

## فهرست

### دو فصلنامه علمی خردنامه قرآن و حدیث

- ۶۳-۷ ■ نقش «کنایه و تعریض» در روایات تاویلی تفسیر البرهان  
دکتر محسن احتشامی نیا- دکتر امیر توحیدی- سید حسین موسوی درجه
- ۳۶-۷۵ ■ نقد روایی جواز یا عدم جواز دست دادن مرد با زن نامحرم  
سید حسام‌الدین حسینی
- ۳۷-۴۵ ■ بررسی نظریه توقیفی بودن اسماء و صفات الهی و تحلیل آیات قرآنی  
امیر هادی زاده- سپیده نام‌خدایی
- ۴۷-۶۷ ■ تأثیر فقدان لغت‌نامه‌نویسی در دو قرن اول هجری بر قطعیت تفسیر کنونی قرآن  
و حدیث  
کاظم‌استادی
- ۶۹-۸۶ ■ واکاوی مترادف‌ها و وجوه معنایی واژه «عمل» با محوریت نامه پنجم در نهج  
البلاغه  
فاطمه غیائی راد- محمد معرفت
- ۸۷-۱۰۳ ■ بررسی روایات ثواب حج به مثابه ساخت اولویت در راهبری اجتماعی و تربیتی  
در عصر امام صادق علیه السلام  
احمد سعیدی
- ۱۰۵-۱۳۹ ■ واکاوی محتوایی آیات حیات طیبه در قرآن  
امین رضائی- زهرا رضائی
- ۱۴۱-۱۶۷ ■ ادله عقلی بر اثبات اصالت قرآن و عدم تحریف آن  
پروین مکه
- ۱۶۹-۱۹۱ ■ تأثیر متقابل جسم و روح در تصعید یا تضعیف حیات تکاملی انسان مطابق آیات  
قرآن کریم  
رودابه رضائی
- ۱۹۲-۲۰۶ ■ بررسی تطبیقی عصمت انبیاء در قرآن و کتب مقدس تورات و انجیل  
امین رضائی- کبری سلیمانی

# قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - تخصصی

## نقش «کنایه و تعریض» در روایات تاویلی تفسیر البرهان

دکتر محسن احتشامی نیا<sup>۱</sup>  
دکتر امیر توحیدی<sup>۲</sup>  
سید حسین موسوی درچه<sup>۳</sup>

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵  
پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۲۰

### چکیده

یکی از اسلوب‌های بیان که در قرآن فراوان بکار گرفته شده، قاعده «کنایه و تعریض» است. امروزه تعریض یکی از اقسام کنایه شناخته می‌شود، اما در گذشته در معانی دیگر و گاه مترادف با کنایه به کار رفته است. این قاعده جایگاه مهمی در تاویل و تفسیر قرآن کریم دارد. این روش در عین زیبایی خاص خود یکی از مولفه‌های اعجاز بیانی قرآن کریم را تشکیل می‌دهد. برای دستیابی به لایه‌های زیرین و بواطن عمیق آیات قرآن و پی بردن به کنایه و تعریض‌ها و درک معانی و مفاهیم ژرف آن باید به روایات و احادیث اهل بیت علیهم السلام رجوع کرد. از جمله معانی «کنایه و تعریض» این است که گوینده شخصی را مخاطب قرار می‌دهد، اما مرادش شخص یا اشخاص دیگر است. می‌توان از این قسم کنایه و تعریض‌ها در روایات اهل بیت علیهم السلام به خطاب کنایی از نوع «إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَةُ» نام برد. محدث بحرانی در باب نهم از مقدمه خود در تفسیر البرهان تحت عنوان «بَابُ فِي أَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِ«إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَةَ» روایاتی را از کتاب‌های کافی و تفسیر عیاشی به عنوان ادله روایی این قاعده نقل نموده است. در این نوشتار که بصورت پژوهش کتابخانه‌ای و اسنادی و به روش توصیفی و تحلیلی سامان یافته، می‌کوشد تا با دقت و تامل، نقش و کاربرد قاعده «کنایه و تعریض» را در روایات تفسیر البرهان با ذکر نمونه‌هایی بررسی و تبیین نماید.

واژگان کلیدی: کنایه، تعریض، روایات، تاویل، تفسیر البرهان

۱. استاد یار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد تهران مرکز (نویسنده مسئول).  
۲. استاد یار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد تهران مرکز.  
۳. دانشجوی دکتری قرآن و حدیث دانشگاه آزاد تهران مرکز.

## مقدمه

قاعده «کنایه و تعریض» به عنوان یکی از گونه های علم بیان، از جمله شیوه ها و فنون ادبی لطیف و پسندیده برای بیان غیر صریح مفاهیم و مقاصد است. این قاعده یکی از پر رنگ ترین جلوه های هنری هر زبان است که نشانگر قدرت تعبیر گوینده و باعث اثر بخشی سخن می باشد. قرآن کریم نیز به مثابه متنی اعجاز آمیز و متناسب با اقتضائات زبان مخاطب، از قاعده «کنایه و تعریض» بهره گرفته است. در میان گونه های کنایه، کنایه تعریضی آن است که بین معنای اصلی و کنایه، واسطه ای نیست بلکه کنایه مفهومی کلی دارد که بر فرد مورد نظر تطبیق می شود. می توان چنین کنایه ای را مبتنی بر ضرب المثل «إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَةٌ» دانست و این نوع «کنایه و تعریض» از روش های متداول در محاورات عرفی است.

خزانه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی - تخصصی

دوره اول  
شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳



آیات مختلفی وجود دارد که خطاب آن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، اما حکم آیه اختصاص به ایشان نداشته، سایر مسلمانان را هم شامل می شود. در آیاتی دیگر هر چند خطاب به رسول خدا صلی الله علیه و آله است، اما حکم آیه به امت او اختصاص دارد و چنین حکمی در مورد آن حضرت سالبه به انتفاء موضوع است. روایاتی متعددی از حضرات معصومین علیهم السلام نقل شده است که بعضی از آنها بصورت کلی و اجمالی بر این قاعده دلالت می کند و بعضی دیگر نیز به این قاعده تصریح نموده است و آیاتی از قرآن کریم بر آن تطبیق می کند.

تعریض های قرآن را می توان با توجه به سیاق آیات، قرائن حالیه و مقامیه، فضا و اسباب نزول آیات را شناسایی کرد. تعریض در قرآن را به لحاظ مخاطب می توان به دو گونه تقسیم بندی کرد:

۱- سخنی و معنایی با غرضی خاص در قالب تعریض به مخاطب القا می شود مانند آیه شریفه «نَمَا يَتَذَكَّرُوا أَوْلُوا أَلْبَابُ» (رعد/۱۹) که خطاب به مشرکان و تعریض به آنهاست که از خردمندان نیستند، زیرا از آیات الهی پند نمی گیرند. (سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۷۹۴)

۲- گوینده، شخص را مخاطب قرار می دهد؛ اما مرادش شخص یا اشخاص دیگر است مانند آیه شریفه «أَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً وَ لَا يُنْقِذُون» (یس/۲۳)، که خداوند متعال مومن آل فرعون را مخاطب ساخته، اما به همه شنوندگان تعریض دارد که چرا آنها به جای خدا معبودی دیگر را برگزیده اند.

لازم به ذکر است که این قاعده اختصاص به تفسیر ندارد بلکه مانند قواعد عقلایی دیگر در علوم مختلف عقلی و نقلی از جمله فقه، اصول، عرفان، کلام و تاریخ کاربرد دارد. می توان گفت که قاعده «إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَةٌ» بعنوان قاعده «کنایه و تعریض»، بصورت ارتکازی در تفسیر و تأویل قرآن رعایت شده است و بسیاری از مفسران شیعه از آن استفاده کرده اند. عده قابل توجهی نیز به نام این قاعده تصریح نموده اند از

جمله علامه بحرانی در تفسیر البرهان بابی تحت عنوان «باب فی ان القران نزل ب «آیاک اُغْنِیَ وَ اَسْمَعِیَ یَا جَارَةُ» گشوده است و روایاتی را از کتابهای الکافی و تفسیر عیاشی نقل نموده است.

## معناشناسی «کنایه» و «تعریض»

### ۱- معنای لغوی و اصطلاحی تاویل

«تاویل» در لغت از ریشه «اول» به معنای بازگردانیدن به مرجع و رجوع به اصل است. (ازهری، ۱۴۲۱، ق، ۳۲۰/۱۵، جوهری، ۱۳۷۶، ش، ۱۶۲۷/۴، ابن منظور، ۱۴۱۴، ق، ۱/۳۲، ابن فارس، ۱۴۰۴، ق، ۱۶۳/۱، ابن اثیر، ۱۳۶۷، ش، ۸۱/۱) و در تمامی کتب لغت جز به معنای «رجوع» یا «مرجع» به معنای دیگری نیامده است، گرچه برای مشتقات آن مانند اول (صیغه فعل ماضی باب تفعیل) و تاویل (مصدر باب تفعیل) معنای دیگری ذکر شده است. و واژه های «اول» و «تاویل» گاهی به معنای مصدری بکار رفته اند و گاهی به معنای غیر مصدری. گاهی به معنای رجوع و ارجاع و گاهی به معنای مرجع و عاقبت بکار رفته اند. در این میان استعمال واژه تاویل به معنای غیر مصدری شیوع بیشتری دارد تا معنای مصدری آن. (شاکر، ۱۳۸۸، ش، ۲۶)

درباره معنای واژه «تاویل» در اصطلاح بر اساس جایگاه استفاده آن، اقوال مختلفی نقل شده است. معانی چون:

۱) تفسیر و مراد متکلم، این معنا نزد قدمای مفسران شایع است و تفسیر و تاویل را به یک معنا میدانستند و بین آن دو تفاوتی قائل نبودند. (طبری، ۱۴۱۲، ق، ۱۲۳/۳، سیوطی، ۱۴۱۶، ق، ۲۲۱)

۲) جمع کردن معناهای مشکل در لفظی روشن و بدون اشکال (ازهری ۱۴۲۱، ق، ۳۲۹/۱۵)

۳) برگرداندن لفظ از حقیقت به مجاز (غزالی، ۱۴۱۳، ق، ۱۹۶)

۴) اظهار احتمال در لفظ با دلیلی بیرون از خود لفظ (قرطبی، ۱۳۶۴، ش، ۱۵/۴)

۵) بازگرداندن لفظ از معنای ظاهرش به معنای محتمل (جرجانی، ۱۴۰۳، ق، ۵۰)

۶) رسیدن به کنه حکمت به منظور دست یافتن به سود و زیان هر چیزی (مولی صالح مازندرانی، ۱۴۲۹، ق، ۱۵۷:۸)

۷) توجیه آیات متشابه بر وجه صحیح آن (معرفت، ۱۳۷۹، ش، ۲۸/۱)

۸) به معنای باطنی آیات (همان، ۱۳۷۹، ش، ۱۸/۱)

۹) به معنای حقیقت خارجی (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ۵۳/۳)

۱۰) شامل واقعیت های خارجی و مفهوم ذهنی (سبحانی، ۱۳۸۳، ش، ۲۴۱/۳)

(۱۱) حمل الفاظ به غیر از معنای ظاهر آن یا حمل لفظ بر مبنا مرجوح، این اصطلاح در نزد متکلمین و اصولیین و متأخرین شایع است.

خلاصه و جامع این تعاریف، مقصود وجود معنایی ماورای معنای ظاهری الفاظ است.

## ۲- معنای لغوی و اصطلاحی «کنایه» و «تعریض»

کنایه در لغت از ریشه «کنی، یکنی» به معنای «سخنی که انسان می گوید، معنای دیگری را از آن در نظر می گیرد.»، «يَكْنِي وَيَكْنُو كِنَايَةً: تَكَلَّمَ بِمَا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَيْهِ، أَوْ أَنْ تَتَكَلَّمَ بِشَيْءٍ وَأَنْتَ تُرِيدُ غَيْرَهُ، أَوْ بَلْفَظٍ يُجَاذِبُهُ جَانِبًا حَقِيقَةً وَمَجَازًا» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۲۳۳)، به معنای «ستر و پوشاندن» هم آمده است. «ای: تستتر» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۲۳۳)، به معنای «ترک تصریح» نیز گفته شده است و مصدر است برای فعل «کنی» چون «رمی»، چنانچه گفته می شود: «کنیت او کَنُوت بكذا عن كذا» (همان)

خزانه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی- تخصصی

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۰

«کنایه» در اصطلاح، کاربرد لفظ و اراده لازم معنای آن است. (نه معنای اصلی و حقیقی)؛ البته به این شرط که اراده معنای اصلی نیز امکان پذیر باشد. (برخلاف مجاز)؛ مانند «طویل النجاد» که از آن بلندی قامت اراده می شود و اراده معنای حقیقی آن، یعنی بلندی بند شمشیر نیز جایز است. (تفتازانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۳) به عبارت دیگر «کنایه» یعنی «ذکر ملزوم و اراده لازم یا ذکر لازم و اراده ملزوم با امکان اراده معنای اصلی». (همان، ص ۱۲۴) علمای لغت و نحو، پیش از آنکه «کنایه» توسط علمای بلاغت در معنای اصطلاحی خود به کار رود، کنایه را به معنای ضمیر غایب یا هر اسم مبهمی چون اسماء اشاره و ... مورد استفاده قرار داده اند. (سیبویه، بی تا، ص ۱۲۱)

واژه «تعریض» در لغت، مقابل تصریح و به معنای آشکارا نگفتن چیزی است. «و تَعْرِیضُ الشَّيْءِ: جَعْلُهُ عَرِيضًا» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۱۰۸۷)؛ از دیگر کاربردهای لغوی ماده «عرض» و مشتقات آن اطلاق این واژه بر نوعی خاص از نگاه کردن است. از دیگر مشتقات این ریشه واژه «المعاریض»، به معنای توریه و پوشیدگی است. «و منه المَعَارِيضُ فِي الْكَلَامِ، وَ هِيَ التَّوْرِيَةُ بِالشَّيْءِ عَنِ الشَّيْءِ» (همان)

«تعریض» در اصطلاح آن است که سخنی بگویی و با آن به معنای دیگری اشاره کنی که از حاشیه و سخن کلام فهمیده شود. (تفتازانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۰)؛ علت تسمیه این قاعده، فهم معنا از عرض و جانب لفظ است. (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ص ۱۸۶)، در میان قدما، غالباً تعریض مترادف با کنایه به شمار می رفته است. (ابن قتیبه، بی تا، ص ۲۶۳، ابو هلال عسگری، ۲۰۰۶م، ص ۲۵۸) عدم تصریح، نقطه مشترک تعریض و کنایه است. با این حال میان کنایه و تعریض تفاوت هایی وجود دارد که ابن اثیر در کتاب «المثل السائر» به آن اشاره کرده است. متأخران نیز بویژه پس از سکاکی، تعریض را نوعی از انواع کنایه دانسته اند.

### فرق «کنایه» و «تعریض»

فرق بین «کنایه» و «تعریض» این است که کنایه بر جنبه ی حقیقت و مجاز هر دو دلالت دارد. بر خلاف «تعریض» که بر معنی و مفهوم حقیقی و مجازی دلالت نمی کند بلکه بر مفهوم جانبی کلام از راه قرینه حالیه دلالت می کند. مانند اینکه در قرآن می فرماید: «وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس/ ۲۲) یعنی «چه شده است بر من، آنکه مرا آفریده را نمی پرستم؟»؛ مراد آیه این است که «بر شما چه شده است که نمی پرستید؟» اگر تعریض نمی بود در پایان آیه به جای «وَالِيهِ تُرْجَعُونَ»، شایسته بود بگوید «وَالِيهِ أَرْجِعُ» (علوی یمنی، ج ۳، ص ۳۴۰، زرکشی، ج ۲، ص ۳۲۶)؛ بنابراین در «تعریض» معمولاً بر قرائن حالیه تکیه می کند نه قرائن و شواهد مقالیه. بر خلاف «کنایه» که بیشتر بر قرینه های لفظی اعتماد دارد و در نتیجه دلالت «تعریض» بر منظور متکلم مخفی تر از «کنایه» است. (مفاتیح الغیب، ج ۶، ص ۴۶۹)

خردنامه قرآن و حدیث  
دو فصلنامه علمی- تخصصی

دوره اول  
شماره دوم  
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

### خاستگاه ضرب المثل «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره»

در مورد منشاء و خاستگاه ضرب المثل «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» چنین آمده است: مردی به نام سهل بن ساعد فزاری برای دیدار نعمان که از بزرگان عرب بود از وطن خود کوچ کرد و در بین راه گذرش به چادر های قبیله ای افتاد که رئیسشان شخصی به نام حارثه بن الام بود، سهل برای رفع خستگی سفر سراغ چادر رئیس قبیله را گرفت و کنار آن چادر آمد ولی رئیس قبیله نبود و خواهرش که زنی بسیار زیبا بود در آن چادر بود، خواهر او را به درون چادر دعوت کرد و از مهمان تازه وارد پذیرایی کرد و از چادر بیرون رفت، هنگام بیرون رفتن نظر سهل به او افتاد و زیبایی فوق العاده اش او را به شگفت در آورد، و هوای ازدواج با او به سرش افتاد ولی حیا مانع از اظهار این پیشنهاد بود و تا چند روزی در آن چادر مهمان بود، در یکی از روزها که آن زن در خیمه نشسته بود سهل بیرون رفت و در پشت چادر نشست و اشعاری که از عشق درونی و محبت قلبیش نسبت به آن آگاهی می داد به صورت خطاب به چادر سرود و در آخرش این مصرع را گفت، که یعنی آنچه تا بحال گفتم ای چادر به تو می گویم ولی ای همسایه چادر (مقصودش آن زن بود) تو گوش کن و مخاطب در حقیقت تو هستی. (جمهره الامثال، العسگری ابو هلال، ج ۱، ص ۲۹)

### ادله روایی «کنایه و تعریض» در تفسیر البرهان

می توان ادله قاعده «کنایه و تعریض» را که در روایات اهل بیت علیهم السلام به خطاب کنایی از نوع «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» دانست که محدث بحرانی در باب نهم از مقدمه خود در تفسیر البرهان تحت عنوان «باب فی انّ القرآن نزل ب «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» سه روایت از کتاب های کافی و تفسیر عیاشی نقل نموده است.

شیخ کلینی با سلسله سند از عبدالله بن بکیر و او از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که قَالَ: «نَزَلَ الْقُرْآنُ بِ (إِيَّاكَ أَعْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَةً)» حضرت فرمود: «قرآن با روش و قاعده «إِيَّاكَ أَعْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَةً» با روش کنایی «به تو می گوید ولی از همسایه تو گوش کن» نازل شده است.» (بحرانی، ۱۴۱۵، ق، ج ۱، ص ۵۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ق، ج در روایت دیگری از امام صادق نقل شده است: قَالَ: «مَعْنَاهُ مَا عَاتَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ نَبِيَّهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) فَهُوَ يَعْنِي بِهِ مَا قَدْ مَضَى فِي الْقُرْآنِ، مِثْلُ قَوْلِهِ: وَ لَوْ لَا أَنْ تَبْتَنَّاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً عَنِّي بِذَلِكَ غَيْرُهُ»

حضرت صادق علیه السلام فرمود: «هر سخنی را که خداوند در آن پیامبرش را مورد عتاب و سرزنش قرار داده است منظور شخص دیگری است که در آن موضع قرآن از او یاد شده است مانند آیه شریفه «وَ لَوْ لَا أَنْ تَبْتَنَّاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً» (اسراء/۷۴)؛ اگر تو را ثابت قدم نمی دانستیم، همانا نزدیک بود اندکی به سوی آنان متمایل شوی»، با اینکه در آیه خداوند کس دیگری را مدنظر داشته است.» (بحرانی، ۱۴۱۵، ق، ج ۱، ص ۵۰)

در ذیل همین آیه حدیثی از امام رضا علیه السلام نقل است که مأمون گفت درباره آیه «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعِنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكَافِرِينَ» (توبه/۴۳) خداوند تو را بخشید چرا به آنها اجازه دادی!؟

امام رضا علیه السلام فرمود: «هَذَا مِمَّا نَزَلَ بِإِيَّاكَ أَعْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَةً، خَاطَبَ اللَّهُ تَعَالَى بِذَلِكَ نَبِيَّهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) وَ أَرَادَ بِهِ أُمَّتَهُ، وَ كَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: لَئِنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ. (زمر/۶۵) وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ لَوْ لَا أَنْ تَبْتَنَّاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً» (اسراء/۷۴)؛ «این آیه از جمله موارد است که مصداق ضرب المثل «به در می گوئیم دیوار بشنود»، می باشد خداوند عزوجل ظاهراً پیامبرش را مخاطب قرار داده است، اما منظور حقیقی او امت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است و لذا می فرماید: که اگر مشرک شوی، تمام اعمالت تباه می شود و از زیانکاران خواهی بود (زمر/۶۵) و یا می فرماید: اگر تو را ثابت قدم نمی داشتیم، همانا نزدیک بود اندکی به سوی آنان متمایل شوی.» (اسراء/۷۴)، (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۱۷، ص ۸۹؛ صدوق، ۱۳۷۸، ق، ج ۱، ص ۲۰۲، بحرانی، ۱۴۱۵، ق، ج ۳، ص ۵۶۲)

محدث بحرانی در مقدمه تفسیر البرهان این قاعده را جزء قواعد تفسیری و تاولی خود معرفی کرده است. البته این استفاده، بیشتر محدود به آیات «عتاب» بوده است و در دیگر آیات نیز به نوعی دیگر از قاعده «کنایه و تعریض» بهره برده است.

مفسر گرانقدر علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود بارها از این اصطلاح در تفسیر آیات قرآن بهره برده است و هر بار آن را به روایت امام صادق (علیه السلام) که پیش تر متذکر شدیم مستند می کند. (قمی، ۱۳۶۳، ق، ج ۱، ص ۱۸، ص ۱۴۸، ۱۷۲، ۲۵۱ و ۲۷۲)؛ پس از او تقریباً اغلب مفسران شیعه از جمله علامه سید هاشم بحرانی، از این قاعده با ذکر عنوان «إِيَّاكَ أَعْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَةً» سود جستند و اغلب منشأ روایی آن نیز

اشاره کرده‌اند. (بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۵۰ و ۸۴؛ ج ۱، ص ۲۸۸، حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۱۶۸، ج ۲، ص ۲۲۴، ۱۹۷ و ...؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸، فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۸۵، ج ۲، ص ۱۵۰)

مهم‌ترین مستندات این قاعده، دو روایت فوق‌الذکر است که به صورت متوالی در کتاب الکافی آمده است. اگرچه این روایات، پیش از کتاب الکافی، در تفسیر علی بن ابراهیم، تفسیر العیاشی، و در عیون اخبار الرضا و الاعتقاد شیخ صدوق نیز طرح شده است. روایت اول منقول از امام جعفر صادق علیه السلام که می‌توان مفهوم روایت را ناظر بر فرازمانی بودن متن قرآن کریم دانست؛ به این معنا که تمامی حوادث، خطاب‌ها و شأن نزول‌ها، قصه‌ها، بیم‌ها و امیدها و آموزه‌های موجود در متن قرآن کاملاً تعمیم‌پذیر است و به زمان نزول اختصاص ندارد. در حقیقت، مخاطب قرآن هر کسی است که در هر زمان و مکانی مطالعه آیات آن می‌نشیند. این تعبیر در خود قرآن موجود است و روایات هم بر آن تأکید دارند.

در روایت دوم امام صادق (علیه السلام)، قَالَ: «مَعْنَاهُ مَا عَاتَبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ نَبِيَّهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) فَهُوَ يَعْنِي بِهِ مَا قَدْ مَضَى فِي الْقُرْآنِ، مِثْلُ قَوْلِهِ: وَ لَوْ لَا أَنْ تُبْتَنَّاكَ لَقَدْ كِدْتُمْ تَرْكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا عَنِّي بِذَلِكَ غَيْرُهُ»؛ در مقام تبیین حدیث پیشین نقل شده است به این صورت که نخست، تلقی عمومیت روایت اول رفع شده و قاعده «إِيَّاكَ أَغْنَى وَ اسْمَعِي يَا جَارَةٌ» قرآن در آیات عتاب منحصر گردیده است و دوم اینکه مصادیقی از آیات عتاب در متن روایت ارائه شده است. اهمیت این روایت نیز در همین نکته نهفته است یعنی روایت اول را تخصیص می‌دهد و موضوع آیات عتاب را مدنظر قرار می‌دهند.

قاعده «کنایی بودن خطاب» یا به تعبیر رایج قاعده «إِيَّاكَ أَغْنَى وَ اسْمَعِي يَا جَارَةٌ»، قاعده‌ای زبانی است که در سیره عقلا بکار گرفته می‌شود بنا بر این استفاده از آن در صورت فراهم شدن تمام شرایط مانعی ندارد، روایات فوق‌الذکر هم که بر آن دلالت می‌کنند، در حکم تأیید و امضای سیره عقلا محسوب می‌شوند.

در تأیید این قاعده با دسته‌ای از روایات روبرو هستیم که بر تطبیق این قاعده بر تمامی آیات تأکید دارند این روایات را می‌توان اشاره حضرات معصومین علیهم السلام به جهان شمولی و زمان شمولی قرآن کریم و پشتوانه نوعی از هدایتگری فرازمانی و فرامکانی قرآن به شمار آورد.

### نمونه‌هایی از «کنایه و تعریض» در روایات تفسیر البرهان

نمونه‌هایی از آیاتی که با لحن کنایی نازل شده است را ذکر می‌کنیم که بر اساس قاعده «إِيَّاكَ أَغْنَى وَ اسْمَعِي يَا جَارَةٌ» مخاطب آن کسی نیست که از ظاهر آیه فهمیده شود و در این زمینه روایاتی در تفسیر البرهان وجود دارد که خداوند متعال حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وآله را مورد خطاب قرار داده است در حالی که منظور فرد دیگری یا امت آن حضرت بوده است.



۱- «وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (زمر/ ۶۵)

«بی تردید به تو و به کسانی که پیش از تو بوده‌اند، وحی شده است که: اگر مشرک شوی، همه اعمالت تباه و بی‌اثر می‌شود و از زیانکاران خواهی بود.»

محدث بحرانی روایتی را از علی بن ابراهیم قمی و او از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که از این سخن خداوند متعال «وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ...» پرسیده شد، حضرت فرمود: «قَالَ: «تَفْسِيرُهَا لَئِنْ أَمَرْتَ بِوَلَايَةِ أَحَدٍ مَعَ وَايَةِ عَلِيٍّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) مِنْ بَعْدِكَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»، تفسیر آیه این است که اگر پس از خود به ولایت کس دیگری که همراه ولایت علی (علیه السلام) فرمان دهی، بی‌گمان اعمال شما نابود و از زیانکاران خواهی بود. (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۵۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۲۹۳؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۸۰؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۷۲۵)

خزانه قرآن و حدیث

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۴

ابن شهر آشوب در مناقب بیان می‌کند که از حضرت امام محمد باقر و حضرت امام صادق (علیهما السلام) روایت شده است که ایشان فرمودند: «وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ الْآيَةُ وَذَلِكَ لَمَّا أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى رَسُولَهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أَنْ يُقِيمَ عَلِيًّا (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، وَأَنْ لَا يُشْرِكَ مَعَ عَلِيٍّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) شَرِيكًا»، نزول آیه «وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ» «هنگامی بود که خداوند متعال به رسول خدا صلی الله علیه وآله فرمان داد تا علی (علیه السلام) را منصوب کند و هیچ کس را با علی شریک نکند.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ش، ج ۱، ص ۱۵۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۳۶؛ حرعاملی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۰۱)

در روایت دیگری ذیل آیه، ابوموسی مشرقانی روایت کرده است که وی گفت: نزد حضرت امام محمد باقر (علیه السلام) بودم که گروهی از کوفیان خدمت ایشان رسیدند و درباره کلام خداوند عز و جل «لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» پرسیدند، آن حضرت فرمود: «چنین که می‌پندارید نیست هنگامی که خداوند عز و جل به پیامبرش (صلی الله علیه وآله) وحی فرمود تا او علی (علیه السلام) را به امامت و پیشوایی مردم منصوب کند معاذ بن جبل به صورت مخفیانه نزد حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) رفت و عرض کرد: در ولایت او [علی] شریک بگذار؛ یعنی اول و دوم از دیگران را تا مردم به سخت آرام گیرند

و آن را بپذیرند. پس وقتی خداوند عز و جل نازل فرمود: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ (المائدة/ ۶۷) رسول خدا صلی الله علیه وآله به جبرئیل گلايه کرد و فرمود: مردم مرا دروغگو می‌شمارند و این سخن از من نمی‌پذیرند آنگاه خداوند این آیه را نازل فرمود: «لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ...» (استرآبادی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۲۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۷۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۶، ص ۱۵۲؛ قمی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۳۲۹)

در تحلیل این گونه روایات بایستی این توضیح را دهیم که خطاب در آیه به رسول خدا صلی الله علیه واله و سایر انبیا علیهم السلام به نهی از شرک و انذارشان به حبس شدن عمل و جزو زیانکاران شدن، خطابی است حقیقی، و تهدید و انذاری است واقعی، چون که غرض این سوره اشاره به این حقیقت است که رسول خدا صلی الله علیه وآله هم مامور به ایمان آوردن است. او مشرکین را به هر چه دعوت می کند که بدان ایمان آورند، خودش نیز باید بدان ایمان آورد و به هر تکلیفی که دعوت می کند انجام دهند خودش هم باید انجام دهد. خلاصه او هم فردی از افراد مسلمین است، پس دیگر نمی تواند پیشنهاد مشرکین را در پرستش بتهای ایشان بپذیرد. و صرف اینکه انبیاء معصوم به عصمت الهی هستند و با داشتن آن دیگر ممکن نیست معصیت از ایشان سر بزند، باعث نمی شود که تکلیف از ایشان ساقط باشد و توجه تکلیف به ایشان صحیح نباشد، چون اگر این طور بود دیگر عصمت در حقشان تصور نمی شد، هم چنان که در حق جمادات و گیاهان تصور ندارد، پس معصوم به کسی گفته

خردنامه قرآن و حدیث  
دو فصلنامه علمی- تخصصی  
دوره اول  
شماره دوم  
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

می شود که بتواند گناه کند، ولی نکند. علاوه بر این، عصمت- که عبارت است از قوه ای که با داشتن آن صدور معصیت ممتنع می شود- خود از شؤون مقام علم است، و این معنا منافات با داشتن اختیار ندارد، چون اختیار از شؤون مقام عمل است، و معنایش این است که: هم صدور فعل از جوارح و اعضا صحیح باشد و هم ترک فعل. و در بعضی روایات هم آمده که اینگونه خطابهای قرآنی که به معصومین شده از باب مثل معروف «إِيَّاكَ أَعْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَةٌ» است، معنایش این نیست که خطاب به معصوم اصلاً غلط است، بلکه معنایش این است که اگر تکلیف به کسانی را که هم ممکن است آن را اطاعت کنند، و هم ممکن است مخالفت و معصیت کنند، متوجه کسی کنیم که حتماً آن را اطاعت می کند، مؤثرتر می افتد، همانطور که گفته اند کنایه رساتر از تصریح است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۲۹۰)

۲- وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتَنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لَتَفْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ خَلِيلًا وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتُنَاكَ لَقَدْ كَدْتِ تَرْكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا (اسرا/ ۷۴، ۷۳)

«و بسا نزدیک بود که تو را از آنچه به تو وحی کردیم غافل کنند تا چیز دیگری غیر از وحی را به ما نسبت دهی، و آنگاه تو را دوست خود گیرند. و اگر ما تو را استوار نکرده بودیم، هر آینه نزدیک بود که اندکی به آنان تمایل پیدا کنی.»

محدث بحرانی ذیل آیه فوق روایتی از امام موسی بن جعفر الكاظم علیه السلام او از پدرش نقل می کند: «قَالَ كَانَ الْقَوْمُ قَدْ أَرَادُوا النَّبِيَّ ص لِيُرِيْبُوا رَأْيَهُ فِي عَلِيٍّ ع وَ لِيُمْسِكُ عَنْهُ بَعْضَ الْإِمْسَاكِ حَتَّىٰ إِنَّ بَعْضَ نَسَائِهِ أَلْحَ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ فَكَادَ يَرْكُنُ إِلَيْهِمْ بَعْضَ الرُّكُونِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ إِنْ كَادُوا لَيَفْتَنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ فِي عَلِيٍّ لَتَفْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ خَلِيلًا وَ لَوْ لَا أَنْ تَبْتُنَاكَ لَقَدْ كَدْتِ تَرْكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا»

«قریش می خواست پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) را در رأی و نظرش نسبت به حضرت

علی (علیه السلام) دچار تردید و شک نماید تا پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) دست از حضرت علی (علیه السلام) بردارد و او را رها کند، حتی برخی از زنان حضرت در این باره بسیار بر او اصرار ورزیدند و نزدیک بود پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به آنان اعتماد کند، که خداوند این آیه را نازل کرد «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيَنا إِلَيْكَ» که درباره حضرت علی (علیه السلام) نازل شده است. (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۶۱؛ استرآبادی، ۱۴۰۹، ق، ص ۲۷۸)

در ادامه روایت از ابن عباس نقل می‌کند که می‌گوید اینکه رسول خدا (صلی الله علیه وآله) معصوم است، این آیه هشدار و تحذیری برای آنان است تا مبادا مومنی به مشرکی اعتماد کند. (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۶۱؛ استرآبادی، ۱۴۰۹، ق، ص ۲۷۸)

حدیث دیگری از امام رضا (علیه السلام) فرمود: «قَالَ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «هَذَا مِمَّا نَزَلَ بِإِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمِعِي يَا جَارَةٌ؛ خَاطَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِذَلِكَ نَبِيَّهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وَ أَرَادَ بِهِ أُمَّتَهُ، وَ كَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: لَئِنْ أَشْرَكَتْ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ لَوْ لَا أَنْ تَبْتَنَّاكَ لَقَدْ كَدَتْ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا». قَالَ: صَدَقْتَ، يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ.»

«این آیه از جمله مواردی است که مصداق ضرب المثل «به در می‌گویم دیوار بشنود» می‌باشد، خداوند عز و جل ظاهرًا پیامبرش را مخاطب قرار داده است، اما منظور حقیقی او امت پیامبر (صلی الله علیه وآله) است و لذا می‌فرماید: «لَئِنْ أَشْرَكَتْ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» از زیانکاران خواهی شد! و یا می‌فرماید: «وَ لَوْ لَا أَنْ تَبْتَنَّاكَ لَقَدْ كَدَتْ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا» [و اگر تو را ثابت قدم و استوار نمی‌داشتیم، همانا نزدیک بود اندکی به سوی آنان متمایل شوی]» (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۶۳؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۰۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۷، ص ۸۹)

۳- «فَبِمَا نَقُضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَ لَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (مائده/۱۳)

«پس (بنی اسرائیل را) به خاطر شکستن پیمانشان لعنت کردیم (و از رحمت خویش دور ساختیم) و دل‌هایشان را سخت گردانیدیم. آنان کلمات (الهی) را از جایگاه‌های خود تحریف می‌کنند و بخشی از آنچه را به آنان تذکر داده شده بود فراموش کردند، و تو همواره بر خیانتی از آنان آگاه می‌شوی (هر روز توطئه و خیانتی تازه دارند) مگر اندکی از ایشان (که سنگدل و تحریف‌گر و خائن نیستند). پس، از آنان درگذر و از لغزش‌هایشان چشم‌پوش. همانا خداوند نیکوکاران را دوست می‌دارد.»

یکی دیگر از آیاتی که بیانگر قاعده «کنایه و تعریض» این آیه است که ظاهر و شأن نزول آن قوم بنی اسرائیل هستند ولی تأویل و باطن آن بر مبنای قاعده «کنایه و تعریض» ، اعداء آل محمد (صلی الله علیه و آله) است. (قمی، ۱۳۶۳، ش، ج ۱، ص ۱۶۳)

علی بن ابراهیم قمی در تفسیرش می‌گوید آیه «فَبِمَا نَقُضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ...» به معنای نقض پیمان با حضرت امیر المؤمنین علی (علیه السلام) است و این قسمت آیه

« وَ جَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ.. » منظور، کسانی هستند که حضرت امیر المؤمنین (علیه السلام) را از جایگاهش دور نمودند و دلیل بر این که منظور از « الْكَلِمَ » حضرت علی (علیه السلام) است، این قول و سخن حق تعالی است که فرمود: « وَ جَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ » (زخرف/ ۲۸) که منظور از « کلمه باقیه » یعنی ولایت حضرت علی (علیه السلام) است. (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۱۶۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۶۳)

۴- « فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ » (یونس/ ۹۴)

« پس اگر از آنچه بر تو نازل کردیم، باز شک و تردیدی از آنان که پیش از تو کتاب [آسمانی] می خوانند بررسی تا روشن شود که حق از سوی پروردگارت به سوی تو آمده، بنا بر این از تردید کنندگان مباش »

این آیه نیز از آیاتی است که بر اساس قاعده «إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَةٌ»، خطاب آن به رسول خدا (صلی الله علیه وآله) است ولی مراد آن امت پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله است. به این معناست که حمل آیه بر قاعده فوق، معنای صحیحی پیدا می کند. زیرا ممکن است در ابتدا چنین به نظر برسد که آیه حکایت از این دارد که پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله در حقانیت آیاتی که بر او نازل می شد تردید داشت، و خداوند با این آیه تردید او را زایل کرد. چگونه قرآن می فرماید: « فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ »؛ ای پیامبر! اگر در حقانیت قرآن شک داری، از اهل کتاب سوال کن. با آنکه حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وآله هرگز در شک نبوده است.

علی بن ابراهیم طی سلسله سند از امام صادق علیه السلام روایت می کند که « قَالَ: «لَمَّا أَسْرَى بِرَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) إِلَى السَّمَاءِ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ فِي عَلِيٍّ (صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ) مَا أَوْحَى مِنْ شَرَفِهِ وَ عِظَمِهِ عِنْدَ اللَّهِ...»

«وقتی رسول خدا (صلی الله علیه وآله) در شب معراج به آسمان عروج کرد، خداوند جایگاه و منزلت بلند و الایی که امام علی (علیه السلام) نزد خداوند دارد را به او وحی کرد و وقتی به بیت المعمور برگشت و خداوند همه پیامبران را نزد او جمع کرد و پشت سرش نماز خواندند، در روح و جان رسول خدا (صلی الله علیه وآله) نسبت به منزلت و جایگاه والای حضرت علیه (علیه السلام) و عظمت او ابهاماتی پدید آمد. پس خداوند این آیه را نازل کرد « فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ... » (یونس/ ۹۴)، یعنی از پیامبران بپرس، چرا که خداوند، هر آن چه در کتاب تو نازل کرده است از فضل و کرم خود برای آنان نیز نازل کرده است. « لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ » (یونس/ ۹۴) و « وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ » (یونس/ ۹۵)؛ در ادامه امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «فَوَاللَّهِ مَا شَكَّ وَ مَا سَأَلَ»؛ حضرت رسول (صلی الله علیه وآله) نه هرگز شک کرد

و نه چیزی را سؤال کرد.» (بحرانی، ۱۴۱۵، ق، ج ۳، ص ۵۳؛ قمی، ۱۳۶۳، ش، ج ۱، ص ۳۱۷) محدث بحرانی ذیل همین آیه از شیخ صدوق علیه الرحمه روایتی از امام هادی (علیه السلام) نقل می‌کند که موسی پسر امام جواد (علیه السلام) خبر داد که یحیی بن اکثم به او نامه نوشت و در آن راجع به برخی از مسائل سؤال کرد از جمله این که درباره تفسیر آیه «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا...» پرسید که مخاطب این آیه کیست؟ اگر مخاطب آیه، پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) باشد، آیا مفهوم آن این نیست که حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) در آنچه که خداوند به او وحی نموده است شک و تردید کرده است؟ و اگر مخاطب غیر از حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) باشد؛ بنا بر این مفهوم آن این است که قرآن بر فرد دیگری به غیر از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نازل گشته است؟ موسی گفت: از برادرم علی بن محمد امام هادی (علیه السلام) در باره این موضوع سؤال کردم ایشان فرمود: «أَمَّا قَوْلُهُ: فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسَأَلَ الَّذِينَ يَقْرُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ فَإِنَّ الْمُخَاطَبَ بِذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَ لَمْ يَكُنْ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ...»؛ مخاطب این آیه رسول خدا (صلی الله علیه وآله) است و او هیچ شک و تردیدی نسبت به آنچه خداوند نازل

فرمود نداشته است. اما افراد نادان گفتند: چطور است که خداوند، پیامبری از جنس فرشتگان را مبعوث نمی‌کند؟! زیرا حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) تفاوتی با دیگر انسان‌ها در خوردن و نوشیدن و بازار رفتن ندارد.

خداوند به پیامبرش وحی کرد که «فَسَأَلَ الَّذِينَ يَقْرُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ...»؛ از اهل کتاب پرس که آیا قبل از تو، خداوند پیامبری را برانگیخته که غذا نخورده و در بازار راه نرفته باشد؟ پس تو نیز مانند آنان هستی بعد فرمود: «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا...»؛ پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) تردیدی نداشت اما برای آنکه در برخورد با آنان، انصاف را نگه داشته باشد چنین فرمود. (بحرانی، ۱۴۱۵، ق، ج ۳، ص ۵۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ق، ج ۳، ص ۱۲۸)

با توجه به اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مسئله وحی را با شهود و مشاهده دریافته بود، چنان که آیات قرآن حاکی از همین معناست، شک و تردید در این مورد معنی نداشت، به علاوه این تعبیر رائج است که برای تنبیه دور دستان، افراد نزدیک را مخاطب می‌کنند و سخنی را القامی نمایند، این همان قاعده «إِيَّاكَ أَعْنِي وَ أَسْمَعِي يَا جَارَةَ» است که نظیر آن در فارسی «به در می‌گویم دیوار بشنو» و این گونه سخن در بسیاری از موارد از خطاب صریح تاثیرش بیشتر است. به علاوه ذکر جمله شرطیه، همیشه دلیل بر احتمال وجود شرط نیست، بلکه گاهی برای تاکید روی یک مطلب و یا برای بیان یک قانون کلی است. مثلاً در آیه ۲۳ سوره اسراء می‌خوانیم وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا: پروردگار تو فرمان داده که جز او را پرستش نکنید و به پدر و مادر نیکی کنید، هر گاه یکی از این دو نزد تو (توجه داشته باشید در این جمله مخاطب ظاهراً فقط پیامبر است)

به پیری برسند هیچگاه کمترین سخن ناراحت کننده‌ای به آنها مگو» با اینکه می‌دانیم پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله پدرش را قبل از تولد و مادرش را در دوران طفولیتش از دست داد، با این حال حکم احترام به پدر و مادر به عنوان یک قانون کلی بیان شده است هر چند مخاطب ظاهراً پیامبر است. و نیز در سوره طلاق می‌خوانیم یا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ: ای پیامبر هنگامی که زنان را طلاق گفتید... این تعبیر دلیل بر این نیست که پیامبر زنی را در عمرش طلاق گفته بلکه بیان یک قانون کلی است و جالب اینکه مخاطب در آغاز این جمله پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و در آخر آیه همه مردم است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۸، ص ۳۸۴)

۵- « وَ سَأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَنْ جَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ (زخرف/۴۵)

خردنامه قرآن و حدیث  
دو فصلنامه علمی- تخصصی

دوره اول  
شماره دوم  
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۹

«و از پیامبرانی که پیش از تو فرستاده‌ایم بپرس که آیا غیر از خدای رحمان، معبودانی قرار داده‌ایم که پرستش شوند؟» مفسران در تویل و تفسیر آیه با الهام از بعضی از روایات گفته‌اند که سؤال کننده شخص حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و اله و سؤال شونده خود انبیای پیشین هستند، سپس افزوده‌اند که این موضوع در شب معراج تحقق یافت، چرا که پیامبر صلی الله علیه و اله با ارواح انبیای پیشین ارتباط گرفت، و برای تاکید امر توحید این سؤال را مطرح نمود، و پاسخ شنید.

بعضی نیز افزوده‌اند که در غیر شب معراج هم این ارتباط برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله ممکن بوده، چرا که فاصله‌های زمانی و مکانی در ارتباط پیامبر اسلام صلی الله علیه و اله با ارواح انبیا هرگز مانعی ایجاد نخواهد کرد، و آن بزرگوار در هر لحظه و هر مکان می‌توانست با آنها ارتباط گیرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۱، ص ۷۵)

شیخ کلینی روایتی از امام محمد باقر (علیه السلام) نقل می‌کند که نافع از حضرت سؤالاتی را طرح می‌کند از جمله این که، فاصله میان حضرت عیسی (علیه السلام) و پیامبر اسلام (صلی الله علیه و اله) چند سال بوده است؟ امام فرمود: طبق گفته و اعتقاد خودم پاسخ دهم یا بر اساس گفته و عقیده تو؟ وی گفت: بر اساس هر دو عقیده پاسخ گوی. حضرت باقر (علیه السلام) فرمود: بر اساس عقیده من پانصد سال و بر اساس باور تو ششصد سال. نافع گفت: برایم درباره آیه « وَ سَأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا...» توضیح بده که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) از چه کسی سؤال کرد؟ حال آن که فاصله زمانی ایشان با حضرت عیسی (علیه السلام) پانصد سال بوده است؟ امام محمد باقر (علیه السلام) این آیه « سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى...» (اسراء/ ۱) را خواند. یکی از نشانه‌هایی که خداوند در هنگام معراج پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) از مکه به بیت المقدس به حضرت نشان داد، این بود که همه پیامبران و انبیاء را گرد هم آورد، سپس به

جبرئیل دستوار داد تا اذان بگو و نماز بر پا کند. پس پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) امامت نماز را بر عهده گرفت، زمانی که نماز به پایان رسید، رسول خدا (صلی الله علیه

وآله) از آن‌ها پرسید: «قال علی ما تسشهدون...» به چه چیزی شهادت می‌دهید؟ و چه چیزی را پرستید؟ «قَالُوا: نَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ، أَخَذَ عَلَيَّ ذَلِكَ عَهْدَنَا وَمَوَاطِينَنَا». قَالَ نَافِعٌ: صَدَقْتَ، يَا أَبَا جَعْفَرٍ! پاسخ دادند. شهادت می‌دهیم که جز الله خدایی نیست او تنها و بی‌شریک است و تو پیامبر خدا هستی و بر این اساس از ما عهد و پیمان گرفته شده است. نافع در ادامه گفت: راست گفتی یا اباجعفر. (بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۸۷۰؛ قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۲۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۸، ص ۳۰۹؛ همان، ج ۱۸، ص ۳۶۳)

شیخ مفید در امالی روایت دیگری را از امام جعفر صادق (علیه السلام) و او نیز از جد بزرگوارش نقل می‌کند که حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) فرمود: خداوند روح هیچ پیامبری را قبض نکرده است، مگر آنکه به او دستور داده باشد تا به بهترین فرد از میان قومش وصیت کند و به من نیز دستور داد تا وصیت کنم. گفتم: خدایا برای چه کسی وصیت کنم؟ خداوند فرمود: ای محمد! به پسر عمویت علی ابن ابیطالب وصیت کن که من وصایت او را در کتاب‌های پیشین ثبت نموده و در آن جا آورده‌ام که او وصی تو است و در این باره از عموم انسان‌ها و پیامبرانم عهد و پیمان گرفته‌ام از آن‌ها برای پروردگار خودم، پیامبری تو و ولایت و امامت علی بن ابی‌طالب عهد و پیمان گرفته‌ام. «فَقَالَ: أَوْصِ - يَا مُحَمَّدٌ - إِلَى ابْنِ عَمِّكَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، فَإِنِّي قَدْ أَثْبَتُهُ فِي الْكُتُبِ السَّالِفَةِ، وَ كَتَبْتُ فِيهَا أَنَّهُ وَصِيكَ، وَ عَلَيَّ ذَلِكَ أَخَذْتُ مِيثَاقَ الْخَلَائِقِ وَ مَوَاطِينِ أَنْبِيَائِي وَ رُسُلِي، أَخَذْتُ مَوَاطِينَهُمْ لِي بِالرُّبُوبِيَّةِ، وَ لَكَ - يَا مُحَمَّدٌ - بِالنَّبُوءَةِ، وَ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ بِالْوِلَايَةِ» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۱۰۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۸۷۱؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ ق، ص ۵۴۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱۲، ص ۷۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۵، ص ۱۸؛ همان، ج ۲۶، ص ۲۷۲؛ همان، ج ۳۸، ص ۱۱۱)

در کتاب احتجاج طبرسی از امیر المؤمنین علیه السلام روایت آورده است که در حدیثی طولانی فرمود: و اما آیه «و سَأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا»؛ خود یکی از براهین نبوت رسول خدا صلی الله علیه وآله است که خدای تعالی به او ارزانی داشته، و به وسیله آن حجت را بر سایر خلائق تمام کرده، برای اینکه بعد از آنکه نبوت را به وسیله آن جناب خاتمه داد و او را به عنوان پیامبر برای تمام امت‌ها و سایر ملل قرار داد این امتیاز را به او داد که به آسمان عروجش داد، و در آن روز همه انبیاء (ع) را برایش جمع کرد، و رسول خدا صلی الله علیه و آله از نبوت همه آگاه شد، و آنها چیزهایی از عزائم خدا و آیات و براهین او برایش به عنوان ارمان بیان کردند. «وَأَمَّا قَوْلُهُ وَ سَأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا فَهَذَا مِنْ بَرَاهِينِ نَبِيِّنَا الَّتِي آتَاهَا وَ أُوجِبَ بِهَا الْحُجَّةَ عَلَيَّ سَائِرِ خَلْقِهِ لِأَنَّهُ لَمَّا خَتَمَ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ وَ جَعَلَهُ اللَّهُ رَسُولًا إِلَى جَمِيعِ الْأُمَمِ وَ سَائِرِ الْمَلَلِ خَصَّهُ» (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۲۴۸، طباطبایی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۲۸۴)، به همین مضمون روایتی را علی بن ابراهیم قمی هم در تفسیر خود به سند خویش از ابی‌الربیع از ابی‌جعفر (ع) در پاسخ از سؤالات نافع بن ازرق روایت کرده است. (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۲۸۴)

۶- « يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا »  
(احزاب/ ۱)

«ای پیامبر! از خداوند پروا کن و از کافران و منافقان اطاعت مکن که خداوند دانا و حکیم است»

این آیه یکی دیگر از آیاتی است که بیانگر قاعده «ایاک أعنی و اسمعی یا جاره» است خطاب آیه به وجود نازنین و مقدس حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) است ولی مقصود آن همه مردم است. محدث بحرانی در ذیل آیه فوق الذکر روایتی از علی بن ابراهیم در تفسیر خود نقل می کند که این همان حدیثی است که امام صادق (علیه السلام) فرمود: « هَذَا هُوَ الَّذِي قَالَ الصَّادِقُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ نَبِيَّهُ بِإِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَهُ». فَالْمُخَاطَبَةُ لِلنَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وَ الْمَعْنَى لِلنَّاسِ »، «خداوند، پیامبر خود را بر اساس ضرب المثل «به در می گویم تا دیوار بشنود» مبعوث کرد. بنا بر این آیه، پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) را مورد خطاب قرار می دهد اما مقصود و مراد آن همه مردم است.» (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۱۴۹؛ بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۴۰۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۱۶۱؛ اشکوری، ۱۳۶۳ ش، ج ۳، ص ۶۰۶؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱۰، ص ۴۰۰)

### نتیجه گیری

« کنایه و تعریض » یکی از قواعد مهم در عرصه تاویل و تفسیر است. از جمله قاعده «إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَهُ» می توان از قواعد کنایه تعریضی نام برد. محدث بحرانی در تفسیر البرهان روایات متعددی نقل و با استناد به این قاعده، آیات قرآن را تاویل و تفسیر نموده است.

این قاعده به عنوان یک ضرب المثل پیش از اسلام مطرح بوده است و اولین بار توسط اهل بیت علیهم السلام به عنوان یک قاعده تفسیری به کار گرفته شد و از این جهت می توان موسس این قاعده را پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله و اهل بیت علیهم السلام دانست. عدم تدوین این قاعده و مطرح نشدن جدی آن، به معنای عدم وجود و یا عدم حجیت آن نیست چرا که قاعده «إِيَّاكَ أَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَهُ» بعنوان قاعده « کنایه و تعریض » به صورت ارتکازی در اذهان علما استفاده می شده است. همچون بسیاری از قواعد تفسیری و یا اصولی که علمای اسلام سالیان متمادی از آن بهره می بردند، اما این قاعده بعدها در کتابهای اصولی و تفسیر و علوم قرآنی، منقح و مدون گردید. مفسران زیادی از شیعه از جمله محدث بحرانی در تفسیر و تاویل آیات متعددی به این قاعده استناد کرده اند به گونه ای که مشروعیت و حجیت این قاعده را مفروض الوجود گرفته اند و نیازی به بحث کبروی- حجیت قاعده نمی دیده اند. قابل ذکر است که این قاعده اختصاص به تاویل و تفسیر ندارد بلکه همچون قواعد دیگر عقلایی در علوم



مختلف عقلی و نقلی و بطور کلی هر جا شرائط تطبیق آن وجود داشته باشد قابل جریان است. در این نوشتار کوشیده ایم که نقش «کنایه و تعریض» را در نمونه هایی از روایات تفسیر البرهان تبیین نمائیم. اصلاح برداشت های تفسیری و حدیثی از متون اصیل اسلامی همچون پندار مخدوش بودن عصمت انبیاء و پیامبر عظیم الشان اسلام صلی الله علیه وآله، می تواند از آثار فهم و تبیین درست این قاعده می باشد.

# خردنامه قرآن و حدیث

## دوفصلنامه علمی - تخصصی

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، بيروت، دار صادر
۳. ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق، مقاییس اللغة، قم، مكتب الاعلام الاسلامی
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷ ش، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ ق، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه
۶. ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ ق، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی
۷. استرآبادی، علی، ۱۴۰۹ ق، تأویل الآیات الظاهره فی فضائل الطاهره، قم، موسسه النشر الاسلامی
۸. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ۱۴۰۶ ق، تأویل المختلف الحدیث، بیروت، دار الکتب العلمیه
۹. ابن شهر آشوب، مازندرانی، محمد بن علی، ۱۳۶۹ ق، متشابه القرآن و مختلفه، قم، دار بیدار النشر
۱۰. اشکوری، محمد بن علی، ۱۳۷۳ ش، تفسیر لاهیجی، تهران، نشر داد
۱۱. العسکری، ابو هلال، ۱۴۲۰ ق، جمهره الامثال، بیروت، دار الجیل
۱۲. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۵ ق، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت
۱۳. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۴۱۶ ق، المطول، قم، مكتب الداوری
۱۴. جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۰۵ ق، التعریفات، تهران، ناصر خسرو
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ ق، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت، دار العلم للملایین
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل البیت علیهم السلام
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار العلم، الدار الشامیه
۱۸. زرکشی، محمد بن بهادر، ۱۴۱۰ ق، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفه
۱۹. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۳ ق، تهذیب الاصول، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
۲۰. سیبویه، عمرو بن عثمان، ۱۴۰۸ ق، الکتاب، قاهره، مكتبة الخانجی
۲۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، ۱۴۲۱ ق، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العربی
۲۲. شاکر، محمد کاظم، ۱۳۷۶ ش، روش های تأویل قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
۲۳. شاه عبدالعظیمی، سید حسین، ۱۳۶۳ ش، تفسیر اثنی عشری، تهران، میقات
۲۴. صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۳ ق، معانی الخبر، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۲۵. طباطبائی، محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۲۶. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو
۲۸. طریحی، فخر الدین، ۱۳۷۵ ش، مجمع البحرین، تهران، کتابفروشی مرتضوی
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی
۳۰. علوی یمنی، یحیی، ۱۴۰۰ ق، الطراز المتضمن لاسرار البلاغه، بیروت، دار الکتب العلمیه
۳۱. عیاشی، محمد بن مسعود، بی تا، تفسیر العیاشی، تحقیق هاشم الرسولی المحلاتی، تهران، المكتبة العلمیه الاسلامیه
۳۲. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق، المستصفی، بیروت، دار الکتب العلمیه
۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، العین، قم: انتشارات هجرت
۳۵. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ ق، القاموس المحیط، بیروت، دار الکتب العلمیه
۳۶. فیض کاشانی، محسن، ۱۳۷۷ ش، الصافی فی تفسیر القرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه
۳۷. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، تفسیر نور الثقلین، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان
۳۸. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۴۰۵ ق، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳ ش، تفسیر قمی، چ چهارم، قم، دار الکتب
۴۰. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، ۱۳۶۸ ش، کنز الدقائق بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، اصول کافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه
۴۲. مجلسی، محمد باقر، بی تا، بحار الانوار، بیروت، لبنان، مؤسسه الوفاء
۴۳. معرفت، محمد هادی، ۱۳۷۹ ش، تفسیر و مفسران، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید
۴۴. مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ ق، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیه
۴۵. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق، الامالی، قم، کنگره شیخ مفید
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱ ش، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه



### نقد روایی جواز یا عدم جواز دست دادن مرد با زن نامحرم

سیدحسام الدین حسینی<sup>۱</sup>

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵

پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۲۲

#### چکیده

مساله مصافحه (دست دادن) با نامحرم از مسائلی مبتلا به فقهی در زمینه ارتباط زنان و مردان در جامعه اسلامی و غیر اسلامی است که مشهور فقهای شیعه آن را جایز ندانسته اند و در موارد ضرورت به شرط استفاده از حائل حکم به جواز آن داده اند. آقای کدیور در جهت رد این فتوای مشهور با استناد به فتاوی چند تن از مراجع معاصر به طور عموم، حکم به جواز داده اند که با توجه به اینکه فتاوی مراجع مذکور مشروط به شرایط بسیار حیاتی و ضروری است این برداشت ایشان نقض می شود. ضمن اینکه روایات استنادی ایشان هم روایت متعارض دارند و هم تفسیر پذیرند و لزوماً تفسیر ایشان را نمی پذیرند. نقد دیدگاه ایشان موجب روشن بینی در مباحث فقهی و زدودن پرده های ابهام از مسائلی از این دست خواهد شد.

واژگان کلیدی: دست دادن، زن نامحرم، جواز

## مقدمه:

بحث جواز یا عدم جواز دست دادن مرد با زن نامحرم از مسائل مبتلا به و جدیدی است که با توجه به حضور زنان در جامعه و بر عهده گرفتن مسولیت ها و مدیریت های مختلف اجتماعی و فرهنگی و سیاسی در جوامع انسانی، و ضرورت مشارکت آنان با مردان در اداره کشور و برقراری روابط دیپلماتیک میان کشورهای مسلمان و غیر مسلمان، از ضرورت و اهمیت خاصی برخوردار شده است. بخصوص که در فرهنگ سیاسی و اجتماعی حاکم بر جوامع غیر مسلمان دست دادن زن با مرد نه تنها حرام شمرده نمی شود بلکه احتراز از آن، نوعی بی احترامی هم به حساب می آید. محسن کدیور از روحانیون تجدیدگرای معاصر که پس از تحمل حدود یکسال حبس در جریان حوادث فتنه سال ۸۸ از ایران به خارج رفت، از جمله کسانی است که بر خلاف فتوای مشهور علمای بزرگ شیعه، با مستمسک قرار دادن فتوای برخی از مراجع عظام در طی مقاله ای، بسیار کوشیده است تا برای مساله دست دادن مرد با زن نامحرم وجهی شرعی پیدا کند و آیات و روایات و فتاوی که دیدگاه او را مردود می شمرد، به گونه ای توجیه نماید. این مقاله نقد و تحلیلی بر دیدگاه ایشان است و در جهت بیان لغزش ها و اشتباهات عدیده ای است که ایشان با تمسک به فتوای حضرات آیات بروجردی و منتظری (ره) در جهت اثبات نظر خویش بیان کرده اند.

نزدنامه قرآن و حدیث

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۲۶

## ۱. بیان ادله جواز دست دادن مرد با زن نامحرم

آقای محسن کدیور در مقاله ای با عنوان «دست دادن زن و مرد» با ذکر ادله و شواهد زیر به جواز دست دادن زن با مرد نامحرم فتوا داده است:

۱-۱. نظر فقهی آقای بروجردی درباره ی دست دادن با زنان: سیدمحمدجواد علوی طباطبائی از علمای حوزه ی علمیه ی قم نوه ی آقای سیدحسین طباطبائی بروجردی بزرگترین مرجع تقلید شیعه در ۰۰۱ ساله ی اخیر و استاد اساتید نویسنده، به سه شاهد رای فقهی مرحوم آقای بروجردی بر جواز مصافحه با اجنبیه اشاره کرده است.<sup>۱</sup>

**شاهد اول:** برخی به امام موسی صدر خرده می گرفتند که چرا در اروپا با خانم هائی که به سوی ایشان دست خود را دراز می کردند، دست می داد. آیت الله بروجردی هم بر این کار اشکال نمی گرفتند. آقای بروجردی می فرمود: «من تعجب می کنم که فقهای ما ادله ی [حرمت نظر] [نظر] [به اجنبیه] را حمل کردند به صورت ریبه، چرا در ادله ی لمس این انصراف را قائل نشدند؟» از این سخن روشن می شود که دیدگاه آیت الله بروجردی نه فقط به دلیل مساله هتک است، بلکه اساسا اشکال مبنائی در این خصوص دارد.<sup>۲</sup>

۱. گفتگوی نوه حضرت آیت الله العظمی بروجردی با پایگاه موسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر

۲. نقل قول شفاهی است.

**شاهد دوم:** یکی از محققان ایرانی که در مرکز اسلامی هامبورک آلمان فعالیت می کرد، محمد محقق لاهیجی نماینده ی آقای بروجردی و مؤسس مرکز اسلامی هامبورک بوده است). خدمت آیت الله العظمی بروجردی آمد و گفت: در آلمان زنان و مردان مختلفی که همه آنها مسلمان هم نیستند، به مرکز اسلامی ما می آیند و گاهی از اوقات برخی از این زنان دستشان را برای مصافحه به سوی ما دراز می کنند و ما نمی توانیم دست بدهیم. آن ها نمی فهمند که چرا ما دست نمی دهیم و این مساله موجب هتک آن ها می شود و ما که می خواهیم جاذبه ایجاد کنیم با این کار تنفر ایجاد می کنیم. آیت الله العظمی بروجردی گفتند: اگر شما احساس می کنید که دست ندادن شما باعث هتک حرمت زنان می شود، مانعی ندارد که دست بدهید. بعد فرمودند: حکم حرمت دست دادن با زن اجنبیه برای حفظ حرمت اشخاص، هر چند مسلمان نباشد، ساقط می شود!

**شاهد سوم:** شیخ محمد تقی قمی که در مصر فعالیت می کردند، خدمت آیت العظمی بروجردی آمدند و گفتند گاهی اوقات برخی از سفارتخانه ها مثل سفارت هلند به مناسبت روز ملی شان که همه سفرا و شخصیت های مختلف را دعوت می کنند، ما را هم به عنوان نماینده شما در مجلس تقریب دعوت می کنند. ما هم دسته گل می خریم و به سفارت می رویم. گاهی از اوقات سفیر می خواهد، مثلاً سفیر آمریکا و همسرش را که همراه اوست معرفی کند، آن ها هم دستشان را دراز می کنند که دست بدهند، ما چه کار کنیم؟ اگر دست ندهیم موجب هتک آن ها می شود. آیت الله العظمی بروجردی فرمودند: «اگر موجب هتک حرمت ایشان می شود، اشکال ندارد، دست بدهید»<sup>۲</sup>.

آقای کدیور با استناد به این نقل قول های شفاهی از آیه الله العظمی بروجردی (ره) ضمن اذعان به مکتوب نبودن فتوای ایشان، به شرح زیر سه نتیجه گیری را ارائه می نماید: «اگرچه این فتوای آقای بروجردی در زمان حیات ایشان مکتوب نشده، اما شواهد سه گانه نشان می دهد که فتوای ایشان در مورد مصافحه با اجنبیه (دست دادن با زن نامحرم) به شرح زیر است: اولاً: مصافحه با اجنبیه همانند نظر به وی در صورت عدم ریه مجاز است.

ثانیاً: حرمت مصافحه با اجنبیه برای حفظ حرمت اشخاص هر چند مسلمان نباشند ساقط می شود.

ثالثاً: اگر عدم مصافحه با اجنبیه باعث هتک حرمت وی می شود، دست دادن مجاز است.

## ۲-۱. فتوای جدید آقای منتظری (ره):

استفتای اول: استفتای شرعی در مورد مصافحه با غیر محارم، ۸۲ اردیبهشت ۱۳۳۱: «اولاً: از بسیاری از روایات باب نظر استفاده می شود که حرمت آنها به جهت احترام

۱. نقل قول شفاهی است.  
۲. نقل قول شفاهی است.

شخص مورد نظر است و لذا اگر او نظر را مخالف احترام خود نمی داند و خود را نمی پوشاند نظر طبعاً جایز است، مگر اینکه موجب وقوع در حرام و فساد شود، و به خصوص زنان غیر مسلمان قائل به حرمت نظر نیستند، بلکه ترک آن را موجب بی احترامی به خود می شمارند و بعید نیست این ملاک در دست دادن نیز وجود داشته باشد. و روایات مصافحه با اجنبیه منحصر است به زنان مسلمان. آری اگر نظر یا دست دادن موجب فساد اخلاقی شود یا برای لذت باشد مطلقاً جایز نیست.

و ثانیاً: اگر نظر یا مصافحه در محیط و شرائطی ضرورت عرفی داشته باشد و ترک آنها موجب وهن گردد، با وجود ضرورت این قبیل محرمات مقدماتی، به مقدار ضرور حلال می شود؛ مگر اینکه فساد اخلاقی را در پی داشته باشد یا برای التذاذ باشد. البته اگر از روی لباس یا دستکش ممکن باشد احتیاط خوب است. (دیدگاهها/ ۲۷۵)

استفتای دوم: « که به استفتای اول ناظر است»: استفتای شرعی درباره مصافحه با زنان مسلمان غیر محارم، نهم آبان ۲۸۳۱: «اولاً: عدم مس و عدم نظر به اجنبیه برای حرمت و احترام اوست. اگر او این حرمت را برای خویش قائل نیست، بلکه عدم نظر و عدم مصافحه را بی احترامی به خود می داند، در این صورت با عدم قصد التذاذ و عدم حصول آن، مصافحه مانعی ندارد. (همان)

ثانیاً: نظر و مصافحه (در مورد زنانی که به حجاب معتقد نیستند) با عدم التذاذ و عدم قصد آن مانعی ندارد. ثالثاً: در تشخیص ضرورت عرفی در نظر یا مصافحه عرف محل، ملاک است.

### ۳-۱. فتوای آقای سیستانی

آقای سیستانی در پاسخ به یک استفتاء فرموده اند: «لایجوز، ولیعالم الموقف بلبس الکفوف مثلاً، و لو لم یتیسر له ذلک و وجد أن فی الامتناع من المصافحه حرجاً شدیداً لایتحمل عادةً جازت له عندئذ». ترجمه: «دست دادن با نامحرم جایز نیست و برای حل مشکل می توان با پوشاندن دست ها (مثلاً دستکش) با نامحرم دست داد و اگر امکانی برای استفاده از پوشش برای دست فراهم نیست و اگر از دست دادن با نامحرم امتناع شود انسان با مشکلات و شرایطی روبرو می شود که غیر قابل تحمل است، در این صورت دست دادن جایز است».

### ۲. نقد و بررسی روایی ادله جواز دست دادن مرد با زن نامحرم و اثبات غلبه فتوای مشهور

اولاً: هم نظر آقای بروجردی و هم سه شاهد ارائه شده در جهت تایید صحت این فتوا، همگی مستند به قول شفاهی است و به تصریح آقای کدیور، غیر مکتوب است. روشن است که نقل قول شفاهی در متون علمی اعتبار چندانی ندارد بخصوص اگر فتوایی تکلیف آور هم باشد.

ثانیاً: به شرط پذیرش اعتبار این فتوا نمی توان بر اساس آن به جواز دست دادن زن

۱. نقل قول شفاهی است

به مرد نامحرم حکم کرد و آن را به عنوان یک اصل رایج پذیرفت زیرا این فتوا به اعتراف نویسندگان خلاف فتوای مشهور است.

ثالثا: فتوای آقای بروجردی مربوط به زمانی بوده است که حکومت اسلامی در ایران تشکیل نیافته بود و به همین سبب نمی شد برای سایر کشورها سیاست و عرف دیپلماتیک جامعه شیعی و اسلامی را تعریف و عرضه کرد. بنا بر این با توجه به نقش شرایط زمان و مکان در تغییر حکم و فتوا، نمی توان به این فتوا عمل کرد.

رابعا: آقای کدیور با استناد به فتوای آقای بروجردی و همچنین فتوای آقای منتظری نتیجه می گیرند: «مصافحه با اجنبیه همانند نظر به وی در صورت عدم ریه مجاز است». اشکال این برداشت آقای کدیور از فتاوی مذکور در این است که علاوه بر خلاف مشهور بودن، یک جواز بسیار محدود و استثنائی را که معلوم نیست در مورد چند درصد از افراد ممکن است اتفاق بیفتد را حکم عام داده و برای عموم مردم جایز دانسته است. در حالیکه به تصریح آقای منتظری: «اگر نظر یا دست دادن موجب فساد اخلاقی شود یا برای لذت باشد مطلقا جایز نیست». نکته مهم اینجا است که چگونه می توان محاسبه کرد که مثلا اگر در نگاه کردن ریه و تلذذی وجود نداشت، در دست دادن هم وجود نداشته باشد؟ ضمن اینکه نگاه کردن امری یک طرفه است اما دست دادن دو طرفه است و در دست دادن رابطه ای صمیمانه تر برقرار می شود و چه بسا در اثر دست دادن نگاه از روی تلذذ و ریه شود. سوال این است چه مکانیزمی را می توان در دست دادن طراحی کرد که منجر به معصیت نشود؟ حضرات معصومین علیهم السلام پاسخ داده اند دست دادن اگر با حائل باشد جایز است (که این نظر خلاف نظر آقای کدیور را اثبات می کند). در مساله نگاه کردن می توان با مشاهده کلیت موضوع مورد مشاهده، با غمض عین از گناه پرهیز کرد. اما در دست دادن چنین چیزی نیست. ضمن اینکه در نگاه کردن از روی ریه یک گناه اتفاق می افتد اما در دست دادن از روی ریه، دو گناه اتفاق می افتد هم نگاه کردن و هم لمس کردن نامحرم. نتیجه آنکه فتوای آقای بروجردی و آقای منتظری و آقای سیستانی در جواز دست دادن شامل موارد بسیار استثنائی می شود که اگر بخواهیم با مثالی فقهی آن را بیان کنیم، مانند جواز اکل میتة است به سبب احتمال مرگ در اثر شدت گرسنگی.

خامسا: آقای کدیور با استناد به فتوای آقای بروجردی نتیجه می گیرند که: «ثانیا حرمت مصافحه با اجنبیه برای حفظ حرمت اشخاص هر چند مسلمان نباشند ساقط می شود. ثالثا: اگر عدم مصافحه با اجنبیه باعث هتک حرمت وی می شود، دست دادن مجاز است.» و از قسمت دوم فتوای آقای منتظری که فرموده اند: «اگر نظر یا مصافحه در محیط و شرائطی ضرورت عرفی داشته باشد و ترک آنها موجب وهن گردد، با وجود ضرورت این قبیل محرمات مقدماتی، به مقدار ضرور حلال می شود؛ مگر اینکه فساد اخلاقی را در پی



داشته باشد یا برای التذاذ باشد. البته اگر از روی لباس یا دستکش ممکن باشد احتیاط خوب است.» و همچنین با استناد به فتوای آقای منتظری که فرموده اند: «اولا: عدم مس و عدم نظر به اجنبیه برای حرمت و احترام اوست. اگر او این حرمت را برای خویش قائل نیست، بلکه عدم نظر و عدم مصافحه را بی احترامی به خود می داند، در این صورت با عدم قصد التذاذ و عدم حصول آن، مصافحه مانعی ندارد». از این فتاوی جواز دست دادن با نامحرم را برداشت کرده اند.

با توجه به موارد فوق که ملاک صدور جواز دست دادن با نامحرم را لزوم رعایت احترام افراد و جلوگیری از هتک حرمت افراد و پرهیز از وهن افراد دانسته است. باید گفت اولاً: این فتاوی مشروط به عدم ریبه و تلذذ است. یعنی اگر تلذذ حاصل شود دست دادن به حرمت خویش باقی است اگر چه موجب بی احترامی به طرف مقابل شود و از طرفی نمی توان ملاکی برای تلذذ یا عدم تلذذ در این امر تعیین کرد. زیرا اساساً تلذذ یک امر شخصی است و تابع شرایط است و در لحظه اتفاق می افتد. بنا بر این همانطور که قبلاً گفته شد اینگونه فتاوی شامل موارد استثنائی و مانند جواز اکل میته است. ثالثاً: همچنان که در فتاوی ذکر شده مشاهده می شود جواز دست دادن با نامحرم به سبب رعایت احترام و پرهیز از توهین به افراد است در فرهنگ های مختلف است. نکته مهم اینجا است که فتاوی مذکور تابع تفاوت فرهنگ ها است و این امر بیانگر آن است که اساساً دست دادن یک امر فرهنگی است نه یک تکلیف شرعی (دقت کنید) بنا بر این موضوع بحث یک مقوله فرهنگی است و تابع روابط فرهنگی ملت ها است. سوال مهم اینجا مطرح می شود که اگر فعل دست دادن با نامحرم، از سوی یکی احترام و از سوی دیگری بی احترامی محسوب شود چه باید کرد؟ آیا باید جهت رعایت احترام به دیگری به خودمان بی احترامی کنیم و علاوه بر آن حرام الهی را حلال کنیم؟ یا اینکه باید راه حل میانه ای پیدا کرد؟ و مثلاً به طرف مقابل فهماند که فرهنگ و دین ما اقتضاء دارد که با نامحرم دست ندهیم. یا اینکه در صورت ضرورت راه حل میانه ای پیدا کرد؟ امامان معصوم علیهم السلام این راه حل میانه را ارائه کرده اند و آن در صورت ضرورت، دست دادن از روی جامه حائل است، که مطابق فتوای مشهور علمای شیعه از روایات معصومین علیهم السلام است. مثال: «ابوبصیر از امام صادق علیه السلام: "آیا مرد با زن نامحرم می تواند مصافحه کند؟ فرمود: نه، مگر اینکه جامه ای حائل باشد. (کافی / ۵۲۵/۵) و (وسائل الشیعه / ۰۲ / ۸۱۲).

سادسا: در رابطه با روابط دیپلماتیک با کشورهای غیر مسلمان نیز در موارد بسیار اندکی ممکن است دست دادن با نامحرم ضرورتی حیاتی پیدا کند به گونه ای که اگر سیاستمدار مسلمان با غیر مسلمان دست ندهد موجب زیان بزرگی برای کشور اسلامی بشود و روابط دو کشور به تیرگی منجر شود!!! و این نکته ممکن است در طول روابط دیپلماتیک کشورها یا

اصلاً اتفاق نیفتد و یا اینکه در اولین بار اتفاق بیفتد و در ملاقات‌های بعدی دلیل دست ندادن با نامحرم برای طرف مقابل روشن شود، چنانکه هم‌اکنون پس از ۸۳ سال که از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران گذشته است، مردان و زنان دولت جمهوری اسلامی با نامحرم دست نمی‌دهند و این ارتباط به این سبب دچار بحران نشده است.

سابعا: با توجه به اینکه ملاک صدور فتوای جواز دست دادن با نامحرم، ضرورت عرفی و پرهیز از موجبات وهن افراد است. این سوال پیش می‌آید که وظیفه فرد مسلمان در برابر سایر آداب و سنت‌های غیر مسلمانان از قبیل برپایی مجالس رقص و بی‌حجابی در انظار عمومی و نوشیدن مشروبات الکلی و... چیست؟ آیا شرط شرکت در اینگونه مراسم‌ها که عرف آن جوامع محسوب می‌شود هم به شرط تلذذ و مفسده حرام است؟ و اگر احتمال تلذذ در آنها نباشد شرکت در آن مجالس به دلیل ضرورت جایز می‌شود یا خیر؟ قطعاً خیر. می‌بینیم که اگر ملاک ضرورت عرفی و پرهیز از وهن افراد لایبالی مسلمان یا افراد غیر مسلمان را در ترک وظیفه شرعی معتبر بدانیم این حکم در سایر موارد هم سرین خواهد داشت و در این صورت از اسلام و مسلمانی و فرهنگ اسلامی چه چیزی باقی خواهد ماند؟ و این امر صحت ادعای ما که اینگونه فتاوی‌ی مربوط به موارد بسیار استثنائی می‌شود را اثبات می‌کند.

