیشی از منظر آموزه‌های قرآنی حدیثی در برابر رویکردهای روانکاوی و هستی‌گرایانه در روانشناسی

مریم احمدی

دانشجوی دکتری مدرسی معارف، منابع و متون اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

دکتر ناهید مشائی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: mashae-n@um.ac.ir

دکتر حمیدرضا آقا محمدیان شریاف

استاد گروه روان‌شناسی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

مرگ‌اندیشی و به تبع آن، مرگ‌هراسی، از دیدگاه روانشناسان دنیانگر، عواقب ناگواری همچون پوچ‌انگاری، تشویش، افسردگی و یأس به همراه دارد. در مقابل، آخرت‌گرایان بر این باورند که مرگ‌اندیشی پیامدهایی چون هدفمندی زندگی، رهایی از نیست‌انگاری و تنه را در پی خواهد داشت و نقش مؤثری در خردورزی و اصلاح بینش و کنش فرد ایفا می‌کند. این پژوهش با رویکردی توصیفی-تحلیلی، به بررسی مفهوم مرگ، تأثیر مرگ‌اندیشی و ارتباط مستقیم آن با مرگ‌هراسی در ابعاد بینشی و رفتاری و همچنین تأثیرگذاری آن در سبک زندگی فردی و اجتماعی از منظر قرآن و حدیث می‌پردازد. این بررسی با روش تحلیلی-اسنادی و از طریق مطالعه و تبیین منابع، مورد واکاوی قرار گرفته است. نتایج به دست آمده نشان می‌دهند که قرآن و حدیث، با ترسیم جهان پس از مرگ به روش‌های متعدد، نگرش انسان در مواجهه با مرگ را تصحیح نموده و هدفمندی آفرینش در نحوه حیات و مرگ انسان را برای او تبیین می‌نماید. این امر نه تنها سبب کاهش هراس از مرگ می‌شود، بلکه فرد را برای استقبال از مرگ آماده و مشتاق‌تر می‌سازد و در بُعد کنشی و رفتاری، آثار و پیامدهای مثبتی در تغییر سبک زندگی دنیوی او بر جای می‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، حدیث، مرگ‌اندیشی، مرگ‌هراسی، روانکاوی، هستی‌گرایی.

مقدمه

«مرگ» یکی از مخلوقات الهی در نظام خلقت است.^۱ که به دلیل ماهیت آن و عدم دسترسی در ضمن حیات، برای انسان تصویری مبهم و پیچیده دارد. بشر با وجود پیشرفت‌های بسیار در عرصه‌های مختلف، هنوز موفق به کشف حقیقت مرگ و پاسخ به سؤالات پیرامون آن نگشته است. مرگ‌اندیشی به دلیل تجربه مشترک آدمیان، دیری است که به‌عنوان بزرگ‌ترین چالش زندگی، موردتوجه بوده است؛ لکن به دلیل آن که ظاهراً در حین حیات و زندگی دنیوی، دسترسی به دنیای پس از مرگ و درک کیفیت و حقیقت آن برای انسان، ممکن و قابل لمس نیست، مواجهه با مرگ‌اندیشی با رویکردهای متضادی تبیین شده است. عدم اعتقاد به جهان آخرت و دنیای پس از مرگ، نگرش منفی، خشونت‌آمیز و سراسر تشویش و مأیوس‌کننده‌ای را به دنبال داشته است. بارزترین نمونه آن را می‌توان در نظریات دوره‌های آغازین اندیشه‌های فروید جستجو کرد که اندیشیدن به مرگ را ناشی از عدم سلامت روان دانسته و با اصطلاحاتی همچون «نگرش انتقامی به مرگ»، «رانش مرگ»^۲ و مانند آن بیان نموده است.^۳ [گرچه تصورات وی در سال‌های پایانی زندگی خویش به دلایلی همچون جنگ جهانی دوم و وقوع مرگ برای بسیاری از انسان‌ها و از سویی مبتلا شدن خود فروید به سرطان که - منجر به مرگ وی شد - نسبت به این مسئله دچار تغییراتی متفاوت گردید.] به‌وضوح مشاهده می‌گردد که پیامدهای چنین رویکردهای مادی و غیردینی منجر به پوچ‌انگاری، تشویش، افسردگی و امثال آن می‌شود. در مقابل ادیان توحیدی و به‌ویژه اسلام، برای مواجهه صحیح و منطقی با این حقیقت اجتناب‌ناپذیر، نسخه‌ای جامع و حیاتی ارائه کرده است و توجه به مرگ به طور مداوم و پیوسته در قرآن و روایات از زوایای گوناگون موردتوجه قرار گرفته است. به‌عنوان نمونه، قرآن کریم ضمن تأکید بر تجربه حتمی مرگ برای هر فرد^۴ و غیرقابل انکار بودن آن،^۵ حالات و شرایط مختلف مرگ را نیز به تصویر می‌کشد. این حالات شامل مرگ کافران،^۶ مرگ در حین ارتکاب گناه،^۷ مرگ توأم با سختی‌ها و دشواری‌ها،^۸ شدت و سختی جان دادن،^۹ و همچنین استقبال از مرگ با آرامش^{۱۰} می‌شود و این تنوع در تصویرسازی‌ها

۱. ملک: ۲.

۲. منظور از رانش مرگ، اصلی در جهت تخریب و تجزیه فعال حیات نفسانی است که به ورای اصل لذت در این اصطلاح اشاره شده است.

۳. ر.ک. فروید، ورای اصل لذت، ۴۹.

۴. انبیاء: ۳۵.

۵. آل عمران: ۱۶۸.

۶. آل عمران: ۹۱.

۷. نساء: ۱۸.

۸. انعام: ۹۳.

۹. ق: ۱۹.

۱۰. بقره: ۹۴.

نشان‌دهنده اهمیت مرگ و ضرورت اندیشیدن به آن در زندگی انسان است. این پژوهش با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآن و حدیث، در پی تبیین نقش سازنده مرگ‌اندیشی در تمام ابعاد زندگی و به دنبال آن، تغییر نگرش، کنش و سبک زندگی است.

۱. بازخوانی مفهومی واژه مرگ

واژه مرگ به معنای مردن، فوت، قطع حیات و از بین رفتن زندگی است^{۱۱} و در اصطلاح، به معنی ختم زندگی مخلوقی است که لایق زنده‌بودن است. گاهی مرگ به معنای آن چیزی است که با عقل و ایمان منافات داشته و یا طبیعت را تضعیف کرده و با آن سازگار نیست؛ مثل ترس و اندوه و موقعیت دشواری از قبیل تنگدستی، ذلت، گناه و پیری.^{۱۲}

در زبان عربی، واژه «موت» به معنای از دست‌دادن حیات و زندگی است.^{۱۳} در آیات قرآن، از مرگ به‌عنوان «توفی» یاد شده است. «توفی» و «استیفاء» هر دو از یک ریشه هستند (وف ی). هرگاه فردی چیزی را به طور کامل دریافت کند، اصطلاح استیفاء برای آن به کار می‌رود. در زبان عربی، واژه «توفی» نیز به همین معنا به کار می‌رود. «تَوَفَّى الشَّيْءَ» یعنی آن چیز را کامل دریافت کرد.^{۱۴}

کاربرد این مفهوم در قرآن نشان می‌دهد که در لحظه مرگ، اصل وجود انسان که همان روح اوست، توسط ملائکه دریافت شده و به دنیای دیگری منتقل می‌شود. همچنین می‌توان پی برد که حیات دنیوی، موقت و گذراست و در واقع خلقت انسان در این دنیا با خلقت در آخرت کامل خواهد بود.^{۱۵}

از آن جا که در سبک زندگی امروزی، راهکارهای مقابله با اضطراب و هراس ناشی از مرگ‌اندیشی، به دست روان‌شناسان، سپرده شده است؛ ضروری است این موضوع مهم، از دیدگاه مکاتب مشهور روان‌شناسی، مورد مذاقه قرار گرفته و سپس مقایسه‌ای تطبیقی با اندیشه‌های قرآنی و روایات معصومین، انجام پذیرد تا بهترین راهکارها و نتایج، حاصل گردد.

۲. مرگ‌اندیشی از منظر روان‌شناختی

مرگ برای انسان تا حدودی امری شناخته شده و اجتناب‌ناپذیر است و هیچ راهی برای اجتناب از آن وجود ندارد، گرچه روان‌شناسان تلاش می‌کنند که اضطراب مرگ را در انسان از بین برده و یا به طور

۱۱. معین، فرهنگ معین، ۴۰۴۳/۳.

۱۲. ر.ک. صلیبا، فرهنگ فلسفی، ۶۲.

۱۳. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۱/۱۹۶.

۱۴. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۶/۱۲۹.

۱۵. عنکبوت: ۶۴؛ غافر: ۳۹.

احمدی و دیگران؛ تبیین پیامدهای مرگ‌اندیشی از منظر آموزه‌های اسلامی در برابر رویکردهای .../۱۰۱

چشمگیری کاهش دهند، اما همچنان شاهد اضطراب ناشی از مرگ با علائمی مانند نگرانی، افسردگی، تنش هستیم.^{۱۶} زیرا یکی از دل‌مشغولی‌های همیشگی انسان، شیوه‌ی رویارویی او با هستی خویش بوده است.

در همین راستا اکثر روان‌شناسان، برای رفع مشکلات روحی-روانی انسان در باب غایت زندگی و نیز شیوه برخورد با مرگ، به نظریه‌پردازی در این حوزه پرداخته‌اند که این نظریه‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود؛ برخی نگرش مثبت نسبت به مرگ داشته‌اند و از فرصت‌ها، بیشترین بهره را برده‌اند. با این نگرش زندگی برایشان معنا و مفهوم دارد و همواره به آینده امیدوارند.^{۱۷} مقابل برخی روان‌شناسان نگاهی بدبینانه به مرگ دارند (مرگ‌اندیشی منفی) زیرا از دید آنان، تعارض گرایش به جاودانگی و عدم اجتناب از مرگ در انسان، سبب صدمات زیادی به فرد می‌شود.^{۱۸}

گوناگونی دیدگاه‌ها وابسته به تفاوت رویکردهایی همچون؛ انسان‌گرایی، رفتارگرایی، روان‌کاوی، هستی‌گرایی و... است که ما در این پژوهش برآنیم که به دو رویکرد مشهور «روان‌کاوی» و «هستی‌گرایی» بپردازیم.

۱.۲. دیدگاه روان‌کاوی

در این دیدگاه، ترس از مرگ، به دلیل ناشناختگی و ابهام آن است و این ترس بر رفتارها و تصمیمات روزمره ما تأثیرگذار است. با این حال، پذیرش مرگ به عنوان بخشی از چرخه زندگی می‌تواند به آرامش روانی بیشتری منجر شود. بر این مبنا، مفهوم مرگ نه تنها به عنوان یک واقعیت جسمانی، بلکه به عنوان یک واقعیت روانی نیز مدنظر قرار می‌گیرد. مرگ می‌تواند تأثیرات عمیقی بر ضمیر ناخودآگاه و تفکرات انسان داشته باشد و اغلب به عنوان یکی از مهم‌ترین انگیزه‌ها و عوامل تحولات روانی در زندگی شخصیتی انسان مطرح می‌شود.

زیگموند فروید^{۱۹} بنیان‌گذار رویکرد روان‌کاوی، مرگ‌اندیشی را ناشی از عدم سلامت روانی تلقی کرده است و بر این باور بود که مرگ، تجربه‌پذیر نیست. بنابراین تفکر راجع به آن بی‌معناست و مرگ‌هراسی ناشی از اختلالات روانی است که ریشه در کودکی دارد. همپنین ویلیام جیمز^{۲۰} که از بنیان‌گذاران روان‌شناسی دینی است با وجود نگاه مثبتی که به دین دارد، در این خصوص با فروید هم رأی بوده و

۱۶. ر.ک. یالوم، مسئله مرگ و زندگی، ۳۹۵.

۱۷. ر.ک. بکر، انکار مرگ، ۴۳؛ سلیگمن، شادمانی واقعی: به‌کارگیری روان‌شناسی نوین برای تحقق خرسندی پایدار، ۲۵-۲۶.

۱۸. فروید، وری اصل لذت، ۱۹.

۱۹. Sigmund Freud عصب‌شناس اتریشی و بنیان‌گذار دانش روان‌کاوی (۱۸۵۶-۱۹۳۹).

20. William James.

مرگ‌اندیشی را از نشانه‌های افراد بیمار می‌داند.^{۲۱}

فروید برای غریزه عشق و شور زندگی از واژه «لیبیدو»^{۲۲} استفاده می‌کند و می‌توان گفت طبق نوشته‌ها و نظرات وی لیبیدو دارای مفهوم گسترده‌ای است که شامل هر نیروی تحریک‌کننده‌ای که سبب تکاپو و فعالیت انسان برای بقاء زندگی است، می‌گردد و به تعبیری دیگر لیبیدو، انرژی روانی‌ای که منجر به نمایان‌شدن غریزه زندگی می‌شود.^{۲۳} لیبیدو با مرگ می‌جنگد و می‌کوشد انسان را در هر زمینه به پیروزی برساند، این نیرو را شهوت نیز می‌نامند.

تمرکز فروید بر لیبیدو، اصل لذت و میل جنسی سبب شد که او از وجوه دیگر روان‌آدمی مثل مرگ‌اندیشی غافل بماند.^{۲۴} فروید در نظریاتش در مورد سرچشمه‌های اضطراب، به شکل عجیبی مرگ را نادیده گرفته است.^{۲۵} جنگ جهانی سبب شد که فروید در مقاله‌ای کوتاه به نام «تلقینات ما درباره مرگ»^{۲۶} نظرش را کمی تغییر دهد. یونگ،^{۲۷} از دیگر روان‌کاوان برجسته، برخلاف فروید، مرگ را حلقه‌ای از چرخه طبیعی زندگی می‌دید و معتقد بود که پذیرش مرگ می‌تواند به رشد و توسعه روانی فرد کمک کند. از نظر او، مرگ نه پایان، بلکه آغاز نوعی دیگر از بقاست. او معتقد بود که پذیرش مفهوم مرگ نیازمند تفکر درباره معنای عمیق زندگی و مرگ و هستی است و جستجوی این مفاهیم درونی است.^{۲۸} یونگ باور داشت که آگاهی از مرگ می‌تواند به خلق یک زندگی معنادار کمک کند؛ زندگی‌ای که در خدمت حرکت روح به سوی کمال است. وی مرگ را به عنوان فرصتی برای رشد روانی می‌بیند و پذیرش آن را راهی برای دستیابی به آرامش و تکامل روحی می‌داند. البته اختلاف نظر او با فروید، بدان روست که با آن که او را در ردیف روان‌شناسان با رویکرد روان‌کاوی، محسوب نموده‌اند ولی یونگ را باید مبتکر یک مکتب خاص دانست که پس از جدایی از فروید توسط وی اعلام شده و خود او نامش را «روانشناسی تحلیلی در روان‌کاوی» نام نهاد.

وی معتقد است اگر انسان انتخاب‌های صحیحی در زندگی خود داشته باشد و از این سرمایه به‌درستی بهره‌برداری کند، هرگز از ترس و هراس مرگ رنج نخواهد کشید. انتخاب آگاهانه و زندگی بر اساس تفکر و

۲۱. جیمز، تنوع تجربه دینی، ۴۳۱.

22. Libido.

۲۳. فروید، ورای اصل لذت، ۱۰۸.

۲۴. لورا برک، روانشناسی رشد، ۵۹۴/۲.

۲۵. یالوم، مسئله مرگ و زندگی، ۱۰۳.

۲۶. یالوم، همان، ۲۶۹.

27. Carl Gustav Jung.

۲۸. یونگ، در باب باز تولد، ۱۷۵.

مسئولیت نسبت به خود و دیگران، از جمله ثمرات واقعی زندگی و آگاهی از مرگ است.^{۲۹}

۲.۲. دیدگاه اگزیستانسیال یا روان‌شناسی هستی‌گرا

هم‌زمان با نهضت فلسفه وجودگرایی در اروپا در دهه ۱۹۴۰ میلادی، روان‌شناسی وجودی یا هستی‌گرا نیز پدید آمد و رویکرد نوینی در روان‌شناسی نسبت به مرگ متأثر از فلسفه وجودی شکل گرفت که لازمه زندگی اصیل را، در یاد مرگ تلقی می‌کند. البته هستی‌گرایی به‌عنوان یک جریان فلسفی پیشینه‌ای کهن دارد چرا که اساساً فلسفه وجودی با پرسش «من کیستم؟» آغاز می‌شود.^{۳۰} در این رویکرد با تأکید بر وجود، به دنبال شناخت انسان نه به‌عنوان یک موجود ثابت و ایستا، بلکه به‌عنوان موجودی همواره در حال شدن و پدیدآمدن، هستند.^{۳۱} فرضیه‌هایی همچون زندگی افراد دارای هدف، ارزش و معناست و این‌که افراد دارای اراده‌ی آزاد هستند، موردنظر است.^{۳۲}

برطبق نظریه وجودگرایی - که بیان می‌کند افراد برای جستجو و یافتن یک معنای شخصی برانگیخته می‌شوند - افرادی که به درکی از زندگی خود به‌عنوان یک انسان رسیده‌اند، تا حدی مرگ را نیز پذیرفته‌اند و مرگ را نقطه مرکزی زندگی انسان می‌دانند. روان‌شناسان وجودی درباره مفهوم مرگ اختلاف نظر دارند. برخی مرگ را راهی به‌سوی وجود اصیل دازاین^{۳۳} می‌دانند، درحالی‌که برخی دیگر آن را یکی از ابهامات وجود انسان و برهانی بر پوچی زندگی و جهان می‌شمارند. ارنست بکر^{۳۴} به‌عنوان نظریه‌پرداز در این رویکرد به احیاء و گسترش مرگ‌اندیشی کمک شایانی نمود. بکر معتقد بود این که انسان همیشه مرگ را سخت ناگوار می‌پندارد، امری بدیهی است. اما وی بر این باور بود که برخلاف مرگ‌هراسی، مرگ‌اندیشی نشانه سلامت روان است؛ زیرا مرگ یک واقعیت انکارناپذیر برای انسان‌هاست و اگر یک واقعیت انکارناپذیر را نپذیریم، یعنی از سلامت روان کاملی برخوردار نیستیم. او در کتاب انکار مرگ به تبیین این نظریه پرداخته است.^{۳۵}

یالوم^{۳۶} به‌عنوان روان‌شناس همسو با بکر در این رویکرد توجه به مرگ را به‌عنوان مسلم‌ترین حقیقت

۲۹. یانگ، «مرگ و اصالت»، ۳۰۲-۳۰۱.

۳۰. ر.ک. یالوم، همان، ۲۰۵.

۳۱. ر.ک. یالوم، همان، ۳۲۰.

۳۲. ر.ک. فرانکل، انسان در جست‌وجوی معنا، ۱۲۴.

33. Dasein.

یک مفهوم اساسی در فلسفه مارتین هایدگر به معنی، هستی و زمان است.

34. Ernest Becker.

۳۵. ارنست بکر، انکار مرگ، ۲۷۳.

36. Irvin David Yalom.

روان‌پزشک هستی‌گرا و نویسنده آمریکایی که کتاب‌های زیادی همچون درمان شوپنهاور، روان درمانی اگزیستانسیال، خیره به خورشید(غلبه بر هراس مرگ.

زندگی انسان می‌داند. لکن بر اساس این دیدگاه، مرگ یعنی فرجام وجود.

بر اساس این رویکرد، زمان برای انسان تعریف می‌شود. تولد و مرگ را به عنوان ابتدا و انتهای انسان مشخص می‌کند و وجود انسان را به عنوان مرز بین تولد و مرگ می‌داند.^{۳۷} به عبارت دیگر، زندگی محدود به این جهان و فناپذیر است و انسان با مرگ، نیست و نابود می‌شود. در این نوع از روان‌شناسی با مفهوم مرگ، هستی نیز از بین می‌رود.

به طور کلی خدای یکتا، در دیدگاه وجودی بیان نمی‌شود و به تبع آن، سرای باز پسین و دنیای پس از مرگ نیز مورد انکار، قرار گرفته است؛ با آن که بسیاری از این روان‌شناسان اذعان می‌نمایند که مذهب (اعتقادات دینی) یک شبکه معنادار را برای فرد با ایمان تأمین می‌کند که در بطن آن، همه زندگی فهمیده می‌شود و به سان لنگری معنوی برای انسان عمل می‌کند و به ما احساس امنیتی می‌دهد که در هیچ جا سراغ نداریم.^{۳۸}

بررسی‌های انجام شده توسط پارک، کهن و هرب^{۳۹} (۱۹۹۰)، باتکوسینین و کلیماک^{۴۰} (۲۰۰۲)، آردلت^{۴۱} (۲۰۰۳)، وینک و اسکات (۲۰۰۵) و... نشان می‌دهد که یک ارتباط دوسویه منفی بین اضطراب مرگ و جهت‌گیری مذهبی وجود دارد. بدین معنا که هرچه میزان باور مذهبی بیشتر باشد، مقدار اضطراب مرگ کاهش می‌یابد. آردلت (۲۰۰۳) عنوان نمود: معنا و مفهوم متعالی زندگی و مرگ تنها از طریق جهت‌گیری مذهبی شکل می‌گیرد. لکن از آنجاکه روان‌شناسان بر آنند تا بدون استفاده از تعالیم دینی و صرفاً از طریق علمی محض به کاهش اضطراب در مورد بیماران در حال مرگ بپردازند، تنها به انجام یک سری از مهارت‌ها و تکنیک‌ها جهت کاهش این اضطراب، بسنده می‌کنند.

نتیجه آن که اگر فرد به دنیای واپسین، معتقد نباشد و حیات انسانی را جاودانه نداند، زندگی او معنادار و هدفمند نخواهد بود. با غفلت از این امر، فرد بدون هدف مشخص در حیات دنیوی و با سردرگمی و بی‌معنایی در زندگی خود و اضطراب ناشی از آن فرو می‌رود.

۳. مرگ‌اندیشی از منظر دین اسلام

اندیشیدن به مرگ، نقش مهمی در کاهش مرگ‌هراسی دارد. ترس از مرگ و نگرانی از آن، خاص انسان

۳۷. ر.ک. آزاده، فلسفه و معنای زندگی، ۲۲۱.

۳۸. ر.ک. فرانکل، انسان در جست‌وجوی معنا، ۱۶۶.

39. Park, Kohan and Herb.

40. Batkosinin and Klimak.

41. Ardlet.

است و آنچه در حیوانات وجود دارد، غریزه اجتناب از خطر و میل به حفظ زندگی کنونی است. یقیناً میل به زنده ماندن، با روحیه نجات زندگی کنونی، در اندیشه‌های او وجود دارد که از غریزه اجتناب از خطر و واکنش فوری و ضمنی هر حیوانی در برابر خطر متمایز است.^{۴۲}

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان در ذیل آیات ۶۲-۶۰ سورة واقعه، حکمت مرگ را این‌گونه تفسیر می‌کند:

«ما از ابتدا، هستی شما را مقدر و محدود کردیم به حد موت، پس مرگ حق است و از ناحیه خدا مقدر شده و خداوند به وسیله عواملی اراده کرده تاحیات انسان را باطل کند و ما در مسئله مخلوقاتمان، از عوامل ویرانگر و مبطل حیات شکست نمی‌خوریم و چنان نیست که اراده ما بر حیات دائمی شما بوده، اما اسباب ویرانگر بر اراده ما غلبه کرده و باعث مرگ شما شوند. بلکه ما مرگ را بر حیات شما مقدر کرده ایم و... لذا مرگ انتقال از سرانی به سرای دیگر است نه انعدام و فناء».^{۴۳} بنابر دانش معناشناسی نحوه بیان و به‌کارگیری واژگان در کیفیت القاء مطالب تأثیر بسزایی دارد. بدین منظور تبیین سبک بیانی قرآن در مرگ‌اندیشی و پیامدهای ناشی از آن ضروری به نظر می‌رسد. لذا ابتدا سبک بیانی قرآن را مورد توجه قرار می‌دهیم و پس از آن به ابعاد معرفتی (نگرشی) و کنشی (رفتاری) به طور مفصل خواهیم پرداخت.

۱.۳. سبک‌های بیانی آیات و روایات در مورد مرگ و مرگ‌اندیشی

از میان شیوه‌های متعدد و گوناگون قرآن به دو سبک مهم، بسنده می‌نماییم:

۱.۱.۳. تمثیل، تشبیه و تشابه

أ) تشابه مرگ و خواب از جهت قطع اتصال از عالم ظاهر

قرآن مجید «مرگ» و «خواب» را دارای تشابه و همانندی بسیار دانسته است:

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»؛ خداوند است که جان‌ها را به هنگام مرگشان به طور کامل می‌گیرد و (جان) آن را که نمرده است در هنگام خواب (می‌گیرد)، پس آن را که مرگ بر او قطعی شده نگاه می‌دارد و جان‌های دیگر را (که مرگش فرا نرسیده) برای مدتی معین (به جسم آنان) باز می‌گرداند.^{۴۴}

در این سبک، که تشابه مرگ و خواب را بیان نموده، تنبه در معرفت‌افزایی انسان در قطع اتصال وی از

۴۲. ر.ک. مطهری، زندگی جاوید یا حیات اخروی، ۳۲۵.

۴۳. طباطبائی، تفسیر المیزان، ۴۸۰.

۴۴. زمر: ۴۲.

عالم ظاهر در هر دو جلوه آن است؛ خواب، قطع اتصال موقت انسان از عالم ظاهر و مرگ، قطع اتصال دائمی وی از این عالم است.

ب) آگاهی بخشی از طریق تشبیه و تمثیل به امور طبیعی

در مورد ماهیت مرگ و نیز احوال انسان در آن زمان، امور طبیعی را با مثال‌های بیان نموده تا سطح آگاهی و معرفت انسان نسبت به این امور ارتقاء پیدا کند، از جمله می‌فرماید: «وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَتَزَلُّنَا مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا»؛ و (ای پیامبر!) برای آنان زندگی دنیا را مثل بزن که (در ناپایداری) همچون آبی است که از آسمان فرو فرستادیم، پس گیاه زمین به وسیله آن (چنان رشد کند و انبوه شود که) درهم فرو رود، پس ناگهان خشک شود، آن چنان که باده‌ها پراکنده‌اش کنند و...^{۴۵} با استناد به این آیه می‌توان این گونه تحلیل نمود که خداوند برای بیان حقیقت زندگی دنیا و زینت‌های فانی و زایل شدنی آن، این مثل‌ها را آورده، تا توجه انسان را بدان‌ها جلب کند.

در برخی از منابع آمده که استعمال تشبیه‌ها و تمثیل‌های قرآن از زندگی انسان به امور طبیعی مانند باد، باران و گیاهان، برای این است که انسان بیدار شود، روزی زندگی‌اش مثل آنها به انتها خواهد رسید.^{۴۶} یکی از شیوه‌های کاربردی قرآن در زمینه معرفتی - تربیتی، تشبیه و تمثیل است. خداوند مفاهیم پیچیده و مشکل را به معانی ملموس و مجسم تشبیه کرده است، همان‌گونه که ذکر شده است.

۲.۱.۳. بیان قصص

روش دیگر خردورزی قرآنی در مورد مرگ، بیان قصص است؛ که در معرفت و هدایت انسان‌ها و ایجاد زمینه مرگ‌اندیشی نقش مؤثری دارند.

در این روش، بیان قصه‌ها به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم، حاوی ویژگی‌های متعددی همچون «پیام‌داری» و «واقعیت‌گرایی» هستند^{۴۷} و با بیان بهترین قصه‌ها، مفاهیم عالی‌ه را برای انسان، تبیین می‌نمایند.^{۴۸} چنان که در داستان اصحاب کهف می‌توان گفت که یکی از اهداف آشکار نمودن راز آنان، مرگ‌اندیشی و اثبات عملی رستاخیز انسان است. «وَكَذَلِكَ أَعِزَّنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا»؛ و بدین گونه (مردم را) بر حالشان آگاه کردیم تا زمانی که میانشان درباره کارشان (معاد و قیامت) گفتگو بود، بدانند که وعده خدا (درباره رستاخیز) حق است و اینکه در فرارسیدن قیامت تردیدی

۴۵. کهف: ۴۵.

۴۶. ر.ک. حسینی تهرانی، معادشناسی، ۲۳/۱.

۴۷. ر.ک. مهدوی، قصه و نکات تربیتی آن در قرآن، ۵۱.

۴۸. یوسف: ۳.

از دیگر قصص قرآنی در مورد مرگ، داستان عزیر نبی (ع) است. عزیر (ع) با توشه‌ای از انجیر و آب بر مرکبش سوار و به سمت دیار تخریب شده روانه شد. هنگامی که از بلندی شهر بالا رفت و نظرش به اجساد بی‌جان مردگان افتاد، با خود گفت: چگونه این دیار مجدداً آباد و زنده می‌شود؟ «أَوَ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ»؛ یا مثل شخصی که از کنار یک روستای (خراب شده) گذر کرد، درحالی‌که به روی سقف‌ها، دیوارهایش فرو ریخته بود، (و بدن‌ها و استخوان‌های اهل آن، در هر طرف پراکنده بود)؛ او با خود گفت: «خدا چطور این‌ها را پس از مرگ، زنده می‌کند؟!» (در این هنگام) خدا صدسال او را می‌راند؛ باز زنده کرد؛ و به او گفت: «چقدر توقف کردی؟» گفت: «یک روز؛ یا بخشی از یک روز» فرمود: «نه بلکه یک صدسال توقف کردی!».^{۵۰}

استناد و تبیین این‌گونه موارد، با زبان قصه، زمینه‌ی تلنگر و تنبه انسان را جهت تغییر بینش و توجه او به مرگ‌اندیشی و اصلاح کنش‌های انحرافی فراهم می‌کند.

۳.۱.۳. تعظیم مرگ و جهان آخرت

توجه دادن به عظمت مسئله مرگ و جهان آخرت از روش‌های اصلی قرآن و معصومین (ع) است که در این راستا جهان آخرت سرای قرار و ثبات و استقرار شمرده شده است.^{۵۱} در بیان امام علی (ع) آمده است: «إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارُ مَجَازٍ وَالْآخِرَةُ دَارُ قَرَارٍ، فَخُذُوا مِنْ مَمَرِكُمْ لِمَقَرِّكُمْ»؛ دنیا سرای گذر است و آخرت خانه قرار و همیشگی.^{۵۲} شواهد بسیاری از شیوه‌ی عملی ائمه اطهار (ع) همین معنا را متبادر می‌سازد. که می‌توان به نمونه‌های ذیل اشاره نمود:

درباره‌ی امیرمؤمنان علی (ع) و حالات مرگ‌اندیشی آن حضرت، ضرار بن ضمره گوید: او را در یکی از شب‌ها دیدم که در محراب خود ایستاده بود. محاسن خود را به دست گرفته بود و چون مارگزیده به خود می‌پیچید و چون غم‌زده‌ها می‌گریست. گویا اکنون صدایش در گوش من است که می‌گوید: «أَوَا مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ وَ طُولِ الطَّرِيقِ وَ بَعْدِ السَّفَرِ وَ عَظِيمِ الْمَوَدِّ»؛ آه، از کمی توشه و دوری سفر و عظمت جایی که به آن وارد می‌شویم!^{۵۳}

درباره‌ی مرگ‌اندیشی حضرت زهرا (س) نیز نقل شده است که امام علی (ع) در شب عروسی، حضرت

۴۹. کهف: ۲۱.

۵۰. بقره: ۲۵۹.

۵۱. غافر: ۳۹.

۵۲. نهج البلاغه، خ ۱۹۴.

۵۳. صبحی صالح، نهج البلاغه، ح ۷۷.

فاطمه (س) را نگران دید، علت را از وی جویا شد، حضرت فاطمه (س) جواب داد: «پیرامون حال و رفتار خویش اندیشیدم، به یاد مرگ و قبر خویش افتادم. امروز از خانه پدر به خانه شما آمدم و روز دیگر از اینجا به طرف قبر و قیامت خواهم رفت. تو را به خدا سوگند می‌دهم! بیا به نماز بایستیم و خدا را با هم عبادت کنیم».^{۵۴} به جز این دو نمونه خطبه‌های متعدد در مورد مرگ^{۵۵} و ناپایداری دنیا^{۵۶} و انتقال به آخرت^{۵۷} از حضرت علی (ع) نقل شده است و از بقیه معصومین (ع) نیز در این باره روایات بسیاری ذکر نموده‌اند از جمله:

در حدیثی از امام حسن (ع) آمده است که: «نَعَمْ إِسْتَعِدَّ لِسَفَرِكَ وَحَصِّلْ زَادَكَ قَبْلَ حُلُولِ أَجَلِكَ؛ بله برای سفر، خود را آماده کن و توشه را پیش از فرارسیدن ساعت مرگ خود فراهم نما».^{۵۸} از امام موسی بن جعفر (ع) نیز روایت شده است: «إِنَّ الْمَوْتَ هُوَ الْمِصْفَاءُ يُصَفِّي الْمُؤْمِنِينَ مِنْ ذُنُوبِهِمْ فَيَكُونُ آخِرَ أَلَمٍ يُصِيبُهُمْ وَكَفَّارَةَ آخِرِ وَزَرٍ عَلَيْهِمْ»؛ مرگ صافی ای است که مؤمنان را از گناهان پاک و تصفیه می‌کند و این آخرین دردی است که آنها احساس خواهند کرد و کفاره آخرین خطا و گناهانشان خواهد بود».^{۵۹}

هنگامی که ائمه اطهار (ع) در مواجهه با مسئله مرگ و پیامدهای آن دچار چنین حالاتی می‌شوند، در واقع هشدار می‌دهند که انسان را از خواب غفلت بیدار شود.

با استناد به آموزه‌های الهی می‌توان چنین تحلیل نمود که اصلاح نگرش و کنش انسان در موضوع مرگ‌اندیشی و مرگ‌هراسی از بهترین عوامل معرفت‌افزایی شمرده شده است. گرچه از دیدگاه دنیاگرایان، یاد مرگ می‌تواند پیامد منفی داشته باشد و موجب پوچی، افسردگی، یأس و غیره گردد؛ ولی در دیدگاه آخرت‌گرایانه، مرگ‌اندیشی سبب پیامدهای مثبتی همچون تنبیه، بیداری انسان و مانند آن می‌شود. ازاین‌رو در این نوشتار به مرگ‌اندیشی مثبت تعبیر شده است.

۴. پیامدهای مثبت مرگ‌اندیشی در ابعاد مختلف

مبرهن است که زنده نگه‌داشتن یاد مرگ تأثیر بسیاری در روش زندگی و سعادت واقعی خواهد داشت؛ زیرا روح انسان در اثر تعلق به امور دنیوی، غبار غفلت و بی‌خبری به خود می‌گیرد. اندیشیدن به

۵۴. جعفری، ترجمه نهج البلاغه، ۴۰.

۵۵. جعفری، ترجمه نهج البلاغه، ۳-۱۲۳ خ-۱۴۹ خ-۸۲ خ.

۵۶. جعفری، ترجمه نهج البلاغه، ۶۳-۱۳۲ خ-۱۵۶ خ-۲۲۵ خ.

۵۷. جعفری، ترجمه نهج البلاغه، ۲۱ خ-۱۱۰ خ.

۵۸. قمی، منتهی الامال، ۲۳۳/۱.

۵۹. فیض کاشانی، تفسیر صافی، ۲۵۶/۸.

مرگ سبب از بین رفتن این آلودگی‌ها شده و تجلی بخش قلب و روح آدمی می‌گردد. همان‌طور که رسول خدا (ص) قلب را تشبیه به آهن زنگ‌زده‌ای می‌کنند که راه جلادادن آن تلاوت قرآن و یاد مرگ است.^{۶۰} اینک پیامدهای مثبت مرگ‌اندیشی در دو بُعد بینشی و کنشی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱.۴. بُعد معرفتی - نگرشی

أ) تحول در نگرش ارزشی انسان: مرگ‌اندیشی مثبت می‌تواند تغییراتی در نگرش ارزشی انسان ایجاد کند. در قرآن، آیات بسیاری انسان را به تفکر و تأمل در مورد مرگ فرامی‌خواند از جمله: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»؛ ای انسان حقا که توبه سوی پروردگار خود به‌سختی در تلاشی و او را ملاقات خواهی کرد.^{۶۱} با استناد به این آیه می‌توان حرکت انسان به سمت خدا که منتهی به لقاء الله (بالاترین نعمت الهی) می‌شود، را دریافت و این درحقیقت یک نوع نگرش مثبت به مرگ است و یا آیه شریفه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»؛ ما از آن خدا هستیم و به سوی او باز می‌گردیم.^{۶۲} این مفهوم با تعبیر مختلفی در آیات قرآن بیان شده است.^{۶۳} استناد آیات مذکور بر صیورتنی است که تبلور آن رسیدن انسان به کمال یا همان (رجعت الی الله) است و بامرگ محقق می‌شود. حال اگر نگرش انسان نسبت به مرگ این‌گونه باشد، منجر به کاهش مرگ‌هراسی منفی می‌شود.

بعد از اینکه جامعه اسلامی در مدینه مستحکم شد و حکم جهاد از طرف خداوند صادر شد؛ افرادی مانند عبدالرحمن عوف واصحابش... برای گریز از نبرد و ترس از کفار شروع به بهانه‌تراشی کردند؛ چرا خداوند جنگ را بر ما واجب کرد و نگذاشت از زندگی محدودی که به ما داده است، استفاده کنیم.^{۶۴} خداوند علت تمام این بهانه‌جویی‌ها را وابستگی این افراد به دنیا می‌داند؛ لذا برای کنترل دلبستگی مزبور، بینش آنها را اصلاح کرده و به این افراد دو نکته را گوشزد می‌کند؛ - در مقایسه زندگی دنیا با آخرت، زندگی دنیا بهره‌اندکی دارد، درحالی‌که زندگی اخروی پایدار و باقی است.

- از مرگ، فراری نیست و گریز از آن معنا ندارد و دیگر جای این توهم نیست که اگر در جهاد حاضر نشوید و یا اگر خدای تعالی جنگ را بر شما واجب نکرده بود، شما از مرگ نجات می‌یافتید؛ مانند این جواب را در آیه ۳۸ توبه نیز می‌بینیم که خدا به افرادی که در هنگام فرمان جهاد بهانه‌جویی می‌کنند

۶۰. ر.ک. پاینده، نهج الفصاحه، ۱۸۹.

۶۱. انشقاق: ۶.

۶۲. بقره: ۱۵۶.

۶۳. نور: ۴۲؛ فاطر: ۳۵؛ هود: ۱۲۳.

۶۴. طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۱۹/۳؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۲۸۱/۵.

می‌فرماید: «أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ»؛ مگر از آخرت به زندگی دنیا راضی شده‌اید (اگر چنین است بدانید که) بهره‌گرفتن از دنیا در قبال آخرت جز اندکی نیست در کلمه «رضا» مفهوم قناعت نهفته است و در واقع نوعی مجاز در این کلام به‌کاررفته؛ تحلیل آیه این می‌شود که زندگی دنیا نوع پستی از زندگی آخرت است که مردم به آن قناعت کرده‌اند.^{۶۵}

«... لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ؛ ... در گرما (به‌سوی جنگ) کوچ نکنید! بگو: آتش جهنم گرم‌تر است، اگر فهم عمیق دارند».^{۶۶} در آیاتی نظیر آیات ۱۲-۱۱ سوره صف، ۷۴ انفال و... خداوند به مؤمنان و مجاهدان در راه حق، وعده بخشش گناهان و ورود به بهشت را می‌دهد. «... أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ؛ مؤمنان حقیقی فقط آنانند، برای آنان آمرزش و رزق نیکو و فراوانی است».^{۶۷} نکره آمدن کلمه «مغفرة» علامت کمال است؛ یعنی آمرزشی کامل از همه گناهان و تبعاتشان در انتظار آن‌هاست.^{۶۸}

توجه دادن به آتش جهنم یا ورود به بهشت در مورد اعمال دنیا روش مستقیم خداوند به دلیل ایجاد تغییر در بُعد نگرشی انسان است. در آیه به مؤمنانی که در راه خدا عذاب دیده‌اند، وعده از بین رفتن سیئات داده شده: «... فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَ قَاتَلُوا وَ قُتِلُوا لَا كُفْرَانَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ لَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...»؛ پس کسانی که هجرت کرده و از خانه‌هایشان رانده شده و در راه من آزادیده، جنگیده و کشته شدند، قطعاً من خطایشان را می‌پوشانم و در باغهایی که نهرها از زیرشان جاری است، واردشان می‌کنم. این پاداشی است از طرف خدا...».^{۶۹} طبق استناد به این آیه شریفه بعد از اینکه خداوند کسب پاداش را به عمل صالح نسبت داده، از بین اعمال چند عمل را به طور خاص نام می‌برد و برای آنها اجر مضاعفی در نظر می‌گیرد.

باتوجه به اینکه انسان دارای گزینه منفعت‌طلبی است و تمام تلاشش معطوف به کسب سود بیشتر است. خداوند برای تعالی بخشیدن به آن، مؤمنان را به معامله‌فرامی‌خواند که در عالم دنیا بی‌نظیر است. آیه ۱۱۱ سوره توبه آمده: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ»؛ که ما از مؤمنان، جان‌ها و اموالشان را که همگی فانی هستند، می‌خریم و در مقابل، بهشت جاودان به آنها می‌دهیم. آنچه که در این آیه، حس سودجویی انسان را تحریک می‌کند به‌کاربردن کلمه «اشتری» و «بیعکم» است. در کتب لغت

۶۵. طباطبایی، تفسیر المیزان، ۹/ ۲۷۸.

۶۶. توبه: ۸۱.

۶۷. انفال: ۷۴.

۶۸. فخر رازی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، ۱۵/ ۵۱۹.

۶۹. آل عمران: ۱۹۵.

«شَرِيتُ الْمَتَاعَ» یعنی آن متاع را در ازای ثمنی گرفتم یا آن را به قیمتی دادم؛ این فعل از اضداد است و بر دادوستد صدق می‌کند.^{۷۰} آیات ۱۱-۱۰ سوره صف «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ...» مفهومی مشابه آیه مذکور دارد و به جای واژه «اشتری» کلمه «تجارة» آمده است. تجارت به معنی تصرف در سرمایه برای کسب سود.^{۷۱} هر دو در این آیات، خداوند متعال به شکل تمثیل، وعده تخلف ناپذیر بهشت را عنوان کرده و آن را به دادوستد تشبیه نموده است؛ برای اینکه اشتراء را درجایی بکارمی‌برند که خریدار، مالک متاع نبوده باشد. درحالی‌که در اینجا هرچه هست از آن خریدارست. این آیات نگرشی مثبت نسبت به مرگ در فرد ایجاد می‌کنند و منجر به کاهش مرگ‌هراسی منفی می‌شوند. پس مرگ‌اندیشی یکی از خصایص ذاتی آدمی و پیامد مثبت این تفکر نیز همان کسب معرفت و بیداری است.

ب) زدودن حجاب‌ها از معرفت انسان: یکی دیگر از کارکردهای مرگ‌اندیشی مثبت رفع حجاب‌ها از معرفت انسان است که این خطا در نحوه اندیشیدن انسان هنگامی پیش می‌آید که به سود واقعی خود واقف نبوده یا در صورت شناخت نیز دچار وابستگی به دنیا شود.^{۷۲} بسان آن که امام علی (ع) انسان را باوجود رقابتی واقعی بیم می‌دهد و با تأکید می‌گوید هوشیار باشید که اگر دچار غفلت شوید، رقیب، غافل نیست و نتیجه به ضرر شما خواهد بود. این مسئله را با استناد به آیات متعددی از قرآن می‌توان تبیین نمود به‌عنوان نمونه:

«... قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا* أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّسَيَّدَةٍ؛ بگو که متاع دنیا اندک است و آخرت خیر است برای کسی که تقوا پیشه کند و اصلاح‌شما مورد ستم قرار نمی‌گیرید* هرجا باشید، گرچه در قصرهای مستحکم، مرگ شما را فرا می‌گیرد...».^{۷۳}

۲.۴. بُعد کنشی- رفتاری

أ) اصلاح تعاملات فردی و اجتماعی؛ رفتارها تحت تأثیر باور به مرگ تغییر می‌یابد. تعاملات فردی و اجتماعی در حیطه عمل و رفتارمانند: دوری از ظلم و تعدی، تأدیه حقوق دیگران و آمادگی حضور در صحنه محاکمه نهایی در سایه این باور اصلاح شده و در نهاد انسان مؤمن استوار می‌گردد. مرگ‌اندیشی مثبت نه تنها باعث از بین رفتن شادابی نمی‌گردد، بلکه سبب می‌شود، انسان با درک مرگ از لحظات حیاتش

۷۰. فیومی، مصباح المنیر، ۳/۱۲؛ جوهری، صحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، ۶/۲۳۹۱.

۷۱. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۱۶۴.

۷۲. نهج البلاغه، ۳۹۷/۲۱۱.

۷۳. نساء: ۷۸-۷۷.

استفاده کند و هیچ فرصتی را از دست ندهد.^{۷۴} این یقین باعث شتاب فرد مرگ‌اندیش نسبت به انجام اعمال نیک خواهد شد.^{۷۵} غفلت از مرگ‌اندیشی، قبح اعمال نادرست را از بین برده و احتمال وقوع آن‌ها را افزایش می‌دهد. با استناد و بررسی آیات در مورد مرگ‌اندیشی می‌توان گفت که از بُعد کنشی یکی از اساسی‌ترین پیامد مثبت مرگ‌اندیشی، عدم وابستگی انسان به تمایلات فریبنده دنیاست. زندگی دنیا، کالایی فریبنده است؛ اما فرد آگاه درمی‌یابد که این حیات، موقتی است. بنابراین، به آن دل نمی‌بندد و آن را به مثابه سرمایه و ارزشی ماندگار برای خود تلقی نمی‌کند.^{۷۶} خداوند متذکر می‌شود: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ؛ هرکسی مرگ را می‌چشد و به تحقیق در روز قیامت مزد اعمال شما را به کمال خواهند داد؛ و هرکس را از آتش دور سازند و به بهشت درآورند به پیروزی رسیده است؛ و این زندگی دنیا جز متاعی فریبنده نیست».^{۷۷}

چه زیبا قرآن زندگی دنیا را چیزی جز یک فریب معرفی نمی‌کند. لذت‌های دنیوی هرچه باشد، موقتی و فانی خواهد بود و فکر ناپایداری آن، لذت آن را از بین خواهد برد و آن را در حد یک سراب، نه یک واقعیت قرار می‌دهد.^{۷۸} همچنین در بررسی احادیث نیز تبلور این اصل مشهود است: به عنوان نمونه یکی از یاران پیامبر (ص) عرض کرد: ای پیامبر خدا، مرا به چیزی که بهترین سود را برایم داشته باشد، موعظه کن. حضرت فرمود: بسیاری مرگ فکر کن؛ زیرا اندیشیدن به مرگ تو را از دام‌های دنیا نجات می‌بخشد.^{۷۹} «... فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ»؛ در صورتی که متاع دنیا در پیش عالم آخرت اندکی بیش نیست.^{۸۰} و جهان بینی انسان متحول می‌شود، سبب تنظیم و تعدیل تعلقات و احساسات وی می‌شود و انسان قادر به دل‌کندن از دنیا می‌گردد؛ اما اگر غیر از این باشد، دنیا را بر آخرتش ترجیح می‌دهد.^{۸۱}

ب) ایثار و از خودگذشتگی

در زندگی حقیقی، مرگ پایان حیات دنیوی نه پایان حیات حقیقی است؛ لذا حیات معنادار با این تصور که «آنچه هست، حیات معقول است که شمول آن از مرگ عبور کرده و به ماورای مرگ تا ابدیت گسترده شده است. آن زندگی که بی‌اصل است، زندگی نیست و آن حیاتی که به زندگی معقول مبدل شده است، مرگ و

۷۴. نهج البلاغه، ۱۰۳/۷۶.

۷۵. نهج البلاغه، ۴۷۳/۳۱.

۷۶. مدرسی، تفسیر هدایت، ۶۶۷/۱.

۷۷. آل عمران: ۱۸۵.

۷۸. جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۳۲۲/۲.

۷۹. ابن حرائی، تحف العقول، ۳۵.

۸۰. توبه: ۳۸.

۸۱. نهج البلاغه، ۱۱۴/۱۱۳.

نیستی به دنبال ندارد».^{۸۲} تاریخ گواه بر آن است که مجاهدان فی سبیل الله و نیز شهدا با در نظر گرفتن زندگی هدفمند که مرگ‌اندیشی غایت اصلی آن است، از همه خواست‌های خود دست کشیدند. به گذشتن از زندگی دنیوی رضایت دادند؛ به پایان یافتن زندگی دنیوی رضایت دادند.

ج) بسندگی و ترک زیاده‌خواهی

ذات آدمی همواره به دنبال افزون‌طلبی است.^{۸۳} این غریزه در او باعث می‌شود تا نعمت‌های الهی را نبیند و همواره به دنبال نداشته‌های خود باشد. از این رو نمی‌تواند شاکر نعمت‌های الهی باشد و از آنها کمال استفاده را ببرد.

مرگ‌اندیشی مثبت سبب می‌شود که انسان قناعت پیشه گردد و به بهره‌مندی اندک بسنده کند و رضایتش را نشان دهد. برای نمونه انسان مؤمن مرگ آگاه دچار اسراف و تبذیر نخواهد شد (زیرا که او می‌داند، روزی خواهد مُرد): «أَلَا وَ إِنَّ إِعْطَاءَ الْمَالِ فِي غَيْرِ حَقِّهِ تَبْذِيرٌ وَ إِسْرَافٌ وَ هُوَ يَرْفَعُ صَاحِبَهُ فِي الدُّنْيَا وَ يَضَعُهُ فِي الْآخِرَةِ وَ يَكْرِهُهُ فِي النَّاسِ وَ يَهِينُهُ عِنْدَ اللَّهِ؛ آگاه باشید بخشیدن مال به آنها که استحقاق ندارند، زیاده‌روی و اسراف است، ممکن است در دنیا مقام بخشنده آن را بالا برد، اما در آخرت پست خواهد کرد، در میان مردم ممکن است گرامی اش بدارند، اما در پیشگاه خدا خوار و ذلیل است».^{۸۴}

امام علی (ع) در مورد نقش ماندگار یاد مرگ بر بیداری روح آدمی می‌فرماید: «وَمَنْ أَكْثَرَ مِنْ ذِكْرِ الْمَوْتِ رَضِيَ مِنَ الدُّنْيَا بِالْيَسِيرِ؛ و آن که یاد مرگ بسیار کند، از دنیا به اندک خشنود شود».^{۸۵} همین مطلب در جای دیگر با تغییری جزئی در الفاظ تکرار شده است، «مَنْ ذَكَرَ الْمَوْتَ رَضِيَ مِنَ الدُّنْيَا بِالْيَسِيرِ؛ آن که مرگ را در نظر داشته باشد، از دنیا به اندک خشنود شود».^{۸۶}

د) تحول اساسی در کیفیت زیست انسان

کارکرد دیگر مرگ‌اندیشی مثبت در سبک زندگی انسان، چگونه زیستن اوست. به عبارتی دیگر رعایت اخلاق در زندگی دنیوی مهم‌ترین نماد مرگ‌اندیشی مثبت است. چنان که امروزه از اخلاق به عنوان ابزاری برای آسان نمودن هم‌زیستی اجتماعی، کاهش جرم و جنایت استفاده می‌شود؛ اما در زندگی هدفمند و مرگ‌اندیشی مثبت، علاوه بر اینکه سبب ترقی اخلاقی و شکوفاشدن استعدادهای والای انسانی و رشد افراد جامعه می‌شود؛ با استفاده از ساختارهایی، کنترل اخلاقی را در جهت تعالی افراد پیش می‌برد از جمله:

۸۲. جعفری، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۳۲/۵.

۸۳. ر.ک. ارستو، اخلاق نیکوماخوسی، ۵۰-۷۰/۱.

۸۴. نهج البلاغه، ۱۸۳/۱۲۶.

۸۵. نهج البلاغه، ۴۹.

۸۶. تمیمی آمدی، غررالحکم در الکلم، ۲۶.

نظام اخلاقی اسلام هم به حُسن فعلی توجه کرده و هم به حُسن فاعلی؛ نخست، باید عمل طوری باشد که ذاتاً نیکو بوده و ارزش تقرب بخشی انسان به سوی خدا را داشته باشد؛ بعلاوه دارای حُسن فاعلی باشد که وابسته به نیت است. لذا می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...».^{۸۷} امام صادق(ع) با استناد به این آیه می‌فرماید: منظور آیه عمل بیشتر نیست، بلکه عمل صحیح‌تر است. صحت یک فعل بستگی به ترس از خدا و نیت صحیح دارد. سپس فرمود: خلوص یک عمل را تا به پایان حفظ کردن، مشکل‌تر از خود عمل است. عمل خالص یعنی آنکه فقط کار را برای خشنودی خداوند انجام دهد، زیرا نیت برتر از عمل است.^{۸۸} حدیث شریف بیانگر آن است که معیار ارزش عمل کیفیت است نه کمیت و حقیقت عمل از آن جهت که باعث تقرب انسان به خدا می‌شود. همان جنبه‌ی باطنی و انگیزه درونی است، همچنین انگیزه مثبت دارای مراتبی است که در روایات به آن اشاره شده که عبادت از روی میل و رغبت، عبادت تجار و از ترس کفر و عقاب، عبادت بردگان و عبادت از سر عبودیت همان عبادت آزادگان است.^{۸۹}

ه) اجتناب از رذایل اخلاقی

به‌عنوان نمونه حضرت علی(ع) در نهی از بزرگ‌ترین رذیلت اخلاقی یعنی تکبر انسان را به منشاء پیدایش خویش توجه داده و بیان نموده‌اند: «عَجِبْتُ لِلْمُتَكَبِّرِ الَّذِي كَانَ بِالْأَمْسِ نُظْفَةً وَ يَكُونُ غَدًا جِيفَةً؛ در شگفتم از متکبر که دیروز نطفه بود و فردا مردار است!».^{۹۰} این بیان که پایان زندگی، مرگ است و جسم چون روح به جایگاه اصلی خود خواهد رسید، او را از قید رذایل اخلاقی همچون فخر و فروشی و امتیازات دنیوی رها می‌سازد.

و) متعادل سازی آرزوها

غفلت از مرگ، سبب می‌شود تا ذات آدمی با آرزوهای کاذب، درگیر شود و نوعی تعلقات دنیوی ایجاد شود که این خود باعث نادیده گرفتن استعدادها و توانمندی‌های وجودی انسان می‌شود- گرچه آرزو داشتن به‌خودی‌خود بد نیست- البته باید توجه داشت که اگر این آرزوها، مفید برای حیات مادی و معنوی باشند، زمینه‌ای برای عمل صالح فراهم خواهند کرد و اگر عبث باشند، معلول خیالات بی‌اساس‌اند، که موجب ازدست رفتن نیروهای جسمی و روحی و تهی شدن دست آدمی از عمل می‌شوند. پس در این حیاتی که عمده عامل محرک آنها، امید و آرزوهای واقعی است، عقل حکم می‌کند که در این آرزوها تعادل برقرار

۸۷. ملک: ۲.

۸۸. کلینی، الکافی، ۱۵/۲؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۲۰۱/۵.

۸۹. شریف رضی، نهج البلاغه، ۵۱۰.

۹۰. نهج البلاغه، ۱۲۶.

کرده و از آمال دور و دراز بپرهیزد. در غیر این صورت مرگ به سراغش خواهد آمد و دچار خسران خواهد شد، «أَوْ مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ وَطُولِ الطَّرِيقِ».^{۹۱}

۳.۴. نقش مرگ‌اندیشی مثبت در تغییر سبک زندگی خانوادگی

تأثیر مرگ‌اندیشی مثبت را می‌توان در متحول نمودن سبک زندگی خانوادگی به‌وضوح مشاهده نمود: اعتقادات دینی با معنابخشی به زندگی، زمینه انجام وظایف و تکالیف الهی توسط اعضای خانواده و بردباری در مقابله با مشکلات را فراهم می‌کنند تا بدین ترتیب ارکان خانواده مستحکم‌تر شود. باورداشتن مرگ، انسان را به این یقین می‌رساند که با صبربرسختی‌ها، در زندگی آخری خود به نعمت و آسایش پایدار خواهد رسید.

ا) نگرش هدفمند به زندگی خانوادگی

نداشتن هدف و بلا تکلیفی، بستر ساز بسیاری از تشویش‌ها در زندگی خانوادگی است. از دیگر فوائد مرگ‌اندیشی مثبت در خانواده، توجه به اهداف اساسی زندگی است که موجب ارتباط بیشتر اعضای خانواده و به ویژه همسران می‌شود. عدم اعتقاد به مرگ، موجب می‌شود خانواده به کارکردهای محدود زندگی خانوادگی اکتفا کند و در اثر نداشتن هدف، به تدریج متزلزل می‌شود. در تعالیم دین اسلام برای مرد و زن حقوقی تعیین شده است که با رعایت آنها، بسیاری از تنش‌ها و اختلافات کاسته شده و پایه‌های زندگی مستحکم‌تر می‌شود. اعتقاد به مرگ، جهان‌بینی متفاوتی به انسان می‌دهد و ترس از حسابرسی در روز بازپسین، سبب رعایت تقوی، کنترل نفس‌پرستی، انجام وظایف و تکالیف توسط زوجین می‌شود. باور به مرگ و معاد، افراد را به انجام عمل صالحی ترغیب می‌کند که شرط دستیابی به حیات طیبه است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ: هرکس از مرد یا زن کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای حیات [حقیقی] می‌بخشیم و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می‌دادند، پاداش خواهیم داد» توجه به دو نکته در این آیه قابل ذکر است:

- تبلور حیات طیبه در این دنیا است.

- و در دنیای دیگر پاداش در انتظار زندگی، همسران مؤمنی است که هرگونه مشکلات زندگی مشترک را با اعتقاد به معاد به راحتی پذیرا هستند.

ب) افزایش آستانه تحمل

یکی از محکم‌ترین ارکانی که کانون خانواده را استوار نگه می‌دارد، صبر و ازدیاد آستانه تحمل است. بر

مبنای جهان‌بینی الهی، حیات آدمی، محدود به دنیا نیست و منافع و لذت‌های پایدار اخروی بر لذت‌های دنیوی مقدم است.

با استناد به قرآن چنین انسانی در برابر مشکلات، بردباری را پیشه می‌کند. بیان داستان آسیه همسر فرعون، نمود بارزی براین مدعاست.

در حدیث آمده است همسری که در برابر اخلاق ناپسند زن یا شوهرش بردباری پیشه می‌کند، علاوه بر دریافت اجر اخروی، ارکان زندگی خویش را نیز محکم‌تر می‌کند؛ چنان‌که پیامبر (ص) فرموده است: «هر مردی که بخاطر خدا و به امید پاداش او در برابر بداخلاقی همسرش صبر کند و آن را به حساب خدا گذارد، خداوند متعال برای هر روز و شبی که شکیبایی می‌ورزد، همان ثوابی را به او دهد که به ایوب (ع) در قبال بلایی که دید، عطا کند...».^{۹۲}

ج) احساس مسئولیت زوجین

یکی دیگر از آثار مثبت مرگ‌اندیشی در خانواده، احساس مسئولیت است. انسانی که به مرگ و معاد اعتقاد داشته باشد، همه دشواری‌های راه را، تحمل و از هر فرصتی استفاده می‌کند، تا اعمال صالح بیشتری انجام دهد. اعتقاد به مرگ در زوجین، تعهد آنها را به ادای وظایف و مسئولیت‌های خود افزایش می‌دهد؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خودتان و کسانی را که از آتشی که سوخت آن مردم و سنگ‌هاست، حفظ کنید».^{۹۳} توجه به محاسبه اعمال در روز قیامت، در نظر گرفتن پاداش‌ها، نعمت‌ها و آسایش زندگی اخروی، سبب ایجاد انگیزه در همسران شده و آنان را برای فعالیت و کسب نعمت‌ها و پاداش تشویق می‌کند. چنین تشویق‌هایی نه تنها زوجین، بلکه دیگر اعضای خانواده را به یاری یکدیگر و در نتیجه استواری روابط میان‌شان هدایت و ارکان زندگی را محکم‌تر می‌کند.

د) اهتمام به تربیت معنوی فرزندان

گستره احساس مسئولیت زوجین، به ارتباط آن دو با یکدیگر محدود نیست، بلکه تربیت معنوی فرزندان نیز از مسئولیت‌های بزرگ آنان محسوب می‌شود. آگاهی دادن به فرزندان نسبت به حیات اخروی، به‌ویژه نعمت‌های ماندگار بهشت، آنها را به دنیای دیگر علاقمند می‌کند. یاد مرگ، محرک نیرومندی است که فرزندان را نه تنها به سوی ارزش‌ها و فضایل اخلاقی رهنمود می‌کند؛ بلکه استعدادها را برای بهتر زیستن در دنیا و آخرت شکوفا می‌کند. امام علی (ع) نیز در سفارشی به فرزندش امام حسن (ع)

۹۲. مجلسی، بحارالانوار، ۱۰۰/۲۴۷.

۹۳. تحریم: ۶.

احمدی و دیگران؛ تبیین پیامدهای مرگ‌اندیشی از منظر آموزه‌های اسلامی در برابر رویکردهای .../۱۱۷

می‌فرماید: «يَا بُنَيَّ قَصِّرِ الْأَمَلَ وَادْكُرِ الْمَوْتَ وَازْهَدْ فِي الدُّنْيَا فَإِنَّكَ زَاهٍ رَهِينٌ مَوْتٍ وَغَرَضُ بَلَاءٍ وَطَرِيحٌ سُقْمٍ؛ فرزندم! آرزوهایت را کم کن و به یاد مرگ باش و در دنیا زهد و پارسایی پیشه کن؛ زیرا تو گروگان مرگ و آماج گرفتاری‌ها و زمین‌خورده بیماری‌ها هستی».^{۹۴}

با چنین نگرش مثبتی نسبت به مرگ، یک‌یک اعضای خانواده، دنیا را وسیله‌ای برای رسیدن به سعادت حقیقی قرار می‌دهند و در برابر تمایلات نفسانی مقاومت می‌کنند و نسبت به اعمال خود احساس مسئولیت نموده و هرگز مأیوس نمی‌شوند. هرچه متعقد به این اصول باشند، روابط خانواده استحکام بیشتری خواهد داشت. قرآن به این یاداش این‌گونه اشاره کرده است: «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ... وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؛ شما و همسرانتان در نهایت شادمانی وارد بهشت شوید... و این، همان بهشتی است که به خاطر اعمالی که انجام می‌دادید، وارث آن شده‌اید».^{۹۵}

۴.۴. نقش مرگ‌اندیشی مثبت در سبک زندگی سیاسی

مرگ‌اندیشی مثبت راهکار مؤثری برای افزایش تاب‌آوری انسان در مصائب و مشکلات حکومت اسلامی است، مشکلات و مصائب می‌تواند اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و بلایای طبیعی و... باشند که در پرتو رهنمودهای الهی و توکل بر خدا قابل برطرف شدن هستند. از جمله راهکارهای الهی که می‌توان در اینجا بدان اشاره نمود، مقاومت و جهاد است؛ البته مقاومت و جهاد، مستلزم تحمل مشکلات و سختی‌هاست که انسان از آن می‌گریزد، آیات قرآن با تبیین نقش جهاد و پایداری در سعادت اخروی دید انسان را نسبت به آن اصلاح نموده و اهمیت آن را برای انسان ظاهر می‌کند؛ در نتیجه تحمل سختی‌ها و هزینه‌ی آن را آسان می‌نماید.

با استناد به این آیه می‌توان به اصلاح بینش افراد درباره مرگ و شهادت پرداخت. «قول» در «لا تقولوا» به معنای منطق و اندیشه است؛ زیرا قول ناشی از اعتقاد است؛ یعنی اعتقاد و فکر شما در مورد شهیدان این چنین نباشد که آنها مرده‌اند^{۹۶} و در آیه دیگر فرمود: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ؛ نه تنها نگویند بلکه گمان هم نبرید».^{۹۷} طبق این آیات، نه تنها شهیدان ناکام نمی‌شوند، بلکه دارای حیاتی برتر از دیگران و برخوردار از روزی‌های خاص هستند. منظور از این حیات، حیاتی حقیقی است نه حیات وهمی که برخی از مفسران گمان کرده‌اند.^{۹۸} توصیف این حیات به مقام عنایت و روزی خاص، ویژه

۹۴. مجلسی، بحارالانوار، ۱۶۴/۷۰.

۹۵. زخرف: ۷۰.

۹۶. جوادی آملی، دین شناسی، ۶۰۷/۷.

۹۷. آل عمران: ۱۶۹.

۹۸. ر.ک. طباطبائی، تفسیرالمیزان، ۳۴۵/۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۴۳۳/۱.

و ممتاز بودن آن را می‌رساند.

درواقع می‌توان به مهم‌ترین پیامد مثبت مرگ‌اندیشی اذعان نمود که بندگان برگزیده الهی نه تنها از مرگ، هراسی به خود راه نمی‌دهند، بلکه در تمنا و آرزوی آن به سر می‌برند و اشتیاق وافر به لقاء الله دارند. تا جایی که در آیه ۶ سوره جمعه نشانه راست آزمایی یهودیان، «تمنای مرگ» بیان شده است؛ زیرا که آنان خود را در ظاهر، اولیای الهی و از دیگران برتر می‌دانستند، درحالی‌که درواقع این‌گونه نبودند. «فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؛ پس تمنای مرگ کنید، اگر راست می‌گویید».

توضیح این نکته ضروری است که: در برخی از دعاها درخواست طول عمر مطرح شده؛ اما این مسئله منافاتی با تمنا مرگ ندارد؛ زیرا طلب طول عمر جهت کسب اعمال صالح بیشتر و فراهم آوردن توشه آخرت است و در صورتی که انسان از توشه آخرتش مطمئن باشد، دیگر دنیا برایش زندانی بیش نخواهد بود و همچون پرنده‌ای در قفس، شوق رهایی خواهد داشت؛ که این حالت را می‌توان در سلوک اولیای دین به‌وفور مشاهده نمود.

امروزه مشاهده می‌شود که توجه افراطی به زندگی دنیوی و تجمل‌گرایی، هدف اساسی زندگی است و اعمال انسان‌ها در جهت تلاش بیشتر برای کسب امور مادی و لذایذ دنیوی است. با این نوع نگرش که حاکم بردنیای امروز است از مرگ غافل شده و مرگ، نقش موثر تربیتی خود را از دست داده است و در پی عدم تفکر در مورد مرگ تصور جدیدی به وجود آمده که منجر به چالش‌های بزرگی چون اضطراب، افسردگی، خودکشی، دیگرکشی، تضعیف ارکان خانواده‌ها و سوءاستفاده از قدرت و ثروت گردیده است. ختم کلام این نوشتار به سخنی از امام علی (ع) آذین می‌گردد، که فرمودند: «مَنْ صَوَّرَ الْمَوْتَ بَيْنَ عَيْنَيْهِ هَانَ أَمْرُ الدُّنْيَا عَلَيْهِ؛ هر که چهره مرگ را در پیش چشمانش داشته باشد، کار دنیا بر او آسان شود».^{۹۹}

نتیجه‌گیری

مرگ یکی از مهم‌ترین مخلوقات الهی است که به دلیل عدم دسترسی به ماهیت آن ضمن حیات به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های زندگی مطرح است. همین امر باعث شده است که انسان در رویارویی با موضوع مرگ‌اندیشی رویکردهای متضادی را پیشه سازد. دنیاگرایان با نگاه منفی و مأیوس‌کننده، اندیشیدن به مرگ را ناشی از عدم سلامت روان دانسته‌اند و در مقابل، آخرت‌گرایان به تبعیت از آموزه‌ها و فرامین الهی، با مواجهه‌ی صحیح و منطقی، مرگ‌اندیشی را امری سازنده و عاملی برای تغییر نگرش، کنش و سبک زندگی صحیح دانسته‌اند.

در این پژوهش به دلیل آن که در جهان امروز امر مقابله با اضطراب و هراس ناشی از مرگ‌اندیشی به روان‌شناسان سپرده شده است. ضروری دانسته شد که میان دو رویکرد مشهور روان‌شناسی («روانکاوی» و «هستی‌گرایی») با اندیشه‌های قرآنی و روایات معصومین مقایسه‌ای تطبیقی به عمل آید.

لذا در مقایسه میان روان‌شناسی غیردینی و دنیانگر با رویکرد معاد باورانه در دین اسلام چنین نتایجی مشاهده شد:

۱- از میان رویکردهای متفاوت روان‌شناسی، موضوع مرگ و مرگ‌اندیشی، در دو دیدگاه روان‌کاوی و هستی‌گرا، بیشتر مورد اندیشه‌ورزی، قرار گرفته است.

۲- بر اساس دیدگاه روان‌کاوی، مرگ‌اندیشی پیامدهای منفی دارد که منجر به افسردگی، اضطراب و... می‌گردد.

۳- دیدگاه هستی‌گرا با وجود این که به (مرگ‌اندیشی) نگاه مثبتی دارد، ولی به دلیل عدم اعتقاد به سرای واپسین مرگ‌اندیشی را به همین دنیا محدود می‌نماید. بدین خاطر می‌توان دیدگاه آنان را در مقایسه با اسلام منفی به شمار آورد.

۴- از دیدگاه اسلام برخلاف رویکردهای مذکور، مرگ به معنای نیستی محسوب نمی‌شود، بلکه دارای مفهوم انتقال از عالمی به عالم دیگر است که طبق آیات قرآن (انشقاق: ۶؛ بقره: ۱۵۶؛ هود: ۴ و...) انسان در حال حرکت به سوی لقاءالله است.

۵- مرگ‌اندیشی و در نتیجه آن مرگ‌هراسی از دیدگاه دنیاگرایی صرف، می‌تواند پیامدهای منفی مانند نیست‌انگاری، افسردگی و مانند آن داشته باشد، ولی در دیدگاه دینی سبب پیامدهای مثبتی همچون تنبه و بیداری انسان و در نتیجه آن تلاش برای انجام بیشتر اعمال صالح می‌گردد.

۶- در آیات و روایات متعدد با شیوه‌های متنوعی به موضوع مرگ و مسائل پیرامون آن پرداخته شده است. دو شیوه بارز قرآن در تبیین این موضوع را می‌توان در: الف- تمثیل و تشبیه (تشابه مرگ و خواب - تمثیل مرگ به امور طبیعی)، ب- بیان قصص (اصحاب‌کهف - عزیز نبی (ع)) مشاهده نمود. در همین راستا منابع حدیثی آکنده از روایات متعدد درباره مرگ و اندیشه‌ورزی نسبت به این امر بزرگ است.

۷- مرگ‌اندیشی در بعد معرفتی - نگرشی شامل پیامدهای مهمی همچون تحول در نگرش ارزشی انسان و نیز زدودن حجاب‌ها از معرفت انسان است.

۸- مرگ‌اندیشی در بُعد کنشی - رفتاری پیامدهای بسیاری از جمله: اصلاح تعاملات فردی و اجتماعی، ایثار و از خودگذشتگی، بسندگی و ترک زیاده‌خواهی، تحول اساسی در کیفیت زیست انسان، اجتناب از رذایل اخلاقی و متعادل‌سازی آرزوها را به همراه دارد.

۹- تغییر و تحول در سبک زندگی انسان و چگونه زیستن وی در قالب زندگی خانوادگی و اجتماعی؛ که هدفمندی زندگی، بالارفتن آستانه تحمل، احساس مسئولیت زوجین و اهتمام به تربیت معنوی فرزندان و تداوم رشد ذریه صالح، از آن جمله است.

۱۰- مرگ‌اندیشی در سبک زندگی سیاسی و افزایش تاب‌آوری انسان در مقابله با مشکلات جامعه اسلامی نقشی اساسی ایفا می‌نماید و قادر است شهیدان بسیاری را در عرصه مقاومت تقدیم خداوند متعال سازد.

باتوجه به پیامدهای گسترده بینشی، کنشی و اخلاقی، یادکرد مرگ در ابعاد مختلف با تأکید بر آیات و روایات، بسیار خردمندانه و ضروری به نظر می‌رسد که این روش معرفتی - تربیتی جایگاه اصلی خود را ابتدا در زندگی فرد و سپس در نظام علمی و فرهنگی جامعه اسلامی باز یابد و به‌عنوان یک شیوه کارآمد مورد بهره‌برداری قرار گیرد؛ تا به دنبال آن پیامدهای مثبت و سازنده، در سلامت روحی و روانی افراد جامعه تأمین گردد؛ و به‌عنوان نمونه راهکار درمانی مؤثری در «پیامدهای سوگ» به روان درمانگران دینی معرفی گردد.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه الله. شرح نهج البلاغه. به تصحیح محمدابوالفضل ابراهیم. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. تحف العقول. به تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. به تصحیح عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی. ترجمه دکتر سید عباس حسینی. تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۸ش.
برک، لورا. روان‌شناسی رشد. ترجمه سیدیحیی محمدی. تهران: انتشارات ارسباران، ۱۴۰۳ش.
بکر، ارنست. انکار مرگ. ترجمه افسانه شیخ الاسلام زاده. تهران: انتشارات دانژه، ۱۳۹۸ش.
پاینده، ابوالقاسم. نهج الفصاحه. اصفهان: نشر خاتم الانبیاء، ۱۳۸۵ش.
تمیمی آمدی، عبدالواحدین محمد. غررالحکم و دررالکلم. ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: دفتر انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ش.

جعفری، محمدتقی. ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸-۱۳۵۷ش.
جوادی آملی، عبدالله. دین شناسی. قم: اسراء، ۱۳۸۴ش.

- جوهری، اسماعیل بن حماد. صحاح تاج اللغة و صحاح العربیه. بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
- جیمز، ویلیام. تنوع تجربه دینی. ترجمه حسین کیانی. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۴ش.
- حسینی تهرانی، محمدحسین. معادشناسی. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۱ش.
- حویزی، عبدالعلی بن جمعه. نورالثقلین. به تصحیح هاشم رسولی. قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ قرآن. دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- سلیگمن، مارتین. شادمانی واقعی: به کارگیری روان‌شناسی نوین برای تحقق خرسندی پایدار. ترجمه اکرم کرمی. تهران: انتشارات سایه سخن. ۱۳۸۳. (اصل اثر، ۲۰۰۲).
- شریف الرضی، محمدبن حسین. ترجمه نهج البلاغه. ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲ش.
- شریف الرضی، محمدبن حسین. ترجمه نهج البلاغه. ترجمه محمد دشتی. قم: انتشارات مشهور، ۱۳۷۹ش.
- صبحی، صالح. نهج البلاغه. قم: مرکز البحوث الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
- صلیبا، جمیل. فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ش.
- طباطبایی، محمدحسین. بدایه الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
- طباطبایی، محمدحسین. تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. به تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: بی‌نا، ۱۳۷۲ش.
- فخررازی، محمدبن عمر. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فرانکل، ویکتور. انسان در جست‌وجوی معنا، ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی. بی‌جا: شرکت نشر و پخش ویس، ۱۳۸۸ش.
- فروید، زیگموند. «ورای اصل لذت». ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، ش ۲۷-۲۶، ۱۳۸۱ش.
- فروید، زیگموند. فراسوی اصل لذت. ترجمه هوشمند ویژه. تهران: انتشارات بهجت، ۱۴۰۰ش.
- فلسفه و معنای زندگی. مجموعه مقالات. گزینش و برگردان محمد آزاده. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۰ش.
- فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. تفسیر الصافی. به تصحیح حسین اعلمی. تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
- فیومی، احمدبن محمد. المصباح المنیر. قم: مؤسسه دار الهجره، ۱۴۱۴ق.
- قرطبی، محمد بن احمد. الجامع لاحکام القرآن. بیروت: دارالفکر، ۱۳۶۴ش.
- قمی، عباس. منتهی الآمال. تهران: مبین اندیشه، ۱۳۹۰ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. به تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمدباقر. بحارالانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۵ق.

- مدرسی، محمدتقی. تفسیر هدایت. ترجمه احمد آرام. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ ش.
- مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
- مطهری، مرتضی. زندگی جاوید یا حیات آخری. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ ش.
- معین، محمد. فرهنگ فارسی معین. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
- مهدوی. سید سعید. نگاهی به قصه و نکات تربیتی آن در قرآن. قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
- یالوم، آروین. مسئله مرگ و زندگی. ترجمه سپیده حبیب. تهران: انتشارات قطره، ۱۳۹۰ ش.
- یانگ، جولیان. «مرگ و اصالت». ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. مجله ارغنون. ش ۲۶ و ۲۷. (بهار و تابستان ۱۳۸۴): ۲۹۵-۳۰۶.
- یونگ؛ کارل گوستاو. «در باب باز تولد». ترجمه فرزین رضاعی. مجله ارغنون، ش ۲۶ و ۲۷ (بهار و تابستان ۱۳۸۴): ۱۹۶-۱۷۵.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Aristū. *Nicomachean Ethics*. Translated by Sayyid ‘Abbās Ḥusaynī, Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 2000/1378.

Becker, Ernest. *Inkār Marg*. Translated by Afsānīh Shaykh al-Islāmzādih, Tehran: Intishārāt Dānzhīh, 2020/1398.

Berk, Laura. *Ravānshināsī Rushd*. Translated by Sayyid Yahyā Muḥammadī, Tehran: Intishārāt Arasbārān, 1983/1403.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Tafsīr al-Kabīr (Maḥāṣin al-Ghayb)*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1999/1420.

Falsafah va Ma’nāy Zindigī (Majmū‘ah Maqālāt), Guzinish va Bargardān Muḥammad Āzādih, Tehran: Nigāh Mu’āshir, 2012/1390.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Murtaẓā. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Ed. Ḥusayn A‘lamī, Tehran: Maktaba Ṣadr., 1994/1415.

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Miṣbāḥ al-Munir*. Qum: Dār al-Hijrah. 1993/1414.

Frankl, Viktor. *Insān Dar Justjūy Ma’nā*. translated by Nihẓat Ṣāliḥiyyān va Mahīn Milānī, s.l. Shirkat Nashr va Pakhsh Vuys, 2010/1388.

Freud, Sigmund. "Varāy Aṣl Lazat". translated by Yūsuf Abāzarī, *Faṣlnāmih-yi Arghanūn*, no. 26-27, 2002/1381.

- Freud, Sigmund. *Farāsūy Aṣl Lazat*. translated by Vīzhīh Hūshmand, Tehran: Intishārāt Bahjat, 2022/1400.
- Ḥusaynī Tihirānī, Muḥammad Ḥusayn. *Ma'ādshināsī*. Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat, 1983/1361.
- Ḥūwayzī, 'Abd 'Alī ibn Jum'ah. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. ed. Ḥāshim Rasūlī, Qum: Ismā'īliyyān. 1994/1415.
- Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd ibn Hiba Allāh. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī, 1984/1404.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Qum: Maktabat al-A'lām al-Islāmī, 1984/1404.
- Ibn Shuba Ḥarrānī, Ḥasan ibn 'Alī. *Tuḥaf al-Uqūl*. ed. 'Alī Akbar Ghafārī. Qum: Jāmi'ah-yi Mudarrisīn, 1984/1404.
- Ja'farī, Muḥammad Bāqir. *Tarjamah va Tafsīr Nahj al-Balāghah*. Tehran: Daftar Nashr Farhang-i Islāmī, 1978/1357; 2000/1378.
- James, William. *Tanavū 'Tajrubah Dīnī*. translated by Ḥusayn Kiyānī, Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat, 2015/1394.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Dīnshināsī*. Qum: Asrā'. 2005/1384.
- Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ 'Arabīya*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 1987/1407.
- Jung, Carl Gostav. "dar Bāb bāz Tavalud". Translated by Farzīn Rizā'ī, *Majalah-yi Arghūn*, no. 26-27 (spring and summer 2006/1384): 175-196.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. ed. 'Alī Akbar Ghafārī va Muḥammad Ākhūndī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1987/1407.
- Mahdavi, Sayyid Sa'īd. *Nigāhī bi Qisṣih va Nukāt Tarbiyati ān dar Qurān*. Qum: Intishārāt Būstān-i Kitāb, 2003/1381.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Mū'assisa al-wafā', 1985/1405.
- Mudarisī, Muḥammad Taqī. *Tafsīr Hidāyat*. Translated by Aḥmad Ārām, Mashhad: Āstān-i Quds-i Razavī, 1999/1377.
- Mu'īn, Muḥammad. *Farhang-i Fārsī Mu'īn*. Tehran: Intishārāt Amīr Kabīr, 1986/1364.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb. 1982/1360.

- Muṭaharī, Murtaẓā. *Zindigī Jāwīd yā Hayāt Ukhrawī*. Tehran: Intishārāt-i Šadrā, 1994/1372.
- Pāyandah, Abū al-Qāsim. *Nahj al-Faṣāḥa*. Iṣfahān: Nashr Khātam al-Anbiyā, 2007/1385.
- Qumī, ‘Abbās. *Muntahī al-Āmāl*. Tehran: Mubīn Andīshih, 2012/1390.
- Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1986/1364.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt Alfāz Qurān*. Damascus: Dār al-Qalam, 1992/1412.
- Seligman, Martin. Shādimānī Wāqī‘: bi Kārgīrī Ravānshināsī Nūvīn barāy Taḥaqquq Khursandī Pāydār. Translated by Akram Akramī, Tehran: Intishārāt Sāyih Sukhan, 2005/1383 (Aṣl Athar 2002).
- Šalībā, Jamīl. *Farhang-i Falsafī. translated by* Manūchihr Šānī‘ī Darrah Bidī, Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat, 1988/1366.
- Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Tarjamah Nahj al-Balāgha. translated by* Muḥammad Dashtī, Qum: Intishārāt Mashhūr, 2000/1379.
- Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Tarjamah Nahj al-Balāgha. translated by* Sayyid Ja‘far Shahidī, Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 2014/1392.
- Šubḥī Šālīḥ. *Nahj al-Balāgha*. Qum: Markaz al-Buḥūth al-Islāmīyya, 1996/1374,
- Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Ed. Ḥāshim Rasūlī, Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabāyī, Tehran: s.n. 1994/1372.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Bidāya al-Ḥikma*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī, 1999/1420.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr-i al-Mizān. translated by* Muḥammad Bāqir Musavī Hamidānī, Qum: Intishārāt-i Islāmī, 1996/1374.
- Tamīmī Āmidī, ‘Abd al-Wāḥid ibn Muḥammad. *Ghurar al-Ḥikam va Durar al-Kalim. translated by* Sayyid Ḥāshim Rasūlī Maḥalātī, Tehran: Daftar Intishārāt Farhang-i Islāmī, 2000/1378.
- Yalom, Irvin. *Mas‘alah-yi Marg va Zindigī*. Translated by Sipīdih Ḥabīb, Tehran: Intishārāt-i Qaṭrih, 2012/1390.
- Young, Julian. "Marg va Iṣālāt". Translated by Muḥammad Sa‘īd Ḥanāyī Kāshānī. *Majalah-yi Arghanūn*. no. 26-27 (spring and summer 2006/1384): 295-306.



A Historical–Narrative Examination of the Claim of a Connected State Preparing the Advent of the Awaited Savior in Sunni and Shi'i Sources

Seyed Morteza Hoseini Shirg 

PhD of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, and Faculty Member of Frahangian University of South Khorasan.

Email: mortezah.hoseini@yahoo.com

Abstract

Belief in Mahdism and claims of connection with the Awaited Mahdi have historically served as means of legitimizing certain political movements. Some historical reports and narrations in Sunni and Shi'i sources describe a state that, through specific preparations, paves the way for the Mahdi's advent and is connected to his government. Such claims have been used to assert legitimacy and superiority over rivals. This study evaluates the credibility of narrations related to such claims using content analysis. It first traces the historical development of assertions regarding a connected state, then examines and critically assesses the textual and chain reliability of relevant narrations from both traditions. The analysis reveals that several narrations suffer from serious chain weaknesses. However, a narration reported in al-Nu'mānī's *al-Ghaybah* demonstrates relative reliability. Based on this narration, the movement connected to the Mahdi's government is characterized as an eastern movement whose fallen members are considered martyrs and which earnestly prepares the conditions for the Mahdi's emergence by placing its resources at his disposal.

Keywords: Mahdism, preparation for emergence, politics, Abbasids, hadith jurisprudence.





بررسی تاریخی - روایی ادعای اتصال و زمینه سازی ظهور موعود آخرالزمان در منابع فریقین و اعتبار سنجی آن

دکتر سید مرتضی حسینی شیرگ



دانش آموخته دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران و مربی دانشگاه فرهنگیان خراسان جنوبی

Email: mortezah.hoseini@yahoo.com

چکیده

باور به مهدویت و ادعای ارتباط با مهدی موعود (عج) از جمله زمینه‌های توجیه مشروعیت در برخی جریان‌های سیاسی بوده است. در این میان می‌توان به ادعاهای تاریخی و هم‌چنین احادیثی چند در منابع روایی برخورد که حکایت از حکومت و دولتی دارند که با مقدمه‌چینی خاص، زمینه‌ساز ظهور مهدی موعود (عج) است و در واقع دولت آنان متصل به دولت مهدوی خواهد بود. این اتصال و مقدمه‌چینی ظهور برای این دولت‌ها مشروعیت‌زا بوده و از آن به‌عنوان فضیلتی خاص برای خویش یاد کرده‌اند و به نوعی به دنبال القای حس برتری خویش بر سایر رقبا بوده‌اند. آنچه جای سؤال و بحث دارد سنجش میزان اعتبار روایاتی است که در این زمینه در منابع فریقین نقل شده است. برای پاسخ به پرسش مطرح شده، با استفاده از روش تحلیل محتوا، نخست به سیر تاریخی ادعاهای پیرامون دولت متصله پرداخته می‌شود و در ادامه روایاتی پیرامون بحث از منابع فریقین برشمرده شده و به نقد و بررسی متنی و سندی آنان پرداخته خواهد شد. بررسی روایات مختلف نشان می‌دهد که برخی از احادیث این بحث مشکل جدی سندی دارد. البته در این میان حدیثی که در کتاب الغیبه نعمانی ذکر شده است تا حدی قابلیت استناد دارد در نتیجه می‌توان به آن استناد کرد. بر اساس این حدیث می‌توان جریان متصل به حکومت مهدوی را جریانی مشرقی دانست که کشته‌شدگان آن شهید محسوب می‌شوند و در نهایت با جدیت مقدمات ظهور مهدی موعود را فراهم آورده و امکانات خویش را در اختیار قیام مهدوی قرار می‌دهند.

کلید واژه‌ها: مهدویت، زمینه سازی ظهور، سیاست، عباسیان، فقه الحدیث.

مقدمه

استفاده از باور مهدویت در جهت مشروعیت بخشی و کسب محبوبیت از روش های سابقه دار در بین جریان های سیاسی محسوب می شود. برخی مفاهیم مطرح شده در مهدویت از ظرفیتی خاص در جهت بهره گیری منافع سیاسی برخوردارند که توسل به این مفاهیم می تواند برای برخی جریان های سیاسی کارآمد باشد. از جمله نظریاتی که در حوزه مهدویت در ارتباط با جریان های سیاسی می توان به آن اشاره کرد نظریه «دولت متصله» است. این نظریه اشاره دارد به دولتی که متصل به دولت حضرت مهدی (عج) است و با زمینه سازی خاص ظهور حضرت (عج)، بعد از ظهور امکانات خویش را در اختیار قیام مهدوی قرار می دهد و از آن قیام حمایت می کند. منظور از این زمینه سازی، زمینه سازی خاص است یعنی دولتی که مخصوصاً برای ظهور حضرت مهدی (عج) امکانات و شرایطی را فراهم می آورد.

این نظریه خاستگاه روایی دارد. در برخی روایت شیعه و اهل سنت اثری از آن یافت می شود.^۱ آنچه ضرورت پرداختن به این بحث را ایجاب می کند توسل جریان های سیاسی و دولت های مختلف در جهت کسب مشروعیت و محبوبیت به این نظریه است.

آنچه در این نوشتار به دنبال آن هستیم اعتبارسنجی روایاتی است که به اتصال حکومت یا جریان سیاسی به حکومت مهدوی و زمینه سازی خاص برای آن حکومت اشاره دارد. همچنین بررسی سیر تاریخی ادعاها پیرامون این بحث از دیگر اهداف این نوشتار است. سعی شده است باتکیه بر منابع حدیثی و تاریخی و با روش تحلیل محتوا و البته با نگاهی انتقادی، این نوشتار سامان یابد.

مقاله رسول جعفریان با عنوان «نظریه اتصال دولت صفویه به دولت صاحب الزمان» با بخش های اندکی از این نوشتار مرتبط است و می توان از آن به عنوان پیشینه این مطالعه نام برد. نویسنده مقاله فوق به بررسی ادعاهای صفویان پیرامون اتصال دولتشان با دولت مهدی موعود (عج) پرداخته است و آراء مختلف پیرامون اتصال دولت صفوی به دولت مهدوی را مورد اشاره قرار داده است. نویسنده به سایر جریان های سیاسی و همچنین ذکر و بررسی احادیث منابع دست اول مرتبط با این بحث ورود نکرده است. به جهت عدم مشابَهت، به سیر تاریخی نظریه اتصال در دودمان صفویه و یک به یک پادشاهان صفوی پرداخته می شود امری که در پیشینه گفته شده کمتر بدان پرداخته شده است.

همچنین باید به دیگر نوشته نویسنده فوق با عنوان «مهدیان دروغین» اشاره کرد که نویسنده در بحث مربوط به صفویه بحث هایی در ارتباط اتصال دولت صفویان با دولت موعود آخرالزمان بیان داشته است که همین موارد در مقاله فوق نیز به تفصیل بیشتر بیان شده است.

۱. نعمانی، الغیبه، ۲۷۳؛ ابن حماد، کتاب الفتن، ۱/ ۳۱۰؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ۲/ ۱۳۶۸.

با جستجوی نگارنده نوشتاری دیگری در زمینه پیشینه مرتبط با این بحث یافت نشد.

۱. ظرفیت مهدویت در کسب مشروعیت و مقبولیت

کسب مشروعیت قاعده‌ای استثنای پذیر است و حکومت‌ها و جریان‌ها بدان نیازمندند. در سایه کسب مشروعیت دولت‌ها می‌توانند راحت‌تر حکومت کنند. همچنین از مشروعیت به‌عنوان پایه مقبولیت می‌توان نام برد. چنانچه حکومتی از مشروعیت برخوردار باشد کسب مقبولیت برایش آسان‌تر بوده و در این صورت است که اطاعت شهروندان از دل‌وجان میسر می‌شود. اگر خدا کسی را برای حکومت تعیین کند، حکومت او مشروع است.

به نظر می‌رسد مهدویت، ظرفیت مشروعیت‌بخشی را برای گروه‌های سیاسی مدعی داشته است. احادیث فراوانی از پیامبر (ص) در مورد ظهور مردی از خاندانش به‌عنوان مهدی (عج) نقل شده است. در این احادیث به ویژگی مهم مهدی یعنی عدالت‌گرایی او و اینکه جهان را سرشار از عدل و داد می‌کند اشاره شده است. این احادیث در میان مردم وجود داشته و همگی از آن باخبر بوده‌اند به‌طوری‌که بسیاری خود را منتظر ظهور مهدی موعود می‌دانستند. جریان‌های سیاسی از این ظرفیت مهدویت باخبر بوده و تلاش بسیار داشتند تا با معرفی خویش به‌عنوان مهدی موعود، و یا ارتباط دادن خویش با قیام مهدوی با عناوینی چون مقدمه‌سازان ظهور یا یاوران ظهور، چالش کسب مشروعیت را حل کنند.

منظور از مقبولیت، «پذیرش مردمی» است. اگر مردم به فرد یا گروهی برای حکومت تمایل نشان دهند و خواستار اعمال حاکمیت از طرف آن فرد یا گروه باشند و در نتیجه حکومتی بر اساس خواست و اراده مردم تشکیل گردد گفته می‌شود آن حکومت دارای مقبولیت است.^۲

چنین به نظر می‌رسد که ظرفیت مهدویت در جهت کسب مقبولیت بسیار بالاست؛ انتظار ظهور مهدی موعود در میان مسلمانان در هر دوره‌ای وجود داشته است و این امر در مقطعی که دامنه ظلم و ستم در جامعه گسترده‌تر می‌شد، پررنگ‌تر می‌گشت. این شرایط خود به گسترش تفکر انتظار کمک می‌کرد و مردم را به سمت مهدویت سوق می‌داد. این کشش به نوبه خود نشان از مقبولیت اصل مهدویت در بین مردم داشت زیرا بر اساس احادیث متواتری از پیامبر (ص) با ظهور مهدی ظلم و ستم ریشه‌کن و زمین سرشار از عدل و داد خواهد شد.

مهدویت با حل مسئله مشروعیت سبب هموارکردن مسیر مشارکت سیاسی و در نتیجه بیعت مردم می‌شد. همچنین مدعیان مهدویت نیازمند قدرت نظامی قوی بودند تا سلطه خویش را پیش ببرند. این امر جز

۲. مصباح یزدی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، ۵۳.

با مشارکت خیل عظیمی از مردم امکان پذیر نبود. از آنجایی که مهدویت ظرفیت مشروعیت و مقبولیت بخشی بالایی داشت در نتیجه مشارکت سیاسی مردم از جمله در میدان کارزار را سبب می شد.

۲. بررسی تاریخی

قبل از بررسی روایات، سیر تاریخی نظریه بیان می شود. آنچه ضرورت بررسی تاریخی را ایجاب می کند آن است که برخی از این احادیث مبنای ادعای برخی جریان های سیاسی مدعی زمینه سازی و اتصال قرار گرفته است. شناسایی این ادعاها و بررسی این احادیث خود می تواند سرنخ مهمی در ردیابی زمینه های پیدایش این گونه روایات باشد. به واقع از فرضیات این نوشتار ارتباط این گونه احادیث با برخی از جریان های سیاسی است و معتقدیم احتمال جعل و یا تحریف برخی از این احادیث از سوی تعدادی از این جریان ها بعید نیست.

این دست ادعاها را می توان در جریان امویان، عباسیان، فاطمیان و صفویان ردیابی نمود.

۲.۱. امویان و تلطیف چهره سفیانی و ادعای اتصال حکومتش به حکومت مهدوی

یکی از نشانه های ظهور که در احادیث زیادی به آن اشاره شده، مسئله سفیانی است. در برخی از منقولات از تحویل حکومت از سوی سفیانی به مهدی سخن به میان آمده است: قَالَ عَلِيٌّ (ع): «... هُوَ مِنْ وَلَدِ خَالِدِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ ... خُرُوجُهُ خُرُوجُ الْمَهْدِيِّ، لَيْسَ بَيْنَهُمَا سُلْطَانٌ، هُوَ يَدْفَعُ الْخِلَافَةَ إِلَى الْمَهْدِيِّ ...»^۳. امام علی (ع) فرمود: «او [سفیانی] از فرزندان خالد بن یزید بن ابی سفیان است ... قیام او هم زمان با قیام مهدی است بین این دو پادشاهی دیگر نیست او همان کسی است که خلافت را به مهدی می سپارد»^۴.

در نقل دیگر بیان شده است که سفیانی حکومت را به مهدی تحویل می دهد.^۵

برخی منابع موجود در زمینه الفتن و الملاحم، سفیانی را از یاران و بیعت کنندگان با مهدی معرفی می کنند. در یکی از این احادیث، مهدی پس از خروج به سمت شام، با سفیانی روبرو می شود و سفیانی با مهدی بیعت می کند و با این بیعت است که مردم به سرعت به سمت مهدی می شتابند و زمین سرشار از عدل می شود.^۶

همچنین در روایتی به نقل از امام علی (ع)، سفیانی در میان مردم به عدالت رفتار می کند به گونه ای که

۳. ابن حماد، کتاب الفتن، ۱/ ۶۹۹.

۴. ابن حماد، کتاب الفتن، ۱/ ۳۵۲.

۵. ابن حماد، کتاب الفتن، ۱/ ۳۵۱.

مردم اظهار می کنند هر آنچه درباره او شنیده بودند دروغ بوده است.^۶

عدم اتصال سند به معصوم، ما را از بررسی بیشتر این روایات بی نیاز می کند. به نظر می رسد باتوجه به اینکه در روایات مهدویت، سفیانی دشمن مهدی موعود (عج) شمرده شده و شخصیتی منفی دارد، هدف از ساخت و انتشار این گونه منقولات را باید تلاش در جهت تطهیر چهره سفیانی تفسیر کرد. در واقع این منقولات با این هدف ساخته شده است که سفیانی را از یاران و مقدمه چینان حکومت مهدی نشان دهد و از این طریق چهره و شخصیتی مثبت برایش تصویر نماید.

۲.۲. عباسیان و ادعای تحویل حکومت به حضرت مهدی (عج) و حضرت عیسی (ع)

در این بخش دو گونه از جعل و تحریف را از سوی عباسیان شاهد هستیم. در گونه نخست عباسیان و صاحبان پرچم های سیاه مشرقی، مقدمه چینان و زمینه سازان خاص قیام مهدی موعود (عج) معرفی شده اند. در روایتی به نقل از محمد بن حنفیه آمده است: «تَخْرُجُ رَايَةُ سُودَاءَ لِبْنِي الْعَبَّاسِ، ثُمَّ تَخْرُجُ مِنْ خُرَّاسَانَ أُخْرَى سُودَاءَ، فَلَا يَنْسُهُمْ سُودٌ وَ يُبَاطِلُهُمْ بَيْضٌ عَلَى مُقَدِّمَتِهِمْ رَجُلٌ يَقَالُ لَهُ شُعَيْبُ بْنُ صَالِحٍ بْنُ شُعَيْبٍ مِنْ تَمِيمٍ، يَهْزِمُونَ أَصْحَابَ السُّفْيَانِيِّ حَتَّى يَنْزِلَ بَيْتَ الْمُقَدِّسِ، يُوطَأُ لِلْمَهْدِيِّ سُلْطَانَهُ، وَ يَمْدُدُ إِلَيْهِ ثَلَاثُمِائَةَ مِنَ الشَّامِ، يَكُونُ بَيْنَ خُرُوجِهِ وَ بَيْنَ أَنْ يُسَلَّمَ الْأَمْرُ لِلْمَهْدِيِّ اثْنَانِ وَ سَبْعُونَ شَهْرًا.»^۷ پرچم سیاهی از عباسیان برمی خیزد و سپس پرچم سیاه دیگری از خراسان بیرون می آید که کلاه هایشان سیاه و لباس هایشان سفید است و در جلوی آن ها مردی به نام شعیب بن صالح بن شعیب از تمیم قرار دارد و یاران سفیانی را شکست می دهند. تا اینکه بر بیت المقدس فرود می آیند، سلطنت و فرمانروایی را برای مهدی آماده می کنند، و سیصد نفر از شام را به نزد او می فرستند، بین خروجش و تحویل حکومت به مهدی هفتاد و دو ماه فاصله است.

و در حدیثی دیگر به نقل از رسول الله (ص): «يَخْرُجُ مِنَ الْمَشْرِقِ رَايَاتُ سُودَ لِبْنِي الْعَبَّاسِ، ثُمَّ يَمْكُثُونَ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ تَخْرُجُ رَايَاتُ سُودٍ صِغَارٌ تَقَاتِلُ رَجُلًا مِنْ وَلَدِ أَبِي سُفْيَانَ وَ أَصْحَابِهِ مِنَ قَبْلِ الْمَشْرِقِ، يُؤَدُّونَ الطَّاعَةَ لِلْمَهْدِيِّ.»^۸ پیامبر (ص): «پرچم های سیاهی برای حمایت از بنی عباس از مشرق برمی خیزد و تا زمانی که خدا بخواهد باقی می ماند، سپس پرچم های سیاه کوچکی برمی خیزد که با مردی از اولاد ابوسفیان می جنگد و یارانش از سمت شرق اند، که زمینه اطاعت از مهدی را فراهم می کنند.»

در گونه دیگر عباسیان در حین قیام و بعد از رسیدن به حکومت، اعلام داشتند که حکومت را به

۶. مقدسی شافعی، عقد الدرر فی أخبار المنتظر، ۱۵۹.

۷. ابن حماد، کتاب الفتن، ۱/ ۳۱۰.

۸. ابن حماد، کتاب الفتن، ۱/ ۳۱۳.

حضرت عیسی (ع) خواهند سپرد. این مطلب در همان روزهای آغازین دولت بنی عباس تبلیغ می شد. واگذاری امر به حضرت عیسی (ع) در حدیثی از پیامبر (ص) نیز نقل شده است: «نَحْنُ وَلَا هَذَا الْأَمْرُ حَتَّى نَدْفَعَهُ إِلَى عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ»^۹ ما صاحبان این حکومت هستیم تا آنکه آن را به عیسی بن مریم تحویل دهیم.

سند حدیث بدین شرح است: ثَنَا ابْنُ كَاسِبٍ ثَنَا شَيْخٌ مِنْ قُرَيْشٍ يَعْنِي الْكُرَيْزِيَّ عَنْ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عِكْرَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِيهِ.

