



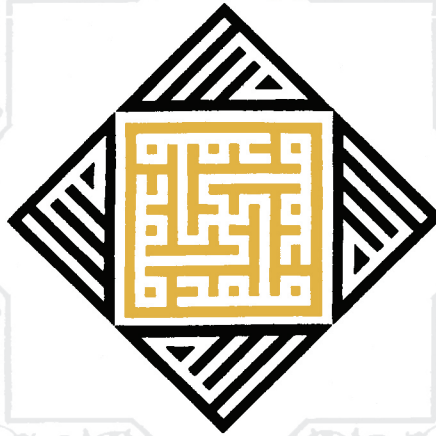
دو فصلنامه علمی

علوم قرآن و حدیث

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2980-9126

سال ۵۸ شماره ۱ شماره پیاپی ۱۱۶
بهار و تابستان ۱۴۰۵





علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی

دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

سال ۵۸، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۱۶

بهار و تابستان ۱۴۰۵ 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 مرجانه فتحی طریقه

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.

الله أكبر

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 پانویس و منابع پایانی تنظیم شود.

شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانویس-منابع»

در شیوه «پانویس-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانویس 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 پانویس

- a. قسمت‌های پانویس 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	تحلیل دیدگاه تفسیری صدرالمآلهین در ارتباط با آیات ۱۸ سورة آل عمران و ۵۳ سورة فصلت
	دکتر حجت اسعدی - دکتر علی عبداللهزاده
۳۳	بازخوانی مکانیسم شدت، تناسب و ابدیت عذاب جهنم در قرآن
	دکتر حمیدرضا ایمانی‌فر
۵۷	تحلیل تعبیر «بَعْضُ الْأَسْتَبْقَاءِ» در نامه ۷۳ نهج البلاغه با نقد دیدگاه‌های مترجمان و شارحان
	دکتر حسین براتی
۸۳	بازنگری کارکردها و برگردان‌های «من دون» در قرآن بر مبنای معناشناسی قالبی
	سیدمهدی حسینی - دکتر سیدحسین سیدی - پویا شهریاری راد
۱۰۵	سازوکارهای کاربرد عنصر حرکت در سورة نمل براساس نظریه «لئونارد تالمی»
	دکتر علی خالقی - دکتر جمال طالبی قره قشلاقی
۱۲۹	جناس درون سوره‌ای: مطالعه موردی سوره‌های ذاریات، طور، نجم، قمر و الرحمن
	دکتر حسن خرقانی
۱۵۹	تحلیل معناشناختی مفهوم «ضرب» در روایات ضرب کودکان برای نماز: نقدی بر دو قرائت التزام و جعل شرعی
	دکتر حجت‌اله دهقانی
۱۸۵	کاربست اجتهاد در علم رجال با دو رویکرد تقلیدی و اجتهادی
	مهدی زره‌ساز - حسن نقی‌زاده
۲۰۹	تبیین ابعاد توحیدی انفاق در قرآن با تکیه بر مکانیسم‌های روان‌شناختی-اجتماعی (نقدی بر نظریه مبادله اجتماعی)
	دکتر نعمت‌الله فیروزی - ریحانه قوی پنجه
۲۳۹	تحلیلی آسیب‌شناسانه بر مقاله «بازخوانی تفسیری سورة مسد»
	دکتر حمید نادری قهفرخی
۲۶۷	چرخه ارتباطی مکانیسم‌های دفاعی در شخصیت قرآنی برادران حضرت یوسف(ع)
	دکتر علی‌اکبر نورسیده - مدیحه کریمی



Analyzing *Ṣadr al-Muta'allihīn*'s Interpretive view regarding the verses 18 of Surah *Āli-Imrān* and 53 of Surah *Fuṣṣilat*

Dr. Hojjat Asadi  (Corresponding Author)

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

Email: h.asadi@um.ac.ir

Dr. Ali Abdollahzadeh

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

Abstract

Two noble Quranic verses, "*Shahidallāhu annahū lā ilāha ilā huwa*" and "*Awalam yak-fi birabbika annahū 'alā kulli shay-in shahid*," play a significant role in explaining the most important philosophical problem of *Ṣadrā's* School, namely proving the Divine essence and essential unity (*Tawḥīd*) through *Burhān al-Siddiqīn* (the argument of the veracious). In fact, the arguments that *Ṣadr al-Muta'allihīn* advances on the basis of these two verses are a form of philosophical interpretation of them. Using a descriptive-analytical method and based on library sources, this paper seeks to analyze *Mullā Ṣadrā's* interpretive view regarding Q. 3: 18 and Q. 41: 53. The findings show that his interpretive view on Q. 3: 18 has been criticized. Still, his exegesis on Q. 41: 53 is confirmed by the apparent wording of the verse. Finally, after examining and rejecting the objections raised against this view and considering the verbal, contextual, and narrative indications, it has been assessed as acceptable and defensible.

Keywords: Holy Quran, *Ṣadr al-Muta'allihīn*, Self-witnessing of the Essence, *Tawḥīd*





تحلیل دیدگاه تفسیری صدر المتألهین در ارتباط با آیات ۱۸ سوره آل عمران و ۵۳ سوره فصلت

(نویسنده مسئول) دکتر حجت اسعدی 

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

Email: h.asadi@um.ac.ir

دکتر علی عبداللهزاده

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

چکیده

دو آیه شریفه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» و «أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» نقش به‌سزایی در تبیین مهم‌ترین مسئله فلسفی مکتب صدرایی، یعنی اثبات ذات و توحید ذاتی حق تعالی از طریق اقامه برهان صدیقین ایفا می‌کنند. براهینی که صدر المتألهین براساس این دو آیه اقامه کرده است، در واقع نوعی تفسیر فلسفی از آن‌ها به شمار می‌آید. این نوشتار که با روش توصیفی تحلیلی و براساس منابع کتابخانه‌ای سامان یافته است، درصدد تحلیل دیدگاه تفسیری صدر المتألهین نسبت به آیه ۱۸ سوره آل عمران و آیه ۵۳ سوره فصلت است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که دیدگاه تفسیری ملاصدرا در خصوص آیه ۱۸ سوره آل عمران نقد شده است؛ با این حال، دیدگاه وی درباره آیه ۵۳ سوره فصلت براساس ظاهر آیه تأیید می‌شود. درنهایت، پس از بررسی و رد اشکالات وارد شده بر این دیدگاه و باتوجه به قراین لفظی، سیاقی و روایی، پذیرش آن ممکن و درخور دفاع ارزیابی شد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، صدر المتألهین، شهادت ذات بر ذات، توحید.

مقدمه

مبحث «شهادت» از جمله مباحث مهم و پرکاربرد قرآنی است. در قرآن کریم از خداوند متعال، ملائکه الهی، انبیا، صالحان و صاحبان علم و نظیر آن به عنوان شاهد استفاده می شود. این شاهدان، بر امور مختلفی شهادت و گواهی می دهند. در این میان، شهادت و گواهی خداوند متعال در آیات شریفه از اهمیت دوچندان برخوردار است. برخی از آیات بر شهادت ذات الهی مورد استشهاد قرار گرفته است، از جمله:

أ. «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»؛^۱ در این آیه شریفه خداوند متعال شهادت بر ذات و وحدانیت خود می دهد و خود را گواه حقیقی بر توحید معرفی می کند.

ب. «سُئِرَ بِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»؛^۲ در این آیه شریفه خداوند متعال خود را به عنوان گواه بر همه موجودات معرفی می کند که از طریق نشانه هایی در آفاق گیتی و انفس خلائق، خود را متجلی ساخته است، البته در انتهای آیه شریفه از کفایت شهادت ذاتی خویش سخن می گوید.

ج. «لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا»؛^۳ در این آیه شریفه خداوند بر صدق گفتار پیامبر و قرآن کریم شهادت می دهد که این شهادت معیار حقانیت وحی الهی است.

د. «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي...»؛^۴ خداوند متعال در این آیه شریفه به وحدانیت ذاتی خود اشاره می کند و اگرچه با لفظ شهادت نیامده است، اما همان معنا را افاده دارد.

ه. «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا»؛^۵ در این آیه شریفه خداوند متعال بر پیروزی حق بر باطل گواهی می دهد و صراحتاً این شهادت را کافی به مقصود می داند.

و. «...وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا»؛^۶ در این آیه شریفه نیز شهادت خداوند متعال بر نبوت و رسالت نبی مکرم اسلام (ص) و کفایت این شهادت برای اثبات رسالت نبی اسلام مطرح شده

۱. آل عمران: ۱۸.

۲. فصلت: ۵۳.

۳. نساء: ۱۶۶.

۴. طه: ۱۴.

۵. فتح: ۲۸.

۶. نساء: ۷۹.

است.

در آیات شریفه مذکور، خداوند متعال ذات خویش را گواه یا شهادت خود را دلیل بر حقایقی از جمله توحید، نبوت و مانند آن معرفی می‌کند.

این پژوهش به‌طور خاص درصدد بررسی دیدگاه ملاصدرا در ارتباط با شهادت ذات الهی بر ذات خویش در آیه ۱۸ سوره مبارکه آل عمران و آیه ۵۳ سوره فصلت است. این بررسی و تحلیل براساس دیدگاه تفسیری ملاصدرا صورت می‌گیرد و بنا دارد به این پرسش‌ها پاسخ دهد که مراد از شهادت حق تعالی بر ذات و یگانگی خود چیست؟ آیا می‌توان از شهادت حق بر ذات خویش به توحید دست یافت؟ آیا این تبیین بر بنیان‌های قرآنی-روایی مبتنا یافته است؟ یافتن پاسخ برای این سؤالات، زمینه‌ساز حل مسئله پژوهش است که با تمسک به آرا و مبانی حکمی صدرالمتألهین و تحلیل و توصیف آن‌ها و تحلیل ظاهر این دو آیه کریمه براساس نظرات مفسران حاصل خواهد شد. منابع معرفتی در اندیشه اسلامی، اعم از عقل و نقل است؛ ازاین‌رو هم‌سوساختن منابع عقلی و نقلی گامی مهم برای تبیین و اثبات معرفت دینی به شمار می‌رود که مقاله حاضر نیز در این مسیر قرار دارد.

۱. مفهوم‌شناسی شهادت ذات بر ذات

اثبات وجود حق تعالی مشتمل بر براهین متعددی است که به‌صورت کلی می‌توان آن‌ها را به دو محور تقسیم کرد: شهادت غیر بر ذات و شهادت ذات بر ذات. برای نمونه، برهان نظم، برهان وجوب و امکان، برهان نفس و مانند آن از سنخ براهین مبتنی بر شهادت غیر بر ذات است. ازسوی دیگر، برهان صدیقین، برهانی است که بر محور شهادت ذات بر ذات بنیان نهاده شده است. آنچه در این مقاله درباره آن سخن خواهیم گفت شهادت ذات الهی بر ذات است که در ضمن برهان صدیقین اثبات شدنی است.

در خصوص پیشینه مقاله حاضر می‌توان به مقالاتی اشاره کرد که در ارتباط با تفسیر ملاصدرا به رشته تحریر در آمده است. دراین‌باره می‌توان به مقاله سیدمحمد خامنه‌ای با عنوان «ملاصدرا و علم تفسیر»^۷ اشاره کرد که درصدد بیان سبک و روش تفسیری ملاصدراست. مقاله «رویکرد فلسفی ملاصدرا به تفسیر قرآن (بحث علم)»^۸ نوشته علیرضا دهقان‌پور در پی تبیین رویکرد فلسفی ملاصدرا در تفسیر قرآن است. علاوه بر این، دیدگاه ملاصدرا در مقالاتی همچون «شفاعت، مقایسه دیدگاه ابن تیمیه در مجموعه فتاوا و ملاصدرا در تفسیر آیه الکرسی»^۹ نقد و بررسی شده است. اما آنچه این مقاله درصدد بررسی آن است و در

۷. خامنه‌ای، «زندگی، مکتب و شخصیت صدرالمتألهین؛ ملاصدرا و علم تفسیر»، خردنامه، ۴-۱۱.

۸. دهقان‌پور، «رویکرد فلسفی ملاصدرا به تفسیر قرآن (بحث علم)»، ۳۹-۵۱.

۹. راستی‌کردار، «شفاعت، مقایسه دیدگاه ابن تیمیه در مجموعه فتاوا و ملاصدرا در تفسیر آیه الکرسی»، ۱۲۴-۱۴۲.

دیگر پژوهش‌ها بدان پرداخته نشده است، تبیین دیدگاه تفسیری ملاصدرا در ارتباط با شهادت ذات بر ذات و تحلیل بنیان‌های قرآنی-روایی آن است که در قالب پژوهشی میان‌رشته‌ای بررسی نشده است. از آنجاکه فلاسفه مسلمان، به‌ویژه صدرالم‌تألهین شیرازی تلاش دارند تا دیدگاه‌های خود را به قرآن منسوب کنند، صحت‌سنجی این ادعا نیاز به تحقیق دارد. مقاله حاضر در این راستا به بررسی تحلیلی دیدگاه صدرا در خصوص دو آیه ذکرشده براساس دیدگاه‌های مفسران پرداخته است. همچنین در ارتباط با آیات ۱۸ سورة آل‌عمران و ۵۳ سورة فصلت اختلاف فراوانی میان محققان وجود دارد^{۱۰} که مقاله حاضر گامی در راستای روشن ساختن مفهوم این دو آیه نیز به شمار می‌رود.

۲. روش صدرالم‌تألهین در بیان معارف الهی

حکمت متعالیه براساس روش خاصی بنا شده است که در آن وحی قرآنی، شهود عرفانی و برهان فلسفی ملازم یکدیگر هستند. به عبارت دیگر، متعلق شناخت در هر سه مورد، امر واحدی است.^{۱۱} از نظر اهل نظر کسی است که بین قوانین عقلی و احکام شرعی جمع کند.^{۱۲} صدرا در بسیاری از مسائل فلسفی، روش وصول به آن حقیقت را آیات الهی، اخبار نبوی، برهان نیر عرشی، مکاشفه عرفانی و الهامات ربانی می‌داند که بر قلب او و با روشی غیر از بحث و کسب جاری شده است.^{۱۳} البته او به روش فلسفی، یعنی اقامه دلیل، پایبند است و آنچه در مقام کشف از طرق غیربرهانی به دست می‌آورد با زبان برهان بیان می‌کند.^{۱۴}

عناصر مختلفی روش‌شناسی حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهد؛ حکمت بحثی و عقلی مشائی، کلام اسلامی، حکمت شهودی اشراقی، تعالیم عرفانی به‌ویژه شخصیت ابن‌عربی و در صدر همه این‌ها، حکمت وحیانی قرآنی است. او در مواضع گوناگون از آثار خود به‌ویژه ام‌الکتابش، اسفار، به‌طور مکرر از آیات قرآنی، روایات و ادعیه منصوص استفاده می‌کند و اساساً طریق حق را مبتنی بر ایمان به الله تعالی، ملائکه الهی، کتب و رسول الهی می‌شمارد.^{۱۵} وی تصریح می‌کند نور هدایت مستفاد از نقل و عقل است؛^{۱۶} یعنی او به یگانگی عقل و نقل در دلالت بر حقیقت معتقد است، چنان‌که در بسیاری از مسائل

۱۰. راد و همکاران، «سنجش آراء تفسیری فریقین در تبیین متعلق حق و مرادپایی از شهید در آیه ۵۳ فصلت»، ۳۷؛ نکونام، «تفسیر آیه آفاق و انفس در بستر تاریخی»، ۲۹.

۱۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۲۶/۷.

۱۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۹۲/۶.

۱۳. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ۱۰۸؛ ۲۷۰؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۲۱۱/۱.

۱۴. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۷۱/۱؛ ۳۳۰/۱؛ ۳۴۷/۱.

۱۵. صدرالدین شیرازی، المشاعر، ۲-۳.

۱۶. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۹۴/۹.

نظیر معاد جسمانی بدان تصریح می‌کند.^{۱۷} ازسوی دیگر، او مشاهدات عرفانی و بیانات عرفا را هم مقتضای برهان می‌داند و معتقد است اگرچه ممکن است آنچه ایشان بیان می‌کنند در ظاهر، مخالف حکمت نظری باشد اما در باطن و روح و حقیقت آشکار، از انوار نبوی و مشکات ولوی در عالم است.^{۱۸}

صدرالمتألهین دست‌کم از منقولات به‌طور کلی در چهار بخش بهره‌مند است:

ا. بهره‌مندی از آیات و روایات در مقام تعریف مسئله حکمی و در پی آن، اقامه دلیل برای اثبات آن امر؛^{۱۹}

ب. بهره‌مندی از آیات و روایات بعد از اقامه دلیل بر اثبات مسائل گوناگون حکمت الهی، به‌عنوان مؤید بر مطلب و استشهاد به آن نصوص؛ یعنی صدرا عمدتاً سعی دارد موافقت بیان حکمی خود را با کلام قرآنی بیان کند. به‌تعبیر دیگر، در پی سنجش دستاورد حکمی خود با محک قرآنی است؛^{۲۰}

ج. تطبیق مصطلحات حکمی با مصطلحات نقلی؛^{۲۱}

د. تطبیق کتاب و شریعت با حکمت بحثی و براهین عقلی یقینی و شهود و مشاهدات کشفی.^{۲۲}

۳. تفسیر آیات شریفه «شَهِدَ اللَّهُ» و «أَوْ لَمْ يَكْفِ» در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین بر وفق روش‌شناسی خود در مسائل مختلف فلسفی به آیات الهی استشهاد می‌کند یا بیان خود را استوار بر آن‌ها می‌کند یا بعد از اقامه برهان بر اثبات مسئله‌ای آن را موافق و هماهنگ با این آیات بر می‌شمارد. در خصوص آیه شریفه ۱۸ آل عمران نیز همین مطلب وجود دارد که در قالب مسائل مختلفی از این آیه به‌عنوان دلیل یاد می‌کند یا بعد از ارائه دلیل، آن دلیل را مؤید یا شاهد مدعای خود می‌آورد.

نگاه صدرالمتألهین به آیه «شَهِدَ اللَّهُ» و «أَوْ لَمْ يَكْفِ» مبین موارد زیر است:

ا. خداوند دلیل بر ذات خود است؛^{۲۳}

ب. هیچ واجبی جز ذات او وجود ندارد؛^{۲۴} و این امر، اثبات‌کننده وحدانیت ذات و توحید مطلق

۱۷. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۲۰۷/۹ و ۲۷۱.

۱۸. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۳۱۵/۲.

۱۹. نک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۳۴۹/۵؛ ۶/۷-۷؛ ۲۹۱/۹-۲۹۲.

۲۰. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۵۱۵/۳؛ ۲۴۵/۴؛ ۲۰۶/۵ و ۲۳۶ و ۲۳۹؛ ۱۳۹/۶.

۲۱. نک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۱۴۳/۹؛ ۱۷۲/۹؛ ۴۷/۷؛ ۲۹۶/۶.

۲۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۳۲۷/۷؛ ۳۱۵/۲.

۲۳. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۴۰۶/۱ و ۲۲۱/۷؛ صدرالدین شیرازی، المشاعر، ۴۶.

۲۴. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۵۸/۴.

حضرت حق است؛^{۲۵}

ج. بیانگر شرط صحت ایمان است؛^{۲۶} چراکه طبق برداشت صدرالمتهلین از آیه شریفه ۲۸۵ سورة بقره، ایمان به معنای باور به حقیقت الله تعالی، حقیقت ملائکه، کتب، رسل و آخرت است که بخش اول حقیقت ایمانی، باور به وجود الله تعالی است که تام الحقیقه، واجب بالذات و مستغنی از غیر است و ذاتش به تنهایی اقتضای وجود دارد و برای حمل وجود بر آن هیچ نیازی به وساطت چیزی نیست. صدرا بعد از اقامه برهان، به این دو آیه شریفه ۱۸ آل عمران و ۵۳ فصلت استشهاد می کند و موافقت کلام خود با آیات قرآنی را تصریح می کند.^{۲۷} بنابراین ایمان هر مؤمنی به خداوند طبق آیه «شهد الله» به واسطه خود اوست^{۲۸} و موحدان بعد از الله، ملائکه و اولوالعلم هستند.^{۲۹}

د. ذومراتب بودن شهادت؛ صدرالمتهلین برای اثبات سریان تسبیح حق در تمام موجودات، ضمن آنکه اشارت قرآنی و نقلی را مؤید آن می داند، دو دلیل عقلی بر اثبات مسئله اقامه می کند که بعد از اقامه دلیل اول به آیه «شهد الله» استشهاد می کند و ذومراتب بودن شهادت و دلالت موجودات بر ذات حق تعالی را بیان می کند: «بالاترین مراتب در شهادت و دلالت، دلالت ذات بر ذات است و شهادت صفات او بر ذات، صفات و افعال او و سپس دلالت افعال اوست؛ که مقام ملائکه مقربین پس از آن نفوس صالح و مقدس و پس از آن سایر موجودات است؛ چنانکه خداوند متعال فرمود: خداوند گواهی می دهد که معبودی جز او نیست و فرشتگان و صاحبان دانش [نیز گواهی می دهند].»^{۳۰}

ه. مقام شهادت، مقام علم است. صدرالمتهلین در مشهد پنجم از مفتاح سوم کتاب مفاتیح الغیب به ذکر فضیلت علم می پردازد و در نهایت، بالاترین سعادت نفس انسانی را عبور از حد محسوسات با قوه عقل هیولانی خود و رسیدن به مقام ادراک معقولات می داند که ورود به عالم قدس است. «در این حال، نفس در صقع ربوبی، صبورانه می ایستد و در زمره جواهر مجرد و صورت های معقول جای می گیرد؛ جایی که محل تابش اشعه های الهی، جایگاه انوار و لذات جاودان و پذیرنده ابتهاجات بی پایان است.»^{۳۱} سپس در مشهد ششم فضیلت علم در قرآن، احادیث و آثار را بیان می کند که در اولین بخش در ذکر شواهد قرآنی، وجوهی را بر می شمارد که وجه نخست آن مبتنی بر آیه «شهد الله» است که پس از ذکر آن می گوید: «بنگر

۲۵. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۴۹۹/۱ و ۱۷/۴؛ صدرالدین شیرازی، المشاعر، ۴۷.

۲۶. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۴۶/۳.

۲۷. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۲۰۷/۴.

۲۸. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۴۲۶/۴.

۲۹. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۱/۵.

۳۰. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۴۵/۷.

۳۱. صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۱۱۷.

که چگونه خداوند با خود آغاز کرد، سپس با فرشتگان ادامه داد و پس از آن به اهل علم اشاره نمود و چه فضیلت و شرافتی بالاتر از اینکه خداوند اهل علم را در ردیف خود و فرشتگانش قرار دهد؟ این مقام، جلالت و بزرگی بی نظیری است.^{۳۲} بنابراین ملاصدرا معتقد است مطابق آیه شریفه ۱۸ آل عمران خداوند متعال به شرف علم و فضیلت عالم اخبار می کند، چراکه نفس خویش را به این صفت توصیف کرده است.^{۳۳}

و. تأمل در آیات تکوینی الهی، مقدمه‌ای برای معرفت الله هستند، زیرا خداوند متعال دارای فضایل و جهات غیرعدیده است؛ «وَلِكُلِّ وَجْهٍ هُوَ مُوَلِّيهَا»^{۳۴} که بالاترین مقام وصول به معرفت به او، به واسطه ذات الهی رقم می خورد.

۴. تفسیر حکمی صدرالمتألهین از آیات ناظر به شهادت ذات بر ذات

۴. ۱. اثبات ذات واجب تعالی

مهم ترین برهان بر اثبات وجود حق تعالی، برهان صدیقین است که صدرالمتألهین آن را مشارالیه کلام الهی در آیات «شهد الله» و «أ و لم یکف» می داند.^{۳۵} صدرالمتألهین حد وسط برهان صدیقین را مطابق این آیات شریفه، ذات الهی می داند که صدیقان بر او استشهاد می کنند. او با استناد به آیه شریفه «شهد الله» در مظهر ثانی از فن اول کتاب المظاهر الالهیه^{۳۶} و همچنین در قاعده اول، از مشهد اول، از طرف اول کتاب اسرار الایات که درباره علم ربوبیت است و شامل مباحث مرتبط با معرفت به ذات الهی می شود، آورده است: «قاعده در اثبات وجود واجب تعالی (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)»، یعنی در ذیل عنوان فصولی که در آن در پی اثبات وجود واجب تعالی از این آیه شریفه بهره می جوید. سپس در ذیل این فصول، برهان صدیقین را اعظم براهین، اسد طرق و انور و اشرف و احکم مسالک دانسته است که در آن استدلال بر ذات الهی به ذات او می شود و ذات الهی طریق اثبات ذات است، زیرا وجود مطلق بما هو مطلق، اظهر اشیا است که نفس حقیقت وجود است و غیر او، نفس حقیقت وجود نیست، چراکه اگر حقیقت وجود موجود نباشد، هیچ شیئی از اشیا موجود نخواهد بود، زیرا غیر آن، یا ماهیتی از ماهیات است یا وجود ناقص غیرتام؛ اولی که اساساً متعلق وجود نیست. دومی هم مستلزم ترکیب، فقر و احتیاج به سببی است تا به وسیله آن وجودش

۳۲. صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۱۱۸.

۳۳. صدرالدین شیرازی، ایقاظ النائمین، ۲.

۳۴. بقره: ۱۴۸، صدرالدین شیرازی، المشاعر، ۶۷.

۳۵. صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۲۳۹.

۳۶. صدرالدین شیرازی، مه رساله فلسفی، ۲۰.

تام شود و از حد امکان به وجوب خارج شود.^{۳۷}

از نظر صدرالمتألهین در سوی دیگر برهان صدیقین، سهل ترین و گسترده ترین راه برای رهروان و سالکان، تدبر و تفکر در آیات الهی است. به همین دلیل، بیشترین دعوت قرآن کریم به تفکر در شگفتی های آفرینش، عبرت گیری و اندیشه در آیات آفاقی و انفسی است که به شمارش در نمی آید.^{۳۸} برای نمونه: «قُلْ انظُرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ...»؛^{۳۹} «... مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ»؛^{۴۰} «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»؛^{۴۱} «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ».^{۴۲}

براساس این آیات شریفه، صدرالمتألهین بهترین و موثق ترین ادله در اثبات خداوند را بعد از برهان صدیقین، مطالعه معرفت نفس «وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^{۴۳} معرفی می کند. بعد از آن، نظر به آیات انفسی و آفاقی «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۴۴} را در خداشناسی معرفی می کند؛ که این دو طریق را نیز دشوار و پریچ وخم می داند اما آن را طریق «سالکان غیر صدیق» یا «مجتهدان استدلالی» می خواند و معتقد است «سالکان صدیق» خدا را به ذات خود او می شناسند و نظر به نور ساری الهی در همه اشیا می نمایند و از حق، استشهاد بر سایر اشیا می کنند، نه از اشیا بر حق،^{۴۵} زیرا شان او اجل، اجلی، اعلی و انور از آن است که توسط مخلوقات و مصنوعات خود شناخته شود،^{۴۶} بلکه ذات الهی اعرف الاشیا و شاهد و برهان بر هر چیزی است.

او با استشهاد به آیه شریفه ۵۳ سورة فصلت تأکید می کند که از راه اثر و معالیل هر چند طرق کثیری برای شناخت خداوند وجود دارد که دو راه مذکور، یعنی راه معرفت نفس و نظر در آیات انفسی و آفاقی بهترین این راه هاست؛ ولی کسانی که به این راه آسان مشغول هستند برهان آن ها اینی است و نظر می کنند به

۳۷. صدرالدین شیرازی، اسرار الآيات و انوار البينات، ۲۶-۲۷؛ صدرالدین شیرازی، المظاهر الالهية، ۲۱-۲۲.

۳۸. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۵/۶.

۳۹. یونس: ۱۰۱.

۴۰. ملک: ۳.

۴۱. اعراف: ۵۴.

۴۲. طارق: ۵.

۴۳. ذاریات: ۲۱؛ صدرالدین شیرازی، المظاهر الالهية، ۲۰-۲۱.

۴۴. فصلت: ۵۳؛ صدرالدین شیرازی، المظاهر الالهية، ۲۱.

۴۵. صدرالدین شیرازی، الحاشية على الالهيات الشفاء، ۱۹؛ صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ۲۵۰/۱.

۴۶. صدرالدین شیرازی، مفاتيح الغيب، ۲۳۹.

چیزهایی که قابل تغییر، فساد، حرکت و زمان هستند.^{۴۷} درحالی که خداوند متعال برهان بردار نیست، بلکه حد وسط برهان اثبات واجب، از طریق شهود و حضور برای آدمی عیان می شود. ازاین رو، معتقد است در این آیه شریفه هم که در ابتدا می گوید «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...»، اشاره به طریق حکما و طبیعیون و متکلمان دارد که حد وسط برهان آن ها غیرذات الهی است؛ یعنی امکان، حرکت و حدوث. اما در ادامه می آید: «...أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» که راه صدیقان است؛^{۴۸} یعنی آیا پروردگار تو که بر هر چیزی شاهد و گواه است، برای اینکه بر خود نیز شهادت دهد کفایت نمی کند! پس برهان صدیقین مطابق این آیات پایه گذاری می شود؛ چراکه در علوم الهی چنان که در این آیه شریفه عیان است، حق تعالی فاعل و برهان بر هر چیزی است.^{۴۹} بنابراین، تقدم ایجاد و تقدم معرفتی بر هر چیزی دارد. وقتی چنین بود، نه تنها شناخت او، بلکه شناخت امور دیگر هم تنها به واسطه خود او امکان پذیر خواهد بود و غیر او سمتی در شناخت و معرفت به ساحت الهی نخواهد داشت.^{۵۰}

بر وجود او بود ذاتش گوا لمعه ای می دان ز ذاتش ما سوا^{۵۱}

صدرا علاوه بر اینکه اثبات وجود حق را از طریق ذات می داند، علم و معرفت به حقیقت واجب الوجود را نیز لزوماً از طریق واجب الوجود ممکن می داند؛^{۵۲} یعنی شهادت ذات حق بر ذات، در ساحت معرفتی انسان نیز جاری است. او از این مقام به مقام قرب نوافل یاد می کند^{۵۳} و حدیث قدسی «قرب نوافل و سر» را شامل این حقیقت می داند که معرفت حق تعالی از طریق مظاهر او محقق نشدنی است، بلکه معرفت به او از طریق خود او رخ می دهد. بنابراین هرکسی حقیقت علت را بشناسد، در پی آن اطوار و شئون آن را هم خواهد شناخت.^{۵۴} به عبارت دیگر، شناخت خداوند متعال به وجود خود او «به طور مطلق، برترین و شریف ترین و نورانی ترین راه است، چون طبق آن، وجود حقیقتاً همان سالک و مسلک (راه) و مسلوک الیه (مقصد) است. ویژگی این طریق، اولاً فناى سالک در توحید و ثانیاً بقای او به وجود حقانی است. چنان که در آیه شریفه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ» بدان اشاره شده است.^{۵۵} واصلان به این نعمت عظیم به اقویا و ضعفا تقسیم می شوند؛ اقویای آنان که اولون و سابقون هستند، طبق آیات شریفه

۴۷. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۶/۶؛ صدرالدین شیرازی، المظاهر الالهية، ۲۱-۲۰.

۴۸. صدرالدین شیرازی، اسرار الآيات و انوار البينات، ۱۰۶؛ صدرالدین شیرازی، الحاشية على الالهيات الشفاء، ۱۸-۱۹؛ صدرالدین شیرازی، المشاعر، ۶۸.

۴۹. صدرالدین شیرازی، اسرار الآيات و انوار البينات، ۱۱۰.

۵۰. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ۴۶.

۵۱. صدرالدین شیرازی، رسالة مه اصل، ۱۳۲/۲-۱۳۱.

۵۲. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالية، ۴۰۳-۴۰۱.

۵۳. صدرالدین شیرازی، اسرار الآيات و انوار البينات، ۱۰۶؛ صدرالدین شیرازی، ایقاز النائمین، ۲۶.

۵۴. صدرالدین شیرازی، ایقاز النائمین، ۲۶-۲۷.

۵۵. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۸۷/۴.

۱۸ سورة آل عمران و ۵۳ سورة فصلت، اول معرفت آنها، معرفت الله است؛ یعنی برای ایشان شناخت حق بر همه چیز تقدم دارد و به واسطه او غیر او را می شناسند؛^{۵۶} زیرا حقیقت واجب تعالی، بسیط الحقیقه و نامتناهی در شدت نور و وجود است، مفهوم پذیر نخواهد بود، مثل و ند و ضد و مشابه و حد و برهان نخواهد داشت. بنابراین چیزی اعراف و شاهد بر او نخواهد بود، بلکه او شاهد و برهان بر هر چیزی است؛ چنان که در آیه شریفه «أ و لم یکف» بدان اشاره شده است.^{۵۷} صدرا این طریق را طریق نبوی می داند؛ چرا که انبیا به مقامی نائل آمده اند که حق را مشاهده می کنند و از او بر هر چیزی استشهاد می کنند، برخلاف مستدلان که از خلق بر حق و با استفاده از آیات آفاقی و انفسی استشهاد می کنند.^{۵۸}

۲. ۴. اثبات یگانگی ذات حق تعالی از راه صرافت وجود الهی

صدرالمتهلین براهین مختلفی در اثبات توحید ذاتی حق تعالی اقامه می کند. یکی از این براهین با بهره گیری از آیه «شهد الله» است که مبتنی بر صرافت وجودی حق تعالی اقامه می شود. او می گوید علاوه بر اینکه ذات حق، برهان بر ذات خویش است، ذات او برهان بر واحدیت او نیز هست؛ چنان که آیه «شهد الله» بر این معنا هم دلالت دارد.^{۵۹} سپس استدلال خود را اقامه می کند به اینکه: اگر به خود مفهوم وجود مصدری به عنوان مفهومی بدیهی و انتزاعی نظر شود، روشن می شود که این مفهوم حکایت از حقیقتی واحد، بسیط و نورانی دارد که در آن همه خصوصیات جزئی و مقید و تمایزات ملغی است. از این رو منشأ انتزاع، حقیقت مطلق وجود است که هیچ شائبه ای از کثرت، انقسام، جزئیت و کلیت در آن نیست. آنچه در این انتزاع اخذ می شود، صرف الوجودی است که جامع تمام شئون هم سنخ خویش و منزله از هرگونه اغیار توهمی، سرابی و خیالی است. این وجود، عام ترین مفاهیم است. وقتی چنین باشد اساساً دو وجود را بر نمی تابد تا چه رسد به دو واجب. پس واجب الوجود باید وجودی باشد که صرافت، شدت و محوشت داشته باشد؛ یعنی آغشته به چیزی غیر وجود نباشد، بلکه عین حقیقت وجود باشد. از آنجا که عین حقیقت وجود دارای صرافت است، نمی تواند دو تا باشد. چگونه ممکن است «واجب الوجود» که حقیقت وجود صرف است، دو تا باشد، در حالی که واجب، مفهومی نیست که وجود و وجوب از آن انتزاع شوند؛ بلکه خود عین حقیقت وجود است، وجودی صرف، مؤکد و شدید.^{۶۰}

ملاصدرا تصریح می کند که فرض دوگانگی در چنین حقیقتی گرچه به صورت ذهنی ممکن به نظر

۵۶. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۴/۶.

۵۷. صدرالدین شیرازی، المظاهر الالهیه فی أسرار العلوم الکمالیه، ۱۵.

۵۸. صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ۲۵۱/۱.

۵۹. صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات و انوار البیّنات، ۳۲؛ صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۵۸/۴.

۶۰. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۱۳۴/۱-۱۳۵.

می‌رسد، اما در واقع و نفس الامر محال است، نه از باب آنکه تصورناپذیر باشد؛ بلکه از آن‌رو که خود فرض آن مستلزم تناقض است. به تعبیر او، این فرض نه صرفاً «فرض محال»، بلکه «محال فرض» است، زیرا «هر حقیقتی که عین وجود صرف باشد، اساساً قابل فرض در تعدد نیست، چه رسد به آنکه این تعدد در واقعیت تحقق یابد.»^{۶۱} او می‌گوید این حقیقت فلسفی، نه تنها با مبانی برهانی سازگار است، بلکه تأیید قرآنی نیز دارد؛ آنجا که در آیه شریفه آمده است: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»،^{۶۲} به معنای نفی ضد و نَدّ برای حق^{۶۳} و نیز در تأکید بر یکتایی او و اینکه وجود موجودات ممکن از اوست، می‌گوید: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.»^{۶۴} بنابراین موجودی که از محو و وجودی و صرافت ذاتی برخوردار باشد، به واسطه هیچ چیزی شناخته نمی‌شود؛ یعنی معرّفی و برهانی برای او نیست که کاشف از او باشد،^{۶۵} جز برهانی که در آن ذاتش بر وجود و یگانگی ذاتش شهادت می‌دهد.^{۶۶}

۵. دیدگاه تفسیری ملاصدرا درباره آیه ۱۸ سورة آل عمران

ملاصدرا در قاعده اول از مشهد اول از طرف اول کتاب اسرار الآیات که درباره علم ربوبیت است و شامل مباحث مرتبط با معرفت به ذات الهی می‌شود، ضمن اشاره به آیه ۱۸ سورة آل عمران در استدلال بر برهان صدیقین به این آیه استشهاد کرده است.^{۶۷} وی همچنین این آیه شریفه را به معنای نفی ضد و نَدّ برای حق دانسته^{۶۸} و معتقد است مطابق آیه شریفه ۱۸ سورة آل عمران، خداوند متعال به شرف علم و فضیلت عالم اخبار می‌کند؛ چراکه نفس خویش را به این صفت توصیف کرده است.^{۶۹}

دیدگاه ملاصدرا در تفسیر این آیات، در رویکرد مفسران دیگر نیز بازتاب داشته است. در این باره همچنین می‌توان به تفسیر سلطان علی‌شاه اشاره کرد که در تفسیر آیه ۱۸ از سورة آل عمران، از آیه ۵۳ سورة فصلت کمک گرفته و شهادت را بر سه طریق شهادت آفاقی، شهادت انفسی و مشاهده ظهور خدا دانسته است.^{۷۰} در اندیشه تفسیری فیض کاشانی نیز شهادت خداوند متعال به صورت‌های گوناگونی صورت

۶۱. صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات و انوار البینات، ۳۲.

۶۲. آل عمران: ۱۸.

۶۳. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۹۶/۴؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۱۳۴/۱-۱۳۵.

۶۴. فصلت: ۵۳؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۱۳۵/۱-۱۳۴؛ سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ۱۳۴/۱-۱۳۵.

۶۵. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۱۲۲/۱.

۶۶. صدرالدین شیرازی، العرشية، ۲۱۹-۲۲۰؛ صدرالدین شیرازی، المشاعر، ۴۶.

۶۷. صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات و انوار البینات، ۲۶-۲۷؛ صدرالدین شیرازی، المظاهر الالهية، ۲۱-۲۲.

۶۸. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۹۶/۴؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۱۳۴/۱-۱۳۵.

۶۹. صدرالدین شیرازی، ایقاظ النائمین، ۲.

۷۰. سلطان علی‌شاه، بیان السعادة، ۲۵۱/۱.

گرفته است که از جمله آن، ظهور در همه اشیا و شناخته شدن به واسطه این ظهور در هر نور و سایه است.^{۷۱} آیت الله جوادی آملی نیز در تفسیر آیه ۱۸ سورة آل عمران ضمن بیان احتمالات سه گانه شهادت قولی، فعلی و عینی بر توحید در این آیه، دلالت آیه به شهادت عینی را ترجیح می دهد و با استشهاد به روایاتی مانند «بک عرفتک و أنت دللتی علیک»؛^{۷۲} این آیه را در کنار آیه ۵۳ سورة فصلت دلیلی بر شناخت خدا با خدا می داند.^{۷۳}

با این وجود، دیدگاه مفسران دیگر مانند علامه طباطبایی با دیدگاه ملاصدرا همخوانی ندارد. علامه در تفسیر خود، این آیه را دالّ بر «شهادت قولی» دانسته است. براساس این نظر، خداوند متعال با شهادت قولی و گفتاری بر وحدانیت خود شهادت داده است که البته این شهادت نیز با عدالت حق تأیید شده است.^{۷۴} ایشان آیه فوق را با آیه «لَکِنِ اللّٰهُ یَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَیْکَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلٰٓئِکَةُ یَشْهَدُونَ وَكَفٰی بِاللّٰهِ شَهِیْدًا»^{۷۵} توضیح می دهد و معتقد است شهادت در هر دو آیه به نحو قولی است. براساس این تفسیر، فرشتگان نیز به عنوان موجوداتی پیر و فرمایش خداوند متعال، شهادت بر وحدانیت او می دهند تا شبهه هرگونه عصیان از سوی فرشتگان منتفی قلمداد شود و تبعیت محض ایشان از دستور خداوند متعال اثبات شود. در مقابل دیدگاه مذکور، گروهی از مفسران مقصود از شهادت در آیه را «شهادت فعلی»، یعنی قیام خداوند به آفرینش جهان براساس عدالت و گواهی این فعل عظیم بر یگانگی او دانسته اند.^{۷۶} اما آنچه در تبیین نوع شهادت در آیه کریمه ضرورت دارد توجه به قراین موجود در آن است. آنچه تأییدی بر دلالت این آیه بر شهادت قولی محسوب می شود، هماهنگی میان نوع شهادت در ارتباط با خداوند متعال، فرشتگان و اهل علم است؛ زیرا در صورتی که شهادت در آیه به معنای شهادت ذاتی یا شهادت فعلی باشد، این هماهنگی مشاهده نمی شود که خلاف ظاهر آیه کریمه است. بنابراین می توان گفت دیدگاه ملاصدرا در ارتباط با تفسیر این آیه کریمه با ظاهر آن در نگاه اولیه و مطابق با قواعد مشهور در تفسیر مطابقت ندارد.

۶. دیدگاه ملاصدرا در تفسیر آیه ۵۳ سورة فصلت

ملاصدرا در تأکید بر یکتایی خداوند متعال و اینکه وجود ممکنات همه از رشحات وجودی او

۷۱. فیض کاشانی، الصافی، ۳۲۲/۱.

۷۲. ابن طاووس، اقبال الاعمال، ۶۷.

۷۳. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۳۹۳/۱۳-۴۲۲.

۷۴. طباطبایی، المیزان، ۱۱۳/۳.

۷۵. نساء: ۱۶۶.

۷۶. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۶۷/۲.

سرچشمه می‌گیرد، از آیه ۵۳ سورة فصلت کمک گرفته است.^{۷۷} مطابق با آیه ۵۳ سورة فصلت، اول معرفت صدیقان، معرفت الله است؛ یعنی برای ایشان شناخت حق بر همه چیز تقدم دارد و به واسطه او غیر او را می‌شناسند.^{۷۸} وی معتقد است در این آیه شریفه در ابتدا می‌فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآخِرَةِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...» که اشاره به طریق حکما و طبیعیون و متکلمان دارد که حد وسط برهان آن‌ها غیرذات الهی است؛ یعنی امکان، حرکت و حدوث. اما در ادامه می‌فرماید: «...أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» که راه صدیقان است.^{۷۹}

دیدگاه ملاصدرا در تفسیر این آیات در رویکرد مفسران دیگر نیز بازتاب داشته است. برای نمونه، علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۵۳ سورة فصلت، مراد از شهادت را فقر موجودات در قبال خداوند متعال و همچنین قائم‌بودن خداوند متعال بر موجودات دانسته است. ایشان همچنین معنای شهید در این آیه را مشهود دانسته‌اند که براساس این نگاه؛ آیه دلالت واضحی بر برهان صدیقین خواهد داشت.^{۸۰} فیض کاشانی نیز بیان شهادت در آیه ۵۳ سورة فصلت را مخصوص خواصی می‌داند که از ذات خدا به ذات او دلالت می‌کردند.^{۸۱} طبق نگاه فیض کاشانی شناخت حق از طریق مظاهر او صورت می‌گیرد. آیت‌الله جوادی آملی نیز در تفسیر آیه ۱۸ سورة آل عمران ضمن بیان احتمالات سه‌گانه شهادت قولی، فعلی و عینی بر توحید در این آیه، دلالت آیه به شهادت عینی را ترجیح می‌دهد و با استشهاد به روایاتی مانند «بک عرفتک و أنت دللتی علیک»؛^{۸۲} این آیه را در کنار آیه ۵۳ سورة فصلت دلیلی بر شناخت خدا با خدا می‌داند.^{۸۳} ایشان مقصود از شهادت در آیه ۵۳ سورة فصلت را شهادت عینی دانسته‌اند که براین اساس مفاد آیه تأییدی بر برهان صدیقین خواهد بود.^{۸۴} دراین باره همچنین می‌توان به دیدگاه تفسیر «من هدی القرآن» اشاره کرد که این آیه را دلالت‌کننده بر نور خداوند در عالم و دلالت ذات بر ذات دانسته است.^{۸۵} تفسیر نور نیز این آیه را دال بر کنارزدن واسطه‌ها و دریافت یگانگی خداوند متعال دانسته است، آن‌گونه که او شاهد بر یکتایی خود است.^{۸۶} آیت‌الله مکارم شیرازی نیز با ارائه مرجحاتی این آیه را دلالت‌کننده بر همین مطلب دانسته

۷۷. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۱/۱۳۴-۱۳۵؛ سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ۱/۱۳۴-۱۳۵.

۷۸. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۶/۱۰۴.

۷۹. صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات و انوار البینات، ۱۰۶؛ صدرالدین شیرازی، الحاشیة علی الالهیات الشفاء، ۱۸-۱۹؛ صدرالدین شیرازی، المشاعر، ۶۸.

۸۰. طباطبایی، المیزان، ۱۷/۴۰۵.

۸۱. فیض کاشانی، الصافی، ۴/۳۶۵.

۸۲. ابن طاووس، اقبال الاعمال، ۶۷.

۸۳. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳/۳۹۳-۴۲۲.

۸۴. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳/۳۹۳-۴۲۲.

۸۵. مدرسی، من هدی القرآن، ۸/۳۳۵.

۸۶. قرآنی، تفسیر نور، ۸/۳۶۴.

است.^{۸۷}

راجع به دلالت این آیه کریمه بر شهادت ذاتی، ازسوی برخی از محققان اشکالاتی وارد شده است، از جمله: این تفسیر مورد اشاره صحابه و تابعین قرار نگرفته است.^{۸۸} اما به نظر می‌رسد این اشکال ناتمام است. به صورت کلی ملاک صحت تفسیر آیات قرآن کریم مبتنی بودن برداشت قرآنی با ظاهر آیات است که براساس قراین درون متنی و برون متنی استوار است. انتظار یافتن برداشت معنایی از آیات قرآن کریم در کلام صحابه و تابعین، راه را برای دریافت هرگونه معنای جدید از قرآن کریم خواهد بست. ایستادن بودن معنای قرآن کریم در یک نظام بسته و منحصر نبودن معانی آن در یک معنا و امکان برداشت معانی متعدد، از جمله ویژگی های قرآن است که البته شرط صحت این برداشت، مبتنی بودن آن بر ظاهر قرآن کریم است. به تعبیر برخی از محققان، در مواجهه معنانشناسانه با آیات الهی دو رویکرد ایستا و پویا وجود دارد؛ در رویکرد ایستا امکان افزایش معنایی وجود ندارد، در حالی که در رویکرد پویا به سبب روابط پیچیده ای که با امور در حال گسترش دارد، امکان افزایش در معنا وجود دارد.^{۸۹} علاوه بر اینکه از میان تابعین، عطاء و ابن زید، مرجع ضمیر در عبارت «أنه الحق» را خداوند متعال می‌دانند^{۹۰} که زمینه ساز تفسیر این آیه کریمه در ارتباط با شهادت بر توحید است.

اشکال دیگری که راجع به دیدگاه مزبور طرح می‌شود مخالفت با سیاق است، در حالی که وجوه متعددی برای تطابق این تفسیر با سیاق عنوان شده است.^{۹۱} علاوه بر این، عدم تطابق با سیاق به تنهایی دلیل بر عدم قبول تفسیر به شمار نمی‌رود. یکی از ظرفیت های آیات قرآن کریم در زمینه توسعه معنایی، کار بست آیات در قالب سیاق و هم زمان استفاده از آن به دور از سیاق است که در برخی پژوهش ها به آن اشاره شده است.^{۹۲} گرچه لازم است دغدغه برخی از محققان برای پرهیز از دور شدن از ظاهر و مراد الهی مورد توجه جدی قرار گیرد،^{۹۳} اما توجه به این نکته ضروری است که خروج از سیاق در پرتو منظومه معارف قرآنی و ذیل غرض هدایتی مجموع قرآن کریم و براساس ظاهر قرآن کریم، امری کاملاً پذیرفتنی خواهد بود. دیگر اشکال وارد شده ناظر به توحید در آیه ۵۳ سورة فصلت، تفاوت ضمیر در عبارت «سنریهم» و «أنه الحق» است، در حالی که انتظار این بود که ضمیر این دو عبارت در صورتی که بر توحید دلالت داشته باشد

۸۷. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۲۹/۲۰.

۸۸. راد و همکاران، «سنجش آراء تفسیری فریقین در تبیین متعلق حق و مرادیابی از شهید در آیه ۵۳ فصلت»، پژوهش های تفسیر تطبیقی، ۳۷.

۸۹. قانمی نیا، بیولوژی نص، ۲۸۹.

۹۰. طبرسی، مجمع البیان، ۲۹/۹.

۹۱. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۲۹/۲۰.

۹۲. اخوان مقدم، «معناداری آیه هم در سیاق و هم در خارج از سیاق»، مطالعات قرآن و حدیث، ۱۲۷.

۹۳. مصباح یزدی، معارف قرآن، ۱۰.

به صورت یکسان به کار رود. پاسخ به این اشکال عبارت است از اینکه در این عبارت از صنعت التفات به عنوان صنعتی بلاغی استفاده شده است که یکی از پرکاربردترین آرایه های قرآنی به شمار می رود.^{۹۴} اشکال دیگری که بر این دیدگاه وارد شده است کاربرد «حرف تنفیس» در ابتدای این آیه شریفه است. مخالفان دیدگاه مذکور می گویند در صورتی که مراد از شهادت در این آیه کریمه شهادت بر توحید باشد، چرا حرف تنفیس و معنای استقبال در آیه به کار رفته است.^{۹۵} در پاسخ می توان گفت که نخست باید در ارتباط با حرف تنفیس تحلیل درستی ارائه کرد؛ زیرا حرف تنفیس لزوماً به معنای نفی زمان حال نیست؛ بلکه به معنای عدم تنگنای زمانی در زمان حال هم به کار می رود و این امکان وجود دارد که فعلی در زمان حال انجام شده و در استقبال ادامه یابد و با این وجود، از حروف تنفیس برای آن استفاده شود.^{۹۶} افزون بر این، براساس تفسیر المیزان، آیه کریمه طبق سیاق می تواند ناظر به زمان مرگ باشد که در این صورت لازم می آید از حرف تنفیس برای بیان معنا استفاده شود.

پس از مرور اشکالات وارد شده بر تبیین صورت گرفته از آیه ۵۳ سورة مبارکه فصلت، نوبت به طرح قراین اثبات کننده تفسیر یاد شده می رسد. در این باره لازم به ذکر است که قراین مرتبط با این تفسیر به سه دسته تقسیم می شوند: لفظی، سیاقی و روایی. در ارتباط با قراین لفظی شایان ذکر است که واژه «شاهد» در این آیه براساس دو معنای «مشهود» و «شاهد» تحلیل شدنی است. در صورتی که معنای واژه شهید در این آیه کریمه مشهود باشد دلالت بر این مهم خواهد کرد که خداوند متعال نوری است که عالم هستی را روشن کرده است و بر هر چیزی نشانه ای از نور خدا وجود دارد و او بر هر چیزی مشهود است و بنابراین دلالت واضحی بر دیدگاه تفسیری ملاصدرا خواهد داشت. دگر بار می توان شهید را به معنای شاهد دانست که در این صورت شهادت خداوند متعال بر سه وجه تبیین شدنی است: شهادت قولی، شهادت فعلی و شهادت ذاتی. در صورتی که شهادت را به معنای شهادت ذاتی بدانیم، دلالت آن بر تفسیر ملاصدرا واضح خواهد بود؛ همان گونه که گذشت شهادت ذاتی یکی از اقسام شهادت است و در صورتی که شهید به معنای شاهد باشد، براساس اطلاق معنای شهادت، شهادت ذاتی نیز ثابت خواهد بود و وجهی برای تردید در شمول شهادت بر شهادت ذاتی وجود ندارد.

راجع به سیاق آیات نیز براساس تبیین صورت گرفته در تفسیر المیزان می توان آیات را عبارت از آیات آفاقی، انفسی و دلالت ذات بر ذات در نظر گرفت و ضمیر غائب در «أنه الحق» را به خداوند برگرداند. در

۹۴. رحمانی، «میزان تأثیر قاعدة التفات در معناسازی تفسیر قرآن»، ۱۳۷.

۹۵. راد و همکاران، «سنجش آراء تفسیری فریقین در تبیین متعلق حق و مرادپایی از شهید در آیه ۵۳ فصلت»، پژوهش های تفسیر تطبیقی، ۴۰.

۹۶. استرآبادی، شرح الرضی علی الکافیة، ۶/۴.

این صورت آیه کریمه با آیه بعدی مناسبت دارد که درباره ملاقات با خداوند متعال در لحظه مرگ است و در آن لحظه جان انسان بر آنچه یافته است مؤاخذه خواهد شد.

قراین دیگر در این باره عبارت از قراین حدیثی است. گرچه ذیل این آیه کریمه روایت مستقلى مبنی بر تفسیر ارائه شده وجود ندارد، اما روایات متعددی بر دلالت ذات بر ذات در زمینه توحید وجود دارد که تأییدی بر دیدگاه تفسیری ارائه شده هست. در کتاب کافی شیخ کلینی، باب سوم از کتاب توحید با عنوان «أنه لا يعرف إلا به» آمده است^{۹۷} که بیانگر اهمیت مسئله حاضر در منابع روایی شیعه استو صدرالم‌تألهین در شرح اصول کافی ذیل این باب، گواهی حق بر حق را تفصیلاً شرح می‌دهد.^{۹۸} در نظر صدرالم‌تألهین نور حق جز به نور حق ادراک نمی‌شود و چون حق، فوق خلق و امر و محتجب از حس و عقل است، شناخت او به خود اوست. صدرا پس از بیان این اندیشه، ضمن بهره‌مندی از آیات قرآنی، استناد به حدیث امیرالمؤمنین (ع) می‌کند، به اینکه فرمود: «إعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة...»^{۹۹} این روایت که در کتاب کافی آمده است در نظر ملاصدرا به صورت مصفا و خالی از آغستگی به شرک است؛ زیرا عکس آن، یعنی استشهاد از خلق به حق خالی از شائبه نیست، چراکه ماسوای حق، رشحات و توالی و تبعات وجودی او هستند که هیچ استقلالی در ذات ندارند.^{۱۰۰} پس لاجرم معرفت حق بر خلاق بایستی به سبب خود ذات او محقق شود، چنان‌که صدرالم‌تألهین به نقل حدیثی دیگر از کتاب کافی می‌پردازد که حضرت صادق (ع) می‌فرمایند: «...إنما عرف الله من عرفه بالله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه و إنما يعرف غيره...»^{۱۰۱} این مطلب دلیل رهنمون شدن ماسوای حق به ذات اوست و معرفت او از برای خلاق نیز گواهی ذات الهی بر ذاتش می‌باشد.^{۱۰۲} البته اکثراً به مقام فهم آن دست نمی‌یابند^{۱۰۳} و تنها صدیقان به این مقام از شناخت نائل می‌شوند.^{۱۰۴} آیت‌الله جوادی آملی در تأیید صدرالم‌تألهین با اشاره به آیه شریفه «يا مُوسى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»،^{۱۰۵} بیان حضرت صادق (ع) را خاطرنشان می‌کند که در معرفت‌شناسی اگر کسی نزد انسان «حاضر» باشد، اول خود او را می‌شناسد، بعد به اسم و وصف او پی می‌برد اما اگر «غایب» باشد اول از راه اسم و وصف و نشانه‌ها با او آشنا می‌شود و مسماً را می‌شناسد. سپس حضرت صادق (ع) به آیه ۹۰ سورة

۹۷. کلینی، الکافی، ۸۵/۱.

۹۸. صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ۶۷/۳-۶۰.

۹۹. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۸/۷؛ صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ۶۴/۳.

۱۰۰. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۵/۶.

۱۰۱. صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۵۰.

۱۰۲. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ۶۸۳.

۱۰۳. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۵/۶.

۱۰۴. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۰۷/۶.

۱۰۵. نمل: ۹.

یوسف اشاره می‌فرماید که برادران یوسف(ع) به او گفتند: «أَإِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ» استدلال حضرت به این است که چون یوسف(ع) را دیدند و او را شناختند از مسمی به اسم و وصف او پی بردند. بنابراین معرفت به عین شاهد مقدم بر معرفت به اسم و صفت و غیر است.^{۱۰۶}

در ادعیه اهل بیت(ع) عبارات متعددی وجود دارد که دلالت بر شهادت ذات با ذات می‌کند. از این جمله می‌توان به دعای صباح اشاره کرد که امیرالمؤمنین(ع) در فقره‌ای از آن می‌فرماید: «یا من دلّ علی ذاته بذاته.»^{۱۰۷} حکیم سبزواری در تأیید این معنا و کسب معرفت به پروردگار از طریق ذات او در تعلیقه اسفار می‌گوید: عقل به واسطه نور وارد بر او از سوی حق تعالی است که حق و اسما و صفات او را می‌شناسد و در ادامه به این فقره از دعا اشاره می‌کند.^{۱۰۸} از این رو خداوند خود را شاهد بر ذات معرفی می‌کند.

همچنین در ملحق دعای عرفه آمده است: «الغیرک من الظهور، ما لیس لك، حتی یکون هو المظهر لك متى غبت حتی تحتاج إلى دلیل يدل علیک أو متى بعدت حتی یکون الآثار هي التي توصل إلیک، عمیت عین لا تراك و لا تزال علیها رقیبا و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصیب.»^{۱۰۹} صدرالمتألهین بعد از اثبات وجوب ذاتی و صرافت حق، او را نور حقیقی، که ظاهر بذاته و مظهر لغیره است، معرفی می‌کند که وجود او دلیل بر ذات خویش و بر غیر خویش است. در ادامه، فقره مذکور از دعای شریفه را بیان می‌کند و این راه را طریق صدیقین می‌نامد. در ادامه، صدرا در پاسخ به این قلت درباره اینکه آیا استشهاد ذات الهی بر ذات خود در عین اینکه ماسوی الله متعلقات وجودی حق هستند صحیح است یا نافی آن‌ها نیست، می‌گوید: ماسوی الله هویشان عین تعلق و ربط به پروردگار هستند و استقلالی در وجود ندارند تا بتوان از طریق آن‌ها به وجود خداوند استشهاد کرد. به عبارت دیگر، هویت آن‌ها عین تعلق به پروردگارشان است، وقتی چنین بود هیچ حکم استقلالی ندارند تا چنین فرضی محقق شود و اساساً در طریقه صدیقین، ذات حق اشرف و اغنی از ملاحظه با غیر است.^{۱۱۰} حکیم سبزواری نیز در تعلیقه اسفار با استشهاد به دعای سیدالشهداء(ع) می‌گوید، ظهور اشیا به واسطه ظهور علت حقیقی آن‌هاست. در واقع، این ظهور اولاً و بالذات برای علت و ثانیاً و بالعرض برای معالیل است.^{۱۱۱}

دیگر عباراتی که بر آنچه مطرح شد دلالت دارد عباراتی است که در دعای ابوحمزه ثمالی به چشم

۱۰۶. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۵۰۷/۳.

۱۰۷. مجلسی، بحار الأنوار، ۲۴۲/۹۴.

۱۰۸. سبزواری، التعلیقه علی الأسفار، ۳۰۲/۲-۳۸/۷؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۴۲۵/۳.

۱۰۹. ابن طاووس، اقبال الأعمال، ۲۹۴؛ صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ۴۶۱.

۱۱۰. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ۴۶۱.

۱۱۱. سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ۱۷۸/۶.

می خورد. در نخستین نمونه امام سجاده (ع) در ابتدای دعا می فرماید: «بک عرفتك وأنت دلتني علیک ولولا أنت لم أدر ما أنت» که براساس آن معرفت خدا با دلالت ذات بر ذات صورت می گیرد. همچنین در این باره می توان به عبارت دیگری در دعای ابو حمزه اشاره کرد که امام سجاده (ع) در آن می فرماید: «وأنک لا تحتجب عن خلقک إلا أن تحجبهم الأعمال دونک». این فقره از آن جهت بر آنچه بیان شد دلالت دارد که وقوع حجاب میان خلق و خداوند متعال را جز به واسطه اعمال انسانی نفی می کند.

سیدالشهدا (ع) نیز در بیانی توحیدی می فرماید: «به توصف الصفات ولا بها یوصف»^{۱۱۲} این روایت به وضوح بر مراد ملاصدرا دلالت دارد. بر این اساس، خداوند متعال از هر حاضری حاضرتر است و باید ابتدا خداوند را با شهود قلبی یافت و سپس به سراغ اسما و صفات او رفت.^{۱۱۳}

نتیجه گیری

براساس دیدگاه تفسیری ملاصدرا ظهور آیات ۱۸ از سوره مبارکه آل عمران و آیه ۵۳ از سوره مبارکه فصلت بر برهان صدیقین دلالت دارد. از نظر او بهترین و برترین راه اثبات ذات و یگانگی ذات، وجود حقیقی حق است که در آیات مذکور خود را واسطه در اثبات و ثبوت ذات و یگانگی معرفی می کند و طرق دیگر، تمسک جستن به غیر اوست که بنابر دلالت برهان صدیقین، ذات حق غنی تر و شریف تر از آن است که با غیر ملاحظه شود، چه غیر حق تعالی یا اسما و صفات او هستند یا افعال الهی که جمیعاً متعلق به ذات هستند و تعلق با استقلال در وجود و معرفت داشتن منافات دارد.

دیدگاه ملاصدرا در ارتباط با آیه ۱۸ سوره آل عمران بررسی و نقد شد و دلالت آن بر دیدگاه تفسیری او محل تأمل دانسته شد.

دیدگاه تفسیری ملاصدرا در ارتباط با آیه ۵۳ سوره مبارکه فصلت نیز بررسی شد و ضمن نقد اشکالات وارد شده بر این دیدگاه، با قراین لفظی، سیاقی و روایی، دیدگاه او مبتنی بر ظاهر آیه دانسته شده است.

بنابر تفسیر ملاصدرا و همچنین براساس آیات و دیگر منقولات دینی، ضمن آنکه معرفت به حق تعالی شهودی و حضوری است، حد وسط برهان بر اثبات حق نیز در ساحت علم حصولی واقع می شود. بنابراین معرفت به عین ذات، مقدم بر معرفت به غیر ذات است. این معرفت هم به دلالت ذات بر ذات محقق می شود، چنان که دلالت بر غیر نیز باز هم به واسطه ذات الهی محقق می شود.

۱۱۲. ابن شعبه، تحف العقول، ۲۸.

۱۱۳. جوادی آملی، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، ۱۷۹.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الرسائل. قم: بیدار، ۱۴۰۰ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (منطق). به تحقیق سعید زاید و دیگران. قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ابن شعبه، حسن بن علی. تحف العقول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن طاووس، سید رضی الدین. اقبال الأعمال. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰.
- اخوان مقدم، زهرا. «معناداری بخشی از آیه یا آیات، هم در سیاق و هم خارج از سیاق». مطالعات قرآن و حدیث. ش ۱۷ (۱۳۹۴): ۱۲۷-۱۶۴. Doi: [10.30497/quran.2016.1786](https://doi.org/10.30497/quran.2016.1786)
- استرآبادی، رضی الدین. شرح الرضی علی الکافیة. قاریونس: جامعه قاریونس، ۱۳۹۸.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسیر تسنیم. قم: اسراء، ۱۳۸۷.
- جوادی آملی، عبدالله. سرچشمه اندیشه. قم: اسراء، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله. شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی. قم: اسراء، ۱۳۹۳.
- خامنه‌ای، سید محمد. «زندگی، مکتب و شخصیت صدرالمتألهین؛ ملاصدرا و علم تفسیر». خردنامه. ش ۵۹ (بهار ۱۳۸۹): ۴-۱۱.
- دهقان پور، علیرضا. «رویکرد فلسفی ملاصدرا به تفسیر قرآن (بحث علم)». معرفت. ش ۷. ۱۲۸ (مرداد ۱۳۸۷): ۳۹-۵۱.
- راد، علی و دیگران. «سنجش آراء تفسیری فریقین در تبیین متعلق حق و مرادیابی شهید از آیه ۵۳ سوره فصلت». پژوهش های تفسیر تطبیقی. ش ۱۶ (پاییز و زمستان ۱۴۰۱): ۳۲-۵۹.
- Doi: [10.22091/ptt.2022.6712.1946](https://doi.org/10.22091/ptt.2022.6712.1946)
- راستی کردار، فاطمه. «شفاعت، مقایسه دیدگاه ابن تیمیه در مجموعه فتاوا و ملاصدرا در تفسیر آیه الكرسي». طلوع. ش ۲۸ (تابستان ۱۳۸۸): ۱۲۴-۱۴۲.
- رحمانی، سید مجتبی. «میزان تأثیر قاعده التفات در معناسازی تفسیر قرآن». آرایه های ادبی قرآن. ش ۳ (پاییز ۱۴۰۳): ۱۶۴-۱۳۷. شناسه ملی: JR_AAQ-1-2_006
- سبزواری، مولی هادی. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. بیان السعادة. بیروت: الأعلمی، ۱۴۰۸ق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. اسرار الآیات و انوار البینات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحاشیة علی الالهیات الشفاء. قم: بیدار، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. العرشية. تهران: مولى، ۱۳۶۱.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المشاعر. تهران: طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية. تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۷.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. ایقاظ النائمين. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی تا.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار، ۱۳۶۶.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. رساله سه اصل. تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران، ۱۳۴۰.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. سه رساله فلسفی. به تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. مفاتیح الغیب. به تصحیح محمد خواجوی. تهران: مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳.

طباطبایی، محمدحسین. المیزان في تفسیر القرآن. تهران: دار الکتب الإسلامية، بی تا.

طباطبایی، محمدحسین. نهاية الحکمة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دوازدهم، ۱۴۱۶ق.

فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. الصافی. تهران: مکتبه الصدر، ۱۳۷۳.

قرائتی، محسن، تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن، ۱۳۸۸.

لینی، محمدبن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸.

مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

مدرسی، سید محمدتقی. من هدی القرآن. بیروت: دار القاری، ۱۴۲۹ق.

مصباح یزدی، محمدتقی. معارف قرآن. قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۵.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

نکونام، جعفر. «آیات آفاق و انفس در بستر تاریخی». پژوهش نامه قرآن و حدیث. ش ۵ (زمستان ۱۳۸۷): ۲۹-۴۶.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Akhawānmuqadam, Zahrā. "Ma' nādārī Bakhshī az Āyih yā Āyāt, Ham dar Siyāq va Ham Khārij az Siyāq".

Muṭālī'āt-i Qurān va Ḥadīth. no. 17 (2016/1394): 127-164.

Astarābādī, Raḍī al-Dīn. *Sharḥ al-Raḍī 'alā al-Kāfiya.* Qāryūnus: Jāmi'a Qāryūnus, 1978/1398.

Dād, 'Alī et al. "Sanjish Ārāy Tafsīrī Farīqiyn dar Tabyin Muti'aliq Ḥaq va Murādyābi Shahīd az Āyih 53

Sūrah-yi Fuṣilat". *Pazhūhish-hā-yi Tafsīr Taṭbīqī.* No. 16 (autumn and winter 2023/1401): 32-59.

Dihqānpūr, 'Alī Riḍā. "Rūykark Falsafī Mulāṣadrā bi Tafsīr Qurān (Baḥth 'Ilm)". *Ma'rifat* 7, no. 128

(Murdād 2009/1387): 39-51.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *al-Ṣāfī*. Tehran: Maktaba al-Ṣadr. 1995/1373.

Ibn Shuba, Ḥasan ibn ‘Alī. *Tuḥaf al-Uqūl*. Qum: Mu’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1984/1404.

Ibn Sīnā. Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Rasā’il*. Qum: Bīdār, 1980/1400.

Ibn Sīnā. Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Shifā’ (Mantiq)*. Ed. Sa’īd Zāyid et al. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar‘ashī, 1984/1404.

Ibn Ṭāwūs, Sayyid Raḍī al-Dīn. *Iqbāl al-A’māl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1970/1390.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Sarchishmih Andishih*. Qum: Asrā’, 2008/1386.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Shukūfāyī ‘Aql dar Partū Nihẓat Ḥusaynī*. Qum: Asrā’. 2015/1393.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Tafsīr Tasnīm*, Qum: Asrā’, 2009/1387.

Khāminah-ī, Sayyid Muḥammad. "Zindigī, Maktab va Shakhshiyat Ṣadr al-Muta’allihīn, Mulāṣadrā va ‘Ilm Tafsīr". *Khīradnāmah*, no. 59 (Spring 2011/1389): 4-11.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya’qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 2010/1388.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Bihār al-Anwār*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arab. 1983/1403.

Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1996/1374.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. Ma’ārif *Qurān*. Qum: Mu’assisah-yi dar Rāh Haqq, 1986/1365.

Mudarisī, Sayyid Muḥammad Taqī. *Min Hudā al-Qurān*. Beirut: Dār al-Qārī, 2008/1429.

Nikūnām, Ja’far. "Āyāt Āfāq va Anfus dar Bastar Tārikhī". *Pazhūhishnāmih-yi Qurān va Ḥadīth*, no. 5 (winter 2009/1387): 29-46.

Qirā’atī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangī Dars-hā-yi az Qurān. 2010/1388.

Raḥmānī, Sayyid Muḥtabā. "Mizān Ta’ṣīr Qā’idih-yi Iltifāt dar Ma’āsāzī Tafsīr-i Qurān". *Ārāyih-hā-yi Adabī Qurān*. No. 3 (autumn 2024/1403): 137-164.

Rāstī Kirdār, Faṭimih. "Shafā’at, Muqāyisih Didgāh Ibn Taymiyyah dar Majmū’ah Fatāwā va Mulāṣadrā dar Tafsīr Āyāt al-Kursī". *Ṭulū’* 8, no. 28 (Summer 2010/1388): 124-142.

Sabzavārī, Mulā Hādī. *al-Hikma al-Muta’āliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba’a*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1981/1401.

Ṣadr al-Dīn Shīrāz, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Qum: Bīdār. 1988/1366.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-‘Arshiyya*. Tehran: Mawlā, 1983/1361.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mashā’ir*. Tehran: Ṭahūrī, 1984/1363.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mazāhir al-Ilāhiyah fī Asrār al-'Ulūm al-Kamāliyah*. Tehran: Bunyād Hikmat Şadrā, 1967/1387.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥāshiyā 'alā Ilāhiyāt al-Shifā'*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta'āliya fī al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī, 1981/1401.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī Manāhij al-Sulūkīyah*. Tehran: Markaz-i Nashr Dānishgāhī, Chāp-i Duvūm, 1982/1360.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt wa Anwār al-Bayyināt*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Ialāmī, 1982/1360.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Īqāz al-Nā'imīn*. Tehran: Anjuman Islāmī Ḥikmat va Falsafah Irān, s.d.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Ed. Muḥammad Khvājavi. Tehran: Muṭālī'āt Farhangī, 1984/1363.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Risālah Si Aşl*. Tehran: Dānishgāh 'Ulum Ma'qūl va Manqūl Tehran, 1962/1340.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Si Risālah-yi Falsafī*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Qum: Daftar Tabliḡhāt-i Islāmī, 2009/1387.

Sulṭān 'Alī Shāh, Sulṭān Muḥammad ibn Ḥidayar. Bayān al-Sa'āda. Beirut: al-A'lamī, 1988/1408.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, s.d.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp Dawāzdahum, 1995/1416.



Rereading the Mechanisms of Intensity, Proportionality, and Eternality of the Hellfire Punishment in the Quran



Dr. Hamidreza Imanifar

Assistant Professor, Department of Psychology, Faculty of Education and Psychology, Payame Noor University, Tehran, Iran

Email: imanifar@pnu.ac.ir

Abstract

With the aim of answering the contemporary challenges regarding the revelatory authority of the Quran in explaining the mechanism of retribution, this paper provides a systematic re-reading of the concepts of “intensity”, “proportionality”, and “eternity” of the Hellfire punishment. The main problem of this study is confronting the accusation of “irrationality of infinite retributions” through moving beyond popular interpretations and relying on the analysis of the linguistic structure of the Quran and the ontology of the eschatological body. Using a qualitative content analysis method with an inductive approach, this paper examines the semantic network of revealed words. The findings of the first part (statistical analysis of the words) show that the Quran employs the pattern of “lexical specification” and thereby restricts the qualifier of eternity (*abadan*) to a specific group of the obstinate, while for the majority of sinners it maintains finitude of punishment. By examining characteristics of the eschatological body in the second part, it becomes clear that, contrary to the biological laws of the natural world, the body has been designed around “preserving the consciousness of the perceiving self” and “continuation of speech” (*nutq*) so that heedfulness and cognitive awakening become possible. Based on “the principle of correspondence” and “embodiment of the deeds”, the results reveal that in Quranic logic, the punishment is not a mere physical retaliation. Instead, it is a developmental and restorative process for existential purification and restoration of humans to the orbit of divine all-encompassing mercy. Therefore, Hell is not a brutal dead-end, but rather a crucible for transformation which loses its justification through decaying transient dispositions and ultimately finds its true meaning in the light of God’s essential mercy.

Keywords: Holy Quran, Eternity, Eternality of torment, Embodiment of the deeds, Eschatological body, Divine Mercy



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



بازخوانی مکانیسم شدت، تناسب و ابدیت عذاب جهنم در قرآن

دکتر حمیدرضا ایمانی‌فر



استادیار گروه روان‌شناسی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

Email: imanifar@pnu.ac.ir

چکیده

نوشتار حاضر با هدف پاسخ‌گویی به چالش‌های معاصر درباره اعتبار و حیانی قرآن در تبیین مکانیسم جزا، به بازخوانی نظام‌مند مفاهیم «شدت»، «تناسب» و «ابدیت» عذاب دوزخ می‌پردازد. مسئله اصلی تحقیق، مواجهه با اتهام «غیرعقلانی بودن کیفرهای نامتناهی» است؛ آن هم از رهگذر عبور از تفسیرهای عامیانه و تکیه بر تحلیل ساختار زبان‌شناختی قرآن و هستی‌شناسی کالبد اخروی. روش تحقیق مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی و بررسی شبکه معنایی واژگان و حیانی است. یافته‌های بخش نخست (تحلیل آماری واژگان) نشان می‌دهد که قرآن با بهره‌گیری از الگوی «تخصیص واژگانی»، قید ابدیت (ابتدا) را به گروهی خاص از معاندان اختصاص داده و برای اکثریت گناهکاران، قائل به تناهی و پایان‌پذیری جزاست. در بخش دوم، با واکاوی ویژگی‌های کالبد اخروی روشن می‌شود که طراحی این کالبد برخلاف قوانین زیست‌شناسی جهان طبیعت، بر محور «صیانت از هوشیاری نفس مدرک» و «تداوم نطق» سامان یافته است تا امکان تنبیه و بیداری معرفتی فراهم شود. نتایج پژوهش براساس «اصل وفاق» و «تجسم اعمال» نشان می‌دهد که عذاب در منطق قرآنی، نه انتقامی صرفاً فیزیکی، بلکه فرایندی تکوینی و ترمیمی برای تطهیر وجودی و بازگرداندن انسان به مدار رحمت واسعة الهی است. براین اساس، دوزخ نه بن‌بستی خشن، بلکه گدازگاهی برای استحاله است که با زوال ملکات عرضی، موضوعیت خود را از دست می‌دهد و در نهایت، در افق رحمت ذاتی حق معنا می‌یابد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، خلود، ابدیت عذاب، تجسم اعمال، کالبد اخروی، رحمت الهی.

مقدمه

در فضای گفتمانی معاصر و در تقابل‌های کلامی برآمده از بسترهای مجازی، ازجمله جدی‌ترین چالش‌ها علیه اعتبار و حیانی قرآن، به توصیفات پدیدارشناختی دوزخ و مکانیسم جزا معطوف شده است. منتقدان با خوانشی تحت‌اللفظی از آیاتی که بر احتراق تجدید کالبد و خلود دلالت دارند، مدعی وجود تضاد میان ساختار کیفری قرآن با بدیهیات عقلی و اصول اخلاقی هستند. از منظر این جریان نقاد، تصور آفریدگاری که قائل به «عقوبت نامتناهی در برابر عمل متناهی» است، با ساحت ربوبی و رحمانی سازگار نیست. از این رو، مدعی‌اند که این متون بیش از آنکه کلام خالق باشند، بازتابی از ذهنیت‌های کیفرگرایانه و الگوهای ارباب اعصار پیشین هستند که ریشه در محدودیت‌های معرفتی گذشته دارند.

مسئله اصلی پژوهش حاضر، مواجهه علمی و روشمند با همین اتهام «غیرعقلانی بودن جزا» در مهندسی وحی است. بن‌بست اساسی در پاسخ‌گویی به این شبهات، ریشه در تسلط نگاهی دارد که دوزخ را صرفاً یک شکنجه‌گاه فیزیکی قراردادی و ابدی می‌پندارد. این تحقیق بر آن است تا با عبور از تفسیرهای عامیانه و با تکیه بر دو رکن تحلیل ساختار زبان‌شناختی و هستی‌شناسی کالبد اخروی، تبیینی نوین ارائه دهد که در آن، عذاب نه یک انتقام روانی، بلکه فرایندی تکوینی و وجودی برای تطهیر معرفتی و صبرورث وجودی است.

هدف این نوشتار، اثبات این فرضیه است که توصیفات سهمگین قرآنی پیش از آنکه ناظر بر تخریب بیولوژیک انسان باشند، بر محور اصل وفاق (تناسب تکوینی عمل و جزا) و حاکمیت بنیادین رحمت بر غضب استوار شده‌اند. این پژوهش اگرچه از دو معبر مکمل، شامل تحلیل آماری تخصیص واژگانی (برای اثبات تناهی جزا برای اکثریت)؛ واکاوی فیزیولوژی کالبد ادراکی (برای تبیین تغییر ماهیت رنج) عبور می‌کند، اما درنهایت نشان می‌دهد که نظام کیفری قرآن نه بن‌بستی خشن، بلکه مسیری حکیمانه، ترمیمی^۱ و غایتمند است؛ فرایندی که در آن تمامی لایه‌های جزا، ذیل کشش لایزال رحمت الهی تعریف شده تا موجودات را از طریق معبر گدازش، مجدداً به مدار خیر محض و رحمت واسعه حق بازگرداند.

۱. پیشینه تحقیق و تبارشناسی مفاهیم

واکاوی سیر تطور اندیشه در باب جزا و خلود، نشان‌دهنده تلاشی مستمر برای برقراری توازن میان ظواهر و حیانی و اصول عقلی (نظیر حکمت و عدل) است. این بخش، ضمن تحلیل ریشه‌های لغوی، به بررسی تطبیقی آرای مفسران و لغویان می‌پردازد تا بستر لازم برای تبیین مکانیسم «عذاب غایتمند» فراهم

1. Restorative

آید.

۱.۱. تبارشناسی لغوی «خلود» و دلالت‌های معنایی در زبان عصر نزول

نخستین گام در تحلیل مسئله، فهم اتمولوژیک (ریشه‌شناسی) واژه «خلود» در بافت زبانی عصر نزول است. برخلاف تصور رایج که خلود را معادل ابدیت ریاضی^۲ می‌پندارد، لغویان سده‌های نخستین بر جنبه پایداری و مکث طولانی تأکید داشته‌اند:

تحلیل ریشه «خلد» در لسان عرب: ابن فارس در معجم مقاییس اللغة^۳ اصل واحد در این ریشه را «بقا و دوام» می‌داند، اما بلافاصله به کاربرد استعاری آن برای پدیده‌هایی که به‌کندی دچار دگرگونی می‌شوند، اشاره می‌کند. این نشان می‌دهد که در بن‌مایه این واژه، «ثبات نسبی» نهفته است، نه لزوماً ابدیت لایتنایی.

استعاره «خوالد» و مقاومت در برابر نار: راغب اصفهانی در المفردات^۴ تصریح می‌کند که خلود به‌معنای بریدن از دگرگونی سریع است. اعراب به سنگ‌های پایه‌ای دیگ که در برابر حرارت آتش مقاوم بودند، «خوالد» می‌گفتند. این استعاره قرینه‌ای است بر اینکه خلود در فرهنگ عرب با «مقاومت در آتش» گره خورده است اما همواره فرجامی برای آن (پس از اتمام پخت یا تطهیر) متصور است.

تمایز خلود و ابد در تفاسیر کلاسیک: شیخ طبرسی در مجمع البیان^۵ ذیل آیات خلود یادآور می‌شود که این واژه در زبان عرب برای «مکث طویل» نیز به کار می‌رود. زبیدی نیز در تاج العروس^۶ بر این معنا صحه گذارده و آن را از «ابدیت ذاتی» متمایز می‌کند.

بازخوانی در تفاسیر نوین: محمد رشیدرضا در تفسیر المنار^۷ با نقد رویکردهای قشری استدلال می‌کند که خلود در قرآن می‌تواند به‌معنای «ماندگاری تا حصول غرض» (تطهیر) باشد. او معتقد است سلب امکان انقطاع از واژه خلود، برداشتی است که بعدها تحت تأثیر جدال‌های کلامی بر متن تحمیل شده است.

۱.۲. واکاوی آرای تفسیری و کلامی؛ از جریمه نیت تا تکوین تجسم اعمال

در مطالعات تفسیری کلاسیک، کانون توجه بر تبیین سازگاری عدالت الهی با عذاب طولانی معطوف است. این بازخوانی در دو انگاره کلی تحلیل‌شدنی است:

۳. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲/۲۰۶.

۴. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۲۹۱.

۵. طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ۲۹۷.

۶. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۴/۴۵۵.

۷. رشیدرضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۵۴/۸.

انگاره کیفرِ نیت‌محور (کلام کلاسیک): شیخ طوسی در التبیان^۸ و به تبع او طبرسی در مجمع البیان^۹ با اتخاذ رویکردی کلامی، ابدیت را جریمه‌ای متناسب با «نیت مستمر» (استدامة النية) کافر می‌دانند. منطق این استدلال بر این پایه استوار است که اگر کافر تا ابد در دنیا می‌ماند، بر کفر خود اصرار می‌ورزید؛ از این رو جزا نه براساس «زمانِ عمل»، بلکه بر مبنای «زمانِ نیت» مهندسی شده است. فخر رازی^{۱۰} نیز با بسط این نظریه، بر سنخیتِ تکوینی میان «انکار ارادیِ حقیقت» و «محرومیت ذاتی از نور» تأکید می‌ورزد.

پارادایم تجسمِ عمل (حکمت متعالیه): با ظهور حکمت متعالیه و نفوذ آن در تفاسیر معاصر، به‌ویژه در آرای علامه طباطبایی،^{۱۱} این بحث از فضای «قراردادهای کیفری» به فضای «تکوین و صیورت» انتقال یافت. در این رویکرد، عذاب نه جریمه‌ای تحمیلی از بیرون، بلکه صورتِ عینی و ملکاتِ نفسانی خودِ انسان است که در نشئه اخروی تغییر ماهیت می‌دهد و ظهور می‌یابد. چون عذاب، تجسم «ملکات» است، تا زمانی استمرار می‌یابد که آن ملکه در جانِ انسان رسوخ داشته باشد؛ بنابراین با سوختن این ملکاتِ عرضی در معبرِ گدازش، موضوعِ عذاب (که همان صورتِ عمل است) منتفی می‌شود و راه برای بازگشت به مقتضایِ فطرت (رحمت) هموار می‌شود.

۳.۱. فیزیولوژی کالبد اخروی و مکانیسم ادراک درد در پیشینه روایی

پژوهش‌های نقلی و روایی بر تفاوت‌های وجودی (هستی‌شناختی) و زیستی انسان در دو نشئه دنیا و آخرت تمرکز ویژه‌ای دارند که این تمایزات در سه لایه بنیادین تحلیل‌شدنی است. در لایه نخست، یعنی تداوم هوشیاری و نفی مرگِ احساس، شیخ صدوق^{۱۲} با استناد به نصوص مربوط به «تجدید جلود»^{۱۳} استدلال می‌کند که بازسازیِ مدام پوست دوزخیان، نه برای شکنجه مضاعف، بلکه تدبیری برای جلوگیری از «موتِ احساس» و تداومِ آگاهیِ تنبّه‌گر است. از منظر وی، کالبد اخروی به‌گونه‌ای طراحی شده است که برخلافِ جسم دنیوی، در برابرِ محرک‌های شدید، دچارِ کما یا بیهوشی نمی‌شود تا غرضِ جزا که همان درکِ حقیقتِ عمل توسطِ مُدرک است، ابرتر نماند. در سطح دوم، بازطراحی ابعاد و ظرفیت‌های کالبدی مدّ نظر قرار می‌گیرد که طی آن علامه مجلسی^{۱۴} با تجمیع و طبقه‌بندی احادیث در بحار الانوار، به تغییر

۸. طوسی، التبیان، ۲۵۰/۱.

۹. طبرسی، مجمع البیان، ۲۹۷/۱.

۱۰. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ذیل آیات عذاب.

۱۱. طباطبایی، المیزان، ۴۱۱/۱.

۱۲. ابن بابویه، الاعتقادات، ۷۵.

۱۳. نساء: ۵۶.

۱۴. مجلسی، بحار الانوار، ۲۲۰/۸.

ابعاد و ساختار وجودی دوزخیان اشاره دارد. این تغییر ساختار از منظر محدثان، با هدف افزایش ظرفیت درک کيفر و ایجاد تناسب میان عظمت گناه و کالبد جزا صورت می‌گیرد. در نهایت، لایه سوم به تطابق ارگانیکی و استحاله ادراکی می‌پردازد. یکی از ظریف‌ترین یافته‌ها در آثار محدث نوری^{۱۵} و فیض کاشانی^{۱۶} اشاره به روایاتی است که از نوعی «استحاله ذائقه» یا «عادت محیطی» سخن می‌گویند. این روایات زیربنای بحث‌های کلامی معاصر پیرامون «تعدیل تدریجی احساس رنج فیزیکی» شده است؛ بدین معنا که به دلیل تطابق ارگانیکی موجود با محیط دوزخ و فرسایش تعلقات دنیوی، ماهیت رنج از حالت شکنجه حاد به سمت «ادراک مقتضای طبیعت جدید» حرکت می‌کند که این استحاله، خود مقدمه‌ای تکوینی برای انقطاع نهایی عذاب و بازگشت به تراز رحمت الهی تلقی می‌شود.

۴.۱. جایگاه رحمت واسعه و واکاوی طبقه «جهنمیون» در میراث روایی

بخش شایان توجهی از میراث روایی و سنت تفسیری معصومان(ع)، بر انقطاع عذاب برای اکثریت گناهکاران و غلبه نهایی ساحت رحمت دلالت دارد. این رویکرد در سه محور بنیادین قابل واکاوی است: نخست، تکوین طبقه «جهنمیون» و فرایند بازگشت؛ براساس گزارش‌های معتبر در الکافی^{۱۷} و بحار الانوار^{۱۸} طبقه‌ای از دوزخیان با عنوان «جهنمیون» معرفی شده‌اند. این اصطلاح به گروهی اطلاق می‌شود که پس از طی دوران تطهیر و زوال عرصیات گناه، از آتش خارج شده و در فرایندی نمادین، پس از غسل در «نهر الحیاة» (چشمه حیات)، بازسازی رتبه وجودی یافته و وارد بهشت می‌شوند. این فرایند، مؤید نظریه «تطهیر به مثابه غایت جزا» است.

محور دوم، طمع ابلیس و شمول غایبی رحمت است؛ شیخ مفید^{۱۹} در کتاب الاختصاص روایتی راهبردی از امام صادق(ع) نقل می‌کند که براساس آن، گستره رحمت الهی در فرجام هستی چنان وسعتی می‌یابد که حتی موجودی چون ابلیس (به عنوان نماد عناد) نیز به آن طمع می‌ورزد. این روایت، برتری صفات ذاتی (رحمت) بر صفات فعلی (غضب) را در افق نهایی خلقت تثبیت می‌کند. در نهایت، این شواهد منجر به تغییر ماهیت دوزخ از کيفر به توقفگاه درمانی می‌شود. براینند این دسته از روایات نشان می‌دهد که در مهندسی روایی اسلام، جهنم نه بن‌بستی انتقامی،^{۲۰} بلکه توقفگاهی ترمیمی و درمانی برای بازگشت به مدار خیر مطلق است. در واقع، دوزخ مسیری است که در آن جذبه رحمت، موجود سقوط کرده

۱۵. نوری، مستدرک الوسائل، ۴۱۰/۳.

۱۶. فیض کاشانی، علم الیقین فی اصول الدین، ۱۰۱۴/۲.

۱۷. کلینی، الکافی، ۱۶۴/۸.

۱۸. مجلسی، بحار الانوار، ۳۴۵/۸.

۱۹. مفید، الاختصاص، ۳۰۸.

را از طریق گدازگاه تطهیر، دوباره به تراز انسانی باز می‌گرداند.

۵. ۱. رویکردهای حکمی و عرفانی؛ نظریه استحاله و انقطاع تألم

چالش برانگیزترین بخش از پیشینه پژوهش، متعلق به حوزه عرفان نظری و حکمت متعالیه است که در آن، بحث از «اعتبار قراردادی جزا» به سمت «ذات نظام هستی» سوق می‌یابد:

نظریه عذوبت و سنخیت ادراکی: محیی‌الدین ابن‌عربی^{۲۱} با طرح نظریه جسورانه «عذوبت» مدعی است که به دلیل غلبه رحمت ذاتی حق بر غضب عرضی، دوزخیان در نهایت با محیط نار سنخیت می‌یابند. از منظر وی، رنج محصول «تضاد» میان طبیعت موجود و محیط اوست. از این رو، با گذر زمان و استحاله طبیعت دوزخی، رنج جای خود را به نوعی سکون و سازگاری (عذوبت) می‌دهد. ملاعبدالرزاق کاشانی^{۲۲} در شرح خود، این موضوع را با برهان فلسفی «القسر لا یدوم» (قسر و اجبار دائمی نیست) تبیین می‌کند. بدین معنا که، خروج موجود از حالت طبیعی (فطرت رحمت) نمی‌تواند ابدی باشد.

انقطاع تألم در حکمت متعالیه: صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)^{۲۳} با تکیه بر حرکت جوهری و تجرد قوه خیال، به «انقطاع تألم» معتقد است. وی بیان می‌دارد که بدن اخروی، بدنی ادراکی و معلول ملکات نفس است. با سپری شدن زمان و سوختن «ماده گناه» در معبر گدازش، قوه محرکه عذاب زایل می‌شود و نفس به ثبات و سکون می‌رسد. از نظر صدرا، ابدیت عذاب با بساطت رحمت و غایت‌مندی خلقت ناسازگار است.

خوانش اصالت رنج و تجرد نفس: در نقطه مقابل، امام خمینی^{۲۴} ضمن واکاوی آرای مذکور، بر «اصالت رنج» تأکید می‌ورزد. وی معتقد است تجرد نفس چنان بالاست که درد ناشی از فراق و دوری از حق (عذاب معنوی و فزادی) با استحاله و عادت تخفیف نمی‌یابد. از این منظر، اگرچه ممکن است رنج‌های حسی دچار تطور شوند؛ اما رنج دوری از کمال مطلق (که باطن همان آتش قرآنی است) به دلیل هوشیاری دائم نفس استمرار می‌یابد.

۶. ۱. خلا پژوهشی و ضرورت انجام تحقیق

علی‌رغم تعدد پژوهش‌های لغوی و کلامی در باب جزا، همچنان گسست‌های نظری و خلأهای بنیادینی در تبیین نظام‌مند این حوزه مشاهده می‌شود که ضرورت بازخوانی حاضر را ایجاب می‌کند. نخستین خلأ جدی، فقدان تحلیل آماری-تخصصی در مهندسی واژگان جزاست؛ چراکه اغلب آثار

۲۱. ابن‌عربی، الفتوحات المکیة، ۴۱۲/۱.

۲۲. کاشانی، شرح فصوص الحکم، ذیل فصوص هودی.

۲۳. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ۳۴۶/۹.

۲۴. خمینی، چهل حدیث؛ شرح اربعین حدیث، ۴۵۰.

پیشین، مفاهیمی چون «خلود» و «ابدیت» را ذیل قواعد کلی عدل الهی و به صورت مترادف تحلیل کرده‌اند. این پژوهش با عبور از این نقیصه و با تکیه بر «منطق تخصیص هوشمند واژگانی»، انحصار قید ابدیت در گروهی خاص (معاندان بنیادین) را مدلل ساخته و شمولیت عذاب دائمی برای اکثریت گناهکاران را به چالش می‌کشد.

دوم آنکه، در تبیین کالبد اخروی، تمرکز پیشینه‌ها عمدتاً بر «تجدید جلود» به مثابه سازوکاری برای استمرار درد فیزیکی بوده و تناقض ظاهری بنیادین بقای نطق، قدرت استدلال و حافظه فعال دوزخیان در اوج حرارت مغفول مانده است. پژوهش حاضر با بازتعریف فیزیولوژی اخروی از منظر «سازگاری ادراکی» نشان می‌دهد که طراحی کالبد اخروی بیش از آنکه بر مدار تخریب بیولوژیک باشد، بر مبنای صیانت از «تنه نفس مدرک» استوار شده است.

درنهایت، علی‌رغم طرح نظریه تجسم اعمال در حکمت متعالیه، پیوند تکوینی آن با جزئیات عینی آیات (مانند تغذیه و پوشش دوزخیان) به صورت منسجم واکاوی نشده است. این تحقیق با تبیین «اصل وفاق»، عذاب را از یک کیفر قراردادی به یک «بازتاب تکوینی رتبه وجودی» ارتقا می‌دهد و کارکرد تطهیری آن را در پیوند با هندسه قرآنی نشان می‌دهد. براین اساس، ضرورت پژوهش حاضر در بازخوانی این لایه‌های مغفول و تغییر «الگوی حاکم» از «جزا به مثابه شکنجه» به «جزا به مثابه تطهیر و صبرورث رحمت» نهفته است.

۲. روش تحقیق

پژوهش حاضر از حیث هدف، بنیادی-نظری و از منظر متدولوژی، مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی با رویکردی استقرایی است که در آن، زبان‌شناسی ساختارگرا و تحلیل شبکه معنایی واژگان و حیانی به عنوان ابزارهای اصلی تحلیل به کار گرفته شده‌اند. در این راستا، آیات و واژگان کلیدی قرآن کریم در حوزه «انذار و جزا» به عنوان واحد تحلیل در نظر گرفته شده و جامعه پژوهش، تمامی آیاتی را در بر می‌گیرد که حاوی مفاهیم معرفتی و فیزیکی عذاب (نار، جهنم، خلود، ابدیت و اصطلاحات مرتبط با فیزیولوژی ادراکی) هستند.

فرایند تحلیل در این چهارچوب، از طریق تحلیل آماری-تطبیقی صورت گرفته است. بدین ترتیب که، موارد استعمال قید «ابداً» در کنار مفهوم خلود استخراج و با موارد فاقد این قید مقایسه شده است تا «الگوی تخصیص واژگانی» کشف شود. مدل تحلیلی پژوهش بر قاعده اصولی «تخصیص عام توسط خاص» استوار است که براساس آن، سکوت گزینشی قرآن در عدم تعمیم قید ابدیت به اکثریت گناهکاران،

دلالتی متقن بر تاهیه غایتمند جزا تلقی می‌شود. همچنین برای تبیین مکانیسم عذاب و پاسخ به چالش‌های مربوط به ماهیت رنج، از روش تفسیر درون‌متنی (قرآن به قرآن) و تحلیل پدیدارشناسی ادراک بهره گرفته شده است که در آن، تمایز هستی‌شناختی میان کالبد مادی دنیوی و کالبد ادراکی اخروی به‌عنوان متغیر اصلی تحلیل مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

درنهایت، داده‌ها که به روش کتابخانه‌ای از منابع اصیل لغوی، تفسیری، کلامی و روایی گردآوری شده‌اند، با مبانی حکمت متعالیه (به‌ویژه نظریه تجسم اعمال و اصالت رحمت) تطبیق داده شده‌اند تا اعتبار روایی مدل پیشنهادی از منظر نظام‌مند عقلانی و وحیانی تثبیت شود.

۳. یافته‌های پژوهش

در این بخش، داده‌های استخراج‌شده از متن قرآن کریم پیرامون مکانیسم عذاب، در چهار لایه پیوسته واکاوی می‌شوند: نخست، تحلیل آماری تخصیص واژگانی که با کشف نشانگر اختصاصی «ابداً»، ابدیت را منحصر به اقلیت معاند دانسته و فرضیه شمولیت عذاب دائمی را ابطال می‌کند؛ دوم، تبیین براهین انقطاع عذاب براساس حاکمیت مشیت و اصالت رحمت؛ سوم، تحلیل تناسب تکوینی (تجسم عمل) در ساختار دوزخ؛ چهارم، بازتعریف فیزیولوژی کالبد اخروی بر مدار صیانت از هوشیاری. براینکه این لایه‌ها نشان می‌دهد که هندسه جزا در قرآن، نه بن‌بستی انتقامی، بلکه فرایندی مهندسی شده برای تفکیک مجرمان و تحقق غایت تطهیر است.

۳.۱. بازخوانی نظام‌مند آیات جزا؛ ابطال فرضیه شمولیت عذاب دائمی

ازجمله کلیدی‌ترین یافته‌های این پژوهش، کشف «هندسه واژگانی» قرآن در تفکیک سطوح جزاست. تحلیل محتوای آیات نشان می‌دهد که لسان وحی برخلاف تصور رایج، با استفاده از الگوی تخصیص هوشمند، میان «کفر معاندانه» و «لغزش‌های عملی» تمایزی بنیادین قائل شده است. در واقع، ابدیت در جهنم نه یک صفت عمومی، بلکه استثنایی نادر است که با نشانگرهای واژگانی خاص کدگذاری شده است. این نظام مهندسی‌شده در سه لایه درخور واکاوی است: نخست، انحصار قید «ابدیت» در گروهی اندک از معاندان؛ دوم، استفاده از «سکوت راهبردی» و حذف قید زمان برای گناهکاران عملی؛ سوم، تبیین دوزخ به‌مثابه منزلگاهی موقت برای توده عظیم انسان‌ها. براینکه این تحلیل عبارت است از اینکه دوزخ برای اکثریت، نه سرنوشتی نهایی، بلکه فرایندی گذرا برای تطهیر و بازگشت به مدار رحمت الهی است.

۳.۱.۱. انحصار ابدیت در اقلیت معاند (تحلیل قید ابدأ)

تحلیل آماری نشان می‌دهد که عبارت «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» به‌عنوان قطعی‌ترین نشانگر سلب زمان، تنها

در سه مورد^{۲۰} برای دوزخیان به کار رفته است. برای نمونه، در آیه ۶۵ سوره احزاب صراحتاً می‌فرماید: «خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا». ثبات قرآن در محدودکردن این واژه به ستمکارانی که آگاهانه راه حق را بر مردم می‌بندند، نشان‌دهنده یک «جداکننده هوشمندانه» است؛ چراکه اگر بنابر شمول ابدیت برای تمامی ساکنان دوزخ بود، ذکر تخصیصی این قید برای این سه مورد خاص، از منظر بلاغی لغو و بی‌معنا می‌شد. این یافته نشان می‌دهد که «ابدیت ریاضی» نه صفت عمومی جهنم، بلکه کیفر اختصاصی گروهی است که عناد را به کمال رسانده‌اند. از این رو، براساس قاعده «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند» (اما در اینجا قرینه سیاق دال بر تمایز است)، خلود در سایر آیات که فاقد قید ابداً هستند، به معنای مکث طولانی برای تطهیر است، نه بن بست نهایی. این تمایز ساختاری پاسخی روشن به شبهه تکراری بودن بحث خلود است، زیرا «مهندسی واژگان» را به عنوان دلیلی متقن بر تفکیک مجرمان معرفی می‌کند.

۳. ۱. ۲. سکوت راهبردی؛ خلود بدون ابدیت به مثابه راه بازگشت

در مرتبه دوم، با مجموعه‌ای وسیع از آیات جزا روبه‌رو هستیم که کلمه «خالدین» در آن‌ها بدون قید «ابداً» استعمال شده است، از جمله در آیه ۹۳ سوره نساء درباره قتل عمد «فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا» یا در آیه ۲۷۵ سوره بقره راجع به رباخواران «فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». از منظر بلاغی و حیانی، این «اسقاط قید» در مقام بیان، حاوی سکوتی راهبردی و دلالتی روشن بر تناهی جزا برای این دسته از گناهکاران است. وقتی حضرت حق در مقام وعید معاندان، صفت ابدیت را ذیل نیت و عمل سستیزه‌جویانه آنان ذکر می‌کند، اما در مواجهه با معاصی عملی (نظیر قتل یا ربا) از آوردن کلمه «ابداً» امساک می‌ورزد، این تمایز نشان‌دهنده آن است که خلود در این لایه از آیات، نه به معنای سرمدیت مطلق، بلکه به معنای «مکث طویل» برای استیفای حق و تطهیر نفس است. در واقع، هندسه واژگانی قرآن راه را برای شمول مشیت الهی بر این گروه‌ها باز گذاشته است تا جزا با کالبد «بی‌انتهایی» گره نخورد؛ چراکه تقید خلود به ابدیت در صنف خاص، قرینه‌ای است بر اینکه در سایر اصناف، خلود امری عرضی و پایان‌پذیر است که با اتمام غرض تأدیبی، موضوعیت خود را از دست می‌دهد.

۳. ۱. ۳. اکثریت غیرخالد؛ تحلیل دوزخ به مثابه «منزلگاه تطهیری» و موقت

وسیع‌ترین قلمرو در میان آیات عذاب، متعلق به گروه‌هایی است که لسان وحی در توصیف جزای آنان، نه تنها از قید «ابداً»، بلکه از واژه «خالدین» نیز استفاده نکرده است. این امساک راهبردی در واژگان، نشان‌دهنده آن است که دوزخ برای این اکثریت، نه یک صیروت نهایی؛ بلکه فرایندی عرضی برای بازگشت به مدار رحمت است.

أ. گناهان کبیره عملی و منطقی وفاق (تناسب): قرآن کریم در آیه ۱۶ سورة انفال درباره لغزش‌های عملی سنگینی همچون فرار از جهاد، تنها به ذکر جایگاه‌بودن جهنم بسنده کرده و می‌فرماید: «فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ.»

طبق اصل «وفاق» (تناسب تکوینی)، عدالت و حکمت الهی مانع از آن است که مؤمنی که در لحظه‌ای دچار لغزش شده، با کافر معاندی که ریشه حق را هدف گرفته است در یک رتبه زمانی (ابدیت) قرار گیرد. همچنین در آیه ۳۵ سورة توبه درباره زران‌دوزان، با تمرکز بر استحالة مادی ثروت به ابزار جزا «يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ» نشان می‌دهد که غرض از عذاب، ذوب‌کردن علایق مادی و تطهیر روح از وابستگی‌های ناسوتی است که با پایان‌یافتن این دل‌بستگی، ضرورت حضور در نار منتفی می‌شود.

ب. عمومیت «تکاثر» و ضرورت تبیین تطهیری: واکاوی سورة مبارکه تکاثر شالوده این تحلیل را تقویت می‌کند؛ چراکه خداوند «تکاثر» را خصلتی فراگیر می‌داند که اکثر انسان‌ها را تا لحظه مرگ در حجاب غفلت نگه می‌دارد. باتوجه به اصالت سبقت رحمت بر غضب، اگر دوزخ برای این توده عظیم، بن‌بستی ابدی بود، هدف غایی از خلقت که رساندن موجود به کمال لایق خویش است، دچار نقض می‌شد؛ ازاین‌رو جزا در آیه ۶ این سوره «لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» بر محور «بیداری» استوار است. اگرچه برخی رؤیت را معطوف به بیداری قلبی در دنیا دانسته‌اند، اما تقید آن به «عین‌الیقین» در نشئه اخروی نشان می‌دهد که دوزخ در اینجا نه یک ابزار شکنجه، بلکه منزلگاهی برای انتقال از غفلت به یقین و تکمیل فرایند آگاهی است که در دنیا ناتمام مانده بود.

ج. نتیجه‌گیری از هندسه درجات جزا: تحلیل فوق نشان می‌دهد که نظام کیفری قرآن براساس مهندسی درجات استوار است. تفاوت لحن وحی در برخورد با لغزش‌های عملی در مقایسه با سبزه‌های بنیادی، مؤید موقتی‌بودن دوزخ برای اکثریت است. کاربرد واژه «نُزِّل» در آیه ۱۰۲ سورة کهف «أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزْلًا» که در لغت به معنای پذیرایی اولیه و موقتی است، گواهی بر این مدعاست. ازاین‌رو دوزخ برای اکثریت، حکم معبر‌گدازش و تصفیه را دارد که وظیفه‌اش سوزاندن تعلقات باطل و آماده‌سازی موجود برای بازگشت به مغناطیس رحمت واسعه است؛ چراکه با زوالِ علقه باطل، باقی‌ماندن معلول (عذاب) از نظر حکمت الهی امری لغو خواهد بود.

۳.۲. تحلیل مبنایی تناسب جزا و عمل در ساختار دوزخ (تجسم عمل)

در پارادایم جزا و پاداش قرآنی، دوزخ نه یک تنبیه قراردادی و تحمیلی، بلکه بازتابی تکاملی و فرم نهایی رفتارهای فکری، عملی و گفتاری انسان در حیات دنیوی است. براساس این رویکرد، عذاب در

حقیقت پرده‌برداری از ماهیت واقعی اعمالی است که فرد با اراده خویش در دنیا برگزیده است. این تناسب ساختاری در هندسه دوزخ را می‌توان در لایه‌های زیر تحلیل کرد:

ا. تناسب در ابزار شناخت و مسخ هویت: نخستین لایه تناسب، میان «نحوه مواجهه با حقیقت» و «وضعیت حواس در جزا» برقرار است؛ چنان‌که مطابق آیه ۱۷۹ سوره اعراف کسانی که ابزارهای شناخت (قلب، چشم و گوش) را برای درک حق معطل گذارده‌اند، در جزا با سقوط رتبه وجودی مواجه شده و هویت انسانی‌شان به مرتبه «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» تنزل می‌یابد. این استمرار کوری فکری در آیه ۹۷ سوره اسراء نیز تبلور یافته است؛ جایی که نابینایی اخروی «وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا»، امتداد منطقی همان کوری ارادی نسبت به نور حق در دنیا است. این نابینایی نه به معنای زوال فیزیکی باصره، بلکه به معنای محرومیت از شهود رحمت است، درحالی‌که ادراک درد برای متنبه‌شدن مُدِرک همچنان باقی است.