ثامنا: فتوای مشهور علمای شیعه که بر خلاف نظر آقای کدیور است، مستند به روایات متعددی است که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱ - مشهور علمای امامیه دست دادن مرد با زن نامحرم را مجاز نمی‌شمارند. "مصافحه اجنبیه جایز نیست مگر اینکه جامه‌ای (مانند دستکش) حائل باشد. (عروه الوثقی / مسأله ۴۰۴) مستند فتوای مشهور در عدم جواز مصافحه اجنبیه روایات ذیل است:

الف - صحیحه یا مصححه ابوصیر از امام صادق علیه السلام: "آیا مرد با زن نامحرم می‌تواند مصافحه کند؟ فرمود: نه، مگر اینکه جامه‌ای حائل باشد. (کافی / ۵/ ۵۲۵)، (وسایل الشیعه / ۰۲ / ۸۱۱)

ب - موثقه سماعه بن مهران از امام صادق علیه السلام: از ایشان درباره مصافحه مرد با زن پرسیدم. فرمود: "مصافحه مرد با زن حلال نیست مگر زنی که ازدواج با وی حرام باشد همانند خواهر، دختر، عمه، خاله و دختر خواهر، اما زنی که ازدواج با وی حلال است، با او مصافحه نکند مگر اینکه جامه‌ای حائل باشد و دست زن را (نیز) نفشارد. (کافی / ۵/ ۵۲۵)، (وسایل الشیعه / ۰۲ / ۸۱۱)

ج - صحیحه یا موثقه ابان از امام صادق علیه السلام: زمانی که پیامبر صلی الله علیه و آله مکه را فتح کرد مردان با وی بیعت کردند، سپس زنان اجتماع کردند تا آنان نیز بیعت کنند؛ ام حکیم عرض کرد: یا رسول الله، چگونه با شما بیعت کنیم؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: "من با زنان مصافحه نمی‌کنم. سپس ظرفی از آب طلبید، دستش را درون ظرف

کرد و در آورد، سپس فرمود: دستانتان را در این آب فرو کنید، همین بیعت است. (کافی/ ۵/ ۷۲۵)، (وسایل الشیعه/ ۰۲/ ۹۱۱)

روایات زیر نیز به عنوان موید قول مشهور قابل ذکر است :

اول : خبر سعدان بن مسلم از امام صادق (ع) : ”دست طاهر پیامبر(ص) پاکیزه تر از آن بود که دست زن نامحرم را مس کند.“ (کافی/ ۵/ ۶۲۵)، (وسایل الشیعه / ۰۲/ ۹۱۱)

نحوه بیعت پیامبر(ص) با زنان در روایت زیر نیز تشریح شده است (کافی/ ۵/ ۶۲۵) و (وسایل الشیعه / ۰۲/ ۸۱۱).

دوم : خبر حسین بن زید در خبر مناهی از امام باقر(ص) از پیامبر(ص) : ”کسی که با زن نامحرم مصافحه کند به سخط خدای عزوجل دچار شده است (من لایحضره الفقیه / ۴/ ۴۱)، (وسایل الشیعه / ۰۲/ ۶۹۱).

سوم : خبر جابر بن یزید جعفی از امام باقر(ع): ”بر زن جایز نیست مصافحه با نامحرم مگر اینکه جامه ای حائل باشد، و بیعت نکند مگر از ورای جامه اش (خصال/ ۵۸۵)، (وسایل الشیعه / ۰۲/ ۹۰۲)

چهارم : خبر عقاب الاعمال از پیامبر(ص): ”کسی که با زنی به حرام مصافحه کند، روز قیامت با دستان بسته آورده می شود سپس به جهنم انداخته می شود (عقاب الاعمال/ ۴۳۲)، (وسایل الشیعه / ۰۲/ ۸۹۱).

پنجم: نظر به زنان اهل ذمه بلکه مطلق کفار بدون تلذذ و ریبه یعنی خوف وقوع در حرام جایز است ” (عروه الوثقی ، مسأله ۷۲) مستند این فتوا موثقه سکونی از امام صادق (ص) است: ”پیامبر اکرم (ص) فرمودند: اینکه به مو و دستان زنان اهل ذمه نگاه شود حرام نیست.“ (کافی/ ۵/ ۴۲۵) و (وسایل الشیعه / ۰۲/ ۵۰۲) در قرب الاسناد از امام علی (ع) نقل می کند: ”نگاه به سر زنان اهل ذمه اشکالی ندارد“ (قرب الاسناد / ۲۶) و (وسایل الشیعه / ۰۲/ ۶۰۲)

ششم: زنان مسلمان کم عنایت به ضوابط شرعی ، عباد بن صهیب از امام صادق (ع) روایت می کند: «در نظر به سر زنان اهل تهامه ، اعراب ، بادیه نشینان و علوج اشکالی نیست ، زیرا زمانی که نهیشان می کنند قبول نهی نمی کنند». (کافی/ ۵/ ۴۲۵) و (وسایل الشیعه / ۰۲/ ۶۰۲) و (من لایحضره الفقیه/ ۳/ ۰۰۳) و (علل الشرایع / ۱/ ۵۶۵)

آقای کدیور با ذکر روایات فوق ضمن اذعان به مطلق بودن روایات حرمت دست دادن با نامحرم، مطلق بودن فتوای مستند به این روایات را امری طبیعی می داند و با توجه به اینکه روایات حرمت مصافحه با اجنبیه مطلق است طبیعی است که فتوای مستند بر آن نیز مطلق باشد و هیچ مصافحه حلالی را با اجنبیه به رسمیت نشناخته باشد. علاوه بر فتوای سید یزدی ، فتاوی علمای زیر به عنوان نمونه قابل ذکر است : شیخ محمد حسن نجفی

(جواهرالکلام/ ۹۲ / ۰۰۱) ، آیت الله سید محسن حکیم (مستمسک العروه الوثقی/ ۹۴/۴۱) ، آیت الله سیدابوالقاسم خویی (مبانی العروه الوثقی / ۱ / ۴۰۱) و امام خمینی. (تحریرالوسیله/ ۳۴۲/۲) . اما در ادامه آن این نتیجه گیری را ارائه می دهند: «فتوای جدید جواز مصافحه با زنان غیرمسلمان، زنان مسلمانی که خود را نمی پوشانند و عدم مصافحه را بی احترامی به خود می دانند، و در محیط و شرائطی که مصافحه ضرورت عرفی داشته ، و ترک آن موجب وهن اسلام گردد مبتنی بر مستندات متین از کتاب و سنت و عقل است و رافع بسیاری از مشکلات مسلمانان و شیعیان در جوامع غیراسلامی می باشد و هم چنانکه فتوای مشهور برای مفتیان و مقلدانشان حجت شرعی است ، فتوای جدید برای مفتی و مقلدانش حجت شرعی و عمل به حجت شرعی مجزی و مصاب است».

همچنان که از متن این نتیجه گیری پیدا است فتوای جواز دست دادن با نامحرم، مربوط به موارد بسیار خاص و استثنائی مانند رفع بسیاری از مشکلات مسلمانان و شیعیان در جوامع غیر اسلامی است نه در شرایط کنونی که یک کشور اسلامی با نظام مستقل و قدرتمند اسلامی در ایران شکل گرفته است و می تواند برای عرف بین المللی فرهنگ اسلامی را مطرح کند و جا بیندازد. اشکال دیدگاه آقای کدیور این است که روایات را به گونه ای تفسیر می کند که انگار مرد مسلمان هیچ راهی برای پرهیز از دست دادن با نامحرمی که دست ندادن را بی احترامی می شمرد وجود ندارد. در حالی که اساسا دست دادن به زن نامحرم یک واجب یا مستحب شرعی نیست و حتی یک امر ضروری شرعی هم نیست و تابع فرهنگ ملت ها و اقوام است. بنا بر این ممکن است در فرهنگ قومی دست دادن به نامحرم احترام شمرده شود و در فرهنگ قومی دیگر بی احترامی محسوب شود. سوال این است چرا باید یک مسلمان به فرهنگ نادرست قومی تن دهد و خود را تابع آنها کند؟ آیا این حکم اسلام است که چون کسی از رفتار ما ناراحت می شود احکام شرع و اینهمه آیات و روایات و فتاوی مشهور فقها را کنار بگذاریم و به توجیه روایات دست بزنیم؟ از طرفی خداوند در سوره مائده آیه ۶ یکی از مبطلات وضو را مجامعت با زن دانسته است اما برای رعایت احترام از کلمه «لامستم» استفاده کرده است: ... أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ... در مورد علت استفاده از این کلمه علامه طباطبائی فرموده است: و این جمله تعبیری است کنایه‌ای که منظور از آن عمل جماع است، و به منظور رعایت ادب، جماع را لمس زنان خوانده، تا به زبان تصریح بنام عملی که طبع بشر از تصریح بنام آن عمل امتناع دارد نکرده باشد... و به شنونده بفهماند مساله تماس با زنان و عمل جنسی عملی است که به بیانی که گذشت طبیعت بشر اقتضای آن را دارد. نکته مهم در این آیه شریفه این است که استفاده از تعبیر لمس زنان مقدمه ای است برای ارتباط جنسی و لو بدون تلذذ باشد.

مستند دیگر ایشان فتوای آقای سیستانی است که مربوط به موارد بسیار استثنائی است.

از متن فتوا فهمیده می شود که این فتوا مشروط به این است که دست ندادن با آن زن موجب فراهم آمدن زیان قابل توجهی برای منافع کشور اسلامی باشد. حال این شرط چند بار ممکن است محقق شود معلوم نیست. و شاید بتوان جواز آن را مانند جواز اکل میتة تفسیر کرد. نکته آخر اینکه مراجع معظم تقلید معمولاً در فتاوی خویش تمام وجوه ممکنه را بیان می کنند تا مکلفین از سردرگمی خارج شوند اما تحقق این وجوه در مواردی ممکن است بسیار بعید باشد لذا نمی توان به صرف فتاوی مراجع معظم تقلید به دنبال روزه ای برای حلال شمردن یک حرام شرعی باشیم.

### ۳. نتیجه گیری

فلسفه دست ندادن به زن اجنبیه حرمت نهادن به آن زن و پرهیز از ورود به حریم خصوصی او است اینکه ما نمی توانیم چنین سنت شایسته ای را که نوعی احترام به زنان است در دنیا جا بیندازیم آیا می تواند مجوز عمل به یک حرام شرعی شود؟ فقط به این دلیل که آن زن بی مبالات است و برایش اهمیتی ندارد؟ اساساً مگر شما می توانید پیش بینی کنید که اگر با زنی دست دادید التذاذ و تحریک صورت می پذیرد یا نه؟ و آیا تضمینی وجود دارد که تکرار این کار مفسده در بر نداشته باشد؟ مشکل این فتوا مساوی دانستن نظر بدون ربه و دست دادن به نامحرم است کدام عاقلی نگاه کردن به نامحرم و دست دادن را یکی می داند؟ در نگاه کردن فقط یک طرف تحت تاثیر قرار می گیرد اما در دست دادن هم زن و هم مرد تاثیر می پذیرند و رابطه بسیار صمیمانه تر از مجرد نگاه کردن است. آقای کدیور در قسمت تحلیل فتوای مشهور، به روایاتی استناد می کنند که همگی جواز دست دادن به نامحرم را در صورت ضرورت و به شرط داشتن جامه حائل جایز می دانند. روشن است که این احادیث و فتاوی مستند به آنها، مشروط به عدم مفسده دست دادن به نامحرم با جامه حائل است، لذا وقتی چنین شرطی در دست دادن با جامه حائل وجود دارد قطعاً ما را به پرهیز از دست دادن به نامحرم بدون جامه حائل رهنمون می کند، حتی اگر برای آن زن مهم نباشد. نکته دیگر اینکه ایشان در این فتوا هیچ روایت صریحی که دست دادن با زن نامحرم را بدون جامه حائل جایز شمرده باشد ارائه نمی کنند و تنها مستند ایشان فتوای آقای منتظری است که آن هم، اولاً با شرط عدم تلذذ است، که امری قابل پیش بینی و قابل پیش گیری نیست و ثانیاً آقای منتظری در فتوای خویش فرموده اند: «...به خصوص زنان غیر مسلمان قائل به حرمت نظر نیستند، بلکه ترک آن را موجب بی احترامی به خود می شمارند و بعید نیست این ملاک در دست دادن نیز وجود داشته باشد». اشکال این فتوا این است که احترام را یک طرفه تعریف و تفسیر نموده است احترام گذاشتن امری دو طرفه است حال سوال این است که اگر فعلی از سوی یکی احترام و از سوی دیگری بی احترامی محسوب شود چه باید کرد

■ سیدحسام‌الدین حسینی

؟ آیا باید جهت رعایت احترام به دیگری به خودمان بی احترامی کنیم؟ یا اینکه باید راه حل میانه ای پیدا کرد؟ امامان معصوم علیهم السلام این راه حل میانه را ارائه کرده اند و آن در صورت ضرورت دست دادن از روی جامه حائل است. لذا متنی از معصومین در رابطه با جواز دست دادن با نامحرم بدون حائل حداقل در متن نوشته های آقای کدیور وجود ندارد.

### منابع و مأخذ

- حر عاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعه. جلد ۲۰، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام. ۱۴۱۴
- حکیم، سید محسن، مستمسک العروه الوثقی، جلد ۱۴، قم، دارالتفسیر. بی تا.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الاسناد. قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام. ۱۴۱۳
- خمینی، روح الله. تحریر الوسیله، جلد ۲، قم، دارالعلم. ۱۳۷۹
- خوئی، سید محمد تقی. مبانی العروه الوثقی، جلد ۱، قم، لطفی. بی تا.
- شیخ صدوق، محمد ابن بابویه، ترجمه من لایحضره الفقیه. ترجمه صدر بلاغی - غفاری، جلد ۴، قم، تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع). بی تا.
- ..... ترجمه ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ترجمه: محمد رضا انصاری محلاتی. قم، نسیم. ۱۳۸۲
- ..... خصال. قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. ۱۴۱۳
- ..... علل الشرایع. نجف الاشرف، المكتبة الحیدریه. ۱۳۸۶
- علوی طباطبائی، سید محمد جواد، گفتگوی نوه حضرت آیت الله العظمی بروجردی، دوماه نامه ی اجتماعی فرهنگی صفیر حیات، شماره ۳، مرداد و شهریور، ۱۳۹۴
- کلینی، محمد. الکافی، جلد ۵. تهران، دارالکتب الاسلامیه. ۱۳۸۸
- منتظری، حسینعلی. دیدگاهها. قم، انتشارات دفتر حضرت آیه الله العظمی منتظری. ۱۳۸۱
- نجفی، محمد حسن. جواهر الکلام، جلد ۲۹. تهران، دارالکتب الاسلامیه. ۱۳۶۵
- یزدی، سید محمد کاظم. العروه الوثقی. قم، مکتبه الداوری. بی تا.

### بررسی نظریه توقیفی بودن اسماء و صفات الهی و تحلیل آیات قرآنی

امیر هادی زاده<sup>۱</sup>  
سپیده نام خدایی<sup>۲</sup>

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۴/۹  
پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۷

#### چکیده

بحث درباره توقیفی بودن اسماء و صفات الهی یکی از موضوعات مهم و حساس در الهیات اسلامی است. سؤال اصلی این است: آیا می توان هر اسم و صفتی را به خداوند نسبت داد، یا باید تنها از اسماء و صفاتی استفاده کنیم که در متون دینی مانند قرآن و احادیث آمده است؟ در این باره نظرات متفاوتی مطرح شده است. گروهی از متفکران، مانند اشاعره و برخی علمای امامیه، معتقدند که اسماء و صفات خداوند توقیفی هستند؛ به این معنا که تنها می توان از نامها و اوصافی استفاده کرد که از طریق وحی مشخص شده اند. از دید آنها، اضافه کردن هر نام یا صفتی خارج از چارچوب متون مقدس ممکن است به تحریف یا نقص در شناخت خدا منجر شود. در مقابل، برخی دیگر، از جمله اکثر معتزله، امامیه، و بسیاری از فلاسفه و عرفا، دیدگاه متفاوتی دارند. آنها باور دارند که محدود کردن اسماء و صفات به متون دینی ضروری نیست و می توان بر اساس مفاهیم عقلی و فلسفی، اوصاف جدیدی را برای خداوند در نظر گرفت، به شرطی که با ذات او سازگار باشد. دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که میان اسماء و صفات تفاوت قائل می شود. طبق این نظر، اسماء الهی توقیفی هستند و باید دقیقاً مطابق متون دینی باشند، اما صفات خداوند می توانند بر اساس تحلیل های عقلی گسترش یابند. این رویکرد توسط برخی از اشاعره و علمای امامیه، مانند علامه حلی، مطرح شده است. پژوهش حاضر به شیوه توصیفی تحقیقی به این بحث پرداخته است.

واژگان کلیدی: توقیفیت، اسماء و صفات الهی، مذاهب کلامی، عرفان اسلامی، فلسفه



## مقدمه

یکی از پررنگ‌ترین نقاط مشترک ادیان توحیدی، بررسی اسماء و صفات خداوند و لوازم پذیرش یا نفی این امر نسبت به ذات باری تعالی بوده است. نقطه آغازین این مباحث این پرسش بوده که «آیا انسان با توجه به محدودیتی که دارد توانایی توصیف و بررسی اسماء و صفات الهی را دارا است و می‌تواند گزاره‌هایی را به صورت اثبات یا سلب به خداوند متعال نسبت دهد یا خیر؟»

همین مباحث ابتدایی باعث پدید آمدن دو نگرش تحت عنوان «الهیات سلبی و ایجابی» یا «الهیات تنزیهی و اثباتی» شد. این اصطلاح در الهیات مسیحی نخستین بار توسط شخصی به نام دیونوسیوس آریوپاگوسی<sup>۱</sup> در قرن پنجم میلادی به کار رفت (اوجبی، ۱۳۷۸: ۲۶۰) هر چند پیشینه آن را می‌توان در سخنان افلاطون نیز مشاهده کرد. (افلاطون، ۱۳۸۰ صص ۱۵۴۳-۱۶۲۰).

طرفداران الهیات سلبی (تنزیهی) به خاطر پرهیز از تشبیه خداوند با آفریدگان به این نتیجه رسیدند که انسان به هیچ صفتی از صفات خداوند راه ندارد و لذا درباره آن چیزی نمی‌توان گفت. از سوی دیگر هر صفتی که ما می‌شناسیم صفت مخلوق است، نه صفت خالق. پس اگر بخواهیم خداوند را با صفتی توصیف کنیم، در حقیقت او را با یکی از اوصاف مخلوقات وصف کرده ایم. (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱ ص ۱۲۵)

اما طرفداران الهیات ایجابی (اثباتی) معتقدند می‌توان خدا را حتی با آگاهی و معرفت ناقص شناخت و چون پرستش چیزی که هیچ معرفت ایجابی نسبت به آن نداشته باشیم معقول نیست. از طرفی در قرآن کریم نیز انواع صفات را به صورت ایجابی به خداوند نسبت داده است. پس امکان شناخت ایجابی نسبت به اسماء و صفات الهی امکان دارد.

در این بین نگاه الهیات ایجابی نیز دچار تفرقه و جدایی شد. عده‌ای با نگرشی محتاطانه به صفات الهی نگریسته‌اند و تمام تلاش خود را به کار بردند که از محدوده قرآن و روایات معتبر فراتر نروند و تنها اسماء و صفاتی را به خداوند نسبت دهند که خودش اجازه داده، این گروه در اسماء و صفات الهی دچار توقیف شدند و معتقدند بیش از آن را نباید به خداوند نسبت داد. اما عده‌ای دیگر معتقدند هر صفت کمالی را می‌توان به خداوند متعال نسبت داد و تا زمانی که صفات کمالیه محدودیتی را ایجاد نمی‌کنند، می‌توان آن‌ها را به خداوند نسبت داد و توقیف در اسماء و صفات الهی جایز نیست. مهم‌ترین مبحثی که در این میان نیاز به بررسی و کنکاش دارد این است که عقیده توقیف در اسماء و صفات الهی چقدر با آیات قرآنی سازگاری دارد و آیا استدلال قائلین به توقیف اسماء و صفات الهی با قرآن سازگاری دارد یا خیر که به آن می‌پردازیم.

1. Dionysius The Areopagoite

## ۱. مفهوم اسماء و صفات

### ۱-۱ مفهوم لغوی

«اسماء» جمع «اسم» و از ریشه «س م و» می‌باشد که به معنای بلندی و ارتفاع است. (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶ ص ۲۳۸۳) و عرب آسمان را به خاطر ارتفاعش از زمین و بالا بودنش «سما» می‌نامد. (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۳ ص ۷۹) بنابر این اسم را اسم، می‌نامند به خاطر آن که مسمی به واسطه آن از دیگران متمایز می‌شود و به نوعی بالا می‌رود و به بروز و ظهور می‌رسد. برخی نیز معتقدند ریشه آن را «وس م» می‌دانند که در این صورت به معنای «علامت» است. (فیومی، ۱۴۱۴ ص ۶۶۰) اما در اصطلاح، اسم واژه‌ای است که بر مسمای موضوع له دلالت دارد و برای نامیدن آن مسمای به کار می‌رود.

«صفات» نیز جمع «صفة» است که از ماده «وص ف» گرفته شده که «واو» به خاطر قواعد اعلال مثال واوی حذف شده و بدل از آن «ه» به آخر آن اضافه شده است. (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴ ج ۱ ص ۱۹۹) معنای اصلی «وصف» زینت بخشیدن و ستایش کردن بوده (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹ ص ۳۵۶) اما به مرور زمان بار مثبت معنایی خود را از دست داده و به معنای حالتی است که در چیزی یافت می‌شود. خواه آن حالت همراه بار معنایی مثبتی باشد یا خیر.

### ۱-۲ مفهوم اصطلاحی اسماء و صفات الهی

در اصطلاح عرفان اسم برگرفته از ذات همراه با برخی از شئون آن است. عارفان طبق آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» (الرحمن/۲۹) برای خداوند متعال شئون ذاتیه و مراتب عینییه را قائلند که به حسب هر یک از آنان برای خداوند اسم یا صفتی حاصل می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴ ص ۴۲) اما صفت، مفهومی جدای از ذات است که عارض بر ذات شده است. مانند علم، که وقتی بر ذات عارض می‌شود، می‌توان آن ذات را «عالم» دانست.

اما در اصطلاح متکلمان نیز اسم و صفت دارای معنای مختلفی است. برخی معتقدند چیزی که مستقلا و بدون در نظر گرفتن امر دیگری قابل تصور باشد ذات است و در غیر این صورت (حالت غیر مستقل) وصف محسوب می‌شود (حلی، ۱۴۱۳، ص ۶۳). قابل ملاحظه است که در این تقسیم‌بندی بین ذات و صفت، اسم تعریف نشده و شاید علت آن مترادف بودن بین اسم و صفت باشد. اما برخی دیگر معتقدند اگر ماهیت به تنهایی و بدون در نظر گرفتن وصفی لحاظ گردد، آنچه که دلالت بر این ماهیت می‌کند، اسم است، مانند: «شمس، قمر، أرض و...» اما اگر ماهیت به یک وصف معینی موصوف باشد در آن صورت آن چه که دلالت بر آن ماهیت می‌کند وصف است، مانند «عالم، رازق، کبیر، صغیر» و... (فخر رازی، ۱۳۹۶، ص ۳۱) بنابر این، طبق تعریف دوم قاعدتا باید گفت همه اسم‌های جامد (در اصطلاح ادبیات عرب) اسم هستند و همه مشتقات وصف می‌باشند که به خوبی می‌دانیم این نگرش نزد متکلمان صحیح نیست، زیرا از نگاه متکلمین،

«رازق»، «قادر» و... از اسماء الهی محسوب می‌شوند و اما طبق این تعریف، این موارد جزو صفات هستند.

## ۲. محل نزاع در توقیفیت اسماء و صفات الهی

در کنکاش و تبیین محل نزاع باید دو نکته را به دقت لحاظ کرد. تا بتوان به نتیجه مطلوب رسید.

نخست آن که بشر با زبان‌های مختلف، اسماء مختلفی را برای خداوند انتخاب کرده است، مانند لفظ «الله»، «خدا»، «God» و... که ریشه در لغات مختلف جهان دارند، اما این محل بحث نیست. محل نزاع اوصافی از خداوند متعال است که برگرفته از افعال و صفات الهی است نه آن چه که ریشه در لغات بشر در نامیدن خداوند متعال دارد. (جرجانی ۱۳۲۵، ج ۸ ص ۲۱۰) بنابر این بحث در این است که آیا می‌توان خداوند را با صفاتی خواند که در قرآن و روایات معتبره نیامده است یا خیر. نه این که آیا برای ذات خداوند جایز است اسم‌های مختلفی اطلاق گردد یا خیر.

نکته دیگر آن است که محل نزاع در مواردی است که اطلاق اسماء و صفات به نحو تسمیه باشد نه به طور وصف. یعنی آیا جایز است انسان اوصاف و احوالی را که با ادراک خودش فهمیده به نحو تسمیه به خداوند اطلاق کند و خداوند را با آن صفت نام بگذارد؟ بنابر این انتساب اسماء و صفات به خداوند متعال باید به گونه تسمیه باشد، و الا صرف وصف و نعت خداوند محل نزاع نیست (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، ص ۳)

## ۳. بررسی اقوال مختلف

با توجه به توضیحاتی که در محل بحث داده شد، می‌توان نظریات مطرح شده در این زمینه را به چهار دسته تقسیم کرد.

۱. دسته نخست کسانی هستند که اعتقاد به توقیفیت اسماء و صفات الهی دارند. ۲. گروه دوم کسانی هستند که معتقد به توقیفیت اسماء و صفات الهی نیستند. ۳. گروه سوم کسانی هستند که قائل به توقیفیت اسماء و توقیفی نبودن صفات می‌باشند. ۴. و دسته چهارم کسانی هستند که قائل به توقف شده‌اند.

### الف) توقیفی بودن اسماء و صفات

مهم‌ترین شخصی که از میان شیعیان قائل به توقیفی بودن اسماء و صفات الهی است، قاضی سعید قمی می‌باشد. او در این باره می‌گوید: مسیر درست درباره توحید و اسماء و صفات الهی همان است که در قرآن ذکر شده و اهل بیت علیهم السلام به آن تأکید دارند. از همین رو نامیدن خداوند با اسم‌هایی مانند «واجب» و «علت العلل» جایز نیست، مگر این که در قرآن به این اسم‌ها یا بمادی اتقاقی آن‌ها اشاره شده باشد. (قمی، ۱۴۱۵: ج ۲ ص ۵۸۶)

این نظریه ریشه در آن دارد که از نظر قاضی سعید قمی، وضع الفاظ ریشه الهی دارد. وی برای اثبات نظریه خودش به احادیثی مثال می‌زند که نام انبیاء الهی نیز برگرفته از نام خداوند متعال است. مثلاً در حدیث قدسی خداوند متعال درباره نام پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «ای محمد! من حمید هستم و تو محمود نام داری و نام تو را از نام خودم برگرفته‌ام» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۱ ص ۱۱۱) از همین رو است که امر شدیم درباره اسماء و صفات الهی از قرآن تجاوز نکنیم (قمی، ۱۴۱۵: ج ۲ ص ۱۲۴)

در میان اهل سنت نیز اشاعره به این اعتقاد پایبند هستند و بر توقیفی بودن اسماء و صفات الهی تأکید دارند. متکلمان اشاعره - به جز ابوبکر باقلانی - این اعتقاد را پذیرفته و بر آن اصرار دارند، به حدی که عبدالقاهر بغدادی معتقد است توقیفی بودن اسماء و صفات، رکن پنجم اعتقادی اشاعره است و می‌گوید اشاعره تنها از طریق قرآن، سنت و اجماع اطلاق صفتی را بر خداوند جایز می‌دانند و نمی‌توان به شیوه قیاس اسمی بر خداوند اطلاق کرد (بغدادی: بی تا: ۲۰۳) فخر رازی نیز به این نظریه تصریح می‌کند و می‌نویسد: مذهب اصحاب ما (اشاعره) این است که اسماء الهی توقیفی هستند (فخر رازی ۱۳۹۶، ص ۳۶)

#### ب) توقیفی نبودن اسماء و صفات الهی

درباره کسانی که قائل به عدم توقیفیت اسماء و صفات الهی هستند باید گفت بیشتر متکلمان و فلاسفه چنین می‌اندیشند و معتقدند هر صفت و اسم نیکویی را می‌شود به خداوند متعال نسبت داد اگرچه برخی معتقدند ادب اقتضا می‌کند اسماء و صفاتی را نسبت داد که در قرآن یا روایات آمده است. این گروه بیشتر به جای آن که برای عدم توفیقیت اسماء و صفات الهی استدلال بیاورند معتقدند استدلال قائلین به توقیفیت، ضعیف و برگرفته از استحسانات و ذوقیات است. لذا بیشتر بر پایه عدم الدلیل استوارند تا دلیل العدم. و همین که متکلمان متقدم شیعی به این بحث نپرداخته اند دلیل بر بی اهمیت بودن بحث نزد آنان بوده است. اما از میان متأخرانی که به این بحث پرداخته و عدم توقیفیت اسماء و صفات الهی تصریح کرده‌اند می‌توان علامه طباطبایی و علامه شعرانی را نام برد. علامه شعرانی بر اساس آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف/۱۸۰) استدلال می‌آورد که هر نامی که معنایش بر خداوند متعال جایز باشد را می‌توان بر او اطلاق کرد و حتماً آن اسم و صفت باید جنبه کمالی داشته باشد. (شعرانی، ۱۳۷۶، ص ۴۱۱)

علامه طباطبایی نیز قائل به عدم توقیفیت است و در این باره می‌نویسد: «هیچ دلیلی در آیات قرآن مبنی بر تعیین شماره اسماء الهی وجود ندارد، بلکه ظاهر برخی از آیات از قبیل «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف/۱۸۰) و «لِلَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (طه/۸) «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (حشر/۲۴) و... امثال این‌ها نشانگر آن است که هر اسمی که در وجود بهترین اسم باشد، آن اسم، اسم خداست و هیچ محدود کننده‌ای برای اسماء حسنی وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸ ص ۳۵۶) وی در جای دیگر بررسی توقیفی بودن اسماء الهی را فقهی می‌داند و معتقد

است در حیطة فقه باید این بحث را دنبال کرد.

با بررسی اقوال اهل سنت نیز مشخص می‌گردد معتزله نیز در این قضیه عقیده نزدیک به اکثریت شیعه داشته باشند و قائل به عدم توقیفیت باشند. تفتازانی، از بزرگان اشاعره درباره اعتقاد معتزله می‌نویسد: «هیچ اختلافی نیست در جواز اسماء و صفاتی که بر خدای متعال که اذن شرعی در آنها آمده و فقدان جواز در جایی که منبع شرعی آمد؛ و اختلاف فقط در اسماء و صفاتی است که نه اذن شرعی درباره آنها آمده و نه منع شرعی. ما (اشاعره) این اطلاق را جایز نمی‌دانیم، ولی معتزله جایز می‌دانند» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴ ص ۳۴۴) عبدالقاهر بغدادی نیز این قول را به ابوعلی جبایی معتزلی نسبت می‌دهد (بغدادی، ۱۹۷۷، ص ۱۲۷) از میان اشاعره نیز ابوبکر باقلانی این نظریه را پذیرفته است. جرجانی درباره نظر باقلانی می‌نویسد: «قاضی ابوبکر که از اصحاب ما [اشعریان] است، در این باره می‌گوید: هر لفظی که دلالت بر معنایی کند که در خداوند وجود دارد، اطلاق آن لفظ بر او جایز است و هیچ مانعی وجود ندارد، در صورتی که اطلاق آن لفظ جسارتی بر ساحت کبریایی‌اش نباشد.» (ایچی، ۱۳۲۵، ج ۸ ص ۲۱۰)

درباره عرفا و فلاسفه نیز به خوبی روشن است که آنها قائل به توقیفیت نیستند، زیرا در کتب عرفان و فلسفه به کرات با اسامی درباره خداوند متعال مواجه می‌شویم که هیچ اشتقاقی از آیات قرآنی و روایات ندارد. اسامی و صفاتی مانند نورالأنوار، واجب الوجود، مبدأ المبادی، علّه العلل، خیر محض، بسیط الحقیقه، لذیذ، لاذ، ملتذ و... که نشانگر عدم توقیفیت است و اگر عرفان محدودیتی برای اسماء و صفات الهی گذاشته اند، همگی ریشه در ادب و احترام نسبت به ساحت قدسی پروردگار عالم دارد. به عنوان نمونه، ابن عربی در این باره معتقد است اهل ادب نباید اسمی را هر چند پسندیده یا مشهود، به خدا اطلاق کنند (ابن عربی، بی‌تا، ۲۳۷)

### ج) توقف در توقیفیت

از میان کسانی که قائل به توقف در مورد اسماء و صفاتی که به خداوند در قرآن و روایا نسبت داده نشده، می‌توان جوینی را نام برد. تفتازانی عقیده او را چنین ذکر می‌کند: «امام الحرمین معتقد است معنای جواز تسمیه خداوند و عدم جواز آن، همان حلیت و حرمت است و قیاس تنها در خصوص اعمال انسان‌ها معتبر است، نه در اسماء و صفاتی الهی» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴ ص ۱۳۶) البته تفتازانی اشکالی بر این نظریه مطرح می‌کند و می‌نویسد خود تسمیه، از اعمال و افعال انسان‌ها است، بنابراین، می‌توان درباره مجاز بودن یا نبودن تسمیه فتوا داد (همان، ص ۳۴۴).

### د) توقیفیت در اسماء و عدم توقیفیت در صفات

آخرین نظریه در باب توقیفیت در اسماء و صفات الهی این گونه مطرح شده که ما

می‌توانیم هر صفت کمالی را به خداوند منتسب کنیم ولی اجازه نداریم بر خداوند متعال اسامی اطلاق کنیم که در قرآن و روایات نیامده است. در این میان می‌توان به آراء علامه حلی، میرداماد، غزالی و فخر رازی اشاره کرد.

### نقد و بررسی استدلال‌های قرآنی

قبل از آن که به نقد و بررسی نظریات مختلف پردازیم خوب است به صورت کلی بیان کنیم که طبق نظر علامه حسن زاده آملی، متکلمان هیچ دلیل نقلی بر توقیفیت اسماء الهی ندارند و نیز دلیلی که برهان بر توقیفیت اسماء باشد در کتب امامیه دیده نشده است و تنها دلیل آنها همان کلام قاضی عضدالدین ایجی در مواقف است که آن دلیل نیز بیشتر استحسانی و اقناعی است و برهان به شمار نمی‌رود. از طرفی ذکر نشدن بحث توقیفیت اسماء توسط بزرگانی همچون شیخ صدوق در کتاب الاعتقادات، خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد، شهید اول در رساله اعتقادات، شیخ بهایی در رساله اعتقادات، نشان دهنده کم‌اهمیت بودن موضوع در قرون و اعصار گذشته است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، صص ۱۳-۱۵) مرحوم علامه طباطبایی نیز معتقد است هیچ دلیلی بر توقیفیت اسماء الهی در قرآن وجود ندارد، بلکه دلیل بر عدم آن می‌توان یافت (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸ ص ۵۸۳).

همان گونه که بیان شد یکی از استدلال‌های قائلین به توقیفیت، آیه شریفه «وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ» (اعراف/۱۸۰) است. این مهم‌ترین آیه ای است که مورد توجه طرفین قرار گرفته است. یعنی هم موافقیت توقیفیت و هم مخالفان آن، به این آیه استناد می‌کنند. مخالفین توقیفیت از این آیه برداشت می‌کنند که «ال» در آیه نشان استغراق است و آیه را چنین معنا می‌کنند: «همه اسماء نیکو برای خداست و با آن باید خدا را خواند» بنابر این از نظر آنان هر اسمی که نیکو است مشمول این آیه می‌باشد.

اما در مقابل کسانی که برای توقیفیت به این آیه استدلال می‌کنند معتقدند «الْأَسْمَاءُ» عهد ذهنی است و اشاره به اسماء خاص خداوند می‌کند و «يُلْحِدُونَ» نیز به معنای «یتجاوزون» است. در این صورت تحلیل آیه چنین می‌شود: برای خداوند اسمای نیکوی خاصی مد نظر است که با آن باید خداوند را خواند و غیر از آن را باید رها کرد.

در پاسخ باید گفت عبارت «وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» ظاهر آن مانند دیگر آیات قرآن است که مثلاً درباره قدرت خداوند می‌نویسد: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (بقره/۱۶۵) و «فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء/۱۳۹) پس همان گونه که در دو آیه مزبور اشاره به قدرت و عزت خداوند دارد، «ال» دارای معنای استغراق است، در آیه مورد بحث نیز که سیاقش با آیات دیگر هماهنگ است، «ال» استغراق است و عهد ذهنی نمی‌باشد. بنابر این برای فهم «ال» عهد ذهنی باید دلیل قوی‌تری آورد و صرف احتمال اکتفا نمی‌کند.

نکته دیگر در معنای «يُلْحِدُونَ» است. زیرا این واژه به معنای میل و انحراف از مسیر

اصلی است. همان‌گونه که لَحَد در قبر به خاطر انحرافی که از گودال اصلی دارد «لَحَد» خوانده می‌شود. بنابر این «يَلْحِدُونَ» هم به معنای يَتَجَاوَزُونَ نیست. در این صورت استدلال به این آیه درست نمی‌باشد.

### نتیجه‌گیری

همان‌گونه که گذشت، پس از بررسی اقوال مختلف در باب توقیفیت یا عدم توقیفیت اسماء و صفات الهی به این نتیجه می‌رسیم که این نظریه در اصل میان تشیع مطرح نبوده و به مرور زمان از اهل سنت اشاعره رواج پیدا کرده است و بی توجهی عده زیادی از عالمان شیعه به این بحث نشان از بی ثمری آن دارد و کسانی که بر توقیفیت اسماء و صفات الهی استناد می‌کنند دلیل محکمی بر این قاعده اقامه نمی‌کنند و ادله بیشتر استحسانی و ذوقی است. بنابر این باید گفت اصل بر آن است که هر صفت و اسم خوبی را که نشانه کمال باشد، می‌توان به خداوند متعال اطلاق کرد و خلاف آن نیازمند دلیل است و دلیل محکمی بر این امر اقامه نشده است. بنابر این قول عدم توقیفیت ارجحیت دارد.

نورنامه قرآن و حدیث

دوره فصلنامه علمی - تخصصی

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

# خردنامه قرآن و حدیث

## دوفصلنامه علمی - تخصصی

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ه.ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۴. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ سوم
۵. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ه.ق)، التهذیب فی اللغة، بیروت: دار إحياء التراث العربی
۶. اوجیبی، علی (۱۳۷۸ ه.ش)، کلام جدید، مبانئ و آموزه‌ها، تهران: اساطیر
۷. ایچی، میرسید شریف (۱۳۲۵)، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
۸. بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۷۷ م)، الفرق بین الفرق، ترجمه جواد مشکور، بیروت
۹. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ ه.ق)، شرح المقاصد، قم: شریف الرضی
۱۰. جرجانی (۱۳۲۵ ه.ق)، شرح المواقف، تصحیح: بدرالدین نعلانی، قم: الشریف الرضی
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ه.ق)، الصحاح، محقق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین
۱۲. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۶ ه.ش)، کلمه علیا در توقیفیت اسماء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی
۱۳. حسینی طهرانی، هاشم (۱۳۶۴ ه.ش)، علوم العربیة، تهران: نشر مفید
۱۴. حلی، یوسف بن مطهر (۱۴۱۳ ه.ق)، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، تحقیق: حسن مکی عاملی، بیروت: دارالصفوة
۱۵. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۶ ه.ش)، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران: کتابفروشی اسلامیة
۱۶. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ ه.ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات
۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۹۶ ه.ق)، شرح أسماء الله الحسنی، تحقیق: طه عبدالرؤوف سعد، قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریة
۱۸. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ ه.ق)، تفسیر الصافی، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: مکتب الصدر
۱۹. قیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ه.ق)، المصباح المنیر، قم: دارالهجرة
۲۰. قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵)، شرح توحید صدوق، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات وزارت ارشاد
۲۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ه.ش)، تفسیر القرآن الکریم، قم: نشر بیدار





### تأثیر فقدان لغت‌نامه‌نویسی در دو قرن اول هجری بر قطعیت تفسیر کنونی قرآن و حدیث \*

کاظم استادی

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۵/۲۵

پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۴

#### چکیده

اجتهاد از قرآن و حدیث، می‌تواند دو رویکرد داشته باشد: یک: شرایطی که اشخاص برای رسیدن به مرحله و قوه اجتهاد نیاز دارند. دو: شرایطی که مجتهدین برای اجتهاد در متن دینی با آن روبرو می‌شوند؛ یعنی، وجود یا عدم وجود زمینه امکان اجتهاد قطعی از متن دینی است. اجتهاد سالم و قابل قبول، باید شرایط هر دو رویکرد را به طور کامل دارا باشد؛ و خلل در هر کدام از این شرایط، می‌تواند قطعیت اجتهاد دینی را تحت الشعاع قرار دهد. در این میان، زبان و خط به علت «تغییرات آوایی»، «تغییرات صرفی»، «تغییرات نحوی» و «تغییرات واژگانی و معنایی» در دوره‌های زمانی مختلف، متحول می‌شوند؛ و تحول زبان و لغت، فهم اراده متکلم در متن را برای افراد در عصرهای دیگر، تغییر می‌دهد. بنابراین، برای فهم مراد متکلم یک متن، می‌بایست یا مفسر متن، هم عصر زبانی متکلم باشد، یا حداقل از لغت‌نامه هم عصر زبانی، برای درک اراده متکلم استفاده کند. اما تفسیر کنونی گزاره‌های قرآن و حدیث، مآلاً متکی به اجتهاد لغت‌نامه نویسان دو قرن بعد از حیات پیامبر (ص) می‌باشند. بنابراین، با وجود این گسست تاریخی لغت و نبود لغت‌نامه‌های متعدد هم عصر پیامبر (ص)، هیچ الزامی وجود ندارد که اجتهاد لغوی دو قرن بعد از پیامبر (ص)، که اکنون مورد استفاده ماست، با واقع معنوی زبان صدر اسلام یکی باشد. پس، حتی اگر مجتهدین متون دینی در اجتهاد شخصی خود به راه صواب باشند، چون شرایط تفسیر متن مهیا نیست؛ تفسیر کنونی متن و گزاره‌های قرآن و حدیث آنها، اساساً قطعیت ندارند؛ و حداکثر، می‌توانند ظنی باشد.

واژگان کلیدی: قرآن، حدیث، اجتهاد، هرمنوتیک، لغت‌نامه، فلسفه قرآن.

\* این مقاله ترجمه‌ای از مقاله:

The effect of lexical discontinuity (the first two centuries) on the certainty of the current interpretation of the Quran

kazemostadi@gmail.com

که در شماره جدید نشریه علمی-پژوهشی «قرآن و روشنگری دینی» منتشر شده است.  
۱. کاظم استادی، پژوهشگر مطالعات اسلامی، کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران.

## مقدمه

قرآن کریم از دیدگاه همه مذاهب اسلامی، مهم‌ترین منبع عقائد، اخلاق و تشریح احکام و قوانین اسلامی است؛ هرچند که در تعیین گستره مباحث فقهی و آیات الاحکام قرآن میان عالمان اسلامی اختلاف وجود دارد. مشهور فقیهان و مفسران، محدوده آیات فقهی قرآن را منحصر به آیات بیانگر احکام فرعی و تکالیف عملی می‌دانند، اما برخی دیگر بر این باورند که افزون بر موضوعات یاد شده، مباحث فقهی دیگری نیز در قرآن آمده است. درباره تعداد این آیات نیز دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. (نک: دائرة المعارف قرآن کریم، ج ۸).

همچنین اعتبار و حجیت سنت (که عمده مسایل دینی از آن استنباط و استخراج می‌شود)، نیز به قرآن متکی است؛ هر چند که فقیهان درباره حجیت ظواهر قرآن بر دو رأی‌اند. برخی آن را نپذیرفته‌اند (نک: مکارم شیرازی، ۸۲۴۱ق: ۲/۸۲۳؛ خویی، ۸۰۴۱ق: ۷۶۲؛ صرامی، ۸۷۳۱ش: ۴۴۱) و احکام قابل استنباط از آیات را در صورت تأیید به وسیله سنت معصومان قابل عمل می‌دانند؛ اما بیشتر علمای اسلامی با استناد به ادله‌ای، آن را ثابت کرده‌اند (نک: میرزای قمی، ۸۷۳۱: ۸۹۳؛ مکارم شیرازی، ۸۲۴۱ق: ۲/۸۲۳؛ صرامی، ۸۷۳۱ش: ۹۵۱)؛ و حتی با نبودن روایتی از معصوم (ع) در تبیین آیات فقهی قرآن، آن‌ها را تفسیر و بر اساس احکام استخراج شده از آیات، حکم می‌کنند.

از دیگر سو، بسیاری از اوامر، نواهی و احکام دینی، شخصی‌اند (نک: محقق حلی، شرایع الاسلام ج ۱، ص ۹۱، ۳۶۱؛ ج ۲، ص ۵۳۱، ۳۵). همچنین برای نمونه ببینید: علامه، تحریر، ج ۱، ص ۴، ۸۵۱؛ ج ۲، ص ۲۵، ۳۲۱. نیز؛ نایینی، منیة الطالب، ج ۱، ص ۳۳) اما برخی از آنها که شخصی نیستند، می‌توانند منجر به اسقاط و یا محدود شدن حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی افراد شوند؛ به عنوان نمونه، تعزیرات شرعی؛ یعنی مجازات‌هایی که برای خاطیان و متخلفان از قوانین شرعی مانند ترک واجبات و ارتکاب محرمات به اجرا درمی‌آیند. (تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۱۸۴).

به نظر می‌رسد که اگر مبنی احکام دینی شخصی، درگیر «اجتهاد ظنی» باشد، شاید قابل اغماض باشد؛ چون مکلفین در عمل به احکام مختارند؛ اما «اجتهاد ظنی» در مواردی همانند سلب حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی انسان‌ها، شایسته نمی‌باشد؛ و عقلاً نخواهند پذیرفت که بر اساس اجتهاد ظنی، حقوق افراد، مورد تعرض واقع شود.

مسأله تحدید و از بین رفتن آزادی‌های فردی و اجتماعی، در جوامع انسانی مسأله بسیار مهم و تأثیرگذاری است، به حدی که به خاطر این اهمیت، در بیشتر کشورهای جهان و نیز برخی از کشورهای اسلامی، تمایل به پذیرش نظام حکومتی سکولار پیدا شده است (به عنوان نمونه نک: شریعتمداری، ۲۸۳۱ش: ۱/۳۸۱). به نظر می‌رسد که در کشورهای اسلامی غیر سکولار نیز، زمانی این اسقاط و یا تحدید آزادی‌ها، منطقی، عقلانی - الهی

خواهد بود، که حداقل، تفسیر و صدور احکام از متون دینی (قرآن و حدیث) کاملاً قطعیت داشته باشند.

از سوی دیگر، اجتهاد دینی و همچنین اجتهاد از قرآن و حدیث، می‌تواند دو رویکرد داشته باشد:

یک: شرایطی که اشخاص برای رسیدن به مرحله و قوه اجتهاد نیاز دارند. یعنی کسی که می‌خواهد با مراجعه به قرآن و حدیث، احکام شریعت را از آنها استخراج کند باید دارای علم‌های همانند ادبیات عرب، تفسیر، کلام، فقه و اصول، شناخت حدیث، درایه و رجال، به عنوان مقدمه اجتهاد باشد (نک: رساله الاجتهاد و التقليد، ص ۶۱) البته شناخت اجماع، جستجو در فتاواهای فقه‌های پیشین و اطلاع از کلیات احکام شرعی و رد فروع بر اصول نیز می‌تواند در اجتهاد درست، مؤثر باشد. (عاملی، الروضة البهیة، ج ۳، ص ۲۶-۶۶)

دو: شرایطی که مجتهدین برای اجتهاد در متن دینی (قرآن و حدیث) با آن روبرو می‌شوند؛ یعنی، وجود یا عدم وجود زمینه امکان اجتهاد قطعی از متن دینی است.

اولی شرایط شخص است و دومی شرایط متن است. اما یک اجتهاد سالم و قابل قبول، باید شرایط هر دو رویکرد را به طور کامل دارا باشد؛ خلل در هر کدام از این شرایط می‌تواند قطعیت اجتهاد فقهی و اجتهاد از قرآن و حدیث و به طور کلی اجتهاد دینی را تحت الشعاع قرار دهد؛ به گونه‌ای که عقل سلیم از پذیرش چنین اجتهادی سرباز می‌زند. به عنوان مثال، «فلسفه لغت» جدای این که از مقدمات فهم صحیح دین است و از مقدمات اجتهاد صحیح در فقه است، بلکه در تفسیر، کلام، فلسفه و هر دانش مرتبط با دین، لازم است.

اما برای درک بهتر رویکرد دوم، نیاز است موارد زیر را پیشاپیش توجه کنیم:

### ۱- اجتهاد از محکمت قرآن و حدیث است.

متن و گزاره‌های قرآن، شامل محکمت و متشابهاتی است؛ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ... (آل عمران، آیه ۷) هرچند که میان اصولیون و مفسران بحث است که کدام آیات از محکمت قرآن و کدام آیات از متشابهات آن می‌باشد. به همین مناسبت درباره تعداد متشابهات در قرآن کریم، میان دانشمندان اختلاف است. (التمهید، ج ۳، ص ۷-۱۶۴)؛ همچنین، این حالت محکم و متشابه، در احادیث و روایات هم وجود دارد (نک: (سیدرضی، نهج البلاغه، ص ۲۴۲؛ صدوق، عیون أخبار الرضا(ع)، ج ۲، ص ۱۶۲).

متشابهات کتاب و حدیث، گزاره‌های فاقد معانی روشن؛ و قابل حمل بر وجوه مختلف می‌باشند (نک: میرزای قمی، ۸۷۳۱: ۱/ ۴۹۳؛ مغنیه، بی‌تا: ۳۲۲؛ جناتی، ۰۷۳۱: ش: ۰۲-۵۱؛

آخوند خراسانی، (۹۰۴۱ق: ۵۳)؛ که، منجر به صدور اوامر و نواهی دینی نمی‌شوند. اما محکومات قرآن و حدیث، طبق رویه سلف فقها، مورد استفاده جهت استنباط و صدور اوامر و نواهی شرعی قرار گرفته‌اند. به عنوان نمونه: ائمه اطهار(ع) در بیان احکام شرعی، به ظواهر آیات قرآن استناد می‌کردند و پیروان خود را نیز به استنباط از آن‌ها تشویق و راهنمایی می‌نمودند (نک: مجلسی، بی‌تا: ۲/ ۷۷۲؛ انصاری، ۸۲۴۱ق: ۰۴۱-۲۴۱).

## ۲- آیا اکنون «شرایط و زمینه امکان اجتهاد قطعی» از محکومات قرآن و حدیث، مهیا است؟

ما می‌دانیم که وظیفه مجتهد، تشخیص نظر شارع است (نک: خویی، ۱۷۳۱ش: ۱ / ۱ و ۸-۲۱. خویی، ابوالقاسم، ۳۱۴۱ق: ۳ / ۴۳۴؛ آخوند خراسانی، ۹۰۴۱ق: ۳۶۴؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۰۳)، هر چند که مجتهد، امکان خطای در اجتهاد دارد (نک: آخوند خراسانی، ۹۰۴۱ق: ۸۶۴؛ محقق حلی، بی‌تا: ۱۸۱؛ اصفهانی، ۴۰۴۱ق: ۶۰۴)، و این امر مورد قبول شیعه است (نک: خویی، ۰۷۳۱ / ۱-۸۲-۲۲)، و در آن تسامح شده است (نک: اصفهانی، ۴۰۴۱ق: ۶۰۴؛ عاملی نباطی، بی‌تا: ۳ / ۶۳۲)؛ اما این «امکان خطای در اجتهاد» با اینکه «زمینه اجتهاد قطعی از متن دینی برای وی مهیا نباشد»، دو امر جداگانه هستند.

اگر از طریقی، همانند: «دسترسی نداشتن به اراده متکلم صدر اسلام» ادعا شود که اکنون «زمینه امکان اجتهاد قطعی» برای مجتهدین و مفسرین متون دینی، مهیا نیست؛ بدان معنی است که هیچ اجتهاد فقهی و تفسیری، نمی‌تواند اساساً قطعی باشد؛ چه مجتهد و مفسر به خطای در اجتهاد دچار شده باشد و چه در اجتهاد خود راه صواب را پیموده باشد. بنابراین فرض، به نظر می‌رسد سیر تشخیص احکام الهی، وقتی لازم الاجراست که، شرایط اجتهاد قطعی (و نه ظنی) در متون دینی مهیا باشد؛ زیرا عمل به ظن مطابق آیات قرآن جایز نیست (یونس، آیه ۶۳، ۹۵؛ اسراء، آیه ۶۳؛ برای دیگر ادله نک: انصاری، ۴۱۴۱ق: ۱ / ۱۳۱-۳۳۱)

## ۱- مشکل

اکنون، مفسر گزاره و متن دینی، در یک افق تاریخی متفاوت با افق تاریخی مؤلف زندگی می‌کند و فهم و تجربه‌های این دو از یکدیگر متفاوت‌اند؛ در صورتی که معنای متن باید در افق تاریخی مفسر، به گونه‌ای فهمیده و ترجمه شود، که این فهم و ترجمه، سهیم شدن و شراکت‌داشتن مفسر در جهان مؤلف باشد. فهم گزاره و متن، مستلزم آن است که مفسر در مفهوم و حقیقت متن و جهان مؤلف، شریک باشد.

بنابراین، افراد در پیش‌گاه کلام وحی و پیامبر(ص) دو دسته هستند:

یک: کسانی که هم عصر زمانی و نسلی این کلام هستند.

دو: کسانی که با فاصله زمانی و منقطع از عصر زمانی و نسلی صدر اسلام، در برابر این کلام واقع می‌شوند.

فرض کنید گزاره‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی زیر در دسترس است:

الف - إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ. (حجر، آیه ۹)

ب - خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ. (اعراف، آیه ۹۹۱)

ج - وَذُوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ. (نساء، آیه ۹۸)

فهم و استفاده از این گزاره‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی، برای «اصحاب و تابعین» پیامبر(ص) و «مسلمانان کنونی» می‌تواند بسیار مختلف باشند؛ و این اختلاف، جدای از اشکالاتی است که به فهم افراد یک عصر زبانی و امکان تفاوت اراده متکلم و شنوندگان حاضر در مجلس تکلم می‌باشد (بعنوان نمونه نک: ریکور، ۳۷۳۱ش: سراسر متن).

اصحاب و تابعین پیامبر(ص)، زبان و لغات به کار گرفته شده توسط پیامبر(ص) را می‌دانستند؛ و تنها ممکن بوده است که در اجتهاد تفسیری خود از کلام وحی (که اراده پیامبر(ص) بوده است)، اشتباه کنند. بنابراین، تفاوت و اختلافی که میان «اصحاب و تابعین» پیامبر(ص) و «مسلمانان کنونی» وجود دارد (که مقصود ماست)، این است که چگونه ما با وجود «تحول زبانی» و «گسست لغوی» و «نبود لغت‌نامه نویسی در قرن اول هجری»، اکنون به معنای لغوی و اصطلاحی و دلالتی گزاره‌های صدر اسلام، دسترسی داشته باشیم؟ ما می‌دانیم که به علت «تغییرات آوایی»، «تغییرات صرفی»، «تغییرات نحوی» و «تغییرات واژگانی و معنایی» در دوره‌های زمانی مختلف، زبان و خط، متحول می‌شوند. به عبارت دیگر، همه خطها و زبان‌هایی را که انسان به کار می‌برد، همواره در تحول‌اند. هرچند که این تحولات در خط نوشتاری بسیار کند پیش می‌رود. حتی تلفظ نیز مانند جنبه‌های دیگر زبان با گذر زمان دستخوش دگرگونی می‌شود؛ و اگر عاملی برای همگرایی لهجه‌ها وجود نداشته باشد، گاهی این لهجه‌ها نسبت به زبان اصلی، آنچنان تفاوت پیدا می‌کنند که بهتر است آن را زبان دیگر بنامیم. یعنی، ممکن است با گذشت زمان، لهجه‌ها به زبان‌هایی کاملاً متفاوت و لغاتی جدید و یا معنی جدید، تبدیل شوند. (استادی، ۵۹۳۱ش: ۵۸۲).

بنابراین، تحول زبان و لغت، فهم اراده متکلم در متن را برای افراد در عصرهای دیگر، تغییر می‌دهد؛ بنابراین، برای فهم مراد متکلم یک متن، می‌بایست یا مفسر متن، هم عصر زبانی متکلم باشد، یا حداقل از لغت‌نامه هم عصر زبانی، برای درک اراده متکلم استفاده کند. کوتاه سخن اینکه:

- ۱- ما در صدر اسلام و فضای زبان عرفی زمان پیامبر(ص) نبوده‌ایم.
  - ۲- ما ناچار هستیم که از لغت‌نامه جهت فهم لغوی و اصطلاحی لغات گزاره‌های عرف صدر اسلام استفاده کنیم.
  - ۳- اکنون لغت‌نامه‌ای هم عصر زمان پیامبر(ص) وجود ندارد.
- بنابراین، مشکل اینجاست که با وجود این گسست لغوی؛ از کجا بدانیم این تفسیر و حکمی که از متن قرآن و حدیث داریم، مطابق با کلام وحی و کلام پیامبر(ص) است؟

## ۲- طرح مسأله

یکی از مراحل مهم در هر تحقیق و اجتهاد، شناسایی دقیق موضوع و تبیین کامل آن است. برای این منظور باید واژه‌ها و اصطلاحات مهم و کلیدی مرتبط با موضوع را شناسایی کرد، انجام این مرحله بدون بهره‌گیری از واژه‌نامه‌ها، نتایج دقیقی را به همراه نخواهد داشت. این ضرورت در تحقیقات متن‌پژوهانه، دوچندان است؛ چرا که در این گونه تحقیقات، علاوه بر آنکه واژه‌ها از زبان و فرهنگی دیگر منتقل می‌شود، گاهی فاصله زمانی عصر صدور متن تا این دوره بسیار طولانی است؛ در چنین فاصله‌ای، ممکن است برخی از کلمات در اثر مرور زمان و اختلاط فرهنگ‌ها و زبانها، معانی تازه‌ای پیدا کرده باشند. به عنوان نمونه، ما می‌دانیم قرآن کریم مطابق با زبان عربی عصر بعثت نازل شده است. همچنین می‌دانیم، زبان عربی، مانند هر زبان دیگری در طول زمان دچار تحول می‌گردد، برخی لغات در عصر بعثت، معنایی داشته که امروز دیگر از آن معانی خبری نیست و معنایی دیگر پیدا کرده، و یا آن معانی حفظ شده، ولی معانی جدید دیگری نیز پیدا کرده‌اند (بعنوان نمونه نک: بهشتی، ۱۳۹۱: ۸).

پس برای فهم درست معانی آیات قرآن و احادیث پیشوایان اسلام، باید تلاش کنیم معنای دقیق واژه‌ها و اصطلاحات را، بر اساس آنچه در همان دوره فهمیده می‌شده، و مطابق با معنای رایج آن عصر، بفهمیم. درست نیست که واژگان قرآن را طبق معنای‌ای که اکنون برای آن واژه‌ها پدید آمده یا با استدلال‌های علمی حاکمی از عرف و فهم کنونی، تفسیر کنیم (به عنوان نمونه آیت الله خوئی، در تحلیل برخی از واژگان با استدلال‌های علمی، برخی اختلافات را در باره معنای واژگان یا ویژگی‌های آن‌ها بیان می‌کنند. نک: خوئی، بی‌تا: ۷۲۴-۷۳۴)؛ بلکه برای تشخیص معانی عصر نزول قرآن، باید به منابع لغوی کهن مراجعه کنیم. بنابراین، یکی از راههای شناخت این معانی، مراجعه به لغت‌نامه‌هایی است که در همان دوران (یعنی، صدر اسلام) تدوین شده است.

شاید گفته شود که سیاق متن می‌تواند نبود لغت‌نامه هم‌عصر پیامبر(ص) را جبران

کند. درست است که استفاده از دلالت سیاق متن، یکی از ابزارهای مهم فهم معنای مراد کلمه و جمله است؛ و شاید مهم‌ترین و تنهاترین راه تفسیر متن، سیاق متن می‌باشد؛ بنابراین، اگر سیاق متن روشن باشد، غالباً می‌تواند تک مجهولات لغوی همان متن را تبیین کند.

توجه به این نکته پیرامون سیاق متن ضروری است که، اما اگر با توجه به تحول زبان و لغت و فاصله زمانی ما با عصر پیامبر(ص) و نبود معیار لغت عصر پیامبر(ص) در نزد ما (به خاطر گسست لغت‌نامه نویسی قرن اول هجری) لغات یک متن، تماماً اجمالی و غیر روشن باشند، دیگر سیاق متنی به دست نمی‌آید تا مفهوم و معنی لغات متن، طبق اراده متکلم، روشن شود. به این نحو که اگر ما مثلاً معنای ۹ لغت از یک گزاره ۰۱ لغتی را طبق لغت‌نامه هم‌عصر پیامبر(ص) بدانیم و تنها معنای یک لغت را ندانیم، می‌توانیم از سیاق متن، احتمالاً اراده معنوی متکلم عصر پیامبر(ص) برای آن یک لغت باقی‌مانده را بفهمیم؛ اما اگر دسترسی معنایی به هر ده لغت این گزاره ده لغتی، نداشته باشیم، دیگر سیاق متن نمی‌تواند کمک‌کار ما برای تفسیر آن متن یا گزاره باشد. به عنوان نمونه، مفسران در تفسیر آیه ۲۰۱ بقره، اختلاف عجیبی به راه انداخته‌اند، به طوری که نظیر این اختلاف را در هیچ آیه‌ای از ایشان نمی‌یابیم. اگر احتمال‌ها و اختلاف‌هایی را که ذکر کردیم در یکدیگر ضرب کنیم، حاصل ضرب، سر از عددی قابل توجه‌ای در می‌آورد. (نک: المیزان، ج ۱، ص ۳۳۲).

### ۳- صورت‌بندی مسأله

برای روشن شدن و درک بهتر مسأله‌ای که قبلاً ذکر شد، لازم است چند نکته را توجه کنیم:

#### ۳-۱- مجهول نیاز به معلوم دارد

در گزاره‌ای که یک مجهول دارد، به وسیله معلومات دیگر گزاره، آن مجهول گزاره، معلوم می‌گردد. اما اگر گزاره‌ای بیش از یک مجهول داشته باشد، تفسیر متن از قطعیت خارج شده و نتایج ظنی خواهد داشت؛ به این شکل که، شدت ظن، وابسته به تعداد مجهولات متن است، و تفسیر متن، بی‌شک شامل مواردی بیش از یک مصداق می‌شود. از سوی دیگر اگر یک گزاره، تمامی افرادش، مجهول باشند، آنگاه، به هیچ‌وجه نمی‌توان مجهولات را معلوم نمود، حتی به صورت معلومات ظنی:



$$2 + 3 - X = 1 \Rightarrow X = 4$$

$$Y + 3 - X = 1 \Rightarrow X = ? \Rightarrow 2 \vee 3 \vee 4 \vee 5 \vee 6 \dots$$

$$Y + Z - X = 1 \Rightarrow X = ? \Rightarrow 0 \vee 1 \vee 2 \vee 3 \vee 4 \vee 5 \vee 6 \dots$$

$$Y + Z - X = Q \Rightarrow X = ? \Rightarrow 0 \vee 1 \vee 2 \vee 3 \vee 4 \vee 5 \vee 6 \dots$$

به عنوان نمونه در آیه:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَابُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (بقره، آیه ۸۷۱).

صرف نظر از اختلاف قرائات در آیات قرآن کریم (نک: استادی، ۴۹۳۱: سراسر متن) و نیز مشکلات نگارشی کتابت وحی (نک: استادی، ۴۹۳۱: ۱۲-۸۵)، که منجر به تغییر در معنی و اراده اصلی کلام وحی و مآلاً ظنی شدن تفسیر متن می‌شود؛ کلمه «عفی» با فرض اعراب و نگارش‌های مختلف (عَفَا، عَفَى، عَفَى، عَفَى، عَفَى، عَفَى) در این آیه، می‌تواند پنج معنا پیدا کند؛ به عنوان مثال، ابن عربی می‌گوید «عفی» در آیه فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ به معنای عطا یا اسقاط است؛ و آن از سیاق فهمیده می‌شود (ابن عربی، ۸۰۴۱ق: ۱ / ۶۹).

بنابراین ما با فرض معلومات دیگر آیه، یک مجهول (عفی) را معلوم می‌نماییم. که اگر معلومات (فرضی) دیگر از آیه نبود، نمی‌توانستیم معنای «عفی» را معلوم کنیم.

### ۲-۳- تسلسل لغوی نباید منقطع باشد

برای استفاده از مفهوم و معنای یک روایت در علم درایه، یک متن روایی را از جهات زیر مورد بررسی قرار می‌دهند: ۱- اوصاف راویان (صحيح، حسن، موثق و ضعيف). ۲- تعداد راویان (مستفیض و عزیز). ۳- انتساب به آخرین گوینده (حدیث قدسی، مرفوع، موقوف و مقطوع). ۴- تغییراتی که در متن یا سند رخ داده (مدرج، مقلوب، مصحف، محرف، مضطرب و موضوع). ۵- حالات وارد بر متن روایت (نص، ظاهر، موول، مجمل، ناسخ، منسوخ، محکم، متشابه و...). جدای از موارد بالا، (که لازم است به عنوان روایت بودن اصل نقل لغت‌نویسان، بر روی لغت‌نویسان صورت گیرد)، سه بررسی ضروری دیگر بر روی متن روایت صورت می‌گیرد:

۶- یقین آور بودن یا نبود روایت (خبر متواتر و خبر واحد).

۷- تعداد واسطه‌ها تا امام معصوم (عالی و نازل)

۸- اتصال و انقطاع سند (مسند، متصل، مرسل، معلق و منقطع)

آیا این سه بررسی مهم، نباید بر روی لغت‌نویسان صورت گیرد؟

اگر به سلسله روایان معنای لغت تا عصر و عرف زبان کلام وحی (لغت صدر اسلام) سند معنای لغت اطلاق کنیم؛ می‌توان، معنای لغت را نیز به لحاظ سند به متواتر و واحد، و خبر واحد را به صحیح حسن، موثق و ضعیف تقسیم کرد؛ و تعداد واسطه‌ها تا زمان لغت عرف صدر اسلام و اتصال و انقطاع آن مورد بررسی قرار داد.

$$X \Rightarrow Y \Rightarrow Z \Rightarrow Q \Rightarrow M \Rightarrow N \Rightarrow \dots \quad X \Rightarrow Y \Rightarrow Z \Rightarrow Q \Rightarrow M \Rightarrow N \Rightarrow \dots$$

به نظر می‌رسد که برای دستیابی به مراد متکلم وحی و لغت عرف صدر اسلام، لازم است، تسلسل لغوی لغت‌نویسان، منقطع نباشد. برای تقریب ذهن؛ یعنی همان گونه که حدیث مقطوع فاقد حجیت است (نک: نه‌ایه‌الدرايه، ص ۸۹۱)، معنای لغت مقطوع نیز، فاقد حجت است.

### ۳-۳ - تبیین مجهولات لغوی، نباید منجر به دور شوند

دور، از اصطلاحات علم منطق است و به معنی توقف وجودی دو چیز بر همدیگر می‌باشد. مانند آنکه الف علت ب باشد و ب هم علت الف باشد. بطلان دور بدیهی است، زیرا مستلزم تقدم شیء بر خودش است (نک: مظفر، بی تا: ۵۲۱؛ قطب‌الدین رازی، ۴۸۳۱ش: ۱۸؛ ابن سینا، ۴۹۳۱ش: ۷۱).

اگر در معنای لغات یک متن، شناخت لغت «الف»، موکول به شناخت لغت «ب» باشد و شناختن لغت «ب»، نیز به شناخت لغت «الف» منوط شود آن را «معنای دوری لغت» و «تعریف شیء بنفسه» می‌گوییم؛ یعنی چیزی را می‌خواهند به خودش بشناسانند.

$$X \Rightarrow Y \Rightarrow Z \Rightarrow X$$

پس، شناساندن چیز مجهولی به خودش باطل است، زیرا لازم می‌آید آن چیز قبل از معلوم شدن از طریق تعریف، معلوم باشد.

بنابراین، ما نمی‌توانیم وقتی لغات یک گزاره یا متن، همگی درگیر اجمال هستند، یکی را به دیگری برگردانیم و لغت الف را از ب استفاده کنیم؛ چراکه پرسیده خواهد شد که معنای لغت ب را از کجا به دست آوردید، خواهید گفت از ج و ج را از چه، نهایتاً خواهید گفت از الف. این رویه معنایی، دوری است و غیر قابل قبول.

### ۳-۴ - گسست لغوی و استفاده از دور، تفسیر را ظنی می‌کند.

لغت‌نامه‌ها در ساختار کلی خود، دو نوع هستند؛ لغت‌نامه‌های اجتهادی و لغت‌نامه‌های تبعی. بنابراین برخی از لغوی‌ها، جدای از احصاء معانی، معانی خاصی را برای واژگان، اجتهاد می‌نمایند؛ به عنوان نمونه، راغب و ابن فارس در لغت، اجتهاد می‌کنند. برخی دیگر از لغوی‌ها نیز، متتبع

هستند، به عنوان نمونه، لسان العرب، صحاح و جوهری، متبوع هستند. غالباً در لغت کتاب‌های متبوع (مانند لسان العرب، قاموس، تاج العروس) شاهد مثال زیاد آورده می‌شود.

بنابراین، جدای از مشکلات «لغت‌نامه‌های اجتهادی و لغت‌نامه‌های تبعی» که در جای خود قابل بررسی و حائز اهمیت است، به نظر می‌رسد که از مطالب عناوین پیشین، می‌توان نتیجه گرفت که: گسست لغوی و استفاده از دور، تفسیر ما را از متن، ظنی می‌کند.

#### ۴- فرضیه

تفسیر یک متن یا گزاره دینی اسلامی می‌تواند به دلایلی همانند برخی از دلایل زیر گوناگون، و در نتیجه ظنی و غیر قطعی شود: ۱- اشتراک لفظی. ۲- حقیقت و مجاز. ۳- معانی حروف. ۴- اطلاق و تقييد. ۵- مرجع ضمير. ۶- وجوه اعراب. ۷- نوع استثناء یا مستثنی منه. ۸- اختلاف در تقدیر. ۹- اجمال لفظ. ۱۰- اختلاف قرائات. و ... (بعنوان نمونه نک: شاکر، ۸۸۳۱ش: سراسر متن)

اما شاخص‌ترین آنها، که بر بقیه دلایل اختلافات تفسیر نیز تأثیر گذار است، معنای لغت است. آیات باید طبق مفاهیم کلمات در زمان نزول قرآن تفسیر شوند. برای تعیین معانی کلمات به کار رفته در آیات، باید با جست و جو در منابع معتبر همه معانی رایج کلمات در زمان نزول شناسایی و با توجه به همه آن معانی، معنای مراد از کلمات در آیات استنباط شوند.

با توجه به تحول زبان و لغت و فاصله زمانی ما با عصر پیامبر(ص) و نبود معیار لغت عصر پیامبر(ص) در نزد ما، به خاطر گسست لغت‌نامه نویسی قرن اول هجری، تفسیر و اجتهاد کنونی از قرآن و حدیث، اساساً ظنی است و قطعیت ندارد.

#### ۵- تدوین فرضیه

برای تدوین فرضیه عدم قطعیت تفسیر کنونی متون اسلامی صدر اسلام، نیاز است مقدماتی را به ترتیب مطرح نمود و بر اساس این مقدمات، نتایجی را حاصل کرد. این مقدمات عبارتند از:

#### ۵- ۱- کشف تفسیر متن یا گزاره، متکی به سیاق متن است

مفسران و دانشمندان علوم قرآن و حدیث، همواره به ارزش و اهمیت دلالت سیاق در فهم درست آیات قرآن و روایات، توجه داشته و دارند (بعنوان نمونه نک: رازی، بی‌تا: ۰۱ / ۰۱۱)؛ و سیاق را بزرگترین و برترین قرینه برای فهم مقصود متکلم دانسته‌اند (به عنوان نمونه نک: طباطبائی، ۷۱۴۱ق: ۶ / ۶۱۱)؛ و عقیده دارند که هر کس آن را نادیده انگارد، در تفسیر

خود، گرفتار خطا خواهد شد (بعنوان نمونه نک: زرکشی، ۱۴۱عق: ۲ / ۰۰۲). حتی برخی مفسران، سیاق را بر اسباب نزول ترجیح داده‌اند (طباطبائی، بی تا: ۶۱ / ۰۸۲). البته، سیاق متن را می‌توان موسع دانست؛ که در این صورت، با دو مسأله تناسب آیات و اسباب نزول، در هم تنیده می‌شود.

مناسبت، که امری درون آیات است، بر مرتبط الاجزاء بودن آیات دلالت داشته و تأکید می‌کند که متن قرآنی یک واحد ساختاری همبسته است و مفسر باید این روابط و مناسبت‌های پیوند دهنده آیات با یکدیگر و نیز سوره‌ها با یکدیگر را کشف کند. (نصر حامد ابوزید، ۲۸۳۱ش: ۴۷۲). اسباب نزول نیز، به نظر می‌رسد صرف ثبت حقایق تاریخی در موضوع متن قرآنی نیست، بلکه فهم متن قرآنی و استخراج دلالت‌های آیات در پرتو شناخت زمینه نزول می‌باشد. (نک: سیوطی، ۱۲۴۱ق: ۱ / ۱-۸۰۱-۷۰۱؛ زرکشی، ۱۴۱عق: ۱ / ۳۲).

## ۵-۲- کشف سیاق متن یا گزاره، متکی به معلوم بودن تک تک لغات متن یا گزاره است

یکی از راه‌های پی بردن به معانی و کاربردهای واژگان یک متن، بررسی موارد استعمال آن واژه‌ها در خود آن متن است؛ چرا که در بسیاری از موارد با توجه به قراین، سیاق و مانند آن، معنایی که واژه‌ها در آن به کار رفته معلوم است و از این طریق می‌توان پی برد که یک واژه در چه معناهایی به کار رفته است.

حتی در برخی از موارد، ممکن است از کثرت استعمال واژه در معنایی، به حقیقت بودن آن واژه برای آن معنا آگاه شویم؛ ولی باید توجه داشت که به کار رفتن یک واژه در یک یا چند معنا، دلیل آن نیست که این واژه در کلیه مواردی که در متن به کار رفته، به این معنا است، بلکه واری موارد استعمال، تنها ما را با معانی کاربردی واژه‌ها و معناهایی که ممکن است واژه‌ها در آنها به کار رود، آشنا می‌کند، ولی تعیین این که از واژه‌های به کار رفته در متن مورد تفسیر، چه معنایی اراده شده، تنها از طریق قراین متصل و منفصل انجام می‌گیرد، و این قراین نیازمند روشن بودن تک تک لغات متن هستند.

## ۵-۳- کشف معنی و مفهوم تک تک لغات یک گزاره و متن، متکی به فرهنگ‌های لغت اختصاصی یا موردی است

درست است که برای فهم اراده متکلم صدر اسلام، ابتدائاً لغت موضوعیت ندارد (به این معنی که اگر معنای عرفی زبان صدر اسلام را بدانیم، کاری به لغت نداریم؛ به عنوان مثال: اکنون وقتی به سخنان افراد جامعه گوش می‌دهیم، برای فهم مطالب به فرهنگ لغت مراجعه نمی‌کنیم) و عرف زبان صدر اسلام، معیار فهم اراده متکلم صدر اسلام است، اما (یکی یا بهتر است در زمان کنونی بگوییم) تنها راه رسیدن به معنای عرفی آن زمان،

مراجعه به منابع لغوی است.

