

فهرست

دو فصلنامه علمی
خردنامه قرآن و حدیث

- ۶۶-۷ ■ آسیب شناسی تربیت انسان با محوریت سوره های ناس و فلق
محمدشریفانی
- ۵۱-۶۷ ■ اسامی آیات قرآنی، گونه شناسی و اسباب نامگذاری آنها
قاسم بستانی-میناشمخی-میلادآلبوغییش
- ۶۶-۵۳ ■ معنانشناسی «انکار» در قرآن بر پایه روابط همنشینی (موردکاوی: کلمات مشتق از ریشه نکر)
کرم سیاوشی-عرفان غلامی گلباغی
- ۹۴-۷۷ ■ واکاوی شیوه بیانی خرد ورزی قرآنی با استفاده از ساختار ادبی تعجب
محسن احتشامی نیا-فهیمة فهیمی نژاد
- ۱۰۴-۹۵ ■ بررسی تحلیلی مسئله «فترت وحی» در ارتباط با نزول آیات قرآن کریم
مجتبی محمدی انویق-مرتضی قاسمی حامد
- ۱۲۴-۱۰۵ ■ بررسی و ارزیابی ترجمه واژگان دارای معنای متضاد در ترجمه های فارسی قرآن کریم
ساجد سبحانی
- ۱۳۶-۱۲۵ ■ نقد و بررسی مقاله «سیاره و ستاره» اثر پائلو کونیتچ
علی تردست
- ۱۶۴-۱۳۷ ■ بررسی تطبیقی حضرت عیسی مسیح از دیدگاه قرآن و کتب مقدس انجیل و تورات
رودابه رضائی-زهرا رضائی
- ۱۸۳-۱۶۵ ■ عقل در قرآن از منظر تفسیر المیزان با رویکرد فلسفی
امین رضائی-سجاد رضائی-رودابه رضائی
- ۱۹۹-۱۸۵ ■ بررسی فقه الحدیثی مصائب به اذن خداوند از دیدگاه شیعه و سنی
فیضیه سهرابی نیا

آسیب شناسی تربیت انسان با محوریت سوره های ناس و فلق

محمد شریفانی^۱

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵

چکیده

نفس انسانی امری پیچیده و ناشناخته است که همواره انسان را به خیر و شر دعوت می کند و این نفس به تربیت و تزکیه نیازمند است تا مسیر رشد و کمال را پیماید و از عوامل آسیب رسان به کمال دوری گزیند.

پژوهش حاضر با هدف کاوشی در جهت آسیب شناسی تربیت انسان بر اساس مضامین سوره های ناس و فلق صورت گرفت. در همین راستا روش پژوهش توصیفی - تحلیلی و از نوع تحلیل محتوای کیفی بود. ابزار جمع آوری اطلاعات، فیش برداری بر اساس آیات قرآن کریم و نیز اسناد و مدارک معتبر مرتبط با موضوع می باشد. یافته های تحقیق نشان داد بر اساس مضامین این سوره ها عوامل آسیب رسان به تربیت انسان شامل وسوسه های آشکار و پنهان، فراموش کاری انسان، شر ناشی از نفس انسان، ظلمت ها، القاء کنندگان مطالب خلاف حق و حسادت حاسدان است. همچنین به دلیل اهمیت تربیت اخلاقی انسان راهکارهای پیشگیری از آسیب ها مشخص شد. مهم ترین این عوامل شامل پناه جویی به خداوند، ادراک ضعف خویشتن و قدرت الهی، تذکر و یادآوری، توجه به اسماء الهی و ایجاد ارتباط میان انسانها با محوریت الهی می باشد.

واژگان کلیدی: سوره ناس، سوره فلق، انسان، تربیت.

مقدمه:

انسان شگفت ترین مخلوق خداوند و والاترین نشانه قدرت حق است. حقیقت انسان، حقیقتی ملکوتی است که با طی مراتبی، قوس نزول را طی کرده و در مرتبه خاکی و پایین ترین مراتب قرار گرفته است و با تربیت می تواند به حقیقت وجود خویش دست یابد و متصف به والاترین کمالات شود و این سیر جز با تربیت حقیقی میسر نمی شود. خداوند متعال در این باره یادآور شده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ؛ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ؛ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ»^۱؛ [که] براستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم. سپس او را به پست ترین [مراتب] پستی بازگردانیدیم، مگر کسانی را که گرویده و کارهای شایسته کرده اند که پاداشی بی منت خواهند داشت.

پیام آوران الهی نیز آمده اند تا انسان را از ظلمات حیوانیت به نور انسانیت برسانند. تربیت در سنت پیام آوران الهی خروج از ظلمات به سوی نور است و کتاب انبیاء کتاب تربیت انسان است. خدای متعال درباره قرآن به پیامبر خود می فرماید: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ»^۲ این کتابی است که آن را به سوی تو فرستادیم تا مردم را به خواست و فرمان پروردگارشان از تاریکی ها به روشنایی بیرون آری. به راه آن توانای بی همتا و ستوده.

امام خمینی (ره) درباره سیر تربیت انسان می فرماید: «انسان مراتب سیرش از طبیعت است تا مافوق طبیعت، تا برسد به آن جایی که مقام الوهیت است.»^۳

مهم ترین کتاب تربیت انسان قرآن کریم است که آیات نورانی این کتاب هم مسیر تربیت را به انسان نشان داده و هم انسان را از خطرات مسیر آگاه نموده است. با توجه به اهمیت تربیت انسان و لزوم شناخت عوامل آسیب رسان به تربیت او، آسیب شناسی تربیت انسان بر اساس محتوای سوره های ناس و فلق مورد بررسی قرار می گیرد.

پیشینه تحقیق:

پژوهش در حوزه تربیت و آسیب شناسی تربیت دامنه وسیع و گسترده ای دارد و در زمینه مباحث مربوط به آسیب شناسی تربیت انسان کتب و مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده است. ولی آثاری که آسیب شناسی تربیت را با محوریت قرآن کریم مطرح کرده اند، محدود می باشد که به برخی از این آثار اشاره می شود:

مقاله «کاوشی در مفهوم آسیب شناسی تربیت اخلاقی انسان در سوره ماعون» توسط پروانه مهرجو (۱۴۰۲) نگاشته شده و به بررسی آسیب های اخلاقی انسان و راه های پیشگیری از

۱ (سوره تین، آیات ۶-۴)

۲ (سوره ابراهیم / آیه ۱)

۳ (سید روح الله خمینی، صحیفه نور، ج ۷، ص ۲۲۲)

آسیب بر اساس آیات سوره ماعون می پردازد. آمنه فردوسی و حبیب رضا ارزانی (۱۳۹۸) در مقاله «آسیب شناسی صفات اخلاقی نکوهیده در داستان قرآنی حضرت یوسف (ع)» با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و دسته بندی آسیب های اخلاقی در دو حوزه فردی و اجتماعی بر اساس مفاهیم سوره یوسف پرداخته اند. مجید صادقی مزیدی (۱۳۹۴) در مقاله «آرامش روحی؛ آسیبه‌ها، راهکارها و شیوه‌ها (بر مبنای سوره نور)» به تبیین مهمترین راهکارهای تربیت روحی و روانی انسان با نظر به آیات سوره نور پرداخته است. برخی دیگر از پژوهشگران از آن جمله سیدکاظم سیدباقری و بتول ملا شفیعی (۱۳۹۹). به بررسی آسیب شناسی اخلاق اجتماعی جامعه اسلامی و راههای برون رفت از آن بر اساس آیات سوره بقره با روش توصیفی-تحلیلی پرداخته اند. مقالات ذکر شده نمونه هایی از مقالاتی است که مباحث تربیتی را از منظر قرآن کریم مطرح کرده اند. ولی در زمینه سوره های ناس و فلق پژوهش هایی که تاکنون صورت گرفته اغلب در حوزه تفسیر بوده و تاکنون از جنبه مباحث تربیتی، به بررسی مفاهیم این سوره ها پرداخته نشده است.

معنای لغوی و اصطلاحی تربیت

«تربیت» مصدر باب «تفعیل» است و آن گونه که از سخن اهل لغت برمی آید، در معنای آن به نوعی می توان مفهوم زیادت و رشد را یافت و در موارد مختلف استعمال خود نیز این معنا را دارد. خلیل بن احمد فراهیدی، از لغت شناسان قرن دوم، در مورد معنای لغوی این واژه قائل است که ریشه آن به معنای زیادت هست.^۱ راغب اصفهانی، در کتاب مفردات ألفاظ القرآن در معنای این لغت همان سخن العین را آورده است.^۲ ابن فارس صاحب کتاب معجم مقاییس اللغه در کتاب لغت خویش نیز قائل است که تربیت از ریشه (ر ب ی) بوده و دارای یک اصل واحد معنایی است و می توان معنای زیاده، نما و علو را از آن به دست آورد.^۳

اما جامع سخن را می توان در کلام علامه مصطفوی یافت؛ ایشان اصل واحد یا همان گوهر معنایی در این ماده را تورم همراه با زیاد شدن دانسته است، بدین معنا که شی در خودش متورم شده و بدان وسیله برای او فضل و زیاده حاصل شده است.^۴

در تعریف اصطلاحی تربیت، لازم است بین نگاه اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان، تفکیک قایل شویم. این مطلب بدان دلیل است که نگاه دینی به تربیت باعث شده تعریف، مبانی، روش ها، غایات و اهداف تربیت در نزد معتقدین به دین با دیگر گروه ها تفاوت های بسیار چشمگیری داشته باشد. در اینجا به دیدگاه برخی اندیشمندان مسلمان در زمینه تعریف تربیت اشاره می شود: از منظر شهید مطهری، تربیت عبارت است از پرورش دادن؛ یعنی استعدادهای درونی ای را که بالقوه در یک شیء موجود است به فعلیت درآوردن و ایجاد تعادل و هماهنگی میان آن ها تا از این

۱) خلیل بن احمد فراهیدی، العین، ج ۸، ص ۴۸۲

۲) حسین بن محمدراغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۴۳

۳) احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغه، ج ۲، ص ۲۸۴

۴) حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۴، ص ۵۳

راه متربی به حد اعلای کمال خود برسد.^۱

تربیت اسلامی یعنی شناخت خدا به عنوان رب یگانه انسان و جهان برگزیدن او به عنوان رب خویش و تن دادن به ربوبیت او و تن زدن از ربوبیت غیر.^۲

تربیت فرایندی زمینه ساز و هدفمند در جهت به کارگیری شیوه هایی برای رشد و شکوفاسازی قوای درونی، تقویت و ایجاد صفات، رفتارها و آداب اخلاقی و اصلاح و از بین بردن صفات و رفتارهای ناپسند است. بنابراین در تربیت اخلاقی دو نکته وجود دارد: یک شناخت فضایل و ردایل اخلاقی و دیگری به کارگیری روشها جهت تقویت و ایجاد فضایل و اصلاح و دوری جستن از ردایل.^۳

اهمیت تربیت انسان

«تربیت»، مفهوم بی پایان و بی کرانه ای است که تمامی شئون و ساحت های حیات انسانی را در بر می گیرد. انسان عصاره هستی و دارای قوا و استعداد های مختلف است. مهم ترین ویژگی انسان، جنبه الهی و ملکوتی اوست که او را در کل نظام هستی ممتاز نموده و محور نظام خلق قرار داده است. معنی و مفهوم تربیت، با توجه به این بینش و برداشت از انسان، مفهومی خاص است که بیش تر با بعد معنوی انسان ارتباط دارد و در واقع همان شکوفا ساختن فطرت انسان است. لذا تربیت، در سعادت و رستگاری انسان و یا شقاوت او نقش موثر و تعیین کننده ای دارد. از سوی دیگر نیز انسان موجودی است اثر گذار و تأثیر پذیر، و تأثیر پذیری او باعث شده است که موجودی قابل انعطاف باشد. نفس انسان در آغاز سالم، صاف و بی آرایش است و می تواند تحت تعلیم و تربیت های گوناگون قرار گیرد. هم چنین چون انسان دارای قدرت اختیار، انتخاب و اراده آزاد است، صاحب مسئولیت است و می تواند ماهیت های متفاوت و مختلف پیدا کند و تربیت نقش تعیین کننده ای در ایجاد این ماهیت های مختلف دارد. امام خمینی در زمینه نقش تربیت در شکل گیری ماهیت الهی انسان می فرماید:

« انسان با داشتن فطرت الهی و خداجویی ذاتی و برخوردار از کشش های متضاد که او را از اعلی علیین تا اسفل السافلین سیر می دهد، می تواند تا بی نهایت تغییر و تحول روحی و استکمالی بیابد و موضوع تربیت الهی قرار گیرد؛ چنان چه انسان در دو بعد تربیت شود و نفسانیت او مهار گردد، عشق به کمال مطلق و حب به لقاء الله در او به ظهور کامل رسیده و مراتبی را طی می نماید که شایسته سجده ملائک و خلیفه الله شدن واقع می گردد»^۴

نکته دیگری که نشان دهنده لزوم تربیت انسان است، ویژگی تکامل پذیری انسان است. ویژگی تکاملی انسان از ویژگی وجودی و ماهیت او سرچشمه می گیرد. انسان در عین اینکه مرکب

۱) مطهری، مرتضی؛ تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۶.

۲) خسرو باقری، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ص ۳۵.

۳) احمدی فر، مصطفی، امیری، دادمحمد روش های اصلاحی در تربیت اخلاقی، مجله آموزه های اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۶۲ صفحه ۳۳.

۴) سید روح الله خمینی، صحیفه نور، ج ۴۱، ص ۵۱.

حقیقی و واحد حقیقی به شمار می‌رود، موجودی دارای دو بعد اساسی است. این موضوع سبب امتیاز او از دیگر موجودات می‌شود. یکی بعد مادی یا خود طبیعی که همان تمایلات و غرایز او است و دیگری بعد معنوی که جنبه ملکوتی دارد. بُعد مادی انسان محسوس‌تر از جنبه معنوی او و فعلیت یافته است. برعکس، بُعد معنوی انسان که امری بالقوه می‌نماید، حیاتی‌تر، با اهمیت‌تر و بامعناتر است. پرورش بعد معنوی انسان بر خلاف بعد مادی و غریزی، نیازمند تربیت است.

نکته دیگر در خصوص تربیت اینکه انسان همانند یک موم نیست که صددرصد تابع عوامل خارجی و محیط تربیتی باشد، تا به همان شکل که محیط او اقتضا می‌کند به فعلیت برسد، بلکه مهم‌ترین عامل تأثیر گذار در تربیت انسان، عقل و اراده درونی اوست. بنابراین مادامی که انسان خودش درباره خودش نیندیشد، اندیشه دیگران درباره او کافی نیست، و تا زمانی که خودش درباره تربیت و تکامل خودش تصمیم قاطعی نگیرد، اراده و تصمیم دیگران درباره او کافی نیست. این کلام امام علی(ع) ناظر به همین سخن است که حضرت می‌فرماید: آن کس که در قلب خود واعظی برای خود ندارد، موعظه موعظه‌کنندگان فایده‌ای به حالش نمی‌بخشد.^۱

معنا و اهمیت آسیب شناسی تربیت انسان

آسیب شناسی تربیت یعنی شناخت آسیب‌ها و اشکالاتی که بر اعتقاد و باور دینی و آگاهی و معرفت دینی و یا عملی در رفتار و تربیت جامعه دینی وارد می‌شود و یا ممکن است وارد بشود.^۲ به عبارت دیگر به معنای بررسی واقع بینانه موانع و آسیب‌ها در امر تربیت دینی و ارائه راهکارهای مقابله با آن است.

به همان میزان که برنامه ریزی برای تربیت ضروری است و کسانی باید به نحو مثبت مشخص کنند که در پی ایجاد چه تغییراتی در افراد هستند، آسیب شناسی نیز از اهمیت برخوردار است. آسیب شناسی، جنبه منفی این حرکت است که در آن، توجه معطوف به آفت هاست. هم چنان که اگر، باغبانی در تهیه بذر و آب و کود اهتمام ورزد و آفت‌ها را نپاید، محصول را از دست داده است، آسیب‌های تربیتی نیز تلاش‌های تربیتی را با بی‌فرومی روبرو می‌کند. از این رو شناخت جنبه‌های منفی در جریان تربیت، کم‌بهاتر از شناخت جنبه‌های مثبت نیست.^۳

آسیب‌های تربیت انسان بر اساس سوره‌های فلق و ناس

در آیات سوره‌های ناس و فلق برخی عوامل آسیب‌رسان به تربیت انسان و شیوه‌های رفع این آسیب‌ها مورد اشاره قرار گرفته است که در این بخش به بررسی عوامل آسیب‌رسان به تربیت انسان با محوریت سوره‌های مذکور می‌پردازیم.

۱) نهج‌البلاغه - خطبه ۸۸

۲) علیرضا صادق زاده قمصری، تربیت اسلامی، ص ۸۳۳

۳) باقری‌خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ج ۲، ص ۴۸۲

۱) وسوسه های پنهان و آشکار

برای واژه «وسواس» در کتب لغت چند معنا ذکر شده است. یک معنای این واژه ناظر به اندیشه بد یا اندیشه ای است که خیری در آن نیست.^۱ به صدای آهسته درختان که از حرکت باد ایجاد می شود نیز وسواس گفته می شود.^۲ همچنین وسواس به صدای آهسته‌ای گفته می‌شود که از به هم خوردن زینت آلات پدید می‌آید.^۳ در ضمن به خطورات و افکار بد و نامطلوبی که در دل و جان انسان پیدا می‌شود، و شبیه صدای آهسته‌ای است که در گوش فرو می‌خوانند نیز اطلاق شده است.

«خَنَاس» صیغه مبالغه از مادّه «خنوس» به معنای جمع شدن و عقب رفتن است؛ به شیطان نیز «خَنَاس» گفته می‌شود، زیرا هنگامی که نام خدا برده می‌شود، عقب‌نشینی می‌کند و از آن جا که این امر غالباً با مخفی کاری و پنهان شدن توأم است، این واژه به معنای «اختفاً» نیز آمده است.^۴

«خنس» یعنی چیزهایی که حرکت می‌کنند و سپس پنهان می‌شوند؛ و آن را به معنای سیاره‌هایی دانسته‌اند که پس از طلوع و سیر و حرکت در مدار خود، نهایتاً غروب می‌کنند و پنهان می‌شوند. با این تفسیر، خناس نیز صفت کسی است که به بازپس رفتن به هنگام یاد خدا خویگر شده باشد. هنگامی که انسان خدا را یاد می‌کند، شیطان بازپس می‌رود و روی می‌گرداند و اگر از خدا غفلت کند، به وسوسه‌ی او می‌پردازد.^۵

«خَنَاس» در آیه شریفه «مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ» صفت وسواس (وسوسه کننده) است، چه از جنّ باشد و چه از انس، مانند انسان‌های شیطان صفت.^۶

نقش وسوسه در انحراف انسان

وسوسه، از زیانبارترین امراض قلبی است و ضدّ آن، اندیشه‌ها و تصورات ستوده‌ای است که شرعاً و عقلاً نیکو باشند.^۷ و الهام نامیده می‌شود. همه خیالات و افکاری که بر ذهن و قلب انسان عبور می‌کنند بر چهار قسم است: افکار محرک عمل خیر و خیالات خوب که «الهام» نام دارند و افکار محرک عمل شر و خیالات بد که «وسوسه» نامیده می‌شوند. دو قسم وسواس، اثر شیطان بوده و دو قسم الهام، از فیض ملائکه است.^۸

به بیان دیگر می‌توان گفت در قلب انسان روزنه و درهایی است به سوی رحمان و ملک و شیطان و آنچه در روحیه انسان القا می‌گردد یکی از چهار قسم خارج نیست؛ یا القاء الهی ربانی است که با الهام غیبی است... و آن را الهام و القاء ربانی گویند. یا الهام ملکی است که ملک

۱) راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ص ۹۶۸.

۲) العین، ج ۷، ص ۵۳۳.

۳) راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، راغب اصفهانی، ص ۹۶۸.

۴) حسن المصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۳۱-۱۳۲، تفسیر نمونه، آیت الله مکارم شیرازی و دیگران، ج ۷۲، ص ۳۷۴.

۵) زمخشری، محمود ابن عمر، تفسیر کشاف، ج ۴، ص ۶۳۰.

۶) سید علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۲، ص ۱۳۰.

۷) نراقی، ملا محمد مهدی، علم اخلاق اسلامی (ترجمه جامع السعادات)، ج ۱، ص ۳۲.

۸) نراقی، ملا احمد، معراج السعاده، ص ۸۲۱.

انسان را ملهم می گرداند به کارهای نیکو از قبیل عبادات... از این دو قسم که گذشت آنچه به قلب خطور می نماید و القا می گردد یا نفسانی است یا شیطانی. قسمت نفسانی آن خود نفس انسان است که به ذهن خود خطور می دهد... یا شیطانی است که شیطان همیشه در کمینگاه و منتظر این است وقت به دستش آید و انسان را اغوا نماید.^۱

انسان در مواجهه با امور مختلف می تواند دچار بی تعادلی شود و یا از تعادل الزم برخوردار باشد. در صورتی که قوای درونی انسان متعادل باشد و در اثر مواجهه با مسائل مختلف، تعادل خود را از دست ندهد بستر پذیرش الهام فراهم می شود. در غیر این صورت، یعنی ماندن در عدم تعادل، فرد تحت تاثیر وسوسه قرار می گیرد. به عبارت دیگر، لازمه سیر انسان، اثر پذیری از الهام و یا وسوسه است. در صورتی که قوای درونی انسان متناسب با فطرت و به صورت هماهنگ، فعالیت نکند، بستر اثرپذیری از وسوسه فراهم شده و منجر به بروز اختلال در انسان می شود.

لذا انسان همواره در معرض الهامات رحمانی و القائات شیطانی است و خود می تواند انتخاب کند که به کدام ندا گوش فرا دهد و مسیر سعادت یا شقاوت را انتخاب نماید. امام خمینی(ره) درباره تأثیر پذیری انسان از دو نوع القائات چنین نگاه داشته است: « قلب انسانی لطیفه‌ای است بین ملک و ملکوت و چون آینه دو رویی است که در یک روی آن صور غیبیه منعکس می‌شود و در رویی دیگر صور دنیایی انعکاس می‌یابد. و اگر توجه قلب به دنیا بیشتر شد، باطن خیال او با ملکوت سفلی که روح پستی‌های عالم ماده و نیز جایگاه جنّ و شیاطین و نفوس خبیثه است سنخیت یافته و به واسطه این تناسب، القائاتی شیطانی در آن وارد می‌شود... و اگر قلب به آخرت و معارف حقه توجه نمود، با ملکوت اعلی که عالم ملائکه و نفوس پاک و به منزله حقیقت نورانی عالم طبیعت است، تناسب پیدا می‌کند و علوم رحمانی، عقاید حقه، افکار و تمایلات الهیه دریافت می‌کند».^۲

بنابراین، این نفس است که با ردایی که دارد و نیز با دوری از یاد خدا خود را آماده تأثر از وسواس شیطان و نفوس شیطانی می‌کند.

ماهیت تکرار شونده وسوسه:

وسوسه ماهیتی تکرار شونده دارد؛ یک بار نمی آید برود، رها نمی‌کند؛ انسان تا جان در بدن دارد، با آهنگ و وسوسه های شیطانی دست به گریبان است. عمل جذب شیطان پی در پی است و هر لحظه پنهان و آشکار می‌شود. این گونه نیست که اگر انسان یک مرتبه از فرمان شیطان سرپیچی کند و آهنگ او را نادیده بگیرد، شیطان او را رها می‌کند. این رها نکردن است که ایستادگی و استقامت را به عنوان بخشی از بلوغ آدمی مهم می‌سازد. در واقع میزان پایداری در برابر یک چالش درونی و سپس مهار آن با توان ذهنی و سلامت روانی زمینه ساز تعالی شخصیتی است.

۱) اصفهانی، نصرت، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ج ۴، ص ۲۲۳.

۲) سید روح الله خمینی، چهل حدیث، ص ۹۹۳ و ۹۹۴.

پنهان بودن وسوسه ها و تأثیر آن در انحراف انسان

خداوند در قرآن کریم انسان را از بسیاری چیزها بیم داده است، اما از هیچ یک از خطرات انسان را به اندازه وسوسه و سواس خناس بیم نداده است؛ چنانچه در سوره «ناس» سه بار می‌فرماید: «بگو پناه می‌برم» و پس از سه بار پناه بردن، به انسان از شرّ وسواس خناس هشدار می‌دهد. شرّ وسواس خناس از این جهت خطرناک تر از سایر شرور است که این شرّ نه آشکار است که با آن روبرو شویم و نه پنهان است که از آن بپرهیزیم.^۱

واژه «خناس» به معنی بسیار پنهان‌شونده، است، لذا این واژه به چیزی اشاره دارد که موجود اما از دیدگان پنهان است و لذا شیطان با نقاب خیرخواهانه خود را برای ما پنهان می‌کند و با وسوسه‌های شیطانی انسان را از مسیر درست منحرف کرده و به سمت فلاکت می‌کشاند.

اصولاً شیاطین برنامه‌های خود را با مخفی‌کاری می‌آمیزند و گاه چنان در گوش جان انسان می‌دمند که انسان باور می‌کند فکر، فکر خود او است و از درون جانش جوشیده و همین باعث اغوا و گمراهی او می‌شود. کار شیطان تزیین است و مخفی کردن باطل در لعابی از حق، و دروغ در پوسته‌ای از راست، و گناه در لباس عبادت، و گمراهی در پوشش هدایت. خلاصه هم خودشان مخفی هستند و هم برنامه‌هایشان پنهان است و این هشدار است به همه رهروان راه حق.^۲

نکته دیگر اینکه بر اساس آیه «من الجنه و الناس» آهنگ سازانی که روح و قلب انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهند دو دسته هستند: نامرئی و مرئی. گروهی از آهنگ سازها هم خود و هم آهنگشان پنهان است و گروهی دیگر خودشان آشکار هستند، اما آهنگ شان پنهان است.^۳

جایگاه وسوسه:

مرکز و هدف امواج و آهنگ‌های شیطانی، دل انسان است. آهنگ‌های شیطانی دل را در اختیار گرفته و عمل بد را خوب جلوه می‌دهد تا انسان به آن عشق بورزد و در آن مسیر حرکت کند. جایگاه وسوسه، صدر انسان است. در تفسیر القیم آمده است: «به راز موجود در این آیه الّذی یوسوس فی صدور الناس بیندیش که چرا به جای فی صدور الناس نگفت: «فی قلوب الناس!» «صدر» فضا و جایگاه و خانه قلب است. از مسیر «صدر» است که هر آن چه بخواهد وارد قلب شود، می‌گذرد؛ همه امور در «صدر» ابتدا تمام می‌شود و سپس وارد قلب و دل می‌شود. صدر به منزله دالان و دهلیزی برای قلب است. از قلب اوامر و اموری که باید به اعضاء بدن برسد به طرف «صدر» خارج می‌شود و سپس میان افراد و نیروهای بدن توزیع می‌گردد.^۴

۱ (حدیث سحرگهان، گفتارهای تفسیری امام موسی صدر، ص ۳۹۴

۲ (تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۴)

۳ (مجتبی‌تهرانی، تفسیر نورمبین، ص ۲۴.

۴ (التفسیر القیم، ص ۴۱۶-۵۱۶

۲) فراموش کاری انسان:

در آیات سوره ناس صفات الهی شامل «رب»، «ملک» و «اله» به ناس اضافه شده است. چرا خداوند خود را به عنوان رب و ملک و اله تمام موجودات معرفی نکرده است؟ علت اینکه خداوند در میان تمام مخلوقات تنها انسان را نام برده چیست؟

پاسخ این است که در میان تمام موجودات، تنها مخلوقی که اسماء الهی را فراموش می کند و آن‌ها را نادیده می گیرد، انسان است. خاصیت انسان این است که وقتی اندک ثروت و قدرتی به دست آورد، خداوند را فراموش می کند.^۱ لازم به ذکر است واژه ناس بهتر از واژه انسان بیانگر فراموش کاری انسان است. زیرا معنی لغوی ناس از ریشه «ن س ی» به معنی فراموشی است و «ناس» به معنی فراموش کار است.^۲

فراموشکاران کسانی هستند که خدا را از روی عقیده و عمق جان یاد ننموده و حضور خداوند را در زندگی احساس نکردند تا تمام جهت گیری آنان به سوی خدا باشد و در مسیر طاعت او قرار گیرند؛ بلکه از حقیقت یاد او غافل مانده و در آرزوها، لذات دنیوی، هواهای نفسانی و افعال لهو و لعب غرق شده و در زندگی از مسیر استقامت انحراف پیدا کرده‌اند. در حقیقت، رفتارهای خلاف ذکر الله در زندگی که شامل دلبستگی به دنیا است، آنان را به معنای حقیقی از شمار ذکران الهی بیرون برده و در جرگه غافلان از ذکر الله قرار داده است.^۳

انسان‌ها اقشار مختلفی هستند: دسته ای از آن‌ها کسانی هستند که ربوبیت خدا را فراموش کرده اند. گروه دیگر ملک بودن خداوند را فراموش کرده اند و خود را تحت مملوکیت غیر خدا قرار داده اند. گروهی دیگر نیز الوهیت خدا را به فراموشی سپرده اند و به عبادت غیر خدا به صورت آشکار یا پنهان می پردازند. لذا ویژگی فراموش کاری انسان از دیگر آسیب های تربیتی اوست.

۳) شرّ مخلوقات:

از جمله عوامل منفی تأثیر گذار بر تربیت انسان که در آیات سوره فلق مورد اشاره قرار گرفته، «شر مخلوقات» است. بر اساس آموزه‌های کلامی اسلامی، «عالم خلق» در مقابل «عالم امر» خلق شده است و منظور از عالم امر، عالم ملائکه و ملکوت است و در آن هیچ شر و فسادى راه ندارد. دلیل نبود شر و فساد در عالم امر، مبری بودن موجودات در آن عالم از هرگونه غصب، شهوت و منشا آفات و شرور است. در مقابل در عالم خلق، شر و فساد وجود دارد و دلیل آن، قرار گرفتن در مرتبه پایین تر از عالم خلقت و احاطه شده به عدم و قوه است.^۴ در آیات سوره فلق، عبارت «ما خلق» به «شر» اضافه شده و بنابراین استناد شر به مخلوقات و نه خالق صورت گرفته است.^۵

۱) همان، ص ۴۵.

۲) راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۸۲۸.

۳) تفسیر من وحی القرآن، ج ۲، ص ۳۳۱.

۴) امین، نصرت بیگم، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ج ۵۱، ص ۶۳.

۵) دهقان، اکبر، تفسیر نسیم رحمت، ص ۱۴۳.

تعبیر به «من شر ما خلق» مفهومی این نیست که آفرینش الهی در ذات خود شری دارد، چرا که آفرینش همان ایجاد است و ایجاد و وجود خیر محض است، قرآن می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ»^۱؛ همان خدائی که هر چه را آفرید نیکو آفرید. بلکه شر هنگامی پیدا می‌شود که مخلوقات از قوانین آفرینش منحرف شوند و از مسیر تعیین شده جدا گردند،^۲ به عنوان نمونه نیش و دندان برنده حیوانات یک حربه دفاعی برای آنهاست که در برابر دشمنانشان به کار می‌برند همانند سلاحی که ما در مقابل دشمن از آن استفاده می‌کنیم، اگر این سلاح به مورد به کار رود خیر است، اما اگر نابجا و در برابر دوست مصرف گردد شر است.