ب. تناسب در ساختار فکری و درهم‌شکستن کبر: در منطق قرآنی، جهنم کانون فروپاشی شکوه دروغین و استکبار نفس است. آیات متعددی نظیر آیه ۷۶ سوره غافر دوزخ را «مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ» نامیده است تا نشان دهد ذلت و رسوایی (خزی) جزا، درمانی تکوینی بر «عزت پوشالی» فرد در دنیا است. این تناسب حتی در بنیان‌های فکری نیز جاری است، به گونه‌ای که مطابق آیه ۱۰۹ سوره توبه کسی که بنیان زندگی خود را بر کفر استوار کرده، جزا را دقیقاً هم‌جنس با همان بنای لرزان می‌یابد: «أَقْمِنُ أَسَسَ بُنْيَانِهِ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ».

ج. تجسم باطن عمل و استحاله مادی عذاب: در این سطح، ماده عذاب مستقیماً از درون خود عمل استخراج می‌شود. برای نمونه، در آیه ۳۵ سوره توبه، ثروت مورد بخل (کنز)، در آتش دوزخ گداخته و تبدیل به ابزاری برای داغ‌گذاری همان فرد می‌شود: «يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ». این یعنی مال حرام که وسیله تفاخر بود، تغییر ماهیت می‌دهد و به عامل فیزیکی رنج تبدیل می‌شود.

همچنین براساس آیاتی نظیر «وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا»^{۲۶} خود انسان ستمگر به «هیزم» دوزخ تبدیل می‌شود؛ یعنی کسی که در دنیا آتش فتنه‌ها را برافروخته بود، در آخرت به منبع تولید حرارت جزا استحاله می‌یابد.

د. تناسب در پیوندهای اجتماعی و سقوط تشکیلاتی: در لایه نهایی، روابط اجتماعی و سیاسی فرد در دنیا، در جزا دچار استحاله صوری می‌شوند و حقیقت پوشالی خود را بروز می‌دهند. اهل باطل که در

دنیا بر مدار منافع کاذب و «تکاثر» متحد بودند، در جزا حقیقت این پیوند را به صورت دشمنی و لعن یکدیگر می‌یابند؛ چنان‌که در آیات ۵۹ تا ۶۴ سوره ص، تصویر دقیق این تقابل و «تخاصم اهل نار» «إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ» ترسیم شده است که بازتابی از پوچی پیوندهای غیرخدایی در نشئه دنیا است. همچنین سلسله مراتب گمراهی و نظام تشریفاتی باطل در جزا حفظ می‌شود تا تناسب میان «پیشوایی در ضلالت» و «پیشگامی در سقوط» محقق شود. نمونه بارز این تناسب در آیه ۹۸ سوره هود بیان شده است که درباره فرعون می‌فرماید: «يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ»؛ بدین معنا که وی همان‌گونه که در دنیا پیشوای استکبار بود، در جزا نیز پیشاپیش قومش وارد آتش می‌شود تا تداوم رهبری باطل در سقوط نهایی تجسم یابد و حقیقت ولایت طاغوت به صورت عینی به نمایش در آید.

۳.۳. براهین قرآنی بر پایان‌پذیری دوزخ؛ از حاکمیت مشیت تا غلبه رحمت

در این بخش، به بررسی آیاتی می‌پردازیم که به صورت ساختاری، مفهوم «ابدیت مطلق» و «خلود دائمی» را به چالش می‌کشند. این استدلال‌ها نشان می‌دهند که در نظام فکری قرآن، عذاب جهنم غایتی تغییرناپذیر نیست، بلکه تابعی از «مشیت»، «حکمت» و «عدل» الهی است. بر این مبنا، ادله هفت‌گانه زیر بر انقطاع عذاب دلالت دارند:

أ. حاکمیت مشیت بر قانون جزا (استثنای «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ»): محکم‌ترین مستند قرآنی بر پایان‌پذیری عذاب، وجود استثنای صریح در آیات خلود است. خداوند در آیه ۱۰۷ سوره هود، پس از ذکر خلود دوزخیان می‌فرماید: «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ». ورود ادات استثنای «إِلَّا» سندی قطعی است که نشان می‌دهد ماندگاری در دوزخ یک قانون بسته تکوینی نیست، بلکه همواره تحت سیطره اراده مطلق پروردگار است. تأمل در تفاوت بیانی میان بهشت و جهنم این معنا را تقویت می‌کند؛ چراکه در آیه بعد برای بهشتیان عبارت «عَطَاءٌ غَيْرٌ مَّجْذُورٍ» (بخشش قطع‌نشدنی) به کار رفته است، اما برای جهنمیان با عبارت «إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ»، راه برای تغییر وضعیت براساس حکمت الهی باز گذاشته شده است.

ب. محدودیت زمانی در قالب «احقاب» (آیه ۲۳ سوره نبا): قرآن کریم در توصیف ماندگاری دوزخیان از واژه «أَحْقَابًا» استفاده کرده است. «احقاب» جمع «حُقب» به معنای دوره‌های زمانی طولانی اما «معین و محدود» است. ذکر واحدهای زمانی (حقبه‌ها) ذاتاً به معنای وجود یک «فرجام و پایانه» است؛ زیرا اگر عذاب پدیده‌ای بی‌نهایت مطلق بود، تقسیم‌بندی آن به دوره‌های زمانی متوالی معنای بلاغی پیدا نمی‌کرد.

ج. اصل «وفاق» و ضرورت تناسب جرم و جزا (آیه سوره نبا): قرآن جزا را با صفت «وَفَاقًا»

توصیف می‌کند. اگرچه برخی روایات بر تناسب کفر با «نیت» تأکید دارند، اما باید توجه داشت که نیت نیز در ظرف وجودی محدود انسان شکل گرفته است. استدلال عقلی براساس قاعده وفاق اقتضا می‌کند که میان جرم و جزا تناسب تکوینی برقرار باشد. فعل و نیت انسان در ظرفی متنهای صورت پذیرفته، تشریع جزای «نامحدود» با اصل عدالت و غرض تأدیبی در تضاد قرار می‌گیرد؛ ازاین‌رو جزا در نقطه‌ای که تناسب محقق شد به انتها می‌رسد.

د. تجلی رحمتِ واسعه بر غضب و قاعده کلی شمول: طبق آیه «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»^{۲۷} رحمت الهی، محیطی مطلق است که باید شامل حال تمام موجودات، از جمله دوزخیان شود. در رویکرد قرآنی، غضب خدا پدیده‌ای «عَرَضِي» و رحمت او «ذاتی» است؛ بدین معنا که صفت فعل (عذاب) تابع مقتضیات و اهداف گذرا (تطهیر) است، اما صفت ذات (رحمت) ابدی و لایتغیر است. بنابراین هرآنچه از فعل خدا صادر شود، در نهایت باید به صفت ذاتی او باز گردد. براین اساس، غلبه نهایی با رحمت است و دوزخ، فرایندی است که در بطن خود، بازگرداندن موجود به مدار خیر محض را دنبال می‌کند؛ چراکه رحمتِ واسعه، اجازه نمی‌دهد غضبِ عَرَضِي به بن‌بستی وجودی و ابدی تبدیل شود.

ه. تحلیل واژه‌گزینی «وَرَدًا» و «نُزْلًا»؛ دوزخ به مثابه ایستگاه گذار: کاربرد واژه «وَرَدًا» در آیه ۸۶ سوره مریم «وَتَسُوْقُ الْمُجْرِمِيْنَ اِلٰى جَهَنَّمَ وِرْدًا»، که در لغت به معنای حرکت به‌سوی آب‌شخور برای رفع نیاز است، نشان می‌دهد که جهنم برای مجرمان، حکم یک «تصفیه‌گر وجودی» را دارد. همچنین نامیدن جهنم با عنوان «نُزْل» در آیه ۱۰۲ سوره کهف، دلالت بر «پذیرایی اولیه و مقدماتی» دارد. این واژه‌گزینی نشان می‌دهد که جهنم نه یک بن‌بست وجودی، بلکه ایستگاه گذار در مسیر صیوروت انسان به‌سوی پروردگار است.

و. فناپذیری ظرف عذاب؛ تحلیل تلازم بقای جزا با بقای نشئه: مقیدکردن زمان عذاب به بقای آسمان‌ها و زمین اخروی در آیه ۱۰۷ سوره هود حاوی نکته‌ای راهبردی است. اگرچه آیه ۴۸ سوره ابراهیم به تبدیل زمین و آسمان دنیا اشاره دارد، اما تلازم خلود با «مادامت السموات والارض» نشان می‌دهد که عذاب پدیده‌ای «موقعتی و ظرف‌مند» است. با تغییر ماهوی این ظرف در لایه‌های عمیق‌تر صیوروت هستی به‌سوی لقاءالله، عذابِ مقیم در آن نیز به تبع ظرف خود به انتها خواهد رسید.

ز. هدف‌مندی عذاب؛ تحلیل پارادایم «خزی» (تنبّه): هدف غایی کفر در مهندسی وحی، تحقق وضعیت «خزی» یا رسوایی بیدارگر است.^{۲۸} این تحلیل تبیین می‌کند که عذاب نه یک «هدف» برای

۲۷. اعراف: ۱۵۶.

۲۸. زمر: ۴۰.

نابودکردن، بلکه «ابزاری» برای فهمیدن است. براین اساس، تجدید پوست و بقای ادراک، با هدف صیانت از درگاه‌های آگاهی صورت می‌گیرد تا فرد پیام جزا را دریافت کند. به محض آنکه بیداری روح حاصل شد، استمرار عذاب از منظر حکمت الهی «لغو» خواهد بود؛ چراکه با تحقق غایت (تنبّه)، بقای وسیله (رنج) امری بیهوده تلقی می‌شود.

تحلیل‌های مذکور نشان می‌دهد که در دیدگاه قرآنی، واژگان «ابدیت» عمدتاً برای بیان شدت اثر جرم و ماندگاری تأثیر آن به کار رفته‌اند. برایند این پژوهش در این بخش به سه نتیجه راهبردی می‌رسد: نخست، دریچه خروج (مشیت) که قانون عذاب را از جبر محض به اراده‌ای حکیمانه و تغییردهنده تبدیل می‌کند؛ دوم، استحاله به جای انهدام که با زوال علت (ناپاک‌ی عرضی روح)، معلول (عذاب) را منتفی می‌سازد؛ سوم، پیروزی رحمت که ماهیت دوزخ را از یک ابزار شکنجه، به گذرگاهی برای بازیابی سلامت وجودی ارتقا می‌دهد. درنهایت، برای تجمیع تمامی براهین ارائه‌شده، جدول زیر دورنمای جامع منطق وحی در «انقطاع عذاب» را ترسیم می‌کند:

جدول ۱. تجمیع جامع ادله قرآنی بر نقض ابدیت و اثبات انقطاع عذاب

ردیف	عنوان استدلال	مستند قرآنی	منطقی نقض ابدیت و اثبات انقطاع
۱	استثنای مشیت	هود: ۱۰۷؛ انعام: ۱۲۸	خلود، حکم مطلق نیست و تابع اراده تغییردهنده حق است.
۲	قید زمانی (حقیقه‌ها)	نبا: ۲۳ (احقاباً)	تقسیم عذاب به دوره‌های معین، با بی‌نهایتی ریاضی در تضاد است.
۳	اصل تناسب (وفاق)	نبا: ۲۶ (وفاقاً)	ضرورت تناسب میان جرم متناهی و جزای متناهی.
۴	اصالت و شمول رحمت	اعراف: ۱۵۶؛ انعام: ۱۲	غلبه ذاتی رحمت بر غضب عرضی در افق نهایی هستی.
۵	اشارات بازگشت (ورد)	مریم: ۸۶؛ کهف: ۱۰۲	کاربرد واژگانی که ماهیت ورود موقت و عبور را تداعی می‌کنند.
۶	فناپذیری ظرف عذاب	هود: ۱۰۷	تلازم میان بقای عذاب و بقای ساختار موقت آن نشئه.
۷	تحلیل هدف‌مندی (خزی)	زمر: ۴۰	جزا برای بیداری است؛ با تحقق تنبّه، استمرار عذاب لغو است.

۳.۴. واکاوی فیزیولوژی دوزخیان؛ تضاد کالبد دنیوی با ساختار ادراکی در جهنم

تصویر رایج از عذاب‌های فیزیکی دوزخ معمولاً با پیش‌فرض «قوانین زیستی جسم دنیوی» سنجیده می‌شود که در برخی خوانش‌ها منجر به بروز شبهاتی پیرامون شکنجه‌گری بی‌هدف می‌شود. اما تدقیق در متن قرآن کریم نشان می‌دهد که کالبد دوزخیان، تابعی از قوانین بیولوژیک زمین نبوده و دچار یک «بازطراحی ساختاری» شده است. در پاسخ به نقد برخی منتقدان که استدلال دوزخیان را نشانه کم‌بودن درد می‌دانند، باید گفت این تفاوت فیزیولوژیک دقیقاً بر تقویت «ثبات ادراکی» متمرکز است؛ بدین معنا که، هدف از جزا در قرآن، نه متلاشی‌کردن بیولوژیک، بلکه «صیانت از هوشیاری» در محیطی متفاوت برای تحقق هدف تنبیه (خزى) است. این بازخوانی در محورهای زیر تبیین می‌شود:

أ. **تناقض ظاهری «تداوم نطق» و هوشیاری در اوج عذاب:** مطابق با قوانین فیزیولوژیک و عصب‌شناختی حاکم بر نشئه مادی، دردی که لایه‌های عمیق پوست را درگیر کند، سیستم عصبی را دچار شوک و توانایی تفکر را سلب می‌کند. اما قرآن دوزخیان را در حال گفت‌وگوهای بسیار دقیق توصیف می‌کند؛ آن‌ها با بهشتیان وارد گفت‌وگو شده و درخواست منابع می‌کنند،^{۲۹} با فرشتگان درباره تخفیف عذاب مذاکره می‌کنند^{۳۰} و با همتایان خود مجادلات سیاسی-اجتماعی پیچیده‌ای دارند.^{۳۱} این سطح از «حافظه فعال» نشان می‌دهد که کالبد دوزخی در برابر حرارت، نوعی «سازگاری ادراکی» دارد که مانع از بیهوشی می‌شود. استدلال‌کردن، والاترین فعالیت قشر خاکستری مغز است؛ بقای این قوه در آتش، برهان قاطعی بر تغییر فیزیکی رنج است تا «قوة عاقله» برای درک چرایی جزا باقی بماند.

ب. **تناقض ظاهری «احتراق پوست» و «تقلیل درد»؛ تفاوت ماهوی نشئه‌ها:** ازجمله یافته‌های کلیدی این پژوهش، تبیین تفاوت آستانه تحمل درد میان دو نشئه است. درحالی‌که در دنیا سوختن پوست تا مرحله «نُضج» (پختن)، غایت شکنجه و پایان توان بیولوژیک است، قرآن در آیه ۵۶ سوره نساء از واژه «ذوق» (چشیدن) استفاده می‌کند: «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ». «ذوق» برخلاف «اکل» یا «انغماس»، به ادراک تند و لحظه‌ایِ جوهره یک شیء اشاره دارد. این نشان می‌دهد که در قیامت علی‌رغم از بین رفتن پوست، حس فرد در سطح «چشیدن تلخی عمل» باقی می‌ماند تا شدت صحنه منجر به از دست رفتن بیداریِ مُدرک نشود. در واقع، خدا بدن را مقاوم‌تر ساخته تا فرد طعم رنج را بچشد، بدون آنکه متلاشی شود.

۲۹. اعراف: ۵۰.

۳۰. غافر: ۴۹.

۳۱. ص: ۵۹-۶۴.

ج. وضعیت بیولوژیک «نامتعارف»؛ نفی دوقطبی مرگ و زندگی: قرآن کریم وضعیت دوزخیان را خارج از دوقطبی متعارف نشئه مادی توصیف می‌کند: «ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى»^{۳۲} این حالت سوم وجودی، نشان‌دهنده «مقاوم‌سازی کالبد برای بقای آگاهی» است. وقتی ساختار ادراکی در برابر «مرگی که از هر سو هجوم می‌آورد» مقاومت می‌کند،^{۳۳} بدین معناست که آستانه تحمل اعصاب اخروی با اعصاب محدود دنیوی قیاس‌شدنی نیست. این پایداری، نه با هدف افزایش شکنجه، بلکه برای تضمین تداوم حضور «نفسِ مُدْرِك» است تا فرایند بیداری و تنبّه به علت زوال جسمانی ناتمام نماند.

د. تغذیه نمادین؛ انفکاک رنج از فرسایش جسمانی: تغذیه دوزخیان از «زقوم» و «ضریع» طبق آیه ۷ سوره غاشیه «لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ» (نه چاق می‌کند و نه گرسنگی را می‌زداید)، حاوی یک کد فیزیکی است. در دنیا رنج معلول نیاز حیاتی است که پاسخ‌دادن به آن منجر به انحلال بدن می‌شود، اما در جهنم رنج گرسنگی وجود دارد بدون آنکه ضرورت بیولوژیک مرگ‌آوری در کار باشد. این یعنی سیستم گوارش از یک «ماشین سوخت‌رسان» به یک «مجرای ادراکی» تغییر ماهیت داده تا رنج، نه از سر نیاز زیستی، بلکه از سر حقیقت عمل درک شود. ازاین‌رو، قانون بقای ماده و انرژی در آن نشئه، نه تابع فرسایش بیولوژیک، بلکه تابع میزان آگاهی و تنبّه فاعل شناسایی است.

ه. آتش «مُؤَصَّدَة» و «أَفْنَدَة»؛ احتراق معرفتی در کانون شناخت: کلید فهم تفاوت فیزیک جهنم در آیه «الَّتِي تَطْلُعُ عَلَى الْأَفْنَدَةِ»^{۳۴} نهفته است. در نظام واژگانی قرآن، «فؤاد» کانون نهایی درک و مسئولیت است.^{۳۵} براین اساس، آتشی که بر افندة طلوع می‌کند، ماهیتی «حجاب‌سوز» دارد تا پندارهای باطل را ذوب کند. برخلاف آتش دنیا که از پوست به درون سرایت می‌کند، آتش اخروی از «درون» (کانون معنا) بر افندة طلوع می‌کند. در این فرایند، جسم دوزخی نه یک مانع بیولوژیک، بلکه یک «درگاه شفاف» است که اجازه می‌دهد شعله حقیقت عمل، مستقیماً با مرکز ادراک روح روبه‌رو شود.

و. سنت الهی در بازطراحی کالبد برای بقای تنبّه: همان‌گونه که بدن دنیوی برای اتمسفر زمین تنظیم شده، کالبد اخروی نیز برای «ماندگاری در عین جزا» بازطراحی شده است. این «هندسه حکیمانه جزا» نشان می‌دهد که هدف پروردگار، مدیریت حکیمانه بر عذاب است تا فرد «بفهمد»، نه آنکه «نابود شود». ازاین‌رو، شدت عذاب در قرآن بیش از آنکه زجر فیزیکی به سبک دنیوی باشد، به معنای «حسرت عمیق و سقوط رتبه وجودی» است که در قالب استعاره‌های حسی بیان شده و کالبد تغییر یافته، آن را به شکلی

۳۲. اعلی: ۱۳.

۳۳. ابراهیم: ۱۷.

۳۴. همزه: ۷.

۳۵. اسراء: ۳۶.

آگاهانه دریافت می‌کند. این تفاوت ماهوی نشان می‌دهد که آنچه در دنیا «غیرقابل تحمل» است، در فیزیک قیامت به دلیل حذف نیازهای زیستی پایه و مقاوم‌سازی اعصاب، به رنجی کنترل‌شده و هدفمند تبدیل می‌شود که تنها مأموریتش بیداری روح است.

۳.۵. جمع‌بندی یافته‌ها؛ ترکیب و برآیند نهایی از مهندسی جزا تا صیروت رحمت

واکاوای نظام‌مند آیات عذاب نشان می‌دهد که هندسه جزای قرآنی براساس هماهنگی دقیق میان «تخصیص واژگانی»، «تجسم تکوینی عمل» و «فیزیولوژی کالبد اخروی» استوار است. برآیند این لایه‌های چهارگانه نشان می‌دهد که دوزخ نه یک بن‌بست انتقام‌جویانه، بلکه فرایندی حکیمانه برای بازسازی رتبه وجودی انسان است که در چهار ساحت بنیادین تبلور می‌یابد:

أ. گذار از ابدیت به تطهیر: تحلیل آماری قید «ابدأ» در تقابل با مفاهیم «ورد» و «نزل» گواهی می‌دهد که عذاب دوزخی، بن‌بست زمانی مطلق نیست، بلکه ایستگاهی برای تطهیر و اصلاح صیروت انسان است.

ب. تجسم ساختاری عمل: یافته‌ها مؤید آن است که دوزخ بازتاب نهایی انتخاب‌ها و اعمال انسان است، به گونه‌ای که ابزارهای گناه در دنیا در نشئه اخروی تغییر ماهیت می‌دهد و به ابزار بیداری و تنبه تبدیل می‌شوند تا فرد حقیقت عریان اراده خویش را لمس کند.

ج. اصالت تنبه بر فنا: در مهندسی تربیتی قرآن، هدف جزا بیداری آگاهانه و اصلاح روح است، نه نابودی مُدرک. ازاین‌رو، غضب الهی پدیده‌ای «عرضی» و وسیله‌ای برای زدودن تعلقات مادی است که در افق نهایی، مستهلک در رحمت ذاتی پروردگار می‌شود. د. تعدیل تکوینی کالبد برای بقای ادراک: بازطراحی سیستم عصبی و فیزیولوژی دوزخیان، پاسخی تکوینی به ضرورت حفظ هوشیاری در حین جزاست. این مهندسی رنج، آستانه تحمل را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که پیام جزا بدون فروپاشی نظام عصبی (بی‌هوشی یا مرگ)، به طور کامل در سطح «ذوق» دریافت شود.

در مجموع، دوزخ در هندسه قرآنی نه یک ابزار شکنجه، بلکه گذرگاهی برای پالایش روح و بازسازی هویت سقوط‌کرده است. عذاب، عرضی تابع علت (رذایل) است. بنابراین، با فروپاشی کبر و تحقق «خزی» (بیداری ناشی از رسوایی)، موضوع عذاب تخصصاً منتفی می‌شود و مُدرک، تطهیر می‌یابد و آماده بازگشت به جذبه رحمت الهی می‌شود تا پیروزی صفت ذاتی (رحمت) بر صفت فعلی (غضب) در نظام هستی محقق شود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با واسازی انگاره «شکنجه‌گری بی‌هدف»، به دیدگاه جدیدی در فهم لایه‌های فیزیولوژیک، آماری و تناسب تکوینی جزا دست یافت. در این رویکرد، دوزخ از یک «کیفر قراردادی محض» به یک «فرایند درمانی قانونمند» تغییر رتبه می‌دهد. یافته‌های این تحقیق در مقایسه با مطالعات پیشین، در چهار محور راهبردی تبیین شد:

ابطال تعمیم زمانی بر پایه مهندسی تخصیص واژگانی: درحالی‌که مشهور مفسران و متکلمان کلاسیک، نظیر شیخ طوسی در التبیان^{۳۶} براساس ظاهر اولیه آیاتی چون «خالدین فیها»، به ابدیت همگانی دوزخ معتقد بوده و خلود را بر «نیت ابدی کفر» حمل می‌کرد، پژوهش حاضر با ارائه نظریه تخصیص واژگانی، مرز تحلیلی جدیدی در این حوزه ترسیم کرد. برخلاف رویکردهای سنتی، یافته‌های آماری این تحقیق اثبات کرد که قرآن کریم با به‌کارگیری هوشمندانه قید «ابدأ» تنها در سه مورد خاص، آگاهانه حساب اکثریت گناهکاران را از اقلیت معاند جدا کرده است.

این یافته، نوآوری تحقیق را در آنجا تبلور می‌بخشد که دیدگاه مفسران نواندیشی همچون محمد رشیدرضا^{۳۷} را، که براساس مشیت الهی به «انقطاع عذاب» تمایل داشتند، از یک استحسان کلامی به یک اثبات زبان‌شناختی ارتقا داده است. در واقع، ابدیت نه صفت ذاتی جهنم، بلکه صفت عرضی گروهی است که تمام پل‌های بازگشت را منهدم کرده‌اند. ازاین‌رو، تعمیم ابدیت به اکثریت، نه تنها با عدل الهی، بلکه با هندسه و کاربرد واژگانی نظیر «نُزِل» و «وَرِد» در تضاد ساختاری است. براین اساس، دوزخ در لایه اکثریت، نه یک سرنوشت نهایی، بلکه فرایندی غایتمند برای بازگشت به مدار رحمت تلقی می‌شود.

واکاوی فیزیولوژیک؛ بازطراحی کالبد برای صیانت از ادراک: یکی از مرزهای دانش در این تحقیق، ابطال پیش‌فرض «وحدت قوانین بیولوژیک در دو نشئه» است. درحالی‌که محدثان و مفسران کلاسیک، نظیر علامه مجلسی^{۳۸} در بحار الانوار، عذاب‌های جسمانی مانند تجدید پوست را با الگوهای شکنجه فیزیکی دنیوی و صرفاً برای «استمرار زجر» تحلیل می‌کردند، این پژوهش تبیین می‌کند که کالبد دوزخی تابع «قوانین بقای آگاهی» است. در نگاهی نوآورانه و تطبیقی، توجه به تناقض ظاهری «تداوم نطق و استدلال در اوج احتراق» نشان می‌دهد که این فیزیولوژی، نه برای افزایش کمی شکنجه، بلکه برای تنظیم غایتمند ادراک بازطراحی شده است. براین اساس، نظریه ملاصدرا^{۳۹} در اسفار درباره «بدن ادراکی» تقویت

۳۶. طوسی، التبیان، ۲۵۰/۱.

۳۷. رشیدرضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۵۴/۸.

۳۸. مجلسی، بحار الانوار، ۲۲۰/۸.

۳۹. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ۳۴۶/۹.

می‌شود؛ با این افزوده که کالبد دوزخی به‌گونه‌ای است که دچار فروپاشی عصبی یا زوالِ هوشیاری نمی‌شود تا مُدِرک بتواند «پیام تنبه» (خِزِی) را به‌درستی دریافت کند. این یافته، فیزیولوژی دوزخ را از یک ابزار زجرِ صرف، به یک «درگاه معرفتی» برای بیداری وجودی تغییر رتبه می‌دهد.

تکامل نظریه تجسم عمل؛ از کلیات کلامی تا استحاله فیزیکی: در حالی که اندیشمندانی چون علامه طباطبایی^{۴۰} در المیزان و شهید مطهری^{۴۱} بر «عینیت عمل و جزا» و نفی قراردادی بودن کیفر تأکید داشتند، تبیین چگونگی تبدیل یک «رذیل اعتباری» به یک «پدیده فیزیکی» در آثار ایشان کم‌تر مورد واکاوی ساختاری قرار گرفته بود. این تحقیق با تبیین «اصل وفاق» (آیه ۲۶ سوره نبا)، از کلیات فلسفی عبور کرده و تبیین می‌کند که جزا استحاله تکوینی همان تعلقات دنیوی است. در این لایه، «بخل» به ابزار فیزیکی داغ‌گذاری تبدیل شده و انسان معاند، خود به «وَقُود» (آتش‌گیره) تبدیل می‌شود. این رویکرد، پاسخ به شبهه «عدم تناسب» را از یک دفاعیه حقوقی به یک تحلیل ساختاری از صیوریت عمل ارتقا داده است؛ به‌گونه‌ای که عذاب، نه جریمه‌ای بیرونی، بلکه روبه‌روشدن بی‌واسطه با صورت نهایی خویش‌نشدن در گدازگاه حقیقت است.

غلبه رحمت ذاتی بر غضب عرضی؛ منطق انقطاع و زوال موضوع عذاب: این پژوهش با تقویت دیدگاه عرفا و حکیمانی چون ابن عربی^{۴۲} در فصوص الحکم و ملاصدرا^{۴۳} در کتاب العرشیه درباره «غلبه نهایی رحمت»، لایه جدیدی از مشیت تغییردهنده را براساس آیه ۱۰۷ سوره هود تبیین کرده است. تمایز این تحقیق در تبیین تناقض ظاهری میان جزا و رحمت در آن است که انقطاع عذاب را نتیجه منطقی «زوال موضوع» قلمداد می‌کند. براساس قاعده تلازم علت و معلول، با اتمام فرایند تطهیر در گدازگاه جزا و استحاله هویت گناهکارانه به «هویت متبّه»، عملاً علت جزا منتفی شده و عذاب تخصصاً موضوعیت خود را از دست می‌دهد. در خصوص اقلیت معاند (خالدین ابداً) نیز اگرچه تداوم حضور آنان ناشی از رسوخ شر در ذاتشان است، اما براساس استثنای راهبردی «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ»، راه برای حاکمیت نهایی رحمت باز می‌ماند. در این افق، رحمت واسعه الهی با تغییر ماهیت رنج به «سکون و عذوبت»، بن‌بست عذاب را شکسته و بدین‌گونه، غلبه ذاتی رحمت بر غضب عرضی را در ساحت تکوین به اثبات می‌رساند.

پاسخ به چالش‌های گفتمان معاصر؛ عبور از خوانش اسطوره‌ای به تبیین وجودی: در پاسخ به چالش‌های مطرح‌شده در فضای گفتمانی معاصر که نظام کیفری قرآن را متهم به «خشونت نامتناهی»

۴۰. طباطبایی، المیزان، ۴۱۱/۱.

۴۱. مطهری، عدل الهی، ۲۲۵.

۴۲. ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۶۸.

۴۳. صدرالدین شیرازی، العرشیه (الحکمة العرشیه)، ۹۲.

می‌کنند، یافته‌های این پژوهش دریچه نوینی برای بازخوانی عقلائی آیات جزا می‌گشاید. برخلاف خوانش‌های تحت‌اللفظی که دوزخ را بن‌بست می‌دیدند، این مدل تبیین می‌کند که نظام و حیانی، رویکردی ترمیمی دارد. این پاسخ در دو سطح راهبردی قابل تلخیص است:

نخست، ابطال انگاره «جزا به مثابه انتقام»: برخلاف ادعای منتقدان، این تحقیق نشان می‌دهد که ساختار عذاب در قرآن، سیستمی انتقام‌جویانه نیست، بلکه یک «ضرورت تکوینی» است. در این پارادایم، رنج نه ازسوی یک اراده بیرونی خشمگین، بلکه به‌عنوان بازتاب طبیعی و «صورَت نهاییِ عملِ انسان» (براساس اصل وفاق) پدید می‌آید. لذا اتهام تضاد با اخلاق ربوبی منتفی است؛ چراکه خداوند در این فرایند، نه شکنجه‌گر، بلکه «تسهیل‌گر مسیر بیداری» است که حتی ساختار کالبد را برای صیانت از هوشیاری نفس مُدرک و دریافت پیام تنبه بازطراحی کرده است.

دوم، پاسخ به چالش تناهی و ابدیت: یافته‌های این نوشتار، بن‌بست منطقی «جزای ابدی در برابر عمل متناهی» را با تکیه بر هندسه واژگانی وحی در هم می‌شکند. اثبات این مطلب که اکثریت گناهکاران در «منزلگاه تطهیری و موقت» قرار دارند، نشان می‌دهد که نظام و حیانی بر مدار «عدالت ترمیمی» استوار است. اوج این نگاه در آیه ۱۰۷ سوره هود تجلی می‌یابد که حتی پس از ذکر خلود، با عبارت «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» راه را برای مداخله مطلق رحمت باز می‌گذارد. این استثنای راهبردی ثابت می‌کند که حتی در لایه ابدیت نیز بن‌بست وجودی معنا ندارد و اراده حکیمانه حق می‌تواند هر لحظه جزا را به جود مبدل سازد. براین اساس، آیات سهمگین جزا نه برای ارباب بی‌هدف، بلکه توصیفی از فرایند «جراحی روح» در گدازگاه حقیقت برای بازگرداندن موجود به کمال لایق خویش است؛ فرایندی که در آن حتی غضب نیز در نهایت مستهلک در رحمت واسعه می‌شود.

در مجموع، نظام کیفری قرآن نه سیستمی شکنجه‌گر، بلکه یک «مهندسی دقیق وجودی» برای صیانت از کرامت انسان است. دوزخ، سیاه‌چال انتقام نیست، بلکه گدازگاه تطهیر و مأمنی برای جراحی روح است تا مُدرک پس از زدودن زنگارهای عَرَضی، آماده بازگشت به فطرت اولیه و آغوش پروردگار شود.

منابع

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی. الاعتقادات. قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
- ابن عربی، محمد بن علی. فصوص الحکم. بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۵ق.
- خمینی، روح‌الله. شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. دمشق: دار العلم، ۱۴۱۲ق.

- رضا، محمدرشید. تفسیر القرآن الحکیم (المنار). بیروت: دار المعرفة، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. کتاب العرشیه. ترجمه و شرح غلامحسین آهنی. تهران: مولى، ۱۳۶۱.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. تهران: دار المعارف الاسلامیه، ۱۳۶۰.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمدبن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن احمد. شرح فصوص الحکم. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- فخر رازی، محمدبن عمر. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. تفسیر الصافی. تهران: صدر، ۱۴۱۵ق.
- کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مرتضی زبیدی، محمدبن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
- مطهری، مرتضی. عدل الهی. تهران: صدرا، ۱۳۵۸.
- مفید، محمدبن محمد. الاختصاص. قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- نوری، حسین بن محمدتقی. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: آل البيت، ۱۴۰۸ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Abd al-Razzāq Kāshī, ‘Abd al-Razzāq ibn Aḥmad. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Anjuman Āsar va Mafākhir Farhangī, 2005/1383.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1999/1420.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Ṣadr., 1994/1415.

Ibn al-‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. 1985/1405.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Iqtīqādāt*. Qum: Kungirah-yi Shaykh Mufid. 1994/1414.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Sharḥ Chihil Ḥadīth (Arba ‘in Ḥadīth)*. Tehran: Mū’assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āsar-i Imām Khumaynī. 2010/1388.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya’qūb. *al-Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1987/1407.

Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘a li-Durar Akhbār al-A‘imma al-Aṭhār*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1983/1403.

Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Ikhtiṣāṣ*. Qum: Kungirah-yi Shaykh Mufid, 1993/1413.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1993/1414.

Muṭaharī, Murtaẓā. *‘Adl Ilāhī*. Tehran: Ṣadrā. 1979/1358.

Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. *Mustadrak al-Wasā’il wa Mustanbaṭ al-Masā’il*. Qum: Āl al-Biyyt. 1988/1408.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*. Damascus: Dār al-‘Ilm. 1992/1412.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr-i al-Qurān al-Ḥakīm (al-Minār)*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, s.d.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Tehran: Dār al-Ma‘ārif al-Islāmiyya, 1982/1360.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Kitāb al-‘Arshiyya*. Tarjamah va Sharḥ Ghulām Ḥusayn Āhanī, Tehran: Mawlā, 1983/1361.

Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: A‘lamī, 2012/1390.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, s.d.



Analyzing the Expression “*Ba’dū al-Istibqā*” in Letter 73 of *Nahj al-Balāqī* through Criticizing the Views of Translators and Commentators

Dr. Hossein Barati 

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad.

Email: hosseinbarati@um.ac.ir

Abstract

Translators and commentators of *Nahj al-Balāqī* have interpreted the phrase “*lawlā ba’dū al-istibqā’ lawāṣalat ilayka minnī qawāri’u...*” in Letter 73, particularly the term “*al-istibqā*”, in different ways. The main question concerns Imam Ali’s intention (AS) in employing this term and its place within his political and ethical discourse. Uttered in the context of political dialogue and threat by Imam Ali (AS) against *Mu’awīyah*, this phrase has been interpreted in different sources as “forbearance for communal benefit”, “avoidance of bloodshed”, “preservation of the Prophet and his household (Ahl al-Bayt) (AS) Tradition”, or “personal pardon toward *Mu’awīyah*”. Using an analytical-critical method, this study aims to reconstruct the exact meaning of the phrase. By examining the lexical data, studying the historical usage of “*al-istibqā*” in early texts and narrations, as well as analyzing parallel contexts in *Nahj al-Balāqī*, it becomes clear that the essential meaning of the term is “*al-ibqā’ ‘alā al-ghayr bi al-‘afw wa tark al-qatl’*”. Neglecting this fundamental denotation has led to misinterpretation and incorrect *ta’wīl* among commentators and translators. According to the results, the Imam’s intended meaning of the term “*ba’dū al-istibqā*” was a kind of conscious and limited forgiveness and deliberate refraining from killing *Mu’awīyah* to preserve the divine and moral reasoning (*hujjat*). From this perspective, the expression serves as an example of “ethical threat” within *Nahj al-Balāqī*, in which threat and forbearance are in judicious balance, thereby legitimizing the speaker’s authority within a divine and moral framework.

Keywords: *Nahj al-Balāqī*, Imam Ali (AS), Letter 73, *Ba’dū al-istibqā*, *Mu’awīyah*, Lexical analysis, Historical context





تحلیل تعبیر «بَعْضُ الْأَسْتَبْقَاءِ» در نامه ۷۳ نهج البلاغه با نقد دیدگاه‌های مترجمان و شارحان

دکتر حسین براتی



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

Email: hosseinbarati@um.ac.ir

چکیده

مترجمان و شارحان نهج البلاغه در تفسیر عبارت «لَوْلَا بَعْضُ الْأَسْتَبْقَاءِ لَوَصَّلْتُ إِلَيْكَ مِنْي قَوَارِعُ...» در نامه ۷۳، به‌ویژه در فهم واژه «الاستبقاء»، برداشت‌های متفاوتی ارائه داده‌اند. پرسش اصلی این است که مقصود امام علی (ع) از این تعبیر چیست و چه جایگاهی در گفتمان سیاسی و اخلاقی ایشان دارد؟ این عبارت که در فضای گفت‌وگو و تهدید سیاسی امام (ع) در برابر معاویه مطرح شده، در منابع مختلف به مفاهیمی چون مدارا برای مصلحت امت، پرهیز از خون‌ریزی، صیانت از سنت نبوی و اهل بیت (ع) یا عفو شخصی نسبت به معاویه تفسیر شده است. پژوهش حاضر با روش تحلیلی انتقادی در پی بازسازی معنای دقیق این تعبیر است. واکاوی داده‌های لغوی، بررسی کاربرد تاریخی «استبقاء» در متون کهن و روایات و نیز تحلیل سیاق‌های مشابه در نهج البلاغه نشان می‌دهد که این واژه در اصل به معنای «الإبقاء على الغير بالعفو وترك القتل» است. غفلت از این دلالت بنیادین، زمینه‌ساز تفسیرهای نادرست و گاه تأویلی توسط برخی شارحان و مترجمان شده است. حاصل آنکه، مراد امام (ع) از «بعض الاستبقاء»، نوعی عفو آگاهانه و محدود و پرهیز سنجیده از قتل معاویه با هدف حفظ حجت اخلاقی و الهی بوده است. از این منظر، تعبیر مذکور مصداقی از «تهدید اخلاقی» در نهج البلاغه به شمار می‌رود که در آن، تهدید و مدارا در توازنی سنجیده قرار می‌گیرند تا اقتدار گوینده در چهارچوبی اخلاقی و الهی مشروعیت یابد.

واژگان کلیدی: نهج البلاغه، امام علی (ع)، نامه ۷۳، بعض الاستبقاء، معاویه، تحلیل لغوی، سیاق تاریخی.

مقدمه

امام علی (ع) در بخشی از نامه ۷۳ نهج البلاغه، به عنوان یکی از مهم‌ترین مکاتبات خویش با معاویه بن ابی سفیان، خطاب به وی چنین می‌فرماید: «وَأَقْسِمُ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَوْ لَا بَعْضُ الْإِسْتِيقَاءِ لَوَصَلَتْ إِلَيْكَ مِنِّي قَوَارِعُ تَقَرُّعِ الْعَظْمِ وَ تَهْلِسُ اللَّحْمِ»^۱

تعبیر «بَعْضُ الْإِسْتِيقَاءِ» از جمله عبارات‌های بحث‌برانگیز نهج البلاغه است که در ترجمه‌ها و شروح گوناگون، معانی متفاوتی یافته است؛ از مصلحت‌سنجی برای حفظ امت و پرهیز از خون‌ریزی گرفته تا پاسداشت سنت نبوی یا عفو شخصی نسبت به معاویه. این اختلاف تفسیری، که بر ظاهر ساده واژه «استیقاء» مبتنی است، به چند قرائت متفاوت از متن انجامیده و موجب شده است تا معنای دقیق تهدید امام (ع) در ادامه عبارت نیز در میان شارحان روشن نباشد. چنین اختلافی فراتر از تفاوت ترجمه‌ها بیانگر پیچیدگی لایه‌های معنایی و بلاغی گفتار علوی است؛ زیرا هر تفسیر، مبانی متفاوتی در فهم واژه، سیاق جمله و گفتمان خطابی امام (ع) دارد. پرسش بنیادین این است که کدام معنا با ساختار زبانی عبارت، بافت تاریخی نامه و منطق سیاست و اخلاق علوی سازگارتر است؟

در جمله مورد بحث، تهدیدی صریح با اعلان خودداری جزئی و هدفمند در هم تنیده است. همین امر، احتمال تفسیر آن در چهارچوب الگوی «تهدید اخلاقی» را برجسته می‌سازد؛ الگویی که در گفتار علوی بارها جلوه کرده و در آن، امام (ع) شدت قدرت را در کنار مهار آگاهانه آن به عنوان بخشی از عدالت الهی نشان می‌دهد. افزون بر این، کاربرد هم‌تراز واژه «بعض» در دیگر خطبه‌ها و نامه‌های نهج البلاغه، ضرورت بررسی این کلمه به مثابه قید تقلیل را بیشتر آشکار می‌سازد؛ قیدی که کارکردی بلاغی-معنایی دارد و اغلب بر حدی سنجیده از خویش‌داری دلالت می‌کند. فهم این قید برای تفسیر دقیق ساختار تهدیدی جمله، ضروری است. از این رو، مسئله این پژوهش در دو سطح طرح می‌شود: ۱. در سطح واژگانی و بلاغی: تعیین معنای دقیق «استیقاء» بر پایه شواهد لغوی و کارکردهای هم‌سنخ آن در متون کهن و تمایز آن از برداشت‌های تفسیری ثانوی؛ ۲. در سطح گفتمانی و تاریخی: تحلیل این تعبیر در متن خطابی نامه ۷۳، به مثابه بخشی از راهبرد امام علی (ع) در مواجهه با معاویه، میان تهدید شدید و عفو محدود.

لازم به ذکر است تاکنون پژوهشی مستقل که معنای «الاستیقاء» و کاربردهای مشابه آن را در دیگر بیانات علوی تحلیل کند ارائه نشده است. بررسی‌های پیشین عموماً به تفسیرهای اجمالی بسنده کرده و کم‌تر به تحلیل معناشناختی دقیق این واژه در بافت تاریخی و گفتاری نامه پرداخته‌اند. پژوهش حاضر می‌کوشد با بهره‌گیری از منابع کهن لغوی، شروح نهج البلاغه و سایر منابع روایی، معنای این تعبیر را

۱. شریف‌رضی، نهج البلاغه، نامه ۷۳.

بازسازی کند و خوانشی مستند و هماهنگ با منطق گفتار علوی ارائه دهد.

۱. متن نامه ۷۳ نهج البلاغه

«أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي عَلَى التَّرَدُّدِ فِي جَوَابِكَ وَالِاسْتِمَاعِ إِلَى كِتَابِكَ لَمَوْهِنٌ رَأْيِي وَ مُحْطَى فِرَاسَتِي وَإِنَّكَ إِذْ تُحَاوِلُنِي الْأُمُورَ وَتُرَاجِعُنِي السُّطُورَ كَالْمُسْتَقِيلِ النَّائِمِ تَكْذِيبُهُ أَحْلَامُهُ وَ الْمُنْحَرِّ الْقَائِمِ يَبْهَظُهُ مَقَامُهُ لَا يَدْرِي أَلَهُ مَا يَأْتِي أَمْ عَلَيْهِ وَلَسْتُ بِهِ غَيْرَ أَنَّهُ بِكَ شَبِيبَةٌ وَأُقْسِمُ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَوْ لَا بَعْضُ الْإِسْتِيقَاءِ لَوْصَلْتُ إِلَيْكَ مِنْنِي قَوَارِعُ تَقَرُّعِ الْعَظَمِ وَ تَهْلِيسِ اللَّحْمِ! وَاعْلَمْ أَنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ تَبَطَّلَكَ عَنْ أَنْ تُرَاجِعَ أَحْسَنَ أُمُورِكَ وَتَأْذَنَ لِمَقَالِ نَصِيحَتِكَ وَ السَّلَامُ لِأَهْلِهِ.»^۲

با جست‌وجوی صورت‌گرفته، متن حاضر در متون حدیثی پیش از نهج البلاغه یافت نشد. بنابراین به نظر می‌رسد سیدرضی این گفتار امام(ع) را برای نخستین بار در نهج البلاغه نقل کرده است. البته به‌گفته صاحب کتاب «مصادر نهج البلاغه و اسانیده» این روایت را امام یمانی در کتاب «الطراز» با اندکی تفاوت نسبت به روایت سیدرضی نقل کرده است.^۳ تفاوت در بعضی از تعبیرات (البته نه در مورد قسمت مورد بحث در این نوشتار) نشان می‌دهد که یمانی آن را از منبعی غیر از نهج البلاغه گرفته است.^۴ از این‌رو، تعیین زمان دقیق صدور نامه دشوار است و به‌روشنی دانسته نمی‌شود که متن در آستانه نبرد صفین نگاشته شده یا در میانه آن؛ هرچند به‌باور برخی از شارحان، تعبیرات نامه نشان می‌دهد که از واپسین مکاتبات امام(ع) با معاویه بوده است.^۵

در عبارت یادشده، از نظر نحوی «لولا» حرف شرط غیر جازم، مبنی بر سکون و بی‌محل از اعراب است. «بعضی»: مبتدا و مرفوع و مضاف است. در این عبارت، خبر مبتدا محذوف بوده که تقدیر آن کلمه «موجود» است. «الاستیقاء»: مضاف‌الیه و مجرور است.^۶

۲. شریف‌رضی، نهج البلاغه، نامه ۷۳. اما بعد، من با پاسخ‌هایی پیاپی به گفته‌های و شنیدن مضمون نامه‌های، رأی خود را سست می‌شمارم و زیرکی خود را به خطا منسوب می‌دارم و تو که از من چیزهایی را خواستاری و نامه می‌نویسی - و پاسخ انتظار داری - کسی را مانی که به خواب گران رود و خواب‌هایی بی‌اساس بیند یا چون سرگردانی ایستاده که ایستادنش بر وی دشوار افتاده. آنچه به سر وقت وی آمده به سود اوست یا به زیان وی، نمی‌داند و تو آن نیستی، بلکه او به تو ماند. به خدا سوگند اگر نه آن بود که ماندنت را می‌خواستم، بلاهایی از من به تو می‌رسید که استخوان را بکوبد و گوشت را آب کند و بدان که شیطان تو را نمی‌گذارد تا به نیکوترین کارت پردازی و اندرزی را که به سود توست بشنوی - و آویزه گوش سازی - و درود بر آنان که درخور دروندند (ترجمه شهیدی).

۳. حسینی، مصادر نهج البلاغه و اسانیده، ۴۶۳/۳.

۴. حسینی، مصادر نهج البلاغه و اسانیده، ۴۶۳/۳.

۵. مکارم شیرازی، پیام امام، ۳۹۸/۱۱.

۶. قطیش، اعراب نهج البلاغه، ۲۰۸/۱۰؛ حسناوی، اعراب نهج البلاغه، ۷۳۰/۹.

۲. تفاوت رویکرد مترجمان و شارحان در تبیین معنای «الاستیقاء»

اصطلاح «الاستیقاء» از جمله مفاهیمی است که در ترجمه‌ها و شروح نهج البلاغه با تفاوت‌هایی روبه‌رو شده است. مترجمان و شارحان این کتاب براساس درک خود از زمینه تاریخی، زبانی و معنایی، برداشت‌هایی از مقصود امام(ع) ارائه داده‌اند. در ادامه، به اختلاف‌های موجود در این باره اشاره می‌کنیم و سپس دیدگاه برگزیده و دلایل و شواهد آن را شرح و بسط خواهیم داد.

۲. ۱. «الاستیقاء» به معنای حفظ مؤمنان و صیانت از سنت نبوی

اهمیت حفظ مؤمنان و نگهداری آنان در مواجهه با دشمن همواره از اصول اساسی اسلام و منطق امام علی(ع) است. برخی از مترجمان و شارحان، این امر مهم را با عبارت مورد بحث پیوند زده و مفهوم «الاستیقاء» را به معنای حفظ و بقای مؤمنان و یاران حقیقی امام(ع) تفسیر کرده‌اند: مکارم شیرازی: «به خدا سوگند! اگر نبود علاقه به باقی ماندن مؤمنان پاک‌دل، ضربه کوبنده‌ای از من به تو می‌رسید که استخوانت را خرد و گوشتت را آب کند.»

انصاریان: «اگر علاقه‌ام به باقی ماندن مردم مؤمن نبود، ضربات کوبنده‌ای...»

در شرح «پیام امام» نیز کلام امام(ع) چنین تبیین شده است: «اگر از جنگ با تو چشم می‌پوشم و فعلاً مدارا می‌کنم، نه برای آن است که عده و عده کافی ندارم، بلکه به این علت است که بیم دارم در این درگیری، مؤمنان با ارزشی از میان بروند و اعتقاد مردم متزلزل شود و زحمات پیامبر(ص) کم‌رنگ گردد؛ منظور از جمله «لَوْ لَا بَعْضُ الْإِسْتِيقَاءِ» همین است.»^۷

این برداشت با آنکه در نگاه نخست با روح کلی سیاست علوی و اهتمام امام(ع) به حفظ پایگاه مؤمنان سازگار می‌نماید، از منظر لغوی و بافتی با دشواری‌هایی همراه است. مهم‌ترین نکته آن است که ساختار جمله و سیاق تهدیدی عبارت بیش از آنکه ناظر به «بقای مؤمنان» باشد، متوجه مخاطب مستقیم تهدید، یعنی معاویه است. در نتیجه، حمل «الاستیقاء» بر صیانت از مؤمنان نیازمند قراین قوی‌تری است که در متن نامه دیده نمی‌شود. افزون بر این، قراردادن این معنا در کنار تعبیر شدید «قَوَارِعُ تَقَرُّعِ الْعُظْمِ وَ تَهْلِيسُ اللَّحْمِ» نوعی فاصله سبکی و بلاغی ایجاد می‌کند که تفسیر را از انسجام دور می‌سازد.

چنان‌که در تحلیل لغوی و بررسی کاربری‌های مشابه در بخش‌های بعدی نشان داده خواهد شد، این تفسیر هرچند از نظر محتوایی ارزشمند است، اما از دلالت‌های اصلی ریشه «استیقاء» و الگوی به‌کارگیری آن در منابع پیشین فاصله دارد و بیشتر حاصل توسعه مفهومی براساس مبانی کلامی است تا مستند به شواهد درونی متن.

۲.۲. «الاستبقاء» به معنای نگهداشت پیوند یا مهلت

در میان قرائت‌های گوناگون از تعبیر «بعضُ الاستبقاء»، گروهی از مترجمان و شارحان، آن را به معنای «طلبِ ماندن پیوند» یا «نگه‌داشت بخشی از رابطه یا مهلت» دانسته‌اند؛ چنان‌که در ترجمه‌ها و شروح زیر مشاهده می‌شود:

محمد مهدی جعفری: «به خدا سوگند می‌خورم که اگر نمی‌خواستم ته‌مانده پیوندی در میان بماند، از سوی من چنان برکننده‌هایی به تو می‌رسید که استخوان را در هم کوبد و گوشت را آب کند.»
 الهی اردبیلی: «سوگند می‌خورم به خدا که اگر نمی‌بود بعضی از باقی گذاشتن مدت محاربه من با تو منقضی؟»

ترجمه فارسی قرن ششم (ناشناخته): «سوگند می‌خورم به خدا، اگر نبود برای باقی گذاشتن [بعضی] از دم.»

شرقی: «سوگند می‌خورم به خدا که اگر نبود بعض باقی‌گذاشتن ...» در این ترجمه، از ماندن ته‌مانده پیوندی سخن گفته که معلوم نیست چه پیوندی و میان چه افرادی برقرار است و امام (ع) به دلیل نگه‌داشتن کدام پیوند، چنین سخن می‌گوید؟^۸

دشتی: «به خدا سوگند! اگر پرهیز از خون‌ریزی در مهلت تعیین شده نبود، ضربه کوبنده‌ای دریافت می‌کردی که استخوان را خرد و گوشت را بریزاند.»

این برداشت، در برخی از شروح نهج البلاغه نیز مشاهده می‌شود: «سوگند به خدا که اگر نبود طلب بقای بعضی، هر آینه می‌رسید به تو از جانب من جنگ‌های کوبنده که بکوبد استخوان را و لاغر گرداند گوشت را.»^۹

کاشانی نیز می‌نویسد: سوگند یاد می‌کنم به خدای تعالی که اگر نمی‌بود بعضی از باقی گذاشتن مدت محاربه من با تو و منقضی نشدن آن مدت ...»^۹

این تفسیر برخلاف رویکرد لغوی دقیق‌تر - که در ادامه خواهد آمد - تفسیری نمادین و گاه مبهم ارائه می‌دهد که ماهیت آن پیوند یا مهلت را روشن نمی‌سازد. در نتیجه، مفهوم جمله از جهت تاریخی و زبانی از دقت تهی است و به حوزه کلی و عاطفی کشیده می‌شود. ضمن آنکه در عبارت نواب لاهیجی کلمه «بعض» اصلاً معنا نشده و در واقع، متعلق برایش در نظر نگرفته است. در ترجمه دشتی نیز که یکی از مشهورترین ترجمه‌هاست، از عبارت «مهلت تعیین شده» استفاده شده است که معلوم نیست از کدام قرینه

۸. نواب لاهیجی، شرح نهج البلاغه، ۲۹۰/۱.

۹. کاشانی، تنبیه الغافلین و تذکره العارفين، ۵۶۲/۲.

برای این ترجمه بهره برده است؟

۳.۲. «الاستیقاء» به معنای مصلحت‌اندیشی سیاسی و دینی امام(ع)

شماری از شارحان و مترجمان نهج البلاغه، تعبیر «بَعْضُ الْإِسْتِيقَاءِ» را با «مصلحت‌اندیشی امام(ع)» پیوند زده‌اند. مطابق این تفسیر، «استیقاء» بیش از آنکه نشانه عفو شخصی یا حلم فردی باشد، حاصل درنگی سیاسی-دینی به منظور حفظ مصالح امت و بقای نظام اسلامی است. دیدگاه‌های زیر نمودهای برجسته این تفسیر را باز می‌نمایند:

دین‌پرور: «به خدا سوگند، اگر مصلحت ایجاب می‌کرد...»

معادیخواه: «به خدا سوگند که اگر به پاس مصالحی در ماندگاری نبود...»

در میان شارحان، ابن میثم «الاستیقاء» را این‌گونه تعریف می‌کند: «للامور المصلحيّة»^{۱۰}

خوبی نیز در منهاج البراعة می‌نویسد: «مدارا و سازش امام(ع) با آنان نه از روی ناتوانی در سرکوب و غلبه بر ایشان، بلکه به دلیل مصلحتی بود که اقتضا می‌کرد ظاهر اسلام حفظ شود و مرکزیت علم و دین با حضور عترت پیامبر(ص) باقی بماند؛ زیرا اگر در جنگ با آنان سخت می‌کوشید تا ریشه‌شان را براندازد، این امر به نابودی یاران او(ع) و یاران معاویه -که هنوز به ظاهر اسلام پایبند بودند- می‌انجامید و در نتیجه، کافران بر مسلمانان چیره می‌شدند و دین در ظاهر مغلوب می‌شد. افزون‌بر این، ممکن بود کار به کشته شدن حسین(ع) بینجامد و رشته امامت گسسته شود؛ چنان‌که خود آن حضرت در پذیرش پیشنهاد صلح در صفین به این معنا تصریح کرده است. پس مقصود از «بعض الاستیقاء» در سخن آن حضرت، حفظ بقای اسلام و نگه‌داشتن عترت طاهره برای خیر بشریت بود و همین مصلحت بود که پس از وفات پیامبر(ص) در ترک جنگ با اصحاب سقیفه و دیگر مخالفان هم مدّ نظر آن حضرت قرار گرفت.»^{۱۱}

شارح دیگری به‌خوبی «الاستیقاء» را «الایقاء» گرفته است اما در ادامه چنین نوشته است: «یعنی اگر مصلحت سکوت از عیوب و زشتی‌های تو را نمی‌دیدم...»^{۱۲}

منتظری در این زمینه می‌نویسد: «مقصود حضرت از «لَوْلا بَعْضُ الْإِسْتِيقَاءِ»، بعضی ملاحظات است؛ یعنی نمی‌خواهم اوضاع به هم بریزد، نمی‌خواهم جنگ بیشتری بشود و مردم از مرام پیامبر(ص) برگردند. حضرت به همان صورت که در زمان سه خلیفه ملاحظاتی می‌کردند، درباره معاویه نیز چنین ملاحظاتی دارند. اگر به‌خاطر طلب باقی ماندن‌ها نبود؛ مثلاً طلب باقی ماندن خون مسلمانان، طلب باقی ماندن مرام و

۱۰. ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ۲۳۰/۵.

۱۱. خویی، منهاج البراعة، ۴۰۱/۲۰. البته باتوجه به قسمت پایانی کلام خویی، می‌توان این قول را در بخش «الاستیقاء» به معنای حفظ مؤمنان و صیانت از سنت نبوی نیز آورد.

۱۲. دخیل، شرح نهج البلاغه، ۶۹/۳.

دین پیامبر(ص)؛ چون ممکن است اگر حضرت ملاحظه نکنند و با او بجنگند، بر اثر خونریزی، سایر مسلمانان هم از دین زده شوند و به طور کلی دین را رها کنند.»^{۱۳} وی در ادامه، مقصود حضرت از «قوارع لوصلت...» را جنگ‌های سخت دانسته و درعین حال، احتمال می‌دهد که مقصود، تبلیغات کوبنده باشد؛ به این معنا که اگر حضرت سوابق خود را علنی می‌کرد، جنایات ابوسفیان و معاویه را بر ملا می‌ساخت و اگر سخنان رسول خدا(ص) در مذمت ابوسفیان و خاندانش را افشا می‌کرد، برای بنی امیه کوبنده بود.^{۱۴}

برخی از شارحان دیگر نیز همین مطلب را این گونه یادآور شده‌اند: «اگر اندکی از «استبقاء»، یعنی امور مصلحتی نبود، از سوی امام(ع) بلاها و ضربات سختی به معاویه می‌رسید و مقصود از ضربات، «شدائد الحرب»، یعنی سختی‌ها و شدت‌های جنگ است.»^{۱۵}

این دسته از برداشت‌ها هرچند از نظر مضمون سیاسی-دینی با منطق سیره علوی فهمیدنی و سازگارند، اما از منظر تحلیل لغوی و ساختار جمله با چالشی ظریف روبه‌رو هستند. در این خوانش‌ها، مصلحت‌اندیشی به عنوان پشتوانه معنایی «الاستبقاء» مطرح شده است، بی‌آنکه روشن شود خود واژه «استبقاء» دقیقاً به چه کنش یا عملی دلالت دارد. به تعبیر دیگر، این تفاسیر بیش از آنکه به «معنای استبقاء» بپردازند، به «چرایی استبقاء» توجه کرده‌اند، درحالی که متن در وهله نخست نیازمند تعیین معنای لغوی و بلاغی این واژه و سپس تحلیل کارکرد آن در سیاق خطابه است.

از سوی دیگر، تعمیم «الاستبقاء» به مجموعه گسترده‌ای از مصالح عمومی و حفظ ظواهر اسلام اگرچه با دیدگاه‌های کلامی هماهنگ است، اما محدوده معنایی عبارت را از سطح لفظ به سطحی وسیع‌تر منتقل می‌کند؛ سطحی که برای پذیرش آن نیاز به قراین صریح‌تری در متن نامه است. همان گونه که در بخش‌های بعدی نشان داده خواهد شد، ارزیابی معنای عبارت نیازمند تفکیک دقیق میان «مصلحت» به عنوان انگیزه و «استبقاء» به عنوان عمل است؛ تفکیکی که در برخی از شروح و ترجمه‌ها چندان مدنظر قرار نگرفته است.

۲. ۴. «الاستبقاء» به معنای ابقای معاویه و پرهیز از قتل او

گروهی دیگر از مترجمان و شارحان، معنای این عبارت را شخصی‌تر و ناظر به زنده ماندن معاویه دانسته‌اند. از نگاه آنان، امام(ع) در این جمله از نوعی عفو و ابقا سخن می‌گوید که متوجه خود مخاطب است. ترجمه‌ها و شرح‌های زیر بازتاب این رویکرد را نشان می‌دهند:

شهیدی: «به خدا سوگند اگر نه آن بود که ماندنت را می‌خواستم، بلاهایی از من به تو می‌رسید که

۱۳. منتظری، درس‌هایی از نهج البلاغه، ۵۴۸/۱۴-۵۴۹.

۱۴. منتظری، درس‌هایی از نهج البلاغه، ۵۴۸/۱۴-۵۴۹.

۱۵. دنبلی خوبی، الدرة النجفية، ۳۵۱/۱.

استخوان را بکوبد و گوشت را آب کند...».

آیتی: به خدا سوگند اگر نمی‌خواستم که زنده بمانی، بلاهایی از من به تو می‌رسید که...»

فیض الاسلام: «سوگند به خدا اگر نمی‌خواستم باقی بمانی.»

انصاری قمی: «سوگند با خدای اگر باقی ماندن تو را (برای امری که خود میدانم) خواهان نبودم.»

در ترجمهٔ علی شیروانی نیز ابقای شخصی به عنوان یکی از دو احتمال مطرح است: «اگر ماندن تو را

[یا: بقای مؤمنان را] نمی‌خواستم...»

مترجمان دیگری همچون ارفع، حجتی، بهشتی، احمدزاده، سپهر خراسانی، فقیهی، شریعتی،

افتخارزاده، عابدینی مطلق، آقامیرزایی و شاهین نیز به زنده ماندن معاویه اشاره می‌کنند.

این نکته در برخی از شروح نهج البلاغه هم آمده است: «المراد إبقائي لك وعدم إرادتي

لإهلاكك».^{۱۶}

یکی دیگر از شارحان این گونه می‌نویسد: «منظورش یا درخواست حفظ او به امید آن بود که از

گمراهی‌اش باز گردد و از فسق خود توبه کند یا می‌خواست باقی ماندنش را با حلم و بزرگواری تحمل کند و

از سرعت در انتقام خودداری نماید.»^{۱۷}

این نکته نشان می‌دهد که تفاوت میان رویکرد مترجمان و شارحان در بازتاب معنای «الاستبقاء» کاملاً

مشهود است. مترجمان که عمدتاً با تکیه بر دلالت‌های لغوی و ساخت معنایی واژه به متن نزدیک شده‌اند،

ترجمه‌ای دقیق‌تر و منطبق‌تر با اصل واژه ارائه داده‌اند؛ بدین معنا که «الاستبقاء» را به مفهوم «ابقای

شخص» یا «زنده نگه داشتن معاویه» فهمیده‌اند. در مقابل، شارحانی چون ابن میثم، ابن ابی‌الحدید،

خویی، مکارم شیرازی و دیگران، با غلبهٔ رویکرد کلامی-سیاسی از معنای لغوی فاصله گرفته و واژه را به

سطحی تأویلی‌تر، همچون «مصلحت‌اندیشی سیاسی» یا «حفظ اسلام و عترت» ارتقا داده‌اند.

با آنکه این تفسیر تنها برداشتی است که مستقیماً با دلالت اصیل لغوی «الاستبقاء» و ساخت نحوی

عبارت هماهنگ است، همچنان نیازمند سنجش دقیق در پرتو سیاق تاریخی و منطق تهدیدی نامه است.

نقطهٔ قوت این دیدگاه، انطباق طبیعی آن با معنای اصلی «الإبقاء علی الغیر» است اما تعیین کارکرد این

«ابقاء» در راهبرد خطابی امام(ع) به تحلیل‌های بعدی وابسته است. از این رو، گرچه این برداشت نسبت به

قرائت‌های مبتنی بر «مصلحت»، «حفظ مؤمنان» یا «نگه‌داشت پیوند» به متن نزدیک‌تر می‌نماید، برتری

نهایی آن تنها با بررسی دقیق آن روشن می‌شود؛ بررسی‌ای که نشان خواهد داد دلایل و شواهد استعمال

۱۶. عبده، شرح نهج البلاغه، ۱۴۷/۳؛ حسینی، شرح نهج البلاغه، ۴۹۱.

۱۷. مؤید، الدیاج الوضی، ۲۷۰/۵.

«الاستبقاء» در معنای اصیل «ابقای شخص» چه مواردی بوده و جایگاه این عبارت در ساختار تهدید اخلاقی نامه به چه صورتی است.

۲. ۵. درنگی انتقادی در برداشت ابن ابی الحدید و شوشتری از «الاستبقاء»

در این بخش لازم است به دیدگاهی پردازیم که هم در برخی منابع شهرت یافته و هم از جهت روش شناختی جای بررسی ویژه دارد؛ یعنی تفسیر ابن ابی الحدید از «قوارع» و «بعض الاستبقاء». این برداشت به سبب پیوندی که میان سخن امام (ع) و مسئله «طلاق عایشه/ام حبیب» برقرار می کند، رویکردی خاص و تأثیرگذار به شمار می آید و نیازمند ارزیابی مستقل است.

ابن ابی الحدید با تأکید بر بُعد مصلحتی و اخلاقی معتقد است امام (ع) با وجود توان انتقام یا افشاگری، بنابر مصلحتی که خود می داند از آن خودداری کرده است. او می نویسد: برخی گفته اند پیامبر (ص) اختیار همسران خود را پس از وفات به علی (ع) سپرد تا هرگاه صلاح بداند پیوند آنان را بگسلد و چون ام حبیبه خواهر معاویه بود، امام (ع) می توانست با اباحه نکاح او برای دیگران، معاویه را کیفر دهد. وی می افزاید امامیه نیز نقل کرده اند که آن حضرت، عایشه را به همین معنا هشدار داده بود.

باین حال، ابن ابی الحدید به عنوان یک معتزلی این نقل را نمی پذیرد و تفسیر دیگری پیشنهاد می کند. بدین معنا که، امام (ع) می توانست سخنان پیامبر (ص) درباره نفاق معاویه را برای شامیان آشکار کند، ولی به مصلحتی از آن چشم پوشید و اگر چنین می کرد «گوشت معاویه را آب می کرد».^{۱۸} البته ابن ابی الحدید در ادامه سخنی از ابوزید بصری نقل می کند که نشان دهنده تمایل او به تفسیر «الاستبقاء» در چهارچوب «ابقای معاویه» است؛ زیرا می نویسد امام (ع) بیم داشت معاویه در پاسخ، سخنان جعلی علیه آن حضرت منتشر کند و از این رو او را باقی گذاشت.^{۱۹}

صاحب «ارشاد المؤمنین» نیز همین مبنا را پذیرفته است، ولی نتیجه گرفته است که «قوارع» اشاره به افشای خطاهای عثمان و والیان قبلی دارد؛ زیرا با سست کردن استدلال معاویه (عمر و عثمان مرا منصوب کردند) حجت او فرو می ریخت.^{۲۰}

باین همه، تبیین ابن ابی الحدید از استحکام لازم برخوردار نیست. نخست آنکه، نسبت دادن قول طلاق عایشه به امامیه بدون استناد روایی یا تاریخی صورت گرفته است، در حالی که این روایت برای نخستین بار در «کمال الدین» صدوق آمده^{۲۱} و در آثار بزرگان دیگری همچون کلینی، مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی

۱۸. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ۶۵/۱۸.

۱۹. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ۶۵/۱۸.

۲۰. جعاف، ارشاد المؤمنین إلى معرفة نهج البلاغة المبين، ۲۶۹/۳.

۲۱. ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ۴۵۹/۲.

غایب است. برداشت علامه مجلسی از وجود «شهرت» برای این قول نیز درخور تأمل است؛^{۲۲} زیرا هم سند و هم متن روایت مورد مناقشه محققان بوده است.^{۲۳}

دوم آنکه، قول مختار ابن ابی الحدید نیز با سیاق خطابه سازگار نیست؛ زیرا چگونه می‌توان پذیرفت که بازگ کردن سخنی مشهور از پیامبر (ص)، که موافقان آن پیش‌تر باور داشته و مخالفان نیز از پذیرش آن سرباز زده‌اند، می‌تواند استخوان معاویه را بکوبد و گوشت او را آب کند؟ ساختار تهدید در عبارت «لَوْصَلْتُ إِلَيْكَ مِنْي قَوَارِعُ تَقَرُّعِ الْعَظْمِ وَ تَهْلُسُ اللَّحْمُ» آشکارا ناظر به برخورد قهری و اقدام عملی دارد، نه افشاکاری روایی یا احتجاج تاریخی. از این رو، پیوند دادن آن با «سخن گفتن» چندان موجه نیست.

شوشتری در پاسخ به ابن ابی الحدید می‌گوید: اگر مراد او از عبارت «و هذا قول الإمامية» تفسیر «القوارع» به همان معنایی باشد که نقل کرده، باید پرسید آیا بزرگان امامیه همچون سید رضی، سید مرتضی، شیخ مفید، شیخ صدوق و کلینی چنین سخنی گفته‌اند؟ و اگر مقصود، اصل واگذاری اختیار همسران پیامبر (ص) به امیرالمؤمنین (ع) و تهدید عایشه باشد، این امر اختصاصی به شیعه ندارد؛ زیرا ابن اعثم کوفی نیز آن را روایت کرده است. با این توضیح که، مقصود روایت، سقوط حرمت و احترام آنان است، نه جواز ازدواج با ایشان؛ چراکه امامیه معتقدند حتی اگر پیامبر (ص) زنی را طلاق می‌داد، ازدواج با او برای دیگران جایز نبود.^{۲۴}

شوشتری هر چند این دیدگاه را به‌عنوان قولی مشهور در میان امامیه نمی‌پذیرد و درصدد رفع اتهام از عالمان شیعه بر می‌آید، اما اشاره‌اش به نقل آن در منابع اهل سنت نادرست است؛ زیرا در آثار معتبر آنان چنین روایتی وجود ندارد. همچنین هر چند نسبت دادن این سخن به «الفتوح» ابن اعثم صحیح است،^{۲۵} اما قراردادن وی در شمار اهل سنت، مسئله‌ای قطعی نیست و در شیعه^{۲۶} یا اهل سنت^{۲۷} بودن او اختلاف وجود دارد.

برایند این تحلیل‌ها آن است که تفسیر ابن ابی الحدید و نیز بازخوانی شوشتری، از نظر استنادات تاریخی و سازگاری با سیاق تهدیدی نامه، استحکام کافی ندارد. در نتیجه، این رویکرد نمی‌تواند قرائت قابل اتکایی از معنای «لَوْ لَا بَعْضُ الْإِسْتِيقَاءِ لَوْصَلْتُ إِلَيْكَ مِنْي قَوَارِعُ» ارائه دهد و با تحلیل مقاله که «الاستيقاء» را ناظر به ابقای شخص معاویه می‌داند - چنان‌که در ادامه خواهد آمد - هماهنگ نیست.

۲۲. مجلسی، بحار الانوار، ۸۹/۳۸.

۲۳. خویی، معجم رجال الحديث، ۸۲/۹.

۲۴. شوشتری، بهج الصباغة، ۲۸۶/۴-۲۸۷.

۲۵. ابن اعثم، الفتوح، ۴۸۴/۲.

۲۶. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ۲۲۱/۳؛ امین، اعیان الشیعه، ۴۸۱/۲.

۲۷. شوشتری، مجالس المؤمنین، ۲۷۸/۱.

۳. تبیین دیدگاه برگزیده در معنای «الاستبقاء»

در این بخش تلاش می‌شود با تکیه بر شواهد لغوی و سیاقی، به نقد دیدگاه‌های پیشین و بررسی زمینه‌های تاریخی و زبانی عبارت «بعضُ الاستبقاء» پردازیم و قرائتی منسجم‌تر و مستندتر از این تعبیر ارائه دهیم؛ قرائتی که با ساختار گفتار امام علی (ع) و روح حاکم بر نهج البلاغه هماهنگی بیشتری دارد. هرچند نگارنده همانند برخی از مترجمان پیش‌گفته، معنای «ابقای معاویه» را با سیاق درونی و بیرونی خطبه سازگارتر می‌داند، اما باید توجه داشت که این معنا در آثار پیشین غالباً در حد اشاره‌ای اجمالی یا برداشت لغوی مطرح شده و هیچ‌گاه به صورت تحلیلی و مستند تبیین نشده است. ازاین‌رو، پژوهش حاضر برای نخستین بار با رویکردی تطبیقی و براساس مستندات واژگانی، حدیثی و بلاغی، به واکاوی تفصیلی این معنا می‌پردازد و تلاش می‌کند قرائتی قابل دفاع و مستند از منظر زبانی و تاریخی ارائه دهد.

۳.۱. بررسی زبانی و معنایی واژه «استبقاء»

به نظر، توجه دقیق به کاربرد این واژه در متون کهن عربی می‌تواند گره بخشی از ابهامات به‌وجودآمده در معنای این واژه را بگشاید. این امر، نکته‌ای است که مورد اعتنای برخی از مترجمان و شارحان نهج البلاغه نیست و عدم توجه به این مهم، موجب شده تا ایشان معنایی را برای «الاستبقاء» برگزینند که چندان با کاربست این واژه در متون مختلف همخوانی نداشته باشد. در ادامه، اقوال لغویان را در این باره بازگو می‌کنیم:

«استبقاء»، مصدر باب استفعال بوده و از ریشه «بقی» به معنای «ضد فناء» و نابودی گرفته شده است.^{۲۸} بسیاری از لغویان بر این باورند که «إِسْتَبَقْتُ فَلَانًا»؛ یعنی قتل بر کسی واجب شده و از او در گذشتم؛ از لغزش او گذشتم و دوستی‌اش را نگاه داشتم.^{۲۹} هرگاه چیزی بدهی و بخشی از آن را نگه داری، می‌گویی: «إِسْتَبَقْتُ بَعْضَهُ»، یعنی بخشی از آن را نگه داشتم.^{۳۰}

ابن منظور می‌نویسد: «أَبْقَيْتُ مَا بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ»؛ یعنی در تباهی رابطه‌ام با آنان مبالغه نکردم؛ چنان‌که گفته‌اند: اگر گناه کنید، سپس باز ماندگانتان نزد من آیند، مرا از گناه شما زیانی نیست؛ یعنی شما را باقی می‌دارم.^{۳۱}

زمخشری می‌گوید: «اسْتَبَقْتُ الْأَمِيرَ الْجَانِيَّ وَاسْتَحْيَاهُ»؛ یعنی امیر از گناهکار درگذشت و او را نکشت و «اسْتَبَقْتُ أَخَاهُ»؛ یعنی از لغزش برادرش درگذشت تا دوستی‌اش باقی بماند و عبارت «أَبْقَى عَلَيْهِ بُقْيًا وَ

۲۸. فراهیدی، کتاب العین، ۲۳۰/۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ۷۹/۱۴.

۲۹. فراهیدی، کتاب العین، ۲۳۰/۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ۸۱/۱۴؛ صاحب‌بن‌عباد، المحیط فی اللغة، ۵۴/۶؛ ازهری، تهذیب اللغة، ۲۶۱/۹.

۳۰. فراهیدی، کتاب العین، ۲۳۰/۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ۸۱/۱۴؛ ازهری، تهذیب اللغة، ۲۶۱/۹.

۳۱. ابن منظور، لسان العرب، ۸۱/۱۴.

بَقِيَّةً؛ یعنی بر او ترحم و دل‌سوزی کرد.^{۳۲}

در الصحاح آمده است: «إِسْتِبْقَاءُ»؛ یعنی او را زنده نگه داشت و نکشت.^{۳۳}

لغویان در این رابطه، بیت شعری از نابغه را نقل می‌کنند: «وَلَسْتُ بِمُسْتَبَقٍ أَخَا لَا تَلُمُهُ عَلَى شَعَثٍ، أَيُّ الرِّجَالِ الْمُهَذَّبِ؟» برادری را که بر لغزشش خرده نگیری، نگه نمی‌داری؛ کدام مرد است که بی‌عیب و آراسته باشد؟^{۳۴}

به گفته مصطفوی، «الِإِسْتِحْيَاءُ» به معنای «الِإِسْتِبْقَاءُ» است و حقیقت آن، خواستن زندگی و اراده زنده ماندن شخص دیگری است، در برابر کسی که خواهان مرگ و نابودی اوست؛ چنان‌که در آیه «يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَهُمْ»^{۳۵} آمده است.^{۳۶} ارتباط این آیه با واژه «استبقاء» را در کلام ادیب و مفسری چون سیدمرتضی نیز مشاهده می‌کنیم. وی در تبیین آیه مذکور، «استبقاء» را در تقابل با «قتل» می‌نشانند و می‌گوید: «أَمَّا قَتْلُ الذَّكَورِ وَاسْتِبْقَاءُ الْإِنَاثِ فَهُوَ ضَرْبٌ مِنَ الْعَذَابِ وَالْإِضْرَارِ».^{۳۷}

بنابراین، کاربردهای قدیمی این تعبیر نشان می‌دهد که «استبقاء» به دو شاخه اصلی تقسیم می‌شود: «استبقای حیاتی» یعنی او را زنده نگه داشت و نکشت. «استبقای عاطفی و اجتماعی»: یعنی از لغزش یا گناه کسی درگذشت تا پیوند دوستی یا رابطه انسانی باقی بماند.

این تعابیر به روشنی نشان می‌دهد که «استبقاء» معنایی در برابر «إِهْلَاكٌ» و «قَتْلٌ» دارد؛ یعنی نگه داشتن کسی از نابودی، هرچند موقت و با هدفی خاص. براین اساس، کاربرد تعبیر «بَعْضُ الْإِسْتِبْقَاءِ» در نامه ۷۳ نهج البلاغه نیز در همان چهارچوب معناشناختی تفسیرشدنی است: امام(ع) از نوعی ابقای آگاهانه بر معاویه سخن می‌گوید، به معنای فرو گذاشتن قتل یا مجازات او در لحظه‌ای خاص نه از سر مدارا، بلکه از جهت تعلیق عمدی انتقام. چنین برداشتی با پشتوانه‌ای ادبی برای معنای لغوی «الاستبقاء» به معنای «الإبقاء على الغير بالعفو وترك القتل» همسو و سازگار به نظر می‌رسد.

۲.۳. کارکرد بلاغی و معنایی تعبیر «بَعْضُ الْإِسْتِبْقَاءِ» در سیاق خطبه

تعبیرات این نامه نشان می‌دهد که از آخرین نامه‌های امام(ع) به معاویه است.^{۳۸} عبارت «لَوْصَلَتْ

۳۲. زمخشری، اساس البلاغة، ۴۷؛ مهنا، لسان اللسان، ۱۰۰/۱.

۳۳. جوهری، الصحاح، ۲۲۸۳/۶.

۳۴. فراهیدی، کتاب العین، ۲۳۰/۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ۸۱/۱۴؛ زمخشری، اساس البلاغة، ۴۷.

۳۵. بقره: ۴۹.

۳۶. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۳۹۵/۲.

۳۷. علم الهدی، امالی، ۳۸۰/۲.

۳۸. مکارم شیرازی، پیام امام، ۳۹۸/۱۱.

إِلَيْكَ...» به باور بسیاری از شارحان نهج البلاغه درباره جنگ و نبرد است^{۳۹} و این معنا به خوبی می تواند در فهم معنای «استبقاء» نیز کمک کند. برای تبیین این قسمت به دو زیرعنوان مهم اشاره می کنیم:

أ. تحلیل ساختار نحوی و شرطی جمله: امام(ع) از پاسخ دادن و نامه نگاری با معاویه خسته و دل زده شده است: «لَمْؤَهَنْ رَأْيِي وَ مُخْطِئُ فِرَاسَتِي.» تهدید به «قوارع» (ضربات کوبنده) نشانه رسیدن به مرز برخورد نهایی است، اما وجود تعبیر «بَعْضُ الاستبقاء»؛ یعنی هنوز عفو و خویش داشتن داری جزئی در میان است. ساختار شرطی جمله، یعنی «لَوْلَا بَعْضُ الاستبقاء» نیز دلالت بر این دارد که گوینده از عملی خشونت آمیز، آگاهانه خودداری کرده است. بنابراین، «استبقاء» در این موضع به معنای گذشت مقطعی و خودداری از مجازات مستقیم معاویه است. در نتیجه، باتوجه به قرینه متقابل آن؛ یعنی «لَوْصَلْتُ إِلَيْكَ مِنْنِي قَوَارِعُ تُفْرَعُ الْعِظْمُ وَ تَهْلِسُ اللَّحْمُ»، «استبقاء» را متعلق به معاویه بدانیم مناسب تر است.

ب. کارکرد بلاغی و فلسفه کاربرد واژه «بعض» در گفتار امام(ع): اگر گفته شود تمام حیات امام علی(ع) در پاسداری از سنت نبوی و صیانت از میراث پیامبر(ص) و عترت ایشان سپری شد، سخنی از روی مبالغه نخواهد بود. درحقیقت، محور اصلی سیره علوی، حفظ اصالت سنت و جلوگیری از تحریف و آسیب آن بود. از این رو، چنان که غایت سخن امام(ع) در این موضع نیز پاسداشت همان سنت و استمرار آن باشد، به کارگیری واژه «بعض» که دلالت بر جزئیت یا محدودیت دارد،^{۴۰} با روح کلی گفتار و جایگاه امام(ع) در حفظ میراث نبوی سازگار نمی نماید.

لازم به توضیح است، در ساختار نحوی عبارت «لَوْلَا بَعْضُ الاستبقاء»، افزودن واژه «بعض» کارکرد بلاغی خاصی دارد و هنگامی به کار می رود که گوینده بخواهد از کلیت مفهومی بکاهد و معنای جمله را به نوعی تخصیص یا محدودیت مقید سازد؛ یعنی آنچه مانع از وقوع تهدید بوده، «استبقاء» به طور مطلق نیست، بلکه مقداری از آن یا جنبه ای از آن است. اگر امام(ع) در مقام بیان مصلحت کلان حفظ امت یا صیانت از سنت بود، انتظار می رفت تعبیر «لولا الاستبقاء» بدون «بعض» یا عبارتی چون «لولا حفظُ أمرِ الأئمة» را بیاورد اما افزودن «بعض» نشان می دهد که این «استبقاء» عام و فراگیر نیست؛ بدین معنا که امام(ع) بخشی از عفو را به کار گرفته است، نه همه آن؛ یعنی به قدر آنکه حجت اخلاقی باقی بماند، نه بیشتر.

توجه به این نکته نیز بایسته است که گذشت امام(ع) از روی ضعف نیست؛ زیرا می گوید: اگر اندکی از اراده گذشت در من نبود، مجازات تو حتمی بود. به این ترتیب، به کارگیری «بعض» شدت تهدید را کم

۳۹. ابن میثم، شرح نهج البلاغة، ۲۳۰/۵؛ مکارم شیرازی، پیام امام، ۴۰/۱۱.

۴۰. فراهیدی، کتاب العین، ۲۸۳/۱؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۱۹/۷.

نمی‌کند، ولی آن را اخلاقی‌تر و حساب‌شده‌تر می‌کند.

۳.۳. کاربرد واژه «استبقاء» در منابع پیش از نهج البلاغه

برای درک دقیق‌تر از بستر معنایی و تحول کاربردی واژه «استبقاء»، بررسی موارد استعمال آن در متون کهن پیش از تدوین نهج البلاغه ضرورتی انکارناپذیر دارد. این شواهد زبانی در آثار تاریخی، روایی و ادبی نشان می‌دهد که این واژه پیش از تثبیت در نهج البلاغه نیز در حوزه‌هایی چون عفو، گذشت و حفظ جان یا رابطهٔ انسانی به کار می‌رفته است، نه صرفاً در معنای سیاسی یا مصلحت‌اندیشانه. از این رو، بررسی این متون می‌تواند زمینه‌ای روشن برای تبیین مقصود امام(ع) از تعبیر «بَعْضُ الْإِسْتِبْقَاءِ» فراهم سازد.

أ. در متون تاریخی (مانند وقعة صفین و الغارات): در کتاب «وقعة صفین» بیان امام علی(ع) به ابن عباس چنین است: «أَمَّا بَعْدُ فَأَشْخِصْ إِلَيَّ مَنْ قَبْلَكَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَذَكَرْهُمْ بِلَايِي عِنْدَهُمْ وَ عَفْوِي عَنْهُمْ وَاسْتِبْقَائِي لَهُمْ وَرَغْبَتُهُمْ فِي الْجِهَادِ...»^{۴۱} اما بعد، مسلمانان و مؤمنانی را که در منطقه تو هستند نردم گسیل دار، آزمون مرا از ایشان و گذشت مرا از آنان خاطر نشان کن و ادامهٔ علاقه‌ام را نسبت به آن‌ها، بدیشان یادآور شو و آنان را به جهاد تشویق کن و...»

در نامهٔ امام(ع) به ابن عباس، دو واژه «عَفْوِي» و «استبْقَائِي» در کنار هم آمده‌اند و این قرینهٔ ترکیبی به‌روشنی نشان می‌دهد که مراد از «استبقاء» همان درگذشتن از مجازات و حفظ پیوند انسانی است. «استبقاء» در این عبارت، برخلاف «عفو» که به بخشش گذشته اشاره دارد، بر ادامهٔ مهربانی و نگه‌داشتن دوستی در آینده دلالت می‌کند؛ یعنی امام(ع) می‌فرماید: ضمن اینکه از آن‌ها گذشتم، دوستی و محبت را هم استمرار بخشیدم.

در کتاب «الغارات» از معاویه چنین نقل شده است: «دَعَا مُعَاوِيَةَ يَزِيدُ بْنُ شَجَرَةَ الرَّهَاقِيِّ فَقَالَ: إِنِّي مُسِرٌّ إِلَيْكَ سِرًّا فَلَا تُطْلِعَنَّ عَلَى سِرِّي أَحَدًا حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ أَرْضِ الشَّامِ كُلِّهَا إِنِّي بَاعُثُكَ إِلَى أَهْلِ اللَّهِ وَ إِلَى حَرَمِ اللَّهِ... أَنِّي قَدْ أَمَرْتُكَ أَنْ تُبَلِّغَ عَنِّي فَإِنَّهُمْ الْأَصْلُ وَالْعَشِيرَةُ وَ إِنِّي لَأَسْتَبْقِيَهُمْ مُحِبًّا وَ لَأَسْتَبْقِيَهُمْ كَارِهًا»^{۴۲} پس در حرکت آی تا در مکه فرود آیی، در آنجا مردمی را که برای حج آمده‌اند خواهی دید... آن‌ها را به اطاعت و پیروی ما دعوت کن. اگر اجابت کردند، دست از آنان بدار و از آنان بپذیر. اگر رخ برتافتند به زبان با آنان محاجه کن ولی به جنگ مپرداز تا آنچه گفته‌ام که به آنان بگویی گفته باشی، زیرا آنان اصل و عشیره من هستند و من خواهان بقای ایشانم و برکنندشان را خوش ندارم.»

در گفتار معاویه در الغارات، معاویه می‌گوید: «فَإِنَّهُمْ الْأَصْلُ وَالْعَشِيرَةُ وَ إِنِّي لَأَسْتَبْقِيَهُمْ مُحِبًّا وَ

۴۱. نصر بن مزاحم، وقعة صفین، ۱۱۶.

۴۲. ثقفی، الغارات، ۳۴۵/۲.

لَا سِتْنَصَالَهُمْ كَارَةً؛ در این عبارت نیز «استبقاء» در برابر «استئصال» آمده است؛ یعنی باقی داشتن در برابر ریشه کن کردن. معنای لغوی آن همان خواستن ابقای دیگری است.

بنابراین در هر دو مورد یادشده، محور معنای «استبقاء» پرهیز از نابودی و تمایل به استمرار رابطه یا حیات است. ضمن آنکه واژه با مفاهیمی هم خانواده چون «عفو» و «کراهة الاستئصال» همراه است که دلالت بر رحمت و گذشت دارد. باتوجه به این زمینه کاربردی، وقتی امام علی (ع) در نامه ۷۳ می فرماید: «لَوْ لَا بَعْضُ الْأَسْتَبْقَاءِ...»؛ یعنی اگر اندکی از همان خوی عفو و نگه داشتن نبود، تو را به سختی می کوبیدم. پس «استبقاء» در اینجا استمرار همان رفتار و منش علوی است و نه صرفاً مصلحت جویی سیاسی. او در برابر دشمنش نیز همان منطق اخلاقی را حفظ می کند، اما با «بعض» نشان می دهد که این گذشت، گذشتی هشداردهنده و آگاهانه است و کامل و بی قید نیست.

ب. روایت اصبغ: «قَالَ الْأَصْبَغُ وَهُوَ أَصْبَغُ صَاحِبِ الْحَدِيثِ وَكَانَ فِي إِحْدَى الْحُجَرِ عَائِشَةُ وَمَنْ مَعَهَا مِنْ خَاصَّتِهَا وَفِي الْأُخْرَى مَرْوَانُ بْنُ حَكَمٍ وَشَبَابٌ مِنْ قُرَيْشٍ وَفِي الْأُخْرَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ وَأَهْلُهُ فَقِيلَ لَهُ فَهَلَّا بَسَطْتُمْ أَيْدِيَكُمْ عَلَى هَؤُلَاءِ فَقَتَلْتُمُوهُمْ أَلَيْسَ هَؤُلَاءِ كَانُوا أَصْحَابَ الْقُرْحَةِ فَلِمَ اسْتَبَقَاهُمْ قَالَ الْأَصْبَغُ قَدْ ضَرَبْنَا وَاللَّهِ بِأَيْدِينَا عَلَى قَوَائِمِ السُّيُوفِ وَحَدَّدْنَا أَبْصَارَنَا نَحْوَهُ لِكَيْ يَأْمُرَنَا فِيهِمْ بِأَمْرٍ فَمَا فَعَلَ وَسِعَهُمْ عَفْوُهُ»^{۴۳} در این روایت که درباره نبرد جمل است، اصبغ بن نباته می گوید: «در یکی از حجره ها عایشه و همراهان نزدیکش بودند، در دیگری مروان بن حکم و گروهی از جوانان قریش و در سومی عبدالله بن زبیر و خانواده اش. به امام (ع) گفته شد: چرا اینان را از پای در نیاوردی؟ مگر نه اینکه آنان همان زخم خوردگان جنگ بودند؟ پس چرا آنان را استبقاء کردی (زنده نگه داشتی)؟ اصبغ گفت: به خدا سوگند، ما دست بر قبضه شمشیر نهاده و چشم هایمان را به او دوخته بودیم تا فرمانی دهد، اما او چنین نکرد و عفو او همه را در بر گرفت.»

این روایت که از جنگ جمل گزارش می دهد نمونه ای دیگر از به کارگیری واژه «استبقاء» در معنای عفو و گذشت آگاهانه، آن هم در فضای ستیز و نبرد است. امیرالمؤمنین (ع) در برخورد با دشمنان خود، براساس عفو و «استبقاء» رفتار می کرد. ایشان می خواست تا رفتارشان الگویی برای آیندگان شود و فرمانروایان او نیز به همین سیره اقتدا کنند. بنابراین، «الاستبقاء» در این روایت نیز به معنای «طلب الإبقاء» بوده و قرینه ای روشن بر همان معنایی است که در نامه ۷۳ نهج البلاغه از تعبیر «لَوْ لَا بَعْضُ الْأَسْتَبْقَاءِ» اراده شده است. چنین کاربردی نشان می دهد که در فرهنگ علوی، «استبقاء» همواره بیانگر نوعی نگه داری آگاهانه و هدفمند بوده است.

۴۳. ابن حبیون، دعائم الإسلام، ۳۹۵/۱.

۳. ۴. گستره معنایی «استبقاء» در روایات اسلامی

برای درک دقیق‌تر معنای «الاستبقاء» در نهج البلاغه، بررسی کاربرد این واژه در سایر متون حدیثی ضروری است. مطالعه نمونه‌های به‌جامانده از برخی احادیث نشان می‌دهد که این تعبیر غالباً در بافتی اخلاقی و انسانی به کار رفته و ناظر بر صیانت و حفاظت از حیات است. نمونه‌های زیر مؤید این دلالت معنایی‌اند:

«لَقَوْلِ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ وَعَدَ فِي أَكْلِ مَالِ الْيَتِيمِ عُقُوبَتَيْنِ عُقُوبَةً فِي الدُّنْيَا وَعُقُوبَةً فِي الْآخِرَةِ فَيُحْرِمَ مَالَ الْيَتِيمِ اسْتِيقَاءُ الْيَتِيمِ وَاسْتِقْلَالُهُ بِنَفْسِهِ...»^{۴۴}

در این حدیث، عبارت «اسْتِيقَاءُ الْيَتِيمِ» در کنار «اسْتِقْلَالُهُ بِنَفْسِهِ» آمده است که نشان می‌دهد مقصود از آن، حفظ حیات، کرامت و توانایی رشد شخصی یتیم است. استبقاء در اینجا به معنای پاسداری از حیات انسانی و زمینه‌سازی برای بقای اوست. از این رو، واژه، ضمن دلالت بر زنده نگه‌داشتن، بر حمایت آگاهانه برای تداوم رشد و اصلاح نیز تأکید می‌کند. نتیجه اینکه در این کاربرد، «استبقاء» معادل حمایت آگاهانه برای تداوم بقای اخلاقی و انسانی است.

«رَحْمَةٌ مَنْ لَا يَرْحَمُ تَمْنَعُ الرَّحْمَةَ وَاسْتِيقَاءُ مَنْ لَا يَبْقَى يُهْلِكُ الْأُمَّةَ»^{۴۵} مهرورزی به کسی که به دیگران رحم نمی‌کند مانع رحمت حق می‌شود و باقی‌گذارن کسی که دیگران را به جای نگذارد همه را نابود سازد.»

در این کلام امام (ع) نیز «استبقاء» به معنای باقی ماندن و از بین نرفتن فرد به کار می‌رود. در این عبارت، «استبقاء» در برابر «من لا یبقی» آمده است، یعنی باقی گذاشتن کسی که خود به دیگران رحم نمی‌کند. «استبقاء» در این بافت، مفهوم هشدار دارد. اگر از نابودسازی کسی که خود نابودکننده است چشم‌پوشی شود، جامعه به هلاکت می‌افتد. در واقع، «استبقاء» همیشه مطلقاً پسندیده نبوده و استبقای نابجا می‌تواند موجب تباهی شود.

مطابق روایتی در صحیح بخاری، پیامبر (ص) در جنگ بدر واژه مورد بحث را این‌گونه استفاده کرده است: «إِذَا أَكْثَبُوكُمْ يَعْنِي كَثُرُوكُمْ فَأَرْمُوهُمْ وَاسْتَبَقُوا نَبْلَكُمْ»^{۴۶}

ابن حجر عسقلانی در شرح این حدیث می‌نویسد: واژه «استبقوا» فعل امر از ریشه «استبقاء» و به معنای «طلب الإبقاء» است؛^{۴۷} یعنی درخواست یا تلاش برای نگه‌داشتن چیزی (در اینجا تیرها)، نه

۴۴. ابن بابویه، علل الشرایع، ۴۸۱/۲.

۴۵. آمدی، غرر الحکم، ۴۵۹.

۴۶. بخاری، الجامع الصحیح، ۷۸/۵.

۴۷. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، ۳۰۶/۷.

صرفاً «طلب البقاء» (تلاش برای باقی ماندن خود). بنابراین، مراد پیامبر (ص) این است که «در پرتاب تیرها شتاب نکنید و آن‌ها را نگه دارید تا هنگامی که دشمن به شما نزدیک شود.»

این تعبیر نشان می‌دهد که در ریشه استعمال عربی، «الاستبقاء» ناظر به نوعی ابقای عامدانه و آگاهانه بر غیر است و همین معنا با تعبیر «بعض الاستبقاء» در نامه ۷۳ سازگار است. امام علی (ع) نیز به جای «البقاء» از «الاستبقاء» استفاده کرده تا نشان دهد که مقصودش ابقای شخص دیگری (معاویه) از روی تدبیر و حلم است.

در روایت دیگری در منابع اهل سنت از پیامبر (ص) چنین نقل شده است: «أَقْتُلُوا شُيُوخَ الْمُشْرِكِينَ وَاسْتَبِقُوا شَرَّحَهُمْ»^{۴۸}، یعنی پیران مشرکان را بکشید و جوانانشان را زنده نگه دارید. «واژه «استبقوا» به روشنی در معنای «طَلَبُ الْإِبْقَاءِ عَلَى الْغَيْرِ» آمده است. تقابل امر به قتل با امر به استبقاء، معنای گذشت و خودداری از نابودی را تثبیت می‌کند و قرینه‌ای بر کلام امام (ع) در تعبیر «بعض الاستبقاء» است.

۳. ۵. شواهد درون‌متنی نهج البلاغه بر تأیید معنای برگزیده

توجه به نوع کاربرت عبارت «لَوْ لَا بَعْضُ الْإِسْتِبْقَاءِ لَوْصَلَتْ إِلَيْكَ مِنِّي قَوَارِعُ...» نشان می‌دهد که این شیوه سخن گفتن، در سایر عبارات نهج البلاغه هم دیده می‌شود. از سویی، بین این عبارت و سایر عبارات، نوعی قرابت مفهومی و معنایی نیز وجود دارد؛ یعنی غالباً تهدیدها همواره با قیدهای اخلاقی همراه‌اند. امام (ع) در خطبه ۲۰۰ که آن هم خطاب به معاویه است، با تأکید بر «لَوْ لَا» شرطیه فرموده‌اند: «لَوْ لَا كَرَاهِيَةُ الْغَدْرِ كُنْتُ مِنْ أَذَى النَّاسِ»^{۴۹}، بنابراین، تأمل در نوع کاربرد تعبیر «لَوْ لَا بَعْضُ الْإِسْتِبْقَاءِ...» نشان می‌دهد که این شیوه بیان در سایر بخش‌های نهج البلاغه نیز تکرار شده و از منطق واحدی پیروی می‌کند؛ بدین معنا که تهدید در گفتار امام (ع) هرگز از قید اخلاق و تقوا جدا نیست، بلکه در کنار هشدار، همواره عنصری از خویش‌داری حضور دارد.

در حکمت‌های نهج البلاغه نیز «بعض» با مفاهیمی ارزشی همراه شده است؛ از جمله در عبارت «إِنَّ قِيَامَ اللَّهِ بِبَعْضِ التَّقَى وَ إِنْ قُلَّ وَ إِنْ جَعَلَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَ اللَّهِ سِتْرًا وَ إِنْ رَقَّ»^{۵۰} که در آن امام (ع) از حد اندکی از تقوا سخن می‌گوید که می‌تواند همچون حجابی بازدارنده عمل کند؛ معنایی که قرآن نیز با تعبیر «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^{۵۱} آن را تأیید می‌کند. کاربرد «بعض» در این حکمت نشان می‌دهد که امام (ع) از این قید برای بیان نقش بازدارنده حدی محدود بهره می‌گیرد؛ حدی سنجیده و کافی که برای مقصود، کارآمد است. بر

۴۸. ابن حنبل، مسند، ۳۷۹/۳۳.

۴۹. شریف‌رضی، خطبه ۲۰۰.

۵۰. شریف‌رضی، حکمت ۲۳۴.

۵۱. تغابن: ۱۶.

براتی؛ تحلیل تعبیر «بَعْضُ الْأَسْتَبْقَاءِ» در نامه ۷۳ نهج البلاغه با نقد دیدگاه‌های مترجمان و شارحان/۷۵

همین اساس، این الگویی تواند در فهم تعبیر «بَعْضُ الْأَسْتَبْقَاءِ» نیز راهگشا باشد: مقصودی مشخص از ابقا در همان حدی که برای تحقق هدف امام(ع) لازم است. به این ترتیب، سیاق بیان آشکار می‌سازد که «بَعْضُ» در زبان علوی غالباً نشانگر نوعی اندازه‌گذاری اخلاقی و بلاغی است؛ حدی دقیق که به کارکرد مدّ نظر گوینده خدمت می‌کند و همین معنا در تعبیر «بَعْضُ الْأَسْتَبْقَاءِ» نیز مشاهده‌شدنی است.

ازجمله شواهد روشن بر معنای برگزیده برای «الاستبقاء»، خطبه ۵۵ نهج البلاغه است؛ آنجا که امام(ع) در پاسخ به یارانِ شتابزده خود در صفین فرمود: «به خدا که یک روز جنگ را واپس نیفکنده‌ام، جز که امید داشتم گروهی به‌سوی من آیند و به راه حق گرایند و به نور هدایت من راه پیمایند. این مرا خوش‌تر است تا شامیان را بکشم و گمراه باشند، هرچند خود گردن‌گیرنده گناه باشند.»^{۵۲}

این بیان، منطق عمیقی را در رفتار سیاسی و اخلاقی امام(ع) آشکار می‌سازد؛ امام(ع) حتی در اوج قدرت نظامی، تصمیم به درگیری را به تأخیر می‌انداخت تا شاید زمینه‌ای برای هدایت و بازگشت دشمنان فراهم شود. این منطق دقیقاً همان روحی است که در تعبیر «أَوَّلًا بَعْضُ الْأَسْتَبْقَاءِ» نیز دیده می‌شود؛ یعنی امام(ع) در برابر معاویه نیز از روی عجز یا مصلحت‌جویی ظاهری سکوت نکرد، بلکه از سر بصیرت و به امید بازماندن فرصتی برای اصلاح و بازگشت، او را ابقا کرد.

بدین‌سان، «الاستبقاء» در هر دو موضع، نشانه‌مدارای حساب‌شده برای ابقای خصم به قصد بیداری و هدایت است. در هر دو مورد، امام(ع) از اقدام قاطع و فوری در حذف معاویه و یارانش خودداری می‌کند تا راه روشنگری و اصلاح همچنان باز بماند و همین رویکرد، چهره عقلانی و بلاغی تعبیر «بَعْضُ الْأَسْتَبْقَاءِ» را روشن می‌سازد.

۴. تفاوت گفتمانی نامه ۷۳ با سیاق‌های سیاسی و جنگی در نهج البلاغه

با نگاهی جامع به نهج البلاغه روشن می‌شود که واژگان مشترک در گفتارهای امام علی(ع) بسته به سیاق و غرض خطابی، دلالت‌های متفاوتی می‌یابند. ازاین‌رو، در تحلیل تعبیر «بَعْضُ الْأَسْتَبْقَاءِ» باید مواردی را نیز در نظر گرفت که در ظاهر با برداشت این پژوهش‌ناسازگار به نظر می‌رسند؛ ازجمله روایت مسعودی در مروج الذهب^{۵۳} و خطبه ۶۶ نهج البلاغه.^{۵۴}

در گفت‌وگوی منقول از مروج الذهب، مغیره بن شعبه پس از کشته‌شدن عثمان به امام(ع) پیشنهاد می‌دهد که معاویه را بر کارش باقی بگذارد اما پاسخ امام(ع) روشن است: «لَا وَاللَّهِ لَا أَسْتَعْمِلُ مُعَاوِيَةَ»

۵۲. شریف‌رضی، خطبه ۵۵. در این قسمت، از ترجمه سیدجعفر شهیدی بهره بردیم.

۵۳. مسعودی، مروج الذهب، ۳۵۶/۲.

۵۴. شریف‌رضی، خطبه ۶۶.

يَوْمَئِذٍ أَبَدًا» در این سیاق، ابقا به معنای ابقای سیاسی و استمرار منصب است و امام(ع) آن را از اساس، نوعی سازش و مداخله در دین می‌شمارد؛ چنان‌که در همان گفت‌وگو تصریح می‌کند: «وَاللَّهِ لَا أَذَاهُنْ فِي دِينِي وَلَا أُعْطِيَ الرِّيَاءَ فِي أَمْرِي» و هنگامی که ابن عباس پیشنهاد ابقای معاویه را می‌دهد، امام(ع) در پاسخ می‌فرماید: «لَا أُعْطِيهِ إِلَّا السَّيْفَ»^{۵۵} که صریح‌ترین نشانه بر موضع قاطع سیاسی امام(ع) در برابر تمرد است. به نظر، این مضمون با «الاستبقاء» در نامه ۷۳ متفاوت است؛ زیرا در این نامه، مقصود امام(ع)، حفظ قدرت سیاسی نیست، بلکه هدف، تعلیق آگاهانه کیفر و خودداری از اقدام قهری است تا حجت اخلاقی و الهی خویش را تمام کند.

به همین ترتیب، فضای گفتار در خطبه ۶۶ کاملاً رزمی و تهییجی بوده و در بحبوحه نبرد صفین ایراد شده است. امام(ع) در اینجا در مقام فرماندهی می‌فرماید: «فَأَضْرِبُوا نَبْجَهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ كَامِنٌ فِي كِسْرِهِ...»^{۵۶} این تعبیر، صحنه نبرد را مجسم می‌سازد و نشان می‌دهد که فرمان امام(ع) در اینجا ناظر به جهاد بیرونی و دفع فتنه است و مجالی برای بیان قاعده‌ای اخلاقی باقی نمانده است.