برای تفسیر یک گزاره و متن، مفسرین به منابع لغوی به صورت عام مراجعه می‌کنند. مقصود از منابع لغوی، هرگونه منبعی است که ما را در فهم معنا و کاربرد واژگان در زمان استعمال متکلم یاری دهد. بر این اساس، برای تفسیر متون دینی اسلامی، «قرآن مجید، روایات، سخن صحابیان (رشیدرضا، ۱۳۹۹م: ۷/ ۱؛ سیوطی، ۱۳۴۱ق: ۱ / ۵۵۳-۶۱۴)، فرهنگ عامه مردم در دوران نزول (بلاغی، بی‌تا: ۱ / ۲۳؛ سیوطی، ۱۳۴۱ق: ۱ / ۵۵۳)» همه از منابع لغوی تفسیر به شمار می‌آیند به این معنا که با مراجعه به آنها، معانی و کاربردهای واژه‌های گزاره‌ها و متون اسلامی در عصر نزول روشن می‌گردد.

اما سوال مهم اینجاست که برای فهم خود این منابع عام تفسیر متون اسلامی، از چه منبعی می‌توان استفاده نمود؟ به نظر می‌رسد سرچشمه همه تفسیرها باید به فرهنگ لغات فرهنگ نویسان منتهی شود؛ زیرا کشف معنی و مفهوم تک تک لغات یک گزاره و متن (مخصوصاً کهن، که با ما فاصله زمانی دارد)، متکی به فرهنگ‌های لغت اختصاصی یا موردی<sup>۱</sup> است؛ هر چند که ممکن است برخی با فرض بدیهی بودن، اکثر لغات یک گزاره، معنای یک واژه مجهول را بدون استفاده از لغت‌نامه، اجتهاد و تفسیر کنند؛ اما این بدین معنا نیست، که می‌توان کلاً و اساساً بدون لغت‌نامه، متون صدر اسلام را تفسیر نمود.

به عنوان نمونه: در تفسیر «البیان»، مولف به هیچ یک از منابع معروف لغت‌شناسی عرب یا لغت‌نامه‌های قرآنی ارجاع نداده است؛ بلکه در اکثر موارد به اجتهاد خود عمل نموده است، و در معنای برخی واژگان نیز، مطالبی افزوده است که در هیچ یک از منابع عمومی و اختصاصی لغت‌شناسی قرآنی یافت نمی‌شود. برای مثال، در معنای واژه «عالمین» می‌گوید: «عالمین: جمع است که از لفظ خود مفرد ندارد، مانند «رھط» و «قوم». این واژه به یک مجموعه متجانس از موجودات، اطلاق می‌گردد.» (خویی، بی‌تا: ۶۵۴) «العین»، «لسان العرب»، «مفردات راغب»، «التحقیق» و تفاسیر «مجمع البیان» و «المیزان» هیچ یک به کاربرد واژه عالم در «مجموعه‌ای که اجزای آن با هم ارتباط زمانی و یا مکانی داشته باشند» اشاره نکرده‌اند و این، ثمره اجتهاد لغوی مفسر است.

#### ۵-۴- فرهنگ لغت، متکی به اجتهاد فرهنگ‌نویسان است

ملاک‌های که مفسرین در استفاده از لغت‌نامه‌ها، بیان داشته‌اند، عبارتند از: مستند سخن گفتن، دقیق معنا کردن، در صدد تمایز معانی حقیقی و مجازی بودن، کامل‌تر و جامع‌تر بودن آنهاست؛ با این همه بیان داشته‌اند که: تعبد داشتن به سخنان آنان و پذیرش بی چون و چرای آن، نارواست؛ زیرا آنان گاهی به فهم خود تکیه داشته و در بررسی موارد

۱. منظور از فرهنگ لغت موردی، فرهنگ لغاتی که به صورت کتاب مستقل تکوین شده‌اند نیست؛ بلکه منابع موردی است که در کتب متفرقه مؤلف به مناسبتی به واژه‌های پرداخته است.

کاربرد واژه‌ها، معنای حقیقی را با مجازی خلط کرده و توجهی به کاربرد عرفی آن در زبان یا مثلاً کاربرد قرآنی آن، نداشته‌اند (بعنوان نمونه: بلاغی، بی‌تا: ۱ / ۳۳).

درست است که هدف اساسی مؤلفان فرهنگ‌لغات، روشن نمودن معنای واژگان است و اگر حتی سخن نهایی را در تبیین معنای لغت نگفته باشند، بی‌گمان بسیاری از زوایای آن را شرح داده و کمک خوبی برای دست‌یابی به معنای لغت هستند؛ اما فرهنگ لغات و نیز بحث‌های لغوی مفسران و محدثین، برای فهم معانی واژه‌های متون، بی‌نیاز از استدلال نیست.

این مطلب نشان می‌دهد، که فرهنگ لغت‌نامه، متکی به اجتهاد فرهنگ‌نویسان است (نک: استادی، ۰۴۱ش: سراسر متن)؛ و این اجتهاد، می‌تواند متفاوت از اجتهاد لغوی دیگر باشد. به عنوان نمونه، ابن‌رستویه (م ۷۴۳ق) کتاب «الاتصار لکتاب العین و انه للخلیل» را در دفاع از کتاب «العین» خلیل فراهیدی نوشت و آراء مفضل ضبی (م ۸۶۱ یا ۸۷۱ ق) را که با تألیف کتاب «الرد علی الخلیل» در مقام انکار العین و نقض مندرجات آن برآمده بود، رد کرد. (دانشنامه بزرگ اسلامی، مقاله «ابن‌رستویه»، ج ۳، ص ۵۹۱۱؛ همچنین نک: استدراک الغلط الواقع فی کتاب العین، اثر ابوبکر محمد بن حسن بن عبدالله زبیدی).

بنابراین، با توجه به اجتهادی و استنباطی بودن بسیاری از سخنان آنان - که گاه از گفته‌هایشان پیداست - پذیرش سخنان آنان بدون تحقیق و سند خطاست. بنابراین، اجتهاد ایشان یا صحیح است یا غلط؛ با فرض اجتهاد صحیح، نمی‌توان منکر متکی بودن یک فرهنگ لغت، به اجتهاد مؤلف آن بود.

#### ۵-۵ - اجتهاد صحیح یک لغت‌نامه نویس، متکی به هم عصر زبانی بودن وی می‌باشد

گزارش یک لغت‌نامه‌نویس در باره یک واژه، می‌تواند از سنخ شهادت شرعی، معتبر باشد، یا از سنخ تخصص، یا هیچکدام؛ که آثار هر فرض، متغییر خواهند بود. مثلاً اگر گزارش لغت‌نامه‌نویس، از سنخ شهادت باشد، لازم است که دو مرد عادل شهادت بدهند؛ ولی اگر از سنخ رجوع به متخصص باشد، مرد یا زن بودن متخصص، فرقی ندارد.

بنابراین، جدای از اینکه، اساساً آیا گزارش یک لغت‌نامه نویس، در اجتهاد دینی قابل قبول است یا خیر، و اثرگذاری آن از چه نوعی است، لازم است توجه کنیم، از آن جا که هدف از ریشه‌یابی واژه‌های یک متن (همانند قرآن و حدیث)، دست‌یابی به معانی رایج آن‌ها در زمان استعمال است، بهترین کتاب‌هایی که ما را در این هدف کمک می‌کند، قدیمی‌ترین آن‌ها، و هم‌عصری مؤلف با استعمال واژه است؛ زیرا مؤلفان آن‌ها از نظر زمانی در عصر یا نزدیک به عصر استعمال هستند، و واژه‌ها در آن هنگام، کمتر دست‌خوش تغییر و تحویل شده است.

پس، منطقی به نظر می‌رسد که گفته شود: چون معانی به دلایلی همانند «آمیختن شدن مصادیق چند معنی برای یک لفظ»، «گسست معنی از مورد استعمال» «گسست معنی از نیتِ اصلیِ متکلم»، «گسست معنای معینی که لفظ برای آن وضع شده، از معنایی که لفظ به آن اطلاق می‌گردد» متغییر می‌شوند؛ به عنوان نمونه، کلمهٔ وضو، اکنون به معنای وضو گرفتن است؛ اما شیخ حرّ می‌گوید: روایات، وضو را به معنای استنجاء آورده است. (حرّ عاملی، ۴۱۴۱ق: ۱ / ۹۵۴ به بعد) برخی فقها، نماز بدون طهارت را جایز دانسته؛ ولی خودداری از استنجا را گناه می‌دانند. (جصاص، ۵۰۴۱ق: ۲ / ۵۰۵). بنابراین، لغت‌نامه نویس باید معاصر استعمال لغت باشد تا بتواند معنی واژه را صحیح اجتهاد نماید؛ و به نظر می‌رسد، وقتی در لغت‌نامه، شائبه اجتهاد ایجاد می‌شود، خطاپذیری آن بیشتر می‌شود؛ و باید روشن شود که چه تضمینی وجود دارد که اجتهاد لغوی، صحیح باشد؟

البته همه این‌ها، این جدای از اشکالاتی است که ممکن است میان معنای عرفی و لغوی وجود داشته باشد. مثلاً ادعای متون لغوی این است که ما معنای عرفی را بیان می‌کنیم، با این ادعا، یک دوگانگی بین لغت و عرف ایجاد می‌شود. ادعای لغت این است که عرف را منعکس می‌کند. اما در عین حال مقید به ضوابط و استانداردهای لغت است. بنابراین، گاه معانی عرفی در لغت منعکس نمی‌شود، به خصوص در مورد واژه‌های ترکیبی، فرق لغت و عرف معلوم می‌شود.

## ۵-۶- برای دسترسی به تفسیر متن و گزاره‌های صدر اسلام نیاز است که فرهنگ لغت عصر پیامبر(ص) موجود باشد

هیچ کسی نمی‌تواند منکر شود که شرایط حداقلی، برای دسترسی به تفسیر متن و گزاره‌های صدر اسلام (قرآن و حدیث)، وجود فرهنگ لغتِ هم‌عصر پیامبر(ص) نیست. بنابراین، جدای از آنکه برای دسترسی به تفسیر متن و گزاره‌های صدر اسلام (قرآن و حدیث) نیاز است که فرهنگ لغت عصر پیامبر(ص) موجود باشد، حتی نیاز است که لغت‌نامه‌های متعددی موجود باشند، تا بتوان صحت اجتهاد یا تتبع لغت‌نامه نویس را دریافت. به عنوان مثال، اگر پنج لغت‌نامه از پنج مؤلفِ هم‌عصر پیامبر(ص) یک واژه را به یک معنی خاص بیان کنند، این اطمینان حداقل حاصل می‌شود که این معنی برای آن واژه، می‌تواند صحیح باشد.

البته از سوی دیگر، محدودیت‌های دیگری نیز حتی با وجود فرهنگ‌لغت، در واژه‌های ترکیبی و نیز عدم حصر لغات توسط لغت‌نامه‌نویس، وجود دارد. به این معنی که، لغت‌نامه‌ها معمولاً در مورد واژه‌های مفرد بحث می‌کنند، نه واژه‌های ترکیبی؛ هر چند که ممکن است گاهی در خود واژه‌های مفرد هم، تفاوتی میان لغت‌نامه با عرف زبان

وجود داشته باشد. اما عرف معیار تفسیر متون دینی، عرف صدر اسلام و زمان صدور کلام وحی است، که در واژه‌های ترکیبی آن عرف، نمی‌توانیم از لغت بهره بگیریم. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که غالب لغویون در شمارش معنای لغات، درصدد حصر نیستند. به این معنی، که اصراری ندارند که ادعا کنند تمامی معانی یک واژه را به دست آورده‌اند.

#### ۵-۷- هیچ فرهنگ لغتی از صدر اسلام موجود نیست

لغت‌نامه‌های مهم عربی به ترتیب قدمت عبارتند از: ۱- العین (نوشته خلیل بن احمد فراهیدی، م ۵۷۱ق). ۲- معجم تهذیب اللغه (نوشته ابومنصور محمد بن احمد الأزهری، متوفی ۷۳ق). ۳- جمهره اللغه (نوشته ابوبکر محمد بن الحسن بن ذرید، متوفی ۱۲۳ق). ۴- معجم مقاییس اللغه (نوشته ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریای رازی، م ۵۹۳ق) این کتاب خلاصه‌ای از کتاب العین است. ۵- تاج اللغه و صحاح العربیه (نوشته ابونصر اسماعیل بن حماد جوهری، م ۳۹۳ق). ۶- لسان العرب (نوشته ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم بن منظور، م ۱۱۷ق). ۷- قاموس المحيط (نوشته محمد فیروزآبادی، م ۷۱۸ق). ۸- تاج العروس من جواهر القاموس (نوشته ابوفیض سید محمد مرتضی حسینی واسطی زبیدی، م ۵۰۲۱ق). با توجه به اسناد تاریخی موجود، اکنون هیچ فرهنگ لغتی از صدر اسلام موجود نیست. حوالی سال ۵۷۱ هـ ق با ابتکار ابوعبدالرحمن الخلیل بن احمد بن فرهود بن فهم بن عبدالله بن مالک بن نضر بن الازد (درویش، بی‌تا: ۴)، اندیشه لغت‌نویسی عربی پدیدار گشت (نصار، ۸۰۴۱ق: ۱/ ۴۹۱). کتاب العین که منسوب به اوست<sup>۱</sup>، اولین کتاب مدون در لغت است که به ما رسیده است. این کتاب در قرن دوم تألیف شده است.

بنابراین، هیچ لغت‌نامه هم‌عصر پیامبر(ص) و کلام وحی، اکنون در دست نیست؛ حال یا اساساً این چنین لغت‌نامه‌ای تألیف و تدوین نشده است، یا بر اثر مرور زمان از بین رفته است و در دست ما قرار نگرفته است.

#### ۵-۸- تفسیر کنونی گزاره‌های صدر اسلام، متکی به مفهوم لغات یک قرن بعد می‌باشند

باتوجه به موارد هفتگانه‌ای که قبلاً گذشت می‌توان گفت: تفسیر کنونی متن قرآن کریم و برخی از گزاره‌های صدر اسلام، نهایتاً متکی به تتبع یا اجتهاد (صحیح یا غیر صحیح) لغت‌نامه نویسان یک قرن بعد از حیات پیامبر(ص)، آن هم به عنوان خبر واحد می‌باشد. ممکن است گفته شود اگر ما دسترسی به معنای عرف زمان حیات پیامبر(ص) نداریم در عوض می‌توانیم با دسترسی به روایات امام باقر و امام صادق و امام کاظم (علیهم‌السلام) به معنای عرف زمان حیات پیامبر(ص) دسترسی پیدا کنیم؛ چراکه مهم‌ترین

۱. برای اطلاع از ملاکرات پیرامون انتساب و یا عدم انتساب کتاب العین به احمد فراهیدی، نکه تالمون، ۱۳۷۸ ش: ۹۴-۹۶.



ویژگی لغت‌نامه العین، این است که: مؤلف آن، در عصر امامان معصوم (ع) و دوره صدور بیشترین احادیث شیعی (دوران امام باقر تا امام کاظم علیهما السلام) می‌زیسته است؛ و این ویژگی موجب می‌شود تا العین از اعتبار و جایگاه ویژه‌ای در تبیین معنای واژه‌های به کار رفته در متون اسلامی برخوردار شود.

اما اشکال اساسی اینجاست که، (جدای از این که: آیا خبر واحد یک لغوی ارزش دارد یا خیر؟) این روش استدلال به هم عصری خلیل بن احمد فراهیدی با برخی معصومین (ع) برای تفسیر متون صدر اسلام و کلام وحی، حاوی دور است:

۱- از کجا بدانیم حرف لغوی (کتاب العین) مطابق با معنای کلمات عرف زمان حیات پیامبر (ص) است.

۲- چون روایات و احادیث امام باقر و صادق و کاظم، می‌تواند مؤید فهم معنای عرف زمان حیات پیامبر (ص) باشد.

۳- از کجا بدانیم روایات و احادیث امام باقر و صادق و کاظم (علیها السلام) مؤید فهم معنای عرف زمان حیات پیامبر (ص).

۴- با استفاده از حرف لغوی (کتاب العین) معنای کلام معصومین (ع) را دریافت می‌کنیم. و این اشکال جدای از آن است که ما امکان عرضه روایات معصومین (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۸۸، حدیث ۱ و ۵) به قرآن را، (به علت نبود تفسیر قطعی قرآن، به واسطه گسست لغوی) نداریم.

## ۶- آزمون و ارزیابی فرضیه

یک متن به صورت آزمایشی مورد بررسی قرار می‌گیرد. به آیه ۹ سوره حجر «آیه حفظ» می‌گویند. آیه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» این آیه چندین واژه دارد: «انا» + «نحن» + «نزلنا» + «الذکر» + «انا» + «له» + «لحافظون».

برای تفسیر این آیه، و انشاء حکم اعتقادی «عدم تحریف قرآن» از آن، لازم است مشخص شود که واژه «ذکر» به چه معناست؟

در قدیمی‌ترین لغت‌نامه، یعنی کتاب العین، واژه «ذکر» بیان نشده است (نک: خلیل بن احمد، ۹۰۴۱ق: سراسر متن)؛ ولی واژه‌شناسان متأخر (۵۹۳ق به بعد) برای ماده «ذکر»، دو معنا بیان کرده‌اند: یکی «یادکرد» در مقابل «فراموشی»، و دیگری «نری» در مقابل «مادگی» (ابن فارس، ۴۰۴۱ق: ۲ / ۸۵۳؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۸۲۳).

از سوی دیگر، در قرآن کریم، واژه ذکر ۶۷ بار و با همه مشتقات آن ۱۹۲ بار به کار رفته است (عبدالباقی، ۴۶۳۱: ذیل واژه ذکر). مشکل اینجاست که برای کلمه «ذکر» در قرآن و احادیث اسلامی کاربردهای فراوانی ذکر شده است؛ به عنوان مثال، مفسران به سیاق آیات

قرآن، گفته‌اند که «ذکر» به چند معنا در قرآن آمده است، از جمله: اول، یاد زبانی (بقره، ۰۰۲)؛ دوم، یاد قلبی (آل عمران، ۵۳۱)؛ سوم، گفتار (یوسف، ۲۴)؛ چهارم، خیر (کهف، ۳۸)؛ پنجم، بند و اندرز (انعام، ۴۴)؛ ششم، وحی (صافات، ۳)؛ هفتم، قرآن (انبیاء، ۰۵)؛ هشتم، تورات و کتاب‌های آسمانی پیشین (نحل، ۳۴)؛ نهم، شرافت و بزرگی (زخرف، ۴۴)؛ دهم، اطاعت کردن (بقره، ۲۵۱)؛ یازدهم، بیان کردن (اعراف، ۳۶)؛ دوازدهم، نمازهای پنجگانه (بقره، ۹۳۲)؛ سیزدهم، نماز جمعه (جمعه، ۹)؛ چهاردهم، نماز عصر (ص، ۲۳)؛ پانزدهم، پیامبر (طلاق، ۰۱ و ۱۱) (برای مجموع این موارد نک: راغب اصفهانی، بی‌تا: ذیل واژه ذکر؛ سیوطی، ۱۲۴۱ق: ۱ / ۰۷۱؛ ابن حمید، ۲۴۱ق: ۴۶۹۱ - ۵۶۹۱)

همچنین، ما می‌دانیم که، اسامی قرآن و تعداد این اسامی، در بین علمای تفسیر و علوم قرآن، اختلافات فراوانی وجود دارد، و هر یک برای قرآن اسم‌هایی آورده‌اند (نک: طبرسی، ۰۶۳۱ش: ۱ / ۴۲؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۳۶۳۱ش: ۱ / ۶۱؛ رازی، بی‌تا: ۱ / ۵؛ معرفت، ۵۸۳۱ش: ۰۵؛ کاشفی سبزواری، بی‌تا: ۴۴۱؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۱ / ۸۸ - ۶۹). اما از میان عناوین به کار رفته برای کلام الهی، چهار عنوان معروف‌تر، به صورت اسم در متن موجود کلام الهی وجود دارد: ۱- قرآن (۰۷ مرتبه). ۲- کتاب (۰۰۱ مرتبه). ۳- ذکر (۰۲ مرتبه). ۴- فرقان (۷ مرتبه).

اکنون اگر برخی از طرفداران اندک تحریف به نقصان در قرآن، بگویند:

منظور از «ذکر» که در این آیه به کار رفته است، خود پیامبر است نه قرآن، زیرا در آیه‌های دیگر کلمه «ذکر» درباره خود پیامبر به کار رفته است؛ آن‌جا که می‌فرماید: قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا. رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ (طلاق، ۰۱ و ۱۱)؛ [در حقیقت]، خداوند چیزی را که مایه تذکر است بر شما نازل کرده، رسولی به سوی شما فرستاده که آیات روشن خدا را بر شما تلاوت کند. می‌بینیم منظور از ذکر در این آیه شریفه [حجر/۹] رسول خداست و معنای آن چنین است که؛ ما پیامبر(ص) را فرستادیم و او را از شر اشرار محفوظ خواهیم داشت. (نوری، چاپ سنگی: ۶۳۳)

چه خواهیم کرد؟ اگر از سیاق متن استفاده کنیم، و در جواب بگوییم:

این تأویل، باطل و نادرست است؛ زیرا کلمه «تنزیل» و «انزال» که در آن دو آیه به کار رفته، به معنای نازل نمودن می‌باشد و این کلمه دلالت دارد بر این که منظور از «ذکر» در هر دو آیه قرآن است نه پیامبر و اگر منظور از «ذکر» پیامبر بود، کلمه «ارسال» و مشابه آن به کار می‌رفت که به معنای فرستاده است نه تنزیل و انزال.

همچنین نمی‌توان گفت که منظور از «ذکر» در آیه «حفظ» نیز پیامبر(ص) است؛ زیرا سه آیه قبل از آن، این آیه شریفه واقع شده است: وَ قَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ؛ (حجر، آیه ۶) در این آیه، خطاب بر پیامبر(ص) شده که ذکر بر وی فرود

آمده است و منظور از ذکر در این آیه شریفه قرآن است. با در نظر گرفتن این معنا جای تردید باقی نمی‌ماند که منظور از ذکر در سه آیه بعدی نیز قرآن است؛ نه پیامبر(ص). (نک: خویی، ۷۸۳۱ش: ۷۷۲ به بعد؛ جوادی آملی، ۳۹۳۱ش: ۳۵)

طرفداران تحریف به نقصان قرآن، خواهند گفت:

همه اتفاق دارند بر این که تا زمانی که نص صریح بر بیان مراد از قرآن وارد نشده باشد، نمی‌توان به تشابهات قرآنی تمسک کرد، پس در این که اگر آیه‌ای متشابه باشد، نمی‌توان به آن استناد کرد همه اتفاق نظر دارند و در اینجا هم این آیه از اقسام تشابهات است، از جمله موارد تشابه مشترک لفظی یا معنوی است یعنی چنانچه در آیه‌ای یک لفظ مشترک استعمال شود، اگر مشترک لفظی باشد بدون قرینه معینه بعضی از افراد آن تعیین پیدا می‌کند و اگر مشترک معنوی باشد در صورتی که یقین داشته باشیم قدر مشترک از آن اراده نشده بلکه یکی از افراد و مصادیق اراده شده و قرینه معینه‌ای هم در کار نباشد سبب می‌شود آیه از اقسام تشابهات محسوب شود و این امری است که همه بر آن اتفاق دارند. در اینجا هم لفظ «ذکر» در این آیه آمده، لکن این کلمه در موارد زیادی در قرآن بر رسول خدا(ص) اطلاق شده و احتمال دارد که منظور از ذکر در این آیه هم رسول خدا(ص) باشد... پس به واسطه اراده معانی مختلف از ذکر در قرآن، حداقل این احتمال وجود دارد که مراد از «ذکر» در این آیه رسول خدا(ص) باشد لذا این آیه از اقسام تشابه بوده و قابل استناد نیست. (نوری، چاپ سنگی: ۶۳۳)

با توجه به این اشکال و پاسخ، به نظر می‌رسد، می‌توان نتیجه گرفت که حتی اگر هر کدام از کلمات دیگر این آیه یعنی: «انا» + «نحن» + «نزلنا» + «له» + «لحافظون» و آیات قبل و بعد، دارای تنها یک معنی باشند و مشترک لفظی و معنوی دیگری نداشته باشند، این سیاق متن آیات، نمی‌تواند از اراده اصلی متکلم کلام، برای معنی واژه «ذکر» کمک‌رسان باشد؛ و نیاز است که مفسر بتواند به لغت‌نامه هم‌عصر پیامبر(ص) برای تبیین واژه ذکر استناد کند. چون این لغت‌نامه موجود نیست، اجتهاد قطعی از این آیه، منتفی خواهد شد.

## ۷- حل مسأله و ارائه نظریه

با توجه به آن چه در تمام متن گذشته بیان شد و نهایتاً مورد آزمون و ارزیابی قرار گرفت. تفسیر کنونی گزاره‌های صدر اسلام (قرآن و حدیث)، مآلاً متکی به اجتهاد لغت‌نامه نویسان دو قرن بعد از حیات پیامبر(ص) می‌باشند. بنابراین، با وجود این گسست تاریخی لغت و نبود لغت‌نامه‌های متعدد هم‌عصر پیامبر(ص)، هیچ الزامی وجود ندارد که اجتهاد

لغوی دو قرن بعد از پیامبر(ص)، که اکنون مورد استفاده ماست، با واقع معنوی کلام پیامبر(ص) و ائمه معصومین(ع) صدر اسلام یکی باشد.

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که، اکنون شرایط اجتهاد مفسرین و فقها برای فهم متن، مهیا نیست. پس، حتی اگر مجتهدین متون دینی در اجتهاد شخصی خود به راه صواب باشند، چون شرایط تفسیر متن مهیا نیست؛ تفسیر کنونی متن و گزاره‌های قرآن و حدیث آنها، اساساً قطعیت ندارند؛ و حداکثر، ظنی می‌باشد.

### نتیجه

به توجه به نداشتن لغت‌نامه‌های متعددی از صدر اسلام که بتوان به وسیله آنها مراد متکلم از اجزاء گزاره‌های متنی را به طور قطعی به دست آورد؛ و نیز ناکافی بودن سیاق متون اسلامی در تفسیر قطعی برای آنها، به نظر می‌رسد که تفاسیر موجود از گزاره‌های متنی تاریخمند اسلامی همانند قرآن کریم، ظنی می‌باشند؛ بنابراین و در این میان، به نظر می‌رسد که فقط استدلال‌های عقلی، می‌توانند قابل تأمل باشند، البته به شرطی که یکی از مقدمات آن استدلال‌ها، وابسته به گزاره‌های متنی تاریخمند اسلامی (که ظنی هستند)، نباشند.

ثمره این نظریه گسست معنایی، این خواهد بود که هر احکام قطعی و رادیکال اسلامی، که ناقض آراء عقلی عمومی باشند (که توضیح مختصر آن در مقدمه گذشت)، نمی‌توانند لازم الاجرا باشند. به عبارت دیگر، شاید بتوان فردی را از نظر عقیدتی مثلاً مرتد دانست، اما نمی‌توان وی را به حکم قطعی ارتداد، اعدام نمود؛ مگر اینکه این اعدام وی، منوط به استدلال عقلی فارغ از اجتهاد متنی دینی، از گزاره‌های ظنی باشد.

# خردنامه قرآن و حدیث

## دوفصلنامه علمی - تخصصی

### منابع و مأخذ

۱. ابن حمید، صالح بن عبد الله (۱۴۲۶ق)، نصره النعیم، جده: دارالوسیلہ.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۹۴ش)، دانش نامه علائی، تهران: مولی.
۳. ابن عربی، محمد بن عبد الله (۱۴۰۸ق)، احکام القرآن، بیروت: دارالجلیل.
۴. ابن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
۵. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۲ش)، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
۶. استادی، کاظم (۱۳۹۴ش)، ارتباط اختلاف قرائات با تحریف قرآن، پژوهشهای قرآنی، ش ۱، بهار.
۷. استادی، کاظم (۱۳۹۵ش)، تاریخچه تغییر خط، قم: نشر مؤلف.
۸. استادی، کاظم (۱۳۹۵ش)، درآمدی بر فلسفه خط، قم: نشر مؤلف.
۹. استادی، کاظم (۱۴۰۰ش)، تأثیر اجتهاد لغوی در اجتهاد فقها از متون دینی، قم: بی نا.
۱۰. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۰۴ق)، الفصول الغریبه، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
۱۱. انصاری، مرتضی (۱۴۱۴ق)، رسائل، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۲. انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق)، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت.
۱۴. بحر العلوم، محمد (۱۴۱۲ق)، الاجتهاد اصوله و احکامه، بیروت: دار الزهراء.
۱۵. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضره، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. بلاغی، محمد جواد (بی تا)، آلاء الرحمن، قم: مکتبه الوجدانی.
۱۷. بهائی (بی تا)، جامع عباسی، قم: نشر اسلامی.
۱۸. بهشتی، محمد حسین (۱۳۹۰ش)، روش برداشت از قرآن، تهران: روزنه.
۱۹. بی نا (۱۳۶۹ش)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ج ۳، مدخل ابن درستی)، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۰. بی نام (۱۳۷۷ش)، دائرة المعارف قرآن کریم (ج ۸، مدخل تفسیر فقهی)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۱. تالمون، رافائل (۱۳۷۸ش)، کتاب العین خلیل بن احمد، نشر دانش، ش ۴، زمستان.
۲۲. جزیری، محمدجعفر (۱۴۱۳ق)، منتهی الدراییه فی توضیح الکفایه، قم: دارالکتاب.
۲۳. جزیری، عبدالرحمن (۱۴۲۴ق)، الفقه علی مذاهب الاربعه، بیروت: دارالکتب.
۲۴. جصاص (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن، بیروت: دارالاحیاء.
۲۵. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۰ش)، منابع اجتهاد (از دیدگاه مذاهب اسلامی)، تهران: کیهان.
۲۶. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۹۳ش)، نزاهت قرآن از تحریف، قم: اسرا.
۲۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعه، قم: آل البيت.
۲۸. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳ش)، تفسیر اثنا عشری، تهران: میقات.
۲۹. حلی، جعفر بن حسن (بی تا)، معارج الاصول، قم: آل البيت.
۳۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۸ش)، تحریر الاحکام الشرعیه، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۱. حلی، جعفر بن حسن (بی تا)، شرایع الاسلام، قم: اسماعلیان.
۳۲. خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، محقق مخزومی، قم: مؤسسه دارالهجره.
۳۳. خمینی، روح الله (۱۳۷۹ش)، تحریر الوسیله، قم: دارالعلم.
۳۴. خوبی، ابوالقاسم (۱۳۸۷ش)، ترجمه البیان، قم: دارانقلین.
۳۵. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۰۸ق)، البیان، بیروت: بی نا.
۳۶. خوبی، ابوالقاسم (۱۳۷۰ش)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم: الهادی.
۳۷. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، مصباح الاصول، قم: داوری.
۳۸. خوبی، سید ابوالقاسم (بی تا)، البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوی.
۳۹. درویش، عبد الله (بی تا)، العین للخلیل بن احمد الفراهیدی، چاپ بغداد.
۴۰. رازی، ابوالفتوح (بی تا)، تفسیر روح الجنان، تهران: چاپ اسلامی.
۴۱. رازی، فخر الدین (بی تا)، مفاتیح الغیب تفسیر کبیر، قاهره، چاپ افسست قم.
۴۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: چاپ سید کیلانی.
۴۳. رشیدرضا، محمد (۱۹۹۰م)، المنار، مصر: الهيئة المصریة العامة للکتاب.
۴۴. ریکور، بل (۱۳۷۳ش)، زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر مرکز.

# خردنامه قرآن و حدیث

## دوفصلنامه علمی - تخصصی

### منابع و مأخذ

۴۵. زبیدی، ابوبکر محمد بن حسن (۱۴۲۴ق)، استدراک الغلط الواقع في كتاب العين، دمشق: دارالبعث.
۴۶. زرکشی، بدرالدین (۱۴۱۶ق)، البرهان في تفسير القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۴۷. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۲۱ق)، الاتقان في علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العربی.
۴۸. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۸ش)، ریشه یابی اختلافات تفسیری، صحیفه مبین، ش ۲۳.
۴۹. شریعتمداری، حمیدرضا (۱۳۸۲ش)، سکولاریزم در جهان عرب، قم:
۵۰. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، عیون أخبار الرضا (ع)، بیروت: الاعلمی.
۵۱. صرامی، سیف الله (۱۳۷۸ش)، جایگاه قرآن در استنباط احکام، قم: بوستان کتاب.
۵۲. طباطبائی، محمد حسین (بی تا)، حاشیه الكفاية، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۵۳. طباطبائی، محمد حسین، المیزان في تفسير القرآن، جامعه مدرسین، قم، بی تا. نیز: همان (۱۴۱۷ق)، بیروت: موسسه اعلمی.
۵۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰ش)، مجمع البیان، تهران: فراهانی.
۵۵. عاملی جبعی، علی بن احمد (۱۳۷۹ش)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، قم: دلیل ما.
۵۶. عاملی ناطلی، علی بن محمد (بی تا)، الصراط المستقیم إلى مستحقى التقديم، محقق میخائیل، نجف: المكتبة الحیدریه.
۵۷. عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۶۴ق)، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، تهران: چاپ افست.
۵۸. الغروی الإصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴ش)، نهائیه الدراية في شرح الكفاية، قم: موسسه سيد الشهداء (ع).
۵۹. فراهیدی، خلیل (بی تا)، العین، تحقیق، المخزومی، بغداد: دار الرشید.
۶۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، بصائر، بیروت: چاپ نجار.
۶۱. قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۴ش)، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح رساله الشمسیه، قم: بیدار.
۶۲. کاشفی سبزواری، حسین (بی تا)، جواهر التفسیر، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
۶۳. کلینی (بی تا)، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: اسلامیة.
۶۴. مجلسی، محمد باقر (بی تا)، بحار الانوار، بیروت: الوفاء،
۶۵. مظفر، محمد رضا (بی تا)، المنطق، دارالتعارف.
۶۶. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۵ش)، علوم قرآنی، قم: یاران، قم.
۶۷. معرفت، محمد هادی (۱۴۲۸ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم: التمهید.
۶۸. مغنیه، محمد جواد (بی تا)، علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، بیروت: دارالجواد.
۶۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق)، انوار الاصول، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
۷۰. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۴ش)، رساله الاجتهاد و التقليد، تهران: نشر آثار امام.
۷۱. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۳۷۸)، قوانین الاصول، قم: تهران: اسلامیة.
۷۲. نایینی، محمد حسین (۱۳۹۸ش)، منیه الطالب، قم: جامعه مدرسین.
۷۳. نصار، حسین (۱۴۰۸ق)، المعجم العربی، قاهره: داراللمصر.
۷۴. نوری، حسین (۱۲۹۲ق)، فصل الخطاب، چاپ سنگی، نجف: بی تا.



### واکاوی مترادف ها و وجوه معنایی واژه «عمل» با محوریت نامه پنجم در نهج البلاغه

فاطمه غیائی راد<sup>۱</sup>

محمد معرفت<sup>۲</sup>

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۴/۲۶

پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۹

#### چکیده

مقاله‌ی حاضر به بررسی واژه «عمل» و پاسخ به این پرسش که مترادف‌یابی و وجوه معنایی واژگان نامه‌های امام علی علیه السلام در نهج البلاغه چگونه می باشد، پرداخته است. با رجوع به لغتنامه‌ها و شروح و ترجمه‌های نهج البلاغه توانسته است، مترادف‌ها و وجوه معنایی واژه «عمل» را بیابد؛ و به این مهم دست یابد که حضرت علی علیه السلام از کدام واژه‌ها به جای کلمه «عمل» استفاده کرده اند و کدام معنا از واژه «عمل» مراد حضرت علی علیه السلام بوده است. در آغاز، به اهمیت درک معانی واژه «عمل» برای فهم صحیح سخنان حضرت علی علیه السلام اشاره می‌شود و سپس به بحث مترادف‌ها و وجوه معنایی این واژه پرداخته می‌شود. مترادف، در لغت به معنای سوار شدن بر اسب، پشت سر دیگری است و در اصطلاح، به دلالت دو یا چند لفظ بر یک معنا گفته می‌شود؛ به بیان دیگر، به اتحاد دو یا چند لفظ در معنا و اختلاف آنها در لفظ، مترادف می‌گویند (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۸) مانند: عمل، فعل، صنع، اداء و مهنه که در این پژوهش به مترادف بودنشان دست پیدا کردیم. در ادامه به تحلیل الفاظ مترادف آن می‌پردازیم.

سپس مقاله به بررسی وجوه معنایی واژه «عمل» در نامه مذکور پرداخته است. اگر در لفظ یا عبارتی چند معنا احتمال رود، این معانی را «وجوه» گویند. بدین معنا که عبارت مذکور را بتوان بر چند وجه تعبیر کرد و هر وجهی را تفسیری شمرد. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که استفاده از واژه «عمل» در معانی مختلف، از جمله مسئولیت اجتماعی (کارگزار)، انجام کارها (فعل) و آثار و نتایج (غرس) قابل درک است. این معانی ابعاد مختلف و متنوع واژه «عمل» را در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها معرفی می‌کند.

واژگان کلیدی: نهج البلاغه، مترادف‌یابی، وجوه معنایی، عمل، نامه پنجم.



## مقدمه

بی‌شک راه ورود به معنای واژه از خود آن واژه می‌گذرد و شناخت دقیق مختصات واژه است که می‌تواند به معنای صحیح منتهی گردد. در هر زبانی فهم دقیق متون از اهمیت بالایی برخوردار است؛ زیرا باید مقصود گوینده یا نگارنده به‌درستی روشن گردد. در صورتی که این مهم، از روشی صحیح پیروی نکند، ممکن است معنایی متفاوت با دیدگاه ابتدایی به دست آید. برای فهم درست متون ادبی و دست‌یابی صحیح و روشمند به آموزه‌های دینی، به ویژه متن نهج‌البلاغه حضرت علی (علیه‌السلام) راهی جز فهم الفاظ و واژگان آن وجود ندارد. نهج‌البلاغه متنی راهگشا، کامل و برخوردار از ساحت‌های گوناگون بوده که مسیر و افقی روشن را برای سعادت انسان می‌گشاید.

اصل مترادف و ریشه آن، پی در پی بودن چیزی است. در کتاب المحيط فی اللغة درباره مترادف نوشته است: «تَرَادَفَ الْقَوْمُ: بِمَعْنَى تَعَاوَنُوا» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ هجری قمری - ۱۹۹۴ میلادی، ج ۹، ص ۲۹۰)؛ یعنی قوم پشت سر هم آمدند. مترادف در کاربردهای لغوی نیز از همین معنی گرفته شده است. لغاتی که پشت سر هم می‌آیند و بر یک معنی دلالت دارند؛ گویی چند لفظ که به یک معنی می‌آیند در یک ردیف و پشت سر هم هستند. در میان محققان و زبان‌شناسان قدیم و معاصر درباره اصطلاح مترادف اتفاق نظر وجود ندارد. قدما و پیشینیان مترادف را در یک معنای عام و کلی و بدون هیچ قید و شرطی به کار می‌بردند؛ اما آرای محققان و زبان‌شناسان معاصر از دقت بیشتری برخوردار است. آن‌ها معتقدند مترادف به دو دسته کلی یعنی مترادف تام و غیرتام یا شبه مترادف تقسیم می‌شود در کنار معتقدان به مترادف در نهج‌البلاغه تعداد کمی از شارحان نیز وجود مترادف را در نهج‌البلاغه انکار کرده‌اند. برای شناسایی معنای یک واژه و واژگان مترادف آن و به منظور فهم دقیق‌تر معنا باید به مقایسه هریک از واژگان با واژه‌های مترادف آن پرداخت.

در بحث وجوه واژگان همان‌طور که دامغانی در کتاب الوجوه و النظائر لألفاظ کتاب الله العزیز آورده: «أن تكون الكلمة واحدة ذكرت في مواضع متفرقة من القرآن الكريم على لفظ واحد و حركة واحدة، و لكن يراد بها في كل مكان ذكرت فيه معنى يخالف معناها في المكان الآخر» (دامغانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷)؛ «یکون المراد بالوجوه إنما هو اسم للمعاني؛ اصطلاح «وجوه»، به معنای گوناگونی که واژه‌های مشترک دارند اطلاق می‌شود و وجوه اسم معنایی است. سیوطی می‌نویسد: وجوه، لفظ مشترکی است که در چند معنا به کار می‌رود؛ مثل لفظ امت (الزرکشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۰۲)

پژوهش حاضر درصدد است تا ابتدا به بررسی معنای واژه و واژگان مترادف آن در شروح نهج‌البلاغه و سپس به وجوه معنایی واژه مورد نظر بپردازد و آنگاه مطالب مربوط به این واژه‌ها را تحلیل و دسته‌بندی نماید.

نزدنامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی - تخصصی

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۷۰

در این زمینه مقاله ای با عنوان «بررسی الفاظ مترادف در نهج البلاغه» در زمستان سال ۱۳۸۵ توسط حامد صدقی و طیبه سیفی در نشریه مطالعات اسلامی با شماره ۷۴ به چاپ رسیده است که در آن سه محور کلی، بررسی دیدگاه محققان و زبان شناسان قدیم و معاصر در مورد ترادف و نیز بررسی آرای شارحان نهج البلاغه درباره اثبات یا انکار ترادف و در محور سوم تعدادی از الفاظ مورد ارزیابی قرار گرفته است. بخش زیادی از این مقاله به مسئله ی اثبات و یا انکار ترادف پرداخته است و لغات بسیار کمی را مورد بررسی و ترادف یابی قرار داده است؛ اما در پژوهش حاضر بر آنیم تا همه ی کلمات و واژگان کلیدی نامه های حضرت به کارگزاران را مترادف یابی کرده و به تحلیل وجوه معنایی آن‌ها بپردازیم.

مقاله ی دیگری در بهار و تابستان ۱۳۹۳ توسط عباس مصلاهی پور یزدی و مروّت محمدی با عنوان «معناشناسی بصیرت در نهج البلاغه» در فصلنامه ی علمی پژوهشی کتاب قیّم با شماره ی ۱۰ به چاپ رسیده است.

در این مقاله بعد از بررسی معنای لغوی و اصطلاحی واژه ی بصیرت، واژه های هم نشین و جانشین بصیرت را مورد ارزیابی قرار داده است و بخش زیادی از فضای مقاله به همین دو مورد اختصاص داده شده است. در واقع فقط یک کلمه از کلمات نهج البلاغه در همه ی ابعاد و حوزه های معنایی مورد بررسی قرار گرفته است؛ در پژوهش پیش رو قرار است واژه «عمل» مترادف یابی شود و وجوه معنایی آن بیان شود.

در زمینه واژگان نهج البلاغه، فرهنگ لغات متعددی تالیف و به چاپ رسیده است؛ اما هر کدام از آن‌ها، بعد از معرفی ریشه ی واژه، معنا و مشتقات آن را ذکر کرده اند؛ ولی مترادفات و وجوه معنایی آن واژه را در کل نهج البلاغه مورد ارزیابی قرار نداده اند؛

به عنوان مثال کتاب «مفردات نهج البلاغه» تالیف سیدعلی اکبر قرشی است که در سال ۱۳۷۷ توسط مرکز فرهنگی نشر قبله در شهر تهران به زبان فارسی و در دو جلد به چاپ رسیده است. این اثر ارزشمند به شرح تک واژگان نهج البلاغه پرداخته و هریک را مورد بررسی قرار داده و شواهد و مصادیقی از سخنان امام علی (ع) برای آنها را نیز نقل گردیده است. این کتاب گران بها در حوزه ی مترادفات هر واژه وارد نشده است و فقط به معنای هر کلمه و تعداد دفعاتی که آن کلمه در کل نهج البلاغه تکرار شده، بسنده کرده است.

کتاب دیگری که در این زمینه کار شده است توسط مرحوم محمد دشتی با عنوان «فرهنگ واژه های معادل نهج البلاغه» در سال ۱۳۷۶ در شهر قم به کمک موسسه تحقیقاتی امیرالمومنین (ع) در یک جلد تالیف و به چاپ رسیده و به شیوه ی کتاب های معجم و بر اساس حروف الفبا، تنظیم شده است. مؤلف در این کتاب واژه های هم معنا و دارای کاربردهای مشترک و نیز در صورت استعمال آن واژه با صفات گوناگون مناسب، جمع آوری شده و روابط

میان واژه‌ها با ارجاع و طبقه‌بندی مشخص گردیده برای سهولت دسترسی به آنها، نشانی تمام واژه‌ها را در خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار بیان کرده است.

اما از جمله نواقص و معایب این اثر ارزشمند میتوان به کامل نبودن و جامع نبودن و استفاده از مدخل‌های فارسی اشاره کرد. نکته‌ی حائز اهمیت آن است که با توجه به عنوان انتخابی از سوی مولف، این کتاب نه تنها در راستای عنوان انتخاب شده، کار نکرده است و معادل یک واژه را مورد بررسی قرار نداده، بلکه مترادف آن را نیز مطرح نکرده است؛ در کتاب مذکور کلمات زیادی از نهج البلاغه مورد ارزیابی قرار گرفته است؛ اما مترادف یابی و معناشناسی برای هر کلمه به طور کامل صورت پذیرفته است.

در این مقاله سعی شده واژه‌ای از سخنان امیرالمومنین در نهج البلاغه بطور کامل و دقیق از حیث ترادف و وجوه معنایی بررسی شود، تا مراد حضرت از بکارگیری واژه مشخص شود.

## نامه ۵

و من کتاب له علیه السلام إلى أشعث ابن قيس عامل أذربيجان وَإِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطَعْمَةٍ وَ لَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ وَ أَنْتَ مُسْتَرْعَى لِمَنْ فَوْقَكَ  
لَيْسَ لَكَ أَنْ تَفْتَاتَ فِي رَعِيَّةٍ وَ لَا تَخَاطِرَ إِلَّا بِوَثِيقَةٍ وَ فِي يَدَيْكَ مَالٌ مِنْ مَالِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَنْتَ مِنْ خَزَائِنِهِ حَتَّى تُسَلِّمَهُ إِلَيَّ وَ لَعَلِّي أَلَّا أَكُونَ شَرًّا وَ لَا تَكَّ لَكَ وَ السَّلَامُ (صبحی ، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۶۶)

نامه ۵ ام امام در همه نسخ بررسی شد و تفاوتی در متن یافت نشد؛ در این نامه از شیوه‌های اقناعی (تصویرسازی) برای تحدید مخاطب استفاده شده. که کلید واژه اصلی آن واژه «عمل» می باشد.

برای رسیدن به مراد حضرت از بکارگیری الفاظ مشخص در نامه‌هایشان به کارگزاران نیاز هست تا با فرد-کارگزار-مخاطب آشنا باشیم، بنابراین اجمالا به بیان نکاتی از زندگی این کارگزار می پردازیم:

این نامه پس از جنگ جمل در شعبان ۳۶ هجری در شهر کوفه خطاب به اشعث ابن قیس نوشته شده (دشتی ، ۱۳۷۹، ص ۳۴۵).

اشعث در مقام والی آذربایجان در حکومت امام علی (ع) پس از تکیه زدن بر کرسی خلافت نسبت به همه کارگزاران حکومتی عصر عثمان تجدید نظر کرد، برخی را برکنار ساخت و برخی را بنا به مصالح جامعه مسلمین بر منصب خویش باقی گذاشت. تصمیم امام بر این استوار شد که اشعث را بر کارگزاری آذربایجان باقی بگذارد. از این‌رو در نامه‌ای که بخشی از آن در نهج البلاغه آمده است، گذشته وی

را به یادش می‌آورد و وی را در جبران گذشته تشویق می‌کند: «... اگر سستی‌هایی در تو رخ نمی‌داد، پیش از دیگران در این امر اقدام می‌کرد؛ شاید آخر کارت باعث ستایش و جبران اول آن شود» (دین‌پرور، ۱۳۹۴ ج ۱، ص ۱۰۶).

اشعث در جنگ جمل حضور نداشت. پس از جنگ جمل، امام علی (ع) در نامه‌ای به او فرمان داد تا اموال آذربایجان را تحویل دهد: «حوزه فرمانروایی‌ات طعمه تو نیست، بلکه امانتی است بر گردن تو و از تو خواسته‌اند که فرمان‌بردار کسی باشی که فراتر از توست. تو را نرسد که خود هرچه خواهی، رعیت را فرماندهی یا خود را درگیر کاری بزرگ کنی، مگر آنکه دستوری به تو رسیده باشد. در دستان تو مالی است از اموال خداوند عزوجل و تو خزانه‌داری تا آن را به من تسلیم کنی. امید است که من برای تو بدترین والیان نباشم و السلام». وقتی نامه امام (ع) به او رسید، با برخی از دوستانش به مشورت نشست و وحشت خود از امام را (به جهت سوءاستفاده از بیت المال) با آنها در میان گذاشت و ابراز داشت که نزد معاویه می‌رود و به او می‌پیوندد. مشاوران این عمل را نکوهیدند و گفتند: «در این صورت مرگ برای تو از این کار بهتر است، زیرا شهر و دیار و خویشان خود را رها کرده و دنبال‌روی اهل شام گشته‌ای.» خبر این ماجرا به کوفه و امام (ع) رسید. امام (ع) نامه‌ای به او نوشت و او را مورد توبیخ و سرزنش قرار داد و وی را به سوی خویش فراخواند. نامه امام را حجر بن عدی پیش او برد و او را با خود به نخيله، منطقه‌ای نزدیک کوفه آورد. اشعث اموال خود را خدمت امام (ع) عرضه کرد. روایت است که ارزش اموال او (که به ناحق از بیت المال مسلمین کسب کرده بود) به صد هزار یا چهارصد هزار درهم می‌رسید. امام (ع) نخست همه اموال وی را ضبط کرد، اما سی هزار درهم را به او بازگرداند. اشعث گفت این مبلغ برای من کم است. امام (ع) فرمود حتی یک درهم زیادت‌تر از این به تو نمی‌دهم: به خدا سوگند، اگر تمامش را واگذاری از همه چیز برایت بهتر است. هیچ گمان ندارم که بر تو حلال باشد و اگر به این مطلب یقین می‌داشتیم همین را هم به تو نمی‌دادم (همان، ج ۱، صص ۱۰۷، ۱۰۶).

نهایتاً از شیوه سخن در این نامه در می‌یابیم حضرت از باب عتاب اشعث را مورد خطاب قرار داده است. لَيْسَ لَكَ أَنْ تَفْتَاتَ فِي رَعِيَّتِهِ وَلَا تَخَاطِرَ إِلَّا بِوَثِيقِهِ وَ فِي يَدَيْكَ مَالٌ مِنْ مَالِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَنْتَ مِنْ خَزَائِنِهِ حَتَّى تُسَلِّمَهُ إِلَيَّ وَ لَعَلِّي أَلَّا أَكُونَ شَرًّا وَ لَاتِكَ لَكَ وَ السَّلَامُ (صبحی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۶۶).

### بررسی معنای لغوی

واژه «عمل» و مشتقاتش در ۲۸۵ عبارت نهج‌البلاغه بکار رفته است و می‌توان هر عبارت را با توجه به این معانی ترجمه کرد؛ هدف از این تحقیق بررسی عین واژه «عمل» است.

معنای واژه «عمل» در لغتنامه‌ها:

۱- الْعَمَلُ: الْمِهْنَةُ وَ الْفِعْلُ، وَ الْجَمْعُ أَعْمَالٌ (طبری و دیگران ۱۴۱۴ هـ ج ۱، ص، ۴۷۵)  
 ۲- عَمَلَ: [عَمَلَ]. (س). صُنِعَ، فِعْلٌ، إِجْرَاءٌ، أَدَاءٌ، مُمَارَسَةٌ، مُزَاوَلَةٌ (اسماعیل صینی، ۱۴۱۴).

۳- عَمِلَ عَمَلًا فَهُوَ عَامِلٌ. وَ اعْتَمَلَ: عَمِلَ لِنَفْسِهِ. وَ الْعَمَالَةُ: أَجَرَ مَا عُمِلَ لَكَ. مخزومی و دیگران، بی تا، ج ۲، ص، ۱۵۴)

۴- عَمِلْتُهُ: (أَعْمَلْتُهُ) (عَمَلًا) صَنَعْتُهُ وَ (عَمِلْتُ) عَلَيَّ الصَّدَقَةَ سَعَيْتُ فِي جَمْعِهَا وَ الْفَاعِلُ (عَامِلٌ) (فیومی، بی تا، ج ۲، ص: ۴۳۰)

۵- ریشه‌شناسی حسن عباس نشان می‌دهد «واژه‌هایی که با «حرف عین» شروع شوند، بر مجموعه اموری دلالت می‌کنند که در آنها جمع و بسته‌شدن باشد» (عباس، حسن. ۱۹۹۸، ص ۲۱۴) مشکور می‌گوید: «عمل یعنی کار کردن، رنج‌بردن، به دست آوردن، زحمت کشیدن، مالک‌شدن، کوشیدن» (مشکور، ۳۵۷، ج ۲، ص ۸۵) دهخدا می‌گوید: «واژه عمل، مبالغه کردن در رنج و آزار کسی و کاری است که از روی دوربینی و عاقبت‌اندیشی و تفکر و تجربه و آزمایش انجام گیرد؛ به کار بردن اعضای بدن در اجرای احکام الهی به‌طور مداوم را عمل می‌گویند». راغب اصفهانی می‌گوید: «هر فعل هدمندی که از جاننداری انجام بگیرد، «عمل» گفته می‌شود و «عمل» از «فعل» خاص‌تر است؛ زیرا کاری که به حیوانات یا جمادات ارتباط داشته باشد، «فعل» گفته می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۰۲). مصطفوی می‌گوید: «عمل، تلاش مادی است که به ایجاد، یا تهیه یا نقل چیزی منجر می‌شود؛ مانند آهنگری که نیزه‌ای را درست می‌کند و این کاری است که اثر آن در خارج آشکار می‌شود. انجام کاری که صورت پذیرد، در شأن و مقام سبقت می‌گیرد، به سبب اینکه تمام کسب خیرها و اظهارات خارجی به اقتضای حالت‌های باطنی است؛ از نظر صدور و انتساب به فاعل، شأن بر آن اطلاق می‌شود و از نظر انتساب به وقوع و تحقق خارجی «عمل» گفته می‌شود. علاوه بر این، «عمل»، کار اختیاری از روی عقل و فکر و همراه با علم است که از انسان یا جنّ حاصل می‌شود؛ چون داشتن اختیار از آثار قدرت و توانایی آن دو است» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۷۳). فیروزآبادی می‌گوید: «عمل به حرفه و شغل می‌گویند. «عاملین» کسانی هستند که آنها متولیان مؤسسه خیریه یا کارگزارانی باشند که در جمع‌آوری زکات و صدقات می‌کوشند و آن را از مالداران دریافت می‌کنند و معنی «عمل» در آیه «وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا» (توبه: ۶۰) سعی و خدمت است و آنها کسانی هستند که در جمع‌آوری زکات احشام سعی و تلاش

می‌کنند (فیروزآبادی، ۱۴۱۵). حرف «علی» در این مقام به اصل معنا از تمکن دلالت دارد؛ یعنی کسانی که عملی قوی انجام می‌دهند و پیکی است که در این راه متحمل مشقت زیادی می‌شود» (ابن‌عاشور التونسی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۲۸). عمل، مجموعه تلاش‌های مداوم و با اختیار و با برنامه و تحمل مشقت و سختی برای انجام کاری است که انجام مراحل کار در کانون توجه است. (عبدالرحیم شیخی دیزگاه و دیگران، بهار و تابستان ۱۴۰۱)

### مترادف یابی واژه «الْعَمَل» :

بعد از بررسی واژه «عمل» در لغت‌نامه‌ها به این نتیجه می‌رسیم که این واژه چهار مترادف دارد «فعل» و «صنع» و «أداء» و «مِهْنَه»:

### «صَنَع»

صُنِعَ به معنای عمل آمده است - قوله تعالى : ( صُنِعَ اللَّهُ ) (نمل، ۸۸) أى فعل الله. قوله : ( وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ) (كهف، ۱۰۴) أى عملاً (الطريحي النجفی، ج ۴، ص ۳۶۰) - «الصنع: العمل» راغب اصفهانی جودت عمل گفته است. هر صنع فعل است هر فعل صنع نیست.

در شرح عبارت نهج البلاغه نیز همینطور به صنع معنا شده :

\* فَوَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَئِن كَانَ ذَلِكَ حَقًّا لَتَجِدَنَّ لَكَ عَلَيَّ هَوَانًا وَ لَتَخَفَنَّ عِنْدِي مِيزَانًا فَلَا تَسْتَهِنُ بِحَقِّ رَبِّكَ وَ لَا تُصْلِحْ دُنْيَاكَ بِمَحْقِ دِينِكَ فَتَكُونَنَّ مِنَ الْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (صبحی ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۱۵)

ترجمه: به خدایی که دانه را شکافت، و پدیده‌ها را آفرید، اگر این گزارش درست باشد، در نزد من خوار شده و منزلت تو سبک گردیده است! پس حق پروردگارت را سبک شمار، و دنیای خود را با نابودی دین آباد نکن، که زیانکارترین انسانی

شرح: ... و نَبَهه علی ما يلزم من ذلك من دخوله فى زمرة «بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا» الَّذِينَ ضَلَّ

سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا . ثم نَبَهه علی قبح ما فعل (ابن‌میثم، ۱۴۰۴ ه. ق، ج ۵، ص ۹۵)

طبرسی معتقد است: صنع و عمل هر دو یکی است، به قولی صنع جودت را در بر گرفته است، از این ماده موارد زیادی در «نهج البلاغه» آمده است «اصطناع»: اختیار

صنع، آنگاه که هم‌ام از شنیدن کلام حضرت صیحه کشید و قالب تهی کرد، فرمود: «اما و الله لقد كنت اخافها عليه ثم قال: اهكذا تصنع المواعظ البالغه لاهلها» خطبه ۱۹۳ به خدا قسم از این پیشامد برایش می‌ترسیدم آیا موعظه‌های رسا این چنین اثر می‌گذارد (عمل میکنند)، و یا در عبارت دیگری آمده (قرشی، ج ۲ ص ۶۴۸):

\* صَنِيعٌ مَنْ قَدْ فَرَعَ مِنْ عَمَلِهِ (خطبه ۱۱۳)

و از این کار خشنودید همانند کارگری که کارش را به پایان رسانده

## «فَعَلَ»

دو واژه «فعل» و «عمل» براساس معنا به اصل واحدی منتسب‌اند که دارای ماده اصلی عام و روابط اشتقاقی یا وظائف صرفی‌اند که معنای هر دو واژه را آشکار می‌کند. بر این اساس، استقرای «فعل» و «عمل» نشان می‌دهد دو حرف «عین و لام» در دو واژه بیان‌کننده اشتقاق کبیر است (علی نعمه، ۲۰۱۲، ص ۲۰). اگر حرفی در ابتدای کلمه با کلمه دیگر اشتراک لفظی داشته باشد، دارای اشتراک معنایی بیشتری است و اگر در وسط و آخر کلمه مشترک باشد، از اشتراک کمتری برخوردار است. (أنیس، ۱۹۷۶، ص ۱۶۱)

کارهایی که انجام آنها با «فعل» بیان می‌شود، بر نوعی ایجاد کردن دلالت می‌کند و همچنین انجام کارهایی را بیان می‌کند که گذرا و لحظه‌ای باشد. (عباس، ۱۹۹۸ ص ۲۳۰) فرق معنایی که بین «فعل» و «عمل» وجود دارد این است که «فعل» لفظ عامی است که برای توصیف چیزی به زیبایی یا نازیبایی یا با علم یا بدون علم و با قصد یا بدون قصد به کار برده می‌شود و به وسیله انسان یا حیوان یا جماد حاصل شود؛ اما «عمل» فقط از چیزی صادر می‌شود که موجود زنده باشد و با قصد و نیت و با علم و آگاهی صورت بگیرد. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۷۱)

از نظر راغب فعل، همان ایجاد و آفرینش امر منقطع مفردی است که تکرار نمی‌شود و اگر تکرار شود، نام «عمل» به خود می‌گیرد و دیگر به آن «فعل» اطلاق نمی‌شود یا کاری که به صورت اتفاق منقطع و تلاش ناگهانی و غیر برنامه‌ریزی شده باشد، «فعل» نامیده می‌شود. (راغب اصفهانی، ص ۶۴۰) کفوی می‌گوید: «عمل، ترک یا انجام دادن چیزی است؛ به طور مثال، اگر انسان کاری را ترک کند یا انجام بدهد، در واقع خودش یک نوع عمل است و عمل نسبت به افعال قلبی و جوارحی شمولیت دارد؛ یعنی هم شامل افعال قلبی، مثل صداقت، نیت، اخلاص و ... و هم شامل افعال جوارحی می‌شود؛ مثل کارهایی که انسان با نیروی جسمانی خود انجام می‌دهد». اصفهانی دو خصوصیت را برای «عمل» بازگو می‌کند: «اول اینکه عمل

امتداد و استمرار زمانی دارد، برخلاف «فعل» که استمرار و امتداد زمانی ندارد. خصوصیت دوم، اینکه «عمل» مقرون به تفکر و تدبر است؛ برخلاف «فعل» که ممکن است بدون تفکر و تدبر انجام شود؛ مثل پلک‌زدن چشم و حرکت دادن دست به هنگام سخن گفتن و ... که به این گونه حرکات «عمل» اطلاق نمی‌شود؛ بلکه «فعل» گفته می‌شود» (عبدالرحیم شیخی دیزگاه و دیگران، بهار و تابستان ۱۴۰۱)

عسکری درباره فرق بین «عمل» و «فعل» از لحاظ معنایی می‌گوید: «عمل، ایجاد اثر در چیزی است که گفته می‌شود «فلان یعمل الطین خزفاً ویعمل الخوص زنبیلاً والأدیم سقاء» برای این امور گفته نمی‌شود «فلان یفعل الطین خزفاً ویفعل الخوص زنبیلاً والأدیم سقاء»؛ زیرا «فعل» ایجاد یک چیز است، نه ایجاد اثر یک چیز در چیز دیگر. علاوه بر این فعل، عبارت است از آنچه در حالتی باشد که قبل از آن اندازه‌گیری شده است و طرح و برنامه‌ای از روی سبب یا غیر سبب وجود نداشته باشد. (عسکری أبو هلال، ص ۳۷۷)

در ادامه به بیان مثال‌های دیگری خواهیم پرداخت که شارحین عمل را فعل معنا کردند.

\* «أعمال العباد فی عاجلهم، نصب أعینهم فی آجلهم.» - قصار ۶ (صبحی، ۱۳۷۰ ه.ش، ج ۱، ص ۴۶۹)

اعمال بندگان در این جهان زودگذر در برابر چشمان آنها در آن جهان (پایدار) است؛ (وَأَعْمَالُ الْعِبَادِ فِي عَاجِلِهِمْ، نُصَبُّ أَعْيُنَهُمْ فِي آجَلِهِمْ). (مکارم شیرازی و دیگران ۱۳۷۵ ه.ش.)

در این عبارت می‌توان علاوه بر معنای «فعل، کردار» از ترجمه «کارگزاران» و «فرماندهان» برای واژه «اعمال» استفاده کرد.

\* و همچنین قصار ۴۶۸ با همین مضمون ترجمه شده. وَ أَعْمَالِهَا فِي كَلَامٍ طَوِيلٍ (صبحی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۵۷)

\* لأن ذلك لا يكون جزاء على فعل الأمر المذموم - خطبه ۲۸ (همان، ج ۱، ص ۸۲)

زیرا پاداش را برابر کار نیک می‌پردازند نه بد

و دیگر مشتقات «عمل» که در معنای «فعل» - عمل کردن، انجام شدن - استفاده شده: أَعْمَلَ، أَعْمَلَهُ، أَعْمَلْ، أَعْمَالَكُمْ، الْعَامِلُ، الْعَامِلِينَ، الْعَمَلُ، أَسْتَعْمَلْتِ، اسْتَعْمَلْ، اِعْمَلَا، بِأَعْمَالِهِمْ، بَعْمَلِ، عَامِلٌ، يَعْْمَلُونَ وَ يَعْْمَلُ وَ يَعْْمَلُونَ وَ مُسْتَعْمِلٌ



## أَدَاءٌ

واژه «أداء» در واژه نامه مترادف واژه «عمل» بیان شده، همین طور در خود نهج البلاغه نیز حضرت واژه را در معنای عمل بکار بردند.....

\*حَمْدًا يَكُونُ لِحَقِّهِ قَضَاءٌ وَ لِشُكْرِهِ أَدَاءٌ وَ إِلَى ثَوَابِهِ مُقَرَّبًا وَ لِحُسْنِ مَزِيدِهِ مُوجِبًا (صبحی ، ۱۳۷۰ ه.ش، ج ۱، ص ۱۸۲)

ستایشی که حق او را اداء کند، و شکر شایسته او را به جا آورد، به ثواب الهی ما را نزدیک گرداند و موجب فراوانی نیکی و احسان او گردد. (دستی، ۱۳۷۹ ه.ش، ج ۱، ص ۳۴۵)

\*وَ اسْتَعِينُوا اللَّهَ عَلَىٰ أَدَائِهِ وَاجِبِ حَقِّهِ (خطبه ۹۹) (صبحی، ۱۳۷۰ ه.ش، ج ۱، ص ۱۴۵)

و برای انجام واجبات (دستی، ۱۳۷۹ ه.ش، ج ۱، ص ۱۸۵)

\*وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تُسَبِّحَنَّ الْإِسْلَامَ نِسْبَةً لَمْ يَنْسُبْهَا أَحَدٌ قَبْلِي الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ وَ التَّسْلِيمُ هُوَ الْيَقِينُ وَ الْيَقِينُ هُوَ التَّصَدِيقُ وَ التَّصَدِيقُ هُوَ الْإِقْرَارُ وَ الْإِقْرَارُ هُوَ الْأَدَاءُ وَ الْأَدَاءُ هُوَ الْعَمَلُ (قصار ۱۲۵) (صبحی، ۱۳۷۰ ه.ش، ج ۱، ص ۴۸۰)

\*و درود خدا بر او، فرمود: اسلام را چنان می شناسانم که پیش از من کسی آنگونه معرفی نکرده باشد. اسلام همان تسلیم در برابر خدا و تسلیم همان یقین داشتن، و یقین اعتقاد راستین، و باور راستین همان اقرار درست، و اقرار درست انجام مسئولیت‌ها، و انجام مسئولیت‌ها همان عمل کردن به احکام دین است.

(دستی، ۱۳۷۹ ه.ش، ج ۱، ص ۶۵۳)

\*وَ لَا عِلْمَ كَالْتَّفَكُّرِ وَ لَا عِبَادَةَ كَأَدَاءِ الْفَرَائِضِ وَ لَا إِيْمَانَ كَالْحَيَاءِ وَ الصَّبْرِ وَ لَا حَسَبَ كَالْتَّوَاضُعِ وَ لَا شَرَفَ كَالْعِلْمِ وَ لَا عِزَّ كَالْحِلْمِ وَ لَا مَظَاهِرَةَ أَوْثَقَ مِنَ الْمَشَاوِرَةِ (قصار ۱۱۳) (صبحی، ۱۳۷۰ ه.ش، ج ۱، ص ۴۸۸)

و دانشی چون اندیشیدن، و عبادتی چون انجام واجبات، و ایمانی چون حیا و صبر، و خویشاوندی چون فروتنی، و شرافتی چون دانش، و عزتی چون بردباری، و پشتیبانی مطمئن تر از مشورت کردن نیست. (دستی، ۱۳۷۹ ه.ش، ج ۱، ص ۶۱۸)

## مِهْنَةٌ

\*يَرْجِعُ أَصْحَابُ الْمِهْنِ إِلَىٰ مِهْنِهِمْ فَيَنْتَفِعُ النَّاسُ بِهِمْ كَرَجُوعِ الْبِنَاءِ إِلَىٰ بِنَائِهِ وَ التَّسَاجِ إِلَىٰ مَنْسَجِهِ وَ الْخَبَازِ إِلَىٰ مَخْبَزِهِ (قصار ۱۹۹)

- می دانیم اما سود پراکنده بودنشان چیست؟ فرمود: «پیشه روان سرکارشان بر می گردند و مردم از آنها بهره مند می شوند، چنان که بنا، سر ساختمان و

بافنده به

کارگاه، و نانوا به مغازه نانوايي برمی گردد». (ابن میثم، ج ۵، ص ۵۸۵)

- «فقال عليه السلام: يرجع أصحاب المهن إلى مهنتهم» هكذا في (حكمه ۱۹۹) و الصواب: «إلى مهنتهم» كما في غيرها ۵، و المهنة: الحذق بالعمل، و الخدمه و هي بفتح الميم و كسرهما - حكي الكسر الكسائي و ان أنكره الاصمعي. (طبری، ج ۱۳، ص ۴۲۴)

جدول ۱- مترادف یابی

مترادف یابی واژه "عمل"	
واژه مترادف	نمونه ای از عبارات نهج البلاغه
۱- "صَنَعَ"	خطبه ۱۱۳: صَنِعَ مَنْ قَدْ فَرَعَ مِنْ عَمَلِهِ
۲- "فَعَلَ"	خطبه ۲۸: لأن ذلك لا يكون جزاء على فعل الأمر المذموم
۳- "أَدَاءً"	خطبه ۱۱۳: وَ اسْتَعِينُوا اللَّهَ عَلَىٰ أَدَاءِ وَاجِبِ حَقِّهِ
۴- "مِهْنَةً"	قصار ۱۹۹: يَرْجِعُ أَصْحَابُ الْمِهْنِ إِلَى مِهْنِهِمْ

### تحليل مترادف یابی عمل :

واژه عمل در نهج البلاغه پنج مترادف دارد، عبارتی امام علی در سخنانشان از پنج واژه بجای معانی مختلف عمل استفاده کردند؛ که عبارتند از: ۱- صنع ۲- فعل ۳- اداء ۴- مهنة

امام علی علیه السلام در مواردیکه با کارهای فیزیکی مواجه بودند از کلمات صنع و مهنة و فعل استفاده کردند و گاه در انجام فرائض از واژه اداء و فعل استفاده کردند، همانطور که در توضیح واژه فعل بیان شد، این واژه زیر مجموعه واژه عمل است. همین طور حضرت علی علیه السلام برای امور دینی از واژه اداء و عمل استفاده کردند.

در ادامه تحلیل بصورت مجزا شرح داده می شود:

#### ۱. صنع

معنای لغوی: "صنع" به معنای ساختن، آفریدن، یا انجام دادن یک کار با دقت و هنر است.

امام علی (ع) از "صنع" برای توصیف کارهایی استفاده می کنند که به صورت دقیق

و با توجه به جزئیات انجام می‌شود.

## ۲. فعل

معنای لغوی: «فعل» به معنای عمل یا انجام دادن یک کار است.

فائده اصلی این واژه در این است که امام علی (ع) از «فعل» برای توجه به عمل به عنوان یک فعالیت انسانی استفاده می‌کنند. این واژه به طور کلی به هر نوع عملی که توسط یک فرد انجام شود اشاره دارد، اعم از فیزیکی یا ذهنی.

## ۳. اداء

معنای لغوی: «اداء» به معنای انجام دادن، اجرا کردن یا پرداختن یک وظیفه است.

امام علی (ع) از این واژه برای اشاره به انجام وظایف و مسئولیت‌ها استفاده می‌کنند. «اداء» معمولاً به معنای انجام دادن وظیفه‌ای است که به شخص سپرده شده یا به معنای تحقق و اجرای یک هدف یا برنامه می‌باشد.

## ۴. مهنه

معنای لغوی: به او خدمت کرد

که در کلام امام علی در یک جای نهج البلاغه از این واژه استفاده شده.

در این تحقیق عباراتی بیان شده در کلام امام علی علیه السلام که فقط معنای عمل از آن واژگان استخراج شده، و در بافت نهج البلاغه و تحقیق پیش رو، تمرکز بر کارکرد هر یک از این واژه‌ها به معنای «عمل» بوده است.

## وجوه معنایی واژه «عمل»

در وجه معنایی کارگزار:

\* قوله عليه السلام (وإنَّ عملك ليس لك بطعمه و لكنّه في عنقك أمانة) ظاهر کلامه علیه‌السلام تنبیه آن الأشعث اتخذ مال الله مأكلة و لم یکن أمینا علیه فنّبّه علی أنه لیس له بطعمه أی ما جعلتک عاملاً أن تدّخر أموال المسلمین لنفسک و تأکل (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ ه.ق.، ج ۱۷، ص ۱۸۵)

\* در این عبارت وجه معنایی کارگزار و عامل از واژه «عمل» استخراج شده است.

\* «فرمانداری تو برای تو وسیله آب و نان نیست، بلکه امانتی است در گردنت و تو از سوی ما فوق خود تحت مراقبت هستی»؛ (وإنَّ عَمَلَك لَيْسَ لَكَ بِطَعْمَةٍ مَكَارِمِ شِيرَازِي ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۷۰)

\* عزّ و جلّ و انت من خزّانی حتّی تسلّمه الیّ و لعلّی ان لا اکون شرّ و لاتک لک

و السلام یعنی بتحقیق که حکومت تو نیست از برای توطعمه و خوردنی و لکن باشد در گردن تو امانت..... (نواب لاهیجی، ج ۱، ص ۲۳۷)

در وجه معنایی فعل :

\* وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَتَّانَ مَا بَيْنَ عَمَلَيْنِ عَمَلٌ تَذْهَبُ لَذَّتُهُ وَ تَبْقَى تَبِعَتُهُ وَ عَمَلٌ تَذْهَبُ مَثُونَتُهُ وَ يَبْقَى أَجْرُهُ (قصار ۱۲۱)

و آن حضرت فرمود: چه اندازه بین دو عمل فاصله است: عملی که لذتش از بین برود و زیانش بماند. و عملی که رنجش پایان پذیرد و اجرش باقی ماند. (انصاریان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۳۶)

\* وَ سُئِلَ عَنِ الْإِيمَانِ فَقَالَ الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَ إِفْرَازٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ (قصار ۲۲۷)

از امام (علیه السلام) در باره ایمان پرسیده شد، فرمود: ایمان معرفت به قلب، اقرار به زبان، و انجام دادن با اعضاء است. (ارفع، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۷۳)

وَ اخَذَ كُلَّ عَمَلٍ إِذَا سُئِلَ عَنْهُ صَاحِبُهُ أَنْكَرَهُ (نامه ۶۹)

از هر کاری که از کننده آن پرسش کنند، نپذیرد یا عذر خواهی کند، دوری کن. (دشتی، ۱۳۷۹، ش، ج ۱، ص ۴۱۱)

در وجه معنایی غرس:

\* «و اعلم ان لكل عمل نباتا» الظاهر ان الأصل «و اعلم ان لكل غرس نباتا»،

و صحفه النساخ، و إلا فلا مناسبة لا ثبات نبات للعمل .

«و كل نبات لا غنى به عن الماء» و لو كان ماء منقوعا فى الأرض «و المياها

مختلفة فما طاب سقيه طاب غرسه و حلت» من الحلو «ثمرته» و مورد قوله تعالى:

«وَ فِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَ زُرْعٌ وَ نَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَ غَيْرٌ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَ نَفْضُلٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» السقى بماء واحد، و موضوع كلامه السقى بمياه مختلفة فلا تخالف. «و ما خبث سقيه خبث غرسه» كخضراء الدمن التى حذر منها ظاهرا و باطنا «و امرت ثمرته» أى: صارت مرا. (خطبه ۱۵۴) (شوشتری، ۱۳۷۶، ش، ج ۷، ص ۴۰۲)

- «و بدان که هر عملی نتیجه‌ای دارد» به نظر می‌رسد اصل جمله این بوده است: «و بدان که هر درختی نتیجه‌ای دارد»، و این احتمالاً از سوی نویسندگان تصحیح شده است. زیرا به طور طبیعی برای عمل، نتیجه‌ای ثابت وجود ندارد.

«و هر درختی بدون آب نمی‌تواند زنده بماند» و حتی اگر آب در خاک باقی مانده باشد، «و

آب‌ها مختلف‌اند، پس هرچه برای آبیاری آن مناسب باشد، غرس آن نیز خوب است و میوه‌اش از شیرینی حلال می‌شود» و در این راستا به آیه مورد نظر اشاره شده است.