خوبی و بدی، خیر و شر، صفت ارتباط‌های انسان با خودش، با جامعه و با جهان است. هنگامی که من با اسید بد رابطه برقرار کردم، صدمه می‌خورم و بدی می‌بینم... با این دید مفهوم شر روشن می‌شود و ثنویت و دوگانگی در هستی و در انسان، هر دو نفی می‌شود و پایگاه شر از جهان و انسان به رابطه‌ها منتقل می‌گردد. در رابطه بی حساب با جهان و خلقت است که شر به وجود می‌آید.^۳

شر رساندن انسانها به یکدیگر وقتی پیدا می‌شود که مخلوقی از مدار اولوهیت و بندگی خدا می‌رود. اگر همه عالم در مداری که برایشان تعریف شده قرار بگیرند و روابطشان با همه موجودات دیگر بر اساس بندگی خدا باشد، همه عالم خیر می‌شود. شر، به اختیارات مخلوقات برمی‌گردد. انسان مختار است که در روابطش با سایر موجودات مبنا را بندگی و سجده در برابر خدای متعال قرار دهد و یا غیر از این را انتخاب کند. اگر انتخاب الهی شد نتیجه آن خیر است و اگر اختیار انسان شیطانی باشد در روابط با دیگران ولو ظاهر خیری هم داشته باشد اما حقیقت آن شر خواهد بود.

لذا شروری که انسان مأمور است به خدا پناه ببرد، یا با واسطه یا بی واسطه از خود انسان ناشی و صادر می‌شود و می‌توان نتیجه گرفت که مصدر فساد و شر انسان است. اوست که به خاطر داشتن قدرت اختیار، می‌تواند موجودات عالم را به گونه‌ای تحت سیطره خود در آورد که فقط خیر حاصل شود و می‌تواند با به‌کارگیری نادرست قوا و بهره‌مندی غیر منطقی از آفریده‌های الهی همه عالم از جمله خود را در مسیر شر قرار دهد.

مصادیق شرّ برای پناه بردن به خداوند

انسان از شرّ نفسی که تحت حکومت عقل نیست و خودسرانه عمل می‌کند، از شرّ ظلمت هواهای نفسانی که سراسر روح انسان را فرا می‌گیرد، باید به خداوند پناهنده شود. از شرّ ظلمت معصیت که صفحه دل را تاریک می‌کند، باید به خداوند پناهنده شود.

در احادیث اسلامی آمده است: هر گاه بنده‌ای مرتکب گناه شود، یک نقطه سیاه روی قلب او

(۱) سجده ۷

(۲) تفسیر نمونه، ج ۸۲، ص ۹۵۴

(۳) علی صفایی حائری، تطهیر با جاری قرآن، ج ۱، ص ۳۴

پیدا می شود و اگر گناه استمرار پیدا کند، ظلمت و سیاهی سراسر قلب و روح او را فرا می گیرد.^۱ انسان از شرّ این تاریکی ها و ظلمات بادی به پرورش دهنده نور ایمان پناه برد.

۴) ظلمت و تاریکی های فراگیر

از دیگر عوامل آسیب رسان به تربیت انسان در آیات سوره فلق با عبارت «غاسق اذا وقب» نامیده شده است. لغویون دو معنای فعلی و اسمی برای واژه «غسق» ذکر کرده اند. «غسق» در معنای فعلی خود گاهی به معنای «أظلم» یعنی تاریک کردن به کار می رود و گاهی به معنای سیلان و جاری شدن استعمال می شود.^۲ معنی اسمی «غسق» نیز عبارت است از شب هنگامی که شفق برود. به عبارت دیگر مراد از غاسق ابتدای شب و هنگامی است که نور محو می شود.^۳ صاحب تفسیر مجمع البیان معتقد است غاسق به معنی حمله کننده و هجوم برنده است. البته نه هر گونه هجوم برنده و حمله کننده ای، بلکه هجوم برنده ای که بخواهد ضرر برساند.^۴

در مجموع می توان گفت غاسق عبارت است از یک نوع پرده و پوشش سراسری که دشمن را کاملاً در هنگام حمله می پوشاند. هر گاه این پوشش حاصل شود، مانع دید انسان نسبت به حقایق می شود و قدرت درک انسان را تحت تأثیر قرار می دهد.

وقب به معنی داخل شدن است و این کلمه به خصوص در مورد تاریکی شب نیز به کار می رود و به معنای فراگیر شدن است.^۵ وصف «إِذَا وَقَبَ»، داخل شدن و تسلط یافتن تاریکی و مسدود کردن هر روزنه نور است.

تاریکی فراگیرنده کفر و جهل و هوا و خشم و شهوت مثال‌هایی از «غاسق إذا وقب» است. همین که این تاریکی‌های نفسانی محیط درونی آدم را فرا گرفت و نور ایمان و پرتو عقل و شعاع وجدان را خاموش کرد، غرایز و خوی‌های حیوانی و عقده‌ها از بندها و کمین‌گاه‌های درونی رها می شوند و چون جانورهای متنوع و متلون به تاخت و تاز درمی آیند و به مرکز فرمان و اراده یورش می آورند تا همین که آن را به دست گرفتند، همه قوا و جوارح را به خواست خود و در مسیر انجام شهوات و اوهام و زبانه‌های خشم خود به هر سو برمی گردانند و در این مسیر، هر حد و قید قانونی و اخلاقی و مانعی را از میان برمی دارند.^۶

برخی از مفسران نیز تفسیر عرفانی از آیه ارائه داده و می گویند «وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ» معنایش پناه بردن به خدا از شر حجاب‌های ظلمانی بدن (خواسته‌های نفسانی) است، یعنی هنگامی که ظلمت‌هایش (خواسته‌های نفسانی) داخل هر چیزی شود و بر آن مستولی گردد، در

۱ (اصول کافی، ج ۲، ص ۲۷۲، ح ۰۲.
۲ (لسان العرب، ج ۱، ص ۸۸۲
۳ (المفردات فی غریب القرآن، ص ۶۰۶
۴ (تفسیر مجمع البیان، ج ۱، ص ۵۶۸
۵ (معجم الفاظ القرآن الکریم، ماده وقب.
۶ (سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جلد ۶، ص ۷۰۴

حالات آن تأثیر می‌گذارد و مزاجش را در قلب به انحراف می‌کشاند و نمی‌گذارد قلب، محبت و میل به سوی خدا پیدا کند.^۱

۵) القاء کنندگان مطالب خلاف واقع

برخی مفسرین معتقدند نَفَاثَه صیغه مبالغه است و برای مذکر و مؤنث یکسان به کار می‌رود.^۲ تفسیر المراغی نیز توضیح داده است که منظور از نفاثات، نَمّامین است (به طور کلی سخن‌چینان اعمّ از مرد و زن).^۳ یادآوری می‌شود حرف «ة» در این گونه کلمات (نَفَاثَه، فَهَامَه و عَلَامَه) علامت تأیید نیست؛ بلکه برای مبالغه بیشتر است.

برخی دیگر از مفسرین معتقدند نَفَاثَات زنان ساحره ای هستند که با گره‌ها سحر می‌کنند و در گره‌ها می‌دمند، علت اختصاص این امر به زنان این است که زنان بیش از مردان سحر می‌کنند.^۴

«نفاثات فی العقد» کنایه از سخن‌چینان و غیبت‌کنندگان و مفسدانی هستند که می‌کوشند با سخن و زمزمه و وسوسه در کارهای مردم گره ایجاد کنند. اینان روابط میان مردم را مخدوش می‌کنند. مردم جامعه بنا بر پیمان‌ها و تعهدهایی با هم زندگی می‌کنند. این پیمان‌ها و تعهدها همان عقد برادری و دوستی و ازدواج و همکاری و معامله و امثال اینهاست. اینان با سخنان و وسوسه‌ها و نَفَس‌ها و دمیدنشان این رشته‌های پیوند را می‌گسلند.^۵

ساحران یا به تعبیر دیگر نامان و یا وسوسه‌گران که با سخنان و تبلیغات سوء خود، اراده‌ها، ایمانها، عقیده‌ها؛ محبتها و پیوندها را سست می‌کنند

تبلیغات سوء، جوسازی‌ها، سخن‌چینی‌ها، جاسوسی‌ها و شایعه‌پراکنی‌ها نمونه‌هایی از نَفَاثَاتِ فی العُقَد است، یعنی می‌دمند تا محکمت را سست کنند.

همچنین شیوه دیگر این وسوسه‌گران، ایجاد فتور در همت‌ها و سست کردن اراده‌هاست که از این طریق تلاش می‌کنند اراده انسان‌ها را از پیمودن مسیر کمال و تربیت صحیح دور کنند.

۶) حسادت حاسدان:

یکی دیگر از عوامل آسیب‌رسان به تربیت اخلاقی انسان از منظر سوره فلق، حسادت حاسدان است. خطرناک‌ترین حالت حسادت حوزه آرزو و اندیشه نیست که تنها به دعا و نفرین و طلب باطنی محدود است، بلکه زمانی است که به شکل عزم ارادی در آید و در قالب فعل خودنمایی کند؛ چرا که در این مرحله حسود همه همت و عزم جدی خود را بکار می‌برد تا نعمت را از صاحب آن بگیرد.

۱) ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد تفسیر ابن عربی، ج ۲، ص ۰۷۴.

۲) محمد عبده، تفسیر جزء عمّ، ص ۶۰۱.

۳) تفسیر المراغی،

۴) المیزان، ص ۳۹۳.

۵) برای زندگی، گفتارهای تفسیری امام موسی صدر، ص ۵۳.

فرد حسود معمولاً درونی ناآرام دارد و دارای انرژی منفی هست، این افراد عمدتاً دارای خصوصیه روانی ای هستند که اگر تمّنی زوال نعمت کسی را بکنند او آسیب می بیند. این یک خصیصه نفسانی افراد حسود است.

دسته ای از افراد حسود صرفاً تمّنی زوال نعمت های دنیوی دیگران را دارند و در جهت آن تلاش می کنند، ولی دسته ای دیگر نسبت به نعمت های معنوی سایر انسانها حسادت می ورزند و آرزوی زوال این نعمت ها را دارند و تلاش در جهت گمراهی ایشان می نمایند. لذا شرّ این دسته حسودان می تواند آسیب رسان به تربیت اخلاقی انسان باشد.

شیوه های مقابله با آسیب های تربیتی و اصلاح انسان:

آیات سوره های فلق و ناس علاوه بر بیان خطراتی که در مسیر تربیت انسان و رسیدن او به فلاح وجود دارد، به بیان راهکارهای مقابله با این آسیب ها نیز می پردازد. در این بخش به تبیین شیوه های مقابله با آسیب های تربیتی و اصلاح انسان بر اساس آیات سوره های مذکور پرداخته می شود.

(۱) تکرار و تلقین

آیات سوره ناس و فلق با فعل امر «قل» آغاز می شود. امر خداوند به انسان در این آیات صرف گفتار یک یا چند جمله نیست. بلکه منظور از اینکه می فرماید «بگو» یعنی این گونه عمل کن. این امر که با کلمه قل شروع می شود یعنی حرف بزن و عمل کن. زیرا حرف مقدمه عمل است و از جهت روانشناسی یک گونه تلقین به نفس نیز می باشد که وقتی کسی از انسان میخواهد که جمله ای را تکرار کند، تکرار جمله می تواند مقدمه عمل به محتوای آن باشد. میان تکرار و طبیعت نفس انسانی رابطه‌هایی وجود دارد و تکرار زیاد به جریانی فکری و عاطفی و در نهایت به عمل منتهی می شود.

(۲) استعاده و پناهجویی به پروردگار:

استعاده، از ریشه «عَوَدَ» به معنای پناه بردن به غیر از هرگونه شرّ و بدی، درخواست کمک و چنگ زدن آمده است^۱. منظور از استعاده در فرهنگ قرآن، پناه‌جوئی به خدا برای در امان ماندن از شرور مخلوقات الهی است؛ زیرا هر موجودی در دنیا دارای نواقصی است که این نواقص موجب زیان و ضرر به دیگری می شود. در قرآن برای بیان این مفهوم از مشتقات «عود» و نیز

(۱) مفردات الفاظ قرآن کریم، لسان العرب، ذیل واژه عود

عبارت‌های « لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ »^۱ و « لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُتَعَدًّا »^۲ و مانند آن‌ها استفاده شده است.

عوزه به چیزی گفته می‌شود که به وسیله آن از چیزی پناه برده شود. مفسران این اصطلاح قرآنی را به معنای پناه جویی به خدا از شر دشمنان دانسته‌اند. اتصال به حضرت حق برای حفظ از شر هر اهل شری و پناه بردن به خدا و توجه به او و درخواست دفع شر به وسیله او همراه با خضوع و خشوع و حرز گرفتن و خود را در حیات او برای حفظ از بدی قرار دادن از جمله توضیحاتی است که مفسران برای این اصطلاح قرآنی بیان کرده‌اند.^۳

انسان هنگام رویارویی با خطرهای به‌گونه‌غریزی می‌کوشد تا با پناه‌بردن به قدرتی مطمئن، خود را نجات داده و به آرامش برسد. بیشتر انسان‌ها به‌دلیل حس‌گرا بودن یا اعتقاد به اموری خرافی، در انتخاب این پناهگاه دچار اشتباه شده و به سحر، اشیای بی‌خاصیت، ثروتمندان، قدرتمندان و اموری از این قبیل پناهنده می‌شوند. این سوره یادآوری می‌کند فقط و فقط پروردگار هستی است که چون خالق همه چیز است، می‌تواند انسان را از زیان آن‌ها حفظ کرده و در نتیجه برای او پناهگاهی مطمئن باشد.

مراتب استعاذه

برای استعاذه سه مرتبه می‌توان در نظر گرفت: استعاذه زبانی و استعاذه قلبی. استعاذه زبانی به این معناست که انسان با گفتن الفاظی خاص با زبان به خدا پناه برد. به عنوان نمونه از واژگانی که خداوند در قرآن از زبان پیامبران و اولیای الهی بیان کرده به عنوان الفاظ خاص استعاذه یاد می‌کنند. از آن جمله می‌توان به « أَعُوذُ بِاللَّهِ »^۴ و هم چنین « رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ »^۵ و « معاذ الله »^۶ اشاره کرد. مرتبه دوم استعاذه قلبی است که مرتبه بالاتر استعاذه است و آن پناه بردن به خدا همراه با معرفت و اذعان قلبی می‌باشد و تنها لقلقه زبان و یا گفتار صرف زبانی نیست. مرتبه سوم استعاذه نیز پناه بردن عملی است. چنانچه انسان برای پناه بردن از سرما در هوای سرد قرار نمی‌گیرد و صرفاً به صورت لفظی بگوید به بخاری پناه می‌برم. پناه بردن حقیقی به خدا نیز پناه بردن عملی است که انسان، فکر، عقیده و اعمال خویش را از مسیر طوفان‌های شیطانی و نفسانی و افکار باطل دور نگه دارد و در مقام فعل کارهایش را چنان انجام می‌دهد که بیانگر توحید فعل و پناهجویی به مقام توحید فعل باشد. لذا پناه بردن عملی به خداوند توأم با تلاش و کوشش است. این تلاش عملی شامل برخورداری از دانش و اعتقادات صحیح و بهره‌مندی از فضائل اخلاقی است که برای حفظ انسانها و تزکیه نفس ضروری است.

۱ (توبه / ۸۱۱)

۲ (کهف / ۷۲)

۳ (تفسیر مجمع البیان ج ۶ ص ۳۶۵ ، تفسیر روح المعانی ، ج ۳ ص ۹۹۴ و تفسیر قرطبی ، ج ۱ ، ص ۶)

۴ (بقره / ۷۶)

۵ (هود / ۷۴)

۶ (یوسف / ۳۲)

پذیرش پناهندگی انسان توسط خداوند:

نکته دیگر در خصوص استعاذه که از آیات سوره ناس قابل استنباط است، پذیرش پناهندگی انسان توسط خداوند است. زیرا این سوره خطاب به انسان می فرماید: «بگو پناه میبرم» نه اینکه «بگو پناهندگی می خواهم». لذا هر کس به سمت خدا بیاید و بخواهد به او پناه بیاورد، پناهندگی اش مورد قبول است. بنابراین هر کس بخواهد از زیر حکومت شهوت و غضب و هواهای نفسانی خارج شود و به سمت خدا بیاید، پیشاپیش به او پناه داده می شود.^۱

توجه به این نکته نقش مهمی در تربیت انسان دارد، زیرا اعتقاد به پذیرش پناهندگی انسان سبب امید آفرینی در انسان جهت اصلاح خویش می گردد.

۳) ادراک ضعف خویش و قدرت خداوند

یکی از عوامل موثر بر تربیت انسان، کسب بینش صحیح در مورد حقیقت انسان است. چون انسان، موضوع تربیت است، باید انسان را شناخت و از ویژگی ها، قابلیت ها، استعدادها و محدودیت های او آگاه شد تا بتوان مسیر تربیت صحیح او را به دست آورد. انسان به طور طبیعی هر چه صاحب علم و قدرت ظاهری بیشتری می شود، به همان اندازه احساس نیاز به خدا و احساس پناهنده شدن به خدا، در او کمتر می شود.

از عوامل موثر بر تربیت انسان طبق آیات سوره ناس و فلق، ادراک انسان از ضعف خویش است. این نکته نیز از حقیقت استعاذه قابل ادراک است. زیرا در پناهندگی دو موضوع نهفته است: الف) ادراک ضعف خویش و سایر قدرت های غیر الهی، ب) اعتقاد به قدرت نامتناهی خداوند: قرآن کریم بیان می کند که هر پناه گاهی غیر از خدا سست و بی بنیاد است: «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ»^۲

امام سجاد علیه السلام نیز حقیقت وجود انسان را عین فقر و نیاز و ضعف معرفی می کند و می فرماید: بار خدایا! تو ما را از ناتوانی آفریدی و ما را بر سستی بنا نهادی و ما را از آب بی ارزش ایجاد کردی. پس ما را جز به توانایی و پیروی تو جنبشی و جز به یاری تو توانایی نیست.^۳

قرآن کریم در آیه ۱۵ سوره فاطر فقر بندگان را به غنای الهی پیوند داده است تا انسان پس از ادراک فقر و ضعف خویش، به خداوند پناه آورد.

لذا پناهنده پس از ادراک ضعف وجودی خویش، باید به خداوند و قدرت او عقیده راسخ داشته باشد، این اعتقاد قلبی اثرات تربیتی مهمی را به همراه دارد که از جمله ایجاد امید و نشاط و آرامش در زندگی است و انسان امیدوارانه به سوی کمال طی طریق می کند. قائل شدن به چنین مبنایی او را به لحاظ تربیتی به سمت حیات طیبه رهنمون می شود.

۱) مجتبی تهرانی، تفسیر نورمبین، ص ۲۴.

۲) عنکبوت / ۱۴

۳) صحیفه صحاحیه، دعای ۸، بند ۵

۴) توجه به ولایت الهی

در تمام سوره های قرآن روح توحیدی حاکم است و تأکید بر ولایت خداوند بر انسانهاست دارند. ولی بعضی سوره ها جنبه توحیدی بیشتری دارد که سوره ناس و فلق از جمله این سوره هاست، زیرا از ابتدای آسوره ها امر به پناه بردن به خداوند مطرح شده است. بر اساس آیات سوره های مذکور خداوند تنها پناهگاه قابل اعتماد است که انسان می تواند با اطمینان کامل به او رو آورد و آهنگ او نماید. لذا کسی که تکیه گاهش خداوند باشد او را کفایت می کند و همان پیوند با خدا او را کافی است.

۵) تذکر و یادآوری

از دیگر روش های تربیت انسان با توجه به آیات سوره ناس تذکر و یادآوری است؛ یعنی انسان مرتب باید به نفس خود متذکر باشد. چنان چه در اسلوب واژگانی بیان شد که «خناس» به معنی پنهان شونده است؛ یعنی به صورت مخفی و پنهان در نفس انسان نفوذ پیدا می کند. واژه «یوسوس» نیز به صیغه مضارع آمده است. یعنی پیوسته در حال وسوسه است. پس انسان باید مرتب به نفس خود تذکر دهد تا بتواند از شرّ نفس در امان باشد و همواره به خدا پناه برد و لحظه لحظه به یاد خدا باشد تا از چنگ این نفس رهایی یابد.

۶) نقش اسماء الهی در تربیت انسان

هر چند وجوه مختلف اسماء و صفات الهی از جهات و زاویه کلی یکی به نظر می رسند اما از زاویه دیگر که نگاه ملکی و از پایین به بالا است هر کدام از این اسماء موضوعیت خاصی پیدا می کنند و لذا در آیات سوره های ناس و فلق به اسماء ویژه ای از خداوند اشاره شده است که یاری گر انسان در پیمودن مسیر تکامل هستند.

ربوبیت نزدیکترین صفت خدا به انسان است، زیرا عنایت خداوند به تربیت او بیش از سایر مخلوقات است. به کار بردن لفظ رب از این جهت است که اعاده از ضررها مقتضای نام ربوبیت است. شاکله وجودی انسان و ضرورت های فردی و اجتماعی او موجب گردیده که انسان همواره کسی یا چیزی را به عنوان مدبر خویش برگزیند. منشأ تلاش انسان برای این امر در نیاز حقیقی او نهفته است که از رهگذر محبت به غیر در صدد بر می آید تا نیاز خویش را برطرف کند. اثر این محبت، اطاعت و تبعیت از مورد محبت خواهد بود.^۱

در گام اول انسان گرفتار در وسوسه به رب یعنی خدای تربیت کننده پناه می برد. خداوند انسان

را در این دنیا رها نکرده بلکه یک آیین‌نامه تربیتی به دست او داده تا بر طبق آن رفتار کند لذا کسانی که به این دستورالعمل یعنی کتاب قرآن توجه و بر آموزه‌های آن علم و آگاهی دارند، بیشتر می‌توانند در مواجهه با وسوسه فریب نخورند و حق را از باطل تشخیص می‌دهند.

از سوی دیگر تنها ربوبیت الهی برای یافتن طریق سعادت کفایت نمی‌کند زیرا انسان گرفتار قوایی قدرتمند برای بازداشتن از مسیر درست و سوق یافتن به سمت باطل است که در این سوره با بیان مالکیت خداوند بر تمام عالم تأکید دارد که قدرتی بالاتر از قدرت الهی وجود ندارد و اگر باور عمیق به مالکیت خدا داشته باشیم، هر اتفاقی هم بیفتد خداوند راه نجات را برایمان باز خواهد کرد.

در مرحله سوم نیز انسان برای نجات خویش به الوهیت خداوند پناهنده می‌شود. میان ربوبیت و الوهیت نیز ملازمه اساسی وجود دارد که بر اساس آن، یک حقیقت زمانی چهره الوهیت به خود می‌گیرد که رب باشد.

اله به معنی معشوق و محبوب است و اگر انسان در شناخت خدا به مقامی دست یابد که عالم را محضر خدا بداند و محبوبش خدا باشد، قطعاً دوست ندارد که ذره‌ای از او ناراحت باشد لذا حاضر است تمام داشته‌هایش را فدای رضایت و خشنودی محبوب کند که در این مقام، وسوسه دیگر هیچ قدرتی ندارد و انسان تمام وجودش را فناء فی‌الله می‌کند تا به مقام رضایت پروردگار دست یابد.

« حَبَّ عبودی » محبتی است که از روی عبودیت فرد و ناشی از شناخت توحیدی است. از دیدگاه علامه طباطبایی مهم‌ترین شیوه تربیتی اخلاقی در نظر قرآن، شیوه حَبَّ عبودی است.^۱

نکته دیگر اینکه در آیات سوره ناس، صفت « الوهیت » به خداوند نسبت داده شده و این صفت به ناس اضافه شده است. پرسش قابل طرح در اینجا این است که چرا خداوند به عنوان « اله » انسان معرفی شده است؟ در پاسخ این پرسش می‌توان گفت انسان در وادی پرستش می‌تواند تا جایی پیش رود که به سر حدّ « كَانْ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى »^۲ برسد. لذا این آیه قصد بیان اوج انسان در وادی قرب و پرستش را دارد؛ مرتبه‌ای که هیچ موجودی توان درک آن را ندارد.^۳ لذا توجه دادن انسان به استعدادهای نامتناهی او برای کسب کمال و تقرّب به خداوند نیز نقشی بی‌بدیل در تربیت او خواهد داشت.

نکته دیگر اینکه در آیات سوره ناس عبارت‌های « اله الناس » و « ملک الناس »، « رب الناس » را متصل و بدون واو عاطفه آورد؛ خواست بفهماند هریک از این صفات سببی مستقل در دفع شر است؛ پس خدای تعالی سبب مستقل دفع شر است؛ چون رب است، و سبب مستقل است؛ چون ملک است، و سبب مستقل است؛ چون اله است؛ پس او از هر حیث سبب مستقل است.^۴ البته باید توجه داشت که ظهورات اسماء الهی متفاوت است، گرچه ظاهر مطلق یکی است. در

۱) علامه طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۷۳

۲) نجم / ۹

۳) مجتبی‌تهرانی، تفسیر نورمبین، ص ۲۵.

۴) المیزان، ج ۲، ص ۹۶.

اینجا ربوبیت و مَلِک بودن و سرانجامِ اِله بودن که هر سه مخصوص ذات مقدس پروردگار است منشأ رفع نیاز هر پناهجو است.

نکته دیگر اینکه در سوه فلق انسان از سه شرّ به یک صفت خداوند، یعنی پروردگار روشنایی پناه می‌برد، اما در سوره ناس، انسان از یک شر، یعنی وسواس خناس به سه صفت خدا پناه می‌برد که نشان دهنده اثرگذاری بیشتر و سوسه خناسان در مسیر تکامل انسان است.

۷) نقش یاری گری خداوند روشنایی در نجات انسان

کلمه «فلق» از مصدر «فلق» مشتق است. «فلق» به معنای «شکافتن یک شیء و دو نیم کردن آن» است: «الفلق: شقّ الشیء و فصله الی شقیین.»^۱ از آفرینش تعبیر به خلق شده است. گویا خداوند عدم را با خلقت می شکافد و به موجودات، هستی می بخشد. خداوند هم با هستی بخشیدن به موجودات ظلمت عدم را شکافته است و هم با سیر تکامل آن‌ها در عوالم وجود، ظهور و شکافی دیگر پدیدار ساخته است.^۲

یکی از مصادیق فلق سپیده دم است. یعنی شکاف از تاریکی به سمت نور. در آیات سوره فلق به انسان امر شده که به خداوند روشنایی پناه برد. در حقیقت، رَب فلق، به معنای امید به آینده است، چون شب، روز شده است و این تعبیر امید بسیار اهمیت دارد که به نوعی یک گشایش آرزوها و امیدها و صبح و فجر است و در حقیقت در این تعبیر، نوعی هدایت‌گری وجود دارد.

وقتی انسان به رب فلق پناهنده می شود یعنی از خدا می خواهد سیر تربیت تو او را بر عهده بگیرد و او را از تاریکی به سمت روشنایی سوق دهد. خداوند شکافنده ظلمت هاست و اگر انسان در راه شکافتن ظلمت‌ها قدمی بردارد، خداوند به یاری او می شتابد تا بتواند ظلمت پیرامون خود را پاره کند و از تاریکی‌ها خارج شود. البته اگر انسان خویشتن را در بین هواهای نفسانی مستور کند، موفق به خروج از ظلمات نفسانی نمی شود. اما اگر انسان اراده کند که ظلمت جهل، تاریکی، شهوات و خواسته‌های نفسانی را بشکافد، خداوند نیز یاری گر او خواهد شد.^۳

خداوند تمام شرور را می شکافد، نقص‌هایی که باشد را می شکافد، آفت‌ها و عیب‌هایی که باشد را می شکافد و سلامت را به بار می آورد.

۸) ایجاد ارتباطات میان انسانها با محوریت الهی

ارتباط‌هایی که انسانها با یکدیگر برقرار می کنند یا از بستر ارتباط با حضرت حق و اولیاء خدا عبور می‌کند و یا از بستر ارتباط با شیطان؛ ارتباط میان انسانها اگر با محوریت الهی باشد، برای خود آن‌ها و طرف مقابل عامل خیر می‌شود؛ ولی همین ارتباط اگر با محوریت شیطان باشد، برای دو طرف عامل شر خواهد شد. ارتباط انسان با فرزند خودش، با همسر، با

۱) معجم الفاظ القرآن الکریم، ماده فلق

۲) مجتبی تهرانی، تفسیر نورمبین، ص ۰۰۱.

۳) مجتبی تهرانی، تفسیر نورمبین، ص ۳۰۱.

دوست خودش و... اگر ارتباطش نفسانی شد شر است؛ و اگر الهی شود خیر است. لذا از دیگر شیوه های تربیت انسان بر اساس آیات سوره فلق، ایجاد ارتباط با محوریت الهی و غیر نفسانی با سایر انسانها و مخلوقات است.

نتیجه گیری

زندگی در عصر حاضر با چالش ها و بحران های عمیق اخلاقی، تربیتی و اجتماعی انسان همراه است. نگاهی به جوامع امروزی نشان می دهد که آنچه بیش از همه به دست فراموشی و غفلت سپرده شده است تربیت انسان است. انسانی که گرفتار غفلت می گردد نفس کریم خود را فراموش کرده و خود را هم رتبه حیوانات و یا حتی پایین تر از آنها قرار می دهد و در ورطه نابودی می افتد.

یکی از مهمترین و اساسی ترین شیوه های تربیت روح و روان انسان به ویژه در دوران معاصر بهره مندی از آموزه های قرآنی

است. سوره های ناس و فلق ضمن بیان عوامل آسیب رسان به تربیت انسان، شیوه های مقابله با آسیب ها را نیز بیان داشته است. بر اساس مضامین سوره های مذکور خطرات پیش روی انسان در مسیر تربیت شامل موارد ذیل است:

(۱) خطراتی که از جانب شرّ نفس خود انسان و نفوس سایر انسانها است. (من شر ما خلق) (۲) خطراتی که از جانب توطئه گران و عوامل خارجی است (من شر غاسق اذا وقب + و من شر حاسد اذا حسد) (۳) خطراتی که از جانب القاء کنندگان مطالب خلاف حق متوجه آنها است (و من شر النفاثات فی العقد) (۴) خطرات ناشی از وسوسه های آشکار و پنهان.

همچنین مهم ترین عامل رهایی از خطرات و یافتن مسیر نجات و رستگاری شامل استعاذه و پناه جویی به خداوند و استمداد از اسماء حسنا و او و قرار گرفتن در ذیل ولایت پروردگار است.