اسناد حدیث ضعیف است. ابن حبان درباره هشام گفته: «ینفرد بما لا أصل له من حدیث هشام بن عروة لا يعجبني الاحتجاج بخبره إذا انفرد.»^{۱۰} در مورد «الکریزی» که به اعتقاد الابانی، ظاهراً محمد بن سعید بن زیاد الاثرم است. ذهبی گفته است: «ضعفه أبو زرعه وقال أبو حاتم كتب عنه و تركت حديثه فإنه منكر الحديث».^{۱۱}

از جمله تحریقاتی که عباسیان در معارف مهدویت به وجود آوردند؛ القاء واگذاری حکومت به حضرت عیسی (ع) بود. به نظر می رسد عباسیان به دلیل نیاز به جعل در این زمینه، احادیثی را پدید آوردند. دلیل نیاز به جعل نیز این بود که بر اساس احادیث صحیح نبوی (ص) ظهور حضرت مهدی (عج) و بازگشت حضرت عیسی (ع) هم زمان خواهد بود، از آنجاکه عباسیان مهدی را از خود دانسته و بیان می - داشتند که مهدی ظهور کرده و هر یک از خلفای نخستین عباسی به نحوی به این لقب مستأ شدند، سؤال اساسی که در ذهن بسیاری به وجود می آمد، «چرایی عدم بازگشت حضرت عیسی (ع) و همراهی با مهدی بود». در این مجال، جعل احادیثی مبنی بر اینکه عباسیان حکومت را به حضرت عیسی (ع) خواهند سپرد و آن حضرت بعد از مهدی ظهور خواهد کرد آغاز شد تا به شبهه بزرگی که در این زمینه مطرح شده بود پاسخ داده شود و تحویل دادن حکومت از سوی بنی عباس به حضرت عیسی (ع) را منسوب به پیامبر (ص) کنند.

در این زمینه احادیثی نیز جعل و ترویج شد: «...عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «إِذَا سَكَنَ بَنُوكَ السَّوَادَ وَلَبَسُوا السَّوَادَ، وَكَانَ شِيعَتُهُمْ أَهْلَ خُرَّاسَانَ لَمْ يَزَلِ الْأَمْرُ فِيهِمْ حَتَّى يَدْفَعُوهُ إِلَى عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ».^{۱۲} از ابن عباس که گفت: پیامبر (ص) فرمود: هنگامی که فرزندان در شهرها مسکن گزینند و لباس سیاه بر تن کنند، و پیروان آن ها از اهل خراسان هستند، پیوسته حکومت در اختیار آن ها خواهد بود تا آنکه آن را به عیسی بن مریم تحویل دهند.

۹. ابن ابی عاصم، کتاب السنة، ۵۳۴/۲.

۱۰. ذهبی، میزان الاعتدال، ۳۰۰/۴؛ ابن حجر، لسان المیزان، ۱۹۵/۶.

۱۱. ابن ابی عاصم، کتاب السنة، ۵۳۴/۲.

۱۲. متقی هندی، کنز العمال، ۶۲۰/۱۴.

عالم‌ان اهل سنت این حدیث را جعلی دانسته‌اند.^{۱۳} ابن جوزی در نقد سند حدیث می‌نویسد: «فَأَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ لَيْسَ بِشَيْءٍ، وَ أَبُو يَعْقُوبَ مَجْهُولٌ.»^{۱۴} سیوطی نیز درباره احمد بن ابراهیم، سخن ابن جوزی را تکرار می‌کند.^{۱۵}

در حدیثی دیگر سخن از اقامه نماز از سوی مهدی موعود (عج) همراه با عیسی بن مریم (ع) شده نه سپردن حکومت به ایشان که این خود نشان از تناقض در این احادیث است: «وَقَالَ الْخَطِيبُ أَتَبَانَا أَبُو عُمَرَ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُهْدِيٍّ أَتَبَانَا مُحَمَّدُ بْنُ مُخَلَّدِ الدَّوْرِيِّ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَجَّاجِ بْنِ الصَّلْتِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا خَلْفُ بْنُ خَلِيفَةَ عَنْ مُغِيرَةَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ قَالَ: بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ رَاكِبٌ إِذْ حَانَتْ مِنْهُ التَّفَاتَةُ فَإِذَا هُوَ بِالْعَبَّاسِ فَقَالَ: «يَا عَبَّاسُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَتَحَ هَذَا الْأَمْرَ بِي وَ سَيَخْتِمُهُ بِغُلَامٍ مِنْ وَلَدِكَ يَمْلُؤُهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأْتَ جُورًا وَ هُوَ الَّذِي يُصَلِّي بِعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ.»^{۱۶} پیامبر فرمود: «ای عباس همانا خداوند عزوجل این امر را با من آغاز نمود و با فرزندی از فرزندان من به پایان خواهد رساند که او زمین را سرشار از عدل و داد می‌کند همان‌گونه که پر از ظلم و ستم شده بود و او همان کسی که همراه عیسی بن مریم نماز می‌خواند و خداوند دانایتر است

مشکل این حدیث وجود محمد بن مخلد الدوری در سند آن است. ذهبی در میزان الاعتدال تعجب می‌کند که خطیب این حدیث را ذکر می‌کند ولی به ضعف محمد بن مخلد اشاره‌ای ندارد: «و العجب أن الخطيب ذكره في تاريخه، و لم يضعفه.»^{۱۷} سیوطی این حدیث را از احادیث جعلی شمرده و در کتابش می‌آورد.^{۱۸}

در این حدیث سخن از سپردن حکومت به حضرت عیسی (ع) شده که متفاوت با نقل قبلی خطیب است.

از نظر تاریخی نیز عباسیان در سخنرانی و خطبه‌ای خود این ادعا را مطرح می‌کردند که قصدشان سپردن حکومت به حضرت عیسی (ع) است. امر تحویل حکومت به حضرت عیسی (ع) از همان نخستین روزهای به دست گرفتن حکومت مورد تبلیغ عباسیان بود. به عنوان مثال داوود؛ عموی سفاح در خطبه‌ای که به مناسبت بر تخت نشستن سفاح بیان کرد این چنین می‌گوید: «... أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِينَا لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنَّا حَتَّى

۱۳. ابن جوزی، الموضوعات، ۳۵/۲؛ سیوطی، اللآلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعه، ۳۹۷/۱؛ کنانی، تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعه، ۱۸/۲.

۱۴. ابن جوزی، الموضوعات، ۳۶/۲.

۱۵. سیوطی، اللآلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعه، ۳۹۷/۱.

۱۶. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۸۸/۵.

۱۷. ذهبی، میزان الاعتدال، ۸۹/۱.

۱۸. سیوطی، اللآلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعه، ۳۹۷/۱.

نُسَلَّمَهُ إِلَى عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ - عَلَيْهِ السَّلَام».^{۱۹} این حکومت در بین ماست و از ما خارج نمی شود تا اینکه آن را به عیسی بن مریم تسلیم کنیم.

برخلاف این احادیث، بر اساس احادیثی دیگر، حکومت عباسیان تا زمان محشر امتداد می یابد،^{۲۰} که این خود نشان از وجود تناقض بسیار در منقولات ساختگی عباسیان و هواخواهان شان است.

می توان ردپایی از عباسیان در ساخت و یا حمایت از ساخت و ترویج برخی از احادیث مرتبط با این بحث مشاهده کرد. آنان نخستین دولتی بودند که ادعای اتصال خویش را با دولت آخرالزمان داشتند. این ادعاها در سخنرانی ها و خطبه های آنان در زمان قیام و به دست گرفتن حکومت به وضوح بیان می شد. در برخی از روایات نیز به صراحت به نام بنی عباس تصریح شده است و اصحاب رایات سود مقدمه چینان اطاعت مردم از مهدی معرفی شده اند. به عنوان مثال می توان به حدیث ذیل اشاره کرد: «... عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «يُخْرَجُ مِنَ الْمَشْرِقِ رَايَاتُ سُودٍ لِبَنِي الْعَبَّاسِ، ثُمَّ يَمْكُثُونَ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ تَخْرُجُ رَايَاتُ سُودٍ صِغَارٌ تُقَاتِلُ رَجُلًا مِنْ وَلَدِ أَبِي سُفْيَانَ وَأَصْحَابِهِ مِنَ قَبْلِ الْمَشْرِقِ، يُؤَدُّونَ الطَّاعَةَ لِلْمُهْدِيِّ».^{۲۱} پیامبر (ص): پرچم های سیاهی برای حمایت از بنی عباس از مشرق برمی خیزد و تا زمانی که خدا بخواهد باقی می ماند، سپس پرچم های سیاه کوچکی برمی خیزد که با مردی از اولاد ابوسفیان می جنگد و یارانش از سمت شرق اند، که زمینه اطاعت از مهدی را فراهم می کنند.

این حدیث مرسل است و سندش نیز مورد نقد قرار گرفته است. وجود عبدالرحمن بن زیاد بن انعم در سند حدیث و مجهول بودن ابوعبدالله التیهرتی سبب شده است سندش تضعیف شده و برخی از پژوهشگران اسنادش را به شدت ضعیف بدانند.^{۲۲}

۲. ۳. قاضی نعمان و تلاش در جهت تطبیق دولت متصله به فاطمیان

استفاده گسترده از مفاهیم مهدویت از سوی جریان فاطمیان به چشم می خورد. اینان توانستند از ادعاهای مهدوی که مطرح کردند محصول سیاسی برداشت کرده و به حکومت برسند. عالمان اسماعیلی روایت مربوط به مهدی موعود را از منابع شیعه گرفته و در کتب خویش وارد کردند و این روایات را بر مهدی فاطمی یعنی عبیدالله و سایر خلفای فاطمی تطبیق دادند. در این میان نقش نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیون تمیمی مغربی، مشهور به قاضی نعمان (د. ۳۶۳ق) بسیار پررنگ است. نظریه پرداز اصلی این فرقه، قاضی نعمان است که در کتب خویش به ویژه در شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار

۱۹. ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، ۵/ ۸- ۱۱؛ ابن کثیر، البداية و النهاية، ۱۰/ ۴۶.

۲۰. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۱/ ۲۰۵.

۲۱. ابن حماد، کتاب الفتن، ۱/ ۳۱۳.

۲۲. بستوی، الموسوعة فی احادیث المهدی الضعیفه و الموضوعه، ۱۲۹.

علیه السلام روایات چندی در مهدی پنداری خلفای فاطمی آورده است و یا اینکه روایات بسیاری را مصادره به مطلوب و تحریف معنوی کرده و بر حرکت فاطمیان تطبیق داده است.

بحث اتصال در میان فاطمیان نیز مورد سوء استفاده قرار گرفته است. بر اساس نظر قاضی نعمان، دولت متصله، دولت ابوالقاسم؛ حسن بن فرح بن حوشب بن دادان کوفی است که از داعیان بزرگ اسماعیلی در یمن بوده است.

قاضی نعمان در توضیح این مطلب، ابتدا این حدیث را نقل می‌کند: «يقوم رجل من ولدي علي مقدمته رجل يقال له: المنصور يوطئ له أو قال: يمكّن له. واجب علي كل مؤمن نصرته أو قال: إجابته». ۲۳ در ادامه وی به تطبیق این حدیث بر ابوالقاسم می‌پردازد و می‌گوید: «این حدیثی است که عبدالرزاق با سندش از رسول‌الله (ص) نقل کرده است. پیش از قیام مهدی، ابوالقاسم صاحب دعوت و داعی یمن بوده است که منصور نام داشته است و او کسی بوده که شرایط و امکانات ظهور مهدی را فراهم آورده است او در یمن دعوتش را آغاز کرده و بعد از مدتی عزت یافته و پیروانش زیاد شدند. ابوعبدالله مدتی نزدش اقامت داشته سپس به سمت مغرب رهسپار شده و خداوند به وسیله او دعوت مهدی را آغاز کرده و ابوعبدالله آن سرزمین را آماده ظهور مهدی کرده است.» ۲۴

در افتتاح الدعوه نیز ابن حوشب را «منصور یمن» می‌نامد و روایاتی درباره منصور نقل می‌کند و سعی در تطبیق آن روایات بر داعی اسماعیلی یمن یعنی ابن حوشب دارد. ۲۵

در جایی دیگر، قاضی نعمان با ذکر حدیثی، دولت متصله مهدوی را از یمن می‌داند: «و قد ذكرت جاء في الخبر قيل: «إنه يقوم باليمن رجل يقال له [أبو القاسم] قبل قيام المهدي يوطئ له.» ۲۶ «و بیان کردم که در خبر آمده است که گفته شده: همانا از یمن مردی قبل از قیام مهدی قیام می‌کند که به او گفته می‌شود [ابوالقاسم] زمینه را برای مهدی آماده می‌سازد».

این حدیث در هیچ‌یک از منابع دیگر نیامده است. سند حدیث مشخص نیست و خود قاضی نعمان نیز سندی برای آن ذکر نمی‌کند. متن حدیث نیز در میان احادیث مهدویت منفرد است و نمی‌توان برای آن شاهی یافت.

منظور از ابوالقاسم در این دو گفتار قاضی نعمان، ابن حوشب است. ابن حوشب مهم‌ترین داعی اسماعیلیان در یمن بود. وی زمانی که خبر وفات دو تن از داعیان اسماعیلی به نام‌های حلوانی و ابی سفیان

۲۳. قاضی نعمان، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، ۳/ ۳۵۹.

۲۴. قاضی نعمان، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، ۳/ ۳۵۹.

۲۵. قاضی نعمان، افتتاح الدعوه، ۳.

۲۶. قاضی نعمان، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، ۳/ ۳۵۹.

را دریافت کرد، ابوعبدالله شیعی را نزد خویش فراخواند و گفت که سرزمین «کتابه» که در مغرب قرار دارد، توسط حلوانی و ابوسفیان آماده پذیرش دعوت شده‌اند و اکنون از دنیا رفته‌اند. غیر از تو کسی نیست که به این سرزمین برود، پس به این امر مبادرت کن که آن سرزمین برایت آماده شده است. وی به ابوعبدالله شیعی سرمایه‌ای داد و او را روانه مغرب کرد.^{۲۷} ابوعبدالله در اوایل سال ۲۸۰ ق وارد مغرب شد. وی با بهره‌گیری از مفاهیم و معارف مهدویت به زمینه‌سازی ظهور مهدی پرداخت و زمان ظهور را بسیار نزدیک اعلام می‌کرد، با تلاش‌هایش برخی از قبایل از جمله «کتابه» به وی پیوستند.^{۲۸} تلاش‌های او برای ترویج و نزدیک شمردن ظهور مهدی در مغرب را باید نشأت گرفته از مدت زمان حضور او در یمن دانست. ابوعبدالله با ترویج ظهور مهدی و نزدیک شمردن آن در مغرب، ظهور مهدی را از این سرزمین بشارت می‌داد و در نتیجه توانست با بهره‌گیری سیاسی از مفاهیم مهدویت عده‌ی زیادی از قبایل را با خود همراه سازد و نیروی نظامی قوی فراهم آورد. بعد از این مقدمه‌چینی‌های ابوعبدالله که هفده سال به طول انجامید، از عبیدالله المهدی (د. ۳۲۲ ق) خواست که به مغرب مهاجرت کند. با ورود عبیدالله به مغرب و تأسیس فاطمیان در سال ۲۹۷ ق در «قیروان»، نهضت اسماعیلیان که بیش از یک قرن به طول انجامیده بود به ثمر نشست.

حال که قاضی نعمان دولت متصله را از یمن دانست پس باید روایات که به نقل از پیامبر (ص) در منابع آمده است و این دولت یا جریان را از مشرق دانسته‌اند، توجیه کند. قاضی نعمان در ابتدا به این گونه از احادیث اشاره کرده است و این حدیث پیامبر (ص) را نقل می‌کند: «یخرج ناس من المشرق، فیعطون المهدی سلطانه یدعونه». ^{۲۹} «مردمی از مشرق خروج می‌کنند که به مهدی سلطنتش را می‌دهند و او را می‌خوانند». در ادامه برای توجیه این روایات می‌گوید که دعوت مهدی [عبیدالله] و پیشوایان از فرزندان او به حمد خدا در تمامی زمین منتشر شده است. پس نزدیک است که برخی از حامیان او از سوی مشرق برخیزند. مراد از کسانی که از مشرق خروج می‌کنند حامیان داعیان مهدی [عبیدالله] هستند.^{۳۰} روشن است که منظور از این حدیث؛ مقدمه‌چینی و آماده‌سازی زمینه برای حکومت مهدوی است و این زمینه‌سازی قبل از ظهور اتفاق می‌افتد. در حالی که قاضی نعمان با تحریفی آشکار این زمینه‌سازی را بعد از ظهور و با پیوستن عده‌ای از مشرق‌زمین به عبیدالله می‌داند.

۲۷. ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ۵۸۳/۶.

۲۸. ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ۵۸۵/۶.

۲۹. قاضی نعمان، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، ۳۵۹/۳.

۳۰. قاضی نعمان، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، ۳۵۹/۳.

۴. ۲. بازتاب گسترده ادعای اتصال در دوره صفویه

امر اتصال دولتی از خاندان شیخ صفی به دولت امام عصر (عج) سابقه‌ای دیرینه در این خاندان داشته است. پیشینه این ادعاها را حتی می‌توان تا زمان خود شیخ صفی نیز پیش برد. نخستین بار شخصی به نام شیخ زاهد گیلانی این دست ادعاها را درباره شیخ صفی بیان نمود، نقل شده است که شیخ صفی بعد از چهارده سالگی به دنبال پیر و مرشدی می‌گشت؛ در نهایت به شیخ زاهد گیلانی که در گیلان مردان بسیار داشت می‌رسد. شیخ زاهد نیز از همراهی شیخ صفی استقبال کرده است و به هوادارانش خطاب می‌کند: «اولاد آن سرور، عالم‌گیر خواهند شد و روز به روز ترقی خواهند کرد و تا زمان ظهور حضرت قائم آل محمد (صلعم) و کافه کفر را از خطه خاک بر طرف خواهند گردانید».^{۳۱}

در زمان شیخ جنید نیز ادعای اتصال دولت صفویان به دولت مهدی موعود پیگیری شده است. نخستین بار در زمان وی بود که زمزمه‌های تأسیس دولت موعود علویان شکل گرفت و بیان شد که جنید در رکاب مهدی خواهد جنگید و این پیشگویی از سوی منجمان تأیید شد. این پیشگویی به گفته مؤلف عالم‌آرای صفوی در زمان میرزا جهانشاه سلجوقی انجام شده است. زمانی که آوازه‌ی مردان شیخ صفی در اردبیل به گوش میرزا جهانشاه رسید منجمان را می‌طلبید و بیان می‌دارد که مردم، بسیار به خانه سلطان جنید تردد می‌کنند. وی از منجمان می‌خواهد که ببینند که از این سلسله به حکومتش نقصان خواهد رسید. منجمان نیز پیش‌بینی می‌کنند که از مغرب تا به مشرق را صفویان خواهند گرفت و دولت ایشان زوالی نخواهد یافت مگر هنگام خروج صاحب‌الامر (عج) که در رکاب آن (حضرت) شمشیر خواهند زد.^{۳۲}

بعد از شیخ جنید در زمان شاه اسماعیل اول نظریه دولت متصله به شکل پررنگی مطرح می‌شود. مؤلف تکمله الاخبار در شرح حال اوایل دولت صفوی و شاه اسماعیل می‌نویسد که این دولت مقدمه ظهور حضرت صاحب‌الامر (عج) است.^{۳۳}

خواندمیر از حکومت صفوی به عنوان «دولت ابد پیوند» یاد کرده است و اسماعیل صفوی را پادشاهی می‌خواند که با تأیید الهی برای کمک به مذهب تشیع برگزیده شده است.^{۳۴}

صاحب روضه الصفویه دولت شاه اسماعیل را با صفت «دولت ابدی» نام می‌برد.^{۳۵}

عبدی بیگ، زمان به حکومت رسیدن شاه طهماسب را بر اساس اجمل موافق با تاریخ سلطنت و ظهور

۳۱. عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۸-۱۲.

۳۲. عالم‌آرای صفوی، ۲۶-۲۷.

۳۳. عبدی بیگ، تکمله الاخبار، ۳۸.

۳۴. خواندمیر، تاریخ حبیب السیر، ۴۵۳.

۳۵. جنابدی، روضه الصفویه، ۱۵۳.

امام عصر (عج) می خواند. وی معتقد است که امام زمان (عج) حکومت شاه طهماسب را تأیید کرده است و رواج دین محمدی و رونق مذهب اثناعشری در زمان سلطنت او به مرتبه ای می رسد که شاه طهماسب زمینه ظهور را فراهم خواهد کرد.^{۳۶}

غفاری از دیگر نویسندگان عصر صفوی، حکومت شاه طهماسب را آخرین حکومت سلاطین صفوی می داند که به ظهور صاحب الامر منتهی می شود.^{۳۷}

تلاش های شاه طهماسب به گونه ای است که «نظریه اتصال» حکومت صفویه به دولت امام عصر (عج) در اکثر کتب مورخان این عصر انعکاس یافته است.^{۳۸}

غفاری قزوینی در این مورد می گوید: «فرمودند لکل قوم دوله و دولتنا آخرالزمان ظاهر این عبارت وافی بشارت مصرح است که این دولت به صاحبش خلد ملکه از روی نیت به آن حضرت در طریق راه حق به ایشان اقتدا دارد، آخر سلاطین طوری است که منتهی می شود به ظهور صاحب الامر و لفظ آخر زمان به حسب عدد ابجد ۹۳۰ است». ^{۳۹} سال ۹۳۰ ق مقارن با حکومت شاه طهماسب صفوی است که به پایان هزاره نزدیک می شد.

بعد از شاه طهماسب نیز تفکر اتصال ادامه پیدا می کند. به عنوان نمونه معصوم بن خواجگی به مانند مورخان دوره شاه طهماسب از حکومت شاه صفی به «دولت ابد مقرون» و «دولت ابد پیوند»^{۴۰} یاد می کند که حکومتش به ولایت امام عصر (عج) خواهد پیوست.^{۴۱}

غفاری قزوینی از دیگر نویسندگان دوره صفوی، در بیان انگیزه خود از نوشتن تاریخ جهان آرا مطالبی بیان می کند که نشان از عناصر موعودگرایی دارد. وی جایگاه صفویه را جایگاهی مستحکم می داند که به حکومت ابدی حضرت مهدی (عج) می پیوندد.^{۴۲} او معتقد است که صفویان زمینه ظهور را فراهم خواهند ساخت و این حکومت به ظهور امام زمان (عج) پیوند خواهد خورد.^{۴۳} در تاریخ جهان آرا بیش از هر کتاب دیگری می توان نظریه اتصال دولت صفویه به دولت صاحب الزمان (عج) را مشاهده کرد.

رفتارهای شاهان صفوی نیز مؤید و در راستای ترویج این نظریه بود. به عنوان نمونه؛ شاه طهماسب

۳۶. عبدی بیگ، تکمله الاخبار، ۶۰.

۳۷. غفاری قزوینی، تاریخ جهان آرا، ۲۸۱.

۳۸. امینی، فتوحات شاهی، ۱۷۵؛ منشی قزوینی، جواهر الاخبار، ۱۱۷.

۳۹. غفاری قزوینی، تاریخ جهان آرا، ۲۸۱.

۴۰. خواجگی اصفهانی، خلاصه السیر، ۲۷، ۳۲۸.

۴۱. خواجگی اصفهانی، خلاصه السیر، ۳۲۸.

۴۲. غفاری قزوینی، تاریخ جهان آرا، ۳.

۴۳. غفاری قزوینی، تاریخ جهان آرا، ۲۵۶.

یکی از خواهران خود به نام مهین بانو را نذر حضرت (عج) می‌کند و از ازدواج وی تا زمان ظهور امام زمان (عج) جلوگیری می‌کند.^{۴۴} بعد از شاه طهماسب در دوره شاه عباس اول نیز ادعای اتصال حکومت صفوی به حکومت امام زمان (عج) مطرح شد. بی‌زوالی حکومت صفوی از ادعاهای مؤلف عالم‌آرای عباسی است.^{۴۵} نویسنده روضه الصفویه روایت «دولتنا فی آخر الزمان» را بر دولت شاه عباس تطبیق کرده است.^{۴۶}

در دوره شاه سلیمان نیز می‌توان این اعتقاد را مشاهده کرد. کتاب خُلد برین از جمله کتاب‌هایی است که در دوره شاه سلیمان و به قلم واله اصفهانی نوشته شده است. نویسنده در سطری دولت صفویه را «ابد مدت» می‌داند که تا زمان دولت حجت پروردگار دوام خواهد داشت و به آن دولت اتصال خواهد یافت.^{۴۷} همچنین اعتقاد به اتصال دولت صفوی به دولت موعود در زمان شاه سلطان حسین نیز وجود داشته است. مؤلف رساله‌ای در پادشاهی صفوی، خاندان صفوی را از یاران حضرت مهدی (عج) و حاکم از جانب ایشان می‌داند.^{۴۸} وی بر همگان واجب و لازم می‌داند که برای دوام این دولت دعا کنند.^{۴۹} از میان علمای مشهور عصر صفوی به نظر می‌رسد که علامه مجلسی معتقد بوده است که دولت صفویه متصل به حکومت حضرت صاحب‌الزمان (عج) خواهد شد. او این امر را تنها انشائی و دعایی به کار نبرده است بلکه به‌وضوح در مواردی به‌صورت خبری نیز به کار برده است. به‌عنوان مثال در پایان شرح حدیثی از الغیبه نعمانی می‌گوید: «اما بشارت به‌تعجیل ظهور حضرت صاحب‌الزمان علیه الصلاه و السلام و اتصال این دولت دین‌پرور به دولت حق امام البشر از آخر حدیث ظاهر است».^{۵۰}

در نهایت دولت صفویه متصل بر ظهور نشد و برخی ضمن انتقاد از عالمانی که سلسله صفوی را بی‌شک به ظهور قائم متصل می‌دانستند، دلیل سقوط صفویان را دل‌خوش داشتن به همین نظرات می‌دانستند که سبب شد رشته مملکت‌داری را از دست بدهند. مؤلف رستم التواریخ در این زمینه می‌گوید: «... حکم‌های صریح نموده که سلسله جلیله ملوک صفویه، نسلا بعد نسل، بی‌شک به ظهور جناب قائم آل محمد خواهد رسید، از این احکام، قوی‌دل شدند و تکیه بر این قول نمودند و سر رشته مملکت‌داری را

۴۴. منشی قمی، خلاصه التواریخ، ۱/ ۳۳۰.

۴۵. اسکندر منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ۱/ ۲۳۱، ۲۷۳.

۴۶. جناب‌دی، روضه الصفویه، ۵۹ - ۶۰.

۴۷. واله اصفهانی، خُلد برین، ۳۲۵.

۴۸. ناجی، رساله در پادشاهی صفوی، ۱۰۸.

۴۹. ناجی، رساله در پادشاهی صفوی، ۱۱۰.

۵۰. مجلسی، کتاب رجعت، ۶۴.

از دست رها نمودند».^{۵۱}

۲. ۴. ۱. تأثیر اعتقاد به اتصال دولت صفوی به دولت مهدوی در زندگی عامه مردم

اعتقاد به اتصال دولت صفویان به حکومت مهدی موعود(عج) در زندگی مردم نیز تأثیراتی داشت.

از جمله رایج ترین کارها، دعا برای این امر بوده است.^{۵۲}

همچنین برخی از اعمالی که انجام می دادند متأثر از این اعتقاد بود. تاورنیه جهانگرد فرانسوی (۱۶۰۵-۱۶۸۹م) در این زمینه می گوید: «عقیده شیعیان در خصوص امام آخری مثل عقیده ما است در خصوص انوش والی به این جهت بسیاری از شیعه ها وقت مردن برحسب وصیت، خانه و تمام اسباب و طویله پر از اسب خود را وقف او می کنند که در وقت ظهور منزل کند و سوار شود این اسب ها سال ها بدون استفاده و بی مصرف می ماند و هیچ کس حق ندارد چیزی را که وقف او شده استفاده کند».^{۵۳}

همچنین شاردن به «طویله های شاهی» اشاره می کند که «اصطبل های صاحب الزمان» نام داشته است، این طویله ها چون از طرف شاه موقوفه امام دوازدهم(عج) بوده به این نام نام گذاری شده است. شاردن در این زمینه می گوید: «ایرانیان در حقیقت عقیده دارند که وی نمرده است، بلکه در یک مکان نامعلومی مصون است و یک روزی جهت جنگ با دشمنان شرع از آن جایگاه بیرون خواهد آمد؛ و از همین لحاظ همیشه، روز و شب، در این اصطبل اسبان زیبایی با زین و یراق گران بها نگهداری می شود که دو رأس از آن ها همواره با افسار آماده است تا خلیفه (امام زمان) به هنگام ظهور سوار گردد».^{۵۴} شاردن بیان می دارد که در اصفهان و دو شهر دیگر این طویله ها وجود دارد.^{۵۵}

دعا برای اتصال دولت صفوی بر دولت صاحب الزمان(عج) نیز از دیگر تأثیرات اعتقاد به اتصال صفویان به دولت موعود بود.^{۵۶}

۳- تحلیل و بررسی روایات دال بر اتصال و زمینه سازی ظهور

در برخی از روایات مهدویت اشاره به دولت یا جریانی شده است که زمینه ظهور موعود آخرالزمان(عج) را فراهم می آورند. در این روایات این جریان یا دولت از مشرق دانسته شده اند و در برخی

۵۱. رستم الحکماء، رستم التواریخ، ۹۷.

۵۲. جنابدی، روضة الصفویة، ۴۲۵؛ اسکندرمنشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ۵۳۷/۲؛ حسینی استرآبادی، تاریخ سلطانی، ۲۲۴؛ مجلسی، کتاب رجعت،

۵۱؛ مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ۵۱۴/۴.

۵۳. تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، ۴۱۱.

۵۴. شاردن، سیاحتنامه شاردن، ۲۳۷/۷.

۵۵. شاردن، سیاحتنامه شاردن، ۳۲۹/۸.

۵۶. جنابدی، روضة الصفویة، ۴۲۵؛ اسکندرمنشی، تاریخ عالم آرای عباسی، ۵۳۷/۲؛ حسینی استرآبادی، تاریخ سلطانی، ۲۲۴؛ مجلسی، کتاب رجعت،

۵۱؛ مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ۵۱۴/۴.

دیگر از روایات، آنان را همان «اصحاب پرچم‌های سیاه» دانسته‌اند. بر اساس این روایات این جریان با تلاش مستمر و خاصی که دارد حق را خواهان است و بعد از چندمرتبه تلاش کردن، بالاخره آن را به دست آورده و پیروز می‌شود و در نهایت آن را به مردی از اهل بیت (ع) تحویل می‌دهد که زمین را سرشار از عدل و داد خواهد کرد.

بررسی این روایات به دلیل استناد فراوان جریان‌های سیاسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۱.۳. روایات منابع اهل سنت

مشهورترین روایت این بحث در سنن ابن ماجه نقل شده است:

۱- «حَدَّثَنَا حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى الْمِصْرِيُّ، وَابْرَاهِيمُ بْنُ سَعِيدٍ الْجَوْهَرِيُّ، قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ عَبْدُ الْغَفَّارِ بْنُ دَاوُدَ الْحَرَانِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ لَهْيَعَةَ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَمْرُو بْنُ جَابِرٍ الْحَضْرَمِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ جَزْءِ الزُّبَيْدِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «يَخْرُجُ نَاسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ، فَيُوطِنُونَ لِلْمَهْدِيِّ» يَعْنِي سُلْطَانَهُ.^{۵۷} پیامبر (ص) فرمود: «مردمی از مشرق قیام می‌کنند پس زمینه را برای مهدی آماده می‌سازند. یعنی خلافت او را». آنچه مشخص است اینکه عبارت «یعنی سلطان» از پیامبر (ص) نیست بلکه سخن راوی است پس جزء متن حدیث نیست. همین حدیث در برخی از منابع بعدی با همین سند ولی با حذف کلمه «یعنی» به کار رفته است.^{۵۸} درواقع در منابع بعدی کلمه «سلطان»، جزئی از حدیث و کلام پیامبر (ص) شمرده شده است.

۲- دومین روایت را ابن حماد آورده است: «... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ: «... حَتَّى يَأْتِيَ قَوْمٌ مِنْ هَاهُنَا مِنَ نَحْوِ الْمَشْرِقِ، أَصْحَابُ رَايَاتٍ سُودٍ، يَسْأَلُونَ الْحَقَّ فَلَا يُعْطَوْنَهُ، مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، فَيَقَاتِلُونَ فَيَنْصُرُونَ، فَيُعْطَوْنَ مَا سَأَلُوا، فَلَا يَقْبَلُوهَا حَتَّى يَدْفَعُوهَا إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، فَيَمْلُؤُهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأُوهَا ظُلْمًا، فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَلْيَأْتِيهِمْ وَلَوْ حَبْوًا عَلَى الثَّلَجِ، فَإِنَّهُ الْمَهْدِيُّ.»^{۵۹} از پیامبر (ص): «... تا اینکه قومی از آنجا از طرف مشرق می‌آیند، یاران پرچم‌های سیاه، حق را دو مرتبه یا سه مرتبه می‌طلبند پس به آن‌ها نمی‌دهند، پس می‌جنگند پس پیروز می‌شوند، پس به آنچه می‌خواستند می‌رسند، پس آن را قبول نمی‌کنند تا اینکه آن را به مردی از اهل بیتم تحویل دهند، پس زمین را سرشار از عدل می‌کند همانگونه که پر از ستم شده بود، پس هرکس از شما که آن را درک کند پس به سوی آن‌ها برود هرچند بروی برف بخزید راه برود همانا او مهدی است».

۵۷. ابن‌ماجه، سنن ابن‌ماجه، ۱۳۶۸/۲.

۵۸. بزار، مسند البزار، ۲۴۳/۹؛ طبرانی، المعجم الأوسط، ۹۴/۱؛ هیشمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ۳۱۸/۷.

۵۹. ابن‌حماد، کتاب الفتن، ۳۱۰/۱.

روایت ابن حماد در منابع بعدی به شکل گسترده با تفاوتی اندک در متن و سندی که در نهایت به یزید بن ابی زیاد می‌رسد ذکر شده^{۶۰} و به منابع شیعه نیز راه یافته است.^{۶۱}

۳- روایت سوم روایتی است که حاکم نیشابوری نقل می‌کند، متن روایات تقریباً مشابه متن ابن حماد است ولی در سند روایت یزید بن ابی زیاد نیست بلکه روایت از طریق عمرو بن قیس از حکم نقل شده است: «... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ: «... وَ إِنَّهُ سَيَلْقَى أَهْلَ بَيْتِي مِنْ بَعْدِي تَطْرِيدًا وَ تَشْرِيدًا فِي الْبِلَادِ، حَتَّى تَرْتَفِعَ رَايَاتُ سُودٍ مِنَ الْمَشْرِقِ، فَيَسْأَلُونَ الْحَقَّ فَلَا يُعْطَوْنَهُ، ثُمَّ يَسْأَلُونَهُ فَلَا يُعْطَوْنَهُ، ثُمَّ يَسْأَلُونَهُ فَلَا يُعْطَوْنَهُ، فَيَقَاتِلُونَ فَيَنْصَرُونَ، فَمَنْ أَدْرَكَهُ مِنْكُمْ أَوْ مِنْ أَعْقَابِكُمْ فَلْيَأْتِ إِمَامَ أَهْلِ بَيْتِي وَلَوْ حَبْوًا عَلَى الثَّلَجِ، فَإِنَّهَا رَايَاتُ هُدًى يَدْفَعُونَهَا إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي، وَ اسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي، فَيَمْلِكُ الْأَرْضَ فَيَمْلَأُهَا قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْزًا وَ ظُلْمًا».^{۶۲} عبدالله مسعود از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «بعد از من بر اهل بیتم طرد شدن و رانده شدن در سرزمین خواهد رسید، تا اینکه پرچم‌های سیاهی از مشرق بلند می‌شود، پس حق را درخواست می‌کنند پس به آن‌ها نمی‌دهند، سپس آن را می‌طلبند پس به آن‌ها نمی‌دهند، بار دیگر می‌طلبند پس به آن‌ها نمی‌دهند، پس می‌جنگند و پیروز می‌شوند، پس هر کس از شما که او را درک کند یا به دنبال او بیاید پس به سوی او بیاید که امام اهل بیتم است هر چند بر روی برف بخیزد. پس همانا آن پرچم‌های هدایت است که آن را به مردی از اهل بیتم تحویل می‌دهند که همانا من است و اسم پدرش اسم پدر من است پس زمین را صاحب می‌شود پس آن را سرشار از عدل و داد می‌کند همانطور که پر از ظلم و جور شده است».

در منابع شیعه نیز این حدیث ذکر شده است.^{۶۳}

۲.۳. روایات منابع شیعه

در منابع شیعه تنها به یک روایت دست یافتیم، و آن روایتی است که نعمانی نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ أَخِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْحَلَبِيِّ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ يَحْيَى بْنِ سَامٍ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابَلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) أَنَّهُ قَالَ: «كَأَنِّي بَقُومٍ قَدْ خَرَجُوا بِالْمَشْرِقِ يَطْلُبُونَ الْحَقَّ فَلَا يُعْطَوْنَهُ ثُمَّ يَطْلُبُونَهُ فَلَا يُعْطَوْنَهُ فَإِذَا رَأَوْا ذَلِكَ وَضَعُوا سُيُوفَهُمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيُعْطُونَ مَا سَأَلُوهُ فَلَا يَقْبَلُونَهُ حَتَّى يَقُومُوا وَ لَا يَدْفَعُونَهَا إِلَّا إِلَى صَاحِبِكُمْ

۶۰. ابن‌ماجه، سنن ابن‌ماجه، ۱۳۶۶/۲؛ دانی، السنن الواردة في الفتن، ۱۰۳۱/۵؛ ابن‌ابی‌شیه، مسند ابن‌ابی‌شیه، ۲۰۹/۱.

۶۱. طبری‌آملی، دلائل الإمامة، ۴۴۵.

۶۲. حاکم‌نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ۵۱۱/۴.

۶۳. طبری‌آملی، دلائل الإمامة، ۴۴۶.

قَتَلَهُمْ شُهَدَاءُ أَمَّا إِنِّي لَوْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ لَأَسْتَبَقِيْتُ نَفْسِي لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ^{۶۴}. از امام باقر(ع): «گویا قومی از مشرق خروج می‌کنند و حق را طلب می‌کنند پس به آن دست نمی‌یابند بار دیگر آن را طلب می‌کنند پس به آن نمی‌رسد پس چون چنین می‌بینند پس شمشیرهایشان را بر شانه‌هایشان می‌گذارند پس به آنچه می‌خواهند می‌رسند پس آن را قبول نمی‌کنند تا اینکه برخیزند و آن را جز به صاحب شما نمی‌سپارند کشته‌شدگان آن‌ها شهیدند اما همانا من اگر آن را درک کنم خودم را برای صاحب این امر باقی می‌گذارم». این روایت در منابع دیگر شیعه نیز نقل شده و بعضاً اظهارنظرهایی نیز درباره آن شده است. از جمله مجلسی ضمن نقل آن در بحارالانوار می‌گوید: «بعید نیست که اشاره داشته باشد به دولت صفوی که خداوند آن را شیدها الله تعالی وصل بگرداند به دولت قائم(عج)»^{۶۵}.

۳.۳. بررسی و تحلیل روایات

به نظر می‌رسد این روایات جای نقد جدی دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۳.۳.۱. روایت ابن‌ماجه

حرمله بن یحیی المصری: ابوحاتم رازی معتقد است به حدیثش احتجاج نمی‌شود.^{۶۶} عقیلی و ابن‌جوزی او را در جمع ضعفاء می‌آورند.^{۶۷} ذهبی با اینکه او را در المغنی فی الضعفاء ذکر می‌کند در پایان او را ثقه می‌داند و از احمد بن حنبل نقل می‌کند که گفته در او غفلت وجود دارد.^{۶۸} در مجموع مورد تضعیف قرار گرفته است.

ابراهیم بن سعید الجوهري: ابن‌ابی‌حاتم،^{۶۹} ابن‌حبان،^{۷۰} نسائی و خطیب بغدادی او را ثقه، ثبت و راستگو معرفی می‌کنند. احمد بن حنبل نقل کرده است که از او حدیث بنویسید.^{۷۱}

ابوصالح عبدالغفار بن داود الحرانی: ابوحاتم^{۷۲} و ابن‌حبان او را راستگو و ثقه معرفی می‌کنند.^{۷۳}

ابن‌لهیعة: بخاری،^{۷۴} عقیلی،^{۷۵} نسائی،^{۷۶} ابن‌حبان و دارقطنی^{۷۷} او را در جمع ضعفاء ذکر می‌کنند،

۶۴. نعمانی، الغیبه، ۲۷۳.

۶۵. مجلسی، بحار الأنوار، ۲۴۳/۵۲.

۶۶. ابن‌ابی‌حاتم، الجرح و التعديل، ۲۷۴/۳.

۶۷. عقیلی، الضعفاء الكبير، ۳۲۲/۱؛ ابن‌جوزی، الضعفاء والمتروكون، ۱۹۶/۱.

۶۸. ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۱۵۳/۱.

۶۹. ابن‌ابی‌حاتم، الجرح و التعديل، ۱۰۴/۲.

۷۰. بُسْتی، الثقات، ۸۳/۸.

۷۱. ذهبی، میزان الاعتدال، ۳۵/۱.

۷۲. ابن‌ابی‌حاتم، الجرح و التعديل، ۵۴/۶.

۷۳. بُسْتی، الثقات، ۴۲۱/۸.

۷۴. بخاری، کتاب الضعفاء، ۸۰/۱.

۷۵. عقیلی، الضعفاء الكبير، ۲۹۳/۲.

بیان شده که حدیثش حجت نیست.^{۷۸} متهم به جعل حدیث نیز است.^{۷۹} ابی زرعۀ عمرو بن جابر الحضرمی: عقیلی،^{۸۰} ابن حبان،^{۸۱} دارقطنی^{۸۲} و ذهبی^{۸۳} او را ضعیف می دانند. به او نسبت حماقت، جهل،^{۸۴} و ضعیف العقل داده شده است.^{۸۵} ابن جوزی نیز او را در جمع ضعفاء و متروکون ذکر کرده و بیان می دارد که به حدیثش احتجاج نمی شود.^{۸۶} با این وجود تنها عجللی او را در جمع ثقات ذکر کرده است.^{۸۷}

عبدالله بن الحارث بن جزء الزبیدی: از صحابه است.

برخی از عالمان متقدم و همچنین پژوهشگران معاصر اهل سنت نیز به ضعف این حدیث اشاره کرده اند. برخی مانند طبرانی در المعجم الاوسط به تفرد ابن لهیعه اشاره کرده است.^{۸۸} برخی نیز با اشاره به رجال سند به تضعیف آن پرداخته اند؛ مانند هیثمی در مجمع الزوائد پس از نقل حدیث می گوید که در سند آن عمرو بن جابر است که کذاب است.^{۸۹} همچنین الابانی که به بررسی احادیث سنن ابن ماجه پرداخته است این حدیث را به دلیل ضعف ابن لهیعه و ابی زرعۀ ضعیف می داند.^{۹۰}

بالاین وجود، برخی از مؤلفان شیعه این حدیث را صحیح دانسته اند که راویان «ثقه» و «ثبت» نقل کرده اند، از جمله اربلی که درباره این حدیث می گوید: «حَسَنٌ صَحِيحٌ رَوَتْهُ الثَّقَاتُ وَالْأَثْبَاتُ...».^{۹۱} این سخن اربلی در قرن های بعد از سوی دیگر عالمان از جمله شیخ حرعاملی در اثبات الهداه^{۹۲} و بحرانی در حلیه الابرار^{۹۳} تکرار شده است.

۷۶. نسائی، الضعفاء و المتروکون، ۱/ ۶۴.

۷۷. بُسْتی، المجروحین، ۲/ ۱۱؛ دارقطنی، الضعفاء و المتروکون، ۲/ ۱۶۰.

۷۸. مزی، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ۱۵/ ۴۹۳-۴۹۵.

۷۹. کنانی، تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعة، ۱/ ۴۷.

۸۰. عقیلی، الضعفاء الکبیر، ۳/ ۲۶۳.

۸۱. بُسْتی، المجروحین، ۲/ ۶۸.

۸۲. دارقطنی، الضعفاء و المتروکون، ۲/ ۱۶۵.

۸۳. ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۲/ ۴۸۲.

۸۴. جوزجانی، أحوال الرجال، ۱/ ۲۶۴.

۸۵. ابن عدی، الکامل فی ضعفاء الرجال، ۶/ ۱۹۹.

۸۶. ابن جوزی، الضعفاء و المتروکون، ۲/ ۲۲۴.

۸۷. عجللی، تاریخ الثقات، ۱/ ۳۶۲.

۸۸. طبرانی، المعجم الاوسط، ۱/ ۹۴.

۸۹. هیثمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ۷/ ۳۱۸.

۹۰. الابانی، سلسله الأحادیث الضعیفة و الموضوعة، ۱۰/ ۳۷۳.

۹۱. اربلی، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، ۲/ ۴۷۸.

۹۲. شیخ حرعاملی، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، ۵/ ۲۲۹.

۹۳. بحرانی، حلیه الأبرار فی أحوال محمّد و آله الأطهار علیهم السلام، ۶/ ۴۶۹.

۳.۳.۲. روایت ابن حماد

روایت ابن حماد در تمامی سندها در نهایت به این قسمت مشترک می‌رسد: «يَزِيدُ بْنُ أَبِي زَيْدٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ» پس نخست این قسمت از سند را بررسی می‌کنیم. یزید بن ابی‌یزید: منظور یزید بن ابی‌یزید القرشي الهاشمي است که راوی روایاتی از ابراهیم نخعی است و خالد بن عبدالله از او روایاتی نقل کرده است.^{۹۴} از نظر احمد بن حنبل وی حافظ نبوده است.^{۹۵} از سوی یحیی بن معین،^{۹۶} ابوحاتم،^{۹۷} نسائی،^{۹۸} دارقطنی^{۹۹} و ابن حجر^{۱۰۰} تضعیف شده است. ابن سعد اشاره دارد که او فی‌نفسه ثقه بوده است ولی در آخر عمرش دچار اختلاط شده و مطالبی عجیب نقل می‌کرده است.^{۱۰۱} برخی به ذکر این حدیث از سوی یزید اشاره کرده‌اند و او را تضعیف نموده‌اند.^{۱۰۲} عقیلی نیز اقوال مختلف در ضعف متن و سند حدیث را نقل می‌کند.^{۱۰۳} هم‌چنین از معاصران، بستوی ضمن بررسی و نقد راویان حدیث در پایان حکم به ضعف آن می‌دهد.^{۱۰۴} بررسی یزید بن ابی‌یزید برای عدم صحت این کفایت می‌کند زیرا تمامی سندهای حدیث در نهایت به او ختم می‌شود.

۳.۳.۳. روایت حاکم نیشابوری

متن روایت حاکم نزدیک به متن ابن حماد است ولی در سند متفاوت است. قسمت‌های ابتدایی متفاوت بوده و در قسمت‌های پایانی همان سند ابن حماد است که از ابراهیم نخعی تا پایان سند با روایت ابن حماد مشترک است. در سند این روایت یزید بن ابی‌یزید حضور ندارد. ولی بررسی دیگر راویان نشان می‌دهد که این سند نیز قابل اعتماد نیست.

۹۴. مزی، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ۱۳۶/۳۲-۱۳۷.

۹۵. ابن‌ابی‌حاتم، الجرح و التعديل، ۲۶۵/۹.

۹۶. مزی، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ۱۳۹/۳۲-۱۴۰.

۹۷. ابن‌ابی‌حاتم، الجرح و التعديل، ۲۶۵/۹.

۹۸. نسائی، الضعفاء و المتروكون، ۱/۱۱۱.

۹۹. برقانی، سؤالات البرقانی للدارقطنی، ۷۲/۱.

۱۰۰. مزی، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ۱۴۱/۳۲.

۱۰۱. ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ۳۴۰/۶.

۱۰۲. ذهبی، میزان الاعتدال، ۴۲۳/۴.

۱۰۳. عقیلی، الضعفاء الکبیر، ۳۸۰/۴.

۱۰۴. بستوی، الموسوعة فی احادیث المهدی الضعیفه و الموضوعه، ۳۹.

ابوبکر بن دارم: کنانی او را کذاب می‌داند.^{۱۰۵} ذهبی او را در کتاب ضعفايش ذکر می‌کند و بیان می‌دارد که به او اعتماد نمی‌شود.^{۱۰۶} در سیر اعلام النبلاء و میزان الاعتدال نیز اشاره به عدم وثاقتش دارد و به نقل از حاکم می‌آورد که حاکم او را غیر ثقة معرفی می‌کند و خود ذهبی در پایان می‌گوید که او شیخی گمراه و دارای لغزش فراوان بوده است.^{۱۰۷} همچنین ابن حجر او را کذاب معرفی می‌کند.^{۱۰۸}

محمد بن عثمان بن سعید القرشي، یزید بن محمد الثقفي: در مورد این دو شخص توصیفی یافت نشد.

از سوی دیگر، این روایت مورد نقد عالمان اهل سنت نیز واقع شده است. خود حاکم برخلاف رویه-اش نسبت به بسیاری از احادیث که معمولاً ذکر می‌کند این حدیث صحیح است ولی شیخین ذکر نکرده-اند، در مورد این حدیث سکوت می‌کند و چیزی نمی‌گوید. ذهبی^{۱۰۹} و سیوطی^{۱۱۰} نیز این حدیث را جعلی می‌دانند.

۳.۳. ۴. روایت نعمانی

احمد بن محمد بن سعید: مورد توثیق رجالیان قرار گرفته است. نجاشی او را مردی جلیل و از اصحاب حدیث برمی‌شمرد که مشهور به حفظ بوده است.^{۱۱۱}

علي بن الحسن: منظور علي بن الحسن بن ابي الحسن البراد المدني برادر محمد بن الحسن است. مزی،^{۱۱۲} ابن ابی حاتم^{۱۱۳} و ذهبی^{۱۱۴} تنها به معرفی اش می‌پردازند ولی در مدح یا ذمش چیزی نمی‌گویند. محمد بن الحسن: در برخی منابع رجالی نامش ذکر شده ولی در جرح و تعدیلش چیزی گفته نشده است.^{۱۱۵}

الحسن بن ابي الحسن: پدر دو راوی قبلی است که نگارنده در کتب رجالی شیعه و سنی به توصیفی از او دست نیافت.

۱۰۵. کنانی، تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعة، ۳۲/۱.

۱۰۶. ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۵۴/۱.

۱۰۷. ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ۱۲۶/۱۲؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۳۹/۱.

۱۰۸. ابن حجر، لسان المیزان، ۲۶۸/۱.

۱۰۹. حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ۵۱۱/۴ (کتاب تلخیص ذهبی در حاشیه مستدرک حاکم نیشابوری به چاپ رسیده است).

۱۱۰. سیوطی، اللآلئ المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة، ۴۰۰/۱.

۱۱۱. نجاشی، رجال النجاشی، ۹۴-۹۵.

۱۱۲. مزی، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، ۳۶۸/۲۰.

۱۱۳. ابن ابی حاتم، الجرح و التعذیل، ۱۷۹/۶.

۱۱۴. ابن حجر، تقریب التهذیب، ۳۹۹/۱؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۲۹۷/۷.

۱۱۵. ابن حجر، لسان المیزان، ۳۵۵/۷؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۱۱۵/۹؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۵۱۳/۳.

احمد بن عمر: نجاشی او را ثقه توصیف می‌کند.^{۱۱۶}

الحسین بن موسی: منظور الحسین بن موسی بن سالم است که راوی روایاتی از معمر بن یحیی است. نجاشی تنها به معرفی او می‌پردازد ولی در مدح و ذمش چیزی نمی‌گوید.^{۱۱۷}
معمر بن یحیی بن سالم العجلی: نجاشی،^{۱۱۸} علامه حلی و ابن داوود^{۱۱۹} او را ثقه معرفی می‌کنند. ابوخالد کابلی: از اصحاب جلیل‌القدر امام سجاد(ع) که مورد ستایش قرار گرفته است.^{۱۲۰}

۴.۲. تحلیل و جمع‌بندی نهایی روایات

در میان روایات ذکرشده، در روایت ابن حماد و حاکم به صاحبان پرچم‌های سیاه که حکومت را در نهایت به مردی از اهل بیت(ع) تحویل می‌دهند، اشاره شده است که بررسی این دو روایت نشان داد که سند آن قابل اعتماد نیست و نسبت به دیگر احادیث از ضعف بیشتری برخوردارند. از نظر متنی نیز این دو حدیث نسبت به احادیث ابن ماجه و نعمانی بیشتر مورد نقد قرار می‌گیرد؛ از جمله مشکلات متنی حدیث حاکم، تصریح به همنامی پدر مهدی موعود(عج) با پدر پیامبر(ص) است. در نتیجه باید احادیثی که در آن با ذکر «روایات سود» آنان را همان مقدمه‌چینان ظهور مهدی معرفی می‌کنند، ضعیف دانست و این احادیث بی‌ارتباط به بنی عباس و جریان ابومسلم که با پرچم‌های سیاه از مشرق جهان اسلام ظهور کرد و مقدمه حکومت بنی عباس را فراهم کرد، نیست. اما در مورد روایت ابن ماجه و نعمانی، می‌توان آن را فراهم آوردن شرایط و آماده کردن زمینه برای ظهور مهدی موعود(عج) دانست. در روایت ابن ماجه، کلمه «یوطنون» به معنی آماده کردن است؛^{۱۲۱} اما اینکه این جریان، حکومتی تشکیل داده و مدتی را حکومت کرده و آن حکومت مقدمه دولت موعود آخرالزمان(عج) و متصل به دولت مهدوی باشد، از این دو روایت این مطلب برداشت نمی‌شود هر چند امکان ظهور و تشکیل چنین دولتی قبل از ظهور بعید نیست و این روایات این امر را نفی نمی‌کنند. پس می‌توان ویژگی‌های جریانی که مقدمه‌سازان ظهور مهدی آخرالزمان‌اند را این چنین برشمرد:

۱- جریانی است که از مشرق جهان اسلام ظهور می‌کند.

۲- باتوجه به روایات صحیح این بحث، ارتباطی بین جریان مقدمه‌ساز ظهور و صاحبان پرچم‌های سیاه نمی‌توان یافت.

۱۱۶. نجاشی، رجال النجاشی، ۹۸.

۱۱۷. نجاشی، رجال النجاشی، ۴۵.

۱۱۸. نجاشی، رجال النجاشی، ۴۲۵.

۱۱۹. حلی، الرجال، ۳۴۹؛ علامه حلی، رجال العلامة الحلی، ۱۶۹.

۱۲۰. کشی، رجال الکشی، ۱۲۳.

۱۲۱. فراهیدی، کتاب العین، ۴۶۷/۷.

۳- اینان در امر مورد نظر و اعتقادشان بسیار مصمم هستند.

۴- کشته‌گان آنان شهید محسوب می‌شوند.

۵- در نهایت به خواسته خویش می‌رسند و امکانات خود را با اختیار و اراده خویش و به هدف تقویت قیام مهدوی در اختیار مهدی موعود(عج) قرار می‌دهند.

۶- از این روایات مشخص نیست که این جریان موفق به تشکیل حکومت می‌شود یا خیر. آنچه می‌توان از این روایات برداشت کرد که این جریان و یا حکومت یاری‌گران مهدی موعود(عج) در قیام و تشکیل حکومتش خواهند بود.

۷- ردپای عباسیان در جعل برخی روایات پیرامون زمینه‌سازی ظهور.

نتیجه‌گیری

۱- ظرفیت مهدویت در کسب مشروعیت و مقبولیت سیاسی بالاست. به همین دلیل گروه‌ها و جریان‌های سیاسی مختلفی در طول تاریخ اسلام با توسل به مفاهیم مهدویتی به دنبال کسب مقبولیت و محبوبیت بوده‌اند. برخی از این گروه‌ها و جریان‌ها خود مدعی مهدویت بوده‌اند و برخی دیگر نیز خود را به نحوی منتسب به موعود آخرالزمان و مقدمه ساز و یاری‌گر قیام وی معرفی می‌کردند.

۱- سابقه تاریخی ادعاهای پیرامون اتصال دولتی به دولت مهدوی را می‌توان به دو قرن نخست هجری برگرداند و نخستین نمونه از این دست ادعاهای پیرامون حکومتی که سفیانی تشکیل می‌دهد مطرح شده است. هرچند که به نظر این دست ادعاهای باید در جهت تلطیف چهره منفی سفیانی تفسیر نمود.

۲- آنچه در جریان عباسیان پیرامون اتصال به حکومت مهدوی دیده می‌شود بیشتر بر محور تحویل حکومت به حضرت عیسی(ع) می‌چرخد.

۳- نقش قاضی نعمان در تطبیق احادیث مرتبط با اتصال به فاطمیان بسیار پررنگ است و این دست ادعاهای را می‌توان در کتب او مشاهده نمود.

۴- ادعای اتصال حکومت صفوی به حکومت مهدوی سابقه دیرینه در دودمان صفوی دارد به نحوی که براساس منابع، سابقه این ادعاهای را تا زمان شیخ صفی می‌توان پیش‌برد و تا زمان آخرین پادشاه صفوی ادامه داشته است.

۵- بررسی متنی و سندی احادیث مشعر به اتصال حکومتی به دولت مهدوی نشان می‌دهد که برخی از این دست احادیث از صحت سندی بی‌بهره‌اند و در این زمینه نمی‌توان به این احادیث استناد کرد.

۶- در میان این احادیث، روایت نعمانی از میان منابع شیعه و روایت ابن‌ماجه در میان منابع اهل سنت تا حدودی قابلیت استناد دارد. برفرض صحت اسانید احادیث این دو منبع، برخی از مهم‌ترین ویژگی

جریان سیاسی متصل به حکومت مهدوی عبارت است از: مشرقی بودن این جریان و شهید محسوب شدن کشته‌گان آنان.

۷- بخشی از احادیث مرتبط با دولت متصله بی‌ارتباط به جریان سیاسی عباسی نیست و نقش عباسیان در ساخت آن به روشنی دیده می‌شود.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین. الكامل في التاريخ. بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۱۷ق.
- ابن سعد، ابوعبدالله محمد. الطبقات الكبرى. بيروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن. الجرح و التعديل. حیدرآباد دکن: مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۲۷۱ق.
- ابن ابی شیبہ، ابوبکر. مسند ابن أبي شيبة. رياض: دار الوطن، ۱۹۹۷م.
- ابن ابی عاصم، ابوبکر. کتاب السنة. بی‌جا: المكتب الإسلامي، ۱۴۰۰ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. الضعفاء و المتروكون. بيروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. الموضوعات. مدینه النبی: المكتبة السلفية، ۱۳۸۶ق.
- ابن حجر، احمد بن علی. تهذيب التهذيب. هند: مطبعة دائرة المعارف النظامیة، ۱۳۲۶ق.
- ابن حجر، احمد بن علی. لسان المیزان. بيروت: مؤسسة الأعلمي، ۱۳۹۰ق.
- ابن حجر، احمد بن علی، تقریب التهذيب، سوریه، دارالرشید، ۱۴۰۶ق.
- ابن حماد، نعیم بن حماد. کتاب الفتن. قاهره: مكتبة التوحيد، ۱۴۱۲ق.
- ابن عدی، ابو احمد. الكامل في ضعفاء الرجال. بيروت: الكتب العلمية، ۱۴۱۸ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. البداية و النهاية. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۸ق.
- ابن ماجه، محمد بن یزید. سنن ابن ماجه. مصر: دار إحياء الكتب العربية، بی‌تا.
- اربلی، علی بن عیسی. كشف الغمة في معرفة الأئمة. تبریز: بنی‌هاشمی، ۱۳۸۱ق.
- اسکندر منشی، محمد یوسف. تاریخ عالم آرای عباسی. تهران: دار الطباعة آقا سید مرتضی، ۱۳۱۴ق.
- امینی، ابراهیم. فتوحات شاهی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- الابانی، محمدناصر الدین. سلسلة الأحادیث الضعيفة و الموضوعة. رياض: دارالمعارف، ۱۴۱۲ق.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. حلیة الأبرار في أحوال محمّد و آله الأطهار علیهم السلام. قم: موسسه المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۱ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. کتاب الضعفاء. بی‌جا: مکتبه ابن عباس، ۱۴۲۶ق.
- برقانی، ابوبکر احمد بن محمد. سؤالات البرقاني للدارقطني. لاهور: کتابخانه جمیلی، ۱۴۰۴ق.
- بزار، ابوبکر احمد بن عمرو. مسند البزار. المدینة المنورة: مکتبه العلوم و الحكم، ۱۹۸۸م.

- بستوی، عبدالعلیم عبدالعظیم. الموسوعة فی احادیث المهدي الضعيفه و الموضوعه. بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۰ق.
- بُستی، محمد بن حبان. الثقات. حیدرآباد دکن: دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۹۳ق.
- بُستی، محمد بن حبان. المجروحین. حلب: دارالوعی، ۱۳۹۶ق.
- تاورنیه، ژان باتیست. سفرنامه تارونیه. ترجمه ابوتراب نوری، اصفهان: کتابفروشی تأیید، ۱۳۳۶ش.
- جنابدی، میرزا بیگ بن حسن. روضة الصفویة. تهران: مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات محمود افشار یزدی، ۱۳۷۸ش.
- جوزجانی، ابواسحاق. أحوال الرجال. فیصل آباد پاکستان: حدیث آکادمی، بی تا.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق.
- حسینی استرآبادی، سید حسین بن مرتضی. تاریخ سلطانی. تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۶ش.
- حلی، حسن بن علی بن داود. الرجال. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. تاریخ بغداد. بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
- خواجهی اصفهانی، محمد معصوم. خلاصه السیر. تهران: علمی، ۱۳۶۸ش.
- خواندمیر، غیاث الدین. تاریخ حبیب السیر. تهران: خیام، ۱۳۸۰ش.
- دارقطنی، علی بن عمر. الضعفاء و المتروکون. مدینه منوره: مجلة الجامعة الإسلامية، ۱۴۰۳ق.
- دارقطنی، علی بن عمر. العلل الواردة فی الأحادیث النبویه. الدمام: دار ابن الجوزی، ۱۴۲۷ق.
- دارقطنی، علی بن عمر. سنن الدارقطنی. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۴ق.
- دانی، عثمان بن سعید. السنن الواردة فی الفتن. ریاض: دار العاصمة، ۱۴۱۶ق.
- ذهبی، شمس الدین. المغنی فی الضعفاء. بی جا: مکتبه الشامله، بی تا.
- ذهبی، شمس الدین. سیر أعلام النبلاء. قاهره: دار الحديث، ۱۴۲۷ق.
- ذهبی، شمس الدین. میزان الاعتدال. بیروت: دار المعرفة، ۱۳۸۲ق.
- رستم الحکماء، محمد هاشم. رستم التواریخ. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۲ش.
- سیوطی، جلال الدین. اللآلئ المصنوعة فی الأحادیث الموضوعه. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- شاردن، ژان. سیاحتنامه شاردن. ترجمه محمد عباسی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۵ش.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات. بیروت: اعلمی، ۱۴۲۵ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. المعجم الأوسط. قاهره: دار الحرمین، بی تا.
- طبری آملی، محمد بن جریر. دلائل الإمامة. قم: بعثت، ۱۴۱۳ق.
- عالم آرای شاه اسماعیل. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹ش.
- عالم آرای صفوی. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ش.
- عبدی بیگ، خواجه زین العابدین علی. تکمله الاخبار. تهران: نشر نی، ۱۳۶۹ش.

- عجلی، ابوالحسن. تاریخ الثقات. بی‌جا: دار الباز، ۱۴۰۵ق.
- عقیلی، محمد بن عمرو. الضعفاء الکبیر. بیروت: دار المکتبة العلمیة، ۱۴۰۴ق.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف. رجال العلامة الحلّی. نجف: دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد. تاریخ جهان‌آرا. تهران: کتابفروشی حافظ، ۱۳۴۳ش.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
- قاضی نعمان، ابن حیون. افتتاح الدعوه. تونس: الشرکه التونسیه التوزیع، بی‌تا.
- قاضی نعمان، ابن حیون. شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار. قم: جامعه مدرّسین، ۱۴۰۹ق.
- کنانی، ابی‌الحسن. تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار السنیة الموضوعة. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۳۹۹ق.
- کشی، محمد بن عمر. رجال الکشی. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- متقی‌هندی، علی بن حسام‌الدین. کنز العمال. بیروت: الرساله، ۱۴۰۱ق.
- مجلسی، محمدباقر. بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مجلسی، محمدباقر. کتاب رجعت. به تحقیق سید حسن موسوی، تهران: دلیل ما، ۱۳۹۰ش.
- مجلسی، محمدتقی. لوامع صاحبقرانی. قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
- مزی، یوسف بن عبدالرحمن. تهذیب الکمال فی أسماء الرجال. بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۰ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی. نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۶ش.
- مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی. عقد الدرر فی أخبار المنتظر. الزرقاء الاردن: مکتبة المنار، ۱۴۱۰ق.
- منشی قزوینی، بوداق. جواهر الاخبار. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۸ش.
- منشی قمی، احمد بن حسین. خلاصة التواریخ. تهران: دانشگاه تهران مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۸۳ش.
- ناجی، محمد یوسف. رساله در پادشاهی صفوی. تهران: مجلس شورای اسلامی کتابخانه، موزه و مرکز اسناد، ۱۳۸۷ش.
- نجاشی، احمد بن علی. رجال النجاشی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.
- نسائی، احمد بن شعیب. الضعفاء و المتروکون. حلب: دار الوعي، ۱۳۹۶ق.
- نعمانی، ابن ابی زینب. الغیبه. به تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.
- واله اصفهانی، محمد یوسف. خلد برین. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲ش.
- هیثمی، علی بن ابی بکر. مجمع الزوائد و منبع الفوائد. قاهره: القدسی، ۱۴۱۴ق.

Transliterated Bibliography

‘Abdībīg, Khājah Zīn al-‘Abīdīn ‘Alī. *Takmilah al-Akhhbār*. Tehran: Nashr Niy, 1990/1369.

Al-Abānī, Muḥammad Nāṣir Dīn. *Silsila al-Aḥādīth al-Ḍa‘īfa wa al-Mawḍū‘a wa Atharuhā al-Sayyi fi al-*

Ummah. Riyāḍ: Dār al-Ma'ārif, 1992/1412.

‘*Ālam Ārāy Ṣafāvī*. Tehran: Intishārāt Bunyād-i Farhang Irān, 1972/1350.

‘*Ālam Ārāy Shāh Ismā‘īl*. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb, 1971/1349.

al-Barqānī, Abū Bakr Aḥmad ibn Muḥammad. *Su'ālāt al-Barqānī li-l-Dārquṭnī*. Lāhūr: Kitābkhānah-yi Jamīlī, 1984/1404.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Rijāl al-‘Allāmah al-Ḥillī*. Najaf: Dār al-Dhakhā'ir, 1991/1411.

Amīnī, Ibrāhīm. *Futūḥāt Shāhī*. Tehran: Anjuman Āsār va Mafākhir Farhangī, 2005/1383.

‘Aqīlī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Al-Ḍu‘afā al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Maktaba al-‘Ilmiyya, 1983/1404.

Bahrānī, Sayyid Ḥāshim ibn Sulaymān. *Ḥilyah al-Abrār fī Aḥwāl Muḥammad wa Ālih al-Aṭhār ‘Alayhim al-Salām*. Qum: Mū'assisa al-Ma'ārif al-Islāmiyya, 1991/1411.

Bastawī, ‘Abd al-‘Alīm ibn ‘Abd al-‘Azīm. *al-Mawsū‘a fī Aḥādīth al-Mahdī al-Ḍa‘īfa wa al-Mawḍū‘a*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1999/1420.

Bazzāz, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Umar. *Musnad al-Bazzāz*. Madīnih: Maktaba al-‘Ulum wa al-Ḥikam, 1988/1408.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Kitāb al-Ḍu‘afā*. S.I. Maktaba Ibn ‘Abbās, 2005/1426.

Bustī, Muḥammad ibn Ḥabān. *al-Majrūḥīn*. Ḥalab: Dār al-Wa‘i, 1976/1396.

Bustī, Muḥammad ibn Ḥabān. *al-Thiqāt*. Ḥydar Ābād Dakan: Dā‘ira al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniya, 1973/1393.

Chardin, Jean. *Siyāḥatnāmah Chardin*. translated by Muḥammad ‘Abbāsī. Tehran: Amīr Kabīr, 1956/1335.

Dānī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd. *al-Sunan al-Wāridih fī al-Fitan*. Riyāḍ: Dār al-‘Āshima, 1995/1416.

Dārquṭnī, ‘Alī ibn ‘Umar. *Al-Ḍu‘afā wa al-Matrūkūn*. Madīnih Munawarih: Majalah al-Jāmi‘a al-Islāmiya, 1983/1403.

Dārquṭnī, ‘Alī ibn ‘Umar. *al-Ilal al-Wāridih fī al-Aḥādīth al-Nabawīyya*. Al-Damām: Dār Ibn Jawzī, 2006/1427.

Dārquṭnī, ‘Alī ibn ‘Umar. *Sunan al-Dārquṭnī*. Beirut: Mū'assisa al-Risāla, 2003/1424.

Dhahabī, Shams al-Dīn. *al-Mughnī fī al-Ḍu‘afā*. S.I. Maktaba al-Shāmilah, s.d.

Dhahabī, Shams al-Dīn. *Mizān al-Itidāl*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1963/1382.

Dhahabī, Shams al-Dīn. *Siyar A‘alām al-Nubalā*. Cairo: Dār al-Ḥadīth. 2006/1427.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat, 1989/1409.

Ghafārī Qazwīnī, Qāzī Aḥmad. *Tārīkh Jahānārā*. Tehran: Kitābfurūshī Ḥāfīz, 1965/1343.

- Ḥākim Nayshābūrī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥīn*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, 1991/1411.
- Haythamī, ‘Alī ibn Abī Bakr. *Majma‘ al-Zawā‘id*. Cairo: al-Qudsī, 1993/1414.
- Hillī, Ḥasan ibn ‘Alī ibn Dāwūd. *al-Rijāl*. Tehran: University of Tehran, 1963/1342.
- Ḥusaynī Astarābādī, Sayyid Ḥusayn ibn Murtaḍā. *Tārīkh Sulṭānī*. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī, 1988/1366.
- Ibn Abī ‘Āsim, Abū Bakr. *Kitāb al-Sunah*. S.I. al-Maktab al-Islāmī, 1980/1400.
- Ibn Abī Ḥātam, ‘Abd al-Raḥmān. *al-Jarḥ wa al-Ta’dil*. Ḥidar Ābād Dakan: Majlis Dā’ira al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyya, 1854/1271.
- Ibn Abī Shayba, Abū Bakr. *Musnad Ibn Abī Shayba*. Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1997/ 1375.
- Ibn ‘Adī, Abū Aḥmad. *al-Kāmil fī Ḍu‘afā al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997/1418.
- Ibn Athīr, ‘Izu al-Dīn. *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1996/1417.
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī. *Lisān al-Mizān*. Beirut: Mū’assisa al-A’lāmī, 1970/1390.
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī. *Tahdhib al-Tahdhib*. Hind: Maṭba‘a Dā’ira al-Ma‘ārif al-Nizāmiyah, 1908/1326.
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī. *Taqrib al-Tahdhib*. Sūriyih: Dār al-Rashīd, 1986/1406.
- Ibn Ḥamād, Na‘īm ibn Ḥamād. *Kitāb al-Fitan*. Cairo: Maktaba al-Tawḥīd, 1992/1412.
- Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. *Al-Ḍu‘afā wa al-Matrūkūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1986/1406.
- Ibn Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. *al-Mawḍū‘āt*. Madīnih al-Nabī: al-Maktaba al-Salafiyya, 2008/1386.
- Ibn Kathīr, Ismā‘il ibn ‘Umar. *al-Bidāya wa al-Nihāya*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1988/1408.
- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīya, s.d.
- Ibn Sa’d, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990/1410.
- ‘Ijlī, Abū al-Ḥasan. *Tārīkh al-Thiqāt*. S.I: Dār al-Bāz, 1985/1405.
- Irbilī, ‘Alī ibn ‘Iysā. *Kashf al-Ghumma fī Ma‘arifa al-A’imma*. Tabriz: Bany Hāshimī, 1962/1381.
- Iskandar Munshī, Muḥammad Yūsuf. *Tārīkh ‘Ālam Ārāy ‘Abāsī*. Tehran: Dār al-Ṭibā‘a Āqā Sayyid Murtaḍā, 1935/1314.
- Junābadī, Mīrzā Bayg ibn Ḥasan. *Rawḍa al-Ṣafāwiyya*. Tehran: Majmū‘ih Intishārāt Adabī va Tārīkhī Mūqūfāt Maḥmūd Afshār Yazdī, 1999/1378.
- Jūzījānī, Abū Ishāq. *Aḥwāl al-Rijāl*. Fiṣṣalābād Pākistān: Ḥadīth Ākādimī, S.d.
- Kashshī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Rijāl al-Kashshī*. Mashhad: Mū’assisah-yi Nashr University of Mashhad,

1989/1409.

Khājigī Isfahānī, Muḥammad Ma'sūm. *Khulāṣah al-Siyar*. Tehran: 'Ilmī, 1989/1368.

Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad ibn 'Alī. *Tārīkh Baghdād*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001/1422.

Khvāndmīr, Ghīyāṣ al-Dīn. *Tārīkh Ḥabīb al-Siyar*. Tehran: Khayām, 2001/1380.

Kinānī, Abī al-Ḥasan. *Tanzīyah al-Shar'ah al-Marfū'ah 'an al-Akhhbār al-Shanīyah al-Mawḍū'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1979/1399.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī. 1983/1403.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Kitāb Raj'at*. researched by Sayyid Ḥasan Mūsavi, Tehran: Dalīl Mā, 2012/1390.

Majlisī, Muḥammad Taqī. *Lavāmi' Ṣāhibqarānī*. Qum: Ismā'īliyyān. 1993/1414.

Maqdisī Shāfi'ī, Yūsuf ibn Yahyā. *'Iqa al-Durar fī Akhhbār al-Muntazar*. Al-Zarqā' al-Urdun, Maktaba al-Manār, 1990/1410.

Miṣbāḥ Yazdī. Muḥammad Taqī. *Nigāhī Guzarā bi Naẓariyih-yi Walāyat Faqīh*. Qum: Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumīnī, 2017/1396.

Mizzī, Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān. *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*. Beirut: Mū'assisa al-Risālah, 1980/1400.

Munshī Qāzvīnī, Būdāq. *Jawāhir al-Akhhbār*. Tehran: Mīrās-i Maktūb, 2000/1378.

Munshī Qumī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *Khulāṣa al-Tavārikh*. Tehran: University of Tehran Mū'assisah-yi Intishārāt va Chāp, 2005/1383.

Muttaqī Hindī, 'Alī ibn Ḥisām al-Dīn. *Kanz al-Ummāl*. Beirut: al-Risālah, 1981/1401.

Najāsh, Aḥmad ibn 'Alī. *Rijāl al-Najāsh*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1986/1365.

Nājī, Muḥammad Yūsuf. *Risālih dar Pādishāhī Šafavī*. Tehran: Majlis-i Shurāy Islāmī Kitābkhānih, Mūzih va Markāz-i Asnād, 2008/1387.

Nasā'ī, Aḥmad ibn Shu'ayb. *Al-Ḍu'afā wa al-Matrūkīn*. Ḥalab: Dār al-Wa'ī, 1976/1396.

Nu'mānī, Ibn Abī Zaynab. *al-Ghayba*. researched by 'Alī Akbar Ghafārī. Tehran: Nashr Šadūq, 1977/1397.

Qāḍī al-Nu'mān, Ibn Ḥayūn. *Ifitāḥ al-Da'wa*. Tunis: al-Shirka al-Tūnisīya al-Tawzī', s.n.

Qāzī Nu'mān, Ibn Ḥayūn. *Sharḥ al-Akhhbār fī Faḍā'il al-A'imma al-Aṭhār*. Qum: Jāmi'ah-yi Mudarrisīn, 1989/1409.

Rustam al-Ḥukamā', Muḥammad Ḥāshim. *Rustam al-Tavārikh*. Tehran: Dunyā-yi Kitāb, 2004/1382.

Shaykh Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Ithbāt al-Hudāh bi-al-Nuṣūṣ wa al-Mu'jizāt*. Beirut: A'lamī.

2004/1425.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Laʾālī al-Maṣnūʿah fī al-Aḥādīth al-Mawḍūʿah*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997/1417.

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Muʿjam al-Awsaṭ*. Cairo: Dār al-Ḥaramiyn, s.d.

Ṭabarī Āmūlī, Muḥammad ibn Jarīr. *Dalāʾil al-Imāma*. Qum: Biʿ that. 1992/1413.

Tavernier, Jean Baptiste. *Safarnāmiḥ Tavernier. translated by Abūtūrāb Nūrī*, Isfahān: Kitābforūshī Taʿīd, 1957/1336.

Vālih Iṣfahānī, Muḥammad Yūsuf. *Khuld-i Barīn*. Tehran: Bunyād Mūqūfāt Maḥmūd Afshār, 1993/1372.



Qur'anic Strategies for Enhancing the Social Face of Needy Believers: A Pragmatic Analysis Based on Brown and Levinson's Politeness Theory

Dr. Sayed Jafar Sadeghi 

Assistant Professor, Department of Theology Education, Farhangian University, Tehran, Iran

Email: dr.sadeghi@cfu.ac.ir

Abstract

This study offers a qualitative discourse analysis of the Qur'an from an interpretive-pragmatic perspective, focusing on linguistic strategies that enhance the social face of needy believers. The central issue is how this group is represented in Qur'anic language and how such representation contributes to the reconstruction of their collective identity within the socio-historical context of early Islam, where poverty could lead to social marginalization. The research method is based on an analysis of relevant Qur'anic verses within the theoretical framework of Brown and Levinson's politeness theory, with data examined under the two categories of positive and negative politeness. The findings indicate that praising virtues such as chastity and honesty through positive politeness strategies contributes to elevating the social face of needy believers, while recommending secret charity and forbidding reproach, as forms of negative politeness, play a significant role in preserving their independence and dignity. Overall, the results demonstrate that these strategies, by balancing collective belonging and individual autonomy, lead to a redefinition of the social status of needy believers within Qur'anic discourse. Consequently, the linguistic capacities of the Qur'an provide a practical model for contemporary social policymaking in reducing inequality, reforming media representations of the poor, and designing support mechanisms grounded in the preservation of human dignity.

Keywords: The Holy Qur'an, pragmatics, linguistic strategies, needy believers, social face.





راهبردهای قرآن در تقویت وجهه مؤمنان مستمند؛ تحلیل کاربردشناختی باتکیه بر نظریه ادب براون و لوینسون

دکتر سید جعفر صادقی 

استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

Email: dr.sadeghi@cfu.ac.ir

چکیده

این پژوهش به تحلیل کیفی گفتمان قرآن با رویکرد تفسیری - کاربردشناختی در بررسی استراتژی‌های زبانی مؤثر بر تقویت وجهه اجتماعی مؤمنان مستمند می‌پردازد. مسئله اصلی، تبیین چگونگی بازنمایی این گروه در زبان قرآن و نقش آن در بازسازی هویت گروهی آنان در بستر اجتماعی صدر اسلام است که در آن شرایط فقر می‌توانست زمینه‌ساز انزوای اجتماعی باشد. روش تحقیق مبتنی بر تحلیل آیات مرتبط با این گروه در چهارچوب نظری ادب براون و لوینسون است و داده‌ها در دو مقوله ادب مثبت و ادب منفی تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد ستایش ویژگی‌هایی چون عفت و صداقت در قالب استراتژی‌های ادب مثبت، به ارتقای وجهه اجتماعی این گروه کمک می‌کند و توصیه به انفاق پنهانی و نهی از منت، در قالب ادب منفی، نقش مهمی در حفظ استقلال و کرامت آنان دارد. نتایج تحلیل حاکی از آن است که این استراتژی‌ها با ایجاد توازن میان تعلق جمعی و استقلال فردی، به بازتعریف جایگاه اجتماعی مؤمنان مستمند در گفتمان قرآنی می‌انجامد. در نتیجه می‌توان گفت که ظرفیت‌های زبانی قرآن الگویی کاربردی برای سیاست‌گذاری اجتماعی معاصر در زمینه کاهش نابرابری، اصلاح بازنمایی رسانه‌ای فقرا و طراحی شیوه‌های حمایتی مبتنی بر حفظ کرامت انسانی ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، کاربردشناختی، استراتژی زبانی، مؤمنان مستمند، وجهه اجتماعی.

مقدمه

مطالعات قرآنی به‌عنوان یکی از شاخه‌های مهم علوم دینی، در سال‌های اخیر با بهره‌گیری از دستاوردهای حوزه‌هایی مانند زبان‌شناسی، افق‌های تازه‌ای برای فهم دقیق‌تر مفاهیم قرآن کریم گشوده است. زبان‌شناسی با تمرکز بر شیوه کارکرد زبان در بسترهای اجتماعی و فرهنگی، امکان تحلیل گفتمان قرآنی را از سطح معنای ظاهری فراتر برده و ابعاد اجتماعی و فرهنگی آن را روشن می‌سازد. این رویکرد زمینه بررسی زبان قرآن را همانند ابزاری برای سامان‌دهی روابط اجتماعی و شکل‌دهی به هویت‌های جمعی فراهم می‌کند.

ساختار زبانی قرآن، با بهره‌گیری از بیان بلاغی و چندلایه، ظرفیت بالایی برای تحلیل‌های کاربردشناختی دارد. این ویژگی در نحوه خطاب قرار دادن گروه‌های گوناگون اجتماعی، ازجمله مؤمنان مستمند، به‌وضوح قابل مشاهده است؛ گروهی که در نگرش‌های سطحی ممکن است حاشیه‌نشین تلقی شوند، اما در قرآن به‌عنوان اعضای مؤثر و دارای منزلت در جامعه اسلامی معرفی می‌گردند. این ویژگی، قرآن را به متنی منحصر به فرد تبدیل می‌کند که الگویی برای تعاملات اجتماعی و تقویت همبستگی ارائه می‌دهد.^۱

پژوهش‌های بین‌رشته‌ای در حوزه قرآن، با پیوند دادن دانش‌های سنتی و علوم نوین، امکان بازخوانی متون دینی در چهارچوب‌های جدید را فراهم ساخته‌اند. این مطالعات با تحلیل کارکرد اجتماعی زبان قرآن، به فهم چگونگی شکل‌گیری هویت‌های جمعی در جامعه صدر اسلام کمک می‌کنند و از این طریق، زمینه‌ای برای درک بهتر تحولات اجتماعی و کاربرد آن در جوامع معاصر فراهم می‌آورند. علاوه بر این، تمرکز بر ارزش‌هایی مانند عدالت، کرامت انسانی و همبستگی اجتماعی می‌تواند راهکارهایی در مواجهه با مسائل امروزی همچون نابرابری و حاشیه‌نشینی ارائه دهد.^۲ این رویکردها همچنین به تقویت گفت‌وگوهای میان‌فرهنگی و بازاندیشی در شیوه مواجهه با چالش‌های اجتماعی کمک می‌کنند.

هدف این پژوهش، بررسی کاربردشناختی استراتژی‌های زبانی قرآن در تقویت وجهه اجتماعی مؤمنان مستمند بر پایه نظریه ادب براون و لوینسون است. این نظریه چهارچوبی برای تحلیل تعاملات اجتماعی و حفظ «وجه اجتماعی» ارائه می‌دهد و در این مطالعه به‌عنوان مبنای بررسی نقش زبان قرآن در ارتقای جایگاه اجتماعی فقرا به کار گرفته می‌شود. پژوهش نشان می‌دهد که قرآن با بهره‌گیری از این استراتژی‌ها، مؤمنان مستمند را از موقعیت حاشیه‌ای به جایگاهی مرکزی در امت اسلامی منتقل کرده و در بازسازی

1. Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*, 12.

2. Esack, *Qur'an, liberation and pluralism: An Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression*, 83.

هویت گروهی آنان نقش ایفا می‌کند. همچنین نقش این شیوه‌های زبانی در ایجاد الگویی برای تعامل اجتماعی و تغییر نگرش نسبت به فقر بررسی می‌شود.

رویکرد کلی قرآن به گروه‌های اجتماعی، بر پایه معیارهای ایمانی و اخلاقی است و وضعیت افراد نه بر اساس ثروت یا جایگاه دنیوی، بلکه بر مبنای ایمان و تقوا سنجیده می‌شود.^۳ این نگرش که با هنجارهای جاهلی مبتنی بر برتری جویی عشیره‌ای و مادی^۴ تفاوت دارد، فقرا را به‌عنوان بخشی از بدنه جامعه اسلامی معرفی می‌کند. مؤمنان مستمند در قرآن به‌عنوان افرادی صبور و پایمند به ایمان بازنمایی می‌شوند و از تحقیر اجتماعی مصون می‌مانند. این تصویر، به تقویت حس تعلق اجتماعی و انسجام درون‌گروهی منجر می‌شود و نظام ارزشی تازه‌ای را شکل می‌دهد که در آن جایگاه معنوی بر وضعیت مادی تقدم دارد.

مسئله اصلی پژوهش، بررسی چگونگی بهره‌گیری قرآن از استراتژی‌های زبانی برای تقویت وجهه اجتماعی مؤمنان مستمند در جامعه اولیه اسلامی است. قرآن با بیانی هدفمند، فقرا، به‌ویژه مهاجران را در مرکز هویت امت اسلامی جای می‌دهد. پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه قرآن با استفاده از ادب مثبت و منفی، به بازسازی هویت اجتماعی این گروه می‌پردازد و همبستگی اجتماعی را تقویت می‌کند. بدیهی است از این رهگذر ظرفیت‌های زبان قرآن به‌منظور ارائه راهکارهایی برای چالش‌های اجتماعی معاصر، مانند فقر و تبعیض، برجسته می‌گردد.^۵

روش تحقیق، تحلیل کیفی گفتمان با رویکرد تفسیری-کاربردشناختی است که در آن داده‌ها پس از استخراج نظام‌مند، در چهارچوب نظریه ادب براون و لوینسون طبقه‌بندی و تفسیر شده‌اند. در گام نخست، پیکره پژوهش تعیین شد. بدین منظور، آیات مرتبط با مفاهیم فقر، تهیدستی و وضعیت اجتماعی مؤمنان مستمند با بهره‌گیری از کلیدواژه‌هایی مانند «فقیر»، «مسکین»، «مهاجر»، «انفاق» و «صدقه» در قرآن استخراج و پس از پالایش محتوایی، مجموعه‌ای از آیات به‌عنوان نمونه نهایی انتخاب گردید. در گام دوم، واحد تحلیل مشخص شد که در این پژوهش، گزاره گفتمانی در سطح آیه است؛ گزاره‌هایی که واجد کنش گفتاری مرتبط با بازنمایی جایگاه اجتماعی فقرا هستند. در مرحله سوم، کدگذاری داده‌ها انجام گرفت. ابتدا آیات به‌صورت سطری بررسی و مفاهیم مرتبط با تقویت یا حفظ وجهه اجتماعی شناسایی شد (کدگذاری باز). سپس این مفاهیم در قالب مقوله‌های منطبق با استراتژی‌های ادب مثبت و ادب منفی سامان‌دهی گردید (کدگذاری محوری). در گام چهارم، شاخص‌های زبانی هر استراتژی بر اساس

۳. نک: الحجرات: ۱۳.

۴. نک: آل عمران: ۱۴.

5. Rippin, *The Qur'an and its interpretative tradition*, 34.

چهارچوب براون و لوینسون تعیین و گزاره‌ها در طبقات مربوط قرار داده شد. در نهایت، با تحلیل تفسیری-کاربردشناختی هر مقوله، نقش این استراتژی‌ها در بازسازی هویت اجتماعی مؤمنان مستمند و ارتقای منزلت آنان در جامعه صدر اسلام تبیین شد.

گفتنی است در این تحقیق در مواردی از جمله کدگذاری، منبع‌یابی منابع لاتین و ویرایش متن از هوش مصنوعی (OpenAI, 2025; X AI, 2025) نیز استفاده شده است.

چهارچوب نظری

«کاربردشناسی زبان»^۶ شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که به مطالعه چگونگی استفاده از زبان در بسترهای اجتماعی، فرهنگی و تعاملی می‌پردازد و برخلاف نحو و معناشناسی که به ساختار و معنای لغوی زبان می‌پردازند، بر معانی ضمنی، نیت و قصد گوینده و تأثیرات اجتماعی گفتمان تمرکز دارد.^۷ این شاخه، جایگاه مهمی در زبان‌شناسی دارد، زیرا زبان را به‌عنوان ابزاری برای ارتباط اجتماعی بررسی می‌کند و نقش بستر، مخاطب، و هنجارهای فرهنگی را در شکل‌گیری معنا برجسته می‌سازد. اقسام کاربردشناسی شامل تحلیل گفتمان، نظریه کنش گفتاری و نظریه ادب است. در این میان، نظریه ادب، به استراتژی‌های حفظ وجهه اجتماعی می‌پردازد. کارکرد کلی کاربردشناسی، فهم چگونگی شکل‌گیری معنا در تعاملات، تقویت همبستگی اجتماعی و مدیریت روابط انسانی است. این حوزه با تحلیل زبان در بسترهای واقعی، به درک بهتر پویایی‌های اجتماعی و فرهنگی کمک می‌کند و در مطالعات بین‌رشته‌ای، مانند تحلیل متون دینی، کاربرد گسترده‌ای دارد.^۸ نظریه ادب در معنایی وسیع عبارت از تمامی اصول گفتمانی است که با قواعدی تنظیم می‌شوند که تضمین‌کننده ویژگی‌های هماهنگی در روابط بین‌فردی است.^۹

نظریه ادب^{۱۰} «پنلوپه براون»^{۱۱} و «استیون لوینسون»^{۱۲} که ابتدا در سال ۱۹۷۸ میلادی منتشر شد و در سال ۱۹۸۷ میلادی بازنگری گردید، یکی از چهارچوب‌های بنیادین در کاربردشناسی زبان است که بر مفهوم «وجهه»^{۱۳} به‌عنوان هسته تعاملات اجتماعی و زبانی تمرکز دارد. این نظریه، ریشه در کارهای

6. Pragmatics.

7. Levinson, *Pragmatics*, 9.

8. Yule, *Pragmatics*, 4.

9. Orecchioni- Kerbrat, *La conversation*, 51.

10. Politeness.

11. Penelope Brown.

12. Stephen Levinson.

13. face.

«اروینگ گافمن»^{۱۴} دارد. او «وجهه» را به عنوان «ارزش مثبت اجتماعی» تعریف کرد که افراد در برابر دیگران اتخاذ می کنند.^{۱۵} براون و لوینسون این مفهوم را گسترش دادند و وجهه را به دو بعد اصلی تقسیم کردند: «وجهه مثبت»^{۱۶} و «وجهه منفی».^{۱۷}

وجهه مثبت به نیاز فرد یا گروه به مورد پذیرش، احترام و ارزش گذاری قرارگرفتن توسط دیگران اشاره دارد و شامل حس تعلق، تأیید اجتماعی و همدلی است. برای مثال، تعریف کردن از مخاطب یا ابراز همدلی با او، وجهه مثبت را تقویت می کند.^{۱۸} وجهه منفی به نیاز فرد یا گروه به استقلال، آزادی عمل و عدم تحمیل از سوی دیگران اشاره دارد. استفاده از عبارات غیرمستقیم یا عذرخواهی برای کاهش تحمیل، نمونه ای از حفظ وجهه منفی است.^{۱۹} این دو بعد در همه فرهنگ ها وجود دارند، اما نحوه بروز و اهمیت آن ها تحت تأثیر هنجارهای فرهنگی و اجتماعی قرار می گیرد، به گونه ای که در فرهنگ های جمع گرا، وجهه مثبت ممکن است پررنگ تر باشد، در حالی که در فرهنگ های فردگرا، وجهه منفی اهمیت بیشتری دارد.^{۲۰}

فرض نظریه ادب این است که تعاملات زبانی اغلب شامل اعمال تهدیدکننده وجهه هستند که به عنوان کنش هایی تعریف می شوند که می توانند وجهه مثبت یا منفی مخاطب را به خطر بیندازند. این اعمال شامل انتقاد، درخواست، دستور، یا حتی تعریف می شوند.^{۲۱} برای مثال، انتقاد مستقیم می تواند وجهه مثبت مخاطب را تهدید کند، زیرا حس پذیرش اجتماعی او را به خطر می اندازد، در حالی که دستور مستقیم ممکن است وجهه منفی را تهدید کند، زیرا استقلال مخاطب را محدود می سازد.^{۲۲}

شدت تهدید وجهه به سه عامل اصلی بستگی دارد: فاصله اجتماعی که میزان نزدیکی یا دوری اجتماعی بین گوینده و مخاطب را نشان می دهد؛ قدرت نسبی که تفاوت در جایگاه اجتماعی یا قدرت بین طرفین تعامل را مشخص می کند و شدت تهدید که به میزان تحمیل یا حساسیت کنش زبانی در فرهنگ موردنظر بستگی دارد.^{۲۳} برای کاهش این تهدیدات، گویندگان از استراتژی های ادب استفاده می کنند که به

14 Erving Goffman.

15. Goffman, *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*, 5.

16. positive face.

17. negative face.

18. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/61.

19. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/62.

20. Ting-Toomey, *Communicating across cultures*, 99- 100.

21. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/65.

22. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/65- 67.

23. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/74- 77.

دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: استراتژی‌های «ادب مثبت»^{۲۴} و «ادب منفی»^{۲۵}.

الف- استراتژی‌های ادب مثبت: این استراتژی‌ها باهدف تقویت وجهه مثبت مخاطب به کار می‌روند و شامل ابراز همدلی، تعریف، یا تأکید بر اشتراکات هستند. برای نمونه، گفتن «ما همه در این کار با هم هستیم» موجب تقویت حس تعلق و پذیرش می‌شود.^{۲۶} استراتژی‌های ادب مثبت اغلب در موقعیت‌هایی استفاده می‌شوند که گوینده می‌خواهد رابطه‌ای دوستانه یا همکارانه با مخاطب ایجاد کند. مثال‌های دیگر شامل استفاده از مزاح، ابراز علاقه مشترک، یا تعریف و تمجید مستقیم است که همگی به تقویت حس ارزشمندی مخاطب کمک می‌کنند.^{۲۷}

ب- استراتژی‌های ادب منفی: این استراتژی‌ها در مقابل استراتژی‌های ادب مثبت، برای حفظ وجهه منفی مخاطب طراحی شده‌اند و با کاهش تحمیل بر مخاطب، استقلال او را محترم می‌شمارند. استراتژی‌های ادب منفی شامل استفاده از عبارات غیرمستقیم (مانند «می‌توانید لطفاً...؟»)، عذرخواهی پیش از درخواست، یا ابراز احترام به حریم شخصی مخاطب هستند.^{۲۸} برای مثال، گفتن «ببخشید مزاحم شدم» قبل از یک درخواست، تحمیل را کاهش می‌دهد.^{۲۹} علاوه بر این، گویندگان ممکن است از استراتژی اجتناب از اعمال تهدیدکننده وجهه استفاده کنند، به این معنا که کنش زبانی را به طور کامل انجام ندهند یا آن را به صورت غیرمستقیم بیان کنند. این رویکرد، که به عنوان بیان غیرمستقیم^{۳۰} شناخته می‌شود، شامل استفاده از کنایه، استعاره، یا اشاره‌های غیرمستقیم است تا تهدید وجهه به حداقل برسد.^{۳۱}

تأثیر فرهنگ بر استراتژی‌های ادب از دیگر جنبه‌های مهم این نظریه است. براون و لوینسون تأکید دارند که انتخاب استراتژی‌های ادب به شدت تحت تأثیر هنجارهای فرهنگی و وابسته به تفاوت‌های فرهنگی است. این تفاوت‌ها نیازمند تحلیل دقیق زمینه فرهنگی در کاربرد نظریه است، زیرا ادراک وجهه و نحوه مدیریت آن در هر فرهنگ متفاوت است.^{۳۲} برای مثال، در یک فرهنگ جمع‌گرا، ابراز همدلی گروهی ممکن است وجهه مثبت را به طور مؤثری تقویت کند، درحالی‌که در یک فرهنگ فردگرا، احترام به حریم

24. Positive politeness.

25. Negative politeness.

26. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/101.

27. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/101- 129.

28. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/129.

29. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/130- 211.

30. Off-Record.

31. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/211- 227.

32. Ting-Toomey, *Communicating across cultures*, 91.

شخصی ممکن است اولویت داشته باشد.^{۳۳}

فرایند تحلیل در نظریه ادب براون و لوینسون شامل مراحل نظام‌مندی است که برای بررسی تعاملات زبانی در متون یا گفت‌وگوها طراحی شده است.^{۳۴} ارزیابی تأثیر استراتژی‌های ادب بر روابط اجتماعی یا پویایی‌های گروهی مرحله نهایی این فرایند است که در پرتو آن، پیامدهای اجتماعی کنش‌های زبانی مشخص می‌گردد.^{۳۵} این فرایند امکان تحلیل دقیق تعاملات زبانی را فراهم می‌کند و می‌تواند برای متون نوشتاری، گفت‌وگوهای شفاهی، یا رسانه‌های دیجیتال به کار رود، مشروط بر اینکه زمینه فرهنگی و اجتماعی به‌دقت در نظر گرفته شود.^{۳۶}

پیشینه پژوهش

در زمینه موضوع خاص ادب بر اساس نظریه براون و لوینسون نیز از چند سال گذشته تاکنون آثاری در قالب مقالات پژوهشی پدید آمده است که از آن میان می‌توان به مقاله «ادب در گفتمان قرآن: گفتگوی موسی (ع) و فرعون در سوره اعراف» اشاره کرد.^{۳۷} نویسندگان، جلوه‌های ادب و بی‌ادبی را به‌صورت خاص در گفتگوهای میان فرعون و موسی (ع)، باتکیه بر نظریه ادب براون و لوینسون و نظریه بی‌ادبی کالپیر در سوره اعراف بررسی کرده‌اند.

هادیلو در مقاله «بازتاب ادب‌ورزی در ساخت زبانی قرآن کریم در پرتو نظریه ادب «براون و لوینسون»^{۳۸} به بازنمود ادب زبانی در قرآن کریم بر اساس نظریه ادب براون و لوینسون پرداخته و ساخت‌های زبانی عرض و تحضیض، استفهام، کنایه، تقلید و حسن اسناد را بررسی کرده است. «مطالعه گفتمان قرآن از دیدگاه براون و لوینسون و بررسی آن در ساختار مساجد اسلامی»^{۳۹} عنوان مقاله دیگری است که رئیس‌زاده و همکاران وی در آن به بررسی ادب اختلاف‌نظرهای قرآنی بر اساس نظریه ادب براون و لوینسون پرداخته‌اند و تمام سوره‌های قرآن را در دو زبان فارسی و عربی به‌طور

33. Watts, *Politeness*, 88.

34. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/65-91; Watts, *Politeness*, 85-88; Yule, *Pragmatics*, 66.

35. Watts, *Politeness*, 88.

36. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/92.

۳۷. دهقان نیری، مرضیه، سیدعلی اصغر سلطانی، مهدی مقدسی نیا. «ادب در گفتمان قرآن: گفتگوی موسی (ع) و فرعون در سوره اعراف». مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، دوره ۲، ش. ۴ (زمستان ۱۳۹۷): ۱-۲۳.

۳۸. هادیلو، بهمن. «بازتاب ادب‌ورزی در ساخت زبانی قرآن کریم در پرتو نظریه ادب «براون و لوینسون»». پژوهش‌های زبانشناختی قرآن، دوره ۱۲، ش. ۱ (مرداد ۱۴۰۲): ۱۶۵-۱۸۰.

۳۹. رئیس‌زاده، علیرضا، گودرز شکیبایی، کامران مهرگان. «مطالعه گفتمان قرآن از دیدگاه براون و لوینسون و بررسی آن در ساختار مساجد اسلامی». هنر اسلامی، دوره ۲۰، ش. ۵۰ (تابستان ۱۴۰۲): ۲۵۴-۲۸۱.

مقایسه‌ای بررسی کرده‌اند تا نوع اختلافات و سپس نوع ادب به‌کاررفته در آن‌ها مشخص شود. در مقاله «سازوکارهای ادب ورزی در کنش «ردکردن» در قرآن باتکیه‌بر نظریه ادب براون و لوینسون»^{۴۰}، سازوکارهای ادب‌ورزی موجود در کنش «ردکردن» در گفتمان قرآن باتکیه‌بر مفهوم وجهه در نظریه ادب براون و لوینسون تحلیل شده است. چنان‌که پیداست باوجود تلاش‌های فوق، هیچ یک از این تحقیقات به بررسی موضوع موردنظر پژوهش حاضر نپرداخته‌اند.

۱. تحلیل استراتژی‌های ادب مثبت در قرآن درباره مؤمنان مستمند

پیش‌تر بیان شده که استراتژی‌های ادب مثبت باهدف تقویت وجهه مثبت مخاطب به کار می‌روند و شامل مواردی مانند ابراز همدلی، تعریف، یا تأکید بر اشتراکات هستند.^{۴۱} در این بخش به مهم‌ترین استراتژی‌های ادب مثبت قرآن در رابطه با مؤمنان مستمند می‌پردازیم.

۱/۱. توجه به نیازها

مطابق داده‌های جمع‌آوری‌شده، این بازنمایی نمونه‌ای از تعامل زبان قرآن با نیازهای مادی و معنوی فقرا است. قرآن هم نیازهای مادی این گروه را به رسمیت می‌شناسد و هم با برجسته‌سازی ویژگی‌های اخلاقی و معنوی آن‌ها، مانند عفت و صداقت، آن‌ها را از حاشیه‌نشینی اجتماعی به مرکز هویت جمعی مؤمنان منتقل می‌کند. این بازسازی هویتی را می‌توان به‌عنوان یک فرایند زبانی-ایدئولوژیک تحلیل کرد که بازنمایی فقرا را در گفتمان جامعه به چالش می‌کشد و نقش آن‌ها را در جامعه مدینه برجسته می‌سازد. این رویکرد در آیه زیر به‌وضوح دیده می‌شود: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ»^{۴۲}. فقیران ذکر شده در آیه، مؤمنانی هستند که به‌خاطر ایمانشان، از مکه به مدینه مهاجرت کردند و چون در مسجد اقامت داشتند به اصحاب صفه معروف بودند و از محل اتفاق ارتزاق می‌کردند.^{۴۳} این آیه با شناسایی نیازهای مادی فقرا که به دلیل پابندی به ایمان از کسب‌وکار بازمانده‌اند، به وضعیت

۴۰. آجیلیان مافوق، محمد مهدی، پروین دبیریان. «سازوکارهای ادب ورزی در کنش «ردکردن» در قرآن باتکیه‌بر نظریه ادب براون و لوینسون». مشکوة، دوره ۴۳، ش. ۳ (پاییز ۱۴۰۳): ۸۱-۱۰۹.

41. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/ 101.

۴۲. البقرة: ۲۷۳: «برای فقیرانی که در راه خدا محصور شده‌اند و نمی‌توانند در زمین سفر کنند؛ نادان آن‌ها را به دلیل عفتشان توانگر می‌پندارد؛ آن‌ها را از سیمایشان می‌شناسی؛ از مردم به اصرار چیزی نمی‌خواهند و هر خیری که اتفاق کنی، خدا به آن داناست».

۴۳. بلخی، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۲۲۵.

اقتصادی آن‌ها توجه نشان می‌دهد. عبارت «تَعَفُّفٍ» که به معنای پرهیز از درخواست است،^{۴۴} به‌عنوان یک صفت ارزشمند، عفت و خودداری آن‌ها را ستایش می‌کند و با توصیف «تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ»، نشانه‌ای متمایز و مثبت به آن‌ها نسبت می‌دهد. عناصر زبانی در آیه، از طریق تقابل میان جاهلیت و ایمان، لایه‌ای از بازنمایی هویتی ایجاد می‌کنند و فقر در این شرایط به‌عنوان نشانه‌ای ایمانی تفسیر می‌شود و این تفسیر مخاطبان را به بررسی ارزش‌های معنوی دعوت می‌کند. این زبان که از منظر کاربردشناسی به استراتژی توجه به ویژگی‌ها تعلق دارد، وجهه مثبت فقرا را با تأکید بر «کرامت اخلاقی» آن‌ها تقویت می‌کند. علاوه بر این، آیه با پیوند مستقیم انفاق به علم الهی، تأثیر اجتماعی عمیق بر مخاطبان ایجاد و به انفاق به‌مثابه تعهد ایدئولوژیک تشویق می‌کند.

نمونه دیگر آیه زیر است: «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ».^{۴۵} این آیه با تمرکز بر فقرای مهاجر، ویژگی‌های ایشان و صداقت آن‌ها را برجسته می‌کند و با اشاره به نیازهای مادی مهاجران آواره که اموالشان را از دست داده‌اند، به وضعیت دشوار آن‌ها توجه نشان می‌دهد. در اینجا، عبارت «يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ» فقر مادی را به پیگیری فضل الهی پیوند می‌دهد که تنش میان آوارگی و رضوان الهی را از طریق لایه‌ای تفسیری بررسی می‌کند و فقرا را به‌عنوان یاران راستین خدا معرفی می‌نماید؛ این الگو در گفتمان قرآنی تکرار می‌شود و تهدیدات اجتماعی را با ویژگی‌های معنوی مرتبط می‌سازد. این عبارت و نیز عبارت «أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» ویژگی‌های معنوی مانند اخلاص و صداقت را برجسته و فقرا را به‌عنوان افرادی صادق و فداکار معرفی می‌کند. این توصیف که در چهارچوب کاربردشناسی به‌عنوان توجه به ویژگی‌های مثبت تحلیل می‌شود، وجهه اجتماعی این گروه را در برابر تهدیدات ناشی از آوارگی و فقر تقویت می‌کند. این آیه نیز نشان می‌دهد که نیاز مادی این گروه از مؤمنان از مرکز عنایت الهی دور نیست و خداوند نسبت به آنان توجه دارد. در مجموع هر دو آیه الگویی مشترک از پیوند نیاز مادی با ویژگی‌های معنوی را نشان می‌دهند که در برابر چالش‌های تاریخی قرار گرفته است.

۲/۱. ابراز همدلی و همدردی با مؤمنان مستمند

در چهارچوب گفتمان قرآنی، ابراز همدلی با مستمندان مؤمن از طریق توصیفات زبانی دقیق صورت می‌گیرد و برای بازنمایی آن‌ها در جامعه اسلامی در برابر الگوهای تحقیرآمیز جاهلی ایستادگی می‌کند. از

۴۴. طریحی، مجمع‌البحرین، ۱۰۱/۵.

۴۵. الحشر: ۸: [فیء هجین] برای فقرای مهاجری [است] که از خانه‌ها و اموالشان رانده شده‌اند، درحالی‌که در پی فضل و خشنودی خدا هستند و خدا و رسولش را یاری می‌کنند؛ اینانند که راست‌گویان‌اند.

دیدگاه کاربردشناختی، این توصیفات با بهره‌گیری از ادبیات مثبت، کرامت و تعلق اجتماعی را برای فقرا فراهم می‌آورند.

یکی از برجسته‌ترین نمونه‌ها در آیه زیر دیده می‌شود: «وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَحِدٌ مَّا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ».^{۴۶} این آیه درباره کسانی است که به سبب فقر، امکان تأمین هزینه سفر شرکت در جهاد را نداشتند و از پیامبر در این باره استمداد کردند.^{۴۷} توصیفات آیه، مانند «أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا»، ناتوانی مادی را با اشتیاق به مشارکت در جهاد در تضاد قرار می‌دهد که در نتیجه تضاد مذکور، غم را ضعفی فردی تلقی نکرده، آن را نشانه‌ای از وفاداری ایمانی بازتعریف می‌کند و مخاطبان را به بازنگری در ارزش‌های جمعی وامی‌دارد. این ساختار زبانی با تمرکز بر توصیفات همدلانه، نظیر «تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ» و ارجاع به «مَعَ الصَّابِرِينَ»، ارتباط اجتماعی را با گروه‌های آسیب‌پذیر برقرار می‌سازد. روشن است که این بازنمایی، در تقابل با سنت‌های جاهلی درباره جایگاه فقر است.

آیه ۲۷۳ سوره بقره - که در مبحث پیشین بررسی شد- نیز از این الگو پیروی می‌کند. عبارت «أُخْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» در آیه مذکور به محدودیت‌های اقتصادی و اجتماعی فقرا اشاره دارد و با نگاهی توصیفی، دشواری‌های آن‌ها را معتبر می‌شمارد. علاوه بر این، «يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ» بر آگاهی زبانی از لایه‌های پنهان فقر تأکید دارد و از طریق آن، محافظت در برابر برداشت‌های سطحی اجتماعی را فراهم می‌آورد. با نگاهی به هر دو آیه، الگوی مشترکی از درهم‌آمیختن ناکامی مادی با نشانه‌های ایمان مشاهده می‌شود که این الگو در بافت چالش‌های جامعه اولیه اسلامی، پیوستگی اجتماعی را ترسیم می‌کند.

۳/۱. تعریف و ستایش از مؤمنان مستمند

در گفتمان قرآنی، ستایش ویژگی‌های معنوی مستمندان مؤمن از طریق توصیفات زبانی هدفمند صورت می‌پذیرد که این امر بازنمایی آن‌ها را در بافت اجتماعی اسلامی می‌رساند و در برابر الگوهای حقارت‌ساز جاهلی مقاومت می‌نماید. از دیدگاه کاربردشناختی، چنین توصیفات با بهره‌گیری از ادبیات مثبت صورت می‌گیرد.

یکی از نمونه‌های برجسته در آیه ۸ سوره حشر است که پیش‌تر از منظر نیازها بررسی گردید. عبارت «أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» در خاتمه آیه، صداقت و اخلاص فقرای مهاجر را برجسته نموده، ایشان را به‌عنوان

۴۶. التوبه: ۹۲: «و [نیز گناهی نیست] بر کسانی که وقتی نزد تو آمدند تا آن‌ها را [برای جهاد] بر مرکبی سوار کنی، گفتی: چیزی نمی‌یابم که شما را بر آن سوار کنم؛ پس بازگردیدند درحالی که چشمانشان از اندوه پر از اشک بود، زیرا چیزی برای اتفاق نیافتند».

۴۷. طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ۹۲/۵.

نمونه‌ای از تعهد ایمانی ترسیم می‌کند. این برجسته‌سازی، از طریق پیوند مستقیم هجرت با ادعای ایمان، لایه‌ای از همخوانی معنایی ایجاد می‌نماید؛ به بیان ابن عطیه، این آیه صدق لسانی را با صدق افعال هماهنگ می‌سازد، زیرا اعمال مهاجران با بیان ایمان‌شان هم‌راستا است.^{۴۸} در بافت مدنی اسلام مهاجران به سبب ترک مکه در موقعیتی ناپایدار قرار داشتند؛ لذا این توصیف آگاهی مخاطبان را نسبت به ارزش هویتی این گروه افزایش می‌دهد و الگویی برای انسجام جمعی فراهم می‌آورد.

آیه ۲۷۳ سوره بقره نیز علاوه بر توجه به نیازها و ویژگی‌های مؤمنان مستمند، با ستایش عفت آنان، جایگاه اجتماعی‌شان را بالا می‌برد. عبارت «تَعَفُّفٍ» و «لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا» با ستایش خودداری و عزت نفس فقرا، آن‌ها را به عنوان مؤمنانی با کرامت معرفی می‌کند. این توصیفات، ناتوانی مادی را با خودکفایی اخلاقی در تضاد قرار می‌دهد؛ چنین تضادی، فقر را از چهارچوب درماندگی خارج و به نشانه‌ای از استحکام هویتی تبدیل می‌کند و مخاطبان را به ارزیابی مجدد ارزش‌های اجتماعی وامی‌دارد. از منظر کاربردشناسی، این آیات با عبارات ستایش‌آمیز مانند «الصَّادِقُونَ» و «تَعَفُّفٍ»، فقرای مؤمن را به عنوان الگوهای ایمانی معرفی می‌کنند. در واقع این زبان، با حذف شکاف میان خدا و فقرا، از تحقیر جلوگیری نموده و هویت جمعی‌شان را بر پایه ارزش‌های ایمانی استوار می‌سازد. با بررسی هر دو آیه، الگوی مشترکی از هم‌آمیختن ویژگی‌های معنوی با چالش‌های مادی آشکار می‌گردد.

۴/۱. تأکید بر اشتراکات و تعلق گروهی

مؤمنان مهاجر شمار فراوانی از فقرای مدینه را پس از هجرت تشکیل می‌دادند. آنان در پی آزار و اذیت‌های مشرکان مکه که می‌خواستند ایشان را از دینشان برگردانند زیر شکنجه قرار گرفتند^{۴۹} و آن‌گونه که امام سجاد(ع) توصیف نموده‌اند «چون پیامبر(ص) حجت رسالت خویش به گوش آنان رسانید، پاسخ قبول دادند و از زن و فرزند خویش برای اظهار دعوت او بریدند و... چون چنگ در ریمان ولای خداوند زدند، خاندان و عشیرت از ایشان بگسست و چون در سایه پیوند او آرمیدند، خویشان پیوند از ایشان بریدند و... از شهر و دیار خود و از میان قوم خویش مهاجرت و امن و راحت خود به عسرت و تنگی بدل کردند».^{۵۰} موضوع قطع پیوند قبیله‌ای در محیط حجاز چه‌بسا از مسئله فقر مادی مهم‌تر بود. ازاین‌رو، برای مهاجران مستمند در مدینه، همان‌گونه که مایحتاج مادی زندگی اهمیت داشت، حمایت اجتماعی نیز مهم بود.

۴۸. ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۲۸۷/۵.

۴۹. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۲۰۳/۱.

۵۰. صحیفه، دعای ۴.

تحلیل‌ها حاکی از آن است که این رویکرد، بر پیوستگی اجتماعی و حمایتی میان مهاجران و انصار تأثیر داشت. از منظر کاربردشناختی، این فرایند با برانگیختن همبستگی گروهی در صدر اسلام هویت جمعی مستمندان را در چهارچوب ارزش‌های اسلامی استوار می‌سازد. زیرا فقدان حمایت قبیله‌ای و ترک وطن، می‌توانست به مشکلی حاد برای آنان بدل شود. قرآن در این راستا، جنبه‌های مادی و معنوی را هم‌زمان مورد تأکید قرار می‌دهد.

از جمله آیاتی که بر این موضوع تأکید نموده، آیه زیر است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوَوْا وَ نَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يَهَاجِرُوا وَ إِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ».^{۵۱} مفسران گفته‌اند «ولایت» در این آیه اعم از ارث، نصرت و امنیت است.^{۵۲} این حمایت در حدی بود که حتی در اوایل هجرت، افرادی که در سایه این نوع ولایت قرار می‌گرفتند در ارث نیز سهیم بودند که به گفته مفسران، توارث به این نحو، بعدها منسوخ شد.^{۵۳} قرآن، برادری و اخوت را به جای نسب و حسب، بر پایه ایمان به خدای واحد شکل داد و تصریح کرد که یاری و پناه‌دادن به هم‌کیشان مهاجر، موجب پیوند در میان آن‌ها می‌گردد و شرط قرارگرفتن در این پیوند معنوی نیز مهاجرت است؛ بدین ترتیب هم مهاجران و هم انصار، ترغیب شدند که در سایه ایمان هم از ولایت و نصرت الهی بهره‌مند شوند و به وعده اخروی نیز چشم‌دوزند و هم با یکدیگر همانند برادر نسبی و حتی پایدارتر از آن، پیوند یابند.

در این آیه، عبارت «أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» رابطه متقابل ولایت میان مهاجران و انصار را برجسته ساخته است؛ این پیوند زبانی، تعلق گروهی را برای مستمندان مهاجری که حمایت قبیله‌ای را از دست داده بودند، از طریق لایه‌ای از همسانی ایمانی در نظر می‌گیرد و مخاطبان را به ارزیابی نقش مهاجرت در انسجام جمعی وامی‌دارد. از منظر کاربردشناختی، استراتژی تأکید بر اشتراکات، مهاجران را به‌عنوان عنصری از امت یکپارچه در نظر می‌گیرد.

به همین ترتیب، آیه ۲۰ سوره توبه نیز با برجسته‌سازی اشتراکات ایمانی، جایگاه اجتماعی مهاجران را تقویت می‌کند: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ

۵۱. الأنفال: ۷۲: «كسانی که ایمان آورده و هجرت کرده‌اند و در راه خدا با مال و جان خود جهاد نموده‌اند و کسانی که [مهاجران را] پناه داده‌اند و یاری کرده‌اند، اولیای یکدیگرند و کسانی که ایمان آورده، ولی مهاجرت نکرده‌اند هیچ حقی از این ولای شما ندارند؛ مگر آنکه [در راه خدا] هجرت کنند و اگر در [کار] دین از شما یاری جویند، یاری آنان بر شما [واجب] است، مگر بر علیه گروهی باشد که میان شما و آنان پیمانی [منعقد شده] است و خدا به آنچه انجام می‌دهید، بیناست».

۵۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱/۹.

۵۳. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۶۵/۵.

وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ: کسانی که ایمان آوردند و هجرت کردند و با اموال و جان‌هایشان در راه خدا جهاد کردند، نزد خدا مقامی بس والا دارند و اینانند که رستگارانند».

عبارت‌های «أَعْظَمُ دَرَجَةً» و «الْفَائِزُونَ»، این مهاجران را در مرتبه‌ای برتر در میان اهل ایمان قرار می‌دهند و آن‌ها را بخشی از جامعه رستگار می‌شناساند. این گونه توصیفات، ارزش‌های مشترک ایمانی را با هجرت و جهاد هماهنگ می‌کند که در نتیجه آن، مستمندان مهاجر و محروم از حمایت قبیله‌ای، در مجموعه یکپارچه جامعه ادغام می‌گردد. براین اساس مخاطبان نیز به بازنگری در اولویت‌های اجتماعی دعوت می‌شوند.

۲. تحلیل استراتژی‌های ادب منفی در قرآن درباره مؤمنان مستمند

استراتژی‌های ادب منفی -چنان‌که قبلاً نیز مورد اشاره قرار گرفت- برای حفظ وجهه منفی مخاطب طراحی شده‌اند تا با کاستن از تحمیل بر مخاطب، استقلال او را در نظر گیرد.^{۵۴} در این بخش به مهم‌ترین استراتژی‌های ادب منفی قرآن در رابطه با مؤمنان مستمند می‌پردازیم.

۱/۲. توصیه به انفاق پنهانی

تمایل انسان‌ها به اجتناب از دریافت کمک مالی در انظار، از نیاز روانی به خودمختاری و حفظ حریم شخصی سرچشمه می‌گیرد. خودمختاری، به عنوان میل به کنترل تصمیمات و منابع خود، دریافت کمک آشکار را تهدید می‌کند، زیرا می‌تواند استقلال فرد را در نظر دیگران تضعیف کند. کمک در انظار، حریم شخصی فرد را نقض کرده، او را در معرض توجه ناخواسته قرار می‌دهد، که اضطراب روانی ایجاد می‌کند. این تمایل، ریشه در نیاز به حفظ کنترل بر تصویر اجتماعی و اجتناب از افشای آسیب‌پذیری دارد که به حفظ جایگاه اجتماعی کمک می‌کند. کدگذاری نشان می‌دهد این آیات در دسته ادب منفی و زیرمقوله «حفظ استقلال و کرامت» قرار می‌گیرند. این استراتژی کاربردشناختی، با کاهش فشار اجتماعی و حفظ عزت نفس فقرا، وجهه اجتماعی آن‌ها را تقویت می‌کند. عزت نفس به معنای احساس پذیرش و دوست‌داشتن خود و احساس صحیح از احترام به خود او^{۵۵} و همچنین یکی از نیازهای انسان است که به او اجازه می‌دهد در قبال قدرت و ارزش خود احساس اطمینان داشته باشد و در نتیجه در همه جنبه‌های زندگی صلاحیت و کفایت بیشتری از خود نشان دهد.^{۵۶}

یکی از نمونه‌های برجسته در آیه زیر است: «إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ

54. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/ 129.

55. Gerald & Peer, *Adolescent life experience*, 14.

۵۶. شولتنس، روان‌شناسی کمال، ۳۴.

فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ: اگر صدقات را آشکار کنید، نیکوست، ولی اگر آن‌ها را پنهان کنید و به فقرا بدهید، برای شما بهتر است و از گناهانتان می‌کاهد.^{۵۷} عبارت «وَأِنْ تُخْفُوهَا» انفاق پنهان را ترجیح می‌دهد و از افشای نیاز مستمندان جلوگیری می‌نماید. این ترجیح، از طریق شرطی‌سازی شرطی (اگر... بهتر است)، لایه‌ای از اولویت اخلاقی ایجاد می‌کند؛ چنین ساختاری، کرامت گیرندگان را با هدایت تمرکز به نیت دهنده حفظ می‌نماید و مخاطبان را به سنجش میان کار خیر آشکار و پنهان در امور اجتماعی دعوت می‌کند. از منظر کاربردشناختی، ادب منفی در این آیه، بار اجتماعی مستمندان را سبک می‌سازد و آن‌ها را از قضاوت‌های ناپسند دور نگه می‌دارد.

آیه پس از آن نیز به نحوی دیگر این رویکرد را تقویت می‌کند: «مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْفِسْكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ: هر خیری که انفاق کنید برای خودتان است و جز برای طلب خشنودی خدا انفاق نمی‌کنید و هر خیری که انفاق کنید، به شما تمام بازگردانده می‌شود و به شما ستم نمی‌شود».^{۵۸}

عبارت «ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» نیت انفاق را به خشنودی الهی منوط می‌کند و گیرندگان انفاق را تحت حمایت الهی قرار می‌دهد. در نتیجه این امر، انفاق را با پاداش متقابل هماهنگ می‌گردد و مستمندان از جایگاه گیرنده صرف خارج و به بخشی از نظام پاداش الهی وارد می‌شود که این موضوع مخاطبان را به در نظر گرفتن نقش نیت در روابط اجتماعی ترغیب می‌نماید. این زبان، با انتقال توجه به پاداش دهنده، از تحقیر انفاق گیرندگان ممانعت می‌کند.

آیه زیر هم این استراتژی را در نظر گرفته است: «وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ: و از اعراب کسانی هستند که به خدا و روز آخر ایمان دارند و آنچه انفاق می‌کنند را وسیله تقرب به خدا و دعای رسول می‌گیرند».^{۵۹}

بر اساس عبارت «قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ» انفاق وسیله‌ای برای نزدیکی به خدا و دعای پیامبر (ص) است. لذا این عبارات نیاز مادی را با مقوله‌های معنوی هم‌راستا می‌سازد و تمرکز را از فقدان به غنای الهی منتقل می‌کند و مستمندان را در زیر لوای خداوند بازنمایی می‌نماید. در نتیجه این امر این عبارات مخاطبان را به بازاندیشی در ارزش انفاق فرامی‌خوانند.

تحلیل این آیات، نمایان‌کننده الگوی مشترکی از هدایت نیت به سوی خداوند و پنهان‌سازی کمک

۵۷. البقره: ۲۷۱.

۵۸. البقره: ۲۷۲.

۵۹. التوبه: ۹۹.

آشکار است که در بافت اجتماعی صدر اسلام، موجب سربلندی مستمندان مؤمن می‌گردد.

۲/۲. نهی از منت و آزار در انفاق

منت در اعانه مالی و به تعبیر اسلامی «انفاق»، از منظر روان‌شناختی، با ایجاد حس حقارت و وابستگی، عزت نفس گیرنده را تضعیف کرده، به تحقیر اجتماعی منجر می‌شود. این رفتار، با برجسته‌سازی نابرابری قدرت بین انفاق‌دهنده و گیرنده، احساس شرم و ناکافی بودن را در فرد برمی‌انگیزد که به ناپایداری عاطفی او می‌انجامد.^{۶۰} منت، به‌عنوان شکلی از تحقیر اجتماعی، با فعال‌سازی احساسات منفی مانند خجالت، روابط متقابل را مختل و حس بی‌ارزشی را در گیرنده تقویت می‌کند. این فرایند، با تحریک مکانیزم‌های روانی شرم، می‌تواند اضطراب اجتماعی و انزوای فرد را تشدید کند، زیرا گیرنده کمک، خود را در موقعیت فرودست احساس می‌کند.^{۶۱} چنین امری، با تضعیف هویت اجتماعی گیرنده، او را از مشارکت فعال در روابط اجتماعی باز می‌دارد.

قرآن با نهی از منت و آزار در انفاق، کرامت مؤمنان مستمند را محترم شمرده، آن‌ها را از تحقیر اجتماعی ناشی از دریافت کمک مادی مصون می‌دارد. یکی از نمونه‌های برجسته آیه زیر است: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ: کسانی که اموالشان را در راه خدا انفاق می‌کنند و آن را با منت و آزار دنبال نمی‌کنند، پاداششان نزد پروردگارشان است».^{۶۲} عبارات «لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى» نهی صریح از پیگیری انفاق با منت و آزار است که از طریق ساختار شرطی (ثُمَّ لَا... لَهُمْ أَجْرُهُمْ)، لایه‌ای از تعادل اخلاقی ایجاد می‌نماید؛ تعادل مزبور، کرامت گیرندگان را با پیوند نیت خالص به پاداش الهی پیوند می‌زند و مخاطب را به ملاحظه اصول اخلاقی در انفاق توجه می‌دهد. از منظر کاربردشناختی، این ادب منفی، مطابق با نظریه براون و لوینسون^{۶۳} رفتارهای تحقیرآمیز را محدود و فشار بر مستمندان را کم می‌سازد که چنین امری وجهه استقلال ایشان را در بافت اجتماعی استوار می‌کند.

در همین سیاق، به انفاق‌کنندگان هشدار داده شده است که منت و آزار موجب باطل شدن صدقات آنان می‌گردد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدقات خود را با منت و آزار باطل نکنید».^{۶۴} عبارت «لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ» بطلان صدقه را مستقیماً با منت مرتبط

60. Baumeister, *The self in social psychology*, 152.

61. Leary, *Self-presentation: Impression management and interpersonal behavior*, 72.

۶۲. البقرة: ۲۶۲.

63. Brown & Levinson, *Politeness: Some universals in language usage*, 4/ 61.

۶۴. البقرة: ۲۶۴.

کرده است. این هشدار، از طریق خطاب مستقیم «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و فعل نهی «لَا تُبْطِلُوا»، در انگیزش مسئولیت اخلاقی مؤثر است؛ ثمره آن نیز این است که در اثر آن کرامت فقرا حفظ می‌گردد و مخاطبان به ارزیابی تأثیر رفتار بر روابط جمعی ترغیب می‌شوند. از دیدگاه کاربردشناختی، این آیات با نهی از منت و تأکید بر نیت، وجهه منفی مستمندان را حمایت می‌کنند.

در بررسی این آیات، الگوی مشترکی از نهی ساختاری برای حفظ شخصیت مستمندان مؤمن پدیدار می‌گردد که در چالش‌های اجتماعی صدر اسلام، رویکردی متمایز از الگوهای غیراخلاقی جاهلی دارد و انفاق را بر پایه ادب متقابل استوار می‌سازد.

۳/۲. کاهش تحمیل بر مؤمنان مستمند

در گفتمان قرآنی، کاهش تحمیل بر مستمندان مؤمن از طریق تأیید نیت‌شان بدون سرزنش ناتوانی مالی آنان، زمینه تکریم ایشان را فراهم می‌کند. این رویکرد، بازنمایی اجتماعی این قشر را در برابر فشارهای ناشی از فقر استوار می‌سازد. از دیدگاه کاربردشناختی، چنین تأییدی با ادغام ادب مثبت، تعلق جمعی را برمی‌انگیزد و حس ارزشمندی را در بافت امت اسلامی افزایش می‌دهد.

یکی از نمونه‌های بارز در آیه زیر دیده می‌شود که پیش‌تر نیز بررسی گردید: «وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ:» و نه بر کسانی که وقتی نزد تو آمدند تا آن‌ها را [برای جهاد] بر مرکبی سوار کنی، گفتی: چیزی نمی‌یابم که شما را بر آن سوار کنم؛ پس بازگردند درحالی که چشمانشان از اندوه پر از اشک بود، زیرا چیزی برای انفاق نیافتند.^{۶۵} این آیه، با تأکید بر اینکه آنان به سبب ناتوانی در جهاد نباید سرزنش شوند، بار اجتماعی ایشان را سبک می‌نماید. توصیفاتی مانند «أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا»، ناتوانی مادی را با اشتیاق ایمانی مطابقت می‌دهد و در پی آن، لایه‌ای از تأیید هویتی ایجاد می‌کند و مخاطبان را به ارزیابی نقش نیت در برابر عمل دعوت می‌نماید. از منظر کاربردشناختی، این کاهش تحمیل، با ادب مثبت براون و لوینسون تطابق دارد که وجهه اجتماعی این عده را از قضاوت‌های ناپسند دور نگه می‌دارد.

آیه زیر هم این رویکرد را با دفاع از انفاق اندک گسترش می‌دهد: «الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ:» کسانی که مؤمنانی را که داوطلبانه صدقه می‌دهند و کسانی که جز تلاششان چیزی نمی‌یابند، سرزنش و مسخره می‌کنند.^{۶۶} تأمل در این آیه روشن می‌کند که نهی از تمسخر فقرایی که دغدغه انفاق دارند، تحمیل ناشی از استهزاء را محدود می‌کند.

۶۵. التوبه: ۹۲.

۶۶. التوبه: ۷۹.

ساختار آیه، با قراردادن سرزنش‌کنندگان در موضع منفی (يَلْمِزُونَ... يَسْخَرُونَ)، لایه‌ای از مسئولیت اجتماعی برمی‌انگیزد؛ چنین لایه‌ای، تلاش اندک را نشانه‌ای از وفاداری می‌داند و مخاطبان را به بازنگری در معیارهای انفاق ترغیب می‌کند. از دیدگاه کاربردشناختی، این دفاع، کرامت مستمندان را با ادب مثبت پوشش می‌دهد و تعلق‌شان را به امت اسلامی استوار می‌سازد.

۴/۲. ابراز احترام به کرامت و شخصیت فقرا

نیاز روانی انسان به تکریم، ریشه در تمایل ذاتی به تأیید اجتماعی و حفظ ارزشمندی شخصی دارد. تکریم، با برآورده‌سازی نیاز به احترام، عزت نفس را تقویت کرده و حس تعلق به جامعه را افزایش می‌دهد. فقدان تکریم می‌تواند به انزوای روانی و کاهش اعتمادبه‌نفس منجر شود، زیرا انسان‌ها برای سلامت روان به تعاملات محترمانه وابسته‌اند.^{۶۷} قرآن کریم با ابراز احترام به کرامت و شخصیت مؤمنان مستمند، وجهه اجتماعی آن‌ها را به‌عنوان افرادی شایسته عزت نفس تقویت و آن‌ها را از تحقیر اجتماعی ناشی از فقر دور می‌کند. این استراتژی کاربردشناختی در عین حال، بر عزت نفس فقرا تأکید می‌نماید.

یکی از نمونه‌ها آیه زیر است: «وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا: و اگر به امید رحمت پروردگارت که انتظارش داری، از [فقرا] روی برتافتی، با آن‌ها سخنی نرم بگو».^{۶۸} عبارت «قَوْلًا مَيْسُورًا» گفتار نرم و محترمانه را حتی در شرایط ناتوانی در مساعدت مادی توصیه می‌کند. این توصیه نیز از طریق شرطی‌سازی با الگوی (وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ... فَقُلْ)، لایه‌ای از تعادل اجتماعی ایجاد می‌نماید؛ نتیجه آن نیز حفظ کرامت گیرندگان با اولویت احترام زبانی است. براین‌اساس مخاطبان نیز به سنجش عملکرد خود در برابر نابرابری‌های مادی دعوت می‌شوند. از منظر کاربردشناختی، این ادب منفی - مطابق با نظریه براون و لوینسون - از تحقیر در روابط جلوگیری نموده، شخصیت مستمندان را صیانت می‌کند.

از دیگر آیات قرآن که با تدبیر و تعمق می‌توان استراتژی ادب منفی را به نیکی در آن یافت، چنین است: «لَنْ تَأْلَوْا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ: هرگز به نیکی نخواهید رسید تا از آنچه دوست دارید انفاق کنید؛ و هرچه انفاق کنید، خدا به آن داناست».^{۶۹} این آیه، انفاق از اموال موردعلاقه و ارزشمند را شرط نیکوکاری واقعی قرار می‌دهد و از اهدای اشیاء بی‌ارزش به فقرا نهی می‌کند. ساختار شرطی (لَنْ تَأْلَوْا... حَتَّى)، لایه‌ای از معیار اخلاقی برمی‌انگیزد و در پرتو آن، کرامت فقیران با

67. Maslow, "A theory of human motivation", 381.

۶۸. الإسراء: ۲۸.

۶۹. آل عمران: ۹۲.

هماهنگ نمودن ارزش انفاق کننده و انفاق گیرنده نمایان می‌شود. از این رو مخاطبان به ارزیابی معیارهای انفاق در روابط اجتماعی ترغیب می‌شوند. این رویکرد، عزت نفس مستمندان را مدنظر قرار داده، وجهه آنان را از قضاوت‌های ناپسند حفظ می‌کند.

در آیه ۲۷۳ سوره بقره نیز -که قبلاً بررسی شد- این رویکرد به نحوی دیگر ملاحظه می‌شود. عبارات‌های «تَعَفُّفٍ» و «لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا» در آیه مذکور با ستایش خویشنداری فقرا از درخواست اصرارآمیز، شخصیت و کرامت آن‌ها را محترم می‌شمارد. این توصیفات، ناتوانی را با استقلال اخلاقی هم‌راستا می‌سازند که منجر به ارتقای شخصیت فقیران مزبور به عنوان مؤمنانی با عزت می‌شود و از پیوند جهل اجتماعی با ذلت برحذر می‌دارد. برخی گفته‌اند منظور از «جاهل» در این آیه، جهل در مقابل عقل نیست، بلکه جهل در مقابل تجربه و آگاهی است. یعنی کسی که از وضعیت آن‌ها آگاه نیست، به دلیل عفت و خودداری‌شان، آن‌ها را توانگر می‌پندارد.^{۷۰} همچنین در این آیه دلیلی وجود دارد که بر اساس آن، نام «فقیر» می‌تواند بر کسی که حتی لباسی ارزشمند دارد نیز اطلاق شود و این امر مانع از دادن زکات به او نمی‌شود^{۷۱} که همین موضوع نشان می‌دهد حفظ ظاهر از سوی افراد آبرومند، نباید موجب بی‌توجهی به نیازهای مالی آنان گردد.

مقایسه راهبردها در آیات

در این بخش، استراتژی‌های ادب مثبت و منفی در آیات منتخب قرآن، بر اساس چهارچوب نظریه براون و لوینسون، در قالب جدولی که خلاصه‌ای از مقوله‌های تحلیلی و کاربردشناختی ارائه می‌دهد، مقایسه می‌شود.

جدول تحلیل کیفی - کاربردشناختی بازنمایی مؤمنان مستمند در قرآن

آدرس آیه	گزاره موردنظر	نوع استراتژی ادب	نوع وجهه اجتماعی	خلاصه مقوله تحلیلی	تحلیل کاربردشناختی
البقرة: ۲۷۳	تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا	ادب مثبت	وجهه مثبت (تعلق جمعی)	بازسازی هویت از حاشیه به کانون جامعه اسلامی	تأکید بر ویژگی‌های اخلاقی مثبت، تقویت کرامت

۷۰. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۶۸/۷.

۷۱. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۳۴۱/۳.

آدرس آیه	گزاره مورد نظر	نوع استراتژی ادب	نوع وجهه اجتماعی	خلاصه مقوله تحلیلی	تحلیل کاربردشناختی
الحشر: ۸	أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ	ادب مثبت	وجهه مثبت (تعلق جمعی)	برجسته سازی صداقت و ایثار	توجه به ویژگی های معنوی، حمایت از وجهه اجتماعی
التوبة: ۹۲	أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا	ادب مثبت	وجهه مثبت (تعلق جمعی)	ابراز همدلی با اندوه همسو با ایمان	توصیف همدلانه، کاهش انزوا
الأنفال: ۷۲	أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ	ادب مثبت	وجهه مثبت (تعلق جمعی)	تأکید بر ولایت متقابل	پیوند اشتراکات ایمانی، تسهیل انسجام
التوبة: ۲۰	أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ	ادب مثبت	وجهه مثبت (تعلق جمعی)	ارتقای جایگاه رستگاران	هم آمیختن هجرت با رستگاری، تقویت تعلق
البقرة: ۲۷۱	وَإِنْ تُخَفُّوهَُا وَتُوْتُوْهَا الْفُقَرَاءَ فَهَُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ	ادب منفی	وجهه منفی (استقلال)	حفظ حریم با انفاق پنهان	اولویت پنهان کاری، کاهش فشار اجتماعی
البقرة: ۲۷۲	اِبْتَغَاءَ وَجْهِ اللّٰهِ	ادب منفی	وجهه منفی (استقلال)	هدایت نیت به خلوص	انتقال تمرکز به پاداش الهی، اجتناب از تحقیر
التوبة: ۹۹	قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللّٰهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ	ادب منفی	وجهه منفی (استقلال)	تقرب انفاق به الهی	هم راستایی نیاز مادی با معنوی، حفظ کرامت
البقرة: ۲۶۲	لَا يُتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى	ادب منفی	وجهه منفی (استقلال)	نهی از پیگیری با منت	تعادل اخلاقی نیت، حمایت از استقلال

صادقی: استراتژی‌های قرآن در تقویت وجهه مؤمنان مستمند؛ تحلیل کاربردشناختی باتکیه بر ... / ۱۷۵

آدرس آیه	گزاره موردنظر	نوع استراتژی ادب	نوع وجهه اجتماعی	خلاصه مقوله تحلیلی	تحلیل کاربردشناختی
البقرة: ۲۶۴	لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى	ادب منفی	وجهه منفی (استقلال)	هشدار به بطلان انفاق با آزار	مسئولیت اخلاقی انفاق کننده، حفظ روابط متقابل
التوبة: ۷۹	يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ... فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ	ادب مثبت	وجهه مثبت (تعلق جمعی)	دفاع از انفاق و کوشش اندک	دفاع از نیت خالص در برابر تمسخر، تسهیل مشارکت
الاسراء: ۲۸	قَوْلًا مَّيْسُورًا	ادب منفی	وجهه منفی (استقلال)	توصیه به گفتار نرم	تعادل زبانی در هنگام ناتوانی، صیانت شخصیت
آل عمران: ۹۲	لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ	ادب منفی	وجهه منفی (استقلال)	شرط نیکی با اشیاء ارزشمند	هماهنگی انفاق دهنده/گیرنده، حمایت عزت نفس
البقرة: ۲۷۳	يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ	ادب مثبت	وجهه مثبت (تعلق جمعی)	ستایش عفت در برابر جهل	بازتعریف فقر با رویکرد ایمان، دوری از ذلت

این مقایسه، با تمرکز بر الگوهای زبانی و ایدئولوژیک، نشان می‌دهد که چگونه این استراتژی‌ها هویت مستمندان مؤمن را از حاشیه‌نشینی به مرکز تعلق جمعی منتقل نموده، انسجام جامعه اسلامی را در برابر چالش‌های اجتماعی صدر اسلام استوار می‌سازند.

تعمیم کاربردی استراتژی‌ها به عصر کنونی

برای بهره‌مندی از نتایج این پژوهش بنیادی در سطح کاربردی، بر پایه آیات قرآن و استراتژی‌های ادب مثبت و منفی استخراج‌شده، می‌تواند دربردارنده راهکارهای عملی پیشنهادی برای کاهش نابرابری‌های اجتماعی در دوران معاصر به‌ویژه در موارد زیر باشد:

- نهادهای حمایتی و خیریه می‌توانند الگوی «انفاق همراه با حفظ کرامت» را سرلوحه عملکرد خود قرار دهند؛ به این معنا که کمک‌رسانی به نیازمندان به گونه‌ای طراحی شود که از آشکارسازی وضعیت فقر و ایجاد احساس شرمندگی جلوگیری گردد، چنان‌که قرآن بر پنهان‌سازی صدقه و پرهیز از منت و آزار تأکید کرده است.

- در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی، باید بازنمایی رسانه‌ای فقرا از چهارچوب ترحم‌برانگیز و تحقیرآمیز خارج شود و بر ویژگی‌های اخلاقی، صداقت و تلاش آنان تمرکز یابد؛ همان‌گونه که قرآن فقرا را با صفاتی چون «الصّادقون» و «تعفف» معرفی می‌کند.

- آموزش عمومی در زمینه اخلاق در انفاق و مسئولیت اجتماعی می‌تواند با الهام از آیات مربوط به همدلی و همبستگی ایمانی، فرهنگ مشارکت داوطلبانه را تقویت نماید.

- طراحی برنامه‌هایی چون توانمندسازی اقتصادی، اشتغال‌زایی و حمایت روانی-اجتماعی، در کنار کمک‌های مالی، زمینه استقلال و عزت نفس مستمندان را فراهم می‌آورد و بدین ترتیب، پیوند میان آموزه‌های قرآنی و واقعیت‌های اجتماعی معاصر به شکلی عملی و مؤثر تحقق می‌یابد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم از طریق به‌کارگیری منسجم و هدفمند استراتژی‌های ادب مثبت و منفی، الگوی گفتمانی خاصی را در بازنمایی مؤمنان مستمند شکل می‌دهد که به بازسازی جایگاه اجتماعی و بازتعریف موقعیت هویتی آنان در چهارچوب امت اسلامی منجر می‌شود. تحلیل کاربردشناختی آیات مرتبط در این تحقیق نشان داد که این بازنمایی علاوه بر اینکه نوعی توصیف اخلاقی است، حاصل سازوکارهای زبانی نظام‌مندی است که در سطح گفتمان، به تولید معنا و تثبیت موقعیت اجتماعی این گروه در ساختار ارزشی اسلام می‌انجامد.

در این چهارچوب، استراتژی‌های ادب مثبت با برجسته‌سازی ویژگی‌هایی چون عفت، صداقت، صبر و ایمان، به تقویت وجهه مثبت این گروه کمک و حضور آنان را در عرصه هویتی جامعه اسلامی تثبیت می‌کند. این فرایند، مستمندان را به مثابه اعضای دارای منزلت اخلاقی در جامعه بازتعریف می‌کند که مشارکت آنان در ساخت هویت جمعی امت مشروعیت دارد. در مقابل، استراتژی‌های ادب منفی با کاهش بار تحمیل، تأکید بر حریم خصوصی و پرهیز از رفتارهای تحقیرآمیزی مانند منت یا آزار، زمینه حفظ استقلال روانی و کرامت فردی آنان را فراهم می‌سازد و از توسعه گفتمان سلطه‌محور نسبت به فقر جلوگیری می‌کند.

مقایسه این دو سازوکار گفتمانی، توازن معناداری میان تعلق اجتماعی و خودمختاری فردی ایجاد می‌کند که در آن، معیارهای مادی منزلت اجتماعی به چالش کشیده شده، شاخص‌هایی چون ایمان، تقوا و منش اخلاقی به‌عنوان مبنای ارزشی جدید تثبیت می‌شود. از این منظر، گفتمان قرآنی نه تنها در بازتعریف نقش اجتماعی مؤمنان مستمند مؤثر است، بلکه به بازآرایی نظام معنایی جامعه اسلامی در مواجهه با مسئله فقر یاری می‌رساند.

در نهایت، نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که زبان قرآن، ظرفیت قابل توجهی در مدیریت گفتمانی نابرابری‌های اجتماعی دارد و می‌تواند به‌عنوان الگویی نظری و کاربردی در مطالعات معاصر حوزه عدالت اجتماعی، سیاست‌گذاری رفاهی و بازنمایی رسانه‌ای گروه‌های فرودست مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

منابع

قرآن کریم.

ابن سعد، محمد. الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر، ۱۹۶۸م.

ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.

آجیلیان مافوق، محمد مهدی، پروین دبیریان. «سازوکارهای ادب ورزی در کنش «ردکردن» در قرآن باتکیه بر نظریه ادب بـــــراون و لوینســـــون». مشـــــکو، دوره ۴۳، ش. ۳ (پـــــاییز ۱۴۰۳): ۸۱-۱۰۹.

10.22034/mishkat.2024.460758.2372

بلخی، مقاتل بن سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.

دهقان نیری، مرضیه، سیدعلی اصغر سلطانی، مهدی مقدسی نیا. «ادب در گفتمان قرآن: گفتگوی موسی(ع) و فرعون در سوره اعراف». مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، دوره ۲، ش. ۴ (زمستان ۱۳۹۷): ۱-۲۳.

رئیس زاده، علیرضا، گودرز شکیبایی، کامران مهرگان. «مطالعه گفتمان قرآن از دیدگاه براون و لوینسون و بررسی آن در ساختار مساجد اسلامی». هنر اسلامی، دوره ۲۰، ش. ۵۰ (تابستان ۱۴۰۲): ۲۵۴-۲۸۱.

10.22034/ias.2023.380317.2143

شولتس، دوان. روان‌شناسی کمال. ترجمه گیتی خوشدل. تهران: پیکان، ۱۳۷۹.

صحیفه سجادیه. ترجمه صدرالدین بلاغی. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴ش.

طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.

طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.

طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.

طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

فخر رازی، محمد بن عمر. مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
قرطبی، محمد بن احمد. الجامع لأحكام القرآن. تهران: نشر ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
هادیلو، بهمن. «بازتاب ادب‌ورزی در ساخت زبانی قرآن کریم در پرتو نظریه ادب «براون و لوینسون». پژوهش‌های
زبان‌شناختی قرآن، دوره ۱۲، ش. ۱ (مرداد ۱۴۰۲): ۱۶۵-۱۸۰.

<https://doi.org/10.22108/nrgs.2024.138103.1883>

- Baumeister, Roy F. *The self in social psychology*. Psychology Press, 1999.
- Brown, Penelope, & Levinson, Stephen C. *Politeness: Some universals in language usage*. Cambridge University Press, 1987.
- Esack, Farid. *Qur'an, liberation and pluralism: An Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression*. Oneworld Publications, 1997.
- Gerald. R. and Peer. *Adolescent life experience*. New York: Brooks/Cole publishing company. U.S.A, 1994.
- Goffman, Erving. *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. New York: Anchor Books, 1967.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. *La conversation*, Paris: Seuil, 1996.
- Leary, Mark R. *Self-presentation: Impression management and interpersonal behavior*. Westview Press, 1995.
- Levinson, Stephen C. *Pragmatics*. Cambridge University Press, 1983.
- Maslow, Abraham H. "A theory of human motivation". *Psychological Review*, 50(4), (1943): 370-396.
- OpenAI. Chatgpt. <https://chatgpt.com/>. 2025.
- Rippin, Andrew. *The Qur'an and its interpretative tradition*. Variorum, 2001.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. Routledge, 2006.
- Ting-Toomey, Stella. *Communicating across cultures*. Guilford Press, 1999.
- Watts, Richard J. *Politeness*. Cambridge University Press, 2003.
- X AI. Grok. <https://grok.com/>. 2025.
- Yule, George. *Pragmatics*. Oxford University Press, 1996.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

- Ājiliyān Māfūq, Muḥammad Mahdī, Parvīn Dabirīyān. "Sāzūkār-hā-yi Adabvarzī dar Kunish Rad Kardan dar Qurān bā Tikīyih bar Adab Brown va Levinson". *Mishkāt*. Durīh-yi 43, no. 3 (autumn 2025/1403): 81-109.
- Balkhī, Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth, 2002/1423.
- Dihqān Nayirī, Marḍiyah, Sayyid 'Alī Aṣghar Sulṭānī, Mahdī Muqaddasīniyā. "Adab dar Guftimān Qurān:

Guftigūy Mūsā (AS) va Far'ūn dar Sūrah-yi A'rāf". *Muṭālī'āt Qurānī va Farhang Islāmī*, Durih-yi 2, no. 4 (winter 2019/1397): 1-23.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, 1999/1420.

Hādilū, Bahman. "Bāztāb Adabvarzī dar Sākht Zabānī Qurān Karīm dar Partū Nazarīyih-yi Adab Brown va Levinson". *Pazhūhish-hā-yi Zabānshinākhtī Qurān*. Durih-yi 12, no. 1 (Murdād 2023/1402): 165-180.

Ibn 'Aṭīyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. *al-Muḥarrar al-Wajīz*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmiyya, 2001/1422.

Ibn Sa'd, Muḥammad. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār Šādīr, 1968/1388.

Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qurān*. Tehran: Nashr Nāšir Khusrū, 1986/1364.

Ra'īszādih, 'Alī Riḍā, Gūdarz Shakībāyī, Kāmrān Mihrigān. "Muṭālī'ih Guftimān Qurān az Dīdgāh Brown va Levinson va Barrisī ān dar Sākhtār Masājīd Islāmī". *Hunar Islāmī*, Durih-yi 20, no. 50 (summer 2023/1402): 254-281.

Šahīfah-yi Sajādīyah, Translated by Šadr al-Dīn Balāghī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah, 2005/1384.

Schultz, Duane. *Ravānshināsī Kamāl*. Translated by Giti Khūshdil. Tehran: Piškān, 2000/1379.

Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāšir Khusrū, 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Mū'assisa al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, 1970/1390.

Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majma' al-Baḥrayn*. Tehran: Murtaẓavī, 1997/1375.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, s.d.



Theological and Cosmological Interpretation of the Qur'an in the Thought of al-Shahrastānī: A Case Study of *Sūrat al-Baqara*

Dr. Toby Mayer

Senior Research Associate, Qur'anic Studies Unit, Institute of Ismaili Studies, London, United Kingdom

Seddigheh Kardan (Corresponding Author)

PhD Candidate in Islamic Studies, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada

Email: seddigheh.kardan@mail.mcgill.ca

Abstract

This article analyzes the distinctive approach of Tāj al-Dīn Muḥammad al-Shahrastānī to the interpretation of Sūrat al-Baqara, based on his exegetical work *Maḥāṭib al-Asrār wa-Maṣābiḥ al-Abrār*. The study examines al-Shahrastānī's critical engagement with theological (*kalām*) doctrines, particularly their arguments concerning the inimitability of the Qur'an, and argues that such proofs are deficient due to their reliance on impossibility claims, such as the requirement of a miracle that must remain manifestly beyond human capacity in all eras. In contrast, al-Shahrastānī regards the testimony of faith (*shahāda*) as the ultimate and undeniable miracle, which becomes incontestable once its truth is presented to human understanding. The article further analyzes al-Shahrastānī's doctrine of the pre-eternity of the Qur'an and compares it with Ash'arite and Mu'tazilite positions. He criticizes the Ash'arites for distancing the eternal divine speech from the revealed Qur'an, while his own view—shaped by Ismā'īlī thought—emphasizes a stronger identity between the pre-eternal command (*amr*) and its manifestation in the form of the Qur'an, despite acknowledging the historical process of its compilation. The study also examines the concept of exalted letters, influenced by Ismā'īlī teachings, and their cosmological significance, portraying the realm of *amr* as the foundational language of creation. Finally, it explores al-Shahrastānī's angelology as a mediating domain between the realms command (*amr*) and creation (*khalq*), highlighting the synthesis of prophetic and philosophical wisdom. The study concludes that al-Shahrastānī's hermeneutical system (in the form of *ta'wīl*) is deeply shaped by Ismā'īlī doctrines and offers an alternative to traditional theological approaches, aiming at the realization of *jāmi' al-ḥikmatayn*—the integration of prophetic and philosophical wisdom.

Keywords: al-Shahrastānī, Qur'anic exegesis, *Maḥāṭib al-Asrār*, command (*amr*), creation (*khalq*)





تفسیر کلامی و کیهان‌شناختی قرآن در اندیشه شهرستانی:

مطالعه موردی سوره بقره

دکتر توبی مایر

دانشیار واحد مطالعات قرآنی، موسسه مطالعات اسماعیلی، لندن، انگلستان

صدیقه کاردان (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری مطالعات اسلامی، موسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل، مونترال، کانادا

Email: seddigheh.kardan@mail.mcgill.ca

چکیده

این مقاله به تحلیل رویکرد خاص تاج الدین محمد شهرستانی در تفسیر سوره بقره می‌پردازد، مبتنی بر اثر تفسیری او، مفاتیح الاسرار ومصابیح الابرار. پژوهش حاضر به بررسی تعامل انتقادی شهرستانی با الهیات کلامی، خاصه براهین آن بر اعجاز قرآن، می‌پردازد و استدلال می‌کند این برهان‌ها به دلیل ناممکن بودن، مانند لزوم معجزه‌ای که آشکارا فراتر از توانایی بشر در تمام اعصار باشد، ناقصند. در عوض، عبارت شهادت را معجزه نهایی و انکارناپذیر می‌داند که مادامی که حقیقت آن به فهم انسان عرضه شود، مناقشه ناپذیر می‌گردد.

این مقاله به تحلیل آموزه شهرستانی در باب ازلیت قرآن می‌پردازد و آن را با مواضع اشعری و معتزلی مقایسه می‌کند. شهرستانی از اشاعره به دلیل فاصله‌گذاری میان کلام ازلی الهی و قرآن مُنزل، انتقاد می‌کند. دیدگاه خود او، متأثر از اندیشه اسماعیلی، بر هویت قوی‌تر میان امر پیشاازلی و تجلی آن در قالب قرآن تأکید دارد، باوجود اذعان به روند تاریخی تدوین آن. همچنین، این مطالعه مفهوم حروف متعالی با تأثیرپذیری از اسماعیلیه و اهمیت کیهان‌شناختی آنها را بر می‌رسد و عالم امر را زبان زیربنای آفرینش می‌گیرد. نهایتاً، به بررسی فرشته‌شناسی شهرستانی به‌عنوان واسطه میان عالم امر و خلق می‌پردازد و بر تلفیق حکمت نبوی و فلسفی تأکید می‌کند. نتیجه آنکه نظام تأویلی شهرستانی عمیقاً تحت تأثیر آموزه‌های اسماعیلی شکل گرفته و باهدف دستیابی به جامع الحکمتین - ادغام حکمت نبوی و فلسفی - رویکردی بدیل برای رویکردهای کلام سنتی عرضه می‌کند.

واژگان کلیدی: شهرستانی، تفسیر قرآن، مفاتیح الاسرار، امر، خلق.

مقدمه

محمد بن عبدالکریم شهرستانی، که در عالی‌ترین سطوح دولت سلجوقی نقش آفرینی می‌کرد، خاصه در کسوت محرم اسرار شخص سلطان سنجر و رئیس دیوان رسائل او، سرانجام در موعد مقرر از پایتخت، مرو، گریخت؛^۱ و تا زمان وفاتش که در سال ۵۴۸ هجری، در سال‌های اقامتش در شهر کوچک زادگاهش حادث گشت، گویی که این دانشمند بزرگ اسلامی مسیر کاملاً دایره‌وار زندگی‌اش را به پایان رسانده بود. ده سال پیش از آن، در سال ۵۳۸ هجری، وی نگارش تفسیر بلندپروازانه‌ای بر قرآن را آغاز کرد. آنچه ازین اثر، که ظاهراً آخرین پروژه بزرگ او بوده، باقی است، تنها تا پایان سوره دوم، سوره بقره، می‌رسد و ممکن است تمام آن چیزی باشد که مؤلف از آن به انجام رسانده است. این متن، که در یک نسخه خطی منحصر به فرد در تهران محفوظ است، اکنون به طور کامل توسط نشر میراث مکتوب در ایران، در دو مجلد، منتشر شده است. درحالی که همین مقدار برای ارائه تصویری محکم از ماهیت تفسیر شهرستانی کافی است، آشکارا فقدان میراث فکری مسلمانان از تفسیری را نشان می‌دهد که می‌توانست موجود باشد. با برون‌یابی از آنچه باقی مانده است، اثر کامل احتمالاً حدود بیست مجلد با حدود پانصد صفحه در هر مجلد را در بر می‌گرفته است. بخش به‌جامانده غنای چشمگیری از جزئیات را نشان می‌دهد و در بخش پایانی هر آیه متوالی، تحت عنوان «الاسرار»، وی به نحو نظام‌مند روشی تفسیری بر قرآن اعمال می‌کند که هم عمیق و هم خاص است. مؤلفان این مقاله - همچون دیگر محققان این حوزه، چون جلال‌الدین نائینی، دانش‌پژوه، مانت، مادلونگ، استیگرالد و دیگران - معتقدند که باوجود شهرت تاریخی شهرستانی به‌عنوان متکلمی اشعری و شافعی مذهب، منشأ و ماهیت نهایی این نظام تأویلی غیر معمول، اسماعیلی بوده است.^۲

پرداختن به نشانه‌های متعدد پیوند شهرستانی با اسماعیلیه هم‌عصرش البته موضوع بحث این نوشته نیست.^۳ بااین حال، دو نکته کلیدی در اینجا شایان ذکر است. نخست آنکه شهرستانی مفاهیم اصلی در این ساختار را به آیه سوره بقره تعمیم می‌دهد، حتی در سطوح جزئی رمزگشایی، همان‌گونه که پیش‌تر در تفسیر سوره فاتحه چنین کرده بود. دوم آنکه همین نظام، تا حد زیادی، بنیان ضمنی نقد او بر اندیشه ابن سینا در اثر دیگرش، مصارعة الفلاسفه، به شمار می‌رود. این دو نکته کلیدی فرضیه کارای زیر را در باب شکل‌گیری نظام عقلانی مؤلف ما برمی‌انگیزد. شهرستانی، که به‌ویژه تحت تأثیر چالش معاصر الگوهای سینیوی برای جای‌دادن دین در قالب شباهتی غیر مستقیم و فرعی از حقیقت فلسفی قرار داشت، در پی

۱. هاشمی، توضیح‌الملل، ۱۹/۱.

۲. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۷-۶، ۱۰، ۱۳، ۱۹-۱۵.

۳. همان، ۲۵-۳۵.

رویکردی جایگزین بود که هر دوی آنها را تماماً در هم بیامیزد. وی این رویکرد را در نوعی آموزه اسماعیلی یافت، با آرمان قطعی آن برای «جامع دو حکمت» (جامع الحکمتین) بودن: حکمت نبوی و حکمت فلسفی. ادعای پایه‌ای این بود که دیدگاه فلسفی که از اقتدار نهایی برخوردار بود، می‌توانست از طریق سلسله طولانی پیامبران الهی تا ادوار ازلی پیگیری شود - اینکه «ابر فلسفه»، به اصطلاح، یک «فلسفه ازلی» نبوی بود. بدین ترتیب، نظام اندیشه‌ها دوجبه‌ی و به طور هم‌زمان عقلانی و نبوی یا مبتنی بر نص بود، و این خصلت دوگانه به شکلی رضایت‌بخش از طریق تطابقات مفهومی عمیق بین نقد شهرستانی بر ابن سینا و تفسیر او بر قرآن آشکار می‌گردد.

باین همه، این بدان معنا نیست که پروژه شهرستانی در انطباق کامل با الگوهای عقلانی سینیوی قرار داشت. نظام او صرفاً نظامی ضدسینیوی با ادعای اعتبار نبوی نبود. هرچه ظرایف بخش‌های «اسرار» تفسیر قرآن بیشتر بررسی می‌شود، حفظ این دیدگاه که این مجموعه فکری نوعی تحول عقلانی است، دشوارتر می‌گردد. اینکه شهرستانی این نظام را به‌عنوان فراهم‌کننده کلیدهایی برای مسائلی می‌دانست که ظاهراً توسط ابن سینا به درستی به آنها پرداخته نشده بود، منشأ سوء تفاهم بالقوه است. اگرچه او نظام خود را قادر به تعامل با ابن سینا و فعالیت کامل در قلمرو او می‌دید، این مستلزم آن نیست که آن نظام نیز پروژه‌ای مبتنی بر عقل باشد. این امر هرچه شهرستانی اسرار قرآنی را آشکارتر می‌سازد، واضح‌تر می‌شود؛ آنجا که برای مثال، به انواع تناظرهای پنهان بین دوره‌های مختلف تاریخ مقدس، همچنین بین زندگی در این جهان و آخرت، وارونگی‌های شهودی و صورت‌بندی‌های تقاطعی، ریشه‌شناسی‌های معنایی، عرفان حروف، فرشته‌شناسی و نظایر آن می‌پردازد. اگرچه تفسیر سورة فاتحه حاوی مطالبی ازین دست است،^۴ این حس که معناشناسی مؤلف به طور گسترده در نوعی عقل ریشه دارد، دست‌نخورده باقی است. تصویر دقیق‌تری از اندیشه والای مؤلف که از اسرار سورة بقره برمی‌آید، باید بر بافت فراعقلی آن تأکید کند. باین حال، در سراسر مباحث آتی، درهم‌تنیدگی عمیق شهرستانی بین شیوه‌های گفتمان فلسفی و «مقدس» دیده می‌شود - حتی زمانی که او اندیشه‌هایی را بر می‌رسد که با معیارهای، مثلاً، فلسفه ابن سینا، بسیار مرموز و پیچیده به نظر می‌رسند.

موضوع وحدت‌بخش بخش‌های مفاتیح که در اینجا به بحث می‌آیند، کلام الهی است - که محور معرفت‌شناختی و کیهان‌شناختی شهرستانی را شکل می‌دهد. مجموعه‌ای از موضوعات به‌هم‌پیوسته حول این موضوع محوری گرد آمده‌اند. این سلسله با پرسش‌های اساسی مرتبط با قرآن آغاز می‌شود، پرسش‌هایی که از کلام اسلامی به شهرستانی رسیده‌اند، یعنی: چگونه منشأ متعالی کتاب مقدس را آشکار سازیم؛

به عبارت دیگر، ناتوانی انسان در تقلید از آن، و سپس اینکه با توجه به منشأ متعالی آن، آیا مصنوع و پدیده‌ای تاریخی است یا به نحوی غیر مخلوق و فراتر از زمان است. آشکار می‌شود که شهرستانی قرآن را به عنوان دریچه‌ای به سوی و تجلی ذاتی عالم امر می‌نگرد، که در کیهان‌شناسی او، مرتبه‌ای کامل از واقعیت است که جهان مخلوق (عالم خلق) آن را پیش فرض می‌گیرد. جنبه‌های یقیناً باطنی و فراعقلی تفسیر درین نقطه تلاقی می‌کنند، آنجا که شهرستانی به آفرینش جهان توسط خداوند از طریق یک فرابرنامه زبانی متشکل از واج‌ها یا نگاره‌هایی اشاره می‌کند که بر اساس الگوی ۲۸ حرف عربی تصور شده‌اند. سرانجام، شهرستانی پویایی‌های دقیق چگونگی تعامل واقعیت‌های نگارشی و کلامی عالم امر با واقعیت‌های فیزیکی عالم خلق را بر اساس اصطلاحات برگرفته از فرشته‌شناسی اسلامی بیان می‌کند.

۱. اعجاز قرآن

نقطه حیاتی آغازین برای «الهیات قرآن» مناظره بر سر اعجاز آن است، همان‌گونه که در تعدادی از آیات آن، به‌ویژه آیه ۲۳ سوره بقره، که در بخش مورد بحث در تفسیر ناتمام شهرستانی واقع شده، اعلام گردیده است: «و اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم شک دارید، پس سوره‌ای همانند آن بیاورید و گواهان خود را غیر از خدا فراخوانید، اگر راست‌گویید!» آیه بعدی به نحو قاطع بیان می‌کند: «... و هرگز نخواهید توانست!» (لن تفعلوا)، یعنی هرگز سوره‌ای که با آن برابری کند نخواهید آورد. با گردآوری نظرات شهرستانی پیرامون این آیه و بحث او در فصل یازدهم مقدمه تفسیر قرآنش، می‌توان تصویر وسیع‌تری از موضع وی درین موضوع لاینحل ترسیم کرد. یک تفاوت رویکرد در چنین فقراتی و در پرداخت نسبتاً طولانی او به این مسئله در فصل بیستم رساله کلامی‌اش، نه‌ایه‌الاقدام، بلافاصله آشکار می‌شود. شهرستانی بحث را در نه‌ایه در قالب تبادل نظری میان، از یک سو، «اهل زیغ و باطل» که در اعجاز قرآن مناقشه می‌کنند، و از دیگر سوی، «اهل حق»، که ظاهراً متفکران کلامی مخالف آنها، عمدتاً اشاعره (اما در مورد این آموزه خاص، معتزله نیز) هستند، صورت‌بندی می‌کند. با این همه، علی‌رغم برخی همپوشانی‌ها در استدلال‌های او میان نه‌ایه و تفسیر قرآن، شهرستانی در بحث از اسرار آیه ۲۳ سوره بقره، به‌وضوح و به‌شدت منتقد کلّ چارچوب از پیش موجود مورد استفاده متفکران کلامی است. وی تمامی معیارهای آنها برای معجزات اثبات‌کننده که ادعاهای پیامبران (ع) بر اساس آنها باید تأیید شود را مسئله‌دار می‌سازد و شرایط مورد توافق آنها را به شرح زیر فهرست می‌کند: «... حقیقت و تعریف اعجاز معجزه آن است که (۱) فعل خداوند است، درهم‌شکننده عادت [خداوند] (خارق للعاده)، (۲) فراتر از قدرت هر انسانی، (۳) همراه با فعل تحدّی، و (۴) مصون از ایراد. پس اگر این چهار امر اساسی گرد هم نیایند، اعجاز‌آمیز بودن

آن ثابت نمی‌شود».^۵

شهرستانی در نقش یک شکاک، این فهرست را در مجموعه‌ای از چالش‌های موجز از هم می‌گسلد. در مقابل مورد (۱)، پیش‌شرط آنکه رویداد باید به‌عنوان درهم‌شکننده روند عادی و مرسوم وقایع دیده شود، وی احتمالاً جالب‌ترین اعتراض فلسفی خود را زمانی مطرح می‌کند که اشاره می‌کند: «اکنون می‌دانید که [در باب] آنچه عادت الهی را درهم می‌شکند، یقین به اینکه آن چیز [به‌راستی] عادت را درهم می‌شکند، موقوف است بر حصول اطمینان از بررسی تمام عادات.»^۶ این سرزنش گویا به مشکلی اشاره دارد که گاه «استقرا ناقص» نامیده می‌شود. به بیان دیگر تنها زمانی می‌توانیم تشخیص دهیم که چه چیزی گسست در علیت طبیعی را شکل می‌دهد که ابتدا مشخص کنیم خود علیت طبیعی چیست، و برای انجام این کار بدون هیچ‌گونه اختلافی، نیاز داریم که تمامی موارد در استقرا را در نظر بگیریم، حتی تا بی‌نهایت. براین اساس، برآورده کردن معیار اول مطلقاً غیرممکن است. شهرستانی مانع مشابه و مرتبط دیگری را برای برآورده کردن معیار (۲) مطرح می‌کند، که گویی باوجود اینکه مانعی عملی است نه منطقی، به همان میزان لاینحل است: «یقین به اینکه آن چیز فراتر از قدرت هر انسانی است، منوط است به بررسی توانایی تمامی انسان‌ها.»^۷ احتمالاً ناتوانی انسان نه تنها برای یک لحظه معین از زمان، بلکه در طول تاریخ نژاد بشر باید صادق باشد، و چگونه می‌توان چنین شرطی را برآورده کرد؟^۸ در مقابل مورد (۳)، شرط آنکه معجزه باید با یک چالش (مقرون بالتحدی) مرتبط باشد، شهرستانی با یک استدلال خلف به محال پاسخ می‌دهد که، اگر به نحو دقیق اعمال شود، مستلزم آن خواهد بود که معجزه نبوی و چالش هم‌زمان باشند، یعنی کاملاً در یک لحظه رخ دهند، یا به تعبیر او: «خداوند (جل جلاله) را ملزم می‌کند که [اعجاز معجزه] را در همان لحظه چالش (فی وقت التحدی) ایجاد کند.»^۹ البته که قرآن به تدریج در طول حدود بیست سال نازل شده است.^{۱۰} سرانجام، در مقابل مورد (۴)، یقین به اینکه معجزه غیر قابل رد (سلیم عن المعارضة) است، شهرستانی بار دیگر بعید بودن برآورده شدن این آزمون را مطرح می‌کند: «... [اثبات] غیر قابل رد بودن متوقف است بر ارائه آن به تمامی انواع مختلف انسان (العرض علی جمیع اصناف البشر)».^{۱۱} شهرستانی در پایان رد این فهرست، تأکید می‌کند که این فهرست به چنان چارچوب آسیب‌پذیری برای اثبات اصالت

۵. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۲۱۷/۱.

۶. همان.

۷. همان.

۸. الرافعی، إعجاز القرآن و البلاغة النبویة، ۱۵۶.

۹. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۲۱۷/۱.

10. Guillaume, *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī: Kitāb nihāyati l-iqdām ff 'ilmi l-kalām*, 543.

۱۱. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۲۱۷/۱.

یک پیامبر منجر می‌شود که هرگز نمی‌توان با هیچ اطمینانی آن را ادعا کرد: «... بر اساس این تعریفی که متفکر کلامی ذکر می‌کند، راست‌گویی یک پیامبر هرگز و ابداً محرز نخواهد شد، و بر اساس آموزه‌های [متفکر کلامی]، هیچ دلیلی بر هیچ‌کس که [به دین] فراخوانده می‌شود، تحمیل نخواهد شد!».^{۱۲}

شهرستانی در ادامه به ایرادات خود به رویکرد کلامی می‌پردازد و به فقدان اجماع قطعی (به نظر او) بر سر مبنای دقیق اعجاز قرآن اشاره می‌کند خواه نظم هماهنگ آن، یا بلاغت، غنا یا «استواری»، جزالت و فصاحت زبانی آن، یا بازداشتن الهی تقلیدکنندگان انسانی، یا اطلاعات غیبی (الاخبار عن الغیوب) موجود در آن. شهرستانی با توسل به ترفند شکاکانه رایج اختلاف‌نظر، استدلال می‌کند که فقدان هرگونه اجماع بر سر مبنای اعجاز، تمام این نظریه‌های کلامی را، به تفکیک، باطل می‌کند. اگر ادعای پیامبر تنها بر مبنایی مناقشه‌آمیز استدلال شود، صدق آن نیز مورد مناقشه و غیرقابل اثبات خواهد بود. ماهیت اختلاف‌برانگیز هر مبنای فردی بدان معناست که در واقع، به گفته کسانی که از مبنای جایگزین حمایت می‌کنند، از نظر آن مبنای، تقلید از آن در توانایی انسان قرار دارد. چنان‌که شهرستانی این نکته را بیان می‌کند:^{۱۳}

یکی دیگر از اسرار آن است که متکلمان در باب اینکه قرآن بر چه مبنایی اعجاب‌آمیز است، اختلاف‌نظر داشتند. برخی از ایشان گفتند: بر مبنای نظم هماهنگ [کلمات آن]؛ دیگران از حیث بلاغت، غنا و خلوص زبانی آن؛ برخی دیگر گفتند بازداشتن انگیزه‌های [تقلیدکنندگان احتمالی آن]؛ و برخی دیگر از جهت نمودن آگاهی پیرامون امور غیبی. هر یک آموزه دیگری را رد و انتخاب خود را تأیید می‌کند. می‌دانید که مبنای اعجاز باید مورد اجماع باشد، تا ادعا بر آن اساس قابل اثبات باشد و ناتوانی [انسان‌ها در تقلید از آن] در آن جنبه [ظاهراً] تأییدپذیر گردد. اکنون، نظر به اینکه برای هر یک از آنان متصور است که مبنایی که رقیبش ادعا می‌کند در حیطه توان انسان است، هیچ توافقی در باب مبنای اعجاز قرآن، و حتی در مورد اصل اعجاز، حاصل نمی‌شود.

جنبه دیگری از ایرادات شهرستانی به دفاعیات کلامی پیشین از اعجاز قرآن در فصل یازدهم مقدمه‌اش یافت می‌شود. وی در این فصل، ضمن بحث، مبنای زبانی اعجاز را به دلیلی متفاوت از فقدان اجماع که پیش‌تر ذکر شد، رد می‌کند. دلیل جدید آن است که جستجو برای چنین مبنایی به کفر ناخواسته می‌انجامد. چنان‌که بیان می‌کند: «هر کس بر خود پذیرد که فصیح‌ترین کلمات و آیات قرآن را جستجو کند، آن را کوچک شمرده است، زیرا کلماتی محدود در تعداد را از آن برمی‌گزیند. وی کمال خلوص زبانی قرآن را دست‌کم گرفته و تلویحاً اشاره کرده است که بقیه آن به پای شکوه آن کمال نمی‌رسد. آنچه او

۱۲. همان.

۱۳. همان.

می‌فهمد - شاید آنچه باور دارد - از نظر زبانی خالص است، غیر از آن چیزی است که مردود اعلام می‌کند.^{۱۴} بنابراین، ناگزیر، جستجو برای نمونه‌های برتر بلاغی، مستلزم قضاوتی منفی یا بی‌احترامی به فقراتی است که انتخاب نشده‌اند. این عمل به طور متناقض، متن را در عین تلاش برای نشان دادن قداست و تعالی آن، بی‌حرمت و نسبی می‌کند. شهرستانی می‌افزاید: «هر کس به نقد می‌پردازد، باید سخنی برتر از آنچه مورد نقد واقع می‌شود داشته باشد تا نقد او صادق باشد».^{۱۵} این رویکرد به نحو ضمنی، مفسر را در جایگاه قضاوت بر متنی قرار می‌دهد که شهرستانی در پی آن است تا آن را مطلق نشان دهد.^{۱۶}

پس، جایگزین شهرستانی برای این مواضع کلامی پیرامون اعجاز قرآن چیست؟ او نظرات خود را درباره اسرار آیه ۲۳ سوره بقره با این استدلال آغاز می‌کند که مبنای اصلی اعجاز، و بنابراین، برهان راستین پیامبر (ص)، دقیقاً در «شاکله‌ای که او آن را «کلمات جامع» (جوامع الکلم) نامیده است، یعنی: «هیچ معبودی جز الله نیست» (لا اله الا الله)» یافت می‌شود.^{۱۷} شهرستانی بیان می‌کند که این عبارت برتر اسلامی، «عبارت شهادت» (کلمه الشهادة)، همان معجزه بلامعارض است که همراه ادعای پیامبر (ص) است. این «همراهی» نزدیک که در اینجا ذکر شده، تنها جزئی ضمنی از وقایع زندگی پیامبر (ص) نیست، بلکه گویی به پیوند «لا اله الا الله» با دومین عبارت بزرگ از شهادتین که با هم اسلام را بنیان می‌نهند، اشاره دارد: «محمد رسول الله». این یقیناً همان چیزی است که شهرستانی با عبارت «ادعای پیامبر (ص)» همراه با عبارت نخستین بلامعارض رد یا اعجاز‌آمیز در نظر دارد. علاوه بر این، شهرستانی اظهار می‌دارد که عبارت «لا اله الا الله» در قلب قرآن قرار دارد، و در نظر او، تمام قرآن چیزی جز شرح و بسط بزرگ این موضوع نیست. بنابراین، اعجاز این عبارت، به طور ضمنی، اعجاز قرآن است. چنان‌که بیان می‌کند: «تأیید توحید و نفی رقیبان در کلام مجید تنها شرح و بیان [بر «لا اله الا الله»] است که قرآن آن را اضافه و تبیین کرده است، همان‌گونه که [برای نمونه] در آیات فوق [یعنی آیات ۲-۲۱ سوره بقره] از طریق اثبات این حقیقت که او (جل جلاله) خالق و روزی‌دهنده است، یکتایی در [خلقت و] روزی‌دهی خود را تأیید کرده است».^{۱۸}

بنابراین، ظاهراً شهرستانی بر این باور است که هیچ‌کس صادقانه منکر حقیقت توحیدی که عبارت «لا اله الا الله» مصدق آن است، نخواهد شد، زیرا به گفته او «هیچ‌کس نیست که در تأیید توحید و نفی رقیبان

۱۴. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۱۲۱.

۱۵. همان.

۱۶. مسلم، صحیح، ۳۷۱-۲/۱.

۱۷. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۲۱۵/۱.

۱۸. همان.

با [پیامبر (ص)] منازعه کند».^{۱۹} این ادعای اخیر آشکارا از نظر تاریخی بحث‌برانگیز است و علاوه بر این، در نگاه اول با موضع خود شهرستانی در نقد (اساساً اسماعیلی) او بر ابن سینا در تضاد است. در آنجا، دیدگاه صریح او این بود که درحالی که باور به الوهیت اجماع عام است، باور به یگانگی آن چنین نیست. بنابراین، پیامبران در وهله اول آمدند تا انسان‌ها را نه به حقیقت وجود الوهیت، بلکه به حقیقت یگانه بودن آن فرا بخوانند. بنابراین، هنگامی که شهرستانی در باب آیه ۲۳ سوره بقره بیان می‌کند که هیچ‌کس با شهادتین مخالفت نخواهد کرد، بدیهی است که منظور او این نیست که همه از قبل به توحید گرایش دارند، بلکه منظور این است آنگاه که این حقیقت به فهم انسان عرضه شود، انکارناپذیر است. البته شهرستانی اذعان دارد که نوعی مخالفت ممکن است، اما تلاش می‌کند تا تمایزی دقیق میان انکار و منازعه قائل شود. شهرستانی احساس می‌کند که پاسخ دوم غیرممکن است، اگرچه بدون شک موارد بی‌شماری از پاسخ اول در تاریخ وجود داشته است، که مسیلمه کذاب مشهور دقیقاً مظهر آن است. در نهایت، ظاهراً موضع شهرستانی این است که اگر حقیقت ذاتاً معقول توحید یک بار درک شود، انکار صادقانه آن غیرممکن است، گرچه می‌توان آن را از روی لجاجت رد کرد.^{۲۰}

رویکرد شهرستانی به اعجاز، آشکارا تلاشی است برای دادن حداکثر حل و قوت عقلانی به آن. به گفته او، یک معنا وجود دارد که در آن ادعای پیامبر (ص) با عبارت «لا اله الا الله» یکی است؛ در این صورت، برخلاف مورد سایر پیامبران و ادیان، نشانه اثبات‌کننده ادعای حضرت محمد (ص) با خود ادعا یکسان است. در اسلام، معجزه‌ای که پیام را ثابت می‌کند، خود پیام است. چنان‌که شهرستانی استدلال می‌کند: «اگر ناتوانی در تناقض با یک معجزه، دلالت بر راست‌گویی شخص مدعی دارد، پس ناتوانی در تناقض با خود ادعا، دلالت قاطع‌تری بر راست‌گویی شخص مدعی و حتی ساکت‌کننده‌تر برای منکر است!»^{۲۱} جنبه‌های مهم دیگری از آموزه‌های وی در این موضوع وجود دارد که می‌باید ذکر شود؛ ویژگی‌های دیگری از تلاش شهرستانی برای اصلاح نقایص مشهود رویکردهای متکلمان پیشین، که همواره آنان می‌گوید:^{۲۲}

چقدر آموزه‌ها، اندیشه‌ها و ذهن آنان از تصدیق معجزات پیامبران (ع) به دور است! و چقدر آنان از دیدن معجزات در هر گفتار و کردارشان به دورند! زیرا حرکات انسان برای یک حیوان اعجاز‌آمیز است، و معجزات پیامبران (ع) نیز به همین ترتیب است - زیرا حرکات آنان [به‌نوبه خود] برای یک انسان اعجاز‌آمیز

۱۹. همان.

۲۰. همان.

۲۱. همان، ۲۱۶.

۲۲. همان، ۲۱۷.

است.

شهرستانی در رد همین اندیشه کلامی، کلیدی حیاتی برای تفکر جایگزین خود در این مسئله گنجانده است. او پیش‌تر در فصل یازدهم مقدمه‌اش به این کلید اشاره کرده و حتی در پرداخت او به اعجاز قرآن در نهاییه نیز دیده می‌شود. مفهوم حیاتی مورد بحث، «ترتیب»، مکمل «تضاد» در شبکه زوج‌های تفسیری اوست.^{۲۳} هم جهان بیرونی و هم قلمرو درونی دین، ذاتاً متأثر از این اصل مرتبه تلقی می‌شوند. شهرستانی استدلال می‌کند که هستی مستلزم ترتیب است و در مقابل، از فقدان ترتیب، عدم هستی ناشی می‌شود.^{۲۴} وی این اصل را عمیقاً در متن قرآن کریم مشاهده می‌کند، برای مثال در آیات ۶ و ۷ سوره فاتحه: «ما را به راه راست هدایت فرما... (اشاره به دعای طبقه فرو دست مؤمنانی که جویای هدایت هستند)، ... راه کسانی که آنان را مشمول نعمت خود قرار داده‌ای (یعنی اشاره به طبقه فرادست که هدایت می‌کنند).» این روابط ترتیب میان انسان‌ها و گونه‌های حیوانی پایین‌تر از آنان، همانند بین نوع برتر انسان، یعنی پیامبران (ع) (که شهرستانی عملاً آنان را گونه‌ای جداگانه می‌داند) و گونه انسانی پایین‌تر از آنان عمل می‌کند. باری، شهرستانی بر مبنای مرتبه‌ای در «گفتار» (نطق)، که برای وی هم دلالت بر اعلام شفاهی و هم بر تشخیص یا اندیشه پیش از آن دارد، برای اعجاز قرآن استدلال می‌کند. استدلال او بدین ترتیب است:^{۲۵}

ناطقان بر پایه ترتیب و نابرابری [قرار دارند] ... [که] در صعود به مقام استقلال از اندیشه استدلالی در مقوله «تشخیص»، به اوج خود می‌رسد، به گونه‌ای که غیب بر او آشکارا پدیدار می‌شود و آنچه برای دیگری از طریق اندیشه استدلالی حاصل می‌شود، برای او از راه فطرت ذاتی به دست می‌آید. همین امر در مقوله «اعلام» نیز صادق است، به گونه‌ای که تمام سخنان او وحی می‌شود و آنچه برای دیگری از طریق آموزش معتبر حاصل می‌گردد، برای او از راه شهود دست‌یافتنی می‌گردد.

در اینجا، اعجاز صرفاً به محدودیت‌های موجودات فرو دست در یک مرتبه، در رابطه با آنچه برتر از آنان است، اشاره می‌کند، و «اعجاز قرآن» به این محدودیت‌های انسانی خاصه در رابطه با گفتار نبوی، که قرآن نمونه‌ای برجسته از آن است، اشاره دارد.

شهرستانی با شناسایی قرآن بدین شیوه و در معنای ذاتاً اعجاز‌آمیز، می‌تواند بی‌ریا به تحقیق در باب برتری زبانی و بلاغی آن بازگردد، به نحوی که برای مثال، «نظم» عنوانی مکرر در تفسیر اوست. وی می‌تواند آزادانه آیات را از تمام این زوایا بررسی کند. هر زاویه‌ای از طریق پیش فرض اعجاز آن، که خود بر اصولی

۲۳. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۳۵-۲۵.

۲۴. الهندی، کز العمام، ۳/ ۶۹۰.

۲۵. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۱-۱۲۰.

جداگانه استوار است، صادق است.^{۲۶} در چهارچوب نظریه او، تحلیل انتقادی از چنین زوایایی، تمرینی در قدردانی و تعمیق درک است. شهرستانی در جمله ماقبل آخر بحث خود در باب اسرار آیه ۲۳ سوره بقره، در واقع ادعا می‌کند که هرچه کسی پیرامون بلاغت و اشکال نقد متنی آگاه‌تر باشد، اعجاز قرآن را از این دیدگاه بیشتر قدر خواهد دانست: «هرچه کسی به مبانی بلاغت (وجوه البلاغه) آگاه‌تر باشد، اعجاز آن برای او روشن‌تر خواهد بود».^{۲۷}

از دیگر سوی، بیان نهایی او دریایی وسیع از تحقیق را می‌گشاید و اشاره‌ای است به آنچه ممکن است مبنای قاطع حس عمیق خود وی از منشأ متعالی قرآن بوده باشد. شهرستانی می‌نویسد: «هرچه کسی اسرار قرآن را، که بی‌شمارند و نه اندیشه و نه ذهن به پایان آنها نمی‌رسد، بیشتر درک کند، معجزات آن را بیشتر می‌شناسد».^{۲۸} یعنی، از طریق نظام تفسیری متمایز خود، که تحت عناوین «اسرار» برای گشودن ساختارهای عمیق نهفته در متن به کار می‌برد، شهرستانی ادعا می‌کند که یقین انباشته‌ای از اعجاز آن حاصل خواهد شد. این نکته بسیار شایان توجه است که نظام دوتایی مورد بحث به اعتقاد شهرستانی بر اساس اقتدار نمایندگان و وارثان نسل اندر نسل پیامبر (ص) بوده است، و می‌توان ردپای آن را در جزئیات مختلف در میراث اسماعیلیه یافت. علاوه بر این، ترتب - اصلی با نقش قطعی در اندیشه اسماعیلی - چنان‌که پیش‌تر دیده شد، به طور کامل در تلاش شهرستانی برای بنیاد نهادن اعجاز قرآن به شیوه‌ای فلسفی‌تر و ارائه مبنایی پیشینی برای آن، محوری تلقی می‌شود. بنابراین، از بررسی مقدماتی تفسیر قرآن در مباحث مربوط به این موضوع خاص برمی‌آید که شهرستانی، پس از مسئله‌دار کردن شدید رویکردهای کلامی رایج به اعجاز، به آنها با رویکردهایی از جهان مفهومی پنهان اسماعیلی خود پاسخ می‌دهد.

۲. ازلی بودن قرآن

مسئله اصلی دوم در «الهیات» قرآن کریم، که ارتباط نزدیکی با اعجاز دارد، این است که آیا قرآن از حیث جایگاه، مخلوق است یا غیر مخلوق؟ به نظر می‌رسد تنش‌های تحریک‌آمیزی این حوزه از آموزه‌ها را در اندیشه متعالی شهرستانی مشخص می‌کند. شهرستانی نظریه‌های تاریخی افراطی در باب متن قرآن و گردآوری آن را مطرح می‌کند، و تحول املائی آن و اشتقاق لغوی کلمات آن را تحت عناوین دیگر بررسی می‌کند؛ باین‌حال، تحت عنوان «الأسرار»، به نحو متناقض متن را به‌عنوان امری الهی و معنادار در هر یک از جزئیات دقیق آن، و در واقع، به‌عنوان طرحی فوق تاریخی برای کل آفرینش می‌نگرد. حل این موضوع را

۲۶. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۲۱۷/۱.

۲۷. همان، ۲۱۸.

۲۸. همان.

می‌توان در مدل‌های ارائه‌شده توسط مؤلف (نه تنها در تفسیر قرآن او بلکه در کتاب نهاییه او نیز)، مانند ظهور، تمثیل و لباس جستجو کرد - که از طریق آنها واقعیت کامل و متعالی کلام خدا وارد قلمرو تاریخی و بشری می‌شود. علاوه بر این، گویا شهرستانی در برخی جاها زوج مفهومی اساسی اندیشه متعالی خود، «المفروغ عنه» و «المستأنف» را بر قرآن اعمال می‌کند. بنابراین، قرآن تجلی از واقعیتی کامل و همیشه تمام‌شده است که در قلمرو در حال تکامل و ناقص پدیدار گشته است. شهرستانی می‌افزاید که «تفسیر» به این قلمرو دوم ارجاع می‌دهد، حال آنکه تأویل، که قابل شناسایی با محتوای بخش‌های «اسرار» است، بر واقعیت نخست متمرکز است.^{۲۹} از طریق مفاهیمی از این دست است که شاید بتوان شکاف میان شهرستانی (به اصطلاح) تاریخ‌گرا و باطن‌گرا را پر کرد.

موضع مبهم شهرستانی را می‌توان با بررسی بیشتر تفسیر او از اسرار آیات ۴-۵ سورة بقره، «و کسانی که به آنچه بر تو نازل شده و آنچه پیش از تو نازل شده ایمان می‌آورند و به آخرت یقین دارند. آنان بر هدایتی از پروردگارشان هستند و آنان رستگارانند» به بحث کشید. وی با الهام از این اشاره به نزول کلام خدا، پویایی‌های تجلی آن را از طریق مراحل یا سطوح مختلف بررسی می‌کند. او زنجیره‌ای از ظهور را ترسیم می‌کند: امر -> کلام مقدس -> قرآن کریم -> قلب برگزیده -> قلب‌های مخاطبان انسانی قرآن. در حالی که این مواضع مختلف تجلی (مظاهر) مشخص شده‌اند، شهرستانی معمولاً بر هویت واحد کلام الهی در تجلیات آن، که مانند سلسله‌ای از بازتاب‌ها هستند که خود منعکس‌کننده‌اند، تأکید می‌کند. به طور خاص، ظهور آن در قلب پیامبر (ص) قاطعانه مستقیم و بدون تحریف شمرده می‌شود: «اولین موضع تجلی آن در این دنیا، شخص محمد مصطفی (ص) یا روح یا ذهن یا قلب اوست... این معنای نازل کردن و فرستادن بدون انتقال توسط تخیل است، همچون آینه‌های روبرو که در آنها اشکال موجودات به الهام‌بخش‌ترین شکل ممکن و سریع‌ترین راه مورد انتظار ظاهر می‌شوند. علاوه بر این، این معنای الهام و صدور مستقیم به ذهن است».^{۳۰} اگر پیامبر (ص) در اینجا موضع اصلی است، شهرستانی می‌افزاید که موضع ثانویه هر فردی است که قرآن را دریافت می‌کند و با شنیدن و فهمیدن با آن درگیر می‌شود، یا آن را با تلاوت و نوشتن منتقل می‌کند.^{۳۱}

این یگانگی ظهور یافته و ظهور آن، کلیدی برای درک دیدگاه شهرستانی درباره قرآن است. رابطه هویتی آن با امر الهی، چند صفحه بعد در بررسی انتقادی او از دیدگاه‌های کلامی در باب ماهیت دقیق پیوند میان

۲۹. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۱۰۸.

۳۰. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۱۴۵/۱.

۳۱. همان.

کلام خدا و محتوای مصحف فیزیکی، بار دیگر مورد تأکید واقع می‌شود. شهرستانی ابتدا موضع معتبر مؤمنان نخستین و آنچه خود قرآن به ما می‌فهماند را شرح می‌دهد. او می‌گوید:^{۳۲}

یکی دیگر از اسرار آن است که متکلمان در آموزش خود درباره نزول قرآن، به آموزه‌های گوناگون خود اشاره می‌کنند. مسلمانان راستین نخستین (السلف) همگی توافق داشتند که قرآن کلام خداست و آنچه از مصحف فیزیکی تلاوت می‌شود، کتاب مقدس خداست. خود قرآن گزارش داده است که خداوند (جل جلاله) کتاب را بر بنده خود نازل کرد، داستان‌هایی را برای او بازگو کرد، آیاتی را مقرر فرمود و آنها را تفصیل داد، و حدود قانونی و احکام موجود در آن را توضیح داد و آنها را روشن ساخت. آنان همگی بر این توافق داشتند که کلام خدا همان چیزی است که بین دو جلد قرار دارد، که کلام خدا در میان ماست و ما آن را می‌شنویم، تلاوت می‌کنیم، مطالعه می‌کنیم و آموزش می‌دهیم.

هدف اصلی این بیانات این است که کتاب مقدس در میان ما و کلام یا سخن خدا ذاتاً یکسان هستند. شهرستانی بدین وسیله «تجسد کلام» را با قوی‌ترین عبارات تأیید می‌کند.

شایان ذکر است که او در اینجا به سرزنش تمام مواضع کلامی می‌پردازد که به‌عنوان انحراف یافتگان از این [دیدگاه] پیش می‌کشد، از جمله موضع اشعریان - مکتبی که عموماً خود در شمار وابستگان و مدافعان سرسخت آن شناخته می‌شد. چنان‌که می‌گوید: «تمام [آنچه گذشت] در آموزش متکلمان جملگی چنین نیست. زیرا اشعری، هنگامی که می‌گوید: «کلام خدا یکی از صفات اوست که در ذات او قائم است و یگانه است - نه داستان‌ها، نه گزارش‌ها، نه حدود قانونی و احکام، نه آیات و کلمات؛ آنچه ما تلاوت می‌کنیم و می‌شنویم، اشاراتی به آن [کلام] و نقل قول‌هایی از آن است»، خب، اشاره عین مشارالیه نیست و نقل قول عین اصل نیست!». ^{۳۳} شکایت مؤلف در اینجا این است که اشعریان، ظاهراً به بهای تأیید اینکه کلام صفتی ذاتی الهی است (و از این رو ازلی است)، قرآن را از آن متمایز می‌کنند. این مکتب قرآن را صرفاً دلالت‌ها و اشاراتی به کلام ازلی و نقل قول‌هایی از آن توصیف می‌کند. انتقاد شهرستانی از تعالیم اشعری در این زمینه، با عباراتی مشابه، در کتاب مشهور او در کلام، یعنی نه‌ایه‌الاقدام، که البته عمدتاً در دفاع از اشعری‌گری تدوین شده بود، نیز یافت می‌شود. ^{۳۴}

سپس شهرستانی به تعالیم معتزله می‌پردازد: «همچنین معتزلی، هنگامی که می‌گوید: «سخن خداوند از افعال اوست، آفریده شده در محملی ساخته شده از درخت یا تخته، و آن از جمله اعراض است، بدون

۳۲. همان، ۱۴۷.

۳۳. همان.

34. Guillaume, *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī: Kitāb nihāyatū l-iqdām fī 'ilmi l-kalām*, 103-5; Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 248-51.

هیچ‌گونه قیام به ذات. همان‌گونه که او آن را هستی می‌بخشد، آن را فانی نیز می‌سازد، و همان‌گونه که آن را آغاز می‌کند، آن را پایان نیز می‌دهد. آنچه تلاوت می‌کنیم و می‌شنویم، حکایت‌هایی از آن چیز فانی است و متشکل از افعال خود ماست که از طریق بیان حروف که ما یا آن را درست ادا می‌کنیم یا غلط، قوام می‌یابد. به سبب غلط اداکردن آن مورد نکوهش قرار می‌گیریم و به جهت درست اداکردنش پاداش می‌یابیم»، خب، حکایت عین اصل نیست و نقل، خود امر منقول نیست!»^{۳۵} بدین ترتیب، در این تعلیم، از نظر شهرستانی، معتزله سخن خداوند را موجودی حادث و زمانی می‌دانند که ذاتاً فعل خداوند را تشکیل می‌دهد - و در این امر با اشاعره که آن را صفتی ازلی از ذات خداوند می‌دانند، اختلاف نظر دارند. اما آنان با اشاعره در انکار حلول و نیز در نظر گرفتن قرآن به عنوان صرفاً حکایتی متمایز از سخن الهی به خودی خود، هم‌نظرند. بنابراین، از نگاه معتزله، قرآنی که تلاوت می‌کنیم، به نوعی از حیث منزلت، دو بار حادث است، یعنی چیزی که توسط تلاوت ما ایجاد شده و به نوبه خود بر چیزی که توسط خداوند حادث شده، مبتنی می‌شود.

شهرستانی در پایان به موضع سوم در این مسئله، یعنی موضع فرقه کرامیه، که به فاصله کوتاهی انقراض یافت، اشاره می‌کند.^{۳۶} این موضع ناخوشایندتر از موضع معتزله در شناسایی سخن خداوند به عنوان فعلی حادث که نه خارج از ذات او بلکه در درون ذات او پدید آمده است، معرفی می‌شود (امکان حالات زمانی و گذرا در ذات الهی آشکارا توسط فرقه کرامیه تأیید می‌شد).^{۳۷} باوجود این، کرامیه در انکار حلول و جدا دانستن قرآن از سخن خداوند با دیگران هم‌عقیده‌اند. در واقع، آنان حتی فراتر از آن رفته و به جای اینکه آن را «نقل‌هایی از» یا «اشاره‌هایی به» آن بدانند، ادعا می‌کنند که قرآن فعل خداوند نیست، بلکه محصول آن و غیر از آن است.

شهرستانی با اکراهی که از تمامی این مواضع در باب ماهیت قرآن دارد، در عوض توصیه می‌کند که تاحدامکان به مؤمنان راستین نخستین (سلف) و به توصیف خود قرآن پایبند باشیم: «پس، سخن مسلمانان راستین نخستین و آن کتابی که هدایت برای پرهیزگاران است (بقره، ۲) چیست؟!». او تأکید می‌کند که هر فرد صادق در اینجا در برابر دوراهی قرار می‌گیرد: یا پیگیری یا چشم‌پوشی از رأی شخصی. در اینجا، به نظر شهرستانی، «کسی که علم را از منبع درست آن می‌گیرد و بر اساس رأی و عقل خود درباره خداوند سخن نمی‌گوید»، باید بی‌قید و شرط یک چیز را در باب قرآن تصدیق کند و داوری درباره چیز دیگر را به تعویق

۳۵. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۱/۸-۱۴۷.

36. Knysh, *Islamic Mysticism. A Short History*, 88-94.

37. Kazi and Flynn, *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects and Divisions by Muḥammad b. 'Abd al-Karīm Shahrastānī* (d. 1153), 83-4.

اندازد. یعنی، او باید هویت قرآن با کلام خداوند را تصدیق کند، و باید هرگونه پرسش درباره چگونگی آن، یعنی اینکه آیا قرآن متضمن صفتی ازلی از ذات خداوند است یا فعل زمانی او، را معلق کند. بدین ترتیب، «وی در راه امنیت گام برمی‌دارد و به خداوند، فرشتگانش، کتاب‌هایش و فرستادگانش ایمان می‌آورد، و حقیقت کتاب او را تصدیق می‌کند، که آن الهام، وحی، سخن، آیات و کلمات اوست، بدون اینکه با عقل خود جسارت ورزد و آن را به گونه‌ای توصیف کند که ذات یا فعل باشد، و بحث نمی‌کند که آیا آن پیش‌ازلی است یا زمانی یا حادث. وی فهم همه اینها را به خداوند (جل جلاله) و به رسول خدا (ص) وامی‌گذارد. بنابراین، اگر از او سؤال شود، پاسخ خواهد داد: «من درباره قرآن همان چیزی را می‌گویم که خداوند و رسولش می‌گویند».^{۳۸} شایان توجه است که شهرستانی در کتاب الملل والنحل عبارت مشابهی را به پیروان حسن بن محمد بن صباح (م. ۱۱۲۴/۵۱۸) نسبت می‌دهد. باوجود این، چندین پژوهش‌نشان می‌دهد که این موضع، که شهرستانی در اینجا آن را موضع سلف معرفی می‌کند، در واقع احتمالاً موضع «ابتدایی» اسلام بوده است: تصدیق ساده و بی‌قیدوشرط اینکه قرآن کلام خداوند است.

از آنجاکه تمام هدف شهرستانی در اینجا اجتناب از گمانه‌زنی بیشتر است، در تاریکی درک کلی او از این موضوع باقی می‌مانیم. باین حال، ساختن محتمل‌ترین آموزه او از اشارات پراکنده، دیدگاهی را آشکار می‌سازد که اساساً با اشعری‌گری همسو است (و بدین ترتیب، با دیگر مواضع کلامی ارائه‌شده در تضاد است)؛ زیرا شهرستانی در جاهایی تحت عنوان اسرار تفسیر قرآن خود، که در آن ملاحظه‌کاری موضوعیت ندارد، کاملاً روشن می‌سازد که امر الهی به‌خودی‌خود پیش‌ازلی است - این وضعیت بی‌چون‌وچرا است. برای نمونه، در بحث‌های حروف مقطعه‌ای که در پی حروف مقطعه سوره بقره (۲:۱) است، وی به کاف و نون «کُن» («باش!»، امر وجودبخش الهی) به‌عنوان «نخستین ظهور امر پیش‌ازلی (هُوَ الْمَطْهَرُ الْأَوَّلُ لِلْأَمْرِ الْقَدِيمِ)» اشاره می‌کند.^{۳۹} بار دیگر نیز بر اسرار «كُنْ فَيَكُونُ» («باش!» پس می‌شود...) در سوره بقره (۲:۱۱۷) تأکید می‌کند که خداوند از طریق امر، خارج از زمان (لَا فِي زَمَانٍ) هستی می‌بخشد.^{۴۰} بدین ترتیب، لوگوس-امر، که گاهی از آن در مقام یک «عالم» کامل (عَالَمُ الْأَمْرِ) سخن گفته می‌شود، خود از بُعد زمان فراتر می‌رود؛ چیزی است که از طریق آن تمام آفرینش زمانی به وقوع می‌پیوندد، بنابراین خود باید نامخلوق باشد. شواهد بیشتری در مجلس مکتوب خوارزم شهرستانی به زبان فارسی موجود است. این متن از درخشان‌ترین شعاع‌های اندیشه والای شهرستانی است و می‌توان آن را به طور تقریبی به حدود سال

۳۸. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۱/۱۴۸.

۳۹. همان، ۱۲۵.

۴۰. همان، ۵۳۵.

۱۱۴۵/۵۳۸، نزدیک به پایان دوران زندگی او، نسبت داد، و بدین ترتیب آن را کاملاً با مفاتیح مرتبط می‌سازد.^{۴۱} در واقع، مجلس او با تأیید آشکار اینکه امر الهی دارای وضعیت ازلیت و سرمدیت است، آغاز می‌شود.

بنابراین، می‌توان دریافت که استدلال‌های شهرستانی برای این موضوع در اثر اشعری‌اش، نهایی، صرفاً از طریق «دو پهلوی سخن گفتن» ارائه نشده‌اند، بلکه کاملاً صادقانه هستند. برای نمونه، وی استدلال می‌کند که آیه ۵۳ سوره اعراف، «آیا آفرینش و امر از آن او نیست؟»، نشان می‌دهد که آفرینش و امر دو امر متقابل (يَتَقَابَلَانِ) هستند و بدین ترتیب، مبنایی برای استنباط نامخلوق بودن امر (غَيْرُ مَخْلُوقٍ) است. او می‌افزاید که آیه ۴۲ سوره نحل، «هنگامی که چیزی را اراده کنیم، سخن ما به آن فقط این است که می‌گوییم: «باش!» پس «می‌شود»، بر تقدم مطلق امر بر آنچه به طور زمانی حادث شده است (الْتَقَدُّمُ عَلَى الْحَادِثِ الْمُطْلَقِ) دلالت دارد، که مستلزم پیشا ازلی بودن امر است (لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْأَزَلِيَّةِ).^{۴۲} بنابراین، جدایی شهرستانی از هنجار اشعری بر سر پیشا ازلی بودن لوگوس-امر، یعنی «سخن» الهی، که او در سراسر آثارش نیز آن را تأیید می‌کند، نیست؛ بلکه جدایی مورد بحث در تأکید شدید او بر حلول، یعنی هویت تام و تمام امر با متن قرآنی، که او آن را ظهور ذاتی آن می‌داند، نهفته است. بدین ترتیب، وی جدا دانستن قرآن به عنوان «بیان»، «نقل» یا «اشاره به» امر را رد می‌کند.

انکار شدید شهرستانی در خصوص اصطلاحات اشعری «اشاره» و «نقل» نوعی طنز در خود دارد، از این نظر که او خود به تارخیت قرآن کریم اذعان دارد و تحقیق در باب چگونگی پیدایش متن عثمانی پذیرفته شده را به اعلی درجه برای زمان خود، که برای هر اشعری غیر معمول بود، می‌رساند.^{۴۳} تأکید او بر یگانگی امر پیشا ازلی الهی و ظهور آن به صورت قرآن، حس انتقادی فزاینده به چگونگی تدوین شریعت را متعادل می‌سازد. باین حال، نباید این تأکید شهرستانی را ترفندی ریاکارانه برای منحرف کردن پیامدهای الحادی بررسی او از روند تاریخی تدوین شریعت تلقی کرد؛ بلکه ممکن است در نظام اعلای اندیشه‌های او معنای خوبی داشته باشد. همچنان که در بالا ذکر شد، وی قرآن کریم را به گونه‌ای وصف و شرح می‌کند که شامل هر دو جنبه «غیرکامل» (مُسْتَأْنَف) و «کامل» (مَقْرُوع) است. به نظر می‌رسد که «نزول» قرآن، یعنی انتشار آن در جهان تاریخی و انسانی، را با جنبه غیرکامل آن یکی می‌داند، چنان‌که تأویل آن را با جنبه

41. Steigerwald, *La pense e philosophique et the ologique de Shahrastānī* m. 548/1153, 297.

42. Klein, *Abū l-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī s al-Ibāna 'an uṣūl al-dīn* n. The Elucidation of Islām's Foundation, 66-7; McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari* (Kitāb al-Luma'), 20;

الاشعری، الإبانة عن أصول الديانة، ۸-۳۱؛ بیهقی، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ۹۵-۱۱۵.