براین اساس، روشن می‌شود که تفاوت میان نامه ۷۳ و موارد یادشده، تفاوتی سیاقی است. امام(ع) در میدان سیاست و جنگ، ابقای ظاهری را رد می‌کند و در مقام اخلاق و خطاب تهدیدی در ضمن یک نامه، از «بعض الاستبقاء» به منزله مهار آگاهانه خشم سخن می‌گوید. از این رو، اختلاف لحن در نهج البلاغه، بازتاب تفاوت مخاطب و موقعیت است و همگی بر مدار اصلی واحد می‌گردند: حفظ عدالت و حجت الهی. بدین ترتیب، تعبیر «بعض الاستبقاء» در نامه ۷۳ با دیگر بیانات امام(ع) در تعارض نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با طرح این پرسش اصلی که مراد امام علی(ع) از تعبیر «بعض الاستبقاء» در نامه ۷۳ نهج البلاغه چیست، کوشید معنای دقیق این تعبیر را در پرتو شواهد لغوی و تاریخی بازسازی کند. تحلیل تطبیقی و معناشناختی تعبیر «بعض الاستبقاء» در منابع لغوی، تاریخی و حدیثی نشان داد که این واژه از سویی بر معنای «باقی‌گذارن و خودداری از نابودی» دلالت دارد و از سویی دیگر، در بیان علوی به سطحی اخلاقی و سیاسی ارتقا یافته است. امام علی(ع) در نامه ۷۳ نهج البلاغه با گزینش هوشمندانه این تعبیر، نوعی موازنه میان حلم و قدرت و میان تهدید و اخلاق برقرار کرده است. در پرتو شواهد لغوی و تاریخی روشن شد که «استبقاء» در گزارش‌های تاریخی و حدیثی سده‌های

۵۵. مسعودی، مروج الذهب، ۳۵۶/۲.

۵۶. شریف‌رضی، خطبه ۶۶.

نخستین، غالباً به معنای درگذشتن از مجازات سزاوار به کار رفته است. قید «بعض» در ترکیب «بَعْضُ الْإِسْتِبْقَاءِ» نیز دلالتی تقلیلی دارد؛ یعنی از گذشتی محدود و هدفمند و نه تسامح مطلق حکایت می‌کند. بررسی کاربردهای مشابه «أَوَّلًا وَبَعْضًا» در دیگر گفتارهای علوی نیز نشان داد که این شیوه بیان، الگوی ثابتی از منطق کلام امام(ع) است. براین اساس، تعبیر «بَعْضُ الْإِسْتِبْقَاءِ» در نهج البلاغه نوعی صورت‌بندی زبانی از نظام اخلاقی قدرت است؛ نظامی که در آن، «باقی گذاشتن دشمن» از سر ترس یا ملاحظه نیست.

درنهایت، این پژوهش نشان داد که تحلیل واژگانی بیان امام(ع) در نهج البلاغه می‌تواند ابزاری کارآمد برای فهم لایه‌های عمیق‌تر اندیشه علوی باشد.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن. الذریعة إلى تصانیف الشيعة. قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد. غرر الحکم و درر الکلم. قم: بوستان کتاب، ۱۳۶۶.
- آیتی، عبدالمحمد. ترجمه نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله. شرح نهج البلاغه. به تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم. قم: آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن‌اعثم، محمد بن علی. الفتوح. بیروت: دار الأضواء، ۱۴۱۱ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. کمال‌الدین و تمام النعمة. تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. فتح الباری فی شرح صحیح البخاری. مصر: المكتبة السلفية، ۱۳۹۰ق.
- ابن حنبل، احمد بن حنبل. مسند احمد بن حنبل. به تحقیق شعيب الأرنؤوط. بیروت: الرسالة، ۱۴۲۱ق.
- ابن حیون، نعمان بن محمد. دعائم الاسلام. قم: آل‌البيت(ع)، ۱۳۸۵ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ابن میثم، میثم بن علی. شرح نهج البلاغه. تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
- ارفع، کاظم. ترجمه روان نهج البلاغه. تهران: فیض کاشانی، ۱۳۷۸.
- ازهری، محمد بن احمد. تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- الهی اردبیلی، حسین بن عبدالحق. ترجمه نهج البلاغه. قم: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت(ع)، بی‌تا.
- امین، سیدمحسن. اعیان الشیعه. بیروت: دار التعارف، ۱۴۱۹ق.
- انصاری قمی، محمدعلی. ترجمه نهج البلاغه. تهران: علمی، ۱۳۷۲ق.
- انصاریان، حسین. ترجمه نهج البلاغه. قم: دار العرفان، ۱۳۸۸.

- بخاری، محمد بن اسماعیل. الجامع الصحيح. بولاق مصر: سلطانية، ١٣١١ق.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد. الغارات. قم: دار الكتاب الإسلامی، ١٤١٠ق.
- جحاف، یحیی بن ابراهیم. ارشاد المؤمنین إلى معرفة نهج البلاغة المبين. قم: دلیل ما، ١٤٢٢ق.
- جعفری، محمد مهدی. ترجمة نهج البلاغة. تهران: ذکر، ١٣٨٨.
- جوهری، اسماعیل بن عباد. الصحاح. بیروت: دار العلم، ١٣٧٦ق.
- حسنای، محمد جلیل عباس. اعراب نهج البلاغة. عراق: العتبة العباسية المقدسة، ١٤٣٧ق.
- حسینی، جعفر. شرح نهج البلاغة. قم: دارالفتلین، ١٤١٩ق.
- حسینی، عبدالزهراء. مصادر نهج البلاغة و اسانیده. بیروت: دار الزهراء، ١٤٠٩ق.
- خویی، حبیب الله بن محمد هاشم. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة. تهران: مكتبة الإسلامية، ١٤٠٠ق.
- خویی، سید ابوالقاسم. معجم رجال الحديث. بی جا: ١٤١٣ق.
- دانشنامه علوی. ترجمة نهج البلاغة. تهران: دانشگاه تهران، ١٣٧٧.
- دخیل، علی محمد علی. شرح نهج البلاغة. بیروت: دار المرتضی، ١٤٠٦ق.
- دشتی، محمد. ترجمة نهج البلاغة. قم: مشهور، ١٣٧٩.
- دنبلی خویی، ابراهیم بن حسین. الدرة النجفية. ایران: بی نا، ١٣٢٠ق.
- دین پرور، جمال الدین. نهج البلاغة پارسى. تهران: بنیاد نهج البلاغة، ١٣٧٩.
- زمخشری، محمود بن عمر. اساس البلاغة. بیروت: دار صادر، ١٩٧٩م.
- شرقی، محمد علی. ترجمة نهج البلاغة. تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣.
- شریف رضی، محمد بن حسین. نهج البلاغة. به تحقیق صبحی صالح. قم: دار الهجرة، ١٤٠٧ق.
- شهیدی، جعفر. ترجمة نهج البلاغة. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٧٨.
- شوشتری، محمد تقی. بهج الصباغة فی شرح نهج البلاغة. تهران: امیرکبیر، ١٤١٨ق.
- شوشتری، نورالله بن شرف الدین. مجالس المؤمنین. تهران: کتاب فروشی اسلامیة، ١٣٦٥.
- شیروانی، علی. ترجمة نهج البلاغة. قم: نسیم حیات، ١٣٨١.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الكتب، ١٤١٤ق.
- عبده، محمد. شرح نهج البلاغة. به تحقیق عبدالحمید. قاهره: بی تا.
- علم الهدی، علی بن حسین. امالی. قاهره: دار الفكر العربی، ١٩٩٨م.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت، ١٤٠٩ق.
- فیض الاسلام، علی نقی. ترجمه و شرح نهج البلاغة. تهران: فقیه، ١٣٦٨.
- قطیش، عبدالقادر. اعراب نهج البلاغة. بیروت: دار الولاة، ١٤٣٨ق.
- کاشانی، فتح الله بن شکر الله. تنبيه الغافلين و تذكرة العارفين. تهران: پیام حق، ١٣٧٨.

- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مسعودی، علی بن حسین. مروج الذهب. به تحقیق داغر. قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
- مصطفوی، حسن. التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۳۰ق.
- معادینخواه، عبدالمجید. ترجمه نهج البلاغه. تهران: ذره، ۱۳۷۹.
- مکارم شیرازی، ناصر. پیام امام امیرالمؤمنین. قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۵.
- مکارم شیرازی، ناصر. ترجمه نهج البلاغه. قم: هدف، ۱۳۹۷ق.
- منتظری، حسینعلی. درس‌هایی از نهج البلاغه. تهران: سرایی، ۱۳۹۵.
- مهنّا، عبدالله علی. لسان اللسان. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۳ق.
- مؤید، یحیی بن حمزه. الدیباغ الوضی فی الكشف عن اسرار کلام الوصی. صنعّا: مؤسسه الإمام زیدبن علی الثقافیة، ۱۴۲۴ق.
- نصرین مزاحم. وقعة صفین. قم: آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- نواب لاهیجی، محمدباقر. شرح نهج البلاغه. تهران: اخوان کتابچی، ۱۳۵۶ق.

Transliterated Bibliography

- ‘Abduh, Muḥammad. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. researched by ‘Abd al-Ḥamīd. Cairo: s.n. s.d.
- ‘Alam al-Hudā, ‘Alī ibn Ḥusayn. Cairo: *Amālī*. Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1998/1419.
- Āmidī, ‘Abd al-Wāḥid ibn Muḥammad. *Ghurur al-Ḥikam va Durar al-Kalim*. Qum: Būstān-i Kitāb, 1988/1366.
- Amīn, Sayyid Muḥsin. *A ‘yān al-Shi‘a*. Beirut: Dār al-Ta‘ārif. 1998/1419.
- Anṣārī Qumī, Muḥammad ‘Alī. *Tarjamah Nahj al-Balāghah*. Tehran: ‘Ilmī, 1994/1372.
- Anṣārīyān, Ḥusayn. *Tarjamah Nahj al-Balāghah*. Qum: Dār al-‘Irfān, 2010/1388.
- Āqā Buzurg Tehranī, Muḥammad Muḥsin. *al-Dharī‘a Ilā Taṣānīf al-Shi‘a*. Qum: Ismā‘iliyān. 1988/1408.
- Arfa‘, Kāzīm. *Tarjamah Ravān Nahj al-Balāghah*. Tehran: Fiyḍ Kāshānī, 2000/1378.
- Āyatī, ‘Abd al-Muḥammad. *Tarjamah Nahj al-Balāgha*. Tehran: Daftar Nashr-i Farhang Islāmī, 2000/1378.
- Azhārī, Muḥammad Ibn Aḥmad. *Tahdhib al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 2000/1421.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*. Būlāq Miṣr: Sulṭāniya, 1893/1311.
- Dakhil, ‘Alī ibn Muḥammad. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Beirut: Dār Murtaḍā, 1986/1406.
- Dānishnāmīh ‘Alawī. *Tarjamah Nahj al-Balāghah*. Tehran: University of Tehran, 1999/1377.
- Dashti, Muḥammad. *Tarjamah Nahj al-Balāghah*. Qum: Mashhūr, 2000/1379.

- Dīnparvar, Jamāl al-Dīn. *Nahj al-Balāghah Pārsi*. Tehran: Bunyād Nahj al-Balāghah, 2000/1379.
- Dunbulī Khūyī, Ibrāhīm ibn Ḥusayn. *Al-Dudāh al-Najāfiyah*. Irān: s.n. 1902/1320.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat, 1989/1409.
- Fiḍ al-Islām, ‘Alī Naqī. *Tarjumah va Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Tehran: Faqīh, 1990/1368.
- Ḥasanāwī, Muḥammad Jalīl ‘Abbās. *Irāb Nahj al-Balāghah*. ‘Irāq: al-‘Utbah al-‘Abbāsiya al-Muqadasah, 2015/1437.
- Ḥusaynī, ‘Abd al-Zahrā’. *Maṣādir Nahj al-Balāghah wa Asānīdih*. Beirut: Dār al-Zahrā’, 1989/1409.
- Ḥusaynī, Ja‘far. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Qum: Dār al-Thaqalayn, 1998/1419.
- Ibn Abī al-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd ibn Hiba Allāh. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Qum: Āyat Allāh Mar‘ashī Najafī, 1984/1404.
- Ibn A‘tham, Abū Muḥammad. *al-Futūḥ*. Beirut: Dār al-Aḍvā’, 1991/1411.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Ikmāl al-Dīn wa Itmām al-Ni‘mah*. Tehran: al-Islāmīyya, 1975/1395.
- Ibn Hajar ‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Fath al-Bārī fi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Egypt: al-Maktaba al-Salafiya, 1970/1390.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. researched by Shu‘ayb al-Arna’ūt, Beirut: al-Risālah. 2000/1421.
- Ibn Ḥayyūn, Nu‘mān ibn Muḥammad. *Da‘āim al-Islām*. Qum: Āl al-Bayt (AS), 1966/1385.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. 1993/1414.
- Ibn Mītham, Mītham ibn ‘Alī. *Sharḥ-i Nahj al-Balāgha*. Tehran: Daftar Nashr al-Kitāb, 1984/1404.
- Ilāhī Ardabīlī, Ḥusayn ibn ‘Abd al-Ḥaqq. *Tarjamah Nahj al-Balāghah*. Qum: Daftar Nashr Farhang Ahl-i Biyt (AS), s.d.
- Ja‘farī, Muḥammad Mahdī. *Tarjamah Nahj al-Balāghah*. Tehran: Dhikr, 2010/1388.
- Jahāf, Yahyā ibn Ibrāhīm. *Irshād al-Mu‘minīn ilā Ma‘rifā Nahj al-Balāghah al-Mubīn*. Qum: Dalīl mā, 2001/1422.
- Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ*. Beirut: Dār al-‘Ilm. 1998/1376.
- Kāshānī, Faṭḥ Allāh ibn Shukr Allāh. *Tanbīh al-Ghāfilīn wa Tadhkira al-‘Ārifīn*. Tehran: Payām Haq, 1959/1378.
- Khū‘ī, Ḥabīb Allāh ibn Muḥammad Hāshim. *Manḥāj al-Barā‘ah fi Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Tehran: Maktaba al-Islāmīyya. 1980/1400.

- Khū'i, Sayyid Abū al-Qāsim. *Mu'jam Rijāl al-Hadith*. s.l. s.n. 1993/1413.
- Ma'adikhāh, 'Abd al-Majīd. *Tarjamah Nahj al-Balāghah*. Tehran: Zarih, 1960/1379.
- Mahnā, 'Abd Allāh 'Alī. *Lisān al-Lisān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993/1413.
- Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, 1983/1403.
- Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Payām-i Imām Amīr al-Mu'minīn*. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1997/1375.
- Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Tarjamah Nahj al-Balāghah*. Qum: Hadaḡ, 2019/1397.
- Mas'ūdī, 'Alī ibn Ḥusayn. *Murūj al-Dhahab*. Ed. As'ad Dāghir, Qum: Dār al-Hijrah, 1989/1409.
- Mu'ayyad, Yahyā ibn Ḥamzih. *Al-Dibāj al-Waḡī fi al-Kashf 'an Asrār Kalām al-Waṣī*. Ṣan'ā: Mū'assisa al-Imām Zayd ibn 'Alī al-Thaqāfiya, 2003/1424.
- Muntaẓirī, Ḥusayn 'Alī. *Dars-hā-yi az Nahj al-Balāghah*. Tehran: Sarāyī, 2017/1395.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. *al-Taḥqīq fi Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009/1430.
- Naṣr ibn Muzāhim. *Waḡ'at Ṣiffīn*. Qum: Āyat Allāh Mar'ashī Najafī, 1984/1404.
- Nawāb Lāhijī, Muḥammad Bāqir. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Tehran: Akhawān Kitābchī, 1946/1356.
- Qaṭīsh, 'Abd al-Qādir. *I'rāb Nahj al-Balāghah*. Beirut: Dār al-Wilā', 2017/1438.
- Ṣāhib ibn 'Abād. Ismā'īl ibn 'Abād. *Al-Muḥīṭ fi al-Lughah*. Beirut: 'Ālim al-Kutub. 1994/1414.
- Shahīdī, Ja'far. *Tarjamah Nahj al-Balāghah*. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī. 2000/1378.
- Sharīf al-Raḡī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāghah*. researched by Ṣubḥī Ṣāliḥ, Qum: Dār al-Hijrat, 1987/1407.
- Sharqī, Muḥammad 'Alī. *Tarjamah Nahj al-Balāghah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1985/1363.
- Shiravānī, 'Alī. *Tarjumah Nahj al-Balāghah*. Qum: Nasīm Ḥayāt, 2003/1381.
- Shushtarī, Muḥammad Taqī. *Bahju al-Ṣabāghah fi Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Tehran: Amīr Kabīr, 1997/1418.
- Shushtarī, Nūr Allāh ibn Sharaf al-Dīn. *Majālis al-Mu'minīn*. Tehran: Kitābforūshī Islāmiyyah. 1986/1365.
- Thaqafī, Ibrāhīm ibn Muḥammad. *al-Ghārāt*. Qum: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1990/1410.
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. *Asās al-Balāghah*. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1979/1399.



Revising the Functions and Translations of “*Min dūni*” in the Quran on the basis of Frame Semantics

Seyyed Mahdi Hosseini , Ph.D. Student, Department of Arabic Language and Literature, Dr. Ali Shariati Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Dr. Seyed Hosein Seyedi  (**Corresponding Author**), Professor, Department of Arabic Language and Literature, Dr. Ali Shariati Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: seyedi@um.ac.ir

Pouya Shahriarirad , Ph.D. Graduate, Department of Linguistics, Dr. Ali Shariati Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

Viewing the word as a fundamental unit in discourse analysis plays a key role in the formation of the linguistic structure and, consequently, the translation system. The perspective on different dimensions of the word determines the method and approach adopted in translation. In the evolution of semantics, we have consistently witnessed a broadening perspective on the word. Meanwhile, “frame semantics”, with a cognitive approach, elevates the analytical level of the word beyond the boundaries of the sentence and context and seeks it in a set of language users’ mental and conceptual structures. In fact, the frameworks of conceptual metaphors constitute semantic frames within which the word gains meaning. The application of this theory in translation leads to the revision of the conceptual systems of both the source and target languages with the aim of exact reconstruction of the text. Still, according to this study, this matter has been neglected in the translation of the Quran, and thereby it has created a conceptual gap in comprehension and representation of meanings. So, using a descriptive-analytical method, this paper examines the functions of the compound “*min dūni*” in the Quranic framework and analyzes translators’ performance in its translation through a critical approach. According to the results, most translators have not been very successful in transferring and reconstructing the fluid multidimensional functions of this compound.

Keywords: Quran, Frame semantics, *Min dūni*, Translation



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



بازنگری کارکردها و برگردان‌های «من دون» در قرآن بر مبنای معناشناسی قالبی

سیدمهدی حسینی

دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

(نویسنده مسئول) دکتر سیدحسین سیدی

استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

Email: seyedi@um.ac.ir

پویا شهریاری راد

دانش‌آموخته دکتری گروه زبان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

چکیده

نگرش به «واژه» به عنوان واحدی بنیادین در تحلیل گفتمان، نقشی کلیدی در شکل‌گیری ساختار زبان‌شناختی و به تبع آن نظام ترجمه ایفا می‌کند. چگونگی نگاه به ساحت‌های مختلف واژه، تعیین‌کننده روش و رویکرد اتخاذشده در ترجمه است. در سیر تحول معناشناسی، همواره شاهد گسترش افق دید نسبت به واژه بوده‌ایم؛ در این میان، «معناشناسی قالبی» با رویکردی شناختی، سطح تحلیل واژه را از مرز جمله و بافت فراتر برده و آن را در مجموعه‌ای از ساختارهای ذهنی و مفهومی کاربران زبان می‌جوید. در واقع، چهارچوب‌های استعاره‌های مفهومی، قالب‌های معنایی را می‌سازد که واژه درون آن‌ها معنا می‌یابد. کاربری این نظریه در ترجمه موجب بازنگری در نظام‌های مفهومی زبان مبدأ و مقصد برای بازسازی دقیق متن می‌شود؛ امری که به باور پژوهش حاضر تاکنون در ترجمه قرآن مغفول مانده و خلنی مفهومی در درک و بازنمایی معانی ایجاد کرده است. ازاین‌رو، نوشتار حاضر با روش توصیفی تحلیلی، کارکردهای ترکیب «من دون» را در چهارچوب قرآن بررسی کرده و با رویکردی انتقادی، عملکرد مترجمان را در برگردان آن واکاوی می‌کند. نتایج نشان می‌دهد که اغلب مترجمان در انتقال و بازسازی کارکردهای سیال و چندبعدی این ترکیب موفقیت چندانی نداشته‌اند.

واژگان کلیدی: قرآن، معناشناسی قالبی، من دون، ترجمه.

مقدمه

پس از سال‌ها تکرار و تداوم بحث‌های معرفت‌شناختی پیرامون فرایند ترجمه، به نظر می‌رسد یکی از وجوه مورد اجماع، انتقال مقصود مؤلف با بیانی مفهوم و تأثیرگذار در زبان مقصد باشد. از آنجاکه واژگان، ابزار بنیادین تولید معنا هستند، نقش محوری در این فرایند، بر عهده گزینش «معادل‌های برابرنهاد» برای واژگان زبان مبدأ در زبان مقصد است.

از دیگر سو، آنچه در تمام زبان‌ها مشهود و ملموس می‌نماید کارکردهای متنوع واژگان، متناسب با بافت‌های مختلف متن است که ما از آن به اصل سیالیت واژه یاد می‌کنیم. پیش‌تر این مسئله در چهارچوب معناشناسی ساختاری و تحت مقوله چندمعنایی واژه بررسی می‌شده است که «واژه‌ها برحسب هم‌نشینی با یکدیگر تحت تأثیر مفهوم هم قرار می‌گیرند و تغییر معنا می‌دهند.»^۱ اما پس از ظهور رویکرد زبان‌شناسی شناختی، معناشناسی نیز شاهد رویکردهای نوینی از جمله معناشناسی قالبی بوده است. نظریه معناشناسی قالبی، که نخستین بار توسط چارلز جی. فیل مور^۲ در دهه ۱۹۷۰م معرفی شد، رویکردی انقلابی در نحوه درک معنا در زبان‌شناسی به شمار می‌آید. معناشناسی قالبی بر این باور استوار است که معانی واژگان به طور مستقل و جداگانه درک نمی‌شوند، بلکه در چهارچوب‌های مفهومی پیچیده و ساختاریافته‌ای قرار دارند که توسط خود واژه‌ها فعال می‌شوند.^۳ این چهارچوب‌های مفهومی، ساختارهای ذهنی هستند که به افراد کمک می‌کنند تا جهان را درک کنند و معمولاً به تجربه، فرهنگ و بافت اجتماعی و موقعیتی وابسته‌اند. این رویکرد نظریه‌های معنایی پیشین مانند معنای شرطی حقیقت^۴ را به چالش می‌کشد که بر ویژگی‌های دلالتی واژگان و روابط میان واژه‌ها و جهان تأکید می‌کند. برخلاف این دیدگاه‌ها، معناشناسی قالبی پیشنهاد می‌دهد که معنا بسیار پویا و رابطه‌ای است، به طوری که واژه‌ها شبکه‌های گسترده و به هم پیوسته‌ای از دانش و تجربیات را فعال می‌کنند. درحقیقت، معناشناسی قالبی، معنای یک واژه را باتوجه به ساختار مفهومی آن واژه که برگرفته از جهان پیرامون بشر است، مشخص می‌کند.^۵

از طرفی، ترجمه قرآن کریم به عنوان متن مقدس و تحفه و حیانی اسلام که دیرینه‌ای به قدمت نزول آن دارد، در قرون مختلف با رویکردهای متنوع صورت پذیرفته که هرکدام دارای نقاط ضعف و قوت خاص خود است. اما آنچه با قاطعیت می‌توان ادعا کرد این است که یکی از آفت‌های موجود در تمام ترجمه‌ها

۱. صفوی، درآمدی بر معناشناسی، ۱۱۶.

2. C J Fillmore.

3. Fillmore, "Frame Semantics", 111.

4. Truth-conditional.

5. Sullivan, Karen "Integrating constructional semantics and conceptual metaphors" 2018.

نوعی اسارت در قیود تک معادل‌های قاموسی است که «نایدا» از آن به معنای ارجاعی یاد می‌کند.^۶ این مطلب که خاستگاه آن را می‌توان در حساسیت‌های موجود در ترجمه متن مقدس جست‌وجو کرد، اثر منفی خود را به هر شکل در ترجمه‌های صورت‌پذیرفته از اساسی‌ترین منبع اسلامی گذاشته و باعث شده فضای بازسازی شده به دست مترجم با فضای خلق شده به وسیله مؤلف همسانی پیدا نکرده و به خوبی گویای حق مطلب نشود.

از جمله مواضعی که بروز این نارسایی در آن به وضوح نمایانگر است ترکیب حرفی و اسمی «من دون» است که در نحو عربی، شبه جمله نامیده می‌شود. این شبه جمله، ۱۳۳ مرتبه در قرآن تکرار شده که اغلب اوقات مضاف الیه آن لفظ جلاله «الله» یا ضمیری است که به آن باز می‌گردد و در مواقعی نیز اسامی دیگری به آن اضافه شده است اما نکته حائز اهمیت آن است که با وجود بسامد بالای این ترکیب، ظرایف و انعطاف موجود در آن از دیدگان نحویان و مفسران و به تبع آن، مترجمان دور مانده است.

نوشتار حاضر به واکاوی وضعیت کارکردی و ترجمه‌ای «من دون» در ساحت قرآن کریم می‌پردازد. از این رو، ابتدا با روش توصیفی تحلیلی و پس از شرح مبانی نظری و نحوی به ذکر پاره‌ای از آیات قرآن و تحلیل آن پرداخته و سپس با رویکردی انتقادی چهار نمونه از ترجمه‌های قرآن نقد می‌شود تا به دو پرسش پاسخ دهد: ۱. ترکیب «من دون» در قرآن، چه قالب‌های معنایی‌ای را فعال کرده است؟ ۲. مترجمان قرآن در برگردان «من دون» چه میزان به تنوع قالب‌های معنایی این ترکیب توجه داشته‌اند؟ همچنین، نمونه ترجمه‌های انتخاب شده متشکل از چهار نمونه معاصر است: انصاریان، فولادوند، مکارم شیرازی و خرمشاهی.

درباره پیشینه نظری باید گفت که معناشناسی قالبی نخستین بار توسط چارلز فیلمور در دهه ۱۹۷۰ میلادی معرفی و به یکی از نظریه‌های بنیادی در زبان‌شناسی شناختی بدل شده است. این رویکرد، دیدگاه‌های سنتی درباره معنای واژگانی را که آن را مستقل از بافت یا قابل تجزیه به مؤلفه‌های تحلیلی می‌دانستند، به چالش می‌کشد و به جای آن، بر این باور استوار است که معنای زبانی از طریق دانش زمینه‌ای ساخت یافته یا آنچه «فیلمور» آن را قالب می‌نامد، شکل می‌گیرد. قالب‌ها ساختارهای مفهومی هستند که موقعیت‌ها، تجربه‌ها یا صحنه‌های نمونه‌وار را بازنمایی می‌کنند و پایه شناختی‌ای را فراهم می‌آورند که معناهای واژگان براساس آن ساخته، تفسیر و بسط داده می‌شوند.

اما پیش‌تر، پژوهش‌هایی به زبان عربی درباره واژه «دون» از نظر نحوی و معنایی صورت گرفته است. عبدالعباس عبدالجاسم (۲۰۱۳م) در کتاب «استعمالات دون في العربية دراسة نحوية دلالية» کاربردهای

6. Nida, Toward a science of translating.

نحوی و دلالتی «دون» را بررسی کرده است. همچنین سلیمان حسین و عبدالحلم داود (۲۰۱۰م) در مقاله «دون في التراث اللغوي والنحوي» به بررسی معانی، نقش نحوی و کاربردهای بلاغی «دون» پرداخته‌اند که توجه کانونی هیچ‌یک به ترکیب «من دون» نبوده است. در میان پژوهش‌های فارسی نیز ابراهیم‌پور (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی دیدگاه وهابیت نسبت به آیه إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَثْمَالُكُمْ» نگاهی کلامی به ترکیب یادشده دارد. گلی ملک‌آبادی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «نقدی معناشناختی بر ترجمه‌های فارسی واژه «دون» در قرآن کریم» صرفاً ترجمه واژه «دون» را از دید معناشناختی ساختاری بررسی کرده‌اند. رهنما و پارچه‌باف دولتی (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی معنای (من دون الله) و نقد ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن کریم» به برگردان این ترکیب با نقطه نظر تفسیری و کلامی توجه داشته‌اند. ازاین‌رو، تاکنون پژوهشی با کاربرست نظریه معناشناسی قالبی و نگاهی فراگیر به ترکیب «من دون» در چهارچوب قالبی صورت نپذیرفته است.

۱. مبانی نظری

۱.۱. جایگاه معناشناسی قالبی در زبان‌شناسی شناختی

معناشناسی قالبی عمیقاً با زبان‌شناسی شناختی پیوند دارد، که می‌گوید معنا در تجربه و درک انسان ریشه دارد. چهارچوب‌ها تصادفی نیستند؛ آن‌ها از نحوه تعامل انسان‌ها با محیط، هنجارهای فرهنگی و تعاملات اجتماعی ساخته می‌شوند. برای مثال، چهارچوب علت‌ها که توسط فعل «شکستن» فعال می‌شود، شامل نیرویی است که به یک شیء اعمال می‌شود و به نتیجه شکستن شیء منجر می‌شود. زبان‌شناسی شناختی فرض می‌کند که ساختارهای زبانی مستقیماً با فرایندهای ذهنی مانند درک، تفکر و تجربیات انسانی مرتبط هستند. به عبارت دیگر، این رویکرد بر این تأکید دارد که معنا در زبان نه تنها از طریق قواعد زبانی، بلکه از طریق تجربه‌های انسانی و فیزیکی، از جمله ادراکات حسی، احساسات، و تعاملات اجتماعی شکل می‌گیرد.^۷ «فیلمور» در تبیین دقیق‌تر نظریه خود تأکید می‌کند که فهم زبان نیازمند دانش زمینه‌ای سازمان‌یافته است. او استدلال می‌کند که واژه‌ها به تنهایی حامل معنا نیستند، بلکه معنای آن‌ها در چهارچوب روابط مفهومی منسجمی درک‌شدنی است. برای مثال، درک فعلی مانند «خریدن» مستلزم فعال‌شدن یک قالب مربوط به مبادله تجاری است که در آن خریدار، فروشنده، کالا و پول درگیر هستند. این بینش، موجب یک تغییر پارادایمی در معناشناسی شد که رویکردهای رسمی را کنار گذاشت و زبان را در فرایندهای شناختی ریشه‌دار دانست. یکی از ویژگی‌های کلیدی معناشناسی قالبی این

است که واژه‌ها تنها یک چهارچوب مستقل را فعال نمی‌کنند، بلکه با یک شبکه از چهارچوب‌های مرتبط هم‌راستا می‌شوند. این چهارچوب‌ها اغلب سلسله‌مراتبی هستند که در آن چهارچوب‌های خاص‌تر، درون چهارچوب‌های کلی‌تر قرار دارند. برای مثال، چهارچوب کلی‌تر اعمال فیزیکی ممکن است شامل چهارچوب‌های خاص‌تری مانند پرتاب‌کردن یا هل دادن باشد که هر کدام مجموعه‌ای از عناصر چهارچوب خاص خود را فعال می‌کنند.

۲.۱. چهارچوب‌ها و عناصر چهارچوب

چهارچوب، نظامی از ساختارهای ذهنی است که به سازمان‌دهی معرفت و تجربیات مربوط به یک پدیده می‌پردازد. این نظام از عناصر سازنده‌ای پدید می‌آید که به واسطه آن‌ها، ساختار و ماهیت آن رویداد یا موقعیت تبیین می‌شود.^۸ برای مثال، چهارچوب «خرید»، عناصری مانند خریدار، فروشنده، کالا و پول را در بر می‌گیرد و واژه «فروش» چهارچوبی را فعال می‌کند که شامل اجزای مختلفی مانند خریدار و فروشنده و فرایند معامله است. بدون این عناصر، واژه «فروش» معنای خود را از دست می‌دهد. بنابراین، معنای واژه به‌طور پیچیده‌ای به چهارچوبی وابسته است که با یک رویداد خرید و فروش مرتبط است.

۳.۱. معنای واژگانی و معنای چهارچوب

براساس نظر «فیل مور»، واژه‌ها به مجموعه‌ای ثابت از ویژگی‌ها یا شرایط حقیقت اشاره نمی‌کنند، بلکه چهارچوب‌های ذهنی گسترده‌ای را فعال می‌کنند که تنها دلالت ساده‌ای ندارند، بلکه شامل انواع تداعی‌ها و مفاهیم ضمنی هستند. این چهارچوب‌ها بازتابی از عوامل اجتماعی، فرهنگی و موقعیتی هستند که بر نحوه درک معنای یک واژه تأثیر می‌گذارند.

برای مثال، واژه «bank» چهارچوب‌های مختلفی را فعال می‌کند، بسته به اینکه گوینده به مؤسسه مالی یا به کنار رودخانه اشاره می‌کند. این چهارچوب‌ها مجموعه‌های متفاوتی از انتظارات، دانش و تجربیات را در بر دارند. چهارچوب مؤسسه مالی، شامل مفاهیمی مانند پول، حساب‌ها و وام‌هاست، درحالی‌که چهارچوب کنار رودخانه شامل مفاهیمی مانند آب، ساحل و زمین‌شناسی است.^۹

۴.۱. کاربردهای معناشناسی قالبی

۱. زبان‌شناسی شناختی و ساخت معنای واژگانی: تعامل میان واژه‌ها و چهارچوب‌های ذهنی در چندین مطالعه در حوزه زبان‌شناسی شناختی بررسی شده است، به‌ویژه در تحلیل استعاره‌ها و زبان غیرمستقیم. کارهای «لیکاف» و «جانسون» در دهه ۱۹۸۰ میلادی در زمینه استعاره‌های مفهومی نمونه‌ای

8. Evans, A Glossary of Cognitive Linguistics, "Frame"

9 Evans and Green, Cognitive Linguistics: An Introduction, 329

است از اینکه چگونه استعاره‌ها در چهارچوب‌های مفهومی زیرین ریشه دارند. برای مثال، استعاره «زمان پول است»، چهارچوب یک معامله اقتصادی را فعال می‌کند، به گونه‌ای که زمان می‌تواند صرف پس‌انداز یا سرمایه‌گذاری شود، که همه این‌ها چهارچوب‌های ناشی از چهارچوب معامله مالی هستند.

ب. کاربردشناسی و تحلیل گفتمان: در کاربردشناسی، معناشناسی قالبی برای بررسی نحوه تعامل گویندگان با معنا در بافت‌های اجتماعی مختلف استفاده شده است. واژه‌ها اغلب بسته به بافت گفت‌وگو تغییر معنا می‌دهند و گویندگان از چهارچوب‌های مشترک برای درک پیام‌ها استفاده می‌کنند. برای مثال، واژه «کنگره» می‌تواند به نهادی قانونی یا کنفرانسی علمی اشاره کند، بسته به چهارچوبی که توسط گوینده و دانش مشترک شنوندگان فعال می‌شود.^{۱۰}

ج. معنای فرهنگی-اجتماعی در زبان: مفهوم چهارچوب همچنین در درک تفاوت‌های فرهنگی در ساخت معنا نقشی کلیدی ایفا می‌کند. چهارچوب‌ها تحت تأثیر هنجارهای فرهنگی و رفتارهای اجتماعی قرار دارند که در جوامع مختلف متفاوت است. برای مثال، مفهوم «خانه» ممکن است چهارچوب‌های متفاوتی را در فرهنگ‌هایی که بر زندگی اجتماعی گروهی تأکید دارند در مقابل فرهنگ‌هایی که فردگرایی را می‌پسندند، فعال کند.^{۱۱}

۵.۱. معناشناسی قالبی و ترجمه

ازجمله چالش‌های اصلی در ترجمه این است که زبان‌های مختلف ممکن است چهارچوب متفاوتی برای یک کلمه یکسان فعال کنند یا ممکن است ساختار چهارچوب‌ها به طور کلی متفاوت باشد. برای مثال، واژه آزادی ممکن است چهارچوب‌های مختلفی را در فرهنگ‌های انگلیسی‌زبان نسبت به معادل‌های آن در زبان‌های دیگر مانند «liberté» (فرانسوی) یا «libertad» (اسپانیایی) فعال کند. این واژه‌ها ممکن است تعاریف واژه‌نامه‌ای مشابهی داشته باشند، اما تداعی‌ها و چهارچوب‌های شناختی که آن‌ها فعال می‌کنند می‌تواند ویژه یک فرهنگ و وابسته به بافت باشد.

ترجمه مبتنی بر چهارچوب، شامل شناسایی و نگاشت ساختار مفهومی پشت واژه‌ها و عبارات در زبان‌های مبدأ و مقصد است. یک مترجم باید چهارچوبی را درک کند که در متن مبدأ فعال می‌شود و تعیین کند که آیا همان چهارچوب در زبان مقصد نیز مرتبط یا قابل دسترس است یا خیر؟ اگر چهارچوب‌ها متفاوت باشند، مترجم ممکن است نیاز داشته باشد عبارتی جایگزین در زبان مقصد پیدا کند که چهارچوبی مشابه را فعال کند.

Tannen, Discourse analysis, 93 10.

11. Berlin & Kay, Basic color terms, 149.

برای مثال، در بسیاری از زبان‌های غربی، واژه «family» چهارچوبی را فعال می‌کند که با ساختار خانواده هسته‌ای (والدین و کودکان که با هم زندگی می‌کنند) مرتبط است. اما در برخی فرهنگ‌های غیرغربی، چهارچوبی که با واژه «family» مرتبط است ممکن است گسترده‌تر باشد و شامل دایی‌ها، عمه‌ها، عموزاده‌ها و پدربزرگ‌ها و مادربزرگ‌ها به عنوان بخشی از همان واحد مفهومی باشد. بنابراین، ترجمه واژه «family» در بافت‌های فرهنگی مختلف نیاز به درک چهارچوب محلی دارد و اینکه چگونه ممکن است با چهارچوبی که در انگلیسی فعال می‌شود تفاوت داشته باشد. این تفاوت فرهنگی و مفهومی می‌تواند منجر به ترجمه‌های متنوعی شود که بهتر ساختار چهارچوب زبان مقصد را منعکس کنند.^{۱۲}

چهارچوب‌هایی که توسط واژه‌ها فعال می‌شوند اغلب تحت تأثیر بافت‌های فرهنگی، تاریخی و اجتماعی قرار دارند که در آن‌ها استفاده می‌شوند. برای مثال، مفهوم خانه ممکن است در برخی فرهنگ‌ها تصویری از یک خانه را فعال کند، در حالی که در دیگر فرهنگ‌ها ممکن است بیشتر بر جنبه‌های احساسی و اجتماعی مانند حس تعلق تأکید کند. در چنین مواردی، مترجم باید چهارچوب‌های زیرین را شناسایی کند تا اطمینان حاصل کند که واژه ترجمه‌شده بار فرهنگی و احساسی مناسب را در زبان مقصد منتقل می‌کند.

علاوه بر این، برخی از واژه‌ها یا مفاهیم ممکن است معادل‌های مستقیمی در زبان دیگر به دلیل تفاوت‌های فریم‌ها نداشته باشند. برای مثال، واژه انگلیسی «privacy» چهارچوبی را فعال می‌کند که با خودمختاری فردی و فضای شخصی مرتبط است، مفهومی که ممکن است به شکلی متفاوت درک شود یا در تمام فرهنگ‌ها به همان صورت وجود نداشته باشد. در چنین مواردی مترجم ممکن است نیاز به ارائه زمینه اضافی یا استفاده از تحویل معنایی داشته باشد تا ایده به طور مناسب منتقل شود.^{۱۳}

هرچند به علت گستردگی پدیده چندمعنایی در دایره واژگان این مقوله اغلب در سطح واژه مطرح می‌شود، اما همچنان که اشاره شد تنها منحصر به واژه نیست و ساخت‌های بزرگ‌تری همچون گروه و جمله را نیز شامل می‌شود. نکته دیگر آنکه، چندمعنایی در قرآن همچون تغییر معنایی از جمله مطالبی است که خاستگاهش گره خورده به عصر نزول است؛ یعنی همان ایامی که صحابه و یاران پیامبر چون با دشواری در فهم مواجه می‌شدند به آن حضرت مراجعه می‌کردند.^{۱۴} شاید بتوان مفهوم مستفاد از احادیث مبنی بر وجود بطون برای قرآن^{۱۵} و تأویلات چندگانه‌ای که معصومان برای یک واژه می‌کردند را حمل بر چندمعنایی کرد. ازسوی دیگر، حضور این پدیده در قرآن، واقعیتی است که در قرون مختلف ازسوی نحویان، مفسران و

12. Krennmayr, Frames in discourse: A cognitive approach, 158

13. Evans and Green, Cognitive Linguistics: An Introduction, 163

۱۴. سپیدی، تغییر معنایی در قرآن، ۱۵.

۱۵. ابن‌ابی‌جمهور، عوالی اللالی، ۱۰۷/۴.

قرآن‌پژوهان مطرح شده است.

۲. «من دون» در نحو

ترکیب «من دون» متشکل از حرف جر «من» و اسم مجرور «دون» است که چنین ترکیبی را نحویان ظرف یا شبه‌جمله می‌نامند. با وجود بسامد بالای این ترکیب در متن قرآن شاید بتوان گفت در هیچ‌یک از کتب نحوی به صورت مستقل بدان پرداخته نشده باشد، بلکه گاه تحت مدخل «من» و گاه «دون» به طور مجزا بررسی شده است. ابن هشام در مغنی اللیب پس از برشمردن انواع «من» تحت عنوان مسئله با ذکر آیه «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ»^{۱۶} کاربرد این ترکیب را مقابله‌ای می‌داند؛ یعنی برای بیان جایگزینی چیزی با چیز دیگر.^{۱۷}

صاحب النحو الوافی نیز صرفاً به «دون» پرداخته و آن را ظرف مکان دائم‌الاضافه می‌داند و چند حالت را برای آن ذکر می‌کند:

۱. دلالت بر مکانی نزدیک‌تر به مکان مضاف‌الیه، همچون «جلست دون الضیف».
 ۲. گاهی نیز ظرف مکان معنوی است، همچون «الحسن دون الأحسن و اللاحق دون السابق».
 ۳. گاهی نیز برای بیان عدم هم‌نشینی با شیء پیش‌تر ذکر شده به کار می‌رود، همچون «قدّمت للقرب
- کامل العون دون تقصیر»^{۱۸}.

لغت‌شناسان نیز «دون» را در این معانی آورده‌اند: پایین، نزدیک،^{۱۹} پست و ناچیز^{۲۰} و... . درباره «من دون» در کتب اعراب القرآن همواره صرفاً به نقش جار و مجروری آن اشاره شده است. محی‌الدین درویش در تحلیل «من دون» در آیه یادشده^{۲۱} می‌نویسد: «جار و مجرور متعلقان بمحذوف حال من الواو فی تأتون، آی: متجاوزین النساء»^{۲۲} در نهایت، جز در محدود مواقعی کارکردهای معنایی این ترکیب مدّ نظر قرار نگرفته است، از این رو خلأ تشخیص نقش معنایی آن در آیاتی با بافت‌ها و موضوعات مختلف به چشم می‌خورد.

در ادامه، با دسته‌بندی آیات قرآن ابتدا قالب‌های معنایی «من دون» در جایگاه‌هایی که لفظ «الله» بر

۱۶. اعراف: ۸۱.

۱۷. ابن‌هشام، مغنی اللیب، ۳۲۶.

۱۸. حسن، النحو الوافی، ۴۵.

۱۹. فیروزآبادی، القاموس المحیط، ۲۲۶/۴.

۲۰. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۳۱۷/۲.

۲۱. اعراف: ۸۱.

۲۲. درویش، اعراب القرآن الکریم و بیانه، ۳۹۵/۳.

سر آن آمده را بررسی خواهیم کرد و پس از آن به واکاوی دیگر حالت‌ها خواهیم پرداخت.

۳. نقد و بررسی

۳. ۱. قالب معنایی سوایی

در معناشناسی قالبی، معنای واژه در ارتباط با قالب پس‌زمینه خود و به‌صورت طرح‌واره‌هایی متکی بر تجربه جهان خارج تعریف می‌شود. این طرح‌واره‌ها قالب‌های معنایی هستند.^{۲۳} قالب معنایی سوایی در واقع همانی است که در گذر قرون متمادین اغلب به‌عنوان تنها معنای ترکیب «من دون» شمرده شده و به همین دلیل، مترجمان در بیشتر مواقع به گزینش یک برابر نهاد معهود برای آن بسنده کرده‌اند. از این رو می‌توان این قالب را همان معنای ارجاعی نایدایی به شمار آورد. اما مقاله حاضر قالب سوایی را تنها یکی از قالب‌های معنایی این ترکیب می‌داند.

آیات زیر نمونه‌هایی از این قالب معنایی است که در برگردان آن از برابر‌نهادهای غیر، به غیر، جز، به جز و سوا استفاده می‌شود: «وَ أَتْلُ مَا أَوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا.»^{۲۴}

انصاریان: «و آنچه از کتاب پروردگارت به تو وحی شده است، بخوان. برای کلماتش تبدیل‌کننده‌ای نیست و هرگز جز او ملجأ و پناهی نخواهی یافت.»

فولادوند: «و آنچه را که از کتاب پروردگارت به تو وحی شده است بخوان. کلمات او را تغییردهنده‌ای نیست و جز او هرگز پناهی نخواهی یافت.»

مکارم شیرازی: «و آنچه را که از کتاب پروردگارت به تو وحی شده است بخوان. کلمات او را تغییردهنده‌ای نیست و جز او هرگز پناهی نخواهی یافت.»

خرم‌شاهی: «و آنچه از کتاب پروردگارت بر تو وحی شده است بخوان، [و بدان که] کلمات [وعده‌های] او دگرگون‌کننده‌ای ندارد و هرگز جز او پشت‌و پناهی نخواهی یافت.»

«اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ.»^{۲۵}

انصاریان: «آنچه را از سوی پروردگارتان به جانب شما نازل شده پیروی کنید و از معبودانی غیر او پیروی ننمایید، ولی بسیار اندک و کم پند می‌گیرید.»

فولادوند: «آنچه را از جانب پروردگارتان به‌سوی شما فرو فرستاده شده است، پیروی کنید؛ و جز او از

23. Extended Theory and Practice. نک: 23

۲۴. کهف: ۲۷.

۲۵. اعراف: ۳.

معبودان [دیگر] پیروی نکنید. چه اندک پند می‌گیرید!»
مکارم شیرازی: «از چیزی که از طرف پروردگارتان بر شما نازل شده، پیروی کنید! و از اولیا و معبودهای دیگر جز او پیروی نکنید! اما کم‌تر متذکر می‌شوید!»
خرمشاهی: «از آنچه از جانب پروردگارتان به‌سوی شما نازل شده است، پیروی کنید و جَزْ او هیچ معبودی نگیرید، چه اندک پند می‌گیرید.»
(وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ.^{۲۶})
انصاریان: «و این قرآن را نسزد که دروغی ساختگی ازسوی غیر خدا باشد.»
فولادوند: «و چنان نیست که این قرآن از جانب غیر خدا [و] به دروغ ساخته شده باشد.»
مکارم شیرازی: «شایسته نبود (و امکان نداشت) که این قرآن، بدون وحی الهی به خدا نسبت داده شود.»

خرمشاهی: «و نشاید که این قرآن بر ساخته و ازسوی کسی غیر از خداوند باشد.»
صرف‌نظر از ترجمه متفاوت مکارم شیرازی در این آیه چنان‌که مشاهده می‌شود به سببی که پیش‌تر بدان اشاره شد در این دست آیات چالشی برای مترجمان وجود نداشته و انتخاب معنای ارجاعی برای «مِن دُونِ» در بافت آیات یادشده بجا به نظر می‌رسد.

۲.۳. قالب معنایی تقابلی

در شماری از آیات قرآن سخن از یاوران، اربابان و خدایانی است که کافران و مشرکان در برابر خداوند متعال قرار داده و به آنان متوسل شده‌اند. در این آیات، به زبان تهدید و با بیانی محکم و قطعی بیان می‌شود که چنان‌که دست از عملکرد خود بر ندارند در برابر عذاب و عظمت الهی کسی را نخواهند یافت که یاریگر و نجات‌دهنده آنان باشد. در این سیاق، ترکیب «مِن دُونِ» که مضاف‌الیه آن گاه لفظ جلاله الله و گاه ضمیر سوم شخص است این تقابل را نمایان می‌سازد:
(لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا.^{۲۷})

این آیه گویا در جایگاهی نازل شده که مسلمانان و اهل کتاب در حال تفاخر به یکدیگر و ادعای برتری نسبت به هم بوده‌اند و هشدار است به آنان که امر الهی به خواست و آرزوی شما (بندگان) نیست؛ هرکدام مرتکب کار ناشایست شوید و خلاف امر خداوند عمل کنید مجازات خواهید شد و در برابر کیفر

۲۶. یونس: ۳۷.

۲۷. نساء: ۱۲۳.

الهی نه یاور و مدافعی برای خود خواهید یافت و نه کسی که توان رفع عذاب الهی را از شما داشته باشد.^{۲۸} بار نمایش این تقابل ممتنع در آیه با ترکیب «من دون» است که باید در برگردان آن دقت نظر شده و با انتخاب برابر نهاد مناسب، این مفهوم تقابلی به خوبی بازسازی شود:

انصاریان: «هرکس مرتکب کار زشتی شود، به آن کيفر داده می‌شود و جز خدا سرپرست و یآوری برای خود نخواهد یافت.»

فولادوند: «[پاداش و کيفر] به دلخواه شما و به دلخواه اهل کتاب نیست، هرکس بدی کند در برابر آن کيفر می‌بیند و جز خدا برای خود یار و مددکاری نمی‌یابد.»

مکارم شیرازی: «(فضیلت و برتری) به آرزوهای شما و آرزوهای اهل کتاب نیست، هرکس که عمل بد کند کيفر داده می‌شود و کسی را جز خدا، ولی و یاور خود نخواهد یافت.»

خرمشاهی: «هرکس مرتکب ناشایستی شود، جزای آن را می‌یابد و برای خود در برابر خداوند یار و یآوری نمی‌یابد.»

چنان‌که مشاهده می‌شود در سه مورد از ترجمه‌ها کارکرد مدّ نظر تشخیص داده نشده و در نتیجه، برابر نهاد انتخابی مترجمان درست به نظر نمی‌رسد. در میان مترجمان تنها خرمشاهی است که متوجه این کارکرد متفاوت شده و به گزینش درستی دست زده است.

«فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنَكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيَعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا.»^{۲۹}

در این آیه نیز پس از ذکر عذاب دردناکی که سزای روی گردانان و برتری جویان است این نکته را یادآور می‌شود که چنانچه مُهر حتمیت بر عذاب الهی زده شود، کسی را نخواهند یافت که آنان را در برابر این فعل الهی یاری رساند:

انصاریان: «و کسانی که دینشان را بازی و سرگرمی گرفتند و زندگی دنیا آنان را فریفت، واگذار و [مردم را] با قرآن اندرز ده که مبدا کسی [در روز قیامت] به [کيفر] آنچه [از گناهان] مرتکب شده [از رحمت و ثواب] محروم ماند [و به هلاکت سپرده شود] و او را جز خدا سرپرست و یاور و شفيعی نباشد.»

فولادوند: «و کسانی را که دین خود را به بازی و سرگرمی گرفتند و زندگی دنیا آنان را فریفته است، رها کن و [مردم را] به وسیله این [قرآن] اندرز ده؛ مبدا کسی به [کيفر] آنچه کسب کرده به هلاکت افتد، درحالی‌که برای او در برابر خدا یاری و شفاعتگری نباشد.»

۲۸. طوسی، التبیان، ۳/۳۳۷.

۲۹. نساء: ۱۷۳.

مکارم شیرازی: «و رها کن کسانی را که آیین (فطری) خود را به بازی و سرگرمی گرفتند و زندگی دنیا آن‌ها را مغرور ساخته و با این (قرآن) به آن‌ها یادآوری نما تا گرفتار (عواقب شوم) اعمال خود نشوند! (و در قیامت) جز خدا، نه یآوری دارند و نه شفاعت‌کننده‌ای!»

خرمشاهی: «و کسانی را که دینشان را [چون] بازی و سرگرمی گرفته‌اند و زندگانی دنیا فریشتان داده است، رها کن و به آن پند بده تا مبادا کسی به سبب کار و کردارش به مهلکه افتد، که او را در برابر خداوند نه یآوری هست و نه شفیع.»

در ترجمه این آیه، فولادوند و خرمشاهی با درک کنش خاص این ترکیب در زنجیره واژگان، برابر نهاد مناسب را برگزیدند اما دو ترجمه دیگر به گونه‌ای در بند برابر نهاد معهود باقی مانده‌اند.

در بیان علتِ بجان‌بودن استفاده از برابر نهاد «جز» در این آیه باید گفت: براساس بیان آیه، از آنجاکه خداوند خود عذاب‌کننده روی گردانان و برتری جویان است و آنان نیز مستحق چنین عذاب دردناکی شده‌اند، پس در چنین حالتی اینکه خداوند یار و مددکار آنان قرار گیرد منطقی به نظر نمی‌رسد و این هشدار بدین جهت است که امیدوار به یاری شخص دیگری در برابر چنین عذابی نباشند.

«وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ.»^{۳۰}

این آیه که فضای بیم و انداز بر آن حاکم است هشدار است برای بندگان که آن زمان که به سوی پروردگارشان محشور می‌شوند چنانچه سزاوار عذاب الهی باشند کسی را نخواهند داشت که به ایشان یاری رساند و از عذاب رهایی‌شان بخشد.^{۳۱}

انصاریان: «و به وسیله این قرآن کسانی را که از محشور شدن به سوی پروردگارشان می‌ترسند، هشدار ده که آنان را [در آن روز هول‌انگیز] جز خدا سرپرست و شفیع نخواهد بود، باشد که پرهیزند.»
فولادوند: «و به وسیله این [قرآن] کسانی را که بیم دارند به سوی پروردگارشان محشور شوند هشدار ده [چرا] که غیر او برای آن‌ها یار و شفیع نیست، باشد که پروا کنند.»

مکارم شیرازی: «و به وسیله آن (قرآن)، کسانی را که از روز حشر و رستاخیز می‌ترسند، بیم ده! (روزی که در آن) یاور و سرپرست و شفاعت‌کننده‌ای جز او [= خدا] ندارند؛ شاید پرهیزگاری پیشه کنند!»
خرمشاهی: «و کسانی را که از محشور شدن به نزد پروردگارشان اندیشناک‌اند، به آن [قرآن] هشدار بده، در برابر او [خداوند] یاور و شفیع ندارند، باشد که پروا پیشه کنند.»
در این آیه نیز جز در ترجمه خرمشاهی فضای تقابلی موجود در متن مدنظر قرار نگرفته و به انتخاب

۳۰. انعام: ۵۰.

۳۱. طبری، جامع البیان، ۱۲۷/۷.

برابرنهاد معهود بسنده شده است.

«أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ.»^{۳۲}

پس از آنکه در آیات پیش وصف کافران و ذکر لعنت الهی بر آن‌ها شد، در این آیه تأکید می‌فرماید که این کافران توان عاجزکردن خداوند را نداشته و در برابر عذابی که خداوند برای آنان مهیا کرده هیچ‌کس قدرت نجات آن‌ها را ندارد.^{۳۳}

انصاریان: «اینان در زمین، عاجزکننده [خدا] نیستند تا [بتوانند از دسترس قدرت او بیرون روند] و برای آنان سرپرستان و یاورانی جز خدا نیست.»

فولادوند: «آنان در زمین در مانده‌کنندگان [خدا] نیستند و جز خدا دوستانی برای آنان نیست.»
مکارم شیرازی: «آن‌ها هیچ‌گاه توانایی فرار در زمین را ندارند و جز خدا، پشتیبان‌هایی نمی‌یابند!»
خرمشاهی: «اینان در این سرزمین گزیر و گریزی ندارند و ایشان در برابر خداوند [و به جای او] سروری ندارند.»

در این آیه، از آنجاکه مخاطبان، مورد لعنت الهی (به معنای دوری کامل از رحمت حق تعالی) قرار گرفته‌اند، پس اینکه خداوند خود به یاری چنین گروهی برخیزد درست به نظر نمی‌رسد. در نتیجه، برابرنهاد «جز» که سه تن از مترجمان آن را برگزیده‌اند پذیرفتنی نیست و همچون آیات تقابلی پیشین، خرمشاهی تنها مترجمی است که از عهده تشخیص صحیح کارکرد «من دون» بر آمده و با انتخاب برابرنهاد «در برابر» مفهوم را به شکل مناسب‌تری بازسازی کرده است.

۳.۳. قالب جایگزینی

در آیات انبوهی که مضاف الیه «دون»، الله یا ضمیر منسوب به آن است موضوع آیات، اربابان، خدایان و سرورانی است که عده‌ای آنان را در جایگاه الوهیت و ربوبیت قرار داده و به جای خداوند متعال به سرپرستی گرفته‌اند. در این آیات به اشکال مختلف و با خطابی توبیخی به آنان خطاب می‌شود که کسانی را که از ایشان انتظار سرپرستی و قیمومیت دارید و جایگزین خداوند متعال قرار می‌دهید هیچ قدرتی در یاری و سودرسانی به شما ندارند؛ این مفهوم که ما آن را جایگزینی می‌نامیم با ترکیب «من دون» بیان شده و در آیات زیر نشان داده می‌شود:

«إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادُ أُمَمٍ مُلْكُكُمْ.»^{۳۴}

۳۲. هود: ۲۰.

۳۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۳۳۳/۱۷.

۳۴. اعراف: ۱۹۴.

آنچه از ظاهر آیه بر می‌آید خبری است ازسوی خداوند که آنانی را که در جایگاه الوهیت قرار داده و به خدایی می‌خوانید، تنها بندگانی همچون خودتان هستند.

انصاریان: «یقیناً کسانی را که به‌جای خدا می‌پرستید بندگان و مملوکانی ناتوان چون شما هستند.»

فولادوند: «درحقیقت، کسانی را که به‌جای خدا می‌خوانید، بندگانی امثال شما هستند.»

مکارم شیرازی: «آن‌هایی را که غیر از خدا می‌خوانید (و پرستش می‌کنید)، بندگانی همچون خود شما

هستند.»

خرمشاهی: «کسانی را که در برابر و به‌جای خداوند می‌خوانید، بندگانی مانند شما هستند.»

به نظر می‌رسد مترجمان (به‌استثنای مکارم شیرازی) متوجه تغییر کارکرد «من دون» در این آیه شده و برابرنهاد به‌جای را بر غیر و به‌جز ترجیح داده‌اند. در ترجمه خرمشاهی نیز با اینکه از دو برابرنهاد استفاده شده و شاید این مورد از جهت حرفه‌ای جای اشکال باشد اما همین ذکر دو واژه خود نشان‌دهنده تنوع قالبی این ترکیب است که ازاین‌رو، مهر تأییدی بر دیدگاه مقاله حاضر به شمار می‌رود.

علت آنکه کارکرد سوایی و نماینده‌های آن از قبیل غیر و جز در این مجال صحیح به نظر نمی‌رسد این است که در این دست آیات آنچه محوریت دارد جایگاه الوهیت، ربوبیت و ولایتی است که قرآن کریم آن را مقام ویژه و انحصاری خداوند متعال می‌داند، پس خواندن و استمداد از هر موجود دیگری، به‌گونه‌ای قرارداد آن در جایگاه حق تعالی به شمار می‌آید. پس مفهوم آیه جایگزینی است، نه سوایی. همچنین می‌توان گفت: حدوداً در تمام جمله‌های قرآنی که «من دون» پس از فعل‌هایی با ریشه «دعا» و «اتخذ» آمده، قالب آن جایگزینی است و برابرنهاد مناسب آن «به‌جای» است.

«قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.»^{۳۵}

در این آیه نیز بحث بر سر عبادتی است که قرآن آن را جز برای خداوند متعال نمی‌پذیرد، پس عبادت هر موجود دیگری، قرارداد آن در جایگاه حق تعالی به شمار می‌رود که این همان مفهوم جانشینی است. انصاریان: «بگو: آیا به‌جای خدا چیزی را می‌پرستید که برای شما قدرت دفع هیچ زیان و جلب هیچ سودی را ندارد؟!»

فولادوند: «بگو: آیا غیر از خدا چیزی را که اختیار زیان و سود شما را ندارد، می‌پرستید؟»

مکارم شیرازی: «بگو: آیا جز خدا چیزی را می‌پرستید که مالک سود و زیان شما نیست؟!»

خرمشاهی: «بگو آیا به‌جای خداوند چیزی را می‌پرستید که نه زبانی برای شما دارد و نه سودی.»

در این آیه نیز مفهوم جایگزینی موجود در آیه در دو برگردان از انصاریان و خرمشاهی رعایت شده اما

در دو مورد دیگر مدّ نظر قرار نگرفته است.

«وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ»^{۳۶}

انصاریان: «و معبودهایی را که به جای خدا می پرستند [نه اینکه] چیزی را نمی آفرینند، بلکه خودشان آفریده می شوند.»

فولادوند: «و کسانی را که جز خدا می خوانند، چیزی نمی آفرینند، در حالی که خود آفریده می شوند.»
مکارم شیرازی: «معبودهایی را که غیر از خدا می خوانند، چیزی را خلق نمی کنند؛ بلکه خودشان هم مخلوق اند!»

خرمشاهی: «و کسانی که [مشرکان به ناحق] به جای خداوند می پرستند، چیزی نیافریده اند و خودشان آفریده شده اند.»

وضعیت برگردان در این آیه نیز کاملاً مطابق آیه پیشین است؛ در ترجمه های فولادوند و مکارم موضوع مدّ نظر رعایت نشده اما در دو ترجمه انصاریان و خرمشاهی به این موضوع توجه شده و برابر نهاد «به جای» برای بیان این کارکرد انتخاب شده است.

۳.۴. قالب انحصاری

از دیگر کاربردهای پرظرافت «من دون» ایجاد حصر و اختصاص است. «در عربی زمانی که گفته می شود: هذا لی دونك أم من دونك؛ یعنی تو حق و بهره ای در این چیز نداری.»^{۳۷}

«إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ»^{۳۸}

انصاریان: «و حلال کردیم... و زن مؤمنی که خود را به پیامبر [مجانی و بدون مهر] هبه کند، اگر پیامبر او را به همسری بخواهد؛ این حکم ویژه توست، نه مؤمنان.»

فولادوند: «در صورتی که پیامبر بخواهد او را به زنی گیرد (حلال کرده ایم) [این ازدواج از روی بخشش] ویژه توست، نه دیگر مؤمنان.»

مکارم شیرازی: «چنانچه پیامبر بخواهد می تواند او را به همسری برگزیند، اما چنین ازدواجی تنها برای تو مجاز است، نه دیگر مؤمنان.»

خرمشاهی: «(حلال گردانیده ایم) به شرط آنکه پیامبر بخواهد او را به همسری خود در آورد که این خاص تو و نه سایر مؤمنان است.»

۳۶. نحل: ۲۰.

۳۷. کفوی، الکلیات، ۳۴۲/۲.

۳۸. احزاب: ۵۰.

در این آیه نیز باتوجه به اجماع تمام مترجمان، کارکرد انحصاری این ترکیب هویداست که آیه زیر نیز از دیگر مصادیق آن است:

«قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ»^{۳۹}

انصاریان: «می‌گویند: تو منزهی [از اینکه در پرستیده‌شدن، شریک و هم‌تا داشته باشی] تو سرپرست و یار مایی، نه آنان.»

فولادوند: «منزهی تو، سرپرست ما تویی نه آن‌ها.»

مکارم شیرازی: «منزهی (از اینکه همتایی داشته باشی)! تنها تو ولیّ مایی، نه آن‌ها.»

خرمشاهی: «گویند پاکا که تویی، تو سرور ما هستی، نه آنان.»

۳.۵. قالب جهتی (مکانی)

یکی از نقش‌های نحوی اساسی این ترکیب، اشاره به جهت‌های مکانی مختلف است. از این‌رو، ظرف مکان شمرده می‌شود که این مسئله، فهم دلالت و قالب معنایی آن را نیز بسیار دشوار می‌کند. درباره «دون» گفته شده است معنای پایین^{۴۰} و بالا و نزدیک و روبه‌رو^{۴۱} را در خود دارد.

«وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ»^{۴۲}

انصاریان: «و جز آن دو بهشت، دو بهشت دیگر [هم] هست.»

فولادوند: «و غیر از آن دو [باغ]، دو باغ [دیگر نیز] هست.»

مکارم شیرازی: «و پایین‌تر از آن‌ها، دو باغ بهشتی دیگر است.»

خرمشاهی: «و جز آن دو نیز دو بوستان است.»

در آیات پیش از این آیه، اوصاف دو بهشتی بیان می‌شود که ارمغان بیمناکان از جایگاه الهی است و این آیه در ادامه آیات گذشته از دو بهشت دیگر نام می‌برد. حال برخی مفسران معتقدند «من دون» در این آیه به معنای نزدیک و برخی دیگر آن را به معنای فروتر از جهت مرتبه می‌دانند. درنهایت، آنچه قطعی می‌نماید کارکرد متفاوت آن از برابر نهاد ارجاعی است که جز در ترجمه مکارم شیرازی در هیچ‌یک از ترجمه‌ها بدان دقت نشده است.

«وَلَمَّا وَرَدَ مَاءٌ مَدِينٍ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ»^{۴۳}

۳۹. سبأ: ۴۱.

۴۰. ازهری، ۱۸۰/۱۴.

۴۱. ازهری، ۱۸۰/۱۴.

۴۲. الرحمن: ۶۲.

۴۳. قصص: ۲۳.

به‌باور بیضاوی و دیگر مفسرانی که به بُعد مکانی «من دون» در این آیه اشاره کرده‌اند، معنای آن مکانی پایین‌تر است.^{۴۴}

انصاریان: «هنگامی که به آب مدین رسید، گروهی از مردم را بر آن یافت که دام‌هایشان را آب می‌دادند و غیر آنان دو زن را دید که [دام‌هایشان را از رفتن به‌سوی آب] باز می‌دارند.»
 فولادوند: «و چون به آب مدین رسید گروهی از مردم را بر آن یافت که [دام‌های خود را] آب می‌دادند و پشت سرشان دو زن را یافت که [گوسفندان خود را] دور می‌کردند.»
 مکارم شیرازی: «و هنگامی که به (چاه) آب مدین رسید، گروهی از مردم را در آنجا دید که چهارپایان خود را سیراب می‌کنند و در کنار آن‌ها دو زن را دید که مراقب گوسفندان خویش اند.»
 خرمشاهی: «و چون به آب‌شخور مدین رسید، پیرامون آن گروهی از مردم را یافت که [اغنام خویش را] آب می‌دادند و از پس ایشان دو زن که [چهارپایان خود را] جمع و جور می‌کردند.»
 جز در ترجمه انصاریان، دیگر مترجمان در فهم دلالت مکانی «من دون» موفق بوده‌اند اما پیداست همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد به‌علت دلالت چندگانه نهفته در قالب مکانی این ترکیب، از عهده ترجمه دقیق آن بر نیامده‌اند.

۳. ۶. قالب پیشینی (زمانی)

آن‌چنان‌که در قالب پیشین رفت، «من دون» نقش ظرفی می‌پذیرد؛ با این ویژگی که هم‌زمان می‌تواند هم ظرف مکان و هم ظرف زمان باشد. به‌باور نحویان و لغت‌شناسان، «دون» و به‌تبع آن «من دون» در ظرفیت زمانی بر رخدادی پیش از رخداد دیگر اشاره دارد که در فارسی برابر نهاد «پیش‌تر» برای آن به کار می‌رود.^{۴۵}

«لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ زُيُوسُكُمْ وَمُقِصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا.»^{۴۶}

انصاریان: «بی‌تردید خدا رؤیای پیامبرش را به حق و درستی تحقق داد [که در رؤیا وعده داده بود] شما قطعاً در حال امن و امنیت درحالی‌که سربازان را تراشیده و موی [یا ناخن] کوتاه کرده‌اید و بیمی ندارید، وارد مسجدالحرام خواهید شد. خدا آنچه را که شما نمی‌دانستید [که وعده ورود به مسجدالحرام در سال آینده است] دانست و پیش از آن، پیروزی نزدیکی [که صلح حدیبیه بود برای شما] قرار داد.»

۴۴. بیضاوی، انوار التنزیل، ۱۷۵/۴.

۴۵. کفوی، الکلیات، ۳۴۳/۲.

۴۶. فتح: ۲۷.

فولادوند: «حقاً خدا رؤیای پیامبر خود را تحقق بخشید [که دیده بود] شما بدون شک به خواست خدا درحالی که سر تراشیده و موی [و ناخن] کوتاه کرده‌اید با خاطری آسوده در مسجدالحرام در خواهید آمد، خدا آنچه را که نمی‌دانستید دانست و غیر از این، پیروزی نزدیکی [برای شما] قرار داد.»

مکارم شیرازی: «خداوند آنچه را به پیامبرش در عالم خواب نشان داد راست بود، به‌طور قطع همه شما به خواست خدا وارد مسجدالحرام می‌شوید در نهایت امنیت و درحالی که سرهای خود را تراشیده یا ناخن‌های خود را کوتاه کرده و از هیچ‌کس ترس و وحشتی ندارید، ولی خداوند چیزهایی می‌دانست که شما نمی‌دانستید (و در این تأخیر حکمتی بود) و قبل از آن، فتح نزدیکی (برای شما) قرار داد.»

خرمشاهی: «به‌راستی که خداوند رؤیای پیامبرش را به حقیقت پیوست، که شما ان‌شاءالله در امن و امان و حلق و تقصیر کرده وارد مسجدالحرام خواهید شد، بی‌آنکه بیمی داشته باشید و او چیزی را که شما نمی‌دانید می‌داند و جز این نیز پیروزی‌ای نزدیک نصیب شما گردانده است.»

در میان مترجمان، انصاریان و مکارم شیرازی با آگاهی از قالب زمانی دقیق این ترکیب، برگردانی صحیح از آن ارائه داده‌اند اما فولادوند و خرمشاهی با استناد به معنای ارجاعی آن، برگردان قابل قبولی به دست نداده‌اند.

نتیجه‌گیری

بر مبنای اصول معناشناسی قالبی، که تأکید دارد معانی واژگانی با فعال‌سازی قالب‌های مفهومی ساختاریافته در بستر گفتمان شکل می‌گیرند، مطالعه حاضر نشان می‌دهد که ترکیب «من دون» در متن قرآن کریم نه به‌عنوان یک واحد معنایی ثابت، بلکه به‌مثابه یک ساخت چندمعنایی عمل می‌کند که تفسیر آن به‌طور پویایی در قالب بافت فعال می‌شود و اصل سیالیت بر آن مترتب است.

از داده‌های پژوهش حاضر نتایج زیر به دست می‌آید:

ترکیب «من دون»، همانند بسیاری از واژگان قرآنی دارای قالب‌های معنایی متعددی از جمله قالب سوایی، تقابلی، انحصاری، جهتی و پیشینی است. این قالب‌ها در بافت نحوی و گفتمانی خاص خود ظاهر می‌شوند و معنا را هدایت می‌کنند.

در پژوهش حاضر، معادل‌های پیشنهادی برای بازنمایی کارکرد «من دون» در زبان مقصد، براساس قالب‌های معنایی آن‌ها تبیین شده است. بدین ترتیب، برای قالب سوایی، واژگانی نظیر «جز»، «غیر» و «به‌جز» پیشنهاد می‌شود؛ درحالی که برای ساختار تقابلی، عبارت «در برابر» و برای قالب جایگزینی، واژه «به‌جای» برگزیده شده است. همچنین، به‌منظور تبیین قالب انحصاری، ساختار «مستثنی + نه +

مستثنی منه» و برای قالب‌های مکانی و زمانی، معادل‌های «بنابر جهت» و «پیش‌تر» پیشنهاد شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که مترجمان به علت نداشتن نگرش قالبی به این ترکیب، اغلب بر معانی ارجاعی یا همان واژه‌نامه‌ای تمرکز داشته و کم‌تر به انعطاف معنایی آن توجه کرده‌اند. این رویکرد سبب شده تا بخش شایان توجهی از غنای مفهومی متن اصلی در ترجمه از دست برود. در پایان می‌توان گفت که ترجمه دقیق ترکیب‌های چندمعنایی در قرآن -از جمله «من دون»- مستلزم شناخت قالب‌های مفهومی‌ای است که در بافت‌های مختلف برانگیخته می‌شوند. معناشناسی قالبی، چهارچوبی نظری و کارآمد برای درک این نوع ساخت‌های زبانی ارائه می‌دهد و کمک می‌کند تا معانی نه فقط به عنوان واحدهای واژگانی منفرد، بلکه به مثابه ساختارهای پویای معنایی در بافت‌های فرهنگی و گفتمانی فهمیده شوند.

منابع

قرآن کریم

- ابن ابی‌جمهور، محمد بن علی. عوالی اللئالی فی الأحادیث الدینیة. قم: سید الشهداء، ۱۴۰۳ ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. بیروت: دار الفکر، ۱۳۹۹ ق.
- ازهری، محمد بن احمد. تهذیب اللغة. قاهره: الدار المصرية، بی تا.
- ابن هشام، عبدالله بن یوسف. مغنی اللیب عن الکتب الأعاریب. قم: مکتبة المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- انصاریان، حسین. ترجمه قرآن کریم. وب سایت پارس قرآن: <http://parsquran.com>، ۱۳۸۴.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- حسن، عباس. النحو الوافی. قاهره: دار المعارف، بی تا.
- خرمشاهی، بهاء الدین. ترجمه قرآن کریم. وب سایت پارس قرآن: <http://parsquran.com>، ۱۳۸۴.
- درویش، محی الدین. اعراب القرآن الکریم و بیانہ. حمص: الإرشاد، ۱۴۱۵ ق.
- سیدی، سیدحسین. تغییر معنایی در قرآن. تهران: سخن، ۱۳۹۰.
- صفوی، کورش. درآمدی بر معنی‌شناسی. تهران: سوره مهر، ۱۳۸۷.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- فولادوند، محمدمهدی. ترجمه قرآن کریم. وب سایت پارس قرآن: <http://parsquran.com>، ۱۳۸۴.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. القاموس المحیط. بیروت: المؤسسة العربية، بی تا.

حسینی و دیگران: بازنگری کارکردها و برگردان‌های «من دون» در قرآن بر مبنای معناشناسی قالبی / ۱۰۳

کفوی، ابوالبقاء ایوب بن موسی. *الکلیات؛ معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویة*. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ۱۹۷۵م.

مکارم شیرازی، ناصر. ترجمه قرآن کریم. وب سایت پارس قرآن: <http://parsquran.com>, ۱۳۸۴.

Berlin, Brent, and Paul Kay. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press, 1991.

Evans, Vyvyan, and Melanie Green. *Cognitive Linguistics: An Introduction*, Lawrence Erlbaum, 2006.

Fillmore, Charles J. "Frame Semantics", *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 380, 111-131, New York Academy of Sciences, 1982.

Fillmore, Charles J. "Frames and the Semantics of Understanding", In *Philosophical Perspectives on the Semantics of Natural Language*, edited by D. Cohen and D. Perlmutter, 187-209, Reidel, 1985.

Krennmayr, Toni. *Frames in Discourse: A Cognitive Approach*, John Benjamins, 2011.

Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, University of Chicago Press, 1987.

Lakoff, George, and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, 1980.

Langacker, Ronald W. *Cognitive Grammar: A Basic Introduction*, Oxford University Press, 2008.

Nida, Eugene A. *Toward a Science of Translating*, Leiden: E. J. Brill, 1964.

Ruppenhofer, Josef, Michael Ellsworth, Miriam Petruk, and Josef Scheffczyk. *FrameNetII: Extended Theory and Practice*, International Computer Science Institute, 2016.

Sullivan, Karen. "Integrating Constructional Semantics and Conceptual Metaphor", In *MetaNet*, 11-36, John Benjamins Publishing Company, 2018.

Tannen, Deborah. *Discourse Analysis: A Guide to the Analysis of Spoken and Written Texts*, Oxford University Press, 1993.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Anṣārīyān, Ḥusayn. *Tarjamah Qurān-i Karīm*. Vib Sāyt Pārs Qurān, 2005/1384.

Azhārī, Muḥammad Ibn Aḥmad. *Tahdhib al-Lughah*. Cairo: Dār al-Miṣriya, s.d.

Bayḍāwī, ‘Abd Allah ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1997/1418.

Darvīsh, Muḥy al-Dīn. *I’rāb al-Qurān al-Karīm wa Bayānuh*. Ḥimṣ: al-Irshād, 1994/1415.

- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1999/1420.
- Firūzābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: al-Mū‘assisa al-‘Arabīya, s.d.
- Fūlādvand, Muḥammad Mahdī. *Tarjamah Qurān-i Karīm*. Vib Sāyt Pārs Qurān, 2005/1384.
- Ḥasan, ‘Abbās. *al-Naḥw al-Wāfi*, Cairo: Dār al-Ma‘ārif, s.d.
- Ibn Abī Jumhūr. Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Awālī al-La‘ālī fi al-Aḥādith al-Dīnīyah*. Qum: Sayyid al-Shuhadā, 1983/1403.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979/1399.
- Ibn Hishām, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf. *Mughnī al-Labīb ‘an Kutub al-A‘arīb*. Qum: Maktaba al-Mar‘ashī al-Najafī, 1984/1404.
- Kafawī, Abū al-Baqā‘Ayūb ibn Mūsā. *Al-Kuliyāt; Mu‘jam fi al-Muṣṭalahāt wa al-Furūq al-Lughawīyah*. Dimashq: Manshūrāt Wizārat wa al-Irshād al-Qawmī, 1975/1395.
- Khuramshāhī, Bahā’ al-Dīn. *Tarjamah Qurān-i Karīm*. Vib Sāyt Pārs Qurān, 2005/1384.
- Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Tarjamah Qurān-i Karīm*. Vib Sāyt Pārs Qurān, 2005/1384.
- Ṣafavī, Kūrūsh. *Dar Āmadī bar Ma‘nāshināsī*. Tehran: Sūrih-yi Mihr, 2009/1387.
- Siydī, Sayyid Ḥusayn. *Taghīr Ma‘nāyī dar Qurān*. Tehran: Sūkhan, 2012/1390.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1992/1412.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, s.d.



Mechanisms of Motion Employment in Surah *al-Naml* Based on Leonard Talmy's Theory

Dr. Ali Khaleghi  (Corresponding Author)

Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran

Email: a.khaleghi@cfu.ac.ir

Dr. Jamal Talebi Gharagheshlaghi

Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran

Abstract

Cognitive linguistics, one of the leading schools in modern linguistics, emphasizes the description and explanation of the language structure and function. "Leonard Talmy", a theorist in this field, in his theory of "lexicalization", examines the systematic relationship between specific semantic elements and particular morphemes. He believes that to determine the lexicalization pattern in languages, some semantic elements, such as "Motion," can be considered independent of surface structures. The main basis of Talmy's theory rests on the concept of "actual motion event" and its semantic components. Due to the narration of various stories full of dynamism (such as the story of the Prophet Solomon, the Queen of Sheba, and the ants) in Surah *al-Naml*, this surah offers an appropriate context for analysis within Talmy's theory. So, this paper can uncover novel dimensions of narrative structure, temporal dynamism of the events, and their organization in the surah. Using a descriptive-analytical method and based on the motion elements in Talmy's theory, this article examines the motion events in Surah *al-Naml*. According to the results, in the surah, the motion schemas are highly diverse, in such a way that the narrative of the Prophet Moses (AS) is a symbol of "stative and positional motion". In contrast, the story of the Prophet Solomon (AS) and the hoopoe serves as a prominent example of "translational motion." Finally, the interactions between the Prophet Solomon (AS) and other creatures, especially in the story of ants, clearly demonstrate "multi-directional motion".

Keywords: Quran, Body and basis, Motion, Surah *al-Naml*, Talmy



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

[International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سازوکارهای کاربرد عنصر حرکت در سورة نمل بر اساس نظریه «لئونارد تالمی»

(نویسنده مسئول) دکتر علی خالقی

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

Email: a.khaleghi@cfu.ac.ir

دکتر جمال طالبی قره قشلاقی

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

چکیده

زبان‌شناسی شناختی به‌عنوان یکی از مکاتب پیشرو در زبان‌شناسی نوین، بر توصیف و تبیین ساختار و نقش زبان تأکید می‌ورزد. «لئونارد تالمی»، از نظریه‌پردازان این حوزه، در نظریه «واژگان‌شدگی» خود به بررسی ارتباط نظام‌مند میان عناصر معنایی ویژه و تک‌واژه‌های خاص می‌پردازد. او معتقد است برای تعیین الگوی واژگان‌شدگی در زبان‌ها، می‌توان عناصر معنایی همانند «حرکت» را مستقل از صورت‌های روساختی در نظر گرفت. شالوده اصلی نظریه تالمی بر مفهوم «رویداد حرکت واقعی» و مؤلفه‌های معنایی آن استوار است. در این میان، سورة مبارکه نمل به‌دلیل روایت داستان‌های گوناگون و سرشار از پویایی (همچون داستان حضرت سلیمان و ملکه سبا و مورچگان)، بستری مناسب برای تحلیل براساس نظریه تالمی فراهم می‌آورد. از این رو، نوشتار حاضر می‌تواند به کشف ابعاد جدیدی از ساختار روایی، پویایی زمانی و چگونگی سازمان‌دهی رویدادها در این سورة دست یابد. جستار حاضر با رویکرد توصیفی تحلیلی و براساس مؤلفه‌های حرکت در نظریه تالمی، رویدادهای حرکتی را در سورة نمل بررسی می‌کند. حاصل آنکه، طرح‌واره‌های حرکتی در این سورة از تنوع بالایی برخوردارند، به‌گونه‌ای که داستان حضرت موسی (ع) نمادی از «حرکت ایستا و وضعی» است. در مقابل، داستان حضرت سلیمان (ع) و هدهد مصداق بارزی از «حرکت انتقالی» بوده و درنهایت، تعاملات میان حضرت سلیمان (ع) و سایر موجودات، به‌ویژه در داستان مورچگان، به‌خوبی نمایش‌دهنده «حرکت چندجهتی» است.

واژگان کلیدی: قرآن، پیکر و پایه، حرکت، سورة نمل، تالمی.

مقدمه

زبان‌شناسی شناختی^۱ یکی از مکاتب زبان‌شناسی است که ریشه در مباحث زبانی و علوم شناختی در دهه‌های ۱۹۶۰-۱۹۷۰ میلادی، به‌ویژه در بررسی مقوله‌بندی^۲ در ذهن انسان و روان‌شناسی گشتالت دارد.^۳ زبان‌شناسان شناختی سعی در توصیف و تبیین ساختار و نقش زبان دارند و از این‌رو با سایر زبان‌شناسان وجه اشتراک دارند. اما تأکید زبان‌شناسان شناختی بر این نکته است که زبان، الگوهای اندیشه و ویژگی‌های ذهن انسان را منعکس می‌کند.^۴ در زبان‌شناسی شناختی به مطالعه مفهوم تأکید می‌شود اما تنها دیدگاهی نیست که به مطالعه مفهوم می‌پردازد.

گیراتر^۵ نقطه تمایز این نگرش را نسبت به سایر نگرش‌های زبان‌شناسی در چهار اصل جانبی می‌داند: معنی زبانی منطری،^۶ معنی زبانی پویا و انعطاف‌پذیر،^۷ معنی زبانی دائرة المعارفی و غیرمستقل از سایر حوزه‌های شناختی و معنی زبانی براساس کاربرد عینی و تجربه.^۸

لئونارد تالمی،^۹ نظریه‌پرداز برجسته در حیطه معناشناسی شناختی و ساختارهای زبان‌شناختی صوری و ارتباطات میان رده‌شناسی‌های معنایی و همگانی تبخّر دارد. وی در کتاب خود به نام «به سوی معناشناسی شناختی»^{۱۰} نظریه واژگانی‌شدگی-وابستگی سامان‌مند یک جزء معنایی با یک تک‌واژ را ارائه می‌دهد.^{۱۱}

قرآن کریم از سوی خداوند متعال برای اندیشه بشریت به شکل متنی و شیوه‌های مختلف، مفهوم‌سازی شده و ساختار آن نیز ضرورت کاربرد روش‌های نوین را بیشتر نمایان می‌سازد. در این میان برخی از مفاهیم قرآنی انتزاعی و ذهنی است و درک و فهم آن در حالت عادی، سخت و دشوار بوده و بنابراین ضرورت می‌یابد که آن تعبیر و واژگان در ساختار مفاهیم عینی و ملموس به‌صورت رویداد حرکت بیان شوند. سورۀ شریفه نمل از جمله سورۀ‌های قرآن کریم است که با روایت داستان‌های حضرت موسی (ع) و حضرت سلیمان (ع) به مفهوم خداشناسی و توحید می‌پردازد. طرح‌واره‌های حرکتی در این سورۀ با اهداف

1. Cognitive Linguistic.

2. Categorization.

3. Evans, & Green, *Cognitive Linguistics: An Introduction*, 3.

4. Croft, W. & Cruise, D.A. *Cognitive linguistics*, 27.

5. D.Geeraerts.

6. Perspectival.

7. Dynamic.

8. Geeraerts, *Cognitive linguistics: Basic reading*, 7-18.

9. Leonard Talmy.

10. Toward a cognitive semantics.

11. Talmy., *Towards a Cognitive Semantics*, 110.

ویژه برحسب موقعیت شکل گرفته‌اند.

جستار حاضر با رویکرد توصیفی تحلیلی به بررسی شناختی عنصر حرکت در سوره شریفه نمل براساس نظریه لئونارد تالمی می‌پردازد تا واژگانِ دربردارنده حرکت، شناسایی و مؤلفه‌های حرکتی این طرح‌واره‌ها معین شوند. براین‌اساس، پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست: کاربست افعال حرکتی در سوره مبارکه نمل چگونه است؟ ویژگی‌های مؤلفه‌های معنایی و عناصر رو ساخت حرکتی سوره شریفه نمل چگونه در این سوره نمود می‌یابد؟

در خصوص پیشینه بحث باید گفت: در حوزه کاربست مفهوم حرکت مبتنی بر نظریه لئونارد تالمی پیرامون سور قرآن مطالعات اندکی صورت گرفته است که بدان اشاره می‌شود:

میرخالقداد و همکاران (۱۳۹۸) مقاله‌ای با موضوع «تحلیل کارکرد افعال حرکتی در قرآن کریم با رویکرد شناختی» در نشریه مطالعات قرآن و حدیث منتشر کرده است. جستار حاضر با رویکرد کلی به مفهوم معناشناسی شناختی در قرآن کریم پرداخته است. یافته‌های پژوهش بیانگر این هستند که افعال حرکتی در قرآن گاهی به صورت شیوه‌نما به کار رفته و مسیر در حروف حرکتی مفهوم‌سازی شده و گاهی مسیر در خود فعل واژگانی شده است.

احمدی و همکاران (۱۴۰۰) پژوهشی با عنوان «واکاوی طرح‌واره‌های تصویری در سوره مبارکه نمل با رویکرد زبان‌شناسی شناختی» در مجله پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن منتشر کرده‌اند. مؤلفان در این پژوهش به بررسی انواع طرح‌واره‌های تصویری در سوره نمل به منظور تبیین معانی پنهان و لایه‌های زیبایی‌شناختی نهفته در این سوره مبارکه پرداخته‌اند. وجه تمایز پژوهش حاضر با این مقاله در کاربرد عنصر حرکت است که به عنوان محور اصلی در سوره شریفه نمل بررسی شده است. حال آنکه، پژوهش مذکور به بیان مفاهیم انتزاعی از قبیل وحی، سرعت، بی‌اعتنایی، ذلت، عذاب، رحمت، بت‌پرستی، ظلم و کردار ناپسند پرداخته است.

ناظمیان و همکاران (۱۴۰۲) در پژوهشی به «تحلیل شناختی افعال حرکتی اجرام آسمانی در قرآن کریم براساس نظریه تالمی» پرداخته‌اند. این پژوهش در مجله پژوهش‌های ادبی-قرآنی منتشر شده و مؤلفان به این نتیجه دست یافته‌اند که در قرآن کریم افعال حرکتی اجرام آسمانی به منظور مفهوم‌سازی امور انتزاعی مثل حرکت اجرام آسمانی، نحوه حرکت، چگونگی وقوع آن‌ها استفاده شده و انواع مفاهیم معنایی حرکت اجرام آسمانی در افعال قرآن بازنمایی شده است.

اسودی و همکاران (۱۴۰۱) «تحلیل شناختی عنصر حرکت در سوره کهف براساس نظریه تالمی»، عنوان پژوهش دیگری است که در مجله زبان پژوهشی منتشر کرده‌اند. این پژوهش کوشیده تا با روشی

توصیفی تحلیلی، عنصر حرکت در سورة نمل را براساس نظریه تالمی بررسی کند. تحلیل طرح‌واره‌های حرکتی به‌کاررفته در این سوره نگارندگان را به این دستاوردها رهنمون کرده است که عنصرهای حرکتی سورة کھف فعل‌محور هستند. وجه تمایز این پژوهش با جستار حاضر، شیوه تحلیل (نظریه واژگانی‌شدگی لئونارد تالمی) است.

حمیرانی و همکاران (۱۴۰۳) در مقاله‌ای با موضوع «تحلیل زبان‌شناختی حرکت در سورة انفطار براساس دیدگاه تالمی» در مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن، به زبان‌شناسی عنصر حرکت در سورة انفطار پرداخته‌اند. مؤلفان در پایان به این نتیجه دست یافته‌اند که عنصر حرکت و طرح‌واره‌های حرکتی به‌کاررفته در سورة انفطار، ابزاری است که توانایی بیان مفاهیم را در چهارچوب پدیده‌های طبیعی مانند رویدادهای قیامت و عملکرد و سرنوشت انسان‌ها ملموس دارد و همچنین تأثیرگذاری و پذیرش مفاهیم را تقویت می‌سازد.

دادپور و همکارانش (۱۳۹۶) نیز در پژوهشی با عنوان «أفعال الحركة في القرآن الكريم من وجهة اللسانيات الإدراكية: «أتي» نموذجاً» به تطبیق رویکرد شناختی در افعال حرکتی قرآن کریم در سه محور چندمعنایی‌ها، طرح‌واره‌های تصویری و مقوله‌بندی پرداخته‌اند. مهم‌ترین یافته پژوهش مذکور این است که معانی فعل «أتي» از مفهوم قاموسی خود فراتر رفته و غیر از «آمدن» در مفاهیم دیگری همچون انجام کار، ارتکاب گناه و سوگندخوردن به کار رفته است.

جنبه نوآوری جستار حاضر از این نظر است که به بررسی عنصر حرکت در سورة نمل براساس نظریه لئونارد تالمی می‌پردازد. این رویکرد، تحلیلی بین‌رشته‌ای را میان علوم قرآنی و نظریه‌های ادبی و سینمایی (باتوجه به دیدگاه تالمی درباره حرکت و زمان) ایجاد می‌کند. این ترکیب، چهارچوبی جدید برای فهم و تفسیر آیات قرآن فراهم می‌آورد.

۱. مبانی نظری

۱.۱. نظریه حرکت لئونارد تالمی

حرکت از مفاهیم بنیادین شناخت به شمار می‌آید و حوزه پویایی از تجربه است که در تمام زبان‌های دنیا وجود دارد و به شکل‌های گوناگونی رمزگذاری می‌شود. رویداد حرکتی، موقعیتی است که در آن تناوب حرکت یا تداوم سکون در یک مکان تشخیص‌دانی باشد. بررسی رویدادهای حرکتی با نظریه تالمی در سال ۱۹۷۲ آغاز شد. تالمی از مقایسه زبان انگلیسی با زبان‌های پیوندی بومی کالیفرنیا، نخستین نظریه

خود در پیوند با افعال حرکتی را ارائه داد.^{۱۲} او در این نظریه چهار مؤلفه معنایی اصلی «پیکر، حرکت، جهت، زمینه» و دو مؤلفه فرعی «شیوه و سبب» را برای حرکت در نظر می‌گیرد؛ این عناصر معنایی به وسیله عناصر روساخت در زبان نمود پیدا می‌کنند. عناصر روساخت شامل حرکت، فعل حرکتی و قمرهاست که قمرها شامل حروف اضافه و بندهای پیرو (قید) هستند.^{۱۳} به اعتقاد تالمی، رویداد، بخشی از واقعیتی است که در ذهن مرزبندی می‌شود. در واقع، یک رویداد ساختار درونی و پیچیدگی‌های ساختاری دارد. رویدادهای پیچیده، از رویداد اصلی و رویداد همراه تشکیل شده‌اند که به صورت رویدادی یکپارچه مفهوم‌سازی می‌شوند.^{۱۴} تالمی رویداد حرکت را وضعیتی می‌داند که شامل شیئی در حال حرکت یا ایستا (پیکر) در رابطه با شیء دیگر مورد نظر با زمینه است.^{۱۵} این رویداد شامل چهار مؤلفه پیکر، زمینه مسیر و جزء است. مسیر (P) جهتی است که پیکر در رابطه با زمینه می‌پیماید یا اشغال می‌کند. جزء حرکت (M) به حضور فی نفسه حرکت یا قرارگرفتن ایستایی در یک رویداد حرکت اشاره دارد. هر زبانی تنها یکی از این دو حالت حرکتی را مشخص می‌کند؛ این دو حالت عبارت‌اند از: وقوع یا عدم وقوع حرکت که با واژه‌های Move (وقوع حرکت) و BE^{loc} (ایستایی) نشان داده می‌شود.^{۱۶} رویداد حرکت به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱. حرکت انتقالی؛^{۱۷} ۲. حرکت وضعی.^{۱۸}

در حرکت انتقالی، مکان اصلی شیء از یک نقطه به نقطه دیگر تغییر می‌کنند. در حرکت وضعی، یک شیء مکان اصلی خود را حفظ می‌کند و حرکت شیء نسبت به خودش مدنظر است. حرکت وضعی شامل نوسان (oscillation)، چرخش (rotation)، اتساع: انقباض و انبساط (dilation)، جنبش (wiggle)، پرسه در یک مکان (local wander) یا سکون (rest) است.^{۱۹}

۱ Ray entered the room ((حرکت انتقالی)

معادل فارسی: رای وارد اتاق شد.

۲ The butterfly hovered over the flower ((حرکت وضعی)

معادل فارسی: پروانه روی گل معلق (در حال پرواز ایستا) بود.

12. Talmy, *Lexicalization patterns: Semantic structure in lexical forms*, 62.

۱۳. اسودی و دیگران، «تحلیل شناختی عنصر حرکت در سوره کهف براساس نظریه تالمی»، ۵۰.

14. Evans, *Cognitive linguistics*, 239.

15. Kövecses, *Culture and Language*, 2.

16. Talmy, *Towards a Cognitive Semantics*, 216.

17. Translational Motion.

18. Self-Contained Motion.

19. Talmy, *Towards a Cognitive Semantics*, 35

در مثال (۱) مکان فرد از یک نقطه (بیرون اتاق) به نقطه دیگر (درون اتاق) تغییر کرده است، ازاین‌رو حرکت انتقالی رخ داده است اما در مثال (۲) پروانه با فاصله اندکی بر بالای گل ایستاده و به‌صورت مکرر در حال بال‌زدن است، بنابراین حرکت وضعی رخ داده است.^{۲۰}

بخش اصلی	مؤلفه‌ها و توضیحات ^{۲۱}
رویداد حرکت (Motion) (Event)	یک موقعیت که در آن تناوب حرکت یا تداوم سکون یک شیء تشخیص‌دانی است. این رویداد شامل یک شیء (پیکر) در حال حرکت یا ایستا نسبت به شیء دیگری (زمینه) است.
مؤلفه‌های معنایی اصلی	پیکر (Figure): شیء در حال حرکت یا ایستا زمینه (Ground): شیء مرجع که پیکر نسبت به آن حرکت می‌کند. مسیر (Path): جهتی که پیکر در رابطه با زمینه می‌پیماید. جزء حرکت (Motion Component): وقوع حرکت (Move) یا ایستایی (BEloc).
مؤلفه‌های معنایی فرعی	شیوه (Manner): چگونگی انجام حرکت (مثلاً دویدن، خزیدن). سبب (Cause): دلیل یا عامل حرکت.
انواع رویداد حرکت	أ. حرکت انتقالی (Translational Motion): مکان اصلی شیء از یک نقطه به نقطه دیگر تغییر می‌کند. ب. حرکت وضعی (Positional Motion): شیء مکان اصلی خود را حفظ کرده و حرکت نسبت به خودش مدّ نظر است. این نوع حرکت شامل موارد زیر است: - نوسان (Oscillation): حرکت رفت و برگشتی. - چرخش (Rotation): حرکت دورانی. - اتساع (Dilation): انقباض و انبساط. - جنبش (Wiggle): حرکت سریع و نامنظم. - پرسه در یک مکان (Local Wander): حرکت در یک محدوده کوچک. - سکون (Rest): عدم حرکت.

عناصر روساخت Surface) (Structure	عناصری در زبان که مؤلفه‌های معنایی را نمود می‌دهند، شامل: فعل حرکتی و قمرها (حروف اضافه، قیود). ^{۲۲}
---	--

شکل (۱) نظریه تالمی (۱۹۷۲)

۲. پردازش تحلیلی موضوع

با بررسی سوره نمل مشخص می‌شود عنصر حرکت در این سوره از تنوع بسیاری برخوردار است؛ این تنوع از سه داستان حضرت موسی(ع)، داستان حضرت سلیمان(ع) و هدهد و مورچه‌ها و داستان قوم ثمود در ۹۳ آیه از این سوره سرچشمه گرفته است؛ عنصر حرکت در سوره نمل به شرح زیر کاربرد داشته است:

۲.۱. حرکت ایستا (Static Motion)

در سوره نمل، حرکت ایستا به معنای ایستادن یا توقف در یک مکان خاص و تمرکز بر آن مکان به منظور دستیابی به تحولی درونی یا بیرونی، به وضوح در داستان حضرت موسی(ع) و آتش نمایان است: «إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ»^{۲۳} یادکن هنگامی را که موسی به خانواده خود گفت: آتشی به نظرم رسید، به زودی برای شما خبری از آن خواهم آورد یا شعله آتشی برای شما می‌آورم، باشد که خود را گرم کنید.»

بنابر آیه فوق، واژه «سَآتِيكُمْ» فعل مضارع متکلم وحده با صیغه مستقبل، به معنای (خواهم آورد) است که حرکت را نشان می‌دهد. همچنین کلمه «آنَسْتُ» علاوه بر یافتن، حسی از آرامش و اطمینان را نیز منتقل می‌کند که نشان‌دهنده حالت درونی حضرت موسی هنگام دیدن آتش است. فعل در راستای «بیان نشاط، حرکت و رویدادهای زندگی، نقش مهمی در کلام ایفا می‌کند و از طریق ارتباط با سایر عناصر جمله، کامل‌کننده معنای کلام است.»^{۲۴}

واژه «نار» به معنای آتش و مفعول فعل «آنَسْتُ» است. واژه «آنَسْتُ» به صورت انتقالی در جمله آمده است و نمایانگر شیوه ارتباط حضرت موسی با آتش است. عبارت «سَآتِيكُمْ بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ» به صورت متعدی در جمله آمده و حاوی دو گزینه برای حرکت حضرت موسی است: اولین گزینه، بِخَبَرٍ، اشارتی است به بازگشت حضرت موسی با اطلاعات و دانشی از آتش دارد؛ دومین گزینه، بِشِهَابٍ قَبَسٍ،

22. Talmy, Towards a Cognitive Semantics, 19.

۲۳. نمل: ۲۷.

۲۴. داود، الدلالة والحركة: دراسة لأفعال الحركة: دراسة لأفعال الحركة في العربية المعاصرة في إطار المنهج الحديث، ۳۲.

به معنای با شعله‌ای است که نمایانگر حالتی از تحریک و تغییر به وسیله آتش است که هر دو با تمرکز و درنگ کردن حاصل می‌شود. حضرت موسی به خانواده‌اش امید می‌دهد: «لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» این امید و انتظار، از آینده نزدیک است که همچنان در زمان بیان این آیه ایستا و ثابت است. حرکت ایستای حضرت موسی به سمت آتش «إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاتِيكُمْ»، حرکتی درونی به سمت تحول و تغییر معنوی است. این حرکت نشان‌دهنده آمادگی و پذیرش او برای دریافت پیام الهی است.

یکی دیگر از آیاتی که می‌توان در سوره نمل به عنوان مثال حرکت ایستا بررسی کرد، آیه ۴۰ این سوره است. این آیه درباره ماجرای آوردن تخت بلقیس توسط آصف بن برخیا نزد حضرت سلیمان است: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَكْسِرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ»^{۲۵} کسی که دانشی از کتاب نزد او بود گفت: من آن را پیش از آنکه پلک دیده‌ات به هم بخورد، نزد تو می‌آورم. پس هنگامی که سلیمان تخت را نزد خود پابرجا دید، گفت: این از فضل و احسان پروردگار من است تا مرا بیازماید که آیا سپاسگزارم یا بنده‌ای ناسپاسم؟ و هرکس که سپاسگزاری کند، به سود خود سپاسگزاری می‌کند و هرکس ناسپاسی ورزد پس به یقین پروردگارم بی‌نیاز و کریم است.

خداوند متعال آیه «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ» را در لحظه‌ای ایستا بیان می‌کند، فردی با دانش ویژه از کتاب ادعا می‌کند که می‌تواند کاری فوق‌العاده انجام دهد و استفاده از عبارت «قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» به طور ایجاز، نشان‌دهنده سرعت و آنی بودن این حرکت است. همچنین در آیه «فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ» حالت ایستا به نتیجه‌ای اشاره دارد که وعده داده شده بود؛ یعنی آن شیء و عرش ناگهان در مقابل آن‌ها ظاهر می‌شود و در مکانی ثابت و مستقر دیده می‌شود. حرکت ایستا در این آیه به این صورت است که تخت بلقیس که در فاصله‌ای دور قرار داشت، در یک لحظه نزد سلیمان آورده شد، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد اصلاً حرکتی نکرده و ناگهان در جای خود قرار گرفته است. این نوع حرکت نمایانگر این است که با کمک این حرکت ایستا، قرآن خواسته عظمت و توانایی علم آصف را به عینیت برساند تا مخاطب متوجه آن شود. همچنین برخی از عناصر می‌توانند به ظاهر بی‌حرکت به نظر برسند اما در واقعیت، به سرعت و بدون جلب توجه جابه‌جا شوند.

در آیه‌ای دیگر خداوند متعال می‌فرماید: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ ثَمَرٌ مِّمَّا السَّحَابُ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ»^{۲۶} و کوه‌ها را می‌بینی و می‌پنداری که آن‌ها بی‌حرکت‌اند، حال

۲۵. نمل: ۴۰.

۲۶. نمل: ۸۸.

آنکه آن‌ها ابرآسا در حرکت‌اند. این صُنْعِ خدایی است که هر چیزی را در کمال استواری پدید آورده است. درحقیقت، او به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.»

حرکت ایستا در آیه بالا به‌وضوح نمایان است. کوه‌ها به نظر ساکن و بی حرکت می‌آیند اما در واقعیت در حال حرکت‌اند. این مفهوم در حوزه شناختی به فهمی عمیق‌تر از واقعیت‌های جهان اشاره دارد؛ آنچه به نظر ثابت و پایدار می‌آید ممکن است دارای پویایی و حرکت باشد. عبارت «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً» به ادراک انسانی اشاره دارد که کوه‌ها را به‌عنوان اجسام ثابت و بدون حرکت می‌بیند. این تصویری ایستا در درک انسانی است، واژه «تری» فعل مضارع است که نشان‌دهنده عمل دیدن به‌صورت مستمر است. واژه «جامدة» اسم فاعل از ریشه «جَمَدَ» به معنای بی حرکت و ثابت است. این کلمه، حالت کوه‌ها را از نظر ظاهری توصیف می‌کند و «مَرَّ السَّحَابِ» تشبیهی است که حرکت کوه‌ها را به حرکت ابرها تشبیه می‌کند. همچنین در آیه «وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» واقعیت حقیقی را بیان می‌کند که برخلاف تصور ایستا، کوه‌ها در حال حرکت‌اند. این حرکت ممکن است به تغییرات زمین‌ساختی^{۲۷} یا به تغییرات آخالزمانی اشاره داشته باشد که در آن کوه‌ها به نظر ثابت می‌آیند اما در واقع در حال حرکت‌اند.

در آیه مذکور حرکت کوه‌ها به حرکت ابرها تشبیه شده است. این تشبیه نشان می‌دهد که کوه‌ها در ظاهر بی حرکت اما در باطن به‌آرامی و پیوسته در حال حرکت‌اند. استفاده از کلماتی چون «جامدة» و «تَمُرُّ» تضادی را ایجاد می‌کند که توجه را به تغییر وضعیت جلب می‌کند: «أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَاقَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلَيْهَ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ.»^{۲۸}

بنابر آیه مذکور واژه «قَرَارًا»، به معنای قرارگاه، مکان ثابت، پایداری و استواری زمین است، نه به معنای نفی حرکت آن. از دیدگاه بلاغی، این واژه به این نکته اشاره دارد که زمین مکانی پایدار و مطمئن برای زندگی انسان‌هاست. همچنین واژه «رَوَاسِيَ» در آیه به معنای «کوه‌ها، پایه‌های محکم» است، زیرا کوه‌ها به‌عنوان عناصر ثابت و مستقر در زمین قرار داده شده‌اند تا زمین را پایدار نگه دارند. در جمله «وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا» وجود حائل بین دریاها، مانند تنگه‌ها و سدهای طبیعی، نشانه‌ای از تدبیر الهی است؛ چراکه این موانع جریان‌های مختلف آب را کنترل کرده و از اختلاط آب شور و شیرین جلوگیری می‌کند. این حرکت ایستا نمایانگر نظم و تعادل در طبیعت است.

آیه ۸۲ سوره نمل نمونه‌ای واضح از حرکت ایستا را نشان می‌دهد که در آن جنبنده‌ای از زمین بیرون می‌آید و با مردم سخن می‌گوید: «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ

27. Tectonics.

۲۸. نمل: ۶۱.