«و در زمین قطعاتی متجاور وجود دارد و باغ‌هایی از انگور و زراعت و نخل‌هایی که بعضی از آن‌ها هم‌نوع و بعضی دیگر غیر هم‌نوع هستند و با آب واحدی آبیاری می‌شوند و ما برخی از آن‌ها را در طعام بر برخی دیگر ترجیح می‌دهیم. قطعاً در این [مسأله] آیات و نشانه‌هایی برای قوم اندیشمند وجود دارد.»

و در ادامه آمده است: «آبیاری با یک آب است، و موضوع سخن در مورد آبیاری با آب‌های مختلف است، پس مخالفت نکنید. و آنچه از آبیاری آن بد باشد، بدی درخت آن نیز خواهد بود» مانند سبزی‌های روییده در منی که به طور ظاهری و باطنی از آن‌ها نهی شده است. «و ثمره‌اش را اگرچه بد شود، در حقیقت تلخ می‌شود.»

### تحلیل:

علامه شوشتری در شرح این عبارت متذکر می‌شوند که احتمالاً در اصل به جای واژه «عمل» کلمه دیگری بوده که بنا برسیاق می‌بایست واژه «غرس» باشد؛ البته توضیحات علامه کامل و جامع هست ولی بعد از بررسی ۵ نسخه و همچنین نسخه خطی این مطلب که واژه اشتباه نوشته شده رد می‌شود ولی با توجه به سیاق عبارات به این نتیجه می‌رسیم که واژه «عمل» در وجه معنایی «غرس» در کلام امیرالمومنین بکار رفته، و مراد حضرت هم تشبیه «عمل» انسان به یک درخت می‌باشد که نیاز به مراقبت و محافظت دارد. در تایید این تحلیل از ابن میثم در شرح این عبارت اینگونه آمده:

و قوله: و أعلم أنّ لكل عمل نباتا.

استعار لفظ النبات لزيادة الأعمال و نموها، و رشح تلك الاستعارة بذكر الماء.

و كنى به عن المادة القلبية للأعمال، و وجه المشابهة أنّ الحركات في العبادة إنّما

تكون بالمیول القلبية و النيات كما أنّ حركة النمو للنبات إنّما تكون بالماء. (ابن میثم،

۱۴۰۴ هـ، ج ۳، ص ۲۵۲)

- و بدان که هر عملی دارای نمو و افزایش است. واژه «نبات» به طور استعاری برای نشان دادن افزایش و رشد اعمال به کار رفته و این استعاره با ذکر «آب» تقویت شده است. این واژه به ماده اصلی و قلبی اعمال کنایه دارد. شباهت در این است که حرکات در عبادت تنها به وسیله گرایش‌های قلبی و نیت‌ها شکل می‌گیرد، همان‌طور که حرکت رشد گیاه نیز با آب صورت می‌گیرد.»

## تحلیل وجوه معنایی عمل:

از وجوه معنایی واژه «عمل» نشان‌دهنده چندین بُعد مختلف از این واژه در زمینه‌های مختلف است، که اشاره به پیچیدگی و اهمیت آن در زندگی فردی و اجتماعی دارد.

### ۱. وجه معنایی کارگزار:

در این بُعد، «عمل» به وظایف کارگزاران و مسئولان اشاره دارد. سخن امام علی (ع) به وضوح بیانگر این است که مسئولیت‌ها نه تنها به عنوان منبع درآمد در نظر گرفته نمی‌شوند، بلکه امانتی سنگین در گردن آنان است. در واقع، کارگزاران باید به درستی و با احتیاط به وظایف خود عمل کنند و به منافع عمومی توجه داشته باشند.

### ۲. وجه معنایی فعل:

این بُعد بیشتر بر روی خود «عمل» به عنوان اقدامی یا فعلی که انسان انجام می‌دهد تأکید می‌کند. افزایش مداوم فعالیت‌های مثبت و معنادار و تفکیک بین اعمالی که لذت‌های زودگذر دارند و آن‌هایی که پاداش‌های پایدار به همراه می‌آورند، نشان‌دهنده عمق نگاه امام به آثار و نتایج عملکرد انسان است. ایمان نیز به عنوان عمل، معرفت قلبی و اقرار زبانی مسیر متعالی خواهد بود که باید از آن پیروی کرد.

### ۳. وجه معنایی غرس:

در اینجا، «عمل» به نوعی به رشد و نمو تشبیه شده است. هر عملی نتایجی را به همراه دارد و برای شکوفایی و سلامت آن، نیاز به مراقبت و آبرسانی دارد. این بُعد استعاری از مفهوم «غرس» به ما یادآوری می‌کند که اعمال انسان نیاز به بنیاد و زیرساختی محکم دارند، که همان نیت‌ها و خلوص در انجام آن‌ها هستند. توجه به کیفیت و شرایط محیطی که در آن عمل صورت می‌گیرد، بر نتایج آن تأثیرگذار خواهد بود.

وجوه معنایی واژه "عمل"		
ردیف	واژه	نمونه ای از عبارات نهج البلاغه
۱	عمال و کارگزار	وَ إِنَّ عَمَلَ لَيْسَ لَكَ بَطْعَمَةً - نامه ۵
۲	فعل	وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَتَّانَ مَا بَيْنَ عَمَلَيْنِ عَمَلٌ تَذْهَبُ لِدَّتِهِ وَ تَبْقَى تَبِعَتُهُ وَ عَمَلٌ تَذْهَبُ مَوْنَتُهُ وَ يَبْقَى أَجْرُهُ - قصار ۱۲۱
۳	غرس	وَ اعْلَمِ انْ لِكُلِّ عَمَلٍ نَبَاتًا - خطبه ۱۵۴

جدول ۲- وجوه معنایی

## تحلیل وجوه معنایی عمل:

با توجه به سه وجه معنایی اشاره شده، می‌توان به نکات و ابعاد مختلف این واژه پی برد:

۱. عمال یا کارگزار: در این معنا، «عمل» به عنوان یک مسئولیت و وظیفه اجتماعی مطرح می‌شود. در نامه ۵، حضرت به نقش «عمال» اشاره می‌کند که نشان‌دهنده نقش‌های اساسی افرادی است که وظایف و مسئولیت‌های خاصی در جامعه دارند.

۲. فعل و کردار: این وجه معنایی بر جنبه‌های فردی و شخصی «عمل» تأکید دارد. در اینجا «عمل» به معنای انجام کارها و فعالیت‌هاست و نشان‌دهنده انتخاب‌ها و تصمیمات فردی هر انسان می‌باشد. از این منظر، «عمل» به عنوان ابزاری برای تحقق اهداف و آرزوها شناخته می‌شود.

۳. غرس به معنای درخت: در این بعد، «عمل» نه تنها به انجام کارها اشاره دارد، بلکه به آثار و نتایج آن نیز توجه می‌کند. این معنا با مفهوم «غرس» مرتبط است که درختی را به تصویر می‌کشد که به مراقبت و حفاظت نیاز دارد. این مفهوم به اهمیت پایدار بودن «عمل» و تأثیرات آن بر جامعه و فرد اشاره دارد. به عبارت دیگر، هر عمل می‌تواند ثمرات مختلفی را به دنبال داشته باشد که بستگی به کیفیت و شرایط آن دارد.

در جمع‌بندی، استفاده از واژه «عمل» در نامه حضرت نشانگر توجه به ابعاد مختلفی است که به تأثیرات اجتماعی، فردی، معنوی و اخلاقی آن مربوط می‌شود. این تجزیه و تحلیل نشان می‌دهد که «عمل» به عنوان یک مفهوم پیچیده، نیازمند درک عمیق‌تری است که می‌تواند به ارتقای کیفیت زندگی فردی و اجتماعی کمک کند.

## نتیجه‌گیری:

مطالعه واژه «عمل» و تحلیل مترادف‌ها و وجوه معنایی آن در نامه ۵ حضرت علی (علیه‌السلام) به اشعث بن قیس، نشان‌دهنده اهمیت عمیق و چندبعدی این واژه در متون نهج‌البلاغه است. در این نامه، مفهوم «عمل» به عنوان یک مسئولیت اجتماعی و وظیفه‌ای اخلاقی مطرح می‌شود که نه تنها بر جنبه‌های فردی و اجتماعی تأکید دارد، بلکه آثاری طولانی‌مدت بر جامعه و فرد به جا می‌گذارد.

تجزیه و تحلیل مترادف‌های واژه «عمل» نشان می‌دهد که این واژه قابلیت انعطاف‌پذیری دارد و در مکان‌های مختلف، می‌تواند معانی متفاوتی را به خود بگیرد. از جمله واژه‌های مترادف آن می‌توان به «صنع»، «فعل»، «اداء» و «مهنه» اشاره کرد که هر کدام به جنبه‌های خاصی از «عمل» اشاره دارند. این معانی و مترادف‌ها، به فهم

بهتر مضامین اخلاقی و اجتماعی در نهج‌البلاغه کمک می‌کند و به ما اجازه می‌دهد تا با عمق بیشتری به ابعاد مختلف آموزه‌های دینی و اجتماعی آن توجه کنیم.

این پژوهش، نه تنها به تبیین معنای واژه «عمل» می‌پردازد، بلکه ما را به درک رابطه‌ای که بین مفهوم «عمل» و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی وجود دارد، رهنمون می‌کند. بررسی وجوه معنایی واژه «عمل» در شروح و لغتنامه‌ها، سه بعد کلیدی را معرفی می‌کند: وجه معنایی کارگزار، وجه معنایی فعل و وجه معنایی غرس از این رو، درک اهمیت و وجوه معنایی «عمل» می‌تواند به ما کمک کند تا در زندگی فردی و اجتماعی‌مان، هدفمندتر و با تعهد بیشتری عمل کنیم.

بنابراین، مطالعه و تحلیل این متن و واژه‌ها در نهج‌البلاغه به ما نشان می‌دهد که چگونه امام علی (علیه‌السلام) با رهنمودهای خود، جامعه را به سمت سعادت و کمال حرکت می‌دهد و این مهم تنها با درک کامل از وجوه معانی و مفاهیم واژگان حاصل می‌شود.



# خردنامه قرآن و حدیث

## دوفصلنامه علمی - تخصصی

### منابع و مأخذ

۱. قرآن
۲. نهج البلاغ
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ ق، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت - لبنان
۴. ابن میثم، میثم بن علی، ۱۴۰۴ ه. ق، شرح نهج البلاغه، دفتر نشر، تهران - ایران.
۵. ارفع، کاظم، ۱۳۷۸ ه. ش، ترجمه روان نهج البلاغه (ارفع)، فیض کاشانی، تهران - ایران.
۶. انصاریان، حسین، ۱۳۸۸ ه. ش، ترجمه نهج البلاغه قم - ایران.
۷. حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبد الرحیم، ۱۴۰۴ هجری قمری الفصول الغریبه فی الأصول الفقہی، دار احیاء العلوم الاسلامیه - قم - ایران
۸. حموی، محمد بن اسحاق، ۱۳۶۳، انیس المومنین، پیامبر اکرم و دوازده امام، بعثت
۹. دامغانی، حسین بن محمد، بی تا، الوجوه و النظائر لألفاظ کتاب الله العزیز
۱۰. دشتی، محمد، ۱۳۹۴، ترجمه نهج البلاغه، قم - ایران، ۱۳ رور، سید جمال الدین، دانشنامه نهج البلاغه، موسسه فرهنگی مدرسه برهان،
۱۱. دین پرور، سید جمال الدین (مترجم)، ۱۳۷۹ ش، نهج البلاغه. فارسی - عربی، بنیاد نهج البلاغه، تهران - ایران
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۶ ه - ۱۹۵۷ م، المفردات فی غریب القرآن. فارسی، مرتضوی، تهران - ایران، ۱۳۷۴ ش
۱۳. الزرکشی، أبو عبد الله بدر الدین محمد بن عبد الله بن بهادر، المحقق: محمد أبو الفضل ابراهیم، البرهان فی علوم القرآن، دار احیاء الکتب العربیه عیسی البابی الحلبی و شرکائه، صورته دار المعرفه، بیروت، لبنان
۱۴. شوشتری، محمد تقی، ۱۳۷۶ ه. ش، هج الصباغه، دار امیر کبیر للنشر، تهران - ایران،
۱۵. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، آل یاسین، محمد حسن، ۱۴۱۴ هجری قمری - ۱۹۹۴ میلادی محیط فی اللغة، عالم الکتب - بیروت - لبنان
۱۶. صالح، صبحی، ۱۳۷۰ ه. ش، فرهنگ نهج البلاغه، اسلامی، تهران - ایران،
۱۷. صینی، محمود اسماعیل، ۱۴۱۴ هجری قمری - ۱۹۹۳ میلادی، مصطفی عبد العزیز، ناصف، احمد سلیمان، مصطفی، المکتز العربی المعاصر، مکتبه لبنان ناشرون - بیروت - لبنان
۱۸. طبری، محمد بن جریر بن زید، ۱۴۱۴ ه. ش، تاریخ الطبری، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا. الثالثه - لسان العرب.
۱۹. الطریحی النجفی، فخر الدین، مجمع البحرین ت - الحسینی
۲۰. عباس، حسن. (۱۹۹۸). خصائص الحروف العربیه. دمشق: منشورات اتحاد الکتب العرب.
۲۱. عبدالرحیم شیخی دیزگاه، بهنوش اصغری، علی ضیغمی، مهرداد آقائی، مقاله، معناشناسی توصیفی دو واژه قرآنی «فعل» و «عمل» با تأکید بر روابط همنشینی، پژوهش های زبان شناختی قرآن سال یازدهم بهار و تابستان ۱۴۰۱ شماره ۱ (پیاپی ۲۱)
۲۲. عسکری أبو هلال، ۱۳۹۰ الفروق اللغویه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین
۲۳. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، لبنان، ۱۴۱۵ هجری قمری - ۱۹۹۵ میلادی، قاموس محیط، دار الکتب العلمیه - بیروت
۲۴. فیومی، احمد بن محمد، محمد، یوسف شیخ (محقق)، المکتبه العصریه، لبنان - بیروت - لبنان - صیدا، المصباح المنیر
۲۵. مخزومی، مهدی (محقق)، خلیل بن احمد (نویسنده)، سامرائی، ابراهیم (محقق)، آل عصفور، محسن (گردآورنده)، کتاب العین، مؤسسه دار الهجرة، قم - ایران
۲۶. مشکور، محمد جواد، ۱۳۸۵ ش، فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران. (۱۳۵۷).
۲۷. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. آثار علامه مصطفوی، تهران - ایران،
۲۸. مصطفی عبد العزیز، ناصف، حمد سلیمان، مصطفی، صینی، محمود اسماعیل، ۱۴۱۴ ق، معجم فی المترادفات و المتجانسات للمؤلفین و المترجمین و الطلاب، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت - لبنان
۲۹. المظفر الشیخ محمد رضا، شهر یور ۱۳۷۰، اصول الفقه، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
۳۰. مکارم شیرازی، جمعی از فضلا، پیام امام امیر المؤمنین علیه السلام، دار الکتب الإسلامیه محل، تهران، ۱۳۷۵ ه. ش.
۳۱. نواب لاهیجی، محمد باقر بن محمود، شارح: میدی، حسین بن معین الدین، شرح نهج البلاغه، نار: اخوان کتابچی، تهران - ایران
۳۲. هاشمی خویی، حبیب الله بن محمد، منهاج البراعه، شرح نهج البلاغه، سایر پدید آورندگان شارح: حسن زاده آملی، حسن شارح: کمره ای، محمد باقر مصحح: میانجی، ابراهیم

### بررسی روایات ثواب حج به مثابه ساخت اولویت در راهبری اجتماعی و تربیتی در عصر امام صادق علیه السلام

احمد سعیدی<sup>۱</sup>

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۵/۲۵

پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۸

#### چکیده

نگاه اجتماعی به مجموعه اقدامات و بیانات اهل بیت علیهم السلام و کشف پشت پرده های راهبردی ایشان برای انسجام و گسترش مذهب شیعه از جمله نگاه های مغفول در معرفی اسلام و اهل بیت است. این مقاله با روش تحلیل محتوای کیفی در صدد است تا از بحث ساده ای مثل روایات مقایسه ثواب حج با ثواب صدقه، عتق رقبه و جهاد، راهبرد های امام صادق علیه السلام در تربیت ولایی جمعیت شیعه و تبدیل آن به تشکیلات شیعی را کشف کند. جا به جایی تمرکز ثروت شیعیان از منفعت عامه به منفعت شیعه و محوریت بخشی به امام و عرضه ولایت و نصرت بر او و همچنین پررنگ کردن مکتب تشیع در کنش های اجتماعی و مناسبات فرهنگی و اقتصادی از جمله پشت پرده های این دسته از روایات است که مقدمات شکل دهی سازمان و کالت و اندیشه و تربیت شیعی را رقم زده است.

**واژگان کلیدی:** روایات ثواب، ساخت اولویت، راهبری اجتماعی و تربیتی، امام صادق، جمعیت

شیعه

## مقدمه

یکی از بدفهمی‌هایی که از اسلام صورت گرفته است منحصر کردن سیره و آموزه‌های ائمه علیهم السلام به مسائل فردی است از قبیل اینکه چگونه راه رفته، غذا خورده و نماز خوانده اند اما اینکه مثلاً جایگاه امام صادق علیه السلام در خط سیر تاریخی کاروان بشر چه بوده و برای ایفای نقش تاریخی خود و تکامل بشریت چگونه عمل میکردند به آن پرداخته نمیشود. برای رسیدن به این مطلب و یافت شیوه‌ها و روش‌های ایشان برای رشد امت و رهبری جامعه اینگونه نیست که کارها و تحقیقات آماده‌ای وجود داشته باشد بلکه باید با استفاده از آیات و روایات و مجموعه قرائن تاریخی و غیر تاریخی به اینگونه محتواها رسید و فهم را سامانه داد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص ۳۰)

یکی از کسانی که به خاطر کثرت روایات صادره از ایشان میتوان بیشتر به روش‌ها و راهبرد‌های او برای هدایت شیعه پی برد، امام صادق علیه السلام هستند. ایشان به دلیل حضور در دوران چهارم امامت یعنی تلاش سازنده بلند مدت (خامنه‌ای، ۱۳۹۸، ص ۵۸۹) نقشه‌ای که طراحی کردند مقدمه‌ای برای رسالت ویژه امامان بعدی بوده لذا فهم درست طرح ایشان، به شناخت طرح کلی امامت کمک شایانی خواهد کرد. میتوان گفت گروه شیعه‌ای که در زمان امام حسین بوده و در زمان امام باقر به جمعیت شیعی تبدیل شده بود، در زمان امام صادق علیهم السلام مقدمات تبدیل شدن به تشکیلات شیعی را میبیمود. لذا فهم مجموعه اقدامات، بیانات و توصیه‌های ایشان در نوع تربیت جمعیت شیعی برای تبدیل شدن به تشکیلات شیعی، حاوی نکات بسیار قابل استفاده‌ای برای طرح ریزی‌های فرهنگی روز است.

از جمله راهبرد‌هایی که امام صادق علیه السلام برای رسیدن به این تشکیلات در نظر داشتند، انسجام و گسترش هر چه بیشتر جمعیت شیعه و اخذ مکتب تشیع و شکل‌گیری هویت ولایی در شیعیان بوده است. برای شکل‌گیری این هویت، پررنگ کردن روابط ولایی و ارتباطات ایمانی شیعی لازم بود، که این مقاله در تلاش است تا روایات ثواب حج را به مثابه راهکاری از امام صادق علیه السلام برای این مورد اثبات کند. روایات ثواب حج که ثواب حج را در مقایسه با ثواب صدقه، عتق رقبة و جهاد بسیار بالاتر ذکر کرده اند در واقع ساخت اولویتی برای جمعیت شیعه آن زمان بود تا کنش‌هایی اجتماعی و اعمال اخلاقی و تربیتی خود را به سمت ولایت و روابط ولایی سوق داده و محوریت امام را در آن‌ها تمرین دهد.

پژوهشی که با موضوع این مقاله یا مشابه این مقاله باشد وجود نداشته اما در موضوع روایات ثواب پژوهش‌هایی وجود دارد از جمله مقاله «نگاهی به ساز و کار ثواب و عقاب الهی» نوشته «محمد حسین صالح آبادی» است که در آن مؤلفه‌هایی که در تعلق ثواب

و عقاب به شخص در نظر شارع وجود داشته را بررسی کرده که از جمله آن‌ها که مرتبط با پژوهش پیش رو است مؤلفه نتیجه عمل یعنی اثرگذاری عمل انجام شده در سرنوشت جامعه و هدایت آن است. اما بنا به غرضی که داشته کلی بحث کرده و به احصاء تمامی ملاک‌ها پرداخته اما به صورت مصداقی در مثل مؤلفه مذکور به تحلیل راهبرد هایی که از دل این تعلق ثواب ایجاد میشود نپرداخته است.

از جمله پژوهش‌های دیگر مقاله «ثواب و عقاب‌های شگفت‌انگیز» نوشته «محمد عالمزاده نوری» است که در آن به تحلیل ثواب‌ها و عقاب فوق‌العاده زیادی که در برخی آیات و روایات وجود داشته و باعث تعجب خواننده شده پرداخته‌اند. تقسیم ارزش عمل به ارزش کلی و ارزش جزئی و تعریف ارزش جزئی به احتساب تمام مقارنات، عوامل واقعی، حسن فعلی و تمام اثرات و شرایط دیگر در ثواب عمل قسمتی است که میتوان مرتبط با مقاله پیش رو دانست اما به صورت مصداقی در مورد روایات ثواب حج و راهبری تربیتی برخاسته از آن صحبتی نشده است. این مقوله در کتابی که ایشان با عنوان «استنباط حکم اخلاقی از متون دینی و ادله لفظی» نگاشته‌اند نیز آمده است (عالمزاده، ص ۲۵۱).

مقاله دیگری تحت عنوان «کاوش سندی و محتوایی ثواب ناهمگون احادیث زیارت‌خانه خدا» به بررسی دلایل متفاوت بودن ثواب زیارت‌خانه خدا در روایات پرداخته که از جمله آن‌ها عوامل سیاسی حاکم است که میتواند نزدیک‌ترین محتوا به پژوهش پیش رو باشد اما کلی بوده و دأب نویسنده بررسی مصداقی و جزئی آن مثل راهبری تربیتی مورد بحث در این مقاله نیست.

روش تحقیقی که در این مقاله به کار رفته است روش «تحلیل محتوای کیفی» است. تحلیل محتوای کیفی با واکاوی مفاهیم، اصطلاحات و ارتباطات بین این مفاهیم، سعی در استنباط و آشکار کردن الگوی‌های نهان در متن هدف را دارد (مؤمنی راد و دیگران، ۱۳۹۲). نوع روش تحلیل محتوای کیفی در این مقاله نیز ترکیبی از «تحلیل اسنادی». تحلیل اسنادی عبارت از بررسی کتابخانه‌ای اسناد و منابع در دسترس در مقابل مطالعه موردی، مردم‌نگاری، روش‌شناسی مردم‌نگارانه و روش تاریخی-تطبیقی است (صادقی فسائی و عرفان منش، ۱۳۹۴).

نکته دیگر نیز آن است که حجی که در اینجا مد نظر بوده و در مقایسه به اعمال دیگر در نظر گرفته شده است حج مستحبی بوده و حج واجب از آن خارج است. چرا که حج واجب از جمله مناسک مهم اسلامی و شعائر توحیدی است. حج جزو پنج (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۶) (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۱) (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۲۶۸) یا هفت (ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲) و یا ده رکنی (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۴۷) بوده که اسلام بر آن بنا شده است و مقایسه آن با امور دیگر از جمله صدقه، عتق رقبه، جهاد، قضای حاجت مؤمن و اطعام و پوشاندن آن که

اموری مستحبی هستند خارج از محل بحث است.

در این مقاله ابتدا روایاتی که در مورد اولویت حج نسبت به صدقه، عتق رقبه و جهاد است بیان شده و بعد از آن، این اولویت بندی بر اساس استقلال جمعیت شیعی از جمعیت عامه و محوریت امام در مراودات و تعاملات اجتماعی مورد تحلیل قرار گرفته است.

## ۱- روایات دال بر اولویت حج

### ۱-۱- ثواب حج در مقایسه با عتق رقبه

عتق رقبه از جمله اعمالی است که ثواب بسیاری برای آن ذکر شده است و آنچنان دارای اهمیت است که در کفارات، بدیل امساک و اطعام مسکین آمده است. در روایتی از امام صادق علیه السلام وارد شده که هر کسی بنده ای را آزاد کند به ازای هر عضو آن بنده آزاد شده عضو مماثل آن، در فرد آزاد کننده از آتش جهنم در امان میماند (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷۵) یا در روایتی دیگر ایشان میفرمایند که چهار عمل است که اگر کسی یکی از آن ها را انجام دهد داخل بهشت میشود که یکی از آن ها آزاد کردن بنده است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۹۴)

اما همین آزاد کردن برده، بارها در زبان ائمه اطهار وقتی در تزامم با حج قرار میگیرد، مرجوح شده و حج اولویت میگیرد. امام باقر علیه السلام در روایتی که به چند طریق در کتب روایی آمده است یک حج را برتر از آزاد کردن هفتاد برده دانسته اند (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۹۵) (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲) روایت جالب دیگری وجود دارد که نزد امام صادق علیه السلام از نظر عبدالله بن میمون در مورد برتر بودن عتق رقبه از حج صحبت به میان آمد که ایشان صراحتاً فرمودند که عبد الله بن میمون دروغ گفته و گناه کرده بلکه یک حج از آزاد کردن ده برده فضیلت بیشتری دارد:

«قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مَيْمُونٍ كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَسَأَلَهُ فَقَالَ مَا تَرَى فِي رَجُلٍ قَدْ حَجَّ حَجَّةَ الْإِسْلَامِ الْحَجَّ أَفْضَلَ أَمْ يُعْتَقُ رَقَبَةً فَقَالَ لَا بَلْ عِتْقُ رَقَبَةٍ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَذَبَ وَاللَّهِ وَ أَثِمَ لِحَجَّةٍ أَفْضَلُ مِنْ عِتْقِ رَقَبَةٍ وَ رَقَبَةٍ وَ رَقَبَةٍ حَتَّى عَدَّ عَشْرًا.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۵۹)

در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام به جا آوردن یک حج از آزاد کردن هفتاد برده فضیلت بیشتری پیدا کرده به طوری که طبق این بیان عمل دیگری از لحاظ فضیلت به پای حج نمیرسد (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۶۰)

## ۱- ۲- ثواب حج در مقایسه با صدقه

صدقه دادن نیز از جمله اعمالی است که ثواب بالایی داشته و توصیه یه آن کثیر است. در روایات مختلف و کتب مختلف از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است که «وَأَسْتَنْزِلُوا الرِّزْقَ بِالصَّدَقَةِ» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳) (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۱۲) (ابن شعبه، ۱۴۰۴، ص ۶۰) (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۶۸) یعنی با دادن صدقه رزق و روزی را بر خودتان نازل کنید. در روایت دیگری نیز از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است که زمین قیامت سرتاسر آتش است جز سایه مؤمن و سایه مؤمن نیز با صدقه پدید میاید:

«أَرْضُ الْقِيَامَةِ نَارٌ مَا خَلَا ظِلُّ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّ صَدَقَتَهُ تَطْلُهُ.» (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۱۴۰)

اما همین صدقه که اینچنین ارزش و ثواب داشته وقتی در مقایسه با حج قرار میگیرد مرجوحیت پیدا کرده و حج در اولویت قرار میگیرد. روایتی از امام صادق علیه السلام وجود دارد که به طرق مختلف نقل شده و بیان کننده فضیلت یک حج نسبت به یک خانه پر از طلاست که در راه خدا صدقه داده شود. (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۶۶) (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۵۹) (کلینی، ۱۴۰۴، ص ۲۵۲)

در روایت جالب دیگری از امام صادق علیه السلام یک حج را نه برتر از صدقه دادن یک خانه پر از طلا بلکه برتر از صدقه دادن یک دنیا طلا و نقره دانسته اند که نشان دهنده شدت اولویت حج نسبت به صدقه است (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۶۹۵) در روایت دیگر وقتی صحبت از نظر قصه گویان در مورد بالاتر بودن ثواب صدقه و صلح رحم نسبت به حج آورده شد، امام صادق واکنش تند نشان داده و با غلط انگاشتن این اولویت، حج را دارای رتبه بالاتری دانسته و پذیرش نظر قصه گویان را مساوی تعطیلی بیت الله بیان کردند:

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّ نَاسًا مِنْ هَؤُلَاءِ الْقَصَاصِ يَقُولُونَ إِذَا حَجَّ رَجُلٌ حَجَّةً ثُمَّ تَصَدَّقَ وَ وَصَلَ كَانَ خَيْرًا لَهُ فَقَالَ كَذَبُوا لَوْ فَعَلَ هَذَا النَّاسُ لَعُطِّلَ هَذَا الْبَيْتُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ هَذَا الْبَيْتَ قِيَامًا لِلنَّاسِ.» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۵۲)

همچنین در روایت دیگر، ابراهیم بن میمون رویه ای داشت که یک سال به حج رفته و سال دیگرش هزینه حج را صدقه دهد که امام صادق علیه السلام این کار او را نادرست دانسته و حج را برتر از پانصد درهمی که او صدقه میداد قرار دادند. جالب است که بعد از آن ابراهیم از فضیلت حج نسبت به هزار درهم، هزار و پانصد درهم و دو هزار درهم پرسید و امام در هر بار حج را افضل دانستند (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۵۹)

## ۱- ۳- ثواب حج در مقایسه با جهاد

جهاد نیز یکی از اموری است که ثواب بسیار بالایی نزد خداوند متعال دارد. از امام صادق

علیه السلام نقل شده است که برترین امور و پرفضیلت ترین آن ها بعد از واجبات، جهاد است (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴) از چند طریق از امیرالمؤمنین علی علیه السلام خطبه ای نقل شده است که در آن جهاد را دری از درهای بهشت خوانده و آن را مخصوص اولیای خدا بیان کرده است. ایشان جهاد را لباس تقوا و زره ای محکم عنوان کرده و ترک کننده آن را پوشنده لباس خواری و اهل بلا و حقارت نامیدند (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴) (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۳۰۹) (شریف، ۱۴۱۴، ص ۶۹)

اما جهاد با این عظمت و بزرگی وقتی با حج مقایسه شده، طبق بیان اهل بیت مرجوح شده و حج در اولویت قرار میگیرد. شخصی نزد امام رضا علیه السلام از آباء گرامی ایشان علیهم السلام نقل میکند که حضرات اجازه شرکت پدرش در جهاد و مرزداری در مرزها را نداده و او را توصیه به حج خانه خدا کردند. سائل سه بار سؤال خود را مطرح کرده و حضرت هر سه بار او را توصیه به حج خانه خدا کردند:

«قُلْتُ لِلرِّضَاعِ جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ أَبِيكَ ع أَنَّهُ قِيلَ لِبَعْضِهِمْ إِنَّ فِي بِلَادِنَا مَوْضِعَ رِبَاطٍ يُقَالُ لَهُ قَزْوِينُ وَعَدُوًّا يُقَالُ لَهُ الدَّلَيْمُ فَهَلْ مِنْ جِهَادٍ أَوْ هَلْ مِنْ رِبَاطٍ فَقَالَ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْبَيْتِ فَحُجُّوهُ ثُمَّ قَالَ فَأَعَادَ عَلَيْهِ الْحَدِيثَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كُلِّ ذَلِكَ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْبَيْتِ فَحُجُّوهُ.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۶۰)

در روایتی دیگر نیز شخصی به امام سجاد علیه السلام با کنایه جسارت کرده و گفت که سختی جهاد در راه خدا را ترک کرده ای و به حج به این آسانی و بی دردسری روی آورده ای. حضرت در جواب این شخص از حالت تکیه داده، نشست و بعد از وای گفتن بر او به خاطر این اندیشه ناپاک، کلامی از رسول خدا صلی الله علیه و آله آورده که حضرت رسول در آن به ثواب بسیار بالا و نتایج حج در غفران گناهان و شفاعت روز جزا اشاره کرده اند. این نوع بیان نشان دهنده جایگاه بالای حج در مقابل جهاد بوده در نظر اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام بوده است. (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۵۸)

## ۲- تحلیل روایات اولویت

### ۲-۱- نقطه محوری حج: عرضه ولایت و نصرت به امام و اخذ اخبار و مأموریت

برای پی بردن به حکمتی که پشت این اولویت بندی قرار دارد باید دید که حج چه آورده ای داشته که بقیه اعمال همچون صدقه، عتق رقبه و جهاد از آن بی نصیب بوده و در ارزش گذاری به پای آن داشته نمیروند. با بررسی روایات میتوان آورده سفر حج را در چهار بخش فرض کرد. یکی از لحاظ اقتصادی و رونق کسب و بازار در بلاد مسلمین و همچنین در خود کعبه (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۰۵)، دومی بعد شخصی و تربیتی که

تحمل سختی های سفر و نفس اعمالی که انجام میشود مثل سعی صفا و مروه، طواف و نماز (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱۹) (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۶۰)، سومی نفس مطلوبیت پر بودن کعبه که در روایات با حکمت جلوگیری از هلاک امت بیان شده است. مثل دو روایت زیر از امیرالمؤمنین علی علیه السلام که خالی شدن کعبه را مساوی هلاکت و نابودی مسلمانان دانسته اند:

«لَا تَتْرُكُوا حَجَّ بَيْتِ رَبِّكُمْ فَتَهْلِكُوا.» (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۲۳۶)

«لَا تَتْرُكُوا حَجَّ بَيْتِ رَبِّكُمْ، لَا يَخْلُ مِنْكُمْ مَا بَقِيْتُمْ، فَإِنَّكُمْ إِنْ تَرَكْتُمُوهُ لَمْ تُنْظَرُوا.»

(طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۲۲)

شاید این هلاکتی که به دلیل کم شدن تعداد زائران و خالی شدن کعبه از زائر پدید میاید به دلیل پایین آمدن انسجام و اتحاد مسلمین و کثرت آنان در چشم دشمنان باشد. چرا که هر چه قدر مراسم حج که نماد تعصب مسلمین به دین و اتحاد آنان و همچنین برشی از جمعیت مسلمان واقعی جهان است کم شود هم نشان دهنده کم شدن دینداری در بین آن ها و هم باعث طمع دشمنان میشود.

اما دلیل مهم دیگری که مورد بحث این مقاله بوده و نقطه محوری این پژوهش است علت دیگری است که توصیه به حج در زمان ائمه علیهم السلام برای مؤمنین از آن نشأت گرفته است. آن نقطه محوری تفقه و نقل اخبار ائمه و بالاتر از آن زیارت ایشان و بلکه بالاتر از آن عرضه دین به آنان است. در لسان روایات به تعبیر مختلفی میتوان این نکته مهم در حج را پیدا کرد. از جمله آن روایت صریحی از امام باقر علیه السلام است که دست سدیر را گرفته و کنار خانه خدا برده و به او فرمودند که یا سدیر مردم امر شده اند که به سمت این سنگ ها (منظور خانه خدا) بیایند و طواف کنند و سپس نزد ما آمده و ولایت خود را بر ما عرضه دارند:

«سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَ وَهُوَ دَاخِلٌ وَ أَنَا خَارِجٌ وَ أَخَذَ بِيَدِي ثُمَّ اسْتَقْبَلَ الْبَيْتَ فَقَالَ يَا سَدِيرُ إِنَّمَا أَمَرَ النَّاسُ أَنْ يَأْتُوا هَذِهِ الْأَحْجَارَ فَيَطُوفُوا بِهَا ثُمَّ يَأْتُونَا فَيُعَلِّمُونَا وَلَا يَتَّهِمُونَا لَنَا.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۹۳)

در روایت دیگری نیز با عباراتی مشابه روایت بالا علاوه بر اخبار به ولایت، عرضه نصرت مؤمنین به امام علیه السلام را نیز بیان میکند:

«إِنَّمَا أَمَرَ النَّاسُ أَنْ يَأْتُوا هَذِهِ الْأَحْجَارَ فَيَطُوفُوا بِهَا ثُمَّ يَأْتُونَا فَيُخْبِرُونَا بِوَلَايَتِهِمْ وَ يَعْرِضُوا عَلَيْنَا نَصْرَهُمْ.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۴۹)

از نوع عبارت پردازی این دو روایت میتوان دریافت که گویا هدف اصلی از حج عرضه ولایت و نصرت مؤمنین به ساحت امام معصوم علیه السلام بوده است. چرا که از کعبه به



عنوان سنگ تعبیر شده است نه به خاطر کم ارزشی آن بلکه به خاطر نشان دادن اینکه مناسک حج اگر به عرضه ولایت و نصرت امام منتهی نشود مثل این است که دور چند عدد سنگ چرخیده اند و آن هدف اصلی از حج برآورده نشده است. لذا در روایات داریم که تمام شدن حج با لقاء امام است:

«تَمَامُ الْحَجِّ لِقَاءُ الْإِمَامِ.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۴۹)

«أَبْدَعُوا بِمَكَّةَ وَ اخْتَمُوا بِنَا.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۵۰)

همچنین دسته ای از روایات موجود است که ثواب بسیاری را برای حج ذکر کرده اما آن را منوط به معرفت حق و حرمت اهل بیت علیهم السلام دانسته. به عبارت صحیح تر لسان روایت گونه ای است که مؤمن از حرمت و حق کعبه باید به حرمت و حق اهل بیت علیهم السلام معرفت پیدا کند و گرنه ثواب هایی که ذکر شده است به او نمیرسد. روایت زیر با اندکی تفاوت در عبارت پردازی در دو کتاب معتبر شیعی نقل شده است:

«مَنْ نَظَرَ إِلَى الْكَعْبَةِ بِمَعْرِفَةٍ فَعَرَفَ مِنْ حَقِّهَا وَ حُرْمَتِنَا مِثْلَ الَّذِي عَرَفَ مِنْ حَقِّهَا وَ حُرْمَتِهَا غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذُنُوبَهُ وَ كَفَاهُ هَمَّ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۴۱) (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۹)

با توجه به همین روایات است که کسی ملا محسن فیض مقصود اصلی از حج و زیارت کعبه را عرضه ولایت و نصرت به ائمه علیهم السلام دانسته به این معنا که هم دین را از ایشان گرفته و هم در راه تحقق آن اگر کاری از عهده شخص زائر برمیاید بر گردن او نهاده و ایشان را نصرت کند. جناب فیض تفسیر آیه شریفه «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ دُرِّيْتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ» (ابراهیم، ۳۷) را اینگونه بیان میکنند که بنای خانه کعبه به خاطر تحبب به ذریه حضرت ابراهیم علیه السلام که در حال حاضر ذریه رسول خدا صلی الله علیه و آله هستند و عرض ولایت و نصرت بر ایشان بوده است. (فیض، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۱۵)

عرضه ولایت و نصرت و معرفت حق و حرمت اهل بیت علیهم السلام بدون همراهی با نقل اخبار و تفقه در دین و رساندن پیام امام به اهل دیار ناقص است. لذا میتوان روایاتی که از جمله اهداف حج را نقل اخبار ائمه و تفقه در دین دانسته اند را نیز در همین راستا تفسیر کرد. مثل روایت زیر که از جمله علل دستور به حج را تفقه و نقل اخبار ائمه علیهم السلام و رساندن آن ها به قوم و شهر و دیار خود دانسته اند:

«لَهُمُ الْاجْتِمَاعُ فِيهَا مَعَ مَا فِيهِ مِنَ التَّفَقُّهِ وَ نَقْلُ أَخْبَارِ الْأئِمَّةِ عِوَالِي كُلِّ صُفْعٍ وَ نَاحِيَةٍ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَلَوْ لَا نَفَرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ وَ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ.» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱۹)

این روایت بیان کننده آن است که علاوه بر اینکه در حج باید ولایت مؤمن به امام

عرضه شود همچنین باید نصرت نیز به صورت گرفتن مأموریت و شنیدن احادیث و اخبار و انتقال آن به بلاد اسلامی و جمعیت شیعیان در سرتاسر کشور اسلامی صورت گیرد. لذا ایام حج ایامی برای آموزش مکتب تشیع، گرفتن فرمان از امام و تبلیغ و رساندن حقایق مکتب و انجام فرامین امام در شهر و دیار مؤمن است. اینگونه شبکه ارتباطی وسیعی شکل گرفته و مؤمنین هر ساله از راهنمایی های امام بهره برده و مشکلات خود را با ایشان در بی واسطه یا باواسطه در میان گذاشته و علاوه بر این از رسالتی که امام بر عهده آن ها گذاشته نیز با خبر میشوند.

علاوه بر اخباری که دلالت بر این وظیفه مهم مؤمنین در حج و شاید بتوان گفت مهم ترین وظیفه و تکلیف ایشان در حج دارد، سیره امام صادق علیه السلام در دوران امامت خویش نیز بر این بوده است. گزارش های فراوانی وجود دارد که نشان از آن دارد که اصحاب و یاران ایشان از سرتاسر بلاد اسلامی در ایام حج نزد ایشان جمع شده و یا اینکه برای دیدار امام از مکه به مدینه میرفتند. از جمله آن ها روایت معروف مناظره اصحاب کلامی امام صادق علیه السلام با فرد شامی است. روایت بیان کننده آن است که یاران امام در موسم حج در چادری جمع شده بودند که منتسب به امام صادق علیه السلام بوده و آنجا بحث علمی داشتند.

«... ثُمَّ قَالَ لِي أَخْرُجْ إِلَى الْبَابِ فَنَنْظُرُ مَنْ تَرَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ فَأَدْخَلَهُ قَالَ فَأَدْخَلْتُ حُمْرَانَ بْنَ أَعْيَنَ وَكَانَ يُحْسِنُ الْكَلَامَ وَأَدْخَلْتُ الْأَحْوَالَ وَكَانَ يُحْسِنُ الْكَلَامَ وَأَدْخَلْتُ هِشَامَ بْنَ سَالِمٍ وَكَانَ يُحْسِنُ الْكَلَامَ وَأَدْخَلْتُ قَيْسَ بْنَ الْمَاصِرِ وَكَانَ عِنْدِي أَحْسَنَهُمْ كَلَامًا وَكَانَ قَدْ تَعَلَّمَ الْكَلَامَ مِنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع فَلَمَّا اسْتَقَرَّ بِنَا الْمَجْلِسِ وَكَانَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع قَبْلَ الْحَجِّ يَسْتَقِرُّ أَيَّامًا فِي جَبَلٍ فِي طَرْفِ الْحَرَمِ...» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷۳)

یا در نمونه ای دیگر وقتی ابن ابی العوجاء از هشام بن حکم سؤالی کلامی پرسیده و هشام از جواب آن عاجز میشود به مدینه رفته تا جواب را از امام بگیرد. در آن هنگامی که امام را ملاقات میکند امام با تعجب میپرسند که در غیر زمان حج و عمره چرا آمده ای؟ که هشام جواب میدهد در ماندگی در سؤال بود که مرا در غیر از زمان حج و عمره به اینجا کشانده است:

«... فَلَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ جَوَابٌ فَرَحَلَ إِلَى الْمَدِينَةِ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ يَا هِشَامُ فِي غَيْرِ وَقْتِ حَجٍّ وَلَا عُمْرَةٍ قَالَ نَعَمْ جُعِلَتْ فِدَاكَ لِأَمْرِ أَهْمَنِي إِنَّ ابْنَ أَبِي الْعُوجَاءِ...» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۶۲)

این تعجب امام و جواب هشام نشان از آن دارد که گویا در سیره هشام رویه ثابتی بوده که مواقع حج و عمره به نزد امام شرفیاب شود و این سیره آن قدر متداوم بوده که امام از آمدن بی موقع هشام متعجب شده بودند. نمونه های بسیاری از تجمع اصحاب ائمه

در حج پیرامون امام و سؤال پرسدن و علم آموزی آنان و همچنین بیان حقائق توسط امام علیه السلام موجود است. (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۲) (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۶۲۱) (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۲۳)

## ۲-۲- تحلیل اولویت حج نسبت به صدقه و عتق رقبة

قبل از توضیح دلیل اولویت حج نسبت به صدقه، باید گفت صدقه ای که نسبت به حج در اولویت پایین تری قرار دارد در واقع صدقه ای است که در آن لحاظ شیعه یا عامی بودن فرد فقیر نشده است. چرا که روایاتی نقل شده است که در آن قضای حاجت مؤمن و همچنین اطعام و پوشاندن او از ده حج و بلکه بیشتر ثواب بالاتری دارند. به عنوان مثال در روایتی که با کمی تغییر از دو طریق مختلف نقل شده است امام صادق علیه السلام بعد از برشمردن ثواب بسیار بالای حج از جمله نوشتن شش هزار حسنة، محو شش هزار سیئه، بالا رفتن شش هزار درجه و باز شدن هفت در از بهشت، به سائل میفرمایند که آیا میخواهی تو را به کاری که فضیلت بیشتری از حج دارد آگاه سازم؟ سپس قضاء حاجت مؤمن<sup>۱</sup> را نام برده و آن را برتر از ده حج دانستند:

«مَنْ طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ طَوْفًا وَاحِدًا كَتَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ سِتَّةَ آلَافٍ حَسَنَةً وَ مَحَا عَنْهُ سِتَّةَ آلَافٍ سَيِّئَةً وَ رَفَعَ اللَّهُ لَهُ سِتَّةَ آلَافٍ دَرَجَةً حَتَّى إِذَا كَانَ عِنْدَ الْمُلتَزِمِ فَتَحَ اللَّهُ لَهُ سَبْعَةَ أَبْوَابٍ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ هَذَا الْفَضْلُ كُلُّهُ فِي الطَّوَّافِ قَالَ نَعَمْ وَ أَخْبِرْكَ بِأَفْضَلِ مِنْ ذَلِكَ قَضَاءِ حَاجَةِ الْمُسْلِمِ أَفْضَلُ مِنْ طَوْافٍ وَ طَوْافٍ وَ طَوْافٍ حَتَّى بَلَغَ عَشْرًا.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۹۴)

در روایتی که این اولویت بیشتر نمایان است امام صادق علیه السلام قضاء حاجت مؤمن را برتر از بیست حجی میدانند که در هر حج، صد هزار درهم یا دینار انفاق دهند، یعنی ثوابی بالاتر از هم حج و هم انفاق را دارد:

«لِقَضَاءِ حَاجَةِ امْرِئٍ مُؤْمِنٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ عِشْرِينَ حَجَّةً كُلِّ حَجَّةٍ يُنْفِقُ فِيهَا صَاحِبِهَا مِائَةَ أَلْفٍ.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۹۳)

در مورد اطعام و پوشاندن مؤمن نیز مثل روایات بالا نقل شده است. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که اطعام مؤمن نزد من، از آزاد کردن ده برده و انجام ده حج برتر است:

«لِإِطْعَامِ مُؤْمِنٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ عِتْقِ عَشْرِ رِقَابٍ وَ عَشْرِ حَجَجٍ.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۰۰)

روایت دیگری نیز از ایشان نقل شده که مشابه روایت قبلی بوده اما در ادامه به ثواب پوشاندن مومن در زمستان و تابستان اشاره کرده و اجر آن را پوشاندن لباس بهشت بر تنش، آسان شدن سكرات مرگ برایش، توسعه در قبر او و بشارت ملائكة برای او بیان میکند:

۱. در ادامه خواهد آمد که در روایاتی که ثواب بالاتری از حج دارند مراد از مسلمانان، مؤمنان یعنی شیعیان هستند.

«لِإِطْعَامِ مُؤْمِنٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ عِتْقِ عَشْرٍ رِقَابٍ وَ عَشْرٍ حَجَجٍ وَ مَنْ كَسَاهُ ثَوْبًا كَسُوهُ شِتَاءً أَوْ صَيْفًا كَانَ حَقًّا عَلَيَّ اللَّهُ أَنْ يَكْسُوهُ مِنْ ثِيَابِ الْجَنَّةِ وَ أَنْ يَهْوَنَ عَلَيْهِ سَكَرَاتِ الْمَوْتِ وَ أَنْ يُوسَّعَ عَلَيْهِ فِي قَبْرِهِ وَ أَنْ تَتَلَقَّاهُ الْمَلَائِكَةُ إِذَا خَرَجَ مِنْ قَبْرِهِ بِالْبُشْرَى كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى تَنْزَلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ.» (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۴۷)

این روایات همه نشان دهنده آن است که قضای حاجت مؤمن، اطعام و پوشاندن او از حج اولی بوده و ثواب بیشتری دارد. میتوان با استفاده از این روایات و اینکه یکی از مصادیق بارز برآورده ساختن حاجت مؤمن و اطعام و پوشاندن او نیاز مالی و خرج کردن مال برای خرید طعام و پوشاک است به این رسید که صدقه ای که در روایات آمده است، یا صدقه ای است که به عامه داده شده و یا اینکه در آن لحاظ عامی یا شیعه بودن فقیر نشده است. چرا که اگر صدقه وارد در روایات را صدقه به فقیر شیعی در نظر بگیریم تالی فاسد دارد چرا که یک عمل نمیتواند هم از حج اولی باشد و هم حج از آن اولی باشد لذا باید گفت آنجایی که بحث صدقه مطرح است، مراد، صدقه ای است که یا به فقیر عامی تعلق میگیرد و یا در آن لحاظ شیعی یا عامی بودن شخص فقیر نشده است.

علاوه بر این، روایاتی صراحتاً به این مطلب اشاره دارند که قضای حاجت و اطعام مؤمن از قضای حاجت و اطعام عامه بسیار ثواب بیشتر و اولویت بالاتری دارد. مثل دو روایت زیر که از امام صادق علیه السلام نقل شده و در آن ثواب اطعام مؤمن را صد هزار برابر بیشتر از بقیه مردم دانسته اند:

«لَأَنْ أُطْعِمَ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُطْعِمَ أَفْقًا مِنَ النَّاسِ قُلْتُ وَ مَا الْأَفُقُ قَالَ مِائَةُ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۰۲)

«مَنْ أُطْعِمَ أَخَاهُ فِي اللَّهِ كَانَ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلُ مَنْ أُطْعِمَ فِيمَا مِنَ النَّاسِ قُلْتُ وَ مَا الْفَيْئَامُ مِنَ النَّاسِ قَالَ مِائَةُ أَلْفٍ مِنَ النَّاسِ.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۰۲)

طبق آنچه تا حال بیان شد یعنی تحلیل ارائه شده از حج و صدقه، صدقه ای که در آن شیعه و عامه فرقی نکرده و بلکه به خاطر کثرت جمعیت عامه، بیشتر صدقات به عامه میرسد نسبت به حج در اولویت پایین تری قرار میگیرد. به عبارت دیگر خرج کردن در راه حج و آمدن به کعبه و در نتیجه زیارت امام، تجدید عهد با او، شنیدن حدیث و تفقه و همچنین دریافت مأموریت از جانب ولی معصوم، اولویت بیشتری دارد تا خرج کردنی که در آن شیعه از غیر شیعه مشخص نشده و کمکی به انسجام و گسترش جمعیت شیعی نکرده و تربیت مکتبی و ولایی در آن رخ نمیدهد.

## ۲-۳- تحلیل اولویت حج نسبت به عتق رقبه

نسبت به عتق رقبه نیز مثل مطلب بالا جریان دارد. برده ها و کنیز هایی که در جنگ های اسلام با ممالک دیگر به اسیری و بردگی گرفته شده بودند اغلب قریب به اتفاق، اگر مسلمان میشدند هم به خاطر غلبه جمعیتی عامه، مذهب عامه را می‌گرفتند. لذا عتق رقبه ای که در آن لحاظ شیعی یا عامه بودن فرد اسیر، نشده است خلاف تربیت ولایی بوده و به گسترش و انسجام جمعیت شیعی آن زمان کمکی نمی‌کرد.

علاوه بر مطلب بالا، با توجه به روایات قضای حاجت، اطعام و پوشاندن مؤمن و برتر بودن آن ها از حج، به طریق اولویت میتوان استنباط کرد که آزاد کردن بنده مؤمن نیز از حج ثواب بالاتری داشته و والاتر است. لذا عتق رقبه در روایات را نمیتوان به عتق رقبه مؤمنه حمل کرد بلکه یا منظور عتق رقبه عامی است و یا در آن عامی بودن یا شیعه بودن لحاظ نشده است. بنا بر این عتق رقبه ای که در آن شیعه بودن آن برده مهم نبوده و لحاظ نشده بلکه اکثراً رقبه، رقبه ای عامی بوده، در نظر امام علیه السلام، ثواب آنچنانی نداشته چرا که اثر تربیتی و ولایی نگذاشته و کمکی به انسجام و گسترش جمعیت و شبکه شیعی نمی‌کند.

در روایتی جالب، شخصی نزد امام صادق علیه السلام آمده و عرضه داشت که بنده ای را آزاد کرده و الآن دنبال برده ای دیگر هستم اما توان مالی کافی برای خرید برده را ندارم. امام به او فرمود که برده را برگردانده. در ادامه ایشان فرمودند که امروز نیازی به آزاد کردن بنده ندارید چرا که در صورت آزاد کردن امروزش، فردا علیه ما شده و ضد ما عمل میکند. لذا نباید جز شیعه و عارف به امر اهل بیت علیهم السلام را آزد کنید:

«رَأَيْتُ رَجُلًا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي أَعْتَقْتُ خَادِمًا لِي وَهُوَ ذَا أَطْلُبُ شِرَاءَ خَادِمٍ مُنْذُ سِنِينَ فَمَا أَقْدِرُ عَلَيْهَا فَقَالَ مَا فَعَلْتَ الْخَادِمُ قَالَ حَيَّةٌ قَالَ رُدَّهَا فِي مَمْلُوكَتِهَا مَا أَغْنَى اللَّهُ مِنْ عَتَقِ أَحَدِكُمْ تُعْتَقُونَ الْيَوْمَ وَ يَكُونُ عَلَيْنَا غَدًا لَا يَجُوزُ لَكُمْ أَنْ تُعْتَقُوا إِلَّا عَارِفًا.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۹۶)

البته استنباط حکم حرمت از این روایت سخت است اما میتوان به کراهت آن و اینکه باید در عتق رقبه نیز جانب ولایت و تضعیف یا تقویت امام علیه السلام و همچنین مراعات روابط ایمانی ولایی لحاظ شود، پی برد. طبیعتاً عتق رقبه ای عامی و خرج کردن هزینه در این راه، اگر هم کراهت نداشته باشد اولویت بسیار پایین تری نسبت به حج و صرف هزینه در راه تجدید عهد با امام و عرضه ولایت و نصرت بر ایشان دارد.

## ۲-۴- تحلیل اولویت حج نسبت به جهاد

با توجه به تفسیر از حج و بازخوانی آن بر اساس روایات و اندیشه شیعی میتوان به راز اولویت حج نسبت به جهاد نیز پی برد. چنانچه در روایت اولویت حج نسبت به جهاد، امام با اینکه جهاد را والاتر از حج دانسته اند اما جهادی که همراه امام و به امر امام باشد نسبت به حج در اولویت است نه جهادی که امام در آن کاره ای نیست و در حکومتی غصبی انجام شده و امام به آن دستور نفرموده اند:

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ عَبْدَ اللَّهِ عَ جُعِلَتْ فِدَاكَ أَيَّمَا أَفْضَلِ الْحَجِّ أَوْ الصَّدَقَةِ قَالَ هَذِهِ مَسْأَلَةٌ فِي مَسْأَلَةٍ- قَالَ كَمْ الْمَالُ يَكُونُ مَا يَحْمِلُ صَاحِبَهُ إِلَى الْحَجِّ قَالَ قُلْتُ لَا قَالَ إِذَا كَانَ مَالًا يَحْمِلُ إِلَى الْحَجِّ فَالْصَّدَقَةُ لَا تَعْدِلُ الْحَجَّ أَفْضَلَ وَإِنْ كَانَتْ لَا يَكُونُ إِلَّا الْقَلِيلَ فَالْصَّدَقَةُ قُلْتُ فَالْجِهَادُ قَالَ الْجِهَادُ أَفْضَلُ الْأَشْيَاءِ بَعْدَ الْفَرَائِضِ فِي وَقْتِ الْجِهَادِ وَقَالَ وَلَا جِهَادَ إِلَّا مَعَ الْإِمَامِ.» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۳۳۴)

همچنین در روایت دیگری که شخصی با کنایه به امام سجاد علیه السلام میگوید که جهاد را ترک کرده ای و حج را ترجیح داده ای و سپس آیه ای از قرآن را تلاوت میکند، امام علیه السلام ادامه آیه شریفه را خوانده و به لزوم داشتن افرادی دارای شایستگی های لازم به عنوان شرط جهاد اشاره کرده و همراه بودن با آنان را شرط برتری جهاد نسبت به حج دانستند:

«وَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَ فَقَالَ قَدْ أَثَرْتُ الْحَجَّ عَلَى الْجِهَادِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ إِلَى آخِرِهَا فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَ فَأَقْرَأَ مَا بَعْدَهَا فَقَالَ التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ إِلَى أَنْ بَلَغَ آخِرَ الْآيَةِ فَقَالَ إِذَا رَأَيْتَ هَؤُلَاءِ فَالْجِهَادُ مَعَهُمْ يَوْمَئِذٍ أَفْضَلُ مِنَ الْحَجِّ.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۱۹)

ویژگی هایی که امام سجاد علیه السلام برای آنان که همراهی آنان شرط اولویت جهاد نسبت به حج است برشمردند یعنی: «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ» (توبه، ۱۱۲) طبق روایتی دیگر (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۳) ویژگی خود اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام است. یعنی امام سجاد علیه السلام در واقع شرط اولویت جهاد نسبت به حج را دستور و امر خودشان بیان کردند. پس وقتی جهاد همراه ولایت بوده و به دستور امام باشد، نسبت به حج در اولویت است اما وقتی امام دستور نداده و در حکومت جور صورت میگیرد توصیه به حج است و نه رفتن به جهاد.

جهاد و مرزرداری در آن زمان که نفعش به حاکمان جور آن زمان رسیده و نقشی در انسجام و گسترش جمعیت شیعی نداشته، مورد توصیه امامان معصوم علیه السلام نبوده است چرا که مرز ها مرزداران خود را داشته و کیان اسلام و سرزمین اسلامی در خطر نبوده که از باب حفظ کیان اسلام حتی در حکومت جور واجب گردد و مرزرداری و جهاد

در راه حاکمان غاصب، در حقیقت تقویت دشمنان امام و تضعیف امام و جمعیت شیعی شمرده میشود.

این بیان را میتوان در روایتی که سائل از امام علیه السلام در مورد مرزرداری از مرزها پرسیده بود مشاهده کرد. آنجا امام علیه السلام سه بار بر اولویت حج نسبت به اینگونه جهاد و مرزرداری اشاره کرده و پس از مشاهده تکرار سؤال توسط سائل فرمودند که کسی که در خانه اش بنشیند و به امور خانواده اش برسد اما منتظر امر ما باشد و آن را درک کند مثل کسی است که در کنار رسول خدا صلی الله علیه و اله در جنگ بدر بوده و اگر امر ما را درک نکند مثل کسی است همراه قائم ما در چادرش بوده است:

«قُلْتُ لِلرَّضَاعِ جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ أَبِيكَ ع أَنَّهُ قِيلَ لِبَعْضِهِمْ إِنَّ فِي بِلَادِنَا مَوْضِعَ رِبَاطٍ يُقَالُ لَهُ قَزْوِبُنٌ وَعَدُوًّا يُقَالُ لَهُ الدَّيْلَمُ فَهَلْ مِنْ جِهَادٍ أَوْ هَلْ مِنْ رِبَاطٍ فَقَالَ عَلَيْكُمْ بِهِذَا الْبَيْتِ فَحُجُّوهُ ثُمَّ قَالَ فَأَعَادَ عَلَيْهِ الْحَدِيثَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كُلَّ ذَلِكَ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهِذَا الْبَيْتِ فَحُجُّوهُ ثُمَّ قَالَ فِي الثَّلَاثَةِ أَمَا يَرْضَى أَحَدُكُمْ أَنْ يَكُونَ فِي بَيْتِهِ يُنْفِقُ عَلَى عِيَالِهِ يَنْتَظِرُ أَمْرَنَا فَإِنْ أَدْرَكَهُ كَانَ كَمَنْ شَهِدَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص بَدْرًا وَإِنْ لَمْ يَدْرِكْهُ كَانَ كَمَنْ كَانَ مَعَ قَائِمِنَا فِي فُسْطَاطِهِ هَكَذَا وَهَكَذَا وَجَمَعَ بَيْنَ سَبَابَتَيْهِ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع صَدَقَ هُوَ عَلَى مَا ذَكَرَ.» (کلینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۶۰)

این نوع بیان و قرار دادن انتظار امر اهل بیت علیهم السلام که همان حکومت حضرات معصومین باشد در مقابل مرزرداری در مرزهای مملکت آن زمان به خوبی نشان از تقابل این عمل دارد. گویی تا وقتی امر اهل بیت نیامده است مرزرداری و جهاد، نفعش به دیگری رسیده و نباید سراغ آن رفت.

اما میتوان حکمت این اولویت را به گونه دیگر نیز بیان کرد و آن اولویت جهاد فرهنگی در آن زمان نسبت به جهاد با شمشیر است. همانطور که بیان شد مکه و ایام حج محل تجمع مؤمنین بوده که ولایت و نصرت خود را بر امام عرضه داشته، روایت و مأموریت از ایشان گرفته و به دیار خویش بازگشته و اخبار را نقل کرده و مأموریت و رسالت خویش را انجام دهند. این نوع کار که از جنس کار فرهنگی و جهاد فرهنگی است در زمان امام صادق علیه السلام از جهاد با شمشیر در مرزها بیشتر است.

با استفاده از تحلیل های ارائه شده از اولویت بندی ها، میتوان گفت علاوه بر ارتکاز معمولی که وجود دارد یعنی بالاتر بودن ثواب و در نتیجه ترفیع درجه در بهشت، غرض دیگری نیز پشت مقایسه ثواب حج با دیگر اعمال وجود داشته و آن هم نوعی هدایت اجتماعی و تربیت ولایی صورت گرفته توسط امام معصوم است. بدین گونه که امام مناسبات اجتماعی، هزینه کرد مالی و همچنین اعمال فردی شیعیان را از تقویت عامه و در نظر نگرفتن گسترش مکتب تشیع به سمت هدفمند کردن آن سوق دادند. امام علیه

السلام گرچه در قالب بیان ثواب و بالاتر بودن ثواب حج از اموری مثل صدقه، عتق رقبه و جهاد، برای این مورد استفاده کردند اما در اصل به صورت غیر مستقیم با ساخت این اولویت، راهبردی برای جمعیت شیعی آن زمان ساخته و پرداخته کرده که منجر به انسجام، گسترش و تربیت جمعیت شیعی شد.

امام علیه السلام با روایات ثواب حج، در حقیقت، جمعیت شیعه را از بی تفاوتی نسبت به مکتب و اعتقاد خود رهانیده و هزینه کردن برای دیدار امام، تجدید عهد با او و استماع و نقل اخبار ایشان و حقایق شیعه را در نظر مؤمنین برجسته ساختند. همچنین با تعیین ثواب کمتر برای اموری که در آن لحاظ ولایت و تقویت جمعیت شیعه نشده، مؤمنین را به این تربیت رساندند که آنچه مهم است مکتب ولایت بوده و ارزش عمل انسان با ارتباط با ولایت و امام معنا پیدا میکند.

جدای از این، ایجاد ظرفیت تربیتی وسیعی مانند حج برای جمعیت شیعی و فرصت بسیار فراخ برای آموزش معارف ولایی و شیعی به مؤمنین از حجاج که از طریق روایات ثواب و اولویت ایجاد شده از آن ها به دست آمده است نیز از جمله دستاورد ها و به نوعی اغراض نهفته در این نوع روایات است. علاوه بر این ها در بعضی از سال ها مؤمنین توفیق همراهی کامل با امام علیه السلام در ایام حج و انجام مناسک حج را داشتند که علاوه بر استماع معارف، فرصت بی نظیر الگوگیری از اخلاق و رفتار مبارک آن ها را نیز دارا میشدند.

علاوه بر ابعاد تربیت جمعی، ابعاد اجتماعی و اقتصادی نیز در اتخاذ این راهبرد وجود دارد. از بین بردن تمرکز خرج مؤمنین از روی منفعت عامه و در نتیجه تقویت آن ها به سمت حج و گسترش فرهنگ ولایت و در ادامه (با توجه به روایات اولویت قضا حاجت مؤمن و اطعام و پوشاندن او) متمرکز ساختن خرج ثروت مؤمنین در داخل تشکیلات و جمعیت شیعه و کمک به فقرای از شیعیان و گره گشایی از جمعیت شیعی به جای عامه از اثرات مهم این نوع اولویت بندی در قالب روایات ثواب است.

از جمله دستاورد های مهم این اولویت بندی، انسجام هر چه بیشتر جمعیت شیعه و ایجاد خودکفایی در امور معیشتی و علمی است. تبدیل هزینه کرد غیرهدفمند به هزینه کرد هدفمند و در راستای افزایش معرفت و محوریت امام باعث شکل گیری هویت مستقل شیعی و تعصب ممدوح به مکتب تشیع میشود. همچنین اگر روایات اولویت قضای حاجت مؤمن و اطعام و پوشش او را نیز در نظر بگیریم، انتقال تمرکز هزینه کرد ها از هزینه های غیر هدفمند به هزینه های هدفمند و در راستای رفع حوائج شیعیان و گره گشایی از امور ایشان، باعث ایجاد عدم وابستگی نسبی به حکومت و مردم عامه و خودکفایی جمعیت شیعی درون تشکیلات خود میشود. نکته قابل توجه آن است که این رویکرد امام صادق



علیه السلام باعث ایجاد مقدمات شکل گیری سازمان و کالت در دوران امامت امامان بعدی گردید. (جباری، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۷) (نیک آفرین و جان احمدی، ۱۳۹۲)

### ۳- جمع بندی

با توجه به مطالب بیان شده اهمیت این مطلب نمایان شد که باید اقدامات و روایات اهل بیت و در اینجا امام صادق علیه السلام را در یک منظومه و یک طرح کلی دید و آنگاه تحلیل کرد و گرنه تصور از امام و در نتیجه تصور از اسلام، تصور ناقص و برداشت ابتری خواهد بود. روایات ثواب حج گرچه در ظاهر بیان کننده اجر بالای حج و پاداش فراوان الهی است که در آخرت نصیب انسان میشود اما در پس پرده در واقع نوعی طرح ریزی عملیاتی برای استحکام باور شیعیان به امام و تربیت ایشان بر محور ولایت است.

جا به جایی تمرکز هزینه کرد مؤمنین از منفعت عامه به منفعت شیعه، مستحکم کردن اعتقاد آنان به ولایت، جهت دهی کنش ها و تعاملات اجتماعی آنان به سمت مکتبی شدن، فراهم کردن مقدمات تبدیل جمعیت شیعه به تشکیلات شیعه و پی ریزی سازمان و کالت از این طریق از جمله اغراض و اهدافی است که در پشت پرده روایات ثواب شیعه پنهان بوده و جز با نگاه کلان و اجتماعی نمیشود به این راهبری اجتماعی امام پی برد.

# خردنامه قرآن و حدیث

## دوفصلنامه علمی - تخصصی

### منابع و مأخذ

قرآن کریم

- کلینی، محمد (۱۴۰۷). الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم
- طوسی، محمد (۱۴۰۷). تهذیب الاحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم
- طوسی، محمد (۱۴۱۴). الامالی، قم: دارالثقافه، چاپ اول
- ابن بابویه، محمد (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم
- ابن بابویه، محمد (۱۳۷۶). الامالی (للصدوق)، تهران: کتابچی، چاپ ششم
- ابن بابویه، محمد (۱۳۸۵). علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول
- ابن بابویه، محمد (۱۳۶۲). الخصال، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول
- ابن بابویه، محمد (۱۴۰۶). ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم: دارالشریف الرضی للنشر، چاپ اول
- ابن بابویه، محمد (۱۳۹۸). التوحید، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول
- ابن بابویه، محمد (۱۴۰۳). معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول
- ابن بابویه، محمد (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، چاپ اول
- برقی، احمد (۱۳۷۱). المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم
- دیلمی، حسن (۱۴۱۲). ارشاد القلوب إلى الصواب، قم: الشریف الرضی، چاپ اول
- عیاشی، محمد (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیه، چاپ اول
- ابن حیون، نعمان (۱۳۸۵). دعائم الاسلام، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ دوم
- ابن شعبه، حسن (۱۴۰۴). تحف العقول، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم
- رضی، محمد (۱۴۱۴). نهج البلاغه، قم: هجرت، چاپ اول
- ابن قولویه، جعفر (۱۳۵۶). کامل الزیارات، نجف: دارالمرتضویه، چاپ اول
- فیض، محمد (۱۴۰۶). وافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمومنین علی علیه السلام، چاپ اول
- خامنه ای، علی (۱۳۹۷). پیشوای صادق، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ دوم
- خامنه ای، علی (۱۳۹۸). انسان ۲۵۰ ساله حلقه سوم، تهران: انتشارات مؤسسه ایمان جهادی، چاپ اول
- عالمزاده نوری، محمد (۱۳۹۶). استنباط حکم اخلاقی از متون دینی و ادله لفظی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول
- جباری، محمدرضا (۱۳۹۳). سازمان و کالت و نقش آن در عصر ائمه ع، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی ره، چاپ دوم
- عالمزاده نوری، محمد (۱۳۹۱). فصلنامه پژوهش های قرآنی، سال هجدهم، شماره ۳، صفحه ۲۲ الی ۵۵
- صالح آبادی، محمدرحیم (۱۳۹۲). نگاهی به ساز و کار ثواب و عقاب الهی، فصلنامه علوم حدیث، دوره ۱۸، شماره ۶۷، صفحه ۸۱ الی ۱۰۴
- ربیع نتاج، علی اکبر و کلاهی، مراد و یوسفی، امین (۱۴۰۲). کاوش سندی و محتوایی ثواب ناهمگون احادیث زیارت خانه خدا، دوفصلنامه حدیث پژوهی، سال پانزدهم، شماره ۲۹، صفحه ۲۷۵ الی ۳۰۶
- نیک آفرین، مهدی و جان احمدی، فاطمه (۱۳۹۲). پیامد ها و نتایج مهندسی فرهنگی امام صادق علیه السلام، نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال چهارم، شماره ۱۰، صفحه ۲۹ الی ۵۶
- مؤمنی راد، اکبر؛ علی آبادی، خدیجه؛ فردانش، هاشم و مزینی، ناصر (۱۳۹۲). تحلیل محتوای کیفی در آیین پژوهش: ماهیت، مراحل و اعتبار نتایج، فصلنامه اندازه گیری تربیتی، سال چهارم، شماره ۱۴
- صادقی فسایی، سهیلا و عرفان منش، ایمان (۱۳۹۴). مبانی روش شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی؛ مورد مطالعه: تأثیرات مدرن شدن بر خانواده ایرانی، فصلنامه علمی-پژوهشی راهبرد فرهنگ، دوره ۸، شماره ۲۹



### واکاوی محتوایی آیات حیات طیبه در قرآن

امین رضائی<sup>۱</sup>

زهرا رضائی<sup>۲</sup>

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۴/۱۰

پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۶/۲۰

#### چکیده

حیات طیبه از دیدگاه قرآن یکی از مفاهیم قرآنی است که تنها یک بار در قرآن مجید به صراحت از آن سخن به میان آمده است. حیات با ارزش ترین نعمتی است که به انسان عطا شده است و شناخت آن و شناخت هدف آن از مسائل بسیار مهم برای هر انسان بیدار و آگاهی است. حقیقت حیات به گونه ای است که هر کس در قلمرو بینش و جهان بینی خود از آن تعریف و تفسیر خاصی ارائه می دهد اما روشن است که ارزش حیات به معنا و محتوای آن می باشد و تا زمانی که از محتوای واقعی خود خالی باشد به آن اهداف و غایت خود نمی رسد. خداوند متعال به عنوان حکیم مطلق با ارسال پیامبران و معارفی که آنها با کتب آسمانی به بشر ارائه می دهند انسان را به سوی حیات واقعی و حقیقی که غایت کمال اوست هدایت می کند و قرآن کریم به عنوان آخرین و کامل ترین کتاب آسمانی در صدد معرفی حیات واقعی به انسان است و حیات طیبه را برای انسان ترسیم می کند که باید ایمان و عمل صالح مبنای آن باشد. انسانها ناچار از زندگی در جوامع امروزی هستند و همه ی آنها طالب یک زندگی پاک و بی نقص می باشند؛ با بررسی آیات قرآن می توان مولفه های حیات طیبه را شناخت و بشر را از سردرگمی بین راه های مختلف برای رسیدن به این حیات برتر نجات داد که نتیجه ی این شناخت و معرفت سعادت فرد و جامعه می باشد که انسانها با طی این مسیر به رشد و کمال نهایی خود نائل می شوند و جامعه نیز اصلاح می گردد و در نتیجه ی این اصلاح بسیاری از معضلات و مشکلات حل می شود. این مقاله با روش تحلیل - توصیفی بررسی شده است.

واژگان کلیدی: «حیات، طیبه، ایمان، عمل صالح، احیاء»

## ۱- مقدمه

قرآن کریم آخرین و کامل‌ترین کتاب آسمانی است که خدای تعالی برای هدایت انسان‌ها فرو فرستاده از این روی هر آن‌چه به کمال و نیک‌بختی آدمیان مربوط می‌شود در این کتاب مقدس فروگذار نشده است، اما از آن‌جا که قرآن برای عالمیان آمده و اکثر مردم متوسط‌الحال و در مراحل اولیه‌ی هدایت‌اند، حقایق مربوط به کمال نهایی و اوج کامیابی معنوی و ابدی به صورت رموز و اشارات در سراسر آیات قرآن کریم پراکنده و پنهان گردیده و برای کشف آن‌ها باید منظری بلندپایه بر نگارستان آیات قرآن گشوده و از افق‌های اسرار و اوج عروج و معراج آدمی را مطالعه کرد.

یکی از این اسرار قرآنی و حقایق عرفانی حیات طیبه‌ی اولیای خداست که تنها یکبار در قرآن مجید به صراحت از آن سخن به میان آمده، اما در جای جای قرآن اشاراتی به لطایف درک اولیای حق بر آن رفته و سیمای زیبای آن در حجاب حکمت و جدل ترسیم شده است.<sup>۱</sup>

وقتی آدمی به این زندگی حقیقی که اشرف و کامل‌تر از حیات و زندگی پست دنیایی اوست، دست می‌یابد که استعدادش به طور کامل رسیده شده باشد، هم‌چنان که رسیدن به زندگی دنیایی وقتی دست می‌دهد که نطفه رشد نموده و چنان نمو کند تا استعدادش برای درک دنیا کامل شود یعنی به صورت جنین درآید و رسیدن به این زندگی واقعی و حقیقی نیز تمامیت استعداد می‌خواهد<sup>۲</sup> که محقق نمی‌شود جز در سایه‌ی ایمان و عمل صالح که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْشَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً...»<sup>۳</sup>. بنابراین انسان به عنوان بهترین آفریده‌ی خدای سبحان در روی زمین «فتبارک الله احسن الخالقین» می‌تواند با تمسک به منبع نور و آراستن جسم و جاننش و پی‌بردن به عظمت و مقامش که والاتر و برتر از دنیا و هر آن‌چه در آن است به حیات طیبه‌ای که خداوند وعده داده دست یابد و خلیفه‌ی خدا در روی زمین شود.

در این زمینه کتاب‌ها و مقالاتی توسط محققینی تالیف و تدوین شده که همه‌ی این‌ها گامی است در رسیدن به زندگی واقعی و حقیقی انسان و امید است.

نزدنامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی - تخصصی

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۰۶

۱. حمیدرضا مظاهری سیف، حیات طیبه در قرآن و نهج‌البلاغه، ماهنامه معرفت، ش ۱۰۹، ۱۳۸۵، ص ۱۶.

۲. محمدحسین طباطبائی، المیزان، محمداقصر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۹، ص ۵۳.

۳. سوره نحل (۱۶)، آیه ۱۹۷.

## ۲- اصطلاحات و مفاهیم

### حیات

#### معنای حیات در لغت:

حیات از ریشه (حی) گرفته شده و «حی» به معنای زنده و زیستن می باشد «و تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ...» زنده را از مرده و مرده را از زنده خارج می کنی.