۴۳. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابيح الأبرار، ۵-۲۲.

کاملش برابر می‌کند.^{۴۴} بنابراین، یک حقیقت واحد، هرچند دوجبه‌ی، پیش روی ماست - یک وجه فراتر از احتمالات تاریخی و انسانی (یعنی مَفْرُوع)، و وجه دیگر که از طریق آن پدیدار می‌شود (یعنی مُسْتَأْنَف). این روش جایگزین برای تبیین ارتباط، راز حلول را تأیید می‌کند و از این دیدگاه که قرآن صرفاً یک بازنمایی یا دلالت جداگانه از امر ازلی است، اجتناب می‌کند، درحالی‌که هم‌زمان به تاریخت قرآن اذعان دارد. شهرستانی با کاربست مفاهیمی از نظام اسماعیلی خود چون مفروع و مستأنف، می‌تواند اشعریّت را به سبب عدم برابری بی‌قیدوشرط قرآن و امر ازلی الهی سرزنش کند، حال‌آنکه خود درعین حال به متن عثمانی پذیرفته‌شده از منظری فوق‌العاده رادیکال و تاریخی نزدیک می‌شود.

از آنچه گفته شد، روشن است که شهرستانی در نحوه نگرشش به «الهیات قرآن» در بخش‌های مربوط به اسرار تفسیر قرآن خود، به‌سادگی از اشعری‌گری روی‌گردان نبوده است. تصویر درهم‌تنیده‌تر و بدیع‌تر است: او در عوض، اندیشه‌های معینی از اسماعیلیه را به یک نوع تأکید افراطی بر نص که از خود اشعری‌گری نشأت می‌گیرد و به حساسیت قرآنی خاص آن می‌انجامد، پیوند داده است. اینکه این امر احتمالاً به‌نوعی دگرگونی عقیدتی در اندیشه اسماعیلی منجر شده است را می‌توان از مقایسه دقیق موضع شهرستانی با رویکردهای پیشین اسماعیلی به قرآن دریافت. اصالت موضع او را می‌توان با مقایسه او، برای نمونه، با ناصر خسرو، که بیش از یک‌بار در آثار خود به بحث درباره الهیات قرآن پرداخته است، سنجید. این مقایسه نشان می‌دهد که، علی‌رغم انحرافات شهرستانی از اشعری‌گری، آموزه اسماعیلی او از آن بی‌تأثیر نیست.

جزئیات را می‌توان این‌گونه بیان کرد در ابتدا، آموزه پیش‌ازلی و نامخلوق بودن کلام یا سخن الهی، میان متفکران اشعری و اسماعیلی مشترک است، چنان‌که ناصر خسرو می‌گوید: «کلمه باری سبحانه... قدیم است و سبب همه بودنی‌ها اوست».^{۴۵} این پذیرش اجماعی ازلی بودن کلام، نقطه عزیمت آشکار شهرستانی است، اما بلافاصله یک تفاوت قابل مشاهده است: اشعری‌گری ناگزیر شد سخن خداوند را در مقام صفتی ذاتی الهی بنگرد. این دقیقاً به این دلیل بود که ازلی بود، و بنابراین اگر جنبه‌ای جدایی‌ناپذیر از خود خداوند نبود و واقعیتی متمایز می‌بود، دو ازلی به وجود می‌آمد. بااین حال، متفکران اسماعیلی از این نتیجه عقب‌نشینی نکردند و الهیات سلبی اسماعیلی از شناسایی کلام یا سخن خدا به‌عنوان صفتی الهی جلوگیری می‌کرد. در کیهان‌شناسی اسماعیلی، امر ازلی (الأمر) یا کلمه (الکلمة) به معنای واقعی آن، مبدأ هستی، اوج سلسله‌مراتب موجودات است که مسئول به‌وجودآوردن آنهاست. قراردادن اوج در مقام ذات

۴۴. همان، ۱۰۸.

۴۵. ناصر خسرو، دانش و آزادی، ۸۲.

الوهیت به خودی خود، یک اشتباه فاجعه بار تلقی می‌شد. خود مقام الوهیت آن را فراتر از هرگونه اسناد یا تصور انسانی قرار می‌دهد. در بخش‌های مورد بررسی در اینجا، شهرستانی از بحث از این تفاوت اساسی چشم می‌پوشد، بنابراین نمی‌توان آن را به نحو کامل در اینجا حل کرد. وی شاید دریافت اشعری از کلام الهی را به عنوان صفتی الهی، در معنای یک شیوه سخن گفتن، پذیرفته است، زیرا در جای دیگر چنین صفاتی را برای الهیات فوق متعالی خود با در نظر گرفتن آنها به طور کاملاً مشترک لفظی (بِالْإِشْرَاقِ اللَّفْظِيِّ) تعدیل می‌کند، درحالی که مفهوم کلامی مبنی بر اینکه آنها موجودات عینی هستند که در ذات خداوند قائم هستند را رد می‌کند.^{۴۶}

باری، ناصر خسرو، در بیان مواضع گروهی که می‌گویند «قرآن آفریده است» و گروهی که می‌گویند «قرآن آفریده نیست»، به گروه اول، یعنی معتزله، گرایش دارد؛ اما در اینجا تمام بحث پیشین را در قالب بحث عوام به کنار می‌نهد و می‌گوید که اهل حق به نوعی حتی فراتر از معتزله می‌روند. ایشان سخن خداوند را به معنای جداگانه و دقیق واقعیت فراجهرانی که با امر وجود بخش الهی «کُن!» قابل شناسایی است، فراتر از مبدأ متعالی قرآن قرار می‌دهند. چنان‌که او می‌گوید مذهب اهل حق از میان پیروان خاندان پیامبر (ص) این است که بدانی [هم] سخن گوی و [هم] سخن که فعل اوست، آفریده خداوند هستند.^{۴۷} این فیلسوف اسماعیلی این مطلب را با آیه ۱۰۲ سوره انعام، «معبودی جز او نیست؛ اوست آفریننده هر چیز (خالق کل شیء)، پس او را بپرستید»، تأیید می‌کند، زیرا از آنجاکه هم سخن و هم سخن‌گوی «چیزی» هستند، باید موجودات آفریده باشند. این استدلال اخیر بعید است به معنای «گوینده» به مفهوم حضرت محمد (ص) باشد، که مخلوق بودن او به سختی جای بحث دارد، بلکه باید به معنای خود منبع متعالی باشد که شریعت از آن نشأت می‌گیرد، که ناصر خسرو تأکید می‌کند که باید واقعیتی کاملاً فروتر از خداوند باشد. او آشکارا با این سخن به عقل کلی اشاره دارد.^{۴۸}

به طور خلاصه، این موضع مستلزم تنزیل بیشتر قرآن کریم نسبت به معتزله است، درحالی که موضع شهرستانی مستلزم ترفیع بیشتر آن نسبت به اشاعره است. گرچه ناصر خسرو نیز به پیشا ازلی بودن واقعیت فراجهرانی، یعنی کلام یا امر الهی، پایبند است، اما از شناسایی آن در مقام مبدأ و اساس قرآن امتناع می‌ورزد و معتقد است مبدأ متعالی قرآن موجودی فروتر و مخلوق است،^{۴۹} و اینکه کتاب نازل شده تاریخی نیز مصنوعه‌ای قطعاً مخلوق است. در عوض، شهرستانی آشکارا مبنای متعالی قرآن را واقعیت ازلی

۴۶. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۵۳۵/۱.

۴۷. ناصر خسرو، دانش و آزادی، ۸۲.

۴۸. ناصر خسرو، وجه دین، ۷۲.

۴۹. همان.

فراجیهانی، یعنی امر الهی که آن را در بالاترین حد «هستی» می‌داند، شناسایی می‌کند، و از طریق آموزه حلول بر شناسایی عمیق قرآن با آن اصرار می‌ورزد (علی‌رغم اینکه قرآن دارای ظهوری کاملاً تاریخی و «مستأنف» است - جنبه‌ای که شهرستانی علاقه بسیار به آن نشان می‌دهد). هر دو متفکر کیهان‌شناسی اسماعیلی را که واسطه‌ای به نام امر الهی را میان عالم موجودات مخلوق و ذات الوهیت قرار می‌داد، تأیید می‌کنند، اما در تعیین جایگاه قرآن نسبت به آن، ناصر خسرو به همان میزان که شهرستانی به واحد شناختن آن دو تمایل داشته، به جدا دانستن آنها متمایل بوده است. با آنکه شهرستانی اشعری‌گری را به جهت رد آموزه حلول سرزنش می‌کند، انگیزه وابستگی پیشین او به اشعری‌گری در برابری قاطعانه این دو آشکار است. با این حال، نظام کیهان‌شناختی که این آموزه با چنین شدتی در آن اظهار می‌شود، آشکارا نظامی کاملاً اسماعیلی است، که در آن امر ذاتی قائم به خود وظیفه‌ای بی‌نظیر در قیاس با مقامش در سایر نظام‌های فکری اسلامی دارد - یعنی مسئولیت ایجاد کلّ عالم هستی. ویژگی نزدیک به هم این نظام اندیشه‌های اسماعیلی این است که ذات الوهیت کاملاً فراتر اعلام می‌شود، یعنی الهیاتی از تعالی مطلق. این بدان معناست که، برخلاف نسخه‌های مرتبط اشعری و حنبلی از حلول (که در آن یک صفت ذاتی الهی، یعنی سخن، چیزی است که به طور عینی «حلول‌کرده» تلقی می‌شود)، هیچ‌گونه مصالحه‌ای بر سر تعالی خداوند وجود ندارد، علی‌رغم اینکه نقشی که به متن مقدس (قرآن) داده می‌شود، نقشی است والا تر از کارکرد آن در اندیشه اشعری و حنبلی. گویی در این الهیات باطنی، برای تمام اهداف عملی، متنی که خداوند را آشکار می‌کند، خود خداوند است، یعنی خدای پدیداری متن مقدس با خود کتاب یکی انگاشته می‌شود. در همین حال، ذات الوهیت (ذات غیبی) خود در ناشناختگی مطلق است.

۳. نویسه‌های متعالی

پیوند دادن مبدأ بنیادین کیهان با یک ساختار متنی، مستقیماً به جنبه‌هایی از اندیشه والای شهرستانی منتهی می‌شود که به نظر می‌رسد بیش از هر چیز برای عقل عجیب است. او امر الهی را بر مبنای یک مدل زبانی تصور می‌کند و آن را بسیار فراتر از مرزهای استعاره دنبال می‌کند. از قضا، حتی در اینجا نیز می‌توان نشان داد که شهرستانی همچنان مصمم است تا یک مفهوم اساساً «فلسفی» از اسلام مطرح کند. جایی که تاندازه‌ای تفصیل می‌دهد که آشکار شود وی یک «دانش» نظام‌مند از کیهان‌زایی حروف را تصور می‌کند، بحث مطول ابتدایی شهرستانی پیرامون «حروف مقطعه» (مُقَطَّعَات) است که آیه ۱ سوره بقره: «الف لام میم» را پیش می‌کشد. این آیه، سرنخی برای مؤلف ماست تا طی چندین صفحه، نظریه‌ای مفصل درباره اهمیت حروف الفبای عربی (حُرُوفُ التَّهَجِّي) ارائه دهد. اگرچه وی در جای دیگر صراحتاً به زبان عربی و

املاي آن از منظر تاريخي مي‌پردازد،^{۵۰} بحث در اين صفحات در باب يك نظريه آفرينش‌گري باطني است كه جزئيات دقيق زبان عربي را تداعي مي‌كند. شهرستاني تا حدودي تطابق‌هاي مربوط را از طريق «بررسي شهودي» خويش كشف مي‌كند.^{۵۱}

او در ابتدای بحث روشن می‌سازد که این تطابق‌ها صرفاً نمادین نیستند، بلکه زیربنای خود پیدایش کیهان هستند: «کسی که می‌گوید: [این حروف مقطعه] اشاره دارند به حروفی که پایه‌های سخن، کتاب، آیات و نام‌های الهی هستند، به نوعی درست می‌گوید. اما اگر این اقبال را می‌داشت که علم تأویل را از مراجع ذی صلاح در علم تأویل فراگیرد، می‌گفت: حروف پایه‌های تمامی موجودات هستند (الْحُرُوفُ مَبْنِیُ الْمَوْجُودَاتِ كُلِّهَا)، چه متعالی و چه زمینی، چه بسیط و چه مرکب».^{۵۲} شهرستانی بر اساس این نظریه که وجود قابل‌ردیابی به نویسه‌ها است، حتی آزادانه به یک علم جادویی یا سحرآمیز اعتراف می‌کند که به همین ترتیب با خواص ۲۸ حرف عربی مرتبط است، زیرا می‌گوید: «هر حرفی از [الفبای عربی] دارای خاصیتی (حُکْم) و طبیعتی است که در طبایع و ترکیبات تأثیر می‌گذارد، و هر کلمه‌ای که از آنها ترکیب شده است، دارای خاصیتی است که در برآورده شدن دعاها و تغییر شرایط تأثیر دارد. همان‌طور که کلمات متعالی چیزهایی هستند که در عقول، نفوس، طبایع و مرکبات تأثیر می‌گذارند، کلمات ملفوظ نیز به همین ترتیب چیزهایی هستند که در عقول، نفوس، طبایع و مرکبات اثر می‌گذارند».^{۵۳} کلمات و آواهای تشکیل‌دهنده آنها، در اینجا به دو نوع تقسیم می‌شوند: نوع ملفوظ/شنیداری و انسانی (الْكَلِمَاتُ الْقَوْلِيَّة) و نوع متعالی (الْكَلِمَاتُ الْعُلُويَّة)، که نمونه‌ای از آن است. اگر دومی، در مقام شکل‌دهنده «عالم امر»، خود وسیله‌ای باشد که از طریق آن «عالم خلق» به وجود آمده (و در حال به وجود آمدن است)، می‌توان استنباط کرد که اولی نیز به نحوی می‌تواند به همان صورت عمل کند.

توالی‌های منظم که بر اساس حروف مقطعه قرآن الگوبرداری شده‌اند، در طلسم و در اوراد جادویی به کار گرفته می‌شوند و، همان‌گونه که شهرستانی در عبارتی بسیار القاگرایانه در ادامه عنوان می‌کند، این تا حدی همان شیوه‌ای بود که سحر سلیمانی عمل می‌کرد:^{۵۴}

از قرآن کریم داستان تخت بلقیس را شنیده‌ای: «... آن کس که نزد او دانشی از کتاب الهی بود گفت: من آن را پیش از آنکه چشم بر هم زنی نزد تو می‌آورم. و چون [سلیمان] آن [تخت] را نزد خود مستقر دید،

۵۰. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۳-۱۴۲.

۵۱. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۱/۱۲۴.

۵۲. همان.

۵۳. همان، ۱۲۲.

۵۴. همان، ۱۲۳.

گفت: این از فضل پروردگار من است! «^{۵۵} آصف بن برخیا به مدد کلمات مرکب و حروف منظم آن را حاضر کرد؛ چنان‌که در روایات نقل شده: یا قیوم! برای تو دوری بی‌معناست! ای زنده‌ای که مردگان را زنده می‌کنی و بر هر نفسی با هر آنچه کسب کرده، گواهی! برای تو کاستی نیست! تو را می‌خوانم به قدرت الهی عرشت و گستره رحمت الهی در کتابت، و تو را می‌خوانم به والاترین شکوهت، زیباترین نام‌هایت و برترین صفات، ای کاف‌هائِ یاء عین صاد، تخت بلقیس را حاضر فرما! آنگاه [سلیمان] آن را دید که از فاصله‌ای که در دو ماه پیموده می‌شد، در کنارش مستقر گردید. آن انگشتری مُهر که شنیده‌ای متعلق به سلیمان (ع) بود، مُهر قدرت پادشاهی است و تسخیر جن بدان است: "و برای سلیمان سپاهیانش از جن و انس و پرندگان جمع شدند و به صف درآمدند.^{۵۶} کلمات مقدس و حروف متعالی بر آن نوشته شده بود، همچنین افسون‌ها (تعویذات) و کلمات کامل خداوند که از شرّ آنچه آفریده محافظت می‌کند، و نیز ستایش‌ها و تسبیحات با استفاده از کلمات خداوند که بر نخستین جزء طلوع خورشید، بر چهره ستارگان و هشت حامل عرش نوشته شده، و با زیباترین نام‌ها - چنان‌که در روایات آمده است.

جا دارد که بیشتر به نظریه کیهان‌زایی حروف که بستر این بحث است بنگریم - فرضیه کلمات و نویسه‌های (یا واج‌های) متعالی که الگویی برای چنین فرمول‌های جادویی و نحوه عملکرد آنها دانسته شده‌اند. بحث شهرستانی پیرامون اسرار حروف مقطعه سوره بقره (۲:۱) با رد قاطعانه تفسیر مبتنی بر گمانه‌زنی آغاز می‌شود: «کسانی که قرآن را با آرای شخصی خود تفسیر می‌کنند، جایگاهشان آتش دوزخ باد!»^{۵۷} بدین ترتیب، او تمام قرائت‌های این توالی‌های حروفی را که در ابتدای بسیاری از سوره‌های قرآن آمده و در صفحات پیشین توسط او مطرح شده است، تماماً کنار می‌گذارد،^{۵۸} برای مثال، قرائت‌هایی همچون عبارات رمزی برای نام‌های خداوند، عناوین رمزی برای سوره‌ها، یا اشارات مخفف به افراد. شهرستانی با حالت القاگرایانه‌ای که گاه گفتار او را مشخص می‌کند، چنین تلاش‌هایی برای درک حروف مقطعه را گستاخی کسی که «آنچه را فرشتگان خدا با یکدیگر زمزمه می‌کنند یا آنچه را اولیای خدا با یکدیگر نجوا می‌کنند، ربوده است» توصیف می‌کند.^{۵۹} وی به جای این نظریه‌ها، دیدگاهی درباره حروف مقطعه مطرح می‌کند که آن را ریشه در اقتدار قرآن کریم می‌داند: اینکه آنها برای «هموارکردن راه» یا «مطیع ساختن» به ایمان (التَّعْبِيدُ بِالْإِيمَانِ) هستند.^{۶۰} در وهله اول، توالی‌های مرموز حروف برای مطیع ساختن

۵۵. نمل: ۴۰.

۵۶. نمل: ۱۷.

۵۷. کاشانی، کتاب الصافی فی تفسیر القرآن، ۲۱/۱.

۵۸. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۱۱۵/۱.

۵۹. همان، ۱۱۹.

۶۰. همان.

خود پیامبر (ص) به ایمان به خداوند و به «کلمات متعالی و مقدس» خداوند (کَلِمَاتُ عُلُویَّةٍ قُدْسِیَّةٍ) بود، و در وهله دوم، برای مطیع ساختن مخاطبان انسانی پیامبر (ص) به ایمان به خداوند و به پیامبر او، که پیام را از طریق نوع کلمات ما منتشر کرد. در اینجا تمایزی در کانون‌های لفظی (الف) ایمان ما و (ب) ایمان پیامبر (ص) وجود دارد، و شهرستانی شواهدی برای این تمایز در آیه‌ای مانند این آیه کشف می‌کند: پس (الف) به خدا و فرستاده‌اش، پیامبر امی، ایمان آورید، که (ب) به خدا و کلمات او ایمان دارد.^{۶۱}

پس، این «فرا-زبانی» که پیامبران تجربه می‌کنند، چیست؟ اگرچه شهرستانی عربی قرآن کریم را از آن متمایز می‌کند، اما ارتباط چندان نزدیکی میان‌شان هست که وی بسیاری از ویژگی‌های قرآن را از طریق زبان عربی استنباط می‌کند - او قیاسی ناسنجیدنی میان آنها فرض می‌کند، و در حقیقت، گویی که در عمل آنها را یکی می‌داند. بنابراین، برای مثال، همچنان که ۲۸ حرف ملفوظ در الفبای عربی هست که زیربنای کلمات بی‌شمار این زبان است، به همین ترتیب ۲۸ حرف متعالی (حُرُوفُ عُلُویَّةٍ) وجود دارد که کلمات مقدس (کَلِمَاتُ قُدْسِیَّةٍ) بی‌نهایت را تشکیل می‌دهند.^{۶۲} تفکر شهرستانی درباره کارکردهای حروف خاص، کنجکاوانه و بسیار شهودی است اما «منطق درونی» خاص خود را دارد. برای نمونه، وی استدلال می‌کند که تنها چهارده حرف از ۲۸ حرف عربی در حروف مقطعه قرآن یافت می‌شود، بنابراین، این چهارده حرف باید به لوگوس-امر و ظهورات آن (الْأَمْرُ وَ مَظَاهِرُهُ) مربوط باشند، درحالی‌که چهارده حرف باقیمانده، به طور ضمنی، فرودست هستند و به جهان مخلوق و نقاط پیدایش آن (الْخَلْقُ وَ مَصَادِرُهُ) مرتبط‌اند.^{۶۳}

شهرستانی مشخص می‌کند که منظور او از ظهورات امر چیست: (الف) آیات کتاب آسمانی، و به نحو اتم، قرآن، و از همه مهم‌تر، (ب) اشخاصی که دارنده [علم] اسرار آیات هستند (الْأَشْخَاصُ الَّذِينَ لَدَيْهِمْ أَسْرَارُهَا). این عبارت اخیر ظاهراً در عمل به امامت اشاره دارد. در واقع، این بحث مجدداً این اندیشه را تکرار می‌کند که، برابر با خود کتاب وحی شده، نخبگانی از اشخاص، همانند همان، مظاهر «کلمات مقدس» هستند که به نوبه خود مظاهر حروف متعالی منفردند؛ چنان‌که می‌گوید: «... کلمات مقدس از طریق اشخاص خاصی ظاهر شده‌اند (ظَهَرَتِ الْكَلِمَاتُ الْقُدْسِيَّةُ بِأَشْخَاصٍ مَخْصُوصِينَ)».^{۶۴} شهرستانی به‌صراحت بیان می‌دارد که این تعلیم (در این زمینه، اسماعیلی) از نمونه عیسی (ع)، که در مقام کلمه [خدا] به مریم (ع) القا شد،^{۶۵} دریافت شده است.^{۶۶} او می‌نویسد که این سرّ با این حقیقت توأم است که

۶۱. اعراف: ۱۵۸.

۶۲. همان، ۲۰-۱۱۹.

۶۳. همان، ۱۲۰.

۶۴. همان، ۱۱۹.

۶۵. نساء، ۱۷۱.

۶۶. همان.

حروف مقطعه در ابتدای برخی از سوره‌ها نه تنها همراه با اشاره به کتاب (مثلاً بقره: ۱-۲) یا به نام‌ها و کلمات الهی (مثلاً آل عمران: ۱-۲) می‌آیند، بلکه گاه با اشاراتی به اشخاص نیز همراه هستند؛ برای مثال: «کاف هاء یاء عین صاد. ذکر رحمت پروردگارت بر بنده‌اش زکریا (مریم: ۱-۲)». ^{۶۷} شهرستانی حتی اعلام می‌کند که، در حالی که در مورد اول خداوند آواها، کلمات و نشانه‌های خود را در قالب پدیده‌های شنیداری بر پیامبر (ص) آشکار کرده است تا ایمان از طریق واقعیت آنها حاصل شود (فَحَصَلَ لَهُ الْإِيمَانُ بِبُيُوتِهَا)، در مورد دوم آنها را در مقام افراد عینی بر پیامبر (ص) بازنموده تا یقین کامل از طریق وجود آنها حاصل شود (فَحَصَلَ لَهُ الْيَقِينُ بِوُجُودِهَا). در این شیوه وحی، پیامبر (ص) آنها را در واقع «به صورت فردی شده درست در مقابل خود (مُشَخَّصَةً بَيْنَ يَدَيْهِ) که سخن حق می‌گویند و عدالت را اجرا می‌کنند...» تجربه کرده است. ^{۶۸} آموزه شهرستانی درباره فردیت یافتن کلمات متعالی در انسان، شاید بیش از همه، مربوط به شخص حضرت محمد (ص) باشد، که درین باره می‌گوید: «[خداوند] او (ص) را جایگاه ظهور کلمات مقدس (مُظَهَّرَ الْكَلِمَاتِ الْقُدْسِيَّةِ) و مبدأ کلمات مقدس قرار داد، که آنها آغاز سوره‌ها، کلیدهای غیب که فقط [خداوند] می‌داند، و وسیله گشودن آسمان و زمین هستند...». ^{۶۹}

چهارده حرف ویژه که در حروف مقطعه گنجانده شده‌اند (و دلالت بر امریات یا حقایق مربوط به امر دارند) عبارت‌اند از: الف، حاء، راء، سین، صاد، طاء، عین، قاف، کاف، لام، میم، نون، هاء و یاء، و همچنان که ذکر شد، چهارده حرف باقیمانده (باء، تاء، ثاء، جیم، خاء، دال، ذال، زاء، شین، ضاد، ظاء، غین، فاء، واو) دلالت بر امور خلقی (خلقیات)، علل و اصول آنها دارند. «منطق» شهودی تفسیر کیهان‌شناختی شهرستانی از این حروف عربی به‌ویژه در بحث او درباره سه حرف نخستین خلقت، که شکل نویسه‌های عربی (عَلَامَات) آنها همگی مشابه هستند و حقایقی را در باب سه موجود برتر کیهان‌شناختی تجسم می‌بخشند، آشکار است. در ابتدا، شهرستانی خط راست و عمودی الف - نخستین و بارزترین حرف از چهارده حرف امر - را با «امر نخستین که مبدأ [تمام] موجودات (مَصْدَرُ الْمَوْجُودَات) است» برابر می‌داند. ^{۷۰} معادله الف با امر، مطمئناً ناشی از این واقعیت است که الف نخستین حرف کلمه عربی «امر» است. امر دارای وحدتی متعالی است که سپس سرریز می‌شود تا نخستین موجود سلسله - مراتب خلقت را در وجود آورد، که عقل اول است - دومی که با نخستین حرف از چهارده حرف خلقت، یعنی باء، هویدا می‌شود. نقطه منفرد زیر این حرف در املای عربی به وحدت بنیادین عقل اول اشاره دارد،

۶۷. همان، ۱۲۰.

۶۸. همان.

۶۹. همان، ۱۲۶.

۷۰. همان، ۱۲۴.

که خود مستقیماً از وحدت متعالی امر نشأت می‌گیرد، یا همچنان که شهرستانی با نقل قول‌های قرآنی می‌گوید: «اما وحدت عقل، از سرریز امر است: امر ما جز یکی نیست!»^{۷۱} - و نور عقل از آن است: ... مانند چشم برهم‌زدن^{۷۲}». ^{۷۳} واقعیت کیهان‌شناختی بعدی، نفس کلی است که با دومین حرف از توالی خلقت، یعنی تاء، آشکار می‌شود. این حرف در املاي عربی با دو نقطه در بالا مشخص می‌شود که بر ثنویت نفس دلالت دارد. واقعیت کیهان‌شناختی بعدی در رتبه، ماده اولی (عُنْصُر)، زیربنای تمام اجسام است،^{۷۴} که با تاء ظاهر می‌شود، و سه نقطه بالای آن در املا بر تثلیث ماده اولی دلالت دارد.

وحدت، ثنویت و تثلیث این سه واقعیت کیهان‌شناختی، که با نقطه‌گذاری متفاوت این سه حرف ممتاز می‌شوند، نه تنها به مراتب نسبی شان در سلسله مراتب خلقت مربوط است، بلکه به مبنای صدور آنها در این کیهان‌زایی نوافلاطونی نیز مرتبط است. عقل، نتیجه سرریز (فیضان) امر است، که منبع واحد آن است و خود با وحدتی متعالی مشخص می‌شود. سپس نفس، نتیجه سرریز دو واقعیت پیشین است: امر و عقل. در نهایت، ماده، نتیجه سرریز هر سه واقعیت پیشین است: امر، عقل و نفس.^{۷۵} علی‌رغم مبانی آشکارا نمادین، تداعی گرایانه و شهودی این تطابق‌های حرفی، شایان ذکر است که کیهان‌شناسی و اصطلاحات به-کاررفته در اینجا، قویاً متعلق به فلسفه اسلامی است، همان‌طور که خود شهرستانی اشاره می‌کند: «عقل، نفس و طبیعت متشکل از عبارات دین مُنزل (شرع) نیستند، بلکه متشکل از عبارات فلسفه (حکمت) هستند».^{۷۶}

به طور مشخص‌تر، نظام زیربنایی کلّ این بحث، شکلی از نوافلاطونی‌گرایی اسماعیلی است. این موضوع در بسیاری از جزئیات مشهود است؛ برای نمونه، معادله الف با لوگوس-امر - کانون قطعی تأملات کیهان‌شناختی اسماعیلی. همچنان که پیش‌تر ذکر شد، یکی از مضامین مکرر الهیات اسماعیلی، تأکید آن بر ارتقای ذات الوهیت فراتر از هستی، و رهگیری هستی در حدی اعلا لیکن سطحی پایین‌تر از ذات الوهیت، یعنی سطح امر، است. این آموزه (که در اصل افلوپینی است) مبنی بر اینکه ذات الوهیت حتی بالاتر از هستی است، نقش مهمی در نقد شهرستانی بر اندیشه ابن سینا دارد و در چندین جای تفسیر شهرستانی، از جمله در اینجا، دیده می‌شود. هرچند، در تفصیل کیهان‌شناختی اسماعیلی اعصار میانه، حمیدالدین کرمانی (م. پس از ۴۲۷/۱۰۳۶) تمایل داشت بر همسانی امر و عقل اول تأکید ورزد،

۷۱. قمر: ۵۰.

۷۲. قمر: ۵۰.

۷۳. همان، ۱۲۱.

۷۴. همان.

۷۵. همان.

۷۶. همان، ۲-۱۲۱.

درحالی‌که در نظام‌های پیشین محمد بن احمد نسفی (م. ۹۴۳/۳۳۲) و ابو یعقوب سجستانی (م. حدود ۹۷۱/۳۶۱)، امر الهی متمایز از عقل و درعین حال بالاتر از آن تلقی می‌شد. همین دیدگاه اخیر است که در کیهان‌شناسی شهرستانی اتخاذ شده است، همان‌گونه که در تفسیر حروف مقطعه سوره بقره (۲:۱) دیده می‌شود، آنجا که وی عبارت پیش‌تر نقل‌شده را باز می‌گوید: «الف در میان [حروف] اشاره دارد به امر نخستین که مبدأ [تمام] موجودات (مَصْدَرُ الْمَوْجُودَات) است».^{۷۷} سپس، متمایز از امر و پس از آن، عقل قرار دارد که با باء آشکار می‌شود. خداوند به طور ضمنی فراتر از هستی است.

دیگر جزئیات در کیهان‌شناسی حروفی شهرستانی نیز آن را با آموزه‌های خاص اسماعیلی پیوند می‌دهد. برای مثال، وی می‌گوید که هفت حرف مزدوج (سَبْعَةُ حُرُوفٍ مُزْدَوِجَاتٍ) دلالت بر هفت موجود فراقمری زوج و همچنین هفت موجود فروقمری زوج دارند. حروف موردنظر (دال/ذال، راء/زاء، سین/شین، صاد/ضاد، طاء/ظاء، عین/غین و فاء/قاف) به این معنا «زوج» توصیف می‌شوند که هر دو حرف از این جفت‌ها در املاهای عربی شکلی یکسان دارند جز در نقطه‌گذاری‌شان. هفت موجود فراقمری که این حروف اشاره بدان‌ها دارند، موجودات روحانی (رُوحَانِيَّاتٍ)، یعنی عقول جداگانه‌ای توصیف می‌شوند که هفت فلک سیاره‌ای نجوم بطلمیوسی را اداره می‌کنند: ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری و زحل. درین-باره، تزوِجی که حروف زوج دارند عبارت است از ارتباط هر عقل با سیاره یا فلک معین خود. آنگاه، در میان موجودات فروقمری، گفته می‌شود که هفت حرف زوج «دلالت بر هفت موجود جسمانی زوج با هفت ولی خود دارند (ذَلَّتْ عَلَى الْجِسْمَانِيَّاتِ السَّبْعَةِ الْمَزْدَوِجَاتِ بِأَوْلِيَّائِهَا السَّبْعَةِ) ... هر یک از این جفت‌ها در دوره‌ای خاص و بر وظیفه‌ای خاص هستند، از نقطه‌ای آغاز شده و تا آدم (ع) متوقف می‌شوند، تا روز قیامت».^{۷۸}

برای درک این عبارت آخر، مهم است پیشینه مختصری را مرور کنیم. شهرستانی، بسیار بعدتر در همین تفسیر، در بحث از اسرار آیه ۶۲ سوره بقره، به تزویر صابئین می‌پردازد که بر اساس آن، واسطه‌های میان خدا و بشر باید موجودات روحانی و آسمانی باشند، نه موجوداتی زمینی و جسمانی همچون پیامبران (ع)، و این در واقع نکته کلیدی است در استدلال مطول او میان صابئین و حنیفان در کتاب الملل،^{۷۹} و در کتاب نهاییه نیز بدان اشاره شده است.^{۸۰} بنابراین، کاملاً روشن است آنگاه که شهرستانی در اینجا، در بحث خود در باب هفت حرف جفت‌شده، به هفت موجود جسمانی فروقمری در برابر موجودات روحانی

۷۷. همان، ۱۲۴.

۷۸. همان، ۱۲۲.

۷۹. شهرستانی، کتاب الملل والنحل، ۴۷-۱۲۵.

80. Guillaume, *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī: Kitāb nihāyati l-iqdām fi 'ilmi l-kalām*, 428-9.

فراقمری اشاره می‌کند، منظورش هفت پیامبر بزرگ (ع) است. او در حقیقت درباره هفت دوره تاریخ مقدس اسماعیلی سخن می‌گوید که مربوط به آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع)، محمد (ص) و شخصیت آخرالزمانی آینده، «قائم (ع)» است. بر مبنای الگوهای مکرر این نظریه اولیه اسماعیلی پیرامون تاریخ مقدس، هر پیامبر ناطق، مصاحبی وصی دارد که صامت است؛ بدین معنا که جنبه باطنی پیام‌های منزل بر پیامبری را که با او مرتبط است، محافظت می‌کند، و این حراست و سرپرستی به نوادگان وصی منتقل می‌شود. درحالی که نظریه اصلی باور داشته که هر سلسله امامان در این هفت دوره نیز یک هفت‌تایی است، این نظریه توسط فاطمیان تعدیل شد.^{۸۱} به هر حال، نظریه اساسی مبنی بر اینکه نبوت و وصایت توأمان پیش می‌روند، گویی همان چیزی است که شهرستانی در اشاره خود به هفت «ولی» که با هفت معادل جسمانی فروقمری از عقول سیاره‌ای هفت‌گانه جفت شده‌اند، در ذهن دارد.

چنین برداشت‌هایی از نمادگرایی حروف الفبای عربی بر اساس آموزه‌های کیهان‌شناختی و تاریخی اسماعیلی، پیچیدگی‌های ظریفی دارند و حس یک نظام تمام‌عیار را القا می‌کنند.^{۸۲} اما تفاسیر دیگر، صراحتاً از سوی شهرستانی در قالب پرسش‌های باز مطرح می‌شوند - آنچه او ارائه می‌دهد صرفاً نشانه‌های روش‌شناختی است.^{۸۳} او این موضوع را خاصه در خصوص روش پیشنهادی‌اش برای یافتن اشارات پنهان خاص توالی‌های مختلف حروف مقطعه در قرآن اعتراف می‌کند. با این حال، حتی در اینجا نیز، اصل اساسی این تکنیک کاملاً واضح است. حروف آغاز سوره‌ها به صورت تکی، یا دوتایی، سه‌تایی، چهارتایی یا پنج‌تایی یافت می‌شوند. بنابراین، شهرستانی بیان می‌کند که حروف تکی به حقایق منفرد اشاره دارند که از آیه پس از آن قابل شناسایی هستند؛ حروف دوتایی به حقایق دوتایی اشاره دارند که از آیه یا آیات پس از آن شناخته می‌شوند؛ حروف سه‌تایی به حقایق سه‌گانه اشاره دارند که از آیه یا آیات پس از آن شناسایی - پذیرند، و به همین ترتیب. برای مثال، «قاف. سوگند به قرآن مجید» (ق، ۱)، ظاهراً به ما نشان می‌دهد که مرجع اصلی قاف آغازین، چیزی جز خود قرآن نیست. اما شهرستانی در اینجا دو مرجع عمیق‌تر ضمنی می‌یابد که هر یک با قرآن قابل شناسایی است: (۱) آنچه قرآن آشکار می‌کند، یعنی اولین سخن (القول الاول)، یعنی امر الهی، و (۲) آنچه قرآن را آشکار می‌کند، یا به «امتداد» یا «تداوم» انسانی آن می‌انجامد، یعنی شخص نهایی (الشخص الآخر) «که درباره آن به درستی سخن می‌گوید و بحق مسئول آن است

81. Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, 139-41; Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, 96-8.

۸۲. سبستانی، کتاب الإفتخار، ۳۷-۱۲۳؛

Morris, *The Master and the Disciple*, 79-80.

۸۳. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۱/۱۲۴.

«القائم علیه بالحق».^{۸۴} شهرستانی درباره این شخصیت اخیر می‌گوید که این آیه به نحو پوشیده به هر دو «چیز گران‌بها» (ثقلان) - کتاب الهی و خاندان پیامبر (ص) - اشاره دارد که به مسلمانان گفته شده به آن دو چنگ بزنند و هرگز گمراه نشوند، در حدیث مشهور «ثقلین».^{۸۵}

پس اگر این تفاسیر منطق مبهم خاص خود را دارند، تفاسیر دیگری نیز از حروف مقطعه ارائه شده‌اند که صرفاً در برابر چنین بررسی موشکافانه‌ای مقاومت می‌کنند، هرچند که القاکننده باشند. یک نمونه، توضیح خود شهرستانی از حروف مقطعه مذکور در آیه ۱ سوره بقره است که موجب این بحث کلی شد: الف لام میم. در میان یک سلسله معانی تصادفی، شهرستانی ابراز می‌کند که الف به دوره زمانی اول و جهت بالای فضا اشاره دارد، لام به دوره زمانی میانی و بخش میانی فضا ارجاع می‌دهد، و میم به دوره زمانی آخر و جهت «پایین» فضا مرتبط است. باز هم دیدگاه این است که الف به اولین حکم از احکام مفروغ اشاره دارد، لام به دومین حکم از احکام مفروغ، و میم هم به آخرین حکم از آن احکام.^{۸۶} شاید تلاش برای درک چنین اندیشه‌هایی، انگیزه واقعی آنها را از دست می‌دهد، یعنی پرورش یک بنیان عقلانی زیربنای جهان محسوس. این «پیشاهندسه» یا «نظم ضمنی» به نحوی ادراک‌پذیر در اسلام بر اساس آماده‌ترین الگو در جهان‌بینی مبتنی بر کتاب آسمانی قرآن دریافته می‌شد. وجود، به معنای واقعی کلمه، دارای یک متن فرعی انگاشته می‌شد و ریشه‌های پنهان جهان به‌نوعی هیروگلیف‌گونه تصور می‌شدند. در همین راستا، تصوف بعدها از کل آفرینش در مقام یک متن مقدس، یک «قرآن تکوینی» سخن گفت که به همان روش «قرآن تدوینی»، مشمول یک هرمنوتیک باطنی (تأویل) بود.

جالب‌توجه است اگر گمانه‌زنی‌های حرفی از نوعی که شهرستانی به آن پرداخته است را به لوگوکراسی یا کلمه سالاری متقن دیگری، یعنی یهودیت، ردیابی کنیم. متن بنیادین کابالا، سفر یصیرا (کتاب آفرینش) اثبات می‌کند که عناصر کلیدی مشترکی با عرفان حروف اسماعیلی شهرستانی دارد. در قلب آن، این ایده نهفته است که خداوند همه چیز را از طریق حروف بنیادین، یعنی ۲۲ حرف الفبای عبری، آفریده است.^{۸۷} گروه‌بندی این حروف نیز بسیار قابل مقایسه است. برای مثال، مجموعه‌ای از هفت حرف جفت‌شده عبری (بث، گیمل، دالت، کاف، په، رش و تاو) وجود دارد - جفت‌شده، در این مورد، زیرا به دو روش تلفظ می‌شوند، بر اساس «ساختاری از نرم و سخت، قوی و ضعیف».^{۸۸} آنچه این مجموعه هفت‌گانه گویا نشان

۸۴. همان، ۱۲۳.

۸۵. ترمذی، الجامع الصحیح، ۶۶۲/۵؛ الهندی، کنز العمام، ۶/۱-۱۸۵؛ نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ۸/۳-۱۱۷.

۸۶. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأیثار، ۱/۱۲۴.

87. Kaplan, *Sefer Yetzirah*, 100; Stenring, *The Book of Formation or Sepher Yetzirah*, 24.

88. Kaplan, *Sefer Yetzirah*, 159.

می‌دهد (یا بهتر است بگوییم در واقع در آفرینش تولید می‌کند) به نحو شگفت‌انگیزی با دیدگاه شهرستانی همخوانی دارد، زیرا فهرست تطابقات با «هفت جهان (شیوعا عولا موت)، هفت فلک (شیوعا رکیشین)...» آغاز می‌شود. هفت فلک در اینجا با هفت عقل-فلک آسمانی شهرستانی مطابقت دارد، و هفت «جهان» در برخی منابع در اشاره به یک دوره‌بندی هفت‌گانه زمانی این جهانی یهودی، بر اساس شش (به علاوه یک) روز آفرینش منطبق با سفر پیدایش، تفسیر می‌شود.^{۸۹} این هفت دوره هزاره‌ای در واقع هر کدام با شخصیت‌ها و مراحل کلیدی تاریخ کتاب مقدس مرتبط بودند: اولی با آدم (ع)، دومی با نوح (ع)، سومی با ابراهیم (ع)، و غیره، تا دوران مسیحایی که هزاره سبت را آغاز می‌کند. این ممکن است همان اشاره پنهان کمی بعد در سفر یصیرا باشد که در آن یک هفت‌تایی دیگر ذکر می‌شود که توسط این حروف نشان داده می‌شود، یعنی هفت روز هفته. بر اساس ایده کتاب مقدس که «هزار سال در نظر تو مانند روزی است که گذشته است (مزمور ۹۰: ۴)»، سفر یصیرا ممکن است با هفت «روز» (عبری: شیوعا یامیم) و «هفته» (عبری: شاولوعا) به چیزی بسیار فراتر از روزها و هفته‌های تقویمی متعارف اشاره داشته باشد. سفر یصیرا اظهار می‌دارد: «بنابراین، او هفت‌ها را در زیر همه آسمان‌ها محبوب گرداند».^{۹۰} همخوانی‌های گذرا از این دست، مطمئناً میان باطن‌گرایی حروف مرتبط با سفر یصیرا و نظام اسماعیلی که توسط شهرستانی شرح داده شده، تفکربرانگیز هستند. با این حال، جهت واقعی تأثیرات در اینجا کاملاً محل بحث است. اگرچه برخی از محققان تاریخ سفر یصیرا را به قرن اول پس از میلاد، یا حتی زودتر، نسبت می‌دهند، نظر متفق‌القول متأخر، بر اساس دلایل فوق‌العاده قانع‌کننده، تاریخ تألیف بسیار دیرتری را برای آن، حدود قرن نهم پس از میلاد، تأیید کرده است.^{۹۱} بنابراین، نه تنها محرک فکری برای این متن بنیادین کابالستی احتمالاً اسلامی بوده، بلکه حتی ادله‌ای قوی مطرح است که به طور خاص اسماعیلی بوده است.

۴. پیوند با فرشتگان

این پرسش قابل طرح است که آیا شهرستانی نظریه‌ای واقعی درباره فرایند علی می‌پردازد که بر مبنای آن حقایق حرفی یا لفظی از عالم امر بر موجودات عالم خلق اثر می‌گذارند - یا به صورت عامل برایشان عمل می‌کنند؟ جایی (شاید غیرمنتظره) که شهرستانی به پویایی عمل امر بر خلق می‌پردازد، در تفسیر آیات ۱۹ و ۲۰ سوره بقره است: «یا چون بارانی از آسمان، که در آن تاریکی و رعدوبرق است. انگشتان خویش در گوش‌های خود می‌کنند از بانگ صاعقه، بیمناک مرگ. و خدا بر کافران احاطه دارد! نزدیک است که برق

۸۹. همان، ۱۸۵.

۹۰. همان.

۹۱. همان، ۱۶.

چشمانشان را برباید. هرگاه که برایشان روشنی بخشد، در آن راه می‌روند، و چون تاریکی بر آنان افکند، از رفتن باز می‌ایستند. و اگر خدا بخواهد، شنوایی و بینایی‌شان را می‌برد. خدا بر هر چیز تواناست». زمینه این آیات، تمثیلی است برای وضعیت کافران. آیه ۱۷ آنها را به کسی مانند کرده که در شب آتشی ضعیف می‌افروزد و بدون آن در تاریکی مطلق فرو می‌رود. قرآن اکنون در ادامه، آنان را به مسافرانی تشبیه می‌کند که در یک طوفان گرفتار شده‌اند. شهرستانی این آیات را مبنایی برای تصور شرایط ارواح دوزخیان در آخرت، فراتر از حجاب واقعیت‌های زمینی، قرار می‌دهد، چندان‌که «حال آنها در آخرت به مثابه ابر بارانی در آسمان است که انواع مختلف عذاب را بر آنان فرو می‌ریزد... اما رعد، صدای فرشتگان انتقام‌جو (صوت الزبانه) است که با صدای تحقیرآمیز مغرورانه (صوت الزبونه) و بی‌اعتنایی بر فراز آنها ناله می‌کنند، که از آن برق‌هایی می‌جهد که بینایی را می‌رباید - زیرا آنها در این زندگی با گوش‌های دلشان به حقیقت گوش ندادند و با چشمان عقلشان حقیقت را ندیدند».^{۹۲} لیکن با کنار گذاشتن چنین تصورات بصری شگفت‌انگیز و ماورایی، شهرستانی اکنون به سخن گفتن درباره تشکیل ابر، بارش، پدیده‌های طوفان و سایر رویدادهای هواشناسی در سیاره ما، با اصطلاحات خودآگاهانه دنیوی برگرفته از علوم طبیعی زمان خود می‌پردازد:^{۹۳}

از جمله پدیده‌های آسمانی، ابرها، باد، رعد و برق هستند. فلاسفه در بابشان گفته‌اند که آنها اجسام آبی هستند که به صورت بخار به جو صعود می‌کنند، یا اجسام آتشین هستند که به صورت دود در جو بالا می‌روند؛ سپس باد در آنها نفوذ می‌کند و آنها را به توده‌های متراکم تبدیل می‌کند و مقداری سرما از هوا با آنها برخورد می‌کند، بنابراین به موجب سرمایی که در آنها وجود دارد، به آب تبدیل می‌شوند، همچنان که در ابتدا به سبب گرمایی که در آنها موجود بود، به هوا تبدیل شده بودند. بدین ترتیب، همان‌طور که به صورت بخار صعود کردند، به شکل باران فرود می‌آیند. اگر سرما قوی‌تر باشد، آنها را وادار می‌کند که بسته به نیرو و شدت آن، به یخ، برف و تگرگ تبدیل شوند. هنگامی که باد در آنها نفوذ می‌کند و برخی از آنها به دیگری برخورد می‌کنند، یا با سرعت از شکاف‌های آنها خارج می‌شوند، صدای برخورد یا شکافتن در آنها ایجاد می‌شود که به رعد شناخته می‌شود. قدرت صدا به شدت برخورد و شکافتن بستگی دارد، و نور در جواز برخورد ناشی می‌شود و به برق شناخته می‌شود. قدرت نور به شدت برخورد بسته است.

شهرستانی به همین سیاق، به سخن گفتن پیرامون شهاب‌سنگ‌ها، دنباله‌دارها، ابرهای باران‌زا، رنگین‌کمان و دیگر پدیده‌های جوی ادامه می‌دهد. وی می‌گوید که چنین توضیحاتی، حکمت فلاسفه را

۹۲. شهرستانی، مفاتیح‌الأسرار و مصابیح‌الآیاز، ۱/ ۲۰۰.

۹۳. همان، ۲۰۱.

تشکیل می‌دهند و چارچوبی معتبر برای فهم هر داده حسی «از آن حیث که شیء جسمانی محسوس است» به شمار می‌روند.^{۹۴}

باین حال، به گفته شهرستانی، فلاسفه در توضیحات طبیعت‌گرایانه‌ای از این دست، «از اذعان به امر معقول در مورد [چنین پدیده‌های جو زمین] غافل بوده‌اند». این همان پدیداری است که «از آن حیث که شیء روحانی معقول است (من حیث هو روحانی معقول)» مورد نگرش است.^{۹۵} بدین ترتیب، در اینجا چارچوب توضیحی مناسب برای حکمت نبوت برقرار است و شهرستانی در تصویر خود از علیت بر اساس این چارچوب در مقابل چارچوب فلسفه، جزئیات بیشتری درباره چگونگی تولید واقعیت‌های فیزیکی عالم خلق توسط واقعیت‌های لفظی عالم امر ارائه می‌دهد. از این منظر، همه رویدادها و موجودات در عالم فیزیکی بر «کلمه فعال» (کلمه فعاله) در عالم امر مبتنی هستند. اما پیوند علی بین این ابعاد از بنیاد متمایز، شامل یک واسطه است. این واسطه مؤکداً توسط شهرستانی با مراتب فرشتگان شناسایی می‌شود. از طریق سطوح مختلف موجوداتی که با عنوان ملانکه («فرشتگان») شناخته می‌شوند - که از نظر ساختار روحانی اما از حیث عملکرد دوی بعدی هستند - واقعیت‌های لفظی امر به واقعیت‌های فیزیکی خلق منتقل می‌شوند. شهرستانی می‌نویسد:^{۹۶}

در حکمت نبوت آمده است که هیچ چیز نوپیدی در عالم فیزیکی پدید نمی‌آید مگر آنکه با یک کلمه فعال از امر آفریدگار (جل جلاله) همراه باشد، و حامل این کلمه مربوط به امر (کلمه امریه) یک فرشته روحانی است. بنابراین، آفرینش بر اساس امر مقرر شده است، و نه داده حسی از امر معقول خالی است، و نه بعد فیزیکی از بعد روحانی. پس فرشته‌ای که مسئول ابرهاست، آنها را به پیش می‌راند و باز می‌دارد، و این تسبیح و تقدیس اوست در ستایش او (جل جلاله).

شهرستانی در ادامه می‌گوید که باتوجه به این نقش حیاتی کارگزاری فرشتگان، در گفتمان نبوی این امکان هست که پدیده رعد در مقام یک فرشته، یا برعکس، یک فرشته در مقام رعد یاد شود.^{۹۷} به همین دلیل است که قرآن می‌گوید «رعد با سپاس و ستایش او تسبیح می‌گوید»،^{۹۸} حال آنکه در حقیقت، این خادم فرشته‌ای معین است که با انجام وظیفه مقرر خود در خصوص رویداد هواشناسی، خداوند را تسبیح می‌گوید.

۹۴. همان.

۹۵. همان.

۹۶. همان.

۹۷. السیوطی، الحجابک فی اخبار الملائک، ۶-۷۵؛

Burge, *Angels in Islam*, 186-7.

۹۸. رعد: ۱۳.

شهرستانی با معلمان او ظاهراً این کارکرد بسیار خاص و فرا کیهانی را برای فرشتگان از کتاب آسمانی و سنت نبوی استنباط کرده‌اند. از این منابع می‌توان دریافت که فرشتگان تابع فرمان خداوند و همچنین حاملان آن برای دیگران هستند - نمونه بارز آن جبرئیل امین است که کلام الهی را در قلب پیامبر (ص) یا، به طور مشابه، در قلب حضرت مریم (ع) قرار می‌دهد. اما در کیهان‌شناسی شهرستانی، تمام داده‌های مخلوق از طریق کلمات خداوند پدید می‌آیند. بدین ترتیب، از چنین اشارات قرآنی آموزه‌ای استخراج شده است گویای اینکه انتقال کلمات الهی از «عالم امر» به «عالم خلق» همواره توسط فرشتگان انجام می‌شود.^{۹۹} این فراگیری فعالیت فرشتگان توسط متون دیگر در مجموعه احادیث نبوی تأیید می‌شود، مانند حدیثی که شهرستانی در اینجا بدان اشاره می‌کند که بر اساس آن برای هر قطره بارانی که می‌بارد، فرشته‌ای وجود دارد.

به‌رغم اهمیتی که شهرستانی برای «نبوی» بودن مرجعیت این روش تفکر جایگزین درباره تأثیرات آفرینشی قائل است، بخش زیادی از این نظریه می‌تواند به‌عنوان بازآفرینی کلامی یا دینی مفاهیم فلسفی تلقی شود. «کلمات فعال» که برای هر موجود یا رویداد در جهان فیزیکی پیش‌فرض گرفته می‌شوند، یادآور لوگوی اسپرماتیکوی^{۱۰۰} انه‌اید فلوپین و همچنین نظریه فیزیکی رواقیون هستند. علاوه بر این، رشته‌شناسی شهرستانی به‌وضوح با تحولات دیرینه در جنبه نوافلاطونی میراث فلسفی همخوانی دارد. اگرچه شهرستانی آزادانه از فرشتگان با تصاویر سنتی شگفت‌انگیز سخن می‌گوید (همچون اشاره‌ای که به زبانه و صداها ترسان‌شان شد)، آنها عملاً به فرضیه‌ای رابط در یک کیهان‌شناسی فلسفی و به‌نحو جایگزین، در یک معرفت‌شناسی تبدیل شده‌اند؛ زیرا، تا آنجا که شهرستانی خلق و امر را به‌ترتیب با محسوسات و معقولات یکسان می‌داند، فرشته‌بودگی صرفاً چیزی است که رابطه بین دومی را توضیح می‌دهد و تضمین می‌کند. شهرستانی در اینجا حتی اصطلاحات کلی و جزئی، یک عنصر حیاتی از فراتئوری مشائی که برای نخستین بار در ارغنون ارسطو معرفی شد، را برای فرشتگان به کار می‌برد: «در میان فرشتگان، آن است که کل یا کلی است، و در میان آنها آن است که جزء یا جزئی است. بنابراین، برای مثال، همراه با هر باران، یک فرشته کلی وجود دارد، و همراه با هر قطره کوچکی که از آسمان می‌افتد، یک فرشته جزئی هست».^{۱۰۱} گرچه روش تفکر فلسفی شهرستانی درباره فرشتگان عجیب به نظر می‌رسد، اما به‌نحوی رضایت‌بخش بیانات موجود در روایات را توضیح می‌دهد که در آن فرشتگان مسئول موجودات جمعی

99. Steigerwald, *Majlis: Discours sur l'Ordre et la création*, 83.

100. logoi spermatikoi.

۱۰۱. شهرستانی، مفتاح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۲۰۲/۱.

(مانند طوفان‌ها) و موجودات منفرد (مانند قطرات باران) دانسته می‌شوند. به گفته شهرستانی، اذعان به کارگزاری فرشتگان که زیربنای تمام داده‌های جهان ما، از کلی‌ترین تا جزئی‌ترین، هستند، عمیقاً با اذعان به جهت‌گیری عقلانی آن و در نتیجه، کارگزاری خود خداوند پیوند خورده است. اگر این کارگزاران کیهان‌شناختی رابط را حذف کنید، اصل اساس جهان تجربی در یک هوش برتر را حذف کرده‌اید، و در واقع وجود را ناشی از عوامل تصادفی و همزمانی کور اعلام کرده‌اید، یا به قول شهرستانی: «اگر چنین نبود، آفرینش بی‌فایده بود، وجود به شکل تصادفی (الوجود اتفاقاً) رخ می‌داد، حکمت در نظم مرتب جهان نادرست بود، و نشانه‌ها در خلق و امر، مبدأ و معاد بی‌فایده بودند».^{۱۰۲}

با وجود گرایش فلسفی این فرشته‌شناسی، شهرستانی بر مبنای وحیانی آن تأکید می‌ورزد. سبب‌شناسی فرشتگان متعلق به علم نبوی است، در حالی که سبب‌شناسی طبیعت‌گرایانه متعلق به دانش فلسفی است. با این حال، همان‌طور که جهان پیرامون ما خود ترکیبی شگفت‌انگیز از امر معقول و امر محسوس است، یعنی یک هم‌زیستی عمیق امر و خلق، نظریه ما درباره آن نیز باید خود حکمت نبوی را با حکمت فلاسفه ترکیب کند. همچنان‌که شهرستانی در پایان تفسیر خود بر اسرار آیات ۱۹-۲۰ سوره بقره اعلام می‌کند:^{۱۰۳}

منزه است او! چه بلندمرتبه است مقام او و چه آشکار است برهان او، آن‌گونه که امر محسوس را با امر معقول درآمیخت، و آن‌گونه که آنچه به امر تعلق دارد را به آنچه به خلق تعلق دارد، نسبت داد! هر کس خود را بر هر دو حکمت قرار دهد (منظورم حکمت فلاسفه در تأیید تأثیرات آسمانی و حکمت نبوت در تأیید تأثیرات امری است) می‌داند که تفاوت میان این دو، مانند تفاوت میان جای پا و خود پا است، و تبادل میان آنها مانند تبادل میان آویز و ظرف چینی است».

این بیان‌گویا از معرفت‌شناسی توأمان شهرستانی است، زیرا همچنان‌که در ابتدای این مقاله ذکر شد، اندیشه ضرورت ترکیب حکمت نبوت و حکمت فلاسفه، مضمون اصلی سنت اسماعیلی است، و در واقع، عنوان یکی از مهم‌ترین آثار ناصر خسرو، متفکر اسماعیلی قرن پنجم/یازدهم، را شکل داد: جامع الحکمتین.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به تحلیل عمیق دیدگاه‌های شهرستانی در تفسیر قرآن، به‌ویژه در سوره بقره، می‌پردازد. این پژوهش نشان می‌دهد که آموزه‌های او پیرامون «کلمه آفرینش‌گر» محصول تعامل پیچیده‌ای از تأثیرات

۱۰۲. همان.

۱۰۳. همان.

فکری است. اگرچه تربیت و شهرت اشعری او برجسته است، اما شهرستانی در بخش «اسرار» تفسیر خود، نقدهایی جدی به رویکرد اشعری‌گری وارد می‌کند و در عوض، تمایلات اسماعیلی خود را آشکار می‌سازد. این رویکرد دوگانه، از رد چهارچوب‌های کلامی رایج تا بنیان‌گذاری تفسیر بر اصول اسماعیلی، نشان‌دهنده اصالت و جذابیت اندیشه اوست.

یکی از ویژگی‌های بارز اندیشه شهرستانی، اتکای او به اصول بنیادین اسماعیلی است. او برای اثبات اعجاز قرآن، به جای چارچوب کلامی رایج، بر اصل اسماعیلی «ترتب» تأکید می‌کند که حوزه وسیع زبان و ارتباطات را در بر می‌گیرد. همچنین، شهرستانی نظریه «حلول» را در مورد ازلی بودن قرآن مطرح می‌کند، که در آن کلام ازلی خداوند عیناً با کتاب مقدس پیوند می‌یابد؛ این موضع، با وجود عمق بخشی به دیدگاه اشاعره، ریشه‌هایی در آموزه‌های اسماعیلی دارد. مفهوم «کلمه ازلی» نزد شهرستانی مترادف با «امر» است که او آن را واقعیت کیهان‌شناختی و بالاترین حد هستی می‌داند و کل هستی را سایه یا نمود آن می‌شمارد.

در ادامه، شهرستانی به علم باطنی حروف می‌پردازد و «امر» را فرازبانی می‌داند که حروف آن ریشه تمام واقعیت آشکارند و جنبه‌های اسماعیلی آن (مانند دلالت «الف» بر «امر» و اشاره به هفت تایی‌های کیهانی و تاریخی) در جزئیاتش هویدا است. او همچنین پیوند میان مراتب واقعیت را از طریق فرشتگان تبیین می‌کند که آمیزه «حکمت‌های دوجبه» (فلسفی و نبوی) را منعکس می‌سازد. در نهایت، ساختار فکری شهرستانی در تفسیر و نقد فلسفی‌اش، از ارائه دیدگاه‌های پیشین تا طرح اشکالات و ارائه راه‌حل‌های باطنی-اسماعیلی، الگوی مشابهی را دنبال می‌کند که بازتابی از سیر فکری او در زندگی نامه شخصی اوست؛ با این حال، اندیشه وی پیشرفتی ترکیبی و سه‌گانه محسوب می‌شود، چرا که تأثیرات اشعری‌گری و ابن‌سیناگری همچنان در آن طنین‌اندازند و در نهایت به یک آمیختار غنی و پیچیده منجر شده است.

منابع

- الاشعری، علی بن اسماعیل. الإبانة عن أصول الديانة. بيروت: دارالكتب العلمية، بی تا.
- الباقلائی، ابوبکر محمد بن طیب. إعجاز القرآن. به تصحیح احمد صقر، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۵۴م.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین. الإعتقاد والهدایة إلى سبیل الرشاد. به تصحیح احمد بن ابراهیم ابوالعینین، ریاض: دارالفاضلة، ۱۹۹۹م.
- ترمذی. الجامع الصحیح. به تصحیح احمد شاکر، بیروت: دارالأحیاء التراث العربی، بی تا.
- توضیح الملل. با مقدمه و یادداشت جلالی نائینی، ترجمه هاشمی، تهران: شرکت افست، ۱۳۵۸ش.
- الجوینی، امام الحرمین. کتاب الإرشاد إلى قواطع الأدله فی اصول الاعتقاد. ترجمه انگلیسی پاول ای. واکر،

انتشارات گارنت، ٢٠٠٠م.

الرافعی، مصطفی صادق. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. قاهره: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦١م.
سجستانی، ابویعقوب. کتاب الإفتخار. به تصحیح اسماعیل پوناوالا، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ٢٠٠٠م.
السیوطی، جلال الدین. الحبانک فی أخبار الملائک. به تصحیح ابن بسیونی زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٩٨٨م.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. کتاب الملل والنحل. بمبئی: مطبعة الحیدری، ١٣١٤ق.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار. به تصحیح محمدعلی آذرشب، تهران: میراث مکتوب، ٢٠٠٨م.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار. ترجمه انگلیسی توبی مایر، لندن: انتشارات اکسفورد و موسسه مطالعات اسماعیلی، ٢٠٠٩م.
کاشانی، محسن الفیض. کتاب الصافی فی تفسیر القرآن. به تصحیح ابوالحسن الشعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی، ١٣٦٢ش.

مسلم. صحیح. به تصحیح محمد فواد عبدالباقی، قاهره: دارالاحیاء الکتب العربیه، ١٩٥٥م.
ناصر خسرو، حکیم ابومعین. دانش و آزادگی. ترجمه فقیر محمد هونزایی، لندن و نیویورک: آی.بی.توریس با همکاری موسسه مطالعات اسماعیلی، ١٩٩٨م.
ناصر خسرو، حکیم ابومعین. وجه دین. به تصحیح غلامرضا اعوانی، با مقدمه انگلیسی سید حسین نصر، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه، ١٩٧٧م.

النعمان، القاضي. اساس التأویل. به تصحیح عارف نامر، بیروت: دارالثقافه، ١٩٦٠م.
نیشابوری، الحاکم. المستدرک علی الصحیحین. به تصحیح مصطفی عبدالقادر، بیروت: دارالکتب العلمیه، ٢٠٠٢م.

الهندی، علی المتقی بن حسام الدین. کنز العمال. حلب: مكتبة التراث الاسلامی، ٨٤-١٩٦٩م.

Burge, Stephen. *Angels in Islam*. London and New York: Routledge, 2012.

Corbin, Henry. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. London etc.: Kegan Paul International in association with Islamic Publications, 1983.

Daftary, Farhad. *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Guillaume, Alfred (tr. and ed.). *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī: Kitāb nihāyatu'l-iqdām fi 'ilmi'l-kalām*. Oxford and London: Oxford University Press and Humphrey Milford, 1934.

Kaplan, Aryeh (tr.). *Sefer Yetzirah*. York Beach: Samuel Weiser Inc., 1990.

Kazi, A.K., and J.G. Flynn (tr.). *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects and Divisions by*

Muḥammad b. 'Abd al-Karīm Shahrastānī (d. 1153). London, Boston, Melbourne and Henley: Kegan Paul International, 1984.

Klein, W.C. (tr.). *Abu'l-Hasan 'Ali ibn Ismā'il al-Ash'arī's al-Ibāna 'an uṣūl al-diyānah: The Elucidation of Islam's Foundation*. New Haven: American Oriental Society, 1940.

Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill, 2000.

McCarthy, R.J. (ed. and tr.). *The Theology of al-Ash'ari (Kitāb al- Luma')*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

Morris, J.W. (ed. and tr.). *The Master and the Disciple*. London and New York: IB Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2001.

Steigerwald, Diane (tr.). *Majlis: Discours sur l'Ordre et la création*. Saint Nicolas: Les presses de l'Université Laval, 1998.

Steigerwald, Diane. *La pensée philosophique et théologique de Shahrastānī m. 548/1153*. Saint Nicolas: Les presses de l'Université Laval, 1997.

Stenring, Knut (tr.). *The Book of Formation or Sepher Yetzirah*. Berwick: Ibis Press, 2004.

Wolfson, H.A. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge MA and London: Harvard University Press, 1976.

Transliterated Bibliography

al- Juvaynī, Imām al-Haramiyn. *Kitāb al-Irshād ilā Qawāṭi' al-Adala fī Uṣūl al-Itiqād*. Translated by Paul Walker, Intishārāt Grant, 2000/1378.

al-Ash'arī, 'Alī ibn Ismā'il. *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmiyya, s.d.

Al-Bāqalānī, Abū Bakr Muḥammad ibn Ṭīb. *I'jāz Qurān*. Ed. Aḥmad Ṣaqr, Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1954/1373.

Al-Hindī, 'Alī al-Muttaqī ibn Ḥisām al-Dīn. *Kanz al-Ummāl*. Ḥalab: Maktaba al-Tūrāth al-Islāmī, 1969/1348; 1984/1404.

al-Nu'mān, al-Qāḍī. *Asās al-Ta'wīl*. Ed. 'Arif Tāmir, Beirut: Dār al-Thaqāfa, 1960/1379.

al-Rāfi'ī, Muṣṭafā Sādiq. *I'jāz Qurān wa al-Balāgha al-Nabawīyya*. Cairo: Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā, 1961/1380.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Ḥabā'ik fī Akhbār al-Malā'ik*. Ed. Ibn Basyūnī Zaghlūl, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1988/1408.

Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn Ḥusayn. *al-Itiqād wa al-Hidāya ilā Sabīl al-Rashād*. Ed. Aḥmad Ibrāhīm Abū al-'Aynīn, Riyāḍ: Dār al-Fāḍilīh, 1999/1420.

- Hāshimī, *Tawḥīd al-Milal*. Translated by Hāshimī, bā Muqaddamah va Yādasht Nā īnī, Tehran: Shirkat Ufsit, 1979/1358.
- Kāshānī, Muḥsin al-Fayḍ. *Kitāb al-Ṣāfi fi Tafsīr al-Qurān*. Ed. Abū al-Ḥasan Sha‘rānī, Tehran: Kitābfurūshī Islāmīyyah, 1983/1362.
- Muslim. *Ṣaḥīḥ*. Ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Cairo: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiya, 1955/1333.
- Nāṣir Kusrū, Ḥakīm Abū Mu‘īn. *Dānish va Āzādigī. translated by* Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt Ismā‘īlī, 1998/1376.
- Nāṣir Kusrū, Ḥakīm Abū Mu‘īn. *Vajhi Dīn*. Ed. Ghulām Riḍā A‘vānī, bā Muqaddamah Sayyid Ḥusayn Naṣr, Tehran: Anjuman Shāhanshāhī Falsafih, 1977/1397.
- Nayshābūrī, al-Ḥakīm. *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥayn*. Ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2002/1423.
- Sajistānī, Abū Ya‘qūb. *Kitāb al-Ifṭikhār*. Ed. Ismā‘īl Poonawala, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000/1421.
- Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal*. Bamba ī: Maṭba‘a al-Hydarī, 1896/1314.
- Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. *Mafātīḥ al-Asrār wa Maṣābiḥ al-Abrār*. Ed. Muḥammad ‘Alī Āzar Shab, Tehran: Mīrās-i Maktūb, 2008/1387.
- Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. *Mafātīḥ al-Asrār wa Maṣābiḥ al-Abrār. translated by* Toby Mayer, Intishārāt Oxford, Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt Ismā‘īlī, 2009/1430.
- Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā. *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*. Ed. Aḥmad Shākīr, Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, s.d.



An Analysis of the Relationship between “Reason-Based Management” and the “Divine Promise of Support” in the Verses Concerning the Battle of Badr

A Case Study of Surahs Āli ‘Imrān and Al-Anfāl

Dr. Alinaghi Lezgi



Assistant Professor, Faculty of Islamic Studies and Theology, Imam Ali officers' University, Tehran, Iran

Dr. Mahdi Esmaili Sadrabadi



Assistant Professor of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Literature and Humanities, Vali-e-Asr University of Rafsanjan, Kerman, Iran

Amir Mohammad Zanganeh Zaveh



(Corresponding Author), Level Four Seminary Student, Qom Seminary, Qom, Iran

Email: zanganeh.zave@gmail.com

Abstract

One of the fundamental challenges in understanding Qur'anic-based strategic decision-making is how reliance on divine promises is justified in situations where material calculations portray action as irrational or highly risky. This study aims to clarify the relationship between rational strategic management (material apparent calculations) and the divine promise of victory (unseen causes) in the verses concerning the Battle of Badr, with a case study of Surahs Āli ‘Imrān and al-Anfāl. The main question addressed is which of these two factors takes precedence in cases of apparent conflict, and how reliance on divine promise led to victory despite the believers' material weakness. Using a descriptive–analytical method and library-based sources, the findings show that at Badr, the believers entered the battle despite their material inferiority and contrary to outward calculations, relying on the explicit divine promise of support and fulfilling conditions such as faith, patience, piety, and supplication. Divine will favored the establishment of truth and the defeat of falsehood through confrontation with the well-equipped Quraysh army (*dhāt al-shawkah*), contrary to the believers' initial inclination toward engaging the commercial caravan (*ghayr dhāt al-shawkah*). This victory was realized through divine norms such as divine assistance, unseen aid, vindication of truth, and the acceptance of supplication. The study argues that the Badr paradigm does not represent a conflict between reason and faith, but rather manifests a higher form of rationality in which rational planning operates within faith-centered reasoning and a hierarchical system of causes.

Keywords: Reason-based management, divine support, Battle of Badr, divine norms, defensive governance.





تحلیل پیوند میان «تدبیر عقلی» و «وعده نصرت الهی» در آیات ناظر به نبرد بدر (با مطالعه موردی سوره‌های آل عمران و انفال)

دکتر علینقی لزگی 

استادیار دانشکده معارف و الهیات، دانشگاه افسری امام علی (ع)، تهران، ایران

دکتر مهدی اسماعیلی صدرآبادی 

استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده حضرت نرجس (س)، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، کرمان، ایران

امیرمحمد زنگنه زاوه (نویسنده مسئول) 

طلبه سطح ۴ حوزه علمیه قم، قم، ایران

Email: zanganeh.zave@gmail.com

چکیده

مسئله چگونگی اتکا به وعده‌های الهی در شرایطی که محاسبات مادی، اقدام را غیرمنطقی یا پرخطر نشان می‌دهند، یکی از دغدغه‌های بنیادین در فهم تصمیم‌گیری‌های راهبردی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی است. این پژوهش با هدف تبیین نسبت میان «تدبیر عقلی» (محاسبات مادی) و «وعده نصرت الهی» (اسباب غیبی) در آیات ناظر به نبرد بدر، با مطالعه موردی سوره‌های آل عمران و انفال، به این پرسش اصلی می‌پردازد که در شرایط تعارض ظاهری میان این دو، کدام یک اولویت دارد و چگونه اتکا به وعده الهی با وجود ضعف مادی مؤمنان به پیروزی منجر شده است. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در نبرد بدر، مؤمنان علی‌رغم ضعف مادی و برخلاف محاسبات ظاهری، با اتکا به وعده صریح نصرت الهی و با تحقق شروطی چون ایمان، صبر، تقوا و استغاثه، وارد نبرد شدند؛ در این واقعه، اراده الهی بر احقاق حق و ابطال باطل از طریق رویارویی با لشکر مجهز قریش (ذات الشوکه) تعلق گرفت، برخلاف تمایل اولیه مؤمنان به درگیری با کاروان تجاری (غیر ذات الشوکه). این پیروزی از طریق سنت‌های الهی نظیر نصرت، امداد غیبی، احقاق حق و استجابت دعا محقق گردید و ثابت شد که با تحقق شروط لازم، وعده نصرت الهی می‌تواند بر محاسبات مادی اولویت یافته و مبنای اقدام قرار گیرد. این پژوهش استدلال می‌کند که الگوی بدر، تقابل عقل و ایمان نیست، بلکه یک نظام محاسباتی متعالی‌تر را به نمایش می‌گذارد که در آن، تدبیر عقلی ذیل یک عقلانیت ایمان‌محور و در چهارچوب نظام طولی اسباب تعریف می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تدبیر عقلی، نصرت الهی، جنگ بدر، سنت‌های الهی، حکمرانی دفاعی.

مقدمه

قرآن کریم به مسئله غیب، باور به آن و عمل بر اساس آن توجه ویژه‌ای نشان داده است. غیب، در مقابل شهود، به عالمی اشاره دارد که با حواس ظاهری قابل ادراک نیست و خارج از دسترس ابزارهای مادی قرار دارد.^۱ در این راستا، قرآن گاه به اسباب طبیعی اشاره می‌کند که بر پایه قانون علیت، نظم عالم را شکل می‌دهند؛ اما در کنار این اسباب، اسباب غیبی نیز وجود دارند که از حیطه ادراک حسی و تدبیر عقلی مبتنی بر محاسبات مادی خارج‌اند. این اسباب که می‌توان از آن‌ها به «عوامل فرامادی» تعبیر کرد، شامل عوامل انسانی (مانند بینش، منش و کنش) و غیرانسانی (مانند فرشتگان) می‌شوند و در طول علل مادی عمل می‌کنند.^۲ این اسباب غیبی که در آیاتی مانند آیات ناظر به جنگ بدر برجسته شده‌اند، با سنت‌های الهی نظیر نصرت الهی، امداد غیبی، احقاق حق، ابطال باطل و استجابت دعای مؤمنان همخوانی دارند و به‌عنوان قوانینی ثابت در نظام هستی جریان دارند. این سنت‌ها، قوانینی حقیقی، تخلف‌ناپذیر و جهان‌شمول هستند که خداوند بر اساس حکمت خود، جوامع را بر پایه آن‌ها تدبیر می‌کند.^۳ در واقعه بدر، مؤمنان علی‌رغم ضعف مادی و برخلاف محاسبات ظاهری، با اتکا به وعده‌های الهی به پیروزی دست یافتند که این امر از طریق امدادهای غیبی مانند نزول ملائکه، باران و القای رعب در دل دشمنان محقق شد.

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، به بررسی نسبت میان «تدبیر عقلی» و «وعدۀ نصرت الهی» در آیات جنگ بدر می‌پردازد. لازم به ذکر است که منظور از «تدبیر عقلی» در این پژوهش، نه نفی کلیت عقل و خردورزی که خود از ارکان فهم دین است، بلکه اشاره به آن جنبه از عقلانیت است که دامنه محاسبات خود را به اسباب طبیعی و داده‌های محسوس محدود می‌کند و در چهارچوب «دستگاه مشاهده محور» عمل می‌نماید. این نوع عقلانیت مادی‌نگر، در مقابل «عقلانیت ایمان‌محور» قرار می‌گیرد که علاوه بر اسباب مادی، به اسباب غیبی، سنت‌های تخلف‌ناپذیر و وعده‌های صریح الهی نیز به‌عنوان متغیرهایی قطعی و تعیین‌کننده در معادلات خود بها می‌دهد. وعده‌هایی که صدور خلف آن از خداوند به دلیل استناد به علم و قدرت مطلق او، محال است.^۴ از منظر حکمت متعالیه، اراده خداوند «اراده‌ای مطلقه و بالذات است؛ اراده‌ای که همه اشیا عالم را فراگرفته است و هیچ ذره‌ای در عالم

۱. طوسی، الأمالی، ۵۵/۱؛ طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ۱۴/۱؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۴۵/۱.

۲. ترخان، «نقش و تأثیر علل و عوامل فرامادی در بلاای طبیعی»، ۳۶؛ آقا صفری، ریاحی مهر و خان فاضل اف، «مستندات قرآنی دیدگاه مقام معظم رهبری درباره شرایط بهره‌مندی از امدادهای غیبی»، ۱۱۱.

۳. آقاجانی، «ویژگی‌ها و انواع سنت‌های الهی در تدبیر جوامع»، ۳۳، ۳۶؛ برمضان، «منظومة السنن الإلهیة فی القرآن الکریم و دورها فی التّأسیل لفقه الحضارة الإسلامیة»، ۵۱؛ اعرابی، «مبانی قرآنی و روایی مقاومت در کلام مقام معظم رهبری»، ۱۵۶.

۴. موسوی‌زاده، «تبیین مولفه‌های وعدۀ نصرت الهی در قرآن»، ۳؛ بنایی، «سنت امداد و گونه‌های آن در قرآن کریم»، ۴۸.

از سیطره اراده او خارج نیست».^۵ چنین اراده‌ای که عین ذات الهی است، نمی‌تواند متخلف باشد و لذا وعده‌های مبتنی بر آن، متغیرهایی قطعی در دستگاه محاسباتی ایمان محور محسوب می‌شوند. تمایز کلیدی این دو دستگاه در این است که در وعده‌های الهی، «نتیجه» قطعی و قابل پیش‌بینی است، اما «چگونگی» و «طریق» تحقق آن نتیجه در هاله‌ای از ابهام غیبی قرار دارد و همین ابهام، عرصه اصلی امتحان ایمان و اعتماد به غیب است. براین اساس، سؤال اصلی پژوهش این است که نسبت میان تدبیر عقلی (مبتنی بر محاسبات مادی) و وعده نصرت الهی (مبتنی بر ایمان به غیب) چیست و در شرایط تعارض ظاهری میان این دو، کدام یک اولویت دارد.

سؤالات فرعی عبارت‌اند از: ۱) چگونه اتکا به وعده نصرت الهی در آیات سوره‌های آل عمران و انفال، باوجود ضعف مادی مؤمنان، به پیروزی منجر شده است؟ ۲) شروط تحقق وعده نصرت الهی در برابر محاسبات مادی چیست و این شروط در بدر چگونه محقق شدند؟ این مطالعه با تحلیل آیات بدر نشان می‌دهد که با تحقق شروطی مانند ایمان، صبر، تقوا و استغاثه، وعده نصرت الهی می‌تواند بر محاسبات مادی اولویت یابد و مبنای عمل قرار گیرد. این پژوهش ابتدا مفاهیم اسباب طبیعی، اسباب غیبی و سنت‌های الهی را تبیین کرده، سپس با بررسی آیات بدر، برتری وعده‌های الهی بر اسباب مادی را در شرایط خاص تحلیل می‌کند و در نهایت، پیامدهای عملی این دیدگاه را در حوزه حکمرانی دفاعی و نظامی، به‌ویژه در شرایط عدم توازن قوا، تبیین می‌نماید.

پیشینه تحقیق

پژوهش‌های متعددی به بررسی جنگ بدر و ابعاد تاریخی و تفسیری آن پرداخته‌اند، اما تحلیل نسبت میان اسباب مادی (تدبیر عقلی) و وعده‌های الهی (مبتنی بر اسباب غیبی) در آیات مرتبط با این واقعه کمتر مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال، جعفریان در مقاله «نبرد بدر»^۶ به تشریح تاریخ و جزئیات این واقعه پرداخته، اما به رابطه اسباب مادی و غیبی در آیات بدر اشاره‌ای نکرده است. در حوزه اسباب طبیعی و غیبی، شیخ شعاعی در کتاب تدبیر معیشت در کتاب و سنت^۷ به بررسی اسباب رزق و معیشت از منظر قرآن و سنت پرداخته، اما این مطالعه به حیطه دفاعی و نظامی یا تحلیل آیات بدر نپرداخته است. خواجه‌پور در مقاله «عالم اسباب و چگونگی تأثیر و تأثرپذیری آن در قرآن»^۸ نظام سببیت قرآنی را بررسی کرده و به

۵. ساجدی، زارع، «توحید افعالی در نظام فلسفی ملاصدرا»، ۹۲.

۶. جعفریان، «نبرد بدر»، ۵۷-۷۸.

۷. شیخ شعاعی، تدبیر معیشت در کتاب و سنت.

۸. خواجه‌پور، «عالم اسباب و چگونگی تأثیر و تأثرپذیری آن در قرآن»، ۱-۲۰.

تأثیر اسباب معنوی در کنار اسباب مادی اشاره نموده، اما این پژوهش نیز به طور خاص به آیات بدر یا نسبت آن‌ها با وعده نصرت الهی توجه نداشته است. اخلاصی فرداد در مقاله «تأثیر عوامل فرامادی در نظام هستی عاملیت الهی در قرآن»^۹ به نقش عوامل فراطبیعی در نظام علیت قرآنی پرداخته و نتیجه گرفته که اسباب الهی در چهارچوب نظام سببیت عمل می‌کنند، اما این مطالعه به طور مستقیم به واقعه بدر یا سنت‌های الهی مانند نصرت و امداد غیبی نپرداخته است. همچنین، اعرابی، ناصح و جنتی در مقاله «مبانی قرآنی نصرت الهی در کلام امام خمینی (ره)»^{۱۰} نشان داده‌اند که اتکا به مبانی قرآنی نصرت الهی، حتی در شرایطی که محاسبات مادی پیروزی را غیرمحتمل نشان می‌داد، به تحقق امدادهای غیبی در نهضت اسلامی ایران منجر شد؛ بااین حال، این پژوهش به تحلیل آیات بدر یا تبیین نسبت تدبیر عقلی و وعده‌های الهی محدود نمانده است؛ بنابراین، باوجود پژوهش‌های ارزشمند در حوزه‌های جنگ بدر، اسباب غیبی و سنت‌های الهی، شکاف پژوهشی مشخصی در این زمینه وجود دارد. پژوهش‌های پیشین یا به توصیف تاریخی واقعه پرداخته‌اند (مانند جعفریان)، یا به صورت کلی نظام سببیت غیبی را بررسی کرده‌اند (مانند خواجه پور و اخلاصی فرداد)، و یا به کاربرد مفهوم نصرت الهی در دوران معاصر پرداخته‌اند (مانند اعرابی و همکاران). اما وجه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر در چند محور کلیدی قابل تبیین است: اولاً این مقاله صرفاً به اثبات وجود اسباب غیبی نمی‌پردازد، بلکه به دنبال ارائه یک «چهارچوب تحلیلی برای تصمیم‌گیری» در شرایط تعارض ظاهری میان داده‌های مادی و وعده‌های الهی است. ابداع و به‌کارگیری مفاهیمی چون «دستگاه محاسباتی ایمان‌محور» در مقابل «دستگاه مشاهده محور»، به این تحلیل عمق نظری بخشیده و آن را از یک بحث تفسیری صرف، به یک مدل کاربردی در حوزه عقلانیت راهبردی ارتقا می‌دهد.

ثانیاً برخلاف مطالعات پیشین که امدادهای غیبی را به صورت کلی بررسی می‌کنند، این پژوهش به طور مشخص بر «نسبت‌سنجی میان دو نظام محاسباتی» در یک واقعه مشخص (جنگ بدر) تمرکز دارد و نشان می‌دهد که چگونه اولویت‌بخشی به وعده الهی، تابع شروط و ضوابطی دقیق (مانند ایمان، صبر و تقوا به مثابه «پارامترهای هوشمند») است و امری بی‌ضابطه نیست. این پژوهش با تحلیل دقیق این نسبت، به دنبال پر کردن شکاف موجود و ارائه چهارچوبی برای فهم بهتر تصمیم‌گیری‌های راهبردی در شرایط عدم توازن قوا است.

۹. اخلاصی فرداد، «تأثیر عوامل فرامادی در نظام هستی: عاملیت الهی در قرآن».

۱۰. اعرابی، ناصح، جنتی، «مبانی قرآنی نصرت الهی در کلام امام خمینی (ره)».

۱. چهارچوب نظری: نسبت‌سنجی میان نظام اسباب مادی و نظام اسباب غیبی

برای تبیین دقیق نسبت میان «تدبیر عقلی» (مبتنی بر تحلیل ظواهر و اسباب مادی) و «وعدۀ نصرت الهی» (مؤلفه‌ای غیبی در دستگاه ایمان‌محور)، ابتدا باید به دو نظام اسباب طبیعی (مادی) و غیبی (معنوی/الهی) و نگرش این دو دستگاه محاسباتی به آن‌ها پرداخت. این تحلیل به فهم عمیق‌تر چگونگی تصمیم‌گیری و وقوع نتایج در شرایط حضور هر دو دسته از اسباب یاری می‌رساند.

۱/۱. اسباب طبیعی (مادی) و دستگاه مشاهده محور

در «دستگاه مشاهده محور» یا «عقلانیت مادی»، «اسباب طبیعی» یا «قوانین مادی» به عنوان اصلی‌ترین عوامل مؤثر در پدیده‌ها تلقی می‌شوند. این قانونمندی‌های تکوینی، مبنای نظام آفرینش هستند، چنانکه قرآن می‌فرماید: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»^{۱۱} یعنی اعمال بر اساس شاکله (طبیعت و خلقت) هر فرد صادر می‌شود.^{۱۲} ویژگی این قوانین، مادی بودن، قابلیت بررسی تجربی، و تکرارپذیری است. در این رویکرد، شناخت «علل مادی» و «طُرُق» عملکرد پدیده‌ها محوریت دارد و استراتژی اصلی، «تدبیر طرق مادی بر اساس پیش‌بینی طُرُق» است؛ یعنی شناسایی و تحلیل سازوکارهای مادی، پیش‌بینی نتایج آن‌ها، و سپس برنامه‌ریزی برای انتخاب بهترین طریق.

بالبین حال، اتکای صرف به اسباب مادی از منظر عقلانیت قرآنی با چالش‌هایی مواجه است. اولاً، قطعیت این قوانین مبتنی بر «استقراء ناقص» محل تأمل است، زیرا مشاهدات تجربی محدود، یقین مطلق ایجاد نمی‌کنند و رویکرد تجربی، «پارامترهای هوشمند و فارغ از طریق» (مؤلفه‌های مؤثری که فارغ از طریق مادی و مبتنی بر ایمان به وعده‌ها و سنن الهی عمل می‌کنند) را لحاظ نمی‌کند. چه بسا علتی غیرمادی یا سنتی الهی در لایه‌ای بالاتر عمل کند.

ثانیاً از منظر توحید افعالی، اراده الهی بر تمامی اسباب مادی حاکم است و هر علت مادی به اذن او مؤثر است. امکان تغییر این روال در شرایط خاص یا تحت حاکمیت سنتی الهی بالاتر وجود دارد، مانند سردشدن آتش بر حضرت ابراهیم (ع) «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ».^{۱۳} در نظام طولی علیت، اسباب معنوی بر اسباب مادی «حکومت» داشته و می‌توانند مسیر عالم را تغییر دهند.^{۱۴} تأکید حکما بر نفی «اتفاق» و وجود اسباب حقیقی^{۱۵} نیز پیچیدگی نظام هستی را نشان می‌دهد. حتی معجزات، تحقق

۱۱. اسراء: ۸۴

۱۲. طباطبایی، المیزان، ۱۳/۱۹۳؛ ابن قتیبه، تفسیر غریب القرآن، ۲۲۱.

۱۳. انبیاء: ۶۹

۱۴. ترخان، «نقش و تأثیر علل و عوامل فرامادی»، ۵۴؛ حبیبی‌سی‌سرا، «بررسی و تحلیل سنت امداد در جهاد از دیدگاه قرآن»، ۱۹۸.

۱۵. نصیر الدین طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ۴۷/۱؛ محقق سبزواری، شرح المنظومة، ۲/۴۲۲؛ طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۹۰.

علیت از طریق اسباب غیر ملموس یا سریع‌تر از عادت هستند.^{۱۶} بنابراین، عقلانیت قرآنی ضمن تأکید بر لزوم شناخت و به‌کارگیری اسباب طبیعی، آن‌ها را مستقل از اراده الهی و سنت‌های غیبی نمی‌داند. در نظام طولی علیت، اسباب معنوی بر اسباب مادی «حکومت» داشته و می‌توانند مسیر عالم را تغییر دهند. از منظر حکمت متعالیه، این حاکمیت به معنای آن است که در عالم وجود، تنها یک مؤثر و فاعل حقیقی وجود دارد و او خداوند متعال است. سایر علل و اسباب، چه مادی و چه غیرمادی، فاعل‌های بالعرض و «مُعدّات» هستند که زمینه را برای فیض فاعل اول فراهم می‌کنند.^{۱۷} بنابراین، هر سببی تنها به اذن او مؤثر است و نظام اسباب، مجرای تحقق اراده اوست، نه امری مستقل در برابر آن.

۱/۲. اسباب غیبی (معنوی / الهی) و دستگاه محاسباتی ایمان‌محور

عقلانیت قرآنی و دستگاه محاسباتی ایمان‌محور، بر وجود و تأثیر «اسباب غیبی» یا «معنوی / الهی» تأکید دارد. این اسباب، خارج از ادراک حسی و محاسبات مادی،^{۱۸} نقشی اساسی در جهت‌دهی وقایع، تحقق وعده‌های الهی، و عملکرد نظام هستی دارند. شناخت و تعامل با این اسباب، از ارکان تمایز عقلانیت قرآنی است.

دستگاه محاسباتی ایمان‌محور بر چند اصل بنیادین استوار است که درک آن‌ها برای فهم نحوه تصمیم‌گیری از منظر قرآنی ضروری است:

اصل اول، حتمیت نتیجه نهایی (تقدیر الهی): این اصل بیان می‌دارد که نتیجه نهایی وقایع از پیش در علم الهی تعیین شده است.^{۱۹} این باور، نه به معنای جبرگرایی، بلکه به‌منظور ایجاد آرامش درونی، تقویت توکل و تمرکز بر «انجام وظیفه» بدون اضطراب از نتیجه است.

اصل دوم، تضمین هدایت و کفایت برای متقین: بر اساس این اصل، هر فرد یا جامعه‌ای که تقوای الهی پیشه کند و خود را تسلیم اوامر الهی نماید، خداوند راه خروج از مشکلات،^{۲۰} هدایت به مسیر صحیح^{۲۱} و کفایت امور او را تضمین می‌کند.

اصل سوم، تحقق «من حیث لایحسب» وعده‌ها: این اصل کلیدی بیان می‌دارد که خداوند تمایل دارد وعده‌های خود را از راه‌هایی غیرمنتظره و فارغ از محاسبات مادی متعارف محقق سازد.^{۲۲} این امر کارکردی

۱۶. طباطبایی، المیزان، ۷۵/۱.

۱۷. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۷۶.

۱۸. خواجه‌پور، «عالم اسباب»، ۱۲.

۱۹. حدید: ۲۲.

۲۰. طلاق: ۲.

۲۱. عنکبوت: ۶۹.

۲۲. طلاق: ۳.

تربیتی دارد تا ایمان و اعتماد مؤمنان به غیب را پرورش دهد.

این اصول، در کنار رکن اساسی «وظیفه‌محوری» - یعنی تمرکز بر انجام تکلیف شرعی به جای دلبستگی به یک طریق مادی خاص - چهارچوب این عقلانیت را شکل می‌دهند. مؤمن با تشخیص و اقدام به وظیفه، خود را در مسیر تحقق قطعی وعده‌های الهی قرار می‌دهد و چگونگی حصول نتیجه را به حکمت و تدبیر خداوند وامی‌گذارد.

این قوانین و اسباب غیرمادی، غالباً «سنت‌های الهی» نامیده می‌شوند. «سنت» به معنای طبیعت شیء^{۲۳} یا سیره و طریقه متداول^{۲۴} است. «سنت‌های الهی» را می‌توان «ضوابط افعال الهی» یا «روش‌های تدبیر و اداره عالم»،^{۲۵} «تعبیر دینی از نظام جهان و قانون اسباب»،^{۲۶} و «ارادة الله» که حکمت الهی را تجسم می‌بخشد،^{۲۷} دانست. این سنت‌ها به دسته‌هایی چون مطلق و مشروط،^{۲۸} تکوینی و تشریعی،^{۲۹} و رحمت‌مدار و عذاب‌مدار^{۳۰} تقسیم می‌شوند. شناخت دقیق آن‌ها عمدتاً از طریق وحی میسر است، زیرا با ابزار مادی یا عقل بشری کاملاً قابل‌کشف نیستند. قرآن بر تخلف‌ناپذیری این سنت‌ها تأکید دارد: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا».^{۳۱} این تخلف‌ناپذیری، چنانکه مفسران تبیین کرده‌اند، به معنای آن است که سنت الهی نه «تبدیل» می‌شود (یعنی عذاب جای خود را به نعمت دهد) و نه «تحویل» (یعنی از قومی مستحق به دیگری منتقل شود)^{۳۲} و به مثابه یک قانون قطعی عمل می‌کند. باین حال، این تخلف‌ناپذیری به معنای بی‌قیدوشرط بودن نیست؛ لذا برخی، سنت‌های الهی را «قوانین مشروط» می‌دانند که تحقق‌شان منوط به فراهم آمدن شروط و رفع موانع است.^{۳۳}

یکی از نکات کلیدی، درک نظام سلسله مراتبی طولی حاکم بر اسباب مادی و غیبی است. پارامترهای غیبی و سنت‌های الهی در لایه‌های بالاتری از نظام علیّت قرار گرفته و بر عملکرد اسباب مادی احاطه دارند؛ اسباب مادی، مجاری تحقق اراده الهی و عملکردشان تحت تأثیر پارامترهای غیبی - که در «حیطه

۲۳. ابن منظور، لسان العرب، ۱۳/۲۲۶.

۲۴. طباطبایی، المیزان، ۱۶/۳۴۰.

۲۵. مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، ۴۶۹.

۲۶. مطهری، مجموعه آثار، ۱/۱۳۵.

۲۷. صدر، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه موسوی اصفهانی، ۸۵.

۲۸. آقاخان، «ویژگی‌ها و انواع سنت‌های الهی»، ۵۶.

۲۹. حبیبی سی‌سرا، «بررسی و تحلیل سنت امداد»، ۱۸۵.

۳۰. بنایی، «سنت امداد»، ۵۱.

۳۱. فاطر: ۴۳.

۳۲. ر.ک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۷/۵۸؛ ابن عاشور، التحرير و التنوير، ۲۲/۱۸۸.

۳۳. سیدی فرد، «سنت‌های الهی و حساسیت به داده‌های تجربی»، ۱۷.

تدبیر عقلانی» انسان در نمی‌آیند - است. درک این سلسله‌مراتب برای سیاست‌گذار در دستگاه ایمان‌محور حیاتی است، زیرا بهترین سیاست‌گذاری، بالاترین پارامترها یعنی «پارامترهای هوشمند و فارغ از طریق» (مانند ایمان، تقوا، دعا، صبر، اراده انسان، و وضعیت معنوی جامعه) را در نظر می‌گیرد. این عوامل مستقیماً و فارغ از طرق مادی بر جریان سنت‌های الهی و تحقق وعده‌ها تأثیر می‌گذارند.

از مهم‌ترین کارکردهای اسباب غیبی، تحقق «وعده‌های الهی» است، مانند نصرت «...وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...»^{۳۴}، رزق «وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ...»^{۳۵}، گشایش برای متقین «...وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا»^{۳۶} و هدایت برای مجاهدان «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...»^{۳۷}. این وعده‌ها، مبتنی بر عملکرد اسباب غیبی و فعال‌شدن پارامترهای هوشمند هستند. دستگاه محاسباتی ایمان‌محور، با باور به این وعده‌ها و شناخت سنت‌های حاکم، مبنای تصمیم‌گیری خود را، به‌ویژه در بزنگاه‌ها، بر این وعده‌ها و فراهم‌آوردن شروط معنوی لازم (همان «پارامترهای هوشمند» چون ایمان و توکل،^{۳۸} صبر و استقامت،^{۳۹} تقوا و اطاعت،^{۴۰} و دعا و استغاثه^{۴۱}) استوار می‌سازد. این امر به مؤمن شجاعت اقدام در شرایطی را می‌دهد که از منظر مادی توجیه‌ناپذیر است، اما با اتکاء به وعده الهی نتایجی شگفت‌انگیز به بار می‌آورد. جنگ بدر نمونه بارزی از این نظام محاسباتی است.

بنابراین، شناخت اسباب غیبی و سنت‌های الهی، و باور فعال به تأثیرگذاری آن‌ها، نافی لزوم شناخت و به‌کارگیری اسباب مادی نیست، بلکه افق دید مؤمن را گسترش داده و او را به نظام علیت پیچیده‌تر و هدفمندتری آگاه می‌سازد. این آگاهی و ایمان، زیربنای تصمیم‌گیری‌های شجاعانه، امیدوارانه و مبتنی بر توکل در چهارچوب عقلانیت قرآنی است.

۲. واقعه جنگ بدر: زمینه‌ای برای تحلیل نسبت تدبیر و وعده الهی

پس از تبیین اسباب طبیعی، غیبی و سنت‌های الهی، واقعه جنگ بدر به‌عنوان شاهی از آیات قرآن کریم بررسی می‌شود. اهمیت جنگ بدر در این است که مؤمنان، با وجود ضعف مادی و اینکه «تدبیر مادی» حکم به عدم شروع جنگ می‌کرد، باتکیه بر وعده نصرت الهی وارد جنگ شده و با شمول سنت‌های

۳۴. انفال: ۱۰.

۳۵. طلاق: ۳.

۳۶. طلاق: ۴.

۳۷. عنکبوت: ۶۹.

۳۸. روشن‌ضمیر، «شرایط برخورداری از امدادهای ویژه الهی»، ۱۱۴؛ اعرابی، «مبانی قرآنی و روایی مقاومت»، ۱۵۲.

۳۹. رشید، ادریس‌یان، «تبیین آموزه‌های جهادی قرآنی مؤثر بر روحیه جهادی»، ۱۶؛ موسوی‌زاده، «تبیین مولفه‌های وعده نصرت الهی»، ۵۱.

۴۰. حبیبی سی‌سرا، «بررسی و تحلیل سنت امداد»، ۱۸۶؛ آقا صفری، ریاحی مهر، خان فاضل اف، «مستندات قرآنی»، ۱۳۰.

۴۱. آقا صفری، ریاحی مهر، خان فاضل اف، «مستندات قرآنی»، ۱۲۴.

الهی، پیروز گشتند. در این بخش ابتدا داستان جنگ بدر بیان می‌شود تا زمینه تحلیل آیات مرتبط فراهم آید.

۱/۲. داستان جنگ بدر: بستری برای آزمون ایمان و تدبیر

واقعه بدر که بنابر قول مورخان در هفدهم رمضان سال دوم هجری رخ داد،^{۴۲} به عنوان نخستین رویارویی گسترده و مسلحانه مسلمانان با کفار قریش،^{۴۳} نه تنها نقطه عطفی در تاریخ اسلام، بلکه عرصه‌ای برای تجلی نسبت میان تدبیر انسانی و نصرت الهی بود. این واقعه، شرایطی را فراهم آورد که در آن، مؤمنان در معرض انتخابی حیاتی میان اتکا به محاسبات ظاهری و مادی، و توکل بر وعده‌های غیبی پروردگار قرار گرفتند.

ماجرا با اطلاع پیامبر اکرم (ص) از بازگشت کاروان تجاری قریش از شام به هدایت ابوسفیان و حامل اموال قابل توجه، آغاز شد. باتوجه به ستم‌ها و مصادره اموال مسلمانان توسط قریش و نیاز جامعه نوپای اسلامی، پیامبر (ص) به اصحاب فرمان آمادگی برای دستیابی به این کاروان را دادند، با این امید که خداوند این اموال را نصیب ایشان گرداند.^{۴۴} هدف اولیه بسیاری از مسلمانان، چنانکه از آیات قرآن نیز برمی‌آید، دستیابی به همین کاروان تجاری (طائفه غیر ذات الشوکه) بود که مواجهه‌ای کم‌خطرتر و پرغنیمت‌تر به نظر می‌رسید.

ابوسفیان، با آگاهی از حرکت مسلمانان، به سرعت «ضمضم بن عمرو غفاری» را به مکه فرستاد تا قریش را از این خطر آگاه ساخته و برای یاری فراخواند. این خبر قریش را به خشم آورد و برای تجهیز سپاهی بزرگ و حرکت به سمت مدینه مصمم ساخت. هم‌زمان، پیامبر (ص) با حدود سیصد و سیزده تن از یاران خود از مدینه خارج شدند. گزارش‌های اولیه از مشاهده کاروان قریش حکایت داشت، اما نزول وحی، خبر حرکت لشکر مجهز قریش از مکه را به اطلاع ایشان رساند.^{۴۵}

در این مقطع حساس، پیامبر (ص) اصحاب خود را برای تصمیم‌گیری جهت تعقیب کاروان یا مقابله با لشکر قریش به مشورت فراخواندند؛ بزنگاهی که محاسبات عادی نظامی و مادی با ایمان به وعده الهی برای احقاق حق در بوته آزمایش قرار گرفت. این واقعه مصداق بارز «سنت ابتلاء» یا آزمون الهی بود تا صفوف مؤمنان خالص گردد؛ سنتی که به باور مفسرانی چون سید قطب، پیش‌شرط ضروری برای رسیدن به نصرت است.^{۴۶} علی‌رغم کمبود شدید نیرو و تجهیزات سپاه اسلام - حدود ۳۱۳ نفر با تنها دو اسب و

۴۲. طوسی، الأمالی، ۳۴۲؛ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ۴۵/۲؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۹/۹، ۱۰۶، ۳۰.