خردنامه قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - تخصصی

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۳۰، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
- ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد، تفسیر ابن عربی، ج ۲، تحقیق: سمیر مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق
- ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر، التفسیر القيم، تحقیق: شیخ ابراهیم رمضان، بیروت: دار و مکتبه الهلال بیروت، ۱۴۱۰
- احمد بن فارس، أبو الحسین، معجم مقاییس اللغه، محقق: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام اسلامی، ۱۳۷۸
- احمدی فر، مصطفی. امیری، دادمحمد. روش های اصلاحی در تربیت اخلاقی. مجله آموزه های اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی. شماره ۲۶، ۱۳۹۶
- اصفهانی، نصرت، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ج ۴، تهران: نشر نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱
- باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، تهران: انتشارات مدرسه، ۱۳۸۸
- تهرانی، مجتبی، تفسیر نورمبین، ج ۱، تهران: مصابیح الهدی، ۱۳۹۳
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، توحید در قرآن، ج ۸، قم: اسراء، ۱۳۸۴
- حاجی ده آبادی، محمدعلی، صادق زاده قمصری، علی رضا، تربیت اسلامی، تهران: انتشارات تربیت اسلامی، ۱۳۸۵
- حسان عبدالمنان، معجم الفاظ القرآن الکریم، تهران: انتشارات دارالعلم، ۱۳۹۶
- خمینی، سید روح الله، چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸
- خمینی، سید روح الله، صحیفه نور، تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹
- دهقان، اکبر، تفسیر نسیم رحمت، قم: حرم، ۱۳۹۲
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۰ ق
- زمخشری، محمود ابن عمر، تفسیر کشاف، ترجمه مسعود انصاری، تهران: ققنوس، ۱۳۸۹
- صادق زاده قمصری، علی رضا، تربیت اسلامی، تهران: مرکز مطالعات تربیت اسلامی، ۱۳۸۰
- صدر، سید موسی، حدیث سحر گاهان (گفتارهای تفسیری امام موسی صدر)، ترجمه: علیرضا محمودی، مهدی موسوی نژاد، تهران: موسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۹۸
- صدر، سید موسی، برای زندگی (گفتارهای تفسیری امام موسی صدر)، ترجمه مهدی فرخیان، تهران: موسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۹۲
- صفایی حائری، علی، تطهیر با جاری قرآن، ج ۱، تهران: انتشارات لیل القدر، ۱۳۹۷
- طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، جلد ۶، تهران: شرکت سهامی انتشار (مجمع فرهنگی آیت الله طالقانی)، ۱۳۹۸.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱،
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۹
- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۸۴
- عبده، محمد، تفسیر جزء عم، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۵ م
- فضل الله، سید محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر، ۱۴۱۹ ق.
- القرطبی، شمس الدین، تفسیر القرطبی، تحقیق: أحمد البردونی و ابراهیم أطفیش، القاهره: دار الکتب المصریه، ۱۹۶۴ م
- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۲، مترجم: حسین استاد ولی، قم: دار الثقلین، ۱۳۹۲
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- مطهری، مرتضی؛ تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۸۳ ش
- مکارم شیرازی و دیگران، ناصر تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲
- نراقی، ملا احمد، معراج السعاده، تهران: انتشارات هجرت، ۱۳۷۲
- نراقی، ملا محمد مهدی، علم اخلاق اسلامی (ترجمه جامع السعادات)، ترجمه سید جلال الدین مجتوی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.

اسامی آیات قرآنی، گونه‌شناسی و اسباب نامگذاری آن‌ها

قاسم بستانی^۱
مینا شمشکی^۲
میلاذآل بوغییش^۳

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶
پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹

چکیده

همچنان که سوره‌های قرآن دارای نام بلکه بعضاً دارای نام‌های متعددی است و هر یک از این نام‌ها نیز وجه متناسبی با سوره دارد، بعضی از آیات قرآنی نیز دارای یک یا چند نام به وجوه مناسب متعددی هستند که به آن‌ها اسامی آیات گویند. منشأ نامگذاری برخی از اسامی آیات قرآنی، روایات پیامبر (ص) و ائمه (ع) است که در زبان مردم به دلایلی رایج شده‌اند و برخی بیان موضوعی فقهی، کلامی، تاریخی و غیره می‌باشد. در این مقاله، تلاش می‌شود بر اساس مطالعه کتابخانه‌ای و تجزیه و تحلیل داده‌ها و جمع‌بندی آن‌ها و نیز با بررسی آیات قرآن، روایات، تفاسیر و سایر متون دینی، در ابتدا، تمامی اسامی آیات قرآن به ترتیب حروف الفبا، معرفی و علت نامگذاری هر یک، ذکر شود، سپس بناست که تعداد آیات بر حسب بیشترین اسم، تفکیک شود و در پایان، نوع علمی اسامی برخی آیات بر حسب فقهی، کلامی، تفسیری، اخلاقی و تاریخی، بیان شود.

واژگان کلیدی: قرآن، آیات، اسم، فقه، کلام.

مقدمه

برخی از اسامی آیات قرآن کریم، همگام با نزول تدریجی وحی، ایجاد شدند؛ به طوری که پیامبر(ص) پس از نزول فلان آیه و نیز در هنگام تفسیر آن، اسم آن آیه را ذکر میکردند(طوسی، الامالی، ۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۲۱؛ ابن شهر آشوب، ۸۳۱ش، ج ۲، ص ۶). همچنین برخی از این اسامی، در میان مردم رواج داشت و مسلمانان از قول پیامبر(ص) آن‌ها را نقل میکردند(ابن عربی، قانون التأویل، ۰۴۱ق، ص ۹۴۵؛ طبرسی، ۲۷۳۱ش، ج ۲، ص ۹۳۱) تا اینکه پس از پیامبر(ص)، برخی از آن‌ها، به تدریج در اقوال صحابه، تابعین و نیز در احادیث امامان(ع) و کتب اصحابشان و همچنین کتب قدما ظاهر شدند(کوفی، ۲۱۴ق، ج ۱، ص ۸۸۲؛ عیاشی، ۰۸۳۱ق، ج ۱، ص ۶۴۱-۷۴۱). بعدها نیز علمای متأخر به ذکر برخی دیگر از اسامی آیات در آثار فقهی، کلامی و تفسیری خود پرداختند(حکیم محسن، مستمسک، ۱۹۳۱ق، ج ۷، ص ۴۵۲؛ حسینی طهرانی، بیتا، ج ۱، ص ۴). لذا باید گفت که بحث اسامی آیات، هر چند نزد قدما به صورت یک موضوع مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است، اما در کتب مختلف فقهی، کلامی، روایی، تفسیری و علوم قرآنی، هر یک به مناسبتی از اسامی آیات سخن رفته است که حاکی از مطرح بودن چنین مفهومی دارد.

نُزُومِ قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی-تخصصی

دوره اول
شماره اول
پاییز و زمستان

۲۸

در این مقاله، لیست کاملی از آیات دارای اسم ذکر می‌شود؛ بر اساس این آیات، در ابتدا تقسیم بندی را بر حسب چند اسمی و غیره انجام میدهیم و در آخر، این آیات را بر حسب فقهی، کلامی و غیره تقسیم بندی میکنیم. در ضمن این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای و رجوع به منابع و مصادر تفسیری، علوم قرآنی، فقهی و سایر متون دینی، در پی تحلیل و بررسی و تعیین نوع نامگذاری اسامی آیات قرآن و نیز علل و اسباب آن است.

۱- اسامی آیات بر حسب اسم

از زمان نزول قرآن تاکنون بسیاری از آیات قرآن به خاطر اشتغال آن‌ها بر مسائل و موضوعات خاص یا خاصیت و کاربرد ویژه آن‌ها، دارای عناوین و اسامی خاص گردیده‌اند. گاه نیز کثرت کاربرد یک آیه در بین اهل یک فن موجب گردیده که به مرور زمان برای اختصار در ذکر آن آیه، آن را به نام ویژه‌ای مورد اشاره قرار دهند. همچنین بر اساس تحقیقات انجام شده، تعداد آیات اسم دار و تعداد اسامی آن‌ها به ترتیب ۱۰۱ آیه و ۱۶۶ اسم معرفی شده‌اند. اسامی آیات به طور کلی عبارتند از:

۱-۱- اولو الارحام: احزاب/۶ (فیض کاشانی، التحفة السنیة، ۱۳۵۳ق، ج ۳، ص ۱۳۰) و علت نامگذاری آن، ذکر «اولوالارحام» در آیه مبنی بر ارث اولو الارحام است(طوسی، التبیان، بیتا، ج ۸، ص ۳۱۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۵۲۹).

۱-۲- اولی الامر: نساء/۵۹ (حسینی طهرانی، بیتا، ج ۱، ص ۹) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «اولی الامر»، تأکید بر اطاعت اولی الامر در کنار اطاعت خدا و رسول(ص) و نیز دلالت روایی «اولی الامر» بر امامت علی(ع) و سایر ائمه معصوم(ع) است(طوسی، التبیان، بیتا، ج ۳، ص ۲۳۶).

۱-۳- اباحه: مائده/۹۶ (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ص ۱۶۶) و علت نامگذاری آن، مباح شمرده شدن صید

حیوان دریایی و خوردن آن توسط مُحَرِّمِ حَاجی در هنگام انجام مناسک حج است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ ابن عربی، احکام القرآن، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۶۸۳-۶۸۴؛ مقدس اردبیلی، زبده البیان، بیتا، ج ۱، ص ۳۷۸).

۴-۱- اباحه: نساء/ ۲۴ (زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۵۰؛ خویی، البیان، ۱۳۹۵ق، ص ۲۰۴) و علت نامگذاری آن، نتیجه‌گیری از مفهوم کلّ آیه به عنوان اسم آیه، به این شکل که در این آیه، در مورد حکم مباح بودن در باب نکاح که مربوط به احکام فقهی است، سخن به میان آمده است؛ بیآنکه کلمه‌ی اباحه که به عنوان اسم آیه، تلقی شده است، بکار رفته باشد.

۵-۱- اتمام نعمت: مائده/ ۳ (سبحانی، مفاهیم القرآن، ۱۴۲۱ق، ج ۶۹، ص ۱۵) و علت نامگذاری آن، ذکر عبارت: «تَمَمَّتْ عَلَیْكُمْ نِعْمَتِي» در آیه است.

۶-۱- احصار: بقره/ ۱۹۶ (فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۱۹۷؛ زین الدین، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۷۳) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «أَحْصِرْتُمْ» در آیه که بیانگر حکم حصر در حج است (مقدس اردبیلی، زبده البیان، بیتا، ج ۱، ص ۲۳۱).

۷-۱- اخذ میثاق: اعراف/ ۱۷۲ (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۱۰؛ سبحانی، مفاهیم القرآن، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۱۰) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص پیمان گرفتن خداوند از بنی آدم در عالم ذر است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۷۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۶).

۸-۱- اذُن: توبه/ ۶۱ (حکیم محسن، حقائق الاصول، ۱۳۷۲ق، ج ۳، ص ۱۴۳) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «اُذُن»، تکرار آن در آیه بصورت تأکیدی و نزول آیه در خصوص اذیت و آزار پیامبر (ص) توسط منافقین و طعنه و مسخره کردن ایشان است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۸۹-۹۰).

۹-۱- ارث: نساء/ ۱۱ (مجلسی، مرآة العقول، ۱۳۶۳ش، ج ۲۰، ص ۲۲۹) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «وَرِثَهُ» در آیه است.

۱۰-۱- ارث زوجه: نساء/ ۱۲ (شهید ثانی، الروضة البهیة، بیتا، ج ۵، ص ۶۸) و علت نامگذاری آن، تعیین مقدار ارث زن از شوهر در حالت‌های مختلف است.

۱۱-۱- ارحام: احزاب/ ۶ (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۵۶) و علت نامگذاری: ذکر لفظ «ارحام» در آیه مبنی بر ثبوت ارث برای ارحام و طبقه بندی آنان به میزان خویشاوندیشان است.

۱۲-۱- استخلاف: نور/ ۵۵ (حسینی طهرانی، بیتا، ج ۱، ص ۴) و علت نامگذاری آن، ذکر الفاظ «لَیْسَتْ خَلِیفَتُهُمْ» و «اسْتَخْلَفَ» در آیه که به مسئله‌ی خلافت و حکمرانی اولیای خدا به عنوان جانشینان و نمایندگان خداوند در روی زمین تأکید دارد (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۷، ص ۴۵۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۲۳۹-۲۴۰).

۱۳-۱- استفتاء: نساء/ ۱۷۶ (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۹) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «یَسْتَفْتُونَكَ» در ابتدای آیه است.

۱-۱۴- استمتاع: نساء/ ۲۴ (عاملی، زواج المتعة، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۱۴) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص استمتاع است.

۱-۱۵- استواء: طه/ ۵ (ابن عربی، قانون التأویل، ۱۴۰۶ق، ص ۳۵۸؛ آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۱۹۳) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «اَسْتَوَى» و بیان استیلای خداوند بر تدبیر جهان در مضمون آیه است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۵؛ ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۱۳۱).

۱-۱۶- استیدان: نور/ ۵۸ (محاسبی، ۱۳۹۸ق، ص ۴۲۶) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «لَيْسَتْ أَدْنَىٰ مِنْكُمْ» در ابتدای آیه و دلالت ظاهر آیه بر وجوب رعایت حکم استیدان، مبنی بر اینکه کودکان و نوجوانان در سه وقت پیش از نماز صبح، پس از نماز عشاء و هنگام نماز ظهر که پدران و مادران استراحت می‌کنند، سرزده وارد نشوند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۴۱۵-۴۱۶؛ سیوطی، الاتقان، ۱۳۹۴ق، ج ۳، ص ۷۷).

۱-۱۷- اسراء: اسراء/ ۱ (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۹) و علت نامگذاری آن، ذکر کلمه «اَسْرَى» در آیه که به معراج پیامبر (ص) اشاره دارد (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۶، ص ۴۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۶۰۹-۶۱۰-۶۱۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۹۲).

۱-۱۸- اِشْهَاد: بقره/ ۲۸۲ (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۲۸) و علت نامگذاری آن، وجود کلمات «اَسْتَشْهَدُوا»، «شَهِدِينَ»، «الشُّهَدَاءِ»، «لِلشَّهَادَةِ»، «اَسْهَدُوا» و «شَهِيدٌ» در آیه که قائل به معنای اِشْهَاد است.

۱-۱۹- اعتداء: بقره/ ۱۹۴ (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۳۵؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۴۰۳ق، ج ۱۹، ص ۳۵۷؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۶، ص ۴۳۵) و علت نامگذاری آن، ذکر جمله: «فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَيْنَكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَيْنَكُمْ» در آیه، قرار گرفتن مفهوم فقهی اعتداء و احکام مترتب بر آن در آیه و نیز جواز پیکار با دشمن در ماه‌های حرام در صورت مبادرت دشمن به جنگ در این ماه‌ها است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۴۴؛ مقدس اردبیلی، زبدة البیان، بیتا، ج ۱، ص ۳۰۹).

۱-۲۰- اَكْلٍ بِالْبَاطِلِ: نساء/ ۲۹ (روحانی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۸۸) و علت نامگذاری آن، وجود عبارت: «لَا تَاْكُلُوا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» که نهی از پایمال کردن اموال و ثروتهای یکدیگر به باطل را تأکید میکند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۰).

۱-۲۱- اِكْمَال: مائده/ ۳ (عاملی، الصحيح، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۹۹-۱۴۵؛ سیستانی، ۱۴۲۹ق، ص ۵۸۲-۵۸۵) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص مسئله جانشینی پیامبر (ص) و امامت علی (ع) در واقعه غدیر خم (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۲۴۵-۲۴۶) و نیز وجود کلمه «اَكْمَلْتُ» در آیه است.

۱-۲۲- اِكْمَالِ دِينِ: مائده/ ۳ (طیار، ۱۴۲۹ق، ص ۱۰۳) و علت نامگذاری آن، ذکر عبارت: «اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» در آیه است.

۱-۲۳- الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ: بقره/ ۱۷۸ (ابن جوزی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۷) و علت نامگذاری آن،

وجود عبارت «**الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ**» در آیه است.

۱-۲۴- الکرسی: بقره/۲۵۵ (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۴۶-۱۴۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۱۳۹-۲۰۹؛ ابن عربی، قانون التاویل، ۱۴۰۶ق، ص ۹۸-۵۴۹) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «**کرسی**» در آیه است.

۱-۲۵- الوفاء بالعقود: مائده/۱ (زین الدین، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۴۲۴؛ انصاری، منهاج الفقاهة، ۱۴۲۹ق، ج ۵۷، ص ۷) و علت نامگذاری آن، وجود جمله‌ی امری «**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**» در آیه مبنی بر وفا داشتن نسبت به هر پیمان و عهدی که بسته می‌شود، است.

۱-۲۶- امانات: نساء/۵۸ (سیوطی، الاتقان، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۱۱۴) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «**امانات**» و دستور تأکیدی خداوند در ابتدای آیه مبنی بر ادای امانت است.

۱-۲۷- امانت: نساء/۵۸ (ابوشهبه، ۱۴۲۳ق، ص ۱۶۵) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص ادای امانت و وجوب بازگرداندن امانت به صاحبش است.

۱-۲۸- آمن الرسول: بقره/۲۸۵ (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۹) و علت نامگذاری آن، ذکر «**آمن الرسول**» در ابتدای آیه که ایمان پیامبر(ص) را توصیف کرده است.

۱-۲۹- امتحان: ممتحنه/۱۰ (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۴۴؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۷۰؛ سیوطی، الاتقان، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۸۰) و علت نامگذاری آن، ذکر فعل امر «**فَأَمْتَحِنُوهُمْ**» در آیه که از مردان با ایمان می‌خواهد تا زنانی را که ادعای ایمان کرده و از مکه خارج شده و به مسلمانان پیوسته‌اند، امتحان نموده و در صورتی که آن‌ها را بر ایمان یافتند، به کافران برنگردانند(طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۴۱۰).

۱-۳۰- انذار: شعراء/۲۱۴ (کوفی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۸۸) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «**أَنْذِرْ**» در آیه، مبنی بر مکلف کردن پیامبر(ص) نسبت به انذار خویشان خود است.

۱-۳۱- انصاف: اعراف/۲۰۴ (حکیم محسن، مستمسک، ۱۳۹۱ق، ج ۷، ص ۲۵۴) و علت نامگذاری آن، ذکر فعل امر «**أَنْصِتُوا**» در آیه است که بر استماع و سکوت در هنگام تلاوت قرآن، تأکید دارد.

۱-۳۲- انفال: انفال/۱ (ابن نور الدین، ۱۴۳۳ق، ج ۳، ص ۲۶۹-۲۷۰؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱۰، ص ۳۱۹) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «**انفال**» و تکرار آن در آیه است.

۱-۳۳- أهل الذکر: نحل/۴۳ (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۴) و علت نامگذاری آن، ذکر واژه‌ی «**أهل الذکر**» در آیه است که بیانگر مصداقیت اهل بیت(ع) است(حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۳۲).

۱-۳۴- پر: بقره/۱۷۷ (شرف الدین، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۵-۴۶) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «**پر**»، تکرار آن بصورت تأکیدی و تعریف این واژه در کل متن آیه و بیان مصداق نیکی و ویژگی‌های نیکوکاران است.

۱-۳۵- تأسی: احزاب/۲۱ (نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۴، ص ۱۴۶) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «**أَسُوهُ**» در آیه است که بر الگو گرفتن از پیامبر(ص) و نیز اقتدا کردن به ایشان در همه‌ی افعال و

اوصاف والا، تأکید دارد.

۱-۳۶- تألیف: آل عمران/۱۰۳ (شرف الدین، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۷۷) و علت نامگذاری آن، وجود فعل «الْف» در آیه و نزول آیه در خصوص مؤاخات میان افراد از طریق آموزه‌های اسلام است (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۲، ص ۵۴۶-۵۴۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۸۰۶).

۱-۳۷- تبلیغ: مائده/۶۷ (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۵۱) و علت نامگذاری آن، ذکر کلمه «بَلِّغْ» در آیه است.

۱-۳۸- تجارت: نساء/۲۹ (خویی، مصباح الفقاهه، بیتا، ج ۱، ص ۵۶؛ انصاری، منهج الفقاهه، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۳۴) و علت نامگذاری آن، وجود لفظ تجارت در آیه که قائل به مضمون کل آیه است؛ زیرا در این آیه، تأکید معنا داری به این لفظ شده که با آمدن ادات حصر، به وضوح، قابل مشاهده است.

۱-۳۹- تحریم: نساء/۲۳ (ابن شعبه، ۱۳۸۲ش، ج ۹۸، ص ۱۳؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۵۶؛ سیوطی، الاکلیل، ۱۴۰۱ق، ص ۸۶) و علت نامگذاری آن، قرار گرفتن کلمه «حُرِّمَتْ» در ابتدای آیه است که در راستای تبیین مفهوم تحریم، نقش موثری دارد.

۱-۴۰- تحکیم: نساء/۳۵ (زین الدین، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۱۳۵) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص داوری و قضاوت در هنگام نزاع شدید میان زن و شوهر است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۵).

۱-۴۱- تحویل قبله: بقره/۱۴۴ (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۸۱، ص ۴۷؛ سیوطی، الاتقان، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۸۱؛ آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۹۵؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۱) و علت نامگذاری آن، تأکید آیه بر انتقال قبله و ماندگاری آن در مسجدالحرام (کعبه)، با توجه به سرزنش‌های یهودیان نسبت به پیامبر (ص) که سبب ناراحتی ایشان شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳-۴-۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۱۳).

۱-۴۲- تحیت: نساء/۸۶ (قمی علی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۵۱؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۵۹؛ فیض کاشانی، التحفه السنیه، ۱۳۵۳ق، ج ۳، ص ۳۶) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «تَحِيَّةٌ» در آیه، امر کردن به سلام و تحیت و تأکید بر نیکوتر جواب سلام دادن است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۵؛ مقدس اردبیلی، زبدة البیان، بیتا، ج ۱، ص ۱۰۱).

۱-۴۳- تخییر: احزاب/۲۸-۲۹ (محاسبی، ۱۳۹۸ق، ص ۴۴۳) و علت نامگذاری آن، قرار گرفتن مفهوم فقهی تخییر در این دو آیه و تأکید بر وجوب آزاد گذاشتن همسران بین باقی ماندن به همسری و جدا شدن و نیز نزول آیه در این خصوص است (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۸، ص ۳۳۴؛ ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۴۱۰؛ نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۲۹، ص ۱۲۲-۱۲۵).

۱-۴۴- تدائین: بقره/۲۸۲ (مطعنی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۴۲-۲۴۳) و علت نامگذاری آن، قرار گرفتن مفهوم فقهی تدائین در آیه و نیز وجود کلمه «تَدَايُنْتُمْ» در آیه است.

۴۵-۱- تراضی: نساء/۲۹ (شهید ثانی، مسالک الافهام، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۸۸؛ نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۲۳، ص ۲۵۱) و علت نامگذاری آن، وجود لفظ «تراض» در آیه است که تکمیل کننده معنای حقیقی داد و ستد سود آور است (خراسانی، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۳۷۶-۳۷۷).

۴۶-۱- تطهیر: احزاب/۳۳ (طوسی، الامالی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۳۹؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۱۳۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸ش، ج ۲، ص ۵۲؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۹۳) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص اهلیت (ع) و پاک گردانیدن آنان از هر نوع پلیدی و رجس و نیز تأکید آیه بر ویژگی منحصر به فرد اهل بیت (ع)، یعنی عصمت که در این آیه، از آن، به طهارت، یاد شده است (ترمذی، بیتا، ج ۵، ص ۶۹۹).

۴۷-۱- تعاون: مائده/۲ (نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۲۲، ص ۲۵) و علت نامگذاری آن، امر به تعاون و همکاری بر تقوا و نیکی که در آیه، بصورت «تعاونوا» آمده است.

۴۸-۱- تغییر قبله: بقره/۱۴۴ (حکیم محمدباقر، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۲۰) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص تغییر قبله از بیت المقدس به مسجد الحرام (کعبه) است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۳؛ ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۰۸).

۴۹-۱- تَفَقُّه: توبه/۱۲۲ (رازی نجفی اصفهانی، ۱۳۹۳ش، ج ۱، ص ۳-۲) و علت نامگذاری آن، ذکر واژه‌ی «لِيَتَفَقَّهُوْا» در آیه است.

۵۰-۱- تَمَتُّع: نساء/۲۴ (خویی، البیان، ۱۳۹۵ق، ص ۲۲۳) و علت نامگذاری آن، قرار گرفتن مفهوم فقهی تَمَتُّع در باب نکاح، در ضمن آیه است.

۵۱-۱- تَمَتُّع: بقره/۱۹۶ (شهید ثانی، مسالک الافهام، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۰؛ حکیم محسن، مستمسک، ۱۳۹۱ق، ج ۱۱، ص ۱۳۷؛ نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۲۱، ص ۴۴۲) و علت نامگذاری آن، ذکر ویژگیهای تَمَتُّع در حج و بیان احکام آن است.

۵۲-۱- توارث زوجین: نساء/۱۲ (شهید ثانی، الروضة البهیة، بیتا، ج ۱۸۱، ص ۱۳) و علت نامگذاری آن، وجود مسئله‌ی احکام ارث زن و شوهر نسبت به یکدیگر در آیه است.

۵۳-۱- تَمِّم: نساء/۴۳ (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۰-۲۶؛ بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۷؛ ابن عربی، احکام القرآن، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۳۲-۵۶۱) و علت نامگذاری آن، وجود فعل امر «فَتَمِّمُوا» در آیه و بیان چگونگی تَمِّم یعنی مسح صورت و دو دست و آنچه که تیمم بر آن صحیح است (نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۵، ص ۱۲۰-۱۲۹).

۵۴-۱- جزیه: توبه/۲۹ (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۹۷؛ ابن عربی، احکام القرآن، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۴۷؛ صبحی صالح، ۱۴۲۲ق، ص ۲۶۶) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «جزیه» در آیه و نزول آیه در خصوص اخذ جزیه از اهل کتاب است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۴).

۵۵-۱- جلباب: احزاب/۵۹ (مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، بیتا، ج ۸، ص ۲) و علت نامگذاری آن، ذکر

لفظ «جَلَابِيهِنَّ» در آیه که بیانگر نوع پوشش زنان است.

۱-۵۶- جمعه: جمعه ۹/ (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۴۹؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۸۹؛ زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۱۲۸) و علت نامگذاری آن، ذکر واژه‌ی «جُمُعَةٌ» در آیه و تأکید بر تسریع، جهت حضور در نماز روز جمعه است.

۱-۵۷- جُنُب: مائده/ ۶ (همدانی، بیتا، ج ۲، ص ۳۱۵) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «جُنُب» در آیه که قائل به جنابت است.

۱-۵۸- حَبَس: نساء/ ۱۵ (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۴۴) و علت نامگذاری آن، پدیدار شدن مفهوم فقهی حَبَس در ضمن آیه، بدون آمدن واژه‌ی حَبَس یا همخانواده‌ی آن است.

۱-۵۹- حَبَط: مائده/ ۵ (یزدی، بیتا، ج ۲، ص ۲۷۹) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «حَبَطًا» در آیه و نیز بدلیل اینکه این آیه، ناظر به کفران ایمان، انکار دستور خدا مبنی بر اقرار و تصدیق به وحدانیت او و نبوت پیامبرش است که در نتیجه، این کار، باعث احباط اعمال خوب انسان می‌شود و نیز عقاب و عذاب به همراه دارد (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۳، ص ۴۴۶-۴۴۷).

۱-۶۰- حَج: آل عمران/ ۹۷ (سخاوی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۸۳۰) و علت نامگذاری آن، ذکر واژه‌ی «حج» به معنای قصد و نیت رفتن به زیارت حج (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۲۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۲۶) و نیز تأکید بر انجام مناسک دینی - عبادی حج و ذکر ویژگی‌های بارز این فریضه‌ی دینی است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۳۵۰؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶۱).

۱-۶۱- حجاب: احزاب/ ۵۹ (سیوطی، الاکلیل، ۱۴۰۱ق، ص ۲۱۴) و علت نامگذاری آن، دستور آیه مبنی بر پوششدهی زنان نسبت به بدنشان و حفظ بدنشان به وسیله‌ی این پوشش، جهت مورد اذیت و آزار قرار نگرفتن است.

۱-۶۲- حَجْر: نحل/ ۷۵ (انصاری، النکاح، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۹) و علت نامگذاری آن، قرار گرفتن مفهوم فقهی حَجْر و محجوریت در متن آیه است.

۱-۶۳- حَد: نور/ ۲ (آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۵۳۰) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص اجرای حَد زناکار است.

۱-۶۴- حَد زنا: نور/ ۲ (حنفی رازی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۴؛ الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۹۲) و علت نامگذاری آن، وجود جمله‌ی «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً» در صدر آیه که قائل به معنای حَد زناست.

۱-۶۵- حَد سرقت: مائده/ ۳۸ (حنفی رازی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۴) و علت نامگذاری آن، وجود جمله‌ی «فَاقْطِعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ» در آیه، مبنی بر بُریدن یا قطع کردن دست زن و مرد دزد است.

۱-۶۶- حدّ قذف: نور/۴ (عاملی، الصحیح، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۶۷) و علت نامگذاری آن، دستور به اجرای حدّ به مقدار هشتاد ضربه‌ی شلاق، برای قاذف، در آیه است.

۱-۶۷- حدود: نور/۲ (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۰۴) و علت نامگذاری آن، تعیین حدود و میزان آن، برای زن و مرد زناکار در آیه است (نحاس، ۱۴۰۸ق، ص ۱۲۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۳۰۲؛ خویی، البیان، ۱۳۹۵ق، ص ۳۱۲).

۱-۶۸- حرث: بقره/۲۲۳ (شهیدثانی، بیتا، ج ۳، ص ۳۳۳؛ نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۳۱، ص ۱۱۴-۱۱۵-۱۱۶-۱۱۸؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۲۳-۱۲۷) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «حرث» در آیه و تکرار آن به صورت تأکیدی است.

۱-۶۹- حفظ: حجر/۹ (خویی، البیان، ۱۳۹۵ق، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ سبحانی، المناهج التفسیریة، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۱) و علت نامگذاری آن، تأکید بر حفظ تمامیت قرآن و مصونیت آن از تحریف به نقصان و زیاده، با توجه به آمدن واژه‌ی «لِحَافِظُونَ» در آخر آیه است (خویی، البیان، ۱۳۹۵ق، ص ۲۰۷).

۱-۷۰- حلائل: نساء/۲۳ (شهید ثانی، مسالك الافهام، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۳۰۲) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «حلائل» در اواخر این آیه است.

۱-۷۱- حیض: بقره/۲۲۲ (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۶) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص حیض زنان و احکام مربوط به آن است.

۱-۷۲- خاتمیت: احزاب/۴۰ (مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، بیتا، ج ۱، ص ۳۲) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «خاتم» در آیه به معنای پایان، آخر و پایان یافتن چیزی و نیز همجواری آن با کلمه‌ی «النَّبیین» که نشانه‌دهی ختم نبوت است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۲۴۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۶۴).

۱-۷۳- خمس: انفال/۴۱ (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۴۷؛ بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۸۳؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۶۱) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «خمس» در آیه که قائل به معنای فقهی خمس است.