در صحاح گوید: حیات ضد موت و «حی» ضد میت.<sup>۱</sup>

حیات در اصطلاح نیرویی است که موجب بروز حس و تحرک در موجود زنده می شود و موجودات با آن خود را از نقص به کمال می رسانند.<sup>۲</sup>

#### معنای حیات در قرآن:

حیات در قرآن کریم در چندین معنی متفاوت بکار رفته است.<sup>۳</sup>

زندگی حیوانی: إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ.<sup>۴</sup>

زندگی نباتی گیاهان و حیوانات: وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا.<sup>۵</sup>

حیات فکری و عقلانی: أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ.<sup>۶</sup>

زندگی جاویدان: يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي.<sup>۷</sup>

#### معنای لغوی و اصطلاحی طیبه:

طیبه از ریشه طیب و جمع آن، طیبات می باشد و مونث طیب: پاک و پاکیزه، برخلاف پلید،

شیرین و لذیذ، حلال و روا .

کلمه طیبه: سخن پاک یا ایدئولوژی برحق.

طیبه به معنی پاک، حلال و امثال آن است و از آنجایی که قرآن به همراه {حلال} آمده است «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا» آن را به پاکیزه تفسیر کرده اند و گفته اند طیب به چیزهای پاکیزه گفته می شود که موافق طبع سالم انسانی است، نقطه مقابل خبیث که طبع آدمی از آن تنفر دارد و همچنین طیب آن است که مفید و دلچسب و تا حدی خالی از نقائص بوده باشد.<sup>۸</sup>

۱. سید علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۱، چاپ یازدهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ص ۲۱۰.

۲. علی اکبر، دهخدا، دایره المعارف، ذیل «حیات».

۳. آیه الله ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۷، چاپ ۲۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷.

۴. سوره فصلت (۴۱)، آیه ۳۹.

۵. سوره انبیاء (۲۱)، آیه ۳۰.

۶. سوره انعام (۶)، آیه ۱۲۲.

۷. سوره فجر (۱۸۹)، آیه ۲۴.

۸. سید علی اکبر، قرشی، قاموس قرآن، ج ۴، چاپ ۱۱، ص ۲۵۸.

طيب مقابل خبيث:

و نيز آورده اند كه كلمه {طيب} در مقابل {خبيث} معنای ملايمت با نفس و طبع هر چيزی را می دهد، مثل {كلمه طيب} كه به معنای آن منحنی است كه گوش از شنيدنش خوش آيد.

موصوفات طيب در قرآن:

در قرآن كريم {الطيب} و {الطيبه} برای توصيف موارد زير به كار رفته اند:

مسكن: وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ. ۱

خاك: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ. ۲

شهر: كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةً طَيِّبَةً وَرَبِّ غَفُورٍ. ۳

درخت و شجره: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرَعُهَا فِي السَّمَاءِ. ۴

ذريه و فرزندان: رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً. ۵

حيات و زندگي: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنشَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً. ۶

### ۳- مصاديق حيات طيبه:

مفسران درباره معنای حيات طيبه مصاديق گوناگونی را بيان کرده اند از جمله:

الف) رزق روزانه<sup>۷</sup>

ب) عبادت توأم با رزق حلال<sup>۸</sup>

ج) توفيق بر اطاعت فرمان خدا<sup>۹</sup>

د) قناعت و رضا دادن به نصيب<sup>۱۰</sup>

ه) بعضی به بهشت: يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي. ۱۱

و) و بعضی به حيات طيب در قبر. ۱۲

ولی شايد نياز به تذكر نداشته باشد كه حيات طيبه، مفهومش آن چنان وسيع و گسترده است كه همه اينها و غير اينها را در بر می گيرد، زندگي پاكيژه از هر نظر،

۱. سوره صف (۶۱) آيه ۱۲.

۲. سوره مائده (۵) آيه ۳۲.

۳. سوره سبا (۳۴) آيه ۱۵.

۴. سوره ابراهيم (۱۴) آيه ۲۴.

۵. سوره آل عمران (۳۱) آيه ۲۸.

۶. سوره نحل (۱۶) آيه ۹۷.

۷. آيه الله ناصر مكارم شيرازي، تفسير نمونه، ج ۱، ص ۴۲۷.

۸. امين الاسلام ابن علی القائل بن الحسن طبرسي، مجمع البيان، ج ۶، نشر موسسه علمی مطبوعات ص ۱۹۸.

۹. آيه الله ناصر مكارم شيرازي، تفسير نمونه، ج ۱، ص ۴۲۸.

۱۰. آيه الله ناصر مكارم شيرازي، تفسير نمونه، ج ۱، ص ۳۹۴.

۱۱. سوره فجر (۸۹) آيه ۲۴.

۱۲. مجمع البيان، ج ۶، ص ۱۹۸.

پاکیزه از آلودگیها، ظلمها و خیانتها، عداوتها و دشمنیها، اسارتها و ذلتها و انواع نگرانیها و هر گونه چیزی که آب زلال زندگی را در کام انسان ناگوار می‌سازد.

ولی با توجه به اینکه در دنبال آن، سخن از جزای الهی به نحو احسن به میان آمده استفاده می‌شود که حیات طیبه مربوط به دنیا است و جزای احسن مربوط به آخرت.

جالب اینکه در روایتی که در نهج البلاغه از امیر مؤمنان علی (علیه السلام) نقل شده می‌خوانیم:

و سئلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: «فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» فَقَالَ هِيَ الْقِنَاعَةُ؛ از اما پرسیدند: منظور از جمله «فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» چیست؟ فرمود: قناعت است.<sup>۱</sup>

بدوم شک مفهوم این تفسیر در ساختن حیات طیبه به قناعت نمی‌باشد، بلکه بیان مصداق است ولی مصداقی است بسیار روشن، چرا که اگر تمام دنیا را به انسان بدهند ولی روح قناعت را از او بگیرند همیشه در آزار و رنج و نگرانی بسر می‌برد، و به عکس اگر انسان روح قناعت داشته باشد و از حرص و آز و طمع برکنار گردد، همیشه آسوده خاطر و خوش است.

همچنین در بعضی روایات دیگر «حیات طیبه» به معنی «رضا و خشنودی» از آنچه خدا داده است تفسیر شده است که آن هم با قناعت قریب الافق است.

ولی هرگز نباید به این مفاهیم جنبه تخیلی داد، بلکه هدف اصلی از بیان رضا و قناعت، پایان دادن به حرص و آز و طمع و هواپرستی است که عامل تجاوزها و استثمارها و جنگها و خونریزی‌ها، و گاه عامل ذلت و اسارت است.<sup>۲</sup>

#### ۴- چستی حیات طیبه

حیات طیبه یکی از اسرار قرآنی و حقایق عرفانی است که تنها یک بار در قرآن مجید به صراحت از آن سخن به میان آمده است. اما در جای جای قرآن اشارات بسیاری به آن شده است. حیات طیبه یا زندگی اولیاء الله، پیراسته از هر ناپسندی، کژی، بدی، ناراستی و زشتی است. چرا که در محضر او در مقام قرب خداوندی جایی برای این امور نیست. حیات طیبه در آیه ۹۷ سوره نحل آمده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». هر کس از مرد یا زن، کار شایسته‌ای کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای، حیات می‌بخشیم و مسلماً به آنان بهتر از آن چه انجام میدادند، پاداش خواهیم داد.

«حیات طیبه رهاورد سیر الی الله است که اولیای خدا با پیمودن مسیر بندگی و

۱. حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ترجمه استاد محمد دشتی، چاپ دوازدهم، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، کلمات قصار، شماره ۲۹۹، ص ۶۶.

۲. آیه الله ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، صص ۳۹۴ و ۳۹۵.



پاس داری از پیمان فطری و میثاق ملکوتی به آن رسیده و از ثمرات آن بهره می‌برند. حیات طیبه در عالم عندالله و در تحت ولایت حق تعالی برای اولیاء خدا تحقق می‌یابد. معیار برخورداری از آن ایمان و بردباری در جهاد با هواهای نفسانی است.

راه یافتن به عالم عندالله، پاداش صبر و بردباری مؤمنانی است که عهد و پیمان خدا را نشکسته و آن را به بهای ناچیز فروخته اند پس به نتیجه ای بهتر از عملشان میرسند، این نتیجه و پاداش بهتر از عمل که در اثر عمل صالح مشروط به ایمان نصیب هر زن و مردی می‌شود. حیات طیبه است، زندگی پاک از هر گونه نابودی و کمبودی که ناکامی و بیم و اندوه آنرا ناگوار نمی‌کند.<sup>۱</sup>

### ۵- نقل تفاسیر مختلف از حیات طیبه

درباره حیات طیبه نظرات گوناگونی توسط مفسرین مطرح شده است که این نظرات عیناً در ذیل آورده می‌شود:

در بیان السعاده بدین گونه آورده شده است:

«مقصود از حیات طیبه و زندگی پاکیزه آن است که از آمیختگی رنج و دردها در دنیا و آخرت خالی و دور باشد در اخبار بر قناعت به آنچه که خدا روزی کرده است و راضی شدن بر آن تفسیر شده است»<sup>۲</sup>.

در مجمع البیان: «از آن به عنوان روزی حلال، قناعت و خشنودی از قسمت الهی و بهشت و رزق روزانه و زندگی پاکیزه در عالم قبر نام برده شده است»<sup>۳</sup>.

تفسیر فخر رازی: «حیات طیب، حیات بهشتی است که مرگ ندارد و فقر و بیماری و هیچ شقاوتی دیگر در آن نیست»<sup>۴</sup>.

تفسیر آسان: «حیات طیبه چیست؟

مفسران در معنی (حیات طیبه) یعنی زندگی پاکیزه تفسیرهای متعددی آورده اند. بعضی آنرا به: روزی حلال تفسیر کرده اند. بعضی به: قناعت و رضا دادن به نصیب. بعضی به: رزق روزانه. بعضی به: عبادت توأم با روزی حلال.

بعضی به: توفیق بر اطاعت و فرمان برداری خدا و مانند آن. ولی شاید نیاز به تذکر نداشته باشد که (حیات طیبه) مفهومش آنچنان وسیع و گسترده است که همه اینها و غیراینها را در بر می‌گیرد. زندگی پاکیزه از هر نظر، پاکیزه از آلودگی‌ها، ظلم‌ها و خیانت‌ها، عداوت‌ها و دشمنی‌ها، اسارت‌ها و ذلت‌ها و انواع نگرانیها، و هر گونه

۱- حمیدرضا مظاهری سیف، حیات طیبه از دیدگاه قرآن، [www.manaviatenovin.com](http://www.manaviatenovin.com)

۲- حشمت الله ریاضی، خانی رضا، ترجمه بیان السعاده، جلد ۸، ص ۱۸۸

۳- ابوعلی فضل بن الحسن الطبرسی، تفسیر مجمع البیان، جلد ۱۴، ص ۴۸

۴- فخر رازی، تفسیر کبیر، جلد ۲۰، ص ۱۱۴

چیزی که زلال زندگی را در کام انسان ناگوار می‌سازد».<sup>۱</sup>

احسن الاحادیث: «از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده: «حیاه طیبه قناعت و رضا به قسمت الهی است»، مراد از حیات طیبه حتما خورد و خواب و وسائل مادی نیست بلکه یک روشن بینی و رضا به قضای الهی و صبر و وسعت صدر و یقینی که همه پیشامدها در مقابل آن سهل است می‌باشد. چنان که در میزان نیز نزدیک به آن فرموده است در نهج البلاغه آن را قناعت فرموده است».<sup>۲</sup>

تفسیر جامع: «ابن عباس از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده فرمود مراد از زندگی پاکیزه رزق و روزی حلال است که خداوند برای او مقرر میدارد تا در دنیا از سختی معیشت راحت و آسوده بوده و در آخرت از عقوبت آن فارغ بشود و در روایت دیگر فرمود مقصود از حیاه طیبه زندگانی عالم آخرت و بهشت جاوید می‌باشد چنانچه میفرماید یا لیتنی قدّمت لِحیاتی و بعضی دیگر از صحابه گفتند پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده منظور از زندگانی پاکیزه راضی و خشنود بودن بآنچه خداوند با او قسمت نموده و مناعت طبع داشتن است و دیگران گفتند زندگانی در اطاعت و فرمانبرداری از اوامر خدا است توانگر باشد یا بینوا»<sup>۳</sup>

تفسیر روان جاوید: «قمی (ره) نقل فرموده که مراد از حیات طیبه قناعت به روزی خداداد است و در نهج البلاغه نیز به قناعت تفسیر شده و در مجمع‌البیان از پیغمبر (ص) نقل نموده که مراد قناعت و رضای به قسمت الهیه است».<sup>۴</sup>

تفسیر اثنی‌عشری: «پس هر آینه البته زندگانی دهیم او را در زندگانی خوش، یعنی او را توانگر گردانیم به نعیم دنیوی، و یا توفیق دهیم او را بر صبر بر فاقه و قناعت، و رضا به قسمت، و معذک متوقع اجر عظیم باشد در آخرت، به خلاف کافر که به عسر معیشت گرفتار شود، و اگر هم توانگر باشد حرص و خوف فوت آن، منقص عیش او باشد، و معذک در آخرت به عذاب دائمی دچار آید.

نزد بعضی زندگانی پاکیزه در بهشت خواهد بود. چه زندگی دنیا بی‌شایبه نقص و تفرقه نیست محققان گفته‌اند: حیات طیبه بی‌نیازی است به خدای تعالی از غیر او».<sup>۵</sup>

تفسیر نمونه: «مفسران در معنی «حیات طیبه» (زندگی پاکیزه) تفسیرهای متعددی آورده اند:

بعضی آن را به معنی روزی حلال تفسیر کرده اند.

بعضی به قناعت و رضا دادن به نصیب.

بعضی به رزق روزانه.

۱. محمدجواد نجفی خمینی، تفسیر آسان، جلد ۹، ص ۲۸۸

۲. سیدعلی اکبر قرشی، احسن الاحادیث، جلد ۵، ص ۴۹۶

۳. سید محمد ابراهیم بروجردی، تفسیر جامع، جلد ۴، ص ۶۴

۴. محمد تقی تهرانی، تفسیر روان جاوید، جلد ۲، ص ۳۱۵

۵. حسین بن احمد حسینی شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، جلد ۷، ص ۲۷۸

بعضی به عبادت توام با روزی حلال

و بعضی به توفیق بر اطاعت فرمان خدا و مانند آن.

ولی شاید نیاز به تذکر نداشته باشد که حیات طیبه، مفهومیست آن چنان وسیع و گسترده است که همه اینها و غیر اینها را در بر می‌گیرد، زندگی پاکیزه از هر نظر، پاکیزه از آلودگیها، ظلمها و خیانتها، عداوتها و دشمنیها، اسارتها و ذلتها و انواع نگرانیها و هرگونه چیزی که آب زلال زندگی را در کام انسان ناگوار می‌سازد.

ولی با توجه به اینکه در دنبال آن، سخن از جزای الهی به نحو احسن به میان آمده استفاده می‌شود که حیات طیبه مربوط به دنیا است و جزای احسن مربوط به آخرت.

جالب اینکه در روایتی که در نهج البلاغه از امیر مؤمنان علی (ع) نقل شده می‌خوانیم:

و سنل عن قوله تعالی «فَلنُحَیِّتَهُ حَیَاةَ طَیِّبَةٍ» فقال هی القناعه:

«از امام پرسیدند منظور از جمله «فَلنُحَیِّتَهُ حَیَاةَ طَیِّبَةٍ» چیست؟ فرمود: قناعت است»<sup>۱</sup>

بدون شک مفهوم این تفسیر محدود ساختن حیات طیبه به قناعت نمی‌باشد، بلکه بیان مصداق است ولی مصداقی است بسیار روشن، چرا که اگر تمام دنیا را به انسان بدهند ولی روح قناعت را از او بگیرند همیشه در آزار و رنج و نگرانی بسر می‌برد، و به عکس اگر انسان روح قناعت داشته باشد، و از حرص و آز و طمع بر کنار گردد، همیشه آسوده خاطر و خوش است.

همچنین در بعضی از روایات دیگر «حیات طیبه» به معنی «رضا و خشنودی از آنچه خدا داده است» تفسیر شده که آنهم با قناعت قریب الافق است.

ولی هرگز نباید به این مفاهیم جنبه تخیلی داد، بلکه هدف اصلی از بیان رضا و قناعت، پایان دادن به حرص و آز و طمع و هواپرستی است که عامل تجاوزها و استثمارها و جنگها و خونریزیها، و گاه عامل ذلت و اسارت است.<sup>۲</sup>

تفسیر نور: «حَیَاةَ طَیِّبَةٍ» آن است که انسان دلی آرام و روحی مؤمن داشته باشد، مؤمن به نور خدا می‌بیند، مشمول دعای فرشتگان است، مشمول تأییدات الهی است، اینگونه افراد خوف و حزنی ندارند.<sup>۳</sup>

تفسیر هدایت: «در حدیثی مأثور آمده است که «حیات پاکیزه رضا به قسمت داشتن است» و در این شک نیست که گنجی از گنجهای خدا است که پایان نمی‌پذیرد، و هر گاه نفس بشری در ایستارهای خود در برابر آن پاکیزه باشد زندگی پاکیزه می‌شود،

۱- نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۲۳۹

۲- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، جلد ۱۱، ص ۲۸۹

۳- تفسیر نور، محسن قرآنی، جلد ۶، ص ۴۵۱

پس رضا و خرسندی از پاکیزه ترین همه طیبات و پاکیزه ها است»<sup>۱</sup>.

### تفسیر جوامع الجامع:

«مراد از حیات طیبه، زندگانی خوش دنیاست، که بدین صورت خداوند وعده ثواب دنیا و آخرت را برای نیکوکاران تمام کرده است. از ابن عباس نقل شده است که حیات طیبه، روزی حلال است. از حسن (بصری) نقل شده است که مراد قناعت است. برخی گفته اند منظور حیات خوش در بهشت است، زیرا برای مؤمن هیچ زندگی طیب نخواهد بود مگر در بهشت»<sup>۲</sup>.

تفسیر المیزان: «حیات طیبه ای که خداوند به زن و مرد نکو کردار وعده داده است حیاتی حقیقی و جدید است که مرتبه ای بالا و والا از حیات عمومی و دارای آثاری مهم می باشد.

و در جمله «فَلنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» حیات، به معنای جان انداختن در چیز و افاضه حیات به آن است، پس این جمله با صراحت لفظش دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند به حیات جدیدی غیر آن حیاتی که به دیگران نیز داده زنده می کند و مقصود این نیست که حیاتش را تغییر می دهد، مثلاً حیات خبیث او را مبدل به حیات طیبی می کند که اصل حیات همان حیات عمومی باشد و صفتش را تغییر دهد، زیرا اگر مقصود این بود کافی بود که بفرماید: «ما حیات او را طیب می کنیم» ولی اینطور نفرمود، بلکه فرمود: ما او را به حیاتی طیب زنده می سازیم.

پس آیه شریفه نظیر آیه «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ»<sup>۳</sup> است که افاده می کند خدای تعالی حیاتی ابتدایی و جداگانه و جدید به او افاضه می فرماید.

از باب تسمیه مجازی هم نیست که حیات قلبی او را بخاطر اینکه صفت طیب به خود گرفته مجازاً حیاتی تازه نامیده باشد، زیرا آیاتی که متعرض این حیات هستند آثاری حقیقی برای آن نشان می دهند، مانند آیه «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ»<sup>۴</sup> و آیه سوره انعام که در چند سطر قبل ذکرش کردیم همه اینها آثاری واقعی و حقیقی برای این حیات سراغ می دهند، مثلاً نوری که در آیه انعام است قطعاً نور علمی است که آدمی بوسیله آن بسوی حق راه می یابد، و به اعتقاد حق و عمل صالح نائل می شود.

و همانطور که او علم و ادراکی دارد که دیگران ندارند همچنین از موهبت قدرت بر

۱. مترجمان، تفسیر هدایت، جلد ۶ ص ۱۲۰

۲. همان، جلد ۳ ص ۴۱۷

۳. انعام/۱۲۲

۴. مجادلہ/۲۲

احیای حق و ابطال باطل سهمی دارد که دیگران ندارند. چنانچه خدای تعالی درباره آنان فرموده: «كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۱</sup> و نیز فرموده: «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»<sup>۲</sup> و این علم و این قدرت جدید و تازه، مؤمن را آماده می‌سازند تا اشیاء را بر آنچه که هستند ببینند، و اشیاء را به دو قسم تقسیم می‌کنند، یکی حق و باقی، و دیگری باطل و فانی، وقتی مؤمن این دو را از هم متمایز دید از صمیم قلبش از باطل فانی که همان زندگی مادی دنیا و نقش و نگارهای فریبنده و فتانه اش می‌باشد اعراض نموده به عزت خدا اعتزاز می‌جوید، و وقتی عزتش از خدا شد دیگر شیطان با وسوسه هایش، و نفس اماره با هوی و هوسهایش، و دنیا با فریبندگی هایش نمی‌تواند او را دلیل و خوار کنند، زیرا با چشم بصیرتی که یافته است بطلان متاع دنیا و فناء نعمت‌های آن را می‌بیند.

چنین کسانی دل‌هایشان متعلق و مربوط به پروردگار حقیقی‌شان است، همان پروردگاری که با کلمات خود هر حقی را احقاق می‌کند، جز آن پروردگار را نمی‌خواهند، و جز تقرب به او را دوست نمی‌دارند، و جز از سخط و دوری او نمی‌هراسند، برای خویشتن حیات ظاهر و دائم سراغ دارند که جز رب غفور و ودود کسی اداره کن آن حیات نیست، و در طول مسیر آن زندگی، جز حسن و جمیل چیزی نمی‌بینند، از دریچه دید آنان هر چه را که خدا آفریده حسن و جمیل است، و جز آن کارها که رنگ نافرمانی او را به خود گرفته هیچ چیز زشت نیست.

این چنین انسانی در نفس خود نور و کمال و قوت و عزت و لذت و سروری درک می‌کند که نمی‌توان اندازه اش را معین کرد و نمی‌توان گفت که چگونه است، و چگونه چنین نباشد و حال آنکه مستغرق در حیاتی دائمی و زوال ناپذیر، و نعمتی باقی و فنا ناپذیر، و لذتی خالص از الم و کدورت، و خیر و سعادت غیر مشوب به شقاوت است، و این ادعا، خود حقیقتی است که عقل و اعتبار هم مؤید آن است، و آیات بسیاری از قرآن کریم نیز بدان ناطق است، و ما در اینجا حاجت به ایراد آن همه آیات نداریم.

این آثار زندگی جز بر زندگی حقیقی مترتب نمی‌شود، و زندگی مجازی بویی از آن ندارد، خداوند این آثار را بر حیاتی مترتب کرده که آن را مختص به مردم با ایمان و دارای عمل صالح دانسته، حیاتی است حقیقی و واقعی و جدید، که خدا آن را به کسانی که سزاوارند افاضه می‌فرماید.

و این حیات جدید و اختصاصی، جدای از زندگی سابق که همه در آن مشترکند نیست، در عین اینکه غیر آن است با همان است، تنها اختلاف به مراتب است نه به عدد، پس کسی که دارای آن چنان زندگی است دو جور زندگی ندارد، بلکه زندگیش

قوی تر و روشن تر و واجد آثار بیشتر است، هم چنان که روح قدسی که خدای عز و جل آن را مخصوص انبیاء دانسته یک زندگی سومی نیست، بلکه درجه سوم از زندگی است، زندگی آنان درجه بالاتری دارد.

این آن چیزی است که تدبیر در آیه شریفه مورد بحث آن را افاده می‌کند، و خود یکی از حقایق قرآنی است، و با همین بیان، علت اینکه چرا آن زندگی را با وصف طیب توصیف فرموده روشن می‌شود، گویا همانطور که روشن کردیم حیاتی است خالص که خباثتی در آن نیست که فاسدش کند و یا آثارش راتباه سازد»<sup>۱</sup>.

## ۶- تبیین و تحلیل حیات طیبه در قرآن

وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ مَا عِنْدَ كَمِيفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَ لَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ»<sup>۲</sup>

پیمان خدا را به بهای ناچیزی مفروشید؛ زیرا آنچه نزد خداست- اگر بدانید- قطعاً برای شما بهتر است. آنچه نزد شماست تمام می‌شود و آنچه نزد خداست پایدار و قطعاً کسانی را که شکیبایی ورزیدند به بهتر از آنچه عمل می‌کردند، پاداش خواهیم داد. هر کس- از مرد یا زن- کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای، حیات می‌بخشیم و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می‌دادند، پاداش خواهیم داد. پس هنگامی که قرآن می‌خوانی، از شیطان رانده شده به خدا پناه آور؛ زیرا او را بر کسانی که ایمان آورده اند و بر پروردگارشان توکل می‌کنند، تسلطی نیست. تسلط او فقط بر کسانی است که وی را به سرپرستی می‌گیرند و بر کسانی که به خدا شرک می‌ورزند. میان انسان و خداوند تعالی عهد و پیمانی است که پاس داری از آن درهای معنوی را می‌گشاید و آدمی را به نزد خدا یا عالم «عندیّت» می‌رساند؛ پس برای نیل به چنین سعادت، باید به وحی الهی دستاویز شد و از وسوسه‌های شیطان گریخت؛ زیرا شیطان بر مؤمنان اهل توکل هیچ نفوذی ندارد.

در برابر زندگی پاک الهی، زندگی فرومایگی زیر نفوذ و سلطه شیطان برای کسانی است که شرک ورزیده و فرمانبر شیطان هستند.

یکی از محورهای اساسی این آیات «حیات طیبه» است که درباره آن نظریات متفاوتی مطرح شده است، که شرح مفصل آن در نقل تفاسیر گذشت.

۱. سید محمدباقر موسوی همدانی، ترجمه تفسیر المیزان، جلد ۱۲، ص ۳۹۱ الی ۳۹۴  
 ۲. نحل/ ۹۵ الی ۱۰۰

همه اين موارد ممكن است صحيح باشد، اما بخشى از واقعيت را بيان کرده اند و هيچ کدام با آيات قبل و بعد به تحليل و تبين حيات طيبه نپرداخته است.

## ۶-۱- پيمان خداوند

«در آيات مورد بحث از سوره نحل، پاس دارى و پاى بندى به عهد الهى كليلد ورود به عالم «عنديت» و برخوردارى از بهره ماندگار و جاودان عندالله معرفى شده است: «وَ لَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»<sup>۱</sup> پيمان خدا را به بهاي ناچيز و متاع كم ارزش نفروشيد كه قطعاً آنچه نزد خداست براى شما نيكو و پسنديده است، اگر بدانيد.

اين پيمان همان است كه خداى تعالى پس از آفرينش حضرت آدم عليه السلام و ذريه او، از همه انسان ها گرفت و آنها را شاهد اين عهد قرار داد: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا...»<sup>۲</sup> به ياد آور زمانى را كه پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذريه آنها را برگرفت و آنها را گواه خويش قرار داده، فرمود: آيا من پروردگار شما نيستم؟ گفتند: آرى، گواهى مى دهيم.

در اين معاهده، ميثاق گيرنده خداوند و ميثاق دهنده انسان بوده، و شاهد بر اين ميثاق نيز خود انسان است. «وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ» خدا انسان را شاهد بر خود وى قرار داده و به او گفت: بين كه بر ربوبيت خدا و بر عبوديت خويش ميثاق مى بندي. شاهد بودن انسان يعنى: مشاهده حقيقت خود كه همان ربط وجودى است و شهود ربط وجودى عين اطلاع از اين است كه تمام ذرات و هستى او وابسته به وجود خداوند و براى خداست. به بيان ديگر، وقتى در آن عالم، كه عندالله بود، انسان خود را مشاهده كرد، همه هستى خود را از آن خدا ديد و عبد بودن خود و ربوبيت خداوند را مشاهده كرد.<sup>۳</sup>

در روايات نيز آمده است كه همه انسان ها هنگام عهد سپردن خدا را ديده و شناخته بودند.<sup>۴</sup>

آيه الله جوادى آملى اين عهد را عهد فطرى انسان با خدا دانسته و خداگرابى فطرى را ثمره اين شناخت و پيمان فطرى برشمرده است.<sup>۵</sup> اما به نظر مى رسد كه توضيح و تبين علامه طباطباى مناسب تر است؛ زيرا فطرت همان آفرينش ويژه انسان است كه او را در نسبى خاص با خدا قرار داده و خداگرابى را در جوهره وجودى او ريشه دار کرده و اين وضعيت با جنبه ملكوتى و روحانى انسان هماهنگ است.

نزدنامه قرآن و حديث

دو فصلنامه علمى - تخصصى

دوره اول

شماره دوم

پايز و زمستان ۱۴۰۳

۱۱۶

۱. نحل/ ۹۵

۲. اعراف/ ۱۷۲

۳. عبدالله جوادى آملى، فطرت در قرآن، جلد ۲، ص ۱۲۰ و ۱۲۱

۴. محمد محمدى رى شهرى، ميزان الحكمة، جلد ۴، ص ۱۹۰

۵. فطرت در قرآن، پيشين، ص ۱۲۵

علامه طباطبائی این عهد و پیمان را بر جنبه ملکوتی انسان تطبیق کرده و فرموده اند: «ملکوت همه چیز آن روی باطن اشیاست؛ همان طور که از سخن خداوند فهمیده می‌شود: «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ»<sup>۱</sup> این چنین ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم تا از اهل یقین باشد. ... نه از جهت شیئیت مادی که شناخت خواص اشیا را نتیجه می‌دهد، بلکه از جهت وجودی آنها، که غیر مستقل و مربوط و محتاج به پروردگاری است که او و همه چیز را تدبیر می‌کند و او پروردگار جهانیان است.<sup>۲</sup> انسان‌ها پیش از حضور در این عالم پست مادی، در ملکوت به سر می‌برند و در حضور خداوند، او را با همه عظمت و جلال و جمال مشاهده کرده، به ربوبیتش شهادت دادند.

اعتراف و شهادت به ربوبیت خداوند یکتا بعد دیگری دارد و آن پیمان و عهد بر بندگی نکردن غیر خداست. این حقیقت در قرآن کریم، این گونه بیان شده است: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»<sup>۳</sup> ای فرزندان آدم! آیا از شما پیمان نگرفتم که شیطان را اطاعت نکنید، او به یقین دشمن آشکار شماست و فقط مرا بپرستید که این راه راست و مستحکم است.

روی دیگر سگّه توحید در ربوبیت حق تعالی، «توحید در عبودیت» انسان نسبت به مالک و مولای خود است. قرآن کریم مردم را در نسبت با این عهد، در مرحله نخست دو دسته معرفی می‌کند: عده ای که آن عهد دیرین را یادآور شده، و راه عبودیت و فرمانبری رب را در پیش می‌گیرند: «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ لَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ وَ الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ»<sup>۴</sup> فقط خردمندان یادآور می‌شوند؛ آنها که پیمان خدا را پاس داشته، میثاق را نمی‌شکنند؛ کسانی که می‌پیوندند بدانچه خداوند به پیوستنش فرمان داده است و بدان عمل می‌کنند.

اما گروهی دیگر که پیمان الهی را شکسته و خود را تباه کرده اند، در زمین به فساد می‌پردازند و بندگی شیطان را بر می‌تابند: «وَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَ يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ»<sup>۵</sup> کسانی که عهد خدا را پس از بستن فروشکسته، آنچه را خداوند به پیوستنش فرمان داده، می‌گسلند و در زمین فساد می‌کنند.

گروه دوم، نیز به نوبه خود، به دو دسته تقسیم می‌شوند: کسانی که مجال و فرصتی برای اصلاحشان وجود دارد و دسته ای دیگر که چنین رخصتی برای خود باقی نگذاشته اند. در نهایت،

۱. انعام/۷۵

۲. سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، جلد ۸، ص ۳۵۳

۳. یس/۶۰ و ۶۱

۴. رعد/۱۹ الی ۲۱

۵. رعد/۲۵



مردم سه دسته اند: «صادقين» كه بر پيمان الهى استوارند و راستى مى‌ورزند؛ منافقانى كه پيمان شكسته، ولى فرصت پيوستن به صادقان را دارند و خداوند به سوى برخى از آنها كه توبه کرده اند رحمت مى‌آورد؛ و دسته آخر منافقان تيره دلى كه راهى براى بازگشت و روزنه اى براى جذب نور رحمت و هدايت ندارند. خداى تعالى اين سه گروه را چنين معرفى مى‌فرمايد: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَ مَنَّهُمْ مَن يَنْتَظِرُ وَ مَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَ يُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِن شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا»<sup>۱</sup> از ميان مؤمنان مردمانى هستند كه بدانچه با خدا عهد بستند، صادقانه وفا كردند. برخى از آنان به شهادت رسيدند و برخى از آنها در انتظار بوده، دگرگون نمى‌شوند تا خداوند راستگويان را به پاداش راستى شان رسانده و دورويان پيمان شكن را اگر بخواهد، مجازات كند يا با رحمت به سويشان باز آيد. به راستى كه خداوند آمرزنده مهربان است.

راستى در بندگى و پاس دارى از پيمان الهى و نباختن آن در برابر بهاي اندك، شرط اول ورود به عالم «عنديت» و رسيدن به حيات طيبه است.<sup>۲</sup>

نورنامه قرآن و حديث

دو فصلنامه علمى - تخصصى

دوره اول

شماره دوم

پاييز و زمستان ۱۴۰۳

۱۱۸

## ۶-۲- بهره و بهاي اندك دنيا

خداوند تعالى در قرآن مجيد پيش از آنكه حيات طيبه را به عنوان جزاى نيكوى پاكان و پارسايان معرفى كند، فرمود: «وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»<sup>۳</sup> پيمان الهى را به بهاي ناچيز نفروشيد. فقط آنچه نزد خداست براى شما نيكو و پسنديده است، اگر بدانيد.

در اين آيه شريفه دو چيز در برابر هم قرار گرفته است: يكى «ثمن قليل» (بهاي ناچيز) و ديگرى «ما عندالله» كه بايد اين هر دو شناسايى شود.

با مرورى بر آيات قرآن به روشنى معلوم مى‌گردد كه «ثمن قليل» وصف دنياست كه به عنوان متاع و با تأكيد بيشتر به عبارت «متاع قليل» معرفى شده است؛ زيرا لغت شناسان متاع را بهره و فايده محدود و فناپذير دانسته اند.<sup>۴</sup> دنيا، كه همواره در دگرگونى و در نهايت فانى شونده است، متاع و بهره اى اندك بوده و هم از اين رو، خداى تعالى به رسول خود مى‌فرمايد: «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ»<sup>۵</sup> بگو بهره دنيا ناچيز است. و گاهى آن را با پايدارى و ابديت آخرت مقايسه كرده، مى‌فرمايد: «فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ»<sup>۶</sup> پس بهره دنيا در برابر آخرت هيچ نيست، مگر اندكى. و هشدار مى‌دهد كه زيان رسانی شما به خودتان سرگرمى به همين بهره اندك دنياست، اما

۱. احزاب/ ۲۳ و ۲۴

۲. حميدرضا مظاهرى سيفه‌پيشين

۳. نحل/ ۹۵

۴. حسن مصطفوى، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، جلد ۱۱، ص ۱۴

۵. نساء/ ۷۷

۶. توبه/ ۲۸

مشکل اصلی ما این نیست که دگرگون پذیری و فنای دنیا را نمی‌بینیم و از دست رفتنی بودن و سرآمدن مهلت آن را نمی‌دانیم، بلکه با این همه، پیمان ملکوتی و فطرت الهی خود را به بها و بهره‌اندک دنیا می‌فروشیم. پس باید پرسید که چرا فریفته این متاع ناچیز شده، بهره‌های پایدار و برازنده و ارزنده عنداللهی را فراموش می‌کنیم؟

قرآن کریم در پاسخ به این سؤال، زندگی دنیا را که در برابر حیات طیبه قرار دارد، بازی و لعب معرفی کرده است: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ»<sup>۱</sup> این زندگی دنیا نیست، مگر سرگرمی و بازی. «بازی عمل یا مجموعه اعمالی است که برای هدفی خیالی، نظم‌ی خیالی پیدا کرده است؛ مثل بازی کردن کودکان»<sup>۲</sup> و «لهوکاری بی هدف و بی فایده است».

مردم در اوهام و خیالات خود زخارف و لذات‌های فانی دنیوی را بزرگ و پایدار تصویر کرده، در نتیجه از خدا و قیامت غافل می‌شوند، و شیطان با راه کارهای متعددی به این فریب کاری نفس دامن زده، آن را در نفس اولیا و دوستانش تقویت و تثبیت می‌کند. چند نمونه از راه کارهای شیطان عبارت است از:

تسویل: چیزی را از جایگاه راستین بیرون بردن و نیکو جلوه دادن.<sup>۳</sup> خداوند می‌فرماید: «الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ»<sup>۴</sup> شیطان برای آنها تسویل می‌کند.

تزئین: آراستن و زیبا جلوه دادن چیزی که ناقص و معیوب است؛ «زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ»<sup>۵</sup>

تمنیه: برانگیختن میل برای رسیدن به خواسته‌ای در آینده و به بیان دیگر، برانگیختن آرزوست<sup>۶</sup> «وَيُمْنِيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا»<sup>۷</sup> و آرزوهای آنها را بر می‌انگیزد و وعده شیطان غیر فریب نیست.

غرور: غفلت از چیزی در اثر چیز دیگر است<sup>۸</sup> «وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا»<sup>۹</sup> و شیطان وعده نمی‌دهد، مگر فریب کارانه.

با این اسباب، انسان نواقص دنیا را با اینکه می‌بیند، گویا ندیده و در اثر تسویل و تزئین و تمنیه و غرور شیطان و هوس‌های نفسانی خود، به دنیا روی آورده، به حیات دنیا سرگرم می‌شود. و دنیا در حقیقت، همین سرای سست موهوم و خانه‌تار عنکبوتی است که برای منافقان و کافران شکل می‌گیرد. پس دنیای مذموم، که جولانگاه شیطان است، این عالم طبیعت نیست، بلکه عالم موهوم و پندارینی است که وسوسه‌های شیطانی به کمک هواهای نفسانی برای هر کس می‌سازد. اما حیات طیبه در عالم

۱. عنکبوت/ ۶۴

۲. المیزان، پیشین، جلد ۱۶، ص ۱۵۴

۳. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، پیشین، جلد ۵، ص ۲۷۴

۴. محمد/ ۲۵

۵. انعام/ ۳۳

۶. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، پیشین، جلد ۱۱، ص ۱۸۸

۷. نساء/ ۱۲۰

۸. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، پیشین، جلد ۷، ص ۲۰۷

۹. نساء/ ۶۴

عندالله برآى صادقين تحقق پيدا مى كند.

### ۶-۳- عالم عندالله

«وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»<sup>۱</sup> پيمان خداوند را به بهاي اندك نفروشيد كه به راستى، آنچه نزد خداست برآى شما نيكو و پسنديده است، اگر بدانيد.

«از اين آيه شريفه برمى آيد كه پاس دارى از پيمان فطرى و ميثاق ملكوتى بهره اى عنداللهى نصيب انسان مى كند. به عبارت ديگر، توفيق درك حضور عالم عندالله و برخوردارى از حيات طيبه، با التزام به گرايش فطرت ميستر مى گردد. عالم عندالله يا به تعبير بزرگان عرفان، عالم «عنديت»<sup>۲</sup> ويژگى هاى دارد كه راه يافتگان به آن عالم ملكوتى نيز از اين ويژگى ها برخوردارند. ويژگى هاى عالم «عنديت» در حقيقت، شاخص هاى تمايز بهره عنداللهى با بهره اندك دنيايى است و مى توان آنها را خصوصيات حيات طيبه يا ويژگى هاى زنده شدگان به حيات طيبه دانست. مهم ترين نكته درباره عالم «عنديت» آن است كه همان گونه كه خداوند محدود به زمان و مكان نيست، محضر او و عالم «عنديت» نيز در بند اين امور نبوده و با پاس دارى از عهد فطرى و ميثاق ملكوتى، درك آن و برخوردارى از حيات طيبه امكان پذير است و بدين سان، مى توان جلال و جمال عالم «عنديت» را به تماشا نشست و در جوار قرب الهى و جاىگاه صدق، در نور و سرور و سلامت و رحمت و نصرت و علم و كمال و كرامت نامتناهى حق تعالى، پاك زندگى كرد. علامه طباطبائى تصريح مى كند كه تقدم آن جهان بر اين دنيا زمانى نبوده، بلكه همراه آن و محيط بر آن است.<sup>۳</sup> بنا بر اين، حيات طيبه برخلاف گمان بعضى از مفسران، مخصوص پس از مرگ نيست و خير و بهره آن دنيا و آخرت را فرا مى گيرد. با درنگى در اشارات قرآنى، همه اين حقايق به روشنى فهميده مى شود.»<sup>۴</sup>

### ۷- ويژگى هاى حيات طيبه در قرآن

۱. زندگى حقيقى: راه يافتگان به عالم «عندالله» از زندگى حقيقى در محضر خداوند، كه در حقيقت، اثر و جلوه اسم «حى» سبحانى است، برخوردارند: «بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»<sup>۵</sup> زنده اند و نزد پروردگارشان روزى دارند.

۱. نحل/ ۹۵

۲. عبدالله جولادى املى، حيات حقيقى انسان در قرآن، ص ۲۳۸ و ۲۳۹

۳. الميزان، پيشين، جلد ۸، ص ۲۲۷

۴. حميدرضا مظاهرى سيف پيشين

۵. آل عمران/ ۱۶۹

موهوم بودن حیات دنیا و حقیقی بودن حیات عندالله در قیامت، برای غافلان و مجرمان معلوم می‌شود؛ آنگاه که فریاد حسرت برآورده، و می‌گویند: «یا لَیْتَنی قَدَمْتُ لِحَیَاتی»<sup>۱</sup> روزی که انسان می‌گوید: ای کاش برای زندگی چیزی از پیش می‌فرستادم! زیرا آن هنگام روزی است که «یُعْرَضُ الَّذِینَ کَفَرُوا عَلَی النَّارِ اُذْهَبْتُمْ طَیِّبَاتِکُمْ فِی حَیَاتِکُمْ الدُّنْیَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْیَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا کُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ...»<sup>۲</sup> کافران به آتش سپرده می‌شوند و به آنها می‌گویند: پاکی‌هایتان را در زندگی دنیا از بین بردید و از حیات دنیا بهره‌ای اندک جستید. پس امروز به عذاب خوارکننده مجازات می‌شوید، به خاطر آنچه استکبار ورزیدید.

شاید در این آیه، منظور از «طیبات»، پیمان پاک ملکوتی بر عبودیت حق تعالی باشد که کافران با استکبار ورزیدن در حیات دنیا، بهره‌ها و ثمرات آن را بارور نکردند و آن را به تباهی سپردند و در قیامت، در مواجهه با حیات حقیقی و کشف پوچی حیات دنیا، فریاد افسوسشان بلند می‌شود.

**۲. جامع خیر دنیا و آخرت:** عالم «عندیّت» نه در دوران حیات دنیایی محصور است و نه به حیات اخروی اختصاص دارد، بلکه خیر آن بر دنیا و آخرت گسترده شده و برخورداران از آن در همین دنیا از آن بهره‌مندند: <sup>۳</sup> «فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْیَا وَ الْآخِرَةِ»<sup>۴</sup> پس پاداش دنیوی و اخروی نزد خداست. در ادعیه معصومان (ص) نیز آمده است: «... وَ تَحِیْنَا حَیَاةً طَیِّبَةً فِی الدُّنْیَا وَ الْآخِرَةِ»<sup>۵</sup> و ما را به زندگی پاکیزه در دنیا و آخرت زنده بدار. از این فراز دعا بر می‌آید که حیات طیبه شامل خیر دنیا و آخرت است و از آیه مذکور استفاده می‌شود که خیر دنیا و آخرت نزد خداست. پس تحقق حیات طیبه با شاخص برخورداری از خیر دنیا و آخرت عندالله محقق است.

**۳. پایداری:** بهره‌ عالم عندالله و حیات طیبه ابدی و ماندنی است و نابودی و فرسودگی در آن راه ندارد. در همین آیات مورد بحث در سوره نحل، خدای تعالی پس از آنکه فرمود: عهد الهی را نفروشید، چرا که بهره‌ عندالله برای شما نیکو و پسندیده یا بهتر است، برای استدلال بر این مدعا فرمود: «مَا عِنْدُکُمْ یَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ»<sup>۶</sup> آنچه نزد شماست نابودشدنی، و آنچه نزد خداست ماندنی است. در آیات دیگر نیز می‌خوانیم: «وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَیْرٌ وَ أَبْقَى»<sup>۷</sup> آنچه نزد خداست نیکوتر و پایدارتر است.

**۴. نامحدود بودن:** سرچشمهٔ بیکران و بی‌پایان همه چیز نزد خداست و حتی بهره‌های

۱. فجر/۲۴

۲. احقاف/۲۰

۳. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۳، جلد ۱۱، ص ۲۸۹

۴. نساء/۱۳۴

۵. نحل/۹۶

۶. قصص/۶۰

۷. فجر/۲۷

اندك دنيايى هم جلوه و جرعه اى از آن خزانه هاى بيكران عندالله است. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»<sup>۱</sup> و هيچ چيز نيست، مگر اينكه معادن آن نزد خداست و به اندازه معين از آن فرود مى آيد.

به اين علت، راه يافتگان به آن عالم هرچه بخواهند، برايشان فراهم است و محدوديتى ندارد؛ «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ»<sup>۲</sup> هرچه بخواهند براى آنها نزد پروردگارشان هست، و فراتر از اين فرمود: «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدُنْيَا مَزِيدٌ»<sup>۳</sup> برايشان هر چه بخواهند در آنجا هست و نزد ما بيش از آن است.

**۵. كمال وجودى:** رسيدن به عالم عندالله تحوّل وجودى به سوي كمال است و اين گونه نيست كه ميان راه يافتگان به آن عالم و درجات و كمالاتشان تمايز باشد، بلكه صاحبان مقام عنديت عين كمال بوده و خودشان درجات آن عالم هستند: «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ»<sup>۴</sup> آنها درجاتى نزد خداوند هستند. و برخوردارى ها و بهره مندى ها از خارج وجودشان به آنها داده نمى شود، بلكه سير به سوي حقيقت، وجود آنها را به سرچشمه كمال و جمال تبديل كرده است.

**۶. معيار و ميزان بودن:** از آن رو كه در عالم «عنديت»، نهايت كمال انساني - الهى شكوفاست و راه يافتگان به آنجا به اوج درجات كمال تبديل شده اند، آن عالم و برخورداران از درجات آن معيار و ميزان هستند؛ چنان كه فرمود: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ»<sup>۵</sup> گرامى ترين شما نزد خداوند با تقواترين شماست. «ذَلِكَمُ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ»<sup>۶</sup> اين كار شما نزد خداوند عادلانه تر است. «هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ»<sup>۷</sup> او عادلانه تر است نزد خدا.

از اين آيات بر مى آيد كه «اكرم» و «اقسط» عندالله معيار سنجش و ملاك ارزيابى امور است. بنابراين، عالم عندالله و حقايق آن معيار و ميزان حقايق عالم است.

**۷. جاىگاه كتب قدسى:** قرآن كريم و ساير كتاب هاى قدسى در عالم «عنديت» بوده و راه يافتگان به آن عالم آنها را مشاهده كرده و از حقيقت آنها آگاهند. «وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»<sup>۸</sup> و هنگامى كه از جانب خداوند كتابى به سويشان آمد. «وَأَنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ»<sup>۹</sup> به درستي كه قرآن را از نزد حكيم دانا دريافت مى كنيد. غير از قرآن مجيد، كتاب هاى ديگر يا مراتب ديگرى از كتاب الهى نيز در

۱. زمر/ ۳۴

۲. ق/ ۳۵

۳. آل عمران/ ۱۶۳

۴. آل عمران/ ۱۶۳

۵. حجرات/ ۱۲

۶. بقره/ ۲۸۲

۷. احزاب/ ۵

۸. بقره/ ۸۹

۹. نمل/ ۶

عالم عندالله است: «عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»<sup>۱</sup> نزد او ام الكتاب است. «وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ»<sup>۲</sup> و نزد ما کتاب حفیظ (لوح محفوظ) است. «وَأِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ»<sup>۳</sup> این قرآن در ام الكتاب نزد بلند مرتبه ای حکیم است.

همین کتاب هاست که همه حقایق عالم از سرگذشت و سرنوشت نیکان و بدان تا وقایع و حوادث جهان در آن نوشته و در مراتب بالا، نزد پروردگار محفوظ است و مقربان بارگاه الهی و اهل عالم «عندیّت» آن را مشاهده می کنند؛ «إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَمَا أُذْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ»<sup>۴</sup> نوشته ابرار در علیین است، و تو چه دانی علیین چیست؟ کتابی نگاشته شده که مقربان می بینند.

۸. جلوه آیات الهی: عالم عندیّت جلوه روشن آیات الهی است؛ چنان که فرمود: «إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ»<sup>۵</sup> تمام آیات الهی فقط نزد خداوند است.

کسی می تواند آیات الهی را درک کند که چشمی به عالم عندالله گشوده و خبری از آن یافته باشد. عالم سراسر آیات الهی است، اما برای کسی که خداوند را مشاهده کرده و ربط پدیده های جهان را با حق تعالی به تماشا نشسته است.

ما معمولاً می پنداریم که از طریق این آیات، باید خدا را شناخت و این آیات علت شناخت خداوند هستند، در حالی که این شناختی ناکافی و غیردقیق است؛ زیرا در حقیقت، خدا علت پدیده هاست و با شناخت خداوند و درک حضور او، می توان آیات او را به درستی شناخت. راه یافتگان به عالم «عندیّت» و زنده شدگان به حیات طیبه ابتدا خدا را می بینند و بعد در آیات و نشانه های او جلوه اش را به تماشا می نشینند<sup>۶</sup> و همه آیات را نزد خدا یافته، معنای حقیقی آیه بودن را درمی یابند؛ چنان که در قرآن مجید فرمود: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِلَّا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»<sup>۷</sup> و نشانه هایمان را در عالم و جان هایشان نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز پیدا و آشکار است؟ آری، آنان از دیدار پروردگارشان در تردیدند. آگاه باش که بدون شک، او همه چیز را فرا گرفته است.

علامه طباطبائی در رساله الولایه، ضمیر «أنه الحق» را به خداوند راجع دانسته و شهید را به معنای مشهود گرفته اند. در نتیجه، معنا چنین می شود: «هرچه را انسان می بیند اول خدا را می بیند، بعد آن شیء را چون «هو الظاهر» جایی برای ظهور غیر نمی گذارد.»<sup>۸</sup>

۱. رعد/۳۹

۲. ق/۴

۳. زخرف/۴

۴. مطففین/۱۸ الی ۲۱

۵. انعام/۱۰۹

۶. سید محمد حسین طباطبائی، رساله الولایه ضمیمه کتاب طریق عرفان، ص ۱۷۰، ۱۹۰، ۱۹۱

۷. فصلت/۵۳ و ۵۴

۸. عبدالله جوادی آملی، دیدگاه علامه در باب ولایت الهی، مجله میراث جاویدان، شماره دوم، ۱۳۶۹، سال دوم، ص ۹۵

در حقیقت، آیات الهی برای یادآوری خاطره قلبی عهد دیرین و پیمان فطری با کسی است که او را دیده و می‌شناسیم. پس لازم نیست که به استدلال‌های ریز و درشت عقلی آلوده شود، مگر کسی که ذهن خود را آلوده کرده و به حجاب شبهات گرفتار آمده است. اما آیات الهی تنها برای یادآوری است<sup>۱</sup> و سراسر نام و نشان اویند و جلوه‌های حق تعالی را می‌نمایند.

۹. علم: «علم» در ادبیات قرآن، یعنی شناخت خدا و آیات و آثار او<sup>۲</sup>، و قرآن کریم تمام علم را نزد خدا می‌داند: «إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ»<sup>۳</sup> علم فقط نزد خداست. و هر که به علم حقیقی می‌رسد بهره‌ای عنداللهی یافته و به عالم «عندیت» راه پیدا کرده است: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»<sup>۴</sup> و از نزد خو به او علمی آموختیم.

بنابراین، یکی از برترین شاخص‌های حیات طیبه و ویژگی زنده شدگان به حیات طیبه علم است. اهل بیت رسول الله (ص) معدن و منبع این علم و سرآمد اهل حیات طیبه اند. امام باقر (ع) فرمودند: «وَاللَّهِ إِنَّا لَخُزَّانُ اللَّهِ فِي سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ، لَاعْلَى ذَهَبٍ لَاعْلَى فَضَّةٍ إِلَّا عَلَى عِلْمِهِ»<sup>۵</sup> به خدا سوگند که ما خزانه داران خدا در آسمان و زمینش هستیم، نه خزانه داری بر طلا و نقره، بلکه خزانه داری علم او.

۱۰. نور: کسانی به عالم عندالله راه پیدا می‌کنند که دل و جان خود را صاف کرده و از همه تعلقات و تیرگی‌ها رها ساخته و آینه‌گون شده‌اند. چنین کسانی را خداوند به حضور خود پذیرفته، توفیق درک عالم «عندیت» و زندگی در آن را به آنها می‌دهد. «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ»<sup>۶</sup> کسانی که به خدا و رسولش ایمان آوردند آنها اهل راستی و گواهان نزد پروردگارتند که پاداش و نورشان برای آنهاست.

اینها کسانی هستند که خدا را با تمام وجود درک کرده و آینه دار نور و نام او شده‌اند، و در میان مردم با این نور حرکت کرده و مایه هدایت خلق هستند؛ «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا»<sup>۷</sup> آیا کسی که مرده بود، پس او را زنده کردیم و برایش نوری قرار دادیم که با آن میان مردم حرکت کند، مثل کسی است که در تاریکی‌ها وامانده و راه‌گریزی ندارد؟

هر که از راه یافتگان به عالم «عندالله» به اندازه درک حضور حق تعالی نور او را دریافت و منعکس می‌کند؛ اما اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم‌السلام) تمام نور او را

۱. انعام/۱۲۶، اعراف/۲۶، کهف/۵۷، سجده/۲۲، نور/۱، غافر/۲، بقره/۲۲۱، انبیاء/۴۲

۲. حمیدرضا، مظاهری سیفه نظریه قرآن در باب چیستی علم، ماهنامه معرفت، ش ۸۳ (آبان ۱۳۸۳)، ص ۸۰

۳. احقاف/۲۳

۴. کهف/۶۵

۵. محمد بن یعقوب کلنی، اصول کافی، جلد ۱، ص ۱۹۲

۶. حدید/۱۹

۷. انعام/۱۲۲

دریافته و باز تابیده و عالم را به نور او فروغ و روشنی بخشیده اند.

۱۱. جایگاه راستی: کسانی که آیات الهی را فراموش می‌کنند در دام شیطان اسیر شده، و به پندار پردازی او گرفتار می‌شوند: «وَمَنْ يَعِشْ عَنِ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ إِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ»<sup>۱</sup> هر کس از یاد خدای رحمان دل برگرداند، شیطانی بر او می‌گماریم تا همنشین او باشد و مسلماً آنها ایشان را از راه باز داشته اند، ولی می‌پندارند که راه یافته اند.

این جایگاه سست دروغین در مقابل جایگاه راست و استوار اهل حیات طیبه است که «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ»<sup>۲</sup> در جایگاه راستین، نزد پادشاهی توانا. و چون ایمان پرده های پندار را کنار زده، شیطان را دور می‌سازد، خداوند به پیامبر می‌فرماید: «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ»<sup>۳</sup> به ایمان آورندگان مژده بده که برای آنها گام های راستی نزد پروردگارشان است؛ یعنی راه درست را یافته، به جایگاه و موقعیت راستین می‌رسند، و با حق به سر می‌برند، نه با فریب ها و سراب ها.

۱۲. عبودیت: «عبودیت» یعنی اینکه یک موجود با شعور ملک دیگری باشد. هم از این رو، خداوند، که مالک همه چیز است، همه انسان ها و فرشتگان و سایر موجودات با شعور عبد اویند و کسی که این عبودیت را بر نتابد، استکبار ورزیده است.

کسانی به عالم «عندیّت» راه پیدا می‌کنند که تمام هستی خود را ملک خدا دانسته، استقلال استکبار را از پندار و رفتار خود بزایند: «وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ»<sup>۴</sup> و کسانی که نزد اویند از بندگی او استکبار نورزیده و پندار زده و فریفته نیستند. در حقیقت، پایداری و پاس داری و راستی ورزی بر پیمان فطری است که اهل ایمان را به حیات طیبه و جایگاه صدق می‌رساند. در مقابل، پندارزدگی و فریفتگی اهل دنیا با دروغ و خیانت به میثاق ملکوتی و زیر پا گذاشتن فطرت آغاز می‌شود.

۱۳. کرامت: وقتی حضرت زکریا (ع) برای دیدار حضرت مریم (ع) به عبادتگاه او آمد و میوه های گوناگون و تازه دید، پرسید: اینها از کجا رسیده است:

«إِنِّي لَكِ هَذَا»<sup>۵</sup> و حضرت مریم (ع) پاسخ داد: «هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»<sup>۶</sup> اینها از عالم «عندالله» آمده است.

اهل حیات طیبه چون به عالم «عندالله» راه یافته اند و به مراتب بالای آن نایل گردیده اند، از سرچشمه های بی پایان برخوردار شده و با توانایی و دارایی الهی،



پشتیبانی می‌شوند. از این رو، پیشامدهای خارق العاده ای برایشان روی می‌دهد که «کرامت» نامیده می‌شود، و چون با ادعای نبوت همراه نیست، نمی‌توان آن را «معجزه» نامید؛ زیرا معجزه مخصوص پیامبران است.

**۱۴. روزی مخصوص:** اهل حیات طیبه در عالم «عندیّت» بهره‌هایی دارند که نمی‌توان درباره آن گفت و گو کرد. «عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»<sup>۱</sup> نزد خدا روزی دارند.

این رزق تنها خوراک و پوشاک و باغ و بستان نیست؛ بلکه واردات و دریافت‌های مخصوصی است که قلب را زنده می‌کند و حیات طیبه را در عالم عندالله تداوم می‌بخشد.

**۱۵. نصرت:** سخت‌ترین و ترسناک‌ترین معرکه‌هایی که انسان با آن مواجه می‌شود آنجاست که شیطان بیرونی و هواهای نفسانی دست به دست هم داده، و دل را به غفلت از خدا و تعلق به دنیا می‌کشند. در این هنگام، تنها خدا یاور و پشتیبان بنده است: «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»<sup>۲</sup> یاری تنها از نزد خداست.

در آنجا که برادر و دوست و سپاه و لشکر یارای یآوری ندارند، تنها خداست که به انسان کمک می‌کند و او را از لغزش به پرتگاه حیات دنیا و محرومیت از درک محضر حق تعالی نجات می‌دهد. بنابراین، اهل حیات طیبه از لغزش‌ها و گناه‌ها در امانند و به خاطر زندگی پاکی که با رزم و جهاد با نفس یافته‌اند، از نصرت و یاری و حمایت الهی برخوردار شده و به گناهان آلوده نمی‌شوند؛ اگر هم سهواً خطایی مرتکب شوند به سرعت بازگشته، از پلیدی آن فاصله می‌گیرند.

**۱۶. رحمت خاص:** خدای تعالی رحمت عام و فراگیری دارد که همه هستی و مؤمن و کافر از آن برخوردارند؛ اما رحمت خاص او مربوط به عالم «عندیّت» است. به همین دلیل، تنها اهل حیات طیبه از آن بهره‌مندند. درباره خضر (ع) وارد شده است: «أَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا»<sup>۳</sup> به او رحمتی از نزد خود بخشیدیم. یا درباره حضرت ایوب (ع) پس از آزمون دشوار بردباری و جبران و بازگشت نعمت‌ها، می‌فرماید: «وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا»<sup>۴</sup> و خاندانش و همانند آنها را همراه آنان از نزد خود به او عطا کردیم. و از زبان حضرت نوح (ع) می‌فرماید: «وَأَتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ»<sup>۵</sup> و رحمتی از جانب خود به من عطا کرده است.

رحمت خاص الهی مصادیق گوناگونی دارد: دانش حضرت خضر (ع)، بازگشت سلامتی و ثروت به حضرت ایوب (ع) به طور معجزه آسا و نبوت حضرت نوح (ع) همه اموری

۱. آل عمران/ ۱۶۹

۲. همان/ ۱۲۶

۳. کهف/ ۶۵

۴. انبیاء/ ۸۴

۵. هود/ ۲۸

است که از کمال یافتن هدایت حق برآمده.

بنابراین، رحمت خاص آنگاه است که هدایت های الهی مؤثر شده و بنده ای به جایگاه شایسته بندگی برسد که همانا عالم «عندیت» و برخورداری از بهره های آن و در یک کلام، حیات طیبه است. رحمت عامه زمینه ها و ابزار و امکانات هدایت بوده و تباهی و روگردانی از آنها موجب قهر و غضب الهی است و استفاده صحیح از این امکانات رحمت خاص را در پی دارد.

**۱۷. پاداش نیکوکاری:** اگرچه در قیامت، عالم «عندالله» حجاب دنیویت و مادیت را کنار می گذارد و نیکوکاران پاداش کامل را پس از مرگ طبیعی و گذر از این جهان دریافت می کنند، اما در هر دو سرا به خاطر حضور در عالم «عندیت» و برخورداری از حیات طیبه از سرور و امنیت و آرامش انس و ارتباط با خدای تعالی برخوردارند: «فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ»<sup>۱</sup> پاداش آنها نزد پروردگارشان است. و به این مضمون آیات بسیاری در قرآن کریم وجود دارد.

**۱۸. عقوبت بدکاران:** همان قیامت و معاد است که اهل حیات طیبه با گذر از وابستگی های مادی و قدرت یقین، آن را درک می کنند: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ»<sup>۲</sup> هرگز چنین نیست، اگر به یقین می دانستند، بدون تردید دوزخ را می دیدند. اما بدکاران، که در این دنیا با غفلت به سر می برند، ممکن است سرمست و شادکام باشند، اما با رسیدن به حضور پروردگار در قیامت، آنها نیز نتیجه کردار ناروا و اعتقادات نادرست خویش را درک خواهند کرد: «سَيُصِيبُ الَّذِينَ اجْرَمُوا صَغَارًا عِنْدَ اللَّهِ»<sup>۳</sup> نزد خداوند خواری و ذلت به گناه کاران خواهید رسید. «إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ»<sup>۴</sup> هنگامی که مجرمان در حضور پروردگار سرافکنده اند.

**۱۹. آخرت:** با توجه به دو ویژگی پیشین، این حقیقت معلوم می شود که عالم «عندالله» همان عالم آخرت است. البته ویژگی های دیگری مثل بقا و پایداری هم این مطلب را به دست می دهد؛ چرا که آخرت هم به دو وصف «نیکویی» و «پایداری» توصیف شده است: «وَ الْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى»<sup>۵</sup> و آخرت بهتر و پایدارتر است.

اما گذشته از اینها، قرآن کریم به صراحت می فرماید: «الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ»<sup>۶</sup> سرای آخرت نزد خداست. و یا «وَ الْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ»<sup>۷</sup> و آخرت نزد پروردگار توست. بنابراین، آخرت همان عالم «عندالله» است و زنده شدگان به حیات طیبه هر چند هنوز در این جهان طبیعی حضور مادی داشته باشند، گویی ناظر قیامت و عقوبت و پاداش مردمانند.<sup>۸</sup>

۱. بقره/۶۲

۲. ناکار/۵ و ۶

۳. انعام/۱۲۴

۴. سجده/۱۲

۵. اعلیٰ/۱۷

۶. بقره/۹۴

۷. مزخرف/۲۵

۸. نهج البلاغه، خطبه متقین (۱۹۲)

عالم آخرت هم اکنون موجود و برپاست، اما حجاب اوهام دنيوى مانع از ديدن باطن دنيا، كه آخرت است، شده؛ «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»<sup>۱</sup> نمايى از زندگى پست و دنيوى را دانسته و از آخرت غافلند. بنايرين، آخرت اکنون هم هست، ولى در غيب آسمان ها و زمين<sup>۲</sup> و با فرا رسيدن قيامت، تنها حجاب ها از پيش ديدگان فرو مى افتد: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمْ فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»<sup>۳</sup> تو از اين عالم غافل بودى، ما پرده ات را كنار زديم. پس امروز ديدكانت تيزبين شده است.

۲۰. سلام: «سلام» به معنای سلامتی و نداشتن كاستی و بیماری است. اهل حیات طيبه و راه يافتگان به عالم «عنديت» مظهر اسم «سلام» خدا بوده و از كاستی ها و بیماری ها پاک و پيراسته اند: «لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ»<sup>۴</sup> سرای سلامت نزد پروردگارشان برای آنهاست. اين سلامت، سلامت قلب و جان است، نه تنها جسم و تن؛ زیرا جسم و تن در عالم باقى و حیات پايدار و ماندگار مغلوب روح و قلب است. خدای تعالی در اين باره فرمود: «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ»<sup>۵</sup> روزی كه دارایی و فرزندان فايده ای ندار، مگر كسى كه دلی سالم به حضور پروردگار آورد.

در مقابل، كسانی كه از حیات طيبه و درك محضر الهی محرومند: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»<sup>۶</sup> در دل هایشان مرض است و خداوند بیماری و كاستی دلشان را بیشتر می كند و برايشان عذاب دردناکی است.

اين دل های بیمار حتى در قيامت هم حضور الهی را به شايستگی درك نمی كنند و شايد بيشتري رنج آنها روز ظهور آخرت، همين باشد. «و نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَ كَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى»<sup>۷</sup> و در قيامت او را نابينا بر می انگيزيم. گويد: پروردگارا، چرا مرا كور محشور كردي، در حالی كه بينا بودم؟ (خدا) گويد: همان طور كه آيات ما برای يادآوری آمد اما تو فراموش كردي، امروز فراموش می شوي.

## ۸- آثار حیات طيبه در قرآن

«آثار حیات طيبه بی شمار است؛ زیرا وجود و هستی انسان در سرور و مستی قرب و لقای ذات اقدس احدیت می سوزد و از «شراب ظهور» شهود جمال ساقی سرمدي می نوشد و فانی

۱. روز/م ۷

۲. نحل/ ۷۷

۳. ق/ ۲۲

۴. انعام/ ۱۲۷

۵. شعراء/ ۸۹

۶. بقره/ ۱۰

۷. طه/ ۱۲۴ الی ۱۲۶

می‌شود و آینه دل مؤمن همه اوصاف الهی را در خود منجلی و متجلی می‌سازد.

شهود و لقای الهی برترین ثمره حیات طیبه است که اولیای خدا در عالم «عندالله» از آن برخوردارند: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»<sup>۱</sup> پس کسی که مشتاق و امیدوار دیدن پروردگار است، باید عمل شایسته انجام دهد و در بندگی پروردگار شرک نرزد. در این آیه شریفه، دیدار و شهود خداوند در گرو عمل صالح و نفی شرک (ایمان) معرفی شده و حیات طیبه نیز در گرو این دو است.

بنابراین، حیات طیبه و لقای خداوند هر دو با ایمان و عمل صالح به دست آمده و ملازمند و چون حیات منشأ و سبب حسّ و حرکت در موجود زنده است، حیات طیبه نیز سبب شهود حق تعالی و سیر در تجلیات انوار و اسماء اوست. قلب گشوده و گسترده و روح بلند اهل حیات طیبه، که به باطن عالم راه یافته، در برابر انوار الهی گشوده و همچون سنگ سخت و بسته و بی جان نیست، که خداوند به پیامبر فرمود: «فَأَنْكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى»<sup>۲</sup> تو نمی‌توانی به مرده چیزی بشناسانی، بلکه حقیقتاً از دل برخوردار بوده، حق شنو و اندازپذیر است: «لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا»<sup>۳</sup> تا هشدار پذیرد کسی که زنده است. بنابراین، مراتب پایین تر شهود حق جذبه ای پدید می‌آورد که مؤمنان را زنده کرده، به شهود هر چه کامل تر او می‌رساند. اولیای خدا با همین دل صاف و گشوده، به باطن عالم و حیات طیبه می‌رسند و اسرار پنهان را می‌بینند و می‌شنوند: «لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ»<sup>۴</sup> درک حقایق برای کسی است که قلب دارد و گوش شنوا به او داده شده و او بیناست.

گرچه ظواهر اعمال و حرکات و سکنت آنها شبیه دیگران است، اما آنان شعور و اراده ای فوق دیگران دارند و در وجودشان، سرچشمه دیگری برای این اراده و شعور هست که همان حیات پاک انسانی است. چنین افرادی علاوه بر حیات نباتی و حیوانی، حیات دیگری دارند که مردم کافر فاقد آن هستند و آن حیات پاک انسانی است.

از دیگر آثار حیات طیبه، شادی و آرامش درونی است که قرآن کریم در توصیف اولیای خدا و اهل حیات طیبه فرمود: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ»<sup>۵</sup> آگاه باشید که اولیای خدا از هر بیم و اندوهی سلامت و آسوده اند؛ کسانی که ایمان آورده و پرهیزگار بوده اند. در آیه دیگری می‌فرماید: «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ»<sup>۶</sup> کسی که به خدا و روز قیامت ایمان آورده و کارهای شایسته انجام دهد، هیچ هراس و اندوهی ندارد.

۱. کهف/ ۱۱۰

۲. روم/ ۵۲

۳. یس/ ۷۰

۴. ق/ ۲۷

۵. یونس/ ۶۲ و ۶۳

۶. مائده/ ۶۹

ترس از چیزی است که ممکن است پیش بیاید و سعادت و خوشی را تباه سازد. همچنین غم و اندوه از حادثه ای است که پیش آمده و سعادت و سرور انسان را از بین برده است... پس ترس زمانی کاملاً برطرف می‌شود که آنچه داریم در معرض نابودی قرار نگیرد و حزن و اندوه هنگامی مطلقاً رفع می‌شود که انسان از همه نعمت‌ها و کامیابی کامل برخوردار باشد و خلل و خدشه ای بر آن وارد نشود، و این خلود سعادت برای انسان و خلود و جاودانگی انسان در سعادت است.

وقتی قلب انسان از قید و بندهای غیر حق آزاد گردد و با نور و معرفت حق لبریز شود به نزد پروردگار کریم بار یافته و در عالم «عندیّت» به فوز و فلاح زندگی برتر و پایدارتر رسیده است.

علامه طباطبائی نوشته اند: «خدای سبحان در کلام مجید خود، به انسان‌های الهی حیات جاویدی نسبت داده که با مردن سپری نمی‌شود و پس از مرگ در تحت ولایت خدا محفوظ است. در آن زندگی، سختی و فرسودگی نیست، ذلت و شقاوت وجود ندارد و صاحبان آن زندگی غرق در محبت پروردگار و خرسند از تقرّب درگاه او هستند و جز با سعادت روبه رو نمی‌شوند و در امنیت و سلامت و نشاط و لذتی به سر می‌برند که با هیچ ترس و خطر و نابودی آمیخته نیست. چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که دیگران از آن محرومند و عقل و اراده شان به جایی رسیده که دیگران دست از آن کوتاه داشته‌اند.»<sup>۱</sup>

بدین سان، از جمله آثار حیات طیبه، افزون بر شادی و آرامش، شعور و بینش برتری است که باطن عالم و ملکوت زمین و آسمان‌ها را برای مؤمنان بلند مرتبه آشکار و ظاهر ساخته است. این توان و بصیرت شهودی از نور خداست که بر قلب آنان تابیده شده و آن را عمیق و وسیع نموده، در نتیجه، از ظلمت ظاهر به نور باطن رسیده و حیاتی دیگر یافته اند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنَ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ»<sup>۲</sup> ای کسانی که ایمان آورده اید، تقوا پیشه کنید و به پیامبر ایمان آورید تا دو بهره از رحمت را دریابید و برای شما نوری قرار دهد که با آن راه بروید.

در این آیه، اسرار بسیاری نهفته است؛ زیرا به مؤمنان می‌فرماید که ایمان بیاورید و معلوم است که در اینجا منظور مراتب برتر ایمان است؛ چون در غیر این صورت، امر به ایمان آوردن مجدد، تحصیل حاصل و بیهوده خواهد بود و خداوندگار حکیم، امر بیهوده صادر نمی‌فرماید. با این حال، شرط رسیدن و راه وصول به مراتب بالاتر ایمان، تقوا و عمل صالح است. سپس فرمود: اگر پا به راه ایمان و تقوا نهید، دو بهره به شما داده می‌شود. این دو بهره، که از رحمت خداست، شاید یکی شهود اولیه و جذبۀ آور است

که ثمره ایمان بوده و دیگری شهادت که ثمره مجاهده با نفس و تقواست. و این دو، مقدمه نوری است که خدا برای مؤمنان قرار می‌دهد که همان حیات طیبه است و اینکه فرمود: تا با این نور راه بروید، راه رفتن را به عنوان نماد همه حرکات و زندگی آورد؛ یعنی کسانی که از نور حیات طیبه برخوردارند، همه حرکات و زندگی عادی شان از عمق ویژه ای برخوردار است، در حالی که زندگی عادی دارند. از نور و حیات مخصوصی بهره مندند و با آن نور راه می‌روند و هر کاری را انجام می‌دهند، پیش از هر چیز، خدا را می‌بینند و غیر از رضای او، انگیزه و اندیشه ای ندارند.<sup>۱</sup>

#### ۸-۱- رسیدن به درجات عالی

«از جمله آثار دیگر حیات طیبه این است که دارندگان این حیات به مقام و درجات نائل می‌شوند. در قرآن آمده است:

وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتِ الْعُلَى<sup>۲</sup> هر کس با ایمان نزد او آید و اعمال صالح انجام داده باشد چنین کسانی درجات عالی دارند.  
کلمه درجه به معنای منزلت است منزلتی که در آن صعود باشد، مانند درجات نردبان<sup>۳</sup>

#### ۸-۲- خلافت الهی و وراثت زمین

هر کس دو خصیصه حیات طیبه یعنی ایمان و عمل صالح را با هم داشته باشد، خداوند جانشینی خودش بر روی زمین را به او خواهد داد.

در قرآن کریم این چنین اشاره شده است: وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ<sup>۴</sup> خداوند به کسانی که از شما ایمان آورده اند و اعمال صالح انجام داده اند وعده می‌دهد که آن‌ها را قطعاً خلیفه روی زمین خواهد کرد.

خلافت در زمین به معنای نیابت از غیر می‌باشد.

استخلاف در ارض، سلطنت و ریاست بر تمام کره زمین است.

علامه طباطبایی می‌فرماید: این آیه وعده جمیل و زیبایی است برای مؤمنینی که عمل صالح هم دارند. به آنان وعده می‌دهد که به زودی جامعه صالحی مخصوص به خودشان برایشان درست می‌کند و زمین را در اختیارشان می‌گذارد و دین شان را در زمین متمکن می‌سازد؛ امنیت را جایگزین ترسی که داشتند می‌کند، امنیتی که دیگر از منافقین و کید آنان و از کفار و جلوگیری هایشان بیمی نداشته باشند، خداوند را آزادانه

۱. حمید رضا مظاهری سیف پیشین

۲. ۷۵/۴۵

۳. المفردات فی غریب القرآن ص ۳۱۰

۴. نور/ ۵۵

عبادت کنند، و چیزی را شریک او قرار ندهند.<sup>۱</sup>

### ۸-۳- محبوب شدن

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وِدًا<sup>۲</sup> کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، خداوند رحمان محبتی برای آنان قرار می‌دهد. حال آیا مصداق آیه شخص مخصوصی است یا عموم مردم نیز هستند؟ اگر با وسعت نظر به مفاهیم وسیع آیه بیندیشیم خواهیم دید که هم شامل مؤمنان می‌شود هم شامل امیرالمؤمنین (ع) که هیچ تضادی هم ندارند.<sup>۳</sup> بعضی آن را درباره علی بن ابی طالب (ع) دانسته‌اند و در روایات بسیاری به آن اشاره شده است. بدون شک درجه عالی، مرحله بالای آن مخصوص امام متقین می‌باشد ولی این مانع از آن نخواهد بود که در مراحل دیگر همه مؤمنان و صالحان را شامل باشد و از این مودت الهی سهمی ببرند و احادیث هم این مطلب را تأکید می‌کنند.

نزدنامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی-تخصصی

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۳۲

### ۸-۴- تأیید به امداد الهی

«کسی که دارای حیات طیبه باشد خداوند متعال به ایشان یک روح عطا می‌کند که آن را تأیید می‌کند و این روح منشاء ادراکات و کمالات است که دیگران از آن محروم هستند .