۴۳. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۷۷/۷؛ جعفریان، «نبرد بدر»، ۵۷.

۴۴. طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ۲۰۴؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۳/۹ - ۲۶.

۴۵. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۳/۹ - ۲۶.

۴۶. قطب، فی ظلال القرآن، ۴۸۳/۱.

لزگی و دیگران؛ تحلیل پیوند میان «تدبیر عقلی» و «وعدۀ نصرت الهی» در آیات ناظر به نبرد بدر ۲۲۷/

هفتاد شتر، در مقابل لشکر تقریباً هزار نفری قریش با حدود چهارصد اسب^{۴۷} و درحالی که تدبیر مادی حکم به پرهیز از درگیری مستقیم می کرد، پس از مشورت و اعلام آمادگی اصحاب و انصار، تصمیم بر حرکت به سمت بدر و مقابله با لشکر قریش اتخاذ شد.

با رسیدن دو سپاه به منطقه بدر، عدم توازن قوا چنان آشکار بود که ابوجهل، با دیدن تعداد اندک مسلمانان، آنان را لقمه ای سهل پنداشت. پیامبر(ص)، با تأکید بر عدم تمایل به آغازگری جنگ، از قریش خواستند از درگیری صرف نظر کرده و ایشان را به دیگر اعراب واگذارند.^{۴۸} گزارش شده است که ایشان حتی آغاز جنگ را تا ظهر به تأخیر انداختند.^{۴۹}

اما سرانجام، به دستور ابوجهل، جنگ درگرفت. در این نبرد نابرابر، رشادت های بی بدیل حضرت علی (ع) و حمزه سیدالشهدا (ع) در کنار پایداری سایر مؤمنان، صحنه هایی از ایثار و ایمان را رقم زد. در لحظات بحرانی جنگ، پیامبر(ص) دست به دعا برداشتند و از خداوند طلب یاری کردند. در پی این استغاثه خالصانه، آثار نزول وحی بر ایشان ظاهر گشت و بشارت نزول هزار فرشته منظم برای یاری مؤمنان داده شد.^{۵۰}

پایان این نبرد، با پیروزی شگفت انگیز مسلمانان و کشته و اسیر شدن تعداد زیادی از سران و جنگجویان قریش (هفتاد کشته و هفتاد اسیر) همراه بود.^{۵۱} این پیروزی که از منظر محاسبات صرفاً مادی تقریباً ناممکن می نمود، نشانه ای آشکار از تحقق وعده الهی و کارآمدی سنت های غیبی بود، آنگاه که مؤمنان با اتکاء به ایمان و باوجود ضعف ظاهری، به وظیفه خود عمل کردند. شهدای مسلمان در این غزوه، چهارده تن (شش نفر از مهاجرین و هشت نفر از انصار) گزارش شده اند.^{۵۲} این واقعه، زمینه ای غنی برای تحلیل چگونگی تعامل تدبیر مادی و توکل بر وعده های الهی در چهارچوب عقلانیت قرآنی فراهم می آورد که در ادامه به تفصیل آیات مرتبط با آن پرداخته خواهد شد.

۲/۲. دسته آیات سورة آل عمران: ۱۲۳-۱۲۶ (نصرت الهی در عین ضعف ظاهری و شروط

تحقیق آن)

آیات ۱۲۳ تا ۱۲۶ سورة مبارکه آل عمران، به صراحت به نصرت خداوند در جنگ بدر، علی رغم ضعف ظاهری مؤمنان، و همچنین به شروط و ماهیت این نصرت الهی اشاره دارند: «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ

۴۷. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۶/۹، ۲۷.

۴۸. همان، ۳۲/۹.

۴۹. سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۱۸۹/۳.

۵۰. طبرسی، مجمع البیان، ج ۴/۸۰۷؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۹/۹.

۵۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۱/۹؛ واقدی، المغازی، ۱۱۲/۱.

۵۲. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۴/۹؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۳۵۹/۱۹.

أَذَلَّةً فَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۱۲۳) إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُبَدِّلَكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ (۱۲۴) بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُبَدِّلْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ (۱۲۵) وَ مَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (۱۲۶)».

نکته کانونی در آیه ۱۲۳، عبارت «وَأَنْتُمْ أَذَلَّةٌ» است که نه تنها به ضعف مادی و کمبود نفرات، بلکه به یک حالت معنوی عمیق‌تر نیز اشاره دارد؛ یعنی درک فقر ذاتی و وابستگی مطلق به خداوند که خود شرط دریافت نصرت الهی است.^{۵۳} علامه طباطبایی این «ذلت» را ناظر بر کمبود عده و نیرو و در مقابل، قوت و شوکت بسیار دشمن می‌داند.^{۵۴} این وضعیت، از منظر «دستگاه مشاهده‌محور» و محاسبات مادی، شرایطی بسیار نامساعد و پرخطر برای ورود به جنگ بود و «تدبیر عقلانی» رایج، حکم به عدم درگیری یا احتمال بالای شکست می‌کرد. اما در همین شرایط، خداوند نصرت خود را بر مؤمنان نازل فرمود، که نشان‌دهنده حاکمیت نظامی فراتر از اسباب مادی صرف است. این آیه، چه کلامی مستقل در اشاره به نصرت بدر باشد یا تکمیلی بر عتاب آیات پیشین مبنی بر اینکه سستی مؤمنان باوجود ولایت و نصرت الهی (حتی در حال ذلت) سزاوار نیست،^{۵۵} محوریتش تحقق نصرت الهی در شرایطی است که اسباب مادی ظاهراً حکم دیگری داشتند.

آیات بعدی (۱۲۴-۱۲۵) به وعده امداد الهی از طریق نزول ملائکه می‌پردازند. عبارت «أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُبَدِّلَكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ» و سپس «بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُبَدِّلْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ»، نشان می‌دهد این امداد غیبی، سنتی الهی و مشروط به فعال شدن «پارامترهای هوشمند» از سوی مؤمنان، یعنی «صبر» و «تقوا» است. این پارامترها از آن جهت «فارغ از طریق» توصیف می‌شوند که تأثیرگذاری آن‌ها مستقیم و بر «نتیجه» متمرکز است، نه بر یک «طریق» یا سازوکار مادی مشخص. به عبارت دیگر، صبر و تقوا کلیدهایی هستند که سنت نصرت الهی را فعال می‌کنند و خداوند خود، طریق تحقق آن نصرت را (در اینجا از طریق نزول ملائکه) به بهترین شکل فراهم می‌سازد. این شروط، کلیدهای فعال‌سازی سنت نصرت الهی هستند و صرف کمبود مادی، مانع از جریان این سنت در صورت تحقق شروط نمی‌شود. کلمه «امداد» (از ریشه مدد) به معنای رساندن یاری به

۵۳. این برداشت با تحلیل علامه طباطبایی که «ذلت» را ناظر به حال مؤمنان «من حیث انفسهم» (بدون در نظر گرفتن ولایت الهی) می‌داند، سازگار است.

(ر.ک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۷-۸/۴).

۵۴. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸/۴.

۵۵. همان، ۷/۴.

نحو اتصال و پیوسته است،^{۵۶} که بیانگر استمرار و قطعیت این یاری در صورت تحقق شرایط است. عبارت «مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا» نیز بر سرعت و فوریت این امداد در لحظه نیاز دلالت دارد.

نکته بسیار مهم در آیه ۱۲۶ نهفته است که ماهیت و هدف این امداد ملائکه و به طور کلی نصرت الهی را تبیین می‌کند: «وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ». این آیه، دو نکته اساسی را روشن می‌سازد: اولاً نزول ملائکه و سایر امدادهای غیبی، در وهله اول برای «بشارت» و ایجاد «اطمینان قلبی» در مؤمنان است. این امر، به‌ویژه در شرایطی که محاسبات مادی یأس‌آور به نظر می‌رسد، به تقویت روحیه و پایداری مؤمنان می‌انجامد. خداوند گاهی برای اطمینان قلب مؤمنان، برخی از طرق غیبی نصرت خود را (مانند ملائکه) آشکار می‌سازد، هرچند اتکای اصلی باید بر خود وعده الهی باشد. ثانیاً این آیه با حصر «إِلَّا»، حقیقت نصرت را منحصرراً از جانب خداوند عزیز و حکیم می‌داند «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»؛ یعنی ملائکه یا هر سبب غیبی یا مادی دیگر، صرفاً مجاری و اسبابی هستند که فاعلیت اصلی و نهایی از آن خداوند است. به تعبیر علامه طباطبایی، این حصر ناظر به «المقام الربوبی الذی ینتهی الیه کل أمر و حکم» است؛ مقامی که حقیقت و جوهره نصرت تنها از آنجا نشأت می‌گیرد و اسبابی چون ملائکه، صرفاً مجاری ظاهری برای تحقق آن هستند.^{۵۷} این نگاه، با «نظام سلسله مراتبی اسباب» که در آن، اراده الهی در بالاترین لایه قرار دارد و بر تمام اسباب دیگر محیط است، کاملاً همخوانی دارد. مؤمنان با اینکه موظف به به‌کارگیری اسباب مادی و تلاش هستند، اما پیروزی نهایی را نه از اسباب، بلکه از خداوند می‌دانند.

در ادامه آیات، به هدف این نصرت یعنی «لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ»^{۵۸} اشاره می‌شود که نشان‌دهنده هدفمندی سنت‌های الهی در جهت تضعیف جبهه کفر و اعتلای جبهه حق است. جمله معترضه «لَيْسَ لَكُم مِّنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ...»^{۵۹} نیز بار دیگر تأکید می‌کند که زمام امور و تصمیم نهایی در مورد سرنوشت کفار (هلاکت، توبه، یا عذاب) منحصرراً به دست خداوند است و حتی پیامبر(ص) نیز در این امر، مستقل از اراده الهی، نقشی ندارند.^{۶۰} این امر، از هرگونه شرک در فاعلیت جلوگیری کرده و توحید افعالی را در نگاه مؤمن تقویت می‌کند.

بنابراین، آیات سوره آل عمران در مورد جنگ بدر، نشان می‌دهند که در چهارچوب عقلانیت

۵۶. همان، ۴/۱۰.

۵۷. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۴/۹.

۵۸. آل عمران: ۱۲۷.

۵۹. آل عمران: ۱۲۸.

۶۰. همان، ۴/۱۲.

ایمان محور، با وجود ضعف مادی و نامساعد بودن محاسبات ظاهری، چگونه می‌توان با اتکاء به وعده نصرت الهی و با فعال‌سازی پارامترهای هوشمندی چون صبر و تقوا، شاهد تحقق امدادهای غیبی و پیروزی نهایی بود، در حالی که فاعلیت اصلی و نهایی همواره از آن خداوند عزیز و حکیم است.

۲/۳. دسته آیات سورة انفال: ۷-۱۲ (و دیگر آیات مرتبط؛ تبیین اراده الهی در مقابل خواست مؤمنان، و تفصیل امدادهای غیبی)

سورة مبارکه انفال، به تفصیل بیشتری به جزئیات واقعه بدر، انگیزه‌ها، امدادها و نتایج آن پرداخته و درک عمیق‌تری از نحوه عملکرد دستگاه محاسباتی ایمان محور در این نبرد سرنوشت‌ساز ارائه می‌دهد. آیات اولیه این سوره، به‌ویژه آیات ۷ تا ۱۲، نقش محوری در تبیین این موضوع دارند.

آیه هفتم سورة انفال، یکی از کلیدی‌ترین آیات در فهم تفاوت میان محاسبات و تمایلات اولیه مؤمنان با اراده و تدبیر الهی است: «وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ الذِّكْرِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ». این آیه شریفه، که ظاهراً پس از پایان جنگ نازل شده،^{۶۱} به وعده اولیه خداوند به مؤمنان مبنی بر پیروزی بر یکی از دو گروه دشمن (کاروان تجاری قریش موسوم به «عیر» یا لشکر نظامی آن‌ها موسوم به «نفیر») اشاره می‌کند.^{۶۲} نکته بسیار مهم، تمایل و «وَدَّ» مؤمنان به مواجهه با کاروان تجاری («غَيْرِ الذِّكْرِ») است که هم از نظر نظامی کم‌خطرتر بود و هم غنائم مادی فراوانی در پی داشت. این تمایل، برخاسته از «تدبیر عقلی» مبتنی بر اسباب مادی و ظاهری و با در نظر گرفتن منافع کوتاه‌مدت بود. اما در مقابل، «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ»؛ اراده الهی بر امری والا تر و راهبردی تر تعلق گرفته بود: تثبیت حق و ریشه‌کن کردن کفر، از طریق مواجهه با لشکر مجهز و قدرتمند قریش («ذات الشوكه»). این تفاوت میان «وَدَّ» مؤمنان و «اراده» الهی، تقابل میان دستگاه محاسباتی صرفاً مادی و کوتاه‌نگر با دستگاه محاسباتی ایمان محور و الهی را که بر اساس سنت‌های غیبی و اهداف بلندمدت عمل می‌کند، نشان می‌دهد. این تقابل، روایت سیره‌نویسان مبنی بر غنیمت محور بودن حرکت اولیه را به چالش کشیده و هدفمندی الهی را در مرکز تحلیل قرار می‌دهد.^{۶۳} خداوند، برخلاف تدبیر مادی اولیه مسلمانان، آنان را به رویارویی با لشکر پر امکانات قریش کشاند تا هم حقانیت اسلام را اثبات کند و هم سنت نصرت خود را در شرایط ضعف مادی مؤمنان به نمایش گذارد. چنانکه علامه طباطبایی اشاره دارد، خداوند می‌خواست تا با لشکریان ایشان روبرو شوید و

۶۱. همان، ۲۰/۹.

۶۲. همان، ۲۱/۹-۲۰؛ صادقی تهرانی، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، ۱۷۷.

۶۳. بیگی، قادری، «غزوه بدر»، ۱۱-۹.

او شما را با کمی عدوتان بر ایشان غلبه دهد و بدین وسیله قضای او مبنی بر ظهور حق و استیصال کفار به کرسی بنشیند.^{۶۴} آیه بعدی نیز بر همین هدف تأکید می‌کند: «لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُطْلِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ».^{۶۵} این نشان می‌دهد که در دستگاه محاسباتی الهی، گاهی اهداف متعالی‌تر، مستلزم ورود به عرصه‌هایی است که از منظر محاسبات مادی، پرخطر یا نامطلوب به نظر می‌رسند.

در ادامه، آیات به تفصیل به امدادها، غیبی و اسباب معنوی که در جنگ بدر به نصرت مؤمنان آمدند، می‌پردازند. این امدادها، تجلی عملکرد «اسباب غیبی» و «سنت‌های الهی» در چهارچوب «نظام سلسله مراتبی اسباب» هستند که فراتر از محاسبات مادی، نتیجه جنگ را به نفع مؤمنان رقم زدند. آیه نهم، به نقش «استغاثه» به عنوان یک «پارامتر هوشمند و فارغ از طریق» اشاره می‌کند: «إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِالْفِئَةِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ».^{۶۶} استغاثه خالصانه و از سر اضطرار مؤمنان، زمینه را برای اجابت الهی و نزول امداد ملائکه فراهم آورد. این نشان می‌دهد که در دستگاه ایمان‌محور، دعا و استغاثه، صرفاً عملی عبادی نیست، بلکه عاملی مؤثر در تغییر شرایط و جلب نصرت الهی است.

آیه دهم، بار دیگر بر ماهیت و هدف این امداد تأکید می‌کند، مشابه آنچه در سوره آل عمران آمده بود: «وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ».^{۶۷} این امداد ملائکه، در درجه اول برای بشارت و ایجاد اطمینان قلبی در مؤمنان بود تا با روحیه‌ای قوی و اراده‌ای مصمم به نبرد ادامه دهند. مهم‌تر آن‌که، نصرت حقیقی و نهایی، منحصرراً از جانب خداوند عزیز و حکیم است. نکته جالب توجه در این فراز، اشاره به این است که نصرت حاصل شده برای مؤمنان، «طریق مادی» نداشت و پیروزی تنها مستند به خدا و از جانب او بود. این آیه، بار دیگر بر فاعلیت اصلی خداوند و اینکه اسباب (اعم از مادی و غیبی) تنها مجاری اراده او هستند، تأکید می‌ورزد. این اصل، مؤمن را از اتکای استقلال‌ی به هر سببی غیر از خداوند بازداشته و به توکل حقیقی بر پروردگار رهنمون می‌شود. لذا اگرچه مؤمنان به اسباب مادی تمسک می‌کنند، اتکای آنان نباید به این اسباب باشد، بلکه تنها به خداوند. در مواردی که وعده الهی بر کفایت و نصرت است، حتی با «عدم توجیه مادی عمل»، باید با تکیه بر آن وعده وارد عمل شده و سرانجام را به او سپرد.

این منطق قرآنی، تمایز ظریفی را میان «خود امداد غیبی» و «علم به چگونگی آن» آشکار می‌سازد. نفس نزول ملائکه یک سبب واقعی و مؤثر در عالم خارج است، اما «بیان کردن» این چگونگی برای

۶۴. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۹/۹.

۶۵. انفال: ۸.

۶۶. انفال: ۹.

۶۷. آل عمران: ۱۲۶.

مؤمنان، کارکردی روان‌شناختی برای بشارت و اطمینان‌بخشی دارد. همان‌طور که در چهارچوب نظری اشاره شد، در مؤلفه‌های غیبی «نتیجه» (نصرت) تضمین شده است، اما «چگونگی» آن معمولاً در ابهام قرار دارد تا ایمان آزموده شود. خداوند در بدر، با آشکار کردن یکی از طرق امداد خود (ملائیکه)، به مؤمنان اطمینان قلبی بخشید تا در آن شرایط اضطراری، بر وعده الهی ثابت‌قدم بمانند. این الگو نشان می‌دهد که افشای طریق غیبی، خود بخشی از تدبیر الهی برای تقویت روحی جبهه ایمان است.

آیه یازدهم، به تفصیل بیشتری از امدادهای غیبی می‌پردازد که هر یک به نوبه خود، شرایط را به نفع مؤمنان تغییر دادند: «إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسُ أَمَنَةً مِنْهُ وَ يُنْزِلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَ يُذْهِبَ عَنْكُم رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَ لِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَ يُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ».^{۶۸} نزول «نعاس» (خواب سبک) به‌عنوان امان و آرامشی از جانب خداوند، در شرایط سخت و پر اضطراب جنگ، به تجدید قوای روحی و جسمی مؤمنان کمک کرد. روشن است که اگر ترس و رعب از بین نرفته بود، معقول نبود که در میدان جنگ، خواب مسلط شود.^{۶۹} نزول «باران» نیز چندین فایده در پی داشت: پاکیزگی ظاهری و رفع حدث، زدودن «رجز شیطان» (وسوسه‌های پلید)، تقویت قلوب (لِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ که کنایه از تشجیع است)، و تثبیت قدم‌ها در زمین ریگزار و لغزنده اردوگاه مسلمانان، درحالی‌که اردوگاه کفار را گل‌آلود و نامناسب برای حرکت کرد.^{۷۰} این‌ها همگی نمونه‌هایی از عملکرد اسباب غیبی و تدبیر الهی برای تغییر شرایط مادی به نفع مؤمنان است که از حیطة محاسبات عادی خارج بود. این الگو، چنان‌که رشید رضا در المنار تبیین می‌کند، نمونه‌ای از تحقق اراده الهی در بستر «سنن الهی در اسباب و مسببات» است؛^{۷۱} جایی که یک پدیده طبیعی (باران) با چهار فایده کلیدی، شامل تطهیر، رفع وسوسه، تقویت قلوب و تثبیت قدم‌ها، به ابزاری برای نصرت مؤمنان تبدیل می‌شود.^{۷۲} این موارد، مصادیق بارز «امدادهای غیبی» هستند که هم می‌توانند به شکل حوادث طبیعی و دور از انتظار جلوه کنند و هم به صورت تأثیرات روانی مستقیم.^{۷۳}

آیه دوازدهم، به نقش مستقیم‌تر ملائیکه در نبرد و تأثیرگذاری بر طرفین اشاره دارد: «إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَالِقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَ اضْرِبُوا

۶۸. انفال: ۱۱.

۶۹. همان، ۲۴/۹.

۷۰. طبرسی، مجمع البیان، ۸۰۷/۴؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۳/۹.

۷۱. رضا، تفسیر المنار، ۲۰-۲۱/۹.

۷۲. رضا، تفسیر المنار، ۶۱۱-۶۱۲/۹.

۷۳. حبیبی سی‌سرا، «بررسی و تحلیل سنت امداد»، ۱۹۱، ۱۹۵؛ ابراهیمیان، ربیعی، بسمل، «شیوه‌های نزول امدادهای غیبی بر مومنین»، ۱۷۱؛ بنایی، «سنت امداد»، ۶۱.

مِنْهُمْ كُلُّ بَنَانٍ».^{۷۴} در اینجا، خداوند به ملائکه وحی می‌کند که همراه مؤمنان باشند و آنان را ثابت قدم بدارند (نقش روانی و معنوی)، و خود وعده می‌دهد که در قلوب کافران رعب و وحشت بیفکند (یکی از مهم‌ترین اسباب غیبی شکست دشمن). سپس، به مؤمنان (یا به ملائکه به‌عنوان مجری امر الهی) دستور می‌دهد که با شدت با کفار بجنگند.^{۷۵} این آیه نشان می‌دهد امداد ملائکه صرفاً حضوری نمادین نبوده، بلکه در تثبیت مؤمنان و احتمالاً در درگیری مستقیم نیز نقش داشته‌اند، هرچند چنان‌که در آیه ۱۰ تأکید شد، نصرت اصلی از جانب خداست و نقش ملائکه، در چهارچوب اسباب الهی و برای بشارت و اطمینان بوده است.

آیات دیگری از سوره انفال نیز به جوانب مختلف این واقعه و عملکرد دستگاه محاسباتی ایمان‌محور اشاره دارند. آیه ۴۲: «إِذْ أَنتُم بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ...» نشان می‌دهد خداوند چگونه با تدبیر خود، دو گروه را در شرایطی به ظاهر نامساعد برای مسلمانان، رودررو قرار داد تا امری که مقدر بود (پیروزی حق و اتمام حجت) محقق شود. اگر قرار بر تواعد و محاسبات عادی بود، شاید هرگز چنین مواجهه‌ای شکل نمی‌گرفت.^{۷۶} این نمونه‌ای از «مکر تربیتی الهی» است؛ یعنی خداوند گاهی برای رشد ایمان مؤمنان و نشان دادن صدق وعده‌هایش، شرایط را به گونه‌ای ترتیب می‌دهد که از منظر محاسبات صرفاً مادی، دور از انتظار یا نامطلوب به نظر می‌رسد، اما در نهایت به تحقق اهداف عالی‌تر و تقویت یقین مؤمنان می‌انجامد. در واقعه بدر، این تدبیر الهی مؤمنان را که ابتدا تمایل به مواجهه با کاروان تجاری داشتند، به میدان مبارزه با لشکر مجهز دشمن کشاند تا هم حجت را بر همگان تمام کند و هم صدق وعده نصرت خود را در شرایطی به ظاهر ناممکن، به آنان نشان دهد و ایمانشان را به سطوح بالاتری از اعتماد به غیب و سنت‌های الهی ارتقا دهد.

این تدبیر الهی که منجر به رویارویی دو سپاه در شرایطی به ظاهر نامطلوب برای مسلمانان شد، در کلام مفسران به‌عنوان شهادی بر حاکمیت اراده الهی بر اسباب عادی تلقی شده است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، بر این نکته تأکید می‌کند که عبارت «وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافْتُمْ فِي الْمِيعَادِ» نشان می‌دهد که این رویارویی از حوزه برنامه‌ریزی و اراده انسانی خارج بود. محاسبات عادی، با توجه به ضعف مادی مؤمنان، هرگز به چنین مواجهه‌ای ختم نمی‌شد. اما خداوند با تدبیر خود، اسباب را چنان فراهم آورد

۷۴. انفال: ۱۲.

۷۵. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۴۶۳/۱۵.

۷۶. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۹۱/۹؛ انصاریان، ترجمه قرآن، ۱۸۲.

«لَيَقْضِيَنَّ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا»؛ تا امری را که در علم الهی قطعی و مقدر بود، به انجام رساند.^{۷۷} این «امر مفعول»، همان پیروزی جبهه حق و اتمام حجت بر همگان بود تا «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ».^{۷۸} بنابراین، واقعه بدر از منظر قرآن، صرفاً یک رخداد نظامی نیست، بلکه صحنه اجرای یک نقشه الهی برای آشکار ساختن حق و باطل است؛ نقشه‌ای که فراتر از محاسبات طرفین درگیر عمل می‌کند و نشان می‌دهد که در دستگاه محاسباتی ایمان محور، متغیر اصلی، اراده و قضای تخلف‌ناپذیر الهی است. در سوره انفال آیه ۴۳ و ۴۴: «إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَايِكَ قَلِيلًا وَ لَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَاشَلْتُمْ وَ لَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ... وَ إِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّفَيُّنِمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَ يُغْلَلْكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا...» نیز به یکی دیگر از امدادهای غیبی، یعنی کم نشان دادن تعداد دشمن در رؤیای پیامبر (ص) و در چشم مؤمنان در آغاز نبرد، و همچنین کم نشان دادن مؤمنان در چشم کفار (که شاید باعث غرور و غفلت آنان شد) اشاره دارد. اینها همگی تدابیر الهی برای مدیریت صحنه نبرد و تحقق اراده او بود که فراتر از محاسبات صرفاً کمی و عددی عمل می‌کرد.

این مدیریت ادراک، یکی از ظریف‌ترین جلوه‌های امداد غیبی است که مفسران بزرگی چون ابن عاشور به تحلیل آن پرداخته‌اند. او در التحریر و التئیر اشاره می‌کند که رؤیای پیامبر (ص) مبنی بر کم بودن تعداد دشمن، یک «کنایه رمزی» از وهن و ضعف درونی آنان بود، نه یک گزارش عددی دقیق. این رؤیا که به مؤمنان منتقل شد، کارکردی روان‌شناختی داشت تا تهیب و ترس طبیعی از دشمن قدرتمند را از دل آنان بزداید.^{۷۹} خداوند با این کار، به جای تغییر واقعیت فیزیکی (تعداد نفرات)، واقعیت ذهنی و روانی مؤمنان را مدیریت کرد؛ چرا که می‌دانست تأثیرپذیری نفوس انسانی از مشاهدات و محسوسات، بیش از باورهای عقلی صرف است.^{۸۰}

این تدبیر الهی در تقلیل عدد دشمن در چشم مؤمنان و بالعکس، نمونه‌ای از مهندسی دوگانه صحنه نبرد است. ابن عاشور این پدیده را «بدیع صنع الله» می‌نامد که در آن یک عامل واحد (تقلیل ظاهری)، دو اثر متفاوت اما با یک نتیجه واحد (پیروزی مؤمنان) ایجاد می‌کند. کم دیدن دشمن، در مؤمنان شجاعت و انگیزه اقدام را تقویت کرد، درحالی‌که در مشرکان غرور و غفلت را افزایش داد و آنان را از آمادگی کامل بازداشت.^{۸۱} این نشان می‌دهد که در دستگاه محاسباتی الهی، اعداد و ارقام مادی، متغیرهایی ثابت نیستند،

۷۷. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۹۲/۹-۹۱.

۷۸. همان، ۹۲.

۷۹. ابن عاشور، التحریر و التئیر، ۱۱۵/۹.

۸۰. همان، ۱۱۸ (برداشت مفهومی از عبارت: «لعلهم بما فی الصدور البشرية من تأثر النفوس بالمشاهدات و المحسوسات أكثر مما تتأثر بالاعتقادات»).

۸۱. همان، ۱۱۹.

بلکه می‌توانند از طریق تأثیر بر ادراک و روان طرفین، به ابزاری در خدمت تحقق اراده الهی تبدیل شوند. آیه ۴۸ سوره انفال: «وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ» نیز بسیار قابل تأمل است. شیطان که ابتدا کفار را با وعده‌های دروغین و زینت دادن اعمالشان به جنگ تشویق کرده بود، با مشاهده آثار نصرت الهی و حضور ملائکه (إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ)، صحنه را ترک کرده و از آنان برائت می‌جوید.^{۸۲} این نشان می‌دهد حتی شیطان نیز به برتری قدرت الهی و بی‌فایده بودن اتکای صرف به اسباب مادی در برابر سنت‌های الهی، در بزنگاه‌های حساس، آگاه است، هرچند این آگاهی، مانع از تلاش مستمر او برای اغوای انسان‌ها نمی‌شود.

نقش‌آفرینی شیطان در این آیه، تقابل دو نظام محاسباتی را به عرصه غیب نیز می‌کشد. علامه طباطبایی با اشاره به روایات، احتمال تمثیل شیطان در قالب «سرافقه بن مالک» را تقویت می‌کند و بیان می‌دارد که ظاهر آیه نیز با این وجه سازگارتر است.^{۸۳} شیطان با تزئین اعمال مشرکان و دادن وعده پیروزی («لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ») و تضمین حمایت («وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ»)، دقیقاً همان کاری را می‌کند که خداوند برای مؤمنان انجام می‌دهد: ایجاد اطمینان قلبی. اما اطمینان‌بخشی شیطان بر پایه غرور و ارزیابی ظاهری قدرت مادی استوار است، درحالی‌که اطمینان‌بخشی الهی بر ایمان به قدرت غیبی مبتنی است. نقطه اوج این تقابل، لحظه‌ای است که دو جبهه غیبی (ملائکه و شیطان) با یکدیگر مواجه می‌شوند: «فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ». در این لحظه، شیطان با مشاهده امداد الهی («إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ»)، به ضعف محاسبات خود و برتری قدرت الهی اعتراف کرده و از صحنه می‌گریزد. این واقعه نشان می‌دهد که حتی ابلیس نیز در بزنگاه حقیقت، به بطلان دستگاه محاسباتی مادی‌گرا و حاکمیت نهایی سنت‌های الهی آگاه است.

آیه ۴۹ سوره انفال، به صریح‌ترین شکل ممکن، تقابل دو دستگاه محاسباتی را به تصویر می‌کشد. قول منافقان و بیماردلان که «عَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ» (اینان را دینشان فریفته است)، دقیقاً صدای «دستگاه مشاهده‌محور» است که هر اقدامی را که با محاسبات مادی و توازن قوای ظاهری نخواند، غیرعقلانی و ناشی از غرور و فریب می‌داند. رشید رضا در المنار این تعلیل را «أقرب تعلیل معقول لأمثالهم المحرومین من کمال الإیمان باللّه» (نزدیک‌ترین تحلیل معقول برای کسانی که از کمال ایمان به خدا محرومند)

۸۲. بغدادی، لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۳۱۸/۲.

۸۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۹۹/۹-۹۸.

می‌داند.^{۸۴} اما قرآن بلافاصله با یک جمله قاطع، منطق دستگاه مقابل را تبیین و تأیید می‌کند: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». علامه طباطبایی این جمله را پاسخی کو بنده به منافقان و «إِبَانَةُ غُرُورِهِمْ أَنْفُسَهُمْ» (آشکار ساختن فریب‌خوردگی خودشان) می‌داند.^{۸۵} در این پاسخ، تکیه بر دو صفت الهی کلیدی است: «عزیز» (توانمند و شکست‌ناپذیر) که ضامن تحقق وعده نصرت است، و «حکیم» (فرزانة) که تضمین می‌کند این نصرت و تدبیر، بر اساس عالی‌ترین حکمت‌ها صورت می‌گیرد و امری تصادفی نیست. بنابراین، این آیه صرفاً یک گزارش تاریخی نیست، بلکه یک بیانیه معرفت‌شناختی است که «توکل» را نه یک امر احساسی، بلکه یک کنش عقلانی مبتنی بر شناخت صحیح از صفات الهی و سنت‌های حاکم بر عالم معرفی می‌کند.

مجموعه این آیات از سورة انفال، نشان می‌دهد که چگونه اراده الهی، مبتنی بر سنت‌های غیبی و با فعال‌شدن پارامترهای هوشمندی چون ایمان، استغاثه و توکل مؤمنان، و با به‌کارگیری اسباب غیبی متنوع، بر محاسبات صرفاً مادی و ظاهری غلبه کرده و نصرتی بزرگ را برای جبهه حق رقم زد. این واقعه، نه تنها یک پیروزی نظامی، بلکه درسی بزرگ در باب عقلانیت تصمیم‌گیری و توحید افعالی برای تمام نسل‌های مؤمنان است.

۴/۲. تبیین نسبت میان محاسبات مادی و وعده الهی در پرتو آیات جنگ بدر (عملکرد دستگاه محاسباتی ایمان‌محور)

باتوجه به تحلیل آیات و چهارچوب نظری نظام اسباب و دستگاه محاسباتی ایمان‌محور، می‌توان به تبیین دقیق‌تری از نسبت «محاسبات مادی (عقلانیت مشاهده محور)» و «وعده الهی (مبنای عقلانیت ایمان‌محور)» در جنگ بدر پرداخت. جنگ بدر، نه تنها یک رویارویی نظامی، بلکه تجلی‌گاه عملکرد یک نظام محاسباتی متفاوت بود که در آن، مؤمنان با وجود ضعف ظاهری در اسباب مادی، با اتکاء به وعده الهی و فعال‌سازی پارامترهای هوشمند، به نصرتی شگفت‌انگیز دست یافتند.

اولاً باید توجه داشت که آغاز این حرکت از سوی مسلمانان، خود مبتنی بر «وعده الهی» بود: «وَإِذْ يَعِدُّكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ...».^{۸۶} این وعده، مبنای اولیه اقدام قرار گرفت، هرچند تمایل اولیه مؤمنان، چنانکه گذشت، به مواجهه با گزینه کم‌خطرتر و دارای منافع مادی بیشتر (کاروان تجاری یا «غَيْرِ ذَاتِ السُّوْكَةِ») بود. این نشان می‌دهد حتی در دستگاه ایمان‌محور، محاسبات مادی و در نظر گرفتن منافع و مضار ظاهری، به طور طبیعی وجود دارد، اما اراده الهی و وعده‌های او می‌تواند این محاسبات را

۸۴. رضا، تفسیر المنار، ۳۱/۱۰.

۸۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۹۹/۹.

۸۶. انفال: ۷.

جهت‌دهی کرده و به سمت اهداف والاتری سوق دهد. در اینجا، اراده خداوند بر احقاق حق از طریق مواجهه با «ذات الشوکه» تعلق گرفته بود که مستلزم کنارگذاشتن محاسبات اولیه و تسلیم در برابر تدبیر الهی بود.

ثانیاً در طول واقعه بدر، مشاهده می‌شود که مؤمنان به طور کامل از اسباب مادی و تدابیر نظامی غافل نبودند. اقدام به تعقیب کاروان، مشورت پیامبر (ص) با اصحاب، و آمادگی برای نبرد، همگی نشان‌دهنده به‌کارگیری اسباب مادی در حد توان و امکانات موجود است. این امر، با اصل «وظیفه‌محوری» در عقلانیت قرآنی سازگار است، یعنی مؤمن موظف به تلاش و استفاده از اسباب در دسترس است، اما نباید به این اسباب اتکالی داشته باشد.

ثالثاً این نکته بسیار کلیدی است، تصمیم مؤمنان در این بزنگاه را می‌توان در چهارچوب دو رویکرد اصلی در نسبت عقل و ایمان تحلیل کرد. در تاریخ اندیشه غرب، دو دیدگاه شاخص در این زمینه وجود دارد: نخست، دیدگاهی که بر آن است که «باورهای ایمانی باعقل سازگار است» و از آن با عنوان «عقل‌گرایی» یاد می‌شود؛ و در مقابل، رویکردی که معتقد است «باورهای ایمانی باعقل سازگار است» و به آن «ایمان‌گرایی» می‌گویند.^{۸۷} با این حال، هر دو رویکرد با چالش‌هایی مواجه‌اند. عقل‌گرایی افراطی، با طرح معیارهای سخت‌گیرانه، راه را بر باورمندی دشوار می‌سازد، چرا که «هیچ مجموعه باور دینی قادر به احراز و کسب همه معیارهای سخت اثبات عقلانی که باید بر تمام باورها حکم‌فرما باشند نیست».^{۸۸} از سوی دیگر، ایمان‌گرایی نیز با این نقد اساسی روبروست که در مواجهه با کثرت «ادیان گوناگون» که «دعاوی متفاوت و گاهی متناقضی دارند... باید گزینش کنیم. حال پرسش این است که بر چه اساسی این گزینش صورت بگیرد».^{۸۹} در برابر این دو رویکرد، الگوی قرآنی، «دستگاه محاسباتی ایمان‌محور» را به‌عنوان راه سوم معرفی می‌کند که عقلانیت مادی را نه نفی، بلکه در چهارچوب جامع‌تر «نظام طولی اسباب» بازتعریف می‌نماید. در این دستگاه، «وعدۀ‌های وحیانی» و «سنت‌های تخلف‌ناپذیر الهی» به مثابه متغیرهایی قطعی و حاکم بر اسباب مادی در نظر گرفته می‌شوند. از این منظر، اتکال مؤمنان در واقعه بدر، نه تعطیل عقل، بلکه دقیقاً عملکرد این دستگاه محاسباتی بود: یک «اولویت‌بخشی» هوشمندانه که در آن، وعده صریح الهی - به دلیل تحقق شروطش - بر داده‌های برخاسته از محاسبات صرفاً مادی غلبه یافت.

۸۷. محمدرضایی، «رابطه عقل و ایمان»، ۱۲.

۸۸. علیزاده، سلیمانی آملی، رجایی لیکوهی، «بررسی فلسفی رابطه عقل و ایمان»، ۱۴۷.

۸۹. محمدرضایی، «رابطه عقل و ایمان»، ۲۸.

عامل/محور	ارزیابی از منظر محاسبات صرفاً مادی (دیدگاه منافقان/کفار)	ارزیابی از منظر عقلانیت ایمان محور (دیدگاه مؤمنان/قرآن)
۱. تعداد و تجهیزات نیروها	مؤمنان: اندک و ضعیف ("أَذِلَّةٌ")؛ کفار: بسیار و قوی	عامل تعیین کننده نهایی نیست؛ نصرت از جانب خداست («وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»)
۲. وعده های الهی	غیرقابل اتکاء، فریب ("عُزُوراً")	قطعی، تخلف ناپذیر، مبنای اصلی اقدام و امید
۳. امدادهای غیبی (ملائکة و...)	انکار یا نادیده گرفتن	اسباب واقعی و مؤثر در تحقق نصرت، بشارت و اطمینان بخش
۴. پارامترهای معنوی (ایمان، صبر، تقوا، استغاثه)	بی تأثیر یا کم اهمیت در نتیجه نظامی	شروط و کلیدهای اصلی جلب نصرت الهی و فعال سازی سنت های غیبی
۵. اراده و تدبیر الهی	نادیده گرفتن یا انکار نقش مستقیم خداوند در وقایع	حاکم بر تمام اسباب، تعیین کننده نهایی نتایج، و دارای اهداف حکیمانه
۶. نتیجه نهایی قابل پیش بینی	شکست قطعی یا بسیار محتمل برای مؤمنان	پیروزی برای مؤمنان (در صورت تحقق شروط) بر اساس وعده الهی

تصویر ۱ جدول: مقایسه عوامل مؤثر در جنگ بدر از دو دیدگاه؛

نشان دادن تفاوت در ارزیابی عوامل مؤثر از دیدگاه مادی گرا و دیدگاه ایمان محور.

رابعاً تحقیق پیروزی در جنگ بدر، نه از طریق غلبه اسباب مادی مؤمنان بر کفار (که با توجه به تفاوت فاحش امکانات، متصور نبود)، بلکه عمدتاً از طریق فعال شدن «اسباب غیبی» و جاری شدن «سنت های الهی» بود. نزول ملائکة، ایجاد نعاس و آرامش، نزول باران برای تثبیت قدم ها، و القای رعب در دل کافران، همگی تجلیات عملکرد این اسباب غیبی بودند که فراتر از محاسبات مادی، نتیجه جنگ را به نفع مؤمنان رقم زدند. این امر، مؤید «نظام سلسله مراتبی اسباب» است که در آن، اسباب غیبی و اراده الهی در لایه های بالاتر، می توانند عملکرد اسباب مادی را تحت تأثیر قرار داده و جهت دهی کنند. این امدادها، به تعبیر قرآن، برای «بشارت» و «اطمینان قلبی» مؤمنان نیز بود تا در آن شرایط سخت، ایمانشان تقویت شده و با اراده ای قوی تر به نبرد ادامه دهند.

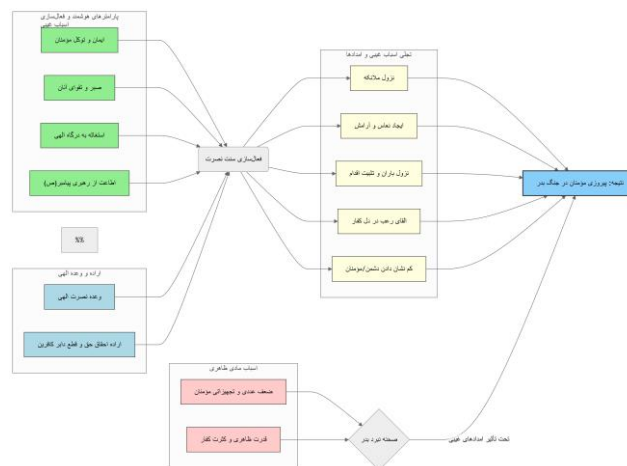
خامساً این واقعه، درسی بزرگ در باب «فراغت از طریق» در تحقق وعده های الهی بود. مؤمنان با وجود تمایل اولیه به طریقی خاص (درگیری با کاروان)، تسلیم اراده الهی برای پیمودن طریقی دیگر

لزگی و دیگران؛ تحلیل پیوند میان «تدبیر عقلی» و «وعدۀ نصرت الهی» در آیات ناظر به نبرد بدر ۲۳۹/

(درگیری با لشکر) شدند و خداوند نیز از طرقی غیرمنتظره (امدادهای غیبی)، وعده نصرت خود را محقق ساخت. این نشان می‌دهد که در دستگاه محاسباتی ایمان‌محور، نباید به یک طریق مادی خاص برای رسیدن به نتیجه دلبسته بود، بلکه باید با انجام وظیفه و اعتماد به خداوند، منتظر تحقق وعده از هر طریقی که او صلاح بداند، بود.

ساده‌ساز جنگ بدر را می‌توان نمونه‌ای از «سیر تربیتی ایمان» دانست؛ یعنی خداوند مؤمنان را در «امتحان اضطرارآور» قرار داد تا ایمانشان را بیازماید و آنان را از اتکای صرف به محسوسات، به سمت اعتماد عمیق‌تر به غیب و وعده‌های الهی سوق دهد. پیروزی در این شرایط، «بینه» و اتمام حاجتی برای مؤمنان بود تا در آینده نیز با همین دستگاه محاسباتی ایمان‌محور، در مسیر حق گام بردارند («لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ...»)^{۹۰}.

بنابراین، نسبت میان «تدبیر عقلی» (مبتنی بر اسباب مادی) و «وعدۀ نصرت الهی» (مبتنی بر اسباب غیبی و سنت‌های الهی) در واقعه بدر، نسبتی پیچیده و چندلایه است. این نسبت، نه نفی یکی به نفع دیگری، بلکه قرار گرفتن محاسبه مادی در چهارچوب یک نظام محاسباتی جامع‌تر و الهی‌تر است که در آن، ایمان، توکل، انجام وظیفه و اتکاء به وعده‌های تخلّف‌ناپذیر خداوند، در کنار به‌کارگیری صحیح و حکیمانه اسباب مادی، مبنای تصمیم‌گیری و اقدام قرار می‌گیرد. در شرایطی مانند جنگ بدر که توازن قوای مادی به شدت به نفع دشمن بود، این «عقلانیت ایمان‌محور» بود که با اولویت دادن به وعده الهی و فعال‌سازی پارامترهای هوشمند، راه را برای تحقق نصری شگفت‌انگیز و «من حیث لایحسب» هموار ساخت.



تصویر ۲ نمودار: تعامل اسباب مادی و غیبی در واقعه جنگ بدر- این نمودار نشان می‌دهد که جنگ بدر، صحنه تقابل اسباب مادی ظاهری (ضعف مؤمنان در برابر قدرت کفار) با اراده و وعده الهی بود.

۵/۲. تعمیم چهارچوب نظری: شواهد قرآنی دیگر در حوزه دفاعی

الگوی اولویت بخشی به وعده الهی بر محاسبات مادی صرف، منحصر به واقعه بدر نیست و در سایر آیات دفاعی قرآن نیز قابل مشاهده است. دو نمونه برجسته عبارتند از:

الف) مواجهه با احتمال خیانت دشمن: در آیات ۵۸ تا ۶۲ سوره انفال، خداوند پس از دستور به آمادگی نظامی کامل (وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ)، به پیامبر (ص) می‌فرماید اگر دشمن پیمان شکن تمایل به صلح نشان داد، بپذیر و توکل کن. سپس بلافاصله تضمین می‌دهد: «وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ». این آیه به وضوح نشان می‌دهد که پس از انجام «وظیفه» در حد محاسبات متعارف (آمادگی و پذیرش صلح)، مدیریت ریسک‌های پیچیده‌تر و احتمال خدعه دشمن، به وعده کفایت الهی واگذار می‌شود و مبنای عمل قرار می‌گیرد.

ب) کارکرد تسلیحات؛ ارهاب نه غلبه: قرآن در آیه ۶۰ سوره انفال، هدف اصلی از آمادگی نظامی را ترساندن دشمن خدا و دشمنان خود (تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ) معرفی می‌کند. اما در واقعه حنین، به صراحت توبیخ می‌کند که تکیه بر کثرت نیرو و تجهیزات هیچ فایده‌ای نداشت: «إِذْ أَعْجَبَكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا».^{۹۱} کنار هم قرار دادن این دو آیه، این تحلیل عمیق را به دست می‌دهد که در عقلانیت قرآنی، کارکرد اصلی قدرت مادی، «بازدارندگی و ایجاد رعب پیش از نبرد» است، اما در صحنه نبرد، عامل تعیین‌کننده پیروزی نیست و هرگونه اتکای قلبی به آن، می‌تواند زمینه شکست را فراهم آورد.

۳. ثمرات دیدگاه (پیامدهای عملی اتخاذ دستگاه محاسباتی ایمان محور در عرصه دفاعی و راهبردی)

پذیرش و فهم عمیق نسبت میان محاسبات مادی و وعده نصرت الهی، آن‌گونه که در واقعه جنگ بدر تجلی یافت و در چهارچوب «دستگاه محاسباتی ایمان محور» قابل تبیین است، ثمرات و پیامدهای عملی مهمی، به‌ویژه در حوزه حکمرانی دفاعی، نظامی و تصمیم‌گیری‌های راهبردی به همراه دارد. این دیدگاه، صرفاً یک تحلیل تاریخی یا نظری انتزاعی نیست، بلکه می‌تواند به‌عنوان یک الگوی کارآمد برای جوامع ایمانی در مواجهه با چالش‌ها و تهدیدات، به‌ویژه در شرایط عدم توازن قوای مادی، مورد استفاده قرار گیرد.

پژوهش‌های میدانی نیز نشان داده‌اند که باور به آموزه‌هایی چون «نصرت دین خدا»، بیشترین تأثیر را در ارتقای روحیه جهادی نیروهای مسلح دارد.^{۹۲} این باور، موجب «احساس پناهگاه، خوش‌بینی به آینده، و شوق به استمرار فعالیت شجاعانه» می‌شود.^{۹۳}

یکی از مهم‌ترین ثمرات این دیدگاه، مشروعیت‌بخشی و ایجاد مبنای نظری برای «اقدام مبتنی بر توکل و ایمان» در شرایط کمبود امکانات مادی و غلبه ظاهری دشمن است. هنگامی که محاسبات صرفاً مادی، راه را برای اقدام مسدود یا بسیار پرخطر نشان می‌دهند، و یا حکم به انفعال و تسلیم در برابر قدرت برتر دشمن می‌کنند، عقلانیت ایمان‌محور، با اتکاء به وعده‌های تخلف‌ناپذیر الهی و با فراهم آوردن شروط و پارامترهای هوشمند لازم (چون ایمان، صبر، تقوا، وحدت، اطاعت از رهبری الهی و استغاثه)، افق جدیدی برای عمل و ابتکار می‌گشاید. جنگ بدر نشان داد که در چنین شرایطی، جامعه مؤمن می‌تواند با توکل بر خداوند و با انجام وظیفه خود در مقابله با ظلم و کفر، حتی با امکانات محدود، به میدان رفته و امید به نصرت الهی و تحقق وعده‌های او از طرق غیبی و «من حیث لایحتمسب» داشته باشد. این رویکرد، مانع از یأس، انفعال و خودباختگی در برابر قدرت‌های مادی ظاهری شده و روحیه مقاومت، جهاد و ایثار را در جامعه تقویت می‌کند.

ثمره دیگر، تغییر در اولویت‌ها و معیارهای تصمیم‌گیری راهبردی است. در دستگاه محاسباتی ایمان‌محور، صرف برتری مادی، تضمین‌کننده پیروزی نیست و صرف ضعف مادی نیز لزوماً به معنای شکست نخواهد بود. بلکه، عواملی چون حقانیت هدف، میزان ایمان و توکل، کیفیت رهبری، وحدت و انسجام داخلی، و رعایت تقوا و عدالت، به‌عنوان «پارامترهای هوشمند» و تعیین‌کننده، در کنار آمادگی مادی (به‌عنوان وظیفه)، مورد توجه قرار می‌گیرند. این امر، سیاست‌گذاران و فرماندهان نظامی را به سمت توجه همزمان به ابعاد مادی و معنوی قدرت سوق داده و از اتکای یک‌جانبه به عوامل سخت‌افزاری باز می‌دارد.

همچنین، این دیدگاه منجر به افزایش شجاعت، ریسک‌پذیری حساب‌شده و خلاقیت در طراحی و اجرای راهبردهای دفاعی می‌شود. وقتی فرماندهان و نیروهای نظامی به نصرت الهی و تأثیر اسباب غیبی باور داشته باشند، با جسارت بیشتری به طراحی و اجرای تاکتیک‌ها و عملیات‌هایی می‌پردازند که شاید از منظر محاسبات صرفاً مادی، جسورانه یا حتی غیرممکن به نظر برسند. این همان «فراغت از طریق» است که می‌تواند به شکستن بن‌بست‌های نظامی و دستیابی به پیروزی‌های غیرمنتظره منجر شود.

۹۲. رشید، ادریس‌یان، «تبیین آموزه‌های جهادی قرآنی»، ۲۴.

۹۳. موسوی‌زاده، «تبیین مولفه‌های وعده نصرت الهی»، ۵۰.

علاوه بر این، فهم نقش «جنگ تحلیل‌ها» و «مکر در آیات» که دشمن برای سست کردن اراده مؤمنان به کار می‌گیرد، جامعه ایمانی را در برابر عملیات روانی و تبلیغات منفی دشمن، هوشیارتر و مقاوم‌تر می‌سازد. آن‌ها می‌آموزند که به وعده‌های الهی بیش از القانات یأس‌آور دشمن اعتماد کنند و با بصیرت، تحلیل‌های صحیح را از ناصحیح تمیز دهند.

در نهایت، این دیدگاه، افق امید به آینده و پیروزی نهایی جبهه حق را همواره زنده نگه می‌دارد. حتی در سخت‌ترین شرایط و در مواجهه با قدرتمندترین دشمنان، مؤمنانی که با عقلانیت ایمان‌محور می‌اندیشند و عمل می‌کنند، هرگز از رحمت و نصرت الهی مأیوس نشده و با استقامت و پایداری، مسیر خود را تا تحقق وعده‌های الهی ادامه می‌دهند. این امیدواری فعال، خود یکی از بزرگ‌ترین سرمایه‌های معنوی جامعه اسلامی در مواجهه با چالش‌هاست. این الگو، جهاد اسلامی را نه یک اقدام تهاجمی برای توسعه سرزمینی، بلکه اصولاً «دفاعی» و در چهارچوب مفهوم موسّع «دفاع مشروع» در حقوق بین‌الملل تعریف می‌کند که هدف آن دفع تجاوز و حفظ کيان جامعه اسلامی است.^{۹۴} این منطق قرآنی تنها به حوزه نظامی محدود نمی‌شود. برای مثال، در حوزه اقتصادی نیز «سنت رزق» نشان می‌دهد که تقدیر الهی مشروط به طلب و تلاش انسان است و عوامل معنوی مانند تقوا، می‌تواند موجب نزول رزق «من حیث لا یحتسب» شود.^{۹۵} همچنین در دفع بلا، نقش امام معصوم (عج) نیز به عنوان یک عامل معنوی، در چهارچوب همین نظام طولی اسباب و منوط به شرایطی خاص قابل درک است.^{۹۶}

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر باهدف تبیین نسبت میان «تدبیر عقلی» و «وعده نصرت الهی»، نشان داد که در منظومه قرآنی، این دو در تقابل با یکدیگر قرار ندارند، بلکه «تدبیر عقلی» در چهارچوب یک نظام محاسباتی جامع‌تر با عنوان «عقلانیت ایمان‌محور» تعریف می‌شود. یافته اصلی آن است که در شرایط تعارض ظاهری میان محاسبات مادی و وعده الهی، اولویت بخشی به وعده الهی نه یک کنش احساسی یا ایمان‌گرایانه صرف، بلکه خود مبتنی بر عقلانیتی متعالی است که به سنت‌های تخلف‌ناپذیر الهی و تأثیر اسباب غیبی باور دارد و بر اساس ضوابطی دقیق عمل می‌کند.

این عقلانیت ایمان‌محور، عملکردی ضابطه‌مند دارد. تحلیل واقعه بدر نشان داد که گذار از محاسبات مادی به اتکای بر وعده الهی، تنها در صورت تحقق شروطی دقیق امکان‌پذیر است. این شروط عبارت‌اند

۹۴. موسوی خراسانی، ایروانی، «موازنه آیات جهاد»، ۱۸۷، ۲۰۵؛ حب‌الله، دراسات فی الفقه الإسلامی، ۷۷/۱.

۹۵. افضلی، «مدیریت اسلامی، مدیریت مبتنی بر سنت‌های الهی»، ۲۷-۲۵.

۹۶. ترخان، «تحلیل سنت‌شناختی بر نقش فاعلی امام زمان (عج)»، ۳۹.

از: الف) وجود وعده یا امر صریح الهی به عنوان مبنای اقدام، ب) فعال سازی «پارامترهای هوشمند» (چون ایمان، صبر و تقوا) از سوی جبهه مؤمنان، ج) وجود رهبری الهی و اطاعت از او، و د) اتمام حجت در به کارگیری اسباب مادی تا حد توان. با تحقق این شروط، خداوند از طریق به کارگیری «اسباب غیبی» و مدیریت حکیمانه شرایط، تحقق وعده خود را به نحوی که فراتر از محاسبات مادی است، تضمین می کند. دستاورد اصلی این پژوهش، ارائه یک چهارچوب تحلیلی برای تصمیم گیری در شرایط عدم توازن قواست. این مدل نشان می دهد که در حوزه راهبردی و دفاعی، می توان با اتکال به وعده های الهی و فراهم آوردن شروط معنوی آن، به اقدام و مقابله با دشمن پرداخت و امید قطعی به نصرت داشت. این رویکرد، ضمن تأکید بر لزوم استفاده از تمام ظرفیت های مادی، افق جدیدی برای عمل بر اساس باور به امداد های غیبی و سنت های تخلف ناپذیر الهی می گشاید و راهگشای مؤمنان در بزنگاه های دشوار تاریخی و تصمیم گیری های سرنوشت ساز است.

منابع

قرآن کریم.

ابراهیمیان، سید حسین، زهره ربیعی، محبوبه بسمل. «شیوه های نزول امداد های غیبی بر مؤمنین از منظر آیات قرآن». فصلنامه مطالعات تفسیری ۶، ش ۲۴ (۱۳۹۴): ۱۵۷-۱۷۶.

ابن عاشور، محمد طاهر. تفسیر التحرير و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. تفسیر غریب القرآن. بیروت: دار و مکتبة الهلال، ۱۴۱۱ ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۳۷۲ ق.

اخلاصی فرداد، مهدی. «تأثیر عوامل فرامادی در نظام هستی: عاملیت الهی در قرآن». پژوهش نامه نقد آراء تفسیری ۴، ش ۱ (۱۴۰۲): ۲۵۱-۲۸۷.

اعرابی، غلامحسین. «مبانی قرآنی و روایی مقاومت در کلام مقام معظم رهبری (مدظله العالی)». فصلنامه مطالعات علوم قرآن ۲، ش ۳ (۱۳۹۹): ۱۴۶-۱۶۴. <https://doi.org/10.22081/jqss.2020.68909>

اعرابی، غلامحسین، علی احمد ناصح، لیلا جنتی. «مبانی قرآنی نصرت الهی در کلام امام خمینی (ره)». پژوهش های تفسیر تطبیقی، ش ۱۱ (۱۳۹۹): ۹-۱۸.

افضلی، علیرضا. «مدیریت اسلامی، مدیریت مبتنی بر سنت های الهی (مورد مطالعه: سنت رزق)». فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ش ۵ (۱۳۹۵): ۸-۳۴.

آقا صفری، علی، باقر ریاحی مهر، عباس خان فاضل اف. «مستندات قرآنی دیدگاه مقام معظم رهبری درباره شرایط بهره مندی از امداد های غیبی». دوفصلنامه مطالعات قرآنی پژوهی نور ۶، ش ۱۲ (۱۴۰۰): ۱۰۵-۱۳۷.

آقاجانی، نصرالله. «ویژگی‌ها و انواع سنت‌های الهی در تدبیر جوامع». فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی ۲، ش ۳ (۱۳۹۳): ۶۰-۳۲.

انصاریان، حسین. ترجمه قرآن. قم: اسوه، ۱۳۸۳.

برمضان، طیب. «منظومه السنن الإلهية في القرآن الكريم و دورها في التأصيل لفقه الحضارة الإسلامية». مجلة قرطاس للدراسات الحضارية و الفكرية ۱۱، ش ۲ (۲۰۲۳ م): ۸۵-۵۱.

بغدادی، علاء الدین علی بن محمد. لباب التاویل فی معانی التنزیل. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

بنایی، علی. «سنت امداد و گونه‌های آن در قرآن کریم». فصلنامه مطالعات قرآنی ۹، ش ۳۵ (۱۳۹۷): ۷۳-۴۷.

بیگی، محمدحسن، عبدالواحد قادری. «غزوه بدر در نگاه متفاوت قرآن و سیره‌نویسان». فصلنامه مطالعات تاریخی جنگ ۱، ش ۱ (۱۳۹۵): ۱۸-۱.

ترخان، قاسم. «تحلیل سنت‌شناختی بر نقش فاعلی امام زمان (عج)». فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی ۱۱، ش ۴۴ (۱۴۰۰): ۵۰-۲۷.

ترخان، قاسم. «نقش و تأثیر علل و عوامل فرامادی در بلاای طبیعی». قیسات ۲۵، ش ۹۶ (۱۳۹۹): ۶۵-۳۵.

جعفریان، رسول. «نبرد بدر». نشریه میقات حج، ش ۹ (پاییز ۱۳۷۳): ۷۸-۵۷.

حب‌الله، حیدر. دراسات فی الفقه الإسلامی المعاصر. بیروت: [نشر به‌صورت دیجیتال]، ۲۰۱۱م.

حبیبی سی‌سرا، مرتضی. «بررسی و تحلیل سنت امداد در جهاد از دیدگاه قرآن». پژوهش‌های دفاعی امنیتی اسلام ۱، ش ۲ (۱۴۰۳): ۱۸۲-۲۰۳. <https://doi.org/10.22034/ids.2025.214345>

خواججه‌پور، محمدمهدی. «عالم اسباب و چگونگی تأثیر و تأثرپذیری آن در قرآن». دوفصلنامه عیون ۲، ش ۲ (۱۳۹۴): ۱-۲۰.

رشید، غلامعلی، محمد ادریس‌یان. «تبیین آموزه‌های جهادی قرآنی مؤثر بر روحیه جهادی نیروهای مسلح جمهوری اسلامی». فصلنامه مطالعات دفاعی استراتژی ۱۶، ش ۷۲ (۱۳۹۷): ۲۶-۵.

رضا، محمد رشید. تفسیر القرآن الحکیم (الشهیر بتفسیر المنار). بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۴ق.

روشن‌ضمیر، محمدابراهیم. «شرایط برخورداری از امدادهای ویژه الهی در نگره قرآنی مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی)». نشریه مشکوة ۳۹، ش ۱۴۹ (۱۳۹۹): ۱۰۷-۱۲۹.

ساجدی، علی محمد و فاطمه زارع. «توحید افعالی در نظام فلسفی ملاصدرا». فلسفه و کلام اسلامی ۴۷، ش ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۳): ۸۱-۱۰۲. <https://doi.org/10.22059/jitp.2014.51020>

سیدی فرد، سید علی. «سنت‌های الهی و حساسیت به داده‌های تجربی: ملاحظات مفهومی و توصیه‌هایی روشی». فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ش ۲۵ (۱۴۰۰): ۱۱-۲۵.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.

- شیخ شعاعی، محمد. تدبیر معیشت در کتاب و سنت. قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۸.
- صادقی تهرانی، محمد. البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: انتشارات محمدصادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق.
- صدر، سید محمدباقر. سنت‌های تاریخ در قرآن. ترجمه سید جمال‌الدین موسوی اصفهانی. تهران: انتشارات تفاهم، ۱۳۸۱.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- طباطبایی، محمدحسین. نهاية الحکمة. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. تفسیر جوامع الجامع. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۱۲ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
- طوسی، محمد بن الحسن. الأمالی (للطوسی). قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
- علیزاده، یاسر، حسین سلیمانی آملی، عبدالله رجایی لیتکوهی. «بررسی فلسفی رابطه عقل و ایمان و تاثیر آن بر معرفت و شناخت دینی انسان». اندیشه‌های فلسفی و کلامی ۳، ش ۶ (زمستان ۱۴۰۲): ۱۴۳-۱۶۹.
- فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- قطب، سید ابراهیم. فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق، ۱۴۲۵ق.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- محقق سبزواری، ملاهادی. شرح المنظومة. به تحقیق علامه حسن زاده. تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹.
- محمدرضایی، محمد. «رابطه عقل و ایمان (یا فلسفه و دین)». فلسفه و کلام اسلامی ۱۰، ش ۳۵ (زمستان ۱۳۸۴): ۳۴-۱۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی. جامعه و تاریخ از نگاه قرآن. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، ۱۳۹۱ش.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴ش.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
- موسوی خراسانی، سید محمدحسن، جواد ایروانی. «موازنۀ آیات جهاد در قرآن با توسل به زور در حقوق بین‌الملل». فصلنامه پژوهش‌های تطبیقی حقوق اسلام و غرب ۶، ش ۲ (۱۳۹۸): ۱۸۳-۲۰۸.
- <https://doi.org/10.22091/csiw.2019.3915.1503>
- موسوی‌زاده، سید ابوالفضل. «تبیین مؤلفه‌های وعده نصرت الهی در قرآن مبتنی بر جهاد تبیین مقام معظم رهبری». فصلنامه سیاست‌پژوهی تحول در علوم انسانی ۲، ش ۶ (۱۴۰۲): ۴۷-۶۱.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات. قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- واقدی، محمد بن عمر. المغازی. بیروت: موسسه الاعلمی، ۱۴۰۹ق.

یعقوبی، احمد بن اسحاق. تاریخ یعقوبی. بیروت: دار صادر، بی تا.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Afḍalī, ‘Alī Rizā. "Mudīriyat Islāmī, Mudīriyat Mubtanī bar Sunat-hā-yi Ilāhī (Mūrid Muṭālī‘ih: Sunat Rizq)". *Faṣḥnāmih-yi Taḥqīqāt Bunyādīn ‘Ulūm-i Insānī*, no. 5 (2017/1395): 8-34.

‘Alizādīh, Yāsir; Ḥusayn Sulaymānī Āmulī va ‘Abd Allah Rajā ħ Lītikūhī. "Barrisi Falsafī Rābiṭah-yi ‘Aql va Imān va Taḥīr ān bar Ma‘rifat va Shinākht Dīnī Insān". *Andishih-hā-yi Falsafī va Kalāmī* 3, no. 6 (winter 2023/1402): 143-169.

Anṣārīyān, Ḥusayn. *Tarjumah Qurān*. Qum: Usvih, 2005/1383.

Āqā Ṣafārī, Alī; Bāqir Rīyāhī Mihr, ‘Abbās Khān Fāzil Uf. "Mustanadāt Qurānī Dīdgāh Maqām Mu‘āzam Rahbarī Darbārih-yi Sharāyit Bahrihmandī az Imdād-hā-yi Ghiybi". *Dū Faṣḥnāmih-yi Muṭālī‘āt Qurānī Pazhūhī Nūr* 6, no. 12 (2022/1400): 105-137.

Āqājānī, Naṣr Allāh. "Vizhigī-hā va Anvā‘ Sunat-hā-yi Ilāhī dar Tadbīr Javāmi". *Faṣḥnāmih-yi Islām va Muṭālī‘āt-i Ijtīmā‘ī* 2, no. 3 (2015/1393): 32-60.

A‘rābī, Ghulām Ḥusayn. "Mabānī Qurānī va Rivāyī Muqāvimat dar Kalām Maqām Mu‘āzam Rahbarī (Mudda Ṣilluhu al-‘Ālī)". *Faṣḥnāmih-yi Muṭālī‘āt ‘Ulūm Qurān* 2, no. 3 (2021/1399): 146-164.

Baghdādī, ‘Alā al-Dīn ‘Alī ibn Muḥammad. *Lubāb al-Ta‘wīl fī Ma‘ānī al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994/1415.

Banāyī, ‘Alī. "Sunat Imdād va Gūnih-hā-yi ān dar Qurān-i Karīm". *Faṣḥnāmih-yi Muṭālī‘āt Qurānī* 9, no. 35 (2018/1397): 47-73.

Biyyī, Muḥammad Ḥasan va ‘Abd al-Vāhid Qādirī. "Ghazvih Badr dar Nigāh Mutifāvit Qurān va Sirihnivisān". *Faṣḥnāmih-yi Muṭālī‘āt-i Tārikhī-i Jang*, no. 1 (2016/1395): 1-18.

Bramaḍān, Ṭayīb. "Manzūma al-Sunan fī al-Qurān al-Karīm wa Dawrahā fī al-Taṣīl li-Fiqh al-Ḥiḍāra al-Islāmiyya". *Majalah Qartās li-l-Dirāsāt al-Ḥiḍāra wa al-Fikriya* 11, no. 2 (2023/1402): 51-85.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Tafsīr al-Kabīr (Maḥāṭib al-Ghayb)*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1999/1420.

Ḥabībī Sīsārā, Murtaẓā. "Barrisi va Taḥlīl Sunat Imdād dar Jahād az Dīdgāh-i Qurān". *Pazhūhish-hā-yi Dīfā‘ī Amniyati Islām* 1, no. 2 (2025/1403): 182-203.

Ḥubballāh, Ḥiydar. *Dirāsāt fī al-Fiqh al-Islāmī al-Mu‘āṣir*. Beirut: "Nashr bi Ṣūrat Dijital", 2011/ 1389.

- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mū’assisa al-Tārīkh al-‘Atabī, 1999/1420.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Fikr li-l-Ṭibā‘a wa-al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1994/1372.
- Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh ibn Muslim. *Tafsīr Gharīb al-Qurān*. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1991/1411.
- Ibrāhīmīyān, Sayyid Ḥusayn; Zuhrih Rabī‘ī va Maḥbūbih Basmal. "Shivih-hā-yi Nuzūl Imdād-hā-yi Ghiybī bar Mu’minīn az Manẓar Āyāt-i Qurān". *Faṣḥnāmih-yi Muṭālī‘āt-i Tafsīrī* 6, no. 24 (2016/1394): 157-176.
- Ikhlaṣī, Maḥdī. "Taṣīr ‘Avāmil Farāmādī dar Nizām Hastī: ‘Āmiliyat Ilāhī dar Qurān". *Pazhūhishnāmah Naqd Ārāy Tafsīrī* 4, no. 1 (2023/1402): 251-287.
- Ja‘farīyān, Rasūl. "Nabard Badr". *Nashriyeh-yi Miqāt Hajj*, no. 9 (autumn 1995/1373): 57-78.
- Khwājapūr, Muḥammad Maḥdī. "‘Ālam Asbāb va Chigūnigī Taṣīr va Taṣīrpazrī ān dar Qurān". *Dū Faṣḥnāmih ‘Uyūn* 2, no. 2 (1974/1394): 1-20.
- Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1983/1403.
- Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1996/1374.
- Miṣbāḥ Yazdī. Muḥammad Taqī. *Jāmi‘ah va Tārīkh az Nigāh Qurān*. Qum: Intishārāt-i Mū’assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumīynī, 2013/1391.
- Muḥammad Rizāyī, Muḥammad. "Rābiṭah-yi ‘Aql va Īmān (yā Falsafah va Dīn)". *Falsafah va Kalām Islāmī* 10, no. 35 (winter 2006/1384): 11-34.
- Muḥaqqiq Sabzavārī, Mulā Hādī. *Sharḥ al-Manẓūmah*. researched by ‘Allāmah Ḥasanzādīh, Tehran: Nashr Nāb, 2000/1379.
- Mūsawī Khurāsānī, Sayyid Muḥammad Ḥasan va Javād Īrawānī. "Muvāzinīh-yi Āyāt Jahād dar Qurān bā Tavasul bi Zūr dar Ḥuqūq Biyn al-Milal". *Faṣḥnāmih-yi Pazhūhish Taṭbīqī Ḥuqūq Islām va Gharb* 6, no. 2 (2020/1398): 183-208.
- Mūsawizādīh, Sayyid Abū al-Faḍl. "Tabyīn Mū‘ālifih-hā-yi Va‘dih Nuṣrat Ilāhī dar Qurān Mubtanī bar Jahād Tabyīn Maqām Mu‘āzam Rahbarī". *Faṣḥnāmih-yi Siyāsatpazhūhī Tahāvul dar ‘Ulūm Insānī* 2, no. 6 (2023/1402): 47-61.
- Muṭaharī, Murtaẓā. *Majmū‘ah-yi Āṣār Uatād Shahīd Muṭaharī*. Tehran: Intishārāt-i Ṣadrā, 2005/1384.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt Ma'a al-Muḥākamāt*. Qum: Nashr al-Balāghah, 1997/1375.

Qum: Kitābkhānih 'Umumī Ḥaḍrat-i Āyat Allāh al-'Uzmā Mar'ashī Najafī. 1984/1404.

Quṭb, Sayyid Ibrāhīm. *fi Zāl al-Qurān*. Beirut: Dār al-Sharq, 2004/1425.

Rashīd, Ghulām 'Alī va Muḥammad Idrīsīyān. "Tabyyin Amūzih-hā-yi Jahādī Qurānī Mū'athir bar Rūḥīyih-yi Jahādī Nīrūhāy Musalāḥ Jumhūrī Islāmī". *Faṣlnāmih-yi Muṭālī'āt Difā'i Istirātizhī* 16, no. 72 (2019/1397): 5-26.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr-i al-Qurān al-Karīm (al-Shahīr bi-Tafsīr-i al-Minār)*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1993/1414.

Rūshan Ḥamīd, Muḥammad Ibrāhīm. "Sharāyit Barkhūrdārī az Imdād-hā-yi Vīzhīh-yi Ilāhī dar Nigariyih-yi Qurānī Maqām Mu'āzam Rahbarī (Mudda Zilluhu al-'Ālī)". *Nashrīyih-yi Mishkāt* 39, no. 149 (2021/1399): 107-129.

Ṣādiqī Tihirānī, Muḥammad. *al-Balāgh fi Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān*. Qum: Intishārāt-i Muḥammad Ṣādiqī Tihirānī, 1998/1419.

Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir. *Sunāt-hā-yi Tārīkh dar Qurān. translated by Sayyid Jamāl al-Dīn Mūsawī* Iṣfahānī, Tehran: Intishārāt Tafāhum, 2003/1381.

Ṣajīdī, 'Alī Muḥammad va Faṭimah Zārī. "Tawḥīd Afālī dar Nizām Falsafī Mulāṣadrā". *Falsafah va Kalām Islāmī* 47, no. 1 (spring and summer 2015/1393): 81-102.

Sayyidī Fard, Sayyid 'Alī. "Sunāt-hā-yi Ilāhī va Ḥasāsīyat bi Dādih-hā-yi Tajrubī: Mulāḥizātī Maḥmūmī va Tawṣīyih-hā-yi Ravishī". *Faṣlnāmih-yi Taḥqīqāt Bunyādīn 'Ulūm-i Insānī*, no. 25 (2022/1400): 11-25.

Shaykh Shujā'i, Muḥammad. *Tadbīr Ma'īshat dar Kitāb va Sunat*. Qum: Būstān Kitāb, 2020/1398.

Suyūtī, 'Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi-al-Ma'thūr*.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, 1994/1372.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Tafsīr Jawāmi' al-Jāmi'*. Qum: Markaz-i Mudīriyat-i Ḥawzah-yi 'Ilmiyah, 1992/1412.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Mū'assisa al-'Alamī li-l-Maṭbū'āt, 1970/1390.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Hikma*. Qum: Jāmi'ah al-Mudarrisīn fi al-Ḥawzah al-'Ilmiyah bi-Qum, Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1995/1416.

لزگی و دیگران؛ تحلیل پیوند میان «تدبیر عقلی» و «وعدۀ نصرت الهی» در آیات ناظر به نبرد بدر / ۲۴۹

Tarkhān, Qāsim. "Ta'īn ulī dar Qawānīn Farāmādī Pīshraft bar Asās Sunat-hā-yi Ijtimā'ī Ilāhī" . *Faṣḥnāmih Hikmat Islāmī* 5, no. 1 (2019/1397): 125-152.

Tarkhān, Qāsim. "Tahlīl Sunatshinākhtī bar Naqsh Fā' ilī Imām Zamān (AS)". *Faṣḥnāmih Pazhūhish-hā-yi I' tiqādī Kalāmī* 11, no. 44 (2022/1400): 27-50.

Tarkhān, Qāsim. "Naqsh va Ta'sīr 'Ilal va 'Avāmil Farāmādī dar Balāyāy Ṭabī'ī". *Qabasāt* 25, no. 96 (2021/1399): 35-65.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan, *al-Amālī (li-l-Ṭūsī)*. Qum: Dār al-Thaqāfa, 1993/1414.

Wāqidi, Muḥammad ibn 'Umar. *Kitāb al-Mghāzī*. Beirut: Mū'assisa A'lamī, 1989/1409.

Ya'qūbī, Aḥmad ibn Ishāq. *Tārīkh al-Ya'qūbī*. Beirut: Dār Ṣadir, s.d.



Examining the Characteristics of Inner (*Anfusi*) Interpretation and Its Relation to Ta'wil in the Works of Allamah Hasanzadeh Amoli

Zahra Mokfi, Ph.D. Student in Teaching Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Dr. Sayyed Hossain SayyedMosavi  (Corresponding Author), Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
Email: shmosavi@um.ac.ir

Dr. Vahideh Fakhar Noghani , Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

The term inner interpretation (*tafsir anfusi*), used by some contemporary thinkers such as Allamah Hasanzadeh Amoli, is conceptually ambiguous. While it is presented as a form of interpretation (*tafsir*), its applications often resemble mystical esoteric interpretation (*ta'wil*) of the Qur'an. This raises the question of the true nature of inner interpretation and its relationship to *ta'wil*. Using a descriptive-analytical method, this study clarifies the concept of inner interpretation through its usage in Allamah Hasanzadeh Amoli's works and examines its relation to esoteric interpretation. The findings indicate that inner interpretation is essentially *ta'wil* with a particular emphasis on anthropological foundations. Differences nevertheless exist: inner interpretation, as a form of existential interpretation, articulates stages of human spiritual ascent, whereas *ta'wil* is not necessarily existential. Inner interpretation facilitates the elevation of the human soul and enables access to Qur'anic truths at their loftiest levels.

Keywords: Inner interpretation, cosmic interpretation, *ta'wil*, foundations of inner interpretation, anthropology.





بررسی شاخصه های تفسیر انفسی و رابطه آن با تأویل در آثار علامه حسن زاده آملی

زهرا مکفی

دانشجوی دکتری گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

دکتر سیدحسین سیدموسوی (نویسنده مسئول)



دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: shmosavi@um.ac.ir

دکتر وحیده فخار نوغانی



دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

اصطلاح تفسیر انفسی که در آثار بعضی اندیشمندان معاصر مانند علامه حسن زاده آملی استفاده شده، با ابهاماتی روبروست. چرا که از یک سو سخن از تفسیر است و از سوی دیگر مصادیق تفسیر انفسی در آثار ایشان، تداعی کننده روش تاویل قرآن در رویکرد عرفانی است. لذا این پرسش ایجاد می شود که حقیقت تفسیر انفسی چیست و چه رابطه ای با تاویل قرآن دارد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، پس از تبیین تفسیر انفسی از میان کاربردهای آن در آثار علامه حسن زاده آملی، به رابطه آن با تاویل در نظر ایشان، می پردازد. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که تفسیر انفسی همان تاویل است که بیشتر به مبانی انسان شناسی تاکید دارد. البته تفاوت هایی نیز میان این دو وجود دارد؛ مانند این که تفسیر انفسی، که نوعی تفسیر وجودی است، به معنای بیان مقامات عروجی انسان است، در حالی که تاویل لزوماً وجودی نیست. تفسیر انفسی موجب ارتقاء نفس انسان و دریافت حقایق قرآن، در مقامات شامخ آن ها می شود.

کلیدواژه ها: تفسیر انفسی، تفسیر آفاقی، تاویل، مبانی تفسیر انفسی، انسان شناسی.

مقدمه

اصطلاح تفسیر انفسی که در آثار بعضی اندیشمندان معاصر به کار رفته، در ظاهر امر تا حدی ابهام دارد. چرا که از یک سو سخن از تفسیر است و از سوی دیگر، بین دو واژه «تفسیر» و «انفسی» پیوند برقرار شده است. این در حالی است که نمونه های تفسیر انفسی که از آیات قرآن صورت گرفته، تداعی کننده تأویل است. تأویل یکی از رویکردهای مطرح در فهم معنای کلام از ابتدای نزول قرآن است و در تبیین حقیقت آن، تعاریف مختلفی از سوی اندیشمندان اسلامی بیان شده است. اما تفسیر انفسی اصطلاحی نوظهور است که در سال های اخیر توسط اندیشمندانی چون علامه حسن زاده آملی و آیت الله جوادی آملی مطرح شده است. در بررسی آثار علامه حسن زاده آملی این نکته حائز اهمیت است که ایشان در حالی که از واژه تأویل استفاده می کند، اصطلاح «تفسیر انفسی» را هم به کار می برد. تأویل در نظر ایشان، به معنای ارجاع آیات قرآن به حقایق منطوقی در جان انسان است. اما در مورد تفسیر انفسی، تعریف صریح و واحدی در آثار ایشان نمی توان یافت. وی گاهی از عرفان اصیل اسلامی و حکمت متعالیه با عنوان تفسیر انفسی آیات و روایات یاد می کند.^۱ گاهی تفسیر انفسی را به معنای ظهور آیات الهی در جان انسان می داند و در این راستا بر شناخت نفس و کارکرد این شناخت در تفسیر قرآن بسیار تأکید می نماید.^۲ از این رو، این پرسش مطرح می شود که تفسیر انفسی چیست و بر چه اصولی استوار است؟ چه رابطه ای با تأویل دارد؟ چرا علامه به جای اصطلاح «تفسیر انفسی»، از عبارت «تأویل انفسی» استفاده نکرده است؟

شایان ذکر است که پیرامون موضوع تفسیر انفسی، پژوهش هایی تدوین شده است که هر کدام از جنبه ای به این موضوع پرداخته اند. مقاله «روش شناسی تفسیر انفسی عرفانی»^۳ که در آن به تبیین جایگاه این رویکرد تفسیری در نظر قرآن و حدیث پرداخته است. مقاله «تطبیق مختصات ماهیت تأویل قرآن و حقیقت انسان باتکیه بر دیدگاه علامه حسن زاده آملی»^۴ که در آن سعی شده تطبیقی بین انسان و تأویل صورت گیرد. مقاله «نقش تفسیر انفسی قرآن در تعمیق ایمان دینی با نگاه بر آراء حسن زاده آملی و جوادی آملی»^۵ که در آن نقش و کارکرد تفسیر انفسی در اعتلای ایمان انسان، بیان شده است. مقاله «ماهیت تفسیر انفسی قرآن»^۶ که درصدد بررسی تفسیر انفسی در نظر بعضی اندیشمندان و جایگاه آن در میان تفاسیر

۱. حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ۴۷۳.

۲. حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ۱۰.

۳. رضائی، رضا. «روش شناسی تفسیر انفسی عرفانی». عرفان اسلامی. ش ۵۹ (بهار ۱۳۹۸): ۲۰۷-۲۲۲.

۴. حسینی، سیدقاسم و فاطمه لونجی. «تطبیق مختصات ماهیت تأویل قرآن و حقیقت انسان باتکیه بر دیدگاه علامه حسن زاده آملی». پژوهش نامه تأویلات قرآنی. ش ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۸): ۱-۲۷.

۵. حسین زاده، اکرم، محمد شریفی. «نقش تفسیر انفسی قرآن در تعمیق ایمان دینی با نگاه بر آراء حسن زاده آملی و جوادی آملی». آموزه های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۵): ۹۳-۱۱۲.

۶. حسین زاده، اکرم، محمد شریفی. «ماهیت تفسیر انفسی قرآن». آموزه های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۲۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۸۳-۱۱۱.

عرفانی است. مقاله «مبانی تفسیر انفسی قرآن کریم»^۷ به بررسی مبانی مشترک تفسیر انفسی و دیگر تفاسیر عرفانی و همچنین مبانی خاص تفسیر انفسی پرداخته است. مقاله «اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم»^۸ به دنبال بررسی اعتبار تفسیر انفسی و برتری آن نسبت به سایر تفاسیر قرآن است.

اما آنچه در این پژوهش‌ها تا حدی مغفول مانده و رسالت این پژوهش است، استخراج و استنباط مفهوم تفسیر انفسی و مبانی آن در آثار علامه حسن‌زاده آملی و مهم‌تر از آن، تفاوت تفسیر انفسی با تأویل است. اگرچه گاهی در پژوهش‌های مذکور به آثار علامه حسن‌زاده استنادهایی شده است، اما به طور خاص نظر علامه حسن‌زاده آملی در این زمینه مورد بررسی قرار نگرفته است. این در حالی است که ایشان بر کاربست رویکرد تفسیر انفسی در آثار خویش، اهتمام ویژه داشته و آن را بسیار حائز اهمیت می‌داند. مسئله دیگری که بررسی آن ضروری به نظر می‌رسد و تاکنون پژوهشی در این باره صورت نگرفته، تبیین رابطه تفسیر انفسی و تأویل است. از این رو، در این پژوهش سعی شده از لایه‌های کاربردهای اصطلاح «تفسیر انفسی» در آثار علامه^۹ و همچنین از طریق مقایسه بین دو اصطلاح تفسیر انفسی و تفسیر آفاقی، به تعریف و تبیین تفسیر انفسی پرداخته، تا هدف ایشان از طرح اصطلاح تفسیر انفسی روشن شود. سپس به این سؤال پاسخ گفته شود که آیا مقصود علامه از بیان اصطلاح «تفسیر انفسی»، همان تأویل است، یا تفسیر انفسی ترکیبی از تفسیر و تأویل است و یا اینکه تفسیر انفسی غیر از تأویل است؟

۱. تفسیر در نظر علامه حسن‌زاده آملی

علامه حسن‌زاده، با توجه به آیه ۵۳ سوره فصلت «سُئِرَ بِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ»، به اهمیت عالم آفاق و عالم انفس و لزوم مطالعه در آیاتی که در این دو عالم توسط خداوند متعال، ارائه شده، توجه می‌دهد. مشاهده آیات الهی به واسطه سیر در آفاق، یعنی عالم خارج از انسان و سیر در انفس، یعنی سفر در حقیقت جان انسان، حاصل می‌شود. در آثار اندیشمندان دیگر نیز از عالم آفاق و انفس سخن گفته شده؛ از جمله سید حیدر آملی که برای عالم هستی، دو مرتبه ظهور تفصیلی یعنی عالم آفاق و ظهور اجمالی یعنی عالم انفس، قائل است.^{۱۰} آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است هر چیزی که از محدوده ذات شخص بیرون است، خواه در بدن خودش باشد یا هرآنچه که در عالم امکان هست، آیات آفاقی به شمار می‌آید.^{۱۱} بدین ترتیب، آفاق به هر چیزی که غیر از ذات و صفات انسان است، اطلاق می‌گردد. براین اساس، علامه می‌گوید: سفر آفاقی، به معنای سیر در عوالم ظاهری و مراتب بیرون از نفس است و

۷. شریفی، محمد، اکرم حسین‌زاده. «مبانی تفسیر انفسی قرآن کریم». پژوهش‌نامه عرفان. ش ۱۹ (پاییز و زمستان ۱۳۹۷): ۴۴-۶۲.

۸. مودب، سیدرضا، اصغر مهری. «اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم». آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۲۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۵۵-۸۱.

۹. حدود ۶۰ مرتبه تکرار اصطلاح «تفسیر انفسی» در آثار ایشان.

۱۰. آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص، ۴۰۸.

۱۱. جوادی آملی، توحید در قرآن، ۲۱.

از آنجاکه موجودات عالم آفاق، همان اسماء و صفات حق هستند که به نحو تفصیلی ظهور یافته اند، تفکر در آن ها سیر آفاقی است.^{۱۲} لذا با توجه به معنای تفسیر که «توضیح شیء و آشکار کردن امر پوشیده» است،^{۱۳} می توان گفت: آنچه که در آثار علامه با عنوان تفسیر آفاقی یاد شده،^{۱۴} تفسیر آیات قرآن به واسطه سیر در آفاق است. به بیان دیگر در تفسیر آفاقی، آیات قرآن، به آنچه خارج از حقیقت انسان است، ارجاع داده می شود. آیت الله صمدی آملی^{۱۵} در شرح هایی که بر آثار علامه نوشته است، بر این نظر است که تفسیر آفاقی، در محدوده عالم ماده و طبیعت است. به تعبیر دیگر، مفسر آفاقی، به جهان بیرون از جان خود نظر دارد و از شئون ذاتی خود غافل است.^{۱۶} به گونه ای که در عالم خارج از خود به دنبال شأن نزول آیات می گردد و با استفاده از علوم حصولی، آیات را بر جهان هستی تطبیق می دهد. نهایت معرفتی که از سیر آفاقی حاصل می شود، معرفت فکری است^{۱۷} و به تبع، نهایت درجه تفسیر آفاقی نیز تحصیل علم فکری و دستیابی به صورت ذهنی از حقایق عالم است. در این نوع تفسیر، وعد و وعیدهای قرآنی، به آینده و عالم آخرت، موکول می شود. کلمات، عبارات و آیات قرآن، مطابق کثرات عالم تفسیر می گردد. موجودات مورد اشاره در قرآن از جمله انسان، ملائکه، آسمان و زمین، همه بر مصادیق خارجی شان تطبیق می گردد. برای انجام چنین تفسیری به کتب لغت، تاریخ، علوم تجربی و ... مراجعه می شود. در مقابل آفاق، انفس مطرح است و مقصود از آن، هر چیزی است که در محدوده ذات و صفات شخص است و عالم انفس، مراتب وجودی انسان است که در آن، اسماء و صفات حق، به نحو اجمالی و جمعی تحقق یافته است. بدین ترتیب، سفر در مراتب نفس، سیر انفسی است و علامه تفسیر آیات قرآن را به واسطه سفر در اطوار وجودی انسان، تفسیر انفسی نامیده است. وی برای تفسیر انفسی جایگاهی والا تر از تفسیر آفاقی قائل است^{۱۸} و در آثار خود بسیار سخن از تفسیر انفسی می گوید. به عنوان مثال شأن نزول آیات مربوط به حضرت ابراهیم (علیه السلام) در تفسیر آفاقی وقایعی است که در برهه ای از تاریخ، رخ داده است. اما شأن نزول این آیات در تفسیر انفسی، مقامات انسانی و مراتب صعودی انسان است. بر مبنای ظاهر آیه، حضرت ابراهیم (علیه السلام) ابتدا اجرام آسمانی بیرون از جان خویش را رب خویش خوانده ولی به دلیل مشاهده افول آن ها، رو به ربی نموده که هیچگاه افول نمی کند. اما در تفسیر انفسی انسان سالکی است که در مراتب جان خویش به سوی ربی که فاطر آسمان ها و زمین است، سیر می کند و در هیچ مرتبه ای هم توقف نمی کند

۱۲. حسن زاده آملی، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۴۰.

۱۳. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة؛ ابن منظور، لسان العرب؛ زبیدی، تاج العروس (ذیل ماده فسر).

۱۴. حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۵۷۸.

۱۵. شاگرد و شارح علامه حسن زاده آملی که بر آثار متعدد علامه شرح گفته یا به رشته تحریر درآورده است.

۱۶. صمدی آملی، شرح رساله انسان کامل در نهج البلاغه، ۱۳.

۱۷. حسن زاده آملی، گنجینه گوهر روان، ۷۱.

۱۸. حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۵۷۸.

و هر لحظه ابواب جدیدی از ملکوت آسمان‌ها به روی او گشوده می‌شود. شایان ذکر است در آثار علامه تعریف صریحی از تفسیر انفسی ارائه نشده است. در این پژوهش سعی می‌شود با بررسی کاربردهای متعدد این اصطلاح در آثار ایشان، مفهوم تفسیر انفسی در نظر ایشان استخراج گردد.

۲. کاربردهای تفسیر انفسی در آثار علامه

همچنان که گذشت علامه حسن‌زاده در آثار خویش، به دفعات از اصطلاح تفسیر انفسی استفاده نموده است. ولی در کمتر جایی به صراحت درباره چیستی تفسیر انفسی، سخن گفته است. برخی از کاربردهای تفسیر انفسی در آثار ایشان، به شرح ذیل است:

۲/۱. قرآن کریم، مصداق تفسیر انفسی است

علامه در بیان تفسیر انفسی گاهی به قرآن کریم نظر دارد و تفسیر انفسی را در خود قرآن جستجو می‌کند. در این کاربرد تفسیر انفسی، گاه سطوح معنایی و اسرار و بطون آیات قرآن،^{۱۹} به عنوان تفسیر انفسی معرفی شده و گاهی حکایات قرآن از اطوار گوناگون نفس انسان،^{۲۰} تفسیر انفسی نامیده شده است. به نظر علامه، ظاهر آیات قرآن از حوادث خارجی حکایت می‌کند اما در مرتبه‌ای فراتر از ظاهر، تفسیر انفسی انسان هستند. به عنوان مثال تفسیر انفسی آیه: «فَكُلْ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ» بدین صورت است که انسان جامع همه اسماء جلالی و جمالی است و همه چیز در او احصا شده است. یعنی آدم و شیطان و ابراهیم و هم نمرود در وجود اوست.

۲/۲. روایات موجود در جوامع روایی، تفسیر انفسی است

در نظر علامه روایات موجود در جوامع روایی نیز، تفسیر انفسی قرآن هستند.^{۲۱} علاوه بر این، اسرار و بطون روایات نیز تفسیر انفسی است.^{۲۲} ایشان با نقل روایتی از امام صادق (علیه السلام) بدین مضمون که «حیوانات صور و تمثالات اخلاق انسان‌ها هستند»، آن را تفسیر انفسی آیه «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ»^{۲۳} بیان می‌کند و بر همین مبنا توضیح می‌دهد که حشر انسان‌ها در آخرت به مطابق ملکات مکتسب آن‌هاست. آنکه اخلاق رذیله کسب نموده، در آخرت به صورت حیوانات وحشی محشور می‌شود.^{۲۴}

۲/۳. تفاسیر قرآنی عارفان و کتب حکمت متعالیه، تفسیر انفسی است

۱۹. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۱۵۲.

۲۰. حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۵۴۵.

۲۱. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۴۶۶/۳.

۲۲. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۱۵۲.

۲۳. «و آن هنگام که حیوانات وحشی محشور شوند». (تکویر: ۵).

۲۴. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۲۴۸/۵.

در نظر علامه، حقایقی که عرفا و انسان‌های صاحب نفس پاک، در سیر وسلوک خود شهود نموده‌اند، مخصوصاً آنچه در کتب فصوص‌الحکم و فتوحات‌مکیه محیی‌الدین ابن عربی و همچنین کتاب‌های حکمت متعالیه صدرالمآلهین و به‌خصوص کتاب اسفار اربعه وی، بیان شده، تفسیر انفسی قرآن است.^{۲۵} وی شهودات عرفا و مراحل اسفار اربعه را بیان تأویلات و مقامات آیات دانسته و معتقد است هر کدام از عرفا به میزان اعتلای وجودی خود، به تفسیر انفسی دست یافته‌اند.^{۲۶} علامه در این خصوص به داستان مادر حضرت موسی (علیه‌السلام) اشاره نموده که فرزند خود را از در صندوقی گذاشته و در نیل قرار داد. علامه پس از بیان تفسیر عرفانی این آیات از کتاب فصوص‌الحکم ابن عربی،^{۲۷} این انتقالات عرفانی را تفسیر انفسی نامیده و درعین حال تأویل آیه هم به شمار می‌آورد.^{۲۸} او معتقد است قرآن و عرفان و برهان، از هم جدایی ندارند، عرفان، تفسیر انفسی قرآن و برهان، زبان عرفان و جوامع روایی مرتبه نازل قرآن است.^{۲۹}

۴/۲. بیان مقامات عروجی انسان، تفسیر انفسی است

علاوه بر کاربردهای مذکور، علامه مقامات عروجی انسان را نیز تفسیر انفسی می‌نامد.^{۳۰} یعنی تفسیر انفسی، بیان مقاماتی است که در سیر صعودی برای انسان حاصل می‌شود و قرآن بیانگر مقامات انسان در مسیر تکاملی اوست. از این رو، تفسیر انفسی، تفسیری وجودی است. یعنی انسان به همان اندازه که حقایق قرآن را دارا شده، به همان اندازه تفسیر انفسی در او تحقق یافته است. به‌عنوان مثال در ماجرای حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) غایت سیر انسان کامل، فراتر از همه مراتب محدود و ماهوی، شهود خداوند است که فوق تمامی مراتب کمال انسانی است. مرتبه الوهیت برخلاف همه مراتب مادون، محدود به هیچ حدی نیست. مفسر سالکی که به این مرتبه می‌رسد، به غیر از حق چیزی در عالم نمی‌بیند و می‌گوید: «اَنِّی وَجَّهْتُ وَجْهَی لِلَّذِی فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ».^{۳۱} با توجه به اینکه علامه تفسیر انفسی را بیان مقامات عروجی انسان معرفی می‌کند، می‌توان بر مبنای مراتب نفس، مراتبی را برای تفسیر انفسی به شرح ذیل، در نظر گرفت.

۳. مراتب تفسیر انفسی

علامه انسان را حقیقتی ذومراتب می‌داند که مراتب آن از فرش عالم ماده تا عرش عالم اله، امتداد

۲۵. حسن زاده آملی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۵۶.

۲۶. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۵۹.

۲۷. این رویداد اشاره به این است که نفس انسانی در تابوت بدن قرار گرفت و در دریای علم انداخته شد تا بر فنون علم مستعلی شود.

۲۸. حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص‌الحکم، ۵۳۷.

۲۹. حسن زاده آملی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۱۲.

۳۰. حسن زاده آملی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۵۶.

۳۱. «من رو به سوی خدایی می‌کنم که آفریننده آسمان‌ها و زمین است». انعام: ۷۹.

دارد.^{۳۲} این حقیقت ممتد ذومراتب، در سیر عروجی خود، دارای مراتب نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی است^{۳۳} و چنانچه گفته شد، تفسیر انفسی نیز، بیان مقامات عروجی انسان است.^{۳۴} ازاین‌رو، باتوجه‌به مراتب متعدد نفس انسانی می‌توان گفت تفسیر انفسی هم دارای مراتب می‌شود. لذا مراتب تفسیر انفسی شامل بیان مقامات و مراتب نفس است. انسان با سیر در مراتب وجودی خود، به درجه فنا در عقل بسیط،^{۳۵} و اتحاد وجودی با اسم «المحیط» حق، رسیده و مظهر آن می‌شود. مظهریت اسم «المحیط» حق در این مرحله بدین معناست که همه موجودات عالم، به منزله اعضاء و جوارح او هستند و همان‌طور که می‌تواند در اعضا و جوارح خود تصرف کند، در موجودات عالم نیز تصرف می‌نماید.^{۳۶} باتوجه‌به این مرتبه نفس، علامه در ماجرای حضرت موسی (علیه‌السلام) و ساحران، اژدها را مرتبه نازل نفس موسی می‌داند که تا زمانی که نفس حضرت بدان اشراق و اشراق داشت، به اراده خود آن را به‌صورت اژدها نگه داشته بود.^{۳۷} رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) در این مرتبه اعلی، مظهر همه حقایق، ازجمله حقیقت قرآن است. ایشان در همه مراتب هستی حضور دارد. لذا حقیقت قرآن از مرتبه اعلای وجودی حضرت، بر مرتبه قلب ایشان نازل شده است. بدین ترتیب حضرت تفسیر انفسی لیل القدر در دو آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ»^{۳۸} و «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ»^{۳۹} هستند که در حقیقت مُنَزَّلُ فیه و مُنَزَّلُ الیه، یکی است.^{۴۰} در مرتبه اعلای انسانی، انسان تنها حق را شهود می‌کند و در این مرتبه اعلی، انسان تفسیر انفسی آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»^{۴۱} است. بنابر نظر علامه، اینجا مرتبه‌ای است که انسان به علم‌الیقین و عین‌الیقین و بالاتر به حق‌الیقین، بلکه فراتر به برد‌الیقین^{۴۲} این حقیقت را درمی‌یابد.^{۴۳} یعنی همه اقسام یقین به حق در او جمع است.

باتوجه‌به آنچه تاکنون گفته شد، می‌توان گفت تفسیر انفسی، تفسیری وجودی است که دارای مراتب

۳۲. حسن زاده آملی، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، ۵۷۸.

۳۳. حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ۳۰۷.

۳۴. حسن زاده آملی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۵۶.

۳۵. مقصود از عقل بسیط در قوس نزول، عالم مشیت است که اولین نشاء ظهور قرآن بعد از مرتبه هویت الهیه است. عقل بسیط کل معقولات است که در اتحاد نفس با او، نفس نیز مظهر همه معقولات می‌شود. عرفا از عقل بسیط، تعبیر به روح یا مقام علم اجمالی می‌نمایند. (صمدی آملی، شرح دفتر دل).

۳۶. حسن زاده آملی، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ۴۱.

۳۷. حسن زاده آملی، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، ۵۷۸.

۳۸. قدر: ۱.

۳۹. دخان: ۳.

۴۰. حسن زاده آملی، انسان و قرآن، ۲۵۱-۲۵۲.

۴۱. «او اول و آخر و ظاهر و باطن است». حدید: ۳؛ حسن زاده آملی، گنجینه گوهر روان، ۷۱.

۴۲. بالاترین مقام وجودی و تقرب محض به سوی خداست و انسان با راهیابی در این مقام، به آرامش وجودی دست می‌یابد. در حدیثی از حضرت علی (علیه السلام) آمده است: «ما أعظم سعادتهن بوشح قلبه ببرد یقین»؛ چه سعادت بزرگی یافته کسی که دلش خنکای یقین را چشیده است. (نوری، مستدرک الوسائل، ۲۰۱/۱۱؛ تمیمی آمدی، غرالحکم، ۶۱).

۴۳. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۲۴۸/۵.

متعدد در سیر عروجی انسان است. از طرفی علامه بطون قرآن و روایات و همچنین دستاوردهای حقیقی عرفان و حکمت متعالیه را نیز تفسیر انفسی می نامد، که در این صورت به اصطلاح «تأویل»، نزدیک می شود. مسئله این است که تمیز و تفاوت تفسیر انفسی از تأویل چیست؟ آیا می توان گفت هر دو از یک حقیقت واحد خبر می دهند؟ برای فهم این مطلب، نیاز است مبانی تفسیر انفسی در نظر علامه بیان شود.

۴. مبانی تفسیر انفسی

مبانی، «باورها و اصول پذیرفته شده و مسلم مفسران»^{۴۴} است که سبب رویکرد خاص تفسیری آنان، می شود. از آنجاکه علامه حسن زاده در رویکرد تفسیری خویش، علاوه بر رفع ابهام لغوی و ادبی قرآن، به نوعی با رویکرد عرفانی و تأویلی به تفسیر آیات الهی توجه دارد، ضروری است مبانی تفسیری ایشان مورد بررسی قرار گرفته و نقش هر کدام در چگونگی فهم قرآن در تفسیر انفسی ایشان، روشن گردد. مهم ترین مبانی مؤثر در تفسیر انفسی ایشان، مبانی هستی شناسی و انسان شناسی است.