۱-۷۴- دین: بقره/۲۸۲ (فراء، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۴۸۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۷۰۴؛ ابن عربی، قانون التاویل، ۱۴۰۶ق، ص ۵۶۴) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «دین» در متن آیه است.

۱-۷۵- ذر: اعراف/۱۷۲ (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۸۲؛ سیستانی، ۱۴۲۹ق، ص ۵۲۶) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «ذُرِّيَّتَهُمْ» در آیه که قائل به عالم ذر است.

۱-۷۶- ذکر: نحل/۴۳ (سبحانی، بحوث فی الملل، بیتا، ج ۷، ص ۱۲۳) و علت نامگذاری آن، وجود واژه‌ی «ذکر» در آیه است.

۱-۷۷- ذوی الارحام: احزاب/۶ (صدوق، من لا یحضر، ۱۳۶۷ش، ج ۴، ص ۲۶۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸ش، ج ۲، ص ۲۸۰؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۳۸-۲۶۰) و علت نامگذاری آن، توضیح آیه در خصوص ارث خویشاوندان نسبی پیامبر (ص) است (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۸، ص ۳۱۷).

۱- ۷۸- ربا: بقره/۲۷۸ (ابوشامه، ۱۳۹۵ق، ص ۳۳) و علت نامگذاری آن، آمدن واژه‌ی ربا در آیه، دستور تأکیدِ رهایی از ربا مبنی بر تقبیح ربا و نیز برخورد با این پدیده‌ی شوم است (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۲، ص ۳۶۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۶۷۴؛ زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۰۴؛ سیوطی، الاتقان، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۱۰۱؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۲۲).

۱- ۷۹- رضوان: فتح/۱۸ (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۲۰، ص ۳۵۴؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۷-۴۱) و علت نامگذاری آن، وجود فعل «رَضِيَ» در آیه و نزول آیه در خصوص بیعت گروهی از یاران پیامبر (ص) برای جنگ با کفار مکه قبل از صلح حدیبیه است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹).

۱- ۸۰- رَمَى: انفال/۱۷ (فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۳۶) و علت نامگذاری آن، ذکر عبارت: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» در آیه که اشاره به واقعه‌ی رمی پیامبر (ص) در جنگ بدر دارد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۸۱۴).

۱- ۸۱- روح: اسراء/۸۵ (مزینی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۰۹) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «روح» در آیه و بیان حقیقت روح انسانی که بوسیله‌ی آن انسان از حیوانات متمایز می‌شود.

۱- ۸۲- زکات: توبه/۱۰۳ (کلینی، ۱۳۶۹ش، ج ۳، ص ۵۹۶؛ صدوق، من لا یحضر، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۱۳) و علت نامگذاری آن، قرار گرفتن مفهوم فقهی زکات در این آیه با آمدن جمله‌ی امری: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» است.

۱- ۸۳- زنا: نور/۲ (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۱، ص ۱۲) و علت نامگذاری آن، وجود کلمات «الزَّانِي» و «الزَّانِيَه» در ابتدای آیه است.

۱- ۸۴- سؤال: نحل/۴۳ (حکیم محسن، حقائق الاصول، ۱۳۷۲ق، ج ۳، ص ۱۴۱) و علت نامگذاری آن، وجود فعل امر «فَسْأَلُوا» در آیه مبنی بر سؤال کردن از دانشمندان و اهل علم است که آن را به معصومین (ع) تعبیر کرده‌اند (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۳۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۵۵۷).

۱- ۸۵- سرقت: مائده/۳۸ (سبحانی، المناهج التفسیریة، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۸) و علت نامگذاری آن، وجود دو کلمه‌ی «السَّارِق» و «السَّارِقَه» همراه هم است.

۱- ۸۶- سعی: بقره/۱۵۸ (رشید رضا، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۴۸۶) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص سعی حاجیان بین کوههای صفا و مروه در هنگام انجام مناسک حج و نیز قرار گرفتن مفهوم فقهی «سعی» در آیه است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۱۵).

۱- ۸۷- سُكَّارَى: نساء/۴۳ (سیستانی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۵۹۴) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «سُكَّارَى» و بیان نهی از حالت مستی در نماز است.

۱- ۸۸- سَلَم: انفال/۶۱ (نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۲۲، ص ۲۶۷) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «سَلَم» در آیه است.

۸۹-۱- سیاحت: توبه/۲ (شهید ثانی، مسالک الافهام، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۷۸) و علت نامگذاری آن، ذکر فعل امر «فَسِيحُوا» در ابتدای آیه به معنای سیر و سیاحت در زمین است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۹۲).

۹۰-۱- سَيْف: توبه/۵ (ابن حزم، ۱۴۰۶ق، ص ۲۱-۳۰؛ سیوطی، الاکلیل، ۱۴۰۱ق، ص ۱۳۸) و علت نامگذاری آن، اعلان جنگ با مشرکین از سوی خداوند بدلیل پیمان شکنی آنان مبنی بر اینکه آنان در ماه حرام، جنگ کردند و حرمت ماه حرام را نگه نداشتند.

۹۱-۱- شِقَاق: نساء/۳۵ (نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۳۳، ص ۲۱۰) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «شِقَاق» در آیه است.

۹۲-۱- شَهَادَت: اعراف/۱۷۲ (طباطبایی، سنن النبی الاکرم(ص)، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۸) و علت نامگذاری آن، وجود جملهی «أَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» در آیه، مبنی بر شهادت انسان در عالم ذر و عهد بستن وی به این پیمان است که اقرار به وحدانیت و رب بودن پروردگار از سوی انسان را نشان میدهد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۷۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۶).

۹۳-۱- صَادِقِينَ: توبه/۱۱۹ (حسینی میلانی، ۱۴۲۸ق، ج ۴۲، ص ۴) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «صَادِقِينَ» در آیه، دستور تأکیدی خداوند به مؤمنان مبنی بر تبعیت از صادقین و دلالت روایی لفظ «صَادِقِينَ» بر امامت امامان معصوم(ع) است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۱۲۲؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۸۷-۳۸۸).

۹۴-۱- صَدَقَات: توبه/۶۰ (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۵۰-۳۳۵-۳۴۷) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «صَدَقَات» در ابتدای آیه، اختصاص صدقات برای اقشار محروم که در آیه ذکر شده‌اند و نیز توضیح کلی صدقات در آیه که به عنوان فریضه‌های مهم معرفی شده است.

۹۵-۱- صَدَقَه: توبه/۶۰ (مجاشعی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۰۷) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص صدقه دادن به فقرا، مساکین و غیره است.

۹۶-۱- صَدِيقُونَ: حدید/۱۹ (حسینی میلانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «صَدِيقُونَ»، ذکر ویژگی‌های بارز صدیقون در آیه و نزول آیه در این خصوص است (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۰۴؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۶۲-۱۶۳).

۹۷-۱- صَعِيد: نساء/۴۳ (دمشقی حنبلی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۷۸) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «صَعِيد» در آیه که معنای خاک، جهت تیمم کردن را میدهد.

۹۸-۱- صَلَح: حجرات/۹ (عاملی، الصحیح، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۴-۵) و علت نامگذاری آن، ذکر فعل امر «فَأَصْلِحُوا» مبنی بر مصالحه و آشتی دادن دو طرف نزاع و نیز سبب نزول این آیه که در خصوص نزاع میان قبیله‌ی اوس و خزرج است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۱۹۹).

۹۹-۱- صَلَوَات: احزاب/۵۶ (مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۶۱) و علت نامگذاری

آن، سخن گفتن از علاقه‌ی خاص خداوند و فرشتگان به پیامبر(ص) و تأکید بر صلوات و درود فرستادن به ایشان در آیه که خواندن آن در تعقیبات نماز مغرب سفارش شده است(قمی عباس، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۹-۱۰).

۱-۱۰-۱ صوم: بقره/۱۸۳ (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، ص ۱۵) و علت نامگذاری آن، تأکید بر ویژگیها و احکام و شرایط صوم در این آیه و آیات بعد از آن است.

۱-۱۰-۱-۱ صیام: بقره/۱۸۳ (ابن نور الدین، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۵۸) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی صیام به عنوان لفظ قابل توجه در آیه که مفهوم کلّ آیه را میتوان براساس آن، ارزیابی کرد.

۱-۱۰-۲-۱ صَیْد: مائده/۹۵ (مؤید بالله، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۴۸۲) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «صَیْد»، اشاره کردن به وجوب کفاره‌ی صید برای مُحْرِم در صورت تعمّد در این کار و نیز تأکید بر حرمت صید حیوان وحشی غیر دریایی در حالت احرام است(مقدس اردبیلی، زبده البیان، بیتا، ج ۱، ص ۲۹۰).

۱-۱۰-۳-۱ صَیْف: نساء/۱۷۶ (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۳، ص ۴۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۲۲۸؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۲۹) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در تابستان است(طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۲۲۹).

۱-۱۰-۴-۱ طلاق: بقره/۲۲۹ (صدوق، الاعتقادات، بیتا، ج ۱، ص ۱۴۰؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۵۹) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «طَلَق» در آیه، وجود احکام طلاق در آیه و نزول آیه در مورد طلاق رجعی است(طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۷۷؛ ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۷۱).

۱-۱۰-۵-۱ طَهَارَت: مائده/۶ (ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸ش، ج ۲، ص ۲۸۴؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶۳-۸۷) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «فَاطَهْرُوْا» در آیه مبنی بر پاک گردانیدن بدن از طریق غسل در حالت جنابت است.

۱-۱۰-۶-۱ ظَن: یونس/۳۶ (سیوطی، الاتقان، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۳۵۴) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «ظَن» در آیه و تکرار و تشریح این کلمه بصورت تأکیدی است.

۱-۱۰-۷-۱ ظَهَار: مجادله/۲ (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۳۰۳؛ طوسی، التبیان، بیتا، ج ۲، ص ۲۷۰؛ واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۸؛ ابن عربی، احکام القرآن، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۹۱) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «يُظَاهِرُونَ» در آیه، قرار گرفتن مفهوم فقهی ظهار در آیه و نزول آیه در خصوص حکم ظهار است(طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۸، ص ۴؛ قمی علی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۳۶۵).

۱-۱۰-۸-۱ عَدْهِی وَفَات: بقره/۲۳۴ (آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۷۲) و علت نامگذاری آن، تعیین مدت عدّه برای زنان شوهر مرده و شرط گذاشتن عدّه به مدت چهار ماه و ده روز برای ازدواج مجدد زنان در آیه است.

۱-۱۹۰-۱ عَرَضُ الْأَمَانَةِ: احزاب/۷۲ (مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۴۷۹؛

حسینی میلانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲) و علت نامگذاری آن، ذکر عبارت: «عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ» در ابتدای آیه که اشاره به امانتی میکند که آسمان و زمین و کوهها از پذیرش آن خودداری کردند و انسان آن را پذیرفت.

۱۱۰-۱- عز: اسراء/ ۱۱۱ (غزالی طوسی، بیتا، ج ۱، ص ۳۳۵؛ سیوطی، الاتقان، ۱۳۹۴ق، ج ۴، ص ۱۲۸) و علت نامگذاری آن، وجود عبارت: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ» در انتهای آیه که بیانگر عدم ذلت پروردگار است.

۱۱۱-۱- عزت: اسراء/ ۱۱۱ (بُقاعی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۳۶) و علت نامگذاری آن، وجود مفهوم عزت پروردگار در ضمن آیه است.

۱۱۲-۱- عصمت: مائده/ ۶۷ (ریشه‌ری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۲۳۰-۳۲۷) و علت نامگذاری آن، ذکر جمله‌ی «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» در آیه است.

۱۱۳-۱- عقود: مائده/ ۱ (حسینی شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۶۶) و علت نامگذاری آن، وجود واژه‌ی «عُقُود» و نزول آیه در این خصوص است.

۱۱۴-۱- عُمره: بقره/ ۱۹۶ (مقدس اردبیلی، زبده البیان، بیتا، ج ۳، ص ۲۳) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «عُمره» در ابتدای آیه که بیانگر زیارت حج عمره است.

۱۱۵-۱- غدیر: مائده/ ۶۷ (سیستانی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۲۴۶-۴۵۳۱) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در مکانی به نام غدیر خُم است (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۳۴۴).
۱۱۶-۱- غسل: مائده/ ۶ (زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۲۵۳) و علت نامگذاری آن، وجود قرائن دال بر لزوم غسل در آیه است.

۱۱۷-۱- غُض: نور/ ۳۰ (نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۲۹، ص ۸۲-۸۳-۱۰۷؛ حکیم محسن، مستمسک، ۱۳۹۱ق، ج ۵، ص ۲۴۳-۲۴۵) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص حفظ چشمها از نگاه به نامحرمان است.
۱۱۸-۱- غُضِّ بَصَرٍ: نور/ ۳۰ (همدانی، بیتا، ج ۲، ص ۵۰۰) و علت نامگذاری آن، وجود عبارت: «يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» در آیه است.

۱۱۹-۱- غَنَائِم: انفال/ ۴۱ (ابن جوزی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۶۰۲؛ مکارم شیرازی، الامثل، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۴۳۹) و علت نامگذاری آن، شأن نزول آیه که در خصوص تقسیم غنائم جنگ بدر است.

۱۲۰-۱- غنیمت: انفال/ ۴۱ (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۵، ص ۱۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۳۷۷) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «غَنِمْتُمْ» در آیه است.

۱۲۱-۱- غیبت: حجرات/ ۱۲ (مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۳۴۹) و علت نامگذاری آن، وجود جمله‌ی: «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا» و استناد به حرمت غیبت برادر مؤمن در آیه و نیز تأکید جدی بر اجتناب از آن است (مقدس اردبیلی، زبده البیان، بیتا، ج ۱، ص ۴۱۷؛ خوبی، مصباح الفقاهة، بیتا، ج ۱، ص ۳۱۸).

۱-۱۲۲- فاسق: حجرات/۶ (سایس، ۱۴۲۴ق، ص ۶۹۶) و علت نامگذاری آن، وجود کلمهی «فاسق» در آیه است.

۱-۱۲۳- فِیء: حشر/۷ (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۳۹۱؛ ابن جوزی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۶۰۲) و علت نامگذاری آن، وجود کلمهی «أَفَاء» در ابتدای آیه به معنای رجوع و بازگشت که قائل به معنای فقهی فِیء است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵۰).

۱-۱۲۴- قبله: بقره/۱۴۴ (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۸۱، ص ۳۳؛ طباطبایی، میزان، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۹) و علت نامگذاری آن، وجود واژهی «قبله» در آیه است.

۱-۱۲۵- قِتال: توبه/۵ (نحاس، ۱۴۰۸ق، ص ۷۵۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۱۱۷-۱۸۲-۳۶۹) و علت نامگذاری آن، دستور جنگ با مشرکین و در نتیجه، به قتل رساندن آنان، با آمدن واژهی «فَأَقْتُلُوا» در آیه است.

۱-۱۲۶- قتل: نساء/۹۲ (سایس، ۱۴۲۴ق، ص ۷۳۵) و علت نامگذاری آن، ذکر الفاظ «يَقْتُل» و «قَتَلَ» در آیه به معنای ازاله‌ی روح از بدن و از بین رفتن زندگی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۶ش، ج ۹، ص ۱۹۳).

۱-۱۲۷- قتل عمد: نساء/۹۳ (رومی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۲۷) و علت نامگذاری آن، وجود عبارت: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعَمَدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» در ابتدای آیه مبنی بر جواز کشتن انسان مرتکب قتل عمد است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۱۰۷).

۱-۱۲۸- قذف: نور/۴ (فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۶۵) و علت نامگذاری آن، وجود کلمهی «يَرْمُونَ» در ابتدای آیه که قائل به معنای فقهی قذف است.

۱-۱۲۹- قُرَبی: شوری/۲۳ (طباطبایی، میزان، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۵۱) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «الْقُرَبَى» در آیه است که از مصادیق بارز آن، اهل بیت (ع) (علی (ع)، فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) و نه امام پس از امام حسین (ع)) هستند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۴۳-۴۴).

۱-۱۳۰- قصاص: بقره/۱۷۸ (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۶؛ رومی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۰) و علت نامگذاری آن، وجود کلمهی «قصاص» در آیه، مبنی بر قتلی که پشت سر قتل دیگری قرار می‌گیرد، است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۷۲).

۱-۱۳۱- قصاص فی القتل: بقره/۱۷۸ (خالدی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۳۳) و علت نامگذاری آن، وجود عبارت «الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» در آیه است.

۱-۱۳۲- کلاله: نساء/۱۷۶ (نحاس، ۱۴۰۸ق، ص ۴۸۴؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۴۶؛ ابوشهبه، ۱۴۲۳ق، ص ۱۲۱-۱۵۷) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «کلاله» در آیه که بیانگر حکم ارث کلاله‌ی خواهر و برادر و نیز پدر و مادر است (مقدس اردبیلی، زبده‌البیان، بیتا، ج ۱، ص ۶۵۲-۶۵۳).

۱-۱۳۳- لعان: نور/۶ (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۳۵) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص

حکم فقهی لعان است (ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۹۱-۹۲).

۱-۱۳۴- مُبَاشِرَه: بقره/۱۸۷ (نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۷، ص ۲۰۹) و علت نامگذاری آن، وجود واژگانی نظیر «رَفَتْ»، «بَاشِرُوهُنَّ» و «تُبَاشِرُوهُنَّ» در آیه که حاکی از جواز آمیزش با همسر در شب ماه رمضان و عدم جواز آن در حال روزه، است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۹۴-۹۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۰۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۶۱؛ مقدس اردبیلی، زبده البیان، بیتا، ج ۱، ص ۱۶۸؛ نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۶، ص ۲۲۱-۲۲۲).

۱-۱۳۵- مُبَاهِلَه: آل عمران /۶۱ (ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸ش، ج ۲، ص ۶۰) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه «نَبْتِهْلُ» در آیه و اشاره به واقعهی مباهله پیامبر (ص) با مسیحیان نجران است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۶۹-۳۷۰).

۱-۱۳۶- مُتَعَه: نساء/۲۴ (ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸ش، ج ۲، ص ۲۳۵؛ مجلسی، مرآة العقول، ۱۳۶۳ش، ج ۲۰، ص ۶۷) و علت نامگذاری آن، وجود اصل استمتاع به عنوان یک قاعدهی فقهی است که در متن آیه ذکر شده است: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ».

۱-۱۳۷- مُحَادَه: مجادله/۲۲ (بحرانی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۲، ص ۲۰۴) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «حَادٌّ» در آیه مبنی بر نهی از دوستی و مودت مؤمنان با کافران است (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۹، ص ۵۵۶-۵۵۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۳۸۳).

۱-۱۳۸- مُحَارِبَه: مائده/۳۳ (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۳، ص ۵۰۳؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۸۵) و علت نامگذاری آن، ذکر فعل «يُحَارِبُونَ» در آیه و بیان کیفر محارب با خدا و رسول (ص) است (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۳، ص ۵۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۲۹۱).

۱-۱۳۹- مُدَایِنَه: بقره/۲۸۲ (غزالی طوسی، بیتا، ج ۴، ص ۱۴۷) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص مُدَایِنَه است.

۱-۱۴۰- مُحَرَّمَات: نساء/۲۳ (مطعنی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳) و علت نامگذاری آن، ذکر محارم انسان در آیه که شامل محارم نسبی، محارم سببی و محارم رضاعی است (قمی علی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۳۵؛ مقدس اردبیلی، زبده البیان، بیتا، ج ۱، ص ۵۲۳).

۱-۱۴۱- مُحَصَّنَات: نساء/۲۴ (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۱) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه «مُحَصَّنَات» در ابتدای آیه است.

۱-۱۴۲- مَحُو و اثبات: رعد/۳۹ (سبحانی، اضواء، ۱۴۲۱ق، ج ۶۰، ص ۴) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «يَمْحُوا» و «يُنْبِتُ» در آیه و بیان دگرگونیهای ناشی از تغییر شرایط بر اثر اراده و قدرت لا یزال الهی است.

۱-۱۴۳- مُحِيض: بقره/۲۲۲ (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۹۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۱۸؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۲۳؛ مزینی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳۰) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «مُحِيضُ»

و تأکید مکرر آن در آیه، مبنی بر عدم نزدیکی مردان در حالت حیض زنان است.

۱-۱۴۴- مَرافِق: مائده/۶ (زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۲۳۲) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «مَرافِق» در آیه که به شستن دست‌ها تا آرنج در هنگام وضو اشاره دارد.

۱-۱۴۵- مساجد: جن ۱۸/ (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶، ص ۵۱) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «الْمَسَاجِدُ» در آیه است.

۱-۱۴۶- مَسَح: مائده/۶ (نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۱۸۷؛ همدانی، بیتا، ج ۱، ص ۴۲۱-۴۳۸) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «مَسَحُوا» در آیه که قائل به مسح سر و مسح پاها تا مفصل (برآمدگی پشت پا) در هنگام وضو است.

۱-۱۴۷- مَلَأْنَهُ: نور/۶ (ابن عربی، احکام القرآن، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۳۵۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۰۵) و علت نامگذاری آن، لزوم قَسَم خوردن بالله از سوی دو طرف دعوی زنا در آیه است.

۱-۱۴۸- مَلَأْسَهُ: نساء/۴۳ (انصاری، الطهارة، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۵) و علت نامگذاری آن، ذکر کلمه‌ی «لَا مَسْتُمْ» در آیه مبنی بر تیمم کردن پس از آمیزش جنسی با زنان، در صورت نبود آب برای غسل است.

۱-۱۴۹- مَنَاجَات: مجادله/۱۲ (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۸، ص ۱۸۲) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «نَاجِئْتُمْ» در آیه و تأکید آیه بر جلوگیری از گفتگوهای غیر ضروری با پیامبر (ص) که به عنوان رهبر جامعه است (سبحانی، الایمان و الکفر، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۵۲).

۱-۱۵۰- مَوَارِيث: نساء/۱۱ (فراء، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۱۰) و علت نامگذاری آن، ذکر احکام ارث در آیه است.

۱-۱۵۱- مَوَدَّت: شوری/۲۳ (فراء، ۱۴۱۰ق، ص ۳۸۸-۳۸۹-۳۹۰-۳۹۱-۳۹۲-۳۹۳؛ مجلسی، مرآة العقول، ۱۳۶۳ش، ج ۲۶، ص ۵۶۹-۵۷۲) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «الْمَوَدَّة» در آیه است.

۱-۱۵۲- میراث: نساء/۱۱ (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۲، ص ۲۷۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸ش، ج ۲، ص ۲۹۵) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص مقدار ارث هر یک از افراد خانواده است.

۱-۱۵۳- نَبَأ: حجرات/۶ (نمازی، بیتا، ج ۹، ص ۵۱۰-۵۸۵) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «نَبَأ» در آیه است.

۱-۱۵۴- نجوی: مجادله/۱۲ (ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸ش، ج ۲، ص ۳۰۰؛ خویی، البیان، ۱۳۹۵ق، ص ۲۵۶) و علت نامگذاری آن، وجود کلمه‌ی «نَجْوَاكُمْ» و نیز تشریح حکم نجوی در آیه است (سبحانی، الایمان و الکفر، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۵۲).

۱-۱۵۵- نَدَاء: جمعه/۹ (نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۵، ص ۴۴۰) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ فراخوانی «نَوْدَى» در ابتدای آیه به معنای اذان گفتن جهت رفتن به محل نماز جمعه و خواندن نماز جمعه است.

۱-۱۵۶- نسخ: بقره/۱۰۶ (ابن نورالدین، ۱۴۳۳ق، ج ۳، ص ۳۰۷) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «نَسَخَ» در آیه به معنای کشف از تمام شدن عمر حکمی از احکام و نزول آیه در خصوص نسخ احکام است (طوسی، التبیان، بیتا، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۴-۳۹۵-۳۹۶؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۰).

۱-۱۵۷- نَفَر: توبه/۱۲۲ (حکیم محسن، مستمسک، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۷۵-۷۶) و علت نامگذاری آن، وجود واژه‌های «لَيَنْفَرُوا» و «نَفَرَ» در آیه است که مفهوم «نَفَرَ» را میرسانند.

۱-۱۵۸- نفی باطل: فصلت/۴۱-۴۲ (سبحانی، المناهج التفسیریة، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۲) و علت نامگذاری آن، ذکر جمله‌ی «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ» در ابتدای آیه است که نفی باطل، نسبت به قرآن کریم را نشان میدهد.

۱-۱۵۹- نفی سبیل: نساء/۱۴۱ (نجفی، ۱۳۹۲ق، ج ۴، ص ۱۲۹؛ حکیم محسن، مستمسک، ۱۳۹۱ق، ج ۱۰، ص ۳۱) و علت نامگذاری آن، بیان نفی هرگونه سلطه‌ی کافران بر مسلمانان و ذکر لفظ «لَنْ» در ابتدای جمله که نشاندهنده نفی است و نیز ذکر لفظ «سَبِيل» در انتهای آیه که به معنای راه می‌باشد؛ بدین ترتیب، دو واژه‌ی «لَنْ» و «سَبِيل» مفهوم «نفی سبیل» را در این آیه، بدست آورده‌اند.

۱-۱۶۰- نور: نور/۳۵ (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۵؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۸۴) و علت نامگذاری آن، ذکر لفظ «نور» در آیه و معرفی کردن خداوند به عنوان نور آسمانها و زمین است.

۱-۱۶۱- وجوب الصوم: بقره/۱۸۳ (مکارم شیرازی، الامثل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۱۵۸) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص وجوب صیام، با استفاده از شواهد ظاهری آیه، مثل «كُتِبَ» است.

۱-۱۶۲- وصیت: بقره/۱۸۰ (نحاس، ۱۴۰۸ق، ص ۸۶) و علت نامگذاری آن، وجود واژه‌ی «الْوَصِيَّةُ» در آیه مبنی بر وصیت بخشی از مال برای پدر، مادر، فرزندان و بستگان به هنگام آشکار شدن نشانه‌های مرگ است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۴۸۲-۴۸۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۳۱).

۱-۱۶۳- وضو: مائده/۶ (صدوق، من لا يحضر، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۴۹؛ ابن عربی، احکام القرآن، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۷۶؛ مزینی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۹۵-۴۶۴-۴۶۶-۴۶۷-۴۷۰) و علت نامگذاری آن، وجود عبارت: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» در صدر آیه است که نحوه‌ی وضو گرفتن را توضیح میدهد.

۱-۱۶۴- وَطِي: نساء/۲۳ (بحرانی، ۱۳۶۳ش، ج ۳۴، ص ۵۱) و علت نامگذاری آن، وجود قرائن ظاهری در آیه، دال بر مفهوم اصل «وَطِي» است بیانکه لفظ «وَطِي»، در آیه آمده باشد.

۱-۱۶۵- وقت: اسراء/۷۸ (مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۶۴) و علت نامگذاری آن، نزول آیه در خصوص نماز خواندن در اوقات مختلف شبانروز که از «دَلُوكِ الشَّمْسِ» که وقت نماز

ظهر است، آغاز و با «غسق الیل» که وقت نماز عشاء است و نیز پس از آن، یعنی «قرآن الفجر» که وقت نماز صبح است، به پایان میرسد (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۶، ص ۶۶۹-۶۷۰؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۷۴-۱۷۵).

۱-۱۶۶- ولایت: مائده/۵۵ (ابن شعبه، ۱۳۸۲ ش، ج ۹۸، ص ۱۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۵، ص ۲۳۱) و علت نامگذاری آن، وجود واژه‌ی «وَلِیِّ» در ابتدای آیه و نزول آیه در شأن علی (ع) است (حسکانی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۳۹).

۲- آیات اسم دار بر حسب تعداد اسم

در اینجا بناست که آیات اسم دار، به ترتیب بیشترین اسم، ذکر شود؛ سپس، موارد هر یک از دسته‌ها به همراه اسامیشان در ذیل هر دسته آورده شود:

۱-۲- **شش اسمی** که فقط یک آیه است، چنین است و آن: مائده/۶، بوده و اسامی آن عبارتند از: غسل، وضو، طهارت، جُنُب، مَسْح و مَرَاقِق.

۲-۲- **پنج اسمی** که موارد آن، دو آیه‌ی ذیل است: ۱- نساء/۲۴ که عبارتند از: اباحه، مُتَّعَه، استمتاع، تَمَتُّع، مُحْصَنَات. ۲- نور/۲ که عبارتند از: جَلْد، زَنَا، حَدَّ، حَدَّ زَنَا، حدود.

۳-۲- **چهار اسمی** که موارد آن، سه آیه‌ی ذیل است: ۱- نساء/۲۳ که عبارتند از: تحریم، محرّمات، حلائل، وَطْئ، ۲- نساء/۴۳ که عبارتند از: سُكَّارِی، مَلَامَسَه، تِیْمَم، صَعِید. ۳- بقره/۲۸۲ که عبارتند از: دَیْن، مُدَایْنَه، تَدَایْن، اِشْهَاد.

۴-۲- **سه اسمی** که موارد این نوع، ۱۳ مورد است؛ ذیلاً به ۵ مورد آن اشاره می‌شود: ۱- بقره/۱۸۳ که عبارتند از: صوم، صیام، وجوب الصوم. ۲- نساء/۲۹ که عبارتند از: تجارت، تراضی، اَكْلِ بِالْبَاطِل. ۳- انفال/۴۱ که عبارتند از: خُمُس، غنیمت، غنائم. ۴- نساء/۱۷۶ که عبارتند از: استفتاء، صِیْف، کَالَاه. ۵- نساء/۱۱ که عبارتند از: میراث، ارث، موارث.

۴-۲- **دو اسمی** که موارد این نوع، ۱۸ مورد است؛ ذیلاً به ۵ مورد آن اشاره می‌شود: ۱- نساء/۱۲ که عبارتند از: توارث زوجین و ارث زوجه. ۲- مائده/۳۸ که عبارتند از: سرقت و حدّ سرقت. ۳- نور/۴ که عبارتند از: قذف و حدّ قذف. ۴- نور/۶ که عبارتند از: لعان و ملاعنه. ۵- جمعه/۹ که عبارتند از: جمعه و نداء.

۵-۲- **تک اسمی** که موارد این نوع، ۶۴ مورد است که ذیلاً به ۸ مورد آن اشاره می‌شود: ۱- مائده/۵۵: آیه‌ی ولایت، ۲- یونس/۳۶: آیه‌ی ظَن، ۳- احزاب/۴۰: آیه‌ی خاتمیّت، ۴- مائده/۳۳: آیه‌ی مُحَارِبَه، ۵- فتح/۱۸: آیه‌ی رضوان، ۶- مائده/۹۵: آیه‌ی صِید، ۷- انفال/۶۱: آیه‌ی سَلَم، ۸- مائده/۵: آیه‌ی حَبَط.

۳- اسامی آیات بر حسب نوع علمی و علت آن

در اینجا به ذکر نوع اسامی آیات، بر حسب فقهی، کلامی، تفسیری، اخلاقی و تاریخی پرداخته

می‌شود؛ سپس موارد هر دسته و علت هر یک از موارد، ذیل هر اسم بیان می‌شود:

۱-۳-۱- فقهی

۱-۱-۳- سرقت: مائده/۳۸: از آنجا که این آیه در باب حکم سرقت بحث میکند و این اسم نیز از اصطلاحات فقهی به شمار می‌آید (سبحانی، المناهج التفسیریة، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۸).