قرآن کریم می‌فرماید: لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيَدْخُلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ<sup>۴</sup> هیچ قومی را که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارند نمی‌یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند؛ هر چند پدران با فرزندان یا برادران یا خویشاوندان باشند. آنان کسانی هستند که خدا ایمان را بر صفحه دل هایشان نوشته و با روحی از ناحیه خودش آن‌ها را تقویت فرموده، و آن‌ها را در باغ‌هایی از بهشت وارد می‌کند که نهرها از زیر (درختانش) جاری است.

آیا این روح الهی که خداوند مؤمنان را با آن تأیید می‌کند تقویت پایه‌های ایمان است یا دلایل عقلی یا قرآن و یا فرشته بزرگ خدا که روح نام دارد؟ صاحب تفسیر نمونه می‌فرماید ولو احتمالات مختلفی ذکر شده‌اند ولی جمع میان همه اینها نیز

۱. المیزان، پیشین، جلد ۱۵، ص ۲۰۹

۲. مریم/۹۶

۳. تفسیر نمونه، جلد ۱۲، ص ۱۴۴

۴. مجادله/۲۲

امکان پذیر است. خلاصه این روح یک نوع حیات معنوی جدید است که خداوند بر مؤمنان افاضه می‌کند.

#### ۸-۵- امرزش و پاداش بزرگ

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ<sup>۱</sup> خداوند به آن‌ها که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده اند وعده امرزش و پاداش عظیمی داده است.

مغفرت در اصل به معنای محو شدن اثر است. این امر بیشتر در مورد گناه و معصیت به کار می‌رود و مفهوم محو عام است؛ لذا مفهوم ستر (پوشاندن)، الصفح (عفو و گذشت) (اصلاح (صلح) از لوازم محو شدن اثر می‌باشند<sup>۲</sup> و اجر به معنای مزد، ثواب و پاداش که در مقابل عمل نیک به انسان می‌رسد.

<sup>۳</sup> فرق میان اجر و ثواب، این است که ثواب، در برابر طاعات است ولی اجر، مزدی است که در عوض کاری داده می‌شود.

در جای دیگری از قرآن آمده است که: وَمَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ<sup>۴</sup> هر کس کار شایسته ای انجام دهد خواه مرد باشد یا زن، در حالی که مؤمن باشد، وارد بهشت می‌شوند و در آن روزی بی حسابی به آن‌ها داده خواهد شد.»

#### ۸-۶- دوری از ستم

قرآن کریم می‌فرماید: وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا<sup>۵</sup> کسانی که اعمال صالحی انجام می‌دهند، در حالی که ایمان دارند، آن‌ها نه از ظلم و ستم می‌ترسند (یعنی در حق ایشان ظلم نمی‌شود) و نه در حقشان نقصان و کمی و کاستی می‌شود.

هضم در لغت به معنای نقص است.<sup>۶</sup> «در مورد فرق ظلم و هضم می‌توان گفت که ظلم به این اشاره دارد که آن‌ها در آن دادگاه عدل هرگز از این بیم ندارند که ستمی بر آن‌ها بشود و به خاطر گناهی که انجام نداده اند مؤاخذه گردند و هضم اشاه به آن است که از نقصان ثوابشان نیز وحشتی ندارند؛ چرا که می‌دانند پاداش آن‌ها بی کم

۱. مائده/۹

۲. التحقيق في كلمات القرآن، جلد ۱۳، ص ۶۳

۳. مجمع البيان في تفسير القرآن، جلد ۶ ص ۲۳۲

۴. غافر/۴۰

۵. طه/۱۱۲

۶. مجمع البحرين، جلد ۶ ص ۱۸۶



و کاست داده می‌شود».<sup>۱</sup>

## ۹- عامل زمینه ساز حضور در حیات طیبه

صبر؛ زمینه حضور در عالم عندالله و تحقق حیات طیبه

«وَمَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلِنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»<sup>۲</sup> آنچه نزد شماست نابود می‌شود و آنچه نزد خداست پایدار می‌ماند و بدون شک، کسانی که صبر ورزیدند به نیکوتر از عملشان پاداش می‌دهیم.

در عالم عندالله، پاداشی است که بسیار نیکوتر از صبر بندگان صالح است و چه بسا نتوان آن را پاداش صبر آنها برشمرد، بلکه این صبر زمینه ورود و حضور در عالم عندالله و برخورداری از آن پاداش های نیکوست.

«این آیه شریفه «صبر» را زمینه ساز ورود به عالم عندالله و بهره مندی از حیات طیبه معرفی نموده و از سایر فضایل نامی‌نیاورده است؛ زیرا صبر و بردباری پایه عزم و اراده قوی و کارآمد در صحنه مبارزه با نفس است. صبر هنگامی معنا دارد که نفسانیت در برابر فطرت ایستادگی کرده، عامل گرایش به دنیا با عامل گرایش به عالم عندالله رو در روی هم قرار می‌گیرند و با بردباری و پایداری بر عهد فطری و ملکوتی، نفس از پا درآمده و عامل گرایش به عالم «عندیت» پیروز می‌شود. از این رو، رسول خدا (ص) در شرح حال اهل آخرت در حدیث «معراج» فرمودند: «يَمُوتُ النَّاسَ مَرَّةً وَ يَمُوتُ آخِرُهُمْ فِي كُلِّ يَوْمٍ سَبْعِينَ مَرَّةً مِنْ مُجَاهِدَةٍ أَنْفُسَهُمْ وَ مُخَالَفَةِ هُوَاهُمْ وَ الشَّيْطَانِ الَّذِي يَجْرِي فِي عُرُوقِهِمْ ... فَوَعِزَّتِي وَ جَلَالِي لَا حَيِّئُهُمْ حَيَاةً طَيِّبَةً»<sup>۳</sup> مردمان یک بار می‌میرند، ولی اهل آخرت هر کدام روزی هفتاد بار شهد شهادت را در راه جهاد با نفس و هوس ها و شیطانی که در رگ های آدمی در حرکت است، می‌چشند ... به عزت و جلالم سوگند! آنها را به حیات طیبه زنده می‌کنم.

برای حضور در عالم «عندالله» و تحقق حیات طیبه، باید عوامل درونی وابستگی به حیات دنیا را از بین برد و لازمه این توفیق، صبر و استقامت بر عهد عبودیت است که موجب آزاد شدن دل از قید و بند دنیا می‌گردد و پیش از فرا رسیدن مرگ طبیعی، شهادت معنوی و حیات طیبه نصیب بنده بردبار و مجاهد فی سبیل الله می‌گردد. به این منظور، حضرت علی (ع) فرمودند: «أَخْرِجُوا مِنَ الدُّنْيَا قُلُوبَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُخْرَجَ مِنْهَا أَبْدَانُكُمْ»<sup>۴</sup> دل هایتان را از دنیا خارج کنید، پیش از آنکه بدن هایتان بیرون برده

نزدنامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی-تخصصی

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۳۴

۱. تفسیر نمونه، جلد ۱۳، ص ۳۰۸

۲. نحل/ ۹۶

۳. بحار الانوار، پیشین، جلد ۲۷، ص ۲۴

۴. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۲

شود. و رسول الله (ص) فرمود: «موتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا»<sup>۱</sup> بمیرید پیش از آنکه بمیرید. و نیز فرمودند: «بِمَوْتِ النَّفْسِ يَكُونُ حَيَاةُ الْقَلْبِ»<sup>۲</sup> با مرگ نفس، حیات قلب تحقق می‌پذیرد.

این مرگ یا شهادت معنوی زمینه و مقدمه حیاتی برتر و پاکیزه است. اولیای خدا با زدودن غبار کدورت‌ها و تیرگی‌ها از جان و دل، قلب و روح خویش را از حیات دنیایی میرانده و از عالم دنیا خارج کرده و به درک عالم نور و نصرت و رحمت و سلامت نامتناهی و ماندگار عندالله رسیده‌اند و خداوند اسما و صفات خود را در آنها متجلی می‌سازد. به راستی، کجا مبارزه و تسلط بر نفس حقیر انسانی چنین پاداش عظیمی دارد؟ هم از این رو، فرمود: «وَلِنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»<sup>۳</sup> و قطعاً جزا می‌دهیم کسانی را که صبر کردند با پاداشی نیکوتر از آنچه عمل کردند.

عموم مردم دو جهاد را می‌شناسند: یکی جهاد «اصغر» با دشمن خارجی و دیگری جهاد «اکبر» با هوس‌های نفسانی، به معنای گناهان و عمل خلاف شرع. اما خواص و اهل حیات طیبه سه جهاد را شناخته و جهاد با نفس به معنای ترک گناهان و هماهنگی با شریعت برایشان جهاد متوسط است. جهاد اکبر آنها با خود نفس و توهم انانیت است که فتح و پیروزی این جهاد در مقام فنا و شهادت کامل، نصیب بنده می‌شود و پس از آن زنده شدن به حیات الهی و تحقق حیات طیبه در عالی‌ترین درجه است.

## ۱۰- معیار حیات طیبه

ایمان معیار حیات طیبه است؛ به این معنا که با ایمان، می‌توان به حیات طیبه وارد شد. کسی که ایمان کافی داشته باشد بدون تردید، از حیات طیبه برخوردار است و هر قدر ایمان بالاتر رود، درجات بالاتر و ناب‌تر حیات طیبه نصیب انسان می‌شود.

پروردگار مهربان در قرآن عظیم می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ بِأَحْسَنِّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»<sup>۴</sup> هر که را از زن و مرد مؤمن که عمل نیک انجام دهد، به حیاتی پاک و طیب زنده می‌کنیم و پاداش بهتر از عملشان می‌دهیم. از این آیه و آیه پیشین به روشنی بر می‌آید که بهره‌دار عالم «عندالله»، که به اهل ایمان و عمل صالح می‌رسد، حیات طیبه است؛ زیرا در آیه ۹۶ سوره نحل، پایداری عالم «عندیت» مقدمه جزای صابران قرار گرفته و پاداش آنها با عبارت «أَحْسَنُّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» معرفی شده و در آیه ۹۷ همین سوره، «صبر» تفصیل یافته، پایه و پیکر آن (ایمان) و پیامد آن (عمل صالح) و

۱. بکار الاتوار، پیشین، جلد ۴، ص ۲۱۷

۲. همان، جلد ۲، ص ۳۹۱

۳. نحل/ ۹۶

۴. نحل/ ۹۷

در نهایت، پاداش «أَحْسَنُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» برای آنها تکرار شده است. بنابراین، ظهور آیات چنین است که آیه ۹۷ تفصیل و تأکید آیه ۹۶ بوده و این دو آیه شریفه با هم کامل می‌شوند. همچنان که «الذین» در عبارات «الذین صبروا» در آیه بعد، با بیان «من ذکر او انشی» توضیح یافته، «ما عندالله باقی» نیز با بیان «فَلَنَحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» روشن شده است. همچنین در دو آیه ۹۶ و ۹۷ «وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا... فَلَنَحْيِيَنَّهٗ» ضمائر راجع به خداوند از غایب به متکلم تغییر کرده که این التفات و عنایت خاص الهی را در مورد حیات طیبه می‌فهماند.

در این آیه شریفه، عمل صالح، که مصداق جامع آن صبر در بندگی و مخالفت با نفس است، زمینه ساز حیات طیبه و معیار نهایی آن ایمان معرفی شده است. خداشناسی و خداجویی به عنوان دو رکن ایمان،<sup>۱</sup> آگاهی و اراده انسان را به ساحت قدس احدیت می‌کشد و هنگامی که انسان با این دو جنبه، که تمام وجود او را در بر می‌گیرد، به عالم پاک ربوبیت وارد شود، در آن مقام قرب و قدس الهی، حیاتی دیگر می‌یابد. گویی بار دیگر متولد شده، و به عالمی رسیده است که عالم طبیعت محض در برابر آن همانند رحم مادر، در پیش این جهان گسترده مادی و طبیعی است. حضرت عیسی (ع) فرمود: «لَنْ يَلْجَأَ مَلَكَوتَ مَنْ لَمْ يُؤَلِّدْ مَرَّتَيْنِ.»<sup>۲</sup> به ملکوت آسمان ها راه نمی‌یابد، کسی که دو بار زاده نشود.

در این حال که قلب مؤمن از محدودیت این عالم رها می‌شود و با دو بال «ایمان» و «تقوا» به آسمان پر نور ولایت الهی پر می‌گشاید و از این دنیای دون پا می‌کشد، در ظاهرش دگرگونی زیادی پدید نمی‌آید، اما قلب و روح او وسعت یافته و به عالمی بزرگ تبدیل شده، و عرش رحمانی را در خود جای می‌دهد.

رسول خدا (ص) فرمودند: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ»<sup>۳</sup> قلب مؤمن عرش خدای مهر گستر و بخشنده است.

صد البته این ایمان مراتب بالا و خالص معرفت الهی است که قلب مؤمن را جایگاه تجلیات کامل و عرش عظیم خداوند می‌سازد. ایمان همانند نور، حالات و مراتب شدید و ضعیف و کم و زیاد دارد. ایمان برخی آنقدر کم فروغ است که قلب آنان را به خوبی روشن نمی‌کند و از ظلم و ظلمت بکلی پاک نمی‌سازد. ولی کسانی هستند که ایمانشان همچون خورشید تابان عالمی را پر نور نموده، و در جذبه ایمان و روشنایی وجودشان، قلب های سخت و تاریک روشنی و نرمی پیدا می‌کند.

بزرگان برای ایمان چهار مرتبه برشمرده اند:<sup>۴</sup>

اول: باور قلبی به مضمون اجمالی شهادتین که لازمه اش عمل به بیشتر فروع است

۱. محمد تقی مصباح، اخلاق در قرآن، جلد ۱، ص ۱۲۸ الی ۱۴۰

۲. صدقات‌الیهین، شرح اصول کافی

۳. بحار الانوار، پیشین، جلد ۳، ص ۱۹۱

۴. المیزان، پیشین، جلد ۱، ص ۱۹۵ الی ۱۹۸

و انجام برخی از گناهان با این مرتبه از ایمان منافاتی ندارد.

دوم: اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی که خدای تعالی درباره این گروه از مؤمنان می‌فرماید: «أَتَمَّا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ»<sup>۱</sup> مؤمنان تنها کسانی هستند که به خدا و رسول ایمان آورده، سپس تردیدها را از خانه دل بیرون ریخته، و با جان و مال در راه خدا جهاد می‌کنند، ایشان راست‌گویان و راست‌پویانند.

سوم: این مرتبه از ایمان در پی تسلیم محض شدن در برابر امر و اراده خدا و رسول (ص) پدید می‌آید. آیات آغازین سوره مؤمنون در این باره بوده و همه اخلاق فاضله میوه و ثمره این مرتبه از ایمان است. در حقیقت، مؤمن در این مقام، همه هستی را ملک خدا می‌بیند و خود را خارج از ملک و حکومت او نمی‌یابد. از این رو، تسلیم محض او شده، و به کسب همه فضایل همت می‌گمارد؛ زیرا خود را نیز ملک خدای تعالی می‌داند و به خواست او در امور خود تصرف می‌کند.

چهارم: در این مرتبه از ایمان، شخص مؤمن به حقیقت معنای مالکیت پروردگار می‌رسد و در می‌یابد که مالکیت او همانند مالکیت عرفی و بشری نیست، بلکه در برابر او، هیچ موجودی استقلال ندارد و همه چیز، اعم از ذات و صفات و افعال، به او وابسته بوده و در ربط مطلق به اوست. در این مقام، توحید مالکیت و توحید ذاتی حق - تبارک و تعالی - از حد تصور عادی می‌گذرد، پرده پندارها را می‌برد و غیر حق در نظر مؤمن می‌سوزد و می‌ریزد و استقلال را از هر چه غیر وجه ذوالجلال است، می‌زداید و به حقیقت معنای این آیه می‌رسد که فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»<sup>۲</sup> همه چیز نابود است، مگر روی و نمای حق تعالی.

وقتی این حال تمام قلب را فرا می‌گیرد، مؤمن در زمرة اولیای خدا وارد می‌شود که درباره آنها در قرآن فرموده است: «أَلَا أَنْ أَوْ لِيَاءِ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ»<sup>۳</sup> آگاه باشید که اولیای خدا از هر بیم و اندوهی دور و رها هستند؛ کسانی که ایمان آورده و پروا پیشه کردند.

## ۱۱- نتیجه‌گیری

حیات معقول و هدفمند و به تعبیر قرآن حیات طیبه وعده جمیل و زیبایی است که خداوند به هر فرد اعم از زن و مرد مؤمن که عمل صالح و نیکو انجام دهند اعطا و افاضه خواهد کرد.

شناخت واقعیت حیات طیبه و عوامل موثر آن و دانستن آثاری که بر این زندگی مترتب است، انسان را در رسیدن به کمال نهایی یاری می نماید، پس انسان با علم به آثار حیات طیبه از زندگی به سبک دینی غفلت نخواهد داشت و با انجام اوامر و نواهی خداوند باری تعالی و تکلیف مداری دارای حیات طیبه خواهند شد، و انسانی که دارای این حیات باشد علاوه بر این که در زندگی فردی و اجتماعی در دنیا موفق خواهد بود در زندگی آخرتی نیز به کمال نهایی که همان لقاء الله و زندگی ابدی است دست می یابد. این همان حقیقت واقعی است که علاوه بر سعادت دنیا، سعادت اخروی را نیز در پی دارد.

انسان می تواند با داشتن ایمان و عمل صالح از مرحله پست و ابتدایی دنیوی گذر کند و به حیات پاک و حقیقی و زیبا و دلپسند حیات طیبه دست پیدا کند و به تفسیر علامه طباطبایی خداوند او را به حیاتی قوی تر و روشن تر و واجد آثار بیشتر از زندگی طبیعی و مادی اکرام زنده خواهد کرد، ایمان و عمل صالح به عنوان دو رکن اصلی برای برخورداری از این نعمت هستند. دو رکنی که در بسیاری از آیات قرآن کنار یکدیگر ذکر شده اند و از همدیگر قابل تفکیک نیستند. در روایات و تفاسیر، مصادیق متعددی برای معنا و مراد از حیات طیبه نام برده شده مانند، رزق و روزی حلال، زندگی شرافتمندانه همراه با قناعت، بهشت پر طراوت و زیبا، بهشت برزخی، عبادت توأم با روزی حلال و توفیق بر اطاعت خدا و .... البته باید توجه داشت که موارد ذکر شده تنها بعضی از مصادیق روشن «حیات طیبه» هستند چرا که این تعبیر در آیه بصورت مطلق آمده است در نتیجه «حیات طیبه» مفهوم وسیع و گسترده ای دارد که همه این موارد و غیر اینها را در بر می گیرد و در آخر اینکه در اجتماعی که حیات طیبه باشد همه افراد جامعه صلاح و رستگاری یکدیگر را می خوانند و بنابراین در زمینه ظهور حضرت حجت (عجل الله تعالی فرجه الشریف) فراهم خواهد شد.

# خردنامه قرآن و حدیث

## دوفصلنامه علمی - تخصصی

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. ابن رشد محمد بن احمد، تفسیر مابعدالطبیعه، حکمت، تهران، ۱۳۶۲ ش
۳. ابن فارس بن زکریا، احمد، معجم مقاییس اللغه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق
۴. ابن منظور، لسان العرب، چاپ اول. دارالاحیاء التراث العربیه بیروت، ۱۴۰۸ ق
۵. ترجمه تفسیر هدایت، ج ۶، مترجمان، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۷ ش
۶. ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ج ۳ مترجمان، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۷۷ ش
۷. ثقفی تهرانی، محمد، تفسیر روان جاوید، ج ۳، برهان، تهران، ۱۳۹۸ ق
۸. جعفری، محمد تقی، حیات معقول، چاپ دوم، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران، ۱۳۸۸ ش
۹. جعفری، محمد تقی، قرآن نماد حیات معقول چاپ ششم، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران، ۱۳۸۶ ش
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۳، رجا، تهران، ۱۳۶۴ ش
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، سیره پیامبران در قرآن، ج ۶ رجال، قم، ۱۳۷۹ ش
۱۲. حسن زاده آملی، حسن، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، بنیاد نهج البلاغه، تهران، ۱۳۵۹ ش
۱۳. حسن زاده آملی، حسن، معرفت نفس، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ ش
۱۴. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنی عشری، میقات، تهران، ۱۳۶۳ ش
۱۵. خانی رضا، حشمت الله ریاضی، ترجمه بیان السعاده فی مقامات العباده، ج ۸، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور، تهران، ۱۳۷۲ ش
۱۶. طباطبایی (ره): سید محمد حسین، تفسیر المیزان، مترجم سید محمدباقر موسوی همدانی چاپ دوازدهم - دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، ۱۳۷۹ ش
۱۷. طباطبایی (ره): سید محمد حسین، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، الزهراء، تهران، ۱۳۷۱ ش
۱۸. طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البیان، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ق
۱۹. طریحی؛ فخرالدین، مجمع البحرین، مرتضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش
۲۰. قرآنی؛ محسن، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس های قرآن، تهران، ۱۳۸۳ ش
۲۱. قرشی؛ سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، چاپ هفتم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۵ ش
۲۲. قرشی؛ سیدعلی اکبر، تفسیر احسن الاحادیث، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۷ ش
۲۳. کلینی؛ محمد بن یعقوب، اصول کافی، دارالاضواء، تهران، بی تا
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه ج ۱۱، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش
۲۵. مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، ج ۱۲، مرکز نشر کتاب، تهران، ۱۳۸۰ ش
۲۶. نجفی خمینی، محمد جواد، تفسیر آسان، ج ۹، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۹۸ ق
۲۷. ناصری، محمدباقر، مختصر مجمع البیان، ج ۲، دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق

#### مقالات:

۲۸. مصطفی پور، محمدرضا، اسلام و حیات حقیقی انسان، اسلام و زندگی
۲۹. مظاهری سیف، حمیدرضا، حیات طیبه از دیدگاه قرآن کریم



### ادله ی عقلی بر اثبات اصالت قرآن و عدم تحریف آن

پروین مکه<sup>۱</sup>

دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۴/۵

پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۶

#### چکیده

این مقاله با عنوان اصالت قرآن کریم بر اساس ادله ی عقلی می باشد. قرآن کلام و حیانی است و بر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده است. اساساً تحریف کتاب آسمانی، بدین معناست که این تغییرات به گونه ای انجام پذیرد که دیگر کلام الهی، به درستی شناخته نشود و از دسترس بشر خارج گردد و یا چیزی به عنوان کلام خدا شناخته شود که سخن او نیست. مصونیت قرآن از تحریف، به معنای ماندگاری متن اصلی قرآن و آشنایی با آن در میان مردم است؛ به گونه ای که هیچ گاه مسلمانان و دیگر جوامع بشری از شناخت و دسترسی به متن اصلی آن محروم نشده و کلام خدا را از غیر آن با وضوح و آشنایی کامل تمیز خواهند داد. در قرآن کریم معجزه ی جاویدان پیامبر ختمی مرتبت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) و آخرین کتاب آسمانی، هرگز احتمال وقوع تحریف وجود ندارد. مقاله حاضر به تحلیل و بررسی دلایل الهی بودن الفاظ قرآن کریم و عدم وقوع تحریف در آن به شیوه ی استنباط عقلی می پردازد. از مجموعه ی این دلایل می توان به این نکته پی برد که الفاظ قرآن مانند محتوای آن از خدای متعال است که بر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) توسط جبرئیل نازل شده است نه آن که محتوایش الهی و الفاظش ساخته و پرداخته ی ذهن آن حضرت باشد. روش تحقیق بصورت تحلیلی - توصیفی می باشد.

واژگان کلیدی: تحریف، تحریف قرآن، تحدی، اصالت قرآن، ادله عقلی



## ۱. مقدمه

قرآن یگانه پیام آسمانی است که اصالت خود را در گذشت تاریخ نگاه داشته و راه دراز تاریخ را به سلامت و شایستگی پیموده و از گزند هر گونه آفات و دستبرد زمان در امان مانده است. بی شک نسبت تحریف و دگرگونی به کتاب خداوند عزیز و حمید، یک نسبت ظالمانه و مخالف با صریح قرآن است، چرا که خداوند سلامت و جاودانگی آن را در طول اعصار تضمین کرده و می‌فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ». (حجر ۹/۱۵) در آیات مورد بررسی قرار گرفته کوچکترین اشاره و نشانه‌ای مبنی بر تحریف قرآن وجود ندارد و نه تنها در این آیات بلکه در هیچ یک از آیات قرآن کریم نشانه‌ای از تحریف وجود ندارد چرا که قرآن معجزه‌ی جاویدان پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌باشد. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آخرین پیامبر و ختم نبوت هستند پس باید معجزه‌ی ایشان که قرآن است نیز کاملاً عاری از هرگونه نقص و خلل باشد و برای عموم مردم و در همه‌ی اعصار و مکان‌ها مورد استفاده و بهره‌گیری باشد چرا که اگر معجزه‌ی پیامبر ختم نبوت، نقصی وجود می‌داشت و یا تحریفی رخ می‌داد آن را از حالت معجزه بودن خارج می‌ساخت و نیازمند این بود که پیامبری بعد از حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بیاید تا معجزه‌ی کاملتری ارائه دهد. در صورتی که بر همگان مسلم و روشن است که بعد از ایشان هیچ پیامبری نیامده و نخواهد آمد. با توجه به دلایل متقن و مستحکم از کتاب و سنت، عقل مشخص می‌شود که این دلایل محکم و قابل دفاع است و در پرتو این دلایل محکم و اشکال ناپذیر، سستی شبهات مدعیان تحریف آشکار می‌گردد.

در میان کتب مبتنی بر وحی، قرآن به دلیل اصالت جایی مخصوص به خود دارد. دخل و تصرف بشری در قرآن راهی ندارد زیرا تدوین قطعی آن در زمان شخص پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) صورت گرفته است. به تدریج که آیات قرآن بر پیغمبر (صلی الله علیه و آله) نازل می‌شده توسط خود حضرت و اصحابش به حافظه سپرده و مرتباً خوانده می‌شده و نیز توسط کاتبان وحی تحریر می‌گردیده است بنابراین از همان آغاز قرآن این دو عنصر ضامن اصالت را واجد بوده است.

در این مقاله سعی می‌شود که به اثبات الهی بودن قرآن پرداخته شود چیزی که از همان آغاز برای مشرکان و معاندان مورد تردید بوده و زبربار آن نمی‌رفتند. ادله عقلی و احادیث معصومان به جدمدافع حریم قدسی قرآن است و این دفاع در دو محور کلی دفاع از موجودیت قرآن و دیگری دفاع از آموزه‌های آن صورت گرفته است. اثبات خدایی بودن قرآن براساس دلایل عقلی از جمله قاعده لطف بر اصالت قرآن و عدم تحریف آن در این مقاله به آن پرداخته خواهد شد.

نورنامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی - تخصصی

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۴۲

## ۲- مفاهیم واژگان

### ۲-۱- «تحریف» در لغت

تحریف از ریشه ی «حرف» به معنای کناره و مرز یک چیز است و تحریف چیزی، کنار زدن آن و از جایگاه اصلی خود کج کردن و به سوی دیگر بردن است.<sup>۱</sup>

تحریف را اینگونه معنا کرده اند: «التَّحْرِيفُ بِالشَّيْءِ إِمَالَتُهُ وَ الْعُدُولُ بِهِ عَنِ مَوَاضِعِهِ إِلَى جَانِبٍ ۲؛ تحریف به شیء این است که چیزی را به یک طرف میل داده و آن را از موضعش تغییر دهند.»

تحریف سخن به معنای دگرگون کردن سازی آن میباشد. خلیل می نویسد: «وَالْتَحْرِيفُ فِي الْقُرْآنِ تَغْيِيرُ الْكَلِمَةِ عَنْ مَعْنَاهَا؛ تحریف در قرآن بازگشت دادن لفظ از معنای خود است.» راغب گفته: تحریف کلام آن است که آن را در گوشه ای از احتمال قرار دهی که بتوان به دو وجه حمل کرد<sup>۳</sup>. بنابراین تحریف از کلمه ی «حرف» گرفته شده و «حرف» هم به معنای «طرف و جانب» است، آن وقت تحریف که مصدر باب تفعیل است، یعنی گرداندن و میل دادن چیزی.

در قرآن نیز کلمه ی «حرف» به کاررفته است. «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْبِدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ ۴؛ بعضی از مردم اصلاً خدا را در یک جانب عبادت میکنند اگر خیری به او برسد اطمینان پیدا میکنند اما اگر مصیبتی برای امتحان به او برسد دگرگون میشود.» و نیز همان طور که یهود، معانی تورات را به معنای مشابه آن تغییر می داد و منحرف می ساخت و خداوند آنها را در قرآن اینطور وصف می کند «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ۵؛ برخی از یهودیان سخنان را از جای خود تحریف می کنند»<sup>۶</sup>.

اما در تحریف کلام گفته می شود: تحریف الکلام، تحریف الکتاب، تحریف القرآن. در قرآن کریم در چهار مورد تحریف کلام به کار رفته است و آن ها به ترتیب عبارتند از:

۱- «وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۷»

۲- «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ۸»

۳- «وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ۹»

۱. محمدهادی معرفت، مصونیت قرآن از تحریف، محمدهایری، ص ۱۹؛ رکذ اسماعیل بن حماد جوهری، صحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقیق احمد عبدالنفور عطار، ج ۳، ص ۱۳۳۲.

۲. همان، ص ۱۳.

۳. مصطفی حسینی دشتی، معارف و معاریف دایرة المعارف جامع اسلامی، ج ۲، ص ۳۶.

۴. حج (۲۲) / ۱۱.

۵. نساء (۴) / ۴۶.

۶. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، ج ۳، ص ۲۱۰.

۷. بقره (۲) / ۷۵.

۸. نساء (۴) / ۴۶.

۹. مائده (۵) / ۱۳.

۴- «لَمْ يَأْتُوكَ يَحْرِفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ «۱»

## ۲-۲- «تحریف» در اصطلاح

دریک تقسیم بندی کلی می توان تحریف هرسخن و از جمله تحریف قرآن را می توان به دو نوع تحریف لفظی و معنوی تقسیم کرد:

### ۲-۲-۱- تحریف معنوی

یعنی تفسیر و معنایی را برای لفظ بگوییم که ذاتاً برآن دلالت ندارد، نه برای آن معنا وضع شده و نه قرائن و شواهدی بر آن گواهی می دهد و آن را تفسیر به رأی می گویند و در شرع مقدّس به شدت از آن نهی شده است<sup>۲</sup>. تحریف به این معنا بدون تردید و اختلاف در تفسیر قرآن مجید واقع شده است زیرا تفسیر کردن آیات قرآن به معانی که هدف و مقصود قرآن نیست بسیار دیده شده است و بیشتر بدعت گذاران و صاحبان عقاید فاسد و مذاهب باطل، در قرآن مجید چنین تفسیر و تحریفی مرتکب شده اند و آیات آن را بر طبق نظریات و تمایلات نفسانی خود تأویل نموده و یا با افکار و عقایدشان تطبیق داده اند<sup>۳</sup>.

امیر مؤمنان علی (علیه السلام) مردم جاهل را چنین وصف می کند: اگر قرآن تحریف شود برای آنان از هر چیزی گران بهاتر خواهد بود، اما اگر درست تلاوت گردد ارزشی نخواهد داشت. در نامه ی امام باقر (علیه السلام) سعدالخیبر آمده است: «وَ كَانَ مَنْ نَبَذَهُمُ الْكِتَابَ أَنْ أَقَامُوا حُرُوفَهُ وَ حَرَفُوا حُدُودَهُ؛ آنان که کتاب خدا را به دور افکنده اند، حروف آن را نگه داشته اند و حدود آن را تحریف کرده اند.»

در واقع شدن تحریف معنوی «تفسیر به رأی قرآن» به هیچ وجه شک و در مردود بودن آن تردیدی وجود ندارد؛ شواهد آن بدین شرح است:

۱- تأکید همراه با تکرار رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) درباره ی زیان تفسیر به رأی «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ؛ هر کس قرآن را به رأی خود تفسیر کند می بایست خود را برای آتش مهیّا سازد.»<sup>۴</sup>

۲- وجود تعداد زیادی ادعا کننده به تفسیر، که قرآن را برپایه ی تمایلات درونی خود تفسیر می کردند که گاه همچون قتاده ای از سوی ائمه (علیهم السلام) ملامت شده اند.

۳- افتراق مسلمین به هفتاد و سه فرقه که عده ای از آنان اساس اعتقادات خود را برپایه ی آیات قرآن می دانند.

۴- هشدار و توصیه ی حضرت امیر المؤمنین (علیه السلام) به عبدالله بن عباس که برای گفت و گو با خوارج به جای قرآن با سنت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) استناد

۱. مائده (۵)/۴۱.

۲. محمدرضا رشیدرضا، تفسیر المنار، ج ۵، ص ۱۲۲.

۳. ابوالقاسم خوئی، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، صادق نجمی و هاشم هاشم زاده هریسی، ج ۱، ص ۳۰۶.

۴. هندی، علاء الدین علی بن حسام، کنز العمال فی سنن الأقبوال و الأفعال، ج ۲، ص ۱۰.

کند. «لَا تَخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ - فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ - تَقُولُ وَ يَقُولُونَ... وَ لَكِنْ حَاجَجُهُمْ بِالسَّنَةِ - فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصاً»؛ با آنان به وسیله قرآن بحث و مناظره نکن، زیرا قرآن تأویلات و معانی مختلفی دارد، تو یک چیز می گویی و آنها چیز دیگر، بلکه با سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) سخن بگو زیرا آنان راه گریزی از سنت ندارند.<sup>۲</sup>»

تفسیر به رأی به رغم ناپسند بون و ضربه های سهمگینش، نمی تواند به اعتبار و حجیت قرآن صدمه ای به بار آورد؛ به سبب اینکه امری خارج از هویت قرآن به شمار می آید و همواره در طول دوره های متمادی عده ای از علمای متقی و متخصص در دین مبین اسلام برای پاسداشت قرآن از هرگونه انحراف و تحریفی آمادگی داشته، باجان و دل از آن مرزبانی می کردند.<sup>۳</sup>

علیرغم این که کلمه ی تحریف ظهور در تحریف معنوی دارد، گاهی در تحریف لفظی نیز به کار رفته است.<sup>۴</sup>

## ۲-۲-۲- تحریف لفظی و اقسام آن

تحریف لفظی یعنی کم یا زیاد کردن قرآن به طوری که در تلفظ اصل قرآن خللی وارد شود. برای این که ببینیم تحریف لفظی در قرآن کریم صورت گرفته یانه، باید قرآن موجود بین مسلمین را بررسی کرد.

در زمان نزول قرآن عده ای به حفظ و عده ای دیگر به نوشتن آیات نازل شده می پرداختند و آیات قرآن را بر روی پوست، کاغذ، چوب، استخوان کتف شتر و گاو و گوسفند ویا... می نوشتند.<sup>۵</sup> در آن زمان قرآن بدون حرکت و نقطه نوشته می شد. زبان مردم جزیره العرب همان طور که از نامش پیداست، عربی بود و آنان مشکل زیادی در خواندن این کتاب آسمانی نداشتند، به خصوص که فصاحت و بلاغت در آن زمان به اوج رسیده بود. وقتی اسلام از جزیره العرب فراتر رفت و به سرزمین هایی چون ایران، روم و افریقا قدم نهاد، عده ی زیادی غیرعرب با زبان های مختلف به اسلام گرویدند، اولین نقطه ی اتصال هریک از این تازه مسلمان ها با اسلام همان قرآن بود. آنان چون با زبان عربی آشنا نبودند و مقید بودند که این کتاب را بدون اینکه در اصل تلفظ آن خدشه ای وارد شود نقطه گذاری و اعراب گذاری کنند. این کار هیچ تغییری در اصل این کتاب آسمانی و یا تلفظ آن ایجاد نکرد و تنها موجب سهولت در تلاوت آن شد.<sup>۶</sup> در واقع این نقطه گذاری و اعراب گذاری مرحله ای از تکامل کتابت است، و نمی توان آن را افزون بر قرآن و نوعی تحریف به حساب آورد؛ زیرا تحریف و کم یا زیاد کردن از قرآن به طوریکه در تلفظ قرآن تأثیر داشته

۱. نهج البلاغه، محمدشتی، نامه ۲۷، ص ۲۸۷.

۲. محمدصادق عارف و دیگران، ترجمه شرح نهج البلاغه ابن میثم، ج ۵، ص ۳۶۵.

۳. عبدالله جولای آملی، نزاهت قرآن از تحریفه تحقیق علی نصیری، ص ۱۹۰.

۴. رسول جعفریان، افسانه ی تحریف قرآن، ص ۱۰.

۵. محمدباقر حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، ص ۲۱۵.

۶. محمدباقر حجتی، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، ص ۴۶۵.

باشد، شامل این مسأله نمی‌شود چون حرکات و نقطه‌ها در تلفظ قرآن هیچ تأثیری ندارد. بنابراین تحریف لفظی به حرکت و حرف اصلاً در قرآن رخ نداده است.

بنابراین تحریف لفظی، دخالت و تصرف در ساختمان الفاظ و عبارت‌های قرآن است که به چند صورت بیان می‌گردد:

۱- تحریف به زیاده: یعنی افزودن کلمه یا جمله‌ای به آیات قرآن. به صورتی که گفته شود: مقداری از قرآن در دسترس، حقیقتاً همان قرآنی که بر پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) نازل گشته، نمی‌باشد؛ که به ابن مسعود و بعضی دیگر از پیشینیان نسبت داده شده که برای رفع ابهام از لفظ برخی آیات، کلماتی به آن می‌افزودند، البته نه به این اعتقاد که جزء قرآن باشد بلکه تنها برای شرح و توضیح این کار را انجام دادند البته تحریف به این معنا اصلاً راهی به قرآن نیافته است و بطلان آن در میان مسلمین امری است آشکار و واضح.

اولین کسی که به جمع آوری قرآن پرداخت، حضرت علی (علیه السلام) بود و سپس ابن مسعود و دیگران. اما این قرآن‌ها در دسترس نبود و بیشتر مردم به کمک حافظه، قرآن را قرائت می‌کردند. لذا وقتی کلمه‌ای یادشان می‌رفت از مترادف آن استفاده می‌کردند و بعضی از نویسندگان وحی و مفسران قرآن معنا و تفسیر بعضی از کلمات و آیات را نمی‌دانستند و از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) سؤال می‌کردند و معنا و تفسیر آن را جلوی کلمه یا آیه می‌نوشتند. وقتی این قرآن‌ها به دست دیگران می‌افتاد، خیال می‌کردند این‌ها از قرآن است. مثلاً نقل شده که ابن مسعود و ابن زبیر و ابن عباس آیه‌ی ۱۹۸ سوره‌ی بقره را به این صورت خوانده‌اند: «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ {فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ} وَ حَالِ أَنْكَه» «فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ» جزء قرآن نیست و کسی هم نپذیرفته است و در توجیه آن گفته‌اند که این تفسیری از آنان است نه اینکه یک قرائت باشد. اگر کسی قائل به تحریف قرآن باشد قائل به این نوع تحریف (زیاد کردن) نشده است و همه قبول دارند که چیزی به قرآن افزوده نشده و اختلاف در تحریف به نقصان است. کسی نگفته است حرف، کلمه، آیه و یا سوره‌ای به قرآن افزوده شده است.

۲- تحریف در قرائت: کاستی و فزونی در حروف یا حرکات. این تحریف در اختلاف قرائت‌ها به چشم می‌خورد، یعنی کلمه‌ای بر خلاف قرائت شناخته شده بین مسلمین، قرائت شود مانند بیشتر اجتهادات قرآء، در قرائت‌هایشان که سابقه‌ای در صدر اسلام نداشته است. ما این قرائت‌ها را جایز نمی‌دانیم، چرا که قرآن یکی است و از نزد خدای یکتا نازل شده است. این نوع تحریف نیز باطل است مگر در برخی از الفاظ، مانند آیه «وَ اٰمَسَّحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَ اَرْجُلِكُمْ» به کسر اُرْجُل و نصب آن و آیات دیگر که مخالف با قواعد و اصول و ادبیات عرب و قرائت جمهور نیست خصوصاً آنکه در روایت صحیح نیز آن قرائت

وارد شده باشد. ما معتقدیم قرآنی که بر پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نازل شده تنها به یک قرائت خاص و آن قرائت حفص از عاصم بود و تنها این قرائت را معتبر می دانیم زیرا چنین قرائتی با روایت صحیح موافق است و عاصم از استاد خود ابو عبد الرحمن سلمی و او نیز از امیر مؤمنان علی (علیه السلام) گرفته است و آن حضرت نیز به قرائتی تمسک می کرده است که بین مسلمانان رواج داشته و با نصّ اصلی وحی موافق بوده، تمسک می کردند.<sup>۱</sup>

۳- تحریف در لهجه و گویش: یعنی همان گونه که لهجه ی قبيله های مختلف عرب هنگام تکلم به حرف یا کلمه ای، در حرکات و نحوه ی ادا نمودن متفاوت است، قرآن را نیز به لهجه ی خودشان تلاوت کنند. این مسأله تاجایی که ساختمان اصلی کلمه محفوظ باشد و معنای آن تغییر نکند مجاز است ولی اگر اختلاف لهجه موجب لحن غلط و مخالف باقواعد صرف و نحو باشد قرائت به آن مجاز نیست.

خداوند متعال می فرماید: «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ؟» قرآنی است عربی و فصیح و خالی از هرگونه کجی و نادرستی. «

۴- تحریف موضعی: یعنی آیه یا سوره بر خلاف ترتیب نزول، در قرآن ثبت شود. این مسأله در آیات بسیار کم است ولی سوره ها معمولاً به ترتیب نزول ثبت نشده اند.<sup>۲</sup>

۵- تحریف جابه جایی دو لفظ: یعنی کلمه ای برداشته شود و کلمه ای دیگر جایگزین گردد، خواه کلمه ی دوم با اولی هم معنی باشد یا نه. چنان که برخی معتقدند به جای «فَامْضُوا إِلَيَّ ذِكْرَ اللَّهِ» «فَاسْعُوا إِلَيَّ ذِكْرَ اللَّهِ»<sup>۳</sup> آمده است که دلیلی بر صحت این تحریف در دسترس نیست.

۶- تحریف به معنای کاستن از قرآن: به گونه ای که گفته شود قرآن در دسترس، همه ی آنچه بر پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) نازل گشته، نمی باشد. بلکه بخشی از آیات یا سوره های آن حذف شده است.<sup>۴</sup>

مراد از تحریفی که مقالات و کتاب های فراوان بر ردّ آن نگارش شده همین نوع است و ما نیز در این جستار بر آن هستیم تا بر بطلان این پندار دلایلی را اقامه کنیم.

تحریف به نقیصه دو گونه است: یکی این که از قرآن حاضر کلماتی ساقط شود چنانچه روایت شده ابن مسعود آیه ی سوم سوره ی «لیل» را اینگونه می خواند «وَالذِّكْرَ وَالْأُنثَى؛ مذکر و مؤنث» و کلمه ی «مَا خَلَقَ» را ساقط می کرد. دوم اعتقاد به اینکه چیزهایی از قرآن حاضر خواه عمداً و یا از روی فراموشی حذف شده، حال گاهی یک حرف یا کلمه یا جمله کاملی حذف شده و گاه

۱. رک: محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۲، ص ۲۲۲.

۲. زمر (۳۹)/ ۲۸.

۳. محمد هادی معرفت، مصونیت قرآن از تحریف، ص ۲۲.

۴. جمعه (۶۲)/ ۹.

۵. مصطفی حسینی دشتی، معارف و معاریف، ج ۲، ص ۳۷۷.

آیه و حتی سوره‌ای از قرآن کریم ساقط شده است و از راه یافتن اینگونه تحریف در قرآن در میان مسلمانان مورد اختلاف است که عده‌ای از علمای اهل سنت آن را پذیرفته‌اند و البته همه‌ی علمای شیعه این نوع تحریف را مردود می‌دانند.

### ۳- ضرورت اثبات نزاهت قرآن از تحریف

اعتبار رسالت هر پیامبری به معجزه‌ی او بستگی دارد و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) معجزه‌ی رسالت خود و حقایقیت اسلام را قرآن بر شمرده است. از این رو اعتبار اسلام به حقایقیت قرآن گره خورده است. اعتبار استناد به قرآن، اعجاز قرآن و اعتبار روایات پیشوایان معصوم (علیهم السلام) وابستگی جدی به اثبات تحریف ناپذیری قرآن دارد. اگر تحریف ناپذیری قرآن به اثبات نرسد اعتبار قرآن مخدوش می‌شود و هرگونه استناد به آیات آن با مشکل اساسی روبه‌رو خواهد بود. باید توجه داشت که شبهه‌ی تحریف به حجیت همه‌ی آیات صدمه می‌زند. زیرا احتمال تحریف در هر آیه‌ای از آیات قرآن دست استدلال به آن را کوتاه می‌کند<sup>۱</sup>. و نیز از طرفی آیات قرآن بسان حلقه‌های زنجیر به هم بسته‌اند و چون اجزاء یک ساختمان پیوستگی و ارتباط عمیق با یکدیگر دارند. از سوی دیگر نمی‌توان میان آیات فقهی و آیات معارف و سایر آیات مرز بندی کرد چون بسیاری از این آیات در یکدیگر تنیده‌اند.

شبهه‌ی تحریف افزون بر قلم مفسر، زبان فقیه و... را نیز محدود می‌کند. به هر روی با راهیافت احتمال تحریف فی الجمله تمام قرآن، بالجمله از اعتبار و سندیت ساقط می‌شوند و نیز وجهه‌ی اعجاز قرآن نیز مخدوش می‌شود؛ زیرا یکی از وجوه اعجاز را هماهنگی و عدم تناقض آیات بر شمرده‌اند و قرآن نیز بر آن تأکید کرده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا<sup>۲</sup>؛ آیا در قرآن تدبّر نمی‌کنند و اگر قرآن از نزد غیر خداوند می‌بود هر آینه در آن اختلاف زیادی می‌یافتند.»

اثبات پیراستگی قرآن از جهات فراوانی ضروری است از جمله:

### ۳-۱) اثبات حجیت ظواهر قرآن و امکان استفاده از مدالیل آیات

از ظاهربارت‌های گروهی از اخباریون استفاده می‌شود که آنان دلالت‌های برگرفته از ظواهر قرآن را حجّت نمی‌دانند و با انحصار فهم و تفسیر آیات به امامان معصوم (علیهم السلام) معتقدند تنها آن دسته از دلایل آیات حجت است که از طریق امامان معصوم (علیهم السلام) و در قالب روایات صحیح به دست ما رسیده باشند. با چنین نگرشی عملاً هیچ مفسر

۱. جعفر انواری، قرآن درآینه‌ی تاریخ، ۱۳۹۰، ص ۴۹۷.

۲. تسلسل (۳) ۸۲.

یا فقیه‌ی حقّ مراجعه‌ی مستقیم به آیات قرآن را نخواهد داشت و تنها از منظر روایات صحیح تفسیری می‌تواند به دلالت آیات استناد کند. از نمونه دلایلی که این دسته از اخباریین برای اثبات مدّعی خود به آنها استناد کرده‌اند، احتمال وقوع تحریف در قرآن است. زیرا با احتمال کاستی بخشی از آیات، حجّیت ظواهر آیات زیر سؤال می‌رود، چه ممکن است بخشی از قرائن خلاف ظواهر آنچه موجود است در آیات حذف شده منعکس شده باشد. از این رو فقیه یا مفسّر حق ندارد به دلالت های ظاهراً آیات تمسک کند. این احتمال با مراجعه به روایات ائمه (علیهم السلام) به جهت آگاهی و احاطه‌ی آنان به قرائت منتهی می‌شود. اثبات پیراستگی قرآن از تحریف، این دستاویز سست اخباریون را مخدوش می‌سازد و راه را برای استفاده از ظواهر آیات قرآن هموار می‌سازد<sup>۱</sup>.

### ۲-۳) منبع بودن قرآن در فروع و اصول دین

از آنجا که قرآن متن اصلی دینی ما مسلمانان برای شناخت احکام و اصول و فروع دین است ازین رو ضروری است تا با اثبات اصالت قرآن وعدم تحریف آن راه رابردشمنان اسلام و تشییع بست.

اولین مرحله در شناخت هر کتابی، اعتبار اسناد آن به گوینده و آورنده اش و بررسی دلایل آن است. دفاع از کرامت و اصالت قرآن کریم از اساسی ترین وظایف دینی هر فرد مسلمانی به ویژه سنگرداران حریم مقدس شریعت است.

### ۳-۳) ملاک بودن قرآن برای رفع تعارض بین روایات

اعتبار روایات به ویژه در مقام تعارض روایات با یکدیگر، به اعتبار قرآن وابسته است. پذیرش تحریف در قرآن، به اعتبار روایات خدشه وارد می‌سازد. وابستگی اعتبار روایات به اعتبار قرآن در بسیاری از روایات نیز بازتاب یافته است که در اینجا به نقل دو روایت بسنده می‌کنیم:

الف - پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) در خطابه خود در منی فرمود: ای مردم هر حدیثی که از من به شما برسد و با کتاب الهی هم خوان باشد، آن حدیث گفتار من است، در غیر اینصورت آن حدیث هیچ گونه ارتباطی به من نخواهد داشت<sup>۲</sup>.

ب - امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: هرگاه گفتاری از ما به شما برسد با کتاب الهی ناسازگار باشد محکوم به بطلان است<sup>۳</sup>.

فقیهان از مجموعه‌ی این روایات بر داشت کلی خود را با این جمله عنوان کرده‌اند: هر حدیثی که با کتاب الهی ناسازگار باشد آن را بر دیوار بزنید. بدیهی است اگر قرآن با نفوذ تحریف در آن، اعتبار خود را از دست بدهد، نمی‌تواند معیار اعتبار روایات قرار بگیرد.

۱. عبدالله جولای، نزهت قرآن از تحریفه ص ۲۴.

۲. جصاص رازی، احکام القرآن، ج ۴، ص ۲۵۲؛ رکه؛ محمّد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۹.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، همان.



### ۳-۴) پاسخگویی به سؤالات غرض ورزان

با سخت گیری بر تحریف قرآن دو گروه از غرض ورزان و کینه ورزان سود فراوان میبرند. گروه نخست مخالفان و دشمنان مسلمین اند. گروه دوم دشمنان تشیع اند. اهداف این گروهها که معتقد بر تحریف قرآنند عبارتست از ضربه زدن به اسلام و دگرگون کردن حقایق آن و نیز هواداری از مسیحیان در برابر خطر گسترش اسلام، با فاصله انداختن میان ایشان و حقایق درخشان و نشانه های آشکار و روشن اسلام و تلاش در جهت مسیحی کردن مسلمانان، یا دست کم سست کردن باورهای آنان<sup>۱</sup> و نیز با اتهام اعتقاد شیعه به تحریف قرآن درصدد جدا کردن تشیع از پیکره ی اسلام و مسلمانان اند. بنابراین با اثبات عدم تحریف قرآن، افزونبر آنکه ریشه ی شبهه افکنان کینه ورز اسلام را می خشکاند، پاسخی در خور به تهمت هایی ناروا به شیعه خواهد بود.

نروزنامه قرآن و حدیث

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

### ۴- ادله ی عقلی بر اثبات اصالت قرآن و عدم تحریف آن

قرآن که کلام برین است، هم لفظ و هم معنایش از طرف خداوند است و چگونگی ایجاد این لفظ و معنا همانا به «اراده و مشیت خداوند» است. یعنی خداوند آن را اینگونه ایجاد و انشاء کرده است که با «اراده» و «خواستش» بر قلب پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل نموده است و آن قرآنی را که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بیانش هم می کند هم لفظ و هم معنایش را خداوند در قلب پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) القاء کرده است لهذا قرآن نسبت به حدیث نبوی و حدیث قدسی باید گفت فاصله ی زیادی دارد اگر چه جوهره ی این سه کلام به یک نقطه و به یک جای منتهی می شود ولی همان طوری که نور، رتبه اش فراوان است و دارای شدت و ضعف می باشد باید دانست که قرآن مبارک کلامش نورنور است و در والاترین و بالاترین مرتبه ی خودش اینطور تجلی یافته است که بر قلب پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) هم لفظ و هم معنایش القاء می شده است و سپس پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آن را ابلاغ کرده است.<sup>۲</sup>

موضوع عدم تحریف کتب آسمانی برای همه ی ادیان آسمانی بسیار مهم است، اما آنچه برای دین اسلام مهمتر می نماید، معجزه دانستن قرآن کریم و عدم تحریف آن است، هر خدشه ای که به این باور اسلامی وارد شود، می تواند بسیاری از باورهای اسلامی دیگر را نیز متزلزل نماید.

قرآن مستند به خداست. خدای چیره و ستوده و دانا به وساطت مردی پاک و آسمانی که هرگز درس نخوانده و نوشتن و خواندن نمی دانسته و تا هنگام بعثت خویش سخنی در این طریق نگفته است و معجزی بدین بزرگی و شگفتی نیآورده است که همگان در برابر

۱. محمدهادی معرفت نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ص ۲۱.

۲. عسگر یحیی زاده خطیر، قرآن مکرم و عزت مطهر، ص ۱۹.

معجزه اش تعظیم کنند و از اتیان به مثل آیاتش به ناتوانی خویش اذعان نمایند. پس قرآن از آسمان علم و مشیت حق نازل گردیده است.

مهم آنکه این قرآن نه تنها مفاهیم عالی و بلندش از سوی حق فرود آمده بلکه عین الفاظ هم، ساخته ی سازمان وحی و قلم حکمت خداوندی است که به زبان عربی روشن فرود آمده است و این امتیاز در انحصار قرآن است که هم لفظ و هم معنی هر دو منزل است و حال این که سایر کتب آسمانی فقط مفاهیم آنها بر پیامبران فرود آمده است. پس قرآن کتابی محکم و مستند است و انحراف و اعوجاجی در آن نیست.<sup>۱</sup>

عقل انسان به روشنی حکم می کند که احتمال هر گونه تغییر و تبدیل از ساحت مقدّس کتابی مثل قرآن کریم به دور است، زیرا قرآن کتابی است که از روز اول مورد عنایت و اهتمام یک امت بزرگ و با فرهنگ بوده و پیوسته آن را مقدّس شمرده<sup>۲</sup>؛ چراکه قرآن، اولین مرجع آنان در تمام ابعاد زندگی از مسائل دینی گرفته تا فعالیت سیاسی و اجتماعی است. در این فصل به ذکر چند دلیل عقلی برای اثبات عدم تحریف قرآن و اصالت الهی بودن آن می پردازیم:

#### ۴-۱- برهان «قاعده ی لطف»

«لطف» به عنوان یکی از قاعده های مهم و تأثیر گذار در علم کلام، عبارت است از هر آنچه که مکلف با آن، به انجام فعل طاعت، نزدیک و از معصیت دور گردد و در اصل توان مکلف بر انجام آن فعل، دخیل نبوده و به حدّ اجبار نرسد. لطف در اصطلاح متکلمان، از صفات فعل الهی است و مقصود این است که خداوند آنچه که به گرایش مکلفان به طاعت و دوری گزیدن آنان از معصیت کمک می کند در حقّ آنان انجام داده و این امر مقتضای عدل و حکمت اوست. برخی نیز مانند شیخ مفید آن را از باب جود و کرم واجب می دانند.<sup>۳</sup> شیخ مفید در این معنا آورده است: «اللُّطْفُ مَا هُوَ يَقْرِبُ الْمَكْلُفُ مَعَهُ مِنَ الطَّاعَةِ وَ يَبْعُدُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ وَلَا حِظًّا لَهُ فِي التَّمَكِينِ وَلَمْ يَبْلُغْ حَدَّ الْإِجْبَاءِ»؛ لطف چیزی است که مکلف با آن به طاعت نزدیک و از معصیت دور می گردد و در اصل توان مکلف بر انجام فعل بهره ای نداشته و به حدّ اجبار نیز نرسد.»

علمای علم کلام می گویند: فرستادن پیامبران و نازل ساختن کتاب ها از سوی پروردگار حکیم، از باب لطف است؛ چرا که خداوند متعال اراده نموده تا بشر را به سعادت دنیا و آخرت برساند و بشر به سعادت نمی رسد مگر با فرستادن پیامبر و کتاب که راههای سعادت و شقاوت او را بنماید. و این لطف بزرگ از سوی خداوند متعال برای مردم است تا حجت تمام شود و کسی نتواند بهانه ای آورد، از این رو خداوند هزاران پیامبر ارسال

۱. فخرالدین حجازی، پژوهشی درباره ی قرآن و پیامبر، ص ۱۰۶-۱۰۵.

۲. محمدهادی معرفت، مصونیت قرآن از تحریف، ص ۳۹.

۳. شیخ مفید، احوال المقالات فی المذاهب و المختارات، طاهره عظیم زاده تهرانی، محمدجواد مشکور، ص ۵۹.

۴. همو، النکت الاعتقادیة، بی چه المؤتمر العالمی للشیخ المفید، بی تا، ص ۲۶.

داشته و چندین کتاب نازل فرموده و رسالت را به حضرت محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله وسلم) ختم فرمود. بنابر این به مقتضای قاعده لطف، باید کتاب خدا که آخرین کتاب آسمانی است از هر گونه تغییر و تبدیلی محفوظ بماند.<sup>۱</sup>

برای اثبات عقلی این قاعده چنین استدلال می کنند که اگر لطف خداوند واجب نباشد، نقض غرض پیش می آید. بنابر این به مقتضای حکمت، لطف بر خدا واجب است.<sup>۲</sup> در کتاب کشف المراد این استدلال چنین آمده است: هنگامی که تکلیف کننده بداند که اطاعت کردن مکلف در گرو لطف است، اگر بدون لطف بر او تکلیف کند، غرض خود را نقض کرده است. مانند آنکه شخصی، دیگری را به مهمانی دعوت می کند و می داند که تنها در صورت به جا آوردن آدابی خاص دعوت را می پذیرد، حال اگر این آداب را به جا نیاورد، غرض خود را نقض کرده است؛ بنابر این وجوب لطف مستلزم تحصیل غرض است.<sup>۳</sup>

#### ۴-۲- برهان خاتمیت

مسلمانان همواره ختم نبوت را امر واقع شده تلقی کرده اند. هیچ گاه برای آنها این مسأله مطرح نبوده که پس از حضرت محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) پیغمبر دیگری خواهد آمد یا نه؟

از عقاید مسلمة و ضروریة اسلامیة عقیده به خاتمیت دین اسلام و خاتم الانبیا بودن حضرت رسول اعظم، محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله وسلم) است؛ که بعد از آن حضرت و دین او، نه پیغمبری خواهد آمد و نه دینی کامل تر و جامع تر از آن خواهد بود.<sup>۴</sup>

بشر قدیم به علت عدم رشد و عدم بلوغ فکری قادر به حفظ کتاب آسمانی خود نبود. معمولاً کتب آسمانی مورد تحریف و تبدیلی قرار می گرفت و یا به کلی از بین می رفت. از اینرو لازم می شد که این پیام تجدید شود. یکی از علل تجدید رسالت و ظهور پیامبران جدید، تحریف و تبدیل هایی است که در تعلیمات و کتب آسمانی مقدس پیامبران رخ می داده است. غالباً پیامبران اَحیاء کننده ی سخن فراموش شده و اصلاح کننده ی تعلیمات تحریف یافته ی پیشینیان خود بوده اند. نبوت معلول نیاز مندی بشر به پیام الهی است و در گذشته طبق مقتضیات دوره ها و زمان ها این پیام تجدید شده است. ظهور پیاپی پیامبران، تجدید دائمی شرایع، نسخهای مداوم کتب آسمانی همه بدان علت است که نیاز مندی های بشر دوره به دوره تغییر می کرده است و بشر در هر دوره ای نیازمند پیام نوین و پیام آور نوینی بوده است. با این حال چگونه می توان فرض کرد که با اعلام ختم نبوت این رابطه یکباره بریده شود و پلی که جهان انسان را به جهان

۱. حسن طاهری خزیم آبادی، عدم تحریف قرآن، ص ۱۰۶.

۲. علامه حلی، مناہج البقیین فی اصول الدین، ص ۲۸۷.

۳. همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ابوالحسن شعرانی و دیگران، ص ۴۴۴-۴۴۵.

۴. لطف الله صافی گلپایگانی، معارف دین، ج ۱، ص ۶۸.

غیب متصل می کند یکسره خراب گردد و دیگر پیامی به بشر نرسد و بشریت بلا تکلیف گذاشته شود؟<sup>۱</sup>

اما سخن در این است که چه چیزی از دین باید مصون از تحریف باشد؟ یقیناً آنچه بنام دین و مجموعه هدایت الهی برای یک پیامبر نازل گشته است؛ یعنی، کتاب او باید مصون از تحریف باشد و این شرط لازم مصونیت دین از تحریف است، پس از قبول خاتمیت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و این که اسلام آخرین آیین الهی است، و رسالت قرآن، تا پایان جهان برقرار خواهد بود چگونه می توان باور کرد که خدا این یگانه سند اسلام و پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) را پاسداری نکند؟<sup>۲</sup>

زمان نزول قرآن یعنی ۱۴ قرن پیش مقارن است با دورانی که بشریت کودک خود را پشت سر گذاشته و مواریت علمی و دینی خود را می تواند حفظ کند و لهذا در آخرین کتاب مقدس آسمانی یعنی قرآن تحریفی رخ نداده است. لهذا این علت که یکی از علل تجدید نبوت بود منتفی گشت<sup>۳</sup>.

قرآن در چندین جا تصریح می کند که کلام خدا سند نبوت است و کتاب اسلام به شمار می آید مانند آیه ۳۴ طور «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» «پس اگر راستگوئید سخنی مانند آن بیاورید» و از طرفی دیگر دین اسلام را دین خاتم معرفی می کند مانند آیه ۸۵ سوره ی آل عمران «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» و هر کس جز اسلام آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت از زیانکاران است. «و آیه ی ۴۰ احزاب «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» «محمد پدر هیچ یک از مردان شما نبوده و نیست، ولی رسول خدا و خاتم و آخرین پیامبران است و خداوند به هر چیز آگاه است.»

در این دلیل از خاتمیت دین اسلام به مقتضای عقل مصونیت قرآن کنونی استخراج می شود. این دلیل عقلی صرف به این شرح است:

الف: قرآن کتاب اسلام است.

ب: دین اسلام دین خاتم است.

ج: کتاب دین خاتم، مصون از تحریف است (به مقتضای عقل)

نتیجه: قرآن مصون از تحریف است.<sup>۴</sup>

۱. ر. ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۳، صص ۱۵۴-۱۵۶.

۲. محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱۲، ص ۱۵۰.

۳. مرتضی مطهری، مقدمه ای بر جهان بینی اسلام، ج ۴، ص ۴۸.

۴. مهدی هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، ص ۱۷۱.

#### ۴-۳- ضرورت عصمت انبیا

وحی و نبوت در میان یافته‌های انسانی یک ادراک ممتاز و منحصر به فرد است و دریافت آن معلول به کارگیری حس است و نه عقل و نه راه‌های دیگر معرفت، بلکه دریافتی است از جهان بالا آن هم برای هدایت بشر<sup>۱</sup>. قرآن وحی است آسمانی نه مولود فکر بشری.

پیغمبران و فرستادگان خدا باید معصوم باشند یعنی هم در فرا گرفتن تعلیمات وحی از عالم بالا و هم در نگهداری آنچه فرا گرفته‌اند و هم در تبلیغ آنچه فرا گرفته و نگاه داشته‌اند از خطا و معصیت مصون باشند زیرا اینان برای دستگاه آفرینش در هدایت عمومی که می‌کنند وسیله‌ی کارند و اگر در فراگرفتن و نگاه داشتن و رسانیدن وحی خطائی کنند یا به واسطه وسوس شیطانی و نفسانی خیانتی ورزند یا معصیتی کنند که قهراً به خلاف آنچه تبلیغ قولی کرده‌اند تبلیغ فعلی خواهد بود در همه‌ی این صور دستگاه آفرینش در اجرا برنامه‌ی هدایت خود خطا نموده و محالی به وقوع پیوسته است<sup>۲</sup>.

انبیای الهی ضرورتاً باید در گرفتن «وحی» و ابلاغ آن به مردم از اشتباه مصون باشند، یعنی نباید مردم احتمال بدهند که ممکن است آنچه این پیامبر به عنوان وحی و گفته‌ی خداوند متعال برای آنها نقل می‌کند، خطا و اشتباه باشد. دلیل این ضرورت روشن است، زیرا در صورت عدم مصونیت، فلسفه‌ی وحی که متکامل است، محقق نمی‌شود، چون اشتباه در ابلاغ وحی، بدون شک انحراف از مسیر تکامل را به دنبال دارد و از این رو به حکم قطعی عقل، خداوند باید فرستادگان خود را از اشتباه در ابلاغ وحی معصوم و مصون بدارد<sup>۳</sup>. اگر پیامبری در دریافت یا ابلاغ وحی مرتکب خطا شود وثاقت و اعتبار خویش را در سایر موارد از دست می‌دهد، زیرا از آن پس در هرچه که او به عنوان وحی عرضه کند، احتمال خطا خواهند داد و با این احتمال دیگر نمی‌توان به سخنان و تعالیم او اعتماد ورزید. در نتیجه حجّت بر مردم تمام نمی‌شود و غرض از بعثت حاصل نمی‌گردد<sup>۴</sup>.

#### ۴-۴- ضرورت اتمام حجّت

عقل می‌پذیرد که از میان آفریده‌های خداوند، انسان به جهت داشتن اختیار و آگاهی، از امتیاز خاصی برخوردار است و به همین دلیل، او موجودی مکلف است و به سبب همین تکلیف نیز نظام پاداش و کیفر برای وی در نظر گرفته شده است.

براساس همین مبانی عقلی، تکلیف زمانی بر انسان منجّز می‌شود که کنار قدرت و اراده، علم به تکلیف وجود داشته باشد؛ یعنی اوامر و نواهی الهی به او رسیده باشد و در صورتی که در ابلاغ این تکلیف خللی ایجاد شود، تکلیف از او ساقط است. تنجّز تکلیف

۱. جعفر سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ج ۲، ص ۲۰.

۲. محمدحسین طباطبایی، قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع، ص ۹۹.

۳. محمدمهدی محمدی ری شهری، فلسفه‌ی وحی و نبوت، ص ۲۰۲.

۴. مهدی جدی، مقاله عصمت انبیا، پایگاه تحقیقاتی القرآن، ۱۳۹۱.

هم به معنای حجّیت است؛ یعنی اگر لزوم انجام چیزی به انسان بالغ عاقل قادر ابلاغ شود، حجّت بر او تمام است و خداوند می تواند در قیامت او را به سبب عدم اتیان آن چیز معین، عقوبت کند و او نیز می تواند در صورت این اعتراض خداوند که چرا به آن چیز عمل کردی، با خداوند احتجاج کند که اگر تکلیف دیگری مورد نظر او بوده است، چرا به وی ابلاغ نکرده است. بر اساس همین مبنا، اصولیان معتقدند در شبهات تحریمی، افزون بر برائت شرعی، برائت عقلی نیز جاری است؛ یعنی عقل حکم می کند که عقاب بدون بیان بر مولا قبیح است و فرض، این است که حکم شرعی حرمت شیء معین به مکلف ابلاغ نشده است.<sup>۱</sup>

#### ۴-۵- تکلیف مالا یطاق

از جمله دلیل عقلی دیگری که بر ردّ احتمال کاستی در قرآن ذکر کرده اند، این است که هر گاه گفته شود کتابی که بعد از رحلت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) هست به جهت احتمال کاهش غیر از آن کتاب موجود در عصر خود آن حضرت می باشد لازم می آید خداوند انسان های بعد از رحلت را به بر نامه هایی مکلف سازد که از حیطة ی قدرت آنها بیرون است چون فرض این است که خداوند مسلمانان را به عمل نمودن به قرآن زمان رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) مکلف ساخته است و حال آنکه طبق ادله این نوع تکلیف محال می باشد. طبق این نوع استدلال منظور از کتاب الله نمی تواند غیر از این قرآن متواتر باشد که در دسترس همگان است و گرنه لازم می آید خداوند ما را به برنامه ای مکلف سازد که از طاقت و توانمان خارج است.<sup>۲</sup>

#### ۴-۶- برهان حکمت

خداوند آخرین کتاب آسمانی خود را به نام قرآن برای هدایت بشر فرستاده است. خداوند دیگر نه کتابی می فرستد و نه پیامبری. بنابراین قرآن اولین و آخرین منبع هدایت بشر تلقی می شود. تحریف چنین کتابی برابر با عدم حفظ خداوند و مساوی با گمراهی بشر است و این با حمید و حکیم بودن خداوند سازگار نیست. بنابر این خداوند به مقتضای حکیم بودنش این کتاب را حفظ می کند.<sup>۳</sup>

#### ۴-۷- برهان اعجاز قرآن

معجزه و خرق عادت بودن قرآن کریم یعنی بشر از آوردن نظیر آن عاجز و ناتوان است و الفاظ و معانی آن از جانب خداوند است.<sup>۴</sup> معجزه قابل تعلیم و تعلّم نیست، درسی ندارد که کسی بخواند و یاد بگیرد و ریاضتی ندارد که کسی بکشد و دارای معجزه شود بلکه یک موهبت الهی است که خدا به هر کس که بخواهد مرحمت می کند. ولی سایر

۱. عبدالله جولای آملی، نزاهت قرآن از تحریفه ص ۴۲.

۲. رکه مهدی پروچردی، البرهان علی عدم تحریف قرآن، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

۳. محمدتقی مصباح یزدی، قرآن شناسی، تحقیق محمود رجبی، ج ۱، ص ۲۱۶.

۴. محمدیوسف حریری، فرهنگ اصطلاحات قرآنی، ص ۴۵.

تصرفات غیر عادی که از بعضی نفوس سر می زند قابل تعلیم و تعلم است، اینها نشانه های این است که کارهای دیگران خدایی نیست و عکسش نیز نشانه‌ی این است که کار، کار خدایی است.<sup>۱</sup>

به گواهی تاریخ پیامبراسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) معجزات متعددی داشته است. لیکن بزرگترین معجزه‌ی ایشان، قرآن، معجزه‌ی جاوید است. قرآن با توجه به محتوای غنی اش از ابتدا و برای همیشه سند حقایق اسلام و پیامبر است.<sup>۲</sup> قرآن کریم معجزه‌ی جاویدان خاتم پیامبران است. زمینه‌ی معجزه‌ی خاتم پیامبران خود کتاب اوست. کتاب او در آن واحد هم کتاب اوست و هم برهان رسالتش. قرآن از جنبه‌های مختلف معجزه است یعنی فوق بشری است.<sup>۳</sup> از طرفی از آنجا که پیامبراسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) برای یک سرزمین و یک زمان مبعوث نشده بود، حکمت الهی اقتضا می کرد که معجزه‌ی او همیشگی و باقی به پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) داده شود که مخصوص زمان و مکان خاصی نباشد. باید یک معجزه‌ی باقی وجود داشته باشد تا همواره مردم به وسیله‌ی آن، نبوت پیامبراسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) را بشناسند. این است که خدای متعال کتابی را که برای پیامبراسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) نازل فرموده به گونه‌ی قرار داده که خود معجزه‌ی بزرگ و جاوید است.<sup>۴</sup>

اعجاز قرآن در عمده وجوه آن، پیوند ناگسستنی با تحریف ناپذیری قرآن دارد، چه اینکه پذیرش تحریف دست کم در پاره‌ای از فرض‌های آن، به اعجاز قرآن آسیب می زند و در نتیجه سند اثبات رسالت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) فاقد ارزش می گردد.<sup>۵</sup>

این دلیل - برهان اعجاز - به تعبیر علامه طباطبایی بهترین و متقن ترین دلیل برای صیانت قرآن در زمان کنونی به شمار می رود. تقریرش این است که همان وجوه اعجازی که برای قرآن زمان رسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) وجود داشت مثل تحدی، فصاحت، بلاغت و زیبایی الفاظ آن، روحانی و معنوی بودن آن، هدایت انسان به سوی حق، صدق مطالب آن و بالاخره خیلی از اوصاف دیگر، بر همین قرآن کنونی ما منطبق و یافت می شود. بی تردید در صورتی که بین این فاصله‌ی زمانی کمترین نقصان و یا اضافه‌ای در آن به وقوع می پیوست به طور یقین دیگر از آن اوصاف خبری نمی ماند و حال آنکه همه‌ی آنها در قرآن کنونی باز هم یافت می شود.<sup>۶</sup> اعجاز بیانی قرآن در گزینش استوار کلمات و جمله‌ها و بخش‌ها که چنین کارآمد و رسا و گوش نواز، قانون مند و فاخر است، شاهده‌ی بر اتقان و مصونیت قرآن از تحریف است. فرض تحریف، رخنه افکندن

۱. محمدتقی مصباح یزدی، همان، معارف قرآن (۵ و ۴)، ص ۶۰.

۲. محمد اخوان، قرآن در قرآن، کاشان، ص ۱۳-۱۴.

۳. مرتضی مطهری، مقله‌ای بر جهان بینی اسلام، ص ۲۷۱ و ۲۷۰.

۴. محمدتقی مصباح یزدی، قرآن شناسی، ص ۱۱۳.

۵. همان، ص ۱۹۱.

۶. محمد حسین طباطبایی، قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع، ص ۱۱۷.

در آن ساختار به وهن و سستی کشیدن آن است و حال آنکه متن کنونی از همان صلابت و استواری برخوردار است و به شهادت محققان و قرآن پژوهان، آن ویژگی را به کمال دارد. فقیه بزرگ و نامور، شیخ محمد حسن مامقانی، ضمن برشماری دلایل عدم تحریف، گفته است که باور به تحریف با اعتقاد به معجزه بودن قرآن در تنافی است، چون با فرض تحریف، معنی و مفهوم آیات دگرگون می شود و از طرفی محور اعجاز قرآن فصاحت و بلاغت است که بی گمان بود و نبود آن به معنا باز می گردد.<sup>۱</sup>

#### ۴-۸- برهان جامعیت قرآن

علامه طباطبایی در کتاب قرآن در اسلام تصریح می کند که قرآن مجید کتابی است کامل، بدین معنا که هم هدف کامل انسانیت را در خود دارد و هم آن هدف را به کامل ترین وجه بیان کرده است. وی سپس هدف انسانیت را به جهان بینی کامل و به کار بستن اصول اخلاقی و قوانین عملی مناسب و ملازم با آن جهان بینی ذکر کرده، تصریح می کند که قرآن مجید تشریح کامل این مقصود را به عهده دارد. او در اینباره آیاتی از جمله آیه ی ۸۹ از سوره ی نحل استشهاد می کند و در ادامه به این جمع بندی می رسد «هرچیزی که بشر در پیمایش راه سعادت و خوشبختی از اعتقاد و عمل به آن نیازمند می باشد، در این کتاب به طور کامل بیان شده است»<sup>۲</sup>. مورد دیگری که در کلام علامه می توان برای این نوع جامعیت به آن استناد کرد، روایتی است از امیر المؤمنین علی (علیه السلام) که در آن حضرت ادعای نزول ناقص دین یا کوتاهی رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) در ابلاغ آن را تخطئه کرده است<sup>۳</sup>. در این روایت امام ضمن رد هر دو شقّ مسأله (نزول ناقص دین و کوتاهی در ابلاغ آن) تصریح می فرماید که هرگز چنین نبوده است، زیرا خداوند در قرآن فرموده است «... مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...»<sup>۴</sup> و «وَفِيهِ تَبْيَانٌ لِكُلِّ شَيْءٍ»<sup>۵</sup>

با توجه به آنچه که بیان شد می توان نتیجه گرفت که از نظر علامه طباطبایی، جامع بودن قرآن، معنایی قریب به «کامل بودن» آن دارد و کمال قرآن هم از دو حیث می تواند ملاحظه شود: از جهت «نحوه ی بیان قرآن» و از حیث «گستره ی موضوعات و مسائل آن». در آثار علامه به ویژه المیزان، می توان مستندات بی عنوان شواهد و دلیل بر جامعیت قرآن به معنای کامل بودن گستره ی مسایل آن فی نفسه و در محدوده ای خاص مانند نیازهای هدایتی سراغ گرفت.

۱. ر.ک: علی حسینی میلانی، التحقیق فی نفی التحریف عن قرآن الشریف، ص ۵۶ و ۵۵.