۴/۱. مبانی هستی شناسی تفسیر انفسی

مبانی هستی شناسی، آن دسته از اصول و مبانی است که در خصوص جایگاه جهان و ارتباط موجودات با یکدیگر سخن می گوید. در رویکردهای رایج تفسیری، اساساً به مبانی هستی شناسی توجهی نمی شود، اما رویکرد تفسیری علامه متأثر از دیدگاه خاص ایشان در نحوه وجود عالم هستی و رابطه وجودی آن با قرآن و انسان است. برخی از مبانی مرتبط با تفسیر انفسی ایشان به شرح ذیل است:

۴/۱/۱. ذومظاهر بودن عالم هستی

از نظر علامه عالم دارای مظاهر و مراتب متعدد بوده و بین مراتب آن نیز، رابطه حقیقت و رقیقت برقرار است. یعنی یک حقیقت واحد در عالم است که تجلیات و مظاهر متعدد در مراتب طولی عالم دارد. بدین ترتیب هر مرتبه نازل نظام هستی، مثال و آینه مرتبه عالی آن است و هر موجودی از خزانه خود در عالم بالا، بدون تجافی و به وفق اقتضای هر عالم تنزل نموده تا به عالم طبیعت رسیده است.^{۴۵} به بیان دیگر، هرچه در عالم طبیعت است، در عوالم دیگری که به حسب وجود، سابق بر این عالم اند، نیز دارای وجود است ولی در هر عالم، صور و احکام مخصوص به آن عالم را داراست. این اختلاف صور و احکام، به حسب ظل و ذی ظل و حقیقت و رقیقت است. لذا موجودات عالم طبیعت، نمود و مثالی از موجودات عالم خیال هستند و آنچه در عالم خیال هست، نمود و تمثلی از حقایق عالم عقلی است. به تعبیر علامه جهان هستی یک محیط نوری غیرمتناهی است که هر مرتبه وجودی آن، حکمی دارد^{۴۶} و هر مرتبه در قوس نزول، اخس

۴۴. شاکر، مبانی و روش های تفسیری، ۴۰.

۴۵. حسن زاده آملی، ده رساله فارسی، ۱۸۶.

۴۶. حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ۸۴.

از مرتبه مافوق خود است و در قوس صعود، هر مرتبه فراتر، اشرف از مادونش است. نکته مهم اینکه هر شیء با وجود مظاهر و مراتب بسیار، دارای هویت واحده است. علامه برای این نظر خود به آیات^{۴۷} و روایات^{۴۸} نیز استناد می‌نماید.

کارکرد مبنای ذومظاهر بودن عالم هستی در تفسیر انفسی قرآن کریم

الف - گسترش دلالتی الفاظ قرآن از مصادیق حسی به مصادیق خیالی و عقلی

تفسیر قرآن بر مبنای ذومراتب بودن عالم هستی به الفاظ قرآن این قابلیت را می‌دهد که علاوه بر مصادیق موضوعه، قابل حمل بر مصادیق متعدد در مراتب طولی عالم باشند. به دلیل این که مراتب طولی عالم در همه احکام وجودی خود، به طور حقیقت و رقیقت از یکدیگر حکایت می‌کنند. یعنی مرتبه عالی، حقیقت دانی و منزلت دانی، رقیقت عالی است.^{۴۹} به عنوان مثال، می‌توان برای الفاظی مانند نفع، یوم و لیل، مصادیق طولی در عوالم بالاتر از عالم حس، بیان نمود.^{۵۰} به واسطه گسترش الفاظ، حتی می‌توان در افقی اعلی، لفظ را بر خداوند نیز اطلاق نمود. چنانچه علامه در این خصوص می‌گوید: هر اسم و صفتی که بر خداوند اطلاق شود، فوق و ورای آنی است که بر انسان حمل می‌گردد. اگرچه این اسماء و صفات، در طول یکدیگر هستند ولی این رقیقت است و آن حقیقت و تفاوت آن‌ها از ممکن تا واجب است.^{۵۱} بدین ترتیب، این مبنای یکی از پایه‌های مهم تفسیر انفسی است. زیرا ذومراتب بودن عالم اقتضای این را دارد که انسان هم به عنوان یکی از موجودات عالم، صاحب مراتب گردد. بر این اساس الفاظ قرآن در تفسیر انفسی قابلیت می‌یابند که در مراتب طولی انسان، بر مصادیق طولی حمل شوند.

ب - تعاضد تفسیر انفسی با تفاسیر آفاقی

گرچه علم حاصل از تفاسیر آفاقی، علم فکری است و علم حاصل از تفسیر انفسی علم شهودی است، اما این دو علم، از صور و احکام مراتب مختلف آیات قرآن در مراتب طولی عالم انسانی، خبر می‌دهند. از این رو علاوه بر اینکه با هم تناقض ندارند، تفسیر انفسی به تفسیر آفاقی معاضدت نیز می‌نماید.^{۵۲} زیرا

۴۷. «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ». واقعه: ۶۳.

۴۸. امام سجاد (علیه السلام): «الْعَجَبُ كُلُّ الْعَجَبِ لِمَنْ أَنْكَرَ النَّشْأَةَ الْأُخْرَىٰ وَهُوَ يَرَى النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ» طوسی، الامالی، ۱/ ۶۶۳. امام صادق (علیه السلام): «ان الله عزوجل خلق ملکه علی مثال ملکوتہ، و انس ملکوتہ علی مثال جبروتہ لیستدل بملکہ علی ملکوتہ و بملکوتہ علی جبروتہ» (نسفی، الانسان الکامل، ۳۷۵).

۴۹. حسن زاده آملی، نهج الولاہ، ۴۷.

۵۰. این نشأه اولی قائم به نشأه آخرت است و این رقیقت آن حقیقت است، چنانکه نفع در این نشأه نموداری از نَفَعْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي آن نشأه است، و یوم این نشأه سایه‌ای از کُلِّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنِ آن نشأه است. و لیل اینجا اشارتی از مقام تحت الشعاع بودن و احتراق نجم ثاقب نفس در نور انور شمس حقیقه الحقائق است که ای چنین استوار را قدر و مرتبت و شأن است، زیرا در این خفا و فنا تاج عزت لقد کرمنّا را در مقام قرب دارا می‌شود و به حقایق هستی آشنا می‌گردد، «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ»، همچنین حروف این نشأه حکایتی از حروف تکوینی کتاب عالم کبیر است. (حسن زاده آملی، ده رساله فارسی، ۳۸-۳۹).

۵۱. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۴۲/۱.

۵۲. حسن زاده آملی، گنجینه گوهر روان، ۷۱.

تمایز میان عوالم وجودی برطرف شده و نسبت به هم متباین نخواهند بود و درحقیقت بیان مرتبه بالاتر فهم هستند.

ج - عدم اکتفا به معانی ظاهری و توجه به روح معنا در الفاظ قرآنی

تفسیر انفسی نیز مانند هر تفسیر دیگری نیازمند ارائه قواعد و اصولی است که ملاک صحت و ارزش گذاری آن باشد. مثلاً توسعه و گسترش معنای الفاظ قرآن، بر مبنای قاعده وضع الفاظ برای روح معانی^{۵۳} توجیه می شود. بر اساس این قاعده موضوع له لفظ، روح معناست و روح معنا در تمامی مراتب وجود حاکم است. زیرا بر اساس مبنای ذومراتب بودن عالم هستی و حکایت گری این مراتب از یکدیگر به نحو حقیقت و رقیقت، هر شیء، یک حقیقت واحد است که در هر مرتبه ای نمودی متناسب با آن مرتبه دارد. مثلاً لفظ قرآن در یک مرتبه، بر همین قرآن کتبی دلالت دارد، ولی در مرتبه بالاتر و در طول این مرتبه، مقصود، کتاب مکنون در لوح محفوظ است.^{۵۴}

۲/۱/۴. تناظر انسان با قرآن و عالم هستی

علامه عالم هستی، انسان و قرآن را سه عالمی می داند که هر کدام دارای مراتب متعدد طولی هستند و این مراتب، کاملاً بریکدیگر منطبق هستند. یعنی سطوح عمیق معنایی و وجودی این سه عالم، با هم مرتبط هستند. وی گاهی از این سه عالم، با عنوان کتاب یاد کرده و می گوید: دو کتاب تدوین (قرآن) و تکوین (عالم هستی)، مطابق هم اند و انسان کامل نیز، با هریک از آن ها مطابق است. آن چنان که اگر عالم را و یا انسان کامل را در يك کفه ترازو و قرآن را در کفه دیگر ترازو قرار دهیم، می بینیم که یک سر موئی کم و زیاد ندارند.^{۵۵} از نظر وی انسان مانند متن بوده و مراتب عالم هستی، شرح و تفصیل اوست. بدین ترتیب که ظاهر انسان که عالم مُلک اوست، متناظر با عالم مُلک است و خیال انسان متناظر با عالم مثال و عقل انسان متناظر با عالم عقول است. انسان قابلیت حشر با همه عوالم را دارد و دارای قوه و استعداد همه آنهاست. همچنین انسان کامل قرآن است و قرآن بیانگر مقامات مسیر تکاملی انسان است.^{۵۶} بدین ترتیب که اولین مرتبه نزول قرآن با اولین مرتبه انسان کامل متحد است. نام این مرتبه، حقیقت محمدیه، یا به تعبیر قرآن، «لَيْلَةُ الْقَدْرِ» و «لَيْلَةُ مُبَارَكَةٍ» است. این اتحاد به گونه ای است که قرآن در شب قدر از بالاترین مرتبه خود در جان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، به پایین ترین مرتبه وجود حضرت در عالم طبیعت، به صورت صوت و نوشته نازل شده است. علامه تمام مراتب قرآن را تنزلات عوالم و اطوار نور علم می داند که پس از تنزل در عالم طبیعت، در قوس صعود در وجود انسان، به واسطه سیر علمی و اشتداد وجودی

۵۳. رودگر، مبانی و قواعد تفسیر عرفانی، ۲۹۰.

۵۴. حسن زاده آملی، انسان و قرآن، ۱۲۰.

۵۵. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۱۲۸.

۵۶. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۵۹.

نفس و اتحاد عالم به معلوم، به اصل خود بازمی‌گردد.^{۵۷}

کارکرد مبنای تناظر عوالم هستی در تفسیر انفسی

بیان مصادیق حقایق قرآنی در عالم انسانی یا امکان تفسیر انفسی

بر اساس این مبنا، حقایق قرآنی در عالم انسانی، دارای مصداق است. باتوجه به اینکه انسان کامل، کون جامع و مظهر اتم الهی و خلیفه اوست، تفسیر جامع قرآن کریم نیز می‌شود.^{۵۸} و تفسیر انفسی قرآن به وجه اتم امکان‌پذیر می‌گردد. لذا می‌توان معانی قرآن را در مراتب وجودی انسان یافت و بدان تفسیر کرد. علامه حسن‌زاده معتقد است، سرّ قرآن، صورت عینیّه انسان کامل است که حقایق نوریّه‌ای فوق مقوله جوهر و عرض است.^{۵۹} یعنی خارج ازحد و ماهیت است. انسان نیز در مرتبه اعلای خود، حد و ماهیت ندارد و انسان و قرآن در تمام مراتب، متناظر هم هستند، بلکه با یکدیگر متحدند. اگر انسان در قوس صعود به سرّ قرآن دست یابد، دارای صورت عینیّه قرآن می‌شود و به همان اندازه که صورت عینیّه قرآن را داراست، خود را ساخته و به همان مقدار قرآن است.

۳/۱/۴. توحید صمدی در وجود

مقصود از توحید صمدی این است که حقیقت حق، قاهر بر کل عالم است و در همه جا حق است که متجلی است و عین همه اشیاء است.^{۶۰} این مرتبه اعلای توحید است که انسان تنها یک حقیقت در عالم ببیند. در این هنگام سالک دیگر کثرت نمی‌بیند، بلکه برای او حقیقت مطلقه جلوه‌گر شده است و به مقام شامخ توحید صمدی رسیده است. به عبارت دیگر، توحید صمدی به این معناست که یک نظام وجودی ازلی و ابدی است که باطن و ظاهر آن حق است. یک وجود است که همه‌جا را پر کرده است و هیچ چیز و هیچ جا از آن خالی نیست. همه موجودات فعل حق و قائم به حق هستند و حق هم بر آنها قائم است. چنانچه قرآن کریم می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ».^{۶۱}

کارکرد مبنای توحید صمدی در تفسیر انفسی

اعتلای درجه تفسیر انفسی

در تفسیر انفسی انسانی که در مراتب وجودی خویش سیر می‌کند به درجه توحید صمدی می‌رسد و در تمام عالم فقط یک حقیقت که همان حق متعال است را می‌بیند. حتی جان او نیز در حق فانی شده

۵۷. حسن زاده آملی، انسان و قرآن، ۱۶۵-۱۶۹.

۵۸. حسن زاده آملی، نامه‌ها و برنامه‌ها، ۲۴۳.

۵۹. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۴۲.

۶۰. حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ۷۳.

۶۱. «او اول و آخر و ظاهر و باطن است». حدید: ۳.

است. لذا تفسیر انفسی او هم اعتلای وجودی می‌یابد. به عبارت دیگر، باتوجه به این مبنا، به هنگام تفسیر انفسی این حق متعال است که در همه آیات الهی از جمله در وجود انسان، جلوه‌گر می‌شود. مثلاً در تفسیر انفسی سوره توحید، مقصود از «هو» هستی مطلق است و بعد از آن تا آخر سوره، تفسیر هستی مطلق است.^{۶۲} در تفاسیر رایج آفاقی، که از مبنای توحید صمدی در عالم هستی غافل است، علاوه بر این که به شهود حق نمی‌رسد، حقیقت نامتناهی حق را هم قاهر بر عالم نمی‌بیند. بنابراین به لقاء حقیقی خداوند نائل نمی‌شود.

۲/۴. مبانی انسان‌شناسی

مبانی انسان‌شناسی در تفسیر انفسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند و به ماهیت انسان و جایگاه او در عالم وجود اشاره دارد. انسان موجودی است که علاوه بر قابلیت تلقی وحی، توان ابلاغ آن و تکمیل نفوس انسان‌های دیگر را نیز دارد. لذا در اینجا سخن از واقعیت وجودی انسان کامل در نظام فکری علامه و کارکرد این مبانی در تفسیر انفسی خواهد بود. برخی از این مبانی عبارت‌اند از:

۱/۲/۴. انسان وجود کامل (کون جامع) است

وجود کامل بودن انسان بدین معناست که تمام اسماء و صفات الهی در حقیقت وجودی او جمع هستند. باتوجه به آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^{۶۳} انسان جامع حقایق همه مخلوقات، یعنی جامع حقایق اعیان ثابت و موجودات خارجی است. او یک هویت واحد ممتد است که در تمامی مراتب عالم حضور دارد.^{۶۴} بنابراین چنین موجودی بهترین طریق، بلکه تنها طریق پی‌بردن به جهان هستی است. زیرا از طرفی همه هستی در او جمع است و از طرفی او در همه مراتب هستی حضور دارد و قوای ادراکی همه مراتب مادی و غیرمادی را نیز دارد.

کارکرد مبنای وجود کامل بودن انسان در تفسیر انفسی

شهود تمام عالم هستی به واسطه تفسیر انفسی

انسان مظهر اتم خداوند است و قابلیت حشر با همه عوالم را دارد. صورت انسانی، مجموع صور عالمین است.^{۶۵} بنابراین تفسیر انفسی با رفع ابهام و اجمال از اسماء الهی که در ذات انسان نهفته است، سبب شهود کل عالم هستی می‌شود. یعنی انسان با انکشاف مراتب وجودی خویش به واسطه تفسیر انفسی، می‌تواند به انکشاف عوالم وجودی نائل گردد و به عالمی عقلی مشابه عالم عینی تبدیل شود.^{۶۶}

۶۲. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۲۰۱/۶.

۶۳. همه اسماء را به انسان تعلیم داد. (بقره: ۳۱).

۶۴. حسن زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ۱۴۸.

۶۵. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۲۲۷/۱.

۶۶. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۴۵۹/۳.

۴/۲/۲. نفس ناطقه انسان دارای مقام فوق مجرد است

نفس انسان علاوه بر مجرد برزخی و مجرد عقلانی، دارای مقام فوق مجرد عقلانی نیز هست. یعنی علاوه بر اینکه از ماده و احکام آن مجرد است، از ماهیت نیز مجرد بوده و حد یقف ندارد. لذا نفس انسانی در سیر صعودی خویش می‌تواند به درجه‌ای برسد که از یاری عقل فعال بی‌نیاز شده و مستقیماً از نور الهی کسب فیض نماید و حقایق قرآن را در مراتب بالاتر آن ادراک کند.^{۶۷}

کارکرد مقام فوق مجرد داشتن نفس در تفسیر انفسی

شهود وجود نفسی اشیاء (ذات اشیاء) در متن خارج نه وجود متجلی شده‌شان تفسیر نفس در مرتبه فوق مجرد، سبب مشاهده اشیاء آنطوری که در خارج هستند،^{۶۸} می‌شود. به بیان دیگر، یکی از دستاوردهای تفسیر انفسی، گذر از وجود متجلی شده اشیاء و شهود وجود نفسی آن‌ها، در متن خارج است. نفس انسان به مقدار فانی شدنش در حق، از تجلی حق متعال بهره‌مند می‌شود. به سبب اتصال تام به مبدأ و فناء از ذات خود و بقاء به آن حالت اتصال تام به مبدأ، اشیاء را آنطوری که در خارج هستند، مشاهده می‌کند. یعنی به ذوات اشیاء و به وجود نفسی آن‌ها در متن خارج می‌رسد.

۴/۲/۳. پاداش، نفس علم و عمل است

پاداش، نفس علم و عمل و در طول آن‌هاست.^{۶۹} علم و عمل دو جوهری‌اند که سازنده انسان‌ساز هستند و انسان به جهت انسانیتش، نیازمند علم نافع و عمل صالح است. علم سازنده روح و عمل سازنده بدن انسان است، به گونه‌ای که بدن در هر عالمی، همواره مرتبه نازله نفس خود است. علامه حسن‌زاده معتقد است، برای انسان، بدن‌هایی در طول هم به وفق نشأت اخروی است و تفاوت این بدن‌ها و نشئه‌ها، به نقص و کمال است و در آخرت آنچه برای انسان مجسم می‌شود، همان اعمال خودش است. به عبارت دیگر، صورت انسان در آخرت همان صور اعمال و آثار ملکات او در دنیا است که بر او ظاهر شده و همنشین‌های زشت یا زیبای او می‌گردند. در قرآن کریم نیز به این مسئله اشاره شده؛ از جمله آیه «وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»^{۷۰} اینکه قرآن کریم تعبیر «بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»، یا «مما كنتم تعملون» را به کار نبرد، برای این است که بگوید: جزای شما چیزی جز عمل شما نیست. یعنی جزاء نفس عمل است.

۶۷. حسن زاده آملی، یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی قدس سره، ۵۰۵-۵۰۷.

۶۸. «کیفیه فیضان الصور العقلیه علی النفوس النطقیه علی سبیل الفناء فی القدسی و البقاء به. آی النفس بسبب الاتصال التام بالمبدء و فنانها عن ذاتها و بقائها به تری الاشیاء كما هی علیها فی الخارج. اللهم ارنا الاشیاء كما هی.» (حسن زاده آملی، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون، النص، ۱۲).

۶۹. حسن زاده آملی، یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی قدس سره، ۵۲۷.

۷۰. یس: ۵۵.

کارکرد مبنا‌ی نفس علم و عمل بودن جزا در تفسیر انفسی

تفسیر انفسی تفسیری وجودی است

بر اساس این مبنا نفس انسان به میزان بهره‌ای که از علم و عمل خود می‌برد، سعه و اشتداد وجودی می‌یابد و هرچه بهره او از آنها بیشتر باشد، به حسب وجود، انسان‌تر است. از این‌رو تفسیر انفسی تفسیری وجودی محسوب می‌شود. به بیان دیگر تفسیر انفسی دارای شدن است نه دانا شدن و انسان به واسطه تفسیر انفسی می‌تواند حقیقت وجودی خویش را هم اکنون مشاهده کند. زیرا به واسطه علم و عمل، خود را ساخته و در واقع آنچه شهود می‌شود، عمل خود اوست که همواره قرین و مصاحب او شده و جزء ذاتش گردیده است. در دیدگاه تفسیر انفسی، تجسم اعمال انسان در همین دنیاست و بهشت و جهنم همین حالا شهود می‌شود. همچنین آنچه در عالم برزخ نمود می‌یابد، مقتضای ذات انسان است. لذا علامه در این باره می‌گوید: دوزخی، دوزخ را از دنیا با خود می‌برد. گرچه گفته می‌شود انسان در بهشت و یا در دوزخ است ولی اگر محققانه به این مسئله نگریسته شود، این بهشت و دوزخ هستند که در انسان‌اند.^{۷۱} چرا که هویت انسان به واسطه علم و عمل او ساخته شده و جزای او، همان خود اوست.

آنچه تاکنون بیان شده، شاخصه‌های تفسیر انفسی اعم از تعریف، مراتب و مبانی تفسیر انفسی است. اما اکنون باید به این سؤال پاسخ گفت که از نظر علامه حسن‌زاده، تفسیر انفسی و تأویل چه رابطه‌ای دارند؟ آیا تفسیر انفسی همان تأویل است یا تمایزاتی با تأویل دارد؟ در این صورت آن تمایزها چیست؟ لذا پس از بیان مفهوم تأویل از نظر علامه رابطه تفسیر انفسی و تأویل بررسی خواهد شد.

۵. رابطه تفسیر انفسی و تأویل

تأویل در نظر علامه، به معنای بازگشت دادن هر چیز به اصل و معنای خودش است و تأویل قرآن به معنای ارتقاء فکر انسان به معارج عالیه قرآن است. با توجه به این تعریف، تأویل در جان انسان اتفاق می‌افتد و دارای مراتب است. مرتبه اول تأویل، ارجاع رؤیاهای انسان به اصل و معنای آن است. یعنی آنچه در حالت خواب و مرتبه خیال انسان ادراک شده، به اصل و معنای آن برگردانده شود.^{۷۲} مرتبه دوم تأویل، ارجاع مطلق ادراکات خیالی اعم از خواب و بیداری، به اصل آن است. عموم مردم در مراتب انسانی خویش، از حد مرتبه خیال یا مثال خود فراتر نمی‌روند، بنابراین حقیقت هر چیز را تا همین مرتبه ادراک نموده و عین واقع برای آنان مشهود نیست. لذا برای دریافت حقیقت مدرکات خیالی خود نیاز به تأویل از سوی فرد دیگری دارند. اما مطلق ادراکات رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بی‌نیاز از تأویل است زیرا تمام مراتب عالم در جان ایشان، تجلی‌یافته و برای ایشان حاضر است. به بیان علامه حسن‌زاده رسول

۷۱. حسن زاده آملی، آغاز و انجام، ۲۲۵.

۷۲. حسن زاده آملی، دروس معرفت نفس، ۲۲۳.

اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، عین واقع را در تمامی مراتب آن یافته و در هیچ مرتبه‌ای نیازمند به تأویل نیست.^{۷۳} حقیقت قرآن کریم در قوس نزول و از عالم اله، در جان ایشان تنزل یافته و در مرتبه خیال حضرت متمثل گردیده و سپس در مرتبه حس، بر زبان ایشان جاری شده است.^{۷۴} پس حقیقت قرآن در همه مراتب، برای ایشان حاضر بوده و از تأویل بی نیاز است. از این رو بیان تأویل آیات قرآن توسط ایشان، به جهت آشکار نمودن حقایق قرآن برای سایر انسان ها و ارتقاء آنها به معارج عالیه قرآن است. از این بیان تأویلی حضرت، تعبیر به روایت می شود. بدین ترتیب علامه حسن زاده روایات را هم، تأویل یا تفسیر قرآن می داند.^{۷۵} در نظر ایشان تفاسیر قرآنی عارفان هم - که به قدر ارتقاء وجودی و شرح صدر خویش از مشهودات خود سخن می گویند - تفسیر انفسی است.^{۷۶} به عنوان مثال ظاهر عبارت آیه «إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنْ إِقْذِرِي فِي التَّابُوتِ فَاقْذِرِي فِي الْيَمِّ»^{۷۷} این است که خداوند متعال به مادر حضرت موسی (علیه السلام) وحی کرد که کودک خویش را در تابوتی^{۷۸} قرار داده و او را در رود نیل رها کند. ابن عربی با بیان تأویل آیه، حکمت قرار دادن موسی در تابوت و رها کردن او در یم (دریا) را این گونه بیان می کند که تابوت اشاره به ناسوت اوست و دریا اشاره به علمی است که به واسطه جسم برای او حاصل شده است. خداوند در ناسوت (عالم دنیا)، «سکینه رب» را قرار داده و راه رسیدن به این سکینه را در تدبیر ناسوت به وسیله نفس قرارداد. ولی نفس در انجام این امر نیازمند به جسم است. (وَأَمَّا حِكْمَةُ إِلقَاءِهِ فِي التَّابُوتِ وَرَمِيهِ فِي الْيَمِّ: فَالتَّابُوتُ نَاسُوتُهُ، وَ الْيَمُّ مَا حَصَلَ لَهُ مِنَ الْعِلْمِ بِوَاسِطَةِ هَذَا الْجِسْمِ مِمَّا أَعْطَتْهُ الْقُوَّةُ النَّظَرِيَّةُ الْفِكْرِيَّةُ وَالْقُوَّةُ الْحَسِّيَّةُ وَالْخَيَالِيَّةُ الَّتِي لَا يَكُونُ شَيْءٌ مِنْهَا وَلَا مِنْ أَمْثَالِهَا لِهَذِهِ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِلَّا بِوُجُودِ هَذَا الْجِسْمِ الْعَنْصَرِيِّ. فَلَمَّا حَصَلَتْ النَّفْسُ فِي هَذَا الْجِسْمِ وَأُمِرَتْ بِالتَّصَرُّفِ فِيهِ وَتَدْبِيرِهِ، جَعَلَ اللَّهُ لَهَا هَذِهِ الْقُوَّةَ الْآلَاتِ يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مَا أَرَادَهُ اللَّهُ مِنْهَا فِي تَدْبِيرِ هَذَا التَّابُوتِ الَّذِي فِيهِ سَكِينَةُ الرَّبِّ)^{۷۹} در در تبیین «سکینه رب»، قیصری معتقد است که ابن عربی بدین جهت تابوت را «سکینه رب» نامیده که امور کلی و معانی حقیقی به حرکت حبی ذاتی همیشه در حرکت اند و طالب این هستند که به حضرت شهادت مطلقه واصل شوند و در تحت اسم ظاهر درآیند. بدین وسیله انسان سالک هم در عالم دنیا صور معانی کلی حقیقی را یافته و به آرامش می رسد. لذا محسوسات روشن ترین بدیهیات هستند. با این توضیح مشخص می شود که راه نیل به یقین و تجلی شهودی، حضور در حضرت شهادت مطلقه (عالم دنیا) است و بدین سبب است که حضرت شهادت،

۷۳. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۲۱.

۷۴. حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۲۳۲.

۷۵. بدیعی، گفت و گو با علامه حسن زاده آملی، ۱۹۵.

۷۶. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۵۹.

۷۷. «آن دم که به مادرت آنچه که باید کرد وحی کردیم که او را در صندوق کن و صندوق را به دریا رها کن». (طه: ۳۸).

۷۸. تابوت: صندوق (راغب اصفهانی، مفردات، ۱/۱۶۲).

۷۹. ابن العربی، فصوص الحکم، ۱/۱۹۸.

«سکینه رب» شده است. (و إنما كانت السکينة فيه، لأن الأمور الكلية و المعاني الحقيقية لا تزال تتحرك بالمحبة الذاتية إلى أن تصل إلى الحضرة الشهادية و تدخل تحت الاسم «الظاهر»، فيجد السالك فيها المعاني بصورها و يسكن إليها. لذلك كانت المحسوسات أجلى البديهيّات. فاليقين و العلم الذوقي و الإيمان الغيبي و التجلي الشهودي لا يحصل إلا في هذه الحضرة و بواسطتها).^{۸۰} علامه حسن زاده سخن ابن عربی و قیصری را در جان انسان بدین گونه تفسیر می کند که جسم عنصری انسان، تابوت نفس ناطقه است و تمام صور معانی حقیقی در آن جمع هستند. قرآن نیز می فرماید: «أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ». ^{۸۱} چون مزاج انسان ^{۸۲} برخلاف سایر مزاج ها، صلاحیت دارد که وحدت اعتدالی قلبی ساکن و به دور از میل های انحرافی در او ظاهر شود، لذا این وحدت اعتدالی، محل قرب و سکینه کمال رب و ظهور اوست. مراد از یم، علم محیط به کل است. بنابراین آیه اشاره دارد به اینکه نفس انسانی در تابوت بدن قرار گرفت و در دریای علم انداخته شد تا بر فنون علم غلبه کند. وی درحالی که ظاهر آیات قرآن را محفوظ می داند، امثال چنین بیانی را در سخن اهل عرفان، تفسیر انفسی قرآن و بیان تأویلات آیات می داند. بنابراین با توجه به آنچه بیان شد، می توان گفت تفسیر انفسی و تأویل نزد علامه یکسان است. وی معتقد است در هنگام خلوت و توجه تام، به شرط طهارت در همه مراتب انسانی، انصراف از نشئه طبیعت حاصل شده و انسان می تواند مراتب عالی و درجات متعالی قرآن را در مقامات عالی وجودی خود بیابد. از این رو تفسیر انفسی معادل با شهود حقایق در جان مفسر عارف است. ^{۸۳} از سوی دیگر، انسان برای حضور در مراتب عالی خود، نیازمند مخرجی است که او را از نقص به کمال ببرد و قرآن کریم مخرج اوست. از این رو، تمام قرآن اعم از، احکام ظاهری و باطنی آن و تاویلات و درجات آن، همه بیان مراتب و مقامات انسان هستند و انسان به وسیله آن ها، ارتقاء وجودی پیدا می کند و این ارتقاء وجودی، در هیچ مقامی متوقف نمی شود و بعد از هر مقام، مقاماتی است. ^{۸۴}

نتیجه گیری

۱- به لحاظ مفهومی، تفسیر انفسی به معنای بیان مقامات عروجی انسان است، درحالی که تأویل به

۸۰. قیصری، شرح فصوص الحکم (القیصری)، ۱۱۱۳.

۸۱. بقره: ۲۴۸.

۸۲. مزاج صورت نوعیه جدیدی است که در اثر ترکیب چند عنصر حاصل می شود. همه اجسام در ماده به هم شبیه هستند و به عقیده حکما ماده عناصر اربعه (آب و خاک و هوا و آتش) هم یکی است، امّا تفاوت آن ها در صورت نوعیه آن ها است. (حسن زاده آملی، دروس معرفت نفس، ۱۳۲). به هر اندازه امزاج معتدل تر باشد، قابلی قویتر و شریفتر برای به فعلیت رسیدن کمال انسانی خود است. (حسن زاده آملی، ده رساله فارسی، ۳۶۸). بنابراین شرافت و خست جوهر نفس به حسب مراتب اعتدال مزاج است. (حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۵۹/۱). بنابراین صورت اعتدالی اتم انسانی مظهر وحدت حقیقیه است. (حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ۶۰/۱).

۸۳. حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ۵۴۵.

۸۴. حسن زاده آملی، مجموعه مقالات، ۱۵۲.

معنای ارتقاء دادن فکر انسان به معارج عالیه قرآن است.

۲- باتوجه به مبانی تفسیر انفسی، می‌توان برای این رویکرد تفسیری، دو حیثیت در نظر گرفت:

حیثیت اول، حیثیت تأویلی الفاظ و عبارات با تأکید بر مبانی انسان‌شناسی.

حیثیت دوم، حیثیت وجودی تفسیر انفسی.

حیثیت دوم تفسیر انفسی، به سلوکی بودن آن اشاره دارد. یعنی صرف یافتن دلالت‌ها کافی نیست، بلکه

این دلالت‌ها باید در جان خود انسان نیز، محقق شود و خود انسان، تفسیر انفسی قرآن گردد.

۳- به دلیل اهمیتی که علامه برای معرفت نفس و خودسازی قائل است، بر تفسیر انفسی تأکید نموده تا

راه رسیدن انسان به مقامات شامخ قرآن و درجات اعلای انسانی که از مسیر نفس انسانی میسر است، نمودار گردد.

۴- در تفسیر انفسی هم مانند تأویل، ارجاع به حقیقت صورت می‌گیرد، ولی این حقیقت، تنها انسان

است و قرآن کریم و عالم هستی، نقش علت معده را برای انسان دارند. زیرا به نظر علامه، انسان بهترین طریق، بلکه تنها طریق پی‌بردن به جهان هستی است، چون مظهر اتم خداوند است و قابلیت حشر با همه عوالم را دارد.

۵- تفسیر انفسی و تأویل برای نیل انسان به حقیقت است، ولی آیات الهی برای کسی که حقیقت

هستی را شهود می‌کند، نیاز به تأویل و تفسیر ندارد.

۶- تفسیر انفسی در مراتب وجود هر فردی اتفاق می‌افتد و آنچه برای دیگران بیان می‌کند، گزارشی از

کشف مراتب وجودی خود اوست که از آن به روایات معصومین (علیهم‌السلام) یا انتقالات عرفانی اهل معرفت، تعبیر می‌شود.

۷- تفسیر انفسی یکی از مصادیق تأویل است. گرچه به لحاظ کاربردهای مختلف تفاوتی با تأویل

ندارد، ولی تأکید آن بر مبانی انسان‌شناسی، آن را از تأویل متمایز می‌کند.

۸- تأویل لزوماً وجودی نیست و موجب سعه وجودی نمی‌شود. اما تفسیر انفسی چون علم حضوری

است و از مسیر خود انسان اتفاق می‌افتد، راهی نزدیک‌تر و سهل‌الوصول‌تر و مهم‌تر اینکه راهی وجودی در مسیر تکامل است. به عبارت دیگر، اگر فرد آیات قرآن را به حقیقت آن در مراتب انسانی خود در قوس صعود

ارجاع دهد، علاوه بر تأویل، تفسیر انفسی هم نامیده می‌شود.

۹- شاید بتوان گفت تفسیر انفسی و تأویل، یک حقیقت هستند ولی این حقیقت، از آن جنبه که اجمال

موجود در جان انسان را به تفصیل بیان می‌کند، تفسیر انفسی و از آن جنبه که مقصود اصلی و نهایی کلام است، تأویل نامیده می‌شود.

منابع

- ابن عربی، محیی الدین. فصوص الحکم. قاهره: دار إحياء الكتب العربیة، چاپ اول، ۱۹۴۶.
- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغة. قم: دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- آملی، سید حیدر. المقدمات من کتاب نص النصوص. تهران: انتشارات توس، چاپ دوم، ۱۳۶۷ش.
- بدیعی، محمد. گفت‌وگو با علامه حسن‌زاده آملی. قم: تشیع، ۱۳۸۰ش.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. غررالحکم و دررالکلم. قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰.
- جوادی آملی، عبدالله. توحید در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم، ۱۳۸۹ش.
- حسن زاده آملی، حسن. گنجینه گوهر روان. تهران: نشر طوبی، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. انسان و قرآن. قم: قیام، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. دروس معرفت نفس. قم: الف لام میم، چاپ سوم، ۱۳۸۵ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. دومین یادنامه علامه طباطبائی. تهران: موسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. ده رساله فارسی. قم: الف لام میم، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. تهران: فجر، چاپ اول، بی تا.
- حسن‌زاده آملی، حسن. عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون. تهران: امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. مجموعه مقالات. قم: دفتر تبلیغات، چاپ پنجم، ۱۳۷۶ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: وزارت ارشاد، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. نامه‌ها و برنامه‌ها. قم: الف لام میم، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. نصوص الحکم بر فصوص الحکم. تهران: رجا، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. نهج الولایه. قم: الف لام میم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب، چاپ سوم، ۱۳۸۱ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی قدس سره. قم: شفق، ۱۳۶۱.
- حسین‌زاده، اکرم، محمد شریفی. «ماهیت تفسیر انفسی قرآن». آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۲۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۸۳-۱۱۱.
- حسین‌زاده، اکرم، محمد شریفی. «نقش تفسیر انفسی قرآن در تعمیق ایمان دینی با نگاه بر آراء حسن‌زاده آملی و جوادی آملی». آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۵): ۹۳-۱۱۲.
- حسینی، سیدقاسم و فاطمه لونجی. «تطبیق مختصات ماهیت تأویل قرآن و حقیقت انسان باتکیه بر دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی». پژوهش‌نامه تأویلات قرآنی. ش ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۸): ۱-۲۷.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن مفضل. المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالقلم دارالشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲.

رمضانی، رضا. «روش‌شناسی تفسیر انفسی عرفانی». عرفان اسلامی. ش ۵۹ (بهار ۱۳۹۸): ۲۰۷-۲۲۲.
رودگر، محمدجواد. مبانی و قواعد تفسیر عرفانی. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۷ش.

الزبیدی، المرتضی. تاج العروس من جواهر القاموس. قم: دارالفکر، بی تا.
شاکر، محمدکاظم. مبانی و روش‌های تفسیری. قم: مرکز جهانی. ۱۳۸۲ش.
شریفی، محمد، اکرم حسین‌زاده. «مبانی تفسیر انفسی قرآن کریم». پژوهش‌نامه عرفان. ش ۱۹ (پاییز و زمستان ۱۳۹۷): ۴۴-۶۲.

صمدی آملی، داوود. شرح دفتر دل. قم: روح و ریحان، چاپ دوم، ۱۳۹۵ش.
صمدی آملی، داوود. شرح رساله انسان کامل در نهج‌البلاغه. قم: روح و ریحان، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ش.
طوسی، محمد بن الحسن. الامالی. قم: دارالثقافه، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
قیصری، داوود. شرح فصوص الحکم (القیصری). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
مودب، سیدرضا، اصغر مهری. «اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم». آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۲۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۵۵-۸۱.

نسفی، عزیز الدین بن محمد. الانسان الكامل. تهران: ظهوری، ۱۳۸۶ش.
نوری، میرزا حسین. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.

Transliterated Bibliography

Al-Zabīdī, al-Murtaḍā. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūn*. Qum: Dār al-Fikr, s.d.

‘Āmulī, Sayyid Ḥaydar. *al-Muqadamāt min Kitāb Naṣ al-Nuṣūṣ*. Tehran: Intishārāt Tūs, Chāp-i Duwum, 1988/1367.

Baḍī‘ī, Muḥammad. *Guft va Gū bā ‘Allāmah Ḥasanzādih Āmulī*. Qum: Tashayū‘, 1961/1380.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Dah Risālah Fārsī*. Qum: Alif Lām Mīm, Chāp-i Awwal, 1966/1385.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Durūs Ma’rifat Nafs*. Qum: Alif Lām Mīm, Chāp-i Sivum, 1966/1385.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Dūvumīn Yādnāmah ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī*. Tehran: Mū’assisah Muṭālī‘ātī va Taḥqīqāt Farhangī, Chāp-i Awwal, 1985/1363.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Ganjinih Guhar Ravān*. Tehran: Nathr Tūbā, Chāp-i Duwwum, 1967/1386.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Hizār va Yik Kalamih*. Qum: Būstān-i Kitāb, Chāp-i Sivum, 2003/1381.

- Ḥasanzādhīh Āmulī, Ḥasan. *Insān va Qurān*. Qum: Qīyām, Chāp-i Duwwum, 1962/1381.
- Ḥasanzādhīh Āmulī, Ḥasan. *Majmū‘ah Maqālāt*. Qum: Daftar-i Tabliḡhāt, Chāp Panjum, 1998/1376.
- Ḥasanzādhīh Āmulī, Ḥasan. *Mumidd al-Himam dar Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Vizārat Irshād, Chāp-i Awwal, 1999/1378.
- Ḥasanzādhīh Āmulī, Ḥasan. *Nahj al-Vilāyah*. Qum: Alif Lām Mīm, Chāp-i Duwwum, 1966/1385.
- Ḥasanzādhīh Āmulī, Ḥasan. *Nāmah-hā va Barnāmah-hā*. Qum: Alif Lām Mīm, Chāp-i Duwwum, 1967/1386.
- Ḥasanzādhīh Āmulī, Ḥasan. *Nuṣūṣ al-Ḥikam bar Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Rajā, Chāp-i Duwwum, 1997/1375.
- Ḥasanzādhīh Āmulī, Ḥasan. *Risālah Vaḥdat az Dīdgāh ‘Arif va Ḥakīm*. Tehran: Fajr, Chāp-i Awwal, s.d.
- Ḥasanzādhīh Āmulī, Ḥasan. *‘Uyūn Masā’il al-Nafs va Sarḥ al-‘Uyūn fī Sharḥ al-‘Uyūn*. Tehran: Amīr Kabīr, Chāp-i Duwwum, 1966/1385.
- Ḥasanzādhīh Āmulī, Ḥasan. *Yādnānah Mufasīr Kabīr Ustād ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī*. Qum: Shafaq, 1983/1361.
- Ḥusaynī, Sayyid Qāsim va Faṭimah Lūnjī. "Tabīq Mukhtaṣāt Māhiyat Ta’vīl-i Qurān va Ḥaqīqat Insān bā Tikīyih bar Dīdgāh-i ‘Allāmah Ḥasanzādhīh Āmulī". *Pazhūhishnāmih-yi Ta’vīlāt-i Qurānī*, no. 2 (autumn va winter 2020/1398): 1-27.
- Ḥusaynzādhīh, Akram va Muḥammad Sharifī. "Naqsh Tafsīr Anfusī Qurān dar Ta’vīq Imān Dīnī bā Nigāh bar Ārāy Ḥasanzādhīh Āmulī va Javādī Āmulī". *Āmūzih- hā-yi Tarbiyati Qurān va Ḥadīth*. no. 3 (spring and summer 2017/1395): 93-112.
- Ḥusaynzādhīh, Akram va Muḥammad Sharifī. "Mabānī Tafsīr Anfusī Qurān Karīm". *Pazhūhishnāmah Trfān*, no. 19 (autumn va winter 2019/1397): 44-62.
- Ḥusaynzādhīh, Akram va Muḥammad Sharifī. "Māhiyat Tafsīr Anfusī Qurān". *Āmūzih- hā-yi Tarbiyati Qurān va Ḥadīth*. no. 27 (spring and summer 2019/1397): 83-111.
- Ibn al-‘Arabī, Muḥy al-Dīn. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Cairo: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiya, Chāp-i Awwal, 1946/1356.
- Ibn Fāris, Aḥmad. *Muḥjam Maqāyīs al-Lughah*. Qum: Dār al-Fikr, 1979/1399.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, Chāp-i Sivum, 1994/1414.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Tawḥīd dar Qurān*. Qum: Markaz Nashr Asrā’, Chāp Panjum, 2011/1389.
- Mu’adab, Sayyid Rizā va Mihrī Aṣghar. "I’tibār va Rujḥān Tafsīr Anfusī Qurān Karīm". *Āmūzih- hā-yi Tarbiyati dar Qurān va Ḥadīth*. no. 27 (spring and summer 2019/1397): 55-81.

Nasafi, 'Aziz al-Din ibn Muhammad. *al-Insan al-Kamil*. Tehran: Zuhuri, 2008/1386.

Nuri, Mirza Husayn. *Mustadrak al-Was'il wa Mustanbat al-Mas'il*. Beirut: Mu'assisa Al al-Bayt(AS) li-Ihya' al-Turath, 1988/1408.

Qaysari, Dawud. *Sharh Fusus al-Hikam (al-Qaysari)*. Tehran: Intisharat-i 'Ilmi va Farhangi, 1997/1375.

Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad ibn Mufazal. *al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar al-Qalam Dar al-Shamiya, Chap-i Awwal, 1992/1412.

Ramađani, Riqa. " Ravishshinasi Tafsir Anfusi 'Irfani". *Irfan Islami*. no. 59 (spring 2020/1398): 207-222.

Rudgar, Muhammad Javad. *Mabani va Qaw'id Tafsir Irfani*. Tehran: Mu'assisah Farhangi Danish va Andishih Mu'ashir. Chap-i Awwal, 2019/1397.

Samadi Amuli, Dawud. *Sharh Daftar Dil*. Qum: Ruh va Rihani, Chap-i Duwwum, 2017/1395.

Samadi Amuli, Dawud. *Sharh Insan Kamil dar Nahj al-Balaghah*. Qum: Ruh va Rihani, Chap-i Chaharum, 2022/1400.

Shakir, Muhammad Kazim. *Mabani va Ravish-ha-yi Tafsiri*. Qum: Markaz Jahani, 2003/1382.

Tamimi Amidi, 'Abd al-Wahid ibn Muhammad. *Ghurar al-Hikam va Durar al-Kalim*. Qum: Dar al-Kitab al-Islami, 1990/1410.

Tusi, Muhammad ibn al-Hasan. *al-Amali*. Qum: Dar al-Thaqafa. Chap-i Awwal, 1994/1414.



The Semantics of Justice in Human Creation with Emphasis on Syntagmatic and Paradigmatic Relations in Surah al-Infiṭār

Dr. Fazeleh Mirghafoorian

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Women's Campus of Imam Sadiq University, Tehran. Iran.

Email: mirghafoorian@isu.ac.ir

Abstract

This study explores the meaning of the term *'adl* (justice) in human creation by analyzing its syntagmatic and paradigmatic relations, examining how associated and substitutive terms expand or restrict its meaning. Using a descriptive-analytical method, relevant verses across the Qur'an are collected and analyzed. The findings show that *'adl* as a descriptor of human creation appears only in verse 7 of Surah al-Infiṭār, accompanied by the terms *creation* (*khalq*), *proportioning* (*taswiyah*), and *composition* (*tarkib*). Analysis of syntagmatic and paradigmatic relations in verses 7–8 of Surah al-Infiṭār and other Qur'anic occurrences reveals that *'adl* represents the third stage of human creation and conveys two semantic dimensions: first, God's granting humans the ability to distinguish between good and evil and to choose between them; second, the creation of each human as male or female, establishing balance in gendered creation and arranging spiritual and physical components accordingly. *Khalq* represents the first stage of creation involving precise measurement (*taqdir*), while *taswiyah* denotes the second stage, signifying the establishment of monotheistic inclination.

Keywords: Surah al-Infiṭār, semantics of justice, human creation, syntagmatic relations, paradigmatic relations, cognitive semantics.





معناشناسی عدل در خلقت انسان

با تأکید بر روابط همنشینی و جانشینی در سوره انفطار

دکتر فاضله میرغفوریان

استادیار گروه معارف اسلامی، پردیس خواهران دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران

Email: mirghafoorian@isu.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر بر واکاوی معنای واژه عدل در خلقت انسان با استفاده از روابط همنشینی و جانشینی تمرکز داشته و به بررسی نقش همنشین‌ها و جانشین‌های این واژه در توسعه یا محدودسازی معنای آن می‌پردازد. این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی انجام شده است و آیات مرتبط، از سراسر قرآن کریم گردآوری و تحلیل شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد واژه عدل به‌عنوان دلالت‌کننده بر کیفیت خلقت انسان، تنها در آیه ۷ سوره انفطار آمده است و سه واژه همنشین آن عبارتند از خلق، تسویه و ترکیب. با تحلیل روابط جانشینی و همنشینی در دو آیه ۷ و ۸ سوره انفطار و سایر آیات قرآن کریم که این واژگان در آنها به‌کار رفته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که واژه عدل مرتبه سوم پیدایش انسان را بیان می‌کند و دو جهت معنایی دارد. اول؛ ایجاد قدرت تمیز میان خیر و شر و توانایی انتخاب یکی از آن دو در انسان، از سوی خداوند متعال، دوم؛ آفرینش هر انسان به‌صورت مرد یا زن و ایجاد یک تعادل و موازنه در آفرینش مردان و زنان و سپس سوارکردن اجزاء روحی و جسمی او بر اساس جنسیتش. خلق به‌عنوان مرتبه اول پیدایش به معنای ایجاد، همراه با اندازه‌گیری دقیق (تقدیر) و تسویه به‌عنوان مرتبه دوم خلقت و به معنای ایجاد گرایش توحیدی در انسان از مراتب پیشین عدل محسوب می‌شوند.

کلید واژه‌ها: سوره انفطار، معناشناسی عدل، خلقت انسان، روابط همنشینی، روابط جانشینی، معناشناسی شناختی.

مقدمه

۱. اهمیت و جایگاه رابطه همنشینی در علم معناشناسی

یکی از مبانی معناشناختی تفسیر قرآن توجه به اقسام روابط درون‌متنی است. این بحث با بحث روابط درون‌زبانی ارتباط دارد و مبحث روابط درون‌زبانی یکی از ویژگی‌های مهم زبان‌شناسی ساختارگراست. سوسور (۱۹۱۳م)^۱ قائل بود در زبان دو نوع رابطه وجود دارد: رابطه همنشینی^۲ و رابطه جانشینی^۳. رابطه همنشینی واژه‌ها می‌تواند سبب تغییر معنای واژه شود و آن را کم یا زیاد کند. اگر معنای واژه‌ها با یکدیگر ارتباط دارد، همنشینی آن‌ها در یک محور می‌تواند تغییر معنایی در آن‌ها به وجود بیاورد^۴ و مسئله مهم‌تر آن که محور همنشینی می‌تواند با قرارگرفتن واحدهای معنایی در کنار یکدیگر منجر به ساخت واحدهای بزرگ‌تر شود. والتر پورتسیگ^۵ زبان‌شناس آلمانی در سال ۱۹۳۴م به این نکته اشاره کرده است که محور همنشینی علاوه بر اثرگذاری نحوی واژگان بر یکدیگر، جنبه‌هایی از تأثیرگذاری در معنا را هم به همراه دارد. همین نگرش در سال‌های دو دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰م با عناوین دیگری در معناشناسی ساخت‌گرا و معناشناسی زایشی رواج یافت. فرث (۱۹۵۷)^۶ از اصطلاح با هم‌آیی^۷ بهره گرفت. کتز (۲۰۰۲م)^۸ و فودور (۱۹۶۳)^۹ همین مورد را با نام محدودیت‌های گزینش^{۱۰} مطرح کردند. واینرایش (۱۹۶۶)^{۱۱} برای همین مطلب اصطلاح مختصات انتقال^{۱۲} را به کار برد و کوسریو (۱۹۶۷)^{۱۳} نیز از همبستگی‌های واژگانی^{۱۴} سخن به میان آورد.^{۱۵}

در تمایز میان همنشین‌ها و جانشین‌ها می‌توان گفت روابط جانشینی شامل شباهت‌های بالقوه است

1. Ferdinand de Saussure.

2. Syntagmatic.

3. Paradigmatic.

۴. قائمی نیا، معناشناسی، ۱/ ۶۰-۶۱.

5. Walter Porzig.

6. John R. Firth.

7. Collocation.

8. Jerrold J. Katz.

9. Jerry A. Fodor.

10. Selection restrictions.

11. Uriel Weinreich.

12. transfer features.

13. Eugenio Coseriu.

14. lexical correlations.

۱۵. گیرتس، نظریه‌های معناشناسی واژگانی، ۱۴۱-۱۴۴.

اما روابط همنشینی بر شباهت‌های بالفعل دلالت می‌کنند.^{۱۶} نظام جانشینی، مانند مجموعه عواملی است که ارتباط بین آن‌ها از نوع انفصالی است و قادرند در یک بافت به جای یکدیگر بنشینند؛ اما در نظام همنشینی بر خلاف نظام جانشینی ارتباط بین عوامل زبانی از نوع ترکیبی پیوسته است. هر عامل در کنار عامل دیگر قرار می‌گیرد و سبب تکمیل شدن آن می‌شود.^{۱۷} البته باید گفت هم معنائی (جانشینی) واقعی در میان واژه‌ها وجود ندارد و هیچ دو واژه‌ای دقیقاً دارای یک معنی نیستند و بعید هم به نظر می‌رسد که در یک زبان دو واژه با یک معنای واحد بتوانند در کنار هم به حیات خود ادامه دهند و واژگان ممکن است در سبک‌ها یا کاربردهای مختلف هم معنی شوند.^{۱۸}

اندیشمندان مسلمان نیز از دیرباز و پیش از زبان‌شناسان غربی، در علوم مختلف؛ مانند لغت، اصول فقه و منطق به بحث معناشناسی واژگانی و ارتباط معنایی واژگان هم‌نشین و جانشین در متن توجه کرده‌اند. افرادی مانند فراهیدی (۱۷۵ق)، جاحظ (۲۵۵ق)، ابن جنی (۳۹۲ق)، جرجانی (۴۲۱ق)، ابن سینا (۴۲۷ق) و شافعی (۲۰۴ق) و دیگران در مباحث مرتبط با علم دلالت و معنا تعمق کرده‌اند و در این زمینه آثار ارزشمندی از خود به جای گذاشته‌اند.^{۱۹}

۲. اهمیت و جایگاه آیات خلقت در قرآن کریم

قرآن کریم در آیات متعددی به چگونگی خلقت انسان پرداخته است. بخش قابل توجهی از آیات خلقت در سور مکی قرار دارد. از مجموع ۶۴ سوره، ۵۴ سوره مکی و ۱۰ سوره مدنی هستند و از ۱۳۹ آیه ۱۲۴ آیه در سوره‌های مکی و ۱۵ آیه در سوره‌های مدنی قرار دارند. اهمیت مسئله از آنجا آشکار می‌گردد که اولین آیات نازل بر پیامبر اکرم (ص) یعنی پنج آیه ابتدایی سوره علق به موضوع خلقت به‌ویژه خلقت انسان و ویژگی‌های آن می‌پردازد. مهم‌ترین ویژگی سور نازل شده قبل از هجرت تحکیم مبانی فکری مخاطبان و ارائه یک دیدگاه کلی نسبت به هستی و از جمله انسان است. مجموع آیات خلقت نیز به دلیل مبنایی بودن موضوع‌شان، در این دوره زمانی یعنی قبل از هجرت نازل شده‌اند. این آیات باهدف و غرضی مشخص؛ یعنی آگاهی بخشی و توجه دادن انسان به ساختار خلقت و ویژه خود و نگاه آیه‌ای به آن برای ایجاد باور توحیدی در دو بُعد خالقیت و ربوبیت و همچنین ارتقا آن به توحید عبادی نازل شده‌اند. سوره انفطار یکی از سور مکی است که در بستر تذکر و یادآوری معاد _ مهم‌ترین نشانه ربوبیت الهی

۱۶. گیرترس، نظریه‌های معناشناسی واژگانی، ۱۴۱.

۱۷. شعیری، مبانی معناشناسی نوین، ۱۰۸-۱۰۹.

۱۸. پالمر، نگاهی تازه به معنی شناسی، ۱۰۷.

۱۹. عبدالجلیل، علم الدلالة اصوله و مباحثه فی التراث العربی، ۱۱۲-۱۵۹.

به بحث خلقت انسان و شرح مراحل آن یعنی خلق، تسویه، عدل و ترکیب پرداخته و در آیات ۶ تا ۸ چنین می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ» (ای انسان، چه چیز تو را به پروردگار بزرگوارت مغرور نمود * خدایی که تو را آفرید و منظم ساخت و عدل کرد * در هر صورت و شکلی که می‌خواست تو را ترکیب بخشید). آنچه در آیات فوق توجه پژوهشگر را به خود جلب کرده است، واژه عدل در فَعَدَلَكَ است که تنها در سوره انفطار به معنای مرتبه‌ای از مراتب تکوینی خلقت انسان مورد استفاده قرار گرفته و در آیات و سوره دیگر به معنای تساوی و عدالت در ساحت اجتماعی و تشریعی آمده است. به نظر می‌رسد قرارگرفتن این واژه در کنار سایر واژگان مانند خلق، تسویه و ترکیب همچنین جای گرفتن در بستر معنایی خلقت و تکوین، معنایی متمایز به آن داده است.

۳. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر پژوهشگران قرآنی تلاش کرده‌اند تا با بهره‌گیری از علم معناشناسی، به فهم عمیق‌تر و دقیق‌تری از قرآن کریم دست یابند. با ادب برزگر و کاظمی تبار در مقاله «معناشناسی عدل در قرآن کریم» بر کشف وجوه معنایی این ماده در قرآن کریم متمرکز شده و رابطه معنایی عدل را با مفاهیمی چون قسط، احسان، صدق، تقوی و حق بررسی کرده‌اند.^{۲۰} باجی و بستانی در پژوهش خود با عنوان «بینامتنیت (تناس) واژه عدل بین زبان عربی و قرآن» با رویکرد کشف رابطه بینامتنی در ماده عدل در زبان عربی و قرآن پرداخته و اشتراکات و افتراقات کاربردی موجود در زبان عربی و قرآن را تبیین کرده‌اند.^{۲۱} فتحی و صباح الجنابی در «دراسة أسلوبية لسورة الانفطار على المستوى اللغوي» به مباحث مربوط به اصوات و نظم موسیقایی این سوره پرداخته‌اند.^{۲۲} پورمولا و غلامی در مقاله «معناشناسی واژه عدل در قرآن کریم بر مبنای روش ایزوتسو» با تمرکز بر حوزه‌های معنایی مفهوم عدل در قرآن، ارتباط عدل را با قسط، حق، ایمان، علم، صدق و تقوی واکاوی کرده‌اند.^{۲۳}

همچنین خلاصه نظرات مفسران در مورد تمایز معنایی عدل با واژگان قریب‌المعنی به‌قرار ذیل است: «خالق» به معنای پدیدآورنده همه موجودات از عدم، «بارئ» به معنای متمایزکننده حیوانات، نباتات و جمادات از یکدیگر و «مصور» متمایزکننده اجناس از یکدیگر است؛ مانند تمایز انسان از سایر حیوانات. البته در هر مرحله از خلقت صورت‌هایی وجود دارد؛ اما منظور از تصویر در این آیات، آن صورت نهایی

۲۰. با ادب برزگر و کاظمی تبار، «معناشناسی عدل در قرآن کریم»، ۱۸۷/۲ تا ۲۰۲.

۲۱. باجی و بستانی، «بینامتنیت واژه عدل بین زبان عربی و قرآن»، ۹۵-۱۱۴.

۲۲. فتحی و صباح الجنابی، «دراسة أسلوبية لسورة الانفطار على المستوى اللغوي»، ۱۸۹-۲۱۶.

۲۳. پورمولا و غلامی، «معناشناسی واژه عدل در قرآن کریم بر مبنای روش ایزوتسو»، ۱-۲۴.

موردنظر است. صورتی که آثار و خواص متمایز از سایر موجودات پیدا می‌کند و تحسین صورت، اعطاء همه آنچه چیزهایی است که یک موجود برای رسیدن به هدف موردنظر به آن نیاز دارد.^{۲۴} تسویه نیز به این معناست که اجزاء یک چیز را به گونه‌ای معتدل و مستقیم کنی که خود قائم به امر خود باشد، به طوری که هر جزء آن در جایی و به نحوی قرار گیرد که باید باشد و بتواند به سوی هدف تعیین شده‌اش حرکت کند و تسویه انسان هم به همین معناست.^{۲۵} تسویه نه تنها در بعد جسمی، بلکه در بعد روحی و عقلی نیز به معنای ایجاد یک انسان تمام‌عیار دارای علم و قدرت و تدبیر و معرفت و ایمان و تکلیف است.^{۲۶} و از مراحل تصویر محسوب می‌شود.^{۲۷} عدل به معنای ایجاد تناسب میان اجزاء داخلی با هم از یک طرف و اجزاء خارجی با هم از طرف دیگر و اجزاء داخلی و خارجی با هم و اجزاء روح با هم و تناسب جسم و روح با یکدیگر است.^{۲۸} ترکیب نیز به این معناست که انسان‌ها با وجود اشتراک در صورت انسانی به شکل‌های مختلفی در طول و قصر، رنگ چهره و بدن، شکل اعضا مانند مدل بینی یا چشم یا انگشت‌ها و مانند آن و حتی در خلیات و خصوصیات روحی و روانی درمی‌آیند و هیچ دو انسانی شبیه یکدیگر نیستند.^{۲۹}

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در مقالات معناشناسی واژه عدل و حتی در رویکرد مفسران متقدم و متأخر به وجه معنایی متفاوت و متمایز واژه عدل در سوره انفطار نسبت به سایر کاربردهای آن در قرآن کریم توجهی نشده است. بنابراین وجه تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های انجام شده در این است که محقق با بهره‌گیری از اصول و قواعد روابط همنشینی و جانشینی در معناشناسی شناختی، تلاش نموده در معناشناسی واژه «عدل در خلقت انسان» در سوره انفطار به روابط طولی و عرضی این واژه با سایر واژگان توجه نموده و به این پرسش پاسخ دهد که واژگان خلق، تسویه و ترکیب چه تأثیری در افزایش یا کاهش معنا در واژه عدل داشته‌اند و در بیان مراحل خلق انسان، این واژه به صورت مشخص به کدام مرحله دلالت دارد؟

۴. روش پژوهش

روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است. بدین صورت که ابتدا واژه عدل بر اساس کتب لغت زبان عرب، مورد تحلیل واژگانی و بر اساس اشکال کاربردی آن در سراسر قرآن کریم مورد تحلیل معنایی قرار

۲۴. مصطفوی، التحقیق، ۳۰۰/۶؛ طباطبائی، المیزان، ۲۸۷/۱؛ ۲۲۲/۱۹؛ سیدقطب، فی ظلال القرآن، ۳۵۳/۶؛ مغنیه، تفسیر کاشف، ۲۹۶/۷.

۲۵. طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۳/۲۶؛ ۶۸۲/۱۰.

۲۶. طباطبائی، المیزان، ۱۵۴/۱۲ و ۳۱۲/۱۳؛ مغنیه، تفسیر کاشف، ۴۷۵/۷؛ فخررازی، مفتاح الغیب، ۴۶۴/۲۱؛ ۷۶/۳۱.

۲۷. فضل‌الله، من وحی القرآن، ۱۵۸/۳؛ طباطبائی، المیزان، ۲۵۱/۱۶ و ۱۱۵/۲۰.

۲۸. فخررازی، مفتاح الغیب، ۷۶/۳۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۶۸۲/۱۰؛ طباطبائی، المیزان، ۲۲۴/۲۰.

۲۹. زمخشری، الکشاف، ۷۱۶/۴؛ مغنیه، تفسیر کاشف، ۵۳۱/۷؛ فخررازی، مفتاح الغیب، ۷۶/۳۱؛ طباطبائی، المیزان، ۲۲۴/۲۰.

می‌گیرد. سپس واژگان همنشین با واژه عدل در سوره انفطار که عبارت‌اند از خلق، تسویه و ترکیب بررسی لغوی و قرآنی شده و در مرحله بعد رابطه واژگان همنشین با واژه عدل تحلیل شده و نقش آنها در تعیین محدوده معنایی این واژه مورد بحث قرار می‌گیرد و در نهایت معنای حاصل از بررسی‌های صورت گرفته در مورد واژه عدل در سوره انفطار اعلام می‌گردد.

۵. تحلیل لغوی - قرآنی واژه «عدل»

در این بخش ابتدا واژه عدل با استفاده از نظرات لغویون به‌ویژه زبان‌دانان متقدم و نزدیک به عصر نزول قرآن مورد تحلیل و واژگانی قرار گرفته، سپس اشکال کاربردی این ریشه در قرآن کریم بررسی می‌شود. واژه «عَدْل» از مفاهیم کلیدی و پرکاربرد در زبان عربی و متون دینی است که دامنه معنایی گسترده‌ای دارد. بررسی کتب لغت معتبر و قریب به عصر قرآن نشان می‌دهد که این مفهوم واژه‌ای چندوجهی است که در معانی راستی و استقامت،^{۳۰} هم‌وزنی،^{۳۱} اعتدال،^{۳۲} انصاف و حکم به حق،^{۳۳} عدم ترجیح و تساوی در جایگاه^{۳۴} و انحراف از مسیر^{۳۵} به کار می‌رود. این کلمه می‌تواند نقیض «جور» (ظلم) نیز باشد.^{۳۶} عَدَلْتُ الشَّيْءَ بِالْشَّيْءِ عَدْلًا یعنی چیزی را هم‌وزن دیگری کردم.^{۳۷} عَدْل چیزی است که معادل چیزی باشد ولی هم جنس آن نباشد.^{۳۸} این تنوع و تکرار در معنا، نشان‌دهنده گستردگی و سعت معنایی و کاربردهای متفاوت واژه عدل در بافت‌های مختلف است و لذا می‌تواند معانی مختلف فوق را دربرگیرد. همه معانی ذکر شده می‌توانند تحت یک معنای جامع قرار گیرند، که عبارتست از «متعادل‌سازی و ساماندهی یک موجود به سمت کمال مطلوب» و عدل در خلقت انسان به این معنا باشد که آفرینش او به نحوی باشد که بتواند باکمال مطلوب، عدل و معادل شود.

در قرآن کریم ماده عدل ۲۸ بار در ۱۱ سوره و ۲۴ آیه در دو حالت مصدری و فعلی و در دو وجه معنایی استفاده شده است. وجه معنایی اول: معادل بودن دو چیز با هم به گونه‌ای که یکی فدیة و عوض

۳۰. وقتی چیزی مایل می‌شود می‌گوییم: «عَدَلْتُهُ»؛ یعنی آن را صاف و راست کردم. ازهری، تهذیب اللغة، ۱۲۳/۲.

۳۱. «عَدَلْتُ الشَّيْءَ بِالْشَّيْءِ عَدْلًا»؛ یعنی چیزی را هم‌وزن دیگری کردم. ابن درید، جمهرة اللغة، ۶۶۳/۲.

۳۲. «عَدَلْتُ الشَّيْءَ»؛ یعنی آن را اقامه کردم تا اعتدال یافت. شتر معتدل به شتری گفته می‌شود که اعضاء او با یکدیگر متفق و منسجم باشد. فراهیدی، العین، ۳۸/۲.

۳۳. تعبیر «هو یعدل»؛ یعنی او به حق و عدل حکم می‌کند. فراهیدی، العین، ۳۸/۲.

۳۴. عبارت «عَدِلَ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ فِي الْأَسْتَوَاءِ» وقتی گفته می‌شود که یکی نسبت به دیگری ترجیحی نداشته باشد. فراهیدی، العین، ۳۸/۲.

۳۵. عبارت «عَدَلْتُ أَنَا عَنْ الطَّرِيقِ»؛ یعنی از مسیر منحرف شدم. فراهیدی، العین، ۳۸/۲.

۳۶. ابن فارس، مقایس اللغة، ۲۴۶/۴.

۳۷. ابن درید، جمهرة اللغة، ۶۶۳/۲.

۳۸. ازهری، تهذیب اللغة، ۱۲۳/۲.

دیگری باشد.^{۳۹} در آیه «وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ»؛^{۴۰} عبارت «وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ» به این معناست که در روز قیامت از کسی در برابر گناهانش، عوضی گرفته نمی‌شود. وجه معنایی دوم معادل بودن دو چیز با هم به گونه‌ای که بتوان حکم یکی را بر دیگری تعمیم داد و یا به دیگری منتقل کرد. مانند کفار که برای خداوند متعال شریکانی قرار داده و آنها را با او در عبودیت شریک می‌دانستند:^{۴۱} «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ» که در آیه، «يعْدِلُونَ» به همین معناست.

وجه معنایی سوم به معنای عدالت، انصاف و رعایت حقوق دیگران است. آنجا که به عدالت (فردی و خانوادگی و اجتماعی) فرمان می‌دهد و می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ».^{۴۲} به نظر می‌رسد، این وجه معنایی مستقل نبوده و تابعی از وجه معنایی اول باشد.

بر اساس آنچه گفته شد، سه وجه معنایی در سایر استعمالات قرآنی منهای سوره انفطار عبارت‌اند از: عوض قراردادن چیزی برای چیز دیگر، وجود احکام مشابه میان دو چیز و عدالت. درحالی‌که به نظر می‌رسد وجه چهارمی نیز برای معنای این ماده در قرآن کریم (سوره انفطار) وجود داشته باشد که متأسفانه به آن توجه نشده است.

۶. تحلیل لغوی- قرآنی واژگان همنشین با عدل در سوره انفطار (خلق، تسویه، ترکیب)

در این بخش سه واژه «خلق، تسویه و ترکیب» به عنوان همنشین‌های «عدل» در سوره انفطار مورد بررسی واژگانی و قرآنی قرار می‌گیرند و تلاش می‌شود تا وجوه معنایی آنها از آیات استخراج شده و وجه معنایی هر یک در سوره انفطار نیز مشخص شود.

۶/۱. خلق: اصل «خلق» در لغت به معنای سنجش و اندازه‌گیری چیزی است.^{۴۳} همچنین به بریدن پارچه یا چرم در اندازه‌های مشخص نیز خلق می‌گویند. مانند آنجا که عرب می‌گوید: «خَلَقْتُ الْأَدِيمَ» یعنی قدرته؛^{۴۴} یعنی چرم را برای درست کردن چیزی برش زدم. خلق در کلام عرب، ابداع چیزی بدون نمونه و

۳۹. طبرسی، مجمع البیان، ۲۲۴/۱.

۴۰. بقره: ۴۸.

۴۱. انعام: ۱.

۴۲. نحل: ۹۰.

۴۳. ابن فارس، مقاییس اللغة، ۲۱۳/۲.

۴۴. فراهیدی، العین، ۱۵۱/۴.

سابقه قبلی است. ابن انباری می‌گوید: خلق دو نوع است: یکی انشاء و ایجاد کردن چیزی از روی بداعه و دیگری به معنای تقدیر است،^{۴۵} که مبتنی بر نظرات سایر لغویون هر دو معنا قابل جمع است و می‌توان گفت خلق عبارت است از «به وجود آوردن چیزی با کیفیت مخصوص بدون سابقه قبلی».^{۴۶}

در قرآن کریم ماده خلق ۲۶۱ بار در ۲۱۸ آیه تکرار شده است و مهم‌ترین وجه معنایی که بیشترین بسامد را به خود اختصاص داده، خلق (ایجاد همراه با تقدیر) موجودات توسط خداوند متعال است. وجه معنایی دوم از این ماده، بهره و نصیب است. آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^{۴۷} (کسانی که در مقابل (نقض) پیمان و سوگندهای خود بهای اندکی به دست می‌آورند آنها را در آخرت بهره‌ای نیست و خدا با آنان سخن نمی‌گوید و در روز قیامت به آنان نظر (رحمت) نمی‌افکند و آنها را پاک نمی‌گرداند و برای آنان عذابی دردناک خواهد بود). این وجه معنایی که به شکل اسمی «خَلَقَ» در قرآن کریم آمده، تحت معنای تقدیر است چرا که نصیب، همان سهم مقدر شده برای هر کسی است. وجه معنایی سوم، سجایای باطنی و خصوصیات درونی افراد انسان است که به شکل اسمی «خُلِقَ» قابل مشاهده است. آنجا که خطاب به پیامبر اکرم ص می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ».^{۴۸} این وجه معنایی نیز می‌تواند تابعی از وجه معنایی اول باشد. وجه معنایی چهارم خلق دروغین است: «مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَٰذَا إِلَّا اخْتِلَافٌ».^{۴۹} ما این (مطلب یعنی پرستیدن يك معبود نادیدنی) را در آیین اخیر (آیین پدرانمان) نشنیده‌ایم، این (ادعا) جز دروغ‌بافی نیست. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، همه وجوه تحت یک وجه معنایی کلی یعنی ایجاد با کیفیتی مخصوص قرار می‌گیرند.

۶/۲. تسویه: بررسی کتب لغت نشان می‌دهد که واژه تسویه (از ریشه س. و. ی) در زبان عربی، به معنای استقامت و اعتدال،^{۵۰} راست و هموار کردن،^{۵۱} توسط همراه با اعتدال،^{۵۲} و تعدیل و تکوین^{۵۳} است؛

۴۵. ازهری، تهذیب اللغة، ۱۶/۷.

۴۶. مصطفوی، التحقيق، ۱۱۵/۳.

۴۷. آل عمران: ۱۷۷.

۴۸. قلم: ۴.

۴۹. ص: ۷.

۵۰. «السين والواو والياء أصل يدل على استقامة واعتدال بين شيئين وعندما يقال هذا لا يساوي كذا، أي لا يعادله». ابن فارس، مقاييس اللغة، ۱۱۲/۳.

۵۱. عبارت «سَوِّتُ الشَّيْءَ فَاسْتَوَى»؛ یعنی آن چیز را راست و هموار کردم پس راست شد (به معنای از بین بردن کجی و ناهماهنگی برای رسیدن به حالتی مستقیم و یکنواخت). فراهیدی، کتاب العين، ۳۲۵/۷.

۵۲. «أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي هَذِهِ الْمَادَّةِ: هُوَ التَّوَسُّطُ مَعَ الْاِعْتِدَالِ، فَكُلُّ الْمَفْهُومِينَ مَأْخُذَانِ فِي الْأَصْلِ مَعًا وَهَذَا يُنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ مَوَارِدِ اسْتِعْمَالِهَا، فَخَلَقَ فَسَوَّى وَالتَّسْوِيَةُ جَعَلَ شَيْءً مُعْتَدِلًا فِي تَوَسُّطِهِ وَتَوَسُّطًا مُعْتَدِلًا بِالْعَمَلِ وَالنَّظْمِ وَالتَّدْبِيرِ وَالتَّكْمِيلِ». (این تعبیر به معنای رساندن چیزی به حد وسط و متعادل خود است که این اعتدال در فرآیندهای اجرا، نظم، تدبیر و تکمیل نمود پیدا می‌کند). مصطفوی، التحقيق، ۲۷۹/۵.

۵۳. «هي عبارة عن التعديل والوضع الهيئة التي عليها الشيء» (تعدیل و تکوین) به معنای قرار دادن شیء در هیئت و وضعیتی مطلوب و کامل است، به

بنابراین ماده «سوی» دامنه‌ای از مفاهیم مرتبط با ساماندهی و متناسب‌سازی را دربرمی‌گیرد. این مفهوم، فراتر از هموارکردن صرف است و به ایجاد تناسب، رفع ناهنجاری‌ها و رساندن به یک وضعیت متعادل و کامل اشاره دارد؛ ازاین‌رو «تسویه» نه تنها به معنای هموار و برابر ساختن است، بلکه «یک فرایند پیچیده و هدفمند برای ایجاد هماهنگی، تعادل و کمال در یک شیء یا موجود» است.

ماده «سوی» ۸۳ بار در ۴۸ سوره و ۸۰ آیه قرآن کریم تکرار شده است. این ماده وجوه معنایی متعددی در قرآن کریم دارد که عبارت‌اند از:

وجه معنایی اول: در حالت فعلی از باب افتعال (استوی یستوی) با حرف اضافه «إلی» که تنها در مورد خداوند متعال استفاده شده است (إِسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ)؛^{۵۴} به معنای متوجه چیزی شدن و قصد آن را کردن.^{۵۵}

وجه معنایی دوم: با حرف اضافه «علی» فقط در مورد خداوند متعال (إِسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) به معنای استقرار بر چیزی برای تدبیر امور در آن استفاده شده است.^{۵۷} و در موارد دیگر هم مانند استواء بر کشتی^{۵۸} و بر کوه^{۵۹} به همان معنای استقرار^{۶۰} است. این ماده بدون حرف اضافه به معنای اعتدال و استقرار است و استواء در حیات به معنای استقرار انسان در امر زندگی‌اش است.^{۶۱}

وجه معنایی سوم: به معنای تساوی و همانند بودن دو چیز با یکدیگر در منزلت،^{۶۲} وصف و یا حکم است.^{۶۳} مانند آیه مبارکه: «صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَ مَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَ جَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»؛^{۶۴} خداوند مثلی زده: برده مملوکی را که توانایی بر هیچ چیزی ندارد، و شخص آزادی را که او را روزی نیکو (حلال و فراوان) عطا کرده‌ایم که از آن در نهان و آشکار انفاق می‌کند، آیا اینان مساوی‌اند؟

گونه‌ای که برای هدف خاصی آماده شود. «و قوله تعالى: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ أَيْ عَدَلْتَ خَلْقَهُ وَ أَكْمَلْتَهَا وَ هِيَ أَيْهَا لِلنَّفْعِ»، در باره سخن خداوند متعال: یعنی خلقت او را راست کردم و کامل گرداندم و او را آماده نفع نمودم. طریحی، مجمع البحرین، ۲۳۴/۱.

۵۴. بقره: ۲۹؛ فصلت: ۱۱.

۵۵. طبرسی، مجمع البیان، ۱۷۲/۱.

۵۶. اعراف: ۵۴؛ یونس: ۳؛ رعد: ۲؛ فرقان: ۵۹؛ سجده: ۴؛ حدید: ۴.

۵۷. طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۶/۵.

۵۸. مومنون: ۲۸.

۵۹. هود: ۴۴.

۶۰. طبرسی، مجمع البیان، ۲۵۰/۵.

۶۱. طباطبائی، المیزان، ۱۴/۱۶.

۶۲. طبرسی، مجمع البیان، ۱۸۵/۲ و ۲۴/۵.

۶۳. طباطبائی، المیزان، ۳۸۵/۳.

۶۴. نحل: ۷۵؛ توبه: ۱۹؛ نحل: ۷۵؛ سجده: ۱۸؛ نساء: ۹۵؛ مائده: ۱۰۰؛ انعام: ۵۰؛ رعد: ۱۶.

وجه معنایی چهارم: به معنای پرکردن میان دو چیز تا دوست آن با هم یکی شود ^{۶۵} و تنها در آیه ۹۶ سوره کهف به کار رفته و به وجه سوم بسیار نزدیک است: «أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا»؛ ^{۶۶} برای من پاره‌های بزرگ آهن بیاورید. تا آن گاه که میان دو کوه را (با چیدن قطعه‌های آهن) مساوی کرد، گفت: (میان آهن‌ها مواد سوختی ریخته با کوره‌های بزرگ) بدمید. تا چون همه را (گداخته مانند) آتش نمود گفت: برای من مس گداخته بیاورید تا بر (منافذ) آن فرو ریزم.

وجه معنایی پنجم: در معنای وصفی یا اسم فاعل ^{۶۷} برای توصیف مسیر حرکت به معنای راه میانه و مستقیم ^{۶۸} استفاده شده است: «أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَ مَنْ يَبْدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ»؛ آیا شما هم می‌خواهید از رسولتان (کار محال یا لغو) درخواست کنید همان‌گونه که پیش‌ازاین از موسی درخواست شد (که گفتند می‌خواهیم خدا را به چشم ببینیم)؟! و کسی که کفر را به جای ایمان بپذیرد حَقًّا که راه راست را گم کرده است. ^{۶۹}

وجه معنایی ششم: از مصدر سواء به معنای وسط و عمق یک مکان: «خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ»؛ ^{۷۰} او را بگیرید و به قهر به میان جهنم بکشید.

وجه معنایی هفتم: به معنای رعایت عدالت: ^{۷۱} «وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ»؛ و اگر از خیانت و پیمان‌شکنی گروهی بیم داری پس تو نیز (نقض پیمان خود را) بر مبنای تساوی و عدالت به‌سوی آن‌ها بیفکن که همانا خداوند خائنین را دوست ندارد.

وجه معنایی هشتم: انسان صحیح، بدون هیچ نقص ^{۷۲} و سالم از هر گونه مرض و آفت: ^{۷۳} «أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ ^{۷۴} پس آیا کسی که افتاده و خرنده بر صورت خود راه می‌رود هدایت یافته‌تر است یا آن که با قامت راست بر راه مستقیم می‌رود؟

۶۵. طبرسی، مجمع البیان، ۷۳۶/۶.

۶۶. کهف: ۹۶.

۶۷. طباطبایی، المیزان، ۳۸۵/۳ و ۳۶۶/۱۴.

۶۸. طبرسی، مجمع البیان، ۳۵۲/۱ و ۲۶۵/۳ و ۳۸۷/۷.

۶۹. بقره: ۱۰۸؛ مانده: ۱۲؛ قصص: ۲۲؛ ممتحنه: ۱؛ سواء الصراط: ص: ۲۲.

۷۰. دخان: ۴۷؛ صافات: ۵۵.

۷۱. طبرسی، مجمع البیان، ۸۵۰/۴.

۷۲. طبرسی، مجمع البیان، ۷۸۳/۶.

۷۳. طباطبایی، المیزان، ۱۸/۱۴.

۷۴. ملک: ۲۲.

وجه معنایی نهم: مکانی که مسافت آن از دو طرف مساوی باشد: ^{۷۵} «لَنَأْتِيَنَّكَ بِسَحَرٍ مِّثْلِهِ فَأَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سَوِيًّا»؛ ^{۷۶} پس برای تو جادویی همانند جادوی خودت خواهیم آورد، پس میان ما و خودت زمان معینی قرار ده که نه ما از آن تخلف کنیم و نه تو، در سرزمینی که مسافتش میان ما و تو یکسان باشد.

در مورد باب تفعلیل از ماده سوی (سَوَى یَسْوِي تسویه) باید گفت: از ۱۴ بار تکرار، ۷ مورد مربوط به سایر امور ^{۷۷} غیر از خلقت انسان است. یک بار به صورت عام و برای کل مخلوقات استفاده شده است: «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» ^{۷۸}. دو بار در مورد تسویه آسمان: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهَا سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» ^{۷۹} «أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنِيهَا رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّيَهَا» ^{۸۰}، به معنای خلق محکم آن بدون شقوق و فطور و تفاوت است ^{۸۱} و ترتیب اجزاء و ترکیب آن با قراردادن هر جزء در جایی که حکمت اقتضا می کند. ^{۸۲} دو بار نیز درباره با خاک یکسان شدن آمده است. ^{۸۳} «يَوْمَئِذٍ يَوْدُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ عَصَاُ الرَّسُولِ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» ^{۸۴} «فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمُ رَبُّهُمْ بِذَنبِهِمْ فَسَوَّيَهَا» ^{۸۵}. این شکل فعلی در یک مورد نیز به صورت ترکیب «تسویه بنان» آمده است: «بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ تُسَوَّى بَنَانُهُ» ^{۸۶} که به معنای یکسان کردن انگشتان با هم ^{۸۷} و یا به شکل و مانند انگشتان قبلی در آوردن ^{۸۸} است. یک مورد نیز به معنای برابر دانستن معبودان دروغین با خداوند متعال است. آنجا که می فرماید: ^{۸۹} «تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ إِذْ نُسَوِّكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ» ^{۹۰}.

۷۵. طبرسی، مجمع البیان، ۲۹/۷.

۷۶. طه: ۵۸.

۷۷. بقره: ۲۹؛ نساء: ۴۲؛ قیامت: ۴؛ نازعات: ۲۸؛ شمس: ۱۴.

۷۸. اعلی: ۱-۳.

۷۹. بقره: ۲۹.

۸۰. نازعات: ۲۸.

۸۱. طبرسی، مجمع البیان، ۶۵۹/۱۰.

۸۲. طباطبائی، المیزان، ۱۹۰/۲۰.

۸۳. زمخشری، کشاف، ۵۱۲/۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۷۶۵/۱۰.

۸۴. نساء: ۴۲.

۸۵. شمس: ۱۴.

۸۶. قیامت: ۴۰.

۸۷. طبرسی، مجمع البیان، ۵۹۷/۱۰.

۸۸. طباطبائی، المیزان، ۱۰۴/۲۰.

۸۹. طبرسی، مجمع البیان، ۳۰۵/۷.

۹۰. شعراء: ۹۸.

علاوه بر آیه هفتم از سوره انفطار، ۶ آیه دیگر در قرآن کریم به بحث تسویه انسان به عنوان تبیین کیفیت خلقت او می‌پردازند؛^{۹۱} که به نظر می‌رسد حامل وجه معنایی دهم باشند که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۳/۶. ركب: این ماده در لغت به معنای قرارگرفتن چیزی بالای چیز دیگر (علو)^{۹۲} یا استقرار چیزی بر روی چیز دیگر یا جزئی بر جزء دیگر است.^{۹۳} به همین دلیل تعبیر «رکب ترکیباً» به معنای قراردادن بخشی از یک چیز بر بخش دیگر است.^{۹۴} این بدین معناست که ترکیب صرفاً یک کنار هم قرار گرفتن ساده نیست، بلکه شامل چیدمان و تثبیت هدفمند اجزا برای ایجاد یک موجودیت جدید و منسجم است. بنابراین، واژه «ركب» و «ترکیب» به فرایندی اشاره دارد که طی آن، اجزا به شیوه‌ای منظم و باهدف مشخصی کنار هم قرار می‌گیرند و بر یکدیگر استوار می‌شوند تا یک ساختار یا موجودیت واحد و منسجم را شکل دهند.

ماده ركب ۱۵ بار در ۱۳ سوره و ۱۵ آیه قرآن کریم تکرار شده است. در مواردی استعمال آن در قرآن تابع معنای لغوی است. «حَبًّا مُتَرَاكِبًا»؛^{۹۵} به معنای دانه‌ای است که جزئی از آن روی جزء دیگر سوار شده است.^{۹۶} و گاه به معنای درجه یا مرتبه‌ای بعد از درجه و مرتبه قبل است:^{۹۷} «الترکبَنَ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ».^{۹۸} تنها آیه‌ای که در آن واژه «ترکیب» در خصوص خلقت انسان استفاده شده است، آیه ۸ سوره انفطار است.

۷. تحلیل معنایی همنشینی عدل با خلق، تسویه و ترکیب در سوره انفطار

سوره انفطار با ۱۹ آیه از سور مکی است و قبل از هجرت پیامبر اکرم (ص) نازل شده است. آیات ابتدایی و انتهایی سوره مربوط به حتمی بودن معاد و حسابرسی انسان و ثبت اعمال او در دنیا توسط کاتبانی کریم است. به عبارت دیگر در این سوره نحوه ارتباط میان دنیا و آخرت به صورت مختصر و مفید تبیین شده است. در میانه سوره و در آیه ۶ خداوند متعال ضمن یک استفهام انسان را مورد ملامت و سرزنش قرار می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ»؛ ای انسان چه چیز تو را مغرور به پروردگار کریمت کرده است. کدام چیز تو را مغرور نموده و تو را فریب داده و باطل را برای تو زیبا و حق جلوه داده تا او را مخالفت

۹۱. كهف: ۳۷؛ سجده: ۹؛ حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲؛ قیامت: ۳۸؛ شمس: ۷؛ اعلی: ۲.

۹۲. فراهیدی، العین، ۳۶۳/۵؛ ابن فارس، مقاییس اللغة، ۴۳۲/۲.

۹۳. مصطفوی، التحقیق، ۲۰۸/۴.

۹۴. «وَرَكَّبَهُ تَرْكِيْبًا: وَضَعَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ فَتَرَكَّبَ وَتَرَاكَّبَ». فیروآبادی، القاموس المحيط، ۱۰۰/۱.

۹۵. انعام: ۹۹.

۹۶. طبرسی، مجمع البیان، ۵۲۸/۴.

۹۷. طبرسی، مجمع البیان، ۷۰۰/۱۰.

۹۸. انشقاق: ۱۹.

نموده و عصیان نمایی.^{۹۹}

در آیه، غرور، معلق به دو صفت ربوبیت و کرم خداوند متعال شده تا علت عتاب و توبیخ واضح‌تر شود، این که نافرمانی در برابر ربی که مدبر امر انسان است و نعمت‌های ظاهری و باطنی سرپای وجود او را فرا گرفته، کفرانی است که هیچ فطرت سلیمی در زشتی آن شک ندارد و مرتکبش را مستحق عقاب می‌داند؛ به‌ویژه وقتی که رب منعم، کریم هم باشد؛ یعنی اگر نعمتی می‌دهد و عطایی می‌کند هیچ سودی را برای خود در نظر نمی‌گیرد و در احسانی که می‌کند از بدی‌ها، نادانی‌ها و نافرمانی‌های مربوط هم در می‌گذرد. کفران چنین ربی هم زشت‌تر و هم مذمت‌او شدیدتر و روشن‌تر است. آیات ۷ و ۸ به تبیین ربوبیت کریمانه خداوند متعال می‌پردازد: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ».

در بخش تحلیل معانی لغوی و به‌ویژه در تحلیل وجوه معنایی چهار واژه خلق، تسویه، عدل و ترکیب در قرآن کریم، بدون در نظر گرفتن هم‌نشینی آن‌ها با هم، مواردی ذکر شد. اکنون برای فهم دقیق معنای واژه عدل، مبتنی بر نظام هم‌نشینی، چهار واژه را با یکدیگر بررسی کرده و امکان ایجاد توسع و یا ضیق معنایی در واژه عدل را با ذکر پنج مقدمه مهم بررسی می‌نماییم. لازم به ذکر است که در این مقاله واژه هدف «عدل» است اما به‌صورت طبیعی به تمایزهای معنایی میان هر چهار واژه پرداخته شده است:

مقدمه اول: چهار واژه با ترتیب خاصی کنار هم قرار گرفته‌اند. ابتدا «خلق» سپس «تسویه»، بعد «عدل» و در آخر هم تعبیر «ترکیب» بکار رفته است. به عبارت دیگر ترتیب قرار گرفتن این واژگان در کنار یکدیگر در معانی آنها تأثیر می‌گذارد و اگر ترتیب قرارگرفتن این واژگان به شکل دیگری بود، حتماً در معنا تغییرات مهمی شکل می‌گرفت.

مقدمه دوم: واژه «خلق» در بحث پیدایش انسان، در موارد متعدد، به‌تنهایی آمده است: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ»،^{۱۰۱} «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ»^{۱۰۲} و «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ». ^{۱۰۳} در این آیات به نظر می‌رسد تک‌واژه خَلَقَ به‌صورت اجمالی و کلی بر همه مراحل پیدایش اعم از خلق، تسویه و عدل دلالت دارد و آیه: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا»^{۱۰۴} می‌تواند این فرضیه را تأیید کند، چرا که خلقت بنی آدم را یک فرایند تدریجی و مرحله‌به‌مرحله می‌داند. قرآن کریم در موارد متعددی، پس از ذکر «خلق»، بلافاصله به «تسویه» و در یک مورد پس از تسویه به «عدل» اشاره می‌کند؛ برای مثال:

۹۹. طبرسی، مجمع البیان، ۶۸۲/۱۰.

۱۰۰. طباطبائی، المیزان، ۲۲۴/۲۰.

۱۰۱. علق: ۲.

۱۰۲. نحل: ۴.

۱۰۳. روم: ۲۰.

۱۰۴. نوح: ۱۴.

در سوره اعلی (آیه ۲) می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى» و در سوره انفطار (آیات ۷ و ۸) می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ» این آیات به‌وضوح نشان می‌دهند که در منطق آفرینش الهی، «خلق» معمولاً با «تسویه» و «عدل» همراه است و این سه مفهوم، مراحل متوالی یک فرایند واحد و هدفمند را تشکیل می‌دهند؛ بنابراین حتی زمانی که در یک آیه فقط از واژه «خلق» استفاده می‌شود، به شکل ضمنی بر وجود مراحل «تسویه» و «عدل» در فرایند کامل آفرینش انسان نیز دلالت دارد؛ زیرا خلقت انسان ناقص و نامتعادل، با هدفمندی و اتقان آفرینش الهی ناسازگار است.

مقدمه سوم: واژه «سوی» که در هفت مورد به معنای مرحله‌ای از آفرینش انسان آمده است، در مورد آن، از جمله سوره انفطار، همراه با واژه خلق و پس از آن استفاده شده است: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى»،^{۱۰۵} «ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى»،^{۱۰۶} «إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»،^{۱۰۷} «إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّن حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»،^{۱۰۸} «أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّيَكَ رَجُلًا»^{۱۰۹} و «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّيَهُ نَفْخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ».^{۱۱۰}

مقدمه چهارم: دو واژه «عَدَلَ» و «رَكَّبَ» بر خلاف «خلق» و «تسویه» فقط در همین دو آیه از قرآن کریم به بحث خلقت انسان مرتبط می‌شوند و در سایر آیات در وجه معنایی دیگری استفاده شده‌اند که در بخش‌های قبلی به آن پرداخته شد. این مسئله باعث می‌شود تا فهم معانی این دو واژه تا حدودی سخت‌تر از فهم معانی واژه‌های خلق و تسویه شود. چرا که یکی از مسیرهای مهم در رسیدن به معنای صحیح و دقیق واژه، استفاده از سایر بسترهایی است که واژه در آنها قرار گرفته است.

مقدمه پنجم: «سَوَّيَكَ» به «خَلَقَكَ» و «عَدَلَكَ» به «سَوَّيَكَ» با حرف ربط فاء مرتبط شده و این می‌تواند شاهی باشد بر این که این سه واژه بیان‌کننده مراحل پی‌درپی خلقت انسان هستند. ولی «رَكَّبَكَ» بدون هیچ حرف ربطی پس از «عَدَلَكَ» آمده است و نشان می‌دهد، مرحله‌ای از مراحل خلقت نیست، بلکه یک توضیح و تبیین برای مرحله آخر، یعنی عدل است. همان‌گونه که برخی مفسران به آن اشاره

۱۰۵. اعلی: ۲.

۱۰۶. قیامت: ۳۸.

۱۰۷. ص: ۷۱-۷۲.

۱۰۸. حجر: ۲۸-۲۹.

۱۰۹. کهف: ۳۷.

۱۱۰. سجده: ۷-۹.

۸. تفکیک معنایی مراحل سه‌گانه خلقت انسان در سوره انفطار با استفاده از روابط همنشینی و جانشینی

پس از انجام تحلیل‌های لغوی و قرآنی مربوط به واژه‌های خلق، تسویه، عدل و ترکیب در بخش‌های قبل و بیان پنج مقدمه، اکنون می‌توان با استفاده از همنشین‌ها و جانشین‌های چهار واژه فوق، محدوده معنایی هر یک را تعیین نمود و سه مرحله آفرینش انسان را توضیح داد. لازم به ذکر است؛ همنشین‌ها با هم رابطه عرضی (افقی) در معنا دارند و در جمله یا عبارت در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و می‌توانند با توسعه یا محدودسازی معانی در یکدیگر تأثیر بگذارند. جانشین‌ها با هم رابطه طولی (عمودی) دارند و در بخشی از معنا (در طیفی از حداقل تا حداکثر اشتراک معنایی) جانشین یکدیگر شوند و از آنها می‌توان برای فهم معنای دقیق‌تر یک واژه استفاده نمود.

۱) **مرحله اول آفرینش، خلق:** واژه «خلق» به معنای ایجاد از عدم همراه با تقدیر و اندازه‌گیری معین، ناظر به مرحله اول آفرینش همه موجودات از جمله انسان است. خداوند متعال، هر چیزی را بر اساس اندازه‌های مشخص و حدود معین در ذوات، صفات و افعال‌شان بدون تعدی کردن آن‌ها از آن اندازه‌ها خلق کرده است:^{۱۱۲} «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»،^{۱۱۳} البته در مواردی که خلق و تقدیر در آیات به دلیل تفصیل بیشتر مطلب، باهم‌آیی دارند: «وَوَخَّلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا»^{۱۱۴} و «مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ».^{۱۱۵} لازم است میان خلق و تقدیر تفکیک معنایی قائل شویم، اگر چه که در عالم واقع و مصادیق بیرونی هر مخلوقی مقدر است. به دلیل فراوانی استعمال این واژه در قرآن کریم در مورد انسان، دستیابی به معنای آن یعنی ایجاد و تقدیر به‌عنوان مرحله اول آفرینش به نسبت واژگان بعدی سهل‌تر است. همان‌طور که همه مفسران نیز به آن دست یافته‌اند.

۲) **مرحله دوم آفرینش، تسویه:** برای فهم معنای «تسویه» به‌عنوان مرحله دوم، که هم در آیه ۷ سوره انفطار و هم در آیات شش‌گانه مذکور در مقدمه سوم، پس از واژه «خلق» آمده است، از جانشین‌ها استفاده شد و آیتی مورد بررسی قرار گرفت که مرحله پس از خلق انسان را با واژگان دیگری توضیح داده‌اند)

۱۱۱. بیضاوی، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ۲۹۲/۵.

۱۱۲. طباطبائی، المیزان، ۲۶۵/۲۰.

۱۱۳. قمر: ۴۹.

۱۱۴. فرقان: ۲.

۱۱۵. عبس: ۱۹.

واژگان جانشین تسویه) و نتایج حاصله به قرار ذیل شد:

تصویر: یکی از جانشین‌های تسویه، واژه «تصویر» است. باتوجه به آنچه در کتب لغت آمده است، واژه «صور» و «صورة» معانی متعدد با ریشه‌ها و وضع‌های متباین دارد.^{۱۱۶} این طیف معنایی از میل و تمایل،^{۱۱۷} ضمیمه کردن، جدا کردن یا تکه‌تکه کردن^{۱۱۸} تا بازگشت،^{۱۱۹} شاخی برای دمیدن^{۱۲۰} یا تعاطف و تمایل حضوری^{۱۲۱} را در بر می‌گیرد. این واژه از زبان عبری گرفته شده است؛ بنابراین به‌طور کلی، معنای اصلی آن به تمایل و حرکت به سمت چیزی با رغبت برمی‌گردد، هرچند که معانی فرعی و تخصصی دیگری نیز بسته به بافت متن در بردارد.

در قرآن کریم ماده «صور» ۱۹ بار در ۱۷ سوره و ۱۷ آیه آمده است. قالب اسمی^{۱۲۲} صور در عبارت ترکیبی «نفخ در صور» با تکرار ۱۰ بار بیشترین بسامد را دارد. برخی می‌گویند نفخ صور به معنای دو بار دمیدن در شاخ قبل از قیامت است. یک‌بار همه زندگان می‌میرند و بار دوم همه زنده می‌شوند. اما برخی دیگر معتقدند صور جمع «صورة» است و به معنای دمیدن روح در کالبد موجودات است.^{۱۲۳} در یک مورد نیز در قالب امر از «صار یصیر یا یصور»^{۱۲۴} قَصْرُهُنَّ به معنای قطعه‌قطعه کردن و یا مایل کردن آمده است.^{۱۲۵} در ۸ مورد در معنای تصویرگری موجودات و به‌ویژه انسان ذکر شده است. در سورة حشر آمده است: «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».^{۱۲۶} ملاحظه می‌شود که این آیه بر مُصَوِّر بودن خداوند در مورد همه موجودات پس از «خلق و برآ» و اینکه همه مخلوقات مرحله تصویر را طی می‌کنند، تصریح دارد و بر اساس آیه: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ»^{۱۲۷} تصویرگری خاص انسان به احسن صور انجام شده، به‌گونه‌ای که او را از سایر موجودات متمایز ساخته است.

۱۱۶. ابن فارس، مقاییس اللغة، ۳/۳۱۹.

۱۱۷. عبارت «فلان یصور عنقه الی کذا» نشان‌دهنده چرخاندن و متمایل کردن گردن به سمتی خاص است. فراهیدی، العین، ۱۴۹/۷.

۱۱۸. «فصرهن إلیک» (در داستان حضرت ابراهیم (ع) و پرندگان در سورة بقره)؛ یعنی فشققهن إلیک آنها با رغبت به سوی تو می‌آیند. برخی می‌گویند: فصرهن یعنی آنها را به یکدیگر ضمیمه کن و برخی دیگر می‌گویند: یعنی آنها را تکه تکه کن. فراهیدی، العین، ۱۴۹/۷.

۱۱۹. الصّور مصدر صُرْتُه «أصوره صَوْرًا»؛ به معنی به سمت او برگشتم. فراهیدی، العین، ۱۴۹/۷.

۱۲۰. الصّور در زبان یمانی شاخی است که در آن می‌دمند فاذا نفخ فی الصور به همین معناست. فراهیدی، العین، ۱۴۹/۷.

۱۲۱. مصطفوی، التحقيق، ۳۰/۶.

۱۲۲. صافی، الجدول، ۱۹۴/۷.

۱۲۳. طبری، جامع البیان، ۱۵۷/۷.

۱۲۴. صافی، الجدول، ۴۲/۳.

۱۲۵. بیضاوی، أنوار التنزیل، ۱۵۷/۱؛ طبری، جامع البیان، ۶۴۴/۲.

۱۲۶. حشر: ۲۴.

۱۲۷. تغابن: ۳.

در آیه مبارکه: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ»؛^{۱۲۸} پس از خلق، تصویر آمده است و در مقایسه با آیاتی که پس از خلق، تسویه قرار داشت، می‌توان گفت دو واژه تسویه و تصویر می‌توانند جانشین یکدیگر بوده و حداقل در بخش قابل توجهی از معنا اشتراک داشته باشند. از طرف دیگر در آیه فوق ابتدا خلق انسان، سپس تصویر او و پس از آن امر به سجده او توسط فرشتگان ذکر شده است و مطابقت زیادی با آیات ۷۱ و ۷۲ سوره ص: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» و همچنین آیات ۲۸ و ۲۹ سوره حجر دارد: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّن حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ». به عبارت دقیق‌تر در دو سوره ص و حجر، «صَوَّرْنَاكُمْ» و «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي» با یکدیگر نسبت جانشینی دارند؛ چرا که در نظام جانشینی هم‌معنایی کامل وجود ندارد و تصویر را می‌توان مترادف با مجموع دو مفهوم تسویه و نفخ روح دانست.

روابط جانشینی	روابط جانشینی	روابط جانشینی
رابطه همنشینی	وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ	ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ
رابطه همنشینی	الَّذِي خَلَقَكَ	فَسَوَّاهُ (اجمالاً نفخ روح را در خود دارد)
رابطه همنشینی	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ	فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي

جدول ۱: روابط همنشینی (عرضی/افقی) و جانشینی (طولی/عمودی) خلق، تسویه و تصویر همان‌گونه که در جدول مشخص است. در ردیف‌های عرضی، خلق با تصویر، خلق با تسویه و خلق با تسویه + نفخ روح همنشینی دارد به این معنا که می‌توانند این واژگان طولی در معانی یکدیگر تأثیر بگذارند به این معنا که خلق فقط بر ایجاد و تقدیر دلالت کند و تصویر بر مرحله پس از آن. برخلاف مواردی از آیات که خلق به تنهایی آمده و لاجرم همه مراحل را پوشش می‌دهد. در ردیف‌های طولی، تصویر با تسویه و با تسویه + نفخ روح رابطه جانشینی دارد. به این معنا که می‌توانند در بخش قابل توجهی از معنا با هم اشتراک داشته باشند و به ایضاح معنای یکدیگر کمک کنند.