۱-۱-۳- غسل: مائده/۶: از آنجا که این آیه درباره‌ی غسل بحث میکند و این اسم نیز از اصطلاحات فقهی است (زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۲۵۳).

۱-۳-۳- تحریم: نساء/۲۳: از آنجا که این آیه، در خصوص حرمت نکاح با محارم بحث کرده و این اسم نیز از اصطلاحات فقهی است (ابن شعبه، ۱۳۸۲ش، ج ۹۸، ص ۱۳؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۵۶؛ سیوطی، الاکلیل، ۱۴۰۱ق، ص ۸۶).

۱-۳-۴- توارث زوجین: نساء/۱۲: از آنجا که این آیه در خصوص احکام ارث زن و شوهر بحث میکند و این اسم نیز از اصطلاحات فقهی است (شهید ثانی، الروضة البهیة، بیتا، ج ۱۸۱، ص ۱۳).

۱-۳-۵- لعان: نور/۶: از آنجا که این آیه به قاعده‌ی فقهی «لعان» اشاره کرده و این اسم نیز از اصطلاحات فقهی است (جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۳۵).

۱-۳-۶- سعی: بقره/۱۵۸: از آنجا که این آیه در خصوص یکی از اعمال حج بحث کرده است و این اسم نیز از اصطلاحات فقهی به شمار می‌رود (رشید رضا، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۴۸۶).

۲-۳-۱- کلامی

۱-۲-۳- ولایت: مائده/۵۵: از آنجا که این آیه به مسئله‌ی امامت اشاره دارد و این اسم نیز تبیین کننده‌ی معنای امامت است (ابن شعبه، ۱۳۸۲ش، ج ۹۸، ص ۱۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۳۱).

۲-۲-۳- مَوَدَّت: شوری/۲۳: از آنجا که این آیه به محبت و دوستی اهل بیت(ع) اشاره دارد و این اسم نیز از مباحث کلامی است (فرات، ۱۴۱۰ق، ص ۳۸۸-۳۸۹-۳۹۰-۳۹۱-۳۹۲-۳۹۳؛ مجلسی، مرآة العقول، ۱۳۶۳ش، ج ۲۶، ص ۵۶۹-۵۷۲).

۳-۲-۳- قُرْبَى: شوری/۲۳: از آنجا که این آیه به مصداق بارز «قربی» یعنی اهل بیت(ع) اشاره دارد و این اسم نیز از مباحث کلامی است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۵۱).

۲-۲-۴- ذَر: اعراف/۱۷۲: از آنجا که این آیه به عهد گرفتن خداوند از انسان در عالم ذر اشاره دارد و این اسم نیز از جمله مباحث کلامی است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۸۲؛ سیستانی، ۱۴۲۹ق، ص ۵۲۶).

۲-۲-۵- صادقین: توبه/۱۱۹: از آنجا که این آیه، طبق روایات به مسئله‌ی امامت اشاره دارد و این اسم نیز به تبیین مصداقیّت این مسئله‌ی کلامی پرداخته است (حسینی میلانی، ۱۴۲۸ق، ج ۴۲، ص ۴).

۲-۲-۶- مَبَاهِلَه: آل عمران/۶۱: از آنجا که این آیه به نقش مؤثر اهل بیت پیامبر(ص) به ویژه

علی(ع) در جریان مباحثه اشاره دارد و این اسم نیز به این مطلب کلامی پرداخته است (ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸ ش، ج ۲، ص ۶۰).

۳-۳- تفسیری

۳-۳-۱- بِر: بقره/۱۷۷: از آنجا که این آیه به شرح و توضیح «بِر» پرداخته است و این اسم نیز بر این موضوع تأکید دارد (شرف الدین، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۴۵-۴۶).

۳-۳-۲- عَرَضُ الْأَمَانَةِ: احزاب/۷۲: از آنجا که این آیه، در حول تبیین و تفسیر «امانت» بحث میکند و این اسم نیز به این مسئله اشاره دارد (مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۴۰۳ ق، ج ۹، ص ۴۷۹؛ حسینی میلانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۲، ص ۲).

۳-۳-۳- صَدِيقُونَ: حدید/۱۹: از آنجا که این آیه در حول تشریح و تفسیر «صدیقون» بحث میکند و این اسم نیز به این مسئله تأکید میکند (حسینی میلانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۲، ص ۴).

۳-۳-۴- نور: نور/۳۵: از آنجا که این آیه به تفسیر و توضیح «نور» پرداخته است و این اسم نیز بیانگر این مطلب است (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۱۵؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۸۴).

۳-۳-۵- استواء: طه/۵: از آنجا که این آیه، به شرح و تفسیر استیلا و قدرت خداوند، میپردازد و این اسم نیز بر این مطلب اشاره دارد (ابن عربی، قانون التاویل، ۱۴۰۶ ق، ص ۳۵۸؛ آل غازی، ۱۳۸۲ ق، ج ۲، ص ۱۹۳).

۳-۳-۶- اسراء: اسراء/۱: از آنجا که این آیه در حول تفسیر و توضیح مسئلهی معراج پیامبر(ص) بحث میکند و این اسم نیز بر این مطلب اشاره میکند (علامه حلی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۶۹).

۳-۴- اخلاقی

۳-۴-۱- صُلح: حجرات/۹: از آنجا که این آیه، به یکی از مسائل اخلاقی مبنی بر مصالحه و آشتی میان دو طرف نزاع دستور میدهد و این اسم نیز بر این مسئله تأکید دارد (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ص ۱۹۹؛ عاملی، الصحيح، ۱۴۲۵ ق، ج ۵، ص ۴-۵).

۳-۴-۲- غَضّ: نور/۳۰: از آنجا که این آیه به لزوم نگهداری چشمها از نگاه نامحرم اشاره دارد و این اسم نیز بیانگر این نکتهی اخلاقی است (نجفی، ۱۳۹۲ ق، ج ۲۹، ص ۸۲-۸۳-۱۰۷؛ حکیم محسن، مستمسک، ۱۳۹۱ ق، ج ۵، ص ۲۴۳-۲۴۵).

۳-۴-۳- غَضّ بصر: نور/۳۰: از آنجا که این آیه به مبحث اخلاقی اشاره میکند و این اسم نیز از مباحث اخلاقی است (همدانی، بیتا، ج ۲، ص ۵۰۰).

۳-۴-۴- نَبَأُ: حجرات/۶: از آنجا که این آیه، به خبر شخص فاسق اشاره دارد و این اسم نیز بیانگر مسئلهی اخلاقی است (نمازی، بیتا، ج ۹، ص ۵۱۰-۵۸۵).

۳-۴-۵- فاسق: حجرات/۶: از آنجا که این آیه، امر به تحقیق و تفحص در مورد خبر شخص

فاسق میکند و این اسم نیز به نکته‌های اخلاقی اشاره دارد (سایس، ۱۴۲۴ق، ص ۶۹۶).

۳-۴-۶- تحیت: نساء/۸۶: از آنجا که این آیه، به مسئله‌های اخلاقی اشاره دارد و این اسم نیز بر این مطلب تأکید میکند (قمی علی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۵۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۵؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۵۹؛ فیض کاشانی، التحفه السنیه، ۱۳۵۳ق، ج ۳، ص ۳۶).

۳-۵- تاریخی

۳-۵-۱- رضوان: فتح/۱۸: از آنجا که این آیه به واقعه‌ی بیعت رضوان در سال ششم هجری اشاره دارد و این اسم نیز به این جریان تاریخی پرداخته است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۲۰، ص ۳۵۴؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۷-۴۱).

۳-۵-۲- تألیف: آل عمران/۱۰۳: از آنجا که این آیه در رابطه با همبستگی قبایل اوس و خزرج پس از جنگ‌های طولانی دوره‌ی جاهلی بحث میکند و این اسم نیز به این جریان تاریخی اشاره دارد (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۷۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۸۰۶؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۴۹).

۳-۵-۳- قبله: بقره/۱۴۴: از آنجا که این آیه، به قبله‌ی جدید اشاره دارد و این اسم نیز از مباحث تاریخی است (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۸۱، ص ۳۳؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۹).

۳-۵-۴- تغییر قبله: بقره/۱۴۴: از آنجا که این آیه به رخداد تغییر قبله اشاره میکند و این اسم نیز از جمله مباحث تاریخی است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۳؛ ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۰۸؛ حکیم محمدباقر، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۲۰).

۳-۵-۵- تحویل قبله: بقره/۱۴۴: از آنجا که این آیه بر تحویل قبله از بیت المقدس به کعبه تأکید دارد و این اسم نیز بیانگر این مطلب تاریخی است (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۸۱، ص ۴۷؛ سیوطی، الاتقان، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۸۱؛ آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۹۵؛ طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۱).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که در این مقاله بیان شد نتایج ذیل استنباط می‌شود:

- ۱- در علل نامگذاری اسامی آیات قرآنی، مبنای لفظ و معناست.
- ۲- غلبه‌ی ویژگی اجتهادی بودن اسامی آیات، نسبت به ویژگی توقیفی بودن آنها، ملموس و روشن است.
- ۳- بیشتر اسامی آیات قرآن، در نزد قدما و متأخرین استعمال شده است و تعداد کمی از اسامی آیات، از قول پیامبر(ص)، ائمه(ع) و نیز صحابه و تابعین بیان شده است.
- ۴- موضوعیت آیه در نامگذاری به فلان اسم، نقش مؤثری دارد.
- ۵- نوع نامگذاری اسامی آیات بستگی به مضمون و محتوای آیه دارد.

- ۶- برخی از آیات قرآن، دارای یک اسم، برخی از آنها دارای دو اسم و برخی بیش از دو اسم دارند.
- ۷- برخی از اسامی آیات، شباهت لفظی و معنایی دارند.
- ۸- کلّ اسامی آیات قرآن، ۱۶۶ اسم می‌باشد.
- ۹- کلّ آیات اسم دار، ۱۰۱ آیه می‌باشد.

خردنامه قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - تخصصی

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
- ۱- ابن اثیر، علی بن محمد، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، تحقیق علی محمد معوض - عادل احمد الموجود، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
 - ۲- ابن ادریس حلی، محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
 - ۳- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، نواسخ القرآن، تحقیق محمد اشرف علی الملیباری، چاپ دوم، مدینه منوره، عمادة البحث العلمی بالجامعة الإسلامية، ۱۴۲۳ق.
 - ۴- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، الناسخ و المنسوخ فی القرآن الکریم، تحقیق عبدالغفار سلیمان البنداری، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق.
 - ۵- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، مترجم صادق حسن زاده، قم، آل علی (ع)، ۱۳۸۲ش.
 - ۶- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مشابه القرآن، بیجا، انتشارات بیدار، ۱۳۲۸ش.
 - ۷- ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
 - ۸- قانون التاویل، تحقیق محمد سلیمانی، چاپ اول، جدہ-بیروت، دار القبلة للثقافة الاسلامیة- مؤسسه علوم القرآن، ۱۴۰۶ق.
 - ۹- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیجا، دار الفکر، ۱۳۹۹ق.
 - ۱۰- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
 - ۱۱- ابن نورالدین، محمد بن علی، تیسیر البیان لاحکام القرآن، تحقیق عبدالمعین الحرش، چاپ اول، سوریه، دار النوادر، ۱۴۳۳ق.
 - ۱۲- ابو الفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد جعفر یاحقی - محمد مهدی ناصح، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
 - ۱۳- ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، المرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالکتاب العزیز، تحقیق طیار آلتی قولاج، بیروت، دار صادر، ۱۳۹۵ق.
 - ۱۴- ابوشهبه، محمد بن محمد، المدخل لدراسة القرآن الکریم، چاپ دوم، قاهره، مکتبه السنه، ۱۴۲۳ق.
 - ۱۵- انصاری، مرتضی، الطهارة، تحقیق لجنة التحقیق، چاپ اول، قم، مؤسسه الهادی، ۱۴۱۵ق.
 - ۱۶- النکاح، چاپ اول، قم، باقری، ۱۴۱۵ق.
 - ۱۷- منهاج الفقاهة، حاشیه نویس محمدصادق روحانی، قم، انوار الهدی، ۱۴۲۹ق.
 - ۱۸- آل غازی، عبدالقادر بن ملا حویش، بیان المعانی، چاپ اول، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
 - ۱۹- آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیة، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
 - ۲۰- بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، تحقیق علی آخوندی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ش.
 - ۲۱- بقاعی، ابراهیم بن عمر، مصاعد النظر للاشراف علی مقاصد السور، چاپ اول، ریاض، مکتبه المعارف، ۱۴۰۸ق.
 - ۲۲- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التاویل، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
 - ۲۳- بیهقی، ابوبکر، احکام القرآن للشافعی، حاشیه نویس عبدالغنی عبدالخالق، چاپ دوم، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۱۴ق.
 - ۲۴- ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بیتا.
 - ۲۵- جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، تحقیق محمدصادق قمحاوی، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
 - ۲۶- حسکانی، عبدالله بن احمد، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تحقیق محمدباقر محمودی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
 - ۲۷- حسینی شیرازی، محمد، من فقه الزهراء (س)، تحقیق موسسه المجتبی للتحقیق و النشر، چاپ دوم، بیروت، موسسه المجتبی للتحقیق و النشر، ۱۴۲۱ق.
 - ۲۸- حسینی طهرانی، محمدحسین، معرفة الامام (ع)، بیجا، مکتبه العقائد الاسلامیة، بیتا.
 - ۲۹- حسینی میلانی، علی، تشیید المراجعات، قم، الحقائق، ۱۴۲۸ق.
 - ۳۰- حکیم، محسن، حقائق الاصول، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۳۷۲ق.
 - ۳۱- مستمسک العروة الوثقی، چاپ چهارم، نجف اشرف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۱ق.
 - ۳۲- حکیم، محمدباقر، دُور اهل البيت فی بناء الجماعة الصالحة، چاپ دوم، بیجا، المجمع العالمی لاهل البيت (ع)، ۱۴۲۵ق.
 - ۳۳- حلبی، ابوالصلاح، الکافی، اصفهان، الهیئه التاسیسیه لمکتبه الامام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۳ق.
 - ۳۴- حنفی رازی، محمد بن ابی بکر، نمودج جلیل فی أسئلة و اجوبه عن غرائب آی التنزیل، تحقیق عبدالرحمن بن ابراهیم المطرودی، چاپ اول، ریاض، دار عام الکتب المملکة العربیة السعودیة، ۱۴۱۳ق.
 - ۳۵- خالدی، صلاح عبدالفتاح، القرآن و نقض مطاعن الرهبان، چاپ اول، دمشق، دارالقلم، ۱۴۲۸ق.
 - ۳۶- خراسانی، علی، دائرة المعارف قرآن کریم، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷ش.
 - ۳۷- خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، چاپ چهارم، بیروت، دار الزهراء للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۳۹۵ق.

خردنامه قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - تخصصی

منابع و مأخذ

- ۳۸- مصباح الفقاهه، مصحح محمد علی توحیدی، چاپ اول، قم، مکتبه الداوری، بی‌تا.
- ۳۹- دمشق حنبلی، محمد بن احمد، تعلیق علی العلال لابن ابی حاتم، تحقیق سامی بن محمد بن جاد الله، چاپ اول، ریاض، اضواء السلف، ۱۴۲۳ق.
- ۴۰- رازی نجفی اصفهانی، محمد تقی، هدایه المسترشدين فی شرح اصول معالم الدين، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۳ش.
- ۴۱- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان الداودی، چاپ اول، دمشق-بیروت، دار القلم-دار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- ۴۲- راوندی، قطب الدین، فقه القرآن، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
- ۴۳- روحانی، محمد صادق، المرتقی الی الفقه الارقی، چاپ اول، بیروت، دار الجلی، ۱۴۲۰ق.
- ۴۴- رومی، فهد بن عبدالرحمن، اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، چاپ اول، عربستان سعودی، رئاسه ادارات البحوث العلمیه و الافتاء و الدعوه و الارشاد، ۱۴۰۷ق.
- ۴۵- ریشه‌ری، محمد، موسوعه الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام فی الكتاب و السنه و التاريخ، تحقیق مرکز بحوث دار الحدیث، چاپ دوم، قم، دار الحدیث للطباعه و النشر، ۱۴۲۵ق.
- ۴۶- زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، چاپ اول، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ق.
- ۴۷- زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربیه، ۱۴۰۷ق.
- ۴۸- زین الدین، محمدامین، کلمه التقوی، چاپ اول، قم، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۳ق.
- ۴۹- سائیس، محمد علی، تفسیر آیات الاحکام، تحقیق ناجی سویدان، بیجا، المکتبه العصریه للطباعه و النشر، ۱۴۲۴ق.
- ۵۰- سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن، قم، مؤسسه الامام صادق(ع)، ۱۴۲۱ق.
- ۵۱- اضواء علی عقائد الشیعہ الامامیه، چاپ اول، تهران، نشر شعر، ۱۴۲۱ق.
- ۵۲- الایمان و الکفر فی الكتاب و السنه، قم، موسسه الامام صادق(ع)، ۱۴۱۶ق.
- ۵۳- المناهج التفسیریة فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه الامام صادق(ع)، ۱۴۲۲ق.
- ۵۴- بحوث فی الملل و النحل، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی‌تا.
- ۵۵- سخاوی، علی بن محمد، جمال القراء و کمال الافراء، تحقیق عبدالحق عبدالدائم سیف القاضی، چاپ اول، بیروت، موسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۱۹ق.
- ۵۶- سیستانی، علی، الأسئلة العقائدیة، چاپ اول، قم، مرکز ابحاث العقائدیة، ۱۴۲۹ق.
- ۵۷- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، مصر، الهیئه المصریه العامه للکتاب، ۱۳۹۴ق.
- ۵۸- الاکلیل فی استنباط التنزیل، تحقیق سیف الدین عبدالقادر الکتب، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۱ق.
- ۵۹- شرف الدین، جعفر، الموسوعه القرآنیة خصائص السور، تحقیق عبدالعزیز بن عثمان التویجزی، چاپ اول، بیروت، دار التقرب بین المذاهب الاسلامیه، ۱۴۲۰ق.
- ۶۰- شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، بیروت، دار العالم الاسلامی، بی‌تا.
- ۶۱- مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، تحقیق مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ۶۲- صالح، صبحی، مباحث فی علوم القرآن، چاپ بیست و چهارم، بیجا، دار العلم للملایین، ۱۴۲۲ق.
- ۶۳- صدوق، محمد بن علی، الاعتقادات، تحقیق علی میر شریفی - عبدالسید عصام، قم، کنگره شیخ مفید، بی‌تا.
- ۶۴- من لا یحضره الفقیه، مترجم علی اکبر غفاری - محمد جواد غفاری - صدر الدین بلاغی، تهران، نشر صدوق، ۱۳۶۷ش.
- ۶۵- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- ۶۶- سنن النبی الاکرم(ص)، تحقیق محمد هادی فقهی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
- ۶۷- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۶۸- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۶۹- طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم، انتشارات دار الثقافه، ۱۴۱۴ق.
- ۷۰- التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- ۷۱- طیار، مساعد بن سلیمان، المحرر فی علوم القرآن، چاپ دوم، جده، مرکز الدراسات و المعلومات القرآنیه بمعهد الامام الشاطبی، ۱۴۲۹ق.
- ۷۲- عاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیره النبی الاعظم(ص)، چاپ پنجم، بیجا، المرکز الاسلامی للدراسات، ۱۴۲۵ق.
- ۷۳- زواج المتعه، بیروت، المرکز الاسلامی للدراسات، ۱۴۲۳ق.
- ۷۴- علامه حلی، حسن بن یوسف، مختلف الشیعہ فی احکام الشریعه، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
- ۷۵- علی رضا، محمد رشید، تفسیر القرآن الحکیم، مصر، الهیئه المصریه العامه للکتاب، ۱۴۱۲ق.
- ۷۶- عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ اول، تهران، بی‌تا، ۱۳۸۰ق.

خردنامه قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - تخصصی

منابع و مأخذ

- ۷۷- غزالی طوسی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالمعرفه، بیتا.
- ۷۸- فاضل مقداد، کنز العرفان فی فقه القرآن، تحقیق سید محمد قاضی، چاپ اول، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.
- ۷۹- فاضل هندی، محمد بن حسن، کشف اللثام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
- ۸۰- فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۸۱- فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، تحقیق احمد یوسف نجاتی - محمد علی نجار - عبدالفتاح اسماعیل شلب، چاپ اول، مصر، دار المصریه للتالیف و الترجمة، ۱۴۰۱ق.
- ۸۲- فرات، ابن ابراهیم، التفسیر، تحقیق محمد کاظم محمودی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۸۳- فضل الله، محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
- ۸۴- فیض کاشانی، محسن، التحفه السنیه فی شرح النخبه المحسنیه، مصحح سید عبدالله بن نعمت الله جزایری، مشهد، کتابخانه آستان قدس رضوی، ۱۳۵۳ق.
- ۸۵- _____، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
- ۸۶- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۳ش.
- ۸۷- قمی، عباس، مفاتیح الجنان، مترجم حسین انصاریان، قم، دار العرفان، ۱۳۸۸ش.
- ۸۸- کوفی، محمد بن سلیمان، مناقب امیرالمومنین (ع)، تحقیق محمد باقر محمودی، چاپ اول، قم، مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
- ۸۹- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- ۹۰- _____، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق هاشم رسولی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
- ۹۱- محاسبی، حارث بن اسد، فهم القرآن و معانیه، تحقیق حسین القوتلی، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر - دار الکتب، ۱۳۹۸ق.
- ۹۲- مزینی، خالد بن سلیمان، المحرر فی اسباب نزول القرآن، چاپ اول، عربستان سعودی، دار ابن جوزی، ۱۴۲۷ق.
- ۹۳- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، تهران، وزارت ارشاد ملی اداره کل تبلیغات و انتشارات، ۱۳۶۶ش.
- ۹۴- مطعنی، عبدالعظیم، خصائص التعبير القرآنی و سماته البلاغیه، چاپ اول، بیجا، مکتبه وهبه، ۱۴۱۳ق.
- ۹۵- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زیده البیان فی احکام القرآن، تحقیق محمد باقر بهودی، تهران، مکتبه المرتضویه، بیتا.
- ۹۶- _____، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازهان، مصحح مجتبی عراقی - حسین یزدی - علی پناه اشتهاردی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
- ۹۷- مکارم شیرازی، ناصر، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، چاپ اول، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع)، ۱۴۲۱ق.
- ۹۸- _____، انوار الفقاهه، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع)، بیتا.
- ۹۹- مؤید بالله، احمد بن حسین، شرح التجرید فی فقه الزیدیه، دمشق، مکتب عنبر، ۱۳۶۴ش.
- ۱۰۰- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق عباس قوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ق.
- ۱۰۱- نحاس، احمد بن محمد، الناسخ و المنسوخ، تحقیق محمد عبدالسلام محمد، چاپ اول، کویت، مکتبه الفلاح، ۱۴۰۸ق.
- ۱۰۲- نمازی، علی، مستدرک سفینه البحار، چاپ سوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، بیتا.
- ۱۰۳- واحدی نیشابوری، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، تحقیق کمال بسیونی زغلول، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- ۱۰۴- همدانی، رضا، مصباح الفقیه، بیجا، منشورات مکتبه الصدر، بیتا.
- ۱۰۵- یزدی، محمد کاظم، تکمله العروه الوثقی، قم، مکتبه الداوری، بیتا.

معناشناسی «انکار» در قرآن بر پایه روابط همنشینی (موردکاوی: کلمات مشتق از ریشه نکر)

کریم سیاوشی^۱
عرفان غلامی گلپایگی^۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶
پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰

چکیده

رویکرد معناشناختی نسبت به متن و تحلیل معنایی واژگان آن، یکی از راه‌های دستیابی به معنای دقیق و پی‌بردن به مقصود اصلی گوینده است. در همین راستا، جستار پیشرو به بازپژوهی مفهوم «انکار» (بر اساس واژگان برگرفته از ریشه نکر) از رهگذر منابع لغوی، منابع تفسیری، سیاق آیات، و واژگان همنشین پرداخته و آن را به روش توصیفی و تحلیلی ارائه نموده است. دستیابی به ابعاد گوناگون مفهوم «انکار» در قرآن از رهگذر واژگان همنشین هدف این نوشتار است. تاکنون پژوهشی با رویکرد پیشرو در موضوع مورد بحث ارائه نشده است. نتایج نشان می‌دهد که بحث انکار (ماده نکر) در آیات متعددی از قرآن مطرح شده است. همچنین مفهوم اصلی انکار، امتناع و اعراض به دلیل عدم شناخت، جهل یا ابهام است؛ چنانکه این معنای اصیل از رهگذر همنشین‌های تقابلی واژه انکار نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد و در پرتو همنشین‌های اشتدادی، مفهوم جامع و ابعاد معنایی انکار نمایان‌تر می‌شود. از بررسی همنشین‌های مکملی انکار نیز به دست می‌آید که انکارهای مخالفان رسالت نسبت به آیات الهی، درونی و ژرف بوده است.

واژگان کلیدی: انکار، نکر، عدم شناخت، روابط همنشینی، رابطه اشتدادی، رابطه تقابلی، رابطه مکملی.

طرح مسئله

یکی از مباحث مهم قرآن پژوهی پرداختن به معناشناسی واژگان قرآنی است. نگاه معناشناختی به متن و تحلیل معنایی واژگان آن، از راه‌های دستیابی به معنای دقیق و پی‌بردن به مقصود اصلی گوینده است. این نگاه، در قرآن که کلام خداوند و معجزه الهی است و دارای سطوح معنایی متعدد می‌باشد به دلیل والایی پیام آن، اهمیتی دوچندان دارد؛ چه، هرچه متن ژرف‌تر و ادبی‌تر باشد، درصد انتقال معانی آن به همان نسبت بیشتر، و معناشناسی آن نیز ژرف‌تر می‌شود. جستار پیشرو به بازپژوهی، مفهوم «انکار» (واژگان برگرفته از ریشه نکر) از رهگذر منابع لغوی، منابع تفسیری، سیاق آیات، و واژگان همنشین پرداخته و آن را به روش توصیفی و تحلیلی ارائه نموده است.

پرسش‌های قابل طرح در این پژوهش عبارت‌است از: مفهوم دقیق واژه‌ی «انکار» بر اساس منابع اصیل لغوی چیست؟ کدام واژگان دارای روابط همنشینی اشتدادی با واژگان انکار هستند و نقش آن‌ها در فهم جامع‌تر معنای انکار چیست؟ واژگان همنشین با انکار از نوع تقابلی کدام‌اند و چه تأثیری در فهم دقیق‌تر مفهوم انکار دارند؟ واژگان دارای رابطه مکملی با انکار، بیانگر چه نکته مهم معنایی هستند؟ بین «انکار» و «جحد» چه تشابه و تفاوتی وجود دارد؟ پرسش مهم‌تر اینکه آیا میان مفهوم لغوی انکار و رفتار انکاری مخالفان آیات الهی رابطه‌ی منطقی برقرار است یا آنکه اهل انکار بدون مبنایی متین و صرفاً به سبب تمایلات نفسانی به انکار آیات الهی می‌پرداختند؟

پیشینه پژوهش

در پیشینه بحث پیشرو، پژوهش مفصل و مستقلی یافت نشد؛ گرچه واژه‌پژوهان قرآنی و مفسران قرآن در ذیل واژگان و آیات مربوطه، مطالبی را ارائه نموده‌اند. علاوه بر آن مقاله‌ای با عنوان «معناشناسی واژه‌های جحد و انکار در قرآن کریم» توسط روستایی و کشفی (۵۹۳۱) در همایش واژه پژوهی در علوم اسلامی ارائه شده که به صورت محدود و اجمالی به ذکر معنای انکار و جحد و مقایسه میان آن دو پرداخته پرداخته؛ چنانکه در این رابطه از عمق و جامعیت لازم برخوردار نیست.

۱. انکار در لغت و قرآن

پی‌جوئی، استخراج، تبیین، تحلیل و دسته‌بندی دیدگاه‌های لغویان یکی از ضرورت‌های مفهوم‌شناسی واژگان قرآن کریم است که در ادامه به این مهم پرداخته شده است.

۱-۱. معناشناسی لغوی انکار

«انکار» مصدر باب افعال از ماده (نکر) است. لغت‌شناسان در باره مفهوم ماده «نکر»

۱. «معناشناسی» معادل «علم الدلالة» یا «علم المعنی» در زبان عربی، و «سمانتیک» در زبان لاتین است (مختار، ۱۳۸۶، ص ۱۱).

همداستانند و آن را به معنای جهل و عدم شناخت می‌دانند؛ چنانکه آمده است: «نَکِرَه نَقِیض معرفت است». (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۵، ص ۳۵۵). ابن سیده نیز می‌نویسد: «مفهوم نَکِرَه مخالف با مفهوم معرفت است». و نَکِرَ الْأَمْرَ نَکِیراً، و أَنْکِرَه إِنْکَاراً، و نُکِرَ؛ یعنی نسبت به آن امر جاهل است». (۱۴۲۱: ج ۶، ص ۸۰۴. و نک: ازهری، ۱۴۲۱: ج ۱۰، ص ۱۰۹. و نک: ابن عباد، ۱۴۱۴: ج ۶، ص ۲۴۹؛ جوهری، ۱۳۷۶: ج ۲، ص ۸۳۶-۸۳۷؛ حمیری، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ص ۶۷۴۲؛ ابن درید، ۱۹۸۸: ج ۲، ص ۷۹۹ و...».

ابن فارس معنای ماده «نکر» را دارای یک اصل معنایی می‌داند و معانی همه واژگان برگرفته از ماده نکره را به همان اصل باز می‌گرداند؛ لذا گوید: «مشمول بر یک اصل معنایی است که آن هم دلالت بر مفهومی مخالف با مفهوم معرفت - که موجب آرامش قلبی است - می‌شود. و همه واژگان برگرفته از باب به همین مفهوم باز می‌گردد؛ چنانکه إِنْکَارٌ مخالف با اعتراف است». (۱۴۰۴: ج ۵، ص ۴۷۶. و نک: فیومی، ۱۴۱۴: ص ۶۲۵). این منظور مفهوم تجاهل و مجهول را برای برخی از اَشْکَال صرفی ماده نکر مطرح نموده، گوید: «و قد نَکِرُ: التَّجَاهُلُ. و قد نَکِرَه فَتَنَکِرَ أَى غَیْرَه فَتَغَیَّرَ إلی مجهول». (۱۴۱۴: ج ۵، ص ۲۳۴). راغب اصفهانی با استناد به آیات قرآن «انکار» را ضد «عرفان» دانسته و آن را نوعی از جهل به شمار آورده است. وی دو آیه: «فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ»^۱، «فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ»^۲ را برای سخن خود شاهد آورده است؛ لذا همچون ابن فارس مفهوم همه کلمات برگرفته از ماده «نکر» را به عدم معرفت باز می‌گرداند. (راغب، ۱۴۱۲: ص ۸۲۳ و ۸۲۴) بعلاوه، راغب بر اساس معنای لغوی به دسته‌بندی انکار پرداخته، و انواعی از آن را برشمرده است. (همان: ص ۸۲۳)

یکی از لغت پژوهان معاصر، با توجه به آنچه گفته شد، نتیجه گرفته که «اصل واحد در معنای مادّه نکر، مفهومی است که در برابر مفهوم «عرفان» قرار می‌گیرد؛ مفهومی که عقل سالم به قُبْح آن حکم می‌کند، حال آنکه عرفان به معنی علم به خصوصیات چیزی و تمییز آن است، و «معروف» آن چیزی است که به خودی خود متمیّز و مشخص است لذا عقل سلیم آن را می‌پذیرد و به آن اعتراف می‌کند». (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۱۲، ص ۲۶۵-۲۶۶) نتیجه آنکه، اساس و ریشه انکار بر جهل و ناآگاهی سرشته است و انکار زمانی رخ می‌دهد که برای مُنْکِر، امری مجهول و ناشناخته باشد. البته ممکن است انکار تصنعی و غیرمنطبق بر شناخت و تصور قلبی مُنْکِر باشد که این نوع از انکار است که در قرآن مورد سرزنش و نکوهش قرار گرفته و اهل آن به عذاب و عقاب تهدید شده‌اند.