كَأَنَّهُمْ بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ^{۲۹} و چون قول [عذاب] بر ایشان واجب گردد، جنبنده‌ای را از زمین برای آنان بیرون می‌آوریم که با ایشان سخن گوید که مردم [چنان‌که باید] به نشانه‌های ما یقین نداشتند.» براساس این آیه، عبارت «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ» به وقوع قطعی حکم الهی بر مردم اشاره دارد. حرکت ایستا در اینجا به معنای حتمیت و ثبات در اجرای حکم الهی است. به عبارت دیگر، زمانی که کلام خداوند به وقوع پیوندد، هیچ چیز نمی‌تواند مانع آن شود. این حتمیت و استواری در اجرای حکم، نمایانگر قدرت و عظمت خداوند است. واژه «دَائِبَةً» مفعول به فعل «أَخْرَجْنَا» است که مشخص می‌کند چه چیزی از زمین بیرون آورده می‌شود و واژه «تَكَلِّمُهُمْ» سخن گفتن این موجود با مردم، نشانه‌ای از رساندن پیام مستقیم الهی به آنان است.

بنابر آیه مذکور، حرکت ایستا در اینجا به معنای قطعیت و وضوح پیام است که هیچ شبهه‌ای در آن وجود ندارد و مستقیماً به مردم ابلاغ می‌شود؛ جنبنده به عنوان نماینده‌ای از قدرت الهی است که با وجود داشتن حرکت، به نوعی ایستا و ثابت است، زیرا از زمین بیرون می‌آید و سپس در مکانی مستقر می‌شود تا با مردم سخن بگوید.

۲.۲. حرکت وضعی (Self-Contained Motion)

در سوره نمل چندین آیه وجود دارد که بیانگر حرکت‌های وضعی هستند. این آیات، حرکت‌های درونی و تغییر وضعیت‌هایی را توصیف می‌کنند که هم فیزیکی و هم معنوی است. در این زمینه می‌توان به آیه ۲۰ سوره نمل اشاره کرد: «وَتَقَفَّذَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ؟^{۳۰} و جویای حال پرندگان شد و گفت: «مرا چه شده است که هدهد را نمی‌بینم؟ یا شاید از غایبان است؟»

واژه «تَقَفَّذَ» فعل وضعی است، به این معنا که حضرت سلیمان(ع) در جست‌وجوی پرندگان به دقت و با توجه به جزئیات حرکت می‌کند و آن‌ها را بررسی می‌کند. فعل ماضی «گفتن» است که نشان‌دهنده واکنش حضرت سلیمان(ع) به نبود هدهد است. پرسش «مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ» نشان‌دهنده حرکت ذهنی و فکری اوست که در پی دلیل نبود هدهد می‌گردد. این حرکت‌ها همگی نشان‌دهنده توجه و دقت حضرت سلیمان(ع) به جزئیات و اهمیت حضور منظم پرندگان تحت فرمان اوست. حرکت وضعی در اینجا به معنای توجه کامل به جزئیات، پرسشگری دقیق و استدلال منطقی برای یافتن حقیقت است.

در عبارت «أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ» او احتمال می‌دهد که هدهد غایب باشد. حرکت وضعی در اینجا به معنای بررسی دقیق‌تر وضعیت و بسنده نکردن به اولین مشاهده است. حضرت سلیمان(ع) با این عبارت،

۲۹. نمل: ۸۲.

۳۰. نمل: ۲۰.

عمیق‌تر به موضوع می‌نگرد و در پی دلایل احتمالی غیبت هدهد می‌گردد. خداوند سبحان در آیه ۱۲ سوره نمل به توصیف حرکت فیزیکی اشاره دارد: «وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضًا مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ»^{۳۱} و دست را در گریبان کن تا سپید بی‌عیب بیرون آید. این‌ها از جمله نشانه‌های نه‌گانه‌ای است که باید به‌سوی فرعون و قومش ببری، زیرا آنان مردمی نافرمان‌اند.» کاربرد فعل امر «أَدْخِلْ» و فعل مضارع «تَخْرُجُ» نشان می‌دهد که حضرت موسی به‌طور مستقیم درگیر انجام این حرکت وضعی است. مفعول که به‌صورت «يَدَكَ» در این آیه استفاده شده است نشان می‌دهد دست حضرت موسی به‌صورت مستقیم در این حرکت و معجزه دخالت دارد. در عبارت «وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ»، حرکت وضعی به‌معنای عمل ارادی و شخصی موسی (ع) برای انجام این دستور الهی و پذیرش فرمان اوست.

در آیه «فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ»، این معجزه یکی از نه‌نشانه‌ای است که به فرعون و قومش ارائه می‌شود. حرکت وضعی در اینجا به‌معنای ارائه مستمر و پیوسته نشانه‌های الهی به قوم فرعون است. هریک از این نشانه‌ها به‌ترتیب و به‌عنوان بخشی از یک برنامه گسترده‌تر به آن‌ها نشان داده می‌شود. این آیه از سوره نمل نه‌تنها حرکتی فیزیکی را توصیف می‌کند، بلکه یک معجزه و اثر قدرت الهی را به نمایش می‌گذارد که حضرت موسی به‌طور مستقیم در آن شرکت دارد.

خداوند متعال در آیه ۱۰ سوره مبارکه نمل می‌فرماید: «وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدَبِّرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ»^{۳۲} و عصایت را بین کن، پس چون آن را همچون ماری دید که می‌جنبد پشت گردانید و به عقب باز نگشت. ای موسی مترس که فرستادگان پیش من نمی‌ترسند.»

فعل «أَلْقِ» به‌معنای انداختن است. موسی (ع) عصای خود را به زمین می‌اندازد. این حرکت فیزیکی نشان‌دهنده تغییر مکان عصا از دست موسی به زمین است. در آیه «فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ» حرکت وضعی به‌معنای مشاهده و ادراک موسی از تبدیل عصا به مار است. این حرکت نمادی از تغییر ناگهانی و غیرمنتظره‌ای است که در مقابل چشمان او رخ می‌دهد. در عبارت «وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَىٰ» وی از ترس فرار می‌کند و به پشت سر خود نگاه نمی‌کند. حرکت وضعی در اینجا به‌معنای واکنش طبیعی و انسانی موسی (ع) به دیدن این معجزه است، این حرکت فرار و ترس، نشان‌دهنده حالت انسانی و بشری موسی در مواجهه با پدیده‌ای خارق‌العاده است. همچنین عصا شروع به حرکت و جنبش می‌کند. فعل «تَهْتَزُّ»

۳۱. نمل: ۱۲.

۳۲. نمل: ۱۰.

به معنای لرزش و جنبش است و «كَأَنَّهُا جَانٌّ» به معنای مانند مار است که در یک ترکیب نشان دهنده تغییر وضعیت عصا از حالت بی جان و ساکن به حالت جاندار و پویا در هیبت مار است؛ این حرکت وضعی دو بخش دارد: أ. حرکت فیزیکی عصا به صورت لرزش و جنبش؛ ب. تغییر وضعیت عصا به مار.

حضرت موسی (ع) با دیدن این صحنه ترسیده و فرار می کند و در عبارت «يَا مُوسَى لَا تَخَفْ» خداوند با بیان این جمله به پیامبر خود آرامش می دهد. این حرکت وضعی نشان دهنده تغییر وضعیت روانی موسی از حالت ترس به حالت اطمینان و آرامش است. آیه ۱۸ از سوره نمل را می توان از دیدگاه حرکت وضعی تالمی در بخش های مختلف آیه بررسی کرد: «حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ»^{۳۳} تا آنگاه که به وادی مورچگان رسیدند. مورچه ای [به زبان خویش] گفت: «ای مورچگان، به خانه هایتان داخل شوید، مبادا سلیمان و سپاهیانش - ندیده و ندانسته - شما را پایمال کنند.»

خداوند متعال در عبارت «حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ» به موضوع حرکت سلیمان و لشکر او تا رسیدن به دره مورچه ها اشاره دارد. این حرکت فیزیکی، به نوعی بیانگر حرکت وضعی از طریق رهبری و هدایت است. همچنین در ترکیب جمله ای «قَالَتْ نَمْلَةٌ»، حرکت وضعی توسط یک مورچه در هشدار به سایر مورچه ها نمایان می شود و نشان دهنده آگاهی و هوشیاری است که به منظور حفاظت و بقای جامعه مورچه ها انجام می شود.

«يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ»: مورچه دیگران را به ورود به لانه دعوت می کند. حرکت وضعی در اینجا به معنای اقدام برای حفظ خود و دیگران است. این حرکت نشان دهنده آگاهی و هوشمندی مورچه در برابر خطر و تلاش او برای جلوگیری از آسیب به دیگران است.

«لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ»: تشخیص خطر از سوی مورچه و هشدار به دیگران، نمونه ای از حرکت وضعی به سمت ایمنی و حفظ حیات و جلوگیری از آسیب دیدگی است. در این آیه، مورچه بدون هیچ نیازی به تحریک خارجی یا دستور از بالا، به صورت خودجوش اقدام به هشدار دادن و حفاظت از دیگر مورچگان می کند که بیانگر حرکت وضعی است.

خداوند تبارک و تعالی در آیه ۲۴ سوره نمل می فرماید: «وَجَدْتُهُا قَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ وَرَبِّنَّ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ»^{۳۴} او و قومش را چنین یافتم که به جای خدا به خورشید سجده می کنند و شیطان اعمالشان را برایشان آراسته و آنان را از راه راست باز داشته بود

۳۳. نمل: ۱۸.

۳۴. نمل: ۲۴.

در نتیجه، به حق راه نیافته بودند.»

جمله آغازین در این آیه شریفه خبری است که اطلاع می‌دهد هُدهِد از وضعیت مردم سبأ و پرستش خورشید آگاه شده است. در عبارت «فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ» حرکت وضعی به معنای انحراف از مسیر صحیح است. این حرکت، نشان‌دهنده تأثیر منفی شیطان بر مردم است که باعث می‌شود آن‌ها از راه هدایت و مسیر الهی دور شوند. فعل «وَجَدْتُ» نشان‌دهنده حرکت و جست‌وجوی مستقل هدهد است. هدهد به صورت خودجوش در پی اطلاعات رفته و آن را یافته است. همچنین عبارت «يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ»، فعل مضارع «يَسْجُدُونَ» نشان‌دهنده حالتی است که هدهد مشاهده کرده است. این فعل مضارع به حالت کنونی و دائمی اشاره دارد که بیانگر دقت و توجه هدهد به جزئیات است. شایان ذکر است فعل «صَدَّهُمْ» نیز نشان‌دهنده تحلیل عمیق هدهد از وضعیت مردم سبأ است. هدهد بدون نیاز به دستور یا راهنمایی، خود اقدام به بررسی و تحلیل کرده است. در فعل «زَيْنَ» (زیبا جلوه داده) هدهد توانایی تحلیل دینی و فرهنگی دارد، این فعل نشان می‌دهد که هدهد تشخیص داده که شیطان چگونه اعمال آن‌ها را زیبا جلوه داده و آن‌ها را گمراه کرده است.

برای تحلیل آیه ۳۸ از سوره نمل از نظر حرکت وضعی، به بررسی بخش‌های مختلف آیه می‌پردازیم:

«قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ.»^{۳۵}

در عبارت «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ» حضرت سلیمان (ع) به درباریان خود خطاب می‌کند، در اینجا حرکت وضعی به معنای صدور فرمان و خطاب به جمعیت است. این حرکت نشان‌دهنده نقش رهبری سلیمان و توانایی او در مدیریت و هدایت درباریان است یا در آیه «أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا» سلیمان (ع) از درباریان می‌پرسد که کدام‌یک از آن‌ها می‌تواند تخت ملکه سبأ را برای او بیاورد، حرکت وضعی در اینجا به معنای درخواست برای اقدام و تلاش است. این حرکت نشان‌دهنده چالش و وظیفه‌ای است که سلیمان (ع) برای درباریان خود تعیین می‌کند تا توانایی‌ها و قدرت‌های ویژه آن‌ها را به کار گیرد. در ابتدای آیه، وی با استفاده از عبارت «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ» از دولتمردان خود درخواست می‌کند که توانمندی خود را برای آوردن تخت ملکه سبأ به او نشان دهند. این دعوت نمونه‌ای از حرکت وضعی است که به بهره‌گیری از توانایی دیگران و همکاری در دستیابی به اهداف کمک می‌کند. در انتهای آیه، سلیمان یک محدوده زمانی (آوردن تخت قبل از واردشدن بلقیس و ایمان آوردن او) را مشخص می‌کند که نشان‌دهنده برنامه‌ریزی دقیق و اولویت‌بندی است که جزئی از حرکت وضعی است و در بهره‌گیری بهینه از منابع و زمان برای دستیابی به اهداف مدّ نظر کمک می‌کند.

۳.۲. حرکت انتقالی (Translational Motion)

خداوند متعال در آیه ۶۲ سوره شریفه نمل به موضوع حرکت انتقالی انسان از حالتی روحی به حالت دیگر اشاره می‌کند: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاً وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ»^{۳۶} یا کیست آن کس که در مانده را چون وی را بخواند اجابت می‌کند و گرفتاری را برطرف می‌گرداند و شما را جانشینان این زمین قرار می‌دهد. آیا معبودی با خداست؟ چه کم‌پند می‌پذیرید.»

بنابر آیه مذکور، عبارت «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاً» به پاسخ‌گویی خداوند به دعای انسان مضطرب و محتاج اشاره شده است؛ حرکت انتقالی اینجا در جابه‌جایی از وضعیت انسان غرق در مشکلات، به وضعیتی که خداوند به دعای او پاسخ می‌دهد نمود می‌یابد. این حرکت انتقالی نشان می‌دهد که خداوند به‌عنوان پاسخ‌گوی دعاها و نیازهای انسان، وضعیت او را از مشکلات و بلاها به سمت رهایی و رفع مشکلات منتقل می‌کند. آیه اشاره می‌کند که خداوند مؤمنان را خلیفه خود در زمین می‌کند. این حرکت انتقالی نه تنها به تغییرات فیزیکی، بلکه به نیروی روحی و معنوی اشاره دارد که مؤمنان را به ویژگی‌های خداوندی مانند عدل و رحمت نزدیک می‌کند. در همین راستا عبارت «يَكْشِفُ السُّوءَ» به رفع بلاها و مشکلات توسط خداوند اشاره دارد. حرکت انتقالی اینجا از وضعیت بدی که بر انسان آمده به وضعیتی که خداوند بدی و نیکی را کنترل می‌کند و مشکلات را از بین می‌برد، در جریان است. این حرکت انتقالی نشان می‌دهد که خداوند به‌عنوان حل‌کننده مشکلات و نیازهای انسان، وضعیت او را از یک سو به سوی دیگر منتقل می‌کند.

در آیه مقابل نیز شاهد حرکت انتقالی در سپاه حضرت سلیمان (ع) هستیم: «وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ»^{۳۷} و برای سلیمان، سپاهیان از جن و انس و پرندگان جمع‌آوری شدند و برای رژه، دسته‌دسته گردیدند.»

از جنبه فیزیکی، آیه به توصیف عملیاتی اشاره دارد که در آن نیروهای مختلف در یک مکان جمع‌آوری و سازمان‌دهی می‌شوند. این حرکت فیزیکی می‌تواند شامل جابه‌جایی، تجمع و ترتیب نیروها باشد که تحت فرمان حضرت سلیمان (ع) صورت می‌گیرد. برای مثال، جن‌ها ممکن است در دسته‌های مختلف تقسیم شوند و پرندگان و انسان‌ها نیز در گروه‌های منظم قرار گیرند. واژه «وَحُشِرَ» به معنای گردآوری و نشان‌دهنده حرکتی است که در آن نیروهای پراکنده از مکان‌های مختلف به مکانی مشخص منتقل می‌شوند. این انتقال می‌تواند شامل حرکت فیزیکی نیروها از نقاط مختلف به سوی نقطه‌ای واحد باشد.

۳۶. نمل: ۶۲.

۳۷. نمل: ۱۷.

واژه «جُنُودُهُ» به معنای سپاه یا ارتش اوست و «فَهُمْ يُوزَعُونَ» نیز به معنای آنکه این جمعیت تقسیم و مرتب می شود و برای انجام وظایف مختلف آماده می شوند. حرف «ل» در اینجا به معنای اختصاص و نسبت دادن است. نیروهایی که جمع آوری شده اند به حضرت سلیمان نسبت داده می شوند. این انتقال به معنای انتقال مالکیت یا کنترل نیروها به سلیمان است. حرف «فَ» به عنوان حرف نتیجه، نشان دهنده این است که پس از جمع آوری نیروها، آن ها به صورت منظم و سازمان یافته توزیع و دسته بندی می شوند. این انتقال از حالت گردآوری شده به حالت سازمان یافته و منظم است که هر گروه از نیروها وظایف و نقش های مشخصی پیدا می کنند.

در همین زمینه می توان به آیه ۴۵ سوره نمل نیز اشاره کرد: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ»^{۳۸} و به راستی به سوی ثمود، برادرشان صالح را فرستادیم که خدا را پرستید، پس ناگاه آنان دو دسته متخاصم شدند. در این آیه واژه «أَرْسَلْنَا» از ریشه (ر، س، ل)، به معنای فرستادن است. این واژه بر حرکت پیامبر به سوی قوم خود اشاره دارد. عبارت «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا» نشان دهنده حرکت انتقالی حضرت صالح به سوی قوم ثمود است.

تعیین پیامبران برای یک قوم به صورت یک رویداد حرکتی مفهوم سازی شده است. همچنین در عبارت «أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ» پیامبر صالح قوم خود را به سوی پرستش خداوند دعوت می کند. این دعوت نیز نوعی حرکت انتقالی است که توسط پیامبر و در راهنمایی و هدایت قوم او انجام می شود. این انتقال پیام=پرستش خداوند، نشان دهنده حرکت از سوی خداوند به سمت قوم ثمود و نیز حرکت پیامبر صالح (ع) به سوی قومش برای ابلاغ دستور خداوند است.

عبارت «فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ» پس ناگاه آن ها دو گروه شدند که با هم نزاع می کردند» نیز نشان دهنده تغییر وضعیت قوم ثمود و تقسیم آن ها به دو گروه متخاصم پس از دریافت پیام است. این نزاع، نشان دهنده واکنش انتقالی قوم به پیام صالح است که باعث تغییر در وضعیت اجتماعی و دینی آن ها شده است.

از همین نمونه است آیه ۲۰ سوره شریفه نمل که در حال بیان حرکت انتقالی است: «وَتَقَدَّ الطَّيْرُ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ»^{۳۹} و جویای حال پرندگان شد و گفت: «مرا چه شده است که هدهد را نمی بینم؟ یا شاید از غایبان است؟» این آیه نشان می دهد که هدهد از میان سایر پرندگان غایب بوده و در حال انجام حرکتی انتقالی است که توجه حضرت سلیمان را جلب کرده است. وی با تعجب

۳۸. نمل: ۴۵.

۳۹. نمل: ۲۰.

می‌پرسد که چرا هدهد را نمی‌بیند، این موضوع نشان‌دهنده اهمیت حضور هدهد و حرکت انتقالی اوست. واژه «تَقَدَّ» از ریشه (ف، ق، د) به معنای بررسی و جستجو کردن است. ترکیب جمله‌ای «وَتَقَدَّ الظَّيْرُ» نشان‌دهنده حرکت فیزیکی سلیمان(ع) در جست‌وجوی پرندگان است، او در پی یافتن هدهد است و این یک حرکت و جست‌وجوی فیزیکی را نشان می‌دهد. در ادامه آن جمله، عبارت «فَقَالَ مَا لِي لَا أَرَى الْهُدُودَ» می‌آید که موضوع انتقالی در نگرش و توجه سلیمان(ع) را نشان می‌دهد؛ او از توجه به تمام پرندگان به توجه خاص به نبودن هدهد منتقل می‌شود. این تغییر در تمرکز و توجه، نوعی حرکت انتقالی ذهنی است.

این حرکت انتقالی به وضوح در آیه ۲۲ سوره نمل مشاهده شدنی است: «فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَقِينُ»^{۴۰} پس دیری نپایید که هدهد آمد و گفت: از چیزی آگاهی یافتم که از آن آگاهی نیافته‌ای و برای تو از سبأ گزارشی درست آورده‌ام. عبارت «فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ» نشان‌دهنده بازگشت هدهد پس از جست‌وجوی اوست. هدهد بعد از مدتی کوتاه بر می‌گردد که نشان‌دهنده یک حرکت فیزیکی از سبأ به سمت سلیمان(ع) است. هدهد در این بخش به حضرت سلیمان می‌گوید که با اطلاعاتی جامع و دقیق برگشته است. این حرکت نشان‌دهنده انتقال از عدم اطلاع حضرت سلیمان به اطلاع کامل هدهد است.

عبارت «وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَقِينُ» و من از سرزمین سبأ با خبری قطعی نزد تو آمده‌ام، نشان‌دهنده حرکت انتقالی هدهد به سرزمین سبأ و بازگشت به سوی حضرت سلیمان است.

در ادامه داستان مشخص می‌شود که هدهد به سرزمین سبأ رفته و خبرهایی از آنجا آورده است که این، حرکت انتقالی هدهد به مکانی دور دست و بازگشت او با اخبار مهم را نشان می‌دهد: «فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدْيِكُمْ تَفْرَحُونَ»^{۴۱} و چون فرستاده نزد سلیمان آمد، سلیمان گفت: «آیا مرا به مالی کمک می‌دهید؟ آنچه خدا به من عطا کرده، بهتر است از آنچه به شما داده است. نه، بلکه شما به ارمغان خود شادمانی می‌کنید.» عبارت «فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ» نشانگر حرکت انتقالی هدیه‌ای است که از سوی ملکه سبأ به سوی حضرت سلیمان ارسال شده است. واژه «جاء» از ریشه (ج، ی، ء) به معنای آمدن و رسیدن است. این کلمه نشان‌دهنده حرکت فیزیکی هدیه از سوی ملکه سبأ به سوی حضرت سلیمان است. حضرت سلیمان(ع) در این آیه برتری نعمت‌های الهی را نسبت به نعمت‌های مادی (هدیه ملکه سبأ) تأکید می‌کند.

۴۰. نمل: ۲۲.

۴۱. نمل: ۳۶.

جمله «فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ» به معنای این است که نعمت‌هایی که خداوند به حضرت سلیمان (ع) داده است از آنچه که به او هدیه داده شده، بهتر و ارزشمندتر است. این حرکت انتقالی به تغییر تمرکز از نعمت‌های مادی به نعمت‌های الهی اشاره دارد. حضرت سلیمان (ع) در این آیه به وضوح بیان می‌کند که هدیه ملکه سبا نمی‌تواند او را تحت تأثیر قرار دهد و او از آن به عنوان فریب یاد می‌کند. جمله «بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ» به این معناست که ملکه سبا و همراهانش به هدیه‌ای که فرستاده‌اند خوشحال و مغرور هستند، ولی حضرت سلیمان (ع) آن را فریب نمی‌داند. این حرکت انتقالی نشان‌دهنده انتقال از فریب به درک واقعیت و ارزش‌های حقیقی است. این آیه به وضوح نشان‌دهنده حرکت انتقالی هدیه‌ای است که از سوی ملکه سبا به سوی حضرت سلیمان ارسال شده است. حرکت این هدیه از سرزمین سبا به دربار سلیمان، نشان‌دهنده تعامل و ارتباط بین دو حکومت و واکنش حضرت سلیمان به این هدیه و برتر دانستن نعمت‌های خداوند به آن است.

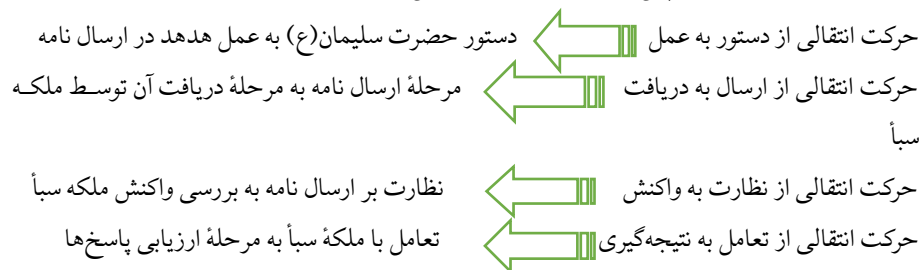
آیه ۸ سورة نمل را می‌توان از منظر حرکت انتقالی به چند بخش تقسیم و تحلیل کرد: «فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»؛^{۴۲} پس هنگامی که نزد آن آمد، ندا رسید که پربرکت باد آنکه در آتش است و آنکه پیرامون آن است و منزّه و پاک است خدا که پروردگار جهانیان است. عبارت «فَلَمَّا جَاءَهَا» نشان‌دهنده حرکت فیزیکی حضرت موسی (ع) به سمت آتش است. موسی به سوی آتشی که در دوردست دیده می‌شود حرکت می‌کند و وقتی به آن می‌رسد، یک تغییر مکان یا حرکت فیزیکی را تجربه می‌کند. عبارت «نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا» نیز نشان‌دهنده حرکتی معنوی است. ندانشیدن موسی به معنای ورود او به حالتی جدید از درک و معرفت است. انتقال از یک حالت جهل به یک حالت علم و آگاهی، حرکتی معنوی است. این بخش از آیه، حرکت شناختی و درکی را نشان می‌دهد که از طریق تجربه موسی (ع) حاصل می‌شود. این آیه با ترکیب این حرکت‌ها نشان می‌دهد که چگونه یک حرکت فیزیکی ساده می‌تواند به حرکتی معنوی و شناختی منجر شود و انسان را به سطوح بالاتری از درک و معرفت برساند.

آیه ۲۸ از سورة نمل نیز مثالی واضح و روشن از حرکت انتقالی است: «أَذْهَبَ بِكُنَازِي هَذَا فَأَلْقَاهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ»؛^{۴۳} این نامه مرا ببر و به سوی آنان بیفکن، سپس به دور از دیدگان آنان خود را کناری بگیر و بنگر چه پاسخی می‌دهند؟ عبارت «أَذْهَبَ بِكُنَازِي» بیانگر دستوری برای حرکت فیزیکی است. سلیمان (ع) به هدهد می‌گوید که نامه‌اش را بگیرد و به سوی قوم سبا ببرد. این، شامل یک حرکت

۴۲. نمل: ۸.

۴۳. نمل: ۲۸.

انتقالی فیزیکی از نزد سلیمان به سوی قوم سبأ است. همچنین واژه «فَالْقَهْ» به معنای (بیفکن، بپنداز) است و از ریشه «الْقَى» به معنای (بیفکندن، افکندن) می آید که به صورت فعل امر به کار رفته و نشان دهنده دستور یا فرمان از سوی سلیمان (ع) به هدهد برای انجام یک حرکت فیزیکی است. استفاده از فعل «الْقَه» با حرف اضافه «إِلَيْهِمْ» نشان دهنده این است که هدف از این حرکت فیزیکی، انتقال پیامی است که هدهد باید به قوم سبأ برساند. همچنین در آیه مبارکه «ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَأَنْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ»، فعل «تَوَلَّ» به معنای دورزدن، دورشدن است و حرف اضافه «عَنْهُمْ» نیز نشان دهنده این امر است که هدهد پس از انجام حرکت فیزیکی و انتقال پیام، باید از جمعیت قوم سبأ دور شود. این بخش، بیانگر تغییر در رفتار و نظارت بر واکنش است. هدهد باید نامه را بپندازد و سپس از آن ها دور شود تا واکنش آن ها را مشاهده کند:



این آیه نشان می دهد که چگونه یک حرکت فیزیکی می تواند به انتقال اطلاعات مهم منجر شود و سپس تغییر در رفتار و نظارت بر واکنش ها را دنبال کند. این حرکت های انتقالی نقش مهمی در ارتباطات و تأثیرگذاری بر دیگران دارند و می توانند به تصمیم گیری های مؤثر کمک کنند.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر به بررسی سازوکار کاربرد عنصر حرکت در سوره نمل براساس نظریه تالمی اختصاص

داشت. با بررسی‌های صورت گرفته، نتایج زیر را می‌توان از دستاوردهای این پژوهش به شمار آورد:

داستان حضرت موسی (ع) نمادی از حرکت ایستا و حرکت وضعی است. ازسوی دیگر، داستان حضرت سلیمان و هدهد، مثال بارزی از حرکت انتقالی است و حرکت چندجهتی را می‌توان در داستان مورچه‌ها و تعاملات بین حضرت سلیمان و موجودات مختلف مشاهده کرد. این تحلیل‌ها با استفاده از مؤلفه‌های حرکت در نظریه تالمی، به درک عمیق‌تر از عناصر حرکت در داستان‌های سوره نمل کمک می‌کنند و نقش حیاتی حرکت در تحولات و تغییرات معنوی و فیزیکی شخصیت‌ها را نشان می‌دهند.

حرکت ایستای حضرت موسی به سمت آتش، حرکتی درونی به سمت تحول و تغییر معنوی است. این حرکت نشان‌دهنده آمادگی و پذیرش او برای دریافت پیام الهی است. حرکت ایستا در آیه ۴۰ سوره نمل به این صورت است که تخت بلقیس که در فاصله‌ای دور قرار داشت، در یک لحظه نزد سلیمان آورده شد، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد اصلاً حرکتی نکرده است و ناگهان در جای خود قرار گرفته است. این نوع حرکت نمایانگر این است که چیزها می‌توانند به ظاهر بی حرکت به نظر برسند اما در واقعیت، به سرعت و بدون جلب توجه جابه‌جا شوند. بنابر آیه ۸۲ سوره نمل، حرکت ایستا به معنای قطعیت و وضوح پیام است که هیچ شبهه‌ای در آن وجود ندارد و مستقیماً به مردم ابلاغ می‌شود؛ جنبه به عنوان نماینده‌ای از قدرت الهی است که با وجود داشتن حرکت، به نوعی ایستا و ثابت است، زیرا از زمین بیرون می‌آید و سپس در مکانی مستقر می‌شود تا با مردم سخن بگوید.

آیه ۱۲ سوره نمل نه تنها حرکتی فیزیکی را توصیف می‌کند، بلکه یک معجزه و اثر قدرت الهی را به نمایش می‌گذارد که حضرت موسی به طور مستقیم در آن شرکت دارد. این تحلیل نشان می‌دهد که حرکت وضعی در این آیه از چند جنبه بیان شده و به طور واضح از نظر عربی و تالمی تحلیل شدنی است. همچنین در آیه ۲۸ نمل، هدهد به صورت خودجوش به جست‌وجو و بررسی وضعیت ملکه سبا و قوم او پرداخته و نتایج مشاهدات خود را به حضرت سلیمان گزارش می‌دهد. این حرکت وضعی نشان‌دهنده هوشیاری و توانایی او در تشخیص انحرافات دینی و فرهنگی است. هدهد بدون هیچ دستور یا تحریک خارجی، خود در پی اطلاعات جدید رفته و با گزارش دقیق و جامع خود به سلیمان، نقش مهمی در انتقال اطلاعات و آگاهی‌دهی ایفا می‌کند. این حرکت وضعی، نشان‌دهنده استقلال عمل و ابتکار هدهد در انجام وظایف خود است. نمونه‌ای از حرکت وضعی در آیه ۳۸ است که به بهره‌گیری از توانمندی‌های دیگران و همکاری در دستیابی به اهداف کمک می‌کند. در انتهای آیه، سلیمان (ع) اولویت زمانی را مشخص می‌کند که تخت ملکه سبا باید قبل از آنکه افراد به او مسلمان شوند، به او آورده شود. این امر، نشان‌دهنده برنامه‌ریزی دقیق و اولویت‌بندی است که جزئی از حرکت وضعی است و در بهره‌گیری بهینه از منابع و زمان برای دستیابی به

اهداف مدّ نظر کمک می‌کند. بنابر آیه ۶۲ سورة شریفه نمل، عبارت «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ» به پاسخ‌گویی خداوند به دعای انسان مضطرب و محتاج اشاره شده است؛ حرکت انتقالی اینجا از وضعیتی که انسان در مشکلات و محنت‌هایی قرار دارد به وضعیتی است که خداوند به دعای او پاسخ می‌دهد. این حرکت انتقالی نشان می‌دهد که خداوند به‌عنوان پاسخ‌گوی دعاها و نیازهای انسان، وضعیت او را از مشکلات و بلاها به سمت رهایی و رفع مشکلات منتقل می‌کند. در آیه ۲۲ حرکت انتقالی فیزیکی و اطلاعاتی است که همدل‌گی کرده تا خبر مهمی را به سلیمان برساند. این آیه به‌وضوح نشان‌دهنده حرکت انتقالی همدل‌گی است که به‌طور غیرمنتظره‌ای ناپدید شده و توجه حضرت سلیمان را جلب کرده است. حرکت همدل‌گی به‌گونه‌ای است که سلیمان به‌دنبال او می‌گردد و این امر، نشان‌دهنده اهمیت و تأثیر این حرکت انتقالی است. همچنین آیه ۲۸ نشان می‌دهد که چگونه یک حرکت فیزیکی می‌تواند به انتقال اطلاعات مهم منجر شود و سپس تغییر در رفتار و نظارت بر واکنش‌ها را دنبال کند. این حرکت‌های انتقالی نقش مهمی در ارتباطات و تأثیرگذاری بر دیگران دارند و می‌توانند به تصمیم‌گیری‌های مؤثر کمک کنند.

منابع

قرآن کریم

اسودی، علی، سودابه مظفری، کبری برزگریش. «تحلیل شناختی عنصر حرکت در سورة کهف براساس نظریه تالمی». مجله زبان‌پژوهی دانشگاه الزهراء. ش ۴۲ (بهار ۱۴۰۱): ۹۵-۶۹.

<https://doi.org/10.22051/jlr.2021.35306.2005>

احمدی، محمدنبی، فهمیه قربانی. (۱۴۰۰) «واکاوی طرح‌واره‌های تصویری در سورة مبارکه نمل با رویکرد زبان‌شناسی شناختی». مجله پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن. ش ۲ (۱۴۰۰)، ۱۶۷-۱۸۴.

<https://doi.org/10.22108/nrgs.2022.130045.1681>

حمیرانی، منصور، داوود طاووسی. «تحلیل زبان‌شناختی حرکت در سورة انفطار براساس دیدگاه تالمی». مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن. (پاییز ۱۴۰۳): انتشار آنلاین.

<https://doi.org/10.22034/sshq.2024.444583.1436>

داود، محمد. الدلالة والحركة: دراسة لأفعال الحركة: دراسة لأفعال الحركة في العربية المعاصرة في إطار المنهج الحديثة. القاهرة: دار غريب، ۲۰۰۲ م.

میرخالداده، فاطمه، ولی‌الله حسومی. «تحلیل کارکرد افعال حرکتی در قرآن کریم با رویکرد شناختی». نشریه مطالعات قرآن و حدیث. ش ۲۴ (بهار و تابستان ۱۳۹۸): ۱۰۳-۱۳۳.

<https://doi.org/10.30497/quran.2019.2475>

ناظمیان، هومن، علی اسودی، الهه مختاری. «تحلیل شناختی افعال حرکتی اجرام آسمانی در قرآن کریم براساس نظریه تالمی». مجله پژوهش های ادبی قرآنی. ش ۴۰ (پاییز و زمستان ۱۴۰۲) ۳۹-۵۸.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1402.10.4.3.2>

Croft, W. & Cruise, D.A. (2004). *Cognitive linguistics*. Cambridge Textbooks in linguistics. Cambridge University press.

Kövecses, Z. (2010). *Culture and Language*. Studia Slavica Academia Scientiarum Hungarica, 55(2), 339-345.

Evans, V. & Green, M. (2006). *Cognitive Linguistics*. An Introduction.

Edinburgh: Edinburgh University Press.

Geeraerts, D. (2006). *Cognitive linguistics: Basic reading*. Berlin: Mouton de Gruyter. A collection of twelve seminal papers by some of the leading figures in cognitive linguistics.

Talmy, L. (1985). "Lexicalization patterns: Semantic structure in lexical forms". Language typology and lexical descriptions: Vol. 3. Grammatical categories and the lexicon. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 57-149.

Talmy, L. (1991). "Path to realization: a typology of event conflation". In Berkeley linguistic Society, 7, 480-519.

Talmy, L. (2000a). *Towards a Cognitive Semantics*. Vol. I. Cambridge, MA: MIT Press.

Talmy, L. (2000b). *Towards a Cognitive Semantics*. Vol. II. Cambridge, MA: MIT Press.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Aḥmadī, Muḥammad Nabī, Fahīmih Qurbānī. "Vākāvī Ṭarḥvāriḥ-hā-yi Taṣvīrī dar Sūrah-yi Mubārakih-yi Naml bā Rūykark Zabānshināsī Shinākhtī". *Majalah-yi Pazhūhish-hā-yi Zabānshinākhtī Qurān*. No. 2(2022/1400): 167-184.

Asvadī, ‘Alī, Sūdābih Muḥafarī, Kubrā Barzigarpash. "Taḥlīl Shinākhtī ‘Unṣur Ḥarkat dar Sūrah-yi Kahf bar Asās Nazāriyih-yi Talmy". *Majalah-yi Zabānpazhūhī Al-Zahra University*. No. 42 (spring 2023/1401): 69-95.

Dāwūd, Muḥammad. *al-Dilāla wa al-Ḥarka: Dirāsah liāf’āl al-Ḥarka: Dirāsah liāf’āl al-Ḥarka fī ‘Arabiyya al-Mu’āṣirah fī Itār al-Manhaj al-Ḥadītha*. Cairo: Dār Gharīb, 2002/1423.

Ḥamīrānī, Maṣṣūr, Dāwūd Ṭawūsī. "Taḥlīl Zabān Shinākhtī Ḥarkat dar Sūrah-yi Infīṭ ār bar Asās Dīdgāh Talmy". *Majalah-yi Muṭālī‘āt-i Sabkshinākhtī Qurān*. autumn 2025/1403.

خالقی، طالبی قره قشلاقی؛ سازوکارهای کاربرد عنصر حرکت در سوره نمل براساس نظریه ۱۲۷/...

Mir Khāliqdād, Fātimah, Valī Allāh Ḥasūmī. "Taḥlīl Kār kard Afāl Ḥarkatī dar Qurān-i Karīm bā Rūy kark Shinākhtī". *Nashriyeh-yi Muṭālī 'āt Qurānī va Ḥadīth*. no. 24 (spring and summer 2020/1398): 103-133.

Nāzimiyān, Hūman, 'Alī Asvadī, Ilāhih Mukhtārī. "Taḥlīl Shinākhtī Afāl Ḥarkatī Ijrām Āsimānī dar Qurān-i Karīm bar Asās Nazāriyih-yi Talmy". *Majalah-yi Pazhūhish-hā-yi Adabī Qurānī*. No. 40 (autumn and winter 2023/1402): 39-58.

Intra-surah *Jinās*, Case Studies of Surshs*“al-Dhāriyāt”, “al-Ṭūr”, “al-Najm”, “al-Qamar”, and “al-Raḥmān”*

Dr. Hasan Kharaghani



Professor, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran

Email: kharaghani@razavi.ac.ir

Abstract

The Quranic vocabulary exhibits phonetic cohesion externally and semantic coherence internally. Paronomasia (*Jinās*) is a literary device that contributes to this structural homogeneity. The previous studies have mainly addressed *Jinās* at the level of the hemistich, poetic line, within a prose clause, and between adjacent ones. Still, this article aims to analyze *Jinās* on a broader scale, that is, “in the context of the surah” and beyond adjacent verses. Using a descriptive-analytical method, this paper examines five surahs, namely “*al-Dhāriyāt*”, “*al-Ṭūr*”, “*al-Najm*”, “*al-Qamar*”, and “*al-Raḥmān*”, as samples. According to the results, these surahs, in addition to repetition, contain all kinds of *Jinās* at the whole surah level, indicating the Quran’s attention to lexical uniformity within a surah’s structure. Also, the functions and aesthetic dimensions of these intra-surah *Jināses* can be classified into two categories: 1) Semantic functions, including text cohesion, creating contrast and correspondence between different sections of the surah, and returning to the semantic spaces outlined in the text. 2) Aesthetic functions, including the creation of order, proportion at the surah level, and phonetic music, repetition, and playing with the mind.

Keywords: Intra-surah *Jinās*, Textual *Jinās*, *al-Dhāriyāt*, *al-Ṭūr*, *al-Najm*, *al-Qamar*, *al-Raḥmān*



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

[International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



جناس درون سوره‌ای: مطالعه موردی سوره‌های ذاریات، طور، نجم، قمر و الرحمن

دکتر حسن خرقانی 

استاد گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

Email: kharaghani@razavi.ac.ir

چکیده

واژگان قرآنی از منظر بیرونی دارای انسجام آوایی و از منظر درونی، واجد هم‌بستگی معنایی هستند؛ ازجمله عواملی که به این هم‌شکلی ساختاری کمک می‌کند، بهره‌گیری از آرایه «جناس» است. در پژوهش‌های پیشین، جناس عمدتاً در سطح مصرع، بیت یا درون فقره و فقرات کنار هم در نثر مطرح بوده است، اما این مقاله در پی واکاوی جناس در مقیاس کلان‌تر، یعنی در «بافت سوره» و فراتر از آیات مجاور است.

این مقاله با روش توصیفی تحلیلی، پنج سوره «ذاریات، طور، نجم، قمر و الرحمن» را به‌عنوان نمونه بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که در این سوره‌ها، افزون‌بر تکرار، انواع جناس در سطح کل سوره نیز وجود دارد که گویای اهتمام قرآن کریم به همسانی واژگان در ساختار یک سوره است. همچنین، کارکردها و وجوه زیباشناختی این جناس‌های درون‌سوره‌ای در دو سطح دسته‌بندی می‌شوند: ۱. کارکردهای معناشناختی: شامل انسجام متن، ایجاد تقابل و تناظر میان بخش‌های سوره و بازگشت به فضاهای معنایی طرح‌شده در متن؛ ۲. کارکردهای زیبایی‌شناختی: شامل ایجاد نظم و تناسب در سطح سوره، ایجاد موسیقی آوایی، تکرار و بازی با ذهن.

واژگان کلیدی: جناس درون‌سوره‌ای، جناس متنی، ذاریات، طور، نجم، قمر، الرحمن.

مقدمه

قرآن کریم در انتخاب واژگان دقت ویژه‌ای دارد و واژگان آن در ماده و صورت از حسن و زیبایی برخوردارند. ترکیب واژگان در آن به گونه‌ای است که از نظر آوایی همساز می‌باشند و معجزه نظم را به وجود آورده‌اند. افزون بر آنکه واژگان قرآنی از نظر بیرونی انسجام آوایی و موسیقایی دارند، از نظر درونی میان معانی آن‌ها هم‌بستگی و پیوند وجود دارد.

یکی از عناصری که به این هم‌شکلی کمک می‌کند استفاده از آرایه جناس است. جناس در لغت به معنای همانند و هم‌شکل بودن و در بلاغت نیز توصیف یک واژه نسبت به نظیر آن است و در جایی اطلاق می‌شود که الفاظ دو واژه مجاور شبیه هم اما معنایشان متفاوت باشند. آنچه تاکنون با عنوان بحث جناس مطرح بوده است، جناسی است که در درون مصرع و بیت یا درون فقره و فقرات کنار هم در نثر بوده است. این مقاله می‌کوشد تا گونه‌ای جدید از جناس را جست‌وجو کند که در دل سوره و در حجمی فراتر از آیات مجاور شکل می‌گیرد. مسئله پژوهش آن است که آیا همان‌طور که در واژگان درون یک آیه یا آیات مجاور جناس اتفاق می‌افتد، در مجموع یک سوره به عنوان متن نیز می‌توان این امر را جست‌وجو کرد؟

انواع بسیاری برای جناس در کتاب‌های بلاغت و نقد و ادب یاد شده است، ولی بلاغت‌دانان به چنین جناسی توجه نداشته‌اند و در فهرست طولانی انواع جناس اثری از آن مشاهده نمی‌شود.^۱ دلیل این امر شاید آن باشد که آنان توجهشان به رابطه دو واژه نزدیک به هم معطوف بوده و فراتر از جملات، به مجموع متن نظر نداشته‌اند و تمامی انواع جناس در چگونگی هم‌شکلی واژگان مجاور قرار می‌گیرد. همچنین بررسی آنان بیشتر راجع به اشعار بوده و آیات قرآن در کنارش به عنوان شاهد آمده است، اما با محور قراردادن قرآن به عنوان استخراج آرایه‌های ادبی می‌توان سطح آرایه‌های ادبی را از آنچه مرسوم است فراتر برد و به مجموع متن تعمیم داد. این امر در سایر آرایه‌های ادبی نیز اجراشدنی است.

«جناس سوره‌ای» جناسی دقیق‌تر و دشوارتر است؛ زیرا گفتن دو کلمه مجانس کنار هم، به دلیل تداعی و تشابه امکان بیشتری دارد، اما با فاصله افتادن، ذهن واژه نخست را فراموش می‌کند و در نظر داشتن آن بدون رفت‌وبرگشت به متن که آن هم در نوشته می‌تواند اتفاق بیفتد، امکان وقوع کمی دارد. از این‌رو این امر می‌تواند لایه‌های پنهان‌تری از اعجاز بیانی قرآن را نشان دهد.

در این مقاله به نمونه‌هایی از سوره‌های ذاریات، طور، نجم، قمر و الرحمن می‌پردازیم که به ترتیب مصحف، سوره‌های ۵۱ تا ۵۵ هست و در جزء ۲۷ واقع شده‌اند (به جز بخش نخست سوره ذاریات که در جزء ۲۶ است).

۱. نک: عکاو، المعجم المفصل في علوم البلاغة، ۴۶۷-۵۲۶؛ مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية، ۲۶۴-۲۹۲ و ۴۵۰-۴۵۵.

۱. جناس و گونه‌های آن

«جناس» که به آن «تجنیس»، «مجانسه» و «تجانس» نیز گفته می‌شود، از ماده «جنس» به معنای یک گونه از تمامی اشیاست؛ مانند انسان، پرند و دیگر چیزها. «جناس» مانند «مجانسه» مصدر «جانَسَ» از باب مفاعله آن و به معنای همانند و هم‌شکل بودن چیزی با چیز دیگر است. «تجانس» از باب تفاعل نیز داخل بودن دو شیء در جنس واحد است.^۲ این اصطلاحات در بلاغت، در توصیف واژه نسبت به نظیر آن است و به دلیل آنکه هریک از دو کلمه به یکدیگر شباهت می‌رسانند به آن‌ها جناس اطلاق شده است اما «تجنیس» باب تفعیل و به معنای هم‌جنس و هم‌شکل‌سازی و عمل‌گوینده یا نویسنده است.^۳

تعاریف اصطلاحی بسیاری درباره جناس ارائه شده است.^۴ به طور خلاصه، حقیقت جناس از دید بلاغت‌پژوهان آن است که دو واژه الفاظشان به گونه‌ای متفق و معنایشان مختلف باشد.^۵

«جناس»، از حیث تنوع ساختاری، گستره‌ای وسیع دارد که در منابع بلاغی، صور گوناگونی برای آن تبیین و نام‌گذاری شده است. جلال‌الدین سیوطی با رویکردی طبقه‌بندی‌شده، اصول جناس را در سیزده نوع اصلی جای داده و با تفریع هریک به انواعی دیگر، مجموعه‌ای بالغ بر چهارصد گونه را احصا کرده است؛ وی در تبیین این طبقه‌بندی، به شواهد و امثله متعددی استناد می‌جوید.^۶

بسیاری از انواع جناس در حوزه شعر مطرح است و آن را در قرآن کریم و دیگر متون دینی نباید جست. براساس تقسیمی ساده، همگونی در چهار عنصر، دو واژه را از تمامی جهات شبیه هم می‌سازد و اختلاف در هریک از آن‌ها تاحدودی از این همانندی می‌کاهد: ۱. نوع حروف، ۲. تعداد حروف، ۳. هیئت حاصل از حرکت‌ها و سکون‌ها، ۴. ترتیب حروف. اگر دو واژه در تمامی این عناصر مشترک باشند و تنها در معنا تفاوت یابند، «جناس تام» نام دارد و اگر دو واژه در یکی از این چهار عنصر مختلف باشند، «جناس غیرتام» یا «جناس ناقص» نامیده می‌شود. به طور طبیعی با تفاوت یکی از عناصر یادشده معنا نیز متفاوت خواهد بود.

نوعی دیگر از همگونی واژگان آنجاست که واژگانی آورده شود که در زبان به یک ریشه باز گردند (هم‌ریشگی)؛ مانند اَقم و قَیم در «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَیِّمِ»^۷ که هر دو از «قام» مشتق شده‌اند و نیز

۲. ابن‌منظور، لسان العرب، ۴۳/۶؛ مدنی، انوار الربیع، ۹۷/۱.

۳. حلبی، جوهر الکنز، ۹۱.

۴. مطلوب، معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها، ۲۶۵-۲۶۷.

۵. حلبی، جوهر الکنز، ۹۱؛ علوی یمنی، کتاب الطراز، ۳۷۲.

۶. سیوطی، جني الجناس، ۷۱.

۷. روم: ۴۳.

«فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ»^۸ و «وَالِدٍ وَمَا وَلَدَ»^۹؛ به این نوع در علم بدیع، «اشتقاق» و «اقتضاب» و «مجانس» اطلاق شده است.^{۱۰}

گاه دو واژه از یک ریشه نیستند اما از نظر ظاهری شبیه یکدیگرند و حتی در تمامی یا بیشتر حروف اصلی خود یکسان‌اند، به گونه‌ای که گمان می‌رود از یک ریشه‌اند (هم‌ریختی). از این نوع، به «تجنیس اطلاق»، «ایهام اشتقاق» و «شبه اشتقاق» تعبیر شده است.^{۱۱}

«اشتقاق» و «شبه اشتقاق» را برخی بلاغت‌دانان گونه‌ای مستقل دانسته و بسیاری دیگر آن دو را از اقسام تجنیس به شمار آورده‌اند.^{۱۲} شرط اختلاف در معنا ممکن است در داخل ساختن اشتقاق در جناس مشکل ایجاد کند اما ظاهراً بلاغت‌دانان در اینجا به همان میزان اختلافی که باتوجه به تغییر صیغه به وجود می‌آید، اکتفا می‌کنند. قید اختلاف در معنا کارکرد عمده‌اش در همان جناس تام است تا آن را از تکرار متمایز سازد. برخی برای حل مشکل، مواردی را که کلمه ثانی برای تأکید باشد خارج از چهارچوب جناس می‌دانند،^{۱۳} مانند: «وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا»^{۱۴} «أَنْزَلْنِي مِنْزِلًا مُبَارَكًا»^{۱۵} «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا»^{۱۶}؛ این اشکال بر این امر وارد است که وقتی سخن از اختلاف در معناست، منظور اختلاف در نفس کلمات است و در نمونه‌های یادشده میان مشتقات اختلاف در صیغه وجود دارد و در همان سطح، سایر جناس‌های اشتقاق متفاوت است. مقصود از اختلاف، اختلاف در معنایی نیست که از مجموع ترکیب برخاسته باشد تا بگوییم آنجا که مفعول مطلق است جناس اشتقاق نیست و در موارد دیگر جناس است. نقش مشتقات تفاوتی در معنای اشتقاقی آن‌ها ایجاد نمی‌کند. میان نمونه‌های یادشده با نمونه‌هایی که نویسنده برای جناس اشتقاق مثال آورده،^{۱۷} چه تفاوتی است؟ مانند: «وَيُسْرِكْ لِلْيُسْرَى»^{۱۸} «وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدِينَ»^{۱۹} «يُنَادِ الْمُؤَادَّ»^{۲۰} «فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ»^{۲۱}؛ به خصوص مورد اخیر که مانند موارد پیشین، مفعول مطلق

۸. مطففين: ۲۶.

۹. بلد: ۳.

۱۰. نک: مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية و تطورها، ۲۶۹ و ۲۷۰ و ۲۰۳.

۱۱. مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية و تطورها، ۲۷۰؛ سیوطی، شرح عقود الجمان، ۱۲۷.

۱۲. نک: ابن اثیر، المثل السائر، ۳۱۹/۲، تفتازانی، شرح المختصر، ۱۹۸/۲؛ خویی، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ۲۰۲/۱.

۱۳. حسینی، اسالیب البدیع فی القرآن، ۱۶۲-۱۶۳.

۱۴. اسراء: ۴.

۱۵. مؤمنون: ۲۹.

۱۶. زلزلة: ۱.

۱۷. حسینی، اسالیب البدیع فی القرآن، ۱۶۰-۱۶۱.

۱۸. اعلی: ۸.

۱۹. بقره: ۲۸۲.

۲۰. ق: ۴۱.

۲۱. حجر: ۸۵.

نوعی است.

درعین حال، مواردی از اشتقاق وجود دارد که مشتقات اختلاف معنایی دارند؛ به این صورت که هر واژه در معانی چندی کاربرد دارد و هریک از مشتقات از معنایی متفاوت با معنای دیگر مشتق شده‌اند. به این نوع، «اشتقاق پویا» اطلاق می‌کنیم که در مرتبه بالاتر از بلاغت و زیبایی نسبت به سایر جناس‌های مشتق قرار دارد، مانند: «مُزْدَجَر» و «أُزْدَجَر» در آیات ۴ و ۹ سوره قمر. طبق توضیحی که خواهد آمد، «مُزْدَجَر» در معنای لازم این ماده به کار رفته و پندگرفتن معنا می‌دهد و «أُزْدَجَر» در معنای متعدی آن که رانده شدن باشد. از این رو میان آن دو، تفاوت معنایی وجود دارد.

هماهنگی میان واژگان قرآنی گسترده است، حتی گسترده‌تر از تمامی آنچه در آرایه‌های ادبی مطرح است؛ شاهد آنکه، گاه قرآن کریم میان واژگان هماهنگی برقرار می‌کند ولی می‌بینیم در جناس و دیگر گونه‌های ادبی حتی شبه‌اشتقاق نیز داخل نیست، بلکه حتی اشتراک در یک یا دو حرف نیز واژگان را همخوان می‌سازد.^{۲۲} برای نمونه، در «فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا»^{۲۳} کاربرد «ک» و «س» موجب همخوانی دو واژه «أَرْكَسَ» و «كَسَبُوا» شده است. «مُنَافِقِينَ» و «فِتْنَةٍ» نیز همخوانی شایان توجهی دارند.

۲. تعریف جناس درون‌سوره‌ای

هیچ‌کدام از تعاریف جناس بی‌اشکال نیست و علتش آن است که بلاغت‌دانان شرط اختلاف معنا را که تنها در جناس تام باید وجود داشته باشد، در مقام تعریف به تمامی انواع جناس تسری می‌دهند، درحالی‌که غالباً در مقام عمل توجهی به اختلاف معنا در غیرجناس تام نشان نمی‌دهند. شاید همان‌طور که اشاره شد، همان اختلاف اندک معنایی به دلیل تغییر در شکل و اشتقاق کلمه را کافی می‌دانند. از این رو، «جناس درون‌سوره‌ای» یا به طور خلاصه‌تر «جناس سوره‌ای» را این گونه تعریف می‌کنیم: «جناس درون‌سوره‌ای آن است که واژگانی در سوره به کار رفته باشد که در جنس حروف، اشتراک و به‌گونه‌ای در معنا، اختلاف داشته باشند.»

اگر این نوع جناس را خارج از قرآن کریم بخواهیم جست‌وجو کنیم؛ چه در شعر و چه در نشر، آن را «جناس متنی» می‌توانیم بنامیم و تعریفش چنین خواهد بود: «جناس متنی آن است که در مجموع یک متن واژگانی به کار رفته باشد که در جنس حروف، اشتراک و به‌گونه‌ای در معنا، اختلاف داشته باشند.»

۲۲. نک: خرقانی، «نقش تناسب واژگانی در واژه‌گزینی قرآن»، ۴۱-۴۵.

۲۳. نساء: ۸۸.

«جناس سوره‌ای» در مقابل «جناس آیه‌ای» قرار دارد که ممکن است در درون یک آیه یا در آیات مجاور اتفاق بیفتد اما در جناس در سوره فضایی کلی‌تر، میدانی برای این آرایه در نظر گرفته می‌شود و زیبایی‌شناسی مجموع یک سوره از آن منظر مطالعه می‌شود. هنگام بررسی «جناس درون‌سوره‌ای» جناس‌های در آیات مجاور را نمی‌توانیم کنار بگذاریم، چون آن‌ها نیز بخشی از متن و سوره هستند. همچنین براساس سوره‌هایی که مطالعه شد ممکن است در یک نمونه بخشی از آن در آیات مجاور و بخش دیگر فراتر از آن باشد و لزومی به تفکیک آن دو نیست و دشواری‌های جدی به وجود می‌آورد.

روشن است که «جناس درون‌سوره‌ای» با بررسی و تطبیق جناس با تعریف سنتی آن در یک سوره متفاوت است. در این نوع، جناس را فراتر از آیات مجاور و در درون سوره در نظر می‌گیریم و چهارچوب آن، توسعه و مصادیق آن، افزایش خواهد یافت. درعین حال، موارد جناس سنتی در سوره را نیز استقضا خواهد کرد و کار موضوعی در یک سوره خواهد بود.

جناس سوره‌ای بخشی از سازواری میان واژگان یک سوره است و در کنار آن، تکرار نیز بخشی دیگر از این هماهنگی واژه‌هاست. در واقع، جناس هم تکرار واژه‌ها و آواهاست؛ با این تفاوت که در جناس کامل تنها لفظ تکرار می‌شود و معنا تازه است و جناس ناقص هم تکرار ناقص واژه است و کلمه دوم تفاوت‌هایی اندک با نظیر خود دارد. به این دلیل، در کنار جناس مواردی هم از تکرار واژگانی در این مقاله برای تکمیل کار یاد می‌شود.

نمونه جناس درون‌سوره‌ای را می‌توان واژه بشر در سوره مدثر دانست که چهار بار در این سوره تکرار شده است: «إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ* لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ* وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ* نَذِيرًا لِلْبَشَرِ.»^{۲۴}

«بشر» دو معنا دارد: ظاهر پوست که مفرد آن «بشره» است و انسان که در مفرد و جمع به کار می‌رود. به انسان از آن‌رو بشر گفته‌اند که پوستش نمودار است، برخلاف حیواناتی که بدنشان را پشم و مو و کرک و پوست ضخیم پوشانده است.^{۲۵}

«بشر» در «لَوَاحَةٌ لِلْبَشَرِ» به معنای «پوست» است و سه «بشر» دیگر به معنای انسان است. از این‌رو، میان آن‌ها با این «بشر»، جناس تام وجود دارد و رابطه آن سه با یکدیگر تکرار است. ممکن است فاصله «بشر» دوم که به معنای پوست است با «بشر» نخست که به معنای انسان است چندان زیاد نباشد که مانع جناس به شمار آید، ولی دو بشر دیگر فاصله‌شان زیاد است، به گونه‌ای که ممکن است مانع از جناس به شمار آید اما آن‌ها را جناس سوره‌ای می‌توان به شمار آورد. تکرار «بشر» تقارن زیبایی میان بخش‌های

۲۴. مدثر: ۲۵، ۲۹، ۳۱، ۳۶.

۲۵. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۲۴/۱: حمیری، شمس العلوم، ۵۳۱/۱: طریحی، مجمع البحرین، ۲۲۱/۳.

مختلف سوره برقرار کرده است. در پاسخ سخن ولید بن مغیره که از روی کبر و نخوت حق را انکار کرد و قرآن را سحر و سخن بشر خواند، خداوند او را وعده سقری می‌دهد که بشره و پوست را سیاه می‌گرداند و خاطرنشان می‌کند که آیات قرآن سخن بشر نیست، بلکه هشدار و مایه تذکر برای بشر است. این مورد نشان‌دهنده آن است که قرآن کریم به همسانی واژگان در یک سوره اهمیت می‌دهد.

۳. جناس‌های درون‌سوره‌ای در سوره ذاریات

سوره ذاریات شصت آیه دارد. این سوره کریمه از سوره‌های مکی است که به تحکیم پایه‌های ایمان می‌پردازد و انسان را متوجه قدرت و توانایی خدای یگانه و قهار می‌کند و عقیده استوار را براساس پرهیزگاری و ایمان پایه‌ریزی می‌نماید.^{۲۶} بخشی از سوره به بازگویی داستان پیامبران و موضع‌گیری ملت‌های سرکش در مقابل آنان می‌پردازد و عذاب و نابودی آنان را یادآور می‌شود. در این راستا، قصه حضرت ابراهیم و حضرت لوط و حضرت موسی و داستان گردنکشان قوم عاد و ثمود و نوح را بازگفته و مشتقات ماده «رسل» متعدد به کار رفته است که در ذیل بیان می‌شود:

«قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ* قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ* لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَابًا مِّنْ طِينٍ.»^{۲۷}
آمدن ماده «ارسال» به شکل پیاپی در این سه آیه، مأموریت فرشتگان را با مأموریت سنگ‌گل‌ها برای ویرانی شهرهای قوم لوط پیوند می‌زند و به‌طور زیبایی از ماده «ارسال» هم برای رسولان الهی و هم برای سنگ‌باران استفاده شده است.

در دو آیه دیگر نیز از ماده «ارسال» هم برای فرستادن موسی و هم برای فرستادن باد استفاده شده است که نشان‌دهنده آن است که در عالم هستی؛ چه فرشتگان و چه پیامبران و چه جماداتی مانند سنگ و باد همه مأموران الهی می‌توانند باشند: «وَفِي مُوسَىٰ إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ* وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ.»^{۲۸} در آیه ۵۲ نیز کلمه رسول آمده است: «كَذَٰلِكَ مَا أَتَىٰ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ.»

طبق آنچه بیان شد، شش مورد از مشتقات ماده «رسل» در سوره ذاریات آمده است که نمونه‌ای زیبا از جناس اشتقاق سوره‌ای را شکل داده است؛ چراکه این ماده باتوجه‌به واژگان هم‌نشین معانی متفاوتی را می‌سازد و افزون‌بر همسان‌سازی واژگانی در سطح سوره، بیانگر آن است که مأموریت الهی پیامبران تا دیگر موجودات، از جمله خطوط محوری سوره است.

۲۶. صابونی، صفوة التفاسیر، ۲۳۲/۳.

۲۷. ذاریات: ۳۱-۳۳.

۲۸. ذاریات: ۳۸ و ۴۱.

«مُلِیم» و «مَلُوم» نمونه‌ای دیگر از جناس اشتقاق درون‌سوره‌ای است که در سوره‌ی ذاریات آمده است: «فَأَخَذْنَاهُ وَجُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ*فَتَوَلَّى عَنْهُمْ*فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ»^{۲۹}

«مُلِیم» به کسی گویند که خطایی مرتکب شود که مستحق سرزنش باشد. «الْأَم»، یعنی «استحقّ اللّوم». حالت اسم فاعلی نیز معنا شده است که فرعون خود را ملامت می‌کرد.^{۳۰} «مَلُوم» اسم مفعول از «لَوَم» و به معنای کسی است که سرزنش شده است. همین‌طور درخور و مستحق سرزنش نیز معنا می‌دهد.^{۳۱}

کاربرد این دو واژه که دارای جناس اشتقاق هستند، بر این مطلب دلالت دارد که دشمنان الهی مستحق ملامت هستند و باتوجه به سرانجام و خیمی که در انتظارشان هست، بر پیامبر(ص) هیچ سرزنشی روا نخواهد بود.

«فَقِرُوا إِلَى اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مِنْهُ تَذِيرٌ مُّبِينٌ*وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِنْ كُنْتُمْ مِنْهُ تَذِيرٌ مُّبِينٌ»^{۳۲} «بیان» به معنای کشف و آشکارشدن چیزی است^{۳۳} و «أَبَانَ» که باب افعال آن باشد هم به صورت لازم به معنای آشکار شد و هم به صورت متعدی به معنای آشکار کرد و بیان کرد، به کار می‌رود. بنابراین ممکن است «مُبِین» را که اسم فاعل از باب افعال است به معنای آشکار یا آشکارکننده بگیریم.^{۳۴}

«تَذِيرٌ مُّبِينٌ» در هر دو آیه آمده است ولی آیا معنای هر دو یکی و تکرار است یا معنای «مُبِین» در دو آیه متفاوت و جناس است؟ گروهی از مفسران آن را تکرار می‌دانند و نظرات در تفسیرش مختلف است: برخی یکی از دو معنا را تعیین نمی‌کنند و معنایش را یا به صورت مردد؛ تذیری که به واسطه داشتن معجزات روشن است که بیم‌دهنده‌ای از سوی خداست یا تذیری که بیانگر چیزهایی است که باید از آن ترسید، می‌دانند^{۳۵} یا به معنای بیان‌کننده اوامر و نواهی الهی می‌گیرند.^{۳۶} تکرار در این آیات به سبب تأکید است.^{۳۷} برخی سعی دارند هرکدام را ناظر بر مطلبی جداگانه بگیرند؛ به این ترتیب که آیه قبل دعوت به اصل ایمان به خدا و این آیه دعوت به یگانگی ذات پاک او می‌کند. بنابراین، تکرار جمله «إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ تَذِيرٌ مُّبِينٌ» در

۲۹. ذاریات: ۴۰ و ۵۴.

۳۰. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۵۱؛ ابن منظور، لسان العرب، ۵۵۷/۱۲؛ امین، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ۳۲۳/۱۲؛ صادقی نهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۳۳۳/۲۷.

۳۱. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۵۱/۱؛ حمیری، شمس العلوم، ۶۱۴۵/۹؛ قرشی، قاموس قرآن، ۲۲۰/۶.

۳۲. ذاریات: ۵۰-۵۱.

۳۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۵۷.

۳۴. حمیری، شمس العلوم، ۶۸۸/۱؛ ابن منظور، لسان العرب، ۶۸۸/۱۳؛ قرشی، قاموس قرآن، ۲۵۸/۱.

۳۵. بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۵۱/۵.

۳۶. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۳۹۶/۹.

۳۷. نسفی، مدارک التنزیل و حقائق التأویل، ۲۷۴/۴.

یک مورد به عنوان «انذار» بر ترک ایمان به خدا و در مورد دیگر انذار در برابر شرک و دوگانه‌پرستی است.^{۳۸} یا اولی مربوط به معصیت است و دومی مربوط به شرک، پس مختلف می‌شود و تکراری نیست.^{۳۹} در این اقوال، تفاوت معنای «مُبین» به حد جناس نمی‌رسد و متعلق انذار متفاوت می‌شود.

اما شاید وجه مناسب آن باشد که میان معنای دو مبین تفاوت قائل شویم: در آیه ۵۰ «مُبین» یعنی آشکار، یعنی پیغمبری من با دلایل و معجزات روشن است و برای شما ناشناخته نیست. در آیه ۵۱ «مُبین» یعنی بیانگر؛ یعنی عاقبت دردناک بت‌پرستی و شرک را برایتان بیان می‌دارم و کزراهه شقاوت را از شاهراه سعادت برایتان جدا می‌سازم؛ چنان‌که برخی مفسران گفته‌اند.^{۴۰}

۴. جناس‌های درون‌سوره‌ای در سوره طور

سوره طور در مکه نازل شده و شامل ۴۹ آیه است و از جمله سوره‌هایی است که به اصول اعتقاد، یعنی «توحید و رسالت و بعث و جزا» می‌پردازد و سنگینی بحث‌های آن از یک سو روی مسئله معاد و سرنوشت نیکان و پاکان و از سوی دیگر بدان و مجرمان در روز عظیم است.^{۴۱}

در سوره طور دو واژه «فَاکِهین» و «فَاکِهَة» با فاصله چند آیه به کار رفته است: «فَاکِهینَ بِمَا آتَاهُم رَّبُّهُمْ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ* وَأَمَدَدْنَاهُمْ بِفَاکِهَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ».^{۴۲}

«فاکهه» به معنای مطلق میوه و «فاکهه» به معنای شوخ طبع است.^{۴۳} بنابر توضیح التحقیق، اصل واحد در این ماده، خوش طبع بودن است و این مطلب در هر امر متناسب با آن نمود می‌یابد: در سخن، در عمل، در اخلاق، در طعم و مانند آن. از جمله مصادیق آن عبارت است از: میوه که در طبیعت خود خوش مزه است، شوخی که دلچسب و لطیف است، انسان خوش اخلاق و زندگی گوارا. اما تعجب، تنعم و لذت بردن، شیرینی، بهره‌مندی و خنده از جمله آثار اصل واحد معنایی است.^{۴۴}

«فاکهه» در آیه ۲۲ به معنای میوه است اما در تفسیر «فَاکِهین» در آیه ۱۸ وجوهی بیان شده است: اهل بهشت درباره نعمت‌هایی که خدای تعالی به ایشان داده با هم گفت‌وگو می‌کنند؛ میوه و فاکهه‌هایی را که خدا به ایشان داده می‌گیرند؛ از احسان‌هایی که پروردگارشان به ایشان می‌کند لذت می‌برند؛ از آنچه خدا به

۳۸. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۷۸/۲.

۳۹. میبیدی، کشف الاسرار و عدة الآثار، ۳۲۳/۹.

۴۰. خرم‌دل، تفسیر نور، ۱۱۱۲/۱.

۴۱. صابونی، صفوة التفسیر، ۲۴۳/۳؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۰۶/۲۲.

۴۲. طور: ۱۸ و ۲۲.

۴۳. فراهیدی، کتاب العین، ۳۸۱/۳.

۴۴. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۴۳/۹-۱۴۴.

ایشان داده اظهار شگفتی می‌کنند.^{۴۵}

به نظر می‌رسد چون «فَاكِهٍ» پیش از «فاکِه» به کار رفته است و با «بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ»، که از عطای پروردگار به طور مطلق سخن می‌گوید، هم‌نشین شده است، نباید به معنای دریافت میوه باشد و با معانی دیگر همراه است؛ یعنی شادمان و در کیف و در شگفت هستند و با هم از آن سخن می‌گویند. بنابراین در اینجا جناس سوره‌ای زیبایی صورت گرفته است و مشتقات ماده «فکه» در دو معنای متفاوت به کار رفته‌اند و فراتر از یک جناس اشتقاقی معمولی است.

همچنین در سوره طور مشاهده می‌کنیم که واژگان «مَنْ» و «مَنُون» که هر دو مشتق از یک ماده و از نظر معنا نیز متفاوت هستند، به کار رفته‌اند. «مَنْ» انعام کردن و «مَنُون» به معنای مرگ است و جناس اشتقاق زیبایی صورت گرفته است: «قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ*فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ*فَذَكَّرْنَا مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ*أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُّ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ.»^{۴۶}

واژه «مَنْ» چیزی است که با آن وزن می‌کنند. «مِنَّة» نعمت سنگین است. منت نهادن به دو صورت است: ۱. با انجام فعل؛ وقتی کسی به دیگری نعمت زیاد و ارزشمندی بدهد گفته می‌شود: مَنْ فلان علی فلان. از این معناست: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» که درحقیقت، این نعمت‌های سنگین و بزرگ جز از خدای تعالی از دیگری نیست؛ ۲. منت با سخن و زبان که این کار در میان مردم ناپسند است، مگر آنجا که کفران نعمت صورت گیرد.^{۴۷}

تهذیب اللغة برای این ماده سه معنای شمارش نعمت، بخشش و قطع کردن را ذکر می‌کند: «الْمَنْ: الاعتداد. و المَنْ: العطاء. و المَنْ: القطع.»^{۴۸} شمارش نعمت، همان منت زبانی است و عطا، همان منت عملی. معنای قطع را برخی معنای اصلی این ماده می‌دانند و منت نهادن و به رخ کشیدن نعمت را «مِنَّة» گویند. چون وظیفه نعمت شده را قطع می‌کند (دیگر بر او لازم نیست در مقابل نعمت تشکر کند یا چیز دیگری انجام دهد) نیز «مِنَّة» به معنای نعمت است. چون شخص به سبب آن از گرفتاری قطع و خارج می‌شود «ممنون» به معنای مقطوع است و مرگ را از آن جهت «منون» گویند که قاطع زندگی است.^{۴۹}

همچنین در سوره طور در آیات ۱۶، ۱۹ و ۲۱ سخن از عمل انسان و مشتقات این ماده به کار رفته است. در آیات ۳۵ و ۳۶ سوره طور نیز کاربرد «خُلِقُوا»، «خَالِقُونَ» و «خَلَقُوا» را مشاهده می‌کنیم.

۴۵. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۱/۹.

۴۶. ذاریات: ۲۶-۲۷ و ۲۹-۳۰.

۴۷. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۷۷.

۴۸. ازهری، تهذیب اللغة، ۳۳۹/۱۵.

۴۹. قرشی، قاموس قرآن، ۲۹۲/۶.

۵. جناس‌های درون‌سوره‌ای در سوره نجم

در سوره نجم چهار مرتبه از مشتقات ماده «هوی» استفاده شده است:

۱ و ۲. «وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا صَلَّٰ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ»؛^{۵۰}

۳. «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ»؛^{۵۱}

۴. «وَ الْمُؤْتَفِكَهَ أَهْوَىٰ».^{۵۲}

ماده «هوی» در لغت به دو صورت استعمال شده است:

أ. «هَوَى، يَهْوِي، هَوًى» که به معنای دوست داشتن است.^{۵۳} «هَوًى» که جمع آن «أهواء» است از این

معناست و خواهش نفس، غلبه محبت بر دل و عشق چه در موارد خیر و چه شر است.^{۵۴}

ب. «هَوًى، يَهْوِي، هَوًى و هَوًى»؛ یعنی از بالا به پایین سقوط کرد. «هَوًى، أَهْوًى و انْهَوًى»؛ یعنی

سَقَطَ. «أهواء» یعنی او را ساقط کرد.^{۵۵}

«هَوًى» در آیه ۱ و «أهْوَى» در آیه ۵۳ سوره نجم به معنای دوم و «هَوًى» در آیه ۳ و «تَهْوَى» در آیه ۲۳

به معنای نخست است.

«وَ الْمُؤْتَفِكَهَ أَهْوَى»؛ یعنی خداوند شهرهای واژگون شده را فرو فکند. اغلب مفسران مقصود از

«مؤتفکه» را شهرهای قوم لوط می‌دانند که زیر و رو شد و این احتمال هم داده شده است که منظور تمامی

آبادی‌هایی باشند که با عذاب ویران شدند.^{۵۶} خداوند به منظور ساقط کردن این شهرها از «أهْوَى» استفاده

کرد که بهترین انتخاب است، چون فزون بر بُعد معنایی، به دلیل آوایی هم با بافت فواصل سوره و هم با

واژگان به کار رفته در آن سازگار است. در آغاز سوره، «هَوًى» درباره سقوط ستاره به کار رفت. تناظر میان

ساقط کردن ساختمان‌های مجرمان در زمین با سقوط ستاره از آسمان، این اشاره را دارد که گستره حکومت

الهی سراسر آسمان‌ها و زمین است و هر فرو فکندنی، فعل الهی است و ساقط کردن ساختمان‌های مشرکان

در برابر ساقط کردن ستارگان ناچیز است.

کاربرد «هَوًى» در «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» در مقایسه با «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى» این

نکته را نشان می‌دهد که پیامبر (ص) هرگز از هوای نفس خود پیروی نمی‌کند اما در مقابل این مشرکان

۵۰. نجم: ۱-۳.

۵۱. نجم: ۲۳.

۵۲. نجم: ۵۱.

۵۳. جوهری، الصحاح، ۲۵۳۸/۶؛ ابن منظور، لسان العرب، ۳۷۲/۱۵.

۵۴. مرتضی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۳۴۶/۲۰؛ ابن منظور، لسان العرب، ۳۷۲/۱۵.

۵۵. ابن منظور، لسان العرب، ۳۷۰/۱۵-۳۷۱.

۵۶. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۲۸۴/۲۹؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۲/۱۹.

هستند که از او هام و خرافات و آنچه زاییده پندار و هوایشان است، پیروی می‌کنند. «وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى» نیز بیانگر مقابله «هوی» با «هدی» است.

در سوره نجم واژگان دیگری نیز مشاهده می‌شود که مشتقات آن‌ها در سوره مکرر به کار رفته است: مشتقات ماده وحی چهار مرتبه به کار رفته است: «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى؛ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ».^{۵۷}

مشتقات ماده «رؤیت» هشت مرتبه به کار رفته است: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ* أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ* وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ»؛^{۵۸} «لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ* أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ»؛^{۵۹} «أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّىٰ، أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهُوَ يَرَىٰ»؛^{۶۰} «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ* وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ».^{۶۱}

«رُؤِيَتْ»، نگاه با دیده و دل است. دیدن با چشم با یک مفعول و به معنای علم با دو مفعول متعدی می‌شود.^{۶۲} رُؤِيَتْ در آیات ۱۱ تا ۱۳ طبق نظر برخی مفسران، شهود باطنی و دیدن با دل است.^{۶۳} بسیاری نیز آن را رؤیت با چشم می‌دانند.^{۶۴} نویسندگان نیز این نظر را دارد. دلیل این اختلاف آن است که متعلق رؤیت چیست: پروردگار یا جبرئیل؟ اگر دیدن پروردگار باشد، قطعاً شهود قلبی است.

در آیه ۱۸ که دیدن آیات کبرای الهی است، دیدن با چشم است. درباره «أَفَرَأَيْتُمْ» که «أَفَرَأَيْتَ» در آیه ۳۳ نیز حکم آن را دارد، دو نظر وجود دارد: برخی آن را از رؤیت عین می‌دانند، چون به اجرام مرئی تعلق گرفته است و اگر به معنای استفتا باشد متعدی نمی‌شود.^{۶۵} برخی نیز گفته‌اند: «أَفَرَأَيْتُمْ» به معنای خبرونی است و مفعول اول رأیت، اصنام مذکوره و مفعول ثانی، محذوف است؛ «ای خبرونی اَلِهَذه الاصنام قدرة علی شیء فتعبدونها؟» یعنی خبر دهید مرا که لات و عزی که دوت‌اند و مناتی که بت سومین و یکی دیگر از اصنام است یا آنکه فروتر یا پست‌تر از آن‌هاست آیا قدرت بر چیزی دارند و نفع و ضرر از آن‌ها صادر می‌شود تا از این جهت شما پرستش آن‌ها کنید؟ این استفهام انکاری است، یعنی این اصنام را قدرت بر هیچ چیز نیست و عبادت شما آن‌ها را عبث و بی‌فایده است.^{۶۶}

۵۷. نجم: ۴ و ۱۰.

۵۸. نجم: ۱۱-۱۳.

۵۹. نجم: ۱۸-۱۹.

۶۰. نجم: ۳۳-۳۵.

۶۱. نجم: ۳۹-۴۰.

۶۲. ابن منظور، لسان العرب، ۲۹۴/۱۴.

۶۳. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۰/۱۹.

۶۴. زمخشری، الکشاف، ۴۲۰/۴؛ مراغی، تفسیر المراغی، ۴۸/۲۷؛ معرفت، التمهید، ۹۸/۱.

۶۵. ابن عطیه، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ۲۰۰/۵.

۶۶. شریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ۲۹۶/۴.

«رُؤِیت» در «أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهَوْ يَرِي» را مفسران غالباً «يعلم» معنا می‌کنند.^{۶۷} دانستن، از نوع دیدن قلبی است.

رؤیت در «وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى» نیز می‌تواند معنای متفاوتی داشته باشد. معنایش آن است که هر کاری انسان انجام می‌دهد ناگزیر در آینده دیده خواهد شد؛ به این معنا که ثواب و عقاب داده خواهد شد، همچنان‌که آیه بعد آن را بیان کرده است: «تُمْ بُجْرَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى».^{۶۸} طبق این معنا دیدن می‌تواند در معنایی کنایی که همان پیامد عمل و پاداش و کیفر باشد به کار رفته باشد.

باتوجه به آنچه یاد شد «رُؤِیت» در این آیات کاربرد پویایی دارد و در معانی متعددی استفاده شده است که شامل دیدن چشمی، دیدن قلبی، خبر دادن، دانستن و ثواب و عقاب شدن باشد و باتوجه به آن، نمونه‌هایی از جناس اشتقاق یا جناس تام شکل گرفته است. «رَأَى»، «يَرَى»، «أَفَرَأَيْتَ»، «أَفَرَأَيْتُمْ» و «يُرَى» با هم جناس اشتقاق سوره‌ای و «يَرَى» در آیه ۱۲ و ۳۵ جناس تام سوره‌ای دارند. «يَرَى» و «يُرَى» را از نوع جناس ناقص با اختلاف در حرکات نیز می‌توان دانست.

۶. جناس‌های درون‌سوره‌ای در سوره قمر

سوره مبارکه قمر از جمله سوره‌های مکی است و ۵۵ آیه دارد. فضای حاکم بر این سوره، فضای تهدید و انذار است و آشکال گوناگونی از عذاب و هلاکت به نمایش می‌گذارد.^{۶۹} در این سوره مجموعه‌هایی از واژگان همخوان به کار رفته است:

۶.۱. «مُزْدَجَرٌ» و «أُزْدَجَرٌ»

«وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ»؛^{۷۰} «كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَارْدُجِرٌ».^{۷۱}

«زَجَر» راندن با بانگ و صداست. سپس گاهی در صدا و گاهی در مطلق راندن به کار می‌رود.^{۷۲} برخی لغت‌دانان آن را منع و نهی معنا کرده‌اند.^{۷۳} «زَجَرْتُهُ» و «ازْدَجَرْتُهُ» هر دو به یک معناست. «ازْدَجَر» در اصل «ازتجر» بوده است که «تاء» به سبب نزدیکی مخرج آن دو به دال قلب شده است تا با «زاء» در صفت جهر

۶۷. طبرسی، مجمع البیان، ۲۷۲/۹؛ ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ۱۹۱/۴؛ محلی، سیوطی، تفسیر الجلالین، ۵۳۰.

۶۸. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۴۳۶/۹.

۶۹. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۵/۱۹؛ صابونی، صفوة التفاسیر، ۲۶۴/۳.

۷۰. قمر: ۴.

۷۱. قمر: ۹.

۷۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۳۷۸.

۷۳. ابن منظور، لسان العرب، ۳۱۸/۴.

همخوان شود.^{۷۴}

در «مُزْدَجَر» دو احتمال وجود دارد: یا مصدر میمی و به معنای ازدجار است یا اسم مکان و به معنای موضع ازدجار.^{۷۵} علامه آن را مصدر میمی دانسته است.^{۷۶} «إزدجار» گاه به جای اِنْزَجَار و به شکل لازم استعمال می‌شود که در این صورت، حالت مطاوعه دارد: «رَجَرَه فزْدَجَر؛ یعنی نه‌اه فانتھی.»^{۷۷} از تعبیر برخی تفاسیر به دست می‌آید که «مزدجر» به همان معنای مطاوعه به کار رفته است: «ازدجار من تعذیب أُوْعیِد»؛^{۷۸} «اتعاط.»^{۷۹} راغب آیه را منع و طرد از انجام گناهان معنا می‌کند که زجر و منع و معنا می‌دهد و متعدی است.^{۸۰}

«أُزْدَجَر» در توصیف حضرت نوح است که او را مطرود کردند و از خود دور ساختند. این قول نیز وجود دارد که در ادامه همان سخنشان است که نوح دیوانه است، جنیان او را آزرده‌اند.^{۸۱} باتوجه به آنچه بیان شد و نویسنده این مقاله آن را ترجیح می‌دهد، «مُزْدَجَر» در معنای لازم این ماده به کار رفته و پندگرفتن معنا می‌دهد و «أُزْدَجَر» در معنای متعدی آن. بنابراین میان آن دو تفاوت معنایی نیز وجود دارد.

۲. ۶. «سُعْر»

«فَقَالُوا بَشَرًا مِّثْلَ وَاحِدٍ تَتَّبِعُهُ إِنَّا إِذَا لَفِيَ ضَلَالٍ وَ سُعْرٌ*^{۸۲} إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَ سُعْرٍ.»^{۸۳} برای ماده «سعر» دو معنا ذکر کرده‌اند: یکی «سعر» به معنای لهیب و فروزش آتش. «سَعْرُهَا وَ سَعْرُتُهَا وَ أَسَعْرُتُهَا»: آتش را افروختم.^{۸۴} لسان العرب نیز می‌نویسد: «سُعار و سُعر: حر النار.»^{۸۵} برخی سُعر را جمع سَعیر دانسته‌اند که اسمی از اسمای جهنم است و سَعِيرُ به معنای آتش و لهیب آن است.^{۸۶} معنای دیگر این ماده، جنون است: سُعْر و سُعر: جنون.^{۸۷} سَعِر؛ یعنی مَجْنُون و جمع آن سُعر و سَعْرُ است. و فی

۷۴. ازهری، تهذیب اللغة، ۳۱۸/۱۰؛ حمیری، شمس العلوم، ۲۷۶۵/۵.

۷۵. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۲۹۱/۲۹؛ طریحی، مجمع البحرین، ۳۱۵/۳.

۷۶. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۷/۹.

۷۷. ازهری، تهذیب اللغة، ۳۱۸/۱۰.

۷۸. بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۶۴/۵.

۷۹. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۷/۱۹.

۸۰. راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۳۷۸.

۸۱. بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۶۵/۵؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۲۹۴/۲۹.

۸۲. نجم: ۲۴.

۸۳. نجم: ۴۷.

۸۴. راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ۴۱۱/۱.

۸۵. ابن منظور، لسان العرب، ۳۶۶/۴.

۸۶. حمیری، شمس العلوم، ۳۰۸۰/۵؛ طریحی، مجمع البحرین، ۳۳۱/۳.

۸۷. ابن منظور، لسان العرب، ۳۶۶/۴.

الْقُرْآن: فِي ضَلَالٍ وَ سُعْرِ أَيُّ جُنُونٍ.^{۸۸}

آیه ۲۴ سوره قمر از زبان قوم ثمود است که گفتند: آیا ما بشری از جنس خود را پیروی کنیم؟! در این صورت، در گمراهی و دیوانگی خواهیم بود. در تفسیر آیه، هر دو معنای جنون و آتش و عذاب به صورت احتمال بیان شده است،^{۸۹} اما همان گونه که علامه قائل است، معنای جنون با سیاق مناسب تر است.^{۹۰} در آیه ۴۷ سوره قمر نیز گرچه هر دو احتمال بیان شده و معنای جنون از ابن عباس منقول است،^{۹۱} ولی آنچه با آیات قبل و بعد هماهنگ است و غالب مفسران آن را گفته اند همان معنای آتش و عذاب است.^{۹۲} در آیه پیشین سخن از قیامت است: «بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَ السَّاعَةُ أَذْهَبِي وَ أَمَرٌ»^{۹۳} و در آیه بعد چنین می فرماید: «يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ».^{۹۴} باتوجه به آنچه یاد شد، در این دو آیه جناس تام میان سوره ای زیبایی صورت گرفته است و «سُعْر» در یک آیه به معنای جنون و در یک آیه به معنای آتش و عذاب به کار رفته است.

به عقیده نگارنده آیه نیز می تواند ایهام داشته باشد به معنای جنون که در آیه پیش تر آمد و کنایه ای به سخن آنان بزند و از بار معنایی گسترده تری برخوردار باشد نسبت به صرفاً «جنون» یا «عذاب». در واقع، کاربرد دوباره این واژه بازگشتی به سخن مجرمان است که پیروی از پیامبران را دیوانگی می دانستند. قرآن این سخنشان را مجدد به خود آنان تحویل می دهد اما نه به دلیل پیروی، بلکه به دلیل عدم پیروی از پیامبران. به این دلیل، ترکیب «فِي ضَلَالٍ وَ سُعْرِ» مجدداً کامل بیان شد. خداوند با آوردن این واژه این پیام را می دهد که در واقع آنان در شرایط کنونی دارای گمراهی و جنون هستند که از حق پیروی نمی کنند و در قیامت در آتشی سوزناک خواهند بود. آن که آتش و عذاب آخرت را برای خود بخرد، گمراهی و جنون دارد یا آن که امنیت و آسایش ابدی را؟

۳. ۶. «ذِكْرٌ» و «مُذَكِّرٌ»

«ذِكْرٌ» و «مُذَكِّرٌ» که مشتق از آن است در سراسر سوره وجود دارند: «ذِكْرٌ» ۵ مرتبه و «مُذَكِّرٌ» ۶ مرتبه، از جمله در «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُذَكِّرٍ» که در آیات ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰ تکرار شده است، این دو واژه توأمان آمده اند.

۸۸. صاحب بن عباد، المحيط في اللغة، ۳۵۸/۱.

۸۹. طوسی، التبيان في تفسير القرآن، ۴۵۲/۹.

۹۰. طباطبائی، الميزان في تفسير القرآن، ۷۹/۱۹.

۹۱. ابن عطیه، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ۲۲۱/۵؛ آلوسی، روح المعاني، ۴۲/۱۴.

۹۲. بیضاوی، انوار التنزيل و اسرار التأويل، ۱۶۸/۵؛ طباطبائی، الميزان في تفسير القرآن، ۸۵/۱۹.

۹۳. قمر: ۴۶.

۹۴. قمر: ۴۸.

۴. ۶. «نُذِرُ»

کلمه «نُذِرُ» یازده مرتبه در سوره قمر آمده است: «حِكْمَةً بِالْعَةِ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ»؛^{۹۵} «فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نُذُرِي»؛^{۹۶} «فَذُوقُوا عَذَابِي وَ نُذُرِي»؛^{۹۷} «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ»؛^{۹۸} «كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ»؛^{۹۹} «وَلَقَدْ أَنْذَرَهُمْ بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذُرِ»؛^{۱۰۰} «وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ».^{۱۰۱}

در ساختار و معنای «نُذِرُ» سه احتمال مطرح است: أ. جمع «نذیر» به معنای «انذار» که مصدر است؛^{۱۰۲} ب. خودش مصدر به معنای «انذار» باشد؛^{۱۰۳} «انذار» آگاهی دادن نسبت به چیزی است که رسیدنی است و باید از آن پرهیز کرد؛^{۱۰۴} ج. «نُذِرُ» جمع نَذِير به معنای «مُنْذِر» یعنی بیم‌دهنده است که بر هر چیزی اطلاق می‌شود که بیم‌دادن یا انذار در آن باشد؛ خواه انسان یا غیرانسان.^{۱۰۵}

در سوره قمر گاه «نُذِرُ» به معنای «انذار»، یعنی بیم‌دادن و هشدار به کار رفته است و گاه به معنای منذر و بیم‌دهنده. در «فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَ نُذُرِي» مفسران آن را به معنای «انذار» دانسته‌اند که یا جمع «نذیر» به معنای انذار است یا خودش مصدر به این معناست.^{۱۰۶} برخی از مترجمان، از جمله انصاریان، پورجوادی، صفوی نیز آن را جمع معنا کرده‌اند: هشدارها یا بیم‌دادن‌ها. برخی دیگر از جمله استادولی، آیتی، مجتبی‌نوی نیز آن را مفرد معنا کرده‌اند: هشدار یا بیم‌دادن.

هم‌نشینی «نُذِرُ» با «عذاب» نیز اقتضای همین امر را دارد که به معنای «انذار» باشد. در «فَذُوقُوا عَذَابِي وَ نُذُرِي» نیز همین ترکیب وجود دارد و همین هم‌نشینی نیز اقتضای آن را دارد که «نُذِرُ» به معنای «انذار» باشد. تفاوتی که این آیه با آیه پیشین دارد، هم‌نشینی این ترکیب با فعل «فَذُوقُوا» است که موجب می‌شود مراد از آن عقوبت باشد. «ذُوق» به معنای چشیدن و وجود طعم در دهان است و در قرآن برای عذاب اختیار شده است.^{۱۰۷} چشیدن به عذاب تعلق می‌گیرد اما نسبت به «انذار» نیازمند

۹۵. قمر: ۵.

۹۶. قمر: ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۳۰.

۹۷. قمر: ۳۷، ۳۹.

۹۸. قمر: ۲۳.

۹۹. قمر: ۳۳.

۱۰۰. قمر: ۳۶.

۱۰۱. قمر: ۴۱.

۱۰۲. حمیری، شمس العلوم، ۱۰/۶۵۵۰.

۱۰۳. طریخی، مجمع البحرین، ۴۹۱/۳.

۱۰۴. ازهری، تهذیب اللغة، ۳۰۲/۱۴.

۱۰۵. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۹۸؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ۲۰۲/۵.

۱۰۶. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۶۹/۱۹.

۱۰۷. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۳۳۲؛ قرشی، قاموس قرآن، ۳۱/۳.

تأویل است. علامه «نُذِر» را در اینجا مصدری می‌داند که مقصود از آن متعلقِ انذار است که عذاب باشد. ابن‌عاشور آن را به تقدیر مضاف می‌داند که «ذوقوا مصداق نذری» یا «آثار نذری» باشد.^{۱۰۸}

در «حِكْمَةُ بِالْغَةِ فَمَا تُغْنِي النَّذْرُ» علامه در ذیل آیه می‌نویسد که کلمه «نُذِر» جمع «نذیر» به معنای «منذر» و بیم‌رسان یا به معنای «انذار» و بیم‌رساندن است. هر دو معنا صحیح است، هر چند معنای اول به فهم نزدیک‌تر است.^{۱۰۹}

در «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذْرِ» نیز احتمالات سه‌گانه پیشین مطرح است: ۱. مصدر به معنای «انذار» و معنا چنین می‌شود که ثمود هشدار پیامبرشان صالح(ع) را دروغ انگاشتند؛ ۲. جمع نذیر به معنای «منذر» است و معنا چنین می‌شود که ثمود پیامبران را تکذیب کردند؛ چون تکذیب یک پیامبر به منزله تکذیب تمامی پیامبران است، چراکه رسالتشان یکی است و اختلافی میانشان نیست و نظیر این فرمایش خداوند می‌شود: «كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ»؛^{۱۱۰} ۳. جمع نذیر به معنای «انذار» است و به دو معنای پیشین باز می‌گردد.^{۱۱۱}

به عقیده نگارنده این معنا که «نُذِر» جمع نذیر به معنای منذر باشد، ترجیح دارد هم به دلیل آیه سوره شعراء که گذشت و هم به دلیل آیات پس از این آیه که خداوند بلافاصله این سخنشان را بر این تکذیب متفرع می‌کند: «فَقَالُوا أَبَشَرًا مِّثَّا وَاحِدًا تَتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ * أَلْقِيَ الذِّكْرَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌّ».^{۱۱۲}

دلیل یادشده برای این تکذیب آنان عبارت است از اینکه گفتند: آیا بشری از خودمان را پیروی کنیم؟! آیا از میان ما این پندنامه بر او افکنده شده؟! این سخنان با تکذیب فرد تناسب دارد که منذر باشد نه انذار. اگر در این آیه، «نُذِر» را جمع نذیر به معنای منذر گرفتیم، در «كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذْرِ» که مانند آن است نیز چنین است. آیه «وَلَقَدْ أَنْذَرَهُمْ بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذْرِ» که در ادامه داستان لوط است باتوجه به هم‌نشینی «نُذِر» با «أَنْذَرَهُمْ»، معنای «انذار» ترجیح دارد. «تماری» اصرار بر جدال و القای شک است و معنا چنین می‌شود که لوط آنان را به مواخذه سخت ما بیم داد ولی آنان با وی در بیم‌ها و هشدارهایش مجادله و ستیزه کردند.^{۱۱۳}

در آیه «وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النَّذْرُ» نیز مفسران احتمالات سه‌گانه را مطرح کرده‌اند: ۱. «نُذِر» به معنای «انذار»؛ ۲. جمع «نذیر» به معنای «انذار» که همان آیتاتی باشد که موسی آن‌ها را با آن آیات ترساند؛ ۳.

۱۰۸. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸۱/۱۹؛ ابن‌عاشور، التحریر و التنبؤ، ۱۹۶/۲۷.

۱۰۹. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۷/۱۹.

۱۱۰. شعراء: ۱۴۱.

۱۱۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۷۹/۱۹.

۱۱۲. قمر: ۲۴-۲۵.

۱۱۳. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸۱/۱۹.

جمع «نذیر» به معنای «منذر» که موسی و هارون و دیگر پیامبران باشند، چون پیام دیگر پیامبران را نیز به گوش آنان رساندند.^{۱۱۴}

پس از آن آیه، «كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخَذَ عَزِيزٌ مُّقْتَدِرٌ»^{۱۱۵} آمده است. آیات می‌تواند قرینه‌ای باشد که مقصود از «نُذِر» انذارات است؛ همچنان‌که تعبیر «جاء» با آمدن «منذر» تناسب بیشتری دارد. از این‌رو در این‌گونه آیات می‌توان دو معنایی را به طریقه «ایهام» یا «استخدام» پذیرفت. در «ایهام» واژه‌ای آورده می‌شود که دو معنا دارد: یکی نزدیک و دیگری دور. گوینده یا نویسنده به دلیل قرینه‌ای نهان، معنای دور را قصد می‌کند. در برخی موارد ممکن است هر دو معنا اراده شده باشد.^{۱۱۶} آرایه «استخدام» آن است که واژه‌ای با دو معنا یا بیشتر آورده شود و از خود آن واژه یک معنا و از ضمیرش معنایی دیگر قصد شود. گونه‌ای از استخدام آن است که همراه لفظ مشترک، کلماتی آورده شوند که هر کدام ناظر به یک معنای لفظ باشد.^{۱۱۷}

باتوجه‌به آنچه در معنای «نُذِر» یاد شد، این واژه در دو معنای متفاوت در سوره قمر به کار رفته است: «انذار» که مصدر است یا خود به معنای آن باشد یا جمع «نذیر» به معنای آن و جمع «نذیر» به معنای «منذر» که صفت و دارای معنای فاعلی است. بنابراین، ترکیبی از تکرار و جناس تام سوره‌ای در سوره قمر پدید آمده است.

۵. ۶. «زُبُر»

در سوره قمر دو مرتبه واژه «زُبُر» به کار رفته است: «أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكَمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ* وَكُلُّ شَيْءٍ فَعْلُوهُ فِي الزُّبُرِ»^{۱۱۸}

«زُبُر» جمع «زُبُور» به معنای هر کتابی است که درشت خط باشد و نام «زُبُور» به کتاب ویژه داود (ع) نیز اختصاص پیدا کرده است.^{۱۱۹} مقصود از «زُبُر» در این دو آیه متفاوت است. در آیه ۴۳ مقصود کتب آسمانی پیشین است که بر پیامبران نازل شده است^{۱۲۰} اما مقصود از آن در آیه ۵۲ نامه اعمالی است که به وسیله فرشتگان نگهبان بر انسان نوشته می‌شود.^{۱۲۱}

۱۱۴. طبرسی، مجمع البیان، ۲۹۲/۹؛ آلوسی، روح المعانی، ۹۰/۱۴؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸۲/۱۹.

۱۱۵. قمر: ۴۲.

۱۱۶. نک: ابن جیه حموی، خزائن الأدب، ۴۰/۲؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۵۲/۲؛ مطلوب، معجم المصطلحات البلاغیة وتطورها، ۲۱۷-۲۱۹ و ۴۳-۴۳۵، خرقانی، زیبایی‌شناسی قرآن از نگاه بدیع، ۳۵۲.

۱۱۷. نک: مطلوب، معجم المصطلحات البلاغیة وتطورها، ۷۲-۷۰؛ خرقانی، زیبایی‌شناسی قرآن از نگاه بدیع، ۳۸۰-۳۸۱. ۱۱۸. قمر: ۴۳ و ۵۲.

۱۱۹. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۳۷۷.

۱۲۰. ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ۲۰۲/۴؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸۴/۱۹.

۱۲۱. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۴۶۱/۹؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸۸/۱۹.

باتوجه به تفاوت معنا، این دو واژه را می‌توان مصداقی از جناس تام سوره‌ای دانست و کاربرد مکرر «زُبُر» در سوره قمر نشان‌دهنده علاقه قرآن به همسان‌سازی در سطح واژگان سوره است. همچنین انتخاب این واژه تناسب فوق‌العاده‌ای با دیگر واژگان به‌کاررفته در فواصل سوره قمر برقرار می‌کند؛ مثل «نُذِر» که گذشت و «دُبُر» در آیه ۴۵ و «سُعُر» در آیه ۴۷.

۷. جناس‌های درون‌سوره‌ای در سوره الرحمن

سوره مبارکه الرحمن ۷۸ آیه دارد. این سوره به‌طور کلی بیانگر نعمت‌های مختلف «معنوی» و «مادی» خداوند است که بر بندگان خود ارزانی داشته و آن‌ها را غرق در آن ساخته است.^{۱۲۲}

در سوره الرحمن می‌بینیم دو واژه «مارج» و «مرج» که از یک ماده هستند در آیات ۱۵ و ۱۹ سوره به کار رفته‌اند: «وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ * مَرْجَ الْبَحْرِ يَنْتَقِيَانِ».^{۱۲۳}

دو مرتبه نیز واژه «مَرْجَان» آمده است: «يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ * كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ».^{۱۲۴}

چهار مرتبه نیز «جَان» در آیات ۱۵، ۳۹، ۵۶ و ۷۴ آمده است که با «مَرْجَان» رابطه‌شان جناس ناقص است، مانند: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ».^{۱۲۵}

در آیه ۵۲ نیز «زَوْجَان» آمده که همخوانی زیبایی با واژگان یادشده دارد: با مرجان جناس ناقص با تغییر در حرف نخست و با جان افزایش در حروف: «فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَأَكِيهِ زَوْجَان».

اصل «مَرْج» به معنای آمیختن است. «مَرْجَ أَمْرِهِم»؛ کارشان در هم تنید. «مَرِيح» به معنای مختلط است. «مَارِج»، یعنی آمیخته. «مَرْج»، که جمع آن مَرْوَج است، زمینی است که پر از گیاه باشد و دام‌ها در آن چرا کنند.^{۱۲۶}

«وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ»؛ یعنی جن را از شعله‌های مختلط و متحرک آتش آفرید. در اینجا منظور اختلاط شعله‌های مختلف آتش است؛ زیرا هنگامی که آتش شعله‌ور می‌شود گاه به رنگ سرخ، گاه به رنگ زرد، گاه به رنگ آبی، گاه به رنگ سفید در می‌آید.^{۱۲۷} مارج را شعله خالص و بی‌دود و زبانه و شعله آتش آمیخته با دود و سیاهی نیز گفته‌اند.^{۱۲۸}

۱۲۲. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۹۱/۲۳.

۱۲۳. الرحمن: ۱۵ و ۱۹.

۱۲۴. الرحمن: ۲۲ و ۵۸.

۱۲۵. الرحمن: ۳۹.

۱۲۶. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۶۴؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ۳۶۴/۲؛ قرشی، قاموس قرآن، ۲۴۷/۶.

۱۲۷. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۱۹/۲۳.

۱۲۸. ابن‌منظور، لسان العرب، ۳۶۵/۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۰۴/۹؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۹۹/۱۹.

در «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ» کلمه «مرج» به معنای آمیختن و ارسال کردن و روانه کردن گفته شده است. برخی مانند قراء آن را به معنای ارسال کردن و برخی مانند زجاج آن را به معنای آمیختن گرفته‌اند.^{۱۲۹} تفاسیری مانند کشاف آن را به معنای ارسال تفسیر کرده‌اند.^{۱۳۰} علامه معنای ظاهر را همان درآمیختن می‌داند و مراد از دو دریا، دریایی شیرین و گوارا و دریایی شور و تلخ است.^{۱۳۱}

«لؤلؤ» به معنای درّ و مروارید و «مرجان» مهره‌هایی سرخ‌رنگ است. برخی «لؤلؤ» را مرواریدهای بزرگ و «مرجان» را مرواریدهای کوچک دانسته‌اند.^{۱۳۲}

باتوجه به معانی لغوی و تفاسیر یادشده مشخص می‌شود که طبق برخی تفاسیر، میان «مارج» و «مرج» اشتقاق با هم معنایی و طبق برخی تفاسیر، اشتقاق با تفاوت معنایی است. «مَرَجَان» نیز با این دو واژه رابطه شبه اشتقاق دارد و در جایی مشاهده نشد که لغویان آن را مشتق از مرج بدانند و معنایش متفاوت با مرج است.

۸. کارکردها و وجوه زیباشناختی جناس درون‌سوره‌ای

«جناس» زاده ذوق آدمی در کاربرد واژگان است و بلاغت و زیبایی آن برخاسته از چند چیز است: نظم و تناسب، همخوانی آوایی و موسیقایی واژگان، تکرار، تداعی معانی، بازی با ذهن و افسونِ خاطر و برجسته‌سازی.^{۱۳۳} جناس درون‌سوره‌ای به دلیل گسترش آن در سطح متن، کارکردها و وجوه زیبایی‌شناختی آن قدری متفاوت خواهد بود و در اینجا در دو محور به آن‌ها می‌پردازیم. لازم به ذکر است که در یک مصداق گاه انواعی از کارکردها و وجوه زیبایی‌شناختی هم‌زمان می‌توانند عمل کنند و وجود داشته باشند:

۸. ۱. کارکردهای معناشناختی جناس درون‌سوره‌ای

باتوجه به نظریات و مسائلی که در باب زبان‌شناسی و به‌ویژه معناشناسی وجود دارد، نیازمند مطالعاتی هستیم که پیرامون این نوع جناس صورت پذیرد. در اینجا برخی کارکردهای معنایی جناس سوره‌ای را مطرح می‌کنیم:

انسجام: انسجام به روابط معنایی موجود در متن می‌پردازد و به نحوه ترکیب جملات به‌وسیله اتصالات درون‌متنی در یک متن گفته می‌شود. ویژگی اصلی متن، داشتن انسجام است. یکی از اهداف

۱۲۹. اژه‌ری، تهذیب اللغة، ۵۰/۱۱؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ۳۶۵/۲.

۱۳۰. زمخشری، الکشاف، ۴۴۶/۴.

۱۳۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۰۰/۱۹.

۱۳۲. زمخشری، الکشاف، ۴۴۶/۴.

۱۳۳. نک: لاشین، البديع في ضوء اساليب القرآن، ۱۷۱-۱۶۹؛ تجلیل، جناس در پهنه ادب پارسی، ۱-۶؛ وحیدیان کامیار، بدیع از دیدگاه زیبایی‌شناسی، ۳۰-.

۳۱. چاووشی، بلاغت از دیدگاه روان‌شناسی، ۱۷۰-۱۷۳؛ خرقانی، زیبایی‌شناسی قرآن از نگاه بدیع، ۹۰-۹۲.