هدایت: یکی دیگر از جانشین‌های تسویه واژه «هدایت» است. ماده «هدی» نیز در کتب لغت شامل طیفی از معانی است که هم به آرامش در حرکت^{۱۲۹} و پیش‌گامی^{۱۳۰} اشاره دارد و هم مفهوم جهت‌دهی،

۱۲۸. اعراف: ۱۱.

۱۲۹. فراهیدی، العین، ۷۸/۴.

راهنمایی و هدف‌گذاری^{۱۳۱} را در بر می‌گیرد؛ به‌طورکلی، «هدی» بیانگر رهبری و هدایت به‌سوی مقصود است.

ماده هدی یکی از ریشه‌های پرکاربرد در قرآن کریم است که به اشکال مختلف صرفی و وجوه معنایی ۳۱۶ بار در ۶۲ سوره و ۲۶۸ آیه تکرار شده است. بر اساس آیات مربوطه، هدایت یک امر مستمر است که آغاز آن هم‌زمان با خلقت انسان و به‌صورت تکوینی است: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»^{۱۳۲} که نه‌تنها انسان، بلکه همه مخلوقات از این هدایت بهره‌مندند و خداوند متعال به‌صورت ویژه انسان‌های علاقه‌مند به هدایت شدن را از آن بهره‌مند می‌سازد: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^{۱۳۳} و آن را پی‌درپی افزایش می‌دهد: «وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ». ^{۱۳۴} در آیه مبارکه «لَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ»^{۱۳۵} میان خلق و هدایت باهم‌آیی ایجاد شده و هدایت پس از خلق آمده است. همچنین در آیه ۲ سوره انسان جعل انسان به‌عنوان موجود سمیع و بصیر می‌تواند یکی از جانشین‌های تسویه باشد: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا».

باتوجه به دو واژه جانشین با تسویه یعنی تصویر و هدایت می‌توان گفت مُصَوِّر بودن خداوند برای انسان به معنی ایجاد فطرت توحیدی و تمایل ذاتی انسان به‌سوی خالق و رب خود است، چرا که در معنای «صور» نوعی تمایل و تعاطف وجود دارد. همچنین «هدایت» انسان توسط خداوند به‌سوی خودش، نیز جهت‌گیری به‌سوی او و قصد اوکردن است. چنان که در موارد متعدد هدایت با صراط یا سبیل همراه شده است. بر اساس قاعده جانشینی، تسویه نیز در همین محدوده معنایی قرار می‌گیرد و می‌توان گفت در آیه ۷ سوره انفطار پس از مرتبه خلق انسان که البته مجموعه تقدّم‌ها و تأخرها، ذاتی است و نه زمانی^{۱۳۶} مرحله بنیادی کردن تمایل و گرایش به خداوند متعال، یعنی تسویه قرار دارد. همان‌گونه که در سورة اعلی آیات ۷ و ۸ نیز یک تناظر دویه‌دو قابل مشاهده است، آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَ الَّذِي قَدَّرَ فْهَدَى» در این آیات خلق در تناظر با تقدیر و تسویه در تناظر با هدایت قرار گرفته است.

۱۳۰. «هادی» به معنای اول هر چیز است و دلیل، هادی نامیده می‌شود؛ چرا که هدایت گر و پیشاپیش قوم خود است. گردن و سر را هم هادی می‌گویند. فراهیدی، العین، ۷۸/۴.

۱۳۱. «هُدًى» اخراج چیزی به سوی چیز دیگر است. اصمعی می‌گوید: «نظر فلان هدیة آمره»؛ یعنی فلانی جهت امرش را دید و «هدیة» به معنی قصد او را کردم. ازهری، تهذیب اللغة، ۲۰۲/۶.

۱۳۲. طه: ۵۰.

۱۳۳. مائده: ۱۶.

۱۳۴. محمد: ۱۷.

۱۳۵. شعراء: ۷۸.

۱۳۶. مصطفوی، التحقيق، ۳۰۰/۶.

روابط جانیشینی	روابط جانیشینی	روابط جانیشینی
رابطه همنشینی	الَّذِي خَلَقَكَ	فَسَوَّاءُكَ
رابطه همنشینی	الَّذِي خَلَقَ	فَسَوَّى
رابطه همنشینی	وَالَّذِي قَدَّرَ	فَهَدَى
رابطه همنشینی	الَّذِي خَلَقْتَنِي	فَهُوَ يَهْدِينِ
رابطه همنشینی	إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ	فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا

جدول ۲: روابط همنشینی (عرضی/افقی) و جانیشینی (طولی/عمودی) خلق، تسویه، هدایت و جعل

انسان سمیع و بصیر

بر اساس جدول فوق خلق با تسویه، تقدیر با هدایت، خلق با هدایت و خلق با جعل انسان سمیع بصیر، رابطه همنشینی دارند به این معنا که دویه‌دو می‌توانند در معانی یکدیگر تأثیر بگذارند و اسباب وسعت یا تنگی معنایی را برای همنشین خود فراهم آورند و خلق با تقدیر رابطه همنشینی دارد که قبلاً در مورد آن صحبت شد، تسویه با هدایت و هر دو با سمیع و بصیر قرارداد انسان رابطه جانیشینی دارند. به این معنا که در بخش مهمی از معنا اشتراک دارند و می‌توانند به‌وضوح بخشی معنایی یکدیگر کمک نمایند.

مرحله سوم آفرینش، عدل: واژگان همنشین تسویه که پس از آن قرار گرفته‌اند و نشان‌دهنده مرحله‌ای پس از تسویه هستند، می‌توانند در یافتن جانشین عدل و فهم معنایی دقیق‌تر از آن نقش مهمی ایفا کنند. یکی از مهم‌ترین همنشین‌های تسویه در آیات ۷ و ۸ سورة شمس، الهام فجور و تقوا به نفس انسانی است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْهَا * فَالْهَمُّهَا فَجُورُهَا وَتَقْوَاهَا» که با معنایی که برای تسویه به دست آمد؛ یعنی ایجاد تمایل و گرایش توحیدی در وجود انسانی هماهنگ و موافق است. مرحله بعد از تسویه، الهام فجور و تقوی به نفس است. در اینجا سخن از مُدْرِک کردن انسان نسبت به ماهیت افعال و اعمالش است. به نحوی که می‌تواند میان عمل فاجرانه و عمل مبتنی بر تقوی تمایز قائل شود و میان آن دو یکی را اختیار کند. با این توضیح می‌توان گفت عدل با استفاده از جانشینش؛ یعنی الهام فجور و تقوا، به معنای پیداشدن قدرت تشخیص خوب از بد و خیر از شر و در نهایت انتخاب است. این معنا با معنای لغوی عدل نیز سازگار است. آنجا که لغویون معتقدند عدل چیزی است که معادل چیزی باشد؛ ولی هم‌جنس آن نباشد (مانند فجور و تقوا).

آیه: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^{۱۳۷} نیز می‌تواند قابل تطبیق بر سه مرحله ذکرشده در سورة انفطار یعنی خلق، سمیع و

بصیر کردن انسان/ تسویه و شکر و کفر/ عدل و هدایت انسان نیز نتیجه سمیع و بصیر کردن انسان باشد. در آیات ۳۸ و ۳۹ سوره مبارکه قیامت پس از تسویه، بحث زوج قراردادن انسان به دو شکل مذکر و مؤنث مطرح شده است: «ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى» بر اساس این آیات می‌توان گفت یکی دیگر از جانشین‌های عدل، ایجاد زوجیت در انسان است. وجه تشابه این جانشین با الهام فجور و تقوا در سوره شمس و شکر و کفر در سوره انسان، در دوگانه بودن و نوعی موازنه است بین: فجور و تقوا / شکر و کفر / ذکر و انثی. اما وجه تمایز این جانشین در این است که فجور و تقوا یا شکر و کفر یک امر درونی و روحی است و ذکر و انثی مربوط به ویژگی‌های خلقی و ظاهری انسان است. البته در مورد ویژگی‌های روحی نیز فجور و تقوا مربوط به حیطة شناختی و معرفتی و شکر و کفر مربوط به حیطة گرایشی اوست. در هر حال می‌توان نتیجه گرفت عدل ایجاد یک موازنه درونی و بیرونی در انسان است.

روابط جانشینی	روابط جانشینی	روابط جانشینی
رابطه همنشینی	رابطه همنشینی	رابطه همنشینی
رابطه همنشینی	رابطه همنشینی	رابطه همنشینی
رابطه همنشینی	رابطه همنشینی	رابطه همنشینی
رابطه همنشینی	رابطه همنشینی	رابطه همنشینی

جدول ۳: روابط همنشینی (عرضی/ افقی) و جانشینی (طولی/ عمودی) تسویه، عدل، الهام فجور و تقوا،

جعل ذکر و انثی و جعل انسان سمیع و بصیر و قدرت انسان بر شرک و کفر

در جدول فوق تسویه با عدل، تسویه با الهام فجور و تقوا، تسویه با جعل انسان به صورت مذکر و مؤنث و تسویه با جعل انسان به عنوان موجود سمیع و بصیر و در نتیجه هدایت او رابطه همنشینی دارند به این معنا که می‌توانند معنای یکدیگر را افزایش یا کاهش دهند و عدل با الهام فجور و تقوا و هر دو، با جعل انسان به صورت مذکر و مؤنث و هر سه، با قدرت انسان بر شکر و کفر رابطه جانشینی دارند. به این معنا که می‌توانند معنای یکدیگر را توضیح داده و تفسیر نمایند.

اما در مورد واژه رُكِبَكَ: «فَعَدَّلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رُكَّبَكَ»، عبارت ترکیب کردن انسان در هر صورتی که خداوند بخواهد به عنوان یک مبین معنایی برای واژه عدل، همنشین آن شده است و به همین دلیل هیچ حرف ربطی قبل یا در ابتدای آن نیامده است.^{۱۳۸} این هم‌آیی هم مؤید و شاهی است بر آنچه در معنای عدل بر اساس نظام جانشینی گفته شد؛ چراکه ترکیب به معنای لغوی سوار کردن است و در این آیه به معنای

سوار کردن اجزاء جسمی و روحی انسان روی هم با انتخاب میان ذکر یا انشی بودن انسان، سفید یا سیاه بودن او و... و ترکیب حکیمانه همه خصوصیات ظاهری و روحی با هم و خلق یک انسان متوازن و متعادل در بهترین شکل ممکن است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ».^{۱۳۹}

نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش دستیابی به معانی دقیق واژگان خلق، تسویه، عدل و ترکیب در آیات سورة انفطار با استفاده از قواعد مربوط به دو نظام جانشینی و همنشینی واژگان در معناشناسی شناختی در نظر گرفته شد. بدین منظور آیات مرتبط جمع‌آوری شد و میان واژگان یک تناظر برقرار گردید:

سوره/آیه	متن آیه	مرتبه اول	مرتبه دوم	مرتبه سوم
انفطار: ۷-۸	الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ	خلق	تسویه	عدل/ ترکیب
اعراف: ۱۱	وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ	خلق	تصویر	
شعراء: ۷۸	الَّذِي خَلَقَنِي فَهْوَ يَهْدِينِ	خلق	هدایت	
حجر: ۲۸-۲۹	...إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ	خلق	تسویه	نفخ روح
انسان: ۲	إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا	خلق	سمیع و بصیر ساختن	شکر و کفر
شمس: ۷-۸	وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا	تسویه		الهام فجور و تقوا
اعلی: ۲-۳	الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى	خلق/ تقدیر	تسویه/ هدایت	

نتیجه حاصله آن شد که در آیه مبارکه «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ» مرتبه اول؛ یعنی خلق به معنای ایجاد، همراه با اندازه‌گیری دقیق (تقدیر)، مرتبه دوم تسویه به معنای ایجاد گرایش توحیدی و مرتبه سوم عدل که می‌تواند دو جهت معنایی داشته باشد. اول؛ به معنای ایجاد قدرت تمییز میان خوب و بد و خیر و شر و توانایی بر انتخاب یکی از آن دو در انسان‌ها توسط خداوند متعال، دوم؛ آفرینش هر انسان به صورت مرد یا زن و ایجاد یک عدل و موازنه در آفرینش مردان و زنان و سپس سوارکردن اجزاء روحی و جسمی بر اساس جنسیت مردانه یا زنانه.

منابع

- ابن درید، محمد. جوهرة اللغة. بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م.
- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ازهری، محمد. تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- با ادب برزگر، اعظم، و محمدعلی کاظمی تبار. «معناشناسی عدل در قرآن کریم». همایش بین المللی تحقیقات کاربردی در حوزه قرآن و حدیث، مجموعه مقالات برگزیده، ج ۲ (۱۴۰۰): ۱۸۷-۲۰۲.
- باجی، نصره و قاسم بستانی. «بینامتنیت (تصاص) واژه عدل بین زبان عربی و قرآن». مطالعات قرآنی، ش ۳۲ (زمستان ۱۳۹۶): ۹۵-۱۱۴.
- بیضاوی، عبدالله. أنوار التنزیل و أسرار التاویل. بیروت: إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- پالمر، فرانک. نگاهی تازه به معنی شناسی. ترجمه کوروش صفوی. تهران: کتاب ماد، ۱۳۷۴ش.
- پورمولا، سیدمحمدهاشم و مرجان غلامی. «معناشناسی واژه عدل در قرآن کریم بر مبنای روش ایزوتسو». پژوهش‌های قرآن و حدیث، ش ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۴): ۱-۲۳.
- <https://doi.org/10.22059/jqst.2015.56401>
- الزمخشری، جارالله. تفسیر الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. ریاض: العبیکان، ۱۹۹۸م.
- شعیری، حمیدرضا. مبانی معناشناسی نوین. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱ش.
- صافی، محمود. الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة. دمشق: دار الرشید، ۱۴۱۸ق.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
- طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
- عبدالجلیل، منقور. علم الدلالة أصوله و مباحثه فی التراث العربی. دمشق: اتحاد الکتاب العرب، ۲۰۰۱م.
- فتحی، صادق، مصطفی صباح الجنابی. «دراسة أسلوبية لسورة الانفطار على المستوى اللغوي». المصباح،

۱۳۹۵ش.

فخررازی، محمدبن عمر. التفسیر الکبیر. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد. العین. قم: دارالهجره. ۱۴۰۹ق.

فیروزآبادی، محمدبن یعقوب. قاموس المحيط. بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.

قائمى نیا، علیرضا. معناشناسی شناختی قرآن. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ش.

قائمى نیا، علیرضا. معناشناسی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۰ش.

گیرتس، دیرک. نظریه‌های معناشناسی واژگانی. ترجمه کوروش صفوی. تهران: نشر علمی، ۱۳۹۳ش.

مصطفوی، محمدحسن. التحقيق في كلمات القرآن الكريم. بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.

Transliterated Bibliography

‘Abd al-Jalīl, Manqūr. *‘Ilm al-Dalālat Uṣūlūh wa Mabāḥith fi al-Turāth al-‘Arab*. Dimashq: Itihād al-Kitāb al-‘Arab, 2001/1421.

Azhari, Muḥammad. *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001/1421.

Bāādab Barzgar, A’zam va Muḥammad ‘Alī Kāzīmītabār. "Ma’ nāshināsī ‘Adl dar Qurān Karīm". *Hamāyish Biyn al-Milālī Taḥqīqāt Kārburdī dar Hawzah Qurān va Ḥadīth*, vol. 2 (2022/1400): 187-202.

Bājī, Nuṣrah va Qāsim Bustānī. "Binā Mataniyyat (Tanās) Vāzhih-yi ‘Adl biyn Zabān va Qurān". *Muṭālī‘āt-i Qurānī*, no. 32 (winter 2018/1396): 95-114.

Bayḍāwī, ‘Abd Allāh. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī. 1997/1418.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1999/1420.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-‘Ayn*. Qum: Dār Hijrat, 1989/1409.

Fathī, Ṣadiq va Muṣṭafā Ṣabāḥ al-Janābī. *Dirāsa Uslūbiya li-Sūrah al-Infītār ‘alā al-Mastawī al-Lughawī*, 2017/1395.

Firūzābādī, Muḥammad ibn Ya’qūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub-i ‘Ilmiyya, s.d.

Geeraerts, Dirk. *Nazarīyah-hā-yi Ma’ nāshināsī Vāzhigānī*. translated by Kūrush Ṣafavī, Tehran: Nashr ‘Ilmī, 2014/1393.

Ibn Durayd, Muḥammad. *Jamhara al-Lughah*. Beirut: Dār al-‘Ilm. li-l-Malāyīn, 1987/1407.

Ibn Fāris, Aḥmad. *Muḥjam Maqāyīs al-Lughah*. Qum: Maktab al-‘Ālām al-Islāmī. 1984/1404.

Muṣṭafavī, Muḥammad Ḥasan. *Al-Taḥqīq fi Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Kutub-i ‘Ilmiyya, s.d.

Palmer, Frank. *Nigāhi Tāzih bi Ma’ nāshināsī*. translated by Kūrush Ṣafavī. Tehran: Kitāb Mād, 1996/1374.

Pūr Mawlā, Sayyid Muḥammad Ḥāshim va Marjān Ghulāmī. "Ma’ nāshināsī Vāzhih ‘Adl dar Qurān Karīm

bar Mabnāy Ravish Izutsu". *Pazhūhish-hā-yi Qurān va Hadīth*, no. 1 (spring and summer 2016/1394): 1-23.

Qā'imīniyā, 'Alī Rizā. *Ma' nāshināsī Shinākhti Qurān*. Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Andishih-yi Islāmī, 2012/1390.

Qā'imīniyā, 'Alī Rizā. *Ma' nāshināsī*. Qum: Pazhūhishgāh Hawzah va Dānishgāh, 2022/1400.

Şāfī, Maḥmūd. *al-Jadwal fi l'rāb al-Qurān wa Şarfahu wa Bayānu Ma'a Fawā'id Naḥwīya Hānah*. Dimashq: Dār al-Rashīd, 1997/1418.

Shu'ayrī, Ḥamīd Riḍā. *Mabānī Ma' nāshināsī Nuvīn*. Tehran: Intishārāt Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, 2003/ 1381.

Ṭabarī, Muḥammad. *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1992/1412.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāşir Khusrū, 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Mū'assisa A'lamī li-l-Maṭbū'āt. 1970/1390.

Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn. *Majma' al-Baḥrayn*. Tehran: Murtaẓavī. 1997/1375.

Zamakhsharī, Jār Allah. *Tafsīr al-Kashāf'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Riyāḍ: 'Ubaykān, 1998/1376.



A Critical Analysis of Exegetical Approaches to the Account of Moses' Killing of the Egyptian

Hamid Naderi Ghahfarokhi 

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities,
Shahrood University, Shahrood, Iran

Email: Hamid.naderi@sku.ac.ir

Abstract

According to the verses of Surah al-Qaṣaṣ, Prophet Moses (peace be upon him), while defending one of his followers, killed an Egyptian during a personal altercation. Although scholars generally affirm the legitimacy of Moses' act of defense, they have proposed three interpretations of the killing: (1) committing an unintentional killing as an abandonment of the preferable act not as a sin; (2) committing an unintentional killing as a minor sin; and (3) committing a justified intentional killing. A review of the evidence reveals common shortcomings in these views, including excessive reliance on presuppositions and neglect of the subtle linguistic nuances of the Qur'anic narrative. Reexamining scholarly views and focusing on the Qur'an's precise wording is therefore necessary. Critical analysis of the verses and interpretations indicates that: (1) the conflict between Moses' follower and the Egyptian was intensely violent and potentially lethal; (2) Moses was not acting out of anger; (3) the blow he delivered was inherently capable of causing death; and (4) arguments for unintentional killing are open to serious scrutiny. Conversely, intentional killing in the context of legitimate self-defense is acceptable and involves sufficient cause without any impediment.

Keywords: Prophetic infallibility, intentional killing of the Egyptian, armed conflict, Moses' infallibility, abandonment of the preferable, legitimate defense.





تحلیلی انتقادی بر رویکرد مفسران

در تفسیر واقعه کشته شدن قبطی توسط موسی (ع)



حمید نادری قهفرخی

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران

Email: Hamid.naderi@sku.ac.ir

چکیده

براساس آیات سوره قصص حضرت موسی (ع) هنگام دفاع از شیعه خود در یک درگیری فردی قبطی را به قتل رساند. محققان ضمن اشاره به مشروع بودن دفاع آن حضرت، در تفسیر این قتل سه دیدگاه ارائه کرده‌اند: «ترک اولی یا ارتکاب قتل خطایی بدون هیچ گناهی»، «ارتکاب قتل خطایی همراه با گناه صغیره» و «ارتکاب قتل عمدی به حق». بررسی مستندات نشان می‌دهد نقطه مشترک بین این دیدگاه‌ها «دخالیت بیش از حد پیش فرض‌های متعدد» و «نادیده گرفتن ظرایف کلمات قرآنی داستان» است. بر همین اساس «بازخوانی دیدگاه اندیشمندان پیرامون این داستان و کشف نقاط قوت و ضعف آنها» و «فهم دقیق داستان‌های قرآن بر اساس نکات ظریف به‌کاررفته در آنها» ضرورت بررسی این داستان را روشن می‌کند. تحلیل آیات قرآن و بررسی انتقادی دیدگاه‌های مذکور نشان می‌دهد: اولاً: درگیری بین فرد شیعه و قبطی به‌قدری خشونت‌آمیز بود که احتمال قتل هر کدام از آنان وجود داشت؛ ثانیاً: در این جریان موسی (ع) غضبناک نبود؛ ثالثاً: ضربه وارد شده از جانب وی فی نفسه قابلیت کشتن داشته است؛ رابعاً: ادله وقوع خطایی این قتل از جهاتی قابل تأمل هستند. این در حالی است که قتل آگاهانه در راستای دفاع مشروع علاوه بر داشتن مقتضی، مبتلا به مانعی هم نیست.

کلیدواژه‌ها: عصمت انبیا، قتل آگاهانه قبطی، اقتتال، عصمت موسی (ع)، ترک اولی، دفاع مشروع.

مقدمه

بر اساس آیات سوره قصص حضرت موسی(ع) در زمان غفلت مردم وارد شهر شد. در آنجا دو مرد را دید که با هم نزاع می‌کنند، یکی از این دو جزء پیروان و دیگری جزء دشمنانش (قبطی) بود. پیرو آن حضرت کمک طلبید، موسی(ع) هم ضربه‌ای به او زد و سبب مرگش شد. به دنبال این واقعه ایشان فرمود: این از عمل شیطان است؛ زیرا او دشمنی گمراه‌کننده آشکار است. وی در ادامه فرمود: پروردگارا! من به خود ستم کردم، پس آمرزشت را نصیب من فرما؛ پس خداوند وی را آمرزید.^۱ این داستان در سوره‌های دیگری هم آمده است.^۲

از طرف دیگر یکی از آموزه‌های مهم اعتقادی عصمت انبیا از گناه و خطا است؛ بر همین اساس مفسران این واقعه را از حیث سازگاری با این آموزه در ضمن تفسیر آیات مورد بررسی قرار داده‌اند.^۳ همچنین در کتاب‌های کلامی^۴ و مقالات مختص به این جریان^۵ این داستان بررسی شده است. محققان در تفسیر این واقعه سه رویکرد اصلی دارند:

اول: باوجود گناه نبودن این قتل، اما ترک اولی بود و باعث شد آن حضرت به سختی بیفتد؛^۶

دوم: این قتل به خاطر استغفار موسی(ع) گناه صغیره بود؛^۷

سوم: این قتل نه تنها گناه صغیره نبود، بلکه ترک اولی هم نبود؛ زیرا کاملاً در جای خود اتفاق افتاد و سختی‌های بعد از آن همانند سختی کشیدن در راه کارهای خیر است.^۸

بررسی این آثار نشان می‌دهد باوجود روشن شدن ابعاد زیادی از این داستان، اما کاستی‌هایی نیز مشاهده می‌شود: اول: پیش فرض‌هایی مثل شدید الغضب بودن موسی(ع) یا عصمت مطلق انبیا به صورت خواسته یا ناخواسته در تفسیر این واقعه اثرگذار بوده است؛ دوم: به ظرایف کلمات قرآنی به کاررفته در این داستان توجه شایسته‌ای نشده است؛ از این رو به نظر می‌رسد تفسیر و تحلیل دقیقی از این داستان ارائه نشده

۱. القصص: ۱۵-۱۶.

۲. طه: ۴۰؛ الشعرا: ۱۹-۲۰.

۳. آدرس‌ها در ادامه می‌آید.

۴. سیدمرتضی، تنزیه الانبیا، ۶۷/۲-۶۹.

۵. فقیه و سلطانی بیرامی، «بررسی آیات موهم ارتکاب گناه یا ترک اولی از سوی حضرت موسی علیه السلام در قتل قبطی»، ۸۱-۹۷؛ فقیه، بابایی و حسینی‌زاده، «تحلیل و نقد دیدگاه آیت الله سبحانی از فعل حضرت موسی(ع) در داستان قتل قبطی»، ۳۶۷-۳۸۶؛ خاری‌آرانی، «نگاهی به عصمت حضرت موسی از منظر فریقین با رویکردی به آیات ۱۴-۱۷ سوره قصص»، ۶۱-۸۰؛ محمدی‌آشنائی و ارفع، «بررسی تطبیقی آرای تفسیری علامه طباطبائی و فخر رازی ذیل آیات به ظاهر ناسازگار با عصمت از گناه حضرت موسی علیه السلام»، ۲۱۷-۲۳۴.

۶. طوسی، التبیان، ۱۳۷/۸؛ سبحانی، منشور جاوید، ۱۷۹/۴؛ مکارم‌شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، ۴۳/۱۶.

۷. زمخشری، الکشاف، ۳۹۸/۳؛ آلوسی، روح المعانی، ۲۶۴/۱۰؛ ابن‌عاشور، التحرير و التنویر، ۳۱/۲۰.

۸. جوادی‌آملی، تفسیر موضوعی، ۲۵۵/۳.

است. بر همین اساس «بازخوانی دیدگاه محققان پیرامون این داستان و کشف نقاط قوت و ضعف آنها»، «دستیابی به شناخت کامل از شخصیت انبیا»، «فهم دقیق داستان‌های قرآن بر اساس نکات ظریف به‌کاررفته در آنها» و «روشن‌شدن حکمت ذکر این داستان‌ها در قرآن کریم از جهت تربیتی و هدایتی» اهمیت بررسی این داستان را به‌خوبی روشن می‌کنند.

بر همین اساس برای دستیابی به این اهداف ابتدا با استفاده از بررسی آیات قرآن و تحقیقات اندیشمندان مؤلفه‌های کلیدی و مؤثر در تحلیل داستان استخراج می‌شود و در انتها هم باتوجه‌به این مؤلفه‌ها تلاش می‌شود تحلیلی جامع از این واقعه ارائه شود. بدیهی است که این امر ضمن کشف ابعاد جدیدی از این داستان، گام مهمی در تکمیل تحقیقات خواهد بود.

۱. بررسی مؤلفه‌های مؤثر در تحلیل واقعه

مهم‌ترین جنبه‌های این برخورد که می‌توانند نقش مهمی در ارائه هرگونه تحلیلی داشته باشند، عبارت‌اند از:

۱-۱. کیفیت درگیری شیعه موسی (ع) با فرد قبطی

کیفیت درگیری شیعه موسی (ع) با قبطی نقش مؤثری در تحلیل عملکرد آن حضرت دارد؛ زیرا این عملکرد در حقیقت عکس‌العملی در میان این درگیری بود. از طرف دیگر چون هر عملی نیازمند عکس‌العمل متناسب با همان عمل است، قبل از هر اظهارنظری باید کیفیت این درگیری روشن شود. برای روشن‌شدن این مطلب می‌توان به دو واژه «يَقْتَتِلَانِ» و «فَاسْتَعَاثَهُ» استناد کرد: «فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَةِ وَ هَذَا مِنْ عَدُوِّ فَاسْتَعَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ».^۹ مفسران در تفسیر واژه «يَقْتَتِلَانِ» به چند گروه تقسیم می‌شوند:

۱. عدم ارائه هیچ‌گونه توضیح یا شرحی برای این واژه؛^{۱۰}

۲. تفسیر به «زد و خورد»: «يَقْتَتِلَانِ» أي يتنازعان و يتضاربان؛^{۱۱} «قوله: «يَقْتَتِلَانِ» أي يتضاربان استعارة مشهورة»؛^{۱۲}

۳. تعیین معنای دشمنی: «يَقْتَتِلَانِ ای يختصمان»؛^{۱۳}

۹. القصص: ۱۵.

۱۰. طوسی، التبیان، ۱۳۶/۸؛ بیضاوی، أنوارالتنزیل، ۱۷۳/۴؛ صادقی‌تهرانی، الفرقان، ۳۱۲/۲۲.

۱۱. طباطبائی، المیزان، ۱۷/۱۶؛ ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲۰۲/۶.

۱۲. قنوی، حاشیه القنوی، ۴۸۳/۱۴.

۱۳. کتابادی، تفسیر بیان السعادة، ۱۸۵/۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۸۱/۷؛ حسینی‌شیرازی، تفریب القرآن، ۱۴۰/۴.

۴. مشخص کردن معنای «جنگیدن»: «يُقْتَلَانِ أَيُّ يَتَحَارَبَانِ»؛^{۱۴}

۵. در نظر گرفتن معنای «داشتن قصد کشتن همدیگر»: «ظاهر الأمر يدلّ على أن أحدهما يريد قتل الآخر».^{۱۵}

بررسی: به نظر می‌رسد از نگاه گروه اول این واژه به خاطر روشن بودن معنا نیازی به افزودن هیچ توضیحی نداشته است. البته در ادامه روشن می‌شود تکیه کردن به وضوح ظاهری واژه در این مورد شایسته نیست. برای ارزیابی سایر نظرها نیز بررسی معنای واژه «اقتال» لازم است. این واژه از باب افتعال و ریشه «قتل» است. به اتفاق لغت‌شناسان این ریشه به معنای «زایل کردن روح از جسد» و «زوال حیات» است.^{۱۶} این ماده حدود ۱۰۰ بار در قرآن کریم به صورت ثلاثی مجرد، حدود ۶۶ مرتبه در باب مفاعله و چهار بار در باب افتعال به کار رفته است. با توجه به تصریح لغت‌شناسان این ماده در باب افتعال (اقتال) بر همان معنای باب مفاعله (مقاتله و قتال) دلالت دارد.^{۱۷} قتال نیز با توجه به معنای ریشه خود (ماده «قتل»)، به جنگ و درگیری خشونت‌آمیزی اشاره دارد که در آن دو طرف به طور فعالانه و متقابل به قصد کشتن یکدیگر می‌جنگند. بدون شک سه مورد از کاربردهای مشتقات اقتال در معنای جنگیدن به قصد کشتن و حذف فیزیکی استعمال شده‌اند: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلُوا»^{۱۸} و «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا».^{۱۹}

بر همین اساس قاعدهٔ واژه «يُقْتَلَانِ» در سوره قصص نیز به نزاعی اشاره دارد که شدت آن به حدی بوده که قصد قتل در بین طرفین درگیری وجود داشته است و حتی ممکن بود به مرگ یک یا دو طرف ختم شود. به عبارت دیگر واژه «يُقْتَلَانِ» نه صرفاً یک درگیری ساده، بلکه فراتر از یک زدوخورد معمولی و نزدیک به نبرد بوده است که طرفین در آن با شدت تمام درگیر شده و با هدف غلبه کامل به طور بالقوه قصد کشتن یکدیگر را داشته‌اند. به همین دلیل می‌توان گفت: با توجه به معنای ریشه‌ای «قتل»، اصل در «اقتال» در مقام عمل کشتن مهاجم است، مگر مانعی وجود داشته باشد یا مهاجم به خاطر اسارت یا جراحت کوتاه بیاید. توجه به این مطلب چند نکته را آشکار می‌کند:

۱۴. آلوسی، روح المعانی، ۲۶۲/۱۰؛ میرزا خسروانی، تفسیر خسروی، ۳۵۳/۶.

۱۵. مدرسی، من هدی القرآن، ۲۷۷/۹. همچنین: طبیب، اطیب البیان، ۲۱۴/۱۰؛ حسینی همدانی، انوار درخشان، ۲۰۰/۱۲.

۱۶. فیومی، المصباح المنیر، ۴۹۰/۲؛ مصطفوی، التحقیق، ۲۱۲/۹؛ راغب اصفهانی، المفردات، ۶۵۵؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۵۶/۵.

۱۷. جوهری، تاج اللغة، ۱۷۹۹/۵؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط، ۵۹۷/۳؛ راغب اصفهانی، المفردات، ۶۵۶.

۱۸. بقره: ۲۵۳؛ و اگر خدا می‌خواست افراد [ی که] بعد از آنان [آمدند]، پس از آنکه دلایل روشن به آنان رسید، با هم نمی‌جنگیدند، اما [درباره دین با هم]

اختلاف کردند، پس برخی از آنان ایمان آوردند و برخی کفر ورزیدند، قطعاً خدا اگر می‌خواست نمی‌جنگیدند.

۱۹. حجرات: ۹؛ و اگر دو گروه از مؤمنان با یکدیگر بجنگند میان آنها صلح برقرار کنید.

نکته اول: بر اساس «اصالة الحقیة» هر لفظی در معنای حقیقی آن استعمال شده است، مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف آن وجود داشته باشد؛^{۲۰} بر همین اساس در نظر گرفتن معنای استعاره‌ای «یتضاربان» (زدو خورد) برای واژه «یَقْتَتِلَانِ» به خاطر فقدان قرینه توجیهی ندارد. همچنین «یتضاربان» یا «یتحاربان» یا «یختصمان» به طور کامل نمی‌توانند معنای مورد اشاره در «یَقْتَتِلَانِ» را منعکس کنند؛ زیرا «یتحاربان» از ماده «حرب» و به معنای عمل خشونت‌آمیز و متضاد صلح است که در زبان فارسی به آن «ستیزه» می‌گویند.^{۲۱} همچنین «یختصمان» از ماده «خصم» و به معنای «منازه» یا «درگیری و اختلاف» است.^{۲۲} روشن است که هیچ‌کدام از این معانی به‌تنهایی نمی‌توانند معنای «درگیری همراه با قصد قتل» را به طور دقیق بازگو کنند.

نکته دوم: در پی نزاع خشونت‌بار بین شیعه موسی (ع) و قبطی، فرد شیعه با مشاهده آن حضرت از وی تقاضای کمک کرد: «فَاسْتَعَاثُهُ». این واژه از ماده «غوث» و به معنای «طلب یاری و نجات از گرفتاری و سختی همراه با قرار گرفتن در پناه و حمایت» است.^{۲۳} این نکته نشان می‌دهد که او در وضعیت ضعف و ناتوانی قرار داشته و نمی‌توانسته به‌تنهایی با فردی مقابله کند که قصد جان او را کرده بود؛ از این رو به احتمال زیاد جان وی در خطر بوده است.

توجه به این دو نکته حداقل سه ثمره اساسی دارد:

الف: وضعیت شیعه موسی (ع) در درگیری مذکور به صورت دقیق و مستند ترسیم می‌شود. روشن شدن دقیق این وضعیت، نقش بسیار مهمی در تحلیل دفاع موسی (ع) از وی دارد. البته این وضعیت در سخن برخی محققان آمده: «[قبطی] می‌خواست، آن فرد اسرائیلی را بکشد و اگر موسی به داد او نمی‌رسید بسان هزاران اسرائیلی دیگر، جان خود را از دست می‌داد»،^{۲۴} اما مستند محکمی برای آن ارائه نشده است؛ زیرا در نگاه این محقق «یَقْتَتِلَانِ» همان «زدو خورد شدید» است: «دید که به شدت مشغول زدو خورد هستند».^{۲۵} کمی پیش‌تر گذشت که این تعبیر توانایی انعکاس همه معنای «یَقْتَتِلَانِ» را ندارند.

ب: «گسترش و فراگیر شدن ظلم در جامعه در اثر عدم حمایت از مظلوم»، «حکم فطرت انسانی برای مقابله با ظلم»، «مسئولیت و تعهد اجتماعی انسان در برابر مظلوم» و «حکم عقل به قبح ظلم و پسندیده بودن اجرای عدالت» مطلوبیت دفاع از مظلوم را ثابت می‌کند. قرآن کریم علاوه بر تأیید این مطلوبیت، در

۲۰. مظفر، اصول الفقه، ۲۹/۱.

۲۱. مصطفوی، التحقيق، ۲۱۵/۲.

۲۲. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۸۷/۲.

۲۳. مصطفوی، التحقيق، ۳۳۹/۷.

۲۴. سبحانی، منشور جاوید، ۱۷۷/۴-۱۷۸.

۲۵. سبحانی، منشور جاوید، ۱۷۴/۴.

برخی مواقع آن را واجب کرده است: «فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ».^{۲۶} مصداقی از این آیه همراه با قیاس اولویت را در جریان مورد بحث می‌توان مشاهده کرد؛ زیرا استغاثه فرد اسرائیلی، درخواست کمک از شخصی قدرتمند برای نجات از مرگ احتمالاً حتمی توسط یک کافر [نه یک مؤمن] بود.^{۲۷} از این رو موسی(ع) در واقع نه فقط در مقام میانجی بلکه برای نجات جان پیرو خود اقدام کرده است. بر همین اساس دفاع موسی(ع) نه صرفاً یک امر راجح، بلکه اقدامی واجب و انسان-دوستانه باهدف نجات جان یک مظلوم در آستانه مرگ بوده است.

در مقابل، برخی مفسران اعتقاد دارند که قتل قبطی گناه یا خطا^{۲۸} بود؛ زیرا موسی(ع) دستوری برای این قتل نداشت.^{۲۹} در نقد این دیدگاه چنان که توضیح داده شد، می‌توان گفت: حکم [و دستور] عقل و فطرت انسان دفاع و حتی قتل مهاجم را ثابت می‌کند؛ بنابراین این قتل قطعاً گناه محسوب نمی‌شود. وقوع این قتل در آن زمان را هم نمی‌توان خطا حساب کرد؛ زیرا در «قتال» و «اقتتال» اگر مهاجم کشته نشود یا از پای در نیاید، به احتمال بسیار زیاد طرف مقابل را می‌کشد؛ از این رو طرف داران قتل خطایی باید ثابت کنند که در فضای «اقتتال» مذکور استفاده از راهی به غیر قتل مهاجم در عمل ممکن بوده، اما موسی(ع) از آن استفاده نکرده است.

ج: تحلیل عملکرد موسی(ع) در این دفاع، نیازمند روشن کردن دقیق زمینه وقوع این واقعه است. هر چند که فقدان اطلاعات دقیق درباره جزئیات آن مانند قدرت و جثه فرد قبطی در مقایسه با موسی(ع)، و همچنین وجود ابزارهایی مانند چوب‌دستی یا خنجر، ارائه تصویر واقع‌گرایانه‌ای از این وضعیت را دشوار می‌سازد، اما چهار مؤلفه اصلی آن واضح است: ۱. درگیری شدید و مستعد به قتل؛ ۲. ناتوانی پیرو موسی(ع) در مقابله با قبطی؛ ۳. وجود شرایط غیر قابل پیش‌بینی به‌خاطر زمینه نامساعد؛ و ۴. نیاز به تصمیم‌گیری سریع برای مدیریت وضعیت.

غفلت از این شرایط می‌تواند منجر به تحلیلی ناقص از واقعه شود. به‌عنوان مثال، برخی مفسران باتکیه بر آیه «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي»^{۳۰} بر این باورند که تأمل حضرت موسی(ع) پس از قتل برایش روشن کرد که دفاع مذکور بدون استفاده از ضربه محکم نیز ممکن بوده است.^{۳۱} همچنین از نظر

۲۶. هجرات: ۹؛ «اگر یکی از آن دو [گروه مومنان] بر دیگری تجاوز کند، با آن گروهی بجنگید که تجاوز می‌کند تا به حکم خدا باز گردد».

۲۷. وجه اولویت این مصداق نسبت به آیه به‌خاطر این است که موضوع آیه مومن متجاوز اما موضوع قتل قبطی، انسان کافر است.

۲۸. قتل عمد هنگامی محقق می‌شود که فرد بالغی با قصد کشتن، از وسیله یا عملی استفاده کند که نوعاً و در اغلب موارد کشنده باشد. در مقابل قتل خطایی قتلی است که بدون قصد و با وسیله‌ای صورت می‌گیرد که نوعاً کشنده نیست (شهید ثانی، الروضة البهية، ۱۶/۱۰ و ۱۰۵).

۲۹. زمخشری، الکشاف، ۳۹۸/۳؛ نووی جاوی، مراح لیبد، ۱۹۲/۲.

۳۰. القصص: ۱۵.

۳۱. آلوسی، روح المعانی، ۲۶۴/۱۰؛ همچنین: ابن‌عاشور، التحرير و التنوير، ۳۰/۲۰.

برخی دیگر «قتل یک مفسد [...] کار شتاب‌زده و عجولانه‌ای بود که موسی مرتکب شد که به حق باید آن را به «شیطان»^{۳۲} نسبت داد».^{۳۳} در تکمیل این دیدگاه باید به این نکته هم اشاره کرد که اگر برای دفع قبطی راه دیگری غیر از قتل وجود نداشت (قتل تنها راه دفع بود)، جمله «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي» بی معنا خواهد بود مگر این که گوینده این جمله موسی (ع) نباشد؟ در برابر این دیدگاه‌ها باید گفت:

اولاً: بر اساس تحقیقات انجام شده استغفار و طلب مغفرت در قرآن کریم همیشه به معنی وجود گناه یا خطا بلکه ترک اولی هم نیست؛ زیرا یکی از موارد مهم استغفار به‌ویژه برای انبیا اظهار ادب، عبودیت و فقر ذاتی است.^{۳۴}

ثانیاً: آیا واقعاً راه دیگری غیر از قتل برای دفع قبطی وجود داشت؟ با در نظر گرفتن فقدان اطلاعات کافی، هر راهکاری تنها در حد یک احتمال به نظر می‌رسد. برای روشن‌تر شدن این موضوع، می‌توان موقعیت را به این شکل تصور کرد: قبطی با چوب یا سنگ به سوی شیعه موسی (ع) حمله کرد. سرعت عمل او به حدی بود که اگر موسی (ع) در آن لحظه ضربه محکمی به سینه‌اش نمی‌زد، بدون شک پیرو وی کشته می‌شد. در این شرایط، سؤال اساسی این است که آیا راهکار دیگری در این وضعیت ممکن بود؟ آیا چنین ضربه‌ای واقعاً عجله محسوب می‌شود؟

ثالثاً: وحدت سیاق آیات حاکی از آن است که گوینده این جملات موسی (ع) است؛

رابعاً: در انتهای این نوشتار ثابت می‌شود که این آیه با وجود صدور آن از زبان موسی (ع) دارای معنایی قابل توجه است.

۱-۲. حالت روانی موسی (ع) در هنگام قتل قبطی

برخی مفسران بر این باورند که موسی (ع) در هنگام دفاع از پیرو خود با حالتی غضبناک به قبطی ضربه زد و باعث مرگ وی شد. این دیدگاه اگرچه در تفاسیر مختلف با ادبیاتی متفاوت بیان شده است؛^{۳۵} اما مستند اصلی آن اعتراف حضرت موسی (ع) بعد از کشته شدن فرد قبطی است: «قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ».^{۳۶} از نگاه این مفسران مشارالیه «هذا» در این آیه چیزی جز «قتل قبطی» یا «ضربه شدید» یا «غضب موجب قتل» نیست؛ بنابراین این اعتراف گویای آن است شیطان به‌گونه‌ای غضب موسی (ع) را تحریک کرد که با ضربه‌ای کنترل نشده، باعث قتل قبطی شد: «او [شیطان، همان] کسی است

۳۲. «الْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ». برقی، المحاسن، ۲۱۵/۱.

۳۳. سبحانی، منشور جاوید، ۱۷۹/۴.

۳۴. طباطبایی، المیزان، ۳۰۲/۶-۲۵۶.

۳۵. ابن عطیه اندلسی، المحرر الوجیز، ۲۸۰/۴؛ قطب، فی ظلال القرآن، ۲۶۸۲/۵؛ میدی، کشف الأسرار، ۲۸۱/۷.

۳۶. القصص: ۱۵.

نادری قهفرخی؛ تحلیلی انتقادی بر رویکرد مفسران در تفسیر واقعه کشته شدن قبطی توسط موسی(ع)/۳۰۷

که غضبم را تحریک کرد تا این [ضربه] را زدم»^{۳۷} و «جمله» إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ «تعلیلی است بر اینکه شدت غضب وی کار شیطان بوده است؛ زیرا اگر وسوسه شیطانی نبود، بر دفع قبطی یا بازداشتن وی از پیرو خود اکتفا می کرد».^{۳۸}

بررسی: این دیدگاه مرکب از دو قسمت است:

الف: استدلال دیدگاه: موسی(ع) در این جریان بر اثر غضب ناشی از وسوسه و تحریک شیطان به قبطی ضربه زد؛

ب: مبنای استدلال دیدگاه: شیطان توانایی ایجاد غضب کنترل نشده در موسی(ع) را داشت. بررسی ها نشان می دهد هم استدلال و هم مبنای آن دچار اشکالاتی است که در ادامه به آنها پرداخته می شود.

الف: نقد استدلال دیدگاه. به نظر می رسد این دیدگاه، احتمالاً تحت تأثیر عملکرد موسی(ع) در سوره های اعراف و طه است که با هارون(ع) برخورد تنیدی داشته است. در این سوره ها خداوند تصریح می کند که موسی(ع) با حالتی غضبناک به میان قوم خود بازگشت: «وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا»^{۳۹} «فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا»^{۴۰} و در همین حالت سر هارون(ع) را به سمت خود کشید.^{۴۱} ظاهراً این مفسران، این رفتار موسی(ع) را پیش فرضی برای استنتاج غضب او با استناد به واژه «السَّيْطَان» در سوره قصص قرار داده اند. این در حالی است که اولاً: تحقیقات نشان می دهد غضب موسی(ع) در برخورد با هارون(ع) یک رفتار کنترل شده برای اصلاح بنی اسرائیل بوده است؛^{۴۲} ثانیاً: در سوره های اعراف و طه غضب ایشان به صورت آشکار آمده است، اما در سوره قصص هیچ اشاره ای به این نکته نمی شود: «أَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ فِي رَأْيِهِ لَمَّا اعْتَرَاهُ مِنَ الْغَضَبِ».^{۴۳} عدم وجود صفت «غضب» یا اشاره مستقیم به خشم موسی(ع) در این سوره، دلیل محکمی بر نپذیرفتن نقش غضب در این ماجرا است. البته احتمال تأثیر این حالت روانی در قتل قابل توجه است و دلیلی هم برای رد آن وجود ندارد؛ زیرا در فضای جنگ و دعوا بروز حالت غضب بسیار محتمل است، اما به هر حال دلیلی برای اثبات آن وجود ندارد.

ب: نقد مبنای دیدگاه: آیا واقعاً شیطان توانایی ایجاد غضب کنترل نشده ای را در موسی(ع) داشت؟

۳۷. ابن جوزی، زادالمسیر، ۳/۳۷۸.

۳۸. ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۲۰/۳۰.

۳۹. الاعراف: ۱۵۰.

۴۰. طه: ۹۲-۹۴.

۴۱. الاعراف: ۱۵۰؛ طه: ۹۲-۹۴.

۴۲. نادری قهفرخی و رهایی، «بررسی تفسیر عصمت حضرت موسی(ع) در مواجهه با حضرت هارون(ع)»، ۴۷-۷۰.

۴۳. آلوسی، روح المعانی، ۱۰/۲۶۴.

قرآن کریم چنین مطلبی را تأیید نمی‌کند؛ زیرا: **اولاً:** موسی (ع) جزء بندگان «مخلص» (اسم مفعول) خداست: «إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا»؛^{۴۴} **ثانیاً:** بنابر اعتراف شیطان وی تسلطی بر بندگان مخلص خداوند ندارد: «إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ».^{۴۵}

در برابر این استدلال ممکن است دو اشکال مطرح شود:

اشکال اول: کلمه «مخلصاً» در برخی قرائات به صورت «مُخْلِصاً» (اسم فاعل) آمده است.^{۴۶} «مخلص» هم به کسی گفته می‌شود که در مسیر خالص شدن قرار دارد. بنابراین ممکن است شیطان بر فرد مخلص در این مسیر تسلطی پیدا کند. در جواب این اشکال باید به این نکته اشاره کرد که قرائتی که «إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا» را به صورت اسم فاعل خوانده، در همه قرآن این کلمه را به همین شکل قرائت کرده است: «در همه قرآن اهل مدینه و کوفه «المخلصین» را به فتح لام و باقی قاریان به کسر لام قرائت کرده‌اند».^{۴۷} بنابراین در اعتراف شیطان هم این کلمه به صورت اسم فاعل قرائت شده است؛ از این رو بر اساس این قرائت هم شیطان بر موسی (ع) هیچ تسلطی ندارد؛

موید این مطلب آن است که^{۴۸} بدون شک موسی (ع) جزء بندگان و مؤمنینی است دائماً بر خداوند توکل می‌کرد. ایمان و توکل آن حضرت در همین واقعه نیز مشاهده می‌شود؛ زیرا ایشان بلافاصله بعد از قتل قبطی، از پروردگار خود خواست که به گونه‌ای مشکل وی را حل کند،^{۴۹} پروردگار هم بلافاصله دعای ایشان را مستجاب کرد: «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ».^{۵۰} از طرف دیگر قرآن کریم تأکید می‌کند که شیطان بر بندگان و مؤمنان متوکل تسلطی ندارد: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ»،^{۵۱} «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»^{۵۲} و سلطه شیطان فقط بر کسانی است که او را به عنوان ولی انتخاب می‌کنند: «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ».^{۵۳} نکره [سُلْطَانٌ] در سیاق نفی در دو آیه اول^{۵۴} و حصر حاصل از کلمه «إِنَّمَا» در آیه سوم هر گونه سلطه‌ای از جانب شیطان بر موسی (ع) را رد می‌کند.

۴۴. مریم: ۵۱.

۴۵. الحجر: ۴۰؛ ص: ۸۳.

۴۶. طبرسی، مجمع‌البیان، ۷۹۹/۶.

۴۷. طبرسی، مجمع‌البیان، ۳۴۱/۵.

۴۸. وجه موید بودن این مطلب آن است که ممکن است گفته شود توکل مراتبی دارد که با ترك اولی قابل جمع است. همچنین عدم سلطه را با ترك اولی می‌توان جمع کرد.

۴۹. در ادامه در مبحث «بررسی وجود مانع برای اثبات عمدی بودن قتل قبطی» نقش موسی (ع) در پدید آمدن این مشکل توضیح داده می‌شود.

۵۰. القصص: ۱۶.

۵۱. الاسراء: ۶۵.

۵۲. النحل: ۹۹.

۵۳. النحل: ۱۰۰.

۵۴. مظفر، اصول‌الفقه، ۱۲۳/۱.

اشکال دوم: موسی(ع) در زمان وقوع این قتل پیامبر نبود؛ زیرا وی بعد از این حادثه به مدین فرار کرد، حداقل هشت سال در این شهر ماند و در راه بازگشت به مصر به پیامبری برگزیده شد.^{۵۵} از این رو احتمال دارد که وی در زمان این قتل هنوز به مقام مخلصین نرسیده و اندکی قبل از پیامبری یا بعد از آن به این مقام رسیده باشد. جواب این اشکال آن است که بر اساس تحقیقات انجام شده موسی(ع) در این زمان نیز قطعاً جزء بندگان مخلص خداوند بود.^{۵۶}

علاوه بر این، پذیرش این مبنا همراه با استدلال مبتنی بر آن ثمره‌ای جز غیر قابل اعتماد بودن شخصیت موسی(ع) در پی نخواهد داشت؛ زیرا غضب ایشان قبل از نبوت باعث قتل قبطی و بعد از نبوت باعث برخورد خشن با فرد بی‌گناهی مثل هارون(ع) شد؛ در حالی که بنی اسرائیل در جریان گوساله‌پرستی هارون(ع) را تا حد کشتن تحت فشار قرار داده بودند، اما موسی(ع) بعد از بازگشت، قبل از شنیدن استدلال‌های ایشان سرشان را به سمت خود کشید.^{۵۷} اگر موسی(ع) بتواند قبل و بعد از نبوت در اثر غضب چنین کارهایی انجام دهد، بر اساس قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» هیچ ضمانتی برای عدم ارتکاب چنین اعمالی در بقیه موارد وجود ندارد. وقوع چنین رفتارهایی از فردی مانند موسی(ع) اعتماد و اطمینانی را از مردم سلب می‌کند که پایه تربیت و هدایت است.^{۵۸} بر همین اساس نه موسی(ع) در هنگام قتل قبطی به‌خاطر وسوسه و تحریک شیطان غضبناک بوده و نه اصولاً شیطان توانایی چنین تسلطی را داشته است.

۱-۳. کیفیت درگیری موسی(ع) با قبطی

برای بررسی کیفیت درگیری موسی(ع) با قبطی می‌توان به عبارت «فَوَكَزَهُ مُوسَى»^{۵۹} استناد کرد. از نظر برخی مفسران «وکز» به عمل دفع یا فشاردادن با نوک انگشتان اشاره دارد: (الدفع بأطراف الأصابع)،^{۶۰} اما غالب لغت‌شناسان برای این ماده معنای «زدن»، «دفع کردن» و «زدن با همه دست» را ذکر کرده‌اند: «الطعن والدفع والضرب بجمع الکف».^{۶۱} تعدادی از آنان علاوه بر این دو معنا، «چانه» یا «سینه و پهلو» را به عنوان محل اصابت ضربه معرفی کرده‌اند.^{۶۲} نکته مبهم در این بحث معنای دقیق «الضرب بجمع

۵۵. القصص: ۲۰-۳۵.

۵۶. فقیه و سلطانی بیرامی، «بررسی آیات موهم ارتکاب گناه یا ترک اولی از سوی حضرت موسی علیه السلام در قتل قبطی»، ۸۷-۸۸.

۵۷. اعراف: ۱۵۰؛ طه: ۹۲-۹۴.

۵۸. سبحانی، الهیات و معارف اسلامی، ۲۴۴.

۵۹. القصص: ۱۵.

۶۰. زمخشری، الکشاف، ۳/۳۹۸.

۶۱. راغب اصفهانی، المفردات، ۸۸۲؛ همچنین: ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۳۹/۶؛ فراهیدی، کتاب العین، ۳۹۴/۵.

۶۲. طریحی، مجمع البحرین، ۴۰/۴؛ ثعالبی، فقه اللغة، ۲۲۷.

«الكف» است؛ زیرا برای این عبارت می‌توان زدن با «کف دست» یا با «مشت» را در نظر گرفت. برخی لغت‌دانان به طور صریح زدن با مشت را به عنوان معنای این ماده مشخص کرده‌اند: «بَسَرِ مَشْتِ زِدْ او را».^{۶۳} علاوه بر این اختلاف، توجه به نکته‌ای دیگر این ابهام را کمی عمیق‌تر می‌کند و آن اینکه در زبان عربی ماده «لَکُم» بدون شک به معنای «زدن با مشت» است: «اللَّكُم: الضرب باليد مجموعة».^{۶۴} مقایسه این دو ماده این سوال را پیش می‌آورد که آیا واقعا این دو به یک معنا اشاره دارند؟ بدیهی است که زدن با همه کف دست احتمال آسیب کمتری را نسبت به زدن با مشت دارد؛ به همین خاطر در نظر گرفتن هر کدام می‌تواند تحلیل متفاوتی را از این واقعه به دنبال داشته باشد. اگر «وکز» به معنای «زدن با کف دست یا با انگشتان» باشد، می‌توان گفت: موسی (ع) برای مهار دشمن از ضربه شدید استفاده نکرد، برخلاف زمانی که با مشت به وی ضربه زده باشد.

با این وجود، این ابهام نمی‌تواند مانع مهمی در این بحث باشد؛ زیرا در روایاتی تأکید شده است که «وکز» می‌تواند باعث قتل شود؛ از این رو نمی‌تواند ضربه آرامی باشد که باعث قتل نشود. برای روشن شدن این مطلب اشاره به متن این روایات ضروری است:

یک: حضرت علی (ع) در نامه خود به مالک اشتر می‌فرماید: «و اگر دچار اشتباه شدی و شلاق یا شمشیر یا دست تو در مجازات کردن از حد بیرون رفت؛ زیرا در ضربه زدن با دست و بالاتر از آن بیم قتل است (فَإِنَّ فِي الْوَكْزَةِ فَمَا فَوْقَهَا مَقْتَلَةً)، مبادا غرور حکومت، تو را از پرداخت دیه به اولیای مقتول باز دارد».^{۶۵}

دو: در روایتی با سند صحیح^{۶۶} امام صادق (ع) قتل عمدی را این گونه تعریف می‌کنند: «الْعَمْدُ كُلُّ مَا اعْتَمَدَ شَيْئاً فَأَصَابَهُ بِحَدِيدَةٍ أَوْ بِحَجَرٍ أَوْ بِعَصَا أَوْ بِوَكْزَةٍ فَهَذَا كُلُّهُ عَمْدٌ».^{۶۷} «قتل عمد، این است که فرد چیزی را در نظر بگیرد و با آهن یا سنگ یا چوب یا ضربه‌ای به آن [شیء] بزند، این همه عمد است».

سه: امام صادق (ع) در تفسیر قتل نوجوان توسط خضر (ع) در سوره کهف فرمودند: «فَوَكْزَةُ الْعَالِمِ فَتَقْتَلَهُ».^{۶۸}

بنابراین «وکز» فی نفسه قابلیت کشتن انسان را دارد، اگرچه از نظر عرف معمولاً چنین چیزی

۶۳. زمخشری، مقدمة الادب، ۱۰۹.

۶۴. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲۶۴/۵؛ همچنین: ثعالبی، فقه اللغة، ۲۲۷.

۶۵. شریف رضی، نهج البلاغه، نامه ۴۴۳/۵۳.

۶۶. مجلسی، مرآة العقول، ۲۴/۲۰.

۶۷. کلینی، الکافی، ۲۷۸/۷.

۶۸. عیاشی، تفسیر عیاشی، ۳۳۵/۲. برای دیدن سایر روایات: نک: کلینی، الکافی، ۲۷۷/۷.

قابل برداشت نیست، اما بدون شک این قابلیت اگر توسط فردی قوی همانند موسی(ع)^{۶۹} اعمال شود، حتماً قتاله خواهد بود. آیات سوره قصص هم قدرت این ضربه را ثابت می‌کند؛ زیرا بلافاصله بعد از زدن این ضربه، فرد قبطی به قتل می‌رسد؛ از این رو می‌توان اذعان کرد که موسی(ع) در دفاع از پیرو خود از ضربه‌ای استفاده کرد که قابلیت کشتن انسان را داشته است. به دنبال این مطلب این سؤال مطرح می‌شود که موسی(ع) به صورت عمدی و آگاهانه از این ضربه استفاده کرد یا ناخواسته و سهوی؟ بدیهی است که در صورت اول قتل صورت گرفته عمدی و در صورت دوم خطایی خواهد بود. این سؤال در ادامه بررسی می‌شود.

۱-۴. بررسی خطایی یا عمدی بودن قتل قبطی

اکثر مفسران معتقدند که قتل قبطی توسط موسی غیرعمدی و به صورت خطایی بوده است.^{۷۰} این گروه از مفسران برای اثبات نظر خود، به چند دلیل اشاره می‌کنند که عبارت‌اند از:

اول: هدف اصلی موسی(ع) نجات کسی بود که از وی طلب کمک کرده بود؛ زیرا ظاهر استغاثه نشان می‌دهد که این فرد در حالت خطر قرار داشت.^{۷۱}

دوم: «وَكُذِّبَ (زدن با دست)» آلت قتاله نیست: «أَن الْوَكْزَ لَا يَقْصِدُ بِهِ الْقَتْلَ ظَاهِرًا»؛ «وَأَلْتِ قِتَالَهُ اسْتِعْمَالُ نَمُوْدٍ».^{۷۲}

سوم: اگر قتل عمدی بود، باید قرآن کریم به جای «فَقَضَىٰ عَلَيْهِ» از تعبیر «فَقَتَلَهُ» استفاده می‌کرد.^{۷۳}

چهارم: موسی(ع) بعد از قتل پشیمان شد و این پشیمانی را در قالب ظلم به نفس به پروردگار خود اعلام کرد؛

پنجم: فضای کلی داستان بر غیرعمدی بودن قتل دلالت می‌کند؛ زیرا اولاً: موسی(ع) ناگهان در جریان این دعوا گرفت؛ از این رو برنامه‌ای از قبل برای این قتل نداشت؛ ثانیاً: «کار موسی، کاری عجولانه، بی‌مورد و بی‌موقع بود؛ کاری بود که دوری از وطن و در به دری برای او فراهم آورد»؛^{۷۴} از این رو دلیلی نداشت آگاهانه آن را انتخاب کند.

بررسی: توجه به دو خوانش ذیل از این واقعه مسیر را برای قضاوت در مورد این ادله فراهم می‌کند:

خوانش اول: موسی(ع) با دیدن وضعیت نزدیک به مرگ پیرو خود بدون قصد قبلی و صرفاً برای کمک

۶۹. القصص: ۲۶.

۷۰. طوسی، التبیان، ۱۳۷/۸؛ زمخشری، الکشاف، ۳۹۸/۳؛ مکارم‌شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، ۴۳/۱۶.

۷۱. فضل‌الله، من وحی القرآن، ۲۷۶/۱۷-۲۷۵.

۷۲. رازی، مفاتیح‌الغیب، ۵۸۵/۲۴؛ تقی‌تهرانی، روان جاوید، ۱۷۷/۴.

۷۳. طباطبایی، المیزان، ۱۸/۱۶.

۷۴. سبحانی، منشور جاوید، ۱۷۹/۴.

به فرد شیعه وارد ماجرا شد و برای دفاع از شیعه خود، به جای استفاده از ضربه‌ای نرم، ضربه‌ای با قابلیت کشتن زد و ناخواسته مرتکب قتل شد؛ زیرا شرایط درگیری غیر قابل کنترل بود.

خوانش دوم: در این شرایط، موسی(ع) با ارزیابی فوری موقعیت، به این نتیجه رسید که تنها راه نجات جان پیرو خود، وارد عمل شدن است. وی پس از ورود با مشاهده وضعیت به این نتیجه رسید که فرد قبطی، با قصد قتل به شیعه او حمله کرده است و تنها راه حل، حذف عامل تهدید است. بنابراین، موسی(ع) با آگاهی و بااراده قاطع، ضربه‌ای با قابلیت کشتن زد و او را کشت.

واقعیت این است که بدون هیچ پیش فرضی این دو خوانش بر حادثه قابل انطباق هستند. از طرف دیگر ادله طرفدان خوانش اول (قتل خطایی) از چند جهت قابل تأمل است:

نخست: اگرچه موسی(ع) با توجه به استغاثه پیرو خود، در مرحله اول برای کمک به وی شتافت، اما به دلیل مبهم بودن شرایط درگیری نمی‌توان گفت ضربه وارد شده به خطا باعث قتل قبطی شد؛ چون امکان دارد همانند خوانش دوم، واقعاً موسی(ع) برای نجات جان پیرو خود چاره‌ای جز قتل قبطی نداشت.

دوم: در قسمت قبل ثابت شد که «وکر» فی نفسه قابلیت کشتن انسان را دارد. با چشم‌پوشی از این نکته، قتاله بودن یک آلت در برخی مواقع نسبت به شرایط خاص سنجیده شود؛ زیرا به عنوان مثال یک سیلی محکم برای فرد بزرگسال قتاله نیست، اما برای یک طفل یک ماهه کشنده است. از این رو اگر قبطی فردی ضعیف و موسی(ع) در نهایت قوت بوده باشد، بدون شک ضربه موسی(ع) قتاله بوده است.^{۷۵}

سوم: از نظر برخی مفسران ضمیر مستتر در «فَقَضَى عَلَيْهِ» همیشه محذوف و مرجع آن «موت» یا «الله» است که از مقام فهمیده می‌شود؛ زیرا غیر از خدا کسی نمی‌تواند مرگ کسی را امضا کند.^{۷۶} بر همین اساس مرجع این ضمیر نمی‌تواند موسی(ع) باشد.^{۷۷} این دیدگاه در بین لغت‌شناسان و سایر مفسران اعتبار چندانی ندارد؛ زیرا برخی از آنان در تفسیر این عبارت، جملاتی را به کار برده‌اند که ضمیر مستتر در آن به موسی(ع) برمی‌گردد: «أَمَاتَهُ وَ قَتَلَهُ»،^{۷۸} «فَقَتَلَهُ وَ أَصْلَهُ فَأَنْهَى حَيَاتَهُ». ^{۷۹} دلیل این مطلب هم آن است که ماده «قَضَى» در زبان عربی به معنای «به انتها رساندن در قول و عمل» است.^{۸۰} بر همین اساس ترجمه تحت‌اللفظی عبارت «فَقَضَى عَلَيْهِ» این گونه خواهد بود: «پس کار را بر او تمام کرد». روشن است که ثمره این عبارت چیزی جز مرگ و قتل نخواهد بود. این ثمره به صورت آشکار در قرآن کریم آمده است: «لَا

۷۵. ابن‌عادل، اللباب، ۲۲۷/۱۵.

۷۶. السبأ: ۱۴.

۷۷. ابن‌عاشور، التحرير و التنوير، ۳۰/۲۰.

۷۸. رازی، مفاتیح‌الغیب، ۵۸۵/۲۴؛ طریحی، مجمع‌البحرین، ۳۴۳/۱.

۷۹. بیضاوی، انوارالتنزیل، ۱۷۳/۴.

۸۰. مصطفوی، التحقیق، ۳۱۵/۹.

يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا».^{۸۱} از طرف دیگر به صورت آشکار قبل از عبارت مورد بحث واژه «موسی» آمده است: «فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ»؛ از این رو دلیلی ندارد که ضمیر به مرجعی خارج از کلام ارجاع داده شود.

با ارجاع ضمیر مستتر در «فَقَضَىٰ عَلَيْهِ» به موسی(ع)، نه تنها این عبارت دلالت صریحی بر خطا بودن قتل ندارد، بلکه ممکن است به صورت آشکاری بر عمدی بودن قتل دلالت داشته باشد. دلیل این مطلب آن است که اگر فعل «فَقَضَىٰ عَلَيْهِ» به صورت مجهول آمده بود، خطایی بودن قتل را از آن به راحتی قابل برداشت بود، اما وقتی این فعل به وی نسبت داده می شود، خطایی و عمدی بودن قتل از آن قابل برداشت خواهد بود. علاوه بر این در آیات دیگری از زبان خداوند، پیرو موسی(ع) و خود موسی(ع) به صورت صریح واژه قتل به کار رفته است: «وَقَتَلْتَ نَفْسًا»، «قَالَ يَا مُوسَىٰ أَتُرِيدُ أَنْ نَمُوتَ كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ» و «قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا»؛^{۸۲} از این رو امکان عمدی یا خطایی بودن قتل وجود دارد.

چهارم: شاید عمده ترین دلیل برای اثبات خطایی بودن قتل جملات موسی(ع) بعد از قتل و استناد ظلم به خود باشد.^{۸۳} مفسران غالباً با استناد به این جملات پشیمانی ایشان و خطایی بودن قتل را برداشت کرده اند. در ادامه ثابت می شود که به طور صریح جمله ای دال بر پشیمانی در این جریان وجود ندارد. پنجم: پیش تر ثابت شد که با در نظر گرفتن زمینه درگیری (اقتتال) نمی توان گفت که کار موسی(ع) عجولانه و بی مورد بوده است؛ زیرا ممکن است واقعاً برای دفاع از پیرو خود راهی جز قتل قبطی نداشت. بر همین اساس به طور قطعی نمی توان گفت: قتل صورت گرفته، خطایی بوده است. در قسمت بعد عمدی بودن این قتل مورد بررسی قرار می گیرد.

۱-۵. بررسی جواز قتل قبطی

بررسی جواز قتل قبطی از دیدگاه قائلان به عمدی بودن قتل مهم است؛ زیرا با نبود مجوز باید گناه کبیره قتل به موسی(ع) نسبت داده شود که مردود است. طرفداران ترک اولی بودن قتل هم باید ثابت کنند که اصل قتل جایز بوده است و گرنه اصل قتل خطایی نیاز به مجوز ندارد. در مورد اصل جواز قتل قبطی می توان به دو شاهد استناد کرد:

نخست: سکوت خداوند در نقل این قتل. روش قرآن کریم در هنگام نقل رفتار منفی یا سخن ناصحیح این است که بلافاصله تذکر می دهد؛ از این رو نقل سخن یا عمل کردی از افراد بدون ابراز انتقاد و اعتراض

۸۱. الفاطر: ۳۶.

۸۲. طه: ۴۰؛ القصص: ۱۹ و ۳۳.

۸۳. القصص: ۱۶.

نشانه تأیید خداوند است.^{۸۴} بر همین اساس قتل قبطی اشکالی نداشته است؛ زیرا در قرآن کریم خداوند نه تنها اعتراضی نکرده، بلکه هنگام بعثت موسی (ع) همراه با لحن دلجویی از این حادثه یاد کرده است: «وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ».^{۸۵}

دوم: بعد از قتل قبطی، فقط یک استغفار از جانب موسی (ع) و اجابت آن توسط خداوند مشاهده می-شود: «قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ».^{۸۶} اگر قتل صورت گرفته بر حق و جایز نبود، با صرف یک استغفار قطعاً بخشیده نمی شد؛ زیرا قتل بدون جواز باید از راههایی مثل قصاص، حد، دیه و تعزیر جبران شود.^{۸۷}

درباره چرایی جواز قتل قبطی به موارد ذیل اشاره شده است: «کافر حربی بودن او»،^{۸۸} «وابستگی وی به گروهی که هزاران کودک را سربریده و زنان را به بردگی می گرفتند»،^{۸۹} «کافر بودن قبطی»، «کافر ظالم بودن وی» و «دشمنی قبطی با بنی اسرائیل». روشن است که برخی از این موارد به تنهایی نمی توانند مجوزی برای قتل باشد؛ زیرا:

اولاً: کفر زمانی مجوز قتل است که حجت بر کافر تمام شده باشد^{۹۰} و گرنه قتل کافر بدون اتمام حجت خود ظلمی دیگر است. در مورد قبطی مورد بحث هم دقیقاً معلوم نیست که این اتمام حجت صورت گرفته است یا خیر؟

ثانیاً: وابستگی به گروه ستمگر یا راضی بودن به عمل آنان نیز مجوز قتل نخواهد بود؛ مگر زمانی که جزء عوامل اصلی این گروه یا شریک در جنایت آنان باشد. در این مورد هیچ نشانه‌ای دال بر این موارد در قرآن وجود ندارد.

ثالثاً: دشمنی قبطی با موسی (ع) و پیرو او هم به تنهایی نمی تواند مجوزی برای قتل باشد، مگر اینکه این دشمنی به مرحله عملی و ضربه زدن رسیده باشد.

به نظر می رسد مجوز قتل قبطی در این زمینه چیزی جز درگیری وی با پیرو موسی (ع) به قصد کشتن او نباشد. این مطلب با استناد به واژه «يَقْتُلَانِ» و در موضع ضعف بودن پیرو موسی (ع) بر اساس واژه «فَاسْتَعَاثَهُ» قابل اثبات است. از این رو عملکرد آن حضرت تنها دفاع مشروع بوده است. این دفاع به منظور

۸۴. طباطبایی، المیزان، ۲/ ۱۰۶.

۸۵. طه: ۴۰.

۸۶. القصص: ۱۶.

۸۷. جوادی آملی، تسنیم، جلسه ششم تفسیر سوره قصص.

۸۸. ابن عادل، اللباب، ۲۲۷/۱۵.

۸۹. سبحانی، منشور جاوید، ۱۷۷/۴.

۹۰. الاسراء: ۱۵.

جلوگیری از خطر تجاوز است و بر اساس آن هر فردی حق دارد که از جان، مال و ناموس خود یا دیگران محافظت و مهاجم را با هر وسیله ممکن دور کند.^{۹۱}

۲. تحلیل عملکرد موسی(ع) در قتل قبطی

در نگاه برخی محققان، «در داستان قتل قبطی نه تنها گناهی متوجه حضرت موسی(ع) نیست، بلکه ترک اولایی نیز از جناب ایشان صادر نشده است. چنین دیدگاهی برای اولین بار است که مطرح می-شود».^{۹۲} این دیدگاه با ادبیاتی متفاوت در آثار پیش تر نیز مطرح شده است: «[قتل قبطی، عمدی و] مقصود بالذات بود، نه بالأصالة، و انجام آن به منظور دفاع از یک مظلوم ذی حق، راجح بود؛ نه مرجوح [خوانش دوم]»، «شاید آن دشمن موسی(علیه السلام) مستحق قتل بود و خداوند در قلب موسای کلیم(علیه السلام) اجرای آن حکم را القا کرد».^{۹۳} یکی از مستندات اصلی این دیدگاه روایتی از امام رضا(ع) است: «فَقَضَى مُوسَى عَلَى الْعَدُوِّ وَ بِحُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ فَوَكَرَهُ فَمَاتَ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ يَغْنِي الْإِقْتَالَ الَّذِي كَانَ وَقَعَ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ لَا مَا فَعَلَهُ مُوسَى(ع) مِنْ قَتْلِهِ»؛^{۹۴} «پس موسی(ع) درباره دشمن و به حکم خداوند کار را تمام کرد و او را زد و [در اثر ضربه] مرد. گفت: این از کار شیطان است، منظورش اقتتالی بود که بین آن دو مرد رخ داده بود، نه کشتن آن مرد توسط موسی(ع)». عبارت «و بِحُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ فَوَكَرَهُ فَمَاتَ» نشان می دهد که عمل موسی(ع) بر اساس حکم الهی بوده است. همچنین عبارت «هَذَا [الْإِقْتَالَ] مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» نشان می دهد که موسی(ع) عمل خود را ناشی از وسوسه یا فریب شیطان نمی داند. نتیجه منطقی این دو نکته آن است که اگر این حکم وجود داشته باشد، قتل، عمدی و همراه با مجوز بوده است.

بررسی: اگر سند این روایت صحیح بود، بدون شک بر اساس آن ماجرایی قتل قبطی تحلیل و اشکالات پاسخ داده می شد، اما از جهت سند ضعیف است؛ زیرا راوی آن فردی ناصبی و دشمن اهل بیت(ع) به نام علی بن محمد الجهم است.^{۹۵} بنابراین تنها راه اثبات صدور و اعتبار این روایت، ارزیابی آن باتوجه به شواهدی مثل قوت متن، مطابقت با ظاهر آیات و روایات معتبر و غیره است. به همین جهت هنگامی می-توان در استدلال به این روایت اعتماد کرد که از جهت قوت متن یا با استناد به قرائن دیگر به صدور آن اطمینان حاصل شود. در غیر این صورت فقط می توان آن را به عنوان موید به کار گرفت.^{۹۶} بر همین اساس

۹۱. شهید ثانی، الروضة البهیة، ۳۸۰/۲.

۹۲. فقیه و سلطانی بیرامی، «بررسی آیات موهم ارتکاب گناه یا ترک اولی از سوی حضرت موسی علیه السلام در قتل قبطی»، ۸۳.

۹۳. جوادآملی، تفسیر موضوعی، ۲۵۵/۳.

۹۴. صدوق، عیون اخبار الرضا(ع)، ۱۹۹/۱.

۹۵. صدوق، عیون اخبار الرضا(ع)، ۲۰۴/۱.

۹۶. بابایی، مکاتب تفسیری، ۳۳۰/۱.

در مرحله اول باید سایر قرائن را مورد بررسی قرار داد.

برای اثبات عمدی بودن قتل قبّطی (بدون در نظر گرفتن روایت) باید ثابت شود که اولاً: مقتضی کافی برای این امر وجود دارد؛ ثانیاً: در برابر این اقتضا مانعی وجود ندارد. در ادامه این دو مطلب مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۱-۲. بررسی وجود مقتضی برای اثبات عمدی بودن قتل قبّطی

در قسمت قبل ثابت شد که درگیری پیرو موسی (ع) با قبّطی خشونت بار مستعد قتل بود. آن حضرت برای کمک به این شخص در این درگیری مداخله کرد و با ضربه‌ای فرد قبّطی را کشت. ضربه به کار گرفته شده فی نفسه قابلیت کشتن را داشته است. هیچ شاهی برای اثبات خشم کنترل نشده موسی (ع) در هنگام زدن این ضربه وجود ندارد. فرد قبّطی هم بر اساس شواهد مستحق قتل بوده است. این ادله به میزان مساوی توانایی اثبات خطایی یا عمدی بودن قتل را دارند [خوانش اول و دوم]. از طرف دیگر ثابت شد که ادله خطایی بودن این قتل در برابر ادله مذکور از قوت چندانی برخوردار نیستند. بر همین اساس از جهت ثبوتی احتمال عمدی بودن این قتل وجود دارد.

از جهت اثباتی برای تقویت عمدی بودن این قتل می‌توان به این نکته استناد کرد که خداوند قبل از قتل قبّطی می‌فرماید: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ».^{۹۷} بر اساس این آیه وقتی موسی (ع) به سن کمال رسید، خداوند به او حکم و علم عطا کرد. «حُكْم» در لغت از ماده «حکم» به معنای «منع» است.^{۹۸} «حاکم» نیز از این جهت به این اسم خوانده می‌شود که از ظلم و انحراف جلوگیری می‌کند.^{۹۹} از این رو حکم چیزی است که از فساد، اختلاف و این گونه موارد جلوگیری می‌کند. لازمه این مطلب آن است که صاحب حُکْم در تمامی معارف اعم از مبدأ، معاد، اخلاق، شرایع و آداب مربوط به جامعه بشری دارای رأی صائب و قطعی است. همچنین حکم و علم مورد اشاره در آیه به خاطر انتساب به خداوند [آئیناء] با جهل آمیخته نیستند و هوای نفسانی و وسوسه‌های شیطانی در آنها راه ندارد.^{۱۰۰} حال باتوجه به قرار گرفتن این آیه قبل از کشته شدن قبّطی این سؤال مطرح می‌شود که چرا خداوند باید بعد از این آیه ماجرای کشته شدن قبّطی توسط موسی (ع) را ذکر کند؟

مطالعات نشان می‌دهد هیچ تفسیری نه به این سؤال جواب داده و نه از این آیه در تفسیر قتل قبّطی

۹۷. القصص: ۱۴.

۹۸. فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۵/۲؛ راغب اصفهانی، المفردات، ۲۴۸؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۹۱/۲.

۹۹. ازهری، تهذیب اللغة، ۶۹/۴.

۱۰۰. طباطبائی، المیزان، ۱۱۸/۱۱.

استفاده کرده است.^{۱۰۱} این در حالی است که بدون شک نجات یک انسان در معرض مرگ نمونه بارزی از احسان است. از طرف دیگر آیه مورد بحث با پاداش دادن به محسنان ختم می‌شود: «وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ». باتوجه به این سیاق و چینش می‌توان اذعان کرد که اولاً: موسی(ع) در قالب محسن دارای حُکم و علم به پیر و خود کمک کرده است؛ ثانیاً: یکی از مصادیق حُکم را باید در همین ماجرا مشاهده کرد. بر این اساس کسانی که قتل قبطی را خطایی و ترک اولی می‌دانند، باید به این پرسش جواب دهند که آیا قتل خطایی با داشتن حکم سازگار است؟ به نظر می‌رسد نتوان بین این دو سازگاری ایجاد کرد مگر اینکه قتل را باتوجه به شرایط تصمیمی درست، آگاهانه و در جای خود تصور کرد. بر همین اساس باید قتل قبطی آگاهانه و در راستای دفاع مشروع بر اساس خوانش دوم اتفاق افتاده باشد. بدیهی است که این قتل نه تنها هیچ منافاتی با عصمت آن حضرت ندارد، بلکه کاملاً سازگار است. این مطلب می‌تواند همان نکته‌ای باشد که در روایت امام رضا(ع) به آن اشاره شده است: «وَيُحْكُمُ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرُهُ فَوْكَرَهُ فَمَاتَ».

اگر اشکال شود که داشتن حکم با ارتکاب ترک اولی منافاتی ندارد؛ در جواب می‌توان گفت که اثبات ترک اولی در این جریان بسیار مشکل است؛ زیرا نکته دقیقی عالمانه و حکیمانه بودن این قتل را به خوبی آشکار می‌کند و آن اینکه بر اساس گزارش قرآن کریم موسی(ع) زمانی وارد شهر شد که مردم آن در غفلت بودند: «وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا».^{۱۰۲} مفسران برای این زمان مصادیقی مثل ظهر یا اواسط شب یا بین غروب آفتاب و عشا را مشخص کرده‌اند که با ورود مردم به خانه‌های خود، کوچه و خیابان‌ها خلوت می‌شوند.^{۱۰۳} از طرف دیگر معنای اصلی حرف جر «علی» «استعلا» است.^{۱۰۴} از این رو گویا موسی(ع) به طور کامل بر این زمان مسلط بود و با آگاهی کامل از آن وارد شهر شد. از سویی دیگر باید سه واقعیت را به صورت جدی مدنظر قرار داد: اول: بردگی بنی اسرائیل^{۱۰۵} و نداشتن جایگاه اجتماعی مناسب در میان مصریان؛ دوم: مستکبر بودن فرعون و اطرافیانش؛^{۱۰۶} سه: ضرورت استفاده از خشونت برای دفع قبطی. این سه واقعیت در کنار هم گویای این نکته هستند که اگر موسی(ع) در این درگیری به جای قتل، با رفتار خشونت‌باری مثل زدن ضربه به قبطی درگیری را خاتمه می‌داد؛ بسیار بعید بود فرعون و اطرافیان وی به سادگی از کنار این حادثه عبور می‌کردند؛ درحالی که قتل قبطی در سایه غفلت مردم هیچ پیامد جدی برای ایشان نداشت. در ادامه هم ثابت می‌شود که پیامدهای این قتل برای آن حضرت بیشتر معلول رفتار

۱۰۱. برای نمونه: زمخشری، الکشاف، ۳/۳۹۸؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۰/۲۶۲-۲۶۴؛ طباطبایی، المیزان، ۱۶/۱۶-۱۶.

۱۰۲. القصص: ۱۵.

۱۰۳. طبرسی، مجمع البیان، ۷/۳۸۱؛ طباطبایی، المیزان، ۱۶/۱۷؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۶/۴۱.

۱۰۴. ابن هشام، مخفی اللیب، ۱/۱۴۳.

۱۰۵. الشعراء: ۲۲.

۱۰۶. القصص: ۳۹.

شیعه ایشان است، نه رفتار خود ایشان.

این تحلیل می‌تواند نقش بسزایی در تبیین معنای واژه «ذنب» در کلام موسی (ع) در هنگام دریافت رسالت ایفا نماید: «وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ».^{۱۰۷} بر اساس تحلیل ارائه شده، این واژه نمی‌تواند به معنای معصیت الهی باشد؛ بلکه بایستی معانی دیگری برای آن در نظر گرفت. این معانی عبارت‌اند از: ۱. «داشتن تبعات و عواقب وخیم» (به مثابه معنای لغوی واژه ذنب)؛^{۱۰۸} ۲. «گناه از منظر قبطیان» (با این استدلال که قبطیان، موسی را گناهکار تلقی می‌کردند).^{۱۰۹}

۲-۲. بررسی وجود مانع برای اثبات عمدی بودن قتل قبطی

مهم‌ترین موانع احتمالی در برابر اقتضای مذکور عبارت‌اند از:

یک. شاید مهم‌ترین مانع بر سر راه عمدی دانستن قتل قبطی، شخصیت موسی (ع) باشد؛ زیرا ایشان پیامبری بزرگ الهی است و به راحتی نمی‌توان قبول کرد که این عمل از وی سر زده باشد (عدم تناسب حکم با موضوع).

بررسی: به نظر می‌رسد توجه بیش از حد به پیش فرض عصمت موسی (ع) این مانع را پدید آورده است و گرنه اگر فردی غیر از ایشان در چنین شرایطی قرار می‌گرفت، کسی در عمدی بودن قتل تردید نمی‌کرد. برای توضیح، می‌توان فرضی مشابه با شخصیتی دیگر در نظر گرفت: تیمور، مردی با توانایی بدنی بالا بود. وی در بازار با مردی تنومند مواجه شد که قصد جسارت به همسرش را داشت. تیمور ابتدا سعی کرد همسر خود را دور کند، اما آن فرد سرمست از قدرت بدنی خود، دست‌بردار نبود. در نهایت، تیمور به این نتیجه رسید که تنها راه حل، وارد کردن ضربه‌ای محکم به فرد متجاوز است؛ به همین خاطر با ضربه‌ای او را از پای درآورد. روشن است که در این شرایط نه کسی این قتل را خطایی می‌داند و نه تیمور را سرزنش می‌کند. توجه به یک نکته این فرض مشابه را عینی‌تر می‌کند و آن اینکه بنی‌اسرائیل در آن دوره برده قبطیان بودند.^{۱۱۰} قبطیان نیز با نادیده گرفتن حقوق انسانی، با آنان رفتاری تحقیرآمیز و ظالمانه داشتند. از این رو، بعید نیست که فرد قبطی در آن لحظه، سرمست از قدرت و جایگاه خود، رفتاری گستاخانه و بی‌اعتنا به ارزش‌های انسانی نشان می‌داد و به سخنان و رفتار موسی (ع) توجهی نمی‌کرد (حتی ممکن است آنان را اصلاً انسان به حساب نمی‌آورد). در چنین شرایطی و با توجه به خطری که متوجه فرد تحت ستم بود، به نظر می‌رسد موسی (ع) برای دفاع از او، چاره‌ای جز مداخله قاطع و قتل وی نداشت.

۱۰۷. الشعراء: ۱۴.

۱۰۸. راغب اصفهانی، المفردات، ۳۳۱.

۱۰۹. آلوسی، روح المعانی، ۶۶/۱۰؛ طباطبایی، المیزان، ۲۵۹/۱۵.

۱۱۰. الشعراء: ۲۲.

برای تقویت و تأیید این مطلب می‌توان به این نکته اشاره کرد که خداوند در این داستان به هیچ وجه از عنوان قبطی استفاده نمی‌کند، بلکه در سه موضع عنوان «عَدُو» را به کار می‌گیرد: «هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَ هَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ» و «فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا».^{۱۱۱} مقایسه این دو آیه نشان می‌دهد خداوند در آیه اول از عبارت «عَدُو» و در آیه دوم از عنوان «عَدُو لَهُمَا» استفاده کرده است. این در حالی است که در آیه اول اصل نزاع خشونت‌بار و دشمنی بین قبطی و پیرو موسی(ع) بوده است. در نهایت اگر این قبطی دشمن موسی(ع) نیز بود، خداوند می‌توانست در این آیه هم از عبارت «عَدُو لَهُمَا» استفاده کند. این شیوه بیان می‌تواند نشانه‌ای برای آشکار کردن تمرکز عداوت علیه موسی(ع) باشد، به گونه‌ای که دشمن پیرو موسی(ع)، دشمن خود وی نیز به شمار آمده است. این توجیه پذیرفته شود یا در حد یک احتمال بماند، عنوان «عَدُو» نشان می‌دهد که موسی(ع) در این درگیری با دشمن خود مواجه بوده است نه صرفاً درگیری خشونت‌بار دو نفر که ایشان نفر سوم آنان باشد. بدیهی است که دشمن در عرصه جنگ برای ضربه زدن به طرف مقابل خود از هیچ تلاشی دریغ نخواهد کرد. در این شرایط، دفاع از فرد پیرو در واقع دفاع مشروع از «حریم» خود موسی(ع) محسوب می‌شده است. در این فضا وقوع قتل عمدی نه تنها غیرممکن نیست، بلکه با توجه به شرایط ویژه آن مثل شدت درگیری و دشمنی قبطی محتمل است.

دو. حضرت موسی(ع) بعد از این قتل فرمود: «قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ * قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ».^{۱۱۲} به اعتقاد بسیاری از مفسران این دو آیه نشان می‌دهد موسی(ع) از انجام این کار پشیمان شده است؛ زیرا اولاً: آن را به شیطان نسبت می‌دهد؛ ثانیاً: اعلام می‌کند که به خودش ظلم کرده است.^{۱۱۳} این دو نکته نشان می‌دهد که این قتل خطایی و با عدم آگاهی نسبت به عواقب آن صورت گرفته است.

بررسی: پیش‌تر اشاره شد که عاملی اصلی خطایی شمردن قتل قبطی همین جملات موسی(ع) است. برای بررسی این دیدگاه باید دو نکته در این آیات روشن شود: مشاراً الیه «هذا» و معنای «ظلم به نفس» و «غفران».

الف: مشاراً الیه «هذا» در عبارت «هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ». مفسران در این مورد احتمالاتی از قبیل «قتل قبطی»، «ضربه شدید»، «غضب موجب قتل»، «مقتول» و «اقتتال بین قبطی و فرد شیعه» را مطرح

۱۱۱. القصص: ۱۵ - ۱۹. اگر در جایی چند ضمیر باشد، اصل آن است که مرجع آن‌ها یکی باشد تا باعث ابهام نشود (سیوطی، الاتقان: ۳۳۸/۲)؛ از این رو مرجع همه ضمیرها در آیه اول موسی(ع) است.

۱۱۲. القصص: ۱۵-۱۶.

۱۱۳. آدرس‌ها در ادامه می‌آید.

کرده‌اند.^{۱۱۴} باتوجه به مباحث مطرح شده در قسمت «حالت روانی موسی (ع) در هنگام قتل» سه مورد اول با وجود عدم توانایی شیطان برای تسلط بر موسی (ع) بدون شک قابل پذیرش نخواهند بود. پذیرش دو مورد آخر هم علاوه بر هماهنگی با مسئله عصمت، با عمدی بودن قتل تعارضی ندارند.

برای توضیح بیشتر اشاره به این نکته شایسته است که «مِنْ» در عبارت «هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» ابتداییه است که «جنس» یا «منشأ» عمل را نشان می‌دهد. بنابراین اقتتال مورد اشاره در آیه از جنس عمل شیطان یا از عمل شیطان ناشی می‌گردد؛ زیرا شیطان با القای دشمنی و ایجاد زدوخورد بین آن دو نفر، زمینه‌ای را فراهم کرد که موسی (ع) مجبور شد ضمن مداخله در آن قبطی را به قتل برساند. بر همین اساس آن حضرت با این جمله ارتباطی بین عمل خود و وسوسه‌های شیطان برقرار کرد؛ از این رو معنای این جمله آن است که اگرچه شیطانی نقش مستقیمی در خود عمل موسی (ع) (زدن قبطی) نداشته، اما با ایجاد دشمنی و اختلاف بین اسرائیلی و قبطی، موسی (ع) را در موقعیتی قرار داد که مجبور به مداخله و در نتیجه قتل قبطی شد.^{۱۱۵}

ب: مشخص کردن معنای «ظلم به نفس» و «غفران». مفسران در تفسیر این آیات با دو چالش مواجه هستند: اول: اگر فرد قبطی مستحق قتل بوده است، دلیل این استغفار چیست؟ دوم: اگر مستحق نبوده، چرا خداوند بدون هیچ جبرانی گناه قتل را بخشیده است؟ غالب مفسران ضمن انتخاب فرض اول، اولاً: ظلم و غفران را به معنای اصطلاحی یعنی «گناه و خطا» و «بخشیدن گناه و خطا» در نظر گرفته؛ ثانیاً: در تحلیل چرایی استغفار به دلایلی مثل «به هنگام نبودن قتل»، «مأمور نبودن به قتل»، «خطایی بودن قتل»، «گناه بودن قتل» اشاره کرده‌اند.^{۱۱۶} در مقابل عده‌ای دیگر بر این باورند که این دو واژه به معنای لغوی یعنی «قرار دادن در غیر موضع شایسته» و «پوشاندن» به کار رفته‌اند و آیه را باید این گونه معنا کرد: «پروردگارم، من خودم را در سختی قرار دادم یا با ورود به این شهر خودم را موضعی قرار دادم که نباید می‌بودم، مرا از دشمنانم بیوشان».^{۱۱۷}

در بررسی این دو دیدگاه باید گفت: ظهور اولیه ظلم و غفران در قرآن کریم، در معنای اصطلاحی است نه لغوی؛ بر همین اساس مستند گروه اول همین ظهور است. اما با این حال باتوجه به مطالب قبل این دیدگاه قابل پذیرش نیست؛ زیرا هیچ ظلم اصطلاحی (گناهی) صورت نگرفته است؛ از این رو باتوجه به وحدت سیاق غفران هم نمی‌تواند به معنای اصطلاحی آن باشد. نظر گروه دوم هم هیچ منافاتی با آگاهانه بودن قتل

۱۱۴. ابن عاشور، التحریر و التتویر، ۳۰/۲۰؛ نووی جاوی، مراجع لیبید، ۱۹۲/۲؛ حسینی شیرازی، تفریب القرآن، ۱۴۱/۴.

۱۱۵. طباطبائی، المیزان، ۱۶-۱۸-۱۷.

۱۱۶. ابن عطیه اندلسی، المحرر الوجیز، ۲۸۱/۴-۲۸۰؛ قطب، فی ظلال القرآن، ۲۶۸۲/۵؛ میدی، کشف الأضرار، ۲۸۱/۷.

۱۱۷. طباطبائی، المیزان، ۱۹/۱۶؛ حسینی شیرازی، تفریب القرآن، ۱۴۱/۴؛ حسینی همدانی، انوار درخشان، ۲۰۲/۱۲.

ندارد؛ زیرا سختی های بعد از قتل در هر صورت برای آن حضرت اتفاق می افتاد. بر همین اساس نه گناهی متوجه آن حضرت می شود و نه جمله ای دال بر پشیمانی؛ زیرا این سختی کشیدن همانند سایر سختی کشیدن در راه انجام کار خیر خواهد بود. نکته حائز اهمیت در این زمینه آن است که علت سختی های بعد از قتل، بیشتر از آنکه متوجه موسی(ع) باشد، متوجه شیعه آن حضرت است؛ زیرا پیش تر اشاره شد که باوجود وقوع قتل در زمان غفلت مردم کسی از آن اطلاعی پیدا نمی کرد. ادامه این داستان هم نشان می دهد که عکس العمل نسنجیده شیعه آن حضرت در روز بعد ماهیت فاعل قتل را فاش کرد.^{۱۱۸}

سه. فرعون در اولین برخورد با موسی(ع) بعد از قتل قبطی گفت: «وَفَعَلْتَ فَعَلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ».^{۱۱۹} موسی(ع) در جواب فرمود: «قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ».^{۱۲۰} برخی مفسران بر این باورند که «الضَّالِّينَ» در این آیه به معنای بی خبری از عاقبت کار بوده است؛ یعنی این کار را انجام دادم درحالی که نمی دانستم منجر به مرگ قبطی می شود.^{۱۲۱} ازاین رو این اعتراف نشان می دهد که قتل ناخواسته صورت گرفته است.

بررسی: «الضَّالِّينَ» از ماده «ضلل» به معنای «عدم هدایت» است.^{۱۲۲} در این آیه متعلق «ضلال» ذکر نشده است یعنی دقیقاً معلوم نیست ضلالت از چه چیزی مدنظر است، اما این متعلق هر چه باشد، نمی تواند گمراهی نسبت به عاقبت کار و قتل خطایی باشد؛ زیرا کمی قبل اشاره شد که قبل از قتل قبطی خداوند به موسی(ع) حکم عطا می کند؛ لذا این صفت در حقیقت مانعی برای بروز خطاست؛ زیرا حکیم کسی است که علم خود را به کار می برد و از رفتارهای جاهلانه خودداری می کند.^{۱۲۳} بر همین اساس باید معنای دیگری برای این آیه در نظر گرفت.

برای روشن کردن معنای آن می توان به این نکته توجه کرد که بر اساس شواهد مختلف گروهی از درباریان فرعون مخالف کشتن موسی(ع) بودند.^{۱۲۴} بر همین اساس گویا فرعون قصد داشت با مطرح جریان قتل قبطی و بزرگ نمایی آن (فَعَلْتَ فَعَلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ)، احساسات قبطیان را علیه وی تحریک کند و در همان لحظه اول رسالت ایشان را با شکست مواجه کند.^{۱۲۵} در این مقام اگر آن حضرت در دفاع از خود

۱۱۸. القصص: ۱۹-۲۰؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۸۴/۷؛ طباطبائی، المیزان، ۲۱/۱۶.

۱۱۹. الشعراء: ۱۹. ترجمه: «آن فعل [زشت] را انجام دادی و از ناسپاسان بودی».

۱۲۰. الشعراء: ۲۰.

۱۲۱. مبدی، کشف الأسرار، ۸۹/۷؛ نووی جاوی، مراح لیب، ۱۴۵/۲.

۱۲۲. فیومی، المصباح المنیر، ۳۶۳/۲.

۱۲۳. ابن جوزی، زادالمسیر، ۴۲۵/۲.

۱۲۴. طباطبائی، المیزان، ۳۲۷/۱۷.

۱۲۵. طباطبائی، المیزان، ۲۶۲/۱۵-۲۶۱.

می‌فرمود: «بله آن قتل را انجام دادم و به‌خاطر دفاع از ستمدیده کاملاً به‌حق بود»، بدون شک در مسیر موردنظر فرعون حرکت می‌کرد؛ بر همین اساس با یک جواب هوشمندانه، اولاً: قتل را پذیرفت تا به‌نوعی صداقت خود را در این جریان ثابت کند (فَعَلْتُهَا)؛ ثانیاً: در ادامه با یک جواب مبهم پیش رفت: «إِذَا وَأَنَا مِنَ الصَّالِّينَ». این جواب مبهم به‌خوبی می‌توانست ذهن فرعون را درگیر احتمالات متعدد کند تا قتل مسئله اصلی جلسه نشود و بدین ترتیب موسی (ع) بتواند پیام اصلی خود را برساند. این توجیه علاوه بر سازگاری با ظاهر آیات (عدم ذکر متعلق ضلالت)، حداقل به‌عنوان یک احتمال قوی مانعیت مذکور را از بین می‌برد.

در روایت امام رضا (ع) این واژه به معنای «گم کردن راه» آمده است: «الصَّالِّينَ عَنِ الطَّرِيقِ بِوُقُوعِي إِلَى مَدِينَةٍ مِنْ مَدَائِنِكَ».^{۱۲۶} این احتمال هم با معنای لغوی «ضلالت» سازگاری دارد [عدم هدایت به راه] و هم می‌تواند عدم تمرکز مذکور را انجام دهد؛ زیرا در این صورت موسی (ع) اعتراف می‌کند که من برای این قتل از قبل برنامه‌ای نداشتم، بلکه راه را گم کردم و در این شهر قرار گرفتم. البته این اعتراف هیچ دلالتی بر خطایی با عمدی بودن قتل ندارد؛ زیرا ممکن است بر اساس این روایت موسی (ع) در اثر گم کردن راه وارد شهر شد. در ادامه ناگهان با طلب کمک پیرو خود مواجه گردید؛ از این‌رو چاره‌ای جز مداخله و قتل قبضی برای وی باقی نماند. به عبارت دیگر با تحقق موضوع (در خطر بودن جان یک بی‌گناه)، تکلیف هم بر موسی (ع) واجب شد. مفهوم این جمله آن است که اگر در این شهر قرار نمی‌گرفت، تکلیفی هم متوجه وی نبود.

نتیجه‌گیری

بر اساس یافته‌های این نوشتار می‌توان ادعا کرد که قتل قبضی توسط موسی (ع) آگاهانه و راستای دفاع مشروع از پیرو خود بود (مقصود بالتبع)؛ زیرا مقتضی آن موجود و مانعی هم وجود ندارد. توضیح بیشتر اینکه:

الف: مقتضی آن موجود است؛ زیرا درگیری خشونت‌بار بود و موسی از ضربه کشنده استفاده کرد، درحالی‌که غضبناک نبود. از طرف دیگر آن حضرت با عنوان مُجَسِّن صاحب حُکْم وارد درگیری شد. دارا بودن حکم با قتل خطایی سازگار نیست.

ب: مانعی هم وجود ندارد. توضیح اینکه سه مانع در برابر اقتضای مذکور قابل تصور است: «عدم تناسب بین حکم (قتل عمدی) و موضوع (شخصیت موسی (ع))»؛ «اعترافات آن حضرت بعد از قتل

۱۲۶. صدوق، عیون أخبار الرضا (ع)، ۱/ ۱۹۹.

(انتساب عمل به شیطان و در خواست غفران از پروردگار خود به خاطر ظلم به نفس)» و «انتساب ضلالت هنگام قتل به موسی(ع) توسط خود آن حضرت در اولین مواجهه با فرعون». این سه مانع با استناد به قرائن متعدد قابل رفع هستند.

نتیجه: قتل قبطی آگاهانه بوده است. آگاهانه بودن این قتل نه تنها با عصمت موسی(ع) تعارضی ندارد، بلکه کاملاً هماهنگ با آن است.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، محمود. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

ابن جوزی، ابوالفرج. زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۲ق.

ابن عادل، عمر بن علی. اللباب فی علوم الکتاب. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۸م.

ابن عاشور، محمد. التحریر و التنویر. بیروت: موسسه التاریخ، بی تا.

ابن عطیه اندلسی، عبدالحق. المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.

ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

ابن کثیر، اسماعیل. التفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۷م.

ازهری، محمد. تهذیب اللغة. قاهره: الدار المصریه للتألیف و الترجمة، ۱۳۸۴-۱۳۸۷ق.