لازم به ذکر است که برخی از لغویان **انکار** را مترادف با **جُحود** دانسته‌اند. (نک: جوهری، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۸۳۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵، ص ۲۳۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۷، ص ۵۵۹ و...). صاحب

الافصاح نیز **انکار** و **جحد** را به یک معنا و بدون تفاوت میان آن دو تبیین نموده است. (موسی، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۲۵۰ و نک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۷۲). برخی «جحد» را اخص از «انکار» دانسته، بدین سان که جحد از جانب فرد جاحد همراه با یقین و آگاهی وی بر امر مجحود، رخ می دهد (نک: عسکری، ۱۴۰۰، ص ۳۷)؛ حال آنکه در انکار، مراتب و سطوحی از عدم شناخت و جهل نسبت به امر مورد انکار وجود دارد و چه بسا در بیشتر موارد همین امر موجب انکار می شود. چنانکه درباره تمایز **جحد** و **انکار** از مبرّد نقل شده که: «جحد جز با آگاهی جاحد از امر مجحود معنا ندارد؛ چنانکه خدای تعالی فرموده: «فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَ لَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ»» (عسکری، همان). فیومی و جوهری نیز بر همین دیدگاه اند (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۵۱؛ فیومی، ۱۴۱۴: ص ۹۱) و صاحب المقایس نیز در تأیید این معنا آورده است: «جحد ضدّ إقرار است و جز با دانش جاحد نسبت به امور مورد جحد صحیح نیست». (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۴۲۶). مصطفوی، جحد را از مراتب کفر به شمار آورده «و لا يخفى أنّ الجحودَ من مراتب الكفر، بل الجحود بمعناه العامّ يشمل جميع مراتب الكفر: من الجحود بالله تعالى، و بالرسالة، و الوصاية، و القيامة، و الآيات، و النعم الإلهية». (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۲، ص ۶۸)

نورنامه قرآن و حدیث

دوره اول

شماره اول

پاییز و زمستان

۵۶

۲-۱. معناشناسی انکار در قرآن

مفهوم انکار در قالب واژگان و تعابیر برگرفته از ریشه «نکر»، علاوه بر کاربرد در امور عادی و عمومی زندگی، در نصوص و مباحث دینی نیز رایج است. به ویژه آنکه این مفهوم به اشکال مختلف در آیات قرآن ذکر شده است. واژگان برگرفته از ریشه «نکر» در مفهوم «انکار» در ۷ قالب صرفی: «مُنْكَرَةٌ، مُنْكَرُونَ، يُنْكَرُ، يَنْكُرُونَها، تُنْكَرُونَ، الْمُنْكَرَ، نَكِير» در ۱۲ سوره از قرآن آمده است.

همان گونه که در بحث لغوی گذشت، مفهوم اصیل ماده «نکر»، ناآگاهی و عدم شناخت است که از برخی کاربردهای قرآنی آن نیز همین مفهوم به روشنی استنباط می شود، مانند آنجا که می فرماید: «إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ» (ذاریات: ۲۵).^۱ منکر در این آیه و آیات مشابه به معنی ناشناس بودن است. همچنین فعل «نَكَرَهُمْ» در آیه: «فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَرَهُمْ» (هود: ۷۰) به معنای «شناختن» و فعل «نَكَّرُوا» در آیه: «قَالَ نَكَّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرُ أَ تَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ» به معنای «ناشناس کردن»^۲ و تعبیر «عَذَابًا نُّكَرًا» (طلاق: ۸؛ كهف: ۸) به معنای عذابی ناشناخته است که همین امر تهدید مذکور را هراسناک می کند. از هری به نقل از لیث گوید: النُّكْرُ: نعت للأمر الشديد (۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۱۰۹) و به همین سان تعبیر «شَيْءٌ نُكِّرٌ» (قمر: ۶) به مفهوم عذابی ناشناخته است.

۱. (انعام: ۳۳).

۲. همین تعبیر در آیه ۶۲ حجر: «قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ» نیز آمده است.

۳. راغب آورده است: «هو تَكْيِيزُ الشَّيْءِ» یعنی آن را به گونه ای قرار داد که ناشناخته شود؛ چنانکه خدای تعالی فرماید: «نَكَّرُوا لَهَا عَرْشَهَا» (نمل: ۴۱) «(۱۴۱۲: ص ۸۲۳)

نکته قابل ذکر اینکه در مواردی بر واژگان برگرفته از «نکر» مفهوم «زشت و ناپسند» اطلاق شده است، مانند «نُکرا» در آیه: «قَالَ أَقْتَلَتْ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا» (کهف: ۷۴) و مانند «المنکر» در آیه: «وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴) و «أُنْكَر» در آیه: «وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ» (لقمان: ۱۹) (نک: راغب، ۱۴۱۲: ص ۸۲۳)؛ لکن ضرورت دارد یادآوری شود که این معنای متبادر به ذهن و متناسب با سیاق، نباید به عنوان یک معنای اصیل برای این گونه واژگان به شمار آید، چه مفهوم زشتی و ناپسندی که در کاربردهای فوق و موارد مشابه به ذهن می آید، یک معنای ثانویه و برگرفته از معنای اصیل اولیه است. بدین صورت که وقتی امری نزد عقلا یا نزد آیین الهی شناخته شده نباشد، بلکه مجهول و مبهم باشد می توان از آن به عنوان امری ناپسند و نازیبا تعبیر نمود و بالعکس اگر امری برای خردمندان شناخته باشد یا منطبق بر دین و آیین آسمانی باشد از آن به عنوان معروف یاد می شود؛ و به همین سان است، معنایی که برای برخی دیگر از واژگان مأخوذ از «نکر» مطرح شده و گفته اند: «نُكْرَاء: به معنی شدت و سختی روزگار است، چراکه روزگار مشتمل بر سختی ها و زلزله هاست». (ابن درید، ۱۹۸۷: ج ۲، ص ۷۹۹) و گفته شده: «قد نُكِرَ الأمرُ»، یعنی امور سخت شده و شدت گرفته است». (جوهری، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۸۳۷)، «نُكْرَاءُ»: هم داهیه و مصیبت معنا شده است» (فیروزآبادی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۲۴۳). در معنای «النُّكْرُ» هم گفته شده به معنای گرفتاری و سختی های ناشناخته است» (راغب، ۱۴۱۲: ص ۸۲۳)؛ زیرا مفهوم سختی و شدت برای این واژگان از ناشناخته و مجهول و مبهم بودن اوضاع و احوال روزگار استنباط شده است، نه اینکه شدت و مصیبت معنای اصیلی برای آنها باشد.^۱

۲. انکار بر محور همنشینی

در دانش معناشناسی، معنای واژه نه صرفاً بر اساس منابع لغوی بلکه در قالب بافتی که در آن قرار دارد، به طور کامل قابل فهم و دستیابی است. بافت به دو گونه زبانی و غیرزبانی از یکدیگر متمایز شده است. مقصود از بافت غیرزبانی همه امور و اعمالی است که گوینده و شنونده را به هنگام تولید واحد زبانی مورد بحث، در بر می گیرد. (صفوی، ۱۳۸۷: ص ۲۱۲) اما بافت زبانی همان روابط درون متنی میان واحدهای زبان است؛ یعنی روابطی که از ارتباط یک واژه با واژه های دیگر پدید می آید و در سطح جمله و متن شکل می گیرد. این روابط شامل روابط هم نشینی، جانشینی و سیاق است (حدادی، ۱۳۸۹: ص ۷۲ با تصرف). روابط هم نشینی، یکی از نشانه های زبانی است که به ترکیب کلمات در جمله یا کلام مربوط می شود. به کلماتی که در کنار کلمه مورد بحث قرار گرفته اند، کلمات هم نشین آن گفته می شود. رابطه هم نشینی، رابطه ای از نوع ترکیب میان الفاظی است که در زنجیره کلامی در کنار یکدیگر قرار گرفته اند. (بیرویش، ۱۳۷۴: ص ۳۰) رابطه هم نشینی دارای اشکالی

۱. در این رابطه نک: (مصطفوی، ۱۴۴۰: ج ۱۲، ص ۲۶۸)

مانند: مکملی، اشتدادی و تقابلی است. «**رابطه مکملی**» رابطه‌ای است که بر پایه ساختار نحوی بین دو همنشین برقرار میگردد. «**رابطه اشتدادی**» رابطه دو مفهومی است که مؤلفه معنایی مشترک دارند و در مقام تقویت و معاضدت یکدیگرند. «**رابطه تقابلی**» رابطه دو مفهومی است که مؤلفه معنایی مشترک دارند؛ ولی یکدیگر را نقض می‌کنند و در مقام تضعیف و نفی هم‌اند (سلمان نژاد، ۱۳۹۱: ص ۱۶).

بررسی آیات مشتمل بر مفهوم انکار (از ماده نکر) نشان می‌دهد که در آیات مربوطه برخی از کلمات همنشین، با واژه انکار دارای **رابطه اشتدادی** هستند. کلماتی مانند: «لا یؤمنون، مستکبرین، تَوَلَّوْا، الذین کفروا، یسطون، تنکصون، تهجرون، لم یدبروا، یقولون به جنه، کافرون، کارهون، معرضون» از این قسم‌اند. نیز کلماتی مانند: «عَرَفَ، یفرحون، البلاغ المبین، یعرفون، ذکرُ مبارک، آیاتنا بیّنات، أَمْ لَمْ یَعْرِفُوا، جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ، آتیناهم بذکرهم، یُرِیکُم، إستجیبوا» دارای رابطه همنشینی از نوع تقابلی با انکار می‌باشند. واژگان همنشین با انکار با **رابطه مکملی** نیز عبارت‌اند از «قلوب» در تعبیر «قُلُوبُهُمْ مُنْکِرَةٌ» (نحل: ۲۲) و «أَیَّ آیَاتِ اللَّهِ» در عبارت «فَأَیَّ آیَاتِ اللَّهِ تُنْکِرُونَ» (غافر: ۸۱).

فراوانی واژگان همنشین از نوع اشتدادی بیانگر وجود روحیات و حالات بسیار منفی و حق‌ستیزانه اهل انکار است؛ چنانکه بسیاری واژگان همنشین از نوع تقابلی نشانگر بی‌مبنایی و دروغین بودن انکارهاست. بنابراین تأمل در این دو دسته از واژگان نشان می‌دهد که انکار حقایق و معارف و حیانی از سوی منکران، به سبب داشتن روحیه تکبر و استکبار و برتری‌طلبی بوده است و منکران، در قرآن تدبیر نمی‌کنند و با وجود شناخت قلبی، کفر و شرک پیشه می‌کنند، و با دروغ‌گویی و مفسده‌انگیزی، می‌کوشند دیگران را نیز چون خود گمراه کنند. بنابراین منکران اغلب از آنجا که احکام و آموزه‌های دین را در تضاد با هوی و هوس‌های خود می‌بینند، از آن روی برتافته یا بدان پشت می‌کنند.

۱-۲. همنشین‌های انکار با رابطه مکملی

طبق بررسی، در آیات مربوط به بحث انکار، دو بار رابطه بین انکار و کلمات همنشین از نوع مکملی است؛ یعنی رابطه‌ای است که بر پایه ساختار نحوی بین دو همنشین برقرار می‌گردد. در رابطه نحوی - معنایی یک ارتباط نحوی (به‌طور مثال، نقش مبتدا و خبر) و یک ارتباط معنایی (بین مبتدا و خبر) وجود دارد که بستر تمام‌شدن معنای جمله را فراهم می‌کند (سلمان نژاد، ۱۳۹۱، ص ۱۷). این همنشین‌ها در ادامه تبیین می‌گردد.

- قلوب

در آیه: «إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْکِرَةٌ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» (نحل: ۲۲)، واژه «قلوب» دارای ارتباط مکملی با واژه «منکره» می‌باشد. بدین صورت که «قلوب» مبتدا و «منکره» خبر آن است. همنشینی «قلوب» با «منکره» دلالت بر انکار قلبی

توحید و اشمئزار درونی منکران از ذکر خدا دارد؛ چنانکه آیه: «وَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» (زمر: ۴۵) نیز گویای این امر است (مغنیه، ۱۴۲۴: ص ۳۴۷). از سویی می‌توان گفت تعبیر «قلوب منکره» در تقابل با تعبیری چون «إِخْبَاتِ قَلْبِي» (حج: ۵۴) و «طَمْتِنِي قَلْبِي» (رعد: ۲۸) قرار دارد. چنانکه با تعبیری چون «قساوت قلبی» (زمر: ۲۲؛ حدید: ۱۶)، و «غمیره قلبی» (مؤمنون: ۶۳) دارای تقارب معنایی است.

با توجه به اینکه در آیه مورد بحث از دو عامل «عدم ایمان به آخرت» و «برخورداری از روحیه استکباری» به عنوان عوامل عدم پذیرش توحید یاد شده‌است، بنابراین «نه تردید در آیات توحید، بلکه استکبار نهفته در دل‌هایشان، آنان را بر انکار توحید و آخرت وا می‌دارد» (صادقی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، ص ۳۱۴).

– فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ

در آیه: «وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ» (غافر، ۸۱)، «أَيَّ آيَاتِ اللَّهِ» ضمن همنشینی مفعول فعل «ینکرون» نیز می‌باشد که به همین سبب منصوب است. لذا بیانگر موضوع مورد انکار می‌باشد که همان آیات الهی است. لازم به ذکر است که «أَيَّ» به خاطر آنکه از اسماء استفهام و صدرات طلب است با وجود مفعول بودن بر عامل خود (تُنْكِرُونَ) مقدم شده‌است (نک: درویش، ۱۴۱۵: ج ۸، ص ۵۲۴؛ نحاس، ۱۴۲۱: ج ۴، ص ۳۲). نکته قابل توجه اینکه از دو مورد رابطه مکملی به دست می‌آید که انکارهای مخالفان توحید و تعالیم رسالت، قلبی بوده و نه زبانی و سطحی و دیگر آنکه آیات الهی مورد انکار آنان قرار داشته‌است. بنابراین موضع انکارکننده و موضوع انکار که دو بنیان اصلی بحث انکار به شمار می‌رود در این دو رابطه مکملی نمایان شده‌است.

۲-۲. همنشین‌های انکار با رابطه اشتدادی

بر اساس تعریف روابط همنشینی از نوع اشتدادی، در آیه‌ای که به بحث انکار می‌پردازند، کلمات متعددی دارای چنین رابطه‌ای با واژگان انکارند. در ادامه این همنشین‌ها به ترتیب ذکر آنها در آیات و به ترتیب سوره‌ها در مصحف، تبیین و تحلیل می‌گردد:

– لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ

در آیه شریفه: «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» (نحل: ۲۲) واژه «لَا يُؤْمِنُونَ» با «مُنْكَرَةٌ» همنشین بوده و با آن رابطه اشتدادی دارند. بدین سان که ایمان نیاوردن به آخرت (لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ) به اهل انکار نسبت داده شده‌است که همین امر در کنار انکار قلبی آنها نسبت به عقیده توحید، موجب تشدید موقعیت ناپسند اهل انکار می‌گردد. از نظر برخی از مفسران گویا همین عامل عدم ایمان به زندگی بازپسین، موجب ایمان نداشتن منکران به وحدانیت الهی و دیگر تعالیم

۱. در برخی از موارد آیه‌ای که انکار در آنها مطرح است به روشنی با آیات پیش و پس از خود پیوند دارند؛ به گونه‌ای که نادیده گرفتن آن، به فهم دقیق و کامل آیه آسیب می‌رساند (نک: مؤمنون: ۶۱-۶۶) لذا این گونه آیات نیز به عنوان سیاق آیات انکار در نظر گرفته شده و همین امر موجب کثرت همنشین‌های اشتدادی شده است.

رسالت بوده است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۲، ص ۲۲۸).

– مستکبرون / مستکبرین

در آیات: «إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ. لَا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ» (نحل: ۲۳-۲۲)، کلمه «مستکبرون» که دو بار ذکر شده دارای رابطه اشتدادی با لفظ «مُنْكَرَةٌ» است.^۱ مستکبر، اسم فاعل باب استفعال از ریشه «كَبُرَ» است. «كَبُرَ» داشتن؛ یعنی خود را بزرگ پنداشتن و «مستکبر» بودن؛ یعنی کسی که بزرگ نیست، لکن می‌خواهد با در خدمت گرفتن ابزارهایی بزرگی خود را اثبات کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ۱۱: ۲۲۳ با تصرف). یا بخواهد با پذیرفتن حق، خود را بزرگ جلوه دهد، و خود را بزرگ‌تر از آن بداند که حق را بپذیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۲، ص ۲۲۸). لذا «مُسْتَكْبِرُونَ» کسانی هستند که از پذیرش سخن حق، ابا دارند و از اطاعت رسول خدا سر باز می‌زنند (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸: ج ۲، ص ۴۱۰) و در عین حال استکبارشان همراه با دشمنی و سرکشی نسبت به حق است (مغنیه، ۱۴۲۴: ص ۳۴۷؛ شیخ‌عنوان، ۱۹۹۹: ج ۱، ص ۴۲۳). بنابراین استکبار یک نوع خروج از حکم خداوند و خلفای او به خاطر اعتقاد نداشتن به آنهاست؛ چنانکه در آیه: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُؤُوسَهُمْ وَ رَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» (منافقون: ۵) به این امر اشاره شده است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۱، ص ۱۹۳-۱۹۴). به همین سبب خداوند در آیه دوم (نحل: ۲۳) تأکید می‌کند که مستکبران را دوست نمی‌دارد: «إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ» زیرا، استکبار در برابر حق اولین نشانه بیگانگی از خداوند است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۱، ص ۱۹۳-۱۹۴)، و خداوند تنها متواضعان نسبت به حق را دوست می‌دارد (ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹: ج ۳، ص ۱۱۸).

لازم به ذکر است که واژه مستکبرین در آیه: «مُسْتَكْبِرِينَ بِهٍ سَامِرًا تَهْجُرُونَ... أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (مؤمنون: ۶۷-۶۹) نیز به عنوان همنشین برای انکار مطرح شده است که بیانگر وجود و ثبوت چنین خصلت ناپسندی برای منکران می‌باشد.

– تَوَلَّوْا

در آیه: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ. يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَ أَكْثَرَهُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل: ۸۲-۸۳) واژه «تَوَلَّوْا» که خود مفهومی نزدیک به (یُنْكَرُونَ) دارد، دارای رابطه همنشینی از نوع اشتدادی با آن است.

«تَوَلَّوْا» از ریشه «وَلَّى» است این ریشه بر مفهوم نزدیکی و پیوند داشتن دلالت دارد. صاحب مقایس‌اللغه گوید: اصل صحیح است که دلالت بر نزدیکی دارد. چنانکه «الْوَلِيُّ» را به معنای «قُرْبٌ» دانسته‌اند. گفته می‌شود: «تَبَاعَدَ بَعْدَ وُلِّيٍّ»، یعنی پس از نزدیک

۱. نیز نک: (نحل: ۶۶-۶۷).

شدن فاصله گرفت. و «جلس مَمَّا يَلِينِي» یعنی در کنار من نشست، و نزدیک من شد. و از همین باب است واژه «مولى» که به معنای: آزاده کننده و آزاد شده و همدم و هم پیمان و پسر عمو و پشتیبان و همسایه است. همه آنها از «ولى» به معنی نزدیکی است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۶ ص ۱۴۱. و نک: فیومی، ۱۴۱۴: ص ۶۷۲ و ...).

شایان ذکر است که ماده «ولى» در باب تَفْعُلُ دو معنای متعارض (إِعْرَاض و إِتْبَاع) را در بر دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ص ۴۱۵) که گزینش هریک از آن دو معنا از رهگذر سیاق ممکن است؛ لذا در آیه: «وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ» (محمد: ۳۸)، مقصود از تولى، اعراض است، اما در آیه: «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ» (مائده: ۵۱)، مقصود از آن، إتباع و نصرت است. برخی از لغت‌پژوهان استعمال «تولى» در معنی إدبار و إعراض را نیز از لوازم ولایت و از مصادیق معنای اصلی «ولى» می‌دانند؛ بدین‌سان که: «به معنی واقع شدن در پس امر اول باشد، یعنی خروج از برنامه معهود به سوی خلاف آن برنامه». (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۱۳، ص ۲۲۸-۲۲۹). طبق این دیدگاه کلمه «عن» در آیه «فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَ قَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي» (اعراف: ۷۹ و ۹۳) آشکارا بر مفهوم اعراض برای تولى و خروج از واقع شدن در وراء چیزی دلالت دارد؛ چنانکه شدت جزاء در آیه «وَ إِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ» (فتح: ۱۶) نیز بر مفهوم اعراض دلالت دارد (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۱۳، ص ۲۲۹-۲۳۰).

نتیجه آنکه، «تَوَلَّوْا» در آیه مورد بحث (نحل، ۸۲) به معنای ادبار و اعراض است؛ چنانکه در آیات: «كَذَّبَ وَ تَوَلَّى» (لیل: ۱۶؛ قیامت: ۳۲)، «عَبَسَ وَ تَوَلَّى» (عبس: ۱) و «...أَذْبَرَ وَ تَوَلَّى» (معارج: ۱۷) از رهگذر سیاق و کلمات هم‌نشین، همین معنا را می‌رساند. برخی دیگر معتقدند که «تولى» اصلاً به معنای إعراض و إدبار نسبت به اشیاء جسمانی بوده، سپس در معنای آن توسعه داده شده و مجازاً در إعراض از امور معنوی و اعتقادات نیز به کار رفته است (دره، ۱۴۳۰: ج ۱، ص ۱۹۳).

نکته ۱: واژه «تَوَلَّوْا» بارها در آیات قرآن ذکر شده و گاه با واژگانی چون: شقاق، افساد، اهلاک، اعراض، ظالمین، کافرین، مشرکین، مفسدین، فاسقون، اسْتَرَلَهُمُ الشَّيْطَانُ، مؤمن نبودن، بی‌بهره بودن از نصرت الهی، بَاءَ بَغْضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَا أَوْاهُ جَهَنَّمُ، بشارت عذاب، نفوراً، کذب، ادبر، مدبرین، مستکبراً، کفر، و... همراه شده که این امر علاوه بر تأیید معنای اعراض برای «تولى» بر شدت تولى و بر ناپسندی و نکوهش آن دلالت دارد.^۱

نکته ۲: «تولى» در قالب‌های گوناگون صرفی مانند: تولى، يُولُوكُمْ، تَوَلَّيْتُمْ، لَتَوَلَّوْا، وَ لَيَتَّوَلَّوْا، يَتَوَلَّوْنَ، يَتَوَلَّوْنَ، لَوَلَّوْا، وَلَوْ، تَوَلَّوْا، وَ لَى، و... مکرراً در قرآن به کار رفته و در بیشتر موارد بیانگر اعراض از حقیقت و هدایت و رو نهادن به سوی کفر، شرک، ظلم، فساد، فسق،

۱. لازم به ذکر است که گاهی «تولى» در قرآن به عنوان امری مطلوب مطرح شده است. مانند روگردانی پیامبران از امت‌های ستمکار (نکد: اعراف: ۷۹ و ۹۳؛ توبه: ۹۲؛ یوسف: ۸۴؛ صافات: ۱۷۴ و ۱۷۸؛ ذاریات: ۵۴؛ نجم: ۲۹ و...).

مغضوبین، و شیطان است.

نکته ۳: در برخی از موارد فعل «تَوَلَّوْا» با افعالی چون «أَسْلَمُوا» (آل عمران، ۲۰)، «تَوَبُوا» (توبه: ۷۴؛ هود: ۳ و ۵۲) و «تَطِيعُوا» (مائده: ۹۲؛ نور: ۵۴؛ تغابن: ۱۲) به صورت متقابل همنشین شده که در همه آنها دارای مفهومی خلاف آن افعال متقابل است.

نکته ۴: آیه: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (نحل: ۸۲) چند بار دیگر در بافت موضوعات مشابه، با اندک تفاوتی آمده است (نک: آل عمران: ۲۰؛ مائده: ۹۲؛ تغابن: ۱۲) که از آن، این نکته مهم برداشت می‌شود که «انکار» و «تَوَلَّى» به سبب قصور یا تقصیر رسولان (ع) نبوده است؛ زیرا طبق ترسیم الهی وظیفه پیامبران فقط ابلاغ رسا و روشن معارف و حیانی بوده است تا حجت بر مردم تمام شود؛ لذا عقوبت و جزای اهل انکار و تَوَلَّى برعهده خداوند است: «فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ» (رعد: ۴۰ و نک: آل عمران: ۲۰).

– کافرون

در آیه: «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل: ۸۳) عبارت «أَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» جمله حالیه و بیانگر ویژگی اعتقادی اهل انکار است که تقویت و تأیید معنای انکار را در پی دارد؛ لذا رابطه همنشینی آن دو از نوع اشتدادی است.

کفر در لغت به معنای پنهان کردن و پوشانیدن چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۹۱ و...). لذا به کسی که سلاحش را با لباس یا پارچه ای پوشانده، گفته شده: «قَدْ كَفَرَ دِرْعَهُ» و به کشاورزی که دانه را با خاک پنهان می‌کند، کافر گفته می‌شود: «أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ»^۱ (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۱۹۱؛ نک: راغب، ۱۴۱۲: ص ۷۱۴ و ۷۱۷).

بر اساس معنای لغوی مذکور، در حوزه دین و اعتقادات، کفر را به عدم ایمان، ترک شکر، عصیان در برابر حقایق، امتناع از پذیرش باورهای راستین و جحد و انکار آن‌ها معنا کرده‌اند (فراهیدی، جوهری، راغب، و... ذیل کفر). برخی کفر را در حوزه امور دینی چهارگونه دانسته‌اند. (نک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۵، ص ۳۵۶) برخی با استناد به آیات قرآن مصادیق بیشتری برای کفر برشمرده‌اند (نک: مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۱۰، ص ۸۸-۸۹).

گفتنی است که عبارت «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ» بیانگر آن است که کفر مطروحه در آیه، کفری آگاهانه بوده است؛ لذا انکار صورت گرفته هیچ وجه و مبنای درستی ندارد. برخی در توجیه چگونگی این شناخت گفته‌اند: «زیرا هر پیامبری اگر به کمالی مبعوث می‌شود با استعدادهای امتش تناسب دارد و با فطرت آنها متجانس است؛ لذا آنها پیامبر را به قدرت فطرت خود می‌شناسند و فطرتشان به حقیقت، شهادت می‌داد؛ اما به دلیل لجاجت و ناسازگاری با پیامبران که ناشی از غلبه خصوصیات روحی مانند تکبر و خودخواهی و حب ریاست و قدرت بود و یا به دلیل کفر و حجاب‌هایی که در برابر نور فطرتشان ایجاد شده

نزدنامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی-تخصصی

دوره اول

شماره اول

پاییز و زمستان

۶۲

۱. الشُّرُوحُ وَالْمُتَطَهِّةُ

۲. (جلد ۲۰، ۲۰)

بود و استعدادشان را تغییر داده و آنان را در ظلمات فرو برده بود، حقایق را انکار کرده و اکثرشان کافر شدند» (ابن عربی، ۱۴۲۲: ج ۱، ص ۳۶۴ با تصرف).

لازم به ذکر است که واژه «کافرون» و معادل آن «الذین کفروا» چهار بار دیگر، با واژگان انکاری هم‌نشین شده‌است که در همه این موارد دارای رابطه اشتدادی با هم‌نشین خود بوده و بر تشدید و تقویت موضع انکاری کافران و مخالفان دلالت دارد.^۱

– «الذین کفروا»

همان‌گونه که گفته شد، در آیه ۷۲ از سوره حج دو بار (پیش و پس از لفظ انکار) تعبیر «الذین کفروا» آمده‌است که موضع انکاری کافران را تأکید و تشدید می‌کند: «وَ إِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا قُلْ أَفَأَنْتُمْ بَشَرٌ مِّنْ ذَلِكُمُ النَّارُ وَعَدَّهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ بئسَ الْمَصِيرُ».

– یسطون

این واژه از ریشه «سطا» و به معنای قهر و غلبه و هجوم بردن از روی خشم و غضب و برتری جویی است و تنها یک بار در قرآن به کار رفته است. ابن فارس گوید: «السين و الطاء و الحرف المعتل، اصلی است که بر قهر و علو دلالت دارد. يقال سطا عليه يسطو، و این هنگامی گفته می‌شود با قهر و بطش بر کسی غلبه کنند» (۱۴۰۴: ج ۳، ص ۷۱ و نک: جوهری، ۱۴۰۴: ج ۶ ص ۲۳۷۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۹: ج ۴، ص ۳۷۹). راغب نیز ضمن تأیید معنای فوق، گوید: السطوة: به معنی بطش با بالا بردن دست است. يقال: سَطَا به. قال تعالى: «يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا» (۱۴۱۲: ص ۴۱۰).

مفسران نیز با استناد به معنای لغوی و سیاق خود آیه (حج: ۷۲)، معانی مشابهی را برای «يَسْطُونَ» ارائه داده‌اند. طبرسی گوید: «يَكَادُونَ يَسْطُونَ» ای یقعون و یبطشون من شده الغیظ و المعنی یكادون یسطون إلیهم أیدیهم بالسوء يقال: سطا علیه و سطا به: إذا تناوله بالبطش (۱۳۷۲: ج ۷، ص ۱۵۱). از ابو عبیده نقل شده که «السطو» به معنای گرفتن با قوت است (شیبانی، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۴۰۹). ابوالسعود گوید: «يَكَادُونَ يَسْطُونَ...»: یعنی از شدت خشم و عصبانیت و به خاطر دروغ‌هایی که تقلیدوار فرا گرفته‌اند به اهل ایمان و دعوت یورش و هجوم می‌برند. (۱۹۸۳: ج ۶، ص ۱۲۰). ابوحیان به نقل از ابن عباس، یسطون را «یسطون إلیهم» و به نقل از محمد بن کعب «یقعون بهم» و به نقل از ضحاک «یأخذونهم أخذاً بالید» معنا کرده و خود هر سه معنا را یکسان می‌داند (۱۴۲۰: ج ۷، ص ۵۳۵). فخر رازی نیز از قول خلیل و فراء و زجاج، «السطو» را «شدت هجوم بردن و پریدن» معنا کرده‌است (۱۴۲۰: ج ۳، ص ۲۵۱).