۲. محمدحسین طباطبایی، قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع، ص ۲۲.

۳. نهج البلاغه، محمد دشتی، خطبه ی ۱۸، ص ۱۱.

۴. اتمام، ۲۸.

۵. ابو منصور احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، احمدغفاری مازندرانی، ص ۲۸۹.



#### ۴-۹- برهان تواتر

مسلمین عموماً اجماع و اتفاق نظر دارند بر اینکه طریق اثبات قرآن متواتر است و غیر از آن راهی ندارد<sup>۱</sup>. مسلمانان اتفاق نظر دارند که قرآن کنونی صدورش قطعی است و به تواتر از نسل های پیشین به نسل های بعدی منتقل شده است و این انتقال به صورت های مختلف، اعم از حفظ قرآن در سینه ها، قرائت مستمر آن، کتابت قرآن و... انجام گرفته است. پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) قرآن را در میان جمعیت فراوانی که به حدّ تواتر می رسیدند ایراد فرمود، چرا که معجزه و نشانه ی راستگویی اوست و اگر به آن حد از جمعیت ابلاغ نمی کرد معجزه ی او محقق نمی گشت و حجتی بر نبوتش باقی نمی ماند<sup>۲</sup>. بر اساس این تواتر مسلمانان معتقدند مصحف کنونی بی کم و کاست از زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) تا به امروز به دست آنان رسیده است و با وجود چنین تواتری، برای شبهه ی تحریف جایی نمی ماند. باید توجه داشت که این تواتر، غیر از اجماع است. خلاصه ی این تواتر چنین است: در تمام عصرها و مصرها و نسل ها طبقات انبوهی صدور همین مصحف کنونی را از شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) که عصمت کبرای وی از هر جهت تأمین است، نقل نموده اند و شخص آن حضرت، گرچه یک نفر است، ولی عصمت قاطع او یقین بخش است و چنین کتابی قطعی الصدور خواهد بود<sup>۳</sup>. بنابراین از ضروریات دین است که مجموع قرآن و همه ی بخش ها و سوره ها و آیات آن از عهد رسالت در طی اعصار و قرون و در جمیع طبقات مسلمانان به نحو متواتری نقل و قرائت شده است<sup>۴</sup>.

#### ۴-۱۰- برهان تحدی دائمی

قرآن در همه ی مکان ها و زمان ها و حتی در زمان حاضر، توان و قدرت فکری و ذهنی بشر را برای همانند سازی به مبارزه فرا می خواند اما بشر حاضر مثل انسانهای گذشته عاجزانه در مقابل آن شکست را پذیرا می شود. از این ناتوانی موجود به راحتی می توان پی برد که حتی قرآن کنونی به تحریف مبتلی نگردیده است. چنانکه کسی مدّعی شود که این تسبیح صد دانه است که دست من است کسی نمی تواند مثل آن را بیاورد بلکه نمی تواند ده دانه مثل آن را بیاورد، بلکه از آوردن یک دانه مثل آن عاجزند و همیشه صدای این شخص به این سه کلام بلند است. پس لازمه ی عقلی این مدّعا این است باید همیشه این دانه های تسبیح محفوظ باشد و زیاده و کم در او نشود تا برهان او ثابت و عجز دیگران روشن و واضح شود و به عبارت دیگر کتاب قانونی که دولت وضع می نماید برای افراد رعیت که پیوسته مشمول این قوانین باشند ضمانت و عهده دار این

نروانم قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی - تخصصی

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۵۸

۱. احمد مهلوی (فخر کرمانی) افسانه ی تحریف قرآن، ص ۱۴۵.

۲. علامه حلی، نهایه الوصول الی علم الاصول، اشراف جعفر سبحانی، ج ۴، ص ۱۱.

۳. عبدالله جوادی آملی، نزاهت قرآن از تحریف، ص ۱۰۶.

۴. محمدیوسف حریری، فرهنگ اصطلاحات قرآنی، ص ۸۷.

کتاب قانون بر دولت است که کسی دست خیانت به آن دراز نکند و زیاده و کمی ننماید و هم چنین است تمام مؤسسات که در تحت قوانین منظمی می باشند که حفظ آن قانون چه بر ارباب مؤسس است ۱.

یکی از علائم و نشانه های حقانیت یک ادعا، آن است که شخص مدعی برای نشان دادن صحت و درستی ادعایش، ناباوران را به میدان مبارزه دعوت نماید. اثبات حقانیت قرآن از این طریق، مبتنی بر دو مقدمه است:

۱- قرآن دعوت به مبارزه کرده است.

۲- مخالفان از آوردن مثل آن عاجز مانده اند.

مقدمه ی نخست: شکی نیست که قرآن در آیات متعدّد معجزه بودن خود را اعلان کرده است و از کسانی که نسبت به آن حقیقت، دچار شک و تردیدند، دعوت به آوردن مثل قرآن را کرده است.

مقدمه ی دوم: آیا کسی به این ندای قرآن لبیک نگفت؟ آیا واقعاً همه از آوردن مثل آن عاجز ماندند؟<sup>۲</sup> اینکه می گوئیم قرآن آن چنان کتابی است که با گذشت اعصار و قرون گرد فرسودگی به روی آن نمی نشیند و عبارات و مفاهیم عالیه ی آن گواهی می دهد که از مبدائی مافوق افکار انسانی سرچشمه گرفته و به همین دلیل تا کنون کسی نتوانسته است با آن به معارضه برخیزد نه به این معنی است که تا کنون کسی به میدان قرآن نرفته، بلکه منظور این است کسانی هم که در این میدان قدم گذارده اند با شکست و ناکامی روبرو شده اند ۳.

بنابراین، این کلام منیع بلند، جز از سوی خدا، از دیگری نمی تواند باشد و این دم اعجازی که در لفظ و معنای آن دمیده شده، جز از سوی حق از دیگری نمی تواند باشد و این عصمت نصّ و طهارت مضمون و وحدت موضوع، جز از جانب او، به تایید دیگری کی تواند که باشد؟ این لفظ و معنی توأمان است که قدرت بشری را عاجز کرده از اینکه مثلش را بیاورند ۴. کوتاه سخن اینکه: اهتمام زیاد دشمنان اسلام برای خاموش کردن نور اسلام و دعوت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلّم) و عجز آنان از آوردن مثل قرآن که ساده ترین راه مبارزه است دلیل حقانیت قرآن است ۵.

#### ۴-۱۱- عدم اعتراض حضرت علی (علیه السلام) و سایر اهل بیت (علیهم السلام)

شاید مهمترین استدلال بر عدم تحریف قرآن سکوت مولای متّقیان علی (علیه السلام) درباره ی تحریف قرآن است، زیرا اگر قرآن کریم تحریف و آیات ولایت و امثال آن حذف

۱. مهدی بروجردی، البرهان علی عدم تحریف قرآن، ص ۱۴.

۲. رکع: مهدی احمدی، قرآن در قرآن، ص ۱۶۱.

۳. ناصر مکارم شیرازی، قرآن و آخرین پیامبر، ص ۴۳.

۴. محمود رامیار، تاریخ قرآن، ص ۱۹۵.

۵. مهدی احمدی، همان، ص ۱۶۸.

شده بود هر آینه به علی (علیه السلام) واجب بود که اعتراض کند و تصحیح آن را در صدر برنامه ی حکومت خویش قرار دهد. همچنانکه تغییراتی را که عثمان در سنت پیغمبر قرار داده بود، و زیان آنها کمتر از تحریف قرآن بود، در وقت اولین اعلام برنامه حکومت خویش یادآوری کرد. چنان که فرمود: پول هایی را که عثمان از بیت المال مسلمانان بخشیده است پس خواهیم گرفت هر چند به مهریه ی زنان و خرید غلامان داده باشید؛ در صورت تحریف قرآن کمتر از آن نمیکرد.

گرچه علی (علیه السلام) به ظاهر از خلافت کنار بوده ولی در باطن امام مسلمین بود و توجه به جمع دقیق قرآن را از وظایف خود می دانست پس مسلماً هر آیه که تأیید می شد از نظر علی (علیه السلام) هم می گذشت. علی (علیه السلام) که بخاطر جلوگیری از نبش قبر زهرا (سلام الله علیها) (در جریان شهادت حضرت زهرا (سلام الله علیها)) شمشیر به دست گرفت در صورت تحریف قرآن کمتر از آن نمی کرد. پس مسلماً حضرت علی (علیه السلام) در مورد کم یا زیاد شدن قرآن بیشتر حساس می شد و مسلماً بدون تعارف جلو ی آن را می گرفت ۱.

علی (علیه السلام) با اینکه خودش پیش از ابو بکر و عثمان قرآن را به ترتیب نزول جمع آوری کرده بود و به جماعت نشان داده بود و مورد پذیرش واقع نشده بود ودر هیچ یک از جمع آوری اول و دوم آن حضرت را شرکت نداده بودند با این حال هیچ گونه مخالفت و مقاومتی به خرج نداد و مطالعه ی مصحف آنها را پذیرفت و تا زنده بود حتی در زمان خلافت خود از علیه آن چیزی نفرمود ۲. از طرفی خود رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) و علی (علیه السلام) قرآن زید بن ثابت (همان قرآنی که در جمع زمان ابوبکر و جمع زمان عثمان ملاک قرار گرفته بود) را می خواندند تا بفهمانند که این قرآن صحیح است ۳. هم چنین ائمه اهل بیت که جانشینان و فرزندان حضرت علی اند هرگز در اعتبار قرآن مجید و حتی به خواص شیعیان حرفی نزده اند. بلکه پیوسته در بیانات خود به آن (قرآن جمع شده خلفا) استناد جسته اند و شیعیان خود را امر کرده اند که از قرائت مردم پیروی کنند. حتی امام حسین (علیه السلام) در مقابل تحریف تأویل قرآن قیام کردند و نه تحریف اصل قرآن. حضرت علی (علیه السلام) در مورد کسانی که از عثمان خرده می گرفتند فرمود: ای مردم بپرهیزید از گزافه گویی در کار عثمان. بخدا قسم آنچه که درباره ی قرآن انجام داد در حضور ما یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) بود ۴. از علی ابن ابیطالب (علیه السلام) نقل است که فرمود: اگر من سرپرست (تهیه و تدوین مصحف واحد رسمی) می شدم در مورد مصاحف همان کاری را می کردم که عثمان کرد ۵. پس آیا تصویب امیر المؤمنین (علیه السلام) و ائمه ی اهل بیت (علیهم السلام) بر قرآن

۱. بهاءالدین خرمشاهی، ترجمه ی قرآن، دوم، ص ۶۸۱.

۲. محمد حسین طباطبائی، قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع، ص ۱۱۵.

۳. محمدصالح نجمی و هاشم هریسی، شناخت قرآن، دوم، ص ۲۰۴.

۴. ابو عبدالله زنجانی، تاریخ القرآن، ص ۶۸؛ رکه علی حجتی کرمانی، تاریخ و علوم قرآن، ص ۱۱۱.

۵. رکه ابی عمرو عثمان بن سعید الدانی، المقنع فی معرفة مرسوم مصاحف اهل الامصار مع کتاب النقط، تحقیق محمد احمد دهان، مترجم محمداقبر حجتی، ص ۸.

جمع شده دلیل قاطع بر صریح بودن قرآن نیست؟

#### ۴-۱۲- برهان تاریخی

#### ۴-۱۲-۱- محیط زندگی پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) قبل از بعثت

طبق نقل تاریخی و کتب معتبر اسلامی، شمال و جنوب شبه جزیره ی عربستان دارای مردمی متمدن و صاحب قدرت بودند ولی مردم حجاز که در مرکز عربستان می زیستند به حال بدوی باقی ماندند، زیرا سرزمین آنان خشک و بد آب و هوا بود و به واسطه ی سختی و بدی راه با مردمان متمدن آن زمان مرتبط نبودند<sup>۱</sup> و به تعبیر امام علی (علیه السلام): شما ملت عرب بدترین دین را داشته و در بدترین خانه زندگی میکرد و در میان خار و سنگ های خشن، مارهای سمی خطرناک به سر می بردید، آب های آلوده می نوشیدید و غذاهای ناگوار می خوردید، خون یکدیگر را به ناحق می ریختید و پیوند خویشاوندی را می بریدید، و مفاسد و گناهان شما را فرا گرفته بود<sup>۲</sup>.

منطقه ی حجاز علاوه بر فقر طبیعی محیطی، دارای فقر علمی و فرهنگی نیز بود. بنا بر این محیطی که محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) در آن رشد و نمو یافت، محیطی خالی از هر گونه آثار علمی و حکمت و دانش بود. حال با توجه به وضعیت نامطلوب چنین جامعه ای چگونه قابل قبول است از افرادی همچون محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) چنین کلامی صادر شود که بتواند جامعه ی بشری را هدایت و اندیشمندان جهان را اینگونه مبهور و مخالفین را زمین گیر کند؟ جز آنکه گفته شود چنین جامعه ای از تراوش اینگونه الفاظ با چنین محتوایی عقیم است. بلکه چنین کلامی با این خصوصیات فقط از طرف خداوند به پیامبر امی اش نازل شده است.

#### ۴-۱۲-۲- شخصیت پیام آور

یکی دیگر از دلایلی که می توان اثبات نمود که ساختار لفظی قرآن کریم از شخص محمد (صلی الله علیه و آله وسلم) نبود بلکه از جانب خداوند متعال بر ایشان نازل شده، شخصیت پیام آور است که فردی درس ناخوانده و امی بوده و قبل از بعثت، نه کتابی خوانده و نه خط نوشته است و نه مۆرخی ادعا کرده است که ایشان چه در دوران کودکی و چه در دوران جوانی، حتی پیروی و رسالت برای کسب علم و دانش به مکتبی پانهاده باشد. یعنی فردی که نه تنها محیط محل رشد آن موصوف به صفت اُمّیین بوده است بلکه خود او نیز به این صفت موصوف گردیده است. تاجایی که خدای متعال به صراحت تمام به ایشان می فرماید: «تو هرگز از دوران کودکی تا لحظه ی نزول وحی نه کتابی را می خواندی و نه با دست چیزی را می نوشتی. در این صورت باطل گرایان در کتاب تو، به شک می افتادند» «وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ

۱. علی، مسعودی، مروج الذهب، ابوالقاسم باینده، ج ۱، ص ۴۲۴.

۲. نهج البلاغه، محمد دشتی، خطبه ی ۲۶، ص ۱۶.

بِیْمِیْنِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ۱»

در همین راستا استاد مطهری چنین می نویسد: «آنچه قطعی و مسلم و مورد اتفاق مسلمین و غیر آنهاست، این است که ایشان قبل از رسالت کوچکترین آشنایی با خواندن و نوشتن نداشته اند ۲». خود قرآن روی این مسأله تکیه کرده است «قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۳؛ بگو این کتاب اگر ساخته ی دست خودم بود طبعاً باید مشابهش در سخنان گذشته ام می بود. خود همین دلیل است که این یک کار ناگهانی و الهی است که خدا خواسته که این طور سخن بگویم. اگر خدا به من القا نکرده بود من نمی توانستم این سخنان را بگویم من همان آدمی هستم که دیروز هم با شما صحبت می کردم و سخنان مرا می شنیدید، امتیاز فوق العاده ای نداشت پس اگر عقل داشته باشید باید بفهمید این کتاب از جانب خدا حاصل شده است ۴».

نورنامه قرآن و حدیث

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۶۲

علامه طباطبایی در استدلال عقلی بر این مطلب که چگونه ممکن است شخصی امی و درس ناخوانده، در عین حال دارای چنین کتاب گران سنگ و مبهوت کننده ای باشد، می گوید:

همه می دانیم پیغمبر (صلی الله علیه وآله وسلم) مدت ها در میان مردم مانند یکی از آنها زندگی می کرد و برتری محسوسی از نظر اطلاعات نسبت به دیگران در او مشاهده نمی شد و حقایق علمی و یا شعر و یا اثر مهمی از او شنیده نشده و این موضوع تا چهل سالگی یعنی دو ثلث عمر او ادامه داشت و همچون سایرین به نظر می رسید، اما ناگهان کلمات و حقایقی آورد که بزرگان در برابر او زانو زدند و ادبا و سخن سنجان عرب در مقابلش عاجز ماندند و چیزی نگذشت که آنها را در دنیا منتشر ساخت ۵».

در پایان جمله ای از باتو دکتورلورا و کسیاواگلیری ۶ استاد دانشگاه تاپل که در کتاب پیشرفت سریع اسلام آمده است اکتفا می کنیم «چطور ممکن است این اعجاز ساخته ی محمد (صلی الله علیه وآله وسلم) باشد؟ در صورتی که او یک نفر عرب درس نخوانده بود. ۷»

از سوی دیگر بنا بر گزارش تاریخ و اشاره ی قرآن، در اوایل بعثت، هنگامی که وحی نازل می شد، پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) جهت اطمینان از دریافت و حفظ آن تعجیل می فرمود و آن را قرائت می کرد تا چیزی از آن را از دست ندهد؛ در حالی که او در کلام معمولی خویش هرگز دغدغه ی خاطر و نگرانی و وسواس نداشت. این رویه ی پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) موجب گشت که خداوند به او اعتماد نفسانی دهد و وی را در دریافت وحی و سلامت آن از فراموشی

۱. عنکبوت (۲۹)/۴۸.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار استاد مطهری «پیامبر امی»، ج ۴، ص ۲۰۸.

۳. یونس (۱۰)/۱۶.

۴. محمد تقی مصباح یزدی، راه و راهنماشناسی (معارف قرآن ۴ و ۵)، چهارم، ص ۱۲۸.

۵. محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ص ۷۷.

۶. vaglieri Vacceia Dr.Laura

دکتر واکلیری شرق شناس ایتالیایی و پروفیسور ادبیات عرب و استاد تاریخ تمدن اسلام در دانشگاه ناپل ایتالیا است.

۷. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۱۲۸.

اطمینان بخشد؛ چرا که جمع و حفظ قرآن به عهده ی خداست<sup>۱</sup>.

#### ۴-۱۲-۳- عنصر نزول تدریجی قرآن

یکی از تمهیدات الهی برای مصون ماندن قرآن، نزول تدریجی آن، آنهم با سبک و برنامه ای ویژه است. در مدت تقریباً بیست و سه سال آیات قرآن به دو شکل نازل شده است. آیاتی که در آغاز بعثت در مکه نازل گردیده، آیاتش کوتاه و موزون است مانند «وَ الضَّحَىٰ وَ اللَّيْلُ إِذَا سَجَىٰ، مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَىٰ، ...» و یا «الرَّحْمَنُ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» این مقاطع کوتاه و موزون در حفظ آیات، تاثیر بی شائبه ای داشته است، آن هم در میان مردم روزگاری که امی بوده است. اما در سال های بعد، آیات و سوره بزرگتری در مدینه نازل شده است، زیرا در مدینه، هم آرامش بیشتری برای مسلمانان بوده و هم امکانات نوشتن و ثبت آیات. بالاخره، نزول تدریجی قرآن، این نتیجه را داشت که وقتی دو و سه آیه نازل می شده، پیامبر آن را برای مسلمانها می خواند، آنها حفظ می کردند، بعد آیه ای دیگر نازل می گشت<sup>۲</sup>.

#### ۴-۱۲-۴- اهتمام پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و صحابه به قرآن

قرآن، بزرگترین معجزه ی پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) بوده و از ابتدای نزول، حضرت رسول به آیات آن تحدی می کرد و دلیل صدق دعوی خود قرار می داد و همان طور که می دانیم قرآن آیه آیه و سوره سوره نازل شده است و چون پایه و اساس دین، و وسیله ی دعوت پیغمبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و مسلمین بود از همان روز اول اهتمام بسیار به حفظ و ضبط آن داشتند و به محض نزول، ایشان برای مسلمانان قرائت می کردند و آنان ضبط و حفظ می نمودند و در مواقع لازم برای مشرکین و یهود و نصاری تلاوت، و آنان را به دین مبین دعوت می نمودند و عده ای به نام کتاب وحی معروف بودند و آیاتی که نازل می شد، می نوشتند و هر چه تعداد مسلمین بیشتر می شد، اهتمامشان در این امر بیشتر می شد و چه بسیار از آنها که تمام قرآن را ضبط و حفظ کرده بودند و هر چند مرتبه بر پیغمبر (صلی الله علیه وآله وسلم) تلاوت می نمود<sup>۳</sup>.

از طرفی روایاتی که جمع آوری قرآن را به خلفا، یعنی بعد از رحلت رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) مستند می سازند، به حکم عقل موافق و سازگار نمی باشد، زیرا عظمت خود قرآن، اهتمام فوق العاده ی خود پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) به خواندن و حفظ نمودن آن اهمیّت فراوانی که مسلمانان به قرآن قائل بودند، اجر و ثواب بی پایانی که برای خواندن قرآن و... منظور شده بود، اقتضا می کند که قرآن از نخستین روز نزولش و در عصر خود رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) جمع آوری و تدوین شده

۱. محمد باقر سعیدی روشن، وحی شناسی، ص ۴۵.

۲. مرتضی عسگری، مقاله تحریف ناپذیری قرآن: کیهان اندیشه، شماره ۲۸، ص ۴۱.

۳. عبدالحسین طیبه اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۳ و ۱۴.

باشد. حال با این همه اهتمام می توان ادعا کرد که جمع آوری قرآن تا دوران خلافت ابوبکر به تأخیر افتاده باشد و ابوبکر و عمر فهمیده باشند باید قرآن جمع شود ولی پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) متوجه این مهم نشده باشند؟! آیا می توان پذیرفت ایشان در مورد معجزه ای به این عظمت کوتاهی کرده باشند و اثری از قرآن کامل در نزد ایشان نبوده باشد که تازه متصدی ابوبکر و عثمان (یعنی زید بن ثابت) بیاید گواه بگیرد! دو نفر جهت وارد کردن آیه ای، گرچه اهتمام آنها قابل تقدیر است ولی از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به دور است. یعنی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نمی دانستند که قرآنی که قرار است تا صبح قیامت معجزه ی بلافصل او باشد، باید جمع کند و آن را به امان خدا رها کرد تا ابوبکر و عثمان فهمیدند باید قرآن را جمع کرد! یعنی رسول خدا با اینکه این را مسلماً می دانستند، جمع آن را بی اهمیّت تلقی کرده اند؟! و هیچ تدبیری را برای محفوظ ماندن قرآن مشخص نکرده باشند؟! آیا حداقل این احتمال را نمی دادند که قرآن پراکنده امکان دارد دستخوش تحریف گردد؟! پیامبری که وقتی وحی بر او نازل می شد آنقدر بر دریافت آن حریص بود که دستور رسید که عجله نکند و بعد آن تضمین الهی می رسد که «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجَازِلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» خداوند به این وسیله تضمین می کند که آیات نازل شده در سینه ی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) محفوظ خواهد ماند. آیا در شأن پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) است که بعد از رحلتش هیچ اثری از قرآن جمع شده در خانه اش نباشد؟! احاشا و کلا! آیا توجه به میراث را برای همه ی مردم قبول می کنیم که هر کسی در حال مرگ نگران دارائی اش است ولی در مورد اشرف انسان ها که بزرگترین میراث تا روز قیامت را می خواست بجای گذارد بگوییم ایشان هیچ کاری برای این میراث بزرگ الهی نکرده اند؟!۲

#### ۴-۱۲-۵- اهتمام مسلمین به قرآن و پاسداری از آن

قرآن مجید کتابی بوده است که با تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان مرتبط بوده و مسلمانان سیاست، اقتصاد و قوانین اخلاقی و حتی آداب و رسوم معاشرتی خود را از آن می گرفته اند و در مسائل خود به آن مراجعه می کردند. کتابی که تا این اندازه با زندگی مردم در آمیخته و مورد استفاده و مراجعه آنها بوده است چگونه ممکن است کاهش در آن پیدا شود و مسلمانان متوجه آن نشوند. این احتمال به منزله این است که احتمال دهیم در قانون اساسی یک ملت بزرگ تغییر و حذف واقع شود و کسی متوجه آن نگردد. در حالی که نقش قرآن در زندگی مسلمانان بیش از نقش یک قانون اساسی در زندگی ملت های امروز بوده است. لذا اگر کوچکترین حذفی و کاهش می در آن می خواست صورت بگیرد با عکس العمل شدیدی مواجه می گشت. حال با این

نروزنامه قرآن و حدیث

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۶۴

۱. قیامت، ۱۷ و ۱۶.

۲. محمد صلیق نجمی و هاشم هریسی، شناخت قرآن، ص ۲۴۲.

تفصیل چگونه ممکن است کج اندیشان بتوانند چیزی از قرآن کم بکنند. اهتمام مسلمانان به حفظ و حراست قرآن به حدی بود که اگر جزئی از قرآن کم می شد همه دانسته و به مقابله بر می خاستند<sup>۱</sup>. در تفسیر خازن تألیف محمد بن ابراهیم بغدادی صوفی می خوانیم که کلمات فلان سوره هزار و هشتصد و سی و دو و حروف آن نه هزار و نود و نه است. این شمارش اهتمام مسلمین را به قرآن مجید نشان می دهد<sup>۲</sup>.

فرید وجدی در دائرة المعارف اهتمام مسلمین را در حفظ و تألیف و تعلیم قرآن دلیل عدم تحریف آن دانسته و گوید اهمی که مسلمین بر قرآن داشتند، احتمال نقصان آن را از میان بر می دارد. این همان دلیل متقنی است که علم الهدی بنا بر آنچه در مقدمه ی مجمع البیان است به آن تمسک جسته و گفته است: علم به صحت قرآن مانند علم به وجود شهر ها و وقایع بزرگ است و علماء مسلمین در حفظ و حمایت آن کوشیده اند، چطور ممکن است که با آن عنایت صادق و ضبط شدید، تغییری یا نقصانی در آن راه یابد<sup>۳</sup>؟

## ۵- نتیجه گیری

از آن چه گفته شد به دست آمد که معارف قرآن از ماوراء ذهن و فکر حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) به ایشان افزوده شده است و ایشان صرفاً حامل این وحی و پیام بوده اند که این نشانگر معجزه بودن قرآن و اصالت الهی آن است. پیامبر (صلی الله علیه و آله) انشاکننده قرآن نیست، بلکه آن چه توسط روح القدس یا جبرئیل بر او القا شده است را بیان می کند.

قرآن کریم کتابی است که لفظ توسط پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از سوی خداوند متعال برای مردم آورده شده است تا کتاب راهنمایی آنها در زندگی باشد و آنان را به سمت مقصد آفرینش به درستی راهنمایی کند. لذا بنا بر حکمت الهی از هر گونه دستبرد و تحریفی مصون مانده است تا هدف آفرینش محقق شود و همه ی شبههاتی که بر انسانی بودن آن وارد شده است بنابر ادله ی رد شده است.

۱. علی اکبر قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ج ۷، ص ۳۴.

۲. همان، ج ۴، ص ۳۴۰.

۳. همان، قاموس قرآن، بی جا، دارالکتب السلامیه، ج ۷، ص ۲۷۲.



# خردنامه قرآن و حدیث

## دوفصلنامه علمی - تخصصی

### منابع و مأخذ

- \*قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی  
\*نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی  
احمدی، مهدی، قرآن در قرآن، بی جا، انتشارات اشراق، بی تا.  
اخوان، محمد، قرآن در قرآن، کاشان، انتشارات مرسل، ۱۳۸۹.  
انواری، جعفر، انگاره‌ی تحریف قرآن، تهران، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.  
بروجردی، حسین، نه‌ایه الوصول، حسینعلی منتظری، قم، مطبعه الحکمه، ۱۳۷۵.  
جعفریان، رسول، افسانه‌ی تحریف قرآن، محمودشریفی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.  
جوادی آملی، عبدالله، نزاهت قرآن از تحریف، تحقیق علی نصیری، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۳.  
جوهری، اسماعیل بن حمّار، صحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶.  
حجتی، محمدباقر، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، بیست و سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.  
حجتی کرمانی، علی، تاریخ و علوم قرآن، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰.  
حریری، محمدیوسف، فرهنگ اصطلاحات قرآنی، بی جا، انتشارات هجرت، بی تا.  
حسینی دشتی، مصطفی، معارف و معاریف دایرة المعارف جامع اسلامی، بی جا، موسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۸۵.  
حسینی میلانی، علی، التحقیق فی نفی التحریف عن قرآن الشریف، قم، بی تا، ۱۴۱۷ق.  
علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ابوالحسن شعرانی و دیگران، بی جا، مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.  
خرمشاهی، بهاء‌الدین، ترجمه‌ی قرآن، دوم، تهران، گلشن، ۱۳۸۲.  
خوئی، ابوالقاسم، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، صادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی، خوی، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی، ۱۳۸۲.  
الدانی، ابی عمرو عثمان بن سعید، المقنع فی معرفة مباحث اهل الامصار مع کتاب النقط، تحقیق محمد احمد دهمان، ترجمه محمدباقر حجتی، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.  
رازی، جصاص، احکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.  
رامیار، محمود، تاریخ قرآن، بی جا، انتشارات امیر کبیر، بی تا.  
ربانی گلپایگانی، علی، نقد نظریه بسط تجربه‌ی نبوی سلسله مباحث کلام جدید، تهران، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲.  
رشیدرضا، محمدرضا، تفسیر المنار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، بی تا.  
سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۹.  
سعیدی روشن، محمدباقر، وحی شناسی، بی جا، مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، بی تا.  
زنجانی، ابو عبدالله، تاریخ القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی، بی تا.  
ری شهری، محمد مهدی، فلسفه‌ی وحی و نبوت، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه، بی تا.  
صافی گلپایگانی، لطف الله، معارف دین، بی جا، چهارم، دفتر نشر آثار العظمی صافی گلپایگانی، ۱۳۸۲.  
طاهری خرم آبادی، حسن، عدم تحریف قرآن، قم، بوستان مرکزی دفتر تبلیغات حوزه علمیه، بی تا.  
طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴؛ ترجمه ناصر مکارم شیرازی، بی جا، انتشارات بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، بی تا.  
طباطبایی، محمد حسین، قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.  
طباطبایی بروجردی، حسین، جامع احادیث شیعه، تحقیق معزی ملایری، بی جا، بی تا.  
طبرسی، ابومنصور احمد بن علی، الاحتجاج، النجف الاشرف، منشورات مطبعه النعمان، ۱۳۸۶ق، ۱۹۶۶ م.  
طیب، عبدالحسین، أظیب البیان فی تفسیر القرآن، بی جا، انتشارات اسلام، بی تا.  
عارف، محمدصادق و دیگران، ترجمه شرح نهج البلاغه ابن میثم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵.  
فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بی جا، انتشارات دارالهجره، ۱۴۱۰ق.  
قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، بی جا، دارالکتب السلامیه، بی تا.  
کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۱۱ق.  
مسعودی، علی، مروج الذهب، ابوالقاسم پاینده، بی جا، انتشارات علمی و فرهنگی، بی جا، بی تا.  
مصباح یزدی، محمد تقی، راه و راهنماشناسی (معارف قرآن ۵ و ۴)، چهارم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.  
مصباح یزدی، محمد تقی، قرآن شناسی، تحقیق محمود رجبی، تهران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۳۰.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، قم، انتشارات دانشگاه امام صادق، بی تا.  
مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد مطهری «پیامبر امی»، تهران، صدرا، بی تا.

### منابع و مأخذ

- مطهری، مرتضی، مقدمه ای بر جهان بینی اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۹۱.
- معرفت، محمدهادی، التمهید، بی جا، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۸.
- معرفت، محمدهادی، تاریخ قرآن، بی جا، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، بی تا.
- معرفت، محمدهادی، مصونیت قرآن از تحریف، محمدشهرابی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- معرفت، محمدهادی، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، حسن حکیم باشی و دیگران، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۸.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، طاهره عظیم زاده طهرانی، بی جا، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر، قرآن و آخرین پیامبر، بی جا، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- مهدوی (فخر کرمانی)، احمد، افسانه ی تحریف قرآن، بی جا، کانون انتشار، ۱۳۵۰.
- نجمی، محمدصادق، هاشم هریسی، شناخت قرآن، دوم، تهران، سازمان اوقاف و امور خیریه اسوه ۱۳۸۷.
- هادوی تهران، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد، بی جا، نشرخانه خسرو، بی تا.
- هندی، علاء الدین علی بن حسام، کنز العمال فی سنن الأفعال و الأفعال، ناصر مکارم شیرازی، دائرة المعارف العثمانیه، بعاصمه حیدر آباد، ۱۳۶۴ ق.
- یحیی زاده خطیر، عسگر، قرآن مکرم و عترت مطهر، تهران، انتشارات سیبال، بی تا.

#### مقالات:

۱. مهدی جدی، مقاله عصمت انبیا، پایگاه تحقیقاتی القرآن، ۱۳۹۱.
۲. مرتضی، عسگری، مقاله تحریف ناپذیری قرآن: کیهان اندیشه، شماره ۲۸.



### تأثیر متقابل جسم و روح در تصعید یا تضعیف حیات تکاملی انسان مطابق آیات قرآن کریم

رودابه رضائی<sup>۱</sup>

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵

پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۶

#### چکیده

شناخت انسان و تحصیل طرق تصعید یا تضعیف حیات تکاملی آن، مسأله‌ای نیست که بتوان به سهولت به آن دست یافت، زیرا انسان تنها موجودی طبیعی و مادی همانند سایر موجودات عالم هستی نیست تا نیازها و سطح ظرفیت وجودی اش محدود و منحصر در بازه‌ی زمانی و مکانی عالم طبیعت باشد. او متشکل از دو بعد مَلُکُی و مَلکُوتی است که به سبب دمیده شدن روح الهی در این جسم خاکی، به چنان مقام و منزلتی نزد عرشیان و کائنات دست یافته که همگان در مقابل او سر به سجده می‌نهند. پس اینکه اصالت انسان یا به عبارتی انسانیت انسان به جنبه‌ی فراطبیعی و روح ملکوتی او بر می‌گردد نکته‌ایست بسیار حائز اهمیت، که بدان دست یافته ایم و دانستیم آدمی هیچگاه از جایگاه طبیعی و حیوانی خویش فاصله نمی‌گیرد، مگر آنکه دو بعد مادی و معنوی خویش را کاملاً شناخته و ارزش و اهمیت هر یک و تأثیرات متقابلی که هر یک بر دیگری و بر دستیابی به حیات تکاملی می‌گذارند؛ را در باید، زیرا اگر چه اصالت وجودی انسان به روح وابسته است، اما روح بدون جسم و حیات مادی نمی‌تواند دارای رشد و کمال باشد و به مقام قاب قوسین او آدنی دست یابد. و هرگونه خلل در بعد مادی ممکن است او را از این جایگاه دور سازد. پس آدمی با شناختن نه تنها به شناخت پروردگار که به نهایت تکامل خویش که قرب الهی است نیز دست خواهد یافت. این مقاله به روش تحلیل و تطبیق موضوعات نوشته شده است.

واژگان کلیدی: انسان، جسم، روح، کمال، صعود، سقوط»

## ۱- مقدمه

اگر انسان به تاریخ آفرینش حیات خویش بنگرد و تأملی در آن داشته باشد، به وضوح به وسعت عظمت و جایگاه خویش در عالم هستی پی خواهد برد. عظمتی که یک سر آن به خاک می رسد و یک سر دیگرش به افلاک. و اگر آدمی پای رفتن به افلاک را نداشت، پس چگونه می توان او را آئینه ی تمام نمای صفات و کمالات الهی نامید. لذا انسانیت انسان به رهایی او از حیوانیتی است که او را با سایر موجودات عالم هستی مشترک می سازد، و پای نهادن به سرایی است که موجب وصول او به حیات تکاملی خواهد شد.

در این راستا و با توجه به این موضوع سؤالاتی در ذهن تداعی می شود که پاسخ به آنها ما را به هدف و هسته ی اصلی موضوع پژوهش مورد نظر نزدیک می سازد. از جمله اینکه آیا اساساً لازم است انسان از نحوه ی خلقت و مراحل تکامل آفرینش خویش آگاهی داشته باشد؟ آیا او ظرفیت درک این آگاهی و طریق کسب آن را داراست؟ این شناخت او می تواند مقدمه شناخت پروردگار باشد؟ آیا تنها با آگاهی از ابعاد وجودی و طریق تضعیف و تصعید آن می تواند به هدف نهایی خلقت و کسب حیات تکاملی دست یابد؟ اگر پاسخ مثبت است پس چرا عده ای در محدوده حیات طبیعی خویش محصور شده و از محدوده - ی تمایلات نفسانی و رفع حوائج آن پا فراتر نمی نهند؟

آنچه مسلم است آن است که انسان مخلوق پیچیده و جامعی است که برای شناختنش نمی توان در محدوده ی عالم طبیعت حرکت کرد، بلکه باید گامی فراتر نهاد و اصل وجودی او را در عالمی غیر از طبیعت دنیا به جستجو نشست. اما این را نباید زخاطر برد که انسانی قدم در این وادی می نهد که قوه ی عاقله اش را تحت کنترل نفس قرار نداده و با قدرت اراده و اختیاری که خداوند در او نهاده آن را در مسیر شناخت حیات تکاملی سوق داده و به حرکت وا دارد. در غیر اینصورت او حیوانی مادی است که تنها لذت و هدف حیات خویش را در محدوده ی دنیا یافته است. و اینچنین است که مصداق این کلام الهی قرار می گیرد: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ.»؛ «آنها چون چهارپایانند بلکه گمراه ترند.» (انعام (۷) آیه ۱۷۹) اما اگر به این نکته دست یابد که خداوند او را به سبب بعد ملکوتیش بر سایر کائنات برتری داده و دارای چنان ظرفیتی نموده که هیچ موجودی قادر به ادراک آن نیست، در این صورت زنجیرهای حصار مادیت را گسسته و در ورطه ی انسانیت قدم خواهد گذاشت.

پس شناخت چنین روحی که به عالم بالا و ملکوت اعلی راه دارد باید برای انسان بسیار دشوار باشد، زیرا آدمی همیشه با جسم خاکی و بدن مادی دم خور بوده، اما اگر ذره ای قوه ی تفکر و تعقل خویش را به کاراندازد و به وسیله ی قدرت اراده و اختیاری که خداوند در وجود او به ودیعت نهاده است، در چارچوب مرز الهی قدم بردارد و به تفحص

و کنکاش پیرامون شناخت طریق کسب سعادت و صعود کمال خویش و موانع رسیدن به این حیات تکاملی که همان طرق سقوط او به ورطه ی حیوانیت است، آگاهی یابد، به مرحله ای والاتری قدم خواهد نهاد که کسب معرفت حقیقی نسبت به پروردگار است. آدمی در چنین زمانی است که به هدف اصلی خلقت خویش دست می یابد و تا ابدیت به مقام جاودانگی خواهد رسید.

## ۲- تعریف انسان و اهمیت شناخت جایگاه او در هستی

بی شک همه ی علوم رایج، چه آنها که از حیث فطری متوجه انسان است و چه آن ها که به لحاظ کاربردی و عملی معطوف به آدمی است، بر انسان شناسی استوار است، یعنی بدون معرفت و شناخت انسان، نه علوم انسانی با رشته های گوناگونش از پایگاه علمی برخوردار می شود؛ نه علوم تجربی با شعبه های فراوانش به مرحله ی کارآمدی و کاربردی تام می رسد.

برای شناخت علمی انسان، باید دقیقاً روشن شود که آیا از طریق حس و تجربه می توان به این معرفت دست یافت یا فراتر از آن باید به منطق و ریاضیات روی آورد یا مرتبه سوم، یعنی حکمت، کلام و فلسفه را برگزید، یا این هر سه مرتبه را پشت سرانداخت و از مسیر عرفان راهی شد یا این هر چهار را چونان نردبان زیرپا گذاشت و بالا آمد و از ملکه علوم و سلطان معارف، یعنی وحی بهره جست؟

انسان مخلوق پیچیده و جامعی است که برای شناختنش، حتی گاه لازم است که همه ی علوم و راه های شناخت را کنار هم گذاشت، تا بتوان به درک درستی از تعریف او رسید. شناخت انسان و درک حقیقت او، امری است به غایت ظرافت و نهایت ظرفیت، از این رو بسیاری در این وادی حیران و ناتوان بوده و هستند و حتی فرشتگان الهی، از آفرینش انسان آگاهی یافتند، عرض کردند؛ «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ.» «و آن گاه که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت. گفتند: آیا در آن مخلوقی قرار می دهی که تباهی کند و خون ها بریزد، حال آن که ما تو را به پاکی می ستاییم و تقدیس می کنیم؟ گفت: من آن می دانم که شما نمی دانید.» (بقره (۲)، آیه ۳۰)

یعنی در حالی که ما فرشتگان به تسبیح، حمد و تقدیس تو مشغول هستیم، آیا موجودی می آفرینی که در زمین فساد کند و به خونریزی بپردازد؟

خدای سبحان در پاسخ به ناتوانی آنها از علم به حقیقت انسان اشاره کرد، با توجه دادن آنان به گستره ی مطلق علم خویش می فرماید: (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)؛ یعنی

در میان انسانها، افراد کاملی چون آدم ابوالبشر هستند که معلم شمایند، اما شما تنها ظاهر افراد و تبه‌کاری برخی از آنها را می‌بینید و از حقیقت انسان، ناآگاه‌اید. انسان برای خلافت و جانشینی من سزاوار است و شما نمی‌دانید و خود را شایسته خلافت تلقی می‌کنید. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۸۷-۸۸)

این تنها اشاره‌ی مختصری بود به اهمیت آفرینش انسان و جایگاه او نزد پروردگار. اما قبل از هر چیز لازم است بیشتر با موجودی به نام انسان آشنا شده و به این نکته پردازیم که چه چیز سبب شده تا آدمی شایسته چنین مقام رفیعی در نزد پروردگار خویش باشد و او را به چنان قرب و منزلتی برساند که حتی با وجود آگاهی از تمام خطاها و لغزش‌هایش خود اولین حامی و مدافع منزلت او در مقابل تمامی سرزنش‌ها باشد و اینچنین او را نزد همگان گرامی بدارد.

لذا برای شناخت انسان باید دو پرسش مطرح سازیم: یکی ماهیت و هویت آدمی و دیگری جایگاه او در هستی. اگر انسان را موجودی طبیعی دانستیم و ماهیتش را به طبیعت منحصر ساختیم، وی را باید طبیعی بدانیم و جایگاه او را نیز در طبیعت جست و جو کنیم و اگر آدمی را تنها فراطبیعی تلقی کردیم، وی را باید فراطبیعی بدانیم و جایگاهش را نیز در ملکوت ببینیم و چنانچه او را جامع میان ملک و ملکوت انگاشتیم چنانکه دستی بر طبیعت دارد و دستی بر فراطبیعت، وی را کون جامع و جایگاه او را در نظام هستی نیز جامع بین طبیعت و فراطبیعت و در قلمرو ملک و ملکوت تعیین می‌شود، زیرا پدیده‌های هستی از این سه دسته بیرون نیستند، یا صرفاً مادی و طبیعی اند، همچون زمین، آسمان و دریا یا یکسره فراطبیعی اند، مانند عرض، لوح و کرسی، یا کون جامع بوده، از یک سو با طبیعت دمسازند و از سوی دیگر، به اوج فراطبیعت راه یافته و پیوسته اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۸۹-۹۰)

مطابق آنچه از سخن بزرگان دین و کتب اسلامی بدست می‌آید، انسان اجمال همه‌ی عالم است؛ به گونه‌ای که اگر او را شرح دهیم، هم ملکوت مجرد (و هم ملک مادی را داراست)، ملکوت وجود انسان، روح الهی و فطرت خداخواهی اوست و ملک وجود او همان طبیعت و بدن خاکی، این گونه است که انسان را می‌توان خلاصه‌ی عالم خواند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۸۳)

آنچه به منزله‌ی جنس انسان است (حیوان) نیست تا آدمی را با جانوران مشترک سازد، بلکه جنس روح انسان، (حی) است و به لحاظ همین جنس، آدمی همتای فرشته است و براین اساس، نه با مرگ تن جنس او از دست می‌رود و نه هرگز تغییر جنسیت می‌دهد. اما فصل ممیز انسان در فرهنگ قرآن، ناشی از (تألّه) او، یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی وی، و ذوب او در جریان الهیت است.

از قرآن کریم چنین استنباط می شود که خدای انسان آفرین، آدمی را فطرتاً (حی متألّه) آفریده است. از منظر شریف قرآن، انسان حقیقی کسی است که در محدوده ی حیات حیوانی و طبیعی نایستد؛ حتی انسانیت خویش را تنها به نطق یا تفکر محدود نکند، بلکه باید حیات الهی، جاودانی، تأله و خداخواهی فطری خویش را به فعلیت برساند و همچنان در سیر بی انتهای تأله گام بردارد و مراحل تکامل انسان را تا مقام خلافت و مظهریت اسمای حسناى الهی و تخلّق به اخلاق الله بیپیماید.

در نگاه فطری و باطنی، همه انسان ها (حی متألّه) اند، یعنی حیات الهی و تأله ملکوتی در فطرت همه ی انسانها نهادینه شده است؛ ولی با نظر به مسیر شکوفایی و تکاملی فطرت، بسیاری حیات متألّهانه فطری خویش را در قالب نامقدس بردگی خویشتن زیر خاک های تیره و ظلمانی جهل و عصیان مدفون کرده و تأله خدادای خویش را در قالب نامقدس بردگی خویشتن و سرسپردگی به امیال اغیار و شیاطین، زنده به گور کرده اند.

اینان را قرآن (حی) نمی داند، بلکه خارج از جرگه ی حیات قلمداد می کند. «لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ.» «تا آن را که [دلش] زنده است بیم دهد و گفتار [وعدۀ جهنم] بر کافران تحقق یابد.» (یس (۳۶)، ۷۰)

تقابل (حی و کافر) در این آیه نشان می دهد که حی، غیر کافر است و کافر، غیر حی و حیات واقعی ندارد؛ بنابراین مرده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴-۱۰۷)

لذا از با نظر به دیدگاه اسلام، انسانی دارای حیات واقعی است که فطرت خداجویی را در خود زنده کرده، و به جایگاه اصلی خویش که تقرب الی الله است دست یابد، نه آنکه خواهش های نفسانی او را چنان اسیر گرداند که هرگز نتواند فراتر از حیات طبیعی گام بردارد.

### ۳- اهمیت شناخت انسان و ارتباط آن با خداشناسی

اگر آدمی درصدد آن است که از خود و ارتباط و جایگاهی که در نظام هستی دارد بیشتر آگاهی یابد، از آن جهت است که دریافته بدون شناخت نمی تواند به هدف غایی از خلقت خویش دست یابد. و تنها انسانی قدم در این مسیر می گذارد که به ارزش وجودی خویش پی برده و خود را محصور و محدود در عالم طبیعت و زندگانی دنیا نکرده، و قوه عقل و ادراک خود را تنها وسیله کسب معاش قرار نداده باشد، بلکه او را به تفکر پیرامون اسرار نهفته ی خلقت و هستی واداشته باشد. لذا چنین انسانی است که با ورود به وادی خودشناسی به نهایی بی انتها دست می یابد که نامش خداشناسی است و معرفتی بالاتر از کسب این معرفت در عالم وجود ندارد. از طرفی خودشناسی، که با شناخت صحیح نفس و آگاهی از راه های تصعید و تضعیف آن همراه است، به آدمی چنان قدرتی می دهد که مراقب و محافظ نفس خویش از هرگونه هجمه درونی



و بیرونی بوده و او را در مسیر حقیقی و کمال نهایی خویش قرار دهد.

لذا برای تصعید حیات کمالی انسانی، مراعات این اصل از ضروری ترین وظائف است. این اصل از دیدگاه «انسان آنچه‌ان که باید» جزو اساسی ترین اصول محسوب می شود. مفاد این را امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین بیان کرده است: «واعلموا أَنَّهُ مِنْ لَمْ يُعِنِ عَلِيَّ نَفْسَهُ حَتَّى يَكُونَ لَهُ مِنْهَا وَاعِظٌ وَ زَاجِرٌ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ غَيْرِهَا لِزَاجِرٌ وَ لَوَاعِظٌ»؛ «و بدانید هر کسی که به خود اهمیتی ندهد (به خود یاری نکند) که از نفس خود واعظ و منعی از آلودگی‌ها داشته باشد، برای او از غیر نفسش نه مانعی خواهد بود و نه پند دهنده‌ای.» (خطبه، نامه شماره ۹۰)

خلاصه‌ی این اصل تصعیدی این گونه است: اگر آدمی اهمیتی به خویشتن نداد و ذات خود را به جای نیآورد، و احتیاجات و امتیازات آن را ندانسته و درصدد ساختن خویش برنیاید، نباید هرگز از دیگران انتظار ساختن خویش را داشته باشد. منطقه‌ی اراده‌ی تصعید حیات در درون آدمی شبیه به منطقه‌ی ای است که هیچ کس و هیچ عاملی، قدرت ورود به آن را ندارد. یعنی؛ انسان می تواند این منطقه را به روی همه چیز و همه کس ببندد و تنها خود اوست که می تواند وارد این منطقه شده اراده را به حرکت درآورد. بنابراین، بی علت نبوده است که ملاک ارزش یک شخصیت، تنها با اراده‌ی شخصی او قابل درک می باشد.

بنابراین نیازی به توضیح نیست که از طریق این نفس (من، شخصیت، روح) است که آدمی می تواند همه‌ی استعدادها و فعالیت های علمی و معرفتی را به دست می آورد و اگر این نفس شناخته نشود، نه ماهیت شناخت های علمی و معرفتی خود را درک خواهد کرد و نه ارزش ها و ضرر و نفع آن ها را ادراک خواهد نمود.

در منابع اسلامی، چه در قرآن مجید و چه در احادیث معتبر، لزوم خودشناسی مورد تأکید قرار گرفته است. در آیاتی از قرآن مجید لزوم شناخت خویشتن و خودسازی اینگونه آمده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ...»؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! مراقب خودتان باشید، وقتی که شما هدایت یافتید، بیراهه رفتن دیگران به شما زیان نمی‌رساند...» (مائده (۵)، آیه ۱۰۵)؛ (جعفری تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷ و ۱۷۸)

علامه طباطبایی (قدس سره) در بیان آیه‌ی مزبور می فرماید: «ترغیب خداوند مؤمنان را به ملازم بودن بر خویشتن که همان حفظ کردن راه هدایت است، می فهماند راهی که لازم است انسانها بپیمایند، راه خویشتن است که ایشان را به خداوند و سعادت حقیقی می رساند.»

و نیز می فرماید: «شناختن نفس بهترین شناخت هاست، زیرا اگرچه شناخت آیات

آفاقی و انفسی هر دو ما را به شناخت خداوند و اسماء و صفاتش راهنمایی می کنند و در نتیجه ما را به چنگ زدن به دین حق و اصلاح نفس و اتّصاف به فضائل اخلاقی، هدایت می نماید، لکن شناخت نفس و قوای روحی و بدنی و حالات گوناگون آن و شناخت ملکه های فاضله و رذیله و سعادت و شقاوت آن، جدای از شناخت مرزها و دواهای آن نیست، و با این شناخت ها انسان بطور عادی مشغول اصلاح نفس و رسیدن به سعادت حقیقی می شود و این راه نزدیکتر است؛ زیرا این مقدمات در خود انسان موجود است.» (طباطبایی، ج ۶، ۱۳۶۴، ص ۱۶۵-۱۷۰)؛ (مرکز تحقیقات اسلامی سپاه، ۱۳۷۸، ص ۱۱-۱۴)

نیز در قرآن همچنان که آیاتی داریم مؤید این نظر که معرفت نفس، راهی برای معرفت خداست، آیاتی هم داریم که نسیان نفس و غفلت از شئون نفس را ملازم با فراموش کردن خدا شمرده است:

«...نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسُهُمْ...»؛ «... خدا را فراموش کردند پس خدا هم خودشان را از یادشان برد...» (حشر (۵۹)، آیه ۱۹)

بدین گونه می توان دریافت که توجه به نفس با توجه به خدا نوعی قرابت یا ملازمت دارد؛ چنان که نسیان و فراموشی نفس با فراموش کردن خدا چنین ملازمتی دارد.

در سایر روایات وارده از ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز به شناخت نفس سفارش شده و انسانیت را از غفلت از آن برحذر داشته اند:

حضرت علی (علیه السلام) در این باره می فرماید:  
«أَفْضَلُ الْمَعْرِفَةِ، مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ»؛ «برترین شناخت ها شناخت انسان به نفس خویش می باشد.» (آمدی، ج ۷، ۱۳۶۰، ص ۳۸۷)

همچنین در نکوهش عدم شناخت نفس و اهمال نسبت به آن فرمودند:  
«أَعْظَمُ الْجَهْلِ الْإِنْسَانِ أَمْرَ نَفْسِهِ»؛ «بزرگترین نادانیها نادانی انسان نسبت به امر خویش می باشد.» (آمدی، ج ۷، ۱۳۶۰، ص ۵۳)

بنابر این مطابق روایات مذکور، انسان آگاه از خویشتن غیر از انسان ناآگاه از خویشتن است. انسان ناآگاه از خویشتن، هرگز نمی تواند اختیار خویش را داشته باشد، بلکه آلتی است بی اختیار در امواج محیط و اجتماع و قدرت هم نوعانش. نیز تشخیص مصالح و مفاسد او در اختیار محیط قرار دارد. (جعفری تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۳)

انسانی که به اهمیت شناخت خویشتن پی برد و طریق تحصیل کسب معرفت را پیمود، یعنی از تمام موانع و غرائز نفسانی عبور کرده و در وادی خداشناسی قدم نهاده است.

اینگونه است که آدمی درمی یابد خداشناسی، تنها از دو طریق حاصل می گردد: اول شناخت ذات و صفات جمال و جلال خداوند از راه تفکر و تعقل در آثار و افعال او این راه به

وسیله‌ی ترغیب مقدمات و نتیجه‌گیری عقلی بدست می‌آید. این مقدمات گاهی حسی است و گاهی عقلی. مقدمات حسی گاهی از پی بردن به نظمها و شگفتیهای جهان طبیعت به دست می‌آید و گاهی از پی بردن به شگفتیهای خصوصیات جسمانی و روحی انسان. این شناخت را در اصطلاح، «علم حصولی» می‌نامند. دوم: شناخت خداوند متعال بگونه‌ی مشاهده‌ی قلبی به اندازه‌ی ظرفیت وجودی خود، یعنی اگر انسان در راه بندگی حقیقی و خالصانه‌ی خداوند قدم بردارد و با نفس خویش مجاهده کند و او را در تمامی امور به خشنودی خداوند متوجه گرداند، کم کم پرده‌هایی که بین او و خدا وجود دارد، برداشته می‌شود و به اندازه‌ی ظرفیت وجودی خود، شناخت قلبی و حضوری به خداوند متعال پیدا می‌کند. به این شناخت «علم حضوری» گفته می‌شود.

#### ۴- مراحل سیر و تطوّر انسان در آفرینش

آنچه واضح و مبهم است آن است که شناخت انسان به آسانی حاصل نمی‌گردد و نیاز به بررسی همه‌جانبه و موشکافانه در همه ابعاد و نواحی دارد. چه آن بعدی که او را به جسم و عالم ماده مرتبط می‌سازد و چه بعدی که او را از عالم طبیعت ممتاز ساخته و تا مرحله قرب الهی بالا می‌برد، زیرا طبق آنچه از قرآن کریم و سایر کتب و روایات اسلامی مشخص است، انسان موجودی پیچیده و گاه ناشناخته است که حتی فرشتگان الهی از درک شناخت و اهمیت آفرینش او عاجز مانده و به جهت خلقت او در مقابل پروردگار لب به اعتراض گشودند.

بنابراین، آدمی لازم است تا آنجا که می‌تواند به راه‌های شناخت خویش نفوذ کرده و از هیچ تلاشی در این مسیر دریغ نرزد؛ چرا که عدم شناخت خویش مساوی با محصور شدن در عالم طبیعت و ماده و دست نیابی به هدف اصلی خلقت است.

با توجه به نکات عرض شده و در ادامه مباحث قبل که به تعریف مختصری از انسان دست یافتیم و به اهمیت شناخت و جایگاه او در عالم هستی پرداختیم؛ لازم است به گونه‌ای مجزا ابعاد مَلَکی و ملکوتی انسان را مورد کنکاش قرار داده و مبدأ و مقصد هر کدام را از دیدگاه اسلام بررسی کنیم، زیرا همانگونه که در مباحث پیشین بیان داشتیم یکی از راه‌های شناخت پروردگار تفکر و تعقل پیرامون شگفتیهای خصوصیات جسمانی و روحی انسان است که پرداختن به هر یک ما را به هدف اصلی پژوهش پیش رو که آگاهی به طریق تصعید یا تضعیف حیات تکاملی انسان از طریق شناخت روح و جسم و تأثیر متقابل این دو بریکدیگر است؛ سوق می‌دهد.

موجودات عالم خلقت همگی یک جنبه دارند، بعضی از آن‌ها مانند فرشتگان و مجردات، تنها جنبه‌ی فراطبیعی دارند و برخی دیگر مانند موجودات عالم ماده، تنها

جنبه ی طبیعی بودن؛ اما خدا انسان را از دو جنبه ی طبیعی و فراطبیعی به وجود آورده است که جنبه ی طبیعی همان جسم مادی و خاکی انسان است و جنبه ی فراطبیعی به عالم روح و ملکوت باز می گردد که در ادامه به شرح و تفصیل هر یک مطابق با آیات قرآن و روایات وارده از ائمه معصومین (علیهم السلام) خواهیم پرداخت. (مرکز تحقیقات اسلامی سپاه، ۱۳۷۸، ص ۱۲).

## ۵- جسم و طبیعت مادی انسان

طبیعت انسان در آفرینش، نخست از خاک و گل آغاز شد. سپس به شکل حمأ مسنون و صلصال درآمد و سرانجام با پیکری مستوی و کاملاً پرداخته، پا به هستی گذاشته «...إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ»؛ «آن گاه که پروردگارت به فرشتگان گفت: من آفریننده ی بشری از گل خواهم بود.» (ص، آیه ۷۱)؛ «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ...»؛ «من آفریننده بشری از گل خشکیده، از لجن مانده ی بدبوی خواهم بود.»؛ «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ\* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»؛ «پس وقتی آن را پرداختم و از روح خود در آن دمیدم برای او به سجده درافتید.» (حجر، آیه ۲۸ و ۲۹)

سیر وجودی در فرزندان آدم (علیه السلام) اگرچه از خاک آغاز می شود، لیکن در ادامه از آبی سرچشمه می گیرد که قرارگاه آن، میانه ی (صلب) و (ترائب) است: «خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ\* يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ»؛ «از آبی جهنده آفریده شده است\* که از میان ستون پشت و استخوان های سینه بیرون می آید.» (طارق، آیه ۷۶)

پس خدای سبحان آفرینش انسان را از خاک آغاز کرد و سپس ادامه نسل او را از آب قرار داد. «...وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِن طِينٍ\* ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ»؛ «... و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد\* سپس [تداوم] نسل او را از چکیده ی آبی حقیر مقرر کرد.» (سجده ۷ و ۸)

این نسل نیز از نطفه به علقه آمده و علقه به مضغه و مضغه به استخوان تبدیل شد و استخوان هم به پیراهنی از گوشت آراسته گردید. «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»؛ «آن گاه نطفه را لخته خونی کردیم، و لخته خون را به پاره گوشتی مبدل نمودیم پس آن را استخوان ها کردیم، آن گاه به استخوان ها گوشتی پوشاندیم، سپس آن را آفرینشی دیگر دادیم [و در آن روح دمیدیم]. پس پر خیر و پاینده است خدایی که بهترین آفرینندگان است.» (مؤمنون (۲۳)، آیه ۱۴)؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۴ و ۲۵)

## ۶- روح و دلائل موجود بر مجرد آن

از دیرباز این مسأله مطرح بوده که آیا انسان غیر از بُعد مادی و عناصر فیزیکی و فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی جنبه ی دیگری نیز دارد یا خیر؟ بعد از اثبات اینکه انسان حقیقت دیگری غیر از این بدن دارد، باید دید که آن نیز مادی بوده و حالات مادی را دارد؟ یا امری است که از خواص ماده و آثار جسم میراست؟ و اینکه چه مستنداتی را می توان بر مجرد وی مطرح ساخت؟ (مرکز تحقیقات اسلامی سپاه، ۱۳۷۸، ص ۲۵)

در قرآن کریم کیفیت آفرینش انسان به گونه ای گسترده تشریح شده است. پس از آفرینش طبیعت انسان از گل و خاک، سخن از آفرینشی دیگر است که گاهی از آن به (کن فیکون) تعبیر شده است: «... خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ «... که او را از خاک آفرید سپس به او گفت: باش، پس وجود یافت.» (آل عمران (۳)، آیه ۵۹)

قرآن کریم درباره ی دمیدن روح و جانی که در کالبد انسان سبب شرافت وجودی اوست می فرماید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»؛ «پس وقتی آن را پرداختم و از روح خود در آن دمیدم برای او به سجده درافتید.» (حجر، آیه ۲۹)

در حقیقت انشای خلقی در آیه ی «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (المؤمنون (۲۳)، آیه ۱۴) نیز به همین نفخ روح الهی در انسان اشاره دارد، چنانکه خدای سبحان به دلیل انشای آن به خود تبریک می گوید: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (المؤمنون (۲۳)، آیه ۱۴)

این روح الهی منشأ حیاتی است که فصل الفصول حقیقت انسان و تمایز او از سایر موجودات است. در حقیقت شناخت همین روح الهی ما را به شناخت خدا می رساند. و ما را به نهایت حیات تکاملی سوق می دهد.

آیات مربوط به روح دوگونه اند:

یک. دسته نخست، آیاتی که نشان می دهد روح پیش تر بوده و سپس به بدن تعلق گرفته است. نظیر آیات نحوه پیدایش آدم ابوالبشر (علیه السلام): «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ \* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»؛ «آن گاه که پروردگارت به فرشتگان گفت: من آفریننده ی بشری از گل خواهم بود \* پس چون او را [کاملاً] نظام بخشیدم و از روح خویش در وی دمیدم برای او به سجده افتید.» (ص (۳۸)، آیه ۷۱ و ۷۲)

بر اساس ظاهر این آیه، روح قبلاً وجود داشته و پس از رسیدن به نصاب خاص، به آن تعلق گرفته است. در واقع افاضه ی اشرافی یافته است که روایاتی نیز مؤید این آیات است.

دو. آیاتی که نشان می دهد، روح از همین نشئه ی طبیعت و بدن برمی خیزد؛

یعنی موجود مادی، ادوار و اطواری را پشت سر می گذارد و به مرحله ی روح می رسد. این دسته آیات، (جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء) بودن روح را تأیید می کند، یعنی در ابتدا جسمانیت، سپس اضافه و باقی ماندن در آن مانند همان آیه ای که می فرماید: «ما بشر نخستین را از گل خلق کردیم و نسل او را از آب آفریدیم؛ آنگاه نطفه را علقه و علقه را مضغه و مضغه را استخوان کرده، لباس از گوشت به پیکر این استخوان پوشاندیم و او را به آفرینش دیگر پدید آوردیم.» «...فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»؛ «آن گاه به استخوان ها گوشتی پوشاندیم، سپس آن را آفرینشی دیگر دادیم او در آن روح دمیدیم. پس پر خیر و پاینده است خدایی که بهترین آفرینندگان است.» (المؤمنون (۲۳)، ۱۴)

یعنی همان موجود را به چیز دیگری تبدیل کردیم. عبارت «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» نشان می دهد که خلق آخر، از سنخ مراحل گذشته یعنی تحولات مادی و تطورات ماده نیست؛ به دیگر سخن، اگر باز هم امری مادی، تشریح و تبیین پذیر و در دسترس علوم تجربی خلق می شد، دیگر چنین نمی فرمود: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»

جمله «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» از عبارات پرمحتوای قرآن کریم است. انسان «أَحْسَنُ الْمَخْلُوقِينَ» است؛ از این رو ذات مقدس خدا هم «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» می شود و خدای سبحان، پس از آفرینش این مجموعه خدا را أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ می خواند.

توضیح آنکه مراحل تطوّر بدن انسان را حیوانات دیگر نیز دارند؛ یعنی مراحل تبدیل نطفه به علقه، مضغه، استخوان و در نهایت جنینی را حیوانات دیگر هم دارند؛ ولی خداوند درباره آنها از این عبارت «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» استفاده نکرده است. همچنین اگر سخن از روح تنهاست، فرشتگان نیز روحی در کمال عظمت و طهارت اند؛ ولی پس از خلقت آنها چنین نفرموده است.

پس این أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ بودن خدا که مستلزم أَحْسَنُ الْمَخْلُوقِينَ بودن کار خداست، نه به بدن انسان مربوط است و نه به جان او؛ یعنی نه بدن به تنهایی مهم است؛ نه جان، بلکه به این دلیل است که موجودی مجرد (روح)، بی تجافی تنزل می کند و با موجودی مادی (جسم) هماهنگ می شود و هر دو، معجونی به نام (انسان) را پدید می آورند که از آن به (کون جامع) یاد می گردد. مهم این است که انسان با داشتن همه - ی سرمایه های خود و فرزاندگی که از (روح) نشئت گرفته است و نیز داشتن موانع و رهنمودهائی که از نشئه «تراب»، «طین»، «حمأ مسنون»، «طین لازب» و «صلصال کافخار» با خود آورده است، بتواند از همه موانع و عقبه های کثود بگذرد و معلم فرشته ها شود. البته انسان هائی که با داشتن همه این سرمایه های گرانقدر، در زمین خلود دارند، مصداق «...أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ...»؛ «آنها چون چهارپایانند بلکه

گمراه‌ترند.» (اعراف (۷)، آیه ۱۷۹) هستند و خدا برای آفرینش آنان خود را به أحسن الخالقین نمی ستاید همچنین درباره ی آفرینش کسانی که قلبی چون سنگ یا سخت تر دارند؛ «كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً...»؛ «به سختی سنگ‌ها یا سخت‌تر از آن...» (بقره (۲)، آیه ۷۴) نمی فرماید: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» بلکه تنها مصادیق «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ»؛ «قطعا در این [عقوبت‌ها] برای آن کس که صاحب دل است یا با حضور قلب گوش فرا می‌دهد عبرتی است.» (ق (۵۰)، آیه ۳۷) از این مزیت برخوردارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۴-۳۳)

به طور کلی آنچه که می توان در مورد مراحل تکامل انسان و نحوه ی سیر و تحول آن از یک موجود مادی و طبیعی به یک موجود فراطبیعی و ملکوتی بیان داشت را قرآن کریم به عنوان (صیروت) معرفی کرده است. تفاوت صیروت با سیر این است که سیر به معنای حرکت است که در همه اجرام زمین و آسمانی وجود دارد. اما صیروت، یعنی تحول و شدن و از نوعی به نوع دیگر، و از منزلتی به منزلت دیگر و از مرحله ای به مرحله ی دیگر تکامل یافتن.

انسان‌ها نیز که بی استثنا در حال سیر و حرکت اند، صیروت، تحول و شدن را پیش رو دارند که نهایت آن، لقای حق تبارک و تعالی است؛ زیرا هر یک چهره ای دارند که رهبری آن به دست خداست. «وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا...»؛ «و برای هر قومی جهت و قبله‌ای است که رو به سوی آن می‌کند.» (بقره (۲)، آیه ۱۴۸)

نکته دیگری که در این باب لازم است یادآوری کنیم آن است که، انسان در هر مرتبه از وجود، حکم همان مرتبه را داراست، در مرتبه ی نطفه، حکم مادیت را دارد و هنگامی که به مرحله ی نباتی رسید، باز هم جسمانیتهش محفوظ است؛ اگر چه بعضی در این مرتبه، مجرد ضعیفی را قائلند و چون پا به مرحله ی حیوانیت گذاشت، مرتبه ی ضعیفی از تجرد برایش حاصل می شود و با صیروت جوهری، سرانجام به مرتبه ی ادراک کلیات و بقای روحانی بار می یابد و این همان صورت جدیدی است که بر روی صورت - های پیشین افاضه می شود و به اصلاح، لبس بعد لبس است نه لبس بعد از خلع؛ یعنی پوشیدن بعد از پوشیدن، نه پوشیدن بعد از بیرون آمدن. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۹-۷۳)

بعد از اینکه از طریق آیات الهی دانستیم انسان تنها موجودی طبیعی و مادی نیست همانند سایر موجودات عالم طبیعت که وجودش وابسته به همین جسم خاکی باشد و قدرت سیر و تحول او نیز متفاوت با سایر مخلوقات بوده و می تواند تا انتهای کمال انسانی و اتصال به قرب الهی و جاودانگی حقیقی پیش می رود و این امر مهم تنها از طریق جنبه ی فراطبیعی و ملکوتی انسان که همان روح است حاصل می شود، بحث دیگری مطرح می شود و سؤالات دیگری به میان می آید که به برخی از آنها در

ابتدای بحث اشاره نمودیم و خلاصه می شد در اینکه چه دلائلی بر تجرّد و غیر مادی بودن روح می توان اقامه نمود.

فیلسوفان الهی و جمعی از متکلمان به تجرّد روح و نفس معتقدند که حق با ایشان بوده و دلائلی چند از قرآن و عقل به آن دلالت می کند.

هنگام تصور، تصویری بزرگ در ذهن، این تصویر بزرگ در سلولهای مغز جای می گیرد که لازمه آن انطباق بزرگ بر کوچک است، یعنی صورت ادراکی در عین حال که بزرگ است در جان کوچک جای می گیرد و این امر محال است. بنابراین باید بگوییم: صورت ادراکی که خصوصیت ماده را ندارد و امری مجرد است، به وسیله ی روح مجرد درک شده است.

از آنجا که صورتهای ادراکی را با جای گرفتن در سلولهای مغز درک می کنیم، با توجه به اینکه سلولهای مغز، مادی و محکوم ویژگی های عمومی ماده می باشند که از آن جمله (تغییرپذیری) است، ادراکات نیز نمی توانند ثابت باشند و شخصی که خاطرات پنجاه سال قبل خود را به یاد می آورد، چگونه می توتند بگویند، این همان چیزی است که قبل از این درک کرده ام؟! و حال آنکه در ظرف این مدت اعصاب و مغز او با همه محتویات مادی خود چندین بار تا آخرین جزء مادی و سلولهای آن تغییر و تبدیل یافته است. (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۹)؛ (مرکز تحقیقات اسلامی سپاه، ۱۳۷۸، ص ۳۳ و ۳۴) راه دیگر برای اثبات وجود روح، تجربه درونی یا شهودی است. البته این «شهود» در همه قوی نیست، اما با تلاش و جدّیت می توان این «شهود» را قوی کرد و خود را به مرحله آگاهی رساند. ولی آگاهی کامل به روح فقط از طریق سیر و سلوک عرفانی ممکن است که سبب ایجاد معرفت به مراتب عالی توحید می گردد، زیرا «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ج ۲، ۱۳۹۱، ص ۳۲) (خودشناسی مقدمه خدانشناسی است). شهود حقیقت نفس موجب شهود خداوند است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۶)

در ادامه به چند نمونه ی روشن از آیاتی که به آن برای تجرّد نفس و روح استدلال شده، نیز اشاره می - کنیم:

الف- آیات (توقّی) که به بیان یک نمونه از آنها بسنده می کنیم:

«قَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ»؛ «و گفتند: آیا وقتی [مردیم و] در زمین ناپدید شدیم، در آفرینش تازه ای خواهیم شد؟ بلکه آنها به لقای پروردگارشان کافرند.» (سجده (۳۲)، آیه ۱۰)

که منکران معاد یا کسانی که قرآن کلام آنها را نقل می کند معتقد بودند که انسان معین بدن مادی است و بعد از مرگ بدنش گم شده و از بین رفته و قابل بازگشت نیست. خداوند متعال در جواب این شبهه می فرماید: شما هرگز گم نمی شوید، زیرا شما بدن مادی نیستید، بدن مادی قابلیت انقسام و تجزیه و تفرقه دارد، ولی شما را



(روح شما را) ملائکه در امر مرگ شما، گرفته و نگه می دارند و چون روح قابل تجزیه و تفرقه نیست، از بین نخواهد رفت و گم نخواهد شد و سپس شما به سوی پروردگارتان باز می گردید. (مصباح، ۱۳۶۸، ص ۴۵۰ و ۴۵۱)

ب) آیه ای که روح را از عالم امر معرفی کرده است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»؛ «و از تو در باره ی روح می پرسند، بگو: روح از [عالم بالا و] فرمان خدای من است و شما از علم جز اندکی داده نشده اید.» (اسراء (۱۷)، آیه ۸۵)

یعنی روح موجودی است از عالم دیگر غیر از ماده و خلق مادی و از سنخ موجودات مادی نیست تا زمان بردار بوده و متوقف بر ماده و مادیات باشد. (طباطبایی، ج ۱۳، ص ۱۹۷)؛ (مرکز تحقیقات اسلامی سپاه، ص ۳۴-۳۶)

## ۷- منزلت انسان، محصول روح یا جسم

بعد از اثبات اینکه انسان دارای دو جنبه حیوانی و معنوی بوده و روح امری مجرد است، این سؤال مطرح می شود که انسانیت انسان به کدامیک می باشد؟ یعنی اعمال و صفات انسان به کدامیک نسبت واقعی دارد. آیا اصالت انسان به جسم و بدن اوست، یا به روح اوست، یا هر دو بعد او با هم، شخصیت انسان را تشکیل می دهند و به او اصالت می بخشد؟

هرچند این بحث از جنبه جامعه شناسان می باشد، لیکن از نظر دینی، روانشناسی و فلسفی هم می - توان به آن نگریست. در طول تاریخ و میان اقوام مختلف دو پاسخ به این پرسش داده شده است. هر یک از این دو نظر دارای لوازم و پیامدهایی است که به طور قطع از یکدیگر تفکیک ناپذیر است.

لازمه نظر اول از زیربنابودن جنبه حیوانی؛ عدم تمایز اساسی بین انسان و حیوان و اصالت دادن به گرایش های انسانی است، از طرفی دیگر واقع گرائی انسان درباره ی جهان نفی می شود، زیرا طبق این بینش، هیچ دید و نگرشی نمی تواند بی طرفانه باشد و هر دیدی یک گرایش خاص مادی را منعکس می - کند.

بر اساس نگرش دوم (اصالت معنویت)، سیر تکامل انسان از حیوانیت آغاز و به سوی انسانیت کمال می یابد و پرورش روحی زیربنا بوده و گرایش های انسانی نفی نمی شود؛ هر کس می تواند بطور کامل بر جنبه ی حیوانی خود چیره شود و ایمان و اعتقاد دینی پیدا کند و توسط انبیاء از جانب خداوند پرورش می یابد. در این نگرش، انسان دارای تکلیف، مسئولیت، تکامل، استقلال و اختیار می باشد و نسبت به هر پدیده ای، در مسیر هدفدار خویش، نمی تواند بی تفاوت باشد. (در این بخش از کتاب انسان

و ایمان شهید مطهری استفاده شده است). او مانند حیوانی نیست که گرسنگی، درد و رنج دیگران او را نیازارد یا نسبت به سرنوشت خود و دیگران بی تفاوت باشد، بلکه در راه اهداف معنوی، تلاش، جوشش، حرکت و یا حداقل احساس تأسف و درد دارد. (مرکز تحقیقات اسلامی سپاه، ۱۳۷۸، ص ۶۹-۷۱)

در ادامه با ذکر پاره ای از دلایل عقلی و نقلی در خواهیم یافت که اصالت انسان به روح اوست نه به جسم و طبیعت مادی. و آنچه که انسان را به مقامات رفیع و منیع و شایسته ی هدف آفرینش او خواهد رساند در رابطه با روح است نه جسم. اما این نکته را نیز نباید از خاطر برد که جسم نیز در راستای هدف خلقت و تکامل نقش بسیار مهمی را ایفا می کند و نمی توان بدون در نظر گرفتن و شناخت آن طریق تکامل را پیمود. که در ادامه انشاءالله به اهمیت نقش هر یک از ابعاد مادی و معنوی و تأثیرات آنها بر یکدیگر بیشتر خواهیم پرداخت.