بابایی، علی اکبر، مکاتب تفسیری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سمت، ۱۳۸۵.

برقی، احمد. المحاسن. قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ق.

بضاوی، عبدالله بن عمر. أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.

ثعالبی، عبدالملک. فقه اللغة. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.

جوادی آملی، عبدالله. تسنیم. جلسه ششم تفسیر سوره قصص، سایت اسراء، ۱۳۹۵ش.

جوادی آملی، عبدالله. تفسیر موضوعی (وحی و نبوت در قرآن). قم: اسراء، ۱۳۸۴ش.

جوهری، اسماعیل. تاج اللغة و صحاح العربیه. بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.

حسینی شیرازی، محمد. تقریب القرآن إلى الأذهان. بیروت: دارالعلوم، ۱۴۲۴ق.

حسینی همدانی، محمد. انوار درخشان. تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.

خاری آرانی، سمیه. «نگاهی به عصمت حضرت موسی(ع) از منظر فریقین با رویکردی به آیات ۱۴-۱۷ سوره

قصص». کتاب و سنت، ش ۱۱ (تابستان ۱۴۰۲ش): ۶۱-۸۰.

رازی، محمد. مفاتیح الغیب. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

راغب اصفهانی، حسین. المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.

- زمخشری، محمود. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- زمخشری، محمود. مقدمة الادب. تهران: مؤسسة مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ش.
- سبحانی، جعفر. الهیات و معارف اسلامی. قم: مؤسسة تحقیقاتی صادق(ع)، ۱۳۸۲ش.
- سبحانی، جعفر. منشور جاوید. قم: مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۳ش.
- سیوطی، جلال الدین. الإقتان فی علوم القرآن. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۴م.
- شریف رضی، محمد بن حسین. نهج البلاغة. به تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
- سیدمرتضی، علی بن حسین. تنزیه الانبیاء. قم: الشریف الرضی، ۱۲۵۰ق.
- شهید ثانی، زین الدین. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: کتاب فروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
- صادق تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
- صدوق، محمد. عیون أخبار الرضا. تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
- طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. تهران: کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- طیب، عبدالحسین. اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
- عیاشی، محمد بن مسعود. تفسیر العیاشی. تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
- فضل الله، محمدحسین. تفسیر من وحی القرآن. بیروت: دارالملاک للطباعة والنشر، ۱۴۱۹ق.
- فقیه، علی و اسماعیل سلطانی بیرامی. «بررسی آیات موهم ارتکاب گناه یا ترک اولی از سوی حضرت موسی علیه السلام در قتل قبطی». قرآن شناخت، ش ۲۱ (پاییز و زمستان ۱۳۹۷ش): ۸۱-۹۷.
- فقیه، علی، علی اکبر بابایی، عبدالرسول حسینی زاده. «تحلیل و نقد دیدگاه آیت الله سبحانی از فعل حضرت موسی (ع) در داستان قتل قبطی». کتاب قیم، ش ۱۹ (پاییز و زمستان ۱۳۹۷ش): ۳۶۷-۳۸۶.
- فیروزآبادی، مجدالدین. القاموس المحيط. بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر و التوزیع، ۲۰۰۵م.
- فیومی، احمد بن محمد. المصباح المنیر. بیروت: مکتبه لبنان، ۱۹۸۷م.
- قطب، سید. فی ظلال القرآن. بیروت، قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
- قونوی، اسماعیل. حاشیة القونوی علی تفسیر البیضاوی. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- گنابادی، سلطان محمد. تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
- مجلسی، محمدباقر. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ق.
- محمدی آشنانی، علی و فاطمه السادات ارفع. «بررسی تطبیقی آرای تفسیری علامه طباطبائی و فخر رازی ذیل آیات

نادری قهفرخی؛ تحلیلی انتقادی بر رویکرد مفسران در تفسیر واقعه کشته شدن قبطی توسط موسی(ع)/۳۲۵

به ظاهر ناسازگار با عصمت از گناه حضرت موسی علیه السلام». پژوهش نامه قرآن و حدیث، ش ۲۷ (پاییز و زمستان ۱۳۹۹ش): ۲۱۷-۲۳۴.

مدرسی یزدی، محمدتقی. من هدی القرآن. تهران: دارمحبی الحسین(ع)، ۱۴۱۹ق.

مصطفوی، حسن. التحقيق فی کلمات القرآن. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۵ش.

مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۰ش.

مکارم شیرازی ناصر و همکاران. تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.

میبدی، احمد. کشف الاسرار و عدة الابرار. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.

میرزا خسروانی، علی رضا. تفسیر خسروی. تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۰ق.

نادری قهفرخی، حمید و سعید رهائی. «بررسی تفسیری عصمت حضرت موسی(ع)، در مواجهه با حضرت هارون(ع)». مطالعات تفسیری. ش ۱۲ (زمستان، ۱۳۹۰ش): ۴۷-۷۰.

نووی جاوی، محمد. مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Ālūsī, Maḥmūd. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qurān al-'Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994/1415.

'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd. *Tafsīr al-'Ayyāshī*. Tehran: Chāpkhānah-yi al-'Ilmiyya, 1961/1380.

Azhārī, Muḥammad. *Tahdhīb al-Lughā*. Cairo: Dār al-Miṣriyya li-l-Ta'rif wa al-Tarjūmah, 2006/1384; 2009/1387.

Bābāyī, 'Alī Akbar; Makātib Tafsīrī. Qum: Pazhūhishgāh Ḥawzah va Dānishgāh, Samt, 2006/1385.

Bayḍāwī, 'Abd Allah ibn 'Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, 1997/1418.

Burqī, Aḥmad. *al-Maḥāsīn*. Qum: Dār al-Kutub al-Ialāmiyya. 1952/1371.

Faḍl Allah, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr min Wahy al-Qurān*. Beirut: Dār al-Malāk. li-l-Ṭibā'a wa-al-Nashr, 1998/1419.

Faqīh, 'Alī ; Bābāyī, 'Alī Akbar va 'Abd al-Rasūl Ḥusaynizādi. " Taḥlīl va Naqd Dīdgāh-i Āyat Allāh Subḥānī az Fi'l Ḥazrat Mūsā (AS) dar Dāstān Qatl Qibṭī". *Kitāb Qayyim*. no. 19 (autumn and winter 2019/1397): 367-386.

Faqīh, 'Alī va Sulṭānī Biyrāmī, Ismā'il. " Barrisī Āyat Mūhum Irtikāb Gunāh yā Tark Ūlā az Süy Ḥazrat Mūsā (AS) dar Qatl Qibṭī". *Qurān Shinākht*. no. 21 (autumn and winter 2019/1397): 81-97.

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Beirut: Maktaba Lebanon, 1987/1407.

- Firuzābādī, Majd al-Dīn. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Mū'assisa al-Risālah li-l-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2005/1383.
- Gunābādī, Sulṭān Muḥammad. *Tafsīr Bayān al-Sa'āda fī Maqāmāt al-'Ibāda*. Beirut: Mū'assisa al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, 1988/1408.
- Ḥusaynī Shirāzī, Muḥammad. *Taqrīb al-Qurān ilā al-Dhzhān*, Beirut: Dār al-'Ulūm, . 2003/1424.
- Ḥusaynī Hamadānī, Muḥammad. *Anvār Dirakhshān*. Tehran: Kitābfurūshī Luṭfī. 1984/1404.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mū'assisa al-Tārikh, s.d.
- Ibn 'Atīyah Andalusī, 'Abd al-Ḥaqq. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmiyya, 2001/1422.
- Ibn Fāris, Aḥmad. *Muḥjam Maqāyīs al-Lughah*. Qum: Maktab al-A'lam al-Islāmī, 1984/1404.
- Ibn Jawzī, 'Abd al-Faraj. *Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2001/1422.
- Ibn Kathīr, Ismā'il. *Tafsīr al-Qurān-i al-'Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmiyya, 1997/1418.
- Ibn'Ādil, 'Umar ibn 'Ali. *Al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998/1376.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Tafsīr Mawzū'ī (Vahy va Navabūt dar Qurān)*. Qum: Asrā'. 2006/1384.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Tasnīm*. Jalaṣih Shishum Tafsīr Sūrah-yi Qiṣaṣ, Sāyt Asrā'. 2017/1395.
- Jawharī, Ismā'il. *Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ 'Arabīyah*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 1990/1410.
- Khārī Ārānī, Sumayih. "Nigāhi bi 'Iṣmat Ḥaẓrat Mūsā (AS) az Manẓar Fariqiyn bā Rūykarkī bi Āyāt 14-17 Sūrah-yi Qiṣaṣ". *Kitāb va Sunat*, no. 11 (summer 2023/1402): 61-80.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1987/1407.
- Majlisi, Muḥammad Bāqir. *Mirāt al-'Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1984/1404.
- Makārim Shirāzī, Nāṣir et al. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1996/1374.
- Maybudī, Aḥmad. *Kashf al-Asrār wa 'Udda al-Abrār*. Tehran: Amīr Kabīr, 1993/1371.
- Mīrzā Khusrūvānī, 'Alī Rizā. *Tafsīr Khusravī*. Tehran: Islāmiyyah, 1970/1390.
- Mudarisi Yazdī, Muḥammad Taqī. *Min Hudā al-Qurān*. Tehran: Dār Muḥibī al-Ḥusayn (AS), 1998/1419.
- Muḥammadi Āshnānī va Faṭimah al-Sādāt Arfa'. "Barrisi Taṭbiqī Ārāy Tafsīrī 'Allāmah Ṭabāṭabā'i va Fakhr Rāzī Ziyl Āyāt bi Ṣāḥir Nāsāzigār bā 'Iṣmat az Gunāh Ḥaẓrat Mūsā (AS)". *Pazhūhishnāmah Qurān va Ḥadīth*. no. 27 (autumn and winter 2021/1399): 217-234.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqiq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb,

1987/1365.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiḥ*. Qum: Ismā‘iliyān, 2002/1380.

Nādirī Qahfarukhī, Ḥamid va Sa‘id Rahāf. " Barrisi ‘Iṣmat Ḥazrat Mūsā (AS) dar Muvājihih bā Ḥazrat Hārūn (AS)". *Muṭālī‘āt-i Tafsīrī*, no. 12 (winter 2012/1390): 47-70.

Nuwī Jāwī, Muḥammad. *Marāḥ Labīd Lakashf Ma‘nī al-Qurān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1996 / 1417.

Qūnawī, Ismā‘īl. *Hāshiya al-Qūnawī‘ala Tafsīr al-Bayḍāwī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001/1422.

Qutb, Sayyid. *fi Za‘āl al-Qurān*. Beirut: Dār al-Sharq. 1991/1412.

Rāghib Ishfahānī, Ḥusayn. *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qurān*. Beirut: Dār al-‘Ilm -Dār al-Shāmiya, 1992/1412.

Rāzī, Muḥammad. *Maḥāṭib al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya‘al-Tūrāth al-‘Arabī, 1999/1420.

Ṣādiqī Tihirānī, Muḥammad. *al-Furqān fi Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān*. Qum: Intishārāt-i Farhang Islāmī, 1987/1365.

Ṣadūq, Muḥammad. *‘Uyūn Akhbār al-Riḍā*. Tehran: Jahān, 1959/1378.

Sayyid Murtaẓā, ‘Alī ibn Ḥusayn. *Tanzīh al-Anbiyā’*. Qum: al-Sharīf al-Raḍī, 1250.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn. *al-Rawḍa al-Bahīya fi Sharḥ al-Lum‘a al-Dimashqiya*. Qum: Kitābfurūshī al-Dāwarī. 1990/1410.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balaghah*. researched by Ṣubḥī Ṣāliḥ, Qum: Hijrat, 1993/1414.

Subḥānī, Ja‘far. *Ilāhiyāt va Ma‘ārif Islāmī*. Qum: Mū‘assisah-yi Taḥqīqātī Imām Ṣādiq (AS), 2004/1382.

Subḥānī, Ja‘far. *Manshūr Jāvid*. Qum: Mū‘assisah-yi Imām Ṣādiq (AS), 2005/1383.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qurān*. Cairo: al- Hiya‘at al-Miṣriya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 1974/1394.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusrū, 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1996/1417.

Tha‘ālibī, ‘Abd al-Malik. *Fiḥ al-Lughā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1993/1414.

Ṭīb, ‘Abd Ḥusayn. *Ātyab al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Intishārāt-i Islām, 1959/1378.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn. *Majma‘ al-Baḥrayn*. Tehran: Kitābfurūshī Murtaẓavī. Sivum, 1997/1375.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya‘al-Tūrāth al-‘Arabī, s.d.

Zamakhsharī, Maḥmūd. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā‘iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987/1407.

Zamakhsharī, Maḥmūd. *Muqaddamah al-Adab*. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt-i Islāmī University of Tehran, 2008/1386.



Review and Critique of the *Encyclopedia of Qur'anic Sciences* With Special Reference to the Entries on the Inimitability of the Qur'an

Tahereh Noori , PhD Student of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Dr. Mohammadreza Hajiesmaeili Hosseinabadi (Corresponding Author), Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Email: m.hajiesmaeili@ltr.ui.ac.ir

Dr. Mohammadreza Sotoudehnia, Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Dr. Davod Esmaeili, Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Abstract

The *Encyclopedia of Qur'anic Sciences*, compiled by a group of scholars under the auspices of the Islamic Information and Documentation Center, represents the only specialized Persian encyclopedia in this field. Its significance, the availability of a free online edition, and its recognition as a "Book Worthy of Commendation" motivated the present review and critique. Employing a descriptive-critical approach and aiming at the scholarly improvement of the work, this study is organized into three sections. The first section introduces the encyclopedia and its overall structure, while the second evaluates its formal aspects; the findings of these two sections indicate a satisfactory level of coherence and standardization. The third section is devoted to a content-based critique of the entries related to the inimitability (*i'jāz*) of the Qur'an.

The findings of the content analysis reveal significant shortcomings, including a lack of logical coherence in the allocation of content, weak or insufficiently rigorous arguments, inconsistency between the definition of "miracle" and the proposed aspects of inimitability, unsystematic referencing, inadequate coverage of related concepts, absence of diverse scholarly perspectives, and limited engagement with recent international research. Overall, the results suggest that in order to attain the status of a reliable academic reference work, this encyclopedia requires substantial revisions in both methodology and content.

Keywords: Inimitability (*i'jāz*) of the Qur'an, Encyclopedia of Qur'anic Sciences, aspects of Qur'anic inimitability, book review.





معرفی و نقد کتاب فرهنگ‌نامه علوم قرآنی با تمرکز بر مداخل مرتبط با اعجاز قرآن کریم



طاهره نوری

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت(ع)، دانشگاه اصفهان

دکتر محمدرضا حاجی اسماعیلی حسین آبادی (نویسنده مسئول)

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

Email: m.hajiesmaeili@ltr.ui.ac.ir

دکتر محمدرضا ستوده نیا

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

دکتر داود اسماعیلی

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

چکیده

فرهنگ‌نامه علوم قرآنی به قلم جمعی از پژوهشگران و با اهتمام مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی تدوین شده است. جایگاه این اثر به عنوان تنها فرهنگ‌نامه تخصصی فارسی در این زمینه، انتشار نسخه برخط رایگان و کسب عنوان «کتاب شایسته تحسین»، از انگیزه‌های اصلی در معرفی و نقد آن بوده است. این پژوهش با رویکرد توصیفی - انتقادی و باهدف ارتقای علمی اثر، در سه بخش تنظیم شده است: بخش اول به معرفی کلی اثر و ساختار آن اختصاص دارد و بخش دوم به ارزیابی ابعاد شکلی آن پرداخته که نتایج این دو بخش بیانگر انسجام و استاندارد مطلوب در این زمینه است. بخش سوم به نقد محتوایی مداخل اعجاز قرآن، اختصاص دارد.

یافته‌های بخش نقد محتوایی مداخل اعجاز، کاستی‌های جدی را آشکار می‌سازد؛ عدم انسجام منطقی در حجم مطالب، استدلال‌های فاقد اتقان، تعارض میان تعریف «معجزه» با وجوه اعجاز ارائه شده، استناددهی غیر نظام‌مند، عدم جامعیت در پوشش مفاهیم مرتبط، فقدان دیدگاه‌های متنوع و عدم تعامل با پژوهش‌های روزآمد بین‌المللی از جمله این کاستی‌ها است. در مجموع، نتایج نشان می‌دهد که این فرهنگ‌نامه برای ارتقاء به سطح یک منبع مرجع علمی معتبر، نیازمند بازنگری در روش‌شناسی و محتواست.

واژگان کلیدی: اعجاز قرآن، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، وجوه اعجاز قرآن، نقد کتاب.

مقدمه

فرهنگ‌نامه‌ها، اصطلاح‌نامه‌ها و دانشنامه‌ها به‌عنوان منابعی معتبر، در فرایند مستندسازی پژوهش‌های هستند؛ فرهنگ‌نامه ابزاری مرجع است که اصطلاحات تخصصی رایج در یک حوزه علمی یا کلیدواژه‌های مورد استفاده را در برمی‌گیرد. ویژگی اصلی فرهنگ‌نامه‌ها، سازماندهی الفبایی مداخل و ارائه تعاریف دقیق برای هر اصطلاح است.^۱ در مقابل، اصطلاح‌نامه‌ها صرفاً به بازنمایی روابط معنایی میان مفاهیم می‌پردازند و فاقد تعاریف توصیفی هستند. این منابع با نمایش روابط سلسله‌مراتبی (مانند رابطه عام و خاص)، هم‌ارزی و دیگر پیوندهای معناشناختی، شبکه مفهومی یک حوزه دانش را به شکلی سازمان‌یافته ترسیم می‌کنند.^۲ دانشنامه‌ها نیز همچون فرهنگ‌نامه‌ها به تعریف اصطلاحات می‌پردازند؛ اما در ساختار سازماندهی محتوا تفاوت بارزی با آن‌ها دارند. برخلاف فرهنگ‌نامه‌ها که مبتنی بر نظم الفبایی هستند، دانشنامه‌ها عموماً بر پایه رویکردی موضوعی و نظام سلسله‌مراتبی مفاهیم تدوین می‌شوند. برای مثال، در بررسی موضوع «اعجاز قرآن»، یک فرهنگ‌نامه مطالب را به‌صورت پراکنده و ذیل مداخل متعدد بر اساس ترتیب حروف الفبا ارائه می‌دهد؛ درحالی‌که یک دانشنامه تمامی مباحث مرتبط با این موضوع را در ساختاری منسجم و یکپارچه، ذیل مدخل واحد «اعجاز قرآن» گردآوری و سازماندهی می‌کند. در نتیجه، پژوهشگری که در جستجوی «نظریه صرفه» است، در یک فرهنگ‌نامه مستقیماً به مدخل مربوطه ذیل حرف «ص» مراجعه می‌کند و نیازی به جستجوی آن ذیل مدخل عام‌تر «اعجاز قرآن» ندارد. این رویکرد، دسترسی سریع و دقیق به اصطلاحات تخصصی را که از اهداف فرهنگ‌نامه است، تسهیل می‌کند.

کتاب فرهنگ‌نامه علوم قرآنی باهدف پاسخگویی به نیازهای پژوهشی در این زمینه تدوین شده است. باوجود دستاوردهایی نظیر انتشار رایگان نسخه برخط، کسب عنوان «کتاب شایسته تحسین» از سوی حوزه علمیه قم (۱۳۹۵) و جایگاه آن به‌عنوان تنها فرهنگ‌نامه تخصصی فارسی در این زمینه، به نظر می‌رسد این اثر هنوز به‌طور جامع معرفی نشده و در میان پژوهشگران علوم قرآنی شناخت کافی از آن وجود ندارد. از سوی دیگر، علی‌رغم مشارکت گروهی از متخصصان، حمایت یک مؤسسه پژوهشی و پشتیبانی ناشری معتبر، برخی کاستی‌های محتوایی در این فرهنگ‌نامه قابل مشاهده است. بدیهی است که سطح بالای دقت در یک مرجع علمی، مستقیماً به افزایش اعتماد پژوهشگران به آن منجر می‌شود؛ این امر به‌ویژه در مورد منابع برخط که دسترسی به آن‌ها آسان‌تر و سریع‌تر است، اهمیت مضاعفی می‌یابد. براین اساس، پژوهش حاضر با انگیزه معرفی، ارزیابی انتقادی و ارائه پیشنهادها برای اصلاحی برای این فرهنگ‌نامه انجام شده تا از

۱. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه اصول فقه، ۵۴.

۲. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۵۰.

یک سو جایگاه واقعی آن را در میان منابع پژوهشی علوم قرآنی تبیین کند و از سوی دیگر، با شناسایی کاستی ها و ارائه راهکارهای بهبود، به ارتقای کیفی آن یاری رساند.

باتوجه به گستردگی اثر و عدم امکان نقد تمامی مداخل و همچنین با عنایت به جایگاه محوری مبحث «اعجاز قرآن» در نظام معرفتی علوم قرآنی، مداخل مرتبط با این موضوع به عنوان نمونه مطالعاتی انتخاب شده اند. در این راستا، پژوهش حاضر می کوشد به پرسش های زیر پاسخ دهد:

۱. استانداردهای صوری و ساختاری در تدوین اثر تا چه میزان رعایت شده است؟

۲. اصول محتوایی در تدوین مداخل مرتبط با اعجاز قرآن با چه کیفیتی ارائه شده است؟

بعقوب نژاد در مقاله «تحلیلی بر فرهنگ نامه علوم قرآنی» به بررسی این اثر پرداخته و عوامل پیدایش، ساختار مداخل، گستره موضوعی و ویژگی های متمایز آن را تحلیل کرده است. پژوهش حاضر از دو جهت با مقاله مذکور تفاوت دارد: نخست، تحلیلی عمیق تر و معرفتی تفصیلی تری از اثر ارائه می دهد و دوم، رویکردی انتقادی نسبت به مداخل منتخب ارائه می دهد.

روش این پژوهش، توصیفی - تحلیلی با رویکرد انتقادی است.^۳ برای دستیابی به نتایجی دقیق تر، علاوه بر نسخه برخط، نسخه چاپی اثر نیز بررسی شده تا ابعاد کمی و کیفی آن به صورت همه جانبه ارزیابی شود. ساختار پژوهش در سه بخش اصلی سامان یافته است؛ بخش نخست به معرفی کلی فرهنگ نامه علوم قرآنی و ویژگی های آن می پردازد، بخش دوم ابعاد شکلی و جنبه های صوری آن را ارزیابی می کند و بخش سوم به نقد محتوایی با تمرکز بر مداخل مرتبط با اعجاز قرآن اختصاص دارد.

۱. معرفی کلی کتاب فرهنگ نامه علوم قرآنی

این بخش به معرفی فرهنگ نامه علوم قرآنی در پنج محور اختصاص دارد؛ ابتدا، مشخصات کتاب شناختی اثر، از جمله سال نشر، شمارگان و معرفی ناشر و مؤسسه حامی، ارائه می شود. سپس، عوامل و زمینه های شکل گیری فرهنگ نامه، شامل ضرورت های پژوهشی و اهداف تدوین، بررسی می گردد. در ادامه، ساختار کتاب و نحوه سازماندهی مداخل آن تحلیل می شود. سپس با معرفی و مقایسه آثار مشابه، جایگاه این اثر در میان دیگر منابع هم زمینه تبیین می گردد. در پایان نیز، تفاوت های نسخه برخط و چاپی ذکر می شود.

۱/۱. مشخصات نشر و مؤسسه حامی

فرهنگ نامه علوم قرآنی، حاصل تلاش گروهی از پژوهشگران و متخصصان این حوزه، با حمایت

۳. برای آشنایی با روش پژوهش نک: حسینی، الگوی نقد، ۷۱-۱۰۵.

«مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی» تدوین شده است. این اثر در سال ۱۳۹۴ توسط پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و با همکاری مؤسسه انتشاراتی «بوستان کتاب» در قطع رحلی و شمارگان یک هزار نسخه، در ۱۰۲۷ صفحه به چاپ رسید. نظارت علمی این پروژه بر عهده محمدهادی یعقوب‌نژاد و سردبیری علمی آن با محمدباقر انصاری بوده است.

مؤسسه حامی این اثر، یعنی «مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی»، بر اساس اطلاعات مندرج در وبگاه رسمی «پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی»^۴ حاصل نزدیک به سه دهه فعالیت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم است. این مرکز که فعالیت خود را با عنوان «واحد اصطلاح‌نامه علوم اسلامی» آغاز کرد، امروزه به‌عنوان یکی از نهادهای مرجع در تولید اصطلاح‌نامه‌های تخصصی علوم اسلامی شناخته می‌شود. از دیگر فعالیت‌های این پژوهشکده می‌توان به تولید نرم‌افزارهای کاربردی، تدوین فرهنگ‌نامه‌های تخصصی و طراحی کتابخانه برخط اسلامی اشاره کرد.^۵

۲.۱. عوامل شکل‌گیری

طرح تدوین فرهنگ‌نامه علوم قرآنی در سال ۱۳۷۶ ش، پس از تهیه اصطلاح‌نامه علوم قرآنی در «مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی»، آغاز شد. در فرایند تدوین اصطلاح‌نامه، اطلاعاتی مختصر درباره هر اصطلاح گردآوری شده بود. از آنجاکه اصطلاح‌نامه صرفاً روابط معنایی میان مفاهیم را بازنمایی می‌کند و فاقد شرح و تعریف است، در پاسخ به نیاز پژوهشگران، این داده‌های اولیه با استناد به بیش از چهارصد منبع، بازنگری، تکمیل و مستندسازی شد و در قالب فرهنگ‌نامه علوم قرآنی ارائه شد.^۶

۳/۱. ساختار اصلی

فرهنگ‌نامه علوم قرآنی شامل ۴۸۴۲ مدخل تخصصی است که بر اساس نظام الفبایی تنظیم شده‌اند. این مدخل‌ها به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: ۲۹۲۶ مدخل اطلاعاتی و ۱۹۲۶ مدخل ارجاعی. مداخل اطلاعاتی، مقالات علمی مستقلی هستند که به تبیین مفاهیم علوم قرآنی می‌پردازند؛ در مقابل، مداخل ارجاعی فاقد محتوای توضیحی بوده و صرفاً کاربر را به مداخل اطلاعاتی مرتبط هدایت می‌کنند. مداخل فرهنگ‌نامه گستره وسیعی از موضوعات علوم قرآنی را پوشش می‌دهند؛ این مباحث حوزه‌هایی چون تاریخ قرآن، نزول، سور مکی و مدنی، کتابت، مبانی تفسیر، محکم و متشابه، عام و خاص، مطالعات

4. <https://islamicdoc.isca.ac.ir/>

5. <https://islamicdoc.isca.ac.ir/>

۶. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۵۴.

زبانی و ادبی، بلاغت، واژگان دخیل، امثال و حکم، قرائات، فقه القرآن، کلام، معرفی مکاتب تفسیری، شرح حال مفسران، بررسی ساختاری و انسجام آیات، اعجاز قرآن و... را در بر می گیرد.

بر اساس مقدمه فرهنگ نامه، هر مدخل اطلاعاتی از شش بخش اصلی تشکیل شده است: ^۷
 ۱. شناسه (معنی کوتاه): ارائه تعریفی فشرده و موجز از اصطلاح.

۲. شرح: تحلیل مفهومی، تبیین زمینه های تاریخی و علمی و سازوکار شکل گیری اصطلاح با ارجاع به منابع معتبر.

۳. مصادیق: ارائه شواهد قرآنی یا سایر اقوال.

۴. اختلاف اقوال: بررسی دیدگاه های متفاوت صاحب نظران.

۵. زنجیره معنایی: نمودار گونه ای که جایگاه مدخل را در شبکه معنایی کلان فرهنگ نامه به تصویر می کشد و اصطلاحات را با نمایش ترتیبی با پیکانه به هم پیوند می زند (شکل ۱).

۶. منابع: اطلاعات مآخذ مورد استفاده در تدوین مدخل.

۱/۴. آثار همنام و مشابه

برای تبیین جایگاه فرهنگ نامه علوم قرآنی، در این بخش، مهم ترین آثار هم زمینه معرفی و تفاوت های ساختاری و محتوایی آن ها با اثر مورد پژوهش، معرفی می شود.

۱. اصطلاح نامه علوم قرآنی (۱۳۷۶ ش) که توسط مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی منتشر شده، صرفاً به نمایش نظام مند روابط معنایی میان اصطلاحات در ۴۸۷ صفحه می پردازد و فاقد هرگونه تعریف یا شرح توصیفی است. این اثر، منبع اصلی و چهارچوب اولیه ای بود که فرهنگ نامه علوم قرآنی مورد بحث، بر اساس آن تدوین گردید و در واقع، فاز مقدماتی آن محسوب می شود.

۲. فرهنگ نامه علوم قرآن (علوم و تألیفات)، تألیف ابراهیم اقبال (۱۳۸۹ ش) که برآمده از رساله دکتری وی با عنوان سیر تطور علوم قرآن در ۴۴۰ صفحه است، رویکردی تحلیلی - تاریخی دارد. این کتاب به تعریف، تقسیم بندی، سیر پیدایش و تحول علوم قرآنی و همچنین معرفی تألیفات کلیدی در این حوزه می پردازد. از این رو، از نظر ساختار، هدف و سازماندهی محتوا، ماهیت متفاوتی با فرهنگ نامه مورد پژوهش دارد.

۳. فرهنگ نامه علوم قرآنی (پژوهشی در مصطلحات و مفاهیم علوم قرآنی)، اثر مشترک مصطفی ذوالفقار طلب و محمد جمالی (۱۳۹۵ ش)، در ۴۰۶ صفحه، ساختاری پژوهشی - موضوعی دارد. دو فصل نخست آن به مبانی نظری و تأثیر علوم قرآنی بر استنباطات فقهی اختصاص یافته و فصل سوم، کاربرد

۷. جمعی از محققان، فرهنگ نامه علوم قرآنی، ۵۰.

این علوم را در تحلیل سوره فاتحه و بخشی از سوره بقره بررسی می‌کند. این رویکرد تحلیلی و ساختار مبتنی بر فصل‌بندی، آن را کاملاً از یک فرهنگ‌نامه الفبایی - اصطلاحی متمایز می‌سازد. شایان‌ذکر است که دو دانشنامه تخصصی نیز در این حوزه منتشر شده است. با توجه به تفاوت ساختاری دانشنامه (مبتنی بر مداخل جامع موضوعی) با فرهنگ‌نامه (مبتنی بر مداخل الفبایی - اصطلاحی) که در مقدمه پژوهش تبیین شد، در اینجا صرفاً به ذکر مشخصات کتاب‌شناختی آن‌ها اکتفا می‌شود: دانشنامه علوم قرآن (۱۳۹۶ش) به سرپرستی علی اکبر رشاد و دانشنامه علوم قرآنی (۱۳۹۷ش) اثر سید محمود طیب حسینی و همکاران.

۱/۵. نسخه برخط

نسخه برخط فرهنگ‌نامه علوم قرآنی با حجم ۴۸۶۳ صفحه، تفاوت ساختاری با نسخه چاپی (۱۰۲۷ صفحه) نشان می‌دهد.^۸ مقایسه این تعداد صفحه با تعداد کل مداخل (۴۸۴۲ مدخل)، حاکی از آن است که در بستر دیجیتال، هر مدخل به طور مجزا صفحه‌آرایی شده است. نسخه برخط از دو مزیت کاربردی نسبت به نسخه چاپی برخوردار است؛ نخست، جامعیت فهرست آن که برخلاف نسخه چاپی که فهرست آن به مداخل اطلاعاتی محدود شده، نسخه برخط تمامی مداخل، اعم از اطلاعاتی و ارجاعی را در بر می‌گیرد که این ویژگی، دسترسی به محتوا را تسهیل می‌کند. دوم، قابلیت جستجوی پیشرفته است که امکان بازیابی سریع اطلاعات و شناسایی مداخل مرتبط را برای پژوهشگران فراهم می‌آورد. لازم به ذکر است که تمامی ارجاعات در پژوهش حاضر، مبتنی بر نسخه چاپی اثر است.

۲. بررسی ابعاد شکلی کتاب

در این بخش، ابعاد صوری فرهنگ‌نامه در سه محور اصلی ارزیابی می‌شود. محور نخست، «جامعیت صوری» است که به انسجام ساختاری و نظم در سازماندهی مطالب می‌پردازد. محور دوم، «کیفیت فنی و چاپی»، شامل مواردی چون صفحه‌آرایی و استانداردهای تولید را بررسی می‌کند. محور سوم نیز «رعایت اصول نگارشی و ویرایش علمی»، از جمله دقت در دستور زبان فارسی و یکدستی متن را مورد سنجش قرار می‌دهد. این مؤلفه‌ها در اعتبار علمی اثر نقشی اساسی دارند.

۲/۱. مؤلفه‌های جامعیت صوری

در آثار علمی، مؤلفه‌های جامعیت صوری بر اساس هدف، مخاطب و کارکرد اثر متغیر است؛

باین حال، عناصری مشترک مانند پیشگفتار، مقدمه، فهرست مطالب، نمایه، کتاب‌شناسی و ابزارهای بصری (جداول و نمودارها) قابل ارزیابی هستند.

فرهنگ‌نامه علوم قرآنی با پیشگفتاری از نجف لک‌زایی (معاون پژوهشی وقت) آغاز می‌شود که به معرفی کلی و اهداف اثر می‌پردازد. پس از آن، یادداشتی از عباس حری (عضو شورای سیاست‌گذاری) عوامل تولید، رویکرد و ساختار کتاب را به عنوان منبعی معتبر و قابل اعتماد برای پژوهشگران توصیف می‌کند. در نهایت، مقدمه تفصیلی محمدهادی یعقوب‌نژاد با عنوان «سخنی با خواننده»، به تبیین روند پیدایش، دامنه محتوایی، زبان علمی و ویژگی‌های فرهنگ‌نامه اختصاص یافته است. این سه بخش در مجموع، مبانی نظری و اهداف اثر را به شکلی جامع و بدون کاستی ارائه می‌دهند.

اثر فاقد فهرست اجمالی است که با توجه به ساختار الفبایی آن، ضرورتی ندارد. فهرست تفصیلی مداخل، دقیق، فاقد خطای نگارشی و منطبق با شماره صفحات تنظیم شده است. در صفحات ۳۸۵ و ۳۹۲، جداولی برای نمایش ترتیب سوره‌ها و ترتیب نزول قرآن کریم ارائه شده که به انسجام محتوایی کمک می‌کند. همچنین، در پایان هر مدخل اطلاعاتی، اگر مدخل ارجاعی برای آن وجود داشته باشد به صورت نمودار گونه نمایش داده می‌شود (شکل ۱).

در این فرهنگ‌نامه هیچ گونه تصویر، نقشه یا طرح گرافیکی مستقلی به کار نرفته است. همچنین، نمایه‌های تخصصی مستقل برای اعلام، آیات و روایات وجود ندارد که دسترسی مستقیم به اطلاعات را دشوار می‌سازد؛ اگرچه قابلیت جستجوی تمام متن در نسخه برخط، این کاستی را تا حد زیادی جبران می‌کند.

کتاب‌شناسی اثر شامل ۴۲۰ منبع است که با رعایت اصول کتاب‌نامه نویسی و کیفیت مطلوب ویرایشی تدوین شده است. تنها اشکال، نگارش نادرست حرف «ة» (تاء مربوطه) عربی به صورت «ه» در برخی از منابع است. برای نمونه، در منبع شماره ۱ (قاهرة و الرحمانية)، ۶ (دارالكتاب العلمية)، ۱۳ (مطبعة الكاتوليكية)، ۲۰ (ابن عطية)، ۲۲ (ابن قتيبة)، ۲۳ (ابن قيم جوزية) و ۴۱۶ (دارالندوة الجديدة) این خطا مشاهده می‌شود. هرچند این اشتباه به اعتبار محتوایی منابع لطمه نمی‌زند، اما از نظر دقت علمی، اصلاح آن ضروری است.

۲/۲. کیفیت چاپی و فنی

فرهنگ‌نامه علوم قرآنی از منظر شاخص‌های فنی و چاپی از کیفیت مطلوبی برخوردار است. ارزیابی دقیق عناصری نظیر نوع کاغذ، حروف‌نگاری خوانا، صفحه‌آرایی استاندارد، کیفیت چاپ، صحافی مستحکم و قطع کتاب نشان می‌دهد که فرایند تولید این اثر با رعایت استانداردهای نشر آکادمیک انجام

شده و فاقد ایراد فنی قابل توجه است. طراحی روی جلد نیز با حفظ هویت بصری یکپارچه، مشابه دیگر فرهنگ‌نامه‌های منتشرشده از سوی «مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی» است که به تقویت هویت سازمانی این مجموعه کمک می‌کند.

در پشت جلد، خلاصه‌ای از اهداف و کارکردهای کتاب با بیانی موجز و علمی ارائه شده که نمایی کلی از محتوای اثر را در اختیار مخاطب قرار می‌دهد. تنها یک اشکال ویرایشی جزئی در این بخش، یعنی عدم رعایت نیم‌فاصله در واژه «می‌تواند» (سطر دوم)، مشاهده می‌شود که اگرچه بر انتقال معنا تأثیرگذار نیست، اما اصلاح آن از منظر دقت ویرایشی در یک اثر مرجع علمی، ضروری به نظر می‌رسد.

۳/۲. رعایت قواعد نگارش و ویرایش

مطالب فرهنگ‌نامه علوم قرآنی در ساختاری دو ستونی صفحه‌آرایی شده که به نظم‌بخشی و خوانایی محتوا کمک می‌کند. در ارزیابی کلی، اشکال نگارشی یا ویرایشی بارزی در اثر مشاهده نمی‌شود و انتخاب نوع و اندازه قلم با استانداردهای نشر علمی مطابقت دارد. با این حال، با در نظر گرفتن اصل خوانایی و راحتی چشم مخاطب، به نظر می‌رسد افزایش اندک فاصله میان خطوط می‌توانست به روان‌تر شدن مطالعه و کاهش خستگی دیداری کمک کند.

باتوجه به حجم گسترده اثر، ویراستاری آن در سطح مطلوبی قرار دارد؛ اما برخی اشکالات جزئی نیازمند اصلاح هستند. از جمله این موارد، عدم رعایت املای صحیح حرف «ة» (تاء مربوطه) عربی است؛ برای مثال، در صفحه ۳۲۹ واژه «محااجة» و در صفحه ۱۰۵ واژه‌های «منسوخ التلاوة» و «مجادلة» به اشتباه با «ه» ثبت شده‌اند. همچنین، در استفاده از علامت تشدید یکدستی وجود ندارد؛ کلماتی مانند «مکه»، «مکی»، «مفسران» و «سنی» در صفحات مختلف گاهی با تشدید و گاهی بدون آن آمده‌اند؛ اگرچه درج تشدید در فارسی الزامی نیست، اما حفظ رویه‌ای یکسان در متون علمی ضروری است. در نهایت، حرکت‌گذاری آیات قرآن نیز در مواردی مانند صفحه ۳۷۶ رعایت نشده که این شیوه از منظر علمی پذیرفته نیست.

۳. بررسی ابعاد محتوایی با تمرکز بر مداخل اعجاز قرآن

باتوجه به گستردگی فرهنگ‌نامه و جایگاه محوری بحث اعجاز، مداخل مرتبط با این موضوع (مجموعاً ۸۸ مدخل) برای تحلیل انتخاب شدند و در جدول شماره ۱ قرار داده شدند. در این جدول هر مدخل ارجاعی (ارجاع‌دهنده به مداخل اطلاعاتی) که به مدخل اطلاعاتی (دارای محتوا) ارجاع داده شده،

روبروی آن مدخل قرار گرفته و همان طور که مشخص است برخی مداخل اطلاعاتی هیچ مدخل ارجاعی ندارند، برخی فقط یک مدخل ارجاعی و برخی بیش از یک مدخل ارجاعی دارند. (جدول ۱).

جدول ۱

ردیف	مدخل اطلاعاتی	شماره صفحه	مدخل ارجاعی	شماره صفحه
۱	آیات تحدی	۶۸	-	-
۲	اعجاز اخلاقی قرآن	۳۲۶	اعجاز خلقی قرآن	۳۳۰
۳	اعجاز استدلالی قرآن	۳۲۶	-	-
۴	اعجاز آسان حفظی قرآن	۳۲۵	اعجاز سهولت حفظ قرآن	۳۳۰
۵	اعجاز آسان فهمی قرآن	۳۲۶	-	-
۶	اعجاز بدایع قرآن	۳۲۷	اعجاز صنایع ادبی قرآن	۳۳۰
۷	اعجاز بیانی قرآن	۳۲۷	اعجاز ادبی قرآن	۳۲۶
			اعجاز اسلوب بیانی قرآن	۳۲۶
			اعجاز فصاحت قرآن	۳۳۲
			اعجاز لغوی قرآن	۳۳۲
			اعجاز لفظی قرآن	۳۳۲
۸	اعجاز تأثیری قرآن	۳۲۷	اعجاز روحانیت قرآن	۳۳۰
			اعجاز روعت قرآن	۳۳۰
			اعجاز نفسی قرآن	۳۳۳
۹	اعجاز تشریحی قرآن	۳۲۸	اعجاز قانون گذاری قرآن	۳۳۲
۱۰	اعجاز تصویری قرآن	۳۲۸	-	-
۱۱	اعجاز تناسب آیات	۳۲۸	اعجاز ترتیب آیات	۳۲۸
۱۲	اعجاز تناسب سور	۳۲۹	-	-
۱۳	اعجاز جامعیت قرآن	۳۲۹	اعجاز فراگیری قرآن	۳۳۲
۱۴	اعجاز جاودانگی قرآن	۳۲۹	اعجاز ابدیت قرآن	۳۲۶
			اعجاز خلود قرآن	۳۳۰

نوری و دیگران؛ معرفی و نقد کتاب فرهنگ‌نامه علوم قرآنی با تمرکز بر مداخل مرتبط با .../۳۴۱

۱۵	اعجاز جدلی قرآن	۳۲۹	-	-
۱۶	اعجاز صوتی قرآن	۳۳۰	اعجاز موسیقی باطنی قرآن	۳۳۳
			اعجاز موسیقی داخلی قرآن	۳۳۳
			اعجاز نظام صوتی قرآن	۳۳۳
			اعجاز نظم موسیقی قرآن	۳۳۳
			اعجاز نغمه‌های قرآن	۳۳۳
۱۷	اعجاز عددی قرآن	۳۳۰	اعجاز حسابی قرآن	۳۳۰
			اعجاز ریاضی قرآن	۳۳۰
۱۸	اعجاز علمی قرآن	۳۳۱	اعجاز پیشگویی‌های علمی قرآن	۳۲۷
۱۹	اعجاز غیب آینده قرآن	۳۳۱	اعجاز پیشگویی تاریخی قرآن	۳۲۷
			اعجاز غیب مستقبل قرآن	۳۳۲
۲۰	اعجاز غیب حاضر قرآن	۳۳۱	اعجاز اخبار حاضر قرآن	۳۲۶
۲۱	اعجاز غیب گذشته قرآن	۳۳۲	اعجاز اخبار گذشته قرآن	۳۲۶
			اعجاز تاریخی قرآن	۳۲۸
			اعجاز غیب ماضی قرآن	۳۳۲
۲۲	اعجاز غیبی قرآن	۳۳۲	اعجاز اخبار غیبی قرآن	۳۲۶
			اعجاز خبرهای غیبی قرآن	۳۳۰
۲۳	اعجاز قرآن	۳۳۲	-	-
۲۴	اعجاز محتوایی قرآن	۳۳۳	اعجاز مضمونی قرآن	۳۳۳
			اعجاز معارفی قرآن	۳۳۳
			اعجاز مفهومی قرآن	۳۳۳
۲۵	اعجاز نزولی قرآن	۳۳۳	اعجاز نزول تدریجی قرآن	۳۳۳
۲۶	اعجاز نظم قرآن	۳۳۳	اعجاز تألیفی قرآن	۳۲۸
			اعجاز ترصیف قرآن	۳۲۸
			اعجاز جمال لغوی قرآن	۳۳۰

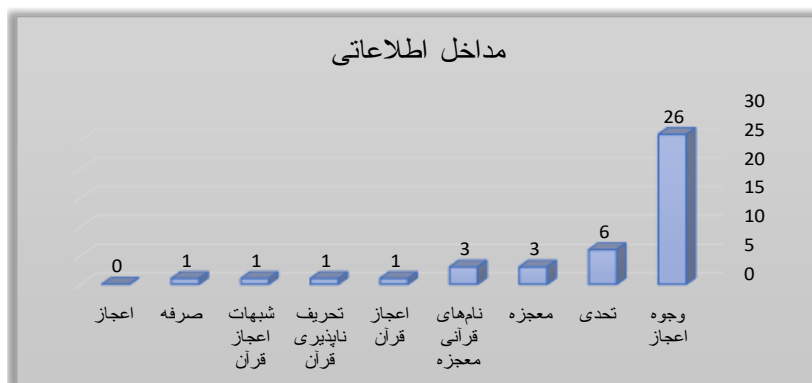
۳۳۰	اعجاز رصف قرآن			
۳۳۱	اعجاز غرابت اسلوب قرآن			
-	-	۳۳۳	اعجاز وعده‌های قرآن	۲۷
-	-	۳۶۵	برهان	۲۸
-	-	۳۶۹	بینة	۲۹
-	-	۳۷۲	تحدی به ده سوره	۳۰
-	-	۳۷۲	تحدی به کل قرآن	۳۱
-	-	۳۷۲	تحدی به یک سوره	۳۲
-	-	۳۷۴	تحدی قرآن	۳۳
۳۷۴	تحدی قرآن با جن	۳۷۴	تحدی قرآن با انسان	۳۴
۳۳۰	اعجاز عدم تحریف قرآن	۳۷۵	تحریف ناپذیری قرآن	۳۵
	-	۶۵۱	سلطان	۳۶
۶۹۷	شبهه همگانی نبودن فهم اعجاز قرآن	۶۹۴	شبّهات اعجاز قرآن	۳۷
۳۳۰	اعجاز صرفه	۷۰۲	صرفه	۳۸
۱۰۸	آیه (معجزه)	۹۴۲	معجزه	۳۹
-	-	۹۴۲	معجزه حسی	۴۰
-	-	۹۴۳	معجزه عقلی	۴۱
-	-	۹۹۷	وجوه اعجاز قرآن	۴۲
۴۶		۴۲		مجموع

از تعداد کل مداخل (۸۸ مدخل)، ۴۲ مدخل، اطلاعاتی و ۴۶ مدخل، ارجاعی هستند. نمونه‌ای از دو نوع مدخل در شکل شماره ۱ آمده است.

اعجاز غیب گذشته قرآن - اعجاز وعده‌های قرآن ۳۴۳	
اعجاز لغت‌های صوتی قرآن - اعجاز صوتی قرآن اعجاز نظم قرآن معجزه بودن قرآن از نظر نظم الفاظ و اسلوب لغوی. اعجاز نظم از وجوه اعجاز بیانی قرآن است که در بعضی منابع با تعبیری نظیر اعجاز ترصیف قرآن، اعجاز جمال لغوی قرآن و اعجاز غرایب اسلوب قرآن نیز مطرح شده است. نظم قرآن ویژگی‌های در حد اعجاز دارد که در ذیل آمده است: ۱. تناسب الفاظ با سیاق جمله؛ ۲. دقت در انتخاب کلمات به گونه‌ای که مترادف آنها نمی‌توانند جایگزین شوند؛ ۳. نظم خوش‌آهنگ کلمات به دور از هرگونه تئسافر؛ ۴. ندانستن ضعف تألیف و ترکیب در کلمات قرآن؛ ۵. نظم منحصر به فرد و فرائد از اسلوب سخن متداول عرب. محمد بن هادو زکندی، القرآن فی علوم القرآن (۱۰ ج)، ص ۹۷-۹۸. عبدلرحمان بن یحیی سبوی، الاثنان فی علوم القرآن ج ۲، ص ۹. محمد هادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن ج ۵، ص ۱۵. عبدلرحمان بن یحیی سبوی، معزک القرآن فی اعجاز القرآن، ص ۶. محمد عبدالعظیم زرقانی، متاع القرآن فی علوم القرآن ج ۲، ص ۳۶۴. محمد طیب باغلاتی، اعجاز القرآن، ص ۶۶. علوم قرآن (حوزه اصلی) - اعجاز قرآن - به بلاغت قرآن - اعجاز بیانی قرآن - اعجاز نظم قرآن.	اعجاز محتوایی قرآن معجزه بودن قرآن از نظر معارف آن. اعجاز محتوایی قرآن در بعضی از منابع با عنوان‌های اعجاز مضمونی، اعجاز مفهومی و اعجاز معارفی قرآن مطرح شده است. قرآن از نظر محتوایی مهم‌ترین معارف همچون اخبار به غیب، انداز، ترغیب، تعیین حقوق فردی و اجتماعی، قوانین جنگ و دفاع، مسائل تربیتی و... را در بر دارد. اعجاز محتوایی (آوردن آن محتوای بلند و مفاهیم عالی در عصر جاهلی) کاری است که از عهده یک فرد عادی خارج است. علی کمالی دزفولی، شناخت قرآن، ص ۵۹۲. علوم قرآن (حوزه اصلی) - اعجاز قرآن - اعجاز محتوایی قرآن اعجاز مضمونی قرآن - اعجاز محتوایی قرآن اعجاز معارفی قرآن - اعجاز محتوایی قرآن اعجاز مفهومی قرآن - اعجاز محتوایی قرآن اعجاز موسیقی باطنی قرآن - اعجاز صوتی قرآن اعجاز موسیقی داخلی قرآن - اعجاز صوتی قرآن

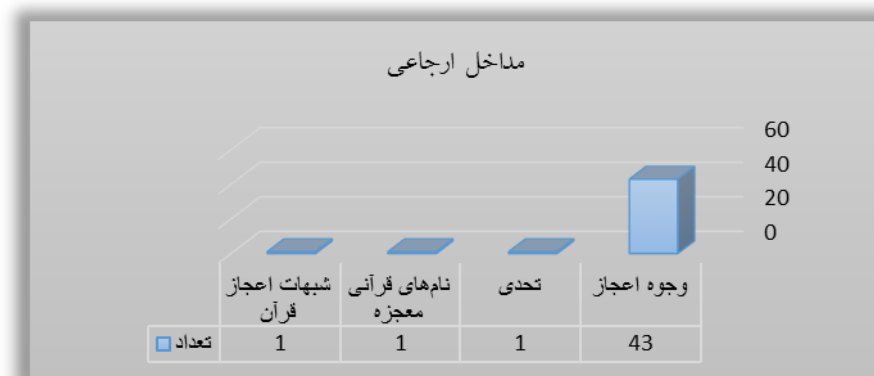
شکل ۱

تحلیل آماری مداخل مرتبط با اعجاز قرآن نشان می‌دهد که از مجموع ۴۲ مدخل اطلاعاتی، ۲۶ مدخل به «وجوه اعجاز» و ۱۶ مدخل به «سایر مباحث اعجاز» اختصاص دارد و نکته قابل تأمل این‌که مدخل مهمی چون «اعجاز» اصلاً در فرهنگ‌نامه ذکر نشده است (نمودار ۱).



نمودار ۱

نکته دیگر این که از میان ۴۶ مدخل ارجاعی، ۴۳ مورد به مداخل مرتبط با وجوه اعجاز و تنها ۳ مورد به دیگر مباحث اعجاز پرداخته است (نمودار ۲).



نمودار ۲

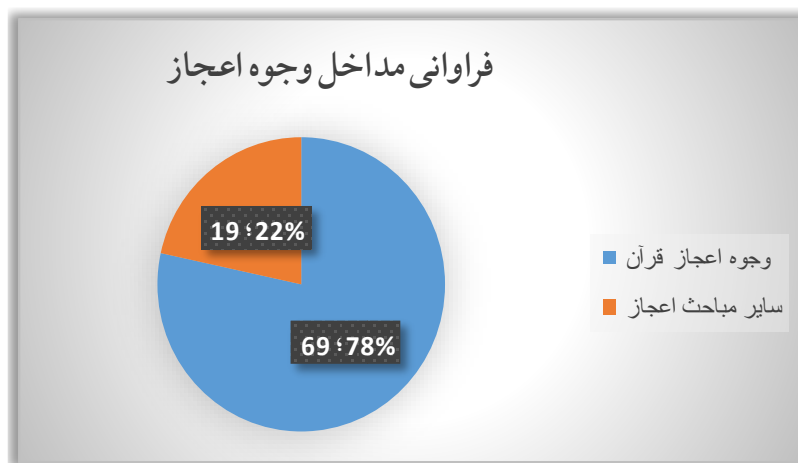
به منظور ارزیابی محتوایی و ساختاری این مداخل، شاخص های متعددی از جمله میزان انسجام و نظم منطقی مطالب، اعتبار و کیفیت منابع مورد استفاده، تطابق محتوا با مبانی نظری و اهداف اثر، جامعیت و روزآمدی اطلاعات ارائه شده، شیوه ارجاع دهی به منابع و نحوه تحلیل و استنتاج علمی، مورد بررسی قرار گرفته اند که در ادامه به صورت مجزا مطرح می شوند.

۳/۱. انسجام و نظم منطقی

یکی از چالش های ساختاری فرهنگ نامه علوم قرآنی، عدم توازن در حجم محتوای مداخل است. برخی مدخل ها مانند «صرفه»^۹ با تفصیل زیاد تدوین شده اند، در حالی که مدخل بنیادی «اعجاز قرآن»^{۱۰} کمتر از نیم ستون را به خود اختصاص داده است. این ناهمگونی، نشان دهنده فقدان یک سیاست گذاری منسجم در تعیین دامنه مطالب برای هر مدخل است و به انسجام منطقی و اعتبار علمی اثر لطمه می زند. نقد دیگر، تمرکز نامتناسب و فاقد نظام مندی بر یکی از ابعاد اعجاز، یعنی «وجوه اعجاز» است. همان طور که در جدول ۱ و نمودار ۳ نشان داده شده، از مجموع ۸۸ مدخل مرتبط با مباحث اعجاز، ۶۹ مدخل به وجوه اعجاز اختصاص یافته و تنها ۱۹ مدخل به سایر مباحث مرتبط با آن پرداخته اند.

۹. جمعی از محققان، فرهنگ نامه علوم قرآنی، ۷۰۲-۷۰۵.

۱۰. جمعی از محققان، فرهنگ نامه علوم قرآنی، ۳۳۲.



نمودار ۳

مبنای این گستردگی، ادعایی فاقد پشتوانه است که ذیل مدخل «وجوه اعجاز قرآن» مطرح شده و بیان می‌دارد که «بیشتر دانشمندان علوم قرآنی» به تعدد وجوه اعجاز معتقدند؛^{۱۱} درحالی‌که در بخش منابع، تنها به دو اثر استناد شده است. این امر این پرسش را مطرح می‌سازد که اگر چنین اجماعی وجود دارد، چرا منابع بیشتری ارائه نشده و به دیدگاه‌های مخالف در مورد هر وجه اشاره‌ای نشده است؟^{۱۲} این رویکرد سبب می‌شود که در نگاه اول، فهرست مداخل این تصور را القا کند که قرآن کریم واقعاً دارای وجوه اعجاز متعدد و مستقلی است. حال آنکه بسیاری از این وجوه، بدون تحلیل تطبیقی یا مستندسازی کافی، و صرفاً به دلیل ذکر آن‌ها در برخی متون، در فرهنگ‌نامه گنجانده شده‌اند. در مواردی نیز، یک وجه واحد با عناوین متفاوت و ذوقی تکرار شده است. این هم‌پوشانی مفهومی و عدم تفکیک دقیق موضوعی، حتی باوجود آنکه بسیاری از این موارد، مداخل ارجاعی هستند، حاکی از فقدان انسجام منطقی و روش‌شناسی علمی در تدوین این بخش از فرهنگ‌نامه است.

۲/۳. کیفیت منابع مورد استفاده

در ارزیابی منابع پژوهش‌های علوم قرآنی، احادیث منقول از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع)، گزارش‌های صحابه و متون تاریخی متقدم، جایگاه مهمی دارند. ازاین‌رو، استناد به این منابع در پژوهش‌های مرتبط با اعجاز قرآن، یکی از الزامات اولیه علمی محسوب می‌شود. بااین‌حال، بررسی

۱۱. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۹۹۷.

۱۲. برای مجموعه‌ای از نظرات موافقان و مخالفان وجوه اعجاز قرآن کریم، نک: رساله دکتری طاهره نوری.

فرهنگ‌نامه علوم قرآنی نشان می‌دهد که در تبیین اکثر مداخل، خصوصاً وجوه اعجاز قرآن، استناد کافی به این منابع اولیه صورت نگرفته و تحلیل منسجمی مبتنی بر دلالت روایات ارائه نشده است. از سوی دیگر، قدیمی‌ترین منابعی که در اکثر مداخل مرتبط با اعجاز به‌کاررفته، اعجاز القرآن باقلانی (م. ۴۰۳ق)، البرهان فی علوم القرآن زرکشی (م. ۷۹۴ق) و الاتقان فی علوم القرآن سیوطی (م. ۹۱۱ق) است و عمده منابع دیگر به آثار متأخران، به‌ویژه علمای معاصر شیعه و سنی، اختصاص دارد.

این رویکرد این پرسش اساسی را مطرح می‌کند که آیا مفهوم اعجاز قرآن در منابع متقدم اسلامی جایگاهضعیفی داشته، یا این جایگاه در فرهنگ‌نامه به‌شکل نظام‌مند و دقیق بازنمایی نشده است؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند به بازنگری در شیوه ارجاع‌دهی و ارتقای سطح استنادی این اثر مرجع کمک کند.

۳/۳. هماهنگی اثر با مبانی و اهداف

در ارزیابی میزان هماهنگی فرهنگ‌نامه علوم قرآنی با مبانی نظری و اهداف اعلام‌شده، یکی از نکات قابل‌توجه، عدم التزام به اصل چندصدایی علمی در بسیاری از مدخل‌های مرتبط با اعجاز قرآن است. باوجود آنکه طبق تصریح مقدمه فرهنگ‌نامه،^{۱۳} بیان دیدگاه‌های موافق و مخالف و بازتاب اختلاف اقوال از اجزای اصلی هر مدخل قلمداد شده است، در عمل مشاهده می‌شود که این رویکرد در نگارش مدخل‌های مربوط به اعجاز قرآن، به‌ویژه در نمونه‌های متعدد، نادیده انگاشته شده است. نتیجه چنین غفلتی، القای ضمنی تأیید بر یک نظر خاص و حذف طیف‌های نظری جایگزین است که از نظر روش‌شناسی علمی، با اصل بی‌طرفی و جامع‌نگری در تدوین آثار مرجع منافات دارد.

برای نمونه، در مدخل «اعجاز ادبی»، ویژگی‌هایی نظیر فصیح بودن الفاظ، کفایت واژگان در بیان مقصود، کاربرد هنرمندانه صنایع ادبی، ظرافت‌های معنایی، وسعت دامنه واژگانی، نبود محدودیت بیانی، و هماهنگی لفظ و معنا به‌عنوان شواهدی بر اعجاز ادبی قرآن مطرح شده‌اند؛ بی‌آنکه اشاره‌ای به دیدگاه‌های مخالف در این زمینه صورت گیرد.^{۱۴} این در حالی است که سید مرتضی، ادیب، فقیه و متکلم برجسته شیعی در قرن چهارم و پنجم هجری قمری، اعتبار وجه ادبی را به‌تنهایی برای اثبات اعجاز قرآن ناکافی دانسته و نظریه «صرفه» را مطرح می‌سازد. وی معتقد است فصاحت کلام عرب در مواردی با فصاحت قرآن قابل‌قیاس است و تفاوت میان آن‌ها چنان نیست که بتوان یکی را معجزه‌آسا تلقی کرد و دیگری را فاقد آن مرتبه دانست. او بر این باور است که مشابهت سطح فصاحت قرآن با کلام عرب، امکان معارضه را

۱۳. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۵۰.

۱۴. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۳۲۷.

به‌گونه‌ای ذهنی قابل تصور می‌سازد.^{۱۵} عدم ذکر چنین نظرانی که در منابع معتبر و صاحب‌نظران برجسته اسلامی ریشه دارند، موجب کاهش غنای تحلیلی فرهنگ‌نامه و فاصله‌گرفتن از اهدافی می‌شود که در مقدمه آن تصریح شده‌اند.

تکرار اشکال پیشین در سایر مداخل‌ها نیز مشهود است؛ نمونه‌ای دیگر در مدخل «اعجاز در ترتیب سور و آیات» است که با چالش‌هایی جدی در اعتبارسنجی داده‌های ارائه‌شده مواجه هستیم.^{۱۶} در این مدخل، ترتیب فعلی سوره‌ها و آیات قرآن به‌عنوان وجهی از وجوه اعجاز مورد بحث قرار گرفته؛ درحالی‌که برخی از پژوهشگران بر این باورند که چینش سوره‌ها نه از جانب پیامبر(ص)، بلکه در دوران خلفا و از طریق اجتهاد صحابه و تابعین انجام شده است.^{۱۷} این ترتیب با ترتیب نزول سوره‌ها در عصر پیامبر(ص) تفاوت‌هایی اساسی داشته و به‌صورت تاریخی و عملی، حاصل سلیقه و برداشت‌های بشری تلقی می‌شود. با لحاظ چنین دیدگاه‌هایی، این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان ترتیبی که مبتنی بر اجتهاد انسانی و فاقد ویژگی‌های توقیفی و وحیانی است را به‌عنوان جلوه‌ای از اعجاز قرآن قلمداد کرد؟ این امر نشانگر آن است که اثر موردنظر در تحقق هدف خود مبنی بر ارائه اطلاعات جامع و تحلیلی بی‌طرفانه به خواننده متخصص موفق نبوده است. عدم انعکاس یا حداقل اشاره به چنین مباحث انتقادی در مداخل‌های مربوطه، نه‌تنها دقت علمی اثر را زیر سؤال می‌برد، بلکه موجب کاهش ارزش آن در مقام یک منبع مرجع می‌شود.

۴/۳. جامعیت مداخل

فرهنگ‌نامه علوم قرآنی مجموعاً ۸۷ مدخل اطلاعاتی و ارجاعی را به مباحث مرتبط با اعجاز قرآن اختصاص داده است؛ در این زمینه مداخلی چون «وجوه اعجاز» (که با ۶۹ مدخل، بیشترین سهم را دارند)، مفهوم «تحدی قرآن»،^{۱۸} اصطلاحات مترادف با اعجاز نظیر «آیه»،^{۱۹} «برهان»،^{۲۰} «سلطان»^{۲۱} و «بینه»،^{۲۲} نظریه صرفه،^{۲۳} مسئله تحریف قرآن^{۲۴}، ارائه تعریف معجزه^{۲۵} و اعجاز قرآن،^{۲۶} همچنین

۱۵. سید مرتضی، الموضح عن جهة اعجاز القرآن، ۴۰.

۱۶. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۳۲۸.

۱۷. رامیار، تاریخ قرآن، ۵۴۹-۶۰۱.

۱۸. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۳۷۳.

۱۹. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۱۰۸.

۲۰. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۳۶۲.

۲۱. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۶۵۱.

۲۲. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۳۶۹.

۲۳. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۷۰۲-۷۰۵.

۲۴. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۳۷۴-۳۷۶.

۲۵. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۹۴۲-۹۴۳.

۲۶. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۳۳۲.

مداخل مربوط به «شبهات اعجاز»^{۲۷} ارائه شده است (جدول ۱).

باین حال، فقدان برخی مداخل، خلأی محسوس در جامعیت علمی اثر پدید آورده است؛ به طور خاص، نبود مدخل «اعجاز» به عنوان مقسم مفهومی و اصطلاح‌شناختی برای مدخل «اعجاز قرآن کریم»، یک کاستی ساختاری محسوب می‌شود که به تضعیف شبکه مفهومی این موضوع منجر شده است. در راستای ارتقای جامعیت فرهنگ‌نامه در زمینه اعجاز، پیشنهاد می‌شود مداخل مفهومی و بینارشته‌ای زیر به آن افزوده شود: ارهاص، اعجاز در ادیان ابراهیمی، اعجاز در نگاه خاورشناسان، اعجاز و تجربه دینی، امکان اعجاز، تاریخ تطور نظریه اعجاز قرآن، حکمت اعجاز، خرق عادت، دلالت اعجاز، شخصیت پیامبر(ص) و اعجاز، شرایط معجزه، صدق نبوت و اعجاز، علیت و اعجاز، قلمرو اعجاز، قانونمندی طبیعت و اعجاز، کتاب‌شناسی اعجاز قرآن، کرامت، معارضه با قرآن، معجزات انبیاء (در قرآن)، معجزه و اسطوره، نقد نظریه‌های اعجاز و وجود خداوند و اعجاز.

۳/۵. روزآمدی مطالب

از منظر معیار روزآمدی، از یک اثر مرجع که در دهه اخیر تدوین و منتشر شده، انتظار می‌رود که با تحولات نوین علمی معاصر همگام باشد؛ باتوجه به ماهیت بین‌المللی پژوهش‌های اسلامی و گسترش تولیدات علمی در این حوزه به زبان‌های غیرفارسی و غیرعربی، به‌ویژه انگلیسی، ارائه معادل‌های انگلیسی برای اصطلاحات تخصصی و استناد به منابع پژوهشی معتبر و روزآمد بین‌المللی، یک ضرورت علمی محسوب می‌شود. این رویکرد، نه تنها دامنه مخاطبان اثر را گسترش می‌دهد، بلکه جایگاه آن را در گفتمان علمی جهانی تقویت می‌کند.

این کاستی به طور مشخص در مداخل مرتبط با اعجاز قرآن کریم که حوزه‌ای کانونی در گفت‌وگوی علمی میان مکاتب فکری اسلامی و غربی است، نمایان می‌شود. فقدان ارجاع به منابع انگلیسی‌زبان در این حوزه، یک ضعف قابل تأمل است. ازجمله منابعی که می‌توانست در غنی‌سازی این مداخل نقش مؤثری ایفا کند، عبارت‌اند از:

- Abdul Aleem: "I'jāzu'l-Qur'ān", *Islamic Culture*.
- Abdul-Raof, Hussein: "Inimitability of the Quran", in *The Quran: An Encyclopedia*.
- Leaman, Oliver: "Miraculousness of the Quran", in *The Quran: An Encyclopedia*.

۲۷. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۶۹۴.

• Martin, Richard C.: "Inimitability of the Quran", in *Encyclopaedia of the Qur'an*.

• Swinburne, Richard: "Miracles", in *The Philosophical Quarterly*.

• Thomas, David: "Miracles in Islam".

• Von Grunebaum, G. E.: "I' djāz", in *The Encyclopaedia of Islam*.

• Wild, Stefan: "Inimitability", in *The Quran: An Encyclopedia*.

همچنین در راستای ارتقای علمی اثر در ویراست‌های آتی، راهکارهای زیر پیشنهاد می‌شود:

۱. هم‌راستاسازی با منابع علمی مرجع و بین‌المللی: پیشنهاد می‌شود فرهنگ‌نامه با ارجاعاتی نظیر *Encyclopaedia of The Qur'an*^{۲۸} با آثار پژوهشگران معاصر همگام گردد. این همگام‌سازی نه تنها باهدف ارتقای سطح ارجاعات علمی صورت می‌گیرد، بلکه در موارد لازم، امکان نقد و بررسی محتوای این منابع نیز فراهم گردد تا رویکردی تحلیلی و موشکافانه بر اثر حاکم شود.

۲. افزودن بخش‌های ویژه در مداخل کلیدی: پیشنهاد می‌شود برای مداخل اصلی و پژوهش‌محور، بخشی تحت عنوان «پژوهش‌های اخیر» یا «تحولات نوین» افزوده شود که در آن، جدیدترین دستاوردهای علمی و نظری مرتبط با موضوع مدخل معرفی، تحلیل یا نقد شوند. این امر موجب خواهد شد فرهنگ‌نامه در برابر تحول مفاهیم و دیدگاه‌ها انعطاف علمی نشان دهد.

۳. شناسایی و معرفی منابع منتشرشده در نشریه‌های تخصصی بین‌المللی: پیشنهاد دیگر، بهره‌گیری از مقالات منتشرشده در نشریات علمی معتبر مانند *Journal of Qur'anic Studies*^{۲۹} و *Islamic Studies*^{۳۰} است. ارجاع به این مقالات، به‌ویژه در مداخل چالشی، می‌تواند سطح علمی فرهنگ‌نامه را ارتقا دهد و در صورت لزوم، زمینه نقد محتوایی آن‌ها نیز فراهم آید.

۴. استفاده نظام‌مند از پایگاه‌های اطلاعاتی علمی جهانی: پایگاه‌های داده پژوهشی نظیر Jstor^{۳۱}، Brill^{۳۲}، *Encyclopaedia of Islam*^{۳۳} و نظایر آن‌ها که از ظرفیت بالایی در ارائه منابع علمی برخوردارند. پیشنهاد می‌شود این پایگاه‌ها به‌عنوان مرجع‌های مکمل در فرهنگ‌نامه گنجانده شده و منابع استخراج‌شده از آن‌ها به‌صورت مستند و قابل ارزیابی مورد استفاده قرار گیرند. همچنین، امکان نقد علمی

28. <https://referenceworks.brill.com/display/db/eqo>

29. <https://www.eupublishing.com/loi/IQS>

30. <https://www.jstor.org/journal/islamicstudies>

31. <https://www.jstor.org/>

32. <https://brill.com>

33. <https://referenceworks.brill.com/display/db/eio>

این منابع نیز در صورت نیاز فراهم گردد تا فرهنگ‌نامه در برابر تنوع دیدگاه‌ها و روش‌ها موضعی علمی و فعال اتخاذ نماید.

۳/۶. نحوه استناددهی

در ارزیابی نحوه استناددهی در فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، شفافیت در ارجاع به منابع و ارتباط دقیق میان محتوای ارائه شده و مستندات، از اهمیت زیادی برخوردار است؛ با این حال، در فرهنگ‌نامه مورد تحلیل، این اصل کلیدی در بسیاری از مداخل مرتبط با «اعجاز قرآن» رعایت نشده است. مداخل فاقد ارجاع‌دهی درون‌متنی هستند و در انتهای هر مدخل، صرفاً فهرستی از منابع به صورت کلی ذکر شده است، بدون آنکه مشخص باشد کدام بخش از متن بر اساس کدام منبع تدوین شده است. این رویکرد، امکان ارزیابی انتقادی استنادات و تفکیک میان تحلیل مؤلفان فرهنگ‌نامه و دیدگاه‌های صاحبان منابع اصلی را از خواننده سلب می‌کند. برای نمونه، در مدخل «اعجاز تصویری قرآن»، دو مورد به عنوان مصادیق اعجاز ذکر شده، اما سه منبع در انتها آورده شده که ارتباط دقیق هر یک با مصادیق نامبرده به هیچ وجه روشن نیست و موجب ابهام در فهم و سنجش اعتبار مطالب می‌شود.^{۳۴}

یکی دیگر از اشکالات ارجاع‌دهی، فقدان یک الگوی نظام‌مند در ترتیب ذکر منابع است. برخلاف شیوه‌های استاندارد آکادمیک که منابع را یا به صورت الفبایی یا بر اساس توالی تاریخی (تاریخ تألیف یا وفات مؤلف) تنظیم می‌کنند، ترتیب منابع در این فرهنگ‌نامه فاقد هرگونه الگوی مشخصی است. برای نمونه، در مدخل «اعجاز پیشگویی‌های قرآن»، منابع متقدم و متأخر بدون رعایت ترتیبی منطقی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند؛ چنان‌که نام «مکارم شیرازی» (معاصر) پیش از «علامه طباطبایی» (م. ۱۳۶۰ ش) آمده است.^{۳۵} این بی‌نظمی در مدخل «اعجاز نظم قرآن» نیز مشهود است؛ جایی که ارجاع به «باقلانی» (م. ۴۰۳ ق) به عنوان آخرین مرجع آمده، در حالی که منابعی همچون «زرکشی» (م. ۷۹۴ ق)، «سیوطی» (م. ۹۱۱ ق) و «معرفت» (م. ۱۳۸۵ ش) که به قرون متأخرتر تعلق دارند، پیش از او ذکر شده‌اند.^{۳۶} این ترتیب نامتوازن، انسجام تاریخی ارجاعات را مخدوش کرده و تحلیل سیر تطور تاریخی یک مفهوم را برای پژوهشگر دشوار می‌سازد.

۳/۷. اعتبارسنجی استدلال‌ها

در پژوهش‌های علمی، اعتبار یک اثر بر پایه انسجام و اتقان استدلال‌های آن استوار است. هرچه این

۳۴. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۳۲۸.

۳۵. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۳۳۱.

۳۶. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۳۳۳.

استدلال‌ها با روش‌شناسی دقیق‌تر و مستندات قوی‌تری ارائه شوند، اعتبار آن پژوهش افزایش می‌یابد. با توجه به محدودیت‌های این پژوهش، در این بخش، به جای تحلیل تک‌تک مداخل، چند مدخل کلیدی به صورت نمونه‌ای ارزیابی می‌شوند تا میزان اعتبار استدلال‌های به کاررفته در آن‌ها مشخص گردد. در این راستا، ابتدا مداخل مرتبط با «وجوه اعجاز قرآن» به صورت مبنایی و سپس مدخل «تحدی» به عنوان یکی از مؤلفه‌های محوری در تعریف معجزه، مورد تحلیل و اعتبارسنجی قرار می‌گیرد.

در بررسی ساختار تحلیلی فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، علی‌رغم کثرت مداخل مرتبط با «وجوه اعجاز قرآن»، ضعف جدی در ارائه تحلیل‌های تبیینی و استدلال‌های اثباتی مشاهده می‌شود. در اکثر موارد، صرفاً به ذکر یک ادعا بسنده شده و روند منطقی اقامه دلیل برای تأیید آن وجود ندارد. یکی از اشکالات مبنایی در ارائه این وجوه اعجاز، عدم تطابق مفهومی میان بسیاری از وجوه اعجاز معرفی شده با تعریف «معجزه» در خود اثر است.^{۳۷} این تعارض ساختاری، نشان‌دهنده گسست میان مبانی نظری و مصادیق عملی است. در حالی که در تعریف معجزه، مؤلفه‌هایی اساسی چون «خارق العاده بودن»، «تحدی‌پذیری»، «عدم امکان معارضه» و «اثبات صدق نبوت» ذکر شده، بسیاری از وجوه اعجاز مطرح شده در فرهنگ‌نامه فاقد این معیارها هستند و همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، این وجوه عمدتاً بدون انسجام روش‌شناختی و بر اساس اشارات پراکنده در متون مختلف گردآوری شده‌اند.

افزون بر این اشکال مبنایی، در طرح سایر مباحث نیز کاستی‌های استدلالی به چشم می‌خورد. برای نمونه، در مدخل «اعجاز آسان حفظی قرآن» ادعا شده است که قرآن کریم بیش از هر کتاب دیگری در جهان حافظ دارد و این ویژگی به روانی سبک و آهنگ آن نسبت داده شده است.^{۳۸} این ادعا، هرچند ممکن است در نگاه نخست پذیرفتنی به نظر برسد، اما با واقعیت دشواری حفظ قرآن برای غیرعرب‌زبانان در تعارض است. از منظر روش‌شناسی، این استدلال مبتنی بر «استقرای ناقص» است؛ زیرا صرف استناد به شمار بالای حافظان، بدون تحلیل عوامل فرهنگی، دینی و انگیزشی، دلیل کافی برای اثبات «آسانی» حفظ نیست. در واقع، عواملی چون جایگاه محوری قرآن در فرهنگ اسلامی، تأکیدات دینی بر حفظ آن و عبرت از تحریف کتب آسمانی پیشین، انگیزه‌های اصلی مسلمانان برای حفظ قرآن بوده است. این رویکرد غیرمستدل در سایر مداخل نیز تکرار شده و مباحث به گونه‌ای ارائه شده‌اند که گویی صحت آن‌ها امری مسلم و بی‌نیاز از اقامه برهان است؛ امری که با معیارهای پژوهش علمی معتبر سازگاری ندارد. برای اعتبارسنجی دقیق‌تر، مدخل «تحدی» به عنوان نمونه‌ای دیگر بررسی می‌شود. در این مدخل،

۳۷. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۹۸۷.

۳۸. جمعی از محققان، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، ۳۲۵.

«تحدی» به عنوان مبارزه طلبی قرآن و دعوت خداوند از منکران قرآن برای آوردن نظیر آن اطلاق می شود و بیان می کند که این مبارزه طلبی در پاسخ به ادعای بشری بودن قرآن مطرح شده تا عجز بشر در برابر کلام الهی و در نتیجه، صدق رسالت پیامبر (ص) اثبات گردد و ناتوانی تاریخی مخالفان در پاسخ به این مبارزه طلبی که در سه مرحله (آوردن نظیر کل قرآن، ده سوره و یک سوره) صورت گرفته، شاهدهی بر این مدعاست.^{۳۹} این نحوه ارائه، این تصور را القا می کند که «تحدی» یک مؤلفه مورد اتفاق در تعریف معجزه است. این در حالی است که هر چند دیدگاه غالب، «تحدی» را معیار اصلی تمایز معجزه از سایر خوارق عادات می داند،^{۴۰} اما در مقابل، گروهی دیگر از متفکران مسلمان، تعریف معجزه را بدون شرط تحدی نیز ممکن دانسته اند.^{۴۱}

در این زمینه، بر پیوند ضروری میان معجزه و تحدی نقدهایی وارد است؛ نخست آنکه، محدود ساختن تعریف معجزه به موارد مقرون به تحدی، سبب می شود بسیاری از خوارق عادات مسلم پیامبران که فاقد دعوت صریح به مقابله بوده اند، از دایره معجزه خارج شوند؛ نمونه هایی مانند شفای بیماران توسط عیسی (ع)،^{۴۲} معجزات مختلف موسی (ع)،^{۴۳} نجات ابراهیم (ع) از آتش^{۴۴} و علم تعبیر خواب یوسف (ع)^{۴۵} همگی فاقد مؤلفه تحدی هستند. این موارد نشان می دهد که تحدی، شرط لازم برای تحقق تمام معجزات قرآنی نیست.

دوم آنکه، ادعای ناکامی قطعی مخالفان در معارضه با قرآن، مستلزم وجود یک معیار عینی و مورد اجماع برای داوری است، در حالی که چنین معیاری وجود ندارد. داوری های موجود عمدتاً در بستر جامعه اسلامی و متأثر از پیش فرض های اعتقادی شکل گرفته اند. افزون بر این، پرسش های همچون «مرجع نهایی داوری کیست؟»، «معیارهای قضاوت کدام اند؟» و «چه کسی صلاحیت داوری میان کلام الهی و کلام بشری را دارد؟» همچنان بی پاسخ مانده اند. منحصر دانستن تحدی به رقابت بلاغی نیز نادرست است؛ زیرا چنین رقابتی نیازمند دو طرف هم سطح و یک داور مورد قبول طرفین است که هیچ یک در اینجا متصور

۳۹. جمعی از محققان، فرهنگ نامه علوم قرآنی، ۳۷۴.

۴۰. باقلانی، اعجاز القرآن، ۱۶۱؛ ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ۱۱۷/۱؛ ابن حجر هیثمی، الفتاوی الحدیثیة، ۳۹۷؛ جوبنی، العقیلة النظامیة فی الارکان الاسلامیة، ۲۶۷؛ طباطبائی، اعجاز از نظر عقل و قرآن، ۴؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۹/۱؛ طباطبائی، مجموعه رسائل (علامه طباطبائی)، ۲۱۱/۳.
۴۱. قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ۱۹۹/۱۵؛ طوسی، تجرید الاعتقاد، ۲۱۴؛ بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ۱۲۷؛ علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۴۷۴؛ جرجانی، التعریفات، ۹۶؛ فاضل مقداد، إرشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ۳۰۶؛ بلاغی، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ۳/۱؛ ابن حزم اندلسی، الفصل فی الملل و الأواء و النحل، ۱۷۴/۳.

۴۲. آل عمران: ۴۶، ۴۹؛ مانده: ۱۱۰.

۴۳. اعراف: ۱۰۸، ۱۱۷؛ طه: ۷۷.

۴۴. انبیا: ۶۹.

۴۵. یوسف: ۱۰۱.

نیست.

سوم، از منظر معرفت‌شناختی، ادعای «ناتوانی همیشگی بشر» در معارضه با قرآن، گزاره‌ای «ابطال‌ناپذیر» است. فقدان نمونه موفق در طول تاریخ، صرفاً یک مشاهده مبتنی بر استقرای ناقص است و نمی‌تواند برهان منطقی بر محال بودن آن در آینده باشد. ازاین‌رو، این ادعا بیشتر ماهیتی ایمانی دارد تا استدلالی و برای اقناع مخاطب منتقد کافی نیست.

نهایتاً، ترتیبی که برای مراحل تحدی (کل قرآن، ده سوره، یک سوره) در فرهنگ‌نامه ارائه شده و مداخل جداگانه‌ای به آن اختصاص یافته، آن را به صورت یک فرایند خطی و قطعی به تصویر می‌کشد. این در حالی است که بر اساس روایات متعدد و دیدگاه‌های تفسیری، در خصوص ترتیب نزول سوره‌هایی که در آن آیات تحدی آمده، اختلاف نظر وجود دارد و فرهنگ‌نامه این بحث علمی را نادیده گرفته است.^{۴۶}

در پاسخ به مجموعه این نقدها می‌توان گفت که تحلیل سیاق آیات مشهور به تحدی نشان می‌دهد کارکرد اصلی این آیات دفاع از منشأ وحیانی قرآن در برابر نسبت‌هایی مانند سحر یا سخن بشر است.^{۴۷} این آیات ناآگاهی مخالفان از منشأ الهی قرآن را علت اصلی انکار معرفی می‌کنند، نه عجز آنان در رقابت ادبی؛ چنان‌که آیه «فَالَّذِينَ لَا يُسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ مَا أُنْزِلَ بِهِ عَلَيَّ مِنَ الْوَحْيِ لَا يَخْلُفُ...»^{۴۸} آنان را فاقد شرایط علمی برای رقابت می‌داند و آیه «...بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ...»^{۴۹} بر ناآگاهی آنان تأکید می‌کند؛ بنابراین تحدی دعوت به هدایت و تأمل در منشأ الهی قرآن است، نه اعلان مسابقه‌ای ادبی میان خالق و مخلوق. همچنین باتوجه به این که قالب تحدی پیش از اسلام در سنت ادبی عرب شناخته شده بوده،^{۵۰} قرآن از این قالب برای تذکر نسبت به منشأ الهی خود بهره برده است. هدف آیات تحدی نه رقابت لفظی نابرابر، بلکه تأکید بر الهی بودن قرآن است. نکته قابل تأمل این که باوجود اشاره مدخل به رواج تحدی ادبی در فرهنگ جاهلی، نتیجه‌گیری متناسب با این واقعیت ارائه نشده و آن را به صورت مستقیم، دلیل صدق دعوی نبوت معرفی کرده است. در نتیجه، تحلیل مباحث این بخش نشان می‌دهد که استدلال‌های ارائه شده در مداخل «وجوه اعجاز» و «تحدی» فاقد اتقان و دقت علمی لازم است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش باهدف معرفی و ارزیابی انتقادی کتاب فرهنگ‌نامه علوم قرآنی، به بررسی دو پرسش

۴۶. علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۶۳/۱۰-۱۶۷.

۴۷. موسوی، «دلایل اصالت وحی قرآنی از منظر قرآن: بازاندیشی در تفسیر قطعات تحدی»، ۱۰۹-۱۱۹.

۴۸. هود: ۱۴.

۴۹. یونس: ۳۹.

۵۰. شیخ مفید، المسائل العکبریه، ۹۳؛ قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ۲۲۰/۱۶.

اصلی درباره استانداردهای صوری و محتوایی این اثر پرداخت. در پاسخ به پرسش نخست، یافته‌ها نشان داد که این فرهنگ‌نامه از منظر کیفیت فنی، چاپی و ساختار کلی نشر، از سطح مطلوبی برخوردار است و مؤلفه‌های جامعیت صوری در آن رعایت شده است. باین‌حال، برخی کاستی‌های ویرایشی، مانند عدم یکدستی در رسم‌الخط و اشتباهات جزئی در کتاب‌شناسی، نیازمند بازبینی و اصلاح است.

در پاسخ به پرسش دوم و در راستای ارزیابی محتوایی که هسته اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد، ضعف‌های روش‌شناختی و ساختاری قابل‌توجهی مشخص شد؛ در وهله نخست، عدم انسجام منطقی در حجم و عمق مطالب که در تمرکز نامتناسب بر «وجوه اعجاز قرآن» در مقابل اختصار شدید در مداخلی چون «اعجاز قرآن» مشهود است و نشان‌دهنده نبود یک سیاست‌گذاری محتوایی منسجم است. کیفیت منابع به کاررفته نیز به دلیل عدم استناد کافی به متون متقدم اسلامی و اتکای بیش از حد به آثار متأخر، عمق علمی اثر را محدود کرده است. عدم هماهنگی میان مبانی و داده‌های ارائه شده و به طور خاص فقدان دیدگاه‌های متنوع و نبود اختلاف نظرات موجود ذیل هر مدخل از دیگر ضعف‌های محتوایی مداخل است. افزون بر این، جامعیت مداخل به سبب کمبود برخی مفاهیم مرتبط با اعجاز و مفاهیم بینارشته‌ای، ناقص است. روزآمدی مطالب نیز یک کاستی به شمار می‌رود؛ چرا که اثر در تعامل با پژوهش‌های معاصر بین‌المللی، به‌ویژه منابع انگلیسی‌زبان، دچار خلأ است. نحوه استناددهی به دلیل عدم ارجاع‌دهی درون‌متنی و بی‌نظمی در ارائه فهرست منابع، با استانداردهای علمی فاصله دارد و امکان راستی‌آزمایی را از خواننده سلب می‌کند. افزون بر این، استدلال‌های ارائه‌شده در بسیاری از مداخل اعجاز، از اتقان علمی لازم برخوردار نیستند و اغلب به جای ارائه تحلیل مستدل، به ذکر ادعاهای فاقد پشتوانه بسنده کرده‌اند؛ این ضعف، به‌ویژه در تعارض آشکار میان تعریف ارائه‌شده از «معجزه» با بسیاری از وجوه اعجاز معرفی‌شده که فاقد مؤلفه‌های اصلی آن (مانند تحدی و خرق عادت) هستند، نمایان است. همچنین مشخص شد، مؤلفه تحدی در تعریف معجزه، نقدها و نظرات مخالفی دارد که در مدخل موردنظر اشاره‌ای به آن نشده و به‌نوعی اتقان استدلالی مطالب مورد خدشه است.

در مجموع، فرهنگ‌نامه علوم قرآنی به‌عنوان نخستین اثر در نوع خود، گامی ارزشمند در جهت نظام‌مندسازی مفاهیم این حوزه است؛ اما یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که مجموعه این نارسایی‌ها در انسجام، استدلال، استناد و جامعیت مداخل، مانع از تحقق کامل اهداف آن به‌عنوان یک منبع مرجع علمی معتبر شده و بازنگری آن بر اساس معیارهای دقیق پژوهشی، امری ضروری است.

باتوجه به محدودیت‌ها، این پژوهش صرفاً به مداخل «اعجاز» محدود بود؛ ازاین‌رو پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آتی، این چارچوب انتقادی را برای ارزیابی حوزه‌های مفهومی دیگر مانند «نسخ» یا «اسباب و

ترتیب نزول» به کار گیرند تا ارزیابی جامع‌تری از اثر حاصل شود.

منابع

قرآن کریم.

- ابن حجر هیثمی، احمد شهاب‌الدین. الفتاوی الحدیثیة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد. الفصل فی الملل و الأهواء و النحل. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. التاریخ ابن خلدون. بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۸م.
- اقبال، ابراهیم. فرهنگ‌نامه علوم قرآن (علوم و تألیفات). تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹.
- باقلائی، ابوبکر محمد بن طیب. اعجاز القرآن. قاهره: دارالمعارف، ۱۹۹۷م.
- بحرانی، ابن میثم. قواعد المرام فی علم الکلام. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق.
- بلاغی، محمدجواد. آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن. قم: وجدانی، بی‌تا.
- جرجانی، میرسیدشریف. التعریفات. تهران: ناصر خسرو، ۱۴۱۲ق.
- جمعی از محققان. زیر نظر علی‌اکبر رشاد. دانش‌نامه علوم قرآن. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
- جمعی از محققان. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. اصطلاح‌نامه علوم قرآنی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
- جمعی از محققان. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. فرهنگ‌نامه اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
- جمعی از محققان. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. فرهنگ‌نامه علوم قرآنی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴.
- جوینی، ابی‌المعالی. العقیدة النظامیة فی الارکان الاسلامیة. بیروت: دار سبیل الرشاد، ۱۴۲۴ق.
- حسینی، سیدحسین. الگوی نقد. تهران: نقد فرهنگ، ۱۴۰۰.
- ذوالفقار طلب، مصطفی، محمد جمالی. فرهنگ‌نامه علوم قرآنی (پژوهشی در مصطلحات و مفاهیم علوم قرآنی). تهران: راشدین، ۱۳۹۵.
- رامیار، محمود. تاریخ قرآن. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- سید مرتضی. علی بن حسین بن موسی. الموضح عن جهة اعجاز القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۸۲.
- شیخ مفید، محمد بن محمد. المسائل العکبریة. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- طباطبائی، سید محمدحسین. اعجاز از نظر عقل و قرآن. قم: مرکز بررسی‌های اسلامی و نشر فاخته، بی‌تا.
- طباطبائی، سید محمدحسین. المیزان فی تفسیرالقرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.

- طباطبائی، سید محمدحسین. مجموعه رسائل (علامه طباطبائی). قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. تجرید الاعتقاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- طیب حسینی، سید محمود، علی خراسانی، محمد اکبری کارمزدی، علی مدبر اسلامی. دانشنامه علوم قرآنی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۷.
- علامه حلی، حسن بن یونس. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق.
- فاضل مقداد، جمال‌الدین. إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن. المغنی فی ابواب التوحید و العدل. قاهره: الدار المصریة، ۱۹۶۵م.
- موسوی، نرجس. «دلایل اصالت وحی قرآنی از منظر قرآن: بازاندیشی در تفسیر قطعات تحدی». پرتو وحی. سال ۲، شماره ۱ (۱۳۹۴): ۱۰۱-۱۳۲.
- نوری، طاهره. «تحلیل انتقادی تعریف معجزه و وجوه اعجاز قرآن کریم در آثار علامه طباطبائی». رساله دکتری، دانشگاه اصفهان. ۱۴۰۴.
- یعقوب‌نژاد، محمدهادی. «تحلیلی از فرهنگ‌نامه علوم قرآنی». آینه پژوهش. سال ۲۶. شماره ۵ (۱۳۹۴): ۴۳-۴۸.
- Aleem, Abdul. "I'jāzu'l-Qur'ān". *Islamic Culture*. (1933): 64-82, 215-233.
- Abdul-Raof, Hussein. "Inimitability of the Quran". In *The Quran: An Encyclopedia*. London and New York: Routledge. 2006.
- Leaman, Oliver. "Miraculousness of the Quran". In *The Quran: An Encyclopedia*. London and New York: Routledge. 2006.
- Martin, Richard C. "Inimitability of the Quran". In *Encyclopaedia of the Qur'ān*, edited by Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill. 2002.
- Swinburne, Richard. "Miracles". *The Philosophical Quarterly*. vol. 18, no. 73 (1968): 320-328.
- Thomas, David. "Miracles in Islam". In *The Cambridge Companion to Miracles*, edited by Graham H. Twelftree. Cambridge: Cambridge University Press. 2011.
- Von Grunebaum, G. E. "I'djāz". In *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., edited by H.A.R. Gibb et al. Leiden: Brill. 1993.
- Wild, Stefan. "Inimitability". In *The Quran: An Encyclopedia*, edited by Oliver Leaman. London and New York: Routledge. 2006.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

al-Bāqalānī, Abū Bakr Muḥammad ibn Ṭīb. *I'jāz Qurān*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1997/1418.

- ‘Allāmah Ḥilli, Ḥasan ibn Yūsuf. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I’tiqād*. Qum: Mu’assisa al-Nashr al-Islāmī, 2009/1430.
- Bahrānī, Ibn Miytham. *Qawā’id al-Marām fī ‘Ilm al-Kalām*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar‘ashī al-Najafī, 1986/1406.
- Balāghī, Muḥammad Jawād. *Ālā’ al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Wujdānī, s.d.
- Fāḍil Miqdād, Jamāl al-Dīn. *Irshād al-Ṭālibīn ilā Nahj al-Mustarshidin*. Qum: Kitābkhanīh-yi Āyat Allāh Mar‘ashī, 1985/1405.
- Ḥusaynī, Sayyid Ḥusayn. *Ulgūy Naqd*. Tehran: Naqd Farhang, 2022/1400.
- Ibn Hajar Haythamī, Aḥmad Shahāb al-Dīn. *al-Fatāwā al-Ḥadithiyya*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1999/1419.
- Ibn Ḥazm Andalusī, ‘Alī ibn Aḥmad. *al-Fiṣal fī al-Milal wa al-Hawā’ wa al-Niḥal*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1995/1416.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. *al-Tārīkh Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988/ 1408.
- Iqbāl, Ibrāhīm. *Farhangnāmah ‘Ulum Qurān (‘Ulum va Ta’rifāt)*. Tehran: Amīr Kabīr, 2011/1389.
- Jam‘ī az Muḥaqqiqān. Markaz-i Itilā’āt va Madārik-i Islāmī. . *Farhangnāmah-yi ‘Ulum Qurānī*. Qum: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm va Farhang-i Islāmī, 2016/1394.
- Jam‘ī az Muḥaqqiqān. Markaz-i Itilā’āt va Madārik-i Islāmī. *Farhangnāmah-yi Uṣūl Fiqh*. Qum: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm va Farhang-i Islāmī, 2011/1389.
- Jam‘ī az Muḥaqqiqān. Markaz-i Itilā’āt va Madārik-i Islāmī. *Istīlāḥnāmah ‘Ulum Qurānī*. Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm va Farhang-i Islāmī, 1998/1376.
- Jam‘ī az Muḥaqqiqān. zīr naẓar ‘Alī Akbar Rashād. *Dānishnāmih va ‘Ulūm Qurān*. Qum: Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2017/1396.
- Jurjānī, Mīr Sayyid Sharīf. *al-Ta’rifāt*. Tehran: Nāṣir Khusrū, 1992/1412.
- Juvaynī, Ibī al-Ma‘ālī. *al-Aqīda al-Nizāmīya fī al-Arkān al-Islāmīyya*. Beirut: Dār Sabīl al-Rashād, 2003/1424.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Masā’il al-‘Ukbarīya*. Qum: al-Mu’tamar al-‘Ālamī li-li-Shaykh al-Mufid. 1993/1413.
- Mūsawī, Narjis. "Dalāyil Iṣālat Vahy Qurānī az Manẓar Qurān: Bāzandishī dar Tafsīr Qaṭa’āt Taḥadī". *Partū Vahy*. yr. 2, no. 1 (2015/1394): 101-132.
- Nūrī, Ṭāhirih. *Ṭaḥlīl Intiqādī Ta’rif Mu’jizih va Vujūh I’jāz Qurān-i Karīm dar Āṣār ‘Allāmah Tabāṭabāyī*. Risālah Dukturī, University of Isfahan, 2025/1404.
- Qāḍī ‘Abd Jabār, Abū al-Ḥasan. *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Adl*. Cairo: Dār al-Miṣrīya, 1965/1384.
- Rāmyār, Maḥmud. *Tārīkh-i Qurān*. Tehran: Amīr Kabīr, 1990/1369.
- Sayyid Murtaḍā. ‘Alī ibn Ḥusayn ibn Mūsā. *al-Mawḍaḥ an Jaḥat I’jāz al-Qurān*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī. Āstān-i Quds, 2003/1382.
- Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Mu’assisa al-‘Ālamī li-l-Maṭbū‘āt, 1970/1390.

Ṭabāṭabāyī, Sayyīd Muḥammad Ḥusayn. *Iʿjāz az Naẓar ʿAql va Qurʾān*. Qum: Markaz Barrisī-hā-yī Islāmī va Nashr Fākhtih, s.d.

Ṭabāṭabāyī, Sayyīd Muḥammad Ḥusayn. *Majmūʿah al-Rasāʾil (ʿAllāmah Ṭabāṭabāyī)*. Qum: Būstān-i Kitāb, 2008/1387.

Ṭayīb Ḥusaynī, Sayyid Maḥmud, ʿAlī Khurāsānī, Muḥammad Akbarī Kārmuzdī, ʿAlī Mudabar Islāmī. *Dānishnāmih va ʿUlūm Qurʾān*. Qum: Pazhūhishgāh ʿUlūm va Farhang Islāmī, 2018/1397.

Ṭūsī, Khwājah Naṣīr al-Dīn Muḥammad. *Tajrīd al-Itiqād*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī, 1987/1407.

Yaʿqūbnizhād, Muḥammad Ḥādī. "Farhangnāmah-yi ʿUlum Qurʾānī". *Āynih Pazhūhish*. Yr. 26, no. 5 (2015/1394): 43-48.

Zū al-Faḡār Ṭalab, Muṣṭafā, Muḥammad Jamālī. *Farhangnāmah-yi ʿUlum Qurʾānī (Pazhūhishī dar Muṣṭalahāt va Maʾāhīm ʿUlum Qurʾānī)*. Tehran: Rāshidīn: 2017/1395.

Table of Contents

A Reconsideration of the Issue of Dhū al-Qarnayn's Barrier According to the Holy Qur'an	9
Dr. Abbas Esmaeelizadeh - Seyyedeh Fatameh Nikookar	
Examining the Context of Issuance and Meaning of the Traditions on the Revelation of the Qur'an in One Letter and Evaluating Their Use in Rejecting Multiple Readings	41
Mohammad Allah-Moradi Ghavidelan - Dr. Seyyed Reza Moaddab	
An Analysis of the Semantic Network of Rajā' (Hope) in Light of Substitutive and Oppositional Terms in the Qur'an	67
Zahra Ahmadi - Dr. Mohammad Akbari - Dr. Rahim Dehghan	
Explaining the Consequences of Death-Consciousness from the Perspective of Islamic Teachings in Comparison with Psychoanalytic and Existential Approaches	97
Maryam Ahmadi - Dr. Nahid Mashaei - Dr. Hamidreza Aghamohammadian Sharbaf	
A Historical-Narrative Examination of the Claim of a Connected State Preparing the Advent of the Awaited Savior in Sunni and Shi'i Sources	125
Seyed Morteza Hoseini Shirg	
Qur'anic Strategies for Enhancing the Social Face of Needy Believers: A Pragmatic Analysis Based on Brown and Levinson's Politeness Theory	155
Dr. Sayed Jafar Sadeghi	
Theological and Cosmological Interpretation of the Qur'an in the Thought of al-Shahrastānī: A Case Study of Sūrat al-Baqara	181
Dr. Toby Mayer - Sedigheh Kardan	
An Analysis of the Relationship between "Reason-Based Management" and the "Divine Promise of Support" in the Verses Concerning the Battle of Badr (A Case Study of Surahs Āli 'Imrān and Al-Anfāl)	217
Dr. Alinaghi Lezgi - Dr. Mahdi Esmaili Sadrabadi - Amir Mohammad Zanganeh Zaveh	
Examining the Characteristics of Inner (Anfusī) Interpretation and Its Relation to Ta'wīl in the Works of Allamah Hasanzadeh Amoli	251
Zahra Mokfi - Dr. Sayyed Hossain SayyedMosavi - Dr. Vahideh Fakhar Noghani	
The Semantics of Justice in Human Creation with Emphasis on Syntagmatic and Paradigmatic Relations in Surah al-Infiṭār	273
Dr. Fazeleh Mirghafoorian	
A Critical Analysis of Exegetical Approaches to the Account of Moses' Killing of the Egyptian	299
Dr. Hamid Naderi Ghahfarokhi	
Review and Critique of the Encyclopedia of Qur'anic Sciences With Special Reference to the Entries on the Inimitability of the Qur'an	329
Tahereh Noori - Dr. Mohammadreza Hajiesmaeili Hosseinabadi - Dr. Mohammadreza Sotoudehnia - Dr. Davod Esmaili	

Table of Contents

In the Name of Allah



Quran and Hadith Studies

A Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 57, No. 2: Issue 115, Autumn & Winter

2025 – 2026

Online ISSN: 2980-9126

Print ISSN: 2008-9120

Translation of Abstracts

Dr. Amir Rastin Toroghi

Printing & Binding:

Ferdowsi University of Mashhad Press

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies Ferdowsi

University of Mashhad Campus

Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803863

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. **Hasan Naghizadeh**

Editorial Board

Dr. Morteza Iravani Najafi

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Abbas Esmaeelizadeh

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Hamed Khani (farhang mehrvash)

Associate Prof. Univ. of Islamic Azad(Gorgan)

Dr. Hasan Kharaghani

Prof. of Razavi University of Islamic Sciences

Dr. Sayyid Ali Delbari

Associate Prof. Razavi University of Islamic Sciences

Dr. Gholamreza Raeisian

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Mohammadali Rezai Kermany

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Mohamad Hasan Zamani

Associate Prof. Al-Mustafa Al-Alamiya Society

Dr. Sayed Kazem Tabatabaei Pour

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu‘ddab

Prof. of University of Qum

Dr. Muhammad Ali. Mahdavi Rad

Prof. Univ. of Tehran(Farabi School of Tehran

University)

Dr. Fatholah Najarzadegan

Associate Prof. Univ. of Tehran(Farabi School of

Tehran University)

Dr. Hasan Naghizadeh

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

Quran and Hadith Studies

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2980-9126

A Semi-Annual Journal
of the Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 57, No. 2: Issue 115, Autumn & Winter