۱. نک: (حج: ۲۲، ۴۴؛ فاطر: ۲۶).

بنابراین در آیه مورد بحث از دو خصوصیت اهل کفر به هنگام تلاوت قرآن بر آنها یاد شده؛ یکی اینکه در چهره آنها مُنْكَر دیده می‌شود و دیگر آنکه در شُرف هجوم خشمگینانه بر تلاوت کنندگان قرآن بر آنها هستند.

درباره واژه «مُنْكَر» در این آیه می‌توان گفت هرچند این واژه به صورت اسم مفعول آمده و ظاهراً بی‌ارتباط با مفهوم انکار است؛^۱ لکن با توجه به سیاق آیه، به سهولت مفهوم انکار و کراهت و پس زدن حقیقت از آن استنباط می‌شود. مفسران نیز عمدتاً همین مفهوم را برای آن مطرح کرده و مُنْكَر را مصدر میمی به معنای انکار دانسته اند مانند «مُكْرَم» که به معنی اکرام است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ص ۴۰۷). فخر رازی دلیل آمادگی کافران برای بطش شدید و جستن بر تالیان قرآن را شدت انکار آنها می‌داند (۱۴۲۰: ج ۲۳، ص ۲۵۱). لذا از زمخشری نقل کرده که مُنْكَر در اینجا به معنای انکار بلکه شدت انکار است (۱۴۲۰: ج ۲۳، ص ۲۵۱). علامه طباطبایی نیز دریافت مشابهی داشته، گوید: مقصود از معرفت انکار در چهره های آنان شناخت نشانه های انکار و کراهت است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ص ۴۰۷). مفسر دیگری مُنْكَر را در این آیه «استنکار و رفض عمیق و شدید» معنا کرده است (مدرسی، ۱۴۱۹: ج ۸، ص ۱۲۴).

نتیجه آنکه «مُنْكَر» در آیه ۷۲ حج به معنای «انکار» است و تعبیر «یکادون یسطون» که همشین آن شده به صراحت دارای رابطه اشتدادی با آن است و بیانگر عوارض و نشانه‌های انکار و کراهت و نفرت مذکور است.

– تنکصون

در آیات ۶۶ تا ۷۱ سوره نحل: «قَدْ كَانَتْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تَنْكِصُونَ. مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ سَامِرًا تَهْجُرُونَ. أَلَمْ يَلْمُ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأُولِينَ. أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ. أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرَهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ. وَ لَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ. بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنِ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ» که دارای سیاقی به هم پیوسته و کاملاً مرتبط با موضوع انکار است، چندین واژه همشین وجود دارد که دارای رابطه اشتدادی با منکرون می‌باشند. این واژگان به ترتیب عبارتند از: (تَنْكِصُونَ، مُسْتَكْبِرِينَ، سَامِرًا تَهْجُرُونَ، لَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ، يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ، كَارِهُونَ و مُعْرِضُونَ).

واژه تنکصون تنها دو بار در قرآن با تعابیر «عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ تَنْكِصُونَ» (مؤمنون: ۶۶) و «نَكِصَ عَلَىٰ عَقَبَيْهِ» (انفال: ۴۸) به کار رفته است. لغویان در مورد معنای «نکص»

۱. این واژه در آیات متعددی، با اشکال (الْمُنْكَرُ، الْمُتْكَرُ، مُنْكَرًا) در قالب عبارات «تهی از منکر» و در بیشتر موارد همشین با عبارات «امر به معروف» شده که به صورت مستقیم ارتباطی با بحث انکار ندارد (نک: آل عمران: ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۴؛ مائده: ۴۹، اعراف: ۱۵۷؛ توبه: ۶۷، ۱۱۲، ۷۱ و...).

تقریباً دیدگاه یکسانی دارند و معانی امتناع از پذیرش و بازگشت به پشت یا گذشته را برای آن قائل اند. فراهیدی گوید: النُّكُوصُ: به معنی بازایستادن از بیم و خوف است. و نَكِیْصَةٌ: به معنی تأخر در امر و چیزی است. (۱۴۰۹: ج ۵، ص ۳۰۳). ابن فارس تعبیر «نَكْصَ فِی عَقِیْبِهِ» را امتناع از پذیرش (یا انجام) چیزی به خاطر خوف و جبن معنی کرده است (۱۴۰۴: ج ۵، ص ۴۷۷). راغب نیز نَكُوصَ را امتناع از پذیرش (یا انجام) چیزی معنا کرده، و برای آن آیه ۴۸ انفال «نَكْصَ عَلٰی عَقِیْبِهِ» را مثال آورده است (۱۴۱۲: ۸۲۴؛ ونک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۷، ص ۱۰۱؛ جوهری، ۱۴۰۴: ج ۳، ص ۱۰۶۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۴۹۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۱۸۹). برخی بر آنند که اگر «نکص» با حرف «عن» همراه شود به معنی امتناع و خودداری است: مانند «نکص عن الامر» و اگر با «علی» همراه گردد به معنی بازگشت است مانند: «نَكْصَ عَلٰی عَقِیْبِهِ» (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۷، ص ۱۱۱).

محقق دیگری در باره معنای لغوی «نکص» گوید: اصل یگانه در این ماده رجوع از چیزی است که شأن آن چیز اقتضاء دارد که انسان بنا به حکم عقل یا وظیفه شرعی یا مسؤولیت انسانی باید بر آن ماندگار و ملازم باشد. لذا رجوع از چیزی به خاطر ترس، تنها به شرط پیش گفته مذموم است و گرنه چنین نخواهد بود. نیز رجوع از خیر مطلق که خیر آن به صورت ظاهری و باطنی نمایان باشد از مصادیق معنای اصلی خواهد بود و نه جز آن (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۱۲، ص ۲۷۱). در باره دیدگاه فوق چه بسا بتوان گفت همه موارد کاربرد نکص در امور عقلانی و معنوی نیست تا اطلاق فوق درست باشد؛ بلکه گاه در امور عادی نیز به کار می‌رود چنانکه یکی از لغویان استعمال آن را برای «شر» نیز گوشزد نموده است: «و لا یقال ذلک إلا فی الرجوع عن الخیر خاصهً، و ربما قیل فی الشر» (ابن درید، ۱۹۸۸: ج ۲، ص ۸۹۶).

همشینی واژگان اعقاب و عقب و عقبیه با نکص، بیانگر جهت بازگشت است که در امور دینی همیشه بازگشت به سوی قهقرا و برگشت از خیر به سوی شر و شقاوت است. البته گاهی هم بدون حروف (عن، علی و عقب) به کار رفته و همان معنا را دارد. در کلامی از امام علی (ع) آمده است: «قَدَمَ لِلوُثْبَةِ یَدًا وَاخَرَ لِلنُّكُوصِ رِجْلًا»^۲ (رضی، ۱۴۱۴: ص ۹۷، ج ۶۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۷، ص ۱۰۱).

مفسران نیز معانی مشابهی برای نکوص ارائه نموده اند (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۵، ص ۴۴ و...). بنابراین استعمال نکوص در زبان قرآن و در آیه مورد بحث به صورت تمثیلی است و بیانگر روی گردانی مخالفان و منکران از راه راست و درست خیر و سعادت و گام نهادن در کجراهه شر و شقاوت پیشین می‌باشد. لذا هنگامی که آیات قرآنی برای منکران خوانده می‌شد از شنیدن آن امتناع بلکه اعراض می‌نمودند.

۱. معنی تحت اللفظی این عبارت: بازگشت بر دو پاشنه خویش است.

۲. معاویه (یا شیطان) برای خیز برداشتن به سوی طرف مقابل دست را به جلو آورده و برای عقب‌گرد و فرار، پا را فراسوی پاشنه نهاد است.

نتیجه آن که واژه تنکصون، که همنشین با منکرون است با آن رابطه اشتدادی داشته، متولی تبیین نوع انکار است.

تَهْجُرُونَ

این واژه تنها یک بار در قرآن آمده، آن هم در ضمن سیاقی که انکاری است: «مُسْتَكْبِرِينَ بِهٖ سَامِرًا تَهْجُرُونَ... اَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (مؤمنون: ۶۷-۶۹). برای تبیین کامل تر مفهوم این واژه توجه به کلیت آیه «مُسْتَكْبِرِينَ بِهٖ سَامِرًا تَهْجُرُونَ» ضروری است؛ به ویژه واژه «سامراً» که ظرف تَهْجُرُونَ است. جالب اینکه مجموع آیه به صورت کلی و هر سه واژگان اصلی آن (مستکبرین، سامراً، تَهْجُرُونَ) به صورت جداگانه به لحاظ نحوی حال می‌باشند؛ لذا حالات بسیار ناپسند و نکوهیده روحی - روانی منکران را توصیف می‌کند.

«تَهْجُرُونَ» از ماده «هجر» (بر وزن فجر) در اصل به معنی ترک کردن و جدایی است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۳۸۷) لذا هجرت و مهاجرت در همه اشکال آن از همین لفظ است.^۲ کلمه «مهجورا» نیز که یک بار در قرآن و درباره موضع منکران نسبت به قرآن به کار رفته به معنای رها شده و ترک شده است.^۳ علاوه بر آن، «هجر» بر هذیان‌گویی بیمار به هنگام سینه درد یا تب و به معنای هذیان‌گویی در خواب نیز آمده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۳۸۷؛ جوهری، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۸۵۱) ظاهراً در همین معنای دوم توسعه داده شده، لذا «هُجْر» به معنای «زشتی در گفتار»، نیز نامیده شده، چنانکه گفته می‌شود: «أَهْجَرَ الرَّجُلُ فِي مَنْطِقِهِ». یا گفته می‌شود: «و رماه بالهاجرات، و هی الفضائح» و برای این چنین تعابیری را به کار برده اند که آن سخنان بی‌هوده و بی‌خیر است و باید ترک شود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۶، ص ۳۵؛ جوهری، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۸۵۱. و نک: ابن عباد، ۱۴۱۴: ج ۳، ص ۳۷۳). در تفاسیر نیز آمده است که: «أهجر» یعنی سخن لغو و دشنام و کلام زشت گفت (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۱۸، ص ۷۰-۷۱) و این عمل را بیانگر استکبار و تمرد از حق و گرایش به باطل و بدی دانسته‌اند (ابن هائم، ۱۴۲۳: ص ۲۴۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ص ۴۵۱. و نک: صادقی‌تهرانی، بی‌تا: ج ۲، ص ۳۱۴).

برهمن اساس مفسران «تَهْجُرُونَ» را به معنای تَفْحُشُونَ و تَهْزُؤُونَ گرفته‌اند؛ چه، مخالفان رسالت در نشست‌های شبانه خود به پیامبر (ص) نسبت شاعری و ساحری داده و او را ناسزا و دشنام می‌گفتند (نهبانندی، ۱۳۸۶: ج ۴، ص ۳۸۶). از این رو، تَهْجُرُونَ را جانشین معنایی و مترادف کلماتی چون «تَهْزُؤُونَ»، «تَسْتَهْزِئُونَ» و «تَفْحُشُونَ» دانسته‌اند (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸: ج ۳، ص ۹۸).

۱. سامرا از ریشه سمر به معنای سیاهی و تاریکی شب است به داستان‌های شبانه هم گفته شده است. راضی گوید: «السَّمْر» سیاهی شب است، و منه قيل: لا أتیک السَّمْرَ والقمر: و لَوْنُ كَرْمِي كَرْمِي مِي شَبَدِ بَرَايَتِ تَارِيكِي وَ رُوشَنِي نَمِي أَوْرَم. وَ دَرِبَارَه سَخْنِ شِبَانَه أَمَدَه: «السَّمْرُ، وَ سَمْرَ فُلَانٍ»: وَ قَتِي كِه شِبَانَه سَخْنِ مِي كَوِيَد چنانكه خدای تعالی فرماید: مُسْتَكْبِرِينَ بِهٖ سَامِرًا تَهْجُرُونَ (مؤمنون: ۶۷). (۱۴۱۲: ص ۴۲۵) فراهیدی گوید: «السَّمْرُ» یعنی جایی که برای سخنان شبانه گرد می‌آیند، و قال: «وَ سَمْرَ»: یعنی در آن لَهو و لَمب گویی و معاشقه طولانی شد (۱۴۰۹: ج ۷، ص ۲۵۵).

۲. «وَ لَهْجُرْهُمْ هِجْرًا جَمِيًّا» (مزمّل: ۱۰)، «وَ الرَّجُلُ فَاهْجُرْ مَدْرُكًا» (وَ لَهْجُرْتَنِي يَا مَرْيَمُ: ۴۶).

۳. «إِنَّ قَوْمِي اتَّخَلَّوْا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (فرقان: ۳۰).

؛ نهاوندی، ۱۳۸۶: ج ۴، ص ۳۸۶).

نتیجه آنکه «تهجرون» به معنای سخنان غیرمعقول و توهین آمیزی است که هیچ مبنای درستی ندارد و جز فحش و ناسزا عنوان دیگری بر آن نمی‌توان گذاشت و به همین خاطر با پریشان‌گویی بیمار تبادار و دردمند یکسان به شمار آمده‌است. لذا می‌توان گفت «تهجرون» با واژه «منکرون» که در یک بافت مشترک قرار دارند، دارای رابطه اشتدادی است. به ویژه آنکه واژگان دیگری نیز در همین بافت دارای رابطه اشتدادی با انکار بوده و چهره‌ای خشن و حق‌ناپذیر از منکران به نمایش گذاشته‌اند.

– لم یدَّبَرُوا

تعبیر «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا» در آیه: «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ. أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (مؤمنون: ۶۸-۶۹) که به صورت استفهام انکاری آمده، همنشین «منکرون» در آیه مابعد به شمار می‌آید و با آن رابطه اشتدادی دارد. مقصود از این تعبیر آن است که منکران اهل تدبیر و تأمل در سخن وحیانی نیستند و انکار آنها از همین جا ناشی می‌شود. مقصود از تدبیر، اعمال نظر عقلی در دلایل و براهین است و این استفهام با استفهام مذکور در آیه «أَفَلَا يَتَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَا كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲) رویکرد یکسانی دارد. چه، تدبیر در قول خداوند (قرآن) موجب نمایان شدن نشانه‌های حق و دلایل اعجاز و صحت اغراض و اهداف آن می‌گردد (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۱۸، ص ۷۱؛ میدانی، ۱۳۶۱: ج ۱۴، ص ۴۷۵). در هر حال عبارت «لَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ» استفه‌امی است که مشتمل بر زمینه‌های دشمنی و انکار است، و مراد از «قول» قرآن کریم است؛ لذا عدم تدبیر با انکار رابطه‌ی اشتدادی دارد و معنای آن را تأیید یا تبیین می‌کند.

– یقولون به جنه

این عبارت با حرف «أَمْ» به آیه پیش از خود - که انکار در آن مطرح است - پیوند خورده‌است: «أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (مؤمنون: ۷۰) و با توجه به مفهوم آن که نسبت جنون دادن به صاحب رسالت است، سخن منکران است؛ لذا همنشین انکار به شمار می‌آید و رابطه آن را با انکار از نوع اشتدادی است، زیرا بیانگر رفتار و حالات اهل انکار است؛ چه، منکران از رهگذر اینگونه نسبت‌های نادرست بلکه تهمت‌های سنگین به انکار قرآن و تعالیم رسالت می‌پرداختند.

تعبیر «بِهِ جِنَّةٌ» دو بار دیگر در قرآن به کار رفته‌است (مؤمنون: ۲۵؛ سبأ: ۸) البته منکران و مشرکان علاوه بر آن با تعابیر دیگری همچون: «إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» (حجر: ۶) «... إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» (شعراء: ۲۷) «وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ» (قلم: ۵۱) «وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ» (دخان: ۱۴) و... این ادعای دروغین و اتهام نابخشودنی را تکرار کرده‌اند. لذا خدای

سبحان با تعابیر صریحی مانند: «مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (اعراف: ۱۸۴) «مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ» (سبأ: ۴۶) «فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَ لَا مَجْنُونٍ» (طور: ۲۹) و... از رسول گرامی دفاع نموده‌است.

مفسر المیزان درباره واژه «جِنَّةٌ» گوید: «الجِنَّةُ یا مصدر است به معنی فرد دارای جنون و یا مقصود از آن مفرد جن است؛ یعنی جن در او حلول کرده و به زبان او سخن می‌گوید؛ زیرا او ادعاهایی می‌کند که عقل سلیم آنها را نمی‌پذیرد و سخنانی می‌گوید که جز انسانی که دارای عقل ناقص و بیمار است از آن سخنان نمی‌گوید» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۵، ص ۲۹). سپس درباره پاسخ خداوند با اتهام مذکور آورده‌است: خداوند فوراً با حرف اضراب «بل» پاسخ کوبنده‌ای به آنان داده و فرموده «بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ» که مفهوم جمله در تقدیر به سبب اضراب این است که «إِنَّهُمْ كَاذِبُونَ فِي قَوْلِهِمْ «بِهِ جِنَّةٌ»، بل إنما كرهوا الإيمان به لأنه جاء بالحق و أكثرهم للحق كارهون» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۵، ص ۴۵-۴۶). وی در ادامه درباره چرایی مجنون نبودن پیامبر (ص) دلایلی را ارائه می‌دهد.

نتیجه آنکه همنشین بودن تعبیر «يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ» با انکار و اشتدادی بودن رابطه آن دو، روشن و رساست.

– کارهون

در آیه «أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (مؤمنون: ۷۰) خداوند پس از ردّ اتهام جنون به پیامبر (ص)، در ادامه دلیل انکار آیات الهی را نه آن ادعای گزاف بلکه کراهت اهل انکار نسبت به پذیرش حق معرفی نموده است. جالب آنکه لفظ کارهون ۳ بار دیگر در قرآن و در سیاق مشابه و برای رد ادعاها و اتهام‌های مشرکان و کافران و اشاره به کراهت آنان نسبت به پذیرش حقایق و معارفی که برایشان نازل شده، آمده‌است.^۱ برخی از مفسران درباره دلیل کراهت منکران نسبت به حق، گفته‌اند چون منکران «با سجده و ستایش در برابر بت و سنگ و فلز، خو گرفته بودند و آن را فخر و امتیاز می‌دانستند» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۱۱، ص ۲۸۰).

با توجه به اینکه جمله «وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» حالت روحی- روانی منکران را نسبت به حقیقت توصیف می‌کند و جمله حالیه است؛ لذا لفظ «کارهون» با انکار که در آیه پیشین آمده، همنشین بوده و با آن رابطه اشتدادی دارد.

– معرضون

در آخرین بخش از سیاق آیات مورد بحث (مؤمنون: ۷۱-۶۷) حق تعالی از حالات و روحیات اهل انکار با تعبیر دیگری یاد نموده و آنان را «معرضون» توصیف کرده است: «... بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ» (مؤمنون: ۷۱).

«معرضون» اسم فاعل باب افعال از ماده «عرض» است و میان لغویان درباره معنای آن

اختلافی نیست. بنا به گفته ابن فارس ماده «عرض» فروع بسیاری دارد که همه آنها به یک اصل معنایی باز می‌گردند و آن معنایی است که در مقابل معنای طول قرار می‌گی رد(ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۲۶۹). فعل «أعرض» معمولاً با حرف «عن» همراه است که به معنای مانع شدن یا پشت کردن به کسی یا چیزی است.(ابن درید، ۱۹۸۷: ج ۲، ص ۷۴۸).

ناگفته پیداست که رویکرد مثبت یا منفی اعراض با توجه به بافتی که در آن قرار گرفته، نمایان می‌شود. لذا در قرآن از این واژه برای بیان امور پسندیده نیز استفاده شده است؛^۱ چنانکه برای بیان امور ناپسند مانند مواجهه ناسودمند با آیات و بینات الهی و مانند اعراض منکران، مشرکان و منافقان از معارف و حیانی، واژه «معرضون / معرضین»^۲ بار به کار رفته است. گویانکه این اعراض‌ها بر رسول گرامی سخت و سنگین می‌آمده؛ لذا خدای مهربان وی را دلگرمی داده و به آرامش فرا می‌خواند(نک: انعام: ۳۵؛ شوری: ۴۸). نکته دیگر این است که متعلق اعراض و آنچه مورد بی‌مهری اهل اعراض و انکار قرار می‌گرفته، عموماً آیات قرآن، آیات آفاقی، تذکره، حق، ذکر رحمان، ذکر رب، ذکر اقوام گذشته، ذکر همراهان پیامبر، ذکر خود قوم اعراض‌کننده، و... است. نیز گاه این اعراض‌ها با اوصافی چون تولی و غفلت^۳ همراه بوده که نشان از موضع تند و همه‌جانبه آنها در تقابل با حقایق دارد. بدین سان روشن می‌گردد که واژه معرضون با منکرون رابطه همنشینی از نوع اشتدادی دارد.

۲-۳. همنشین‌های انکار با رابطه تقابلی

پیشتر گذشت که «رابطه تقابلی» رابطه دو مفهومی است که مؤلفه معنایی مشترک میان آن دو وجود دارد؛ لکن یکدیگر را نقض می‌کنند و در مقام تضعیف و نفی هم بر می‌آیند. بر این اساس در بحث انکار در قرآن، کلمات متعددی دارای رابطه همنشینی از نوع تقابلی با واژگان انکار می‌باشند که در ادامه به ترتیب چگونگی رابطه این همنشین‌ها با انکار تبیین می‌گردد:

- عرفهم

اولین آیه از قرآن که بحث انکار در آن مطرح است، ماجرای ارتباط برادران یوسف(ع) با وی در مصر است که از ناشناخته بودن یوسف(ع) برای برادران با تعبیر «منکرون» یاد نموده و از شناسایی آنها توسط یوسف(ع) با تعبیر «عرفهم» یاد شده است: «وَجَاءَ إِخْوَهُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (یوسف: ۵۸). تردیدی نیست که بین این «انکار» و «عرفان» تقابل معنایی وجود دارد. مؤلفه معنایی مشترک میان آن دو، این است که هر دو در یک سیاق و در ارتباط با یک موضوع در کنار هم قرار گرفته‌اند. نکته دیگر آنکه بر اساس معنای لغوی انکار که عدم شناخت و جهل است، تقابلی‌ترین واژه در برابر انکار، همان عرفان است؛ لذا این دو واژه در تقابل تام و تمام با یکدیگر قرار دارند.

۱. نک: مؤمنون: ۴؛ نساء: ۶۱ و ۵۸؛ انعام: ۶۸ و ۱۰۶؛ اعراف: ۱۹۹ (و...).

۲. نک: انفال: ۲۶؛ توبه: ۷۶؛ انبیاء: ۱.

جالب آنکه در دو موضع دیگر از بحث انکار، میان واژگان انکار و تعابیر دال بر عرفان، همنشینی از نوع ارتباط تقابلی برقرار است؛ یکی در آیه: «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا...» (نحل: ۸۳) است. دیگری در آیه: «أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (مؤمنون: ۶۹) است که باز بین «يعرفوا» و «منكرون» رابطه تقابلی برقرار است. مقصود از این همنشینی آن است که مخالفان به خاطر نداشتن شناخت کافی از پیامبر(ص) رسالت وی را انکار دست نکردند؛ بلکه با وجود داشتن شناخت کافی از آن حضرت، به وی اتهام زده و رسالتش را انکار می نمودند. سخن یکی از مفسران در تفسیر این تقابل شنیدنی است: «أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ با صداقتش، امانت‌داریش، خردورزش و پایداریش در کارها؛ چه، پیامبر(ص) مدت‌ها در میان آنها زندگی کرد و در این مدت هیچ ضعفی در گفتار و کردار برای وی ثبت نکرده بودند، پس آیا خردمندانه است که به دلیل نشناختن او، از ایمان آوردن نسبت به وی دست برداشته باشند؟ «فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ»، همان گونه که انسان‌ها معمولاً فرد غریبه‌ای را که از سرزمینی دور نزد آنها می‌آید، تا آنان را به پذیرش امور و انجام کارهایی دعوت کند، بدون اینکه دلیل و گواه قابل اعتمادی با خود داشته باشد، انکار می‌کنند. هنگامی که او چیزی در اختیار ندارد تا حقانیتش را بر مخاطبان آشکار کند» (فضل الله، ۱۴۱۹: ج ۱۶، ص ۱۷۲).

- یفرحون

در آیه: «وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ...» (رعد: ۳۶) واژه «یفرحون» که بیانگر پذیرش و پسند را در بر دارد در تقابل با واژه «ینکر» قرار گرفته که دارای مفهوم پس‌زدن و نپذیرفتن است. بنابراین به نوعی مفهوم انکار را تبیین و مشخص می‌کند و با توجه به اینکه هر دو واژه در رابطه با پذیرش و عدم پذیرش قرآن از سوی دو گروه متفاوت ذکر شده‌اند، کاملاً با هم مرتبط بوده و مبین یکدیگرند. برخی از مفسران تبیین شایسته‌ای از این دو واژه متقابل ارائه نموده‌اند: «این آیه آن حالت نفسانی را تجسد می‌کند که بر مؤمنان از اهل کتاب به هنگام نزول قرآن عارض می‌شد، زیرا نزول قرآن برای آنها پیروزی به شمار می‌رفت، و تجسمی از تحقق اراده آنها بود، چنانکه خداوند درباره آنها می‌فرماید: «وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ. يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ»^۱ «وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ» که مقصود از احزاب همان یهود و مشرکانی بودند که بر ضد پیامبر(ص) تحزب نمودند لذا خداوند سبحان فرمود: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَ أُنْهَمُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ»^۲ (مدرسی، ۱۴۱۹: ج ۵، ص ۳۵۴).

خرونامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی- تخصصی

دوره اول

شماره اول

پاییز و زمستان

۷۰

۱. (مائده: ۸۳).

۲. (مائده: ۸۳).

– البلاغ المبین

در آیه: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ. يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل: ۸۲-۸۳). تعبیر «بلاغ مبین» را می‌توان همنشین متقابل برای «ینکرونها» دانست. چه، اگر مبنای انکار عدم معرفت و جهل نسبت به امور باشد، در سیاق انکار و تولی از بلاغ آشکار بودن سخن پیامبر(ص) که موجب شناخت و آگاهی می‌شود، سخن به میان آمده‌است. این امر بیانگر آن است که انکار مخالفان رسول(ص) صرفاً برخاسته از هواپرستی و سرکشی و تبعیت از خواسته‌های نفسانی است و به تعبیر یکی از مفسران: «لیس النقص فی الآیات، أو فی وسائل المعرفة عند البشر، بل فی ارادة الکفر التی عقدوا العزم علیها» (مدرسی، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۱۰۵).

– ذکر مبارک

تعبیر «ذکر مبارک» در آیت کریمه: «و هَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (انبیاء: ۵۰) را می‌توان همنشین واژه «منکرون» به شمار آورد که مفهوم متقابلی با آن را بازگو می‌کند. توضیح آنکه خداوند معارفی بیدارگر و سازنده را که موجب خروج انسان از جهل و غفلت است در اختیار او قرار داده و به سبب سودمند و نجاتبخش بودن، آن را مبارک نامیده‌است؛ اما مخالفان رسالت در یک رویارویی غیرمعقول و دشمنانه، انکار و پس زدن آن امر مبارک را از خود به نمایش می‌گذارند! بر این اساس تعبیر «ذکر مبارک» به صورت تقابلی عمق تأسف برانگیر رفتار انکاری مخالفان را برملا سازد.

– آیات بینات

در آیه شریفه: «وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ...» (حج: ۷۲) به واکنش روانی کافران در برابر آیات روشن و روشنگر قرآن اشاره شده که هنگامی که آیات بر آنان خوانده می‌شود، تعصبات جاهلانیهی آنها تحریک شده، و چون نمی‌خواهند در برابر حق تسلیم شوند، آثار انکار در چهره‌هایشان نقش می‌بندد، به طوری که می‌خواهند به قاری قرآن حمله‌ور شوند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ج ۱۳، ص ۳۳۴). بنابراین همنشین شدن تعبیر «آیات بینات» با «الْمُنْكَر» بیانگر وجود رابطه متقابل میان آن دو می‌باشد؛ چه همان‌گونه که گذشت ناآگاهی مخاطب نسبت به یک امر شاید بتواند مبنای مقبولی برای انکار آن باشد؛ لکن خداوند در این آیه، آیات خود را روشن و بدون ابهام معرفی می‌کند و از این جهت از معارف قرآن رفع ابهام و اتهام می‌کند. بدین‌سان اهل انکار که در یک وضعیت آگاهانه به رویارویی انکاری با آیات الهی پرداخته‌اند، توجیهی برای این کار خویش نداشته، رفتار آنها جز از سر هواپرستی تفسیر نمی‌شود.

– جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ

در ضمن آیات پیش‌گفته تعبیر «جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ» با سیاق انکار و اکراه نسبت به حق،

همنشین شده است: «أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (مؤمنون: ۷۰). به نظر می‌رسد ذکر تعبیر «جَاءَهُم بِالْحَقِّ» بیانگر این نکته مهم باشد که با وجود آنکه خداوند حق و حقیقت را - که روشن و راستین است - برای هدایت بشر نازل فرموده؛ اما در عوض واکنش برخی (منکران) نسبت به این حقایق آشکار، انکار و اکراه بوده است؛ لذا با دفع بهانه‌های واهی منکران، دلایل اصلی انکار و اکراه را نداشتن روحیه حق‌پذیری و گرایش به سوی باطل، معرفی می‌کند. بر این اساس، رابطه عبارت «جَاءَهُم بِالْحَقِّ» با انکار از نوع تقابلی است.

– أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ

در سیاق انکاری پیش‌گفته، آیه: «... بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنِ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ» (مؤمنون: ۷۱) قرار دارد که مشتمل بر دو تعبیر همنشین متقابل با یکدیگر است. در قالب تعبیر «آتیناهم بذكرهم» از آوردن امری سخن می‌گوید که ذکر و یاد قوم قریش را در بر دارد، لکن در بخش دوم آیه با آوردن واژه «معروضون» یادآوری نموده که آنان از پذیرش این یادنامه خویش، اعراض می‌کنند! درباره اینکه مقصود از ذکر در این آیه چیست، برخی گفته‌اند: مقصود از آن قرآن است که مایه تذکر و یادآوری و توجه به خدا مایه شرف و آبرو و حیثیت آنها است، گرچه آنها از آن، روی گردانند (مکارم، ۱۳۷۱: ج ۱۴، ص ۲۷۶ و نک: فضل‌الله، ۱۴۱۹: ج ۱۶، ص ۱۷۵).