#### ۷-۱- دلیل عقلی بر اصالت روح

عالم خواب می تواند تأیید خوبی بر اصالت روح باشد. در آن هنگام، تعلق روح به بدن بطور کلی قطع نمی شود، از این رو بدن با تعلق ضعیف روح به آن از فعالیت ضعیفی برخوردار است، اما خود نفس در عالم خواب با قدرتی که دارد و تا حدودی از ماده به درآمده و از محدودیت ماده خود را رهانده است کارهایی انجام می دهد که در عالم بیداری هرگز بر او ممکن نیست، اطلاعاتی که می تواند در خواب از گذشته و آینده کسب کند، گاه چنان حیرت انگیز است که راه هرگونه انکار نسبت به اصالت روح را سد می کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۸۲ و ۳۸۳)؛ (صدر الدین (ملاصدرا)، ج ۹، ۱۹۸۱ ه.ق، ص ۱۸۶)؛ (مرکز تحقیقات اسلامی سپاه، ۱۳۷۸، ص ۳۹ و ۴۰)

#### ۷-۲- دلایل نقلی بر اصالت روح

از آیات و روایات بسیاری به صراحت یا اشاره می توان این حقیقت را دریافت که شخصیت و حقیقت انسان به بعد روحانی و نفسانی اوست، نه جنبه ی جسمانی و بدن او، که برای نمونه به چند نمونه از آنها اشاره می کنیم:

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ «و مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند، پس خدا هم خودشان را از یادشان برد. آنان همان فاسقانند.» (حشر (۵۹)، آیه ۱۹)

ما می دانیم که کافران تمام همت خود را در بعد مادی و لذت های مربوط به بدن به کار می بردند، پس آنچه از آن غافل بودند، جنبه ی معنوی و روحی بوده است. در این آیه نیز حقیقت انسان به جنبه روحی او معرفی شده است. (مرکز تحقیقات

اسلامی سپاه، ۱۳۷۸، ص ۴۰)

آیاتی که بر زنده بودن شهیدان دلالت دارند، نیز از جمله ی این آیات اند:  
«وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنَّ لَّا تَشْعُرُونَ.» «و به کشتگان راه خدا مرده نگوئید، بلکه زنده‌اند ولی شما درک نمی‌کنید.» (بقره (۲)، ۱۵۴)  
روشن است که زندگی پس از مرگ برای شهیدان زندگی ویژه و بسیار مطلوبی است و تعبیر قرآن که می‌فرماید: «تزد پروردگارشان روزی می‌برند» به این نکته اشاره دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۵)

و تعداد دیگری از آیات الهی که شرح آنان در این مجال نمی‌گنجد.

روایات وارده از معصومین (علیهم السلام) نیز مؤید مطلب فوق است من جمله: روایتی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که امیرمؤمنان (علیه السلام) فرمودند: «أصل الانسان لُبُّه و عَقْلُهُ دِينُهُ»؛ «اصالت انسان به خرد اوست و عقل او دینش است.» (مجلسی، ج ۸، ۱۴۰۳ ه.ق، ص ۸۲)  
بنابر این انسان تنها یک حقیقت دارد و این حقیقت یگانه، دارای یک اصل و یک فرع است. اصل او روح الهی و فرع او که همواره پیرو آن اصل است، بدن اوست. پس محور تعلیم و تعلم جان آدمی است، نه بدن و نه مجموع جان و بدن. روح، نه مذکر است و نه مؤنث؛ بنابراین جان است که به اسمای الهی عالم است؛ نه تن. در نتیجه، جان آدمی معلم فرشته هاست، نه تن او. نیز مسجود ملائکه جان انسان است، نه جسم او و نه مجموع جسم و جان وی. خضوع فرشتگان در برابر جان آدمی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱)

## ۸- اهمیت بعد مادی و روحی حیات انسان و نحوه تعامل آنها با یکدیگر

همانگونه که اشاره نمودیم اصالت و ارزش وجود انسان یا به عبارتی انسانیت انسان بر می‌گردد به جنبه ی روحی او. لیکن نمی‌توان از جنبه ی دیگر آن که طبیعت و جسم خاکی است غافل شد و جایگاه و اهمیت آن را نادیده گرفت، زیرا آدمی از رهگذر همین طریق است که سلوک الهی را می‌پیماید و به حقیقت خویش دست می‌یابد. بنابراین در ادامه ضروری می‌دانیم اهمیت هریک از این ابعاد و ضعف‌ها و نقاط قوت آن‌ها بر یکدیگر را بطور جداگانه مورد بررسی قرار دهیم. در واقع با پرداختن به این قسمت به بخش عظیمی از هدف پژوهش پیش رو دست خواهیم یافت.

### ۸-۱- بعد مادی حیات

اهمیت بعد مادی حیات از دیدگاه اسلام، از دو جهت در نظر گرفته می‌شود:

الف: واقعیت ابعاد مادی حیات که در مجرای قوانین خاص خود قرار گرفته و انسان

زنده، از کم‌ترین اخلال در آن ابعاد، احساس رنج و شکنجه می‌نماید. به عبارت دیگر: اهمیت این بعد در خود آن نهفته و در هر لحظه ای جویای تأمین و تضمین خود می‌باشد. از این رو، اسلام به شناخت و بررسی این بعد- فی نفسه- دستور اکید صادر نموده و تفکر و سازندگی این بعد را به تنهائی عبادت تلقی می‌کند.

بنابراین، بررسی‌های علمی برای تحصیل معرفت درباره‌ی این بعد، از دیدگاه اسلام ضروری است و هرگونه مسامحه در این تلاش و کوشش صحیح نیست، مگر بررسی‌هایی که بعدِ روحیِ حیاتِ انسان‌ها مضرّ باشد، مانند بررسی‌های علمی برای به دست آوردن طرق ناهشیاری به وسیله‌ی تنظیم مواد مخدر و مست‌کننده.

آیات قرآنی فراوانی وجود دارد که سیر و تحقیق در خلقت انسان را از ابتدای نشو و نمو و عبور از مراحل جنینی و چگونگی رشد جسمانی او، مورد توصیه قرار می‌دهد.

ب: اهمیت بعد مادی حیات از این رواست که آن میدانِ فعلیتِ بعدِ روحیِ انسان است و با هر خللی که به بعد مادی حیات وارد شود، به همان اندازه، بعد روحی حیات مختل می‌گردد. بحث و بررسی‌های مفصل و مشروح درباره‌ی توضیح رابطه‌ی بعد مادی و بعد روحی حیات فیزیکی از کارهای ضروری است که بدون آن، احتمال مختل ساختن قانون اساسی هر دو بعد، بسیار قوی است. به همین جهت بوده که دانشمندان اسلامی با نظر به منابع اسلامی، ارتباط بعد روحی حیات را که در بعد مادی حیات به فعلیت رسیده و رشد پیدا می‌کند، با بیانات گوناگون با همان بعد مادی مطرح می‌سازند، مانند: سوار و مرکب، محصول عالی و زمینه‌ی به وجود آمدن نوعی محصول، پرنده و قفس و ...

از طرف دیگر، اسلام با توجه به تأثیر و تأثیری که این دو بعد در یکدیگر دارند، دستورات صریحی برای شناخت و بهداشت هر دو بعد صادر می‌نماید. از نظر به جهت دوم از اهمیت بعد مادی که جنبه‌ی وسیله‌ای برای رشد و کمالِ بعدِ روحیِ حیات دارد، توصیه‌ی شدید صادر می‌شود تا مردم، تن‌پروری و شهوت‌پرستی و رفاه‌طلبی و خودکامگی و قدرت‌پرستی را کنار گذاشته و با بعدِ مادیِ حیات، معامله‌ی وسیله‌ای برای بعد روحی آن بنمایند. (جعفری تبریزی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۶ و ۱۲۷)

#### ۸-۲- بعد روحی و تأثیر آن بر جسم در تصعید یا تضعیف حیات تکاملی انسان

آنچه در این بخش بدان پرداخته می‌شود، در واقع پاسخ اصلی به هدف پژوهش پیش رو است که از ابتدای بحث درصدد دستیابی به آن بودیم، یعنی همان چیزی که حقیقت انسان به آن برمی‌گردد و او را بر سایر مخلوقات برتری می‌بخشد که همان روح الهی اوست از چه طریق آدمی را به سرچشمه کمال بی-نهایت و قرب الی الله متصل کرده و بر مبنای چه اصل و قاعده‌ای از راهی غیر آن نمی‌توان طریق تصعید کمال را پیمود و مدعی بود تا این بعد در

آدمی به فعلیت و شکوفایی نرسد، او نخواهد توانست قدم از مرحله ی حیوانیت و مادیت فراتر نهد؟. سؤال دیگر اینکه اگر روح، مجرد است چه معنا دارد که تغییر و تکامل پیدا کند؟ مگر تغییر و تکامل مخصوص مادیات نیست؟. به عبارتی روح مجرد چه رابطه ای با بدن مادی دارد و چگونه تغییر و تکامل پیدا می کند؟

این بعد در بنی نوع انسانی از اهمیت بالائی برخوردار است. از دیدگاه اسلام نیز بعد روحی هراندازه در اداره ی حیات انسانی مؤثرتر باشد، حیات به رشد و کمال خود بیش تر موفق می شود. مسلم است که تمایز انسان از دیگر جانداران، در همین بعد نهفته است. برخلاف حیات طبیعی محض یا بعد مادی حیات، بعد روحی احتیاج شدیدی به تعلیم و تربیت و اراده ی به فعلیت رساندن دارد. در این بعد، اراده داشتن بعد روحی و برخوردار شدن از آن، بدون اراده ی جدی امکان پذیر نیست و تنها این اراده است که انسان را متولد می سازد. یعنی از زمان بروز این اراده است که آدمی به عنوان «انسان» شروع به زندگی می کند، ولی پیش از بروز آن، همان حیوانی است که دارای استعدادهای متنوع بوده است. اگر بر فرض محال، دانش همه ی هستی و قدرت دگرگون ساختن آن در اختیار کسی گذاشته شود نخواهد توانست برای خویشتن و برای دیگران، کوچکترین گامی در بالاتر از قلمرو خود محوری بردارد. بنابر این بدون اراده ی مزبور، هیچ گامی مستند به خود او نخواهد بود. قرآن مجید بعد حیات را «حیات طیبه» خوانده است.

«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنشَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً...» «هر کس از مرد یا زن کار شایسته کند- در حالی که مؤمن باشد- قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای حیات حقیقی می‌بخشیم.» (نحل (۱۶)، آیه ۹۷)

این بعد از حیات، آن حیات حقیقی است که همه مریبان الهی آن را به مردم تعلیم داده و آنان را برای برخورداری از چنین حیاتی، تربیت و تزکیه می نمایند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ...» ؛ «ای مؤمنان! ندای خدا و پیامبر را آن‌گاه که شما را به پیامی حیاتبخش می‌خواند، اجابت کنید...» (انفال (۱۶)، آیه ۲۴)

این بعد از حیات است که بر مبنای اصل ثابت و قانون پایدار، در زندگی دنیوی به جریان افتاده و نتیجه - ی مثبت خود را در ابدیت نشان می دهد:

«يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ...» ؛ «خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند، در زندگی دنیا و در آخرت با سخن و اعتقاد استوار ثابت می‌گرداند...» (ابراهیم (۱۴)، آیه ۲۷)؛ (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶-۱۲۸)

پاسخ سؤالات دیگر را در مورد نحوه ی تعامل روح با بدن، بنابر نتایج حاصله از بررسی

اهمیت هر یک از ابعاد مادی و معنوی و نحوه تعامل و تأثیر آنها بر یکدیگر اینگونه می توان داد که: روح با تعلقش به بدن و با به کار بردن قوای مادی آن و از راه محسوساتی که به وسیله حواس پنجگانه بینایی، شنوایی، بویایی، چشائی، و لامسه، ادراک و احساس می کند، به مجهولاتی پی می برد که قبل از آن به آنها آگاه نبود. این معنی با قطع ارتباط با جهان خارج و جدایی روح از بدن (بعد از مرگ) بخوبی روشن می شود. از روایات پیرامون معاد استفاده می شود که بعد از جدائی روح از بدن، دیگر استکمالی برای انسان نخواهد بود، مگر برای افرادی که در دنیا تخم بعضی از اعمال نیک را نشانده باشند و در عالم برزخ از آن بهره مند شوند.

در عین حال که روح با رابطه اش به بدن به کمال و رشد می رسد، بدن را نیز تدبیر کرده و او را در امور تربیت و رشد قرار می دهد. به عبارت دیگر روح نه داخل بدن است و نه خارج آن، زیرا زمان و مکان برای موجود مجرد معنی ندارد، بلکه رابطه اش رابطه تعلقی است که احاطه به بدن دارد، یعنی در هر عضوی در عین حال که آن عضو است، روح نیز موجود است، اما وجود روح محدود به آن عضو نیست و روح در عین اینکه بالاست، پایین نیز می باشد. همچنانکه امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «إِنَّ الْأَرْوَاحَ لَا تُمَازِجُ الْبَدَنَ وَلَا تُؤَاكِلُهُ وَ أَمَّا هِيَ كَلِّلٌ لِلْبَدَنِ مُحِيطَةٌ بِهِ»؛ «همانا روح ها با بدن آمیخته و مخروج بوده و متکی بر آن نیستند، بلکه بر بدن تسلط و احاطه دارند.» (مجلسی، ج ۶۱، ص ۴۰) (مرکز تحقیقات اسلامی سپاه، ۱۳۷۸، ص ۴۲ و ۴۳)

و در پاسخ به این سؤال که رسیدن به مقام قرب با کمال روح چه ارتباطی دارد، می توان اینگونه بیان داشت که: روح موجودی مجرد، در عین علم است، هر چه روح کاملتر شود، علم او هم کاملتر می شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۹)

تکامل روحی رسیدن به مرحله یافتن است، نه تنها دانستن. نه فقط می داند، بلکه حضوراً و شهوداً ربطی بودن خود را می یابد. به هر حال، اسم چنین مرتبه ای را چه می توان گذاشت؟ شاید برای این مقام، نامی بهتر از «قرب الی الله» یا «عندالله» یافت نشود.

انسانی که به این مقام والا راه یافته است، چون از خود چیزی ندارد که نشان دهد، به میزان ظرفیت وجودی که دارد صفات جمالیه الهی در او ظهور پیدا می کند. بنابراین، هر قدر کاملتر شود، فقیرتر و ناچیزتر خواهد شد، ولی قدرت و آگاهی او بیشتر می شود و این از عجائب خلقت است که آدمی هر چه کاملتر شود فقیرتر می شود. یعنی خود آگاهی او به فقرش بیشتر می شود، عین الفقر بودن خود را بهتر درک می کند. آخرین مرحله کمال او این است که بیابد هیچ است. به تعبیر دیگر خود را نمی بیند و این خود معمائی است که حل آن انسان نیست، کاملتر و در عین حال فقیرتر! (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۱)

اکنون این پرسش مطرح می شود که چگونه برخی با پشت سر نهادن این مراحل به این مقام منیع بار می - یابند، یا عده ای در همان مراحل اولیه می مانند؟ در پاسخ باید گفت: در هر مرحله، گروهی از پای افتاده، زمین گیر می شوند. آنکه تنها در پی خوب خوردن، رشد کردن جسمی و زیبا پوشیدن است و با احساس، عاطفه و مسئولیت، سروکاری ندارد، در مرحله ی نباتی جامانده و در واقع تنها گیاه خوبی است؛ زیرا یک درخت خوب و سالم نیز دارای جذب خوب، رشد خوب و پوشش زیباست و سهمی از عاطفه و مسئولیت ندارد.

اگر از این مرحل به سلامت عبور کرد و پُست، مقام، عاطفه، احساس، وفاداری، مسئولیت و امانت برای او مطرح شد، به مرتبه ی حیوانی پای نهاده است؛ چون این امور در حیات حیوانی کاملاً مشهود است. زندگی زنبور عسل، مورچه و موربان، مسئولیت پذیری و نظم زیبای زندگی را در حیات دسته جمعی به خوبی نشان می - دهد. اگر کسی این اندازه احساس مسئولیت و امانتداری را نداشته باشد، به یقین از حیوان پست تر است: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ...» «آنها چون چهارپایانند بلکه گمراه ترند...» (اعراف (۷)، آیه ۱۷۹)

اگر تا این اندازه مسئول و امین باشد، حیوانی خوب و تربیت شده است، زیرا بسیاری هستند که به خدا و قیامت اعتقادی ندارد؛ اما امین و مسئولیت پذیرند. اگر کسی این مرحله را پشت سر نهاد و از لذت حیوانی گذشت، به مقام انسانی وارد می شود. ویژگی برجسته ی او در این مقام کرامت است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً»؛ «و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا سیر دادیم و از نعمت های پاکیزه روزی بخشیدیم و آنها را بر بسیاری از مخلوقات خود برتری دادیم، برتری کامل.» (اسراء (۱۷)، آیه ۷۰)؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷ و ۱۳۸)

در صورتی که بعد روحی حیات به فعلیت برسد، همه معرفت ها و شناخت های مخلوط با تاریکی ها و محدود از راه حواس و دیگر ابزار شناخت، با ارزیابی صحیح در حیات انسانی استخدام شده و کارمنطقی خود را انجام می دهند، زیرا بعد روحی حیات، بر همه معلومات و معارف ما یک روشنائی عام می اندازد که از فریب کاری آنها جلوگیری میکند. اما اینکه حیات؛ بدون به فعلیت رسیدن بعد روحی حیات، با آرامش و پیرایش و بازی های بی اصل می گذرد، حقیقتی است که تصدیق آن، تنها و تنها نیاز به تصور آن دارد. این مسأله در آیات متعدد قرآن آمده است، از آن جمله: «زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا...» «زندگی دنیا برای کافران زینت یافته...» (بقره (۲)، آیه ۲۱۲)؛ (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱)

آیا در این مسأله تاکنون فکر کرده ایم که همه نکبت‌ها و بدبختی‌ها و آدم‌کشی‌ها که اغلب صفحات تاریخ ما انسان‌ها را مانند سنت قانونی پرکرده، ناشی از چیست؟ البته ممکن است برای بیان علت وقاحت مستمر که استمرار آن وقاحتش را پوشانده، مطالب فراوانی گفته شود، ولی علت اصلی آن همه سیه و رزیه‌ها، چیزی جز گم شدن حقیقت حیات و دلخوش داشتن به زرق و برق و پیرایش‌های بی‌اساس حیات طبیعی محض و بازی‌گری‌ها، به نظر نمی‌رسد. بنابراین، بی‌علت نبوده که به اعتراف متفکران آگاه شرق و غرب، علی‌رغم پیشرفت‌هایی که تاکنون نصیب بشریت شده؛ دردی از دردهای اصلی بشر درمان نشده، مگر اینکه درد یا دردهای دیگری در پی داشته است. (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۱۳۲)

در سخنان امام صادق (علیه السلام) آمده است که هیچ بدنی در برابر نیت قوی، دچار ضعف و سستی نمی‌شود: «مَاضِعَفَ بَدَنٌ عَمَّا قَوَّيْتُ عَلَيْهِ النَّيَّةَ» (بابویه قمی (شیخ صدوق)، ج ۴، ص ۴۰)، بدن اصل نیست تا از خود خواسته‌ای اصیل داشته باشد، بلکه تابع روح است و از هر چه آن اصل فرمان دهد، پیروی می‌کند. پس مجرای خلیفه‌ی خدابودن در روح انسان تعیین شده و بدن نیز تحت سلطه‌ی روح است. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسرا (۱۷)، آیه ۷۰)؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹)

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد به روشنی به روشنی می‌توان به نقش مؤثر و سازنده‌ی هر یک از دو بعد مادی و روحی و دلائل خلقت و جایگاه هر یک در نزد دیگری پی برد و این مطلب را استنباط نمود که در پس خلقت هر یک چه هدف والا و انگیزه‌ی الهی نهفته بوده است و نیز این مطلب را دریافت که اگرچه آدمی تنها به سبب عظمت روحش به مقام والای انسانی دست می‌یابد اما بدون توجه به جسم خاکی و شناخت طریق پرورش آن نمی‌توان مسیر انسانی را پیمود.

در پایان باید گفت: اگرچه انسانها در حقیقت روح اشتراک دارند، اما اراده، اختیار و رفتارشان، آنها را از یکدیگر متمایز می‌سازد و هر یک را در رتبه‌های گوناگونی از قرب به گوهر حقیقی قرار می‌دهد. پس با اینکه همه آدمیان دارای زیربنای یکسان و مشابه هستند، اما این اراده است که در طول مسیر زندگیشان آنها را از یکدیگر تمییز می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱-۱۳۲)

روح انسان می‌تواند، با قدرت‌گزینشی که خدا به او داده، هر یک از فطرت یا طبیعت را در ابعاد مختلف وجود خود (یعنی علم، اراده و عمل) حاکم کند که مسلماً حاکمیت فطرت، به دلیل همسوئی و همخوانی با روح الهی و دیعه‌ی ملکوتی انسان، شاکله‌ی او را الهی می‌کند و طبیعت، چون با بدن مادی و خاکی پیوند دارد، در صورت حاکمیت، انسان را منکوس و معکوس به سمت عالم ماده و طبیعت سوق می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷-۱۱۸)



## ۹- نتیجه

انسان یکی از شگفت‌انگیزترین موجودات عالم هستی است که دارای جنبه‌های مختلفی است و با توجه به هر جنبه‌ای، موضوع علمی از علوم بشری قرار می‌گیرد. به عبارتی اگر سایر موجودات تنها دارای یک بعد وجودی هستند، انسان همه ابعاد را به یکباره می‌تواند دارا باشد. او متشکل از بعد طبیعی و فراطبیعی یا ملکی و ملکوتی است، و همین بعد فراطبیعی و دمیده شدن روح الهی در کالبد جسم خاکی است که به انسان اصالت وجود بخشیده و او را از سایر موجودات هستی متمایز می‌سازد و امتیازی به او می‌بخشد که او را بر تمامی کائنات برتری داده و جامع و شامل تمامی صفات و عناوین خداوندی گردد. یعنی ظرفیت وجودی او را به گونه‌ای سرشار می‌کند که بتواند در عالم خاکی فرمانروایی کند و در عالم افلاک تا مقام قرب الهی به پیش رود.

اما آنچه حائز اهمیت است و هسته‌ی اصلی مبحث این پژوهش را تشکیل می‌دهد آن است که انسان تا از نحوه‌ی آفرینش و اهداف و ظرفیت وجودی خویش به آگاهی نرسد به هدف نهایی خلقت که رسیدن به حیات تکاملی و کسب معرفت حقیقی نسبت به پروردگار است، دست نخواهد یافت. لذا موضوع انسان - شناسی بسیار مبحث مهم و گاه پیچیده‌ای است که ما تنها به گوشه‌ای از آن در این مجال پرداخته‌ایم و آن شناخت تقریبی بعد مادی و معنوی انسان یعنی روح و جسم و تأثرات متقابل آن‌ها بر یکدیگر در راستای صعود و یا سقوط انسان در مسیر حیات تکاملی خویش است، زیرا برخی انسانها به اندازه‌ای در دنیای مادیت غوطه‌ور شده‌اند که بعد افلاکی خویش را در میان انبوه غرائز به خاک سپرده‌اند و برخی آنچنان از طبیعت فاصله گرفته‌اند که از عظمت جسم خاکی غافل مانده‌اند، پس ضروری است هر یک از این ابعاد به گونه‌ای مجزا تفسیر شده تا مسیر اعتدال را از مسیر انحراف بازشناسیم تا نه تنها از انحراف و تباهی در دنیا دوری‌گزینیم که به بهترین و رفیع‌ترین مقام در عالم ملکوت دست یابیم. پس با افزایش سطح درک و آگاهی انسان از خویشتن، نه تنها به ابعاد پیچیده‌تری از حیات خویش دست می‌یابد که با آگاهی بیشتر در مسیر کمال خویش قدم گذاشته و در نهایت به معرفت حقیقی که شناخت پروردگار و تقرب به اوست؛ دست خواهد یافت.

### منابع و مأخذ

- قرآن کریم
۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۸۹)، غررالحکم و دررالکلم، تصحیح میر جلال الدین أرموی، تهران، انتشارات دانشگاه، تهران.
  ۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، انسان از آغاز تا انجام، محقق مصطفی موسوی تبار، قم، اسراء.
  ۳. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۲)، مبدأ و معاد، ترجمه ی حسین اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
  ۴. صدرالدین، محمد، (۱۹۸۱)، مبدأ و معاد بیروت، دار احیاء التراث العربی.
  ۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۲) نهاية الحکمة، قم، انتشارات دارالتبلیغ اسلامی.
  ۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۴)، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
  ۷. گیلانی، عبدالرزاق (۱۳۷۷)، شرح مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
  ۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت، چاپ مؤسسه الوفاء.
  ۹. مرکز تحقیقات اسلامی سپاه (۱۳۷۸)، انسان شناسی، قم، یاقوت.
  ۱۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۸)، معارف قرآن، قم، انتشارات راه حق.
  ۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸)، انسان شناسی در قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمة الله علیه).
  ۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمة الله علیه).
  ۱۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.



### بررسی تطبیقی عصمت انبیاء در قرآن و کتب مقدس تورات و انجیل

امین رضائی<sup>۱</sup>  
کبری سلیمانی<sup>۲</sup>

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۷  
پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۱۵

#### چکیده

این مقاله به بررسی عصمت انبیا در قرآن و کتب مقدس تورات و انجیل به روش تطبیقی مقایسه شده است. هر چند در این دو کتاب مقدس عصمت انبیا در دریافت و ابلاغ وحی می پذیرند، اما در قرآن با مسئله ترک اولی پیامبران مواجه میشویم در عهدین وجود ندارد، بلکه عهدین، انبیا را چون مردم عادی می پندارند که مرتکب گناهای می شوند. و از آن عصمت مورد نظر برخوردار نیستند. این مقاله بر آن است که به بررسی تطبیقی عصمت در قرآن و کتب مقدس تورات و انجیل جهت معرفت شناختی نسبت به مقوله عصمت نماید.

واژگان کلیدی: عصمت انبیا، ترک اولی، قرآن، عهدین، تورات، انجیل»

## مقدمه

هدف از بعثت انبیا تکامل و سعادت بشر است و این هدف بدون عصمت انبیا محقق نمی‌گردد. اما از طرف دیگر یکی از اصولی‌ترین موارد اختلاف بین ادیان و نیز بین فرق و مذاهب اسلامی، موضوع عصمت و حدود آن است. یکی از ارکان عقیده به اسلام، مسأله عصمت انبیا(ع) است. این بحث، همواره در طول تاریخ محل بحث و گفت و گو بوده است؛ قلّه‌های رفیع انسانیت و اسوه‌های بشریت، همیشه مورد عیب جویی واقع شده‌اند؛ کسانی که توان صعود به این قلّه بلند را ندارند، سعی در به زیر کشیدن کواکب نورانی آسمان خلقت داشته‌اند. در اهمیت این بحث، همین کافی است که بدانیم بدون اثبات عصمت انبیا(ع)، در سلسله عقاید دینی گسستی پیدا می‌شود که قابل پیوند نیست. اگر پیامبران را دست‌خوش لغزش، خطا و عصیان بدانیم، دیگر نه به کتب آسمانی اعتمادی هست و نه به رشته اتصال بین خالق و مخلوق، و نه گفتار و کردار آنان می‌تواند مایه هدایت شود. احتمال خطا و گناه هر چند ضعیف باشد ویرانگر است، چه رسد به تحقق آن و علم بدان. در چنین صورتی هدف آفرینش متحقق نخواهد شد و بشریت ره به جایی نخواهد برد و ظلمت جهل و گناه و فساد عالم را فرا خواهد گرفت. بنابراین، ما برای اثبات حقانیت ادیان توحیدی و تعالیم پیامبران و کتب آسمانی، نیاز به واسطه‌هایی مطمئن داریم که در معرض عصیان و خطا نباشند تا به این وسیله، رشته اتصال بین معبود و عابد محقق شود و از این جاست که ضرورت و اهمیت بحث عصمت در میان عقاید دینی رخ می‌نماید.

این مقاله با سوال اصلی: عصمت انبیا(ع) در قرآن و عهدین چگونه تشریح شده است؟ به تحلیل آیات قرآن کریم و آیات کتاب مقدس می‌پردازد.

### ۱. مفهوم‌شناسی «عصمت»

عصمت، اسم مصدر از ریشه «ع ص م» و عصم به معنای منع کردن و بازداشتن، پاکدامنی و نگهداشتن نفس از گناه. لفظ عصمت با مشتقاتش سیزده بار در قرآن وارد شده و این لفظ از نظر ریشه لغوی، بیش از یک معنا ندارد و آن «تمسکو نگاه داری» یا «منع و بازداری» است (آیت الله جوادی آملی تفسیر موضوعی جلد ۳). واژه عصمت در قرآن نیز چندین بار به معنای لغوی آن به کار رفته است؛

«وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» مائده ۵، آیه ۶۷. «لَا عِصْمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» هود ۱۱، آیه ۴۳.

مقصود از این لفظ در بحث عقاید، مصونیت گروهی از بندگان صالح خدا از گناه و اشتباه است. متکلم معروف شیعه، فاضل مقداد (رحمه الله) می‌گوید: «عصمت لطفی است الهی نسبت به مکلف، به گونه‌ای که با وجود آن، انگیزه‌ای برای ترک طاعت و انجام معصیت وجود ندارد،

البته همراه با قدرت و اختیار نسبت به آن‌ها.» سایر اندیشمندان عدلیه نیز عقیده ای نزدیک به این دارند. بعضی از دانشمندان عصمت در اصطلاح علم عقاید را این گونه بیان کرده اند: «عصمت ملکه ای نفسانی است که فرد را از گناه و خطا منع می کند.» اما این که بازدارنده او خدا باشد یا ملکه نفسانی خودش، تفاوتی ندارد؛ چرا که اگر بازدارنده را هم ملکه نفسانی بدانیم، باز خداوند است که به شخص، توفیق داده تا این ملکه را کسب کند یا این که خود خداوند به معصوم، این ملکه را بخشیده تا او را از ارتکاب گناه و یا حتی اشتباه حفظ نماید؛ یعنی حافظ حقیقی خداست، ولی وسیله ای برای حفظ قرار داده که آن، «ملکه عصمت» است. پس در عین این که تمام کارهامستند به خداست، معصوم به اختیار خودش ترک گناه می کند و مجبور بر آن نیست. (نشریه معرفت جلد ۳۹)

## ۲. معنای عصمت انبیا در عهدین

۱. فقط خدا جایز الخطا نیست. چنان که در کتاب ایوب آمده است: آیا انسان خاکی می تواند در نظر خدای خالق پاک و بی گناه باشد؟ (ایوب ۴: ۱۷)
۲. خطا ناپذیری برائت از مشرکان. چنان که در کتاب سموئیل اول آمده است: خداوند پاداش درست کاری و پاکی مرا داده است؛ زیرا از دستورات او اطاعت نموده ام و به خدای خود گناه نورزیده ام. همه احکامش را بجای آورده ام و از فرمان او سرپیچی نکرده ام در نظر خداوند بی عیب بوده ام. (اول سموئیل ۲۲: ۲۱-۲۵)
۳. بی گناه. چنان که در نامه اول یوحنا آمد است: شما می دانید که مسیح ظاهر شد تا گناهان را از میان بردارد و می دانید که او کاملاً بی گناه است. (رساله اول یوحنا ۵: ۳)
۴. عادل. چنانچه در سفر پیدایش آمده است: خداوند به نوح گفت: به کشتی درای تو و تمامی خاندنت؛ زیرا که در این عصر تو را در حضور خود عادل دیدم. (پیدایش ۷: ۱)

## ۳. عصمت پیامبران در قرآن

۳-۱- مراتب عصمت انبیا

عصمت انبیا در چهار مرحله بیان شده است:

مصونیت در دریافت وحی، تبلیغ و ابلاغ اصول و فروع دین

خود قرآن به عصمت پیامبران در مراحل دریافت و تبلیغ رسالت گواهی میدهد نمونه ای از آیات: سوره بقره آیه ۲۱۳: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ ... مردم امتی یگانه بودند پس خداوند پیامبران

را نویدآور و بیم‌دهنده برانگیخت و با آنان کتاب [خود] را بحق فرو فرستاد تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند داوری کند و جز کسانی که [کتاب] به آنان داده شد پس از آنکه دلایل روشن برای آنان آمد به خاطر ستم [و حسدی] که میانشان بود [هیچ کس] در آن اختلاف نکرد پس خداوند آنان را که ایمان آورده بودند به توفیق خویش به حقیقت آنچه که در آن اختلاف داشتند هدایت کرد و خدا هر که را بخواهد به راه راست هدایت می‌کند». سوره نجم آیه ۳-۴: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ . إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ . و از سر هوس سخن نمی‌گوید. این سخن بجز وحیی که وحی می‌شود نیست». مشهور متکلمان شیعه و سنی برآنند که انبیا در این زمینه عمداً و سهواً برخلاف آنچه وحی رسالی و تشریحی شده است عمل نمی‌کند. مصون از گناه و خطا هستند.

### ۳-۱-۱- مصونیت از گناه

یعنی پیامبران تحت تاثیر هواهای نفسانی قرار نمی‌گیرند و مرتکب گناه نمی‌شوند. زیرا درجه ایمانشان در حد شهود و عیان رسیده، به حدی که آدمی حالت خود را در حین ارتکاب گناه حالت شخصی ببیند که می‌خواهد خود را از کوه پرت کند و یا زهر کشنده ای را بنوشد، در اینجا احتمال اختیار گناه به صفر می‌رسد، و هرگز به طرف گناه نمی‌رود. چنین حالی را عصمت از گناه می‌نامیم. شخص به هر اندازه ای که ایمانشان قوی تر و توجهشان به آثار گناهان شدیدتر باشد، اجتنابش از گناه بیشتر و ارتکاب آن کمتر می‌شود؛ پس عصمت از گناه ناشی از کمال ایمان و شدت تقوا است، ضرورتی ندارد برای اینکه انسان به حد «مصونیت» و «معصومیت» از گناه برسد، یک نیروی خارجی جبر او را از گناه باز دارد. باید توجه داشت که عصمت امری نسبی است یعنی مراتب و درجات دارد. معصومین نسبت به آن چیزهایی که برای ما گناه است و گاهی مرتکب می‌شویم و گاهی اجتناب می‌کنیم، معصوم هستند و هرگز گناه نمی‌کنند ولی آنها هم مراحل و مراتبی دارند و نیز همه مثل همدیگر نیستند. در بعضی از مراحل و مراتب آنها مثل ما هستند در این مرحله. همانطور که ما نسبت به گناهان عصمت نداریم، آنها در آن مراحل و مراتب عصمت ندارند. از آن چیزی که ما آنها را گناه می‌شماریم آنها معصوم هستند ولی چیزهایی برای آنها گناه است که برای ما حسنه است چون ما به آن درجه نرسیده ایم. این است که ما می‌بینیم قرآن در عین حال به انبیاء نسبت عصیان می‌دهد: «و عصی آدم ربه؛ و آدم عصیان کرد به پروردگارش. طه/ ۱۲۱»، یا به پیغمبر (ص) می‌گوید: «لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر؛ تا خداوند از گناه گذشته و آینده تو درگذرد و نعمت خود را بر تو تمام گرداند. فتح/ ۲» اینها می‌رساند که عصمت یک امر نسبی است، او در حد خودش و ما در حد خودمان.

پس ماهیت عصمت از گناه بر می گردد به درجه کمال و ایمان. (م. مطهری، امامت و رهبری ص ۱۷۱-۱۷۷).

### ۳-۱-۲- مصونیت از اشتباه

یعنی پیامبران در کار خود دچار خطا و اشتباه نمی شوند. برکناری آنها از اشتباه، حد اعلاّی قابلیت اعتماد را به آنها می دهد. اشتباه همواره از آنجا رخ می دهد که انسان به وسیله یک حس درونی یا بیرونی با واقعیتی ارتباط پیدا می کند و یک سلسله صورتهای ذهنی از آنها در ذهن خود تهیه می کند و با قوه عقل خود آن صورتهای تجزیه و ترکیب می کند و انواع تصرفات در آنها می نماید، آنگاه در تطبیق صورتهای ذهنی به واقعتهای خارجی و در ترتیب آن صورتهای گاه خطا و اشتباه رخ می دهد. اما آنجا که انسان مستقیماً با واقعتهای عینی به وسیله یک حس خاص مواجه است و ادراک واقعیت عین اتصال با واقعیت است نه صورتی ذهنی از اتصال با واقعیت، دیگر خطا و اشتباه معنی ندارد پیامبران الهی از درون خود با واقعیت هستی ارتباط و اتصال دارند در متن واقعیت، اشتباه فرض نمی شود. باید توجه داشت که پیامبران نیروی به نام وحی دارند و به مبدا هستی متصلند، و به همین جهت دچار اشتباه نمی شوند. (م. مطهری، وحی و نبوت ص ۴-۱۲)

### ۳-۲- درجات عصمت

همه پیامبران معصومند ولی عصمت دارای مراتب مختلفی است. عصمت تام برای همه پیامبران لازم است، اما فراتر از آن، عصمت اکمل است که از لوازم حتمی نبوت نیست، ولی برخی از پیامبران مانند پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به آن نائل آمده اند. در این مرتبه از عصمت پیامبر به طور معمول ترک اولی هم نمی کند.

«اولی» عملی را می گویند که انجام یا ترک آن بر حسب نظر عقل و یا حکم شرعی لازم و ضروری نیست، ولی رعایت آن بهتر و شایسته تر است. بنابراین باید گفت:

۱. ترک اولی جنبه تحریمی ندارد و مستلزم عذاب و کیفر آخروی نمی باشد، حتی اگر مورد نهی الهی واقع شده باشد.

۲. رعایت آن بهتر و شایسته تر است.

۳. کسی که مرتکب ترک اولی شده، عملی را انجام داده است که تناسبی با شأن و جایگاه او ندارد.

و بر اساس آنچه گذشت می توان برای عصمت انبیا دو مرتبه به شرح زیر در نظر گرفت:



### ۱: عصمت تام؛

یعنی عصمت از هرگونه گناه و خطا در دریافت وحی، نگهداری وحی، ابلاغ وحی، تبیین و تفسیر وحی و عصمت در اجرا و عمل به مفاد وحی، در حوزه مسائل فردی و اجتماعی. همچنین عصمت از هر اشتباهی که به طور معمول موجب سلب اعتماد از پیامبران می شود، حتی در امور عادی زندگی. در نگاه شیعه، این مرتبه از عصمت برای همه پیامبران، در همه عمر لازم است.

### ۲: عصمت اتم و اکمل؛

که عبارت است از همه موارد فوق به علاوه عصمت از ترک اولی می باشد. پیامبر گرامی اسلام فرمودند: «أنا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ وَ لَا فَخْرَ و..... من سرور فرزندان آدم هستم و فخری نیست و.....». (پرسش ها و پاسخ ها ص ۲۴)

نورنامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی - تخصصی

دوره اول

شماره دوم

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

### ۳-۳- دلایل عصمت پیامبران

۱۹۸

عصمت پیامبران دلایل مختلفی دارد. این دلایل به دو دسته هستند: ۱. دلایل عقلی. ۲. دلایل نقلی که شامل قرآنی و روایی است.

### ۳-۳-۱- دلایل عقلی

نخستین دلیل عقلی بر لزوم عصمت انبیاء (علیهم السلام) از ارتکاب گناهان این است که هدف اصلی از بعثت ایشان راهنمایی بشر بسوی حقایق و وظایفی است که خدای متعال برای انسانها تعیین فرموده است و ایشان در حقیقت، نمایندگان الهی در میان بشر هستند که باید دیگران را به راه راست، هدایت کنند. حال اگر چنین نمایندگانی و سفیرانی پای بند به دستورات الهی نباشند و خودشان بر خلاف محتوای رسالتشان عمل کنند مردم، رفتار ایشان را بیانی مناقض با گفتارشان تلقی می کنند و دیگر به گفتارشان هم اعتماد لازم را پیدا نمی کنند، و در نتیجه، هدف از بعثت ایشان بطور کامل، تحقق نخواهد یافت. پس حکمت و لطف الهی اقتضاء دارد که پیامبران، افرادی پاک و معصوم از گناه باشند و حتی کار ناشایسته‌ای از روی سهو و نسیان هم از ایشان سر نزنند تا مردم، گمان نکنند که ادعای سهو و نسیان را بهانه‌ای برای ارتکاب گناه، قرار داده اند. (آیت الله مصباح یزدی ص ۲۰۲-۲۰۳)

دومین دلیل عقلی بر عصمت انبیاء (علیهم السلام) این است که ایشان علاوه بر اینکه موظفند محتوای وحی و رسالت خود به مردم، ابلاغ کنند و راه راست را به ایشان نشان دهند همچنین وظیفه دارند که به تزکیه و تربیت مردم بپردازند و افراد مستعد را تا آخرین مرحله

کمال انسانی برسانند. به دیگر سخن: ایشان علاوه بر وظیفه تعلیم و راهنمایی، وظیفه تربیت و راهبری را نیز به عهده دارند آن هم تربیتی همگانی که شامل مستعدترین و برجسته ترین افراد جامعه نیز می‌شود و چنین مقامی در خور کسانی است که خودشان به عالیترین مدارج کمال انسانی رسیده باشند و دارای کاملترین ملکات نفسانی (ملکه عصمت) باشند.

افزون بر این، اساساً نقش رفتار مربی در تربیت دیگران بسی مهمتر از نقش گفتار اوست و کسی که از نظر رفتار، نقصها و کمبودهایی داشته باشد گفتارش هم تأثیر مطلوب را نمی‌بخشد. پس هنگامی هدف الهی از بعثت پیامبران بعنوان مربیان جامعه، بطور کامل تحقق می‌یابد که ایشان از هرگونه لغزشی در گفتار و کردارشان مصون باشند.

### ۳-۳-۲- دلایل نقلی بر عصمت پیامبران

#### ۳-۳-۱- قرآن

۱. گروهی از آیات انسانها را مُخْلِص (خالص شده برای خدا) نامیده است که ابلیس هم طمعی در گمراه کردن ایشان نداشته و ندارد و در آنجا که سوگند یاد کرده که همه فرزندان آدم (ع) را گمراه کند مخلصین را استثنا کرده است چنانکه در آیه (۸۲ و ۸۳) از سوره ص از قول وی می‌فرماید: « قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ. » و بی شک، طمع نداشتن ابلیس در گمراهی ایشان بخاطر مصونیتی است که از گمراهی و آلودگی دارند و گرنه دشمنی وی شامل ایشان هم می‌شود و در صورتی که امکان می‌داشت هرگز دست از گمراه کردن ایشان برنمی‌داشت. بنابراین، عنوان «مُخْلِص» مساوی با «معصوم» خواهد بود. و هر چند دلیلی بر اختصاص این صفت به انبیاء (علیهم السلام) نداریم ولی بدون تردید، شامل ایشان هم می‌شود، چنانکه قرآن کریم تعدادی از انبیاء را از مخلصین شمرده و از جمله در آیه (۴۵ و ۴۶) از سوره ص می‌فرماید: «وَ اذْكُرْ عِبَادَنَا اِبْرَاهِيمَ وَ اِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ اُولَى الْاَيْدِي وَ الْاَبْصَارِ. اِنَّا اَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ» و در آیه (۵۱) از سوره مردم می‌فرماید: «وَ اذْكُرْ فِى الْكِتَابِ مُوسَى اِنَّهُ كَانَ مُخْلِصًا وَ كَانَ رَسُوْلًا نَبِيًّا» و نیز علت مصونیت حضرت یوسف (ع) را که در سخت ترین شرایط لغزش، قرار گرفته بود مُخْلِص بودن وی دانسته و در آیه (۲۴) سوره یوسف می‌فرماید:

«كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْءَ وَ الْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ.»

۲. اطاعت پیامبران را بطور مطلق، لازم دانسته، و از جمله در آیه (۶۳) از سوره نساء می‌فرماید: «وَ مَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ» و اطاعت مطلق از ایشان در صورتی صحیح است که در راستای اطاعت خدا باشد و پیروی از آنان منافاتی با اطاعت از خدای متعال نداشته باشد و گرنه امر به اطاعت مطلق از خدای متعال و اطاعت مطلق از کسانی که در معرض خطا و



## ۴. عصمت پیامبران در کتب مقدس تورات و انجیل

### ۴-۱- پیامبران در عهد قدیم

اصطلاح نبی در کتاب مقدس به گروه‌های مختلف اطلاق شده است. برخی از آنها غیبت‌گویانی بودند که حرفه و شغلشان پیش‌گویی بوده و می‌توانستند اسرار درونی مردم را بخوانند و حدس بزنند و گذشته آنان را باز گویند و در برابر مزدی که می‌گرفتند از آینده پیش‌گویی کنند، پاره‌ای از ایشان در ایشیای در ایشیای بودند که با ساز و آواز و حرکات رقص مانند به حالت لرز و حرکات اعضا دچار شده و در حالت بی‌خود می‌افتادند و سخنانی می‌گفتند که مردم خیال می‌کردند به آنان وحی و الهام شده و روحی دیگر در آنان نفوذ کرده و این سخنان از جانب او گفته می‌شود و عده‌ای مأموران مذهبی با وظایف منظمی در آیین پرستش اسرائیلی بودند و برخی مشاوران و رایزنان سیاسی زیرک پادشاهی و برخی دیگر رهبران سنن مذهبی اسرائیلی بودند.

خردنامه قرآن و حدیث  
دو فصلنامه علمی- تخصصی  
دوره اول  
شماره دوم  
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۲۰۱

در کتاب سموئیل اول، باب ۹ آیه ۹ آمده است «نبی امروز را در سابق رانی می‌گفتند» در کتاب اشعیا ۱۰.۳۰/ این دو نام از هم جدا ذکر می‌شود: «به رانیان می‌گویند رؤیت نکنید و به انبیا که برای ما به راستی نبوت نمایند.» در کتاب میکاه ۷/۳ این لفظ با فالگیران ذکر می‌شود.

در عهد عتیق گاهی از نبی با عنوان مرد خدا یاد می‌کردند. در کتاب اول پادشاهان باب هفدهم آیه ۱۸ آمده است که زنی خطاب به ایلیا می‌گوید: ای مرد خدا. ایاده در همین زمینه می‌گوید: عنوان و لقبی که از همه بهتر تصدیق شده «مرد خدا» «می‌باشد که در منابع شمالی وجود دارد، مخصوصاً در حکایات پیامبران قدیم مربوط به حوزه ی (الیاس الیشع) در تاریخ سفر تثنیه. این لقب احتمالاً در اصل به مردمی اطلاق می‌شده که به تصور خود، می‌توانسته‌اند قدرت الهی را در اختیار خود داشته و آن را در طرق خارق‌العاده‌ای (معجزه آسای) به کار برند. اما این واژه بسیار گسترده بود و نهایتاً به هر کسی که رابطه‌ی خاصی با خدا دارد، اطلاق می‌شد» (داوران: ۵/۱۳، اول سموئیل ۱: ۱۱).

نذیره: شخصی است که نذر کرده، خود را وقف خدمت خداوند نماید و شرایطی دارد که نباید مشروب بنوشد و همچنین انگور نخورد و موی خود را نچیند تا در ختم نذر گاهی موی وی را بچیند و شرایطی دیگر که در کتاب اعداد باب ششم تمامی مقررات را ذکر کرده است. عده‌ای از افراد، فرزندان خود را برای تمام عمر «نذیره» قرار می‌دادند، (عاموس ۲: ۱۱)؛ و بعضی از اوقات پاره‌ای از شرایط را رعایت نمی‌کردند، چنان‌چه در کتاب عاموس آمده است: «پسران شما را انتخاب کردم تا نذیره‌های من و انبیای من باشند»، (تثنیه ۱۸: ۱۸۱۹). در این قسمت انبیا و نذیره در یک ردیف ذکر شده‌اند.

در عهد عتیق پیامبری اختصاص به مردان نداشته، بلکه زنان نیز «تبیه» خوانده شده‌اند: انبیای مرد اسرائیل «پدر» و پیامبران زن نیز «مادر اسرائیل» خوانده شده‌اند. آنان عبارتند از:

«ساره» زوجه ابراهیم و مادر اسحاق، (پیدایش ۲۱: ۲) به بعد.  
«میریام» (مریم) خواهر موسی و هارون دخت عمران. «دبوره» که رهبر و مادر اسرائیل و نبیه نامیده شده است، (داوران ۴: ۴ و ۵: ۷).  
او همسر لفیدت بود که در زیر نخ دبوره بر مردم داوری می کرد. «حنه» مادر سموئیل نبی . «حلد» زوجه شلوم، آبشالوم خیاط درباری که ساکن محله دوم اورشلیم بود، (دوم پادشاهان ۲۲: ۱۴).

در کتاب مقدس، حقیقت نبوت امری بدیهی و روشن است. به صورتی که خداوند اراده و خواست خویش را به وسیله ی پیامبران به انسانها ابلاغ می نماید، (ارمیا ۱: ۴ و ۵ و ۶) و انتخاب از جانب خدا و بر حسب مشیت و اراده او است. زمانی افراد پیش از انعقاد نطفه نظیر ارمیا برگزیده می شدند، (اول پادشاهان ۱۹: ۱۶). زمانی نیز از طرف نبی دیگری به نبوت مسح می شوند نظیر الشیع از طرف ایلیا، (دلالة الحائرین: ۲/۴۰۴).

#### ۴-۱-۱- درجات انبیا

در کتاب مقدس همه پیامبران در یک درجه نبودند، بلکه موسی علیه السلام از همه بزرگتر بود به صورتی که خداوند مستقیماً با او حرف می زد، اعداد ۲۳: ۵. و دیگر پیامبران که خدا از طریق خواب و رؤیا با آنها سخن می گفت. در بعضی موارد نیز نیرویی در وجود نبی وارد می شده که او را وادار به سخن گفتن می کرده است، او حکمی می کرده یا سخنان سودمندی می گفته است یا تدبیری الهی انجام می داده است و تمامی آن در حال بیداری و تصرف حواس انجام می شده است. به همین نحو داوود مزامیر و سلیمان امثال و جامعه و سرود سرودها را نوشتند و به همین شیوه کتاب دانیال و ایوب و دیگر کتب نوشته شدند و نیز می گویند به واسطه روح القدس نوشته شدند و نظیر بلعام که خداوند کلامش را در دهان او قرار داد، (دلالة الحائرین: ۲/۴۴۳)؛ و او به واسطه روح القدس سخن می گوید، (اشعیا: ۸: ۱۹). بعضی از انبیا صاحب کتابند ولی بعضی نبوتشان به اندازه ی یک کتاب نبوده، مانند بئری که نبوتش ضمیمه کتب اشعیا شد. بعضی از انبیا تنها به قرائت کتاب و خبر دادن از گذشته و آینده اکتفا می جستند. هدیه ای می پذیرفتند و سخنی می گفتند. اما برخی در هدایت و مخصوصاً در انداز مردم سخت کوشا و پرتوان بودند. از روحی تند و سرکشی سخن می گفتند که چون تازیانه بر پیکر و اعصاب شنوندگان اثر می گذارد و بعضی هم سخت مورد تمسخر قرار می گرفتند (تثنیه ۱۸: ۱۹ و) ۱۵. فیلسوفانی نظیر ابن میمون و ابن کمونه نبوت را حد اعلای آمادگی و تجهیز قوای عقلانی و فکری و کمال قوه متخیله می دانند، (عاموس ۷: ۱۵ و ۱۴). نکته ای که در رابطه با انتخاب نبی در کتاب مقدس حائز

اهمیت است، این است که نبوت عطیه ای همیشگی و غیر قابل فسخ نیست. یعنی یک نبی لازم نیست تا آخر عمر نبوت کند. اگر نبی انحراف اخلاقی داشته باشد، موجب می شود که نبوت برای همیشه یا به طور موقت از او قطع گردد. مثلاً: «اگر پیغمبری تکبر ورزد، نبوت از وی دور می شود و اگر خشمگین گردد، نبوت، او را ترک خواهد گفت» (دلالة الحائرین: ۲/۴۰۴)

ابن میمون تصریح کرده که یک نبی در طول عمرش به طور مستمر و متصل نبوت ندارد. بلکه گاهی نبوت از او قطع می گردد. همان طور که گاهی مرتبه عالی نبوت را و زمانی مرحله پایین تر از آن را دارا می باشد. و چه بسا مرتبه عالی را یک بار در طول عمرش داشته باشد. و سپس از او قطع گردد و چه بسا بر مرحله پایین بماند، تا این که نبوتش قطع گردد. (تثنیه ۵: ۵ و خروج ۱۹: ۹)

در کتاب مقدس به مواردی برخورد می کنیم که انبیا را مدح کدرده اند، ام نه انگونه که در شأن و منزلت آن بزرگواران باشد و در این موارد مدح نیز به ندرت یافت می شود. در اینجا نمونه هایی از آن موارد ذکر می شود:

۱. درستکار و عادل : نوح... او تنها مرد در درستکار و خداترس معرفی میکند (پیدایش ۹: ۶)

۲. مستجاب الدعوه: «او یک نبی است و برای تو دعا خواهد کرد و تو زنده خواهی ماند» (پیدایش ۷: ۲۰)

۳. خداترس: خداوند نوح را مردی درستکار و خداترس معرفی می کنی کند (ایوب/۲) در باب ذمّ نبی به طور گسترده و مستقیم و غیر مستقیم وارد شده، گناهایی به ساحت مقدس آنان وارد ساخته اند که مقام و جایگاه انبیای الهی را از مقام و منزلت یک انسان معمولی نیز پایینتر آورده اند. برخی موارد آن در اینجا بیان می شود:

۱. شرابخوار: نسبت شرب خمر به حضرت لوط و حضرت نوح(ع) (دادند) (پیدایش ۹)  
۲. زناکار: حضرت لوط(زنای با محارم، پیدایش ۱۹) داوود نبی و بتشبع(زنای محصنه) (دوم سموئیل: ۱۱)

عرضه ناموس به دیگران: پیامبر خدا (ابراهیم) که الگو و پیشوا در جامعه است، به خاطر ترس از جان خدودش حاضر است ناموس خود را به دیگران عرضه نماید. (پیدایش: ۱۲)

۳. نافرمانی از اوامر خداوند: سلیمان از امر خدا سرپیچی می کند (اول پادشاهان: ۱۱)  
خداوند پیامبر را بر می گزیند و به او وحی می کند تا رسالت الهی خویش را به مردم ابلا کند. پیامبر نیز خویشتن را به طور کامل وقف خداوند می کند. همچنین باید خداوند پیامبر را برگزیند، او را بر دیگر افراد قوم او برتری بخشد و او را از چنان قدرت معنوی برخوردار گرداند که بتواند وحی الهی را دریافت نماید و آن را به قوم خویش القاء کرده، رسالت خویش

را تبلیغ کند. با همه این توانایی ها پیامبر تجسم کلمه الهی نیست، بلکه او تنها حامل و رساننده آن است.

#### ۴-۱-۲- عصمت پیامبران در دریافت و ابلاغ وحی

معتقدان به کُتب مقدّس می گویند پیامبران نباید در دریافت و تلقی وحی از خداوند خطا و اشتباه کنند و باید د این وحی و پیام خداوند را، همان گونه که خدا خواسته، بدون کم و زیاد به مردم ابلاغ کنند. این مصونیت از راه هایی مثل نزول روح خداوند در انبیا حاصل می گردد.. فعالیت روح خدا در پیامبران و خادمان او به خودی خود حرکتی نبوی و اعلامگر نزول بر تمامی مردم است (حزقیال: ۳۷)

هنگامی که روح الهی بر جان نبی می نشیند، او از قوت روح خدا پُر می شود. برای پیامبر هیچ گریزی جز اطاعت و ابلاغ امر الهی نیست.

کتاب مقدّس یهودیان، پیامبران را در امور شخصی خود پیراسته از گناه و خطا نمی داند و کارهای ناپسندند فراوانی برای آنان رقم می زند و گاهی در برخی از منابع دینی آنان به صراحت اعلام می شود که انحراف اخلاقی پیامبران، به گونه موقت یا برای همیشه، نبوت را از آنان قطع می کند مانند:

خداوند به نوح گفت: بهکشتی درای تو و تمامی خاندانت، زیرا که در این عصر تو را در حضور خود عادل دیدم (تکوین ۱: ۷)

علاوه بر این آیات دیگری وجود دارد که حاکی از عصمت انبیا است مثلا:

خداوند پاداش درست کاری مرا داده است؛ زیرا از دستور او اطاعت نموده ام و به خدای خود گناه نورزیده ام... (سموئیل دوم ۲۱: ۲۲ تا ۲۴).

#### ۴-۲- عصمت پیامبران در عهد جدید (انجیل)

مسیحیان علاوه بر وحیانی دانستن عهد عتیق، عهد جدید را نیز وحیانی می دانند و معتقدند که نویسندگان اناجیل تحت اشراف روح القدس و الهامات وی ۵ اناجیل را در بین سال های ۷۰ - ۱۲۰ م نوشته اند. کتاب های عهد جدید در مورد اصل موضوع عصمت و عدم عصمت فعلی پیامبران مطالبی را آورده اند.

«اناجیل» ضمن تکرار مطالب تورات در مورد عدم عصمت حضرت آدم (ع) و پیامبران دیگر، بیان می کند که هدف حضرت عیسی (ع) از آمدن بر روی زمین، پاک کردن گناه حضرت آدم و فرزندان اوست. در عهد جدید چنین آمده است: وقتی حضرت آدم گناه کرد، گناه او تمام نسل بشر را آلوده ساخت و باعث شیوع مرگ در سراسر جهان شد... آدم با گناه خود، باعث

مرگ عدۀ بسیاری شد، اما عیسی مسیح از روی لطف خدا، سبب بخشش گناهان بسیاری گشت. (رومیان، باب ۵، فقرات ۱۶ - ۱۲)

اناجیل در مورد عصمت فعلی حضرت عیسی(ع) چنین نوشته‌اند: شیطان به سراغ عیسی آمد و او را وسوسه کرد و گفت: اگر این سنگ‌ها را تبدیل به نان کنی، ثابت خواهی کرد که فرزند خدا هستی. اما عیسی به او گفت: نه من چنین نخواهم کرد ... سپس شیطان او را به شهر «اورشلیم» برد و بر روی بام خانۀ خدا قرار داد و به او گفت: خود را از اینجا بینداز و ثابت کن که فرزند خدا هستی.

عیسی جواب داد: بلی! ولی همان کتاب نیز می‌فرماید که خدا را بی‌جهت آزمایش مکن. سپس شیطان او را به قلۀ کوه بسیار بلندی برد و تمام ممالک جهان و شکوه و جلال آنها را به او نشان داد و گفت: اگر زانو بزنی و مرا سجده کنی همهٔ اینها را به تو می‌بخشم. عیسی به او گفت: دور شو ای شیطان! (کتاب متی، باب ۴، فقرات ۱۰ - ۳)

در انجیل «یوحنا»، عصمت رسولان (شاگردان) حضرت عیسی(ع) به نوعی بیان شده؛ زیرا در آن از قول حضرت عیسی(ع) در مورد اعمال رسولان چنین نوشته شده است: همچنان که پدر مرا به این جهان فرستاد، من نیز شما را به میان مردم می‌فرستم. آنگاه به ایشان دمید و فرمود: روح القدس را بیابید. اگر گناهان کسی را ببخشید، بخشیده می‌شود و اگر نبخشید، بخشیده نمی‌شود. (باب ۲۰، فقرات ۲۳ - ۲۱)

البته مسیحیان، عصمت فعلی حضرت عیسی(ع) را به جهت مقام اولوهی وی می‌دانند و از این رو، گستره و گسترش عصمت وی را همانند خداوند، ازلی و ابدی می‌پندارند و عصمت به این معنا را در خدا و حضرت عیسی(ع) منحصر می‌کنند؛ زیرا موضوعی به نام شوراها یا کلیسای در مسیحیت، از دوران کلیسای اولیه (ابای کلیسا) به وجود آمد که در قرون بعد هم ادامه یافت.

## ۵- نتیجه

تفاوت انبیا از لحاظ مراتب فضل و کمال جزء مشترکات قرآن و عه یین است. تورات حضرت موسی(ع) را و انجیل عیسی(ع) و قرآن حضرت محمد(ص) را برتر از دیگران می‌داند. در عهدین عصمت انبیا را در دریافت و ابلاغ وحی می‌پذیرد ولی عصمت کناه و اشتباه اختصاص به قرآن دارد. در تورات بر روی دائمی بودن نبوت و این نوع از عصمت ندارد. در تورات مملو از نسبت‌های ناروایی است که به پیامبران خود می‌دهند. مسیحیان فعلی حضرت عیسی(ع) را به جهت مقام اولوهی وی می‌دانند و از این رو، گستره و گسترش عصمت وی را همانند خداوند، ازلی و ابدی می‌پندارند و عصمت به این معنا را در خدا و حضرت عیسی(ع) منحصر می‌کنند از دید قرآن همه انبیا دارای عصمت عملی هستند.



# خردنامه قرآن و حدیث

## دوفصلنامه علمی - تخصصی

### منابع و مأخذ

#### قرآن

- \* کتاب مقدس (تورات و انجیل)
۱. ادیب آل علی، سید محمد (۱۳۸۵)، پرسشها و پاسخ‌هایی درباره مسیحیت، بی جا، نشر مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
  ۲. آیت الله جوادی آملی (۱۳۹۰) تفسیر موضوعی، انتشارات طه، قم، جلد ۳.
  ۳. آیت الله مصباح یزدی (۱۳۸۴)، آموزش عقاید، نشر بین الملل سازمان تبلیغات، قم، جلد ۲.
  ۴. نوری همدانی، حسین (۱۳۹۳) پرسش‌ها و پاسخهای دانشجویی، قم، دفتر ۴۱.
  ۵. توفیقی، حسین (۱۳۷۷)، نگاهی به ادیان زنده ی جهان، چاپ دفتر انتشارات اسلامی نشر مرکز مدیریت حوزه ی علمیه خواهران، چاپ اول.
  ۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تفسیر موضوعی قرآن، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، قم، نشر اسراء، چاپ نهم، ج ۷.
  ۷. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۱)، آشنایی با ادیان ۲ مسیحیت، بی جا، نشر زلال کوثر، چاپ اول.
  ۸. مبلغی آبادانی، عبدالله (۱۳۷۶)، تاریخ ادیان و مذاهب جهان، بی جا، انتشارات حرّ، ج ۱.
  ۹. مرتضی مطهری، وحی و نبوت (۱۳۹۰)، انتشارات صدر. تهران.
  ۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، آشنایی با قرآن، بی جا، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، ج ۱.
  ۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، امامت و رهبری، انتشارات صدر. تهران.
  ۱۲. حسینی، اصفهانی (۱۳۷۷)، سید مرتضی، نگرش وحی بر یهود و مسیحیت در مجموع قرآن، بی جا، انتشارات فرهنگ قرآن، چاپ اول.
  ۱۳. فصلنامه پژوهشنامه معارف قرآنی (۱۳۹۲)، شماره ۱۲، سال سوم.
  ۱۴. ماهنامه معرفت (۱۳۷۰)، موسسه آموزش و پرورش امام خمینی (ره) قم، جلد ۳۹.
  ۱۵. مجله کلام اسلامی (۱۳۸۰) قم، شماره ۳۹.



## A comparative study of the prophets' infallibility in the Qur'an and the sacred books of the Torah

Amin Rezaei <sup>1</sup>  
Kabri Soleimani <sup>2</sup>

### Abstract

This article is compared to the comparative method of examining the infallibility of the prophets in the Qur'an and the Torah and Gospel books. Although in these two Bibles, the prophets of infallibility are in the reception and communication of revelation, but in the Qur'an we are confronted with the issue of the first abandonment of the prophets, but the covenants consider the prophets to commit sins as ordinary people. And they do not have the desired infallibility. This article seeks to comply with the comparative examination of infallibility in the Qur'an and the Torah and Gospel books for cognitive epistemological.

**Key words:** The infallibility of the prophets, the first Turk, the Qur'an, the covenants, the Torah, the Bible

---

1. PhD in Curriculum Planning, lecturer at Abdanan Azad University  
2. Associate Professor of Education, Ilam, Ilam, Iran

## The interaction of the body and the soul on the sublimation or the weakening of human evolutionary life according to the verses of the Holy Quran

Rudabeh Rezaei <sup>1</sup>

### Abstract

Understanding human beings and the education of sublimation or weakening of its evolutionary life is not an issue that can be easily achieved, because man is not the only natural and material being like other beings of the universe rather than its limited and limited existential needs and capacity. It is the time and place of the natural world. He consists of two dimensions of the miracle and heavenly that, due to the blowing of the divine spirit in this earthly body, he has attained such status with the Arshids and the Universe that everyone prostrates himself in front of him. So that the originality of humanity, in other words, human humanity goes back to its transnational aspect and his heavenly spirit is a very important point that we have achieved, and we know that one will never depart from his natural and animal status unless two dimensions Remember their material and spiritual, and the value and importance of each and the mutual influences that each have on the other and the acquisition of evolutionary life; Find it, because although human existentiality depends on the soul, the soul cannot have growth and perfection without body and material life and attains the status of the arc of the arc. And any interference in the material dimension may remove him from this place. So, by knowing the self, one will not only understand the Lord but also to the ultimate evolution of his divine closeness. This article is written in the way of analyzing and matching topics.

**Key words:** Man, body, soul, perfection, rise, fall

---

3. Level 4 Comparative Interpretation, Islamic Azad University, Abdanan Branch, Ilam, Iran. rezaee.218@gmail.com

## Rational evidence to prove the authenticity of the Qurʾan and its non-distortion

Parveen Mecca <sup>1</sup>

### Abstract

This article titled «The Authenticity of the Holy Quran» is based on rational evidence. The Qurʾan is the word of revelation and it was revealed to the Prophet of Islam (peace be upon him). Basically, the distortion of the divine book means that these changes are made in such a way that the divine word is no longer known correctly and is out of the reach of humans, or something is known as the word of God that is not his word. Immunity of the Qurʾan from distortion means the permanence of the original text of the Qurʾan and familiarity with it among the people; In such a way that Muslims and other human societies are never deprived of knowledge and access to its original text, and they will distinguish the word of God from others with complete clarity and familiarity. There is never any possibility of distortion in the Holy Quran, the eternal miracle of the last prophet, the rank of Prophet Muhammad and the last heavenly book. The present article analyzes and examines the reasons for the divineness of the words of the Holy Quran and the absence of distortions in it by means of rational inference. From the collection of these reasons, it can be concluded that the words of the Qurʾan, like its content, are from Almighty God, which was revealed to the Prophet of Islam by Gabriel, not the one whose content is divine and whose words are created and elaborated.

.

**Key words:** Distortion, distortion of the Qurʾan, challenge, authenticity of the Qurʾan, rational arguments

---

1. Senior expert in theology and Islamic education, associate professor of education in Dareh Shahr, Ilam, Iran. Parvinmakeh4@gmail.com

## Analyzing the content of the verses of Hayat Tayyaba in the Qur'an

Amin Rezaei <sup>1</sup>

Zahra Rezaei <sup>2</sup>

### Abstract

From the point of view of the Qur'an, Hayat Tayyaba is one of the Qur'anic concepts that is explicitly mentioned only once in the Holy Qur'an. Life is the most valuable blessing that has been given to man, and knowing it and knowing its purpose are very important issues for every awake and aware person. The truth of life is such that everyone gives a specific definition and interpretation of it in the realm of their vision and worldview, but it is clear that the value of life is in its meaning and content and as long as it is empty of its real content. It does not reach its goals and objectives. God Almighty, as the absolute sage, by sending the prophets and the teachings that they provide to mankind with the divine books, guides man to the real and true life, which is the goal of his perfection, and the Holy Qur'an

As the last and most complete divine book, it aims to introduce the real life to man and draws the good life for man, which must be based on faith and righteous deeds. Humans are forced to live in today's societies and all of them seek a clean and perfect life; By examining the verses of the Qur'an, one can know the components of a good life and save mankind from the confusion between different ways to reach this superior life .

**Keywords:** Criticism Review, Planet, Star, Paulo Kunitich

---

1. PhD in Curriculum Planning, lecturer at Abdanana Azad University. [rezaee143@gmail.com](mailto:rezaee143@gmail.com)

2. Master's degree in Social Sciences and Master's degree in Computer Tarbiat Modares [z.rezaey44@gmail.com](mailto:z.rezaey44@gmail.com)

## Investigating the narratives of Hajj reward as a priority in social and educational leadership in the era of Imam Sadiq (peace be upon her)

Ahmed Saidi <sup>1</sup>

### Abstract

The social look at the actions and statements of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) and the discovery behind their strategic curtains for the integration and expansion of the Shia religion is one of the overlooked aspects in the introduction of Islam and the Ahl al-Bayt. This article, using the method of qualitative content analysis, seeks to discover the strategies of Imam Sadiq (peace be upon him) in the education of the Shiite community and its transformation into a Shiite organization from a simple discussion such as the comparison of the reward of Hajj with the reward of charity, liberation of rivals and jihad. Shifting the focus of Shia wealth from public benefit to Shia benefit and giving centrality to the Imam and offering the guardianship and support to him, as well as highlighting the Shia school in social actions and cultural and economic relations, among other things behind the curtains of this group of traditions, which It has set the foundations for the formation of the advocacy organization and Shiite thought and education.

**Key words:** Narratives of reward, construction of priority, social and educational leadership, Imam Sadiq, Shia population

---

1. Bachelors degree student, Qom seminary asaaidi91@gmail.com

## The analysis of synonyms and semantic aspects of the word «action» centered around Letter 5 in Nahj al-Balagha

Amin Rezaei <sup>1</sup>

Zahra Rezaei <sup>2</sup>

### Abstract

The present article examines the word «action» and addresses the question of how synonym identification and the semantic aspects of the vocabulary in the letters of Imam Ali (peace be upon him) in Nahj al-Balagha are interpreted. By referring to dictionaries and commentaries, as well as translations of Nahj al-Balagha, it has managed to discover the synonyms and semantic dimensions of the word «action.» It has also determined which words Imam Ali (peace be upon him) has used instead of the term «action» and what specific meaning of the word «action» was intended by him.

At the outset, the article highlights the importance of understanding the meanings of the word «action» for accurately comprehending the sayings of Imam Ali (peace be upon him) such as action, deed, creation, performance, and profession, which have been identified as synonyms in this study.

Subsequently, the article analyzes the semantic dimensions of the word «action» in the mentioned letters. When a word or phrase can have multiple meanings, these meanings are referred to as «aspects.» This means that the statement can be interpreted in several ways, and each interpretation is considered a valid explanation. The results of this research indicate that the use of the word «action» encompasses various meanings, including social responsibility (executor), performing tasks (deed), and outcomes and results (fruit), revealing the different and diverse dimensions of the word «action» in the personal and social lives of individuals.

**Key words:** Nahj al-Balagheh, finding synonyms, semantic aspects, action, the fifth letter

1. PhD in Curriculum Planning, lecturer at Abdanana Azad University, rezaee143@gmail.com

2. Master's degree in Social Sciences and Master's degree in Computer Tarbiat Modares, z.rezaee44@gmail.com



## The effect of lexical discontinuity (the first two centuries) on the certainty of the current interpretation of the Quran

kazeme ostadi <sup>1</sup>

### Abstract

Ijtihad from the Quran and Hadith can have two approaches: one: the conditions that people need to reach the stage and power of ijtihad. Two: the conditions that mujtahids face for ijtihad in a religious text; That is, the existence or non-existence of the possibility of definitive ijtihad from the religious text. A healthy and acceptable ijtihad must fully meet the conditions of both approaches; And the disturbance in any of these conditions can overshadow the certainty of religious ijtihad. In the meantime, the language and script evolve due to «phonetic changes», «morphological changes», «syntactic changes» and «lexical and semantic changes» in different periods of time; And the evolution of language and vocabulary changes the understanding of the will of the theologian in the text for people in other eras. Therefore, in order to understand the meaning of the speaker of a text, the interpreter of the text must be a contemporary of the speaker, or at least use the dictionary of the speaker's time to understand the intention of the speaker. However, the current interpretation of the Quran and Hadith propositions are based on the ijtihad of dictionary writers two centuries after the life of the Prophet (PBUH). Therefore, despite this historical discontinuity of the word and the absence of numerous dict

**Key words:** Quran, hadith, ijtihad, hermeneutics, dictionary, philosophy of Quran

---

\*. This article is a translation of the article:

The effect of lexical discontinuity (the first two centuries) on the certainty of the current interpretation of the Quran which was published in the new issue of the scientific-research journal «Quran and Religious Enlightenment».

## The Theory of the Restriction of Divine Names and Attributes and the Analysis of Quranic Verses

Amir Hadizadeh <sup>1</sup>  
Sepideh Namkhodaei <sup>2</sup>

### Abstract

The issue of taqwīfīyah, referring to the restrictiveness of divine names and attributes, is a significant topic in Islamic theology. The central question is whether God can be attributed any name or attribute, or whether only those found in the Quran and Hadith are permissible. Various scholars hold different views on this matter. Some thinkers, such as the Ash'arī and certain Imāmī scholars, argue that God's names and attributes are taqwīfī, meaning only those revealed through divine revelation (wahy) are valid. They maintain that introducing any name or attribute beyond what is specified in sacred texts would distort or limit the understanding of God. Conversely, other scholars, including the majority of the Mu'tazilah, many Imāmī scholars, philosophers, and mystics ('Urfā'), assert that restricting divine names and attributes to religious texts is unnecessary. They believe that rational and philosophical reasoning can yield new attributes for God, provided they align with His essence. Another perspective differentiates between divine names and attributes. According to this view, the names must strictly correspond to those in religious texts, but God's attributes can be expanded based on rational analysis. This approach has been proposed by some Ash'arī and Imāmī scholars, such as 'Allāmah al-Ḥilli. This study explores the topic through a descriptive research methodology.

**Keywords:** Secularism, divine names and attributes, theological religions, Islamic mysticism, philosophy.

<sup>1</sup> .PhD student in the field of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Ilam University, Ilam, Iran  
amirhadizadeho341@gmail.com

<sup>2</sup> .BA student in the field of Islamic philosophy and theology, Faculty of Theology, Ilam University, Ilam, Iran  
sepidehnamkhodai@gmail.com

## Criticism of the validity or non-permissibility of shaking hands between a man and a non-mahram woman

Seyyed Hassamuddin Hosseini <sup>1</sup>

### Abstract

The issue of shaking hands with a non-mahram is one of the jurisprudential issues in the field of relationship between men and women in Islamic and non-Islamic society, which famous Shiite jurists have not considered permissible and in cases of necessity, they have ruled that it is permissible under the condition of using a barrier. And. In order to reject this famous fatwa, citing the fatwas of several contemporary authorities in general, Mr. Kadivar has issued a ruling that it is permissible, considering that the fatwas of the mentioned authorities are subject to very vital and necessary conditions, this opinion of his is violated. . In addition, the narrations cited by him have conflicting narrations and are open to interpretation and do not necessarily accept his interpretation. Criticizing his point of view will bring clarity in jurisprudential issues and remove the veils of ambiguity from issues like this.

**Key word:** Shaking hands, unmarried woman, permission

---

1. Assistant Professor at the Research Center for Quranic Studies of Islamic Lifestyle, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. shesamhosseini@yahoo.com

## The interaction of the body and the soul on the sublimation or the weakening of human evolutionary life according to the verses of the Holy Quran

Dr. Mohsen Ehtashami Nia <sup>1</sup>

Dr. Amir Tawhidi <sup>2</sup>

Seyyed Hossein Mousavi Darcheh <sup>3</sup>

### Abstract

Understanding human beings and the education of sublimation or weakening of its evolutionary life is not an issue that can be easily achieved, because man is not the only natural and material being like other beings of the universe rather than its limited and limited existential needs and capacity. It is the time and place of the natural world. He consists of two dimensions of the miracle and heavenly that, due to the blowing of the divine spirit in this earthly body, he has attained such status with the Arshids and the Universe that everyone prostrates himself in front of him. So that the originality of humanity, in other words, human humanity goes back to its transnational aspect and his heavenly spirit is a very important point that we have achieved, and we know that one will never depart from his natural and animal status unless two dimensions Remember their material and spiritual, and the value and importance of each and the mutual influences that each have on the other and the acquisition of evolutionary life; Find it, because although human existentiality depends on the soul, the soul cannot have growth and perfection without body and material life and attains the status of the arc of the arc. And any interference in the material dimension may remove him from this place. So, by knowing the self, one will not only understand the Lord but also to the ultimate evolution of his divine closeness. This article is written in the way of analyzing and matching topics.

**Key word:** irony, interpretation, narratives, interpretation, interpretation of evidence

1. Assistant professor and faculty member of Tehran Azad University, Center (corresponding author).

2. Assistant professor and faculty member of Tehran Azad University, Center.

3. Doctoral student of Quran and Hadith of Azad University of Tehran.