تکرار در متن، برقراری ارتباط درون‌متنی است و نقش برجسته‌ای در انسجام متن و ایجاد ارتباط میان جملات آن را برعهده دارد. تکرار برخی واژگان نشانگر اهمیت آن‌ها در ساخت معنایی و مؤید محوریّت آن‌هاست.^{۱۳۴} جناس، نوعی تکرار شمرده می‌شود. در برخی صورت‌های جناس، تکرار کامل لفظی و در برخی دیگر، تکرار ناقص صورت می‌پذیرد.^{۱۳۵}

بسیاری از نمونه‌های جناس درون‌سوره‌ای که یاد شد می‌توانند در حوزه انسجام متن نقش ایفا کنند، از جمله طبق آنچه بیان شد شش مورد از مشتقات ماده «رسل» در سوره ذاریات آمده است که نمونه‌ای زیبا از جناس اشتقاق سوره‌ای است و بیانگر آن است که مأموریت الهی پیامبران و برخی موجودات هستی از جمله خطوط محوری سوره است.

ایجاد تقابل و تناظر میان بخش‌های سوره: بازگشت متن به واژگانی که در بخش‌های پیشین آن استفاده شده‌اند، میان مطالب آن مقایسه و مقابله برقرار می‌کند. نمونه این مورد، سوره نجم است که در آن دو مرتبه به ماده «هوی» بازگشت شده است: نخستین بار در «وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى» که به منظور ساقط کردن شهرهای واژگون‌شده از «اهوی» استفاده شد و در آغاز سوره، «هوی» درباره سقوط ستاره به کار رفت و میان ساقط کردن ساختمان‌های مجرمان در زمین با سقوط ستاره از آسمان، ایجاد تناظر شد. دومین بار، کاربرد «هوی» در «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» در مقایسه با «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى» این نکته را نشان داد که پیامبر (ص) هرگز از هوای نفس خود پیروی نمی‌کند اما در مقابل، این مشرکان هستند که از هوایشان پیروی می‌کنند.

بازگشت به فضاهای معنایی طرح‌شده در متن: یکی از کارکردهای جناس سوره‌ای، بازگشت به فضاهای معنایی ایجادشده در دیگر بخش‌های متن است که آن را کاربرد مجدد واژه جناسی تداعی می‌کند. از نمونه‌های این کارکرد، تکرار «بشر» در سوره مدثر به معنای «پوست» و انسان است که تقارن زیبایی میان بخش‌های مختلف سوره برقرار کرده است. همچنین تکرار «سُعر» در آیات ۴۷ سوره قمر، که کنایه به سخن کافران در آیه ۲۴ آن داشت، کاربرد دوباره این واژه، بازگشتی به سخن مجرمان است که پیروی از پیامبران را دیوانگی می‌دانستند. قرآن این سخنشان را مجدد به خود آنان تحویل می‌دهد اما نه به دلیل پیروی، بلکه به دلیل عدم پیروی از پیامبران.

۸. ۲. کارکردهای زیبایی‌شناختی جناس سوره‌ای

جناس سوره‌ای با توجه به متنی بودن آن، وجوه زیبایی‌شناختی متناسب با خود را دارد که به مصادیقی از

۱۳۴. فرج، نظریه علم النص، ۱۰۷-۱۰۸.

۱۳۵. نک: صفوی، از زبان‌شناسی به ادبیات، ۱۵۰/۱ و ۲۰۵-۲۰۰؛ عبدالمجید، البديع بين البلاغة العربية و اللسانيات النصيّة، ۱۰۷-۱۰۵.

آن اشاره می‌شود:

ایجاد نظم و تناسب در سطح سوره: نظم و تناسب، ازجمله مهم‌ترین ویژگی‌های زیبایی به شمار می‌رود.^{۱۳۶} زمانی که در سطح سوره واژگان همسان می‌شوند، میانشان تناسب ایجاد می‌شود و این تناسب، وحدت بخشی متن و عامل به وجودآورنده زیبایی است. تناسب الفاظ و کاربرد لفظی که مشترک میان چند معناست، در مخاطب شوق شنیدن را ایجاد می‌کند.^{۱۳۷} نمونه این تناسب، کاربرد «مَارج»، «مَرَج»، «مَرَجَان» (دو بار)، «جَان» (چهار بار) و «زَوْجَان» در سوره الرحمن است.

ایجاد موسیقی آوایی: همخوانی آوایی واژگان، موسیقی آفرین است و شنونده از شنیدن آن لذت می‌برد: برای نمونه، در «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى»، آمدن مشتقات وحی، واج آرایشی و آوایی زیبا را به همراه دارد. نمونه‌ای دیگر، کاربرد مکرر «زُبْر» و «نُذْر» در فواصل آیات سوره قمر است که تناسب فوق‌العاده‌ای با دیگر واژگان به کاررفته در فواصل سوره قمر مثل «دُبْر» و «سُعْر» برقرار می‌کنند و نظم آهنگی زیبا بر سوره حاکم کرده‌اند.

تکرار: تکرار ازجمله عناصر مهم در ادب و هنر و سازنده زیبایی است. تکرار، خالق بیشتر آرایه‌های لفظی است.^{۱۳۸} جناس، مصادیقی از تکرار را تشکیل می‌دهد. بنابراین، در بسیاری از نمونه‌هایی که از جناس سوره‌ای یاد شد تکرار را چه در سطح آیه و چه در سطح سوره می‌توان مشاهده کرد. ازجمله مشتقات ماده «رؤیت» که هشت مرتبه در سوره نجم در معانی مختلفی استفاده شده بود: «رَأَى»، «يَرَى»، «أَرَأَيْتَ»، «أَفَرَأَيْتُمْ» و «يُرَى» با هم جناس اشتقاق سوره‌ای و «يَرَى» در آیه ۱۲ و ۳۵ جناس تام سوره‌ای داشتند.

بازی با ذهن و افسون خاطر: در جناس در همان حالی که شنونده گمان می‌کند واژه پیشین تکرار شده، ناگاه در می‌یابد معنایی تازه به او القا شده است و گویا گوینده ذهن او را می‌آزماید و این دوگانگی معنایی در عین وحدت لفظ، شگفتی‌آور است. نمونه این مورد، کلمه «نُذْر» در سوره قمر است که یازده مرتبه آمده و ظاهراً خواننده ممکن است گمان کند تکرار است اما هنگامی که در یابد معنای جدیدی القا شده، متن برای او جذابیت بیشتری پیدا می‌کند.

نتیجه‌گیری

حاصل جستار حاضر با جست‌وجو در سوره‌های منتخب این است: همان‌طور که در واژگان نزدیک به

۱۳۶. خرقانی، قرآن و زیبایی‌شناسی، ۸۳.

۱۳۷. سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۷۰/۲.

۱۳۸. زوبعی، خلاصی، البیان والبدیع، ۱۴۴.

هم جناس اتفاق می‌افتد، در دل سوره و در حجمی فراتر از آیات مجاور نیز جناس صورت می‌گیرد که از آن به «جناس درون‌سوره‌ای» یا «جناس متنی» تعبیر می‌شود.

از جمله جناس‌های سوره‌ای در سوره ذاریات، مشتقات ماده «رسل» است که متعدد به کار رفته است. همین‌طور «مُلیم» و «مُلوم» نمونه‌ای دیگر از جناس اشتقاق سوره‌ای است که در سوره ذاریات آمده است. در سوره طور دو واژه «فَاكِهَيْنِ» و «فَاكِهَةً» و واژگان «مَنْ» و «مَنْون» که هر دو مشتق از یک ماده هستند به کار رفته‌اند. در این نمونه‌ها از نظر معنایی نیز تفاوت وجود دارد.

در سوره نجم چهار مرتبه از مشتقات ماده «هوی» در دو معنا استفاده شده است: «هَوَى» در آیه اول و «أَهْوَى» در آیه ۵۳ به معنای سقوط کردن است. «هوی» در آیه سوم و «تَهْوَى» در آیه ۲۳ به معنای خواهش نفس است.

مشتقات ماده «رؤیت» هشت مرتبه در سوره نجم به کار رفته است که کاربرد پویایی دارد و در معانی مختلفی استفاده شده است که شامل دیدن چشمی، دیدن قلبی، خبر دادن، دانستن و ثواب و عقاب شدن می‌شود و نمونه‌هایی از جناس اشتقاق و جناس ناقص و تام را شکل داده است.

سوره قمر از نظر جناس درون‌سوره‌ای، سوره پرباری است و مجموعه‌های از واژگان همخوان در آن به کار رفته است: «مُرْدَجَرَّ» و «أُرْدَجَرَّ»، «سُعْر» که به دو معنای جنون و عذاب آمده، «ذِکْر» پنج مرتبه و «مُدْکِر» که مشتق از آن است شش مرتبه، کلمه «نُذِر» یازده مرتبه آمده است که گاه به معنای «انذار» و هشدار و گاه به معنای «منذر» و بیم‌دهنده به کار رفته است. دو مرتبه واژه «رُبْر» به دو معنای متفاوت کتب آسمانی پیشین و نامه اعمال استفاده شده است.

در سوره الرحمن دو واژه «مَارَج» و «مَرَج» و دو مرتبه نیز «مَرَجَان»، چهار مرتبه «جَان» و نیز «رُوجَان» آمده است. میان واژگان یادشده گونه‌های زیبایی از جناس سوره‌ای وجود دارد.

جناس درون‌سوره‌ای کارکردها و وجوه زیباشناختی مختلفی دارد که در دو قسم قرار می‌گیرد: ۱. کارکردهای معناشناختی شامل انسجام، ایجاد تقابل و تناظر میان بخش‌های سوره و بازگشت به فضاهای معنایی طرح‌شده در متن؛ ۲. کارکردهای زیبایی‌شناختی شامل ایجاد نظم و تناسب در سطح سوره، ایجاد موسیقی‌آوایی، تکرار، بازی با ذهن.

کاری که در این مقاله درباره «جناس درون‌سوره‌ای» صورت گرفت در سایر آرایه‌های ادبی نیز پیاده‌شدنی است. در این مقاله برخی سوره‌ها بررسی شد و «جناس درون‌سوره‌ای» در سایر سوره‌ها نیز جای بررسی دارد.

منابع

قرآن کریم

آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

ابن اثیر، نصرالله بن محمد. المثل السائر فی ادب الكاتب و الشاعر. بیروت: المكتبة العصرية، ۱۹۹۵م.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

ابن حجة حموی، علی بن عبدالله. خزانة الأدب و غاية الأرب. بیروت: المكتبة العصرية، چاپ اول، ۲۰۰۶م.

ابن عاشور، محمد طاهر. التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول، ۲۰۰۰م.

ابن عطیة، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. قم: ادب حوزه، ۱۳۶۳.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۱.

ازهری، محمد بن احمد. تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

امین، سیده نصرت بیگم. تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. اصفهان: انجمن حمایت از خانواده‌های بی سرپرست اصفهان، چاپ اول، بی تا.

بضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

تجلیل، جلیل. جناس در پهنه ادب پارسی. بی جا: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۷.

تفتازانی، مسعود بن عمر. شرح المختصر علی تلخیص المفتاح. با حواشی عبدالمتعال صعیدی. قم: نجفی، بی تا.

تهانوی، محمد علی بن علی. موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.

جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية. بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۳۷۶ق.

چاووشی، حسین. بلاغت از دیدگاه روان‌شناسی. قم: خوشرو، چاپ اول، ۱۳۸۱.

حسینی، سید جعفر. اسالیب البدیع فی القرآن. قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷.

حلبی، نجم‌الدین احمد بن اسماعیل ابن اثیر. جوهر الکنز. اسکندریه: منشأة المعارف، بی تا.

حمیری، نشوان بن سعید. شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم. دمشق: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.

خرقانی، حسن. زیباشناسی قرآن از نگاه بدیع. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ دوم، ۱۳۹۸.

خرقانی، حسن. قرآن و زیبایی‌شناسی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ دوم، ۱۳۹۴.

خرقانی، حسن. «نقش تناسب واژگانی در واژه‌گزینی قرآن». مشکوة. ش ۱۴۶ (بهار ۱۳۹۹): ۳۰-۵۰.

۲۰/۱/۳۹۹/۱۶۸۳۸۰۳۳/۱۳۹۹/۳۹/۲/۵۰

- خرم‌دل، مصطفی. تفسیر نور. تهران: احسان، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.
- خوئی، حبیب‌الله بن محمد هاشم. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة. تهران: مكتبة الاسلامية، چاپ چهارم، بی تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. به تحقیق صفوان عدنان داوودی. دمشق: دار القلم، چاپ چهارم، ۲۰۰۹.
- زمخشری. محمود بن عمر. الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل. قم: البلاغة، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- زویعی، طالب، ناصر حلاوی. البیان و البدیع. بیروت: دار النهضة العربية. چاپ اول، ۱۹۹۶م.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. شرح عقود الجمان فی علم المعانی و البیان. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۲۰۱۱م.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الاتقان فی علوم القرآن. به تحقیق فوّاز احمد زمزلی. بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم، ۲۰۰۱م.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. جني الجناس. به تحقیق محمد علی رزق خفاجی. بی تا: الدار الفنیة، ۱۹۸۶م.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی. تفسیر شریف لاهیجی. تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول، ۱۳۷۳.
- صابونی، محمد علی. صفوة التفاسیر. بیروت: دار الفكر، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- صاحب بن عباد، اسماعیل. المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الكتاب، ۱۴۱۴ق.
- صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- صفوی، کورش. از زبان شناسی به ادبیات: جلد اول: نظم. تهران: سوره مهر، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- عبدالمجید، جمال. البدیع بین البلاغة العربية و اللسانیات النصیة. بی جا: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۶م.
- عکاوی، انعام فوّال. المعجم المفصّل فی علوم البلاغة. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ دوم، ۱۹۹۶م.
- فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- فرج، حسام احمد. نظریة علم النص: رؤیة منهجية فی بناء النص النثری. قاهره: مكتبة الآداب، چاپ دوم، ۲۰۰۹م.
- قرشی، سید علی اکبر. قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم، ۱۳۷۱.
- لاشین، عبدالفتاح. البدیع فی ضوء اسالیب القرآن. قاهره: دار الفكر العربی، ۱۹۹۹م.
- محلی، محمد بن احمد، جلال الدین سیوطی. تفسیر الجلالین. بیروت: مؤسسة النور، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

- مدنی، علی صدرالدین بن معصوم. انوار الربیع فی انواع البدیع. به تحقیق هادی شاکر شکر. بی‌جا: نجف، ۱۳۸۸ق.
- مراغی، احمد مصطفی. تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، بی‌تا.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- مطلوب، احمد. معجم مصطلحات البلاغیة و تطوّرہا. بیروت: لبنان ناشرون، ۲۰۰۰م.
- معرفت، محمد هادی. التمهید فی علوم القرآن. قم: تمهید، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- میبدی، احمد بن محمد. کشف الاسرار و عدة الابرار. تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
- نسفی، عبدالله بن احمد. مدارک التنزیل و حقائق التأویل. بیروت: دار النفاث، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Abd al-Majīd, Jamāl. *al-Badr ‘Bayn ‘Arabīya wa al-Lisānīyāt al-Naṣīyah*. S.l. al-Hiyāt al-Miṣriya al-‘Āmma li-l-Kitāb, 2006/1427.

Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qurān*. Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḥavī, Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī, Chāp-i Awwal, 1992/1371.

‘Akāwī, An ‘ām Fawāl. *al-Mu‘jam al-Mufaṣṣal fī ‘Ulūm al-Balāgha*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Chāp-i Duvūm, 1996/1416.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Chāp-i Awwal, 1994/1415.

Amīn, Sayyidah Nuṣrat Biygum. *Tafsīr Makhzan al-‘Irfān dar ‘Ulūm Qurān*. Isfahān: Anjuman Ḥimāyat az Khānivādih-hā-yi Bi Sarparast Isfahān, Chāp-i Awwal, s.d.

Azhārī, Muḥammad Ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughā*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, s.d.

Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Chāvushī, Ḥusayn. *Balāghat az Didgāh Ravānshināsī*. Qum: Khushrū, Chāp-i Awwal, 2003/1381.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Tafsīr Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. Chāp-i Sivum, 1999/1420.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat, Chāp-i Duwum, 1989/1409.

Faraj Ḥisām Aḥmad. *Nazarīya ‘Ilm al-Naṣṣ. Ru’yah Manhajīyah fī Bab al-Naṣṣ al-Nathrī*. Cairo: Maktaba

al-Ādāb, Chāp-i Duvūm, 2009/1430.

Ḥalabī, Najm al-Dīn Aḥmad ibn Ismāʿīl ibn Athīr. *Jawhar al-Kanz*. Iskandariyah: Mansha'at al-Ma'arif, s.d.

Ḥimyarī, Nashwān ibn Sa'īd. *Shams al-'Ulūm wa Dawā Kalām al-'Arab min al-Kulūm*. Dimashq: Dār al-Fikr, 1999/1420.

Ḥusaynī, Sayyid Ja'far. *Asālib al-Badī' fi al-Qurān*. Qum: Būstān-i Kitāb, Chāp-i Awwal, 2009/1387.

Ibn 'Ashūr, Muḥammad Ṭāhir. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mū'assisa al-Tārikh al-'Arabī. Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Ibn Athīr, Naṣr Allāh ibn Muḥammad. *al-Mathal al-Sā'ir fi Adab al-Kātib wa al-Shā'ir*. Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyya, 1995/1416.

Ibn 'Aṭīyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. *al-Muḥarrar al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmiyya, . Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Ibn Hujah Ḥamawī, 'Alī ibn 'Abd Allāh. *Khazānah al-Adab wa Ghāyah al-Arab*. Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyyih, Chāp-i Awwal, 2006/1427.

Ibn Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī. *Zād al-Masīr fi 'Ilm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Qum: Adab Hawzah, 1985/1363.

Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ 'Arabīya*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. Chāp-i Awwal, 1957/1376.

Kharaqānī, Ḥasan. "Naqsh Tanāsub Vāzhigānī dar Vāzhiguzīnī Qurān". *Mishkāt*. No. 146 (Spring 2021/1399): 30-50.

Kharaqānī, Ḥasan. *Qurān va Zibāyishināsī*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. Chāp-i Duvūm, 2016/1394.

Kharaqānī, Ḥasan. *Zibāyī Qurān az Nigāh Badī'*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. Chāp-i Duvūm, 2020/1398.

Khū'ī, Ḥabīb Allāh ibn Muḥammad Hāshim. *Manḥāj al-Barā'ah fi Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Tehran: Maktaba al-Islāmiyya. Chāp-i Chāhārum, S.d.

Khuram Dil, Muṣṭafā. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Iḥsān, Chāp-i Chāhārum, 2005/1384.

Lāshīn, 'Abd al-Fatāḥ. *al-Badī' fi Ḍaw' Asālib al-Qurān*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1999/1420.

Madanī, 'Alī Ṣadr al-Dīn ibn Ma'šūm. *Anwār al-Rabī' fi Anwā' al-Badī'*. researched by Hādī Shukr, S.I.

Najaf, 1968/1388.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir et al. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, Chāp-i Awwal, 1996/1374.

Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr-i al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, s.d.

Ma‘rifat, Muḥammad Hādī. *al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qurān*, Qum: Tamhīd. Chāp-i Awwal, 2008/1386.

Maṭlūb, Aḥmad. *Mu‘jam Muṣṭalahāt al-Balāghīyih wa Taṭawurahā*. Beirut: Lubnān Nāshirūn, 2000/1421.

Maybudī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Kashf al-Asrār wa ‘Udda al-Abrār*. Tehran: Amīr Kabīr, Chāp-i Panjum, 1993/1371.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūn*. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Āṣār-i ‘Allāmah Muṣṭafavī, Chāp-i Awwal, 2007/1385.

Nasafī, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad. *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā’iq al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Nafā’is. Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Qurashī, Sayyid ‘Alī Akbar. *Qāmūs Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Shishum, 1993/1371.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt al-Alfāz al-Qurān*. Ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī. Dimashq: Dār al-Qalam. Chāp-i Chāhārūm, 2009/1387.

Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. *Ṣafa al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Ṣādiqī Tīhrānī, Muḥammad. *al-Furqān fī Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān wa al-Sunna*. Qum: Farhang Islāmī, 1986/1406.

Ṣafavī, Kūrūsh. *Az Zabānshīnāsī bi Adabiyāt: Jild Awwal: Nazm*. Tehran: Sūrih-yi Mihr, Chāp-i Awwal, 2005/1383.

Ṣāhib ibn ‘Abād. Ismā‘īl. *Al-Muḥīt fī al-Lughā*. Beirut: ‘Ālim al-Kutub. 1994/1414.

Sharīf Lāhījī. Muḥammad ibn ‘Alī. *Tafsīr Sharīf Lāhījī*. Tehran: Nashr Dād, Chāp-i Awwal, 1954/1373.

Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*. researched by Fawwāz Aḥmad Zamarlī, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Chāp-i Duvūm, 2001/1422.

Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Janā al-Jinās*. researched by Muḥammad ‘Alī Razaq Khafājī. S.I. al-Dār al-Fanīyah, 1986/1364.

Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Sharḥ ‘Uqūd al-Jamān fī ‘Ilm al-Ma‘ānī wa al-Bayān*. Beirut: Dār al-

Kutub al-‘Ilmiyya. Chāp-i Awwal, 2011/1389.

Suyūtī, Jalāl al-Dīn. *Tafsīr al-Jalālayn*. Beirut: Mū’assisa al-Nūr. Chāp-i Awwal, 1995/1416.

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

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: al-A‘lamī, Chāp-i Duvūm, 1970/1390.

Taftāzānī, Mas‘ūd ibn ‘Umar. *Sharḥ al-Mukhtaṣar ‘ala Talkhīṣ al-Miftāḥ*. Bā Ḥawāshī ‘Abd al-Muta‘āl Ṣa‘īdī. Qum: Najafī, s.d.

Tahānawī, Muḥammad ‘Alī ibn ‘Alī. *Mawsū‘a Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-‘Ulum*. Beirut: Maktaba Lubnān Nāshirūn, 1996/1417.

Tajlīl, jalīl. *Jinās dar Pahnih-yi Adab Fārsī*. S.I. Mū’assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, Chāp-i Awwal, 1989/1367.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majma‘ al-Baḥrayn*. Tehran: Murtaẓavī. Chāp-i Sivum, 1997/1375.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. s.d.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Haqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta’wīl*. Qum: al-Balāghah, Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Zawba‘ī, Ṭālib, Nāṣir Ḥalāwī. *al-Bayān wa al-Badī‘*. Beirut: Dār al-Nahḍa al-‘Arabīya. Chāp-i Awwal, 1996/1374.



A Semantic Analysis of *Darb* in the Narrations on the Children's *Darb* for Prayer: A Critique of "Commitment" and "*Ja'li shar'i*" Readings

Dr. Hojjatollah Dehghani 

The researcher, Institute of Fiqhe Nezam, Qom, Iran

Email: hojjatollahdehghani@chmail.ir

Abstract

One of the important challenges in jurisprudential and educational analysis of narrations concerning children's *darb* for prayer is disagreement over the meaning of the term "*darb*". The existing research background has primarily been based on two readings of this term: "corporal punishment" and "commitment". However, no study has ever comprehensively examined all the possible meanings of the root "*d-r-b*". Furthermore, no one has yet proposed "*ja'li shar'i*" (divine-juristic enactment) as a third interpretive possibility. Using a descriptive-analytical method and based on lexical examination, comparative study of Quranic usages, and contextual analysis of five main narrations, this article compares and analyzes three interpretations: "corporal punishment", "commitment", and "*ja'li shar'i*". The findings show that although the "*ja'li shar'i*" reading is an innovative concept, it faces serious lexical and syntactic problems and is inconsistent with the context of traditions. Also, regarding the "commitment" reading, it does not possess sufficient soundness, as it lacks lexical support and conflicts with the syntactic structure of narrations. In contrast, by considering the lexical meaning of the root "*d-r-b*", textual indications in the narrations concerning the children and its similar usage in other educational traditions, it becomes clear that the "corporal punishment" interpretation is more consistent with the available evidence. Accordingly, the interpretation of the term "*darb*" in the narrations regarding the children's prayer is explicable within the framework of the concept "punishment". This finding can serve as a basis for organizing educational views and resolving existing disagreements over the analysis of these narrations.

Keywords: Children's prayer, *Darb* narrations, Corporal punishment, commitment, *Ja'li shar'i*





تحلیل معناشناختی مفهوم «ضرب» در روایات ضرب کودکان برای نماز: نقدی بر دو قرائت التزام و جعل شرعی

دکتر حجت‌اله دهقانی 

پژوهشگر پژوهشگاه فقه نظام، قم، ایران

Email: hojjatollahdehghani@chmail.ir

چکیده

اختلاف دیدگاه‌ها درباره معنای «ضرب» در روایات مربوط به ضرب کودکان برای نماز، از جمله چالش‌های مهم در تحلیل فقهی و تربیتی این روایات است. پیشینه پژوهش موجود عمدتاً بر دو قرائت استوار بوده است: برداشت «تنبیه بدنی» و تفسیر «التزام». با این حال، تاکنون هیچ پژوهشی به بررسی جامع همه معانی محتمل ماده «ضرب» نپرداخته و به ویژه احتمال «جعل شرعی» را به عنوان تفسیر سوم مطرح نکرده است.

این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی و براساس بررسی لغوی، تطبیق استعمالات قرآنی و تحلیل سیاقی پنج روایت اصلی، سه قرائت «تنبیه بدنی»، «التزام» و «جعل شرعی» را تحلیل و مقایسه می‌کند.

یافته‌ها نشان می‌دهد که قرائت «جعل شرعی» با وجود ابتکار معنایی، در سطح لغوی و نحوی با اشکالات جدی روبه‌روست و با سیاق روایات نیز سازگار نیست. همچنین قرائت «التزام» به دلیل فقدان پشتوانه لغوی و تعارض با ساختار نحوی روایات، از استحکام کافی برخوردار نیست. در مقابل، قرائت «تنبیه بدنی» با توجه به معنای لغوی ماده «ضرب»، قراین متنی در روایات مربوط به کودکان و کاربرد مشابه آن در سایر روایات تربیتی، با شواهد موجود انطباق بیشتری دارد.

براین اساس، تفسیر «ضرب» در روایات نماز کودکان در چهارچوب مفهوم «تنبیه» تبیین‌شدنی است و این نتیجه می‌تواند مبنایی برای سامان‌دهی دیدگاه‌های تربیتی و رفع اختلاف‌نظرهای موجود در تحلیل این روایات باشد.

واژگان کلیدی: نماز کودکان، روایات ضرب، تنبیه بدنی، التزام، جعل شرعی.

مقدمه

تربیت دینی کودکان به عنوان یکی از ارکان اساسی نظام های تربیتی اسلامی همواره مدنظر اندیشمندان این حوزه بوده است.^۱ در این میان، فهم دقیق مفاهیم کلیدی در روایات تربیتی، به ویژه مفهوم «ضرب»^۲ که در این پژوهش به معنای تنبیه بدنی یا التزام یا جعل شرعی تعریف می شود، از اهمیت ویژه ای در آموزش مفاهیمی مانند نماز برخوردار است.

بررسی پیشینه نشان می دهد که بخشی از مطالعات موجود به تحلیل مفهوم «ضرب» در روایات مربوط به تربیت کودکان پرداخته اند. با این حال، این پژوهش ها از حیث مبنای تحلیلی و نوع مسئله، هم سنگ این نوشتار نیستند. از جمله، پژوهش کریمیان^۳ با تأکید بر «التزام» به عنوان معنای محوری «ضرب»، آن را در چهارچوب مسئولیت پذیری رفتاری کودک تحلیل کرده و اساساً نسبت «ضرب» با تنبیه بدنی را به معنای اصطلاحی آن پذیرفته است. همچنین سلطانی^۴ در چهارچوبی فقهی و با تمرکز بر حکم جواز یا عدم جواز تنبیه بدنی، «ضرب» را تنها یکی از ابزارهای تربیتی تلقی کرده و به تحلیل زبانی و دلالتی این واژه پرداخته است.

در مجموع، هیچ یک از پژوهش های موجود به گردآوری و تحلیل جامع ادله لغوی، نحوی و روایی مربوط به تفسیر «ضرب» پرداخته اند و به ویژه می توان گفت هیچ مطالعه ای تاکنون تمایز روش مند میان سه سطح مفهومی «تنبیه»، «التزام» و «جعل» را در مقام تحلیل روایات ارائه نکرده است. این خلأ موجب شده است که مفهوم «ضرب» در متون تربیتی و فقهی همچنان در وضعیت تفسیرهای پراکنده باقی بماند و نسبت آن با ساختار تربیت رسمی به صورت نظام مند روشن نشود.

نوآوری این پژوهش از دو جهت درخور توضیح است: نخست، بازخوانی انتقادی دو قرائت مشهور، یعنی «تنبیه بدنی» و «التزام» براساس معیارهای لغوی، سیاقی و روایی؛ دوم، طرح قرائتی جدید از «ضرب» به عنوان «جعل شرعی» که در هیچ پژوهش پیشین مطرح نشده است. این احتمال برای نخستین بار در این نوشتار بر پایه تحلیل دقیق ماده «ضرب» در ترکیب با «علی» در قرآن و روایات و با استناد به منابع لغوی معتبر، پیشنهاد و سپس مورد ارزیابی انتقادی قرار گرفته است. از آنجاکه این قرائت در ادبیات علمی پیشین سابقه ای ندارد، طبیعتاً نقد و تحلیل آن نیز در تحقیقات قبلی صورت نگرفته است. باتوجه به این خلأ، هدف این پژوهش تبیین دقیق دلالت واژه «ضرب» در روایات تربیتی مرتبط با نماز

۱. اعرافی، فقه تربیتی، ۱۴۰/۱.

۲. فیومی، المصباح المنیر، ۳۵۹/۲.

۳. کریمیان، «واکاوی مفهوم ضرب در احادیث تنبیه کودکان برای نماز»، ۸۶-۱۱۰.

۴. سلطانی، «جواز فقهی تنبیه بدنی کودک از منظر روایات اهل بیت علیهم السلام»، ۲۶-۷.

و ارزیابی انتقادی سه قرائت اصلی از آن است. در گام نخست، ادله روایی مربوط به «ضرب کودکان برای نماز» گردآوری و زمینه صدور و بافت تربیتی آن‌ها تحلیل می‌شود. سپس قرائت «ضرب» به معنای تنبیه بدنی از حیث سازگاری با شواهد لغوی و سیاق روایات بررسی می‌شود. در گام بعد، قرائت «التزام و الزام تربیتی» براساس مبانی زبانی و ساختار تربیتی روایات ارزیابی می‌شود. در نهایت، قرائت «جعل شرعی»، به عنوان احتمالی جدید براساس تحلیل ماده «ضرب» در ترکیب با «علی» در قرآن و روایات، مطرح و با تکیه بر شواهد لغوی و روایی نقد و بررسی می‌شود.

برای دستیابی به اهداف پژوهش، از روش توصیفی تحلیلی با رویکرد معناشناختی بهره گرفته شده است. در این روش، روایات مرتبط با «ضرب کودکان برای نماز» از منابع حدیثی امامیه به صورت نظام مند استخراج می‌شوند؛ بدین معنا که تنها روایاتی بررسی می‌شوند که واجد سه شرط باشند: ۱. موضوع آن‌ها کودکان باشند؛ ۲. با نماز ارتباط مستقیم داشته باشند؛ ۳. تمایز میان نماز و ترک آن در متن روایت تشخیص دادنی باشد، سپس معنای واژه «ضرب» در فرهنگ‌های تخصصی عربی کنکاش می‌شود. در نهایت، دلالت‌های متنی روایات با در نظر گرفتن سیاق و قراین درونی آن‌ها تحلیل می‌شود.

پژوهش حاضر از چند جهت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است:

۱. پُرکردن خلأ علمی: تاکنون بررسی معناشناختی مفهوم «ضرب» در ادله مربوط به ضرب کودکان برای نماز به صورت مستقل و مستند انجام نشده است. تحلیل دقیق و مستند این مفهوم می‌تواند خلأ موجود در فهم روایات مرتبط را کاهش دهد.

۲. تبیین مباحث تربیتی در متون دینی: با توجه به اهمیت نقش روایت در تنظیم رفتارهای تربیتی، بررسی معناشناختی مفهوم «ضرب» در این متون می‌تواند به روشن شدن روش‌ها و اصول تربیت کودکان در چهارچوب دینی کمک کند.

۳. ایجاد بستر تحلیلی نظام مند: ارائه روش شناسی تحلیلی و معناشناختی برای بررسی ادله می‌تواند به عنوان الگویی برای مطالعات مشابه در حوزه مفاهیم تربیتی و فقهی به کار گرفته شود.

یافته‌های پژوهش علاوه بر اهمیت علمی می‌تواند در مرحله پس از تحقیق به کاربردهای عملی منجر شود، از جمله کاهش اختلافات فقهی، ارائه راهنمایی برای سیاست‌گذاری‌های تربیتی در نهادهای آموزشی و طراحی برنامه‌های آموزشی برای خانواده‌ها.

البته این پژوهش با چالش‌ها و محدودیت‌هایی نیز مواجه است که از جمله می‌توان به تمرکز انحصاری بر روایات فقهی مرتبط با ضرب کودکان برای نماز بدون بررسی روایات معارض (مانند ادله رفع قلم، اصل رفق، تکریم انسان و حرمت ظلم) و نیز بدون توجه به یافته‌های روان‌شناسی در تفسیر این روایات اشاره

کرد. همچنین ذاتی بودن تفسیرپذیری روایات، تفاوت مذاهب اسلامی در مبانی سندپژوهی و فقه الحدیث و محدودیت منابع دست‌اول روایات، از دیگر محدودیت‌های این مطالعه به شمار می‌روند. این موارد می‌تواند زمینه‌ساز پژوهش‌های آینده باشد.

امید می‌رود این مطالعه گامی مؤثر به‌منظور روشن‌سازی این مفهوم کلیدی در روایات تربیتی باشد. ساختار مقاله پس از این مقدمه، شامل ادبیات پژوهش با تأکید بر چهارچوب نظری ترکیبی، روش تحقیق، یافته‌ها در سه بخش لغوی، سندی و دلالتی و نهایتاً بحث و نتیجه‌گیری خواهد بود.

۱. مفاهیم

در این مطالعه، دو مفهوم کلیدی؛ یعنی تربیت و التزام از منظر مفهوم‌شناسی تحلیل می‌شوند.

۱.۱. تربیت

واژه «تربیت» از ریشه‌های «رَبَّو» یا «رَبَّ» مشتق شده است.^۵ در صورتی که این واژه از «رَبَّو» گرفته شده باشد، از نوع فعل معتل (ناقص) محسوب می‌شود و هنگامی که به باب تفعیل برده شود، مصدر آن بر وزن «تَفَعَّلَ» ساخته می‌شود؛ مانند تَرَبَّیْهِ، تَرْكِبِهِ و تَحْلِیْهِ.^۶ معنای اصلی این ریشه، افزایش و رشد است؛ چنان‌که به تپه «رَبْوَه» گفته می‌شود، زیرا نسبت به سطح زمین، برآمده و مرتفع است. نفس کشیدن را «رَبُّو» می‌نامند، زیرا سینه هنگام دم برآمده می‌شود و «رَبَّا» نیز از همین ریشه گرفته شده است، زیرا به مال افزوده می‌شود.^۷ فراهیدی معنای لغوی این ریشه را «زیادت» دانسته^۸ و راغب اصفهانی در مفردات الفاظ القرآن همین معنا را تأیید کرده و افزوده است که اصل، واژه «رَبَّ» بوده و برای تخفیف در تلفظ، یکی از حروف آن به «ی» تبدیل شده است.^۹ ابن‌فارس نیز در معجم مقاییس اللغة بیان می‌کند که «تربیت» از ریشه «رَبَّیْ» (معتل) یا «رَبَّأَ» (مهموز) مشتق شده و دارای معنای واحدی است که بر زیاده، نمو و علو دلالت دارد و به همین دلیل عرب‌زبانان به مکان‌های مرتفع «رَبْوَه» می‌گویند.^{۱۰} واژه «تربیت» از باب تفعیل است و این باب در علم صرف معانی متعددی دارد، از جمله تعدیه، تکثیر، سلب، تدریج و معنای مقابل باب افعال،^{۱۱} اما معنای تعدیه برای تربیت مناسب‌تر است؛ زیرا این واژه عملی است

۵. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۸۳/۲.

۶. طباطبائی، صرف ساده، ۱۷۱.

۷. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۸۳/۲.

۸. فراهیدی، العین، ۲۸۴/۸.

۹. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۳۴۰.

۱۰. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۸۳/۲.

۱۱. طباطبائی، صرف ساده، ۷۲؛ محمدی، صرف متوسطه، ۹۸.

که وجود مربی برای تحقق آن ضرورت دارد.

در معنای اصطلاحی، تربیت عبارت است از فرایندی هدفمند که با پرورش و شکوفاسازی استعدادها بالقوه موجودات زنده - انسان، حیوان و گیاه - به رشد و کمال آنها می انجامد و شامل رفع موانع، ایجاد مقتضیات، اثرگذاری دوسویه میان مربی و مربی، فراهم آوردن زمینه های رشد و یاری رسانی برای تغییر تدریجی در ساحت های بدنی، ذهنی، روحی و رفتاری می شود، به گونه ای که استعدادها و نیروهای موجود برای دستیابی به کمال انسانی شکوفا شوند و صفات و رفتارهای نادرست اصلاح یا تعدیل شوند.^{۱۲}

۱. ۲. الزام و التزام

براساس تحلیل واژه شناختی، ریشه «ل، ز، م» در زبان عربی دارای معنای محوری «همراهی پایدار دو چیز» در تمام مشتقات خود است.^{۱۳} از منظر دستوری، این ماده همواره ساختار دو مفعولی را حفظ می کند اما با تغییر در باب های صرفی، شیوه تعدیه آن متفاوت می شود. در ثلاثی مجرد مانند «لَزِمَكَ فِي الصَّبُومِ مِثْلُهُ»،^{۱۴} مفعول دوم با حرف جر متعدی می شود. حال آنکه در باب افعال، همانند «الزَمَهُ إِيَّاهُ»^{۱۵} به صورت متعدی به دو مفعول بدون نیاز به حرف جر به کار می رود. در باب افتعال نیز این ماده به صورت مطاوعه و با جانشینی مفعول اول به جای فاعل ظاهر می شود، چنان که در «فَالْتَزَمَهُ» (همان منبع) مشاهده می شود. این تحولات ساختاری در عین حفظ معنای اصلی همراهی پایدار، نشان دهنده انعطاف پذیری این ماده در کاربردهای مختلف زبانی است.

۲. تحلیل ادله و روایات ضرب کودکان برای نماز

باتوجه به محوریت «تحلیل معناشناختی مفهوم ضرب» در روایات مرتبط با کودکان، تبیین دقیق دامنه احادیث، گامی پیش نیاز است. در این راستا، تنها روایاتی کانون توجه قرار می گیرند که دارای دو ویژگی «کودک محور بودن»، «اشاره به مقوله نماز» باشند؛ بدین معنا که روایات ناظر به «توییح پر غیرنماز»، از دایره این تحلیل خارج می شوند. پس از احراز این قیود، ادله معتبر به منظور واکاوی معناشناختی و استنباط دلالت ها بررسی می شوند.

بررسی دقیق آیات قرآن کریم نشان می دهد که در این کتاب آسمانی هیچ دلیل صریح و مستقلى که

۱۲. اعرافی، فقه تربیتی، ۱/۱۴۰.

۱۳. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۵/۲۴۵.

۱۴. علی بن موسی، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا، ۱/۱۶۱.

۱۵. ابن منظور، لسان العرب، ۱۲/۵۴۱.

ضرب کودکان برای ترک نماز را اثبات کند، وجود ندارد. این در حالی است که قرآن کریم به شیوه‌های تربیتی مختلفی اشاره کرده است.

در مصادر حدیثی شیعه، پنج روایت وجود دارد که به مسئله زدن کودکان برای نماز اشاره کرده‌اند.

روایت اول: قدیمی‌ترین روایت در این زمینه، حدیثی است که نعمان بن محمد مغربی (متوفای ۳۶۳) در کتاب *دعائم الاسلام* نقل کرده است. متن روایت به این شرح است: «مُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا بَلَغُوا سَبْعَ سِنِينَ وَاضْرِبُوهُمْ عَلَى تَرْكِهَا إِذَا بَلَغُوا تِسْعًا وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ إِذَا بَلَغُوا عَشْرًا».^{۱۶}

«از منظر سندشناسی، این روایت به دلیل ارسال در سلسله اسناد، با چالش‌های اعتبارسنجی مواجه است. موضوع حکم دارای دو رکن اساسی، «صبيان» و «ترك الصلاة» است. مراد از صبيان قطعاً غیر بالغان است؛ چراکه اولاً از نظر لغوی «صبی» به صغیر اطلاق می‌شود^{۱۷} و ثانیاً تصریح روایت به سن نه سالگی - که نشانگر دوره کودکی است - این معنا را تأیید می‌کند. رکن دوم، «صلاة» است که به قرینه تناسب، «ترك» آن مقدر گرفته شده است.»

روایت دوم: دومین روایت در این زمینه از عبدالله بن فضاله نقل شده است: «...ثُمَّ يُتْرَكُ حَتَّى يَتِمَّ لَهُ تِسْعُ سِنِينَ فَإِذَا تَمَّتْ لَهُ عِلْمُ الْوُضُوءِ وَضُرِبَ عَلَيْهِ وَأُمِرَ بِالصَّلَاةِ وَضُرِبَ عَلَيْهَا، فَإِذَا تَعَلَّمَ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ غَفَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ وَلِوَالِدَيْهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.»

این روایت در چهار منبع حدیثی آمده است: «کتاب من لا یحضره الفقیه»^{۱۸}، «مالی شیخ صدوق»^{۱۹}، «مالی طوسی»^{۲۰} و «مکارم الاخلاق».^{۲۱} با این حال، تمامی اسناد این روایت به عبدالله بن فضاله ختم می‌شود که از نظر رجالی توثیق ندارد.

موضوع این حکم دارای دو رکن اساسی است: رکن اول «غلام» است که اگرچه از نظر لغوی شامل نوجوانان (بالغان) نیز می‌شود، اما باتوجه به قید سنی «فَإِذَا تَمَّتْ لَهُ» (هنگامی که نه سالش کامل شد)، مقصود کودک غیر بالغ است. رکن دوم «صلاة» است که به قرینه تناسب، «ترك» آن مقدر گرفته شده است.

روایت سوم: روایت سوم در این زمینه حدیثی است که در کتاب «نوادیر» راوندی کاشانی نقل شده است. هرچند این روایت در متن موجود *نوادیر* یافت نمی‌شود، اما *بحار الانوار* و مستدرک از آن

۱۶. ابن حیون، دعائم الاسلام، ۱/۱۹۴.

۱۷. فیومی، المصباح المنیر، ۲/۳۳۲.

۱۸. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۲۸۱/۱.

۱۹. ابن بابویه، الأمالی، ۳۹۱.

۲۰. طوسی، الأمالی، ۴۳۳.

۲۱. طبرسی، مکارم الاخلاق، ۲۲۲.

نقل کرده‌اند:

«نَوَادِرُ الرَّاَوْنِدِيِّ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): مُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا أَبْنَاءَ سَبْعٍ سِنِينَ وَاصْرَبُوهُمْ إِذَا كَانُوا أَبْنَاءَ تِسْعٍ سِنِينَ.»^{۲۲}

از منظر سندشناسی، این روایت به دلیل ارسال، ضعیف است. موضوع در این روایات دارای دو رکن «صبیان» و «بالصلاة» که به دلیل اختصار در عبارت حذف شده است.

روایت چهارم: روایت چهارم در این زمینه، حدیثی است که در کتاب «مجموعه ورام» نقل شده است: «وَعَنْهُ (ع) أَذَّبَ صِغَارَ أَهْلِ بَيْتِكَ لِسَانِكَ عَلَى الصَّلَاةِ وَالطَّهْوَرِ فَإِذَا بَلَغُوا عَشْرَ سِنِينَ فَاصْرَبْ وَلَا تَجَاوِزْ ثَلَاثًا.»^{۲۳}

از منظر سندشناسی، این روایت به دلیل ارسال ضعیف شمرده می‌شود. موضوع در این روایت دارای دو جزء مشخص است. جزء اول مفعول به است که با عبارت «صغار اهل بیتک» بیان شده است (که از جهت اصولی موضوع است). تعبیر به «صغار» نشان می‌دهد که مخاطب حکم، همه کودکان (صغار) هستند و جزء دوم صلاة است.

روایت پنجم: روایت پنجم در این زمینه حدیثی است که در کتاب «عوالی اللئالی» نقل کرده است: «مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ وَاصْرَبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ.»^{۲۴}

این روایت از منظر سندشناسی به دلیل وجود ارسال، ضعیف محسوب می‌شود. موضوع مورد بحث در آن بر دو رکن اساسی استوار است: نخست ضمیر «هم» که به «اولاد» اشاره دارد و هرچند این واژه از دید لغوی شامل تمام فرزندان (اعم از بالغ و نابالغ) می‌شود، اما قرینه صریح موجود در روایت «وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرِ» به روشنی نشانگر آن است که مقصود صرفاً کودکان نابالغ است. رکن دوم «صلاة» است که ضمیر «علیها» در روایت به آن باز می‌گردد.

۳. قرائت‌های مختلف از مفهوم «ضرب» در روایات تربیتی کودکان درباره نماز

در بررسی روایات مربوط به ضرب کودکان برای نماز، سه خوانش اصلی درباره واژه «ضرب» درخور شناسایی است:

۳. ۱. قرائت اول: تفسیر ضرب به معنای تنبیه بدنی

ادله قرائت اول: این دیدگاه با استناد به چهار دلیل، واژه «ضرب» در روایات را به معنای تنبیه بدنی

۲۲. مجلسی، بحار الأنوار، ۱۳۲/۸۵.

۲۳. ورام، مجموعه ورام، ۱۵۵/۲.

۲۴. ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی العزیزة، ۳۲۸/۱.

تفسیر می‌کند:

دلیل اول؛ تحلیل لغوی واژه «ضرب»: بررسی منابع لغوی نشان می‌دهد که معنای موضوع له و حقیقی «ضرب» در زبان عربی، «زدن» است.^{۲۵} معانی دیگر این واژه جنبه مجازی دارند.^{۲۶} مطابق قواعد اصول فقه، در مواجهه با الفاظی که هم معنای حقیقی و هم مجازی دارند، اصل بر حمل بر معنای حقیقی است، مگر آنکه قرینه‌ای قطعی بر اراده معنای مجازی وجود داشته باشد.

دلیل دوم؛ تصریح روایات به عدد ضرب در تنبیه کودکان: برخی روایات مرتبط با تأدیب کودکان برای نماز به صراحت بر تنبیه بدنی دلالت دارند. ذکر تعداد مشخص ضربات، قرینه‌ای روشن بر این معناست. برای نمونه، در روایتی از مجموعه ورام آمده است: «أَدَّبَ صِغَارَ أَهْلِ بَيْتِكَ بِلِسَانِكَ عَلَى الصَّلَاةِ وَ الطَّهْوَرِ، فَإِذَا بَلَغُوا عَشْرَ سِنِينَ فَاصْرِبْ وَلَا تَجَاوِزْ ثَلَاثًا».^{۲۷}

تصریح به عبارت «لَا تَجَاوِزْ ثَلَاثًا» (تجاوز از سه ضربه نکنید) به‌وضوح نشانگر تنبیه بدنی است؛ چراکه تعیین تعداد در مفاهیمی مانند التزام بی‌معناست.

دلیل سوم؛ استعمال واژه «ضرب» در معنای تنبیه بدنی در روایات تربیتی غیرنماز: موارد متعددی در متون روایی وجود دارد که در آن‌ها «ضرب» با تعیین تعداد مشخص، به‌عنوان شیوه‌ای تربیتی ذکر شده است. این روایات به‌وضوح بر اراده تنبیه بدنی از ضرب دلالت دارند و حمل آن بر معانی ملتزم‌شدن ممکن نیست. در این زمینه، دو روایت شاهد درخور توجه است:

روایت اول. اسحاق بن عمار: روایت اول از اسحاق بن عمار با سند معتبر در کافی نقل شده و دلالت آن بر معنای «ضرب» در تأدیب کودکان برای نماز درخور توجه است. متن عربی روایت و ترجمه فارسی آن به شرح زیر ارائه می‌شود:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) رُبَّمَا ضَرَبْتُ الْغُلَامَ فِي بَعْضِ مَا يَحْرُمُ فَقَالَ وَكَمْ تَضْرِبُهُ فَقُلْتُ رُبَّمَا ضَرَبْتُهُ مِائَةً فَقَالَ مِائَةً فَأَعَادَ ذَلِكَ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ قَالَ حَدِّثْنِي أَتَى اللَّهَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَكَمْ يَنْبَغِي لِي أَنْ أَضْرِبَهُ فَقَالَ وَاحِدًا فَقُلْتُ وَاللَّهِ لَوْ عَلِمَ أَنِّي لَا أَضْرِبُهُ إِلَّا وَاحِدًا مَا تَرَكَ لِي شَيْئًا إِلَّا أَفْسَدَهُ فَقَالَ فَأَنْتَتَيْنِ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ هَذَا هُوَ هَلَاقِي إِذَا قَالَ فَلَمْ أَزَلْ أُمَاكِسُهُ حَتَّى بَلَغَ خَمْسَةً ثُمَّ غَضِبَ فَقَالَ يَا إِسْحَاقُ إِنْ كُنْتَ تَدْرِي حَدَّ مَا أَجْرَمَ فَأَقِمِ الْحَدَّ فِيهِ وَلَا تَعُدَّ حُدُودَ اللَّهِ»^{۲۸} اسحاق بن عمار گفت: به پدرم، ابی عبدالله (ع) گفتم: شاید من پسر را

۲۵. صاحب بن عباد، المحيط فی اللغة، ۱۰/۸؛ ابن منظور، لسان العرب، ۵۴۳/۱؛ مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۱۶۶/۲.

۲۶. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۳۹۷/۳.

۲۷. ورام بن ابی فراس، مجموعة ورام، ۱۵۵/۲.

۲۸. کلینی، الکافی، ۲۶۷/۷.

برای برخی از کارهای حرام [مجازات] زده‌ام. فرمود: «چند ضربه می‌زنی؟» گفتم: «شاید صد ضربه زده‌ام.» فرمود: «صد، صد» و این سه بار تکرار شد. سپس فرمود: «حد زناست، تقوای الهی داشته باش.» گفتم: «خودت را به فدایت می‌کنم؛ پس چه اندازه باید بزنم؟» فرمود: «یک (ضربه).» گفتم: «سوگند به خدا اگر بداند من جز یک ضربه نمی‌زنم چیزی را فروگذار نمی‌کند، مگر اینکه آن را تباه می‌کنم.» فرمود: «دو (ضربه).» گفتم: «خودت را به فدایت می‌کنم؛ این هلاک من خواهد بود.» پس من به زدو خورد ادامه دادم تا اینکه به پنج رسید، سپس (امام) غضبناک شد و گفت: «ای اسحاق! اگر اندازه حد آنچه موجب جرم شده را می‌دانی، آن حد را در حق او اجرا کن و از حدود الهی تجاوز مکن.»

این روایت به روشنی دلالت دارد که مراد از واژه «ضرب» در این روایت همان تنبیه بدنی است. این روایت از چند جهت بر اراده تنبیه بدنی از ضرب دلالت دارد: سؤال امام با عبارت «چند ضربه می‌زنی؟» به وضوح بر شمارش ضربات دلالت دارد که فقط با ضرب به معنای تنبیه بدنی سازگار است. همچنین مقایسه با حد شرعی زنا که تنبیه بدنی است و ذکر اعداد مشخص مانند یک، دو و پنج ضربه که فقط در تنبیه بدنی معنا دارد، این معنا را تأیید می‌کند. علاوه بر این، تأکید بر رعایت دقیق تعداد ضربات و نهی از افراط، نشان‌دهنده جنبه تنبیهی و تربیتی این حکم است که مختص به تنبیه بدنی است.

روایت دوم؛ روایت تأدیب شاگردان توسط معلم: روایتی از حمادبن عثمان درباره تأدیب شاگردان و مملوک نقل شده است که با سند معتبر به امام صادق (ع) می‌رسد: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي أَدَبِ الصَّبِيِّ وَالْمَمْلُوكِ فَقَالَ خَمْسَةٌ أَوْ سِتَّةٌ وَارْتُقُ؛^{۲۹} حمادبن عثمان نقل می‌کند: به امام صادق (ع) عرض کردم درباره ادب کودک و مملوک فرمود: «پنج یا شش ضربه بزن و رفق داشته باش.»

در این روایت، امیرالمؤمنین (ع) در مواجهه با گروهی از دانش‌آموزان که لوح‌های خود را برای داوری نزد ایشان آورده بودند، فرمودند: «به معلمتان بگویید اگر در امر تأدیب بیش از سه ضربه بزند، می‌توانید از او قصاص بگیرید.»

این روایت از امیرالمؤمنین (ع) به وضوح بر معنای تنبیه بدنی از واژه «ضرب» دلالت دارد. در بررسی این روایت، چهار قرینه وجود دارد که نشان می‌دهد مراد از ضرب در اینجا همان معنای حقیقی آن یعنی «زدن» است: ذکر عدد برای ضرب، اثبات حق قصاص، تشبیه به نظام قضایی و سیاق تربیتی و آموزشی روایت. به روشنی ثابت می‌شود که مراد از «ضرب» در این روایت، همان تنبیه بدنی است.

دلیل چهارم؛ فهم فقهای متقدم: فقهای پیشین مانند شیخ طوسی،^{۳۰} ابن جنید،^{۳۱} طبرسی،^{۳۲} حلی،^{۳۳} و شهید اول^{۳۴} روایات ضرب کودکان برای نماز را حمل بر تنبیه بدنی کرده‌اند. فهم مشترک فقهای متقدم حجت است، زیرا احتمال می‌رود آن‌ها به قراین و شواهدی دسترسی داشته‌اند که امروز در اختیار ما نیست.

تحلیل قرائت اول؛ ضرب به معنای تنبیه بدنی: براساس تحلیل روایات می‌توان احتمال داد که معنای «ضرب» در این متون صرفاً تنبیه بدنی نباشد.^{۳۵}

قرینه اول؛ روایت حمادبن عثمان: در این روایت، راوی درباره جواز تنبیه بدنی به عنوان روش تربیتی کودک (صبی) و برده (مملوک) سؤال می‌پرسد، اما امام (ع) در پاسخ، بر رفق و مدارا تأکید می‌کنند. این پاسخ نشان می‌دهد که تنبیه بدنی تنها در موارد ضروری جایز است و روش اصلی تربیت، ملایمت است. بنابراین، اگر «ضرب» در روایات مربوط به نماز (که بخشی از تربیت است) به معنای تنبیه بدنی تفسیر شود، با دیگر ادله تربیتی در تعارض قرار می‌گیرد.

قرینه دوم؛ روایت عبدالله بن فضاله: در روایت عبدالله بن فضاله^{۳۶} که حضرت فرمودند: «...فَإِذَا تَمَّتْ لَهُ عِلْمُ الْوُضُوءِ وَضُرِبَ عَلَيْهِ»، حمل معنای «ضرب» بر تنبیه بدنی با اشکالات متعددی مواجه است: اولاً این تفسیر با سیر منطقی تربیت در تعارض است؛ چراکه پس از مرحله آموزش وضو، طبیعی است مرحله الزام و التزام به عمل و تأکید بر انجام آن قرار گیرد، نه تنبیه بدنی؛ ثانیاً این تفسیر با سیر منطقی تربیت برای نماز ناهمخوانی دارد.

نقد شواهد انکار تنبیه بدنی در معنای ضرب: در پاسخ به این انتقاد که «ضرب» به معنای تنبیه بدنی نیست، گفته شده که این شواهد کافی نبوده و ادعا را ثابت نمی‌کنند.

پاسخ اول؛ پاسخ به قرینه اول (روایت حمادبن عثمان): در بررسی معنای «ارفق»، سه احتمال مطرح شده است:

۳۰. طوسی، الأمالی، ۳۰۵/۱.

۳۱. شهید اول، ذکری الشیعة، ۳۱۵/۲.

۳۲. طبرسی، المؤلف من المختلف بین أئمة السلف، ۹۹/۱.

۳۳. علامه حلی، نهاية الاحکام، ۳۱۸/۱.

۳۴. شهید اول، ذکری الشیعة، ۳۱۵/۲.

۳۵. پیش از بررسی این قراین لازم است توضیح داده شود که تمرکز این مقاله صرفاً بر قراین داخلی (شواهد و دلایل مرتبط با مفهوم «ضرب» در روایات تربیت کودکان) است. قراین خارجی مانند ادله مربوط به رفق و مدارا، تکریم کودکان، نهی از ظلم و مطالعات روان‌شناختی، خارج از محدوده این پژوهش قرار می‌گیرد. بررسی نحوه جمع‌بندی میان این ادله (در صورت پذیرش تفسیر «ضرب» به معنای تنبیه بدنی) خود نیازمند پژوهشی مستقل است که باید در مقاله‌ای جداگانه به آن پرداخت.

۳۶. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۲۸۱/۱.

احتمال اول: رفق، ناظر به کیفیت ضرب است؛ یعنی ضرب باید با مدارا و بدون خشونت انجام شود، نه از روی خشم.^{۳۷}

احتمال دوم: رفق، ناظر به مرز ضرب است؛ یعنی بیش از پنج یا شش ضربه زده نشود، هرچند برخی روایات^{۳۸} تا ده ضربه را جایز دانسته‌اند.

احتمال سوم: رفق، ناظر به اصل ضرب است؛ یعنی تا حد امکان از زدن پرهیز شود و تنها در صورت ضرورت اقدام شود.

احتمال سوم قطعاً مردود است، زیرا حضرت پیش از دستور به رفق، خود تعداد پنج یا شش ضربه را مجاز شمردند. پس معنا ندارد «ارفق» ناظر به اصل زدن باشد.

حتی با فرض اینکه عبارت «ارفق» ناظر به اصل جواز زدن باشد (طبق احتمال سوم)، این قرینه به‌تنهایی نمی‌تواند دلیلی بر حرمت ضرب باشد؛ چراکه هیچ تعارض ذاتی بین ادله جواز ضرب برای تربیت عمومی و ادله مرتبط با تربیت مختص نماز وجود ندارد. تنها در صورتی می‌توان از این عبارت، حرمت ضرب را استنباط کرد که «ارفق» به‌صورت وجوبی تفسیر شود، درحالی‌که قراین موجود -پنج یا شش ضربه- به‌وضوح نشان می‌دهد این دستور استحبابی است (اگرچه زدن از نظر شرعی مجاز است، اما ترک آن بهتر و پسندیده‌تر است، نه اینکه اساساً ممنوع و حرام باشد تا تعارض لازم آید).

پاسخ دوم؛ نقد قرینه دوم (روایت عبدالله بن فضاله): عبارت «عَلَّمَ الْوُضُوءَ وَ ضَرَبَ عَلَيْهِ» دلالت ندارد که مراد از «ضرب» در فقره «ضرب علیها» تنبیه بدنی نباشد، به دو دلیل:

۱. **حجیت بخشی از روایت و تفکیک در حجیت:** در تحلیل معناشناختی روایات تربیتی، گاهی یک روایت شامل چند جمله مستقل است که کنار هم قرار گرفته‌اند و ممکن است یکی از این جملات مورد إعراض مشهور قرار گیرد. در این موارد، فقها قائل به تفکیک در حجیت روایت می‌شوند؛ یعنی برخی جملات مورد استناد و برخی غیرقابل استناد هستند. برای روشن شدن این مفهوم، مثال زیر آورده می‌شود: «الْكَذِبَةُ تَقْضِي الْوُضُوءَ وَ تَقْطُرُ الْأَصَائِمَ».^{۳۹}

این روایت شامل دو جمله مستقل است: ۱. دروغ گفتن بر خدا و رسول موجب بطلان وضوست؛ ۲. دروغ گفتن بر خدا و رسول موجب بطلان صوم است.

در فقه امامیه، جمله اول مورد إعراض قرار گرفته و براساس آن فتوا داده نشده است، درحالی‌که جمله

۳۷. فاضل موحدی لنگرانی، تفصیل الشریعة، ۴۲۵.

۳۸. ابن‌بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۷۳/۴.

۳۹. کلینی، الکافی، ۸۹/۴.

دوم مورد قبول فقهاست و فتوا براساس آن صادر شده است. بنابراین در تحلیل حجیت این روایت، نسبت به جمله اول، روایت حجت نیست و ممکن است راوی دچار خطا شده یا برداشت نادرستی از مطلب داشته باشد. نسبت به جمله دوم، روایت قابل استناد و حجت است و می‌تواند مبنای فقهی قرار گیرد.

باتوجه به این رویکرد می‌توان بخش «ضَرْبَ عَلَیْهِ» در برخی روایات تربیتی را نیز تحلیل کرد. اگر فقها این بخش را نادیده گرفته یا مورد استناد قرار نداده‌اند، این امر به معنای نفی کامل تنبیه بدنی نیست؛ بلکه نشان می‌دهد که تحلیل معناشناختی و استناد به روایت باید باتوجه به جملات معتبر و سیاق تربیتی آن‌ها انجام شود. این روش علاوه بر رفع ابهام، امکان استفاده گزینشی و دقیق از روایات را فراهم می‌آورد و از استناد به بخش‌های غیر معتبر جلوگیری می‌کند.

۲. **عدم بیان تمام مراحل تربیت:** حضرت در این روایت درصدد بیان تمام روش‌های تربیتی نبوده‌اند، بلکه تنها به دو روش (تعلیم و ضرب) اشاره کرده‌اند. این روایت دلالتی ندارد که آیا بین تعلیم و ضرب، مرحله دیگری (مانند امر) وجود دارد یا خیر. استدلال به «اطلاق مقامی» (اینکه اگر مرحله‌ای لازم بود، حضرت ذکر می‌کردند) نادرست است، زیرا حضرت در مقام بیان تمام مراحل نبوده‌اند. شاهد این مدعا آن است که در روایات نماز، به «تعلیم» اشاره نشده، درحالی که امر به نماز بدون تعلیم حکم و موضوع نماز معنا ندارد. بنابراین، استبعاد از تعلیم مستقیم به ضرب، تنها در صورتی وارد است که فرض شود روایت درصدد بیان تمام روش‌های تربیتی نماز بوده، درحالی که چنین نیست.

۳. ۲. قرائت دوم: تفسیر ضرب به معنای «الزام و التزام»

این قرائت، که توسط علی کریمیان در مقاله «واکاوی مفهوم ضرب در احادیث تنبیه کودکان برای نماز» ارائه شده، بر این مبناست که «ضرب» در این روایات به معنای تنبیه بدنی نیست، بلکه به معنای «الزام و التزام» است. در ادامه، مبانی و ادله ایشان برای این قرائت تبیین و سپس نقد می‌شود.

۳. ۲. ۱. تبیین مبانی قرائت دوم

واژه «علی» در ترکیب با «ضرب» (ضرب علیه) دو معنای محتمل دارد: «علی» به معنای فوقیت و «علی» به معنای تعلیل.

أ. تحلیل معناشناختی «علی» به معنای فوقیت در روایات ضرب فرزند: اگر «علی» به معنای فوقیت باشد، «ضرب» به سه معنا به کار رفته است:

معنای اول؛ زدن: مانند «مَنْ ضَرَبَ عَلَیْ فِخْذِهِ عِنْدَ الْمُصِیْبَةِ حَبْطَ أَجْرُهُ»؛^{۴۰} هر کسی که هنگام مصیبت دیدن بر ران خود بزند اجرش از بین می‌رود. در این گونه موارد آنچه بعد از «علی» می‌آید مفعول به

است.

معنای دوم؛ نگه داشتن؛ مانند «يَا أَبَا حَمْرَةَ مَا مِنْ أَرْضٍ تُفْتَحُ وَلَا خُمْسٌ يُخْمَسُ فَيُضْرَبُ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ إِلَّا كَانَ حَرَامًا عَلَى مَنْ يُصِيبُهُ»^{۴۱} ای اباحمزه! هیچ سرزمینی فتح نمی شود و هیچ خمسی تقسیم نمی شود، پس قسمتی از آن نگه داشته شود و پرداخت نشود، مگر اینکه حرام خواهد بود. در این گونه موارد هم آنچه بعد از «علی» واقع می شود «مفعول به» است.

معنای سوم؛ التزام: مانند «وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ»^{۴۲} ذلت و فقر ملتزم آنان (بنی اسرائیل) شد.

این معنای «ضرب» دومفعولی است: مفعول اول (بدون واسطه): «الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ» (ذلت و فقر) است و مفعول دوم (با حرف جر «علی») «عَلَيْهِمْ» (بر آنان) است. در مثال بالا فاعل خداوند و فقر مفعول اول و بنی اسرائیل مفعول دوم است.

تطبیق معانی سه گانه: کریمان در مقاله خود سه معنای محتمل را بر روایات مربوط به ضرب فرزند برای نماز تطبیق می دهد.

معنای اول؛ زدن و تنبیه بدنی: در این روایات، ضرب نمی تواند به معنای «زدن» باشد، زیرا آنچه پس از «علی» می آید مفعول به است و «زدن نماز» از نظر معنایی محال است (چگونه می توان نماز را زد؟)

معنای دوم؛ نگه داشتن: این معنا نیز مناسب نیست، چون همانند مورد قبل آنچه پس از «علی» می آید مفعول به است و چنین ترکیبی بی معنا خواهد بود، زیرا در این صورت «نگه داشتن نماز» معنا ندارد.

معنای سوم؛ التزام (ملتزم کردن): این معنا به خوبی بر روایات منطبق است، زیرا ساختار دستوری «ضرب» در این معنا دومفعولی است: فاعل، والدین (که کودک را ملزم می کنند) است. مفعول اول، کودک (که مورد التزام قرار می گیرد) است. مفعول دوم، نماز (که کودک به آن ملزم می شود) است. در این صورت معنای روایت چنین خواهد بود «(کودکان خود را به خواندن نماز ملتزم کنید.)»

ب. تحلیل معناشناختی «علی» به معنای تعلیل در روایات ضرب فرزند: اگر «علی» در این ترکیب به عنوان تعلیل (بیان علت و سبب) در نظر گرفته شود، ساختار معنایی عبارت کاملاً تغییر می کند. در این صورت، «ضرب» تنها به معنای «زدن» خواهد بود. «علی» حرف جزی است که علت و سبب عمل را بیان می کند. ترجمه روایت چنین می شود: «فرزندان خود را به دلیل (یا به خاطر) ترک نماز بزنید.» این کاربرد از «علی» به معنای تعلیل، در موارد متعددی از زبان فصیح عربی به کار رفته است.

۴۱. کلینی، الکافی، ۲۸۶/۸.

۴۲. بقره: ۶۱.

۳.۲.۲. نتیجه‌گیری نهایی و ارزیابی تفسیری روایت

با جمع‌بندی تحلیل‌های انجام‌شده، دو احتمال عمده در تفسیر روایت مطرح می‌شود: نخست آنکه، ترکیب «علی الصلاة» به معنای فوقیت و استعلا گرفته شود که در این صورت «ضرب» به معنای التزام و عادت دادن کودکان به نماز خواهد بود. در مقابل، احتمال دوم آن است که «علی» به عنوان حرف تعلیل فهمیده شود که در این صورت عبارت دلالت بر جواز تنبیه بدنی کودکان در صورت ترک نماز دارد. با سنجش دقیق این دو احتمال، نویسنده قرائت نخست را ترجیح می‌دهد و برای آن چهار دلیل ارائه می‌دهد.

۳.۲.۳. ادله ارجحیت تفسیر «الزام» بر «تنبیه بدنی»

دلیل اول؛ ارجحیت معنای حقیقی «علی» (فوقیت): موضوع له «علی» در این ساختار، فوقیت است و استعمال آن به معنای تعلیل، استعمالی مجازی محسوب می‌شود که نیازمند قرینه صافه است. در احادیث این باب، نه تنها قرینه‌ای بر این استعمال مجازی وجود ندارد، بلکه قرائن موجود برخلاف آن دلالت می‌کنند؛ زیرا اولاً مجرور «علی» (صلاة) به خودی خود نمی‌تواند علت ضرب باشد، بلکه «ترک نماز» علت ضرب محسوب می‌شود که مستلزم تقدیرگرفتن «ترک» است و حال آنکه، اصالت با عدم تقدیر است. در نتیجه، با توجه به اصالت معنای حقیقی (فوقیت)، فقدان قرینه برای استعمال مجازی، وجود قرینه برخلاف استعمال مجازی (عدم تناسب سببیت نماز برای ضرب) و اصل عدم تقدیر، معنای فوقیت از ارجحیت برخوردار می‌شود.

دلیل دوم؛ تقابل «ضرب» و «ترک» در روایت عبدالله بن فضاله: در روایت دوم (روایت عبدالله بن فضاله)، عبارت «ثُمَّ يُتْرَكُ» چندین بار تکرار شده است. این عبارت پس از بیان دستوری خاص در سن خاص آمده است؛ مثلاً در چهارسالگی گفته شده: «هفت مرتبه به کودک «صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ» بگویند»، سپس حضرت فرموده‌اند: «ثُمَّ يُتْرَكُ». اما وقتی سن فرزند به نه‌سالگی می‌رسد، حضرت می‌فرمایند: «امر علیها» (یعنی به نماز فرمان داده شود)، اما پس از آن نمی‌گویند «ثُمَّ يُتْرَكُ»، بلکه می‌گویند: «ضرب علیها». این امر نشان می‌دهد که «ضرب» در مقابل «ترک» قرار گرفته است و «ضرب»ی که در مقابل ترک است، معنای الزام است، نه تنبیه بدنی.

دلیل سوم؛ تناسب هدف «تعلم» با «الزام»: در روایت عبدالله بن فضاله پس از دستور به ضرب، حضرت می‌فرمایند: «فَإِذَا تَعَلَّمَ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ». این جمله نشان می‌دهد که هدف اصلی، یادگیری نماز توسط کودک است، نه صرفاً اجبار به آن.

اگر ضرب به معنای تنبیه بدنی تفسیر شود، چگونه زدن می‌تواند ابزار آموزش باشد؟ در حالی که تنبیه بدنی عموماً برای بازدارندگی (نه آموزش) به کار می‌رود. طرف‌داران این تفسیر، ضرب را تنها راهی برای

منع ترک نماز می‌دانند، نه روش آموزشی.

در مقابل، اگر ضرب به معنای «التزام» گرفته شود، با محتوای روایت سازگارتر است؛ زیرا در این صورت، ضرب به فرایند آموزش تدریجی نماز اشاره دارد.

دلیل چهارم؛ استبعاد تنبیه بدنی برای وضو: در روایت عبدالله بن فضاله همان گونه که به «ضرب» برای نماز امر شده، به «ضرب» برای وضو نیز دستور داده شده است. این موضوع نشان می‌دهد تفسیر «ضرب» به معنای تنبیه بدنی نامناسب است؛ چراکه تنبیه جسمانی برای آموزش وضو - که خود مقدمه نماز است - امری بعید است.^{۴۳}

۳. ۲. ۴. نقد و بررسی قرائت دوم

با وجود استدلال‌های ارائه شده برای تفسیر «ضرب» به معنای التزام (و نه تنبیه بدنی)، این ادله از دو جهت مناقشه پذیر است:

۳. ۲. ۴. ۱. نقدهای مبنایی

نویسنده پیش از بیان ادله ارجحیت «ملتزم شدن» بر «تنبیه بدنی»، مقدماتی را مطرح می‌کند که خود نیاز به بررسی دارد.

نقد اول؛ عدم ثبت معنای «التزام» برای «ضرب» در منابع لغوی: به نظر می‌رسد نویسنده «التزام» را به معنای لغوی آن (همراهی و مصاحبت) به کار برده، نه الزام شرعی، در حالی که منابع لغوی مانند فیومی در المصباح المنیر،^{۴۴} «ضرب» را به معنای «ملتزم شدن» ثبت نکرده‌اند.

نقد دوم؛ نقد استدلال نویسنده در تفسیر آیه ۶۱ بقره: نویسنده آیه ۶۱ بقره را به «ملتزم شدن» تفسیر کرده اما این برداشت با تفاسیر معتبر همخوانی ندارد: طبق تفسیر قمی مشهدی،^{۴۵} «ضربت» در این آیه به معنای «احاطه» است. بحرانی^{۴۶} نیز آن را به «جعل شرعی» معنا کرده است.

نقد سوم؛ خطای صرفی در کاربرد «ملتزم کردن»: نویسنده از تعبیر «ملتزم کردن» استفاده کرده است، حال آنکه «ملتزم» از باب افتعال بوده و معنای اصلی باب افتعال مطاوعه است. مطاوعه تنها بر «شدن» دلالت دارد نه «کردن». ازاین رو عبارت صحیح، «ملتزم شدن» است و کاربرد «ملتزم کردن» نادرست است. در چنین مواردی باید از عبارت «الزام کردن» استفاده شود که هم از نظر صرفی صحیح است و هم از نظر معنایی با مقصود نویسنده سازگاری دارد.

۴۳. کریمیان، «واکاوی مفهوم ضرب در احادیث تنبیه کودکان برای نماز»، ۹-۱۸.

۴۴. فیومی، المصباح المنیر، ۲/۳۵۹.

۴۵. قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۳/۲۰۱.

۴۶. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۱/۲۲۷.

نقد چهارم؛ نقد استدلال ساختاری درباره نقش «علی» در جمله: نویسنده ادعا کرده است که اگر «علی» به معنای فوقیت باشد، «ضرب» قطعاً به معنای زدن/تنبیه بدنی نیست؛ زیرا لازمه آن این است که «مدخول علی» مضروب باشد، درحالی که معنایی ندارد نماز مضروب واقع شود. این در حالی است که مدخول «علی» مفعول به نیست، بلکه قطعاً مفعول، فرزند است (یعنی فرزند به سبب نماز زده می شود). روایات باب ضرب فرزند برای نماز هم تصریح دارند که مفعول، فرزند است، مانند: «وَاضْرِبُوهُمْ عَلٰی تَرْكِهَا»، «وَاضْرِبُوهُمْ عَلَیْهَا»، «وَاضْرِبُوهُمْ»، «فَاضْرِبْ» که فاعل آن «أَهْلَ بَيْتِكَ» است که مستتر است. این شواهد نشان می دهد که در تمامی موارد، مفعول به، فرزندان هستند، نه مدخول «علی».

۳. ۲. ۴. ۲. نقد ادله چهارگانه

نویسنده بعد از بیان مقدمات و بیان دو احتمال راجع به معنای ضرب در خصوص روایات نماز، چهار شاهد و دلیل برای ارجحیت «ملتزم شدن» بر «تنبیه بدنی» مطرح می کند که همه آن ها مورد مناقشه است. پاسخ به دلیل اول؛ ادعای معنای «فوقیت» برای «علی»: این استدلال از سه جهت نقدشدنی است:

أ. موضوع له «ضرب» در منابع معتبر لغوی، همان معنای معروف «زدن» است.^{۴۷} سایر معانی این واژه، مجازی محسوب می شوند.^{۴۸} همین قاعده درباره موضوع له «علی» (فوقیت و استعلا) نیز جاری است. پرسش اساسی این است که در صورت تعارض، کدام یک را باید به معنای حقیقی حمل کرد: آیا باید «علی» را به معنای حقیقی (فوقیت) گرفت و «ضرب» را مجازی (التزام) دانست؟ یا «ضرب» را به معنای حقیقی (تنبیه بدنی) گرفت و «علی» را مجازی (تعلیل) تفسیر کرد؟

ب. استعمال «علی» در تعلیل، قرینه برخلاف ندارد (نویسنده ادعا کرده است که استعمال «علی» در تعلیل نه تنها قرینه ندارد، بلکه قرینه برخلاف دارد، مگر با تقدیر «ترک» و اصالت، با عدم تقدیر است). زیرا واژه «صلاة» به صورت ذاتی بر هر دو حالت «فعل» و «ترک» اطلاق شدنی است. همان گونه که برای اراده «ترک الصلاة» از لفظ «صلاة» نیاز به قرینه وجود دارد، برای اراده «فعل الصلاة» نیز به همین میزان نیاز به قرینه احساس می شود. «صلاة» به عنوان واقعی عینی می تواند محمول هر دو فعل مکلف (اقدام یا خودداری) قرار گیرد، دقیقاً مشابه واژه «آب» که هم نوشیدن و ننوشیدن به او تعلق پیدا می کند. نسبت «صلاة» با «فعل» و «ترک» کاملاً متوازن است و تشخیص هر کدام منوط به وجود قراین جانبی است. حال وقتی فعل «ضرب» به معنای حقیقی خود (تنبیه بدنی) به کار رفته و «علی» نیز به معنای تعلیل استعمال

۴۷. صاحب بن عباد، المحیط فی اللغة، ۱۰/۸؛ ابن منظور، لسان العرب، ۵۴۳/۱؛ مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۱۶۶/۲.

۴۸. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۳۹۷/۳.

شده است، این ترکیب به طور طبیعی با «ترک الصلاة» تناسب معنایی دارد. نفس سیاق قرینه است که از «صلاة»، «ترک الصلاة» اراده شده است، نه «فعل الصلاة».

ج. این اشکال متوجه تفسیر «الزام/التزام» نیز می شود. وقتی سخن از تلازم فرزند با نماز (صلاة) به میان می آید، این پرسش اساسی مطرح می شود که آیا مقصود، التزام به «ادای نماز» (فعل الصلاة) است یا «ترک نماز» (ترک الصلاة)؟ در اینجا نیز با استناد به «التزام»، مشخص می شود که مراد، «ادای نماز» (فعل الصلاة) است، نه ترک آن.

پاسخ به دلیل دوم؛ تقابل «ضرب» و «ترک»: در بررسی شاهد دوم گفته می شود که درباره عبارت «ثم یترک» سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: عبارت «ثم یترک» ناظر به فعل خاصی است که در بازه زمانی معینی وجود دارد. برای مثال، در سه سالگی هفت مرتبه «لا اله الا الله» گفته می شود. در این صورت، معنای «ثم یترک» این است که فقط آن فعل خاص (هفت مرتبه ذکر) در آن بازه زمانی وجود دارد و چیز دیگری نیست. بنابراین در اینجا «ثم یترک» در مقابل همان فعل خاص قرار می گیرد.

احتمال دوم: در این حالت، «ثم یترک» ناظر به بازه زمانی بعدی است، نه فعل خاص در دوره قبل. این احتمال دلالت بر عدم ترک مطلق دارد، یعنی رهاشدگی تا زمان مشخصی است، نه به طور مطلق. برای مثال، در بازه زمانی سه سالگی که هفت مرتبه ذکر خاصی گفته می شود، این حالت تا سن سه سال و هفت ماه و بیست روزگی ادامه دارد و پس از رسیدن به این سن، انجام فعل خاص دیگری لازم است.

احتمال سوم: در این احتمال، «ثم یترک» در مقابل فعل قبل قرار می گیرد و هم ناظر به عدم ترک مطلق است (جمع بین احتمال اول و دوم).

در میان این سه احتمال، احتمال سوم اظهر است و اثبات احتمال سوم (و حتی دوم) به معنای عدم اثبات شاهد دوم خواهد بود. نکته شایان توجه این است که هنگامی که کودک به سن سه سالگی می رسد، با عبارت «فرزند امر به نماز می شود و ضرب می شود» مواجه هستیم، اما این بدان معنا نیست که به جای کاربرد «ثم یترک» از واژه «ضرب» استفاده شده است، بلکه از آنجاکه پس از سه سال بازه زمانی دیگری وجود ندارد، کاربرد عبارت «ثم یترک حتی...» منتفی است.

براساس احتمال سوم، «ثم یترک» هم ناظر بر فعل قبل است و هم دلالت بر عدم ترک مطلق دارد و باتوجه به عدم وجود بازه زمانی پس از سه سال، کاربرد این عبارت توسط حضرت منتفی شده است.

شاهد دوم صرفاً در فرض احتمال اول - که «ثم یترک» را ناظر بر فعل خاص با تعداد مشخص در بازه زمانی معین می داند - استنادشده است، اما در خصوص احتمالات دوم و سوم این استدلال کاربرد ندارد.

نکته درخور تأمل اینکه، حتی با پذیرش احتمال اول نیز نمی‌توان به صورت قطعی ادعا کرد که «ترک» در تقابل مفهومی با «ملتزم شدن» قرار دارد، بلکه محتمل است که «تنبیه بدنی» به عنوان ضد خاص «ترک» مطرح شده است. هرچند این احتمال نیز وجود دارد که ضد عام «ترک» -یعنی «ملازمت مطلق»- مدّ نظر بوده باشد.

پاسخ به دلیل سوم؛ تناسب «تعلّم» با «الزام»: تناسب «فَإِذَا تَعَلَّمَ الرُّضُوءَ وَ الصَّلَاةَ غَفَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ وَ لِرِوَالِدَيْهِ» با «ضرب» به معنای «ملتزم شدن» از دو جهت تقدش‌دنی است:

أ. نویسنده این‌گونه استنباط کرده است که عبارت «فاذا تعلم...» بر تمامی جملات پیشین تفرع یافته است (به این معنا که حضرت فرموده‌اند: نماز را یاد بدهید و تنبیه نمایید، پس اگر یاد گرفتند، خداوند گناهان والدین را می‌بخشد). حال آنکه، این عبارت صرفاً بر فرایند تعلیم (اعم از تعلیم وضو و نماز) تفرع یافته است. بنابراین جمله «فاذا تعلم...» متفرع بر ضرب (ضرب برای وضو و ضرب برای نماز) و امر (امر برای نماز) نیست.

نکته درخور تأمل این است که حضرت برای حالتی که فرزند در اثر تنبیه بدنی و امر، وضو گرفته و نماز بخواند، ثواب خاصی ذکر نکرده‌اند و صرفاً به اثر تعلیم و تعلّم وضو و نماز اشاره فرموده‌اند. درنتیجه، صرف بیان اجر تعلیم و تعلّم در روایت و تفرع آن بر جملات قبل دلیلی بر این نیست که تمامی موارد مذکور در بخش‌های پیشین، ناظر بر تعلیم و ابزارهای تعلیمی باشند؛ بلکه تفرع بر بخشی از جملات پیش هم برای صحت کلام کفایت می‌کند.

ب. عبارت «فاذا تعلم...» صرفاً بر «ضرب علیها» تفرع نیافته، بلکه بر «أمر علیها» نیز تفرع یافته است. آیا می‌توان «امر» را به عنوان ابزار آموزشی تلقی کرد؟ مسلماً خیر. پس لازمه‌اش تحریف معنایی واژه «امر» و تفسیر آن به گونه‌ای است که با مفهوم ابزار آموزشی تناسب پیدا کند، درحالی که چنین تفسیری به وضوح نادرست است.

پاسخ به دلیل چهارم؛ استبعاد تنبیه بدنی برای وضو: استناد به استبعاد تنبیه بدنی در وضو با دو اشکال اساسی روبه‌روست:

۱. اجتهاد در مقابل نص: این استدلال، نادیده گرفتن صراحت روایات است. ممکن است همان‌گونه که نماز به عنوان «ستون دین» اهمیت ویژه دارد، وضو نیز به عنوان مقدمه ضروری آن ممکن است از جایگاه خاصی برخوردار باشد.

۲. تبعیض در حجیت: حتی با فرض استبعاد در وضو، این استدلال تعمیم‌دادنی به نماز نیست؛ چراکه ضرب در نماز (برخلاف وضو) فاقد اشکال استبعادی است و حجیت آن باقی می‌ماند.

۳.۳. قرائت سوم: تفسیر ضرب به معنای «جعل شرعی»

۳.۳.۱. تبیین مبانی قرائت سوم

سومین قرائت از واژه «ضرب»، به معنای جعل است. اهل لغت معتقدند ماده «ضرب» در استعمالات مختلف معانی گوناگونی دارد که باتوجه به قراین همراه آن مشخص می‌شود. فیومی^{۴۹} اشاره می‌کند وقتی «ضرب» با حرف جر «فی» به کار رود، به معنای مسافرت است (ضَرَبْتُ فِي الْأَرْضِ سَافَرْتُ). هنگامی که با «مثل» همراه شود، به معنای بیان و توصیف است (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا وَصَفَهُ وَبَيَّنَّهُ). وقتی با «عن» همراه شود، به معنای إعراض و روی گردانی است (ضَرَبْتُ عَنِ الْأَمْرِ وَأَضْرَبْتُ... أَعْرَضْتُ). هنگامی که با «علی» همراه شود، به معنای «جعل» است (ضَرَبَ عَلَيْهِ خَرَجًا إِذَا جَعَلْتَهُ وَظِيفَةً).

همچنین کبیر مدنی شیرازی^{۵۰} ذکر می‌کند در ترکیب با «بین» به معنای مانع و حجاب است.

در قرآن کریم که ماده «ضرب» ۵۷ بار به کار رفته، این معانی باتوجه به قراین مختلف ظهور یافته است. برای نمونه، در آیه ۱۰۱ سورة نساء «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ» به قرینه «فی» به معنای مسافرت است یا در آیات «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ»^{۵۱} به قرینه همراهی با «مثل» به معنای بیان و توصیف آمده است. همچنین در آیه ۱۳ سورة حدید «فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ» به قرینه «بین» به معنای حجاب و مانع است. در آیه ۵ سورة زخرف «أَفَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا» به قرینه «عن» به معنای إعراض و روی گردانی به کار رفته است. در آیه ۱۱ سورة كهف «فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمُ فِي الْكَهْفِ» که به معنای جعل خواب بر اهل كهف است و در آیات «ضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ»^{۵۲} که به معنای جعل ذلت و مسکنت است،^{۵۳} ضرب ذلت را به «جعل شرعی» تفسیر کرده است.

توجه به این نکته نیز ضروری است که جعل، اعم از جعل تکوینی (مانند جعل مسکنت و فقر) و جعل شرعی (مانند جعل ذلت به معنای جزیه و خراج) است.

در روایات ضرب کودکان برای نماز، ترکیب «ضرب» با «علی» به کار رفته است و باتوجه به معنای لغوی و استعمالات، ضرب به معنای جعل است. پس عبارت «اضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا» یا «ضَرَبَ عَلَيْهَا» به قرینه «علی» به معنای جعل تکلیف و وجوب شرعی نماز برای کودکان است. اینکه حضرت در کنار امر به نماز، ضرب را قرار داده است، نشان‌دهنده این امر است که نماز فرزند شرعی است، نه صرفاً تمرین. این قرائت

۴۹. فیومی، المصباح المنیر، ۳۵۹/۲.

۵۰. کبیر مدنی شیرازی، الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول، ۱۳۸/۸.

۵۱. ابراهیم: ۲۵؛ نور: ۳۵.

۵۲. بقره: ۶۱؛ آل عمران: ۱۱۲.

۵۳. بحرانی، البرهان في تفسير القرآن، ۲۲۷/۱.

می‌تواند دلیلی باشد برای شرعیت عبادات صبی در مقابل دیدگاه کسانی که نماز کودکان را فاقد جنبه شرعی می‌دانند.

۳. ۲. نقد و بررسی قرائت سوم: تفسیر ضرب به معنای «جعل شرعی» (بررسی و تحلیل ادله) در بررسی دیدگاهی که «ضرب» را به معنای جعل شرعی تفسیر می‌کند، با وجود استدلال‌های مطرح‌شده، این تفسیر از دو جهت مناقشه‌پذیر است:

اشکال اول؛ اشکال نقضی: نسبت به ترکیب «ضرب» و «علی» و دلالتش بر جعل، دو اشکال نقضی وجود دارد:

۱. **نقض لغوی:** ادعای تلازم میان ترکیب «ضرب» با «علی» و معنای جعل، ادعایی کلی و نادرست است. مثلاً فیومی^{۵۴} می‌گوید: «(ضَرَبْتُ) عَلٰی يَدَيْهِ: حَجَرْتُ عَلَيْهِ أَوْ أَفْسَدْتُ عَلَيْهِ أَمْرَهُ»، که در این ترکیب به معنای مانع شدن و فاسدکردن به کار رفته است. این نشان می‌دهد صرف این ترکیب دلالت بر جعل ندارد، بلکه معنای مجرور «علی» نیز در فهم معنای «ضرب» دخیل است. اینکه فیومی در مثال «ضَرَبَ عَلَيْهِ خَرَجًا إِذَا جَعَلْتَهُ وَظِيفَةً» آن را به معنای جعل وظیفه می‌داند، به قرینه «خراج» است، وگرنه صرف «علی» چنین دلالتی ندارد.

۲. **نقض استعمالی:** در بررسی استعمالات ترکیب «ضرب» با «علی» در متون روایی مشاهده می‌شود که این ترکیب همواره به معنای جعل به کار نرفته، بلکه در موارد متعددی با معانی دیگری مانند تنبیه بدنی و منع نیز استفاده شده است. برای نمونه، در روایت «مَنْ ضَرَبَ عَلٰی فَخِذِهِ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ حَبْطَ أَجْرَةٍ»^{۵۵} این ترکیب به وضوح در معنای تنبیه بدنی به کار رفته است. همچنین در عبارت «يَا أَبَا حَزْرَةَ، مَا مِنْ أَرْضٍ تَفْتَحُ وَلَا خُمْسٌ يُحْمَسُ فَيُضْرَبُ عَلٰی شَيْءٍ مِنْهُ إِلَّا كَانَ حَرَامًا عَلٰی مَنْ يُصِيبُهُ»^{۵۶} معنای نگهداری از آن استفاده می‌شود.

اشکال دوم؛ عدم تطابق ساختاری: طبق معنای لغوی و استعمالات، «علی» در معنای جعل، ساختار دو مفعولی دارد که مفعول دوم آن، مجرور توسط حرف جر است. برای مثال، در عبارت «ضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ وَالْمُسْكَنَةَ»، فاعل (خداوند) حذف شده، «ذلت و مسكنت» مفعول اول و «عليهم» مفعول دوم است؛ یعنی «خداوند ذلت و مسكنت را برای آنان جعل کرد.»

در بررسی روایات مربوط به ضرب فرزندان برای نماز، اگر فرض را بر این بگذاریم که «ضرب»

۵۴. فیومی، المصباح المنیر، ۳۵۹/۲.

۵۵. ابن‌شعبه، تحف العقول، ۱۱۱.

۵۶. کلینی، الکافی، ۲۸۶/۸.

به معنای جعل است، لازم است مجرور «علی» به فرزند اشاره داشته باشد تا عبارت معنا پیدا کند؛ چراکه اگر مجرور «علی» نماز باشد، به معنای «جعل وجوب بر نماز» خواهد بود که کاملاً بی معناست. اما با بررسی دقیق روایات مشاهده می شود که در سه روایت، مفعول اول به صراحت خود فرزند ذکر شده است: «وَأَضْرِبُوهُمْ عَلَى تَرْكِهَا»، «وَأَضْرِبُوهُمْ» و «وَأَضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا». از سوی دیگر، در برخی روایات مانند «أَدَّبَ صِغَارَ أَهْلِ بَيْتِكَ... عَلَى الصَّلَاةِ... فَأَضْرِبْ» با توجه به قرینه «عَلَى الصَّلَاةِ» مشخص می شود که مجرور «علی» در واقع نماز است. همچنین در روایاتی مانند «أُمِرَ بِالصَّلَاةِ وَضُرِبَ عَلَيْهَا» ضمیر مؤنث «ها» به نماز اشاره دارد، نه به فرزند؛ چراکه ضمیر مذکر باید برای اشاره به فرزند به کار می رفت. این ناهماهنگی ها در ساختار نحوی روایات، تفسیر «ضرب» به معنای جعل را با چالش جدی مواجه می سازد.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با رویکرد معناشناختی به تحلیل مفهوم «ضرب» در پنج روایت کلیدی مرتبط با نماز کودکان پرداخت و سه قرائت اصلی تنبیه بدنی، التزام و جعل شرعی را ارزیابی کرد. یافته های تحقیق نشان می دهد قرائت تنبیه بدنی از پشتوانه های لغوی و متنی محکم تری برخوردار است. در منابع لغوی عربی مانند المحيط فی اللغة و معجم مقاییس اللغة، «ضرب» به صورت صریح به معنای «تنبیه بدنی» تعریف شده است. همچنین قراین متنی در روایات خاص نماز کودکان و کاربرد همسان این مفهوم در سایر روایات تربیتی، مؤید معنای ظاهری «ضرب» به عنوان تنبیه بدنی است. برای نمونه، روایت «أَدَّبَ صِغَارَ أَهْلِ بَيْتِكَ بِلِسَانِكَ عَلَى الصَّلَاةِ وَ الطَّهْوَرِ فَإِذَا بَلَغُوا عَشَرَ سِنِينَ فَأَضْرِبْ وَلَا تَجَاوِزْ ثَلَاثًا»^{۵۷} صراحت در استعمال ضرب در تنبیه بدنی دارد. برخلاف دیدگاه کریمیان (۱۳۹۵) که بر تفسیر «ضرب» به معنای «الزام و التزام» تأکید دارد، یافته های این پژوهش نشان می دهد که قرائت «تنبیه بدنی» نه تنها با شواهد لغوی و سیاقی سازگارتر است، بلکه از استحکام دلالتی بیشتری برخوردار است؛ به گونه ای که قرائت های غیر حقیقی «الزام» یا «جعل شرعی» با ضعف مبنایی و شواهد ناکافی مواجه اند.

نظر به تمرکز این پژوهش بر تحلیل معناشناختی، باید تأکید کرد که نتایج این تحقیق صرفاً براساس واکاوی لغوی و متنی روایات به دست آمده و بررسی جامع تر این موضوع نیازمند مطالعات تکمیلی است. از جمله محدودیت های این پژوهش می توان به عدم بررسی تفصیلی سند روایات با وجود ضعف های سندی موجود و نیز عدم توجه به تمامی روایات معارض در موضوع تربیت کودکان اشاره کرد.

باتوجه به یافته‌های معناشناختی، توجه به ضوابط شرعی مانند پرهیز از آسیب‌های جسمی و روانی و رعایت مصلحت کودک در به‌کارگیری این مفاهیم، توصیه‌ای تحلیلی است. انجام مطالعات بین‌رشته‌ای که تلفیقی از روش‌های فقهی، روان‌شناختی و تربیتی باشد، برای تحقیقات آینده پیشنهاد می‌شود.

منابع

قرآن کریم

ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین. عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. قم: دار سیدالشهدا، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.

ابن بابویه، محمد بن علی. الأمالی. تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶.

ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.

ابن حیون، نعمان بن محمد. دعائم الإسلام. قم: آل‌البیت، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق.

ابن شعبه، حسن بن علی. تحف العقول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.

ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.

اعرافی، علیرضا. فقه تربیتی. قم: مؤسسة فرهنگی هنری اشراق و عرفان، ۱۳۸۸.

بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. قم: بی‌نا، چاپ اول، ۱۳۷۴.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. لبنان-سوریه: دار العلم-الدار الشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

سلطانی، یوسف علی. «جواز فقهی تنبیه بدنی کودک از منظر روایات اهل بیت علیهم‌السلام». تأمل، ش ۵ (۱۳۹۷): ۲۶-۷.

شهید اول، محمد بن مکی. ذکر الشیعة فی احکام الشریعة. قم: آل‌البیت، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. المحيط فی اللغة. بیروت: عالم‌الکتاب، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

طباطبایی، محمدرضا. صرف ساده. قم: دار العلم، ۱۳۷۹.

طبرسی، فضل بن حسن. المؤلف من المختلف بین ائمة السلف. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.

طبرسی، فضل بن حسن. مکارم الأخلاق. قم: شریف رضی، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق.

طوسی، محمد بن حسن. الأمالی. قم: دار الثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف. نهاية الأحکام فی معرفة الأحکام. قم: آل‌البیت، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

علی بن موسی (ع)، امام هشتم. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا. مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.

فاضل موحدی لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة: الحدود. قم: مرکز فقهی ائمة اطهار،

چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

فیومی، احمد بن محمد. المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير. قم: دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸.

کریمیان، علی. «واکاوی مفهوم ضرب در احادیث تنبیه کودکان برای نماز». علوم حدیث. ش ۸۲ (۱۳۹۵): ۸۶-۱۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

مدنی، علی خان بن احمد. الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول. مشهد: آل البيت (ع) لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۳۸۴.

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

ورام، مسعود بن عیسی. مجموعة وّام. قم: فقیه، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.

Transliterated Bibliography

Qurān Karīm.

‘Alī ibn Mūsā(AS), Imām Hashtum. *al-Fiqh al-Mansūb ilā al-Imām Riḍā*. Mashhad: Āstān-i Quds-i Rāzavī, Chāp-i Awwal, 1986/1406.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *al-Nihāya al-Aḥkām fī Ma‘rifat al-Aḥkām*. Qum: Āl al-Bayt. Chāp-i Awwal, 1998/1419.

A‘rafī, ‘Alī Rizā. *Fiqh Tarbiyati*. Qum: Mū‘assisah-yi Farhangī Hunarī Ishraq va ‘Irfān. 2010/1388.

Bahrānī, Sayyid Ḥāshim ibn Sulaymān. *al-Burhān fī Tafṣīr al-Qurān*. Qum: s.n. Chāp-i Awwal, 1996/1374.

Farāhidī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat. Chāp-i Duwwum, 1990/1410.

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Qum: Dār al-Hijrah, Chāp-i Duwwum, 1994/1414.

Fāzil Muwaḥhidī Lankarānī, Muḥammad. *Tafṣīl al-Sharī‘a fī Sharḥ Tahrīr al-Wasīla; al-Hudūd*. Qum: Markaz-i Fiqhī A‘imāh Aṭhār. Chāp-i Awwal, 2002/1422.

Ibn Abī Jumhūr. Muḥammad ibn Zayn al-Dīn. *‘Awālī al-La‘ālī al-‘Azīziyah fī al-Aḥādīth al-Dīniyah*. Qum: Sayyid al-Shuhadā, Chāp-i Awwal, 1985/1405.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Amālī*. Tehran: Kitābchī, Chāp-i Shishum, 1998/1376.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yahḍuruh al-Faḥīh*. Qum: Chāp-i Duwwum, 1993/1413.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Muʿjam Maqāyīs al-Lughā*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Ibn Ḥayyūn, Nuʿmān ibn Muḥammad. *Daʿīm al-Islām*. Qum: Āl al-Bayt, Chāp-i Duwwum, 1966/1385.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir. Chāp-i Sivum, 1993/1414.

Ibn Shuʿbah, Ḥasan ibn ‘Alī. *Tuḥaf al-Uqūl*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1984/1404.

Karīmīyān, ‘Alī. "Vākāvī Maḥmūm Zarb dar Aḥādīth Tanbih Kūdakān Barāy Namāz". *ʿUlūm Ḥadīth*. no. 82 (2017/1395): 86-110.

Kulīnī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Madanī, ‘Alī Khān ibn Aḥmad. *al-Tirāz al-Awwal wa al-Kināz Lamā ‘Alayh min Lughah al-ʿArab al-Muʿawal*.

Mashhad: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā’ al-Tūrāth, Chāp-i Awwal, 2005/1384.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-ʿArabī.

Chāp-i Duvūm, 1983/1403.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dār al-Fikr.

Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Qumī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Rizā. *Tafsīr Kanz al-Daqaʿiq wa Baḥr al-Gharāʾib*. Tehran:

Vizārat Farhang va Irshād Islāmī, Chāp-i Awwal, 1990/1368.

Rāghīb Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt al-Alfāz al-Qurʾān*. Lebanon: Dār al-ʿIlm. Dār al-

Shāmiyya. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Ṣāhib ibn ‘Abād, Ismāʿīl ibn ‘Abād. *al-Muḥīṭ fī al-Lughā*. Beirut: ‘Ālim al-Kitāb, Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *al-Dhikhrī al-Shīʿa fī Aḥkām al-Sharīʿa*. Qum: Āl al-Bayt. Chāp-i

Awwal, 1998/1419.

Sulṭānī, Yūsuf ‘Alī. "Javāz Fiqhī Tanbih Badanī Kūdak az Manẓar Rivāyāt Aḥl-i Biyṭ(AS)". *Tāʾmil*, no. 5

(2019/1397): 7-26.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *al-Muʿtalaf min al-Mukhtalaf Bayn Aʾimma al-Salaf*. Mashhad: Majmaʿ Buḥūth al-

Islāmīyya. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Ṭabarsī. Ḥasan ibn Faḍl. *Makārim al-Akhlaq*. Qum: al-Sharīf al-Raḍī. Chāp-i Chāhārum, 1992/1412.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Riḍā. *Ṣarf Ṣādiḥ*. Qum: Dār al-ʿIlm, 2001/1379.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan, *al-Amālī*. Qum: Dār al-Thaqāfa, Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Warrām, Mas'ūd ibn 'Iṣā. *Majmū'ah Warrām*. Qum: Faqih, Chāp-i Awwal, 1990/1410.



The Application of *Ijtihad* in *Rijāl* Science through the *Ijtihadi* and *Taqlidi* Approaches

Mahdi Zerehsaz  (Corresponding Author)

Ph.D. Student, Department of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad.

Email: zerehsaz.m74@gmail.com

Hasan Naghizadeh 

Professor, Department of Quran and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad.

Abstract

The science of *Rijāl*, as a branch of Islamic sciences, is concerned with identifying hadith narrators' identity and status. It has a special position in validating *āḥād* narrations and can be considered a fundamental prerequisite for attaining the faculty of *Ijtihad* (independent reasoning). This paper aims to examine the possibility of applying *Ijtihad* in the science of *Rijāl* and compare the scope of *Ijtihad* application through two approaches: *Ijtihadi* and *Taqlidi* (imitative). The method of this paper is descriptive-analytical. The findings show that *Ijtihad* is indispensable in both approaches. However, in the *Taqlidi* approach, it is limited to the efforts made for discovering the opinion of earlier *Rijāl* scholars regarding the narrators, whereas in the *Ijtihadi* approach, *Ijtihad* has a broader scope and the process of "*jarḥ* and *Ta'dil*" (criticism) of narrators is done without following the earlier *Rijāl* scholars' views and by using all available indications and evidence. In any case, the presence of the *Ijtihad* element in the science of *Rijāl* is an undeniable necessity.

Keywords: *Rijāl* science, *Ijtihad*, *Ijtihadi* approach, *Taqlidi* approach





کار بست اجتهاد در علم رجال با دو رویکرد تقلیدی و اجتهادی

(نویسنده مسئول) مهدی زره‌ساز 

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

Email: zerehsaz.m74@gmail.com

حسن نقی‌زاده 

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

چکیده

علم رجال به‌عنوان یکی از شاخه‌های علوم اسلامی عهده‌دار شناسایی هویت و احوال راویان احادیث است. این علم در اعتبارسنجی اخبار آحاد جایگاهی ویژه دارد و می‌توان آن را از مقدمات اساسی دستیابی به ملکه اجتهاد دانست. هدف این نوشتار، امکان‌سنجی اعمال اجتهاد در علم رجال است و در آن، گستره کار بست اجتهاد با دو رویکرد تقلیدی و اجتهادی مقایسه می‌شود.

این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی سامان یافته و در نهایت به این نتیجه دست یافته است که در هر دو رویکرد، اجتهاد امری اجتناب‌ناپذیر است؛ با این تفاوت که در رویکرد تقلیدی، اجتهاد به تلاش‌هایی محدود می‌شود که در راستای کشف نظر رجالیان پیشین درباره راویان صورت می‌گیرد، اما در رویکرد اجتهادی، قلمرو اجتهاد گسترده‌تر است و فرایند جرح و تعدیل راویان بدون تقلید از آرای رجالیان پیشین و با بهره‌گیری از تمامی قرائن و شواهد بررسی می‌شود. در هر صورت، حضور عنصر اجتهاد در علم رجال ضرورتی انکارناپذیر است.

واژگان کلیدی: علم رجال، اجتهاد، رویکرد اجتهادی، رویکرد تقلیدی.

مقدمه

اجتهاد در کتب لغت بدین صورت معنا شده است: «بذل الوسع في طلب الأمر، و هو افتعال من الجهد الطاقة.»^۱ به کارگیری تمام تلاش برای رسیدن به امر مطلوب اجتهاد نامیده می‌شود. در اصطلاح اصول فقه نیز تقریباً همین معنا مدنظر است، جز اینکه مطلوب در آن به طور مشخص ذکر شده است. از آنجاکه علم اصول به عنوان منطقی علم فقه شناخته می‌شود، در این علم غالباً تمام توجه به سمت علم فقه است و لذا مطلوب و مقصود در تعریف اجتهاد در علم اصول، رسیدن به حکم شرعی است: «انّ الاجتهاد بمعنی استفراغ الوسع فی تحصیل الحجّة علی الحكم الشرعی ممکن الحصول للعالم.»^۲ اجتهاد به معنای به کارگیری تمام توان و تلاش به منظور دستیابی به حکم شرعی است که برای عالم دست‌یافتنی باشد. چنان‌که از تعریف لغوی واژه اجتهاد و نیز تعریف اجتهاد در علم اصول پیداست، اجتهاد نیاز به متعلّق دارد که در این نوشتار متعلّق آن، علم رجال است. از این رو شناخت مفهوم اجتهاد در علم رجال منوط به شناخت تعریف این علم است. بنابراین، ابتدا از تعریف علم رجال و تعیین هدف آن علم ناگزیریم: «علم يبحث فيه عن أحوال الراوي، من حيث اتّصافه بشرائط قبول الخبر و عدمه.»^۳ در پرتو این تعریف روشن است که موضوع علم رجال دو امر است: ۱. شناخت هویت راوی؛ ۲. احراز وثاقت یا عدم وثاقت راوی یا جرح و تعدیل راویان.

باتوجه به این دو شاخصه در تعریف و هدف علم رجال، باید گفت اجتهاد در علم رجال نیز بایستی ناظر به این دو بخش باشد: ۱. شناخت نام و نسب و کنیه راوی حدیث؛ ۲. جرح و تعدیل راوی. نظر به اینکه در کتب رجالی تعریف دقیقی از اجتهاد در علم رجال یافت نمی‌شود، می‌توان اجتهاد در علم رجال را چنین تعریف کرد: کسب ظن متأخّم به علم و اطمینان عقلایی پس از به کارگیری تمام تلاش برای بهره‌گیری از تمامی داده‌ها و همه اطلاعات، شواهد و قرائن مرتبط با راوی برای شناخت هویت و اسم و نسب و نیز احراز وثاقت یا عدم وثاقت راوی، اجتهاد در علم رجال به شمار می‌رود.

طرح مسئله: هدف از علم رجال، شناسایی هویت و جرح و تعدیل راویان احادیث است. باتوجه به اینکه این علم با شناخت اسم و نسب و احوال افرادی سروکار دارد که چندین قرن پیش می‌زیسته‌اند، وجود این فاصله زمانی سبب ایجاد چالش‌هایی در مسیر دریافت اطلاعاتی، از قبیل اسامی راویان و صادق یا کاذب بودن آن‌ها می‌شود. البته از همان دوران اصحاب ائمه (ع)، کتاب‌هایی در زمینه اسامی اصحاب اهل

۱. ابن منظور، لسان العرب، ۱۳۵/۳.

۲. عراقی، الاجتهاد و التقليد، ۲۴.

۳. مامقانی، تنقیح المقال، ۴۱/۱.

بیت (ع) نگاشته شده‌اند که در ابتدا غالباً فقط به ذکر نام و طبقه راویان بسنده کرده‌اند. کتبی همچون «من شهد مع أمير المؤمنين عليه السلام الجمل و صفين و النهروان» از عبدالله بن ابی رافع و «طبقات الرجال» از احمد بن علی بن محمد برقی از این قسم بوده است.^۴ بعدها این کتب به داوری‌های رجالی و جرح و تعدیل راویان نیز پرداختند. خوشبختانه تعدادی از این آثار رجالی، همچون فهرست نجاشی و رجال طوسی که در دو سده چهارم و پنجم نگاشته شده، امروزه در دسترس است و با رجوع به این کتب می‌توان اطلاعاتی در زمینه شناخت احوال راویان احادیث به دست آورد.

باتوجه به وجود منابعی در زمینه شناخت احوال راویان احادیث، این پرسش به ذهن می‌آید که آیا بهره‌برداری از داده‌های موجود در کتب رجالی متقدم و کشف نظرهای دانشیان رجال، نیاز به به‌کارگیری تلاش‌هایی تحت عنوان اجتهاد دارد؟

از سوی دیگر، این مسئله مطرح می‌شود که آیا تنها راه پیش‌روی ما برای شناخت احوال راویان، تقلید از آن دسته رجالیان متقدمی است که کتب رجالی ایشان امروزه در دسترس است؟ یا اینکه بررسی منابع رجالی متقدم، تنها به‌عنوان یکی از منابع برای تحقق هدف علم رجال به شمار می‌رود و بایستی راه‌های دیگری نیز به‌صورت اجتهادی برای جرح و تعدیل راویان پیموده شود؟

پرسش اصلی این است که در صورت امکان اجتهاد در عرصه جرح و تعدیل، رویکرد تقلید از عالمان رجالی پیشین با رویکرد اجتهادی در عرصه ارزیابی رجال احادیث چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ و دامنه اعمال اجتهاد در این دو رویکرد چه میزان است؟

در این نوشتار سعی می‌شود با تبیین دو رویکرد تقلیدی و اجتهادی در علم رجال و بیان تفاوت‌های این دو رویکرد در راه وصول به هدف از علم رجال، پاسخ‌های مناسبی به پرسش‌های مذکور ارائه شود.

پیشینه: مبحث تقلید یا اجتهاد در علم رجال از جمله مباحثی است که پژوهشگران چنان‌که باید به آن نپرداخته‌اند. با جست‌وجوهای به‌عمل آمده، کتاب یا پایان‌نامه یا مقاله مستقلی در این موضوع یافت نشد. اما آقای محمد سند یک جلد از کتاب رجالی خویش را به موضوع اجتهاد و تقلید در علم رجال و اثر آن در میراث روایات اعتقادی اختصاص می‌دهد. ایشان در پی القای این مطلب بر می‌آید که به‌دلیل اجتهاد رجالیان متقدم در جرح و تعدیل راویان، مجتهد امروزی نیز بایستی در مسئله جرح و تعدیل، اجتهاد به خرج دهد. وی با پیگیری انواع روش‌ها در کتاب خویش متذکر می‌شود که اجتهاد در علم رجال و به‌خصوص در ساحت جرح و تعدیل، نه تنها امری ممکن؛ بلکه لازم است.^۵

۴. علامه حلی، خلاصة الاقوال، ۱۳.

۵. سند، بحوث فی مبانی علم الرجال، ۲۵/۲.

حیدر حب‌الله از دیگر پژوهشگرانی است که در کتاب منطق السند، ضمن بیان دیدگاه‌های مطرح‌شده دربارهٔ مبنای اعتبار قول رجالی و نقد هریک از این مبانی، نظریهٔ مختار خویش را خروج از حد تقلید از رجالیان متقدم و حصول علم به جرح و تعدیل راویان از طریق اجتهاد در مواد علمی موجود در این زمینه بیان می‌کند.^۶

در این پژوهش، مقایسه‌ای میان کاربرست اجتهاد در علم رجال با دو رویکرد تقلیدی و اجتهادی انجام می‌شود. مدعا این است که در هر دو رویکرد بایستی اجتهادهایی صورت گیرد اما محدوده و هدف اجتهاد از منظر دو رویکرد متفاوت است. می‌توان گفت نحوهٔ پاسخ به مسئلهٔ محل بحث در این نوشتار، به صورت بررسی تطبیقی و مقایسهٔ محدودهٔ اعمال اجتهاد از منظر دو رویکرد تقلیدی و اجتهادی، از نقاط تمایز این نوشتار با نگارش‌هایی است که تاکنون به اجتهاد در علم رجال پرداخته‌اند.

۱. تبیین رویکرد تقلیدی و رویکرد اجتهادی در علم رجال

باتوجه به سیره و روش عالمان امامیه برای رسیدن به هدف از علم رجال و شناخت احوال راویان احادیث، می‌توان از دو رویکرد در این علم سخن یاد کرد. اکتفا به داده‌های موجود در منابع رجالی منجر به رویکرد تقلیدی در علم رجال خواهد شد. در این رویکرد به دلیل اینکه قول رجالی به تهای و به طور استقلالی استناد می‌شود، ابتدا باید مسئلهٔ حجیت قول رجالی بررسی شود. از این رو، در آثار رجالی و اصولی متأخر و معاصر، مسئلهٔ «ارزیابی اقوال رجالی» به موضوعی محوری بدل شده و در این راستا، نظریه‌های گوناگونی در باب «حجیت آرای رجالیان» مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است.^۷ در این رویکرد نکتهٔ مهم این است که قصد داریم قول عالم رجالی متقدم را اخذ کنیم و بدان ترتیب اثر دهیم و بر درستی این کار خویش نیز حجت داشته باشیم. بر این اساس، طبق مبانی مختلفی که در باب حجیت قول رجالی وجود دارد؛ یعنی شهادت، رجوع به اهل خبره، حجیت خبر ثقه و دیگر موارد، به اقوال رجالیان به حجیت دست می‌یابیم.^۸ می‌توان گفت هدف در رویکرد تقلیدی، کشف آرای رجالیان متقدم دربارهٔ راویان احادیث است. حصول این کشف آرا به دلیل فاصلهٔ تاریخی و زمانی همیشه آسان نخواهد بود. بروز مشکلات و مسائلی برای وصول به دیدگاه‌های رجالیان پیشین، گاهی فرد را ملزم به اعمال قوهٔ اجتهاد می‌کند. اجتهاد در این رویکرد، به معنای به کارگیری تمامی تلاش برای تتبع و استنباط از ادله برای وصول به نظرات رجالیان متقدم و کشف آرای ایشان است. اصل و اساس در این رویکرد، تقلید از رجالیان پیشین

۶. حب‌الله، منطق نقد السند، ۲۶۸/۱.

۷. نک: داوری، اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق، ۲۳؛ حب‌الله، منطق نقد السند، ۱۶۱ تا ۴۸.

۸. فضلی، اصول علم الرجال، ۹۰.

است اما راه رسیدن به می تواند با اجتهاد همراه شود. بنابراین، اجتهاد در علم رجال با رویکرد تقلیدی به توثیق و تضعیفی که برخلاف جرح و تعدیل چنین تقلیدی، گاهی اوقات رجالیان پیشین باشد، منجر نمی شود.

اما رویکرد اجتهادی دقیقاً در نقطه مقابل تقلید از عالمان رجالی متقدم قرار می گیرد. هدف اجتهاد در علم رجال از این منظر، وصول به معرفت و شناختی از احوال راوی است. هرچند که در رویکرد قبلی نیز هدف نهایی همین است، ولی حصول چنین شناختی در رویکرد قبلی متوقف بر کشف آرای رجالیان پیشین است. اما در رویکرد اجتهادی می توان با پیگیری تمامی شواهد و قراین و عدم التزام به جرح و تعدیل عالمان رجالی متقدم، به شناخت لازمی از راوی که علم رجال به دنبال آن است دست یافت. اجتهاد در این رویکرد البته به معنای نادیده گرفتن اظهارنظرهای رجالیان متقدم و دیگر عالمان رجالی نیست، بلکه اظهارنظرهای دانشیان رجال متقدم و جرح و تعدیل موجود در کتب رجالی به منزله قرینه ای از قراین برای شناخت احوال راوی در نظر گرفته می شود، نه اینکه آرای ایشان به عنوان فصل الخطابی غیرقابل رد اخذ شود. براین اساس، کار فحص رجالی در این رویکرد آسان نیست و به صرف توثیق یکی از عالمان رجالی متقدم، راوی توثیق نخواهد شد. همچنین صرف تضعیف یکی از رجالیان پیشین، راوی ضعیف شناخته نمی شود، بلکه حکم و فتوای رجالی بعد از است فراغ و سع از تمامی ادله و شواهد و قراین مشخص خواهد شد. بنابراین در این رویکرد برخلاف رویکرد تقلیدی، این امکان وجود دارد که مجتهد در علم رجال با بررسی ادله به نتیجه ای متضاد با نظر رجالیان پیشین برسد. این نکته درخور تذکر است که امکان اجرایی رویکرد اجتهادی در صورتی است که داده ها و قراین لازم همچون روایات مدح و ذم، اسامی مشایخ و شاگردان راوی، اطلاعاتی در زمینه زمان و مکان زندگی و زیست علمی راوی و... در دسترس باشد. به عبارت دیگر، رویکرد اجتهادی در علم رجال در صورتی به عنوان عدل رویکرد تقلیدی به شمار می رود که داده های اطمینان آور، برای اعمال اجتهاد فراهم باشد. اما گاهی اوقات اجرای رویکرد اجتهادی امکان ندارد، زیرا راه رسیدن به اطمینان مورد نیاز با تحقیق و جست و جو فراهم نیست.

به نظر می رسد مبنای وثوق و اطمینان در بحث از مبانی حجیت قول رجالی، مبنایی نزدیک به رویکرد اجتهادی است؛ چراکه در این مبنا صرفاً براساس قول رجالی ترتیب اثر داده نمی شود. به تعبیر دیگر، تقلید از رجالیان پیشین در این مبنا جایگاهی ندارد و اصل، وصول به وثوق است که می تواند از خلال اقوال رجالیان یا دیگر شواهد و قراین حاصل شود. اصل اساسی در این رویکرد، وصول به اطمینان عقلایی است که بعد از تجمیع تمامی قراین و شواهد حاصل می شود و اقوال رجالیان پیشین، تنها به عنوان یکی از قراین به شمار می روند. بنابراین می توان آن دسته از عالمانی که وثوق و اطمینان را در حجیت قول رجالی مبنای

خویش قرار داده‌اند، به‌عنوان طرف‌داران رویکرد اجتهادی در علم رجال معرفی کرد. افرادی همچون مامقانی، وحید بهبهانی و...^۹ می‌توانند در این دسته قرار گیرند. بهبهانی در فایده سوم از کتاب خویش امور متعددی را به‌عنوان امارات وثاقت بر می‌شمارد.^{۱۰} این مطلب بدین معناست که از نظر او نباید فقط به توثیق دانشیان رجال متقدم بسنده کرد، بلکه می‌توان با جست‌وجو و اجتهاد، امارات توثیق متعددی را استنباط و بر رویان تطبیق کرد.

براساس مطالب یادشده، اموری همچون نسخه‌شناسی کتب رجالی همچون رجال نجاشی و رجال ابن‌غضائری و... صحت انتساب کتب موجود به مؤلفان آن‌ها، تمییز مشترکات، شناخت مصطلحات رجالیان، تحلیل و بررسی دلالت توثیقات عامه و تطبیق این توثیقات بر رویان و... عملیاتی اجتهادی به شمار می‌روند. مهم‌تر از موارد یادشده، بحث تعارض جرح و تعدیل‌هایی است که در کتب رجالی مشاهده می‌شود. امور یادشده در هر دو رویکرد اجتهادی و تقلیدی حاکی از آن است که «اجتهاد» امری لازم است اما محدوده اعمال اجتهاد طبق هر رویکردی متفاوت است. در این نوشتار محدوده اعمال اجتهاد در علم رجال در موارد یادشده از منظر دو رویکرد تقلیدی و اجتهادی مقایسه می‌شود.

۲. مقایسه قلمرو اجتهاد در دو رویکرد اجتهادی و تقلیدی

۲.۱. نسخه‌شناسی

برای پیگیری مطالب هر کتاب تاریخی، نسخه‌شناسی این‌گونه کتاب‌ها و احراز صحت انتساب این کتب به مؤلفان آن‌ها امری ضروری است. در بحث از علم رجال نیز میراث رجالی که از قرن‌های گذشته به دست ما رسیده است بایستی طبق موازین علمی بررسی شوند و صحت‌سنجی انتساب کتاب به مؤلف به‌طور جدی پیگیری شود. این امور از هر دو منظر تقلیدی و اجتهادی ضروری است. شاید بتوان ادعا کرد که در رویکرد تقلیدی به دلیل این پیش‌فرض که مطالب موجود در کتاب رجالی به‌تنهایی حجیت دارند، جایگاه بحث از صحت نسخه‌های موجود از اهمیت بیشتری برخوردار باشد. برای نمونه، در میان کتب رجالی قدیمی که امروزه در دسترس قرار دارند، نسخه رجال ابن‌غضائری و صحت این نسخه در مقایسه با دیگر کتب، بحث‌برانگیز شده است، به‌طوری که حتی راجع به مؤلف این کتاب نیز اختلاف شده است و برخی از عالمان، این کتاب را به حسین بن عبیدالله غضائری منسوب می‌کنند و بعضی دیگر به فرزندش، احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری نسبت می‌دهند.^{۱۱} مسئله مهم دیگر درباره همان کتاب، صحت‌سنجی

۹. مامقانی، تنقیح المقال، ۱/۱۵۶.

۱۰. بهبهانی، فوائد الرجالية، ۵۹ تا ۴۴.

۱۱. کلباسی، سماء المقال، ۱۴.

نسخه موجود است. در این بحث نیز اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی از عالمان، مثل آقابزرگ تهرانی به موضوع و جعلی بودن نسخه موجود حکم می‌دهد و انتساب این نسخه را به ابن غضائری، نوعی اجحاف در حق وی تلقی می‌کند. نامبرده، نویسنده نسخه منسوب به ابن غضائری را مربوط به فردی معاند با شیعه و تشیع می‌داند که مطالب خود را به ابن غضائری به دروغ نسبت داده است.^{۱۲} خویی نیز درباره نسخه رجال ابن غضائری شبیه به همین نظر را ارائه کرده است. ایشان با مقایسه میان کتاب رجال ابن غضائری با کتاب رجال نجاشی و تفاوت نقل این دو کتاب در موارد نقل نجاشی از ابن غضائری، درصدد تقویت نظر خود بر می‌آید و این تفاوت نقل را از شواهد موضوع بودن رجال ابن غضائری به شمار می‌آورد.^{۱۳} در نقطه مقابل این گروه، برخی دیگر از صحت انتساب این کتاب به ابن غضائری سخن گفته‌اند. جعفر سبحانی نیز ضمن تحلیل و بررسی چهار نظریه درباره کتاب رجال ابن غضائری، بر نظریه‌ای مهر صحت می‌زند که نسخه موجود را به احمد بن حسین غضائری منسوب می‌داند.^{۱۴} وی ادعای معقول‌انگاری این کتاب را در غایت تفریط و کم‌لطفی نسبت به آن اعلام می‌کند.^{۱۵} سبحانی در این اظهار نظر به دلایلی استناد می‌جوید که از جمله آن‌ها مطابقت نسخه نجاشی با نسخه منتسب به ابن غضائری در بسیاری از موارد است.^{۱۶}

چنان‌که مشاهده می‌شود صحت‌سنجی نسبت کتاب رجال ابن غضائری به احمد بن حسین براساس اجتهاد رجالیان، نتیجه‌ای متفاوت به دنبال دارد. عدم صحت انتساب این کتاب در رویکرد تقلیدی به این نتیجه منتهی می‌شود که اقوال ابن غضائری به‌طور کلی از دایره بحث خارج شود، زیرا کشف نظر وی میسر نخواهد بود. اما عدم احراز انتساب این کتاب در رویکرد اجتهادی سبب حذف داده‌های این کتاب در فرایند اجتهاد نخواهد شد، بلکه مطالب آن همچنان می‌تواند به‌عنوان قرینه در نظر گرفته شود اما درجه اعتبار و ارزش این قرینه، از دیگر قراین پایین‌تر خواهد بود.

۲.۲. اجتهاد در عرصه اصطلاح‌شناسی

علم رجال مانند همه علوم دیگر اصطلاحات خاص خود را داراست و تخصص در هر علم، شناخت دقیق کاربرت اصطلاحات آن علم را می‌طلبد. علم رجال نیز از این قاعده مستثنا نیست و طبق هر دو رویکرد تقلیدی و اجتهادی، شناخت مصطلحات این علم امری ضروری خواهد بود. می‌توان گفت در رویکرد تقلیدی به دلیل اینکه هدف کشف آرای متقدمان است، شناخت اصطلاحات ایشان و اینکه با چه

۱۲. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ۸۹/۱۰.

۱۳. خویی، معجم رجال الحديث، ۹۶/۱.

۱۴. سبحانی تبریزی، کلیات فی علم الرجال، ۹۳.

۱۵. سبحانی تبریزی، کلیات فی علم الرجال، ۹۱.

۱۶. سبحانی تبریزی، کلیات فی علم الرجال، ۹۱.

تعبیرهایی توثیق و عدالت یا فسق و کذب راوی را اراده کرده‌اند، اهمیت بیشتری می‌یابد. در رویکرد اجتهادی گرچه شناخت مراد کلمات عالمان متقدم لازم است، اما هدف از اصطلاح‌شناسی و اجتهاد در این مسئله، دستیابی به قرآینی از قرینه‌های موجود برای شناخت احوال راوی است. در این رویکرد، دلالت عبارت‌های موجود در اصول رجالی داوری نهایی را تعیین نمی‌کنند. بنابراین، آن اهمیت موجود در رویکرد تقلیدی برای شناخت اینکه چه نوع عبارت‌هایی به طرز استقلالی دالّ بر توثیق یا جرح راوی است، در این رویکرد مطرح نیست. شاید بتوان چنین گفت که شناخت حوزه دلّی عبارات موجود در کتب رجالی متقدم می‌تواند برای ایفای نقش قرینه و شاهد در استنباط نهایی کافی باشد. به این معنا که، در این رویکرد می‌توان تقسیم‌بندی دوگانه‌ای را برای الفاظ و عبارات رجالیان متقدم صورت داد، به طوری که هریک از اصطلاحات، در دو دسته «مدح یا ذمّ» قرار گیرند. بدین ترتیب می‌توان با تجمیع شواهد مدح، به معتبر بودن راوی حکم کرد یا با تجمیع شواهد ذم، عدم اعتبار وی را نتیجه گرفت. از موارد اجتهاد در علم رجال این است که مجتهد رجالی میزان دلالت هریک از الفاظ به کاررفته در لسان رجالیان پیشین را بر توثیق یا جرح مشخص کند که چه لفظی به تنهایی دالّ بر وثاقت راوی است و چه الفاظی صرفاً حکایت از مدح راوی است و دلالتی بر وثاقت نمی‌کند. معناشناسی اصطلاحات رجالیان و شناخت معنای الفاظ به کاررفته در حق راویان امروزه بیشتر در علم درایه با عنوان «الالفاظ المستعملة فی الجرح و التعديل» بحث و بررسی می‌شود.^{۱۷} اما همان‌طور که اشاره شد این مسئله به طور مستقیم در بحث‌های رجالی دخیل و مؤثر است. از این رو برخی از دقت‌ها و تأمل‌های مرتبط با این موضوع با عنوان فوائد الرجالية عرضه شده است.^{۱۸} برای مثال، از جمله الفاظی که دلالت آن بر جرح و فسق راوی مورد بحث واقع شده است، اصطلاح «ضعیف» است. برخی همچون شهید ثانی این لفظ را از الفاظ جرح به شمار آورده است که در افاده قدح راوی چونان الفاظ فاسق، کذاب و... است که از اساس سبب سقوط اعتبار حدیث راوی می‌شود.^{۱۹} اما در برابر این نظر، بهبهانی این دیدگاه را نقد کرده و ضعیف نزد قدما را اعمّ از فاسق می‌انگارد. وی بر این باور است که اسباب ضعف نزد قدما بسیار بوده است و آنان لفظ ضعیف را در موارد بسیاری حتی به مجرد قلّت حفظ یا سوء ضبط یا روایت از ضعفا و مجاهیل و... بر راویان اطلاق می‌کرده‌اند. حال آنکه، قدر مسلم امور یادشده موجب فسق به شمار نمی‌آید. بنابراین، این نتیجه حاصل می‌شود که کاربرست لفظ ضعیف درباره راوی همه‌جا دالّ بر جرح و فسق راوی نیست.^{۲۰} در این مورد

۱۷. غفاری صفت، تلخیص مقیاس الهدایة، ۱۱۵.

۱۸. نک: کجوری شیرازی، فوائد الرجالية، ۱۲۹ تا ۱۱۷؛ مامقانی، تنقیح المقال، ۴۷۵ تا ۴۸۱؛ بهبهانی، فوائد الرجالية، ۱۷ تا ۴۴ و...

۱۹. شهید ثانی، الرعاية، ۲۰۹.

۲۰. بهبهانی، فوائد الرجالية، ۳۷.

می‌توان به نمونه دیگری در قسم الفاظ مدح اشاره کرد. لفظ «عین و وجه» از جمله اصطلاحاتی است که گاهی با تعبیر «عین من اصحابنا»^{۲۱} یا «وجه من وجوه اصحابنا»^{۲۲} نیز در کتب رجالی مشاهده می‌شود اما در دلالت این الفاظ بر توثیق خاص یا بر تعدیل اختلاف شده است. بهبهانی دیدگاه‌هایی را بدون ذکر نام صاحبان آن بازگو می‌کند که قائل به افاده این الفاظ بر تعدیل بوده‌اند و سرانجام نظر خود را درباره این موضوع چنین ابراز می‌کند که الفاظ «عین و وجه» بر مدح معتدبه دلالت دارند.^{۲۳} ازسوی دیگر، خویی بر این باور است که لفظ «عین» و «وجه» به‌تنهایی حتی مرتبه حسن را هم ثابت نمی‌کند، چه رسد به اینکه توثیق را افاده کند. البته ایشان این نکته را نیز می‌افزاید که اگر این تعبیرها در قالب «عین من عیون اصحابنا» یا «وجه من وجوه اصحابنا» ذکر شوند قطعاً بر حسن حال راوی دلالت می‌کنند.^{۲۴}

در ادامه این بخش می‌توان به وجه دیگری از اجتهاد در زمینه اصطلاح‌شناسی اشاره کرد. گاهی اوقات در کاربرست الفاظ ثبت‌شده در اصول رجالی، نحوه خوانش و نیز دلالت آن‌ها بر مدح یا بر ذم، اختلاف رخ داده است. بنابراین در مواضعی که شناخت مراد رجالیان پیشین از تعبیرهایی که در جرح و تعدیل و معرفی راویان به کار رفته است وحدت نظر نباشد، اجتهاد و اعمال نظر حتی با رویکرد تقلیدی امری اجتناب‌ناپذیر خواهد شد. لذا برای استنباط صحیح از کلمات عالمان رجالی متقدم بایستی اجتهاد به خرج داد تا به ورطه درک اشتباه از عبارات‌های عالمان متقدم گرفتار نیاییم. لازم به ذکر است که دامنه اختلاف در برداشت و استنباط از کلمات رجالیان متقدم به‌طوری‌که ذکر شد، آن‌چنان گسترده نیست و فقط در برخی از اصطلاحات چنین اختلافی رخ نموده است. برای نمونه، عبارت «اسند عنه» از جمله مواردی است که حتی در ضبط و خوانش صحیح و مراد این لفظ و نیز دلالت آن بر مدح، اختلاف نظر جدی به چشم می‌خورد، به‌طوری‌که با ملاحظه خوانش معلوم و مجهول این عبارت، تعداد اقوال درباره معنا و مفاد آن به ۱۱ مورد رسیده است.^{۲۵}

۳.۲. توثیقات عامه و امارات توثیق

مقصود از امارات توثیق، دلایلی است که در اثبات وثاقت راوی نقش‌آفرین‌اند. در این زمینه عالم رجالی بایستی قرائنی را که دال بر وثاقت و عدالت راوی است مشخص کند. اینکه چه قرینه‌ای بر وثاقت راوی دلالت دارد یا به‌تنهایی کاشف از وثاقت راوی نیست، از جمله مسائلی است که زمینه اجتهاد در علم

۲۱. برقی، الرجال، ۳۰۵.

۲۲. نجاشی، الرجال، ۲۷.

۲۳. بهبهانی، فوائد الرجالية، ۳۲.

۲۴. خویی، معجم رجال الحديث، ۲۸۸/۸.

۲۵. حب الله، منطق نقد السند، ۷۶/۳.

رجال را فراهم می‌کند. چنین اجتهادی هم در رویکرد تقلیدی و هم در رویکرد اجتهادی اجتناب‌ناپذیر است. البته در برخی موارد به‌ویژه در امارات توثیق خاص (مواردی از قبیل روایت مدح و توثیق رسیده از معصوم مراد است، نه داوری‌های رجالیان پیشین)، ابهام و اختلافی در کار نیست و این امور نزد غالب عالمان رجالی پذیرفته است.^{۲۶} ولی در برخی انواع توثیقات عام همانند وکالت ازسوی معصوم، مشایخ الثقات الثلاثة و... میان عالمان رجالی اختلاف نظر رخ داده است.^{۲۷} در این حیطة بایستی با اِعمال اجتهاد و بررسی همه جوانب بحث روشن شود که چه چیزی از امارات توثیق به شمار می‌آید و چه چیزی به‌تنهایی بر وثاقت دلالتی ندارد.

می‌توان گفت در رویکرد اجتهادی برخلاف رویکرد تقلیدی سخن از نگاهی مجموعی به امارات توثیق است. بنا بر اینکه هریک از این امارات به‌تنهایی دلیلی برای حکم به وثاقت محسوب نمی‌شوند، بلکه نقش قرینه‌ای از قرائن را ایفا می‌کنند و با تجميع قرائن و نگاه مجموعی به امارات، اگر کفه قرائن دالّ بر وثاقت قوی‌تر بود، می‌توان راوی را ثقه دانست. بنابراین در این رویکرد هریک از اموری که به‌نحوی دلالتی بر مدح راوی داشته باشد می‌تواند از امارات توثیق به شمار آید؛ چراکه توثیق حاصل جمع قرائن است. اما در رویکرد تقلیدی امارات توثیق به اموری اطلاق می‌شود که کاشف از نظر رجالیان متقدم باشد.

با همین ملاحظات می‌توان به اسباب و عوامل اختلاف نظر عالمانی همچون وحید بهبهانی و خویی در زمینه توثیقات عام پی برد. خویی از توثیقات عام صرفاً اجماع متقدمان بر وثاقت گروهی به نام اصحاب اجماع، راویان سلسله اسانید کتاب علی‌بن‌ابراهیم و کامل الزیارات را می‌پذیرد^{۲۸} اما سایر موارد توثیقات عام از قبیل مشایخ الثقات الثلاثة، وکالت از معصوم، کثرت روایت، شیخوخه اجازه را دارای اشکال دانسته و هیچ‌یک را برای احراز وثاقت راوی کافی نمی‌داند.^{۲۹} در آن سو، وحید بهبهانی به موارد بسیاری از امارات توثیق عام به دیده مثبت می‌نگرد.^{۳۰} وی در فایده سوم از فوائد الرجالية اموری چون جزو مشایخ اجازه‌بودن راوی، وکیل امام‌بودن، کثیرالروایه‌بودن، نقل جماعتی از اصحاب از راوی و کتاب او، روایت اجلاء از او، مقبول‌بودن تمامی روایات راوی و اِکثار صاحبان کتاب کافی و الفقیه از وی را از جمله امارات توثیق و نقطه قوت راوی معرفی می‌کند.^{۳۱}

چنان‌که قبل از این اشاره شد، در رویکرد تقلیدی حصول شناخت احوال راویان جز از طریق

۲۶. خویی، معجم رجال الحديث، ۳۹/۱.

۲۷. تستری، قاموس الرجال، ۷۰/۱.

۲۸. خویی، معجم رجال الحديث، ۴۹/۱.

۲۹. خویی، معجم رجال الحديث، ۵۵/۱.

۳۰. بهبهانی، فوائد الرجالية، ۴۴.

۳۱. بهبهانی، فوائد الرجالية، ۴۴.

اظهارنظرهای عالمان رجالی متقدم امکان‌پذیر نیست. این مطلب در توثیقات عام نیز جاری است. بنابراین مشاهده می‌شود که خویی در بحث از توثیقات عام مواردی را که رجالیان پیشین تصریحی بر وثاقت جمعی از راویان دارند معتبر می‌داند، زیرا در رویکرد ایشان بایستی تلاش کرد تا نظر عالمان رجالی متقدم دربارهٔ راویان کشف شود. بنابراین اگر این بزرگان نظری ارائه کرده باشند که در ضمن آن گروهی از راویان به صورت جمعی توثیق شده باشند، می‌توان این توثیق را تحت عنوان توثیقات عامه پذیرفت. ولی براساس اوصاف دیگری مثل وکالت از معصوم یا کثرت روایت و... که تصریحی از بزرگان متقدم در این زمینه مشاهده نمی‌شود، نمی‌توان به عنوان توثیقات عام ترتیب اثر داد. در رویکرد اجتهادی همواره حصول شناخت احوال رجال حدیث متوقف بر اظهارنظر رجالیان پیشین نیست. بنابراین، اگر قرینه‌ای در موردی یافت شود که هر چند عالمان رجالی متقدم به دلالت آن بر توثیق تصریح نکرده باشند، قابلیت آن را دارد که از امارات توثیق به شمار آید.

۴.۲. تمییز مشترکات

«تمییز مشترکات» اصطلاحی است که در کتب رجالی متأخر به چشم می‌خورد. به طور خلاصه، مشترکات را چنین تعریف کرده‌اند: «اسم مشترک بین راوی ثقه و راوی غیرثقه». ^{۳۲} در زمینه تمییز مشترکات، آثار ویژه‌ای با همین عنوان تألیف شده است که برای نمونه می‌توان به کتاب تمییز المشتربات از کاظمی اشاره کرد. کتب رجالی جامع دیگری همچون جامع الرواة، معجم الرجال و تنقیح المقال نیز به این مسئله توجه ویژه‌ای دارند. از مهم‌ترین نکاتی که می‌تواند در حل مشکل اسامی مشترک نقش‌آفرینی کند، این است که به طبقهٔ راوی توجه شود و مشخص شود که هر راوی ناقل از کدام معصوم بوده است. همچنین توجه به نام پدر، نام جد، لقب و کنیهٔ راوی، روایت‌کنندگان از راوی و مشایخ وی، از جمله راه‌های تمییز راویان مشترک الاسم است. ^{۳۳}

براین اساس، باید گفت: اجتهادی که در این زمینه صورت می‌گیرد به وسیلهٔ تتبع و ممارست در اسانید احادیث و کتب رجالی حاصل می‌شود. برای مثال، «ابن سنان» از جمله اسامی است که گفته شده میان ثقه و غیرثقه مشترک است. «عبدالله بن سنان» به عنوان راوی ثقه و «محمد بن سنان» براساس مشهور، از جمله راویان ضعیف شمرده می‌شود. برای حل این مشکل، عالمان بعد از دقت و ممارست در سند روایات به این نکته پی برده‌اند که باتوجه به طبقهٔ «محمد بن سنان»، این راوی با واسطه از امام صادق (ع) روایت نقل

۳۲. فضلی، اصول علم الرجال، ۱۸۵.

۳۳. استرآبادی، لب اللباب، ۱۴۶.

می‌کند، برخلاف «عبدالله بن سنان» که بدون واسطه از همین امام همام نقل روایت کرده است.^{۳۴} بنابراین همین نکته می‌تواند به عنوان شاخصه‌ای برای تمییز میان این دو راوی در نظر گرفته شود.

در پرتو مثال یادشده روشن شد که برای تمییز و تشخیص هویت افراد هم‌نام، قاعده‌ای کلی نمی‌توان ارائه کرد. چنان‌که اشاره شد اجتهاد در این زمینه با تتبع در موارد جزئی امکان‌پذیر خواهد بود.

تمییز مشترکات و بحث از تشخیص هویت راویان هم‌نام در رویکرد تقلیدی هنگامی کارایی دارد که نامی، مشترک بین راوی ثقه و غیرثقه باشد. برای همین اگر نامی که مشترک بین افراد مختلف است با توجه به اصول رجالی متقدم همگی ثقه یا غیرثقه باشند، تعیین هویت راوی فایده‌چندانی در پی نخواهد داشت.^{۳۵} البته باید گفت نگاه به مبحث تمییز مشترکات در رویکرد اجتهادی همانند رویکرد تقلیدی نیست، زیرا در رویکرد اجتهادی هنگامی که راویانی با نام مشترک، طبق اصول رجالی اولیه همگی ثقه یا غیرثقه بوده باشند، نمی‌توان از بی‌فایده بودن بحث و بررسی در این باره سخن گفت؛ چراکه مبنا در این رویکرد عدم تقلید صرف از گذشتگان است. بنابراین در مواردی که راویان متعدد از نام مشترک برخوردار باشند، باید تلاش کرد تا هویت و احوال همه راویان مشترک‌الاسم مشخص شود. در رویکرد اجتهادی در همه مواردی که پای تشابه اسمی در میان است، بحث از تمییز مشترکات پابرجا خواهد بود، برخلاف رویکرد تقلیدی که بحث از تمییز مشترکات دایره محدودتری را در بر می‌گیرد. به تعبیر دیگر، کار تمییز مشترکات در رویکرد اجتهادی به صرف وجود تشابه اسمی آغاز می‌شود، زیرا وثاقت یا عدم وثاقت این عده از راویان هنوز احراز نشده است. اما در رویکرد تقلیدی که بحث توثیق و تضعیف را رجالیان پیشین انجام داده‌اند، فقط زحمت تشخیص راوی ثقه از غیرثقه در سلسله سند حدیث است که برعهده عالم رجالی باقی خواهد بود.

۴.۲. تعارض جرح و تعدیل

بحث از تعارض جرح و تعدیل در رویکرد تقلیدی غالباً هنگام تعارض آرای رجالیان پیشین در یک راوی مطرح شده و راهکارهایی برای حل این تعارض‌ها ارائه می‌شود. برای مثال، اگر نجاشی در موردی به تضعیف یک راوی، همچون داود بن کثیر رقی پرداخته باشد^{۳۶} و درست در نقطه مقابل نظر وی، شیخ طوسی از وثاقت همین شخص سخن به میان آورده باشد،^{۳۷} در این صورت راجع به یک راوی مشخص هم جرح و هم تعدیل وارد شده و میان ادله تعارض رخ می‌دهد و بایستی به حل این تعارض پرداخته و به صحت یکی از دو طرف جرح یا تعدیل حکم کرد یا به طور کلی درباره آن راوی مشخص توقف صورت گیرد. بنابراین

۳۴. فضلی، اصول علم الرجال، ۱۸۶.

۳۵. سبحانی تبریزی، کلیات فی علم الرجال، ۴۷۰.

۳۶. نجاشی، الرجال، ۱۵۶.

۳۷. طوسی، الرجال، ۳۳۶.

بحث تعارض جرح و تعدیل از جمله مباحثی است که برای حل آن به فرایند اجتهاد نیازمندیم، به طوری که حتی با رویکرد تقلیدی، اجتهاد در این خصوص اجتناب ناپذیر خواهد بود.

در مقابل رویکرد تقلیدی، در رویکرد اجتهادی تعارض جرح و تعدیل لزوماً به تعارض و تضاد بین دو قول رجالی درباره یک راوی نمی انجامد، بلکه در این رویکرد، این گونه تعارض را می توان به تعارض شواهد و قراین و تعارض کفه قراین مدح و وثاقت، با کفه شواهد ذم و قدح تعریف کرد. بدین ترتیب، تعارض اقوال رجالیان متقدم راجع به یک راوی تنها یکی از موارد تعارض بین ادله و شواهد جرح و تعدیل خواهد بود و نه تمام آن.

از تفاوت های حل تعارض جرح و تعدیل در دو «رویکرد تقلیدی و اجتهادی» این است که در رویکرد تقلیدی راهکارهایی که غالباً مطرح می شود دلایلی برای اخذ قول معدّل یا جرح است تا قول یکی از این دو حجیت یابد. بنابراین طبق اجتهاد افراد با مبانی مختلف، برخی قائل به تقدیم مطلق جرح می شوند. وجه این تقدیم به دلیل آگاه بودن جرح از امری است که معدّل براساس حکم به حُسن ظاهر از آن بی خبر بوده است.^{۳۸} گروهی هم در نقطه مقابل، قائل به تقدیم مطلق قول معدّل می شوند. به این دلیل که ممکن است قول جرح به سبب توبه راوی مجروح، با قول معدّل متعارض شود و در صورت تعارض متساقط خواهند شد و به اصالت عدالت در فرد مسلمان باز خواهیم گشت.^{۳۹} راهکارهای دیگری نیز با تفصیل بیشتر یا به اخذ قول یکی از دو نفر جرح یا معدّل و یا به توقف در این مسئله منجر خواهد شد. راهکار دیگری که در کتب رجالی متأخر ارائه شده است، تقدیم مطلق قول نجاشی است و استدلال هایی از قبیل مراتب تخصص و آگاهی بیشتر نجاشی در علم رجال برای توجیه این اظهار نظر ارائه شده است.^{۴۰}

چنان که گفته شد در رویکرد تقلیدی عمده راهکارها در نهایت به ترجیح قول یکی از رجالیان بر اقوال دیگر منجر می شود. اما در رویکرد اجتهادی تعارض جرح و تعدیل منحصر به تعارض دو قول رجالی نمی شود تا در حل این تعارض تنها راهکار ممکن اخذ قول یکی از این دو جرح یا معدّل باشد، بلکه در این رویکرد تعارض کفه شواهد مدح با کفه قرائن ذم مطرح است. برای حل چنین مشکلی بایستی میزان ارزش و قوت هریک از شواهد و قراین بررسی شود و بعد از آن با تجمیع همه قراین در صورت سنگینی هریک از دو کفه وثاقت یا ضعف، حکم نهایی درباره راوی صادر خواهد شد.

به باور نگارندگان، در رویکرد اجتهادی باید تک تک گزارش ها و قرینه هایی که به نحوی می تواند در

۳۸. استرآبادی، لب اللباب، ۱۳۹.

۳۹. مامقانی، مقياس الهداية، ۱۱۳/۲.

۴۰. بحر العلوم، الفوائد الرجالية، ۴/۲.

قضاوت رجالی تأثیرگذار باشند جمع‌آوری و وزن هریک از قرینه‌ها در مقایسه با همدیگر مشخص شود. سپس براینده تمامی شواهد و قرائن را باتوجه به ضریب ارزشی هرکدام به دست آورد و درنهایت، با حصول اطمینانی عقلایی به وثاقت یا عدم وثاقت راوی حکم کرد. روشن است که در صورت عدم حصول چنین اطمینانی، توقف در آن مورد لازم می‌آید. مقصود از تعیین وزن و امتیاز هریک از قرائن، میزان اعتبار و قوت حجیت هریک از شواهد است. البته ممکن است برخی از قرائن مانند روایتی ضعیف که دال بر ضعف راوی است به خودی خود از قوت و اعتبار اندکی برخوردار باشد ولی در صورت تعدد و هم‌افزایی آن با روایات ضعیف دیگری که هم‌مضمون‌اند، درجه ارزش و اعتبار را بالا می‌روند. ازاین‌رو براینده قرائن و شواهد، به دو شاخصه کیفیت آن‌ها از نظر اعتبار و کمیت آن‌ها وابسته است.

۳. ضرورت تقویت رویکرد اجتهادی در علم رجال

مطالعه آثار رجالی گذشته این نتیجه را به دست می‌دهد که اگر شناخت بهتر احوال راویان را در دستور کار قرار می‌دهیم، بایستی در این زمینه خود نیز به اجتهاد در علم رجال به معنایی که در تقابل با رویکرد تقلیدی است، بپردازیم. البته این ضرورت هنگامی است که داده‌های لازم برای اعمال اجتهاد در علم رجال فراهم باشد. بنابراین چنان‌که زمینه‌های مورد نیاز برای اجتهاد در دسترس نباشد، اجتهاد میسر نخواهد بود. اما در مواردی که تنها منبع شناخت حال راوی، نظر رجالیان پیشین باشد و از نظر ایشان وثوق و اطمینان حاصل نشود، تنها بر مبنای انسداد می‌توان نظر رجالی را اخذ کرد. باتوجه به این نکته، در این بخش ابعاد و وجوه ضرورت اعمال اجتهاد با رویکرد اجتهادی در علم رجال در صورت وجود داده‌ها و شواهد و قرائن مناسب تبیین می‌شود:

۳.۱. اجتهادی‌بودن آرای رجالی متقدم و تعارض میان اقوال آنان

مطالعه اصول رجالی اولیه نشان می‌دهد که عالمان رجالی متقدم در موارد بسیاری در عرصه جرح و تعدیل راویان، از اجتهاد بهره جسته‌اند. در همین راستا، مامقانی درباره تضعیفات مبتنی بر غلو چنین ارائه نظر می‌کند: «إِنَّ الْمُتَّبِعَ النِّقْدَ يَجِدُ أَنَّ أَكْثَرَ مَنْ رَمَى بِالْغُلُوِّ بَرِيءٌ مِنَ الْغُلُوِّ فِي الْحَقِيقَةِ»^{۴۱} فرد محقق و متبّع در کتب رجالی می‌یابد که ساحت بسیاری از راویان منتسب به غلو، در حقیقت از این نسبت مبرا است.

وحید بهبهانی نیز در زمینه غلو چنین نظری دارد و صراحتاً از اجتهادی‌بودن این گونه تضعیفات سخن به میان می‌آورد و این نکته را گوشزد می‌کند که چه‌بسا برخی از رجالیان بعد از اجتهاد شخصی و

ناسازگاردانستن مرویات یک راوی با باورهای کلامی مقبول خود، وی را کذاب دانسته‌اند. ایشان در ضمن فایده دوم از فوائد الرجالیه می‌نویسد: «ثم اعلم أنه [یعنی احمد بن محمد بن عیسی] و الغضائری ربما ينسبان الراوي الى الكذب ووضع الحديث أيضا بعد ما نسباه الى الغلو، وكأنه لروايته ما يدل عليه، ولا يخفى ما فيه و ربما كان غيرهما أيضا كذلك، فتأمل؛^{۴۲} بدان که احمد بن محمد بن عیسی و غضائری چه بسا یک راوی را بعد از انتساب به غلو، به کذب و جعل حدیث نیز منتسب می‌کنند و گویا این امر به دلیل نقل مطالبی است که دلالت بر غلو دارد و چه بسا دیگر رجال‌شناسان نیز چنین بوده‌اند.»

از این عبارات به خوبی پیداست که وحید بهبهانی تضعیفات ابن غضائری و نیز دیگران را اجتهادی معرفی می‌کند. سبحانی از عالمان معاصر نیز به اجتهادی بودن آرای رجالی ابن غضائری تصریح کرده و یادآور می‌شود که ابن غضائری با مطالعه مضامین روایات هر راوی، او را مورد قضاوت رجالی قرار می‌داده است.^{۴۳}

محمد سند از دیگر عالمان معاصر به دخیل بودن عنصر اجتهاد در جرح و تعدیل‌های رسیده از رجالیان پیشین تأکید دارد و در بخشی از کتاب خویش با عنوان «تصریحات باجتهادیه مستند الجرح» شانزده شاهد مثال، که بر اجتهادی بودن مستندات جرح رجالیان تصریح دارد، ارائه می‌کند.^{۴۴} بنابراین نباید چنین تصور شود که تمامی جرح و تعدیل‌های موجود در اصول رجالی اولیه بر پایه سماع از مشایخ و اخبار حسی استوار است، بلکه عنصر اجتهاد از سوی رجالیان پیشین نیز در این مسئله دخیل بوده است.

فارغ از نکات پیش گفته، وجود تعارض‌های فراوان در کلام رجالیان پیشین، به سهم خود می‌تواند شاهدی بر اجتهادی بودن جرح و تعدیل‌های موجود در اصول رجالی اولیه باشد؛ چراکه اگر مستند تمامی توثیقات و تضعیفات اخبار حسی قابل اطمینان و متواتر بوده باشد، وجود این تعارضات بین آرای رجالیان پیشین همچون نجاشی و شیخ طوسی توجیهی نخواهد داشت. براین اساس، برخی از عالمان معاصر، وجود تعارضات آشکار در توثیقات و تضعیفات راویان را دلیلی بر «اجتهادی بودن» برخی آرای رجالیان متقدم دانسته‌اند. استدلال مذکور بر این پایه استوار است که تفاوت میان آرای شیخ طوسی و نجاشی از یک سو و تفاوت آن‌ها با کشی از سوی دیگر، نشان‌دهنده عدم انطباق تمامی جرح و تعدیل‌ها با «اخبار حسی» است؛ امری که ادعای نقل مستفیض و متواتر این احکام را به شدت نفی می‌کند.^{۴۵}

بر همین اساس و به علت وجود این تعارضات در بین عبارات رجالیان، وحید بهبهانی در تعلیقه‌ای که

۴۲. بهبهانی، الفوائد الرجالیة، ۳۸.

۴۳. سبحانی تبریزی، کلیات فی علم الرجال، ۹۳.

۴۴. سند، بحوث فی مبانی علم الرجال، ۵۲ تا ۳۳/۲.

۴۵. سند، بحوث فی مبانی علم الرجال، ۹۵/۱.

بر منهج المقال نگاشته است، صرف وجود اختلاف مشایخ در جرح و تعدیل یک راوی را موجب قدح وی نمی‌داند و چنین اعلام می‌کند که اساساً موارد عدم وجود اختلاف در جرح و تعدیل بسیار کمیاب و نادر است.^{۴۶} اندک بودن موارد عدم اختلاف بین آرای رجالیان پیشین با مستند بودن دیدگاه‌های ایشان به اخبار حسی ناسازگار است و به اجتهادی و حدسی بودن آرای ایشان إشعار دارد.

اکنون روشن است که نمی‌توان حجیت قول رجالی را به طور کامل از باب خبر ثقه یا شهادت پذیرفت؛ چراکه در همه موارد متکی بر داده‌های اصول رجالی اولیه و خبر ثقه نبوده و پای حدس و اجتهاد نیز در مسئله جرح و تعدیل در میان بوده است. بنابراین تعامل ما با این کتب یا باید از باب رجوع به اهل خبره باشد یا از باب وثوق و اطمینان عقلایی به این کتب مراجعه شود. در رویکرد تقلیدی هنگامی که اخذ قول رجالی به عنوان خبر ثقه ممکن نباشد و اجتهادی بودن آرای ایشان احراز شود، ناچار باید حجیت قول ایشان را از باب رجوع به اهل خبره دانست. ناگفته نماند که رجوع به اهل خبره در رویکرد تقلیدی به تنهایی حجیت لازم را برای اخذ قول رجالیان پیشین فراهم نمی‌کند؛ چراکه قول خبره برای افرادی حجت است که خود خبره نبوده و توانایی کسب خبرویت را ندارند. بنابراین حجیت قول رجالی از باب رجوع به اهل خبره در رویکرد تقلیدی به انسداد کبیر یا انسداد صغیر بازگشت می‌کند.^{۴۷} در رویکرد تقلیدی با فرض این انسداد، تقلید از اجتهاد رجالیان پیشین حجیت می‌یابد.

اما پیش فرض ما در رویکرد اجتهادی این است که راه کسب شناخت احوال راویان باز است و انسدادی در این زمینه مطرح نیست. از این رو، مبنای رویکرد اجتهادی در علم رجال افتتاح باب علم و علمی در علم رجال است که باتوجه به وجود شواهد و قراین مبنی بر اجتهادی بودن اقوال عالمان رجالی، متقدم، ضرورت پیگیری این رویکرد روشن می‌شود، زیرا در صورت احراز اجتهادی بودن قول رجالی، اجتهاد در این علم برای فقهای امروزی امری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.^{۴۸}

۲.۳. کمبود منابع جرح و تعدیل

مطالعه تاریخ نگارش کتب رجالی و فهرست‌نگاری‌ها نشان می‌دهد که مسئله اصلی کتب رجالی متقدم، جرح و تعدیل راویان نبوده است و صرفاً به ثبت اسامی اصحاب و تعیین طبقه ایشان بسنده می‌شده است. از جمله آثاری که امروزه در دسترس ماست، کتاب طبقات برقی است که مطالعه این کتاب و جرح و تعدیل تنها سه نفر از هزار و اندی راوی، مؤید این مدعاست.^{۴۹} اگرچه گفته می‌شود کتب

۴۶. استرآبادی، منهج المقال، ۳۳۶/۱.

۴۷. حب‌الله، منطق نقد السند، ۹۸/۱.

۴۸. فضلی، اصول علم الرجال، ۹۲.

۴۹. حب‌الله، منطق نقد السند، ۳۱۷/۳.

جرح و تعدیل براساس اظهارات شیخ طوسی در کتاب «الْعُدَّة» بسیار بوده و اصحاب در حدّ گسترده‌ای به جرح و تعدیل راویان می‌پرداخته‌اند،^{۵۰} اما باید گفت امروزه منابعی که امر قضاوت رجالی را عهده‌دار باشند بسیار اندک‌اند. می‌توان چنین گفت که اصول رجالی خمسه، یعنی کتاب اختیار معرفة الرجال، رجال طوسی، فهرست طوسی، فهرست نجاشی و رجال ابن غضائری مهم‌ترین کتب رجالی متقدم به شمار می‌روند که به دست ما رسیده‌اند. از مطالعه این کتب، به‌ویژه مقدمه آن‌ها معلوم می‌شود که جرح و تعدیل راویان در این کتب از لحاظ کمی در حد مطلوب نیست. از میان این کتب تنها کتاب رجال ابن غضائری که در اصل نامش «الضعفاء» است، با هدف جمع‌آوری نام راویان ضعیف نگاشته شده است و گاهی به‌صورت استطرادی به قضاوت درباره وثاقت راویان نیز پرداخته است.^{۵۱} اما چنان‌که اشاره شد برخی از عالمان شیعه، همچون آقابزرگ تهرانی در اعتبار اصل کتاب هم خدشه کرده‌اند.^{۵۲}

از چهار کتاب دیگر، دو کتاب با عنوان فهرست نوشته شده‌اند. روشن است که هدف از فهرست‌نگاری، جرح و تعدیل راویان احادیث نیست، بلکه تنها لیست مؤلفان و صاحبان کتب در این‌گونه از نگاشته‌ها ثبت می‌شود. گرچه در مقدمه فهرست طوسی مؤلف وعده داده است که بعد از معرفی هریک از صاحبان کتاب به جرح و تعدیل وی بپردازد: «وإذا ذكرت كلّ واحد من المصنّفين وأصحاب الأصول فلا بدّ من أن أشير إلى ما قيل فيه من التعديل والتجريح، و هل يعول على روايته أو لا»،^{۵۳} اما با مطالعه متن فهرست مشخص می‌شود که چنین وعده‌ای عملیاتی نشده و شیخ طوسی در بسیاری از موارد بعد از ذکر نام صاحبان کتاب و طریق خود به این راویان، هیچ اشاره‌ای به جرح و تعدیل آنان نمی‌کند.^{۵۴} در کتاب فهرست نجاشی با اینکه در مقدمه، هدف از نگارش کتاب را فقط ردّ ادعای مخالفان امامیه مبنی بر عدم تألیف نزد شیعیان ذکر کرده است و در مقام ردّ این ادعا نام صاحبان کتب و اکتفا به ذکر تنها یک طریق تا ایشان را در دستور کار خود معرفی می‌کند،^{۵۵} اما شاید بتوان گفت که این کتاب مشتمل بر جرح و تعدیل‌های افزون‌تری در مقایسه با کتاب فهرست طوسی است. ولی باز هم در صورت جرح و تعدیل تمامی افراد نام‌برده در این کتاب، فقط جرح و تعدیل صاحبان کتب محقق می‌شود و به وضعیت راویان دیگر نپرداخته است.

کتاب رجال شیخ طوسی نیز بیشتر ما را به شناخت طبقه راوی می‌رساند. اسلوب کتاب چنین است که

۵۰. طوسی، العدة فی اصول الفقه، ۱۴۱/۱.

۵۱. ابن غضائری، الرجال، ۱۷.

۵۲. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ۸۹/۱۰.

۵۳. طوسی، فهرست، ۳.

۵۴. نک: طوسی، فهرست، ترجمه ابان بن عثمان، ۴۷ و ترجمه جابر بن یزید، ۱۱۶.

۵۵. نجاشی، الرجال، ۳.

در آن، اسامی اصحاب و راویان هریک از معصومان(ع) را گرد آورده و در برخی موارد جرح یا تعدیل نیز صورت گرفته است اما هدف اصلی از نگارش این کتاب جرح و تعدیل نبوده است، بلکه آن چنان که از مقدمه این کتاب بر می آید احصای نام راویان حدیث هریک از معصومان(ع) در دستور کار شیخ الطائفه قرار داشته است که البته این امر به شناخت طبقات راویان می انجامد.^{۵۶} لازم به ذکر است که جامعه هدف در این کتاب فقط راویان امامی مذهب نبوده است. بنابراین در این کتاب از منصور دوانیقی ضمن اصحاب امام صادق(ع) بدون ذکر هیچ نکته‌ای دال بر قدح وی یاد شده است.^{۵۷}

کتاب «اختیار معرفة الرجال» دربردارنده اخبار و روایاتی در معرفی احوال راویان است که غالباً با سلسله سند نیز همراه است. اما به نظر می رسد رجوع به این کتاب و استفاده صحیح از آن با رویکرد اجتهادی میسر باشد؛ چراکه مؤلف اصلی این کتاب، یعنی محمدبن عمر کشی فقط در موارد بسیار نادری به اظهار نظر پرداخته است و غالباً به نقل گزارش ها و اخباری در زمینه احوال رجال حدیث بسنده کرده است. بنابراین نمی توان با رویکرد تقلیدی نظر کشی را از روایات موجود در کتابش به دست آورد، زیرا اخبار و گزارش های این کتاب در مواردی متعارض است.^{۵۸} باتوجه به وجود کثرت این تعارض ها نمی توان ادعا کرد که مؤلف آرای خویش را در قالب ذکر روایات بیان کرده است و درباره این کتاب نمی توان رویکرد تقلیدی را پاسخ گو تلقی کرد و به ناچار باید رویکرد اجتهادی را تقویت کرد.

رجوع به منابع رجالی به تنهایی تأمین کننده هدف دانش رجال نیست، ازاین رو ضرورت اجتهاد در این علم و عدم اکتفا به تقلید از رجال شناسان پیشین روشن می شود، به ویژه آنکه شناسایی هویت و احوال راویان مجهول و مهمل از جمله مسائلی است که در رویکرد اجتهادی باید با جدیت دنبال شود؛ چراکه در اصول رجالی اولیه تمامی افراد نام برده جرح و تعدیل نشده و نیز با امکانات محدود آن دوره، توقع اینکه رجال نویسان متقدم بر نام و هویت و احوال همه راویان آگاهی پیدا کرده باشند و در کتب خویش ثبت کرده باشند انتظار نابجایی است. بنابراین شیخ طوسی کثرت و پراکندگی روایان احادیث در نقاط جغرافیایی مختلف را دلیل بر عدم امکان حصر نام تمامی راویان در این کتاب معرفی می کند.^{۵۹}

اکنون می توان گفت این تلقی از اصول رجالی اولیه که هدف از نگارش آن ها جرح و تعدیل تمامی راویان سلسله اسانید روایات براساس اخبار حسی و سماع از مشایخ باشد، با واقعیات تاریخی سازگار نیست؛ چراکه چنین انتظاری از اصول رجالی خمسه با اهداف مؤلفان این کتب متفاوت بوده و ضروری

۵۶. طوسی، الرجال، ۱۷.

۵۷. طوسی، الرجال، ۹.

۵۸. نک: کشی، اختیار معرفة الرجال، ترجمه مفصل بن عمر، ۱۱۲/۲؛ ترجمه هشام بن سالم، ۵۶۵/۲.

۵۹. طوسی، الرجال، ۱۷. مامقانی، تنقیح المقال، ۱۱۰/۱.

است همچون دیگر مطالعات تاریخی، شناخت احوال راویان به عنوان پژوهشی تاریخی با در کنار هم قراردادن تمامی داده‌ها و اطلاعات و تجمیع شواهد و قراین صورت گیرد که رویکرد اجتهادی دقیقاً چنین روشی را پیگیری می‌کند.

۳.۳. ضرورت به‌کارگیری همه‌طرفیت‌ها در اجتهاد فقهی

از دیگر وجوهی که ضرورت اتخاذ رویکرد اجتهادی در علم رجال را روشن می‌سازد این است که مجتهد در مسیر استنباط فقهی نباید در مبادی استنباط، مقلد فرد دیگر باشد، زیرا در این صورت تقلید دیگران از وی جایز نخواهد بود. به عبارت دیگر، مجتهد بایستی همه‌توان خود را در تحصیل حکم شرعی به کار گیرد تا استفراغ وسع محقق شود. بدیهی است که استفراغ تمام وسع، با تقلید از عالمان رجالی متقدم و اعتماد به قول ایشان بدون اجتهاد در این علم حاصل نمی‌شود؛ مامقانی بعد از رد ادله اخباریان مبنی بر عدم نیاز به علم رجال چنین متذکر می‌شود که مجتهد در مقام اجتهاد به علم رجال نیازمند است و اجتهاد در این علم برای حصول استفراغ وسع نزد مجتهد لازم است. از این رو، نباید تنها به قول رجالیان متقدم اکتفا کند.^{۶۰}

نامبرده در بخش دیگری از کتاب خویش در مقام رد دیدگاه اخباریان، از عدم انحصار طریق احراز وثاقت راویان به روش رجوع به کتب عالمان رجالی متقدم و توثیق ایشان سخن می‌گوید. سپس می‌افزاید: می‌توان با ممارست و تتبع و حصول قراین به ظنی اطمینانی درباره عدالت راوی دست یافت: «قد يحصل الظن بالعدالة الموجب للاعتماد على خبر الراوي والمخبر بممارسة الرجل للرجل الممارس له، وقد يحصل بقیام قرائن و علامات تنبئ عن حصول الملكة فيه - وإن لم يكن معاصراً له»^{۶۱} گاهی با ممارست و تتبع درباره راوی، ظن به عدالت موجب اطمینان به خبر راوی و مخبر حاصل می‌شود. گاهی چنین ظنی حتی در صورت عدم ممارست، با قیام قراین و نشانه‌هایی که حاکی از حصول ملكة عدالت در راوی است، حاصل می‌شود.

نتیجه‌گیری

اجتهاد در ساحت‌های مختلفی از علم رجال اجتناب‌پذیر است، از جمله: نسخه‌شناسی کتب رجالی متقدم، اصطلاح‌شناسی، تمییز مشترکات، تعارض جرح و تعدیل و... البته محدوده اعمال اجتهاد در این موارد در دو رویکرد تقلیدی و اجتهادی متفاوت است. در رویکرد تقلیدی، اجتهاد با هدف وصول به آرای

۶۰. مامقانی، تنقیح المقال، ۱۱۰/۱.

۶۱. مامقانی، تنقیح المقال، ۷۹/۱.

رجال‌شناسان پیشین دنبال می‌شود، اما هدف در رویکرد اجتهادی همان غایت علم رجال است و کشف آرای رجالیان متقدم صرفاً به‌عنوان قرینه تلقی می‌شود. با توجه به واقعیت تاریخی اجتهادی بودن اظهارنظرهای رجالیان پیشین، کمبود اسناد و منابع جرح و تعدیل و ضرورت به‌کارگیری همه توان برای مجتهدان، دفاع از رویکرد اجتهادی در علم رجال، امری انکارناپذیر به نظر می‌رسد.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن. الذریعة إلى تصانیف الشيعة. بیروت: دار الأنواء، ۱۴۰۳ق.
- ابن غضائری، احمدبن حسین. الرجال. به تحقیق محمدرضا حسینی جلالی. قم: دار الحديث، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- ابن منظور، محمدبن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الفکر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- استرآبادی، محمدبن علی. منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال. قم: آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- استرآبادی، محمدجعفر بن سیف‌الدین. لب اللباب فی علم الرجال. تهران: اسوه، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- بحرالعلوم، سید محمد مهدی. الفوائد الرجالية. به تحقیق محمدصادق بحر العلوم. تهران: مکتبه الصادق، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- برقی، احمدبن محمد. الرجال. تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۴۲.
- بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل. فوائد الرجالية. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
- تستری، محمدتقی. قاموس الرجال. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- حب‌الله، حیدر. منطق النقد السندی؛ بحوث فی قواعد الرجال و الجرح و التعديل. بیروت: الانتشار العربی، ۲۰۱۷م.
- خویی، سید ابوالقاسم. معجم رجال الحديث. بی‌جا: بی‌نا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ق.
- داوری، مسلم. اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق. بی‌جا: بی‌نا، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- سبحانی تبریزی، جعفر. کلیات فی علم الرجال. قم: حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- سند، محمد. بحوث فی مبانی علم الرجال. قم: باقیات، چاپ دوم، ۱۴۳۷ق.
- سند، محمد. بحوث فی مبانی علم الرجال. قم: مدین، چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. الرعاية فی علم الدراية. قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- طوسی، محمدبن حسن. الرجال. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۳.
- طوسی، محمدبن حسن. العدة فی اصول الفقه. قم: علاقه‌بندیان، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- طوسی، محمدبن حسن. فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول. قم: مکتبه المحقق

- الطباطبائی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- عراقی، ضیاء الدین. الاجتهاد و التقليد. قم: نوید اسلام، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. ترتیب خلاصه الأقوال فی معرفة الرجال. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- غفاری صفت، علی اکبر. تلخیص مقباس الهدایة. تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ چهارم، ۱۳۹۳.
- فضلی، عبدالهادی. اصول علم الرجال. بیروت: مؤسسة ام القرى، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
- کجوری شیرازی، محمد مهدی. فوائد الرجالية. قم: دار الحديث، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- کشی، محمد بن عمر. اختیار معرفة الرجال. قم: آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- کلباسی، ابوالهدی. سماء المقال فی علم الرجال. به تحقیق محمد حسینی قزوینی. قم: مؤسسة ولي العصر (ع) للدراسات الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- مامقانی، عبدالله. تنقیح المقال فی علم الرجال. قم: آل البيت (ع) لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۳۱ق.
- مامقانی، عبدالله. مقباس الهدایة. قم: آل البيت (ع) لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- نجاشی، احمد بن علی. الرجال. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چاپ ششم، ۱۳۶۵.

Transliterated Bibliography

- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tartīb Khulāṣa al-Aqwāl fi Ma‘rifā al-Rijāl*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī Astān-i Quds-i Rāzavī, Chāp-i Awwal, 2002/1381.
- Āqā Buzurg Tehrani, Muḥammad Muḥsin. *al-Dharī‘a Ilā Taṣānif al-Shi‘a*. Beirut: Dār al-Aḍwā’, 1983/1403.
- Bahbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *al-Fawā’id al-Rijālīya*. Qum: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī. Chāp-i Duwwum. 1984/1362.
- Bahr al-‘Ulūm, Sayyid Muḥammad Mahdī. *al-Fawā’id al-Rijālīya*. researched by Muḥammad Ṣādiq Bahr al-‘Ulūm, Tehran: Maktaba al-Ṣādiq, Chāp-i Awwal, 1985/1363.
- Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Rijāl*. Tehran: University of Tehran. Chāp-i Awwal, 1963/1342.
- Dāwarī, Muslim. *Uṣūl ‘Ilm al-Rijāl bayn al-Nazāriya wa al-Taṭbīq*. S.l. s.n. Chāp-i Awwal, 1995/1416.
- Faḍlī, ‘Abd al-Ḥādī. *Uṣūl ‘Ilm al-Rijāl*. Beirut: Mū‘assisah al-Um al-Qurā, Chāp-i Duwwum, 1995/1416.
- Ghafārī Ṣifāt, ‘Alī Akbar. *Talkhīṣ Miqbās al-Hidāya*. Tehran: Imam Sadiq(AS) University. Chāp-i Chāhārum, 2015/1393.
- Ibn Ghaḍā’irī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *al-Rijāl*. researched by Muḥammad Riḍā Ḥusaynī Jalālī. Qum: Dār al-Ḥadīth, Chāp-i Awwal, 2002/1422.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Sivum, 1993/1414.

‘Irāqī, Ziyā’ al-Dīn. *al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Qum: Navīd Islām. Chāp-i Awwal, 1968/1388.

Istarābādī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Manhaj al-Maqāl fi Taḥqīq Aḥwāl al-Rijāl*. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā’ al-Tūrāth, Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Istarābādī, Muḥammad Ja‘far ibn Sayf al-Dīn. *Lub al-Lubāb fi ‘Ilm al-Rijāl*. Qum: Uswah. Chāp-i Awwal, 2010/1388.

Kajūrī Shīrāzī, Muḥammad Mahdī. *al-Fawā’id al-Rijāliyyā*, Qum: Dār al-Ḥadīth, Chāp-i Awwal, 2004/1424.

Kalbāsī, Abū al-Hudā. *Samā‘ al-Maqāl fi ‘Ilm al-Rijāl*. researched by Muḥammad Ḥusaynī Qazwīnī, Qum: Mū‘assisah Valī al-‘Aṣr(AS) li-l-Dirāsāt al-Islāmīyya. Chāp-i Awwal, 1998/1419.

Kashshī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Ikhtiyār Ma‘rifā al-Rijāl*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, 1944/1363

Khūṭ, Sayyid Abū al-Qāsim. *Muḥjam Rijāl al-Ḥadīth*. s.l. s.n. Chāp-i Panjum, 1993/ 1413.

Māmaqānī, ‘Abd Allah. *Miqbās al-Hidāya*. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā’ al-Tūrāth, Chāp-i Awwal. 2010/1431.

Māmaqānī, ‘Abd Allah. *Miqbās al-Hidāya*. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā’ al-Tūrāth, Chāp-i Awwal. 1991/1411.

Muḥib Allāh, Ḥiydar. *Mantiq al-Naqd al-Sanadī, Buḥūth fi Qawā’id al-Rijāl wa al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*. Beirut: al-Inrishār al-Arabī, 2017/1395.

Najāshī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Rijāl*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Shishum, 1986/1365.

Sanad, Muḥammad. *Buḥūth fi Mabānī ‘Ilm al-Rijāl*. Qum: Bāqīyāt, Chāp-i Duwwum, 2016/1437.

Sanad, Muḥammad. *Buḥūth fi Mabānī ‘Ilm al-Rijāl*. Qum: Madyan, Chāp-i Duwwum, 2008/1429.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. *al-Ri‘āya fi ‘Ilm al-Dirāyah*. Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh al-‘Uzmā Mar‘ashī Najafī. Chāp-i Awwal, 1988/1408.

Subḥānī Tabrizī, Ja‘far. *Kuliyāt fi ‘Ilm al-Rijāl*. Qum: Ḥawzah-yi ‘Ilmiyah, Chāp-i Duwwum, 1990/1410.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Rijāl*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Sivum, 1995/1373.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Uda fi Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Alāqahbandān. Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Fihrist Kutub al-Shi‘a wa Uṣūlahum wa Asmā‘ al-Muṣannifin wa Aṣḥāb al-Uṣūl*. Qum: Maktaba al-Muḥaqqiq al-Ṭabātabāyī, Chāp-i Awwal, 1999/1420.

Tustarī, Muḥammad Taqī. *Qāmūs al-Rijāl*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 1990/1410.



Explaining Theistic Dimensions of *Infāq* in the Quran through Psychosocial Mechanisms: A Critique of Social Exchange Theory

Dr. Nematullah Firoozi



(Corresponding Author)

Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Theology, Imam Reza International University, Mashhad, Iran

Email: firoozi@imamreza.ac.ir

Reyhaneh Ghavipangeh



MA. Student, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Theology, Imam Reza International University, Mashhad, Iran

Abstract

Infāq (spending money), as a fundamental moral and social act in the holy Quran, not only has tangible external effects but also promises lasting peace. This article aims to explain the psychosocial mechanisms of *Infāq* on subjective well-being and to critique Social Exchange Theory. The main problem is the inadequacy of rational-exchange frameworks to explain theistic principles of *Infāq*, which are accompanied by the intention of “*ibtiqā’ wajhillāh*” (seeking the pleasure of God) and the promise of peace. The article method consists of qualitative content analysis of the verses, a critique of Social Exchange Theory, and integrating it with positive psychology and neuroscience. According to the results, Quranic *Infāq* is an intelligent and existential mechanism that is beyond mere financial transfer and enhances well-being through four pathways: 1) Transcendent meaning-making: transformation of the act into worship. 2) Emotional regulation: the reduction of negative emotions and activation of the brain’s reward system. 3) Social capital reinforcement: the generation of trust and solidarity. 4) Personality development and self-purification. The innovation of this study lies in proposing an integrative analytical framework of “Divine-Social Exchange” that overcomes the limitations of classical exchange theory and integrates material, social, psychological and transcendent dimensions of *Infāq*. The study reveals that the Quranic promise of tranquility is consistent with findings in psychology and neuroscience and can serve as a basis for designing psychotherapeutic interventions and social policymaking.

Keywords: Holy Quran, *Infāq*, Subjective well-being, Positive psychology, Social Exchange Theory



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



تبیین ابعاد توحیدی اتفاق در قرآن با تکیه بر مکانیسم‌های روان‌شناختی-اجتماعی (نقدی بر نظریه مبادله اجتماعی)

(نویسنده مسئول) دکتر نعمت‌الله فیروزی



استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه بین‌المللی امام رضا(ع)، مشهد، ایران

Email: firoozi@imamreza.ac.ir

ریحانه قوی پنجه



دانشجوی کارشناسی ارشد گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه بین‌المللی امام رضا(ع)، مشهد، ایران

چکیده

اتفاق، به‌عنوان کنشی اخلاقی-اجتماعی بنیادین در قرآن کریم، افزون بر آثار ملموس بیرونی، وعده آرامشی پایدار را نیز به‌همراه دارد. این پژوهش با هدف تبیین مکانیسم‌های روان‌شناختی-اجتماعی اتفاق بر بهزیستی ذهنی و با نقد نظریه مبادله اجتماعی انجام شده است. مسئله اصلی پژوهش، ناتوانی چهارچوب‌های عقلانی-مبادله‌ای در تبیین مبانی توحیدی اتفاق است؛ مبانی‌ای که با نیت «إِيتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» و وعده آرامش همراه است. روش پژوهش شامل تحلیل محتوای کیفی آیات، نقد نظریه مبادله و تلفیق آن با روان‌شناسی مثبت‌نگر و علوم اعصاب است. یافته‌ها نشان می‌دهد که اتفاق قرآنی، مکانیسمی هوشمند و وجودی فراتر از انتقال مالی است که از چهار مسیر بهزیستی را محقق می‌سازد: ۱. معنابخشی متعالی: تبدیل کنش به عبادت، ۲. تنظیم هیجانی: کاهش هیجانات منفی و فعال‌سازی سیستم پاداش مغز، ۳. تقویت سرمایه اجتماعی: ایجاد اعتماد و هم‌بستگی، ۴. رشد شخصیتی و تزکیه نفس.

نواوری پژوهش، ارائه چهارچوب تحلیلی تلفیقی «مبادله الهی-اجتماعی» است که محدودیت‌های نظریه مبادله کلاسیک را پوشش داده و ابعاد مادی، اجتماعی، روانی و متعالی اتفاق را یکپارچه می‌سازد. این مطالعه نشان می‌دهد وعده قرآنی آرامش با یافته‌های روان‌شناسی و علوم اعصاب همسویی دارد و می‌تواند مبنایی برای طراحی مداخلات روان‌درمانی و سیاست‌گذاری‌های اجتماعی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، اتفاق، بهزیستی ذهنی، روان‌شناسی مثبت‌نگر، نظریه مبادله اجتماعی.

مقدمه

در جهان معاصر که با چالش‌های فزاینده سلامت روان، احساس پوچی و گسست اجتماعی روبه‌روست، جست‌وجو برای یافتن راهکارهای پایدار بهزیستی ذهنی به یکی از دغدغه‌های علوم انسانی و اجتماعی تبدیل شده است. در این میان، «انفاق» به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی اخلاقی-اجتماعی در قرآن کریم، نمونه‌ای بدیع و غنی برای کاوشی عمیق‌تر به شمار می‌رود. قرآن کریم در آیه شریفه «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^۱ با وعده‌ای شگرف، پیامد این عمل را «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» می‌خواند؛ بیانی که به روشنی از رهایی از اضطراب و افسردگی، دو اختلال شایع عصر حاضر و رسیدن به آرامشی پایدار حکایت دارد.

رفتارهایی مانند انفاق در علوم اجتماعی کلاسیک عمدتاً با چهارچوب نظریه مبادله اجتماعی تحلیل می‌شوند. این نظریه با فرض عقلانیت حداکثرکننده سود، کنش انسان را در قالب محاسبه هزینه‌ها و پاداش‌های ملموس و ناملموس تبیین می‌کند. اگرچه این رویکرد می‌تواند لایه‌هایی از انفاق را توصیف کند؛ اما در تبیین ژرفای معنوی و وجودی این کنش ناتوان است. این ناتوانی به‌ویژه در مواجهه با تأکید قرآن بر نیت الهی «إِيتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ»^۲ آشکار می‌شود. انفاق قرآنی، فراتر از مبادله‌ای اقتصادی، یک «عبادت» و «قربت» است که پاداش غایی آن، آرامشی درونی و رشد شخصیتی است. نقص مذکور نشان‌دهنده خلئی نظری است: فقدان چهارچوبی که بتواند هم بُعد محاسباتی-اجتماعی و هم بُعد متعالی-معنوی کنش‌های ایثاری را توأمان توضیح دهد. ازسوی دیگر، ظهور روان‌شناسی مثبت‌نگر که بر عوامل شکوفایی، معنا و هیجانات مثبت تمرکز دارد، ابزار مفهومی قدرتمندی برای فهم «حال خوب» فراهم آورده است اما کاربست نظام‌مند آن در تحلیل متون دینی و پیوندش با نظریه‌های جامعه‌شناختی همچنان محدود است.

پژوهش حاضر درصددِ پرکردن این خلأ مطالعاتی از طریق ارائه چهارچوبی تحلیلی-تلفیقی است. پرسش اصلی این است که تبیین مبانی «انفاق توحیدی» بر «بهزیستی ذهنی» با محوریت وعده قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» — چگونه بر پایه نظریه «مبادله اجتماعی» و «روان‌شناسی مثبت‌نگر»، قابلیت تبیین و بررسی تطبیقی دارد؟

در خصوص پیشینه موضوع باید گفت: مطالعات مرتبط با پژوهش در دو محور اصلی بررسی می‌شود:
أ. مطالعات قرآنی: مطالعاتی مانند تحقیق خاکپور، اجنگان و لطفی (۱۳۸۸) با عنوان «نقش انفاق در

۱. بقره: ۲۶۲.

۲. بقره: ۲۷۲.

سلامت معنوی از دیدگاه قرآن و روایات» نشان می‌دهند که اتفاق علاوه بر تأثیرات مادی، منجر به تقویت سلامت معنوی، افزایش شادکامی و کاهش رذایلی مانند بخل می‌شود. همسو با این یافته، احمدی بیغش (۱۳۹۸) به تأثیر نیکوکاری بر هر دو ساحت سلامت روان دنیوی و سعادت اخروی پرداخته است. در حیطه معناشناسی، راستگو و طائریان (۱۴۰۱) با استفاده از نظریه تحلیل مؤلفه‌ای به تبیین ابعاد معنایی اتفاق در بافت قرآنی پرداخته‌اند. ازسوی دیگر، پژوهش گرامی و جعفری (۱۳۹۸) با رویکرد انگیزشی، محرک‌های درونی اتفاق مانند «اِتِّغَاءُ وَجْهِ اللَّهِ» را در تفسیر میزان بررسی کرده‌اند. در بُعد کاربردی نیز مطالعاتی مانند پژوهش مسعودی‌پور (۱۳۹۷) و میرصابری و خزعلی (۱۴۰۲) به ترسیم الگوهای برای ترویج عملی این فضیلت اخلاقی-اجتماعی اهتمام ورزیده‌اند.

ب. مطالعات روان‌شناختی و عصب‌شناختی: شواهد تجربی در روان‌شناسی و علوم اعصاب، پیوند بین رفتارهای نیکوکارانه و سلامت روان را تأیید کرده‌اند. برای نمونه، حسنونند (۱۴۰۱) نشان داده است که اتفاق مالی می‌تواند عاملی مؤثر در کاهش اختلالات روانی باشد. در سطح بین‌المللی، پژوهش‌های عصب‌شناختی، سازوکارهای این تأثیر را روشن ساخته‌اند. مطالعه پارک و همکاران (۲۰۱۷م) با استفاده از تصویربرداری کارکردی مغز نشان داد که رفتارهای نوع‌دوستانه، مناطق پاداش مغز را فعال کرده و احساس شادی را افزایش می‌دهند. به‌طور مشابه، هارباغ، مایر و برگارت (۲۰۰۷م) دریافتند که بخشش داوطلبانه منجر به فعال‌سازی دستگاه پاداش مغز می‌شود؛ یافته‌ای که گویای ارزش ذاتی بخشش و نقش آن در تقویت هیجانات مثبت است.

علی‌رغم آثار موجود، خلأ مطالعه تلفیقی و عمق‌بخشی به آن وجود دارد. ازاین‌رو پژوهش با هدف پرکردن خلأهای مطالعات پیشین و با امتیاز تلفیق سه‌گانه از مطالعات قرآنی، نظریه مبادله اجتماعی و روان‌شناسی مثبت‌نگر طراحی شده است. نوآوری مطالعه در چند محور بیان‌شدنی است: **أ.** با پذیرش انتقادی نظریه مبادله اجتماعی، آن را با مفاهیم معنایی قرآنی پیوند زده و مدل «مبادله الهی-اجتماعی» را به‌عنوان چهارچوبی کامل‌تر پیشنهاد می‌دهد؛ **ب.** با تلفیق نظام‌مند مطالعات تفسیر قرآنی، نظریه مبادله اجتماعی (با رویکردی انتقادی) و مدل پنج‌بعدی بهزیستی، رویکردی بدیع برای تحلیل پدیده اتفاق ایجاد می‌کند؛ **ج.** نشان می‌دهد که چگونه اتفاق از طریق چهار مکانیسم به‌هم‌پیوسته معنابخشی متعالی، تنظیم هیجانات، تقویت روابط و سرمایه اجتماعی و رشد شخصیتی، مسیر روانی، شناختی و اجتماعی را برای تحقق «حال خوب» پایدار فعال می‌سازد؛ **د.** با نشان‌دادن همسویی بین وعده قرآنی آرامش و یافته‌های نوین علوم اعصاب و روان‌شناسی، الگویی برای گفت‌وگوی سازنده بین دین و علوم انسانی ارائه می‌دهد. در این مسیر، چهارچوب تحلیلی نوینی با عنوان «مبادله الهی-اجتماعی» پیشنهاد می‌شود. در این الگو،

اتفاق کنشی عقلانی-معنوی تحلیل می‌شود که با سرمایه‌گذاری اولیه، فرد را به «پاداش‌های چندلایه» (شامل مقبولیت الهی، آرامش درونی، تحکیم پیوندهای اجتماعی و برکت مادی) و درنهایت، به تحقق وعده قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» رهنمون می‌سازد. این تحقیق علاوه بر تبیین سازوکارهای این اثر با پشتوانه یافته‌های تجربی، از راه ادغام مفاهیم معنوی مانند «اخلاص» و «اجر اخروی»، به غنی‌سازی نظریه مبادله اجتماعی می‌پردازد. یافته‌ها می‌تواند پایه‌ای برای برنامه‌های کاربردی در حوزه‌های تربیتی، روان‌درمانی و سیاست‌گذاری اجتماعی باشد و گامی به‌منظور پیوند حکمت دینی با دانش نوین بردارد.

پژوهش حاضر از نظر هدف، بنیادی-نظری است؛ زیرا در پی تبیین نظری پدیده‌ای دینی-روان‌شناختی و ارائه چهارچوب تحلیلی نوین است. از نظر ماهیت و روش نیز کیفی-تحلیلی با رویکرد تلفیقی است. رویکرد تلفیقی بدین معناست که پژوهش از ترکیب سه منظر متفاوت؛ یعنی مطالعات قرآنی-تفسیری، نظریه مبادله اجتماعی و روان‌شناسی مثبت‌نگر برای ساختن چهارچوبی جدید بهره می‌جوید. این رویکرد در علوم انسانی و به‌ویژه در مطالعات بین‌رشته‌ای دین و روان‌شناسی از اعتبار زیادی برخوردار است، زیرا پدیده‌های دینی ذاتاً چندبعدی هستند و تحلیل تک‌بعدی قادر به تبیین کامل آن‌ها نیست.

گردآوری داده‌ها در این پژوهش از سه مسیر اصلی صورت گرفته است: ۱. تحلیل محتوای کیفی آیات قرآن کریم که در آن آیات مرتبط با اتفاق به‌ویژه ۲۶۱ تا ۲۷۴ سوره بقره، ۱۰۳ توبه و ۱۶ تغابن بررسی شده‌اند که معیار انتخاب، محوریت در بحث اتفاق و پیامدهای روانی-اجتماعی آیات شریفه بوده است؛ ۲. نقد و تحلیل متون تفسیری شیعه و سنی، از جمله المیزان، مجمع البیان و کشاف استفاده شده است؛ ۳. بررسی و تحلیل نظریه‌های علمی معاصر که مبتنی بر نظریه مبادله اجتماعی (با تأکید بر آثار هومنز، بلاو و آدامز) و روان‌شناسی مثبت‌نگر (با تمرکز بر مدل پنج‌بعدی سلیگمن) انجام پذیرفته است.

تحلیل داده‌ها در سه مرحله صورت گرفته است: در مرحله نخست، براساس تحلیل محتوای کیفی آیات و تفاسیر، مضامین استخراج شده از آیات مانند «اجر الهی»، «برکت»، «خوف و حزن»، «تزکیه» و «قربت»، شناسایی و دسته‌بندی شده‌اند؛ در مرحله دوم، نقد نظریه مبادله اجتماعی و محدودیت‌های آن در تبیین اتفاق قرآنی بررسی شده است؛ در مرحله سوم، با بهره‌گیری از روان‌شناسی مثبت‌نگر و مفاهیم قرآنی، چهارچوب تلفیقی «مبادله الهی-اجتماعی» طراحی و تبیین شد.

این فرایند تحلیلی، به‌صورت استقرایی-قیاسی (از آیات به مفاهیم کلی و بازگشت به تبیین جزئی) شکل گرفته است. برای افزایش اعتبار پژوهش، از روش مثلث‌سازی بهره گرفته شده است؛ یعنی از منابع متعدد (آیات، تفاسیر شیعه و سنی، نظریه‌های علمی) برای تأیید یافته‌ها استفاده شده و افزون بر آن، انتقال‌پذیری با توصیف دقیق فرایند پژوهش و زمینه آن امکان‌پذیر شده است.

۱. مفهوم‌شناسی

در این بخش، مفاهیم کلیدی براساس منابع قرآنی، تفسیری و روان‌شناختی تنظیم شده‌اند تا پایه‌ای محکم برای تحلیل فراهم سازند.

۱.۱. انفاق

واژه «انفاق» از ریشه ثلاثی مجرد «ن-ف-ق» گرفته شده است. این ریشه در زبان عربی، به معنای اصلی «خرج کردن مال» است و همچنین بر «گذرگاه» یا «سوراخی که جانورانی مانند موش از آن بیرون می‌آیند» (نَفَقَ الْفَارُ) دلالت دارد.^۳ در منابع لغوی، عبارت «نَفَقَ الزَّادُ نَفَقًا» به معنای تمام شدن توشه و زاد به کار رفته است.^۴ همچنین «نَفَقَتِ الدَّابَّةُ» به معنای مردن و خارج شدن روح حیوان است.^۵ این معانی محوری، همگی بر مفهوم «خروج از ملکیت یا حالت پیشین» دلالت دارند. براین اساس، «انفاق» در اصل به معنای «اخراج مال از ملک شخصی» است.^۶ این خروج می‌تواند از طریق فروش، مصرف، بخشش یا هرگونه انتقال دیگر صورت پذیرد.

پیوند معنایی بین این دو معنا حائز توجه است؛ زیرا انفاق، عملی است که در آن مال از ملکیت شخص خارج و به سمت دیگری روانه می‌شود، همانند خروج از یک گذرگاه. در اصطلاح قرآنی، انفاق مفهومی فراتر از بخشش مالی صرف دارد و به «هرگونه هزینه کردن اختیاری و آگاهانه در راه خداوند، اعم از واجب (مانند زکات و خمس) یا مستحب (مانند صدقه و وقف)» تعریف می‌شود.^۷ این تعریف هم واجبات مالی و هم مستحبات را در بر می‌گیرد.^۸ برخی تفاسیر، دایره این مفهوم را گسترده‌تر دانسته و بخشش علم، آبرو، مقام و هر نیکی را نیز شامل می‌شوند.^۹ از این رو، قرآن کریم انفاق را کنشی اخلاقی، اجتماعی و معنوی یکپارچه معرفی می‌کند که وعده پاداش‌های دنیوی و اخروی را به همراه دارد.

مفهوم اجتماعی و تقابل با نفاق: از منظری دیگر، انفاق از همان ریشه «نَفَقَ» به معنای شکاف گرفته شده و مفهوم آن پرکردن شکاف‌هاست. این نگاه، انفاق را عملی برای پرکردن حفره‌های اجتماعی و جلوگیری از اضمحلال و فروپاشی جامعه می‌داند. براین اساس، شناخت دقیق ضد آن، یعنی «نفاق» (که به ایجاد شکاف و دوگانگی در جامعه می‌پردازد) برای درک کامل «انفاق» ضروری است. انفاق، هموارکردن

۳. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۰۵/۵.

۴. طریحی، مجمع البحرین، ۲۴۱/۵.

۵. قرشی، قاموس قرآن، ۹۷/۷.

۶. قرشی، قاموس قرآن، ۹۷/۷.

۷. طبرسی، مجمع البیان، ۶۶۷/۲.

۸. راغب اصفهانی، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ۳۸۵/۳؛ قرشی، قاموس قرآن، ۹۸/۷.

۹. قرآنی، تفسیر نور، ۴۳۴/۱.

راه‌هایی است که منافقان با ایجاد گودال‌های فساد و فریب در فضای جامعه به وجود می‌آورند. بنابراین، انفاق در این کلام، پُرکردن دَرّه‌های نفاق و فریب برای نجات انسان از سقوط در آن‌ها و رهایی از نابودی است.^{۱۰} این تلقی، کنش انفاق را در تقابلی سازنده با نیروهای تفرقه‌انگیز اجتماعی قرار می‌دهد.

آیه شریفه بر حکمی کلی و عمومی دلالت دارد که از کامل‌ترین مصادیق آن طبق روایات سبب نزول در منابع فریقین، امیرالمؤمنین(ع) دانسته شده است. این امر به زمانی اشاره می‌کند که ایشان چهار درهم را به چهار شیوه (شب، روز، پنهان و آشکار) انفاق کردند.^{۱۱} عموم مفسران تأکید دارند که حکم و مدح آیه، عام است و هرکس به این صفت عمل کند، مشمول وعده الهی می‌شود.^{۱۲} این عمومیت، چهارچوب گسترده‌ای برای تحلیل‌های روان‌شناختی-اجتماعی فراهم می‌آورد.

انفاق در منظومه قرآنی، پدیده‌ای چندوجهی است که ابعاد عبادی (تقرب به حق)، اجتماعی (تعادل میان طبقات)، اخلاقی (تزکیه نفس) و جامعه‌شناختی (پیشگیری از تفرقه) را در بر می‌گیرد. این ابعاد درهم‌تنیده که در ریشه لغوی خود بر معنای «خروج و صرف مال برای هدفی متعالی» استوارند، زیربنای مفهومی لازم برای واکاوی سازوکارهای تأثیرگذاری انفاق بر بهزیستی ذهنی را فراهم می‌آورند.

۲.۱. پاداش (در نظریه مبادله اجتماعی و قرآن)

از منظر لغوی، واژه «پاداش» به معنای جزا و مکافات نیکی به کار رفته است؛ هرچند برخی آن را معنایی عام‌تر و دربرگیرنده هر نوع مکافات (اعم از نیک و بد) دانسته‌اند.^{۱۳} این گستره معنایی نشان می‌دهد که مفهوم پاداش در بستر فرهنگ زبانی، ماهیتی دوسویه داشته و همواره بر اصل تناسب و بازتاب عمل استوار بوده است. در تحلیل مفردات قرآن کریم، تمایز معنایی مهمی بین دو کلیدواژه اجر و جزا مشهود است. واژه «أَجْر» در آیه شریفه مذکور به طور خاص به مزد، ثواب و پاداشی اطلاق می‌شود که در مقابل عمل نیک به انسان عطا می‌شود،^{۱۴} درحالی که «جزاء» هم در عمل خوب و هم در عمل بد استعمال می‌شود. این «اجر» می‌تواند هم برای کار دنیوی و هم برای کار اخروی در نظر گرفته شود.^{۱۵} در مقابل، «جزاء» به معنای پاسخی متناسب و متعادل در برابر هر عملی (اعم از نیک و بد) است و از ویژگی «کفایت و بسندگی» برخوردار است.^{۱۶}

۱۰. سلطانی، سیمای انفاق در قرآن.

۱۱. طبرسی، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ۳۵۷/۱-۳۵۸؛ سیوطی، الدر المنثور، ۳۶۳/۱.

۱۲. آلوسی، روح المعانی، ۴۶/۲.

۱۳. برهان، فرهنگ فارسی برهان قاطع، ۱۷۹؛ دهخدا، فرهنگ متوسط دهخدا، ۵۳۷.

۱۴. قرشی، قاموس قرآن، ۲۵/۷.

۱۵. راغب اصفهانی، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ۱۵۱/۱.

۱۶. قرشی، قاموس قرآن، ۲۵/۷.

پاداش در نظریه مبادله اجتماعی: در چهارچوب نظریه مبادله اجتماعی، پاداش به هر نتیجه مطلوبی (اعم از ملموس یا ناملموس) اطلاق می‌شود که فرد از یک رابطه به دست می‌آورد.^{۱۷} این تعریف، پاداش را درون چهارچوبی عقلانی، محاسبه‌گرانه و مبتنی بر حداکثرسازی سود فردی محدود می‌سازد. در این نظام، پاداش می‌تواند در قبال کنش‌های مثبت یا حتی منفی (در صورتی که نتیجه برای کنشگر مطلوب باشد) در نظر گرفته شود. این نگاه، با منظومه ارزشی قرآن و تمایز بنیادین میان «اجر» و «جزاء» تفاوت ماهوی دارد. **نظام چندلایه و متعالی پاداش در گفتمان قرآنی اتفاق:** در نظام اتفاق قرآنی، «اجر» به‌عنوان پاداش عمل نیک، دارای سطوح چندگانه، ابعاد متنوع و کیفیتی کاملاً متمایز است. برخلاف نظریه مبادله که پاداش را نتیجه‌ای احتمالی تلقی می‌کند، قرآن کریم با به‌کارگیری حرف «فاء» در آیات محوری (مانند «فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ»)، بر رابطه سببیت قطعی و تضمین‌شده میان عمل اتفاق و استحقاق «اجر» تأکید می‌ورزد.^{۱۸} ابعاد این «اجر» یا پاداش الهی را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. **اجر مادی (برکت و تضاعف):** این بُعد شامل وعده «برکت» و افزایش در مال و روزی می‌شود. مفهوم برکت، فراتر از افزایش صرفاً کمی است و به «رشد، ثبات، خیر فراوان و اثرگذاری پایدار» در زندگی دلالت دارد.^{۱۹}

۲. **اجر اجتماعی (اعتبار و پیوند):** این سطح از پاداش، کسب احترام، تقویت هم‌بستگی اجتماعی و افزایش اعتماد متقابل را در بر می‌گیرد. اتفاق عادلانه، فرد را در شبکه اجتماعی به‌عنوان عضوی مفید، مورد اعتماد و سازنده تثبیت می‌کند.^{۲۰}

۳. **اجر روانی-معنوی (آرامش و تزکیه):** این بُعد، والاترین و متمایزترین سطح پاداش قرآنی است که نظریه‌های مبادله با رویکرد مادی‌گرا قادر به تبیین کامل آن نیستند. این «اجر» شامل آرامش درونی پایدار (تحقق وعده «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ») و همچنین خود فرایند تزکیه نفس می‌شود. چنین آرامشی، ریشه در امنیت وجودی ناشی از اطمینان به وعده الهی (عِنْدَ رَبِّهِمْ) دارد.^{۲۱}

مهم‌ترین تمایز نظام «اجر» در قرآن، مشروط‌بودن آن به «نیت قربت» و جدایی‌ناپذیری پاداش از ذات عمل نیک است. در میان انواع اجر، اجر روانی-معنوی (آرامش و تزکیه نفس) امری ذاتی و درونی است، به‌گونه‌ای که نفس عمل اتفاق (به‌ویژه هنگامی که پنهان و خالصانه باشد) خود به منبعی مستقیم برای

Blau, Exchange and power in social life. ۱۷

۱۸. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷/۱۷.

۱۹. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲/۳۶۰.

۲۰. طباطبایی، المیزان، ۲/۵۸۴-۵۸۷.

۲۱. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۳/۳۴۷.

آرامش و کمال تبدیل می‌شود. این اجر با اجر مادی (برکت و تضاعف) و اجر اجتماعی (اعتبار و پیوند) متفاوت است؛ زیرا این دو نوع اخیر اگرچه وعده داده شده‌اند، اما بیرونی هستند و تابع مشیت و لطف الهی‌اند. در مقابل، اجر روانی-معنوی در لحظه عمل محقق می‌شود و نزد ضامنی مطلق (عِنْدَ رَبِّهِمْ) حفظ می‌شود که نه وعده خود را خلاف می‌کند و نه پاداش را تباه می‌سازد.^{۲۲} بنابراین «اجر» در نظام قرآنی، شبکه‌ای به هم پیوسته از برکت مادی، تحکیم اجتماعی، آرامش روانی و رشد معنوی است که راجع به محور رضایت الهی سازمان‌یافته و غایت نهایی آن، تحقق وعده آرامش کامل و رهایی از هراس و اندوه است.

۳.۱. بهزیستی ذهنی

دهخدا در تعریف این مفهوم به «بهتر زندگی کردن» و «اموری برای ارتقاء دادن وضعیت زندگی» اشاره می‌کند.^{۲۳} مدل شش‌عاملی «ریف»^{۲۴} چهارچوب جامعی برای درک ابعاد مختلف این بهزیستی روان‌شناختی ارائه می‌دهد. این مدل، سلامت روان را حاصل تلاش فرد برای محقق ساختن ظرفیت‌های درونی خود می‌داند و آن را به شش مؤلفه کلیدی تقسیم می‌کند:

۱. داشتن نگرشی مثبت نسبت به خود و گذشته؛^{۲۵} ۲. توانایی تصمیم‌گیری مستقل براساس معیارهای شخصی؛^۳ ۳. ظرفیت تعامل و حفظ روابط صمیمی و رضایت‌بخش؛^۴ ۴. دارا بودن اهداف روشن و درک معنای زندگی؛^۵ ۵. توانایی مدیریت مؤثر شرایط زندگی؛^۶ ۶. تمایل به رشد قابلیت‌های فردی و یادگیری مستمر.^{۲۵}

این مدل به عنوان یک چهارچوب نظری جامع، درک عمیق‌تری از سلامت روان و راه‌های ارتقای آن ارائه می‌دهد.^{۲۶}

در قرآن کریم مفهوم مذکور با عبارت «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^{۲۷} به شکلی دقیق و موجز بیان شده است. «خوف» به نگرانی و هراس از آینده و وقایع پیش‌رو (متناظر با مؤلفه اضطراب در عاطفه منفی) و «حزن» به اندوه و افسوس از گذشته و از دست‌رفته‌ها (متناظر با مؤلفه افسردگی در عاطفه منفی) اشاره دارد. بنابراین، وعده قرآنی، فقدان دو هیجان منفی کلیدی را تضمین می‌کند و با استناد به تفاسیر، زمینه‌ساز تجربه عاطفه مثبت و رضایت می‌شود. مطالعات روان‌شناختی نشان می‌دهند که بهزیستی ذهنی تحت تأثیر عوامل اجتماعی چون روابط متقابل و اعمال خیرخواهانه قرار دارد.

۲۲. سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۳۶۳/۱.

۲۳. دهخدا، فرهنگ متوسط دهخدا، ۴۸۳.

۲۴. Ryff.

۲۵. Ryff, M The structure of psychological well-being revisited.

۲۶. قیاسی، «مروری بر بهزیستی روان‌شناختی و نظریه‌های مختلف مرتبط با آن».

۲۷. بقره: ۲۷۴.

۲. چهارچوب نظری مبتنی بر تلفیق روان‌شناسی مثبت‌نگر و نقد نظریه مبادله اجتماعی

این بخش، چهارچوب نظری تلفیقی پژوهش را ارائه می‌دهد: نخست، نظریه مبادله اجتماعی و محدودیت‌های آن در تبیین اتفاق بررسی می‌شود و سپس با بهره‌گیری از روان‌شناسی مثبت‌نگر و آموزه‌های قرآنی، مدل «مبادله الهی-اجتماعی» به‌عنوان چهارچوب تحلیلی نوین پیشنهاد می‌شود. نظریه مبادله اجتماعی به‌عنوان چهارچوبی کلاسیک در علوم اجتماعی و روان‌شناسی مثبت‌نگر (با تمرکز بر مدل مارتین سلیگمن) به‌عنوان چهارچوبی مکمل که بر رشد، معنا و شکوفایی انسان تأکید دارد.

رویکرد این مقاله، نقادانه و تلفیقی است؛ یعنی ضمن استفاده از مفاهیم نظریه مبادله اجتماعی، محدودیت‌های آن در تبیین کنش‌های معنوی را نشان می‌دهد و با بهره‌گیری از روان‌شناسی مثبت‌نگر، تحلیلی غنی‌تر و همخوان‌تر با ماهیت اتفاق قرآنی ارائه می‌دهد.

۲. ۱. نظریه مبادله اجتماعی: قابلیت‌ها و محدودیت‌ها در تبیین اتفاق

نظریه مبادله اجتماعی با ریشه در آثار هومنز (۱۹۵۸م) و بلاو (۱۹۶۴م)، از نظریه‌های پرنفوذ برای تحلیل رفتار انسان در بستر روابط متقابل است. هسته این نظریه بر عقلانیت کنشگران (گاه ناخودآگاه) برای حداکثرسازی پاداش‌ها (ملموس یا ناملموس) و حداقل‌سازی هزینه‌ها استوار است.^{۲۸} مفاهیمی مانند سطوح مقایسه^{۲۹} و تلفیق آن با نظریه برابری آدامز (۱۹۶۵م)، بر اهمیت عدالت ادراک‌شده در روابط تأکید می‌ورزد. این نظریه چهارچوبی اولیه برای تحلیل اتفاق ارائه می‌دهد؛ یعنی کنشی که در آن هزینه مالی اولیه با انتظار پاداش‌های چندلایه (مادی، اجتماعی و معنوی) همراه است. آیات قرآنی نیز به‌صراحت به این پاداش‌ها اشاره کرده‌اند، مانند آیات ۲۶۱ و ۲۷۴ سوره بقره. تأکید قرآن بر اتفاق از «طبیات» و نهی از «مَن و اذی» با مفاهیم عدالت در این نظریه همخوانی دارد.

با این حال، کاربرد نظریه در تحلیل اتفاق قرآنی با محدودیت بنیادین روبه‌روست. انسان‌شناسی این نظریه، فرد را موجودی حسابگر و حداکثرکننده سود شخصی می‌داند، درحالی‌که اتفاق قرآنی با نیت خالص (إِيتَاءَ وَجْهِ اللَّهِ) ماهیتی متفاوت دارد. این عمل بیش از آنکه مبادله‌ای اقتصادی باشد، «عبادت»، «تزکیه نفس» و «ایثاری» است که غایت آن «قرب الهی» و پاداش نهایی آن آرامشی درونی (لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) است که در چهارچوب پاداش‌های متعارف اجتماعی نمی‌گنجد. بنابراین، نظریه مبادله اجتماعی به‌تنهایی برای تبیین ابعاد وجودی و معنوی اتفاق ناکافی است و نیازمند مکملی است که بر رشد،

28. Homans, Social behavior as exchange.

29. Thibaut & Kelley, The social psychology of groups.

معنا و شکوفایی انسان متمرکز باشد.

۲.۲. روان‌شناسی مثبت‌نگر و مدل نظریه پنج مؤلفه‌ای شادی پایدار

برای پرکردن این خلأ نظری، پژوهش به روان‌شناس مثبت‌نگر به عنوان مکملی اساسی روی می‌آورد. این شاخه، به رهبری سلیگمن، به جای تمرکز صرف بر آسیب‌شناسی، بر شناسایی و پرورش عواملی می‌پردازد که به شکوفایی و بهزیستی پایدار انسان منجر می‌شوند.^{۳۰} در این چهارچوب، سلامت روان تنها به فقدان بیماری محدود نیست؛ بلکه شامل عواملی مانند شادکامی، سازگاری و شکوفاسازی قابلیت‌ها نیز می‌شود.^{۳۱} سلیگمن در مدل خود پنج مؤلفه اساسی برای بهزیستی معرفی می‌کند:

احساسات مثبت: تجربه هیجاناتی مانند شادی، قدردانی و امید.

درگیری و جذب: حالت «غرقگی» در فعالیت‌های معنادار با استفاده از نقاط قوت فرد.

روابط مثبت: داشتن روابط عمیق و حمایتگر با دیگران.

معنا: تعلق و خدمت به امری بزرگ‌تر از خود.

دستآورد: پیگیری و کسب اهداف برای احساس کفایت و پیشرفت.

این مدل، چهارچوبی قدرتمند برای تحلیل اتفاق قرآنی فراهم می‌آورد. اتفاق، هم‌زمان چندین مؤلفه کلیدی این مدل را فعال می‌سازد: جست‌وجوی معنا (از طریق خدمت به خدا و خلق)، تحکیم روابط مثبت، ایجاد احساسات مثبت پایدار ناشی از کمک به دیگران و تقویت احساس دستآورد اخلاقی. بدین ترتیب، حتی به عنوان یک «هزینه» مادی اولیه می‌تواند به شکوفایی فردی بینجامد. وعده قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» نیز رهایی از هیجانات منفی و دستیابی به آرامشی را نشان می‌دهد که در پرتو این شکوفایی چندبعدی محقق می‌شود.

۲.۳. الگوی پیشنهادی: مبادله الهی-اجتماعی

این پژوهش با نقد نظریه مبادله اجتماعی و غنای روان‌شناسی مثبت‌نگر، چهارچوب تحلیلی تلفیقی «مبادله الهی-اجتماعی» را پیشنهاد می‌دهد. در این الگو، کنش اتفاق در سطح تحلیل اجتماعی با مفاهیمی مانند هزینه-پاداش و عدالت توصیف می‌شود اما برای فهم عمق تأثیر آن بر بهزیستی فرد، باید به مؤلفه‌های مدل سلیگمن رجوع کرد. نقطه اوج این تلفیق، در مفهوم «نیت خالص» است که اتفاق را از مبادلات متعارف فراتر می‌برد و به آن کیفیت یک «کنش ارتباطی-معنوی» می‌بخشد. در این نوع کنش، پاداش اصلی درونی و رشدبخش است؛ یعنی دستیابی به احساس معنا، تقویت فضایل اخلاقی و تجربه

30. Seligman, Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being.

۳۱. امیدیان و دیگران، نقش خلاقیت، «ذهن‌آگاهی و عملکرد تحصیلی بر بهزیستی روانی با میانجی مشکلات روان‌شناختی».

آرامش ناشی از اتصال به حقیقتی متعالی.

این چهارچوب هم ظرفیت تبیین علمی دارد و هم با آموزه‌های قرآنی درباره انفاق همخوانی عمیق پیدا می‌کند. بنابراین، مطالعه حاضر نشان می‌دهد که چگونه انفاق از طریق فعال‌سازی هم‌زمان مکانیسم‌های روانی-اجتماعی و توحیدی، به تحقق وعده الهی رهایی از ترس و اندوه و دستیابی به بهزیستی ذهنی متعالی می‌انجامد. این چهارچوب هم ظرفیت تبیین علمی دارد و هم با آموزه‌های قرآنی درباره انفاق همخوانی عمیق پیدا می‌کند. بنابراین، مطالعه حاضر نشان می‌دهد که چگونه انفاق، از طریق فعال‌سازی هم‌زمان مکانیسم‌های روانی-اجتماعی و توحیدی-معنوی، به تحقق وعده الهی رهایی از ترس و اندوه و دستیابی به بهزیستی ذهنی متعالی می‌انجامد.



تصویر ۱: نظریه تلفیقی مبادله الهی-اجتماعی

۳. یافته‌ها: تحلیل محتوای آیات و تفاسیر قرآنی

این بخش با روش تحلیل محتوای کیفی، مضامین اصلی مستخرج از آیات محوری مرتبط با انفاق، به‌ویژه سیاق آیات ۲۶۱ تا ۲۷۴ سوره بقره و نیز تفاسیر معتبر شیعه و سنی را ارائه می‌دهد. هدف، استخراج و طبقه‌بندی انگاره‌های قرآنی درباره ماهیت، شرایط و پیامدهای کنش انفاق است تا زمینه‌ای مستحکم برای تحلیل روان‌شناختی-اجتماعی در بخش بعدی فراهم آید.

۳.۱. ماهیت، شرایط و قیود کنش انفاق

انفاق در گفتمان قرآنی، مفهومی فراتر از یک انتقال مالی صرف است و به هرگونه هزینه‌کردن آگاهانه و

داوطلبانه در مسیر رضایت الهی در هر زمان و شرایطی تعریف می‌شود.^{۳۲} این کنش در منظومه معارف اسلامی از معنایی گسترده برخوردار است که صرفاً به بخشش مادی محدود نمی‌شود و نقشی اساسی در تأمین آرامش و سلامت معنوی فرد ایفا می‌کند. کیفیت و پیامدهای این عمل نیک، مشروط به رعایت قیود و شرایطی بنیادین است که ساختاری اخلاقی-اجتماعی به آن می‌بخشد.^{۳۳}

پایه‌ای‌ترین شرط تحقق اتفاق اصیل، «نیت خالصانه» (إِيتَاءَ وَجْهِ اللَّهِ) است. این نیت، عمل را از آلودگی‌های ریا و خودنمایی پاک می‌سازد و آن را به عبادتی ناب تبدیل می‌کند که پاداش آن نزد خداوند مصون و محفوظ می‌ماند.^{۳۴} براساس برخی تفاسیر، همین قصد قربت، مرزی اساسی میان اتفاق به مثابه یک «عبادت مالی» و دیگر اشکال انتقال ثروت، مانند مالیات‌های متعارف ایجاد می‌کند.^{۳۵} آداب پس از اتفاق نیز از اهمیت بنیادینی برخوردار است. قرآن کریم صراحتاً می‌فرماید: «وَلَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى»^{۳۶} نهی از «منّ و اذی» (منت‌نهادن و آزاردادن)، علاوه بر توصیه اخلاقی، حرکتی هوشمندانه برای حفظ کرامت انسانی‌گیرنده و پیشگیری از تحقیر اوست که سلامت و پایداری پیوندهای اجتماعی را تضمین می‌کند.^{۳۷}

کانون تحلیلی پژوهش، آیه ۲۷۴ سوره بقره است: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». فعل مضارع «يُنْفِقُونَ» بر استمرار و تداوم این عمل در زندگی مؤمن دلالت دارد. قیدهای «سِرًّا وَعَلَانِيَةً» (پنهان و آشکار) و «بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» (شب و روز) بر جامعیت، انعطاف‌پذیری و نهادینه‌شدن این رفتار تأکید می‌کنند. برخی مفسران، تقدیم «شب» بر «روز» و «پنهان» بر «آشکار» را اشاره‌ای لطیف به افضلیت اتفاق پنهانی، به‌ویژه در خلوت شب دانسته‌اند.^{۳۸} از دیدگاه علامه طباطبائی، اتفاق عاملی برای تعدیل ثروت و تقویت هم‌بستگی اجتماعی است و آن را به ابزاری برای تحقق عدالت اجتماعی تبدیل می‌کند.^{۳۹}

۲.۳. مضامین مرتبط با بهزیستی ذهنی در قرآن (حال خوب)

آیات قرآن کریم و تفاسیر برجسته، پیامدهای متعددی را برای کنش اتفاق بر می‌شمارند که مستقیماً با

۳۲. طبرسی، ترجمه تفسیر مجمع البیان، ۱۷۷/۳.

۳۳. خاکپور و دیگران، «نقش اتفاق در سلامت معنوی از دیدگاه قرآن و روایات».

۳۴. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۳۴۷/۳؛ طباطبائی، المیزان، ۶۱۰/۲.

۳۵. مغنیه، تفسیر کاشف، ۴۲۸/۱-۴۳۱؛ قاسمی، تفسیر القاسمی، ۲۱۵-۲۱۹.

۳۶. بقره: ۲۶۴.

۳۷. طباطبائی، المیزان، ۶۱۰/۲.

۳۸. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷۱/۷؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۶۱/۱.

۳۹. طباطبائی، المیزان، ۶۱۲/۲.

ابعاد مختلف بهزیستی ذهنی و تجربه «حال خوب» پیوند می‌خورند. این پیامدها را می‌توان در شش محور کلیدی و به هم پیوسته دسته‌بندی کرد:

۳. ۲. ۱. رهایی از هیجانات منفی (وعده آرامش پایدار)

براساس تحلیل مفسران، «خوف» به نگرانی و اضطراب نسبت به آینده و وقایع پیش‌رو (مانند ترس از فقر یا عواقب آخرتی) اشاره دارد، درحالی‌که «حزن» به اندوه و افسوس خوردن بر گذشته و امور از دست‌رفته (مانند حسرت مال بخشیده‌شده) باز می‌گردد.^{۴۰} بنابراین، این آیه فقدان دو هیجان منفی بنیادین؛ یعنی اضطراب آینده‌نگر و افسردگی گذشته‌نگر را به عنوان پیامد مستقیم عمل انفاق تضمین می‌کند. از منظر علامه طباطبایی، انفاق خالصانه، قلب را از وسوسه‌های شیطانی و ترس از فقر پاک می‌سازد.^{۴۱} این پاکی درونی و رهایی از دغدغه‌های مذکور، خود منشأ همان آرامش پایدار می‌شود. براساس تفسیری دیگر، حرف «فاء» در عبارت «فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ» دلالت بر رابطه سببیت قطعی و ضروری میان انفاق و حصول این پاداش دارد؛ به این معنا که رهایی از خوف و حزن، نتیجه‌ای مستقیم و تضمین‌شده توسط خود عمل انفاق است.^{۴۲}

برخی روایات تفسیری نیز بر مصداق عینی این آرامش تأکید کرده و «صدقه پنهانی» را عاملی برای «خاموش کردن خشم پروردگار» دانسته‌اند^{۴۳} که به تبع آن، کسب آرامش درونی محقق می‌شود. بدین ترتیب، وعده قرآنی رهایی از هیجانات منفی، بر سه پایه استوار شده و صورتی عینی و روان‌شناختی می‌یابد: ۱. پاک‌سازی درونی و زدودن رذایل قلبی؛ ۲. تضمین الهی بر تحقق وعده؛ ۳. رابطه سببیت قطعی میان عمل و نتیجه.

۳. ۲. ۲. تقویت هیجانات و حالات مثبت (اعطای برکت، امید و رضایت)

قرآن کریم برای جبران هزینه مادی انفاق، به پاداش‌های دنیوی نیز اشاره می‌کند که خود بستر شکل‌گیری هیجانات مثبت را فراهم می‌آورد. در تمثیل مشهور آیه ۲۶۱ سوره بقره، انفاق در راه خدا به دانه‌ای تشبیه شده است که هفت خوشه و در هر خوشه صد دانه می‌رویانند. این تمثیل به وضوح بر مفهوم «برکت» و افزایش فزاینده‌تر از محاسبات عادی و متعارف تأکید دارد.^{۴۴} برکت، مفهومی جامع‌تر از صرف افزایش کمی است و به «رشد، ثبات و فراوانی خیر» در زندگی اشاره می‌کند. چنین وعده الهی، یک چهارچوب شناختی

۴۰. طباطبایی، المیزان، ۶۱۴/۲؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷۱/۷.

۴۱. طباطبایی، المیزان، ۶۱۴/۲.

۴۲. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷۱/۷.

۴۳. حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۲۹۱/۱.

۴۴. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۶۰/۲.

مثبت در ذهن فرد اتفاق‌کننده ایجاد می‌کند که می‌تواند احساس امید و خوش‌بینی نسبت به آینده اقتصادی و معیشتی را در وی پدید آورد. این امیدواری، خود پادزهر نیرومندی در برابر «خوف» از فقر و آینده‌ای نامعلوم محسوب می‌شود.^{۴۵}

ازسوی دیگر، نفس انجام عمل نیک و اطاعت از فرمان الهی، به‌خودی‌خود منبع رضایت درونی و حس افتخار اخلاقی است. اتفاق انسان را «از بند مال‌پرستی آزاد می‌کند و او را به‌سوی رضایت درونی هدایت می‌کند.»^{۴۶} این رهایی و احساس رضایت، تنها محدود به پاداش اخروی نیست؛ بلکه در لحظه انجام عمل و به‌عنوان دستاوردی اخلاقی بلاواسطه تجربه می‌شود. به‌تعبیر دیگر، اتفاق‌کننده چون انتظار جبران دنیوی از دریافت‌کننده ندارد، در همان حال که به دیگری می‌بخشد، خویش را از قید حرص و وابستگی مادی می‌رهاند. این رهایی، خود منبعی اطمینان‌بخش و ارزشمند برای حصول رضایتی پایدار و تقویت هیجانات مثبت در فرد و جامعه است.^{۴۷} بدین ترتیب، اتفاق نه‌تنها با وعده برکت مادی، امیدی آینده‌نگر می‌آفریند؛ بلکه در نفس عمل و به‌صورت آنی، لذت اخلاقی و آرامش ناشی از اطاعت و رهایی از تعلقات را به ارمغان می‌آورد.

۳.۲.۳. معنابخشی و هدفمندی متعالی (اتصال به غایتی برتر)

ژرف‌ترین لایه تأثیر اتفاق، نقش آن در معنابخشی به زندگی فرد است. با محور قرارگرفتن نیت «إِيتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ»، عمل مادی اتفاق از سطح یک کمک اجتماعی صرف فراتر می‌رود و به مرتبه یک «عبادت» و «قرب» ارتقا می‌یابد.^{۴۸} استعاره «قرض دادن به خدا» در آیه ۲۴۵ سوره بقره این حس را به اتفاق‌کننده منتقل می‌سازد که در مشارکتی قدسی و ارتباطی ویژه با ذاتی بی‌نهایت بخشنده و امین درگیر شده است.^{۴۹} این احساس تعلق به یک نظام معنایی بزرگ‌تر و متعالی، قدرتمندترین منبع معنا و هدفمندی در زندگی به شمار می‌رود و پاسخی وجودی و ریشه‌ای به پوچی و اضطراب‌های متافیزیکی بشری ارائه می‌دهد.

۳.۲.۴. تحکیم روابط و هم‌بستگی اجتماعی (حرکت از فردگرایی به جمع‌گرایی)

در منظومه قرآنی، اتفاق، کنشی اجتماعی با کارکردهای جمعی محسوب می‌شود. هدف از این عمل، ایجاد تعادل اجتماعی و کاهش فاصله طبقاتی ذکر شده است؛ امری که کینه‌ها را کاسته و هم‌بستگی اجتماعی را تقویت می‌کند.^{۵۰} این کنش، با تعدیل ثروت، به‌طور هم‌زمان دو اثر متقابل بر جای می‌گذارد:

۴۵. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷/۱۷.

۴۶. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۶۳/۲.

۴۷. طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ۶۲۹/۱-۶۳۱.

۴۸. طباطبائی، المیزان، ۶۱۲/۲.

۴۹. طباطبائی، المیزان، ۶۱۲/۲.

۵۰. طباطبائی، المیزان، ۵۸۴/۲-۵۸۷.

از یک سو احساس طرد و حقارت را در گیرنده کاهش می‌دهد و ازسوی دیگر احساس مسئولیت و پیوند انسانی را در دهنده افزایش می‌دهد.^{۵۱} تأکید قرآن بر انفاق از «فضل» یا مازاد دارایی،^{۵۲} منطقی عادلانه و جامعه‌پسند را ترویج می‌کند که زمینه‌ساز هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و پویایی جمعی است.^{۵۳}

۳. ۲. ۵. تزکیه نفس و رشد شخصیت اخلاقی

قرآن کریم انفاق را به‌عنوان عاملی برای پاک‌سازی و رشد درونی فرد معرفی می‌کند: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا»^{۵۴} این «تزکیه» فرایندی دو وجهی است: از یک سو به‌معنای پالایش درون از رذایلی چون بخل، حرص و دل‌بستگی افراطی به مال (شح نفس) و ازسوی دیگر، به‌منزله پرورش فضایی مانند سخاوت، ایثار و همدلی است.^{۵۵} این مبارزه درونی و تمرین مستمر بخشش، به رشد شخصیتی و گسترش ظرفیت وجودی فرد می‌انجامد و درنهایت، هویت اخلاقی نوین و متعالی‌تری برای او شکل می‌گیرد.^{۵۶}

۳. ۲. ۶. انعطاف‌پذیری دستور قرآنی (پنهان و آشکار)

ذکر قید «سِرًّا وَعَلَانِيَةً» در آیه ۲۷۴ سوره بقره بیانگر جواز دو شکل عمل نیست، بلکه از انعطاف هوشمندانه این فریضه در تطبیق با شرایط مختلف حکایت دارد. این دو شکل، دارای کارکردهای مکمل روان‌شناختی و اجتماعی هستند. انفاق پنهان، بر تقویت اخلاص، فروتنی و رهایی از نیاز به تأیید اجتماعی (پاداش بیرونی) تأکید دارد و هزینه روانی ریا را از میان می‌برد. در مقابل، انفاق آشکار -در صورتی که همراه با قصد خودنمایی نباشد- می‌تواند نقش الگودهی اجتماعی و نهادینه‌سازی هنجار بخشش را ایفا کند و احساس تعلق جمعی را تقویت کند.^{۵۷}

بررسی آیات و تفاسیر مرتبط نشان می‌دهد انفاق قرآنی پدیده‌ای یک‌بعدی و تک‌ساحتی نیست، بلکه کنشی چندوجهی، معنوی و درعین حال اجتماعی است. این عمل، با ایجاد آرامش درونی، تقویت عواطف مثبت، معنابخشی به زندگی، تحکیم پیوندهای اجتماعی، رشد شخصیت اخلاقی و ارائه انعطاف در شیوه اجرا، شبکه درهم‌تنیده‌ای از پیامدها را پدید می‌آورد. این پیامدها مستقیماً ساحت‌های روانی، شناختی و اجتماعی تجربه انسانی را هدف گرفته و ماده خام غنی و بدیعی برای تحلیل‌های روان‌شناختی -اجتماعی

۵۱. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۶۰/۲-۳۶۲.

۵۲. بقره: ۲۱۹.

۵۳. طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ۶۲۹/۱.

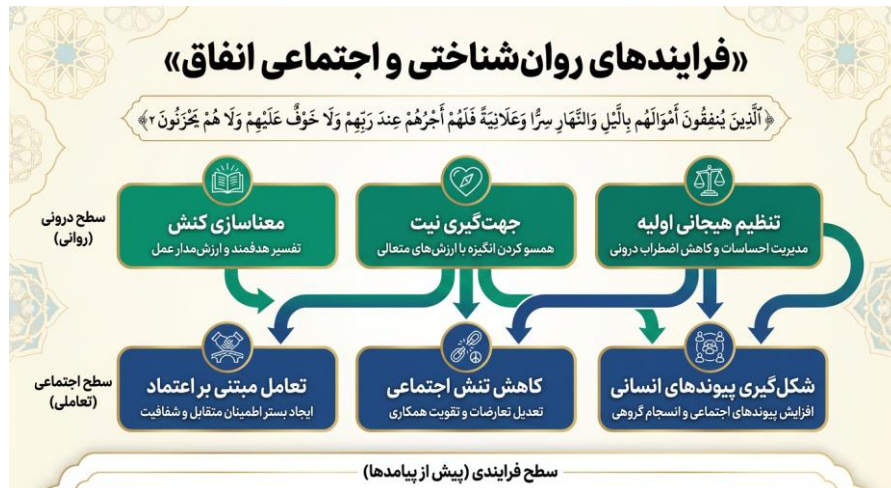
۵۴. توبه: ۱۰۳.

۵۵. طبرسی، مجمع البیان، ۶۶۷/۲.

۵۶. قاسمی، تفسیر القاسمی، ۲۱۵/۲-۲۱۹.

۵۷. طبرسی، مجمع البیان، ۶۶۸/۲؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۳۵۰/۳؛ سیوطی، الدر المنثور، ۳۶۳/۱.

فراهم می‌آورد.



تصویر ۲: فرایندهای روان‌شناختی و اجتماعی انفاق

۴. بحث و تحلیل: مکانیسم‌های روان‌شناختی-اجتماعی اثرگذاری

۴.۱. معنابخشی متعالی (گذرا از مبادله به قربت)

این فرایند، بنیادی‌ترین سازوکار تأثیر انفاق بر بهزیستی ذهنی را تشکیل می‌دهد و فراتر از تبیین‌های مبادله محور نظریه‌های کلاسیک تلقی می‌شود. کانون این مکانیسم، تغییر کیفی نیت فرد از انگیزه‌های متعارف اجتماعی به سوی «اِتِّغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ»^{۵۸} است. این نیت خالص، ماهیت کنش را دگرگون می‌سازد؛ به گونه‌ای که کنش از «هزینه‌دهی استراتژیک برای حداکثرسازی سود شخصی» - که محور نظریه مبادله اجتماعی^{۵۹} است - به یک قصد «تقرب» و «عبادت» تبدیل می‌شود.^{۶۰} این دگرگونی، پاداش مورد انتظار را از حیطه منافع مادی و اجتماعی محدود، به عرصه‌ای متعالی و معنوی منتقل می‌کند.

از منظر روان‌شناسی مثبت‌نگر، این فرایند مستقیماً با مؤلفه «معنا» در مدل پنج‌بعدی بهزیستی سلیگمن^{۶۱} مطابقت دارد. معناداری به احساس تعلق و خدمت به چیزی بزرگ‌تر و فراتر از خود اشاره دارد. قرآن کریم با ارائه استعاره‌هایی عمیق، این احساس معنابخشی را تقویت می‌کند. استعاره «قرض دادن به خدا» در آیه

۵۸. بقره: ۲۷۲.

۵۹. Homans, Social behavior as exchange.

۶۰. طباطبایی، ۶۱۲/۲.

۶۱. being-Seligman, Flourish: A visionary new understanding of happiness and well 61.

شریفه «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ»^{۶۲}، برای انفاق کننده این ادراک را ایجاد می کند که در مشارکتی قدسی با ضامنی بی نهایت امین (خداوند عزوجل) وارد شده است. این رابطه، عمل مادی گذرا را در شبکه ای از تقدس و دوام ابدی جای می دهد. بنابراین، انفاق با این نیت، پاداش خود را نزد مرجعی کاملاً مطمئن و نامتناهی (عِنْدَ رَبِّهِمْ) حفظ می کند.^{۶۳}

این مکانیسم از دو طریق اصلی به بهزیستی ذهنی و تحقق وعده قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» منجر می شود:

۱. بازتعریف دارایی و هزینه: در این چهارچوب معنایی، دارایی مادی (هزینه اولیه انفاق) نه مایه «کاهش ثروت»، بلکه به عنوان «وسیله ای برای ارتباط و تقرب» بازتعریف می شود. این تغییر شناختی، بار روانی ناشی از احساس «از دست دادن» را به طور کامل خنثی می سازد. حسرت بر گذشته (حزن) عمدتاً زمانی پدید می آید که فرد مال را صرفاً در چهارچوبی مادی و وابسته به لذت های زودگذر ارزیابی کند اما هنگامی که همان مال به سرمایه ای برای دستاوردی ابدی و معنوی تبدیل می شود، اندوه جای خود را به رضایت و حتی شغف درونی می دهد.

۲. ایجاد امنیت وجودی: احساس پیوند با یک حقیقت مطلق و غایی (خداوند سبحان)، قوی ترین منبع امنیت روانی در برابر نگرانی های وجودی درباره آینده (خوف) است. زمانی که فرد اطمینان یابد عملش نزد خداوند محفوظ است و در حال تبدیل به پاداشی بی نهایت ارزشمند است، ترس از فقر، آینده ای نامعلوم یا بیهودگی تلاش هایش رنگ می بازد. مطالعات در حوزه روان شناسی وجودی نیز نشان می دهند که یافتن معنا، مؤثرترین عامل مقابله با اضطراب مرگ و احساس پوچی است.^{۶۴} بنابراین، وعده الهی به «أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ»^{۶۵} دقیقاً همین امنیت و تضمین را در سطحی متعالی فراهم می آورد.

براین اساس، مکانیسم معنابخشی متعالی نشان می دهد که انفاق -باتوجه به انگیزه قربت- با ارتقای کنش به سطح ارتباطی معنوی، هزینه روانی محاسبه گری و ترس از زیان را حذف کرده و آن را با پاداش درونی احساس معنا، امنیت وجودی و رضایت ناشی از تقرب جایگزین می سازد. این دگردیسی کیفی، سنگ بنای آرامش پایدار وعده داده شده در قالب «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» است که سایر مکانیسم های تأثیرگذار بر بهزیستی ذهنی، بر آن استوار می شوند.

۶۲. بقره: ۲۴۵.

۶۳. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۳/۳۴۷.

und Existenzanalyse rztliche Seelsorge: Grundlegung der Logotherapie. Frankl, 64.

۶۵. بقره: ۲۷۴.

۴. ۲. تقویت روابط اجتماعی و عدالت‌ورزی

این مکانیسم، سطح تعاملات فرد با جامعه را هدف قرار داده و تأثیرات روان‌شناختی اتفاق را در بستر روابط متقابل اجتماعی تبیین می‌کند. تحلیل مذکور، بر هم‌پوشانی مفهومی بین نظریه مبادله اجتماعی به‌ویژه ایده‌های «پاداش‌های غیرمادی» و «عدالت» و مؤلفه «روابط مثبت» در مدل پنج‌بعدی بهزیستی سلیگمن استوار است.^{۶۶} در این چهارچوب، اتفاق، عملی انفرادی نیست؛ بلکه یک کنش ارتباطی سازنده تعریف می‌شود که ساختار اجتماعی را متأثر می‌سازد.

هسته این فرایند را می‌توان در منطق اقتصادی-اجتماعی آیات قرآن مشاهده کرد. دستور به اتفاق از «عفو» یا مازاد دارایی «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ»^{۶۷} نشان می‌دهد که به معنای نفی مالکیت نیست، بلکه برای تعدیل ثروت و دستیابی به تعادل اجتماعی است. هدف از این تعدیل، کاهش «کینه‌ها و دشمنی‌ها» و تقویت «هم‌بستگی اجتماعی» است.^{۶۸} در برخی تفاسیر آمده که هدف اسلام از تشریع زکات و اتفاق، مبارزه با فقر به‌عنوان پدیده‌ای ناخوشایند و نزدیک به کفر است. درحقیقت، راه‌حلی چندوجهی برای مشکلات اجتماعی از جمله فقر به شمار می‌رود.^{۶۹}

نکته کلیدی در تأثیرگذاری روان‌شناختی این فرایند تبادلی، رعایت عدالت در تمام مراحل آن است. قرآن کریم با دو دستور کلیدی، چهارچوبی عادلانه برای اتفاق ترسیم می‌کند که خود نوعی عدالت توزیعی را تضمین می‌کند:

أ. امر به اتفاق از «طیبات» (بقره: ۲۶۷): یعنی اموال پاک و ارزشمند شخصی که نشان‌دهنده جدیت، احترام به طرف مقابل و رعایت انصاف است.

ب. نهی قاطع از «مَنّ و اذی» (بقره: ۲۶۴): هرگونه منت‌نهادن یا آزار روانی پس از کمک را منع کرده و کرامت گیرنده را حفظ می‌کند.^{۷۰}

این دو اصل، به‌ترتیب با ابعاد عدالت توزیعی در نظریه برابری آدامز (۱۹۶۵م) مطابقت دارند. هنگامی که فرد اطمینان یابد عملش از هر دو جهت منصفانه و محترمانه است، از دو نوع تنش روانی مصون می‌ماند: تنش درونی ناشی از احساس گناه یا شرم (در صورت بخشش ناچیز یا تحقیرآمیز) و تنش بیرونی ناشی از انتظار واکنش منفی یا انتقام‌جویی اجتماعی. قرآن حتی فراتر رفته، بهترین کمک را فراهم‌آوری فرصت کار

66. Seligman, Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being؛ Blau, Exchange and power in social life.

۶۷. بقره: ۲۱۹.

۶۸. طباطبائی، المیزان، ۵۸۸/۲.

۶۹. مغنیه، تفسیر کاشف، ۴۲۸/۱؛ قرآنی، تفسیر نور، ۴۳۴/۱؛ طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ۶۲۹/۱.

۷۰. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۶۰/۲.

برای نیازمند معرفی می‌کند تا احساس ارزشمندی کند.^{۷۱} پژوهش‌های فراتحلیلی نیز مؤید آن هستند که ادراک عدالت، پیش‌بینی قدرتمندی برای رضایت از رابطه و تعهد اجتماعی است.^{۷۲}

پیامد این مکانیسم برای بهزیستی ذهنی دوگانه است:

ایجاد امنیت روانی-اجتماعی: فرد با مشارکت فعال در این نظام تبادل عادلانه، خود را عضو مفید و پذیرفته‌شده‌ای در شبکه اجتماعی می‌یابد. این احساس تعلق و امنیت اجتماعی، ازجمله عمده‌ترین عوامل کاهنده اضطراب (خوف) مرتبط با انزوا و طردشدگی محسوب می‌شود.

تولید سرمایه اجتماعی و رفاه جمعی: اتفاق با کاستن از شکاف طبقاتی و افزایش اعتماد متقابل، که از اهداف اصلی آن بر شمرده شده است، به انباشت «سرمایه اجتماعی» در جامعه می‌انجامد.^{۷۳} شواهد تفسیری نشان می‌دهد که اتفاق پنهان و آشکار، هریک نقش مکملی در این فرایند ایفا می‌کنند. اتفاق آشکار (در غیاب ریا) می‌تواند با نقش الگودهی اجتماعی، هنجار بخشش را نهادینه و احساس تعلق جمعی را تقویت کند.^{۷۴} زندگی در جامعه‌ای با سطوح بالای اعتماد، همکاری و هم‌بستگی، به‌خودی‌خود رضایت از زندگی و احساس امنیت جمعی را برای تمامی اعضا، ازجمله بخشنده افزایش می‌دهد. به عبارت دیگر، پاداش غایی، تنها منافع آنی و فردی نیست؛ بلکه مشارکت در ساختن محیطی روان‌ساز است که منافع آن به صورت چرخه‌ای به کنشگر باز می‌گردد. این امر، تحقق ضمنی وعده «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ»^{۷۵} را در بستری اجتماعی نشان می‌دهد، زیرا در جامعه‌ای که هم‌بستگی و عدالت جریان دارد، زمینه برای ترس و هراس به شدت کاهش می‌یابد.

در نتیجه، این مکانیسم نشان می‌دهد که اتفاق با ایجاد چرخه‌ای مثبت از مبادله عادلانه و تقویت پیوندهای اجتماعی، هم پاداش‌های روانی مستقیم (احساس تعلق و اعتبار اجتماعی) و هم پاداش‌های غیرمستقیم محیطی (زندگی در جامعه‌ای امن، هم‌بسته و عادل) را برای فرد به ارمغان می‌آورد. این مجموعه در مجموع، سهم عمده‌ای در زدودن «خوف» و افزایش رضایت از زندگی ایفا می‌کند.

۳.۴. تنظیم هیجانی (کاهش هیجانات منفی تا پرورش هیجانات مثبت)

این مکانیسم به سازوکارهای مستقیم‌تری می‌پردازد که از طریق آن‌ها اتفاق، هیجانات فرد را متعادل می‌سازد و به حالت مطلوب روانی سوق می‌دهد. این تحلیل، مؤلفه «احساسات مثبت» در مدل بهزیستی

۷۱. مغنیه، تفسیر کاشف، ۴۲۸/۱-۴۳۱؛ طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ۶۲۹/۱-۶۳۱.

72 Colquitt, Conlon, Wesson, Porter. Justice at the millennium: A meta-analytic review of 25 years of organizational justice research.

۷۳. طباطبائی، المیزان، ۵۸۷/۲.

۷۴. طبرسی، مجمع البیان، ۶۶۸/۲.

۷۵. بقره: ۲۷۴.

سلیگمن (۲۰۱۱م) را محور قرار داده و نشان می‌دهد که وعده قرآنی، یک فرایند دوجبه‌ی کاهنده و افزایش‌ده را در سطح هیجانات به تصویر می‌کشد.

وجه نخست: کاهش و مدیریت هیجانات منفی: ریشه بسیاری از رنج‌های روانی مانند اضطراب، ترس و افسردگی، تمرکز افراطی بر خود و دل‌بستگی وسواس‌گونه به دارایی‌ها و دستاوردهای شخصی است. اتفاق با وادارکردن فرد به بخشش آگاهانه بخشی از دارایی خود، مقابله‌ای روانی عملی با این ریشه‌ها ارائه می‌دهد. این عمل دو اثر روان‌شناختی کلیدی دارد:

أ. **شکستن چرخه حرص و دل‌بستگی:** پرداخت مال به صورت عینی و نمادین، وابستگی روانی فرد را به مادیات کاهش می‌دهد. این «ریزش» اجباری مانند قراردادی رفتاری عمل می‌کند که ترس از دست‌دادن (خوف) را به چالش می‌کشد و تحمل روانی فرد را در برابر آن افزایش می‌دهد.

ب. **تغییر کانون توجه از خود به دیگران:** روان‌شناسی مثبت‌نگر نشان می‌دهد که تمرکز مداوم بر مشکلات خود، نشانه‌ای کلیدی در افسردگی و اضطراب است. عمل اتفاق، توجه فرد را -ولو برای مدتی کوتاه- به نیاز دیگری معطوف می‌سازد. این تغییر کانون توجه، فرایندهای فکری منفی و خودمدارانه را مختل می‌سازد و فضای ذهنی را برای ورود حالت‌های روانی سازنده آماده می‌کند.

وجه دوم: القا و تقویت هیجانات مثبت: اتفاق صرفاً عملی دفعی نیست، بلکه خود منبع تولید هیجانات مثبت است. این امر از دو مسیر تبیین‌شدنی است:

أ. **واکنش ذاتی عصبی-روانی:** مطالعات عصب‌شناختی با استفاده از تصویربرداری مغزی نشان داده‌اند که اعمال نوع‌دوستانه و بخشش حتی بدون انتظار پاداش بیرونی، منجر به فعال‌سازی مناطق کلیدی سیستم پاداش مغز، به‌ویژه هسته اکومبنس^{۷۶} و قشر پیش‌پیشانی می‌شوند.^{۷۷} این فعال‌سازی با ترشح انتقال‌دهنده‌های عصبی مرتبط با احساس لذت و رضایت (مانند دوپامین) همراه است. به عبارت دیگر، بخشش ذاتاً پاداش‌بخش است. بنابراین، این یافته‌های تجربی پشتوانه عصبی را برای وعده قرآنی پاداش و آرامش ناشی از اتفاق فراهم می‌آورند.

ب. **ایجاد چهارچوب شناختی امید و خوش‌بینی (برکت به مثابه روان‌درمانی الهی):** آیات قرآن با ارائه تمثیل‌های هستی‌ساز (مانند تشبیه اتفاق به دانه‌ای که هفتصد برابر ثمر می‌دهد،^{۷۸} به صراحت بر مفاهیم «برکت» و «تضاعف» تأکید می‌ورزند. این وعده‌های الهی صرفاً اشاره به جبران مادی ندارند، بلکه

76 . Nucleus Accumbens

77 . Park, Kahnt, Dogan, Strang, Fehr, & Tobler, neural link between generosity and happiness :Harbaugh, Mayr, & Burghart. Neural responses to taxation and voluntary giving reveal motives for charitable donations.

۷۸. بقره: ۲۶۱.

به عنوان چهارچوب های شناختی - معنایی قدرتمندی عمل می کنند که نگرش فرد به آینده را بازسازی می کنند. باور به این وعده ها، یک خوش بینی پایدار و امیدواری فعال را در فرد پدید می آورد. امید - به عنوان باور به امکان پذیری آینده ای مطلوب و ادراک داشتن مسیری برای دستیابی به آن - خود یکی از قوی ترین هیجانات مثبت و محافظ های سلامت روان است. این خوش بینی مبتنی بر ایمان، مستقیماً در برابر «خوف» از آینده و ناشناخته های آن می ایستد.^{۷۹}

مکانیسم تنظیم هیجانی نشان می دهد که اتفاق، به طور هم زمان بر دو اهرم اثر می گذارد: از شدت هیجانات منفی (ترس و اندوه مرتبط با مال) می کاهد و شدت هیجانات مثبت (لذت ناشی از بخشش، امید ناشی از برکت) را افزایش می دهد. این تغییر در توازن هیجانی، فرد را از حالت تدافعی و افسرده خارج می کند و به سوی حالتی گشوده، امیدوار و رضایتمند سوق می دهد. این حالت، عینیت بخشیدن به وعده قرآنی در سطح تجربه زیسته فرد است.

۴.۴. رشد شخصیتی: تزکیه نفس و شکل گیری هویت اخلاقی

این مکانیسم بر پیامدهای بلندمدت و تکاملی اتفاق برای شخصیت فرد تمرکز دارد. در این چهارچوب، اتفاق به عنوان یک «سرمایه گذاری وجودی» تحلیل می شود که بازده آن، رشد و تعالی خود فرد است. این مکانیسم با مؤلفه «دستاورد» در مدل بهزیستی سلیگمن و نیز با مفهوم «رشد شخصی» در نظریه بهزیستی روان شناختی ریف (۱۹۹۸م) همخوانی دارد، اما در گفتمان قرآنی، عمق و غنایی فراتر می یابد. قرآن کریم صراحتاً اتفاق را وسیله ای برای «تزکیه» معرفی می فرماید: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا».^{۸۰} این مکانیسم با مؤلفه «دستاورد» در مدل بهزیستی سلیگمن و نیز با مفهوم «رشد شخصی» در نظریه بهزیستی روان شناختی ریف (۱۹۹۸م) همخوانی دارد اما در گفتمان قرآنی، عمق و غنایی فراتر می یابد. قرآن کریم صراحتاً اتفاق را وسیله ای برای تزکیه معرفی می فرماید. از این رو، پرسش اساسی این است که چگونه بخشیدن مال موجب «تطهیر» روح می شود؟ پاسخ در نگاه توحیدی نهفته است. به بیان علامه طباطبایی در المیزان وقتی انسان بفهمد که مال، مال خداوند است و او فقط امین و مستخلف است، دیگر جایی برای بخل باقی نمی ماند. بخل ریشه در توهم مالکیت دارد؛ وقتی توحید در مالکیت محقق شود، این توهم از بین می رود. بر پایه تفاسیر، این «تطهیر و تزکیه» فرایندی چندوجهی و تحول آفرین است^{۸۱} که از مسیرهای ذیل محقق می شود:

۷۹. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۶۰/۲؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷۱/۷.

۸۰. توبه: ۱۰۳.

۸۱. طبرسی، مجمع البیان، ۶۶۷/۲.

۱. شکستن وابستگی به مال؛ زیرا انفاق، دل‌بستگی روانی به مادیات را به‌صورت عملی و عینی می‌شکند و قلب را از وسوسه مال‌پرستی پاک می‌سازد؛ ۲. تقویت فضیلت مقابل؛ یعنی در کنار زدودن رذیله بخل، فضیلت سخاوت و ایثار را می‌پروراند؛ ۳. تطهیر از ریا: وقتی انفاق با نیت خالص (إِبْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ) همراه باشد، از آلودگی ریا و خودنمایی پاک می‌شود.

وجه نخست: پالایش از رذایل (نبرد وجودی با «شَحْ نفس»): مهم‌ترین رذیله‌ای که انفاق به مقابله ساختاری با آن بر می‌خیزد، «بخل» یا «شَحْ نفس» است. این رذیله، بیماری‌ای روحی است که با ترس هستی‌شناختی از فقر و حرص افراطی به تملک شناخته می‌شود.^{۸۲} لذا انفاق، یک «درمان عملی وجودی» برای این بیماری محسوب می‌شود. فرد با عمل بخشش تکرارشونده، به‌صورت نمادین و عینی، الگوهای عصبی-روانی و شناختی ترس از دست‌دادن را بازنویسی می‌کند. این فرایند، مطابق روایتی از امام صادق(ع)، در قالب این اصل کلی تجلی می‌یابد که «هر عضوی زکات مخصوص به خود دارد؛ زکات چشم، عبرت گرفتن و زکات دست، بخشش است.»^{۸۳} غزالی در تحلیل این فرایند، انفاق را «آزمایشی برای ادعای توحید» می‌داند، زیرا محبت حقیقی به خداوند، مستلزم گسست از محبت‌های دیگر، از جمله محبت افراطی به مال است.^{۸۴}

در سوی مقابل، انفاق بذر فضایل اخلاقی را می‌پروراند. هر عمل بخشش، تمرینی برای سخاوت، همدلی و ایثار است. این تکرار، مبتنی بر مکانیسم تقویت مثبت عمل می‌کند اما پاداش آن -برخلاف نظریه مبادله متعارف- درونی، معنوی و رشدبخش است: «رضایت از تعالی خود.» این دستاورد درونی، سنگ‌بنای «عزت نفس اصیل» و «حسن کفایت اخلاقی» است.^{۸۵}

پیوند تزکیه با آرامش وجودی؛ زدودن ریشه‌های «حزن» و «خوف»: رشد حاصل از این تزکیه، وعده قرآنی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» را محقق می‌سازد:

کاهش «خوف»: ترس از آینده، اغلب از احساس عدم کفایت و آسیب‌پذیری ناشی می‌شود. کسی که از رهگذر تمرین انفاق، بر «شَحْ نفس» چیره شده و هویت انسان بخشنده‌ای را در خود نهادینه کرده است، منبعی درونی از قدرت، اطمینان و تاب‌آوری کسب می‌کند. این قدرت باطنی او را در برابر ناامنی‌های مادی و اجتماعی مصون می‌سازد، لذا اطمینان به پاداش الهی (عِنْدَ رَبِّهِمْ)، ترس از فقر را از بین می‌برد.^{۸۶}

۸۲. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۳/۳۴۷.

۸۳. مغنیه، تفسیر کاشف، ۱/۴۳۱.

۸۴. قاسمی، تفسیر القاسمی (محاسن التأویل)، ۲/۲۱۵-۲۱۹.

۸۵. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲/۳۶۳.

۸۶. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷/۷۱.

کاهش «حزن»: بسیاری از اندوه‌ها ریشه در حسرت بر گذشته و احساس پوچی دارد. فردی که در مسیر تزکیه و پرورش فضیلت گام می‌گذارد، زندگی را رو به تعالی و سرشار از معنا می‌بیند. او مال بخشیده‌شده را بهای دستاوردی متعالی می‌داند، نه یک «فقدان». روایتی از امام صادق (ع) تأکید می‌کند که «صدقه پنهانی، خشم پروردگار را خاموش می‌کند»^{۸۷} که خود اشاره به آرامش درونی ناشی از این عمل دارد.

در نتیجه، اتفاق در این مکانیسم، مسیری تمرینی برای تحول شخصیت از «مال‌پرستِ هراسان» به «انسان سخاوتمندِ مطمئن» است. هزینه مادی، در واقع «ورود به مکتب تزکیه» محسوب می‌شود. بازده این سرمایه‌گذاری وجودی، دستاوردهای نهایی درونی است: عزت نفس ریشه‌دار در فضیلت، حس کفایت ناشی از تسلط بر نفس و هویت اخلاقی مبتنی بر سخاوت. این دستاوردها پایدارترین پایه را برای بهزیستی ذهنی فراهم می‌کنند. این است آن «اجر» بی‌همتایی که قرآن وعده می‌دهد: پاداشی که پیش و بیش از هر



تصویر ۳: عقل و وحي در یکپارچگی وجودی

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین روان‌شناختی-اجتماعی آثار انفاق قرآنی بر بهزیستی ذهنی، حرکتی از تحلیل‌های متعارف به‌سوی ارائه چهارچوبی تحلیلی تلفیقی و نوین است. یافته‌ها نشان می‌دهد که انفاق، فراتر از یک کنش مالی صرف، یک مکانیسم هوشمند وجودی برای تحول فرد و جامعه است. این کنش، از

۸۷. حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۲۹۱/۱.

۸۸. قرآنی، تفسیر نور، ۴۳۴/۱-۴۳۵.

طریق مسیرهای به هم پیوسته، وعده الهی «لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» را که عالی‌ترین نمود بهزیستی ذهنی پایدار است، محقق می‌سازد.

دست‌آورد اصلی مطالعه، گذر از نظریه مبادله اجتماعی متعارف و ارائه چهارچوب «مبادله الهی-اجتماعی» است. در این الگو، با نقد رویکرد صرفاً عقلانی-محاسبه‌گر، ماهیت کنش انفاق با تکیه بر نیت «إِيتَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» بازتعریف می‌شود. این نیت، انفاق را از سطح مبادله‌ای اقتصادی به مقام «عبادت»، «تزکیه نفس» و «قرب» ارتقا می‌دهد. در این چهارچوب، انفاق، سرمایه‌گذاری در شبکه‌ای از پاداش‌های چندلایه (مادی، اجتماعی، معنوی و درونی) است. چهار مکانیسم کلیدی به هم پیوسته، مسیر دستیابی به این بهزیستی را ترسیم می‌کنند:

۱. **معنابخشی متعالی:** با محوریت «قرب»، دارایی مادی به وسیله‌ای برای اتصال به حقیقتی فراتر تبدیل شده و پادزهر پوچی و اضطراب وجودی می‌شود.

۲. **تنظیم هیجانی:** انفاق با شکستن دل‌بستگی به مال و تغییر کانون توجه به دیگران، هیجانات منفی (ترس و اندوه) را تضعیف و با فعال‌سازی ذاتی سیستم پاداش مغز و القای امید، هیجانات مثبت را تقویت می‌کند.

۳. **تقویت سرمایه اجتماعی:** انفاق عادلانه و عاری از «مَنّ و اذی»، چرخه‌ای از اعتماد و همبستگی ایجاد می‌کند، فرد را در شبکه‌ای از روابط مثبت قرار می‌دهد و عامل کاهش «خوف» اجتماعی و افزایش رضایت می‌شود.

۴. **رشد شخصیتی و تزکیه نفس:** انفاق به عنوان تمرینی عملی، فرد را از بخل رهاکننده و فضایی چون سخاوت را پرورش می‌دهد. این فرایند تزکیه، به دست‌آوردی درونی و شکل‌گیری هویت اخلاقی نوین می‌انجامد که پایه عزت نفس اصیل و مقاومت روانی است.

نکته حائز اهمیت، همسویی بین حکمت قرآنی و یافته‌های علوم نوین است. مطالعات عصب‌شناختی (مانند فعال‌سازی سیستم پاداش مغز در بخشش)، روان‌شناسی مثبت‌نگر (نقش محوری معنا و روابط مثبت) و جامعه‌شناسی (اهمیت عدالت و سرمایه اجتماعی)، مکمل تبیین سازوکارهای زیربنایی وعده قرآنی آرامش هستند. این همسویی، گفتمانی سازنده بین دین و علوم انسانی معاصر را ممکن می‌سازد. در حوزه روان‌درمانی می‌توان از «انفاق هدفمند» به عنوان مداخله‌ای مکمل در کاهش نشانه‌های افسردگی، اضطراب و خودشیفتگی بهره جست.

در عرصه تربیت و آموزش، الگوی مبادله الهی-اجتماعی می‌تواند مبنای پرورش نسلی بخشنده، مسئول و معنادار قرار گیرد. بسط الگو به سایر فضایل اخلاقی قرآن و همچنین بررسی تطبیقی با سنت‌های اخلاقی

دیگر می‌تواند افق پژوهش‌های آینده باشد.

در سیاست‌گذاری اجتماعی و اقتصادی، تأکید بر طراحی نظام‌های تشویقی مبتنی بر قدردانی اجتماعی و معنابخشی (نه فقط مشوق‌های مادی) برای ترویج فرهنگ نیکوکاری، رهیافتی کارآمد از این پژوهش است.

در نتیجه، انفاق قرآنی راهکاری عملی و مبتنی بر شواهد برای مواجهه با چالش‌های سلامت روان و گسست اجتماعی عصر حاضر است که شناخت مکانیسم‌های اثر آن، گنجینه‌ای معنوی برای بهزیستی بشری می‌گشاید.

منابع

قرآن کریم. ترجمہ ناصر مکارم شیرازی. قم: علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۸۹.

آلوسی، محمودین عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٣.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاب اول، ۱۳۷۱.

امیدیان، مرتضی و دیگران. «نقش خلاقیت، ذهن آگاهی و عملکرد تحصیلی بر بهزیستی روانی با میانجی مشکلات روان‌شناختی»، دس-تاوردهای روان‌شناختی. ش ۲ (۱۳۹۶): ۱۰۱-۱۱۶.

۲۰۱۸/۲۳۶۴۰/۱۹۰۷/psy.۱۰/۲۲۰۵۵<https://doi.org/>

برهان، محمد حسین بن خلف. فرهنگ فارسی برهان قاطع. تهران: نیما، ۱۳۸۰.

بيضاوى، عبد الله بن عمر. انوار التنزيل و اسرار التأويل. بيروت: دار إحياء التراث العربى، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

حسنوند، رحمن. «رابطهٔ اتفاق‌های مالی با سلامت روان». کنفرانس بین‌المللی دانش و فناوری حقوق و علوم انسانی، ۱۴۰۱.

حویزی، عبدعلی بن جمعه. تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.

خاکپور، حسین و دیگران. «نقش انفاق در سلامت معنوی از دیدگاه قرآن و روایات». مجله تاریخ پزشکی. ش ۲۹

(زمستان ۱۳۹۵): ۱۳۹-۱۶۴ <https://doi.org/10.29253/1690.AiA/mhj.v10.22.3>

دهخدا، علی اکبر. فرهنگ متوسط دهخدا. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.

راستگو، کبری، سارا طائر یان. «تحلیل، معناشناختی مفهوم اتفاق در قرآن کریم با تکیه بر نظریه تحلیل مؤلفه‌ای».

همایش بین‌المللی تحقیقات کاربردی در حوزه قرآن و حدیث». شاهرود: بی‌نا، ۱۴۰۰ش.

فیروزی، قوی پنجه؛ تبیین ابعاد توحیدی اتفاق در قرآن با تکیه بر مکانیسم‌های روان‌شناختی-اجتماعی/ ۲۳۵

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. «ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن». تهران: مرتضوی، ۱۳۷۴.

سلطانی، سید مهدی. «سیمای اتفاق در قرآن». بی‌جا: کوثر، ش ۹ (تابستان ۱۳۸۲): ۱۹-۲۴.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
طباطبایی، سید محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه محمدباقر موسوی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ یازدهم، ۱۳۷۸.

طبرانی، سلیمان بن احمد. التفسیر الکبیر (تفسیر القرآن العظیم). اردن: دار الکتاب الثقافی، ۲۰۰۸ م.

طبرسی، فضل بن حسن. ترجمه تفسیر مجمع البیان. تهران: فراهانی، چاپ اول، ۱۳۶۱.

طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة، چاپ دوم، ۱۳۶۷.

طبرسی، فضل بن حسن. ترجمه تفسیر جوامع الجامع. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ دوم، ۱۳۷۷.

طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین. تهران: مکتبه المرتضویه، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

طنطاوی، محمدسید. التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. قاهره: نهضة مصر، چاپ اول، ۱۹۹۷ م.

فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.

قاسمی، جمال الدین. تفسیر القاسمی (محاسن التأویل). بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

قزائنی، محسن. تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۸.

قرطبی، محمد بن احمد. الجامع لأحكام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۳۶۴.

قرشی، علی اکبر. قاموس قرآن. تهران: دار الکتب السلامیه، چاپ ششم، ۱۳۷۱.

قیاسی، الهام. «مروری بر بهزیستی روان‌شناختی و نظریه‌های مختلف مرتبط با آن». مجله پژوهش و مطالعات علوم اسلامی. ش ۳ (فروردین ۱۴۰۰): ۶۵-۷۵.

گرامی، غلامحسین، نرگس جعفری. «بررسی آیات اتفاق با رویکرد انگیزشی در تفسیر المیزان». نشریه علمی مطالعات تفسیری. ش ۱۰ (زمستان ۱۳۹۸): ۱۱۷-۱۲۸.

<https://dor.isc.ac/dor/۲۰/۱۰۰۱/۱/۲۲۲۸۷۲۵۶/۱۳۹۸/۱۰/۴۰/۱۱/۶>

محسنی، طاهره، خدیجه احمدی بیغش. «آثار روان‌شناختی فعالیت‌های نیکوکارانه بر سلامت روان دنیوی و سعادت ابدی اخروی از دیدگاه قرآن و حدیث». تفسیر پژوهی اثری. ش ۱۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۸): ۲۷۵-۲۹۹.
مسعودی پور، سعید. «طراحی الگوی ترویج اتفاق در جامعه با استفاده از آیات ۲۷۴ تا ۲۵۴ سوره بقره». مشکوة. ش ۳ (پاییز ۱۳۹۷): ۶۸-۹۱.

<https://dor.isc.ac/dor/۲۰/۱۰۰۱/۱/۱۶۸۳۸۰۳۳/۱۳۹۷/۳۷/۳/۴/۷>

مغنیه، محمدجواد. تفسیر کاشف. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۶.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ سی و دوم، ۱۳۷۴.
میرصابری، انسیه سادات، انسیه خزعلی. «تحلیل تصویری آیات تقابلی انفاق (مطالعه موردی آیات ۲۶۱-۲۷۴
سوره بقره)». تحقیقات علوم قرآن و حدیث. ش ۳ (پاییز ۱۴۰۲): ۱۹۳-۲۲۲.

[10.22051/tqh.2023.42197.3735](https://doi.org/10.22051/tqh.2023.42197.3735)

Adams, J. S. Inequity in social exchange. In L. Berkowitz(Ed.), *Advances in experimental social psychology*(Vol. 2, pp. 267-299). Academic Press, 1965.

Blau, P. M. *Exchange and power in social life*. John Wiley & Sons, 1964.

Colquitt, J. A., Conlon, D. E., Wesson, M. J. Porter, C. O. L. H., & Ng, K. Y. Justice at the millennium: A meta-analytic review of 25 years of organizational justice research. *Journal of Applied Psychology*, ۲۰۰۱. 86(3), 425-445. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.86.3.425>

Frankl, V. E. *Ärztliche Seelsorge: Grundlegung der Logotherapie und Existenzanalyse*. Vienna: Deutick, 1946.

Harbaugh, W. T., Mayr, U., & Burghart, D. R. Neural responses to taxation and voluntary giving reveal motives for charitable donations. *Science*. 2007, 316(5831), 1622-1625.
<https://doi.org/10.1126/science.1140738>

Homans, G. C. Social behavior as exchange. *American Journal of Sociology*. 1958, 63(6), 597-606.
<https://doi.org/10.1086/222355>

Park, S. Q., Kahnt, T., Dogan, A., Strang, S., Fehr, E., & Tobler, P. N. A neural link between generosity and happiness. *Nature Communications*, 2017, 8, 15964. <https://doi.org/10.1038/ncomms15964>

Ryff, C. D., & Keyes, C. L. M. The structure of psychological well-being revisited. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1995. 69(4), 719-727. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.69.4.719>

Seligman, M. E. P. *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*. Free Press, 2011.

Thibaut, J. W., & Kelley, H. H. *The social psychology of groups*. John Wiley & Sons, 1959.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm. translated by Nāṣir Makārim Shirāzī. Qum: ‘Alī ibn abī Ṭālib (AS), 2011/1389.

Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qurān*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī Āstān-i Quds-i Raḥavī. Chāp-i Awwal, 1993/1371.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Bayḍāwī, ‘Abd Allah ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Burhān, Muḥammad Ḥusayn ibn Khalaf. *Farhang Fārsī Burhān Qāṭi*. Tehran: Nimā, 2002/1380.

Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Farhang Mutivasit Dihkhudā*, Tehran: University of Tehran, 2012/1390.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Tafsīr al-Kabīr (Maḥāṣin al-Ghayb)*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Sivum, 1999/1420.

Girāmī, Qulām Ḥusayn, Nargis Ja‘farī. "Barrisi Āyāt Infāq bā Rūykard Angīzishi dar Tafsīr-i al-Mizān". *Nashriyeh-yi ‘Ilmī Muṭālī‘āt-i Tafsīrī*, no. 10 (winter 2020/1398): 117-128.

Ḥasanvand, Raḥmān. "Rābiṭih-yi Infāq-hā-yi Mālī bā Salāmat Ravān". *Kunfirāns Biyn al-Milālī Dānish va Fanāvari Hūqūq va ‘Ulūm-i Insānī*. 2022/1401.

Ḥūwayzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum‘ah. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*, Qum: Chāp-i Chāhārum. 1994/1415.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughā*. Qum: Mu‘assisa al-Nashr al-Islāmī. 1944/1363.

Khākpūr, Ḥusayn et al. "Naqsh Infāq dar Salāmat Ma‘nawī az Didgāh Qurān va Rivāyat". *Majalah-yi Tārīkh Pizishkī*, no. 29 (winter 2016/1395): 139-164.

Makārim Shīrāzī, Naṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Si va Duvūm, 1996/1374.

Mas‘ūdīpūr, Sa‘īd. "Tarāḥī Ulgū-yi Tarvij Infāq dar Jāmi‘ah bā Istifādih az Āyāt 254-274 Sūrah-yi Baqarīh". *Mishkāt*, no.3 (autumn 2019/1397): 68-91.

Mīr Šabrī, Insīyih Sādāt, Insīyih Khaz ‘Alī. "Taḥlīl Taṣvīrī Āyāt Taqābulī Infāq (Muṭālī‘ih-yi Mūrīdī Āyāt 261-274 Sūrah-yi Baqarīh)". *Tahqiqāt ‘Ulūm Qurān va Ḥadīth*. no. 3 (autumn2023/1402): 193-222.

Mughniyah, Muḥammad Javād. *Tafsīr Kāshif*. Qum: Būstān-i Kitāb, Chāp-i Duvūm, 2008/1386.

Muḥsinī, Ṭāhirih, Khadijīh Aḥmadī Bighish. "Āsār Ravānshinākhtī Fa‘āliyat-hā-yi Nikūkārānīh bar Salāmat Ravān Dunyavī va Sa‘ādat Abadī Ukhraiv az Didgāh Qurān va Ḥadīth". *Tafsīrpazhūhī Atharī*. No. 12 (autumn and winter 2020/1398): 275-299.

Qāsimī, Jamāl al-Dīn. *Tafsīr al-Qāsimī (Maḥāsin al-Ta’wī)*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Qirā‘atī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangī Dars-hā-yi az Qurān. Chāp-i Awwal, 2010/1388.

Qiyāsī, Ilhām. "Murūrī bar Bihzistī Ravānshinākhtī va Naẓariyih-hā-yi Mukhtalif Murtabīṭ bā ān". *Majallih-yi Pazhūhish va Muṭālī‘āt ‘Ulūm Islāmī*. no. 3 (Farvardīn 2022/1400): 65-75.

- Qurashī, ‘Alī Akbar. *Qāmūs Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Shishum 1993/1371.
- Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 1986/1364.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Tarjumah wa Taḥqīq Mufradāt Alfāz Qurān bā Tafsīr Lughawī va Adabī Qurān*. Tehran: Murtaẓavī, 1996/1374.
- Rāstgū, Kubrā; Sārā Ṭā’iriyān. "Taḥlil Ma‘nāshinākhtī Maḥmū Infāq dar Qurān-i Karīm bā Tikīyih bar Nazāriyih-yi Taḥlil Mu‘allifāh-i". *Hamāyish Biyn al-Milālī Taḥqīqāt Kārburdī dar Ḥawzah Qurān va Ḥadīth*, Shāhrūd, s.n. 2022/1400.
- Sulṭānī, Sayyid Maḥdī, "Sīmāy Infāq dar Qurān ". *Kawthar*, no. 9 (summer 2003/1382): 19-24.
- Suyūtī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Ma’thūr*. Qum: Kitābkhānah-yi Ḥaḍrat-i Āyat Allāh Mar‘ashī Najafī, 1984/1404.
- Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Tafsīr al-Kabīr (Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm)*. Urdun: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, 2008/1386.
- Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifā, Chāp-i Duwwum, 1989/1367.
- Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Tarjamah Tafsīr Majma‘ al-Bayān*. Tehran: Farāhānī, Chāp-i Awwal, 1983/1361.
- Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Tarjamah-yi Tafsīr Jawāmi‘ al-Jāmi‘*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī Astān-i Quds-i Raẓavī, Chāp-i Duwwum, 1998/1377.
- Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. translated by Muḥammad Baqir Musavī. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Yāzdahum, 2000/1378.
- Ṭanṭāwī, Sayyid Muḥammad. *al-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qurān al-Karīm*. Cairo: Nahḍa Miṣr, Chāp-i Awwal, 1997/1418.
- Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majma‘ al-Baḥrayn*. Tehran: Maktaba Murtaẓaviya. Chāp-i Sivum, 1997/1375.
- Umīdiyān, Murtizā et al. "Naqsh Khalāqiyat, Zihn Āgāhī va ‘Amalkard Taḥṣilī bar Biḥzistī Ravānī bā Miyānjī Mushkilāt Ravānshinākhtī". *Dastāvard-hā-yi Ravānshinākhtī*, no. 2 (2017/1396): 101-116.



A Critical Analysis of the Article “Interpretive Rereading of Surah *al-Masad*”

Hamid Naderi Ghahfarokhi 

Assistant Professor, Faculty of Letters and Humanities, Shahrekord University, Shahrekord, Iran

Email: Hamid.naderi@sku.ac.ir

Abstract

Based on lexical, theological, and historical evidence, the authors of the article “Interpretive Rereading of Surah *al-Masad*” argue that, contrary to the popular interpretation, this surah does not denote the curse and hellishness of *Abū Lahab* and his wife in the hereafter but rather conveys the Quran’s prediction of their incendiary actions against the Prophet (PBUH) in this world and their failure. Evaluating the article’s evidence and examining its strengths and ambiguities necessitate rereading it to reveal new dimensions of the surah. A critical analysis of the aforementioned view shows that although this hypothesis is novel, it faces significant challenges. Firstly, from a lexical point of view, the root “t-b-b” is capable of conveying the meaning of curse even without the preposition *lām*, and the term “*ṣalā*” cannot mean “incendiary action”. Secondly, the view not only fails to resolve the theological doubt of “*Abū Lahab*’s compulsion to become hellish”, but it itself falls into this doubt in another way. Thirdly, the sequence of revelation of the Quranic surahs cannot prove that Surah *al-Masad* was revealed after *Abū Lahab*’s obstructionism during the event of “*indhār al-ashīrat al-aqrabīn*” (warning the close relatives) and the appointment of Ali (AS) as the Prophet’s minister.

Keywords: Surah *al-Masad*, Quranic curse, Free will and determinism, *Abū Lahab*’s incendiary action, Sequence of revelation





تحلیلی آسیب‌شناسانه بر مقاله «بازخوانی تفسیری سوره مسد»

حمید نادری قهفرخی



استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران

Email: Hamid.naderi@sku.ac.ir

برخی محققان در مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی تفسیری سوره مسد» با استناد به دلایل لغوی، کلامی و تاریخی بر این باورند که این سوره برخلاف تفسیر مشهور، بر نفرین و جهنمی شدن ابولهب و همسرش در آخرت دلالت ندارد، بلکه گویای پیشگویی قرآن درباره آتش افروزی این دو علیه پیامبر اکرم (ص) در همین دنیا و ناکامی آنان است. ارزیابی ادله این مقاله و واکاوی نقاط قوت و مبهم آن، ضرورت بازخوانی آن را برای روشن شدن ابعاد تازه‌ای از این سوره آشکار می‌سازد. تحلیل انتقادی دیدگاه مذکور نشان می‌دهد که با وجود بدیع بودن فرضیه، با چالش‌های مهمی روبه‌روست: زیرا اولاً از جهت لغوی، ماده «تب» بدون حرف جر «لام» نیز توانایی رساندن معنای نفرین را دارد و واژه «صلی» نمی‌تواند به معنای «آتش افروزی» باشد؛ ثانیاً شبهه کلامی «مجبور بودن ابولهب برای جهنمی شدن»، با این دیدگاه نه تنها برطرف نمی‌شود، بلکه به شکل دیگر متوجه خود این دیدگاه می‌شود؛ ثالثاً سیر نزول سوره‌های قرآن نمی‌تواند اثبات کند که نزول سوره مسد پس از کارشکنی‌های ابولهب در جریان «انذار عشیره الاقرین» و انتصاب حضرت علی (ع) به عنوان وزیر پیامبر (ص) بوده است.

واژگان کلیدی: سوره مسد، نفرین قرآنی، جبر و اختیار، آتش افروزی ابولهب، ترتیب نزول.

مقدمه

یکی از سرسخت‌ترین دشمنان پیامبر اسلام (ص)، «عبدالْعُزَّى» مشهور به ابولهب، فرزند عبدالمطلب و عموی پیامبر (ص) است.^۱ وی و همسرش ام‌جمیل،^۲ در آزادادن پیامبر (ص) و مخالفت با اسلام از هیچ اقدامی فروگذار نکردند،^۳ به همین دلیل سوره مسد در نکوهش آنان نازل شد: «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّتْ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَ مَا كَسَبَ سَيِّئُ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ».^۴ عموم مفسران شیعه و سنی بر این باورند که این سوره به منظور انذار ابولهب و همسر وی نازل شده و خداوند به وسیله آن از جهنمی شدن این دو خبر داده است. سبک و لحن این سوره مانند اغلب سوره‌های مکی همراه با لحنی آهنگین، انقلابی، خشن، خطابی، فاصله‌های کوتاه و دارای تأثیر شدید است.^۵ مفسران در توجیه این شدت بیان به سه وجه اشاره کرده‌اند: «تهدید ابولهب با شدیدترین حالت به هلاکت عمل و ورود به جهنم همراه با همسرش»،^۶ «پیشگویی درباره مردن ابولهب بر کفر»^۷ و «نفرین وی به نابودی، هلاکت و بی‌اثر شدن تلاش‌های وی».^۸

بررسی مقاله‌ای با نام «بازخوانی تفسیری سوره مسد» نشان می‌دهد که محققان آن بر این باورند که سوره مسد برخلاف تفسیر مشهور حاکی از نفرین و جهنمی شدن ابولهب و همسرش در آخرت نیست، بلکه گویای پیشگویی قرآن مبنی بر آتش افروزی این دو علیه پیامبر اکرم (ص) در همین دنیا و ناکامی آنان در این زمینه است. محققان این مقاله با وارد کردن شش اشکال به تفسیر مشهور^۹ عمدتاً با تکیه بر سه‌گونه دلیل در پی اثبات این دیدگاه هستند:

أ. ادله لغوی: از نظر ادبی اولاً آیه اول نمی‌تواند به معنای نفرین باشد؛ زیرا ماده «تب» در صورت همراهی با حرف جر «لام» به معنای نفرین است؛ از این رو به دلیل عدم وجود این حرف در این آیه باید آن را به معنای پیشگویی تلقی کرد؛^{۱۰} ثانیاً «سَيِّئُ نَارًا» در آیه سوم نه به معنای «ورود در آتش جهنم»، بلکه

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۹۳/۱.

۲. ابن عبدالبر، الاستیعاب، ۱۴۳۰/۳.

۳. ابن حنبل، مسند، ۴۹۲/۳؛ طبرانی، معجم الکبیر، ۶۳/۵؛ طوسی، التبیان، ۴۲۸/۱۰؛ عروسی خویزی، نور الثقلین، ۶۹۷/۵ و ۹۶۸.

۴. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۷۴/۱؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۱۱۹/۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۸۵۱/۱۰.

۵. مسد: ۱-۵.

۶. بلاشر، در آستانه قرآن، ۲۰۳.

۷. طوسی، التبیان، ۴۲۶/۱۰؛ طبرانی، التفسیر الکبیر، ۵۷۶/۶؛ طباطبایی، المیزان، ۳۸۴/۲۰؛ مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ۴۱۶/۲۷.

۸. طبرسی، مجمع البیان، ۸۵۲/۱۰.

۹. طباطبایی، المیزان، ۳۸۴/۲۰؛ قطب، فی ظلال القرآن، ۴۰۰۰/۶.

۱۰. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۲-۱۷۵.

۱۱. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۲ و ۱۷۷.

به معنای «آتش افروزی» خواهد بود.^{۱۲}

ب. ادله کلامی: اگر سوره مسد در بردارنده نقرین (آیه اول) همراه با ورود ابولهب و همسرش به جهنم (آیه سوم) باشد، راه ایمان آوردن بر وی بسته می شود. پذیرش این مطلب حاکی از آن است که ابولهب مجبور به دوزخی شدن بوده و راه چاره ای برای نجات از آن نداشته است.^{۱۳} نتیجه منطقی این نقد در کنار دیدگاه مقاله آن است که در صورت پذیرش پیشگویی قرآن مبنی بر آتش افروزی ابولهب علیه پیامبر (ص) در آینده، چنین جبری به وجود نمی آید.

ج. ادله تاریخی: بعد از کارشکنی های متعدد ابولهب در جریان «انذار عشیره الاقربین» خداوند برای رفع غم و اندوه از دل و چهره پیامبر (ص) سوره مسد را نازل کرد تا به پیامبرش اعلام کند تلاش های تبلیغاتی، مالی و قدرتی ابولهب بعد از نصب امیرالمؤمنین (ع) به عنوان جانشین بی اثر خواهد بود.^{۱۴} بررسی ها نشان می دهد به دلیل وجود سوره مسد در قرآن کریم همه تفاسیر به جنبه های پیدا و پنهان این سوره اشاره کرده اند (در ادامه به این تفاسیر اشاره می شود). علاوه بر این، به جز مقاله مورد بحث، شش مقاله دیگر نیز درباره این سوره تألیف شده است.^{۱۵} بررسی این تألیفات نشان می دهد که مقاله مورد بحث و مستندات آن در جایی نقد نشده است. بر همین اساس ارزیابی ادله مقاله مذکور در ارائه این دیدگاه و کشف نقاط قوت و مبهم آن برای روشن شدن ابعاد جدیدی از این سوره ضرورت بررسی انتقادی آن را روشن می سازد.

بررسی اجمالی این مقاله نشان می دهد هر سه دسته ادله این مقاله نیازمند بازنگری و ترمیم های شایان توجهی هستند. برای اثبات این ادعا در ادامه هر سه نوع ادله مورد استناد مقاله در سه بخش مجزا بررسی می شوند تا هم نقاط مثبت و نوآوری ها و هم نکات مبهم و نیازمند اصلاح آن آشکار شود. بدیهی است که این امر می تواند باعث کشف ابعاد جدیدی از پیام های خداوند در این سوره باشد.

۱. بررسی ادله لغوی مقاله

بررسی مقاله مورد بحث نشان می دهد در دو قسمت به صورت جدی از مباحث لغوی استفاده شده

۱۲. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۳ و ۱۸۰.

۱۳. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۶۸ و ۱۷۵.

۱۴. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۸-۱۸۰.

۱۵. عباسی، «سوره مسد و آموزه های فراعصری»، ۱۲۵-۱۳۹؛ زین، «دستان ابولهب و غزال کعبه: نگاهی به تفسیر سوره مسد»، ۶۰-۶۶؛ معارف، امامی دانالو، «دستان ابولهب: تحلیل انتقادی نظریه آری زین درباره آیه نخست سوره مسد»، ۶۳-۸۰؛ رضایی اصفهانی، «دشمن شناسی در سوره مسد»، ۳۹-۴۴؛ ایزدی، «نقد و بررسی هجده برگردان سوره مسد»، ۷۹-۹۹؛ پیرانی شال، زریوند، «نشان شناسی لایه ای رمزگان سوره مبارکه المسد» از منظر رولان بارت، ۹۷-۱۱۵.

است: معناشناسی «تَبَّ» در آیه اول و معناشناسی «سَيَصْلَى» در آیه سوم. در ادامه، این دو مطلب بررسی می‌شوند.

۱. ۱. معناشناسی «تَبَّ» در آیه اول

پیش‌تر اشاره شد که مفسران درباره لحن تند سورة مسد سه دیدگاه ارائه کرده‌اند: «تهدید»، «پیشگویی» و «نفرین». از منظر مقاله مورد بحث «آنچه لغویون آورده‌اند «تَبَّ» با حرف جاره «لام» و به صورت منصوب (تَبّاً لک) نفرین است و چنانچه این واژه به تنهایی به کار رود در معنای تباهی و خسران است و بسته به نوع جایگاه آن در عبارت، ترجمه خواهد شد»^{۱۶} و «به دلیل نبود حرف جاره «لام» در فراز «تَبَّتْ يَدَا» نمی‌توان آیه را در مقام نفرین به حساب آورد و باید آن را به عنوان پیشگویی تلقی کرد».^{۱۷}

در بررسی این دیدگاه اشاره به چند نکته ضروری است:

نکته اول: در این مقاله برای اثبات معنا و کاربرد «تَبَّ» به هیچ منبعی استناد داده نشده است.^{۱۸} این عدم استناد در تحقیق دیگری نیز دیده می‌شود: «معنی «تَبَّ» به گونه نفرینی همچنان که در کتب لغت آمده است، در جایی است که «تَبَّ» همراه «لام» به کار رفته باشد».^{۱۹} در مقاله‌ای دیگر همین مطلب با استناد به دو کتاب لغت دیده می‌شود: «براساس اغلب کتاب‌های لغت، در صورتی که این فعل به همراه لام جر و ضمیر (غایب، مخاطب یا متکلم) بیاید، همچون (تَبّاً لَهُ) [؟]، معنای دعایی و نفرین به خود می‌گیرد».^{۲۰}

با وجود این استناد، مراجعه به این دو منبع نشان می‌دهد در منبع دوم به چنین مطلبی اشاره نشده است: «بعضی‌ها تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ رَا نفرین دانسته و در ترجمه گفته‌اند: بریده باد دست‌های ابولهب و نابود باد او. اولاً تَبَّ و تَبَاب چنان که گفتیم به معنای خسران است؛ ثانیاً آیه خبر است و نفرین نیست چنان که گفته شد و احتیاجی به نفرین گرفتن نداریم».^{۲۱} در منبع اول نیز نه تنها به این مطلب اشاره نشده است، بلکه از متن منبع، عکس معنای مورد ادعا برداشت می‌شود. برای اثبات این مطلب اشاره به متن لغت‌نامه ضروری است:

التَّبُّ: الحَسَاؤُ وَ التَّبَابُ: الخُسْرَانُ وَ الهَلَاكُ. وَ تَبّاً لَهُ، عَلَى الدُّعَاءِ، نُصِبَ لِأَنَّهُ مُصَدَّرٌ مَحْمُولٌ عَلَى فِعْلِهِ، كَمَا تَقُولُ سَقِيّاً لِفُلَانٍ، مَعْنَاهُ سَقِيَ فُلَانٌ سَقِيّاً، وَ لَمْ يَجْعَلْ اسْماً مُسْتَنْدَافاً إِلَى مَا قَبْلَهُ. وَ تَبّاً تَبِيّاً، عَلَى

۱۶. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سورة مسد»، ۱۷۲.

۱۷. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سورة مسد»، ۱۷۷.

۱۸. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سورة مسد»، ۱۷۲ و ۱۷۷.

۱۹. ایزدی، «نقد و بررسی هجده برگردان سورة مسد»، ۸۱-۸۲.

۲۰. ابن منظور، لسان العرب، ۳۳۶/۱؛ قرشی، قاموس قرآن، ۲۶۲/۱؛ پیرانی شال، زریوند، «نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان سورة مبارکه «المسد» از منظر رولان بارت»، ۱۰۴.

۲۱. قرشی، قاموس قرآن، ۲۶۳/۱-۲۶۴.

المُبَالِغَةِ. وَ تَبَّ تَبَاباً وَ تَبَّه: قَالَ لَهُ تَبّاً، كَمَا يُقَالُ جَدَّعَهُ وَ عَقَّرَهُ. تَقُولُ تَبّاً لِفُلَانٍ، وَ نَصَبَهُ عَلَى الْمَصْدَرِ بِإِضْمَارِ فِعْلٍ، أَيْ أَلَزَمَهُ اللَّهُ خُسْرَاناً وَ هَلَاكاً: ۲۲ «التَّبُّ» [به معنای] زیان و «التَّبَابُ» [به معنای] خسران و هلاکت و [تعبیر] «تَبّاً له» در مقام دعا و نفرین [و از نظر نحوی] منصوب است؛ زیرا مصدری است که به فعل خود متکی شده است؛ همان گونه که می گویی: «سَقِياً لِفُلَانٍ» [که] [معنای آن] «فلانی سیراب شود» است، بدون آنکه به عنوان اسم به جزء پیشین خود اسناد داده شود. [تعبیر] «تَبّاً تَبِيباً» برای مبالغه است. [فعل] «تَبَّ تَبَاباً وَ تَبَّه» یعنی به او گفت: تَبّاً (نابود باد یا زیان کار باد)، همان گونه که گفته می شود: «جَدَّعَهُ» (بینی اش را برید یا نفرین کرد) و «عَقَّرَهُ» (زمین گیر کرد یا نفرین کرد). [وقتی] می گویی: «تَبّاً لِفُلَانٍ» و نصب آن به دلیل مصدر بودن به وسیله فعل در تقدیر است؛ یعنی «خداوند او را به زیان و هلاکت دچار سازد». در این متن، عبارت «تَبَّ تَبَاباً وَ تَبَّه: قَالَ لَهُ تَبّاً» آمده است. این تعبیر در چند کتاب لغت دیگر نیز آمده است:

أ. «تَبَّيْتُ الْقَوْمَ أَي قُلْتُ لَهُمْ: تَبّاً لَكُمْ»؛ ۲۳

ب. «تَبَّيْتُ فَلَاناً أَي قُلْتُ لَهُ: تَبّاً»؛ ۲۴

ج. «يُقَالُ: تَبّاً لَهُ وَ تَبَّ لَهُ، وَ تَبَّيْتُه: إِذَا قُلْتُ لَهُ ذَلِكَ»؛ ۲۵

د. «تَبَّه تَبِيباً: خَسِرَهُ وَ أَهْلَكَهُ وَ دَعَا عَلَيْهِ بِالتَّبَابِ»؛ ۲۶

این عبارات به خوبی نشان می دهند که «تَبَّ» در حالت ساختار فعلی بدون حرف لام هم بر معنای نفرین دلالت دارد. البته هر زمانی مصدر این فعل، یعنی «تَبّاً» به تنهایی به کار رود برای اتصال اسم یا ضمیر به آن حتماً باید حرف جر «لام» در کنار آن ذکر شود. بنابراین «نفرینی» بودن آیه اول سوره مسد نه تنها امر محالی نیست، بلکه می تواند محتمل باشد. ۲۷

نکته دوم: در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که افراد یا گروه هایی با ساختارهای گوناگون ادبی نفرین شده اند. ۲۸ یکی از این ساختارها به کارگیری فعل ماضی است: «قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ»، «قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ»، «فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَرَ» و «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ». ۲۹

۲۲. ابن منظور، لسان العرب، ۲۲۶/۱. در متن مقاله مذکور آدرس صفحه صحیح درج نشده است.

۲۳. فراهیدی، کتاب العین، ۱۱۰/۸.

۲۴. ازهری، تهذیب اللغة، ۱۸۲/۱۴.

۲۵. راغب اصفهانی، المفردات، ۱۶۲. ترجمه «تَبّاً لَهُ وَ تَبَّ لَهُ وَ تَبَّيْتُه» در حالتی به کار می رود که به کسی خطاب کنی و بگویی خسارت باد.

۲۶. مدنی شیرازی، الطراز الاول، ۳۰۰/۱.

۲۷. این مطلب به صورت قطعی در کلام برخی نحویون متقدم آمده است (فراء، معانی القرآن، ۲۹۸/۳).

۲۸. استفاده از فعل امر مثل «رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَیْ أَمْوَالِهِمْ» (یونس: ۸۸) و مصدر منصوب به واسطه فعل در تقدیر «وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَنَسَّأْ لَهُمْ وَ أَصْلَ أَعْمَالِهِمْ» (محمد: ۸) نمونه هایی از این ساختارها هستند (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، فرهنگ قرآن، ۲۸۰/۳۱-۲۸۴).

۲۹. ذاریات: ۱۰؛ عبس: ۱۷؛ مدثر: ۱۹-۲۰؛ منافقون: ۴.

سیاق این آیات حاکی از آن است که در این موارد افراد زنده نفرین شده‌اند. برای نمونه، خداوند قبل از عبارت «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ» می‌فرماید: «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ...؛ زمانی که آنان را ببینی، بدن‌هایشان تو را به شگفت در می‌آورد و اگر سخن بگویند، به سخنشان گوش می‌دهی...»^{۳۰}. بنابراین نفرین افراد زنده با استفاده از ساختار ماضی با توجه به آیات قرآن اثبات‌شدنی است.

نکته سوم: براساس تحقیقات جدید، سوره مسد ششمین سوره نازل‌شده در ترتیب نزول قرآن است.^{۳۱} بر همین اساس، این سوره در آغازین روزهای آغاز رسالت پیامبر اکرم (ص) نازل شده است. از سویی دیگر ابولهب کمی بعد از جنگ بدر به هلاکت رسید.^{۳۲} بر همین اساس، افعال ماضی به‌کاررفته در آیه اول (تَبَّتْ وَ تَبَّتْ) نمی‌توانند به‌صورت حقیقی نمایانگر زمان گذشته باشند. ازاین‌رو، قاعدتاً این دو فعل در حقیقت افعال مضارعی بوده‌اند که به جای آن‌ها فعل ماضی به کار رفته است.

ازسوی‌دیگر، بلاغت در کلام بر پایه همسویی و انطباق سخن با مقتضای حال استوار است. این مقتضای حال در بیشتر موارد براساس ظاهر حال جریان می‌یابد. این تطابق با مقتضای ظاهر، اصل و قاعده غالب در کاربردهای بلاغی به شمار می‌رود. بااین‌حال، گاه گوینده عمداً از مقتضای ظاهر عدول می‌کند و سخن را به‌گونه‌ای بیان می‌کند که با ظاهر حال ناسازگار می‌نماید. این عدول از مقتضای ظاهر نیز خود در قلمرو بلاغت و مقتضای حال قرار دارد؛ زیرا چنین تغییر و انحرافی معمولاً به‌دلیل نکات، اهداف یا ظرایف معنایی و عاطفی خاصی است که گوینده آن را در نظر گرفته است.^{۳۳} یکی از این موارد عدول، استخدام صیغه ماضی به جای فعل مضارع (تغییر زمان فعل) است. این امر برای اهدافی مثل «تأکید بر وقوع حتمی فعل»، «اشاره به نزدیکی وقوع»، «تغافل و امیدداشتن» و «تعریض و کنایه‌زدن» صورت می‌گیرد.^{۳۴}

از کنار هم قراردادن این مطالب روشن می‌شود که بدون شک در آیه اول از مقتضای ظاهر عدول شده است. در مرحله بعد این سؤال مطرح می‌شود که چه دلیلی این امر صورت گرفته است: «یکی از موارد مورد اشاره مثل تأکید بر وقوع حتمی و...» یا «هر چهار مورد از طریق چیزی مثل نفرین» یا هر دلیل دیگر؟ روشن است که تعیین یکی از این موارد نیازمند دلیل محکم و قرینه کافی است. بر همین اساس، اگر استخدام صیغه ماضی به جای مضارع برای نشان‌دادن وقوع حتمی امکان داشته باشد، این استخدام برای بیان نفرین هم امکان دارد. به نظر می‌رسد مفسران و مترجمان قرآن با توجه به وجود همین احتمال در کنار لحن کوبنده سوره، برای آیه اول معنای نفرین را در نظر گرفته‌اند. اگر کسی این استدلال را نپذیرد، باید برای

۳۰. بهجت‌پور، شناخت‌نامه تنزیلی سوره‌های قرآن کریم، ۸۲.

۳۱. ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ۷۴/۴؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۱۳۱/۱.

۳۲. هاشمی، جواهر البلاغة، ۱۹۲.

۳۳. هاشمی، جواهر البلاغة، ۱۹۴.

نفرینی نبودن آیه دلیل اقامه کند؛ زیرا این احتمال در عرض سایر احتمالات قرار دارد. شاهد این ادعا آن است که برخی مفسران برای غیرنفرینی بودن آیه استدلال کرده‌اند: «این [ناسزاگفتن] از ساحت کتاب آسمانی به دور است و ناسزاگفتن دلیل بی‌منطقی است، وگرنه احتیاجی به ناسزاگویی نیست»^{۳۴} و «آیه خبر است و نفرین نیست، چنان‌که گفته شد و احتیاجی به نفرین گرفتن نداریم.»^{۳۵}

البته این استدلال از چند جهت درخور تأمل است: ۱. نفرین کردن با ناسزاگفتن فرق دارد؛ ۲. ناسزاگفتن دلیل بی‌منطقی است، اما نفرین چنین نیست؛ زیرا پیش‌تر گذشت که در قرآن نفرین‌های زیادی وجود دارد؛ ۳. ظاهر آیه خبر است، اما از جهت بلاغی به چه انگیزه‌ای فعل مضارع به صورت ماضی آمده است: پیشگویی یا نفرین؟ هر دو محتمل هستند.

به هر حال، در نهایت هم اگر هیچ دلیلی برای تعیین یکی از احتمالات مورد اشاره پیدا نشد، در هنگام تفسیر یا ترجمه آیه باید همه احتمالات در نظر گرفته شود. توجه به این نکته آسیب‌های دو مطلب ذیل را آشکار می‌سازد:

مطلب اول: «کار بست فعل ماضی به جای مضارع جهت قطعیت و تحقق حتمی است.» بر همین اساس، معنای آیه اول این‌گونه خواهد بود: «دو دست ابولهب (دست نماد قدرت و عمل) تباه و نابود شد؛ یعنی آنکه تمام تلاش‌ها و قدرت ابولهب بی‌ثمر شده و نابود گشته است.» بنابراین «نمی‌توان آیه را آن‌گونه که برخی مفسران پنداشته‌اند بر معنای نفرین حمل نمود، بلکه باید آن را در همان معنای پیشگویی قرآن دانست.»^{۳۶}

مطلب دوم: تفاوت عمده واژه «تَبَّتْ» در سوره مسد با عبارت ابولهب، یعنی «تَبَّأَ لَكَ»^{۳۷} این است که سخن ابولهب به دلیل همراهی با لام و ضمیر مخاطب، بر نفرین دلالت دارد، اما در آیه اول عبارت «تَبَّتْ» چنین چیزی برای نفرین وجود ندارد. از این رو، این آیه علاوه بر بازگرداندن کلام ابولهب به وی بدون به‌کاربردن حرف نفرین و بدون پایین آوردن ارزش کلام در حد سخن ابولهب، استمرار ناکارآمدی تلاش‌های وی را از طریق تکرار فعل «تَبَّ» یادآور شده است. این در حالی است که بسیاری از مترجمان از این آیه با عنوان نفرین یاد کرده‌اند.^{۳۸}

وجه آسیبی این دو مطلب در این است که هر دو برای اثبات دیدگاه خود و نقد مفسران و مترجمان به

۳۴. قرشی، قاموس قرآن، ۲۶۲/۱-۲۶۳.

۳۵. قرشی، قاموس قرآن، ۲۶۳/۱-۲۶۴.

۳۶. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۳.

۳۷. ابولهب بعد از شنیدن سخنان پیامبر (ص) درباره اسلام، خطاب به ایشان گفت: «تَبَّأَ لَكَ» (طبرسی، مجمع البیان، ۸۵۱/۱۰).

۳۸. پیرانی شال، زریوند، «نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان سوره مبارکه «المسد» از منظر رولان بارت»، ۱۰۵.

دلیلی استناد جسته‌اند که از طریق کتاب‌های لغت اثبات‌شدنی نیست؛ زیرا پیش‌تر گذشت که از طریق این منابع نمی‌توان ثابت کرد که برای نفرین حتماً باید ماده «تب» همراه با حرف جر «لام» باشد. از سویی دیگر می‌تواند «کار بست فعل ماضی به جای مضارع جهت قطعیت» باشد، اما به چه انگیزه و هدفی: پیشگویی یا نفرین؟ واقعیت آن است که هر دو ممکن هستند، همان‌گونه که در کلام برخی مفسران معاصر این مطلب منعکس شده است: «این بیان صرف نفرین نیست، [بلکه] از آینده تلخ ابی‌لهب [نیز] خبر داده است.»^{۳۹}

۲.۱. معنانشناسی «سِیْصَلِی» در آیه سوم

پیش‌تر اشاره شد که عموم مفسران بر این باورند که سوره مسد حاکی از جهنمی‌شدن ابولهب و همسرش است. مستند اصلی این دیدگاه آیه سوم و عبارت «سِیْصَلِی ناراً» است؛ زیرا در نگاه این مفسران این عبارت بر «داخل‌شدن در آتش» دلالت دارد. در مقابل، مقاله مورد بحث با تأکید بر معنای لغوی «صلی»، دیدگاه مشهور را به نقد می‌کشد؛ زیرا از منظر محققان مقاله، لغت‌شناسان متقدم «صلی» را به معنای برافروختن آتش دانسته و تأکید داشته‌اند که اگر در معنای انداختن در آتش باشد، در باب افعال ظاهر می‌شود «إِذَا أَلْقَيْتَهُ فِي النَّارِ قُلْتَ: أَصْلَيْتُهُ أَصْلَاءً». بر همین اساس خداوند در آیه ۳۰ سوره نساء می‌فرماید: «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَ ظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا». در این آیه، «ناراً» مفعول دوم فعل است.^{۴۰} بنابراین باتوجه به اینکه معنای اصلی «الصَّلا» آتش افروزی است، سه اشکال بر دیدگاه مشهور وارد است:

اشکال اول: چرا مفسران فعل متعدی «یصلی» را به معنای لازم گرفته و مفعول به آن (ناراً) را منصوب به نزع خافض دانسته‌اند؟ [یعنی چرا «سیصلی ناراً» را در اصل به معنای «سیصلی بالنار» در نظر گرفته‌اند]؛ «درحالی که بدون هیچ ضرورتی و بدون در نظر گرفتن تقدیر حرف جاره، آیه از معنای متقنی برخوردار است.»^{۴۱} از این رو «در تقدیر گرفتن حرف جاره «فی» بدون دلیل نیز جایز» نیست.^{۴۲}

اشکال دوم: چرا فعل مجرد یصلی را همانند مزید آن در باب افعال معنا کرده‌اند؟^{۴۳}

اشکال سوم: چرا فعل معلوم «یصلی» را در ساختار مجهولی «در آتش افکنده شده» ترجمه و تفسیر کرده‌اند؟^{۴۴}

۳۹. جواد آملی، تفسیر سوره مسد.

۴۰. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۳.

۴۱. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۴.

۴۲. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۸۰.

۴۳. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۴.

۴۴. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۴ و ۱۸۰.

در بررسی این دیدگاه می‌توان به چند نکته ضروری اشاره کرد:

نکته اول: به نظر می‌رسد معنانشناسی عبارت «سَيَصْلِي نَاراً» رکن اصلی دیدگاه مقاله مورد بحث است؛ زیرا با متزلزل شدن این مطلب تا حدود زیادی اصل دیدگاه زیر سؤال می‌رود. بر همین اساس لازم است مستندات آن به صورت دقیق ارزیابی شوند. مقاله مورد بحث با استناد به سه منبع «کتاب العین»، «تهذیب اللغة» و «جمهرة اللغة» بر این باور است که اصل معنای «الصَّلَا» آتش افروزی و اگر به باب افعال برود، معنای «در آتش انداختن» را می‌رساند. برای اثبات این مطلب اشاره به متن لغت‌نامه‌ها ضروری است. در «کتاب العین» آمده است:

«الصَّلَا» [به معنای] هیزم و «الصَّلَا» [به معنای] آتش است و «صَلَّى الكافر نارا»، یعنی کافر آتش [دوزخ] حرارت و شدت آتش را تحمل کرد. و «صَلَّيْتُ اللحم صَلِيًّا» [یعنی] گوشت را کباب کردی و اگر گوشت را در آتش افکندی می‌گویی: «أَصْلَيْتُهُ أَصْلِيًّا إِصْلَاءً وَ صَلَّيْتُه تَصْلِيًّا». «الصَّلَا» اسمی برای سوختن است که مردم با آن آتش می‌افروزند [اسم للوقود إذا اضْطَلَى به القوم] و عجاج گفته است: «و صالياتٌ للصَّلَا صَلِيًّا» [سنگ‌هایی که آتش را تحمل کرده‌اند]. «الصاليات» [به معنای] سنگ‌های اجاق (اثافی) است؛ زیرا آن‌ها در برابر آتش تاب آورده‌اند. «صَلَّى فلان بشر فلان و برجل سوء»؛ یعنی فلانی گرفتار شرِ فلانی و مرد بدی است و «فلان لا يُصْطَلَى بناره»؛ یعنی کسی به حد و مرز فلانی نزدیک نمی‌شود. «صَلَّى عصاه» زمانی است که چوبش را بر آتش گرداند تا آن را راست و صاف کند. [...] و در حدیث [آمده است]: «لو شئت لدعوت بصِلاء»؛ یعنی اگر می‌خواستم برایت کباب می‌آوردم. پس «الصِّلاء» [به معنای] کباب است؛ زیرا در آتش بریان می‌شود.^{۴۵}

متن کتاب «تهذیب اللغة» این‌گونه است:

ابوعبید گفت: کسائی گفت: «المَصْلِيَّة»، یعنی چیزی که بریان شده است. گفته می‌شود: «صَلَّيْتُ اللحم و غیره» زمانی که گوشت یا چیز دیگری را بریان کردم، پس وقتی قصدت این است که آن را برای کباب کردن روی آتش بگذاری، [می‌گویی]: «أَنَا أَصْلِيهِ صَلِيًّا»، [اما] اگر منظورت این باشد که آن را داخل آتش می‌اندازی، به گونه‌ای که گویا می‌خواهی آن را بسوزانی، [در این صورت] می‌گویی: «أَصْلَيْتُهُ (با الف) إِصْلَاءً» و همچنین «صَلَّيْتُه أَصْلِيًّا تَصْلِيًّا» [نیز به همین معناست].^{۴۶}

عبارت «جمهرة اللغة» نیز به این شرح است: ««الصَّلِي» و «المَصْلِي» [یعنی] بریانی [...] «الصَّلِي»، از [ریشه] «يَانِي»: «صَلَّى النَّارَ» و «هُوَ صَلَاها» این واژه با مَدّ (کشیده‌گفتن) [الصَّلَا] و قصر (کوتاه‌گفتن)

۴۵. فراهیدی، کتاب العین، ۱۵۴/۷-۱۵۵.

۴۶. ازهری، تهذیب اللغة، ۱۶۷/۱۲.

[الصَّلَى] به کار می‌رود و صورت کوتاه آن برتر و اصل آن از [تعبیر] «صَلِيْتُ النَّارَ أَصْلَاهَا» است.^{۴۷} بررسی این متون به خوبی نشان می‌دهند:

یک. در دو متن اول به صورت صریح برای ماده «الصَّلَا» معنای «آتش افروزی» نیامده است. در متن «جمهرة اللغة» هم عبارت «صَلِيْتُ النَّارَ أَصْلَاهَا» آمده است. در مقاله مذکور نه به این عبارت اشاره شده و نه هیچ توضیحی پیرامون معنای آن داده شده است اما ظاهراً باتوجه به همین عبارت، معنای «آتش افروزی» را برای ماده «الصَّلَا» در نظر گرفته است: [معنای احتمالی] «آتش را افروختم». با این وجود، واقعیت آن است که اگر فقط به متن این لغت نامه دقت شود نمی‌توان معنای واضحی برای این عبارت به دست آورد؛ زیرا در این مرحله اصل معنا مورد مناقشه است. از این رو باید به لغت نامه‌های دیگر مراجعه شود. در «کتاب العین» عبارتی شبیه به همین عبارت از لحاظ ترکیبی (فعل ماضی + فاعل + مفعول + فعل مضارع) آمده است: «صَلَّى الْكَافِرُ نَارًا فَهُوَ يَصْلَاهَا أَيُّ قَاسَى حَرِّهَا وَشِدَّتْهَا».^{۴۸} مصدر «قَاسَى»، «المُقَاسَاةُ» و به معنای «مقابله کردن با سختی‌ها، درگیر شدن شدید با چیزی یا تحمل کردن بار سنگین یک امر دشوار» است.^{۴۹} بر همین اساس معنای عبارت به این شکل خواهد بود: «کافر آتش را تحمل کرد یا درگیر آن شد». روشن است که لازمه این مطلب، سوختن کافر در آتش است. این مطلب به صورت صریح در برخی از کتاب‌های لغت آمده است: «صَلَّى فَلَانَ النَّارَ بِالْكَسْرِ يَصْلَى صَلِيًّا: احترق [آتش گرفت، و قال الشاعر]: تَاللَّهِ لَوْلَا النَّارُ أَنْ نَصْلَاهَا [به خدا قسم اگر آتش نبود که در آن بسوزیم]»؛^{۵۰} «صَلَّى بِالنَّارِ وَصَلِيَّهَا صَلَّى مِنْ بَابِ تَعَبٍ وَجَدَ حَرَّهَا [حرارت آتش را یافت]».^{۵۱}

لازمه این اقوال آن است که به راحتی می‌توان عبارت «جمهرة اللغة» و آیه «سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ» را به صورت اجمالی این گونه ترجمه کرد: «آتش را تحمل کردم» و «به زودی (ابولهب) آتش زبانه‌دار را تحمل می‌کند». بر همین اساس نمی‌توان پذیرفت که «سَيَصْلَى» در سوره مسد به معنای آتش افروزی است.

عبارات مفسران هم تا حدود زیادی در همین فضا بیان شده‌اند: «سیدخلون نارا [...] يقال صلى النار قاسى حرها و صليته شويته و أصليته و صليته ألقيته فيها»؛^{۵۲} «صليت النار و بالنار و أصليته النار اصلاء و الصلاء النار و الاصطلاء لزوم النار»؛^{۵۳} «و صلي النار مقاساة حرها و صليته شويته و الإصلاء الإلقاء»؛^{۵۴}

۴۷. ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۸۹۸/۲.

۴۸. فراهیدی، کتاب العین، ۱۵۴/۷.

۴۹. موسی، صعيد، الإفصاح، ۲۸۰/۱.

۵۰. جوهری، تاج اللغة، ۲۴۰۳/۶.

۵۱. فیومی، المصباح المنیر، ۳۴۶/۲.

۵۲. بیضاوی، انوار التنزیل، ۶۲/۲.

۵۳. ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۲۶۷/۵.

«الصلاء هو التسخن بقرب النار أو مباشرتها»؛^{۵۵} «يشوى بها و يحس بإحراقها»؛^{۵۶} «سَيُعْشَى أَبُولَهَبِ نَارًا فِي الْآخِرَةِ».^{۵۷}

دو. در منبع سوم هیچ اشاره‌ای به معنای این ماده در باب افعال نشده است. ازسوی دیگر، برخلاف مطلب مذکور در مقاله، از منظر این منابع این ماده علاوه بر باب افعال، در باب تفعلیل هم به معنای «انداختن در آتش» است: «إِذَا أَلْقَيْتَهُ فِي النَّارِ قُلْتَ: أَصْلَيْتُهُ أَصْلِيهِ إِصْلَاءً صَلَّيْتُهُ تَصْلِيَةً»^{۵۸} (انحصاری در باب افعال نیست).

سه. در برخی منابع لغوی «الصلی» این گونه تعریف شده است: «أَصْلُ الصَّلَاةِ الْإِقَادُ بِالنَّارِ»^{۵۹} مترجم هم این عبارت را این گونه ترجمه کرده اند: «الصَّلَاةُ در مورد افروختن آتش است.»^{۶۰} این لغت نامه همراه با ترجمه آن در مرحله اول می تواند منبع خوبی برای پیشنهاد معنای «آتش افروزی» برای ماده «صلی» باشد اما با کمی تأمل روشن می شود که ترجمه ارائه شده نمی تواند عبارت دقیقی باشد؛ زیرا افروختن آتش ترجمه «ایقاد النار» است، نه «الایقاد بالنار» و ترجمه دقیق آن «افروخته شدن به وسیله آتش» خواهد بود؛ زیرا ادامه عبارت این منبع این گونه است: «و يقال: صَلَّيَ بالنار و بكذا»؛ یعنی به آن مبتلا شد و «اصْطَلَى بها» و «صَلَّيْتُ الشَّاةَ» به آن گرفتار شد و گوسفند را بریان کردم. روشن است که این مثال ها حاکی از اثرپذیری از آتش است نه آتش افروختن یا روشن کردن به وسیله آتش (ایقاد باید به صورت مصدر مجهولی ترجمه شود).

نکته دوم: در قرآن ماده اصلی «سَيَصْلَى» به دو صورت به کار رفته است:

أ. ثلاثی مجرد، مانند: «أَصْلَوْهَا الْيَوْمَ»، «يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى»، «تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً»، «وَّيَصْلَى سَعِيرًا»، «سَيَصْلُونَ سَعِيرًا»، «حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا» و «لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى».^{۶۱}

ب. ثلاثی مزید، مانند: «فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا»، «تَصْلِيَةُ جَحِيمٍ» و «سَأُصْلِيهِ سَقَرَ».^{۶۲}

اگر «صلی» فقط به معنای «آتش افروزی» باشد، باید همه آیات اشاره شده در بند «الف» هم براساس

۵۴. فیض کاشانی، الصافی، ۴۲۵/۱.

۵۵. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۵۴/۵.

۵۶. ابن عاشور، التحرير، ۵۳۰/۳۰.

۵۷. تستری، تفسیر التستری، ۲۰۹.

۵۸. فراهیدی، کتاب العین، ۱۵۴/۷؛ ازهری، تهذیب اللغة، ۱۶۷/۱۲.

۵۹. راغب اصفهانی، المفردات، ۴۹۰.

۶۰. خسروی، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ۴۱۳/۲.

۶۱. یس: ۶۴؛ اعلی: ۱۲؛ غاشیه: ۴؛ انشقاق: ۱۲؛ نساء: ۱۰؛ مجادله: ۸؛ لیل: ۱۵.

۶۲. نساء: ۳۰؛ واقعه: ۹۴؛ مدثر: ۲۶.

همین معنا تفسیر شود. از این رو برای مثال، آیه «اَصْلُهَا الْيَوْمَ»^{۶۳} را باید این گونه معنا کرد: «[ای مجرمان] امروز، جهنم را برافروزید.» در این صورت با فرض پذیرش این ترجمه، چرا نباید آیه سوم سوره مسد را هم ناظر به آخرت ترجمه نکرد: «به زودی (ابولهب) آتش زبانه‌داری [در قیامت] می‌افروزد.» به عبارت دیگر، شکی در فتنه‌گری و کارشکنی‌های ابولهب علیه پیامبر اسلام (ص) نیست؛ زیرا از مجموع روایات به دست می‌آید که ابولهب در بسیاری از مواقع در پی پیامبر (ص) بود و از هیچ کارشکنی و به کارگیری تعبیر زشت درباره آن حضرت فروگذار نمی‌کرد.^{۶۴} خطاب قراردادن پیامبر با جمله «تَبَا لَكَ! أَمَا جَمَعْتَنَا إِلَّا لِهَذَا؟» زبان و مرگ بر تو باد! آیا تو فقط برای همین سخن ما را جمع کردی» در برابر دعوت عمومی مردم به یکتاپرستی در کنار کوه صفا،^{۶۵} اذیت کردن پیامبر (ص) در بازار «ذی المجاز» (نزدیک عرفات در فاصله کمی از مکه) با زدن سنگ به پای آن حضرت و متهم کردن ایشان به دروغ‌گویی،^{۶۶} متهم کردن آن حضرت به ضلالت و بدعت‌جویی در زمان دعوت قبایل عرب به یکتاپرستی^{۶۷} و معرفی پیامبر اکرم (ص) به تازه‌واردان مکه با عناوین توهین‌آمیزی مثل ساحر یا مجنون در حال درمان نمونه‌هایی از کارشکنی‌های وی است.^{۶۸} با این وجود، براساس چه دلیلی این آیه فقط ناظر به آینده دنیایی وی است و ناظر به آخرت نیست؟ بدیهی است که تعیین دنیایی بودن آن محتاج دلیل و قرینه است. مفسران هم باتوجه به اینکه «صلی» را به معنای «دخول» یا «ملازمت» معنا کرده‌اند، به صورت طبیعی آیه را هم مربوط به قیامت دانسته‌اند.

نکته سوم: در نگاه مقاله مورد بحث، مفسران فعل متعددی «صلی» را لازم و «ناراً» بعد از آن را منصوب به نزع خافض در نظر گرفته‌اند. تا جایی که در تفاسیر جست‌وجو شد، فقط در یک تفسیر به صورت صریح به این مطلب اشاره شده: «و نصب ناراً علی نزع الخافض.»^{۶۹} در این مقاله نیز فقط به همین مفسر اشاره می‌شود.^{۷۰} در عین حال، برخی منابع به صورت صریح «ناراً» را مفعول به دانسته‌اند: «و فاعله هو أي أبو لهب و ناراً مفعول به.»^{۷۱} علت این اختلاف در کلام برخی مفسران آمده است: «ظاهر کلام برخی [محققان این است که] آن (الصلی) متعدی به نفسه است و گفته شده است که این (ماده) به وسیله حرف «باء» متعدی می‌شود، پس گفته می‌شود: «صلي بالنار» [...] و شاید این ماده به هر دو معنا باشد،

۶۳. یس: ۶۴.

۶۴. مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ۴۱۸/۲۷.

۶۵. طبرسی، مجمع البیان، ۸۵۱/۱۰؛ بخاری، صحیح البخاری، ۱۷/۶، ۲۹، ۹۴، ۹۵؛ عروسی حویزی، نور الثقلین، ۶۹۷/۵ و ۹۶۸.

۶۶. طبرسی، مجمع البیان، ۸۵۲/۱۰.

۶۷. ابن حنبل، مسند، ۴۹۲/۳؛ طبرانی، معجم الکبیر، ۶۳/۵.

۶۸. ماوردی، النکت و العیون، ۳۶۴/۶.

۶۹. ابن عاشور، التحریر، ۵۳۰/۳۰.

۷۰. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۳.

۷۱. درویش، اعراب القرآن، ۶۱۱/۱۰.

همان‌گونه که [کتاب] الصحاح [صَلِّيَ بِالنَّارِ وَصَلِّيَهَا صَلًى مِنْ بَابِ تَعَبٍ وَجَدَ حَرَّهَا]^{۷۲} به این مطلب اشاره می‌کند.^{۷۳} باوجود این اختلاف به نظر می‌رسد در هر دو صورت تغییر چندانی در معنا پیش نمی‌آید؛ زیرا برای مثال، ترجمه «صَلِّيَ بِالنَّارِ» چیزی معادل «احسَّ بحر النار» خواهد بود. روشن است که این معنا با معنای «حرارت آتش را یافت» تفاوت ماهوی زیادی نخواهد داشت.

نکته چهارم: از منظر مقاله مورد بحث «نمی‌توان «یصلی» را که فعل معلوم و به معنای آتش افروزی است در معنای فعل مجهول «به آتش افکنده‌شده» ترجمه نمود.»^{۷۴} در بررسی این مطلب ابتدا باید به این نکته توجه کرد که «به آتش افکنده‌شده» قطعاً ترجمه مناسبی برای «یصلی» به عنوان فعل مضارع نیست؛ زیرا ترجمه دقیق آن در صورت مجهول بودن «به آتش افکنده می‌شود» خواهد بود.

از سویی دیگر، مراجعه به ترجمه‌های قرآن نشان می‌دهد که هیچ مترجمی این آیه را به صورت مجهولی ترجمه نکرده است. برای نمونه می‌توان به چند ترجمه از این آیه اشاره کرد: «به‌زودی در آتشی زبانه‌دار در آید»، «و به‌زودی وارد آتشی شعله‌ور و پرله‌پ می‌شود»، «به‌زودی در آتشی زبانه‌دار در آید و در آن بسوزد»، «به‌زودی به آتشی شعله‌ور در می‌شود»، «به‌زودی در آتشی شعله‌ور وارد می‌شود (و می‌سوزد)»، «زود باشد که به دوزخ در آتشی شعله‌ور در افتد.»^{۷۵} همین وضعیت در تفاسیر نیز مشاهده می‌شود: «سَيَدْخُلُ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ»،^{۷۶} «سَيَدْخُلُ نَارًا ذَاتَ قُوَّةٍ وَاشْتِعَالٍ»^{۷۷} و «سَيَدْخُلُهَا لَا مَحَالَةَ فِي الْآخِرَةِ وَ يَقَاسِي حَرَّهَا.»^{۷۸}

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در هیچ‌کدام از این عبارات نه معنای باب افعال (افکندن و انداختن) به کار رفته است و نه فعل مجهول. البته به کارگیری عبارت «سیدخلُ» و فعل «می‌شود» در این عبارات، این تصور را در ذهن ایجاد می‌کند که فعل به صورت مجهول ترجمه شده است: «[مفسران] «سَيَصَلِّي» را معادل فعل مجهول «يَدْخُلُ» دانسته و بر آن هستند که آیه می‌گوید: ابولهب به‌زودی داخل آتش می‌شود.»^{۷۹} اما با کمی تأمل روشن می‌شود که اولاً فعل «دخل» زمانی که به معنای «ورود فرد به جایی» باشد، معلوم است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ»؛^{۸۰} ثانیاً در فارسی بین دو عبارت

۷۲. فیومی، المصباح المنیر، ۳۴۶/۲.

۷۳. آلوسی، روح المعانی، ۴۲۵/۲-۴۲۶.

۷۴. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سورة مسد»، ۱۸۰.

۷۵. به ترتیب، ترجمه آقایان: انصاریان، مکارم شیرازی، مشکینی، پاینده، رضایی اصفهانی و همکاران و الهی قمش‌ای.

۷۶. طباطبایی، المیزان، ۳۸۵/۲۰.

۷۷. طبرسی، مجمع البیان، ۸۵۲/۱۰.

۷۸. آلوسی، روح المعانی، ۴۹۹/۱۵.

۷۹. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سورة مسد»، ۱۷۳.

۸۰. نور: ۲۷.

«داخل می‌شود» و «داخل برده می‌شود» فرق زیادی است؛ زیرا اولی معلوم و دومی مجهول است.

۲. بررسی ادله کلامی مقاله

در ابتدای نوشتار اشاره شد که مشهور مفسران بر این باورند که سوره مسد از جهنمی شدن ابولهب و همسرش در قیامت خبر می‌دهد. مقاله مورد بحث بر این باور است که در صورت پذیرش این تفسیر این دو نفر مجبور به مردن در حالت کفر خواهند بود؛ زیرا «این سوره در همان آغاز رسالت، راه را بر ایمان آوردن ابولهب بسته است و به گونه‌ای ایمان و کفر را دست‌کم برای ابولهب و همسرش، حالتی از جبر معرفی نموده است.»^{۸۱} به عبارت دیگر، «چگونه خداوند در آغازین روزهای رسالت، عذاب جهنم را فقط بر ابولهب و همسرش محتمل دانسته است؟ آیا با این آیات، راه هرگونه هدایتگری را بر آن‌ها نبسته است؟»^{۸۲} از نظر محققان این مقاله، پاسخ‌های مفسران برای رفع این اشکال ناکافی است؛ زیرا مثلاً «طبرسی گفته است تکلیف ایمان از ابولهب رفع نشده است و این وعده‌ها در صورتی محقق می‌شود که ایمان نیاورد.» به عبارت دیگر، «خداوند این عذاب را مشروط به ایمان نیاوردن وی دانسته است.»

از نگاه این محققان این جواب با دو اشکال مواجه است: اول: «حقیقت آن است که ما در این سوره و آیات آن، هیچ نشانه‌ای از شرط نمی‌بینیم»؛ دوم: این جواب «با تفسیر خود طبرسی مبنی بر پیشگویی آیه در تضاد است.»

اشکال دوم بر المیزان نیز وارد است؛ زیرا مؤلف آن «نفرین را در واقع گونه‌ای از تهدید دانسته است که در این صورت نمی‌تواند مانع ایمان آوردن ابولهب باشد»، اما در عین حال «این آیه صرفاً نفرین و تهدید نبوده، بلکه به گونه‌ای پیشگویی نیز به حساب آمده است.»^{۸۳} ارزیابی این دیدگاه در ضمن چند نکته امکان‌پذیر خواهد بود:

نکته اول: در تفاسیر متعددی این اشکال با ادبیات مختلفی مطرح شده است اما نقطه مشترک همه آن‌ها را می‌توان در این نکته خلاصه کرد که از یک سو ابولهب مکلف شده که ایمان بیاورد و از سوی دیگر خداوند در سوره مسد خبر داده است که او هرگز مؤمن نخواهد بود.^{۸۴} بنابراین ابولهب مکلف بوده است که ایمان بیاورد که ایمان نمی‌آورد و این چیزی جز تناقض و تکلیف به محال نیست. اما با پذیرش جبر، این تناقض از بین خواهد رفت؛ زیرا در این فرض ابولهب در ایمان آوردن یا نیاوردن، اختیار نخواهد داشت و

۸۱. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۵.

۸۲. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۶۸.

۸۳. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۵.

۸۴. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۳۵۳/۳۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۸۵۳/۱۰؛ آلوسی، روح المعانی، ۵۰۲/۱۵.

در نتیجه، تکلیف او به ایمان، تکلیفی واقعی و جدی نخواهد بود، بلکه صرفاً تکلیفی صوری است. به عبارت دیگر، اگر ابولهب مجبور به کفر باشد (جبر)، دیگر نمی‌توان گفت که او حقیقتاً به ایمان «تکلیف» شده است؛ زیرا تکلیف، فرع بر اختیار است.

به نظر می‌رسد محققان این مقاله با ارائه تفسیر خود (آتش افروزی علیه اسلام در آینده) از این سوره در صدد رفع این اشکال کلامی هستند. با این توضیح که، اگرچه در آینده ابولهب علیه پیامبر اکرم (ص) و اسلام فتنه‌انگیزی و آتش افروزی می‌کند، اما امکان توبه از این فعالیت‌ها و عدم ورود وی به جهنم وجود دارد. در بررسی این تلاش علمی باید به این نکته اشاره کرد که این تفسیر جدید کمی از قدرت شبهه می‌کاهد اما به طور کامل آن را از بین نمی‌برد؛ زیرا در این سوره خداوند علاوه بر وعده نابودی تلاش‌های ابولهب برای توقف رسالت پیامبر (ص) در آیه اول، در آیه سوم «به ایشان هشدار می‌دهد که در آینده دشمنی‌های ابولهب قطع نخواهد شد، بلکه او به همراه همسرش [...] آتش افروزی‌های سختی را خواهند داشت.»^{۸۵} از سوی دیگر، در همین مقاله تأکید می‌شود که «نحوین» را حرف استقبال جهت تأکید [...] دانسته‌اند.» با توجه به این دو نکته این سؤال مطرح می‌شود که اگر ابولهب کمی بعد از نزول آیه و قبل از فتنه‌انگیزی‌های خود توبه می‌کرد، وجود سوره مسد در قرآن چه توجیهی داشت؟ آیا ابولهب با وجود پیشگویی خداوند مجبور به آتش افروزی نبود؟ آیا او باید اسلامی را قبول می‌کرد که به خاطر قبول نداشتنش باید علیه آن آتش افروزی می‌کرد؟

نکته دوم: در صورتی که شبهه در این سوره با تفسیر جدید برطرف شود، در باقی موارد باید چه تفسیری ارائه کرد؟ برای مثال، موسی (ع) خطاب به خداوند می‌فرماید: «پروردگارا! به فرعون و سرانش در زندگی دنیا زینت و اموال [زیادی] داده‌ای که [با سوءاستفاده از آن‌ها مردم را] از راه تو گمراه کنند، پروردگارا! اموالشان را نابود کن و دل‌های آنان را سخت کن که ایمان نیاورند تا آنکه عذاب دردناک را ببینند.» خداوند بلافاصله می‌فرماید: «دعای شما [دو نفر] مستجاب شد.»^{۸۶} حال با این نفرین و استعجاب آن، آیا فرعون قبل از غرق شدن می‌توانست ایمان بیاورد؟ آیا او مجبور بود که با حالت کفر عذاب دردناک الهی را ببیند؟ حقیقت آن است که خداوند در ادامه همین آیات به این سؤالات جواب داده است: «الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ»^{۸۷} طبرسی نیز در ذیل سوره مسد ضمن اشاره به این آیه بیان می‌کند: «و در این (سخن) دلالتی است بر اینکه اگر او پیش از زمان نومیدی توبه می‌کرد، از او پذیرفته می‌شد و از همین رو، رد توبه او مخصوص

۸۵. نریمانی، فیروزمندی بنبی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۸۰.

۸۶. یونس: ۸۸-۸۹.

۸۷. یونس: ۹۱.

همان وقت [هنگام یأس و ناامیدی] قرار داده شد.^{۸۸}

بر همین اساس می‌توان گفت جهنمی بودن ابولهب براساس اختیار خود وی بوده، نه به دلیل نفرین یا پیشگویی خداوند؛ زیرا «علم خدا هرچند در سلسله اسباب صدور فعل از انسان قرار می‌گیرد، اما مقتضای علم الهی این است که فعل انسان با قدرت و اختیار او صورت گیرد؛ زیرا قدرت و اختیار او نیز در سلسله علل و اسباب آن فعل قرار گرفته است.»^{۸۹} ازسوی دیگر، براساس قاعده «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار»، اگر انسان با اختیار خود کاری کند که پس از آن انجام کار دیگر برایش ممکن نباشد، این ناتوانی از نظر شرع و عقل به او نسبت داده می‌شود و با اختیار او منافات ندارد.^{۹۰} بر همین اساس اگر ابولهب مجبور به جهنمی شدن باشد، هیچ منافاتی با مختار بودن وی ندارد؛ زیرا این سرنوشت به سبب اختیارش بوده است.

نکته سوم: پیش‌تر اشاره شد که محققان مقاله مورد بحث بر این باورند که دیدگاه طبرسی درباره مشروط بودن عذاب ابولهب به ایمان‌نیاوردن وی^{۹۱} صحیح نیست؛ زیرا «حقیقت آن است که ما در این سوره و آیات آن هیچ نشانه‌ای از شرط نمی‌بینیم.»^{۹۲} روشن است که این جواب بر پیش‌فرضی استوار است و آن اینکه، همه نکات پیرامون یک مطلب باید در همان سوره و در یکجا بیان شوند. تأملی کوتاه در سوره‌های قرآن کریم تمام نبودن این پیش‌فرض را ثابت می‌کند؛ زیرا برای مثال، خداوند در سوره زمر وعده می‌دهد که همه گناهان را می‌آمرزد: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا»^{۹۳} اما در سوره نساء تأکید می‌کند که گناه شرک بخشیده نمی‌شود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ»^{۹۴} باین وجود، آیا کسی می‌تواند با استدلال به آیه سوره زمر بگوید: خداوند گناه شرک را هم می‌آمرزد؛ زیرا «در این سوره و آیات آن، هیچ نشانه‌ای از [عدم بخشش شرک] نمی‌بینیم؟» درباره ابولهب نیز همین مطلب جاری است؛ زیرا خداوند در سوره مسد نامی از شرط مذکور نمی‌آورد اما در سوره‌های دیگر تأکید می‌کند که ورود به عذاب دردناک مخصوص کسانی است که با حالت کفر بمیرند: «وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا»^{۹۵} و نه برای کسانی که دنیا می‌روند درحالی که کافرند [توبه نیست]؛ آنان کسانی هستند که عذاب دردناکی برایشان فراهم

۸۸. طبرسی، مجمع البیان، ۸۵۳/۱۰.

۸۹. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۸۵/۶.

۹۰. مصطفوی، القواعد، ۶۹/۱-۷۱.

۹۱. طبرسی، مجمع البیان، ۸۵۳/۱۰.

۹۲. نریمانی، فیروزمندی بندهی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۵.

۹۳. زمر: ۵۳.

۹۴. نساء: ۴۸ و ۱۱۶.

۹۵. نساء: ۱۸؛ بقره: ۲۱۷.

کرده‌ایم.»

۳. بررسی ادله تاریخی مقاله

مقاله مورد بحث ضمن نقل دیدگاه مورخان درباره مهمانی نزدیکان پیامبر بعد از نزول آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»^{۹۶} و نزول سوره مسد پس از آن^{۹۷} به این نتیجه می‌رسد که «پس از دستور ابلاغ رسالت به اقوام و تدارک مهمانی گفته شده و در پایان معرفی حضرت علی(ع) به عنوان جانشین و تلاش و نفرین ابولهب برای برهم زدن مجلس و تخفیف شخصیت و رسالت رسول خدا(ص) و ایجاد ناراحتی و غم و اندوه در دل و چهره رسول خدا(ص)، خدای تعالی با نزول سوره مسد و با تعیین و نصب ولایت و وزارت امیرمؤمنان، به پیامبر خود دلگرمی و بشارت می‌دهد که تلاش‌های تبلیغاتی، مالی و قدرتی ابولهب و دیگر دشمنان با این ابلاغ و این نصب بی‌اثر شده است.»^{۹۸}

در بررسی این دلیل ابتدا باید به این نکته اشاره کرد که مقاله مورد بحث بعد از اینکه ثابت کرد آیه سوم سوره مسد حاکی از آتش افروزی ابولهب علیه پیامبر(ص) در همین دنیا است، این ادله تاریخی نقش بسیار مهمی در مشخص کردن این فتنه‌انگیزی‌ها خواهند داشت. برای ارزیابی این دلیل یادآوری چند نکته لازم به نظر می‌رسد:

نکته اول: براساس گزارش مقاله، «سوره مسد در ترتیب نزول مورد اعتماد، در جایگاه ششم و اوایل بعثت قرار داد. باتوجه به روایات ناظر بر نزول این سوره، شاید بتوان رتبه نزول سوره، [را] سوم یا ششم دانست.»^{۹۹} مستند این گزارش، سه کتاب «فهم القرآن الحکیم»، «الاتقان» و «البرهان» است.^{۱۰۰} از سویی دیگر، آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»^{۱۰۱} در سوره شعرا قرار دارد. این سوره براساس همین سه کتاب در مرتبه چهل و ششم یا چهل و هفتم نزول قرار دارد.^{۱۰۲} آخرین تحقیقات انجام شده در این زمینه هم مرتبه چهل و هفتم را ثابت می‌کند.^{۱۰۳} وجود تناقض ابتدایی بین این گزارش‌ها و نزول سوره مسد بعد از شعرا امر مسلمی است. برای رفع این تناقض می‌توان حداقل سه احتمال مطرح کرد: «سوره شعرا به دلیل وجود همین

۹۶. شعراء: ۲۱۴.

۹۷. نریمانی، فیروزمندی بندهی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۸.

۹۸. نریمانی، فیروزمندی بندهی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۹.

۹۹. نریمانی، فیروزمندی بندهی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۷.

۱۰۰. جابری، فهم القرآن الحکیم، ۳۸/۱؛ سیوطی، الاتقان، ۱۱۰/۱؛ زرکشی، البرهان، ۱۹۳/۱.

۱۰۱. شعراء: ۲۱۴.

۱۰۲. جابری، فهم القرآن الحکیم، ۳۱۲/۱-۳۱۳؛ سیوطی، الاتقان، ۱۱۰-۱۱۱؛ زرکشی، البرهان، ۱۹۳/۱.

۱۰۳. بهجت پور، شناخت‌نامه تزیلی سوره‌های قرآن کریم، ۲۱۵.

آیه از اولین سوره‌های نازل شده در مکه است»؛^{۱۰۴} «انذار عشیره نزدیک در شعبابی طالب و هنگام اسارت بنی‌هاشم در شعب بین سال‌های هفتم تا دهم بعثت اتفاق افتاد»^{۱۰۵} و «آیه» (وَ أَذْذُ عَشِيرَتِكَ الْأَقْرَبِينَ) قبل از نزول سوره شعرا نازل و بعداً به آن ملحق شده است.» اثبات هرکدام از این احتمالات نیازمند شواهد کافی و خارج از رسالت این نوشتار است اما نکته مسلم این است که دیدگاه تفسیری جدید از سوره مسد زمانی کامل خواهد بود که احتمالات همسوی با خود را ثابت و احتمالات غیرهمسورا به نحوی توجیه یا رد کند. این در حالی است که در این مقاله به این تناقض هیچ اشاره نشده و بر همین اساس زمینه‌ای برای طرح احتمالات بعدی و توضیح آن‌ها فراهم نشده است.

نکته دوم: از متن مقاله برداشت می‌شود که محققان آن به ترتیب نزول مورد استناد خود اعتماد داشته‌اند: «سوره مسد در ترتیب نزول مورد اعتماد...»^{۱۰۶} بر همین اساس نزول سوره شعرا قبل از مسد پذیرفتنی نخواهد بود. نزول سوره شعرا در شعبابی طالب هم با نتیجه‌گیری کلی مقاله (مورد اشاره در ذیل بررسی ادله تاریخی مقاله) هماهنگ نیست. بنابراین ظاهراً نزدیک‌ترین احتمال هماهنگ با دیدگاه مقاله، الحاق آیه «وَ أَذْذُ عَشِيرَتِكَ الْأَقْرَبِينَ» به سوره شعراست. در این صورت، دو سؤال اساسی مطرح می‌شود:^{۱۰۷} ۱. اگر این آیه در روزها یا سال‌های آغاز رسالت نازل شده، چرا پس از سال‌ها و به این سوره ملحق شده است؟ ۲. چرا این آیه در زمره پنج دستوری قرار داده شده که حاصل مباحث سوره است؟ توضیح اینکه، غرض سوره شعرا دل‌داری دادن به پیامبر اکرم (ص) در قبال تکذیب شدن آن حضرت و قرآن توسط مردم مکه است. بر همین اساس، خداوند در این سوره با نقل داستان‌های اقوام گذشته مثل قوم فرعون، قوم ابراهیم و اقوام دیگر، ضمن دل‌داری دادن به آن حضرت، مشرکان را هم به سرنوشتی شبیه آنان تهدید می‌کند.^{۱۰۸} در انتهای سوره خداوند ضمن آیاتی خطاب به پیامبر (ص) پنج دستور صادر می‌کند. این دستورات شاید به منزله «نتیجه‌گیری از مجموعه مباحث سوره است.»^{۱۰۹} این دستورات عبارت‌اند از: «نخواندن هیچ معبودی همراه خداوند»، «هشدار دادن به خویشانان نزدیک»، «برخورد متواضعانه با مؤمنان»، «تبری جستن از مردم مکه و نزدیکان در صورت نافرمانی» و «توکل بر خداوند عزیز و رحیم».^{۱۱۰} حال با توجه به وحدت سیاق و یکپارچگی آیات این سوره آیا می‌توان این آیه را آیه‌ای الحاقی در میان

۱۰۴. طباطبائی، المیزان، ۲۵۰/۱۵.

۱۰۵. یوسفی غروی، موسوعة التاريخ الاسلامی، ۴۰۷/۱؛ بهجت‌پور، شناخت‌نامه تنزیلی سوره‌های قرآن کریم، ۲۱۴.

۱۰۶. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۷.

۱۰۷. بهجت‌پور، همگام با وحی، ۱۲۶/۴.

۱۰۸. طباطبائی، المیزان، ۲۴۹/۱۵.

۱۰۹. بهجت‌پور، همگام با وحی، ۱۲۵/۴.

۱۱۰. شعراء: ۲۱۳-۲۱۷.

آیات این سوره تصور کرد؟ و اگر چنین باشد، باوجود انتقال قسمتی از معانی آیات توسط سیاق،^{۱۱۱} آیا این الحاق منجر به تحریف قرآن نمی‌شود؟^{۱۱۲}

به نظر می‌رسد به راحتی نتوان به این سؤال جواب داد، مگر اینکه ثابت شود این الحاق توسط پیامبر (ص) صورت گرفته است. بدیهی است که به دلیل عدم وجود شواهد کافی این امر امکان‌پذیر نخواهد بود. در نهایت، اگر کسی وحدت سیاق سوره شعرا را با این استدلال به هر دلیلی نپذیرد، قطعاً باید به این سؤال جواب دهد که چرا این آیه به این قسمت از سوره ملحق شده است؟ این در حالی است که هیچ نشانه‌ای از این سؤال و جواب آن در مقاله مورد بحث نیست.

در پایان، یادآوری دو مطلب لازم به نظر می‌رسد:

اول: در چند قسمت از مقاله تصریح شده است که منظور از دو دست ابولهب، دو بازوی یاریگرش، مال و همسرش است.^{۱۱۳} بررسی این مقاله نشان می‌دهد هیچ استدلالی برای اثبات این مطلب ارائه نشده است. شاید بتوان با استناد به ذکر مال و همسر ابولهب در این سوره مستندی برای این تفسیر ارائه کرد اما به صورت قطعی نمی‌توان به آن تکیه کرد؛ زیرا ممکن است گفته شود: شاید منظور از دو دست وی، «ماله» و «و ما کسب» در آیه دوم باشد. ضمن اینکه در همین مقاله مطلب به گونه دیگری نیز منعکس شده است: «دو دست ابولهب (دست نماد قدرت و عمل) تباه و نابود شد.»^{۱۱۴}

دوم: چهارمین نقد مقاله مورد بحث بر تفسیر مشهور درباره «ذکر نام ابولهب و همسرش و شاخص کردن صرف ایشان به وصف جهنمی بودن است.» بدین شرح که، افراد زیادی در صدر اسلام علیه اسلام کارشکنی کردند اما چرا «قرآن فقط از ابولهب و همسرش یاد کرده است»؟^{۱۱۵} اگرچه این سؤال بسیار دقیق و ضروری است، اما به نظر می‌رسد تفسیر جدید نتوانسته است پاسخ دقیقی به آن دهد؛ زیرا به تصریح همین مقاله افراد زیاد دیگری هم بوده‌اند که از فتنه‌انگیزی علیه اسلام هیچ دریغی نکردند. حال بر اساس چه معیاری کارشکنی‌های ابولهب بیشتر از فتنه‌انگیزی‌های دیگران است؟ آیا «عموبودن» و «رابطه نزدیک خویشاوندی» ابولهب با پیامبر (ص) در فضای قبیله‌ای آن زمان علت این تصریح نبوده تا دل‌داری بیشتری به آن حضرت دهد؟

۱۱۱. دخان: ۴۱-۵۰.

۱۱۲. نادری قهفرخی، «تحلیلی انتقادی بر نظریه نسخ آیه ۵۲ سوره احزاب»، ۹۱.

۱۱۳. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۶۷، ۱۷۹ و ۱۸۱.

۱۱۴. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۳.

۱۱۵. نریمانی، فیروزمندی بندپی، «بازخوانی تفسیری سوره مسد»، ۱۷۴.

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین استدلال‌های مقاله «بازخوانی تفسیری سوره مسد» در اثبات این مدعا که قرآن، آتش افروزی ابولهب و همسرش علیه پیامبر اکرم(ص) در همین دنیا و نیز ناکامی آنان را پیشگویی کرده است، با اشکالاتی جدی روبه‌روست؛ زیرا:

أ. دلایل لغوی استنادشده توانایی اثبات این فرضیه را ندارند؛ زیرا اولاً برخلاف ادعای این مقاله، ماده «تب» بدون همراهی با حرف جازه «لام» در معنای نفرین به کار می‌رود؛ ثانیاً ماده «الصلّا» حتی از نگاه لغت‌شناسان مقدم به معنای «آتش افروزی» نیست، بلکه به معنای «احساس حرارت» یا «افروخته شدن با آتش» است.

ب. فرضیه این مقاله حتی در صورت اثبات، اشکال مجبور بودن ابولهب و همسرش را رفع نمی‌کند؛ زیرا براساس پیشگویی قطعی قرآن کریم این دو حتی در صورت ایمان آوردن به اسلام مجبور بودند علیه آن آتش افروزی کنند.

ج. ادله تاریخی مورد استناد به دلیل تعارض با جدول ترتیب نزول سوره‌های قرآن و عدم حل این تعارض در مقاله نمی‌توانند ثابت کنند که سوره مسد بعد از آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» نازل شده است؛ زیرا این آیه در سوره شعرا و این سوره هم در ردیف چهل و شش یا چهل و هفت ترتیب نزول قرار دارد، درحالی‌که سوره مسد سومین یا ششمین سوره است.

بر همین اساس تفسیر جدید مقاله مورد بحث به دلیل متکی نبودن به ادله و شواهد متقن و کافی نمی‌تواند تفسیر مشهور را به چالش بکشد؛ زیرا تفسیر مشهور از پشتوانه استدلالی محکمی به خصوص در بُعد لغوی برخوردار است.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

ابن حنبل، احمد بن محمد. مسند. بیروت: دار صادر، بی‌تا.

ابن درید، محمد بن حسن. جمهره اللغة. بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۷م.

ابن سعد، محمد بن سعد. الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر، بی‌تا.

ابن عاشور، محمد طاهر. التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ، بی‌تا.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. الاستیعاب فی معرفة الأصحاب. بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۲ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.

- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ازهری، محمد بن احمد. تهذیب اللغة. قاهره: الدار المصرية للتألیف و الترجمة، ۱۳۸۴-۱۳۸۷ق.
- الهی قمشه‌ای، مهدی. ترجمه قرآن. قم: فاطمة الزهراء، ۱۳۸۰.
- انصاریان، حسین. ترجمه قرآن. قم: اسوه، ۱۳۸۳.
- ایزدی، نظام علی. «نقد و بررسی هجده برگردان سورة مسد». بینات. ش ۳۶ (زمستان ۱۳۸۱): ۷۹-۹۹.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. صحیح البخاری. بیروت: دار القلم، ۱۴۰۷ق.
- بلاذری، احمد بن یحیی. انساب الاشراف. قاهره: بی نا، ۱۹۵۹م.
- بلاشر، رؤی. در آستانه قرآن. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
- بهجت پور، عبدالکریم. شناخت‌نامه تنزیلی سوره‌های قرآن کریم. قم: تمهید، ۱۳۹۴.
- بهجت پور، عبدالکریم. همگام با وحی. قم: تمهید، ۱۳۹۰.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- پاینده، ابوالقاسم. ترجمه قرآن. تهران: جاویدان، بی تا.
- پیرانی شال، علی، نیلوفر زریوند. «نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان سورة مبارکه «المسد» از منظر رولان بارت». پژوهش‌های ادبی-قرآنی. ش ۲ (تابستان ۱۳۹۹): ۹۷-۱۱۵.
- تستری، سهل بن عبدالله. تفسیر التستری. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۳ق.
- جابری، محمدعابد. فهم القرآن الحکیم: التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۸م.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسیر سورة مسد. javadi.esra.ir. ۱۳۹۹/۰۱/۲۵.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
- خسروی، غلامرضا. ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. تهران: مرتضوی، ۱۳۷۴.
- درویش، محیی‌الدین. اعراب القرآن و بیانه. سوریه: دار الارشاد، ۱۴۱۵ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. دمشق و بیروت: دار العلم و الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- رُبَین، اُری. «دستان ابولهب و غزال کعبه: نگاهی به تفسیر سورة مسد». ترجمان وحی. ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. ش ۲۵ (بهار و تابستان ۱۳۸۸): ۶۰-۶۶.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی و دیگران. ترجمه قرآن. قم: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی دار الذکر، ۱۳۸۳.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. «دشمن‌شناسی در سورة مسد». مجله قرآنی کوثر. ش ۱۷ (تابستان ۱۳۸۴): ۳۹-۴۴.
- زركشي، محمد بن عبدالله. البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۰ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی،

۱۴۱۲ق.

طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۷ق.
طبرانی، ابوالقاسم. المعجم الکبیر. بیروت: مؤسسة الریان و مكتبة الاصاله و التراث، ۱۴۳۱ق.
طبرسی، فضل‌بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
طوسی، محمدبن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
عباسی، فرج‌الله. «سوره مسد و آموزه‌های فراعصری». فصلنامه علمی-تخصصی پاسخ. ش ۱۳ (بهار ۱۳۹۸): ۱۲۵-۱۳۹.

عروسی حویزی، عبدعلی‌بن جمعه. نور الثقلین. قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
فخر رازی، محمدبن عمر. مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
فراء، یحیی‌بن زیاد. معانی القرآن. مصر: دار المصریه للتألیف و الترجمة، ۱۹۸۰م.
فراهیدی، خلیل‌بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. تفسیر الصافی. تهران: صدر، ۱۴۱۵ق.
فیومی، احمدبن محمد. المصباح المنیر. بیروت: مكتبة لبنان، ۱۹۸۷م.
قرشی، علی‌اکبر. قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
قرطبی، محمدبن احمد. الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصرخسرو، ۱۳۶۴.
قطب، سید. فی ظلال القرآن. بیروت-قاهره: دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
ماوردی، علی‌بن محمد. النکت و العیون. بیروت: دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
مدنی شیرازی، علی‌خان. الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول. مشهد: آل‌البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۳۸۴.

مرکز فرهنگ و معارف قرآن. فرهنگ قرآن. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۷۹.
مشکینی، علی. ترجمه قرآن. قم: الهادی، ۱۳۸۰.
مصطفوی، محمدکاظم. القواعد مائة قاعدة فقهية معنی ومدركا وموردا. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، بی‌تا.
معارف، مجید، حسام امامی دانالو. «دستان ابولهیب؛ تحلیل انتقادی نظریه آری رُبین درباره آیه نخست سوره «مسد»». پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن. ش ۹ (پاییز و زمستان ۱۳۹۵): ۶۳-۸۰.
مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
مکارم شیرازی، ناصر. ترجمه قرآن. قم: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، ۱۳۷۳.
موسی، حسین یوسف، صعید، عبدالفتاح. الإفصاح فی فقه اللغة. قم: مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
نادری قهفرخی، حمید. «تحلیلی انتقادی بر نظریه نسخ آیه ۵۲ سوره احزاب: لا یَجِلُّ لَکَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ». کتاب قیم. ش ۳۳ (پاییز و زمستان ۱۴۰۴): ۸۳-۱۰۱.

DOI: <http://doi.org/10.30512/KQ.2024.20917.3790>

نریمانی، زهره، جعفر فیروزمندی‌بندی. «بازخوانی تفسیری سوره مسد». مطالعات تفسیری، ش ۶۱ (بهار ۱۴۰۴): ۱۶۷-۱۸۴.

DOI: <http://doi.org/10.22034/16.61.161>

هاشمی، احمد. جواهر البلاغة فی المعانی والبیان والبدیع. قم: بی‌نا، بی‌تا.
یوسفی غروی، محمدهادی. موسوعة التاریخ الاسلامی. قم: مجمع الفکر الاسلامی، بی‌تا.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Abbāsī, Faraj Allāh. "Sūrah-yi Masad va Āmūzih-hā-yi Farā‘aṣrī". *Faṣḥnāmih-yi ‘Ilmī-Takhaṣuṣī Pāsukh*. No. 13 (spring 2020/1398): 125-139.

Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Rawḍ al-Jinān*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī Āstān-i Quds-i Raḥavī. 1988/1408.

al-Mufradāt Alfāz Qurān

Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994/1415.

Anṣārīyān, Ḥusayn. *Tarjamah-yi Qurān*. Qum: Usvih, 2005/1383.

‘Arūsī Ḥūwayzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum‘ah. *Nūr al-Thaqalayn*. Qum: Ismā‘īliyyān. 1994/1415.

Azhārī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughah*. Cairo: Dār al-Miṣriyya li-l-Taḥf wa al-Tarjumah, 2006/1384; 2009/1387.

Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā. *Ansāb al-Ashraf*. Cairo: s.n. 1959/1378.

Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1997/1418.

Bihjatpūr, ‘Abd al-Karīm. *Hamgām bā Vahy*. Qum: Tamhīd, 2012/1390.

Bihjatpūr, ‘Abd al-Karīm. *Shinākhtnāmah-yi Tanzīlī Sūrah-hā-yi Qurān-i Karīm*. Qum: Tamhīd, 2016/1394.

Blachere, Regis. *Dar Āstānīh Qurān*. Tehran: Daftar Nashr-i Farhang Islāmī, 1996/1374.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Qalam, 1987/1407.

Darvīsh, Muḥy al-Dīn. *I’rāb al-Qurān al-Karīm wa Bayānuh*. Sūriyih: al-Irshād, 1994/1415.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 2000/1420.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat, 1990/1410.

- Farrā', Yahyā' ibn Ziyād. *Ma'ānī Qurān*. Miṣr: Dār al-Miṣriyya li-l-Ta'lif wa al-Tarjumah. 1980/1400.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Ṣadr, 1994/1415.
- Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Beirut: Maktaba Lubnān, 1968/1387.
- Hāshimī, Aḥmad. *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī'*. Qum: s.d. s.d.
- Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abd Allāh. *al-Istī'āb fi Ma'rifa al-Aṣḥāb*. Beirut: Dār al-Jil, 1992/1412.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. *Tahrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mū'assisa al-Tārikh. S.d.
- Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan. *Jamhara al-Lughah*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 1987/1407.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad*. Beirut: Dār Ṣādir. S.d.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1993/1414.
- Ibn Sa'd, Muḥammad ibn Sa'd. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār Ṣādir, s.d.
- Ilāhī Qumshah-i, Mahdī. *Tarjamah-yi Qurān*. Qum: Faṭimah al-Zahrā', 2002/1380.
- Īzādī, Nizām 'Alī, "Naqd va Barrisi Hijdah Bargardān Sūrah-yi Masad ". *Baynāt*. No. 36 (winter 2003/1381): 79-99.
- Jābirī, Muḥammad 'Ābid. *Fahm al-Qurān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyya, 2008/1429.
- Javādī 'Āmilī. 'Abd Allah. *Tafsīr Sūrah-yi Masad*. 2020/04/13; 1399/1/25.
- Jawharī, Ismā'il ibn Ḥammād. *Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ 'Arabiyya*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 1990/1410.
- Khusravī, Ghulām Riḍā. *Tarjumah wa Taḥqīq Mufradāt al-Alfāz Qurān*. Tehran: Murtaẓawī. 1996/1374.
- Ma'ārif, Majīd, Ḥisām Dānlū. "Dastān Abū Lahab; Taḥlīl-i Intiqādī Nazariyih-yi Uri Rubin Darbārih-yi Āyih-yi Nakhust Sūrah-yi Masad". *Pazhūhishnāmih-yi Tafsīr va Zabān-i Qurān*. No. 9 (autumn and winter 2017/1395): 63-80.
- Madanī Shirāzī, 'Alī Khān. *al-Tirāz al-Awwal wa al-Kināz Lamā 'Alayh min Lughah al-'Arab al-Mu'awal*. Mashhad: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā' al-Tūrāth, 2005/1384.
- Makārim Shirāzī, Nāṣir et al. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1996/1374.
- Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Tarjamah Qurān*. Qum: Dār al-Qurān al-Karīm (Daftar Muṭāli'āt Tārikh va Ma'ārif-i Islāmī), 1995/1373.
- Markaz-i Farhang va Ma'ārif Qurān. *Farhang Qurān*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 2000/1379.
- Māwardī, 'Alī ibn Muḥammad. *al-Nukat wa al-'Uyūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, s.d.
- Mishkinī, 'Alī. *Tarjamah-yi Qurān*. Qum: al-Hādī, 2002/1380.

Mūsā, Ḥusayn Yūsuf, ‘Abd al-Fatāḥ Ṣa‘īd. *al-Ifṣāḥ fī Fiqh al-Lughah*. Qum: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī, 1990/1410.

Muṣṭafavī, Muḥammad Kāzim. *al-Qawā‘id Mī at Qā‘idah Fiqhiyah Ma‘nī wa Madrikan wa Mawridan*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Nādirī Qahfirukhī, Ḥamīd. "Taḥlīlī Intiqādi bar Nazariyih-yi Naskh Āyih-yi 52 Sūrah-yi Aḥzāb: Lā Yaḥillu laka al-Nisāu min Ba‘d". *Kitāb Qayim*. No. 33 (autumn and winter 2025/1404): 83-101.

Narīmānī, Zuhrih, Ja‘far Firūzmandī Bandpiy, "Bāzkhānī Tafsīrī Sūrah-yi Masad". *Muṭālī‘āt-i Tafsīrī*, no. 61 (spring 2025/1404): 167-184.

Pāyandah, Abū al-Qāsim, *Tarjamah-yi Qurān*. Tehran: Jāvidān, s.d.

Pīrānī Shāl, ‘Alī; Nīlūfar Zarīvand. "Nishānihshināsī Lāyih-ī Ramzgān Sūrah-yi Mubārakih-yi al-Masad az Manzar Roland Barthes". *Pazhūhish-hā-yi Adabī-Qurānī*. No. 2 (summer 2021/1399): 97-115.

Qurashī, ‘Alī Akbar. *Qāmūs Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1993/1371.

Qurtabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, 1986/1364.

Qutb, Sayyid. *fī Zālāl al-Qurān*. Beirut: Dār al-Sharq. 1992/1412.

Rāghib Ishfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*. Beirut va Damascus: Dār al-‘Ilm va Dār al-Shāmīya, 1992/1412.

Rizāyī Ishfahānī, Muḥammad ‘Alī et al. *Tarjamah-yi Qurān*. Qum: Mū‘assisah-yi Taḥqīqātī Farhangī Dār al-Dhikr, 2005/1383.

Rizāyī Ishfahānī, Muḥammad ‘Alī. "Dushmanshināsī dar Sūrah-yi Masad". *Majalah-yi Qurānī Kawthar*. No. 17 (summer 2005/1384): 39-44.

Rubin, Uri. "Dastān Abū Lahab va Ghazāl Ka‘bīh: Nigāhī bi Tafsīr Sūrah-yi Masad". *Tarjumān Vahy*. translated by Murtaḍā Karīmīniyā. No. 25 (spring and summer 2010/1388): 60-66.

Ṣadr al-Dīn Shirāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Turāth al-‘Arabī, 1992/1412.

Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. 2000/1421.

Ṭabarānī, al-Qāsim. *al-Mu‘jam al-Kabīr*. Beirut: Mū‘assisa al-Riyān wa Maktaba al-Iṣlāh wa al-Turāth, 2010/1431.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1996/1417.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-ʿArabī, s.d.

Tustarī, Sahl ibn ʿAbd Allah. *Tafsīr al-Tustarī*. Beirut: Dār al-Kutub ʿIlmiyyah, 2002/1423.

Yūsufī Gharwī, Muḥammad Hādī. *Mawsūʿat al-Tārīkh al-Islāmī*. Qum: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī, s.d.

Zarkashī, Muḥammad ibn ʿAbd Allah. *al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Maʿrifā. 1990/1410.



The Causal Cycle of Defense Mechanisms in Quranic Personalities of Joseph's Brothers

Dr. Ali Akbar Noresideh



(Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Human Sciences, Semnan University, Semnan, Iran

Email: noresideh@semnan.ac.ir

Madihe Karimi



Ph.D. Student, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Human Sciences, Semnan University, Semnan, Iran

Abstract

The Quranic narratives are more than mere historical accounts and provide a rich ground for psychological analysis. Although the story of the Prophet Joseph (AS) has a high position in religious texts, it has rarely been examined from a psychological perspective within a systematic framework. Based on Sigmund Freud's theory of "defense mechanisms"- according to which the "ego" resorts to unconscious methods when it encounters anxiety- this paper aims to examine the formation of the causal cycle of defense mechanisms in the Prophet's brothers and the role of "ego maturation" and "reality invalidation" in their psychological transformation. Using a qualitative content analysis method, the findings indicate that the brothers' defense mechanisms functioned within a four-stage cycle and led to their destructive behaviors. This cycle begins with "rationalization" to justify the sinful behavior, is reinforced with displacing anger from the father to the Prophet Joseph (AS) and projecting the deviation onto the father, and ultimately peaks in acting out (throwing the Prophet into the well). The encounter with the Prophet Joseph (AS) and invalidation of reality are the factors that break this cycle, whereby, through recourse to the mechanism of "undoing," "the mature ego" achieves integration and balance.

Keywords: Holy Quran, Joseph's brothers, Freud, Defense mechanisms



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



چرخه ارتباطی مکانیسم‌های دفاعی در شخصیت قرآنی برادران حضرت یوسف (ع)

(نویسنده مسئول) دکتر علی اکبر نورسیده



دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

Email: noresideh@semnan.ac.ir

مدیحه کریمی



دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

چکیده

داستان‌های قرآنی، فراتر از روایت‌های تاریخی، بستری غنی را برای تحلیل‌های روان‌شناختی فراهم می‌کنند. با وجود جایگاه والای داستان حضرت یوسف (ع) در متون دینی، واکاوی آن با رویکردهای روان‌شناختی در چهارچوبی نظام‌مند کم‌تر مدّ نظر قرار گرفته است. نوشتار حاضر در پرتو نظریه «مکانیسم‌های دفاعی» زیگموند فروید، که بر مبنای آن «منِ فرد» در مواجهه با اضطراب به روش‌های ناهوشیاری متوسل می‌شود، بر آن است تا چگونگی شکل‌گیری چرخه ارتباطی مکانیسم‌های دفاعی برادران آن حضرت و نقش «بلوغ من» و «ابطال واقعیت» را در تحول روانی آن‌ها تبیین کند.

نتایج این جستار که با روش تحلیل محتوای کیفی به دست آمده، نشان می‌دهد که مکانیسم‌های دفاعی برادران در قالب چرخه‌ای چهار مرحله‌ای عمل کرده و به رفتارهای مخرب آن‌ها انجامیده است. این چرخه با «دلیل تراشی» برای توجیه رفتار گناه‌آلود آغاز شده، با جابه‌جایی خشم از پدر به حضرت یوسف (ع) و فرافکنی عامل گمراهی به پدر تقویت می‌شود و در نهایت با «برون‌ریزی» (قراردادن حضرت در چاه) به اوج می‌رسد. مواجهه با حضرت یوسف (ع) و ابطال واقعیت، عامل شکست این چرخه است؛ به گونه‌ای که «من بالغ» با توسل به مکانیسم «بی‌اثرسازی» به یکپارچگی و تعادل دست می‌یابد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، برادران یوسف (ع)، فروید، مکانیسم‌های دفاعی.

مقدمه

روایت‌های دینی، علاوه بر پیام‌های اخلاقی و الهی، آینه تمام‌نمای پیچیدگی‌های روان‌شناختی انسان‌ها هستند. داستان حضرت یوسف(ع) نیز در قرآن کریم در کنار جنبه‌های تاریخی و اخلاقی، نمونه‌ای از ابعاد پیچیده روان‌شناختی انسان در برابر مفاهیم دینی و کشمکش‌های درونی است. پرداخت جزئی به تحولات درونی شخصیت‌ها و قوس داستانی و مرحله‌ای از گناه تا توبه، این روایت را به بستری مناسب به‌منظور واکاوی‌های روان‌شناختی بدل کرده است. در این میان، شخصیت برادران حضرت یوسف که به‌عنوان نمادی از حسادت، تجلی مقاومت ناهوشیار انسان در برابر پذیرش اوامر الهی هستند، به‌لحاظ روان‌شناختی از غنای بسیاری برخوردارند.

این پژوهش در راستای تبیین روان‌کاوانه شخصیت برادران حضرت یوسف(ع) بر نظریه مکانیسم‌های دفاعی^۱ زیگموند فروید^۲ تکیه دارد. وی با طرح مفهوم ناهوشیار و معرفی ساختار ذهن انسان، سبب تحولی بنیادین در شناخت هرچه بهتر روان انسان شد. دیدگاه این نظریه پرداز مبنی بر عدم اختصاص روان‌کاوی به حوزه‌های درمانی و ورود آن به حیطه علوم انسانی،^۳ بر اهمیت به‌کارگیری نظریه‌های او در زمینه‌های فرادرمانی صحه می‌گذارد.

این چهارچوب نظری، در زمینه مکانیسم‌های دفاعی به‌عنوان روش‌های مقابله ناهوشیار «من»^۴ با انواع اضطراب برخاسته از تعارضات درونی، ابزاری کارآمد را به‌منظور تبیین رفتار دفاعی برادران حضرت یوسف(ع) و انگیزه‌های نهفته آن‌ها که پیوسته درگیر کشمکش‌های وسوسه‌های درونی و ندای وجدان بودند، فراهم می‌آورد. باتوجه به اینکه روایت برادران حضرت یوسف(ع) بیش از نمادهای جمعی، تجلی تعارضات فردی است، کاربری این نظریه در مقایسه با رویکردهای مبتنی بر عناصر جمعی یا نمادهای فرهنگی توجیه می‌شود.

علی‌رغم پژوهش‌های متعددی که در حوزه‌های زبانی، تفسیری و اخلاقی سوره یوسف صورت گرفته است، جایگاه و نقش برجسته مکانیسم‌های دفاعی فروید در شکل‌دهی به کنش‌های برادران حضرت یوسف(ع) همچنان به‌طور متمرکز و منسجم مغفول مانده است. پژوهش‌های یافت‌شده در زمینه داستان حضرت یوسف(ع) غالباً مبتنی بر توصیفات کلی و سازمان‌نیافته براساس چهارچوب‌های نظری روان‌کاوی هستند. این خلأ پژوهشی سبب برجستگی نیاز به مطالعه‌ای می‌شود که با بهره‌گیری از نظریه مکانیسم‌های دفاعی زیگموند فروید، به واکاوی ریشه‌های ناهوشیار برادران حضرت یوسف(ع) و چگونگی عملکرد این

1 Defense Mechanisms Theory

2 Sigmund Freud

۳. فروید، روان‌کاوی و زندگی من، ۶.

4 Ego

مکانیسم‌ها در فرایند مقاومت روان‌شناختی آن‌ها در برابر مشیت الهی پردازد.

پژوهش حاضر با هدف تبیین سازوکارهای دفاع روانی برادران حضرت یوسف (ع)، در مکتب روان‌کاوی درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر است:

۱. مکانیسم‌های دفاعی فروید را به‌عنوان چرخه‌ای ارتباطی در سیر روانی برادران حضرت یوسف (ع) چگونه می‌توان تحلیل کرد؟
۲. بلوغ «من» و ابطال واقعی^۵ چه نقشی در تحول روانی برادران حضرت یوسف (ع) از مرحله گناه به ندامت دارند؟

در این راستا، پژوهش حاضر با روش توصیف و تحلیل محتوای کیفی و مبتنی بر رویکرد روان‌کاوانه، رفتارهای کلیدی برادران حضرت یوسف (ع) را در بزنگاه‌های مختلف روایت بررسی کرده است. همچنین به‌منظور مستندسازی تحلیل‌ها علاوه بر قرآن کریم به تفسیر مجمع البیان طبرسی، به‌دلیل بررسی جامع اقوال و روایت از جنبه‌های ادبی و بلاغی، به‌عنوان منبع اصلی و تفاسیری چون عیاشی، فیض کاشانی، مکارم شیرازی و قرائتی به‌عنوان منابع کمکی و مکمل نیز استناد شده است. درنهایت، به‌منظور تبیین بهتر مراحل این چرخه، یافته‌های پژوهش در قالب ابزارهایی چون نمودار بصری‌سازی و جدول خلاصه‌سازی ارائه شده است.

منظور از «چرخه ارتباطی»، زنجیره‌ای از سازوکارهای دفاعی است که هرکدام سبب تقویت دیگری شده و به‌تدریج بستر را برای کنش‌های مخرب‌تری فراهم می‌سازد. همچنین «ابطال واقعی» نشان‌دهنده رویارویی شخصیت با حقیقتی است که سبب درهم‌شکستن مکانیسم‌های دفاعی سابق می‌شود. این پژوهش علاوه بر کمک به درک عمیق‌تر ابعاد روان‌شناختی این شخصیت‌های قرآنی، کارایی مفاهیم روان‌کاوانه را به‌منظور تفسیر لایه‌های پنهان متون دینی و فرهنگی نمایان می‌سازد.

در خصوص پیشینه بحث باید گفت: پژوهش‌های متعددی در زمینه روایت‌های قرآنی صورت گرفته‌اند که عمدتاً بر رویکردهای تفسیری، زبانی و بلاغی متکی‌اند. بااین‌حال، در حیطه رویکردهای روان‌شناختی نیز پژوهش‌های درخور توجهی، قرآن کریم به‌ویژه سوره یوسف را مورد واکاوی قرار داده‌اند. پژوهش حاضر ضمن احترام به مطالعات پیشین، به تعیین جایگاه خود با تمرکز بر رویکرد روان‌شناختی می‌پردازد. در ادامه، مرتبط‌ترین پژوهش‌های انجام‌شده و تفاوت آن‌ها با تحقیق حاضر ذکر می‌شود.

مقاله‌ای با عنوان «تحلیل روان‌شناسی داستان حضرت یوسف «علی نبینا واله و علیه السلام» در قرآن کریم»، به‌قلم فاطمه علی‌پور دهاقانی و همکاران، که در سال ۱۳۹۵ در مجله مطالعات روان‌شناسی و علوم تربیتی چاپ شده است، موضوعاتی چون روان‌شناسی رابطه با خانواده و بخشش را تبیین کرده است. این

پژوهش علی‌رغم توجه به ابعاد روان‌شناسی داستان، بیشتر بر مفاهیم کلی اخلاقی و تربیتی متمرکز است. مقاله‌ای تحت‌عنوان «راهکارهای تربیتی سوره یوسف(ع) براساس مفهوم روان‌شناختی سازوکار دفاع روانی»، به قلم زهرا علیمزادی و همکاران که در سال ۱۳۹۹ در مجله آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث به چاپ رسیده است، تنها پژوهشی است که با مطالعه حاضر قرابت ظاهری دارد. در این مقاله با وجود اشاره به سازوکارهای دفاعی، تفاوت‌های بنیادینی را با پژوهش حاضر می‌توان شاهد بود: نخست، هدف اصلی این مقاله ارائه راهکارهای تربیتی است. حال آنکه، پژوهش حاضر درصدد تبیین مکانیسم‌های دفاعی فروید است. دوم، می‌توان به عدم‌اتکای این مقاله به یک نظریه و تفاوت مکانیسم‌ها و شخصیت‌های مورد مطالعه آن با نمونه‌های موجود در پژوهش حاضر اشاره کرد.

بنابراین می‌توان گفت که در این مقاله، مکانیسم‌های دفاعی صرفاً ابزارهایی برای رسیدن به اهداف دیگری هستند، درحالی‌که در پژوهش حاضر، آن‌ها خود هدف محوری و قلب مقاله محسوب می‌شوند. مقاله‌ای با عنوان «بازشناخت شخصیت قهرمان داستان قرآنی حضرت یوسف(ع) براساس فضایل و قابلیت‌های منش در روان‌شناسی مثبت‌نگر»^۶ نوشته زهرا افضلی که در سال ۱۴۰۳ در دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی به چاپ رسیده است، بر شخصیت حضرت یوسف(ع) و ویژگی‌های مثبت ایشان متمرکز است. درحالی‌که پژوهش حاضر، شخصیت‌های برادران این حضرت را طبق مکانیسم‌های دفاعی بررسی می‌کند. به این ترتیب، تفاوت رویکرد، شکاف این دو پژوهش را نشان می‌دهد.

پایان‌نامه‌ای با عنوان «ابعاد عاطفی در قرآن کریم، نوشته الشعراوی: مطالعه روان‌کاوانه سوره یوسف، آیه ۲۳»، به قلم آنگون نسبا عینی که در سال ۲۰۲۵م در دانشگاه دار السلام گونتور دفاع شده است. این پایان‌نامه با رویکردی روان‌کاوانه به تفسیر آیه ۲۳ سوره یوسف پرداخته است. این پژوهش با وجود بهره‌گیری از رویکرد روان‌کاوانه تنها به تحلیل یک آیه خلاصه می‌شود و تحول شخصیت حضرت یوسف(ع) و زلیخا را مدنظر قرار داده است. این محدودیت در گستره موضوع، سبب تمایز آن با پژوهش حاضر که به تبیین سیر روانی برادران این حضرت می‌پردازد، می‌شود.

مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل مهارت‌های هوش هیجانی شخصیت اصلی داستان حضرت یوسف(ع) در قرآن کریم بر مبنای دیدگاه روان‌شناسان»، به قلم زهرا افضلی در سال ۱۴۰۵ در دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی چاپ شده است. این مقاله نیز شخصیت حضرت یوسف(ع) را بررسی کرده است و به ویژگی‌های مثبت ایشان توجه دارد. ازاین‌رو، این رویکرد تفاوت این مقاله با پژوهش پیش‌رو را بیان می‌دارد.

با بررسی‌های صورت‌گرفته می‌توان اذعان داشت که علی‌رغم وجود پژوهش‌هایی در زمینه سوره

یوسف بر مبنای نگرش‌های روان‌کاوانه، بررسی شخصیت برادران حضرت یوسف (ع) طبق مکانیسم‌های دفاعی فروید در قالب چرخه‌ای ارتباطی، خلئی پژوهشی محسوب می‌شود که پرداختن به آن اهمیت دارد.

۱. مبانی نظری

۱.۱. زیگموند فروید و رویکرد روان‌کاوی

زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹م) در شهر فریرگ زاده شد. کنج‌کاوی عمیق او درباره ماهیت انسان سبب گرایش وی به حرفه پزشکی شد. فروید در طول سال‌ها تلاشی که در شاخه‌های مختلف پزشکی، مانند روان‌پزشکی و بیماری‌های عصبی داشت با روش‌هایی چون هیپنوتیزم^۷ نزد «ژان-مارتین شارکو»^۸ و تخلیه هیجانی یا پالایش روانی^۹ از «ژوزف بروئر»^{۱۰} آشنا شد. کشف و توسعه تدریجی روش تداعی آزاد،^{۱۱} نقطه عطف کار فروید محسوب می‌شود. این روش را جایگزین هیپنوتیزم کرد و بدین ترتیب روش درمانی اصلی او شد. فروید با همکاری بروئر، اصطلاح تحلیل روانی^{۱۲} را در کتاب «مطالعاتی درباره هیستری»^{۱۳} معرفی کرد و سال‌ها بعد، رویکرد خود را روان‌کاوی نام نهاد. وی در سال ۱۹۰۲م اقدام به ایجاد انجمنی به نام انجمن روان‌شناسی چهارشنبه^{۱۴} کرد و در سال ۱۹۰۸م نام آن را به انجمن روان‌کاوی وین^{۱۵} تغییر داد. او سرانجام در سال ۱۹۳۸م به لندن مهاجرت کرد و در سال ۱۹۳۹م در همان شهر درگذشت.^{۱۶}

۱.۲. الگوی مکان‌نگار ذهن^{۱۷}

فروید زندگی روانی انسان را به دو سطح ناهوشیار^{۱۸} و هوشیار^{۱۹} تقسیم کرد. ناهوشیار، به دو سطح متفاوت ناهوشیار کامل^{۲۰} و نیمه‌هوشیار^{۲۱} تقسیم می‌شود. «این تقسیم‌بندی آن چیزی را تشکیل می‌دهد که

7 Hypnotism

8 Jean-Martin Charcot

9 Catharsis

10 Josef Breuer

11 Free Association

12 Psychoanalysis

13 Studies on Hysteria

14 Wednesday Psychological Society

15 Vienna Psychoanalytic Society

۱۶. فیست و دیگران، نظریه‌های شخصیت، ۲۹-۳۶.

17 Topographical Model of the Mind

18 Unconscious

19 Conscious

20 Unconscious Proper

21 Preconscious

فروید آن را مکان‌نگاری^{۲۲} یا شکل‌بندی ظاهری^{۲۳} آن می‌پنداشت.^{۲۴}

ناهوشیار: ناهوشیار، تمامی امیال و غرایزی را شامل می‌شود که خارج از محدوده آگاهی انسان است. به‌گفته فروید (۱۹۶۳-۱۹۱۷م)، فرایندهای ناهوشیار وارد آگاهی انسان نمی‌شوند، مگر آنکه کاملاً تغییر شکل یافته باشند که بتوانند از «سانسورچی» گذر کنند. او با بهره‌گیری از تشبیه نگهبان یا سانسورچی، که با مسدودکردن راهروی میان ناهوشیار و نیمه‌هوشیار مانع از ورود خاطرات اضطراب‌آور به سطح آگاهی انسان می‌شود، این فرایند را نشان داد.

نیمه‌هوشیار: این سطح تمام عناصری را شامل می‌شود که گرچه هوشیار نیستند، اما به‌راحتی یا با اندکی تلاش می‌توانند هوشیار شوند. محتوای این سطح محصول، دو منبع است: اولین منبع، ادراک هوشیار^{۲۵} است. ادراک افراد تنها مدت کوتاهی در سطح هوشیار قرار دارد و با تمرکز بر فکری دیگر فوراً به نیمه‌هوشیار منتقل می‌شود. دومین منبع، ناهوشیار است. به‌باور فروید، تصورات در صورت گریز از دست سانسورچی هوشیار، به شکلی تغییر یافته به نیمه‌هوشیار وارد می‌شوند.

هوشیار: این سطح تنها بخشی است که مستقیماً می‌توان به آن دسترسی داشت. افکار از دو طریق مختلف به هوشیاری راه می‌یابند. مسیر اول، سیستم هوشیار ادراکی است. به‌دیگر بیان، موارد درک‌شده توسط اندام‌های حسی، در صورت عدم تهدیدکنندگی، به هوشیاری وارد می‌شوند. دومین منبع، ساختار ذهن است و افکاری از نیمه‌هوشیار که تهدیدکننده نیستند به‌همراه افکار تهدیدکننده اما تغییر شکل یافته از ناهوشیار را شامل می‌شوند.^{۲۶}

۳.۱. حوزه‌های عمل ذهن

تقریباً به مدت دو دهه، تنها مدل ذهن فروید، مدل مکان‌نگاری بود اما در خلال دهه ۱۹۲۰م، مدل ساختاری سه‌بخشی را معرفی کرد. از نظر فروید، ابتدایی‌ترین بخش ذهن، «نهاد»،^{۲۷} دومین بخش، «من» و سومین بخش، «فرامن»^{۲۸} است. این مناطق یا حوزه‌های عمل، وجود خارجی ندارند؛ بلکه صرفاً ساختارهای فرضی هستند.

نهاد: این بخش شامل تمامی چیزهای موروثی می‌شود، آنچه از زمان تولد وجود دارد و آنچه در ساختار بدن ثابت است. این قسمت، خارج از حیطه واقعیت، دائماً در صدد کاهش تنش از طریق ارضای

22 Topography

23 Manifest Content

۲۴. کارور، نظریه‌های شخصیت، ۳۳۲.

25 Conscious Perception

۲۶. فیست و دیگران، نظریه‌های شخصیت، ۳۶-۳۸.

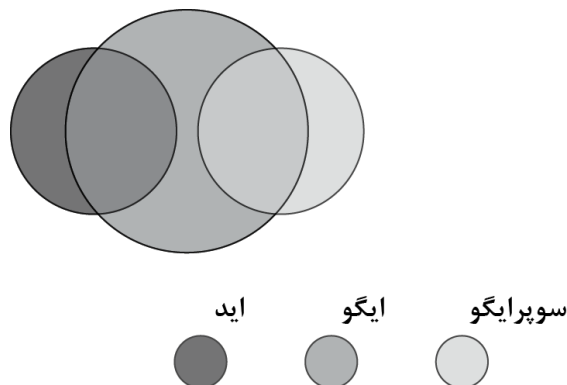
27 Id

28 Superego

امیال خود است. تنها در پی لذت‌جویی است و در این راه از اصل لذت^{۲۹} تبعیت می‌کند. نهاد، علاوه‌بر لذت‌جویی، غیرمنطقی و ناعقلانی است و عموماً باورهای متناقضی را هم‌زمان دنبال می‌کند. تمام انرژی «نهاد» صرف دستیابی به لذت با چشم‌پوشی از درستی یا نادرستی مسائل می‌شود.

من: این بخش، در واقع حلقه وصل بین فرد و دنیای بیرون است. «من»، بر اصل واقعیت^{۳۰} تکیه دارد. این قسمت برخلاف «نهاد» که سرشار از هیجان است، نماینده سلامت عقل است. با توجه به ارتباط مستقیم من با دنیای خارج، این بخش در حکم تصمیم‌گیرنده یا «مجری» شخصیت، وظیفه برقراری تعادل میان خواسته‌های نهاد و فرامن با تقاضاهای منطقی دنیای بیرون را دارد.

فرامن: «فرامن» بخش آرمانی و اخلاقی شخصیت انسان است که فروید آن را «من آرمانی»^{۳۱} نام نهاده است و معمولاً به آن وجدان نیز می‌گویند. این بخش با اصول نهاد و من در تضاد است و هدایت‌کننده آن، اصول اخلاقی و ایده‌آل‌ها هستند. تفاوت بنیادین این قسمت و من، در عدم ارتباط آن با دنیای بیرونی است. این عدم ارتباط سبب خواسته‌های غیرممکن و نامعقول آن برای نیل به کمال می‌شود؛ چراکه نحوه عملکرد «من» و موانع روبه‌روی آن برای «فرامن» درک‌شدنی نیست.^{۳۲}



شکل (۱). حوزه‌های عمل ذهن یک انسان با روان سالم^{۳۳}

۴.۱. مکانیسم‌های دفاعی

به‌باور فروید کشمکش‌های درونی برخاسته از تمایلات نهاد، بایدهای فرامن و محدودیت‌های واقعیت، بستر ساز بروز اضطراب در افراد است. وی به تبیین و تمییز سه نوع اضطراب پرداخته است: ۱.

29 Pleasure principle

30 Reality principle

31 Ego Ideal

۳۲ فیست و دیگران، نظریه‌های شخصیت، ۴۴-۴۸؛ فروید، *النا و الهو*، ۱۶-۱۷.

۳۳. فیست و دیگران، نظریه‌های شخصیت، ۴۹.

نورسیده، کریمی؛ چرخه ارتباطی مکانیسم‌های دفاعی در شخصیت قرآنی برادران حضرت یوسف(ع)/۲۷۵

اضطراب واقعی^{۳۴} یا عینی: منشأ این اضطراب را وجود تهدید یا خطر در دنیای واقعی تشکیل می‌دهد؛ ۲. اضطراب اخلاقی: ^{۳۵} فرد در صورت نادیده گرفتن اصول اخلاقی به آن گرفتار می‌شود؛ ۳. روان‌نژند: ^{۳۶} این اضطراب زمانی بروز می‌کند که سائق‌های نهاد از انقیاد من خارج و منجر به اقدامی شوند که تنبیه در پی دارد.

هنگام بروز هریک از انواع سه‌گانه اضطراب، «من» به دو طریق درصدد پاسخ‌گویی بر می‌آید: روش اول، تلاش به منظور کنار آمدن با منشأ اضطراب و روش دوم، به‌کارگیری مکانیسمی دفاعی است. مکانیسم‌های دفاعی را می‌توان تاکتیک‌های کمک‌کننده به «من» در برخورد با سطوح شدید اضطراب دانست.^{۳۷}

اصطلاح مکانیسم دفاعی نخستین بار در سال ۱۸۹۴م توسط وی مطرح شد.^{۳۸} در ابتدا تنها بر چند مکانیسم اساسی تمرکز داشت و پایه‌ای‌ترینشان را سرکوبی^{۳۹} و دیگر مکانیسم‌ها را زیر مجموعه یا مکمل آن می‌دانست. از جمله مکانیسم‌هایی که در ابتدا توسط فروید مطرح شد عبارت‌اند از: سرکوبی، واکنش وارونه،^{۴۰} جابه‌جایی،^{۴۱} تثبیت،^{۴۲} واپس‌روی،^{۴۳} فرافکنی،^{۴۴} درون‌فکنی^{۴۵} و والایش.^{۴۶}

۲. بحث و بررسی

۲.۱. مکانیسم‌های دفاعی برادران حضرت یوسف(ع)

مکانیسم‌های دفاعی برادران حضرت یوسف(ع) فرایندهایی مرتبط و پیاپی هستند. در واقع، این مکانیسم‌ها متشکل از یک چرخه ارتباطی منسجم هستند که از احساسی درونی شروع و به عملی بیرونی و پیامدهای آن ختم می‌شود. این چرخه، نشانگر سیر تحول شخصیت آن‌ها از گناه تا توبه است.

34 Realistic anxiety

35 Moral anxiety

36 Neurotic anxiety

۳۷. کارور، نظریه‌های شخصیت، ۳۸۰.

۳۸. موللی، مبانی روان‌کاوی فروید، ۲۵.

39 Repression

40 Reaction Formation

41 Displacement

42 Fixation

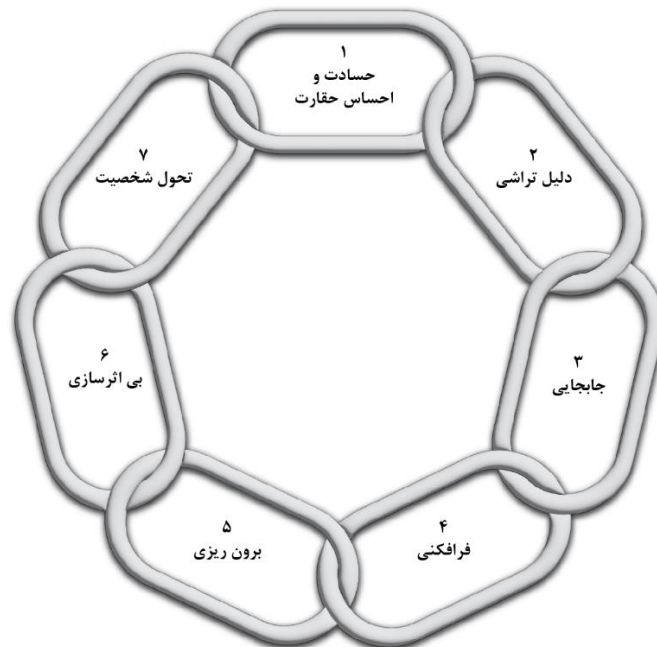
43 Regression

44 Projection

45 Introjection

46 Sublimation

۴۷ کارور، نظریه‌های شخصیت، ۳۸۰.



نمودار (۱). چرخه ارتباطی مکانیسم‌های دفاعی برادران حضرت یوسف (ع)

۲. ۱. ۱. دلیل تراشی: توجیه و آغاز چرخه

اولین مرحله، درونی و ذهنی است. بر مبنای دیدگاه کارن هورنای،^{۴۸} نیاز نوروتیک^{۴۹} برادران حضرت یوسف (ع) به محبت پدر، که از دیدگاه برادران پیوسته توسط حضرت یوسف (ع) مورد تهدید قرار می‌گرفت، بسترساز فعال شدن مکانیسم دلیل تراشی بود. فرد با این مکانیسم و ارائه توجیهات منطقی به موجه‌سازی افکار یا اعمال تهدیدآمیز می‌پردازد تا خود را متقاعد کند.^{۵۰} این سازوکار علاوه بر کاهش اضطراب و حفاظت از عزت نفس، به ایجاد پایگاهی اخلاقی کاذب به منظور مشروعیت بخشی به اعمال غیراخلاقی می‌پردازد. تجلی این فرایند را در آیه نه سوره یوسف می‌توان شاهد بود: «اَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ».^{۵۱} چنان‌که این آیه بیان می‌دارد برادران حضرت یوسف (ع) با وعده توبه پس از گناه، درصدد کشتن یا تبعید حضرت یوسف (ع) به منظور دستیابی به توجه حضرت یعقوب هستند.

48 Karen Horney

49 Neurotic Need

۵۰. هریدی، نظریات الشخصیة، ۹۸.

۵۱. یوسف: ۹.

نهاد برادران، منبع اصلی تکانه‌های غریزی و ویرانگر، در پی ارضای فوری میل به حذف رقیب و تصاحب کامل محبت پدر است. این میل غیرمنطقی، فشار روانی شدیدی را بر «من» وارد می‌کند. نهاد با چشم‌پوشی از اصول اخلاقی، راهکارهای خشونت‌آمیزی چون کشتن یا تبعید حضرت یوسف(ع) را پیشنهاد می‌دهد. «من» آن‌ها علی‌رغم تلاش برای پاسخ به فشارهای نهاد، با مشکلی بزرگ به نام «فرامن» روبه‌رو می‌شود. «فرامن» برادران به‌عنوان نماینده ارزش‌های درونی‌شده، ارتکاب قتل یا تبعید حضرت یوسف(ع) را به‌شدت محکوم می‌کند. این تعارض و دوگانگی سبب بروز اضطراب اخلاقی و توسل «من» به مکانیسم دلیل‌تراشی برای رفع مشکل می‌شود.

بخش کلیدی این مکانیسم، در قسمت دوم آیه نمایانگر است: «وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ». این جمله، یک توجیه اخلاقی پیشینی است که به گناه آن‌ها مشروعیت می‌بخشد. این نوع دلیل‌تراشی، امکان رهایی آن‌ها را از احساس گناه فراهم می‌آورد و بدین طریق خود را متقاعد می‌کنند که این عمل شنیع سرانجام به نتیجه اخلاقی مثبتی می‌رسد. درحقیقت، «من» این‌گونه «فرامن» را فریب می‌دهد و راه را برای ارتکاب گناه با ارائه دلیلی موجه هموار می‌سازد. چنان‌که مکارم شیرازی نیز بیان می‌دارد این نوع از خودفریبی، ندامت واقعی نیست؛ بلکه فریبی وجدانی است.^{۵۲} با توجه به اینکه مکانیسم دلیل‌تراشی قادر به مهار کامل سائق پرخاشگری نهاد آن‌ها نیست و تنها به کاهش موقت احساس گناهشان می‌انجامد؛ همچنان تنش روانی برخاسته از حسادت و خشم آن‌ها بر جای خود باقی است و ذهن به‌مرور به سازوکارهای دفاعی قوی‌تری توسل می‌جوید.

۲.۱.۲. جابه‌جایی: انتقال خشم از پدر به یوسف

پس از توجیه ذهنی، مرحله تخلیه خشم فرا می‌رسد اما «من» به‌دلیل محدودیت‌های موجود به مکانیسم دفاعی جابه‌جایی متوسل می‌شود. در این مکانیسم، «من» برای مدیریت اضطراب ناشی از هیجانات نامقبول، انرژی روانی و تکانه‌ها را از منبع اصلی به‌سوی هدفی جایگزین، امن‌تر و قابل‌قبول‌تر سوق می‌دهد.^{۵۳} این فرایند به «من» امکان می‌دهد تا بدون مواجهه مستقیم با منبع اصلی تنش، از شدت تعارضات درونی بکاهد و از خودپنداره فرد محافظت کند. آیات هشت و نه سوره یوسف به‌طور بارزی نمایانگر این مکانیسم دفاعی در رفتار برادران هستند: «إِذْ قَالُوا لَيُوسُفَ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنْ أَبِينَا وَمَنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»^{۵۴} و «اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ»^{۵۵}. این آیات بیانگر آن است که برادران، حضرت یوسف(ع) و بنیامین را محبوب‌تر از

۵۲. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۷۰/۹.

۵۳. فروید، مکانیسم‌های دفاع روانی، ۲۲.

۵۴. یوسف: ۸.

۵۵. یوسف: ۹.

خودشان نزد پدر می‌دانستند و این علاقه را نشانه گمراهی پدرشان تلقی می‌کردند. از این رو، با وعده توبه پس از گناه، در تلاش برای کشتن یا تبعید حضرت یوسف (ع) بودند. در واقع برداشت اشتباه برادران از ابراز علاقه افراطی حضرت یعقوب (ع) سبب ترغیب آن‌ها به اجرای نقشه شوم علیه حضرت یوسف (ع) می‌شد. آلفرد آدلر^{۵۶} معتقد است که شیوه‌های تعاملی نظیر «طرد، غفلت، یا مقایسه فرزندان می‌تواند بذر عقده حقارت^{۵۷} را در وجود آن‌ها بکارد»؛^{۵۸} چراکه گاهی به دریافت‌های ذهنی اشتباه می‌انجامد. در تفاسیر متعدد نیز ابراز محبت ویژه حضرت یعقوب (ع) به حضرت یوسف (ع) و دلایل اسلامی و منطقی آن بیان شده است؛ علاقه‌ای که برادران آن را ترجیح عاطفی یوسف و غفلت پدر از آن‌ها تفسیر می‌کردند. در تفاسیر آمده است: «یعقوب (ع) به خاطر خردسالی یوسف و بنیامین، آن دو را بیشتر نوازش می‌کرد و به خود نزدیک می‌ساخت و همین معنا بر برادران گران بود.»^{۵۹} و «همانا یعقوب هر روز قوچی را سر می‌برد و صدقه می‌داد تا آنکه سائلی مؤمن که روزه‌دار و مستحق بود هنگام افطار از خانه یعقوب عبور و طلب غذا کرد اما اهل خانه حقش را نادیده گرفتند، پس خداوند در صبح همان شب به یعقوب وحی فرستاد: بلایم را بر تو نازل می‌کنم، تو و فرزندان را در معرض مصیبت‌ها قرار می‌دهم. در همان شب، یوسف خواب خورشید، ماه و یازده ستاره را دید. بنابراین محبت یعقوب به یوسف افزایش یافت و پیوسته بیم آن داشت که آنچه را خداوند وحی کرده، موردش تنها یوسف باشد و از این جهت در بین فرزندان خود، نسبت به یوسف محبت بیشتری نشان می‌داد.»^{۶۰}

حسادت و رقابت ناشی از برداشت ذهنی برادران از رابطه عاطفی شدید میان حضرت یعقوب (ع) و حضرت یوسف (ع) سبب شده بود که آن‌ها در مقایسه با حضرت یوسف (ع) نه تنها کوچک‌ترین جایگاهی برای خودشان قائل نباشند، بلکه دستیابی به آن را تنها در حذف حضرت یوسف (ع) بدانند. از منظرگاه آدلر، «اگر در خانواده‌ای رقابت شدیدی وجود داشته باشد و هم‌ارزش بودن اعضا مورد تأکید قرار نگیرد، فرزندان دارای الگویی رقابت‌جویانه خواهند شد. در چنین الگویی، دو یا چند خواهر و برادر علیه یک یا چند دشمن ائتلاف می‌کنند.»^{۶۱} چنین شرایطی، بستر را برای تعارضات ذهنی فراهم می‌سازد.

نهاد برادران، انرژی روانی شدیدی را در اثر سال‌ها حسادت و کینه برخاسته از تضاد میان خودپنداره‌شان به‌عنوان «عُصْبَةُ» و ادراکشان از محبت نابرابر پدر، ایجاد کرده بود. این بخش برای ارضای فوری این تکانه‌ها و دستیابی به لذت، فشار روانی بسیاری را به «من» تحمیل می‌کرد. در مقابل، «فرامن»

56 Alfred Adler

57 Inferiority Complex

۵۸. منصور، احساس کهنری؛ به‌انضمام بررسی‌های بالینی آدلر، ۸.

۵۹. طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۵/۵.

۶۰. طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۵/۵؛ عیاشی، التفسیر، ۳۳۳/۲-۳۳۴؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۸/۳.

۶۱. فرگوسن، مقدمات روان‌شناسی آدلر، نظریه‌های تحلیل روان ۲۲، ۳.

آن‌ها ابراز مستقیم خشم به پدر را به شدت تقبیح می‌کرد؛ چراکه چنین کنشی مطابق با هنجارهای درونی شده آن‌ها چون احترام به والدین نبود. ازسوی دیگر، واقعیت بیرونی نیز آن را تهدیدآمیز می‌دانست؛ چراکه رویارویی مستقیم با حضرت یعقوب(ع) به عنوان مرجع قدرت و منبع امنیت عاطفی می‌توانست عواقبی چون طردشدن ازسوی پدر و سایر اعضای خانواده و همچنین سرزنش‌های شدید «فرامن» را به دنبال داشته باشد. ازاین‌رو آن‌ها «تابع دین پدر بودند و حد اعلای احترام و تعظیم را درباره وی مبذول می‌داشتند.»^{۶۲}

درحقیقت، «فرامن» و واقعیت بیرونی مانع هدایت تکانه‌های پرخاشگرانه نهاد توسط «من» به سمت پدرشان می‌شد. در چنین شرایطی «من» میان فشار شدید نهاد برای تخلیه فوری پرخاشگری، هنجارهای فرامن و واقعیت‌های بیرونی در تلاش بود. چنین تعارضی سبب فعال‌شدن اضطراب واقع‌بینانه ناشی از تهدیدات واقعی بیرونی به عنوان محرک اصلی و اضطراب اخلاقی برخاسته از الزامات «فرامن» می‌شود و «من» برای حل بحران موجود و پاسخ‌گویی به هر دو خواسته، به مکانیسم جابه‌جایی پناه می‌برد. ازاین‌رو، به‌طور ناهوشیار پرخاشگری را از پدر (منبع اصلی) به حضرت یوسف(ع) (هدف جایگزین و آسیب‌پذیرتر) جابه‌جا کرد. این فرایند سبب کاهش بار روانی تعارضات درونی از طریق ابراز غیرمستقیم خشم شد. بااین‌وجود، این مکانیسم بیشتر کارکردی حفاظتی در برابر اضطراب واقع‌بینانه داشته و علی‌رغم تغییر هدف، اضطراب اخلاقی همچنان فعال است. بنابراین من برای کاهش احساس گناه و ایجاد فاصله روانی، از مکانیسم دیگری استفاده می‌کند.

۲. ۱. ۳. فرافکنی: دفاع پیش از عمل

در این مرحله، عملکرد مکانیسم، برادران را برای اجرای نقشه آماده می‌سازد. برادران حضرت یوسف(ع) با تضاد عمیقی روبه‌رو بودند. از یک سو، خود را به عنوان «عُصْبَةُ» (گروهی قدرتمند و ذی نفوذ) می‌شناختند و ازسوی دیگر، در برابر محبت ویژه پدر به حضرت یوسف(ع) احساس حقارت^{۶۳} می‌کردند. این تضاد، درگیری سه بخش ذهن برادران و تشدید اضطراب اخلاقی ناشی از تعارض بین حسادت نهاد و ارزش‌های درونی شده «فرامن» را در پی داشت که درنهایت به استفاده «من» از مکانیسم فرافکنی منجر شد. این مکانیسم ناهوشیار با نسبت‌دادن ویژگی‌های غیرقابل پذیرش به فرد یا شیء بیرونی به من کمک می‌کند تا از تعارضات و اضطراب ناشی از آن‌ها رها شود.^{۶۴}

آیه هشت سوره یوسف آغازگر تعارض درونی برادران است: «إِذْ قَالُوا لَيُوسُفَ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا

۶۲. طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۵/۵.

وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»^{۶۵} این آیه بیان می‌دارد که برادران معتقد بودند که حضرت یوسف و بنیامین عزیزتر از آن‌ها نزد حضرت یعقوب هستند و علاقه پدرشان را ثمره گمراهی او می‌دانستند.

احساس حقارت ناشی از مقایسه، نهاد برادران را به تکانه‌ای غیرقابل پذیرش بدل ساخته بود. در مقابل، فرامین آن‌ها ضعف درونی و حسادت را بر نمی‌تابید. غرور و تکبر برادران مانع از پذیرش جایگاهی پایین‌تر از حضرت یوسف (ع) برای خودشان می‌شد. به اعتقاد آدلر، افراد دارای عقده حقارت «اگر نتوانند برتری را در خود بیابند، با خودنمایی و تکبر به جبران آن می‌پردازند»^{۶۶} قرائتی نیز بیان می‌کند: «برادران با گفتن نحن عصبة نشان دادند که دچار غرور و تکبر شده‌اند»^{۶۷}

«من» برادران برای رهایی از این تعارض، به مکانیسم فرافکنی پناه می‌برد. آن‌ها به جای رویارویی با ضعف درونی و حسادتشان، آن‌ها را به منبعی بیرونی نسبت می‌دهند. در قدم نخست، با گفتن «لِیُؤَسِّفَ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَيْنًا مِّنَّا»، ضعفشان را به ارزش بالاتر حضرت یوسف (ع) فرافکنی می‌کنند؛ چراکه اعتقادشان بر آن بود که منفعت آن‌ها برای حضرت یعقوب (ع) بیش از حضرت یوسف (ع) و بنیامین است.^{۶۸} سپس به منظور توجیه این بی‌عدالتی ادعایی و رهایی از مسئولیت احساساتشان، منبع اصلی مشکل را به پدر فرافکنی و او را متهم به «ضَلَالٍ مُّبِينٍ» می‌کنند، زیرا به اتفاق عقیده داشتند که «پدر مراعات عدالت را در مورد محبت به ما نمی‌کند و راه افراط را پیش گرفته است»^{۶۹} درحقیقت، گمراهی درونی، آن‌ها را به چنین رفتاری سوق می‌داد. مکانیسم فرافکنی از مهار تنش بنیادی ناتوان است، به‌طوری‌که حضور حضرت یوسف (ع) پیوسته احساس حقارتشان را یادآور شده و رقابت عاطفی همچنان پابرجاست؛ ازاین‌رو من برادران به دفاع شناختی اکتفا نمی‌کند و به مکانیسم تکانشی روی می‌آورد.

۲.۱.۴. برون‌ریزی: اوج عمل و تخلیه فیزیکی

پس از بروز آمادگی ذهنی، فشارهای تجمع‌یافته ناشی از حسادت، به شکلی فیزیکی و تکانشی بیرون می‌جهد که می‌توان از آن تحت‌عنوان مکانیسم برون‌ریزی یاد کرد. این مکانیسم به فرد کمک می‌کند تا با جنگ‌اندازی به اعمال فیزیکی یا کلامی انتقام‌جویانه از تنش‌ها و اضطراب‌های درونی رها شود.^{۷۰} این مکانیسم در دو مرحله در کنش برادران حضرت یوسف (ع) نمود یافته است. نخست هنگام همراه شدن حضرت یوسف (ع) با برادرانش: «پیش‌روی پدر او را با احترام و محبت فراوان برداشتند و حرکت کردند اما هنگامی که مطمئن شدند پدر آن‌ها را نمی‌بیند، یک مرتبه عقده آن‌ها ترکید و تمام کینه‌هایی که بر اثر حسد،

۶۵. یوسف: ۸.

۶۶. آدلر، عقده حقارت؛ شناخت تحلیلی و راه درمان آن، ۴۶.

۶۷. قرائتی، تفسیر نور، ۱۶۰.

۶۸. طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۵/۵.

۶۹. طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۵/۵.

۷۰. فروم، قلب انسان، توانایی‌هایش برای خیر و شر، ۲۱.

سال‌ها روی هم انباشته بودند بر سر یوسف(ع) فرو ریختند، از اطراف شروع به زدن او کردند و او از یکی به دیگری پناه می‌برد اما پناهِش نمی‌دادند.^{۷۱}

انرژی روانی نشئت گرفته از حسادت و کینه سرکوب شده آن‌ها در «نهاد» که فشار زیادی بر «من» آن‌ها وارد می‌کرد، درست بسان زودپزی بود که فشار جمع شده درون آن تنها در پی روزنه‌ای برای خروج است. «فرامن» آن‌ها تا زمانی که پدر حضور داشت فعال بود و به دلیل موانعی چون احترام به پدر، قوانین خانواده و شرم از دیده شدن، اجازه عملی کردن امیال ویرانگرشان را به آن‌ها نمی‌داد. رفتار محبت‌آمیز آن‌ها در برابر پدر، مهر تأییدی بود بر ارضای خواسته‌های «فرامن» که بدین طریق به پدرشان نشان دهند که برخلاف واقعیت درویشان، انسان‌های موجهی هستند. اما پس از غیاب پدر گرچه فرامن از نظر ساختاری همچنان فعال بود، اما کارکرد بازدارندگی آن تضعیف شد. با غلبه تکانه‌های پرخاشگرانه نهاد، اضطراب نوروپتیک فعال و من آن‌ها برای جلوگیری از طغیان کنترل نشده امیال نهاد، به مکانیسم برون‌ریزی روی آورد. در حقیقت، برون‌ریزی به مثابه سوپاپ تخلیه عمل کرد که از طریق ضرب و شتم حضرت یوسف(ع) به عقده‌گشایی برادران منجر شد.

با عملی کردن نقشه‌شان، مرحله دوم برون‌ریزی در آیه پانزده نمایانگر می‌شود: «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ.»^{۷۲} از آیه مذکور آشکار است که برادران تصمیم می‌گیرند که حضرت یوسف(ع) را در نهانگاه چاه قرار دهند و روزی حضرت یوسف اعمال شنیعشان را به آن‌ها یادآوری می‌کند اما آن‌ها او را نمی‌شناسند. جمله «وَأَجْمَعُوا» اشاره به آن دارد که در این مرحله میل ناهوشیارشان به حذف حضرت یوسف(ع) از حالت پنهان به انتخابی هوشیارانه بدل می‌شود. توافق جمعی برادران برای اجرای کنشی خشونت‌آمیز خبر از فشار نهاد برای ارضای فوری خواسته‌اش، شکست مطلق فرامن و تسلیم من در برابر خواسته‌های نهاد می‌دهد. عمق این مکانیسم در بخش دوم آیه، یعنی «وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» آشکار است. این قسمت ناآگاهی برادران نسبت به پیامدهای واقعی و بلندمدت عملشان را به تصویر می‌کشد. گویی آن‌ها گمان می‌کردند مشکل با انداختن حضرت یوسف(ع) در چاه پایان می‌یابد، غافل از آنکه این شروع ماجرای به مراتب وخیم‌تر خواهد بود؛ چراکه آن‌ها از جایگاه و منزلتی که در آینده نصیب حضرت یوسف(ع) می‌شود، بی‌خبرند.^{۷۳} این ناآگاهی نشان‌دهنده ضعف من آن‌ها در تحلیل منطقی شرایط است. مکانیسم برون‌ریزی تنها تنش را تخلیه می‌کند؛ از این رو ریشه‌های تعارض از جمله احساس حقارت از بین نمی‌روند، بلکه احساس گناه نیز به آن افزوده می‌شود و در نتیجه، تخلیه فیزیکی رضایت پایدار «نهاد» را فراهم نمی‌آورد و «من» همچنان در حصار

۷۱. طبرسی، مجمع البیان، ۳۳۲/۵؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۸۱/۹.

۷۲. یوسف: ۱۵.

۷۳. طبرسی، مجمع البیان، ۳۳۳/۵.

تعارضات باقی می ماند.

۲. ۱. ۵. بی اثرسازی: تلاش برای پاک کردن گناه

در اثر فشاری که فرامان آن ها پس از ارتکاب عمل به من آن ها وارد می کرد، هنگامی که پس از سال ها با حضرت یوسف (ع) روبه رو شدند، اضطراب اخلاقی فعال و من آن ها به مکانیسم بی اثرسازی پناه برد. فرد طی این مکانیسم به منظور خنثی کردن فکری ناشایست یا عملی نامقبول، به اعمالی چون عذرخواهی، شرمندگی، ندامت و ریاضت روی می آورد تا اشتباهش را از میان بردارد.^{۷۴}

فرایند این مکانیسم در آیه ۹۱ سوره یوسف، هنگام اعتراف برادران در قالب تحول اخلاقی نمود یافته است: «قَالُوا تَاللّٰهِ لَقَدْ آثَرْنَا اللّٰهَ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ.»^{۷۵} چنان که پیداست برادران حضرت یوسف (ع) هنگامی که پس از سال ها با او روبه رو می شوند، به برتری دادن خداوند به حضرت یوسف (ع) نسبت به آن ها اذعان و به خطا کار بودنشان اعتراف می کنند. مکارم شیرازی نیز در تفسیر خود اعتراف و ندامت آن ها را تأیید کرده و می گویند: «برادران که خود را سخت شرمنده می بینند نمی توانند درست به صورت یوسف نگاه کنند، آن ها در انتظار این هستند ببینند آیا گناه بزرگشان قابل عفو، اغماض و بخشش است یا نه.»^{۷۶} طبرسی نیز بیان می دارد «آن ها از کرده خود پشیمان بودند و حاضر به انجام امثال آن اعمال نبودند.»^{۷۷}

من آن ها با این اعتراف در تلاش بود تا پس از سال ها سرکوب گناه، یکپارچگی را به شخصیتشان باز گرداند. درحقیقت، علی رغم آنکه نهاد آن ها با فریب من و نادیده گرفتن فرامان به هدفش دست یافت اما فشار فرامان هرگز در طول سال ها به طور کامل از بین نرفت؛ چراکه گناهشان در سطح ناهوشیار باقی مانده بود. از این رو، من آن ها برای کاهش فشار وجدان و بار گناه به سازوکارهای دفاعی ثانویه ای مانند دلیل تراشی جنگ اندازی می کرد.

اما هنگامی که پس از سال ها با حضرت یوسف (ع) مواجه شدند، من آن ها که اکنون به بلوغ رسیده و به کارگیری مکانیسم های دفاعی ناکارآمد و موقتی را کنار گذاشته است، برای رفع کامل اضطراب به مکانیسم بی اثرسازی پناه می برد. در قدم نخست آن ها با بیان جمله تأکیدی «تَاللّٰهِ لَقَدْ آثَرْنَا اللّٰهَ عَلَيْنَا» که شامل سه لایه تأکیدی تاء قسم در تالله، لام قسم در لَقَد و قد بر سر فعل ماضی با دلالت قطعیت می شود، سعی بر ابراز موضع جدید خود دارند؛ چراکه در گذشته برتری حضرت یوسف (ع) را انکار می کردند اما اکنون با جمله ای اغراق آمیز برتری او را تصدیق می کنند. کثرت تأکیدهای به کار برده شده در جمله، نشان دهنده شدت اضطراب اخلاقی آن ها است. همچنین می توان گفت آن ها با این جمله در تلاش هستند،

۷۴. فروید، الکف و الغرض و القلق، ۹۲.

۷۵. یوسف: ۹۱.

۷۶. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۸۳/۱۰.

۷۷. طبرسی، مجمع البیان، ۴۰/۵.

نورسیده، کریمی؛ چرخه ارتباطی مکانیسم‌های دفاعی در شخصیت قرآنی برادران حضرت یوسف(ع)/۲۸۳

علاوه بر خنثی‌سازی بار گناه گذشته صداقتشان را ابراز کنند تا بدین طریق اعتراف اصلی آن‌ها باورپذیرتر شود. از این رو، جمله «وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ» را نمی‌توان عملی فریب‌کارانه و اعتراف دروغین دانست، بلکه کنشی حقیقی به‌منظور باطل‌سازی دروغ‌های گذشته است. آیه ۸۹ سوره یوسف نیز بر کنش حقیقی آن‌ها صحه می‌گذارد: «قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ.»^{۷۸} در این آیه حضرت یوسف خطاب به برادرانش می‌گوید آیا هنگامی که نادان بودید فهمیدید با برادران چه کردید. چنان‌که طبرسی نیز اذعان می‌دارد حضرت یوسف(ع) به دلیل توبه و ابراز پشیمانی برادرانش، صفت جهل را تنها به گذشته آن‌ها نسبت داد.^{۷۹} برادران با این اعتراف، به‌طور ناهوشیار سعی در پاک‌سازی اثرات روانی و اخلاقی گناهشان دارند. درحقیقت، این اعتراف گامی مهم به‌منظور آشتی من آن‌ها با وجدانشان و دستیابی من به یکپارچگی اخلاقی نابوده‌اش بود.

جدول (۱). نمای کلی از مکانیسم‌های دفاعی برادران حضرت یوسف(ع)

مکانیسم دفاعی	نمونه قرآنی	توضیح عملکرد	نتیجه
۱. دلیل تراشی	آیه ۹: «اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ.»	من با استفاده از این مکانیسم، مشروعیت لازم و بنیان اخلاقی واهی‌ای به عمل شنیع پیش‌رو می‌بخشد.	مکانیسم جابه‌جایی
۲. جابه‌جایی	آیه ۹: «اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ.»	من، خشم و کینه نشت گرفته از کنش‌های پدر را به حضرت یوسف(ع) به‌عنوان هدفی آسیب‌پذیرتر جابه‌جا می‌کند.	مکانیسم فرافکنی
۳. فرافکنی	آیه ۸: «إِذْ قَالُوا لَيُوسُفَ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا أَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ.»	برادران با فرافکنی گمراهی به پدر، وجدانشان را فریب داده و آخرین سدهای روانی را برای اجرای نقشه‌شان از میان بر می‌دارند.	مکانیسم برون‌ریزی

۷۸. یوسف: ۸۹.

۷۹. طبرسی، مجمع البیان، ۴۰۱/۵.

۴. برون‌ریزی	«از اطراف، شروع به زدن او کردند و او از یکی به دیگری پناه می‌برد اما پناهنش نمی‌دادند.» آیه ۱۵: «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَاجْتَمَعُوا أَن يُجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهُمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ.»	با انباشتگی فشارهای درونی، سائق‌ها و امیال نهاد از طریق یک رفتار فیزیکی و پرخاشگرانه نمایان می‌شوند.	مکانیسم بی‌اثرسازی
۵. بی‌اثرسازی	آیه ۹۱: «قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ أَتَرَكْنَا اللَّهَ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ.»	من برای یکپارچگی شخصیت، با پذیرش و اعتراف به گناهان گذشته، آن‌ها را بی‌اثر و ابطال می‌کند.	تحول شخصیت

نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش به‌طور مشخص در راستای پاسخ‌گویی به سؤالات تحقیق است. در پاسخ به سؤال اول پژوهش که مکانیسم‌های دفاعی فروید را به‌عنوان چرخه‌ای ارتباطی در سیر روانی برادران حضرت یوسف (ع) چگونه می‌توان تحلیل کرد، یافته‌ها حاکی از آن است که کنش‌های برادران نه محصول یک سازوکار دفاعی منفرد، بلکه حاصل تعامل مجموعه‌ای از مکانیسم‌ها است که در قالب تدریجی و پیوسته منجر به بروز خشونت می‌شوند. مرحله اول این فرایند، تجربه حسادت و احساس محرومیت عاطفی است که من برای کاهش تنش به توجیهات ظاهراً اخلاقی (دلیل‌تراشی) روی می‌آورد. در مرحله بعد، تکانه پرخاشگری نه به پدر که به برادری منتقل می‌شود (جابه‌جایی) که ادراک برادران حضور او را نماد نابرابری می‌داند. سپس به‌منظور زدودن تردیدهای اخلاقی، خطای درونی به بیرون (حضرت یعقوب و حضرت یوسف) نسبت داده می‌شود و این برچسب‌زنی، زمینه روانی را برای تکانش عملی فراهم می‌آورد. درنهایت، عدم‌توانایی این سازوکارها در مهار تنش، سبب بروز تعارضات روانی در قالب کنش‌های تهاجمی می‌شود. ازاین‌رو، این روایت را می‌توان فرایندی دفاعی مرحله‌مند و زنجیره‌ای دانست که از سطح شناختی به سطح کنشی پیش می‌رود.

در پاسخ به سؤال دوم پژوهش مبنی بر اینکه بلوغ «من» و ابطال واقعی چه نقشی در تحول روانی برادران حضرت یوسف (ع) از مرحله گناه به ندامت دارند، یافته‌ها نشان می‌دهد که لحظه مواجهه مستقیم با حقیقت، نقطه عطف تحول آن‌هاست؛ جایی که کارکرد سازوکارهای دفاعی پیشین از دست رفته است. در چنین وضعیتی، من از دفاع‌های پیشین فاصله گرفته و ارتباط با نظام اخلاقی درونی را بازسازی می‌کند.

نورسیده، کریمی؛ چرخه ارتباطی مکانیسم‌های دفاعی در شخصیت قرآنی برادران حضرت یوسف(ع)/۲۸۵

نقص عقاید گذشته در قالب تأکیدات متعدد و اعتراف صریح به خطاهای گذشته را می‌توان نشانه بارز این بازسازی نظام اخلاقی آسیب‌دیده (بی‌اثرسازی) دانست. براین اساس، می‌توان گفت تحول روانی برادران حضرت یوسف(ع) از مرحله گناه به ندامت ثمره تغییر در شیوه عملکرد من آن‌ها و ابطال واقعی است. این پژوهش از منظر کاربردی با ارائه چهارچوبی چرخه‌ای، از رویکردهای صرفاً توصیفی فراتر رفته و می‌تواند به‌منزله الگویی برای تحلیل روان‌کاوانه شخصیت‌ها در ادبیات دینی و روایی مورد استفاده پژوهشگران در مطالعات میان‌رشته‌ای قرار گیرد. همچنین الگوی حاصل شده از تعامل حسادت، رقابت و سازوکارهای دفاعی می‌تواند به‌عنوان نمونه‌ای دینی و روایی از فرایند شکل‌گیری و تشدید تعارض‌های روانی درون خانوادگی به‌منظور مهار آن‌ها مدنظر قرار گیرد. به پژوهشگران توصیه می‌شود در صورت تمایل، دامنه این تحلیل را به سایر شخصیت‌های قرآنی که ظرفیت تبیین در چهارچوب این نظریه را دارند گسترش دهند یا میزان هم‌پوشانی و تطبیق تفسیر مفسران کلاسیک و معاصر قرآن با مفاهیم روان‌کاوانه را بررسی کنند.

منابع

قرآن کریم

افضلی، زهرا. «بازشناخت شخصیت قهرمان داستان قرآنی حضرت یوسف(ع) براساس فضائل و قابلیت‌های منش در روان‌شناسی مثبت‌نگر». مطالعات ادب اسلامی. ش ۱ (بهار و تابستان ۱۴۰۳): ۷۵-۷۵.

<https://doi.org/10.22034/jilr.2024.141196.1163>

افضلی، زهرا. «بررسی و تحلیل مهارت‌های هوش هیجانی شخصیت اصلی داستان حضرت یوسف(ع) در قرآن کریم بر مبنای دیدگاه روان‌شناسان». مطالعات ادب اسلامی. ش ۱۱ (تابستان ۱۴۰۵): ۶۵-۸۱.

<https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143538.1258>

آدلر، آلفرد. عقده حقارت؛ شناخت تحلیلی و راه درمان آن. ترجمه پرویز منوچهریان. تهران: گوتنبرگ. ۱۹۹۳م.

سیدعبدالرحمن، محمد. نظریات الشخصية. قاهره: دار قباء، ۱۹۹۸م.

طبرسی، فضل‌بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر قرآن. به تصحیح هاشم رسولی و فضل‌الله یزدی طباطبایی. بیروت: دار المعرفة، ۱۹۹۱م.

علی‌پور دهاقانی، فاطمه و دیگران. «تحلیل روان‌شناسی داستان حضرت یوسف علی نبینا و اله وعلیه السلام در قرآن کریم». مطالعات روان‌شناسی و علوم تربیتی. ش ۳ (پاییز ۱۳۹۵): ۱۹۲-۲۰۸.

علیمرادی، زهرا و دیگران. «راهکارهای تربیتی سوره یوسف(ع) براساس مفهوم روان‌شناختی سازوکار دفاع روانی». آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث. ش ۱۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۹): ۱۸۱-۲۰۴.

<https://doi.org/10.22034/iued.2020.240023>

- عیاشی، محمدبن مسعود. التفسیر. قم: بعثة، چاپ اول، ۲۰۰۰م.
- عینی، آنگون سبا. ابعاد عاطفی در قرآن کریم، نوشته الشعراوی: مطالعه روان‌کاوانه سوره یوسف، آیه ۲۳. پایان‌نامه دوره کارشناسی. اندونزی: دانشگاه دارالسلام گوتور، ۲۰۲۵م.
- فرگوسن، ایوادرایکورس. مقدمات روان‌شناسی آدلر، نظریه‌های تحلیل روان ۳. ترجمه سهیلا خداوردیان. تهران: آینده درخشان، چاپ سوم، ۲۰۱۹م.
- فروم، اریک. قلب انسان، توانایی هایش برای خیر و شر. ترجمه گیتی خوش‌دل. تهران: البرز، چاپ سوم، ۲۰۰۱م.
- فروید، زیگموند. روان‌کاوی و زندگی من. ترجمه عنایت. تهران: دنیای کتاب، چاپ اول، ۲۰۰۳م.
- فروید، زیگموند. مکانیسم‌های دفاع روانی. ترجمه حبیب گوهری‌راد و محمد جوادی. تهران: رشد، ۲۰۱۶م.
- فروید، سیچمند. الانا والهو. تحت نظر محمدعثمان نجاتی. قاهره: دارالشروق، چاپ چهارم، ۱۹۸۲م.
- فروید، سیچمند. الکف والعرض والقلق. ترجمه محمدعثمان نجاتی. قاهره: دار الشروق، چاپ چهارم، ۱۹۸۹م.
- فیست، جس؛ فیست، گریگوری جی. نظریه‌های شخصیت. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: روان، ۲۰۰۵م.
- فیست، گریگوری جی و دیگران. نظریه‌های شخصیت. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: روان، چاپ بیست‌وسوم، ۲۰۲۲م.
- فیض کاشانی، محمدبن‌شاه مرتضی. تفسیر الصافی. تهران: صدر، ۱۹۹۴م.
- قرائتی، محسن. تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۹۹۴م.
- کارور، چارلز اس. نظریه‌های شخصیت. ترجمه احمد رضوانی. تهران: به‌نشر، چاپ دوم، ۲۰۰۸م.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: امیرالمؤمنین، ۲۰۰۸م.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۲۰۰۸م.
- منصور، محمود. احساس کهن‌تری؛ به‌انضمام بررسی‌های بالینی آدلر. تهران: دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۲۰۱۳م.
- موکی یلی، الکس. مکانیسم‌های دفاعی حیات روانی. مشهد: به‌نشر، چاپ اول، ۱۹۹۸م.
- موللی، کرامت. مبانی روان‌کاوی فروید. تهران: نی، ۲۰۰۴م.
- هریدی، عادل محمد. نظریات الشخصیه. قاهره: إیتراک، چاپ دوم، ۲۰۱۱م.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Adler, Alfred. *Uqḍih-yi Ḥiqārat; Shinākht Tahlīlī va Rāh Darmān ān*. Translated by Parvīz Manūchihriyān.

Tehran: Gutinbirg, 1993/1413.

Afzālī, Zahrā. "Barrisi va Tahlīl Mahārat-hā-yi Hūsh Hayijāni Shakhshiyat Aşli Dāstān Ḥaḍrat Yūsuf(AS) dar

- Qurān bar Mabnāy Didgāh Ravānshināsān". *Muṭālī'āt Adab Islāmī*, no. 11 (summer 2026/1405): 65-81.
- Afzalī, Zahrā. "Bāzshinākt Shakhshiyat Qahramān Dāstān Qurānī Ḥaḍrat Yūsuf(AS) bar Asās Faḍā'il va Qābiliyat-hā-yi Manish dar Ravānshināsī Muṣbatnigar". *Muṭālī'āt Adab Islāmī*, no. 1(spring and summer 2024/1403): 57-75.
- ‘Alimurādī, Zahrā et al. "Rāhkārḥay Tarbiyatī Sūrah-yi Yūsuf(AS) bar Asās Maḥmūd Ravānshināktī Sāzūkār Difā' Ravānī". *Āmūzih-hā-yi Tarbiyatī dar Qurān va Ḥadīth*, no. 11(spring and summer 2021/1399): 181-204.
- ‘Alīpūr Dahāqānī, Fātimah et al. "Taḥlil Ravānshināsī Dāstān Ḥaḍrat Yūsuf ‘ala Nabīyīnā wa Ālih wa Alayhi al-Salām dar Qurān Karīm". *Muṭālī'āt Ravānshināsī va Ulūm Tarbiyatī*, no. 3 (autumn 2017/1395): 192-208.
- ‘Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd. *Tafsīr*. Qum: Ba'tha, Chāp-i Awwal, 2000/1421.
- Carver, Charles S. *Nazariyah-hā-yi Shakhshiyat*. Translated by Aḥmad Rizvānī, Tehran: Bih-nashr, Chāp-i Duwum, 2008/1386.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Ṣadr. 1994/1415.
- Feist, Gregory J et al. *Nazariyih-hā-yi Shakhshiyat*. Translated by Yahyā Sayyid Muḥammadī. Tehran: Ravān, Chāp Bist va Sivum. 2022/1400.
- Feist, Jess; Feist, Gregory J. *Nazariyih-hā-yi Shakhshiyat*. Translated by Yahyā Sayyid Muḥammadī. Tehran: Ravān, 2005/1384.
- Ferguson, Eva Dreikurs. *Muqadamāt Ravānshināsī Adler, Nazariyih-hā-yi Taḥlil Ravān 3*. Translated by Suhiylā Khudāvirdiyan. Tehran: Āyandih Dirakhshān, Chāp-i Sivum, 2019/1397.
- Freud, Sigmund. *Al-Kaff wa al-'Araḍ wa al-Qalaq*. Translated by Muḥammad ‘Uthmān Nijātī. Cairo: Dār al-Shurq, Chāp-i Chāhārum, 1989/1409.
- [1] Freud, Sigmund. *Das Ich und das Es*. al-Taḥt Nazar Muḥammad ‘Uthmān Nijātī. Cairo: Dār al-Shurq, Chāp-i Chāhārum, 1982/1402.
- Freud, Sigmund. *Mikānismhā-yi Difā Ravān*. Translated by Ḥabīb Gūharirād va Muḥammad Javādī. Tehran: Rushd, 2016/1437.
- Freud, Sigmund. *Ravānkāvi va Zindigī man*. Translated by ‘Ināyat. Tehran: Dunyāy Kitāb, Chāp-i Awwal, 2003/1382.
- Fromm, Erich. *Qalb Insān, Tavānāyi-hāyash Barāy Khiyr va Shar*. Translated by Giti Khūsh Dil, Tehran:

Alburz, Chāp-i Sivum, 2001/1421.

Harīdī, ‘Ādil Muḥammad. *Naẓariyāt al-Shakhsīyat*. Cairo: Itrāk, Chāp-i Duvvūm, 2011/1390.

‘Iynī Āngūn Nisbā. *Ab ‘ād ‘Āṭifi dar Qurān-i Karīm. Nivishtih-yi al-Sha ‘rāvī. Muṭālī‘ ih-yi Ravānkāvānih-yi Sūrah-yi Yūsuf Āyih-yi 23*. Master Thesis, Indonesia: Universitas Darussalam Gontor, 2025/1403.

Makārim Shīrāzī, Nāshir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Amīr al-Mu‘imīn, 2008/1429.

Makārim Shīrāzī, Nāshir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 2008/1429.

Manšūr, Maḥmūd. *Iḥsās Kihṭarī; bi Inzīmam Barrisī-hā-yi Bālinī Adler*. Tehran: University of Tehran, Chāp-i Chāhārum, 2013/1391.

Movallali, Kéramat. *Mabānī Ravānkāvi Freud*". Tehran: Niy, 2004/1425.

Mucchielli, Alex. *Mikānism-hā-yi Difā‘ī Ḥayāt Ravānī*. Mashhad: Bih Nashr, Chāp-i Awwal, 1998/1376.

Qirā ātī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangī Dars-hā-yi az Qurān. 1994/1415.

Sayyid ‘Abd al-Raḥmān, Muḥammad. *Naẓariyāt al-Shakhsīyat*. Cairo: Dār Qubā, 1998/1376.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Taṣḥīḥ Ḥāshim Rasūlī va Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabāyī. Beirut: Dar al-Ma‘rifa, 1991/1411.

Table of Contents

Analyzing Ṣadr al-Muta'allihīn's Interpretive view regarding the verses 18 of Surah Āli-ʿImrān and 53 of Surah Fuṣṣilat	9
Dr. Hojjat Asadi - Dr. Ali Abdollahzadeh	
Rereading the Mechanisms of Intensity, Proportionality, and Eternality of the Hellfire Punishment in the Quran	33
Dr. Hamidreza Imanifar	
Analyzing the Expression "Ba'du al-Istibqā" in Letter 73 of Nahj al-Balāqī through Criticizing the Views of Translators and Commentators	57
Dr. Hosein Barati	
Revising the Functions and Translations of "Min dūni" in the Quran on the basis of Frame Semantics	83
Sayyid Mahdi Hoseini - Dr. Sayyid Hosein Seyyedi - Pouya Shahriarirad	
Mechanisms of Motion Employment in Surah al-Naml Based on Leonard Talmy's Theory	105
Dr. Ali Khaleghi - Dr. Jamal Talebi Gharagheshlaghi	
Intra-surah Jinās; Case Studies of Surshs "al-Dhāriyāt", "al-Ṭūr", "al-Najm", "al-Qamar", and "al-Raḥmān",	129
Dr. Hasan Kharaghani	
A Semantic Analysis of Ḍarb in the Narrations on the Children's Ḍarb for Prayer: A Critique of "Commitment" and "Ja'li shar'ī" Readings	159
Dr. Hojjatollah Dehghani	
The Application of Ijtihad in Rijāl Science through the Ijtihādī and Taqlidī Approaches	185
Mahdi Zerehsaz - Hasan Naghizadeh	
Explaining Theistic Dimensions of Infāq in the Quran through Psychosocial Mechanisms: A Critique of Social Exchange Theory	209
Dr. Nematullah Firoozi - Reyhaneh Ghavipangeh	
A Critical Analysis of the Article "Interpretive Rereading of Surah al-Masad"	239
Dr. Hamid Naderi Ghahfarokhi	
The Causal Cycle of Defense Mechanisms in Quranic Personalities of Joseph's Brothers	267
Dr. Aliakar Noresideh - Madihe Karimi	

In the Name of Allah



Quran and Hadith Studies

A Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 58, No. 1: Issue 116, Spring & Summer 2026

Online ISSN: 2980-9126

Print ISSN: 2008-9120

Translation of Abstracts

Dr. Marjaneh Fathi Torghabeh

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)

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. 58, No. 1: Issue 116, Spring & Summer 2026