– يُرِيكُمْ آيَاتِهِ

در آیه ۸۱ از سوره غافر: «و يُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ» نیز «انکار آیات» با «نشان دادن آیات» از سوی پروردگار به صورت متقابل، همنشین شده است که این امر پیام روشنی در بر دارد. توضیح آنکه خداوند به صورت مستمر نشانه‌های خود را در برابر چشم سر و دل همگان قرار می‌دهد تا به سوی او راه یابند؛ اما با وجود این نمایش دائمی، برخی به خاطر «هواپرستی، پیروی کورکورانه از پیشینیان نادان، و داوری اشتباه در باره آیات» (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۸، ص ۸۳۱) به انکار آیات الهی دست می‌زنند. تردیدی نیست که مقصود از «آیات الله» در این آیه نشانه‌های آفاقی و انفسی است که پیوسته در برابر دیدگان خودنمایی می‌کند (نک: صادقی، ۱۴۰۶: ج ۲۵، ص ۴۱۹). بنابراین پیام آشکار همنشینی دو واژه «یُرِيكُمْ» و «تُنْكِرُونَ» آن است که انکار در فضای غیرشفاف و مبهم رخ نداده است؛ بلکه پس از آفتابی شدن حقیقت بوده است که این امر گناه منکران و به تبع مؤاخذه آنها را سنگین‌تر و سهیم‌گین‌تر می‌کند.

– اسْتَجِيبُوا

در آیه شریفه: «اسْتَجِيبُوا لِرَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ مَلْجَأٍ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَكِيرٍ» (شوری: ۴۷) واژه «استجیبوا» که فرمانی برای پذیرش تعالیم الهی و تسلیم

شدن در برابر آنهاست، کاملاً در تقابل با همنشین خود یعنی واژه «نکیر» است که مفهوم انکار و عدم پذیرش را در بر دارد. درباره پیوند میان این دو واژه می‌توان گفت طبق یک واژه (استجیوا) لازم است مخاطبان کلام الهی در برابر آن حالت پذیرش و روحیه تسلیم داشته باشند؛ حال آنکه طبق واژه دوم (نکیر) منکران رفتاری خلاف آن درخواست را شکل داده‌اند؛ لذا موجب عقوبت و بی پناهی آنان در روز رستاخیز می‌گردد.

لازم به ذکر است که «نکیر» در آیه مورد بحث به معنای مُنْکِر دانسته شده است؛ به این معنی که در آخرت هیچ یک از منکران نمی‌تواند گناهان را که در دفترهای کردارشان ثبت شده، انکار کند (نک: حقی بروسوی، بی تا؛ ج ۸، ص ۳۳۹؛ فیض، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۳۸۰؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ج ۴، ص ۶۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۸، ص ۶۷ و...). برخی هم گفته‌اند؛ یعنی اهل انکار نمی‌توانند وقوع رستاخیز یا عذاب خداوند را انکار کنند (طبرانی، ۲۰۰۸: ج ۵، ص ۴۵۶؛ صادقی، ۱۴۰۶: ج ۲۶، ص ۲۴۶؛ دروزه، ۱۴۲۱: ج ۴، ص ۴۸۰). برخی هم معتقدند نکیر در این آیه می‌تواند مصدر (انکار) به شمار آید، به این معنا که کافران در آخرت نسبت به آیات و نشانه‌های الهی انکاری ندارند (مصطفوی، ۱۴۳۰: ج ۱۲، ص ۲۶۷).

نتیجه‌گیری

۱- مبحث انکار یکی از مباحث گسترده در قرآن کریم است که موضوع انکار برگرفته از واژگان ماده «نکر»، بخش قابل توجهی از آن را به خود اختصاص داده است. واژگان انکار در ۷ قالب صرفی: «مُنْکِرَةٌ، مُنْکِرُونَ، یُنْکِرُ، یُنْکِرُونَها، تُنْکِرُونَ، الْمُنْکِرُ، نَکیر» و در ۱۲ سوره قرآن ذکر شده است.

۲- طبق منابع لغوی، معنای اصلی ماده نکر، عدم شناخت، ناآگاهی و جهل و ابهام است. بر این اساس، انکاری پذیرفتنی است که عدم آگاهی و وجود ابهام مبنای آن باشد.

۳- بررسی واژگان انکار در قرآن نشان می‌دهد که این واژگان دارای کلمات همنشین بسیاری هستند که از سه نوع رابطه (مکملی، اشتدادی و تقابلی) با آن برخوردارند.

۴- واژگانی مانند: «لَا یُؤْمِنُونَ، مستکبرین، تَوَلَّوْا، الذین کفروا، یسطون، تنکصون، تهجرون، لم یدبّروا، یقولون به جنه، کافرون، کارهون، معرضون» دارای رابطه اشتدادی با واژگان انکار بوده و با توصیف رفتارهای انکاری مخالفان رسالت، ابعاد و عمق انکار را نمایان می‌کنند.

۵- کلماتی همچون: «عَرَفَ، یفرحون، البلاغ المبین، یعرفون، ذکر مبارک،

۱. گفتنی است واژه «نکیر» چهار بار دیگر در قرآن در قالب تعبیر «فَکَیْفَ کَانَ نَکیر» به کار رفته است (نک: ج ۲۲: سیاه ۲۵؛ فاطر ۲۶؛ ملک ۱۸) که در این موارد در اصل «نکیر» بوده و به خاطر حرف فاصله حرف ی حذف گردیده و در عوض، اعراب کسره دریافت نموده است. به علاوه مقصود از آن در همه این موارد انکار خلاقیت نسبت به اعمال مشرکان و کافران است که کنایه از عذاب و عقاب الهی نسبت به اهل انکار دارد (نک: مخزومی، ۱۴۲۰: ج ۲۲، ص ۲۳۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ص ۲۸۷-۲۸۸ و...).

آيَاتُنَا يَبِيِّنَاتٍ ، أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا ، جَاءَهُم بِالْحَقِّ ، آتَيْنَاهُمْ بذكرهم ، يُرِيكُمْ ، استجيبوا»، دارای رابطه تقابلی با واژگان انکار بوده و با در بر داشتن مفاهیمی متضاد با دلایل ادعایی اهل انکار، بی‌مبنا و غیرمعقول بودن انکار آنان را نشان می‌دهند. ۶- واژه «قلوب» در « قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ » (نحل، ۲۲) و واژه «أَيَّ» در «فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ» (غافر، ۸۱) دارای رابطه مکملی با واژگان انکار بوده و بیانگر این نکته مهم هستند که انکارهای مخالفان درونی و ژرف بوده و انکارهای آنها آیات الهی را در بر می‌گیرد.

۷- این پژوهش نشان می‌دهد که میان معنای لغوی انکار و انکار مخالفان در قرآن رابطه معناداری برقرار نیست و منکران بدون وجود معیاری مقبول (عدم معرفت نسبت به معارف و حیانی یا مبهم بودن آن) و تنها به خاطر تمایلات نفسانی و یا از سر دشمنی و سرکشی اقدام به انکار آن معارف می‌نمودند.

۸- «جحد» اخص از «انکار» است؛ بدین صورت که جحد از جانب فرد جاحد همراه با یقین و آگاهی کامل وی نسبت به امر مجحود صورت می‌گیرد؛ حال آنکه در کنش انکاری، ممکن است مراتبی از عدم معرفت و جهل نسبت به امر مورد انکار، وجود داشته باشد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۷م)، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، محقق: عبدالحمید هندواوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق)، تفسیر التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عباد، صاحب (اسماعیل)، (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب.
- ابن عجبیه، احمد، (۱۴۱۹ق)، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره: نشر حسن عباس زکی.
- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ابن هائم، احمد بن محمد (۱۴۲۳ق) التبیان فی تفسیر غریب القرآن، محقق: محمد ضاحی عبدالباقی، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق) البحر المحيط فی التفسیر، محقق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
- ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیرویش، مانفرد، (۱۳۷۴ش)، زبان شناسی جدید، ترجمه: محمد رضا باطنی، تهران: آگاه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت: دار العلم.
- حدادی، آمنه، (۱۳۸۹ش)؛ حسن فرامتن در قرآن، پایان نامه ارشد، دانشکاه تربیت معلم تهران.
- حسینی همدانی، محمد، (۱۴۰۴ق)، انوار در خشان در تفسیر قرآن، محقق: محمد باقر بهبودی، تهران: لطفی.
- حقی بر سوی، اسماعیل بن مصطفی، (بی تا) تفسیر روح البیان، بیروت: دار الفکر.
- حمیری، نشوان بن سعید، (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکوم، سوریه: دار الفکر.
- دره، محمد علی طه (۱۴۳۰ق) تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیان، بیروت: دار ابن کثیر.
- دروزه، محمد عزه، (۱۴۲۱ق) التفسیر الحدیث، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- درویش، محی الدین، (۱۴۱۵ق) اعراب القرآن الکریم و بیان، حمص: الارشاد.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق) مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۷ش)، تفسیر قرآن مهر، قم: پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن.
- رضایی، رقیه و فتاحی زاده، فتحیه (۱۳۹۵ش) «معناشناسی احباط در قرآن کریم با تأکید بر روابط همنشینی و جانشینی»، پژوهش نامه تفسیر قرآن، دوره ۳، ش ۱، صص ۲۵-۱.
- رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق) نهج البلاغه، مصحح: صبحی صالح، قم: هجرت.
- زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس فی شرح القاموس، بیروت: دار الفکر.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر، (۱۳۷۲ش)، بیان السعاده فی مقامات العبادة، ترجمه: محمدرضا خانی و حشمت الله ریاضی، تهران: سر الاسرار.
- سلمان نژاد، مرتضی، (۱۳۹۱ش)، معناشناسی تدبیر در قرآن با سه رویکرد ساختاری، ریشه شناسی و تاریخ انگاره، (پایان نامه ارشد)، دانشکاه امام صادق (ع).
- شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق) فتح القدر، دمشق: دار ابن کثیر.
- شیخ علوان، نعمه الله بن محمود، (۱۹۹۹)، الفواتح الالهیه و المفاتيح الغیبیه، قاهره: دار رکابی للنشر.
- صادقی، محمد، (۱۴۰۶ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم: فرهنگ اسلامی.
- صفوی، کوروش، (۱۳۸۷ش)، درآمدی بر معناشناسی، تهران: سوره مهر.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸م)، تفسیر القرآن العظیم، اردن: دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مترجمان: حسین نوری همدانی و دیگران، تهران: فراهانی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، محقق: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق) الفروق فی اللغة، بیروت: دار الافاق الجدیده.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق) التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق) کتاب العین، قم: نشر هجرت.
- فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق)، القاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق) تفسیر الصافی، مقدمه و تصحیح: حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق) المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: مؤسسه دار الهجرة.
- قرشی بنابی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

خردنامه قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - تخصصی

منابع و مأخذ

- مختار، عمر احمد، (۱۳۸۶ ش)، معناشناسی، ترجمه: سید حسین سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- مدرس، محمد تقی (۱۴۱۹ ق) من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین.
- مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ ق) التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، قاهره، لندن: دارالکتب العلمیه.
- مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ ق)، التفسیر الکاشف، قم: دارالکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- موسی، حسین یوسف، (۱۴۱۰ ق)، الإفصاح فی فقه اللغه، قم: مکتب اعلام الاسلامیه.
- میدانی، عبدالرحمن حسن جنبکه، (۱۳۶۱ ش)، معارج التفکر و دقائق التدبر، دمشق: دار القلم.
- نحاس، احمد بن محمد (بی تا) کتاب النسخ و المنسوخ فی القرآن الکریم، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- نهاوندی، محمد، (۱۳۸۶ ش)، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه البعثه.

واکاوی شیوه بیانی خرد ورزی قرآنی با استفاده از ساختار ادبی تعجب

محسن احتشامی نیا^۱
فهیمة فهیمی نژاد^۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۱۹
پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۲

چکیده

در قرآن کریم مفاهیم ارزشی و تربیتی در قالب های مختلفی بیان شده است. یکی از این ساختارها والگوهای بیانی، اسلوب تعجب است که با هدف رفع ابهام، تاکید و مبالغه در امری و وادار نمودن مخاطب به تفکر و تعقل بکار می رود. این غرض گاهی به صورت قیاسی و قاعده مند و گاه به صورت سماعی و بر اساس ساختارهای مرسوم زبانی، در آیات قرآن بکاررفته است. به عبارت دیگر الگوی تعجیبی معادل جملات عاطفی در دیگر زبانهاست که با غرض آگاهی مخاطب خردمند، ایضاح در مساله ای مبهم و دعوت از فاعل عاقل مختار صورت می گیرد. در این پژوهش شیوه های کاربرد این اسلوب منحصر به فرد و خاص قرآنی معرفی می گردد. این مقاله با استفاده از روش کتابخانه ای و تحلیل و استنتاج از ظواهر آیات قرآنی و برخی ترجمه های معاصر قرآن تنظیم شده است.

واژگان کلیدی: ساختار تعجیبی قرآن، خرد ورزی، ترجمه های معاصر قرآن.

بیان مساله :

غالب اندیشمندان و خردمندان، بر این مطلب اتفاق نظر دارند که انسان اشرف مخلوقات و برگزیده خداوند متعال بر روی کره خاکی است (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ سوره اسراء / ۰۷) و علت اصلی این برتری چیزی جز عقل و خرد او نیست « (علامه مجلسی، ۳۰۴۱: جلد ۱/ص ۲۸) بنابراین ضروری است که حوزه های ورود عقلانیت از دیدگاه قرآن شناخته شود تا انسان بتواند به کمال شایسته ای که خداوند آن را برای بشر قرار داده است دست یابد. این دعوت به خرد ورزی گاهی تصریحی و آشکار است و گاهی ضمنی و پنهان ، یکی از اسالیب دعوت به تعقل استفاده از الگوهای خاص همچون تعجب است که با نگاه ادیبانه خود این الگو شگرف ، گاهی قیاسی و بارعایت قواعد متداول آورده شده و گاهی رمزآلود و به صورت سمایی بکاررفته است. پژوهشگران در این مقاله درصدد معرفی این اسلوب زیبا و بیان قالب های گزاره های آن هستند و به این سوال پاسخ خواهند داد که شیوه های بیانی خرد ورزی قرآن با استفاده از مفهوم تعجب چگونه در قرآن کریم آورده شده است ؟

نروزنامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی - تخصصی

دوره اول

شماره اول

پاییز و زمستان

۲۸

پیشینه تحقیق

در عربی ساختارهای متعددی از جمله وجود دارد، و یکی از ساختارهای مشهور عربی به ویژه در قرآن کریم اسلوب تعجب است. بر اساس یکی از اقوال رسیده، دلیل ورود این بحث به نحو عربی با روایتی به ابوالاسود دوئلی (سده اول) برمی گردد. نقل شده که شبی دخترش به او گفت: «ما أحسن السماء؟» پدر گفت: «نجومها.» گفت: منظورم این نبود بلکه من از زیبایی آسمان تعجب کردم. گفت: بگو: «ما أجمل السماء.» از اینجا بود که علم نحو وضع شد و باب اول هم تعجب بود. (سیوطی، ۸۸۹۱: ۵۳)

تعریف اسلوب تعجب

تعجب در واقع نوعی انفعال است که در درون شخص به هنگام احساس مسأله ای که دلیل آن مجهول باشد به وجود می آید «التعجب هو انفعال يحدث في النفس عند الشعور بأمر خفي سببه» و اما از نظر اصطلاحی در علم نحو، عبارت است از تعجب بیش از حد و بزرگ داشتن توصیف فاعل که دلیل آن پوشیده است به گونه ای که متعجب منه به وسیله این بیان از مشابه هایش خارج شده و یا این که مشابه آن در این مورد کم است «استعظام زیاده فی وصف الفاعل خفی سببها و خرج بها المتعجب منه عن أمثاله أو قل نظيره فيها» (ابن هشام، ۵۹۹۱: ج ۳، ص ۰۵۲)

در المعجم الوسيط آمده است: «التعجب فی النحو: استعظام امرٍ ظاهر المزیه خافی السبب.» (مصطفی، ابراهیم و دیگران، بی تا: ج ۲، ص ۰۹۵) بر اساس تعریف مذکور تعجب می تواند یا ناشی از امری باشد که دلیل آن برای شخص مخفی است و به واسطه همین مسأله

آن را بزرگ می‌پندارد و از آن تعجب می‌کند (که این تعریف در مورد خداوند تعالی صدق نمی‌کند)، و یا متعجب‌منه را از نظائر و شبیه خودش جدا می‌کند، و این می‌تواند در مورد خداوند هم صادق و ثابت باشد. (ابن هشام، ۸۱۴۱: ۳۳۲)

غرض اسلوب تعجب

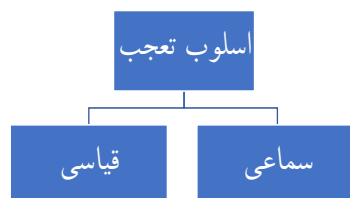
بر اساس بررسی کتب نحوی و بلاغی هدف از به‌کاربردن یک مفهوم در قالب اسلوب تعجب یکی از دو مورد زیر است:

الف) مبالغه و تأکید در امری است، زیرا در واقع متکلم به موضوعی آگاهی دارد و با استفاده از اسلوب تعجب، بیان می‌دارد که متعجب‌منه یا در صفتی منفرد است و یا امثال و شبیه آن کم است؛ بنابراین در بیان آن صفت، مبالغه می‌کند. (ابن هشام، ۵۹۹۱: ج ۳، ص ۵۲)

ب) رفع ابهام: از آنجا که سیوییه معتقد است نوع «ما» در اسلوب تعجب موصول است بنابراین جمله بعدی را صله موصول می‌داند. (ابن عقیل، ۴۰۰۲: ج ۳، ص ۴۲۱) و چنین استدلال می‌کند که تعجب یکی از مواضع ابهام است که به واسطه صله‌اش ایضاح صورت گرفته؛ زیرا در جملات تعجیبی عملی صورت گرفته که سبب آن ناشناخته است و همین دلیل باعث می‌شود گوینده متعجب‌منه را از مشابه‌های خودش جدا کند و یا حداقل او را کم‌نظیر بداند، و اگر غیر از این بود از آن تعجب نمی‌کرد. (عکبری، ۵۹۹۱: ج ۱، ص ۶۹۱)

انواع اسلوب تعجب

جملات تعجیبی در عربی به اعتبار مفهوم و ساختار به دو دسته تقسیم می‌شود: قیاسی یا سماعی. قیاسی، به جملات تعجیبی اطلاق می‌شود که ساختار و معنا هر دو برای این منظور وضع شده‌اند. کتاب‌های نحوی برای اسلوب تعجب دو الگوی «ما أفعله»، «أفعل به» را معرفی کرده‌اند. اسلوب تعجب سماعی، جملات تعجیبی هستند که ساختار، برای تعجب وضع نشده ولی معنی تعجب می‌دهد؛ مانند: «یاله من مقام».



تفاوت‌های ساختاری تعجب در زبان عربی

اشاره شد که برای بیان تعجب می‌توان از الگوهای مختلفی استفاده کرد؛ مثلاً اگر

شخصی بخواهد از «صبوری محمد» اظهار تعجب کند و این موضوع هدف اصلی متکلم باشد می‌تواند آن را به صورت‌های زیر بیان کند:

۱. ما اصبر محمداً (محمد چه بردبار است!) قیاسی
۲. أصبر بمحمد (محمد چه بردبار است!) قیاسی
۳. صَبِرَ مُحَمَّدٌ (محمد چه بردبار است!) سماعی
۴. یا لصبر محمد (محمد چه بردبار است!) سماعی
۵. عجباً لصبر محمد (محمد چه بردبار است!) سماعی
۶. ما هذا الصبر (محمد چه بردبار است!) سماعی
۷. ای صبر هذا (محمد چه بردبار است!) سماعی
۸. سبحان الله أرایت صبراً لهذا (محمد چه بردبار است!) سماعی

باید توجه داشت مفهوم همهٔ این عبارات یکی است فقط تفاوت آنها به میزان تعجب در متکلم یا مخاطب و متعجب‌منه است. در مثال‌های مذکور مورد (۱) و (۲) ضمن معنی تعجب، عبارت هم برای تعجب وضع شده ولی در موارد (۳) تا (۸) در اصل برای غیر تعجب بوده سپس به مفهوم تعجب انتقال یافته است و به طور یقین هر یک از الگوهای برای هدف و غرض خاصی به کار می‌رود که در اینجا به‌طور اختصار به آن اشاره می‌شود: **الف) تفاوت ما فاعل + متعجب منه و أفعال بد + متعجب منه:** در ما فاعل، تعجب انفرادی است یعنی یک نفر خودش از امری تعجب می‌کند ولی در «أفعال به» دعوت به تعجب وجود دارد.

ب) تفاوت ما فاعل و أفعال به با «فُعِلَ»: ما فاعل و فاعل به، حال را توصیف می‌کند و توصیف آن چیز، در وقت تعجب است و تداوم ندارد یعنی آنجا که خداوند در وصف بهشت می‌فرماید: *حَسَنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا* (الفرقان: ۶۷) و بهشت به طور دائم خوب و نیکوست؛ و یا در وصف رفاقت اهل بهشت می‌فرماید: *حَسَنَ أَوْلِيَّكَ رَفِيقًا* (النسا: ۹۶) آنها را به طور دائم و مستمر در صفت، رفاقت و... آن توصیف می‌کند.

ج) تعجب با اسلوب ندا: این نوع از تعجب با حرف ندا «یا» و لام مفتوحه بر سر متعجب منه ساخته می‌شود؛ مانند: «یا للعجب»، و گاهی لام حذف می‌شود و به انتهای متعجب منه «الف» اضافه می‌شود؛ مانند: «یا عجباً»، و این زمانی است که آن مسأله چنان بزرگ است که تعجب از آن امر را به وسیلهٔ ندا نشان می‌دهند. البته این نوع از تعجب الگوی نادر و طرد شده است و فرق تعجب با لام مفتوحه و «الف» تعجب در این است که مدّ در صوت، زیادی تعجب و اظهار آن است آنجا که در قرآن برای شدت تأسف آمده است: *يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يَٰسُفَٰ* (یوسف: ۴۸) این الگو در عربی فصیح به کار می‌رود؛ مانند «یا

للفصیحه» که مراد از آن معنی تعجب است.

د) **تعجب با ای کمالیه:** این الگو برای بیان کمالِ وصفی در یک معنی از معانی و همین‌طور تعجب از حال آن دلالت دارد. بنابراین اگر «ای» کمالیه به نکره اضافه شود صفت واقع می‌شود و اگر به معرفه اضافه شود حال محسوب می‌شود. (سامرائی، ۱۳۴۱: ج ۴، ص ۵۶۶-۸۵۶) با توجه به مطالبی که گفته شد تفاوت جملات بالا چنین است:

۱. ما اصبر محمداً (محمد چه بردبار است!) تعجب انفرادی و مربوط به متکلم

۲. اصبر بمحمد (محمد چه بردبار است!) تعجب متکلم برای برانگیختن شگفتی در دیگران

۳. صبر محمد (محمد چه بردبار است!) تعجب بر یک امر دائمی در متعجب منه

۴. یا لصبر محمد (محمد چه بردبار است!) ویژگی صبر در متعجب منه زیاد است.

۵. عجباً لصبر محمد (محمد چه بردبار است!) تأکید صبر با مفعول مطلق در متعجب منه

۶. ما هذا الصبر (محمد چه بردبار است!) منحصر بودن صفت در متعجب منه

۷. ای صبر هذا (محمد چه بردبار است!) کمال صبر در متعجب منه

۸. سبحان الله أريت صبراً لهذا (محمد چه بردبار است!) تأکید و بزرگی صفت در متعجب منه (سامرائی، ۱۳۴۱: ج ۴، ص ۵۶۶-۸۵۶)

نماد و نشانه‌های تعجب در زبان فارسی

از آن جا که ترجمه‌های قزآن در این باب بررسی می‌شوند لازم است به معنای فارسی این الگو اشاره شود؛ جملات تعجبی در زبان فارسی با عنوان جملات عاطفی باب‌بندی شده‌اند. بنابراین هرگاه شخصی بخواهد در عبارتی مفهوم تعجبی را نشان دهد، می‌تواند از این نشانه‌ها استفاده کند:

الف) ضمیر یا صفت تعجبی «چه، چه قدر و عجب»: ضمیر یا صفت تعجبی واژه «چه»، «عجب»، «چه قدر» هستند که ممکن است همراه اسم و یا بی‌همراهی اسم بیانند و مفهوم تعجب و شگفتی را برسانند؛ مانند: به‌به، چه از این بهتر!؛ و یا چه زیبا! (انوری، ۶۸۳۱: ج ۱، ص ۰۴۱)

ب) استفاده از قید تعجبی «وه، عجباً و شگفتا»: گاهی در جملات برای مبالغه و تأکید بر تعجب می‌توان از قید تعجبی استفاده کرد؛ مانند: «عجب»، «عجباً»، «شگفتا»، «ای عجب»، «ای شگفت»، «یا للعجب»، «وه» و «سبحان الله» (همان: ج ۲، ص ۶۳۲)، و همچنین پسوند «آ» در موارد متعددی به کار می‌رود که یکی از آن موارد دادن بار عاطفی به جمله است، همچون تعجب، تحسین، تأسف؛ مانند: خوشا، خرّما، شگفتا، عجباً، دردا، دریغا. بنابراین «الف» تعجب یکی از مختصات سبک قدیم، برای نشان دادن تفخیم و اعجاب است. پس در جملاتی چون «دریغا» و «عجباً که»، «الف»، الف اعجاب است. (بهار، ۶۸۳۱: ج ۱، ص

ج) آهنگ: یکی از خصوصیات فیزیکی صوت که به عنوان خصوصیت ممیز ممکن است در زبان به کار رود، درجات مختلف زیر و بم صداست که آهنگ جمله را به وجود می آورد. آهنگ از تواتر لرزش تار آواهاست و در هر گفته‌ای به ضرورت هست. درحقیقت آهنگ، معنی گفته و کلام را عوض نمی کند بلکه در بیشتر موارد جنبه عاطفی آن را تغییر می دهد؛ مانند بیان کردن یک گفته با آهنگ تعجب، خشم، حسرت، تأکید و استهزاء. به مثال زیر توجه کنید:

۱. پرویز آمد؟ برای سؤالی کردن آهنگ خیزان (زیر) به کار می رود.

۲. پرویز آمد. برای خبری کردن آهنگ افتان (بم) به کار می رود.

پس زبان فارسی از زیر و بم به عنوان «نمود» یک مقوله دستوری استفاده می کند. آهنگ خیزان به طور عموم هنگامی به کار برده می شود که گوینده به دریافت پاسخ یا عکس العمل از طرف شنونده نیاز داشته باشد؛ مانند جملات پرسشی، امری و تعجبی و در عوض الگوی آهنگی افتان دلالتی است بر پایان یافتن یا کامل شدن گفته و چنین القا می کند که گوینده انتظار شنیدن پاسخ از طرف شنونده را ندارد. (باطنی، ۰۸۳۱: ص ۸۲)

د) نماد یا علامت تعجب «!»: این علامت اغلب در پایان جملات عاطفی به ویژه جمله تعجبی قرار می گیرد.

شیوه‌های بیانی اسلوب تعجب قرآنی

برای بیان تعجب در زبان عربی از اسلوب‌های گوناگونی استفاده می شود. لازم به ذکر است در اینجا شیوه تقسیم‌بندی براساس تطابق لفظ، با معنی تعجبی است؛ بنابراین ممکن است، هم به لحاظ ساختار جمله و هم به لحاظ معنی برای اسلوب تعجب وضع شده باشد و گاهی فقط از نظر معنایی و آن هم با وجود قرینه، دلالت بر تعجب می کند. پس با این رویکرد، اگر بخواهند در عربی تعجب از امری را نشان دهند از ساختارهای زیر استفاده می کنند:

الف) تعجب قیاسی: طرز بیان این ساختار طبق الگوی ساختار کلاسیک عرب است که اغلب در کتاب‌های نحوی ذیل جملات انشایی غیرطلبی و با عنوان اسلوب تعجب باب‌بندی شده است و مطابق یکی از دو الگوی زیر به کار می رود که عبارت‌اند از:

۱. ما افعال + متعجب منه

این ساختار از سه جزء تشکیل شده است:

۱. مای تعجب که مبتدا و محلاً مرفوع است؛

۲. أَفْعَلَ که در واقع فعل و فاعل «هو» مستتر جمله در محل خبر و محلاً مرفوع است؛

۳. ضمیر و یا اسم منصوب پس از وزن ما افعال که مفعول به است و متعجب مننه نامیده می شود. (ابن عقیل، ۴۰۰۲: ج ۳، ص ۲۲۱؛ ابن هشام، ۵۹۹۱: ج ۳، ص ۰۵۲؛ ابن سراج، ۷۱۴۱: ج ۱، ص ۸۹) این اسلوب در قرآن ۲ بار به کار رفته است.

۲. أَفْعِلْ به

این ساختار هم سه جزء دارد:

۱. فعل امر «أفعل» که معنی آن در واقع تعجب است و معنی امر ندارد؛

۲. حرف جر «ب» که در اینجا باء زائده است؛

۳. ضمیر و یا اسم مجرور که در واقع فاعل است و متعجب مننه نامیده می شود. (ابن عقیل، ۴۰۰۲: ج ۳، ص ۳۲۱؛ ابن هشام، ۵۹۹۱: ج ۳، ص ۴۵۲) این اسلوب در قرآن ۲ بار به کار رفته است.

الگو	اسلوب قیاسی تعجب در قرآن	تعداد	موارد قرآنی	سوره	آیه
۱	مافاعل + متعجب مننه	۲	ما اصبرهم علی النار	بقره	۱۷۵
	مافاعل + متعجب مننه		قتل الانسان ما اكفره	عبس	۱۷
۲	افعل بـ + متعجب مننه	۲	أبصر به واسع	كهف	۲۶
	مافاعل + متعجب مننه		أسمع بهم و أبصر	مریم	۳۸

جدول نتیجه گیری و تحلیل مقایسه برگردان های تعجب قیاسی

آیه	الهی قمشه ای		توحیدی		فولادوند		معزی		مکارم	
	نماد	قید	نماد	قید	نماد	قید	نماد	قید	نماد	قید
ما اصبرهم علی النار	!	چه قدر	-	چه بسیار	!	چه اندازه	-	شگفتا چه	!	چه قدر !!
قتل الانسان ما اكفره	-	!	!	چه	!	چه	--	چه	!	چه قدر !
أبصر به وأسمع بمالهم من دونهم	!	چه قدر	!	چه	!	وه	-	چه	!	چه !
اسمع بهم وأبصريوم تأتوننا	!	چه قدر	-	چه قدر	-	چه	-	چه	!	چه !

تحلیل جدول: پس از بررسی ترجمه های مترجمان از برگردان اسلوب تعجب موارد زیر مشاهده می شود:

الهی قمشه ای، در سه مورد از یک قید ثابت «چه قدر» و در همه موارد از نماد تعجب استفاده کرده و افزودهای مترجم هم به شکل داخل متنی و هم به صورت تفکیک از متن

و با علامت () مشخص شده، و در یک مورد جمله از حالت انشایی خارج و به صورت خبری برگردان شده است.

توحیدی، از قید یکسان برای بیان تعجب استفاده نکرده (چه بسیار، چه و چه قدر) و در دو مورد از نماد تعجب استفاده کرده است، افزوده چندانی در عبارت، مگر آن هم با علامت () به چشم نمی خورد ولی بهتر بود «بسیار» را در جمله نمی آورد، در این صورت به معنی جمله آسیب نمی رسد.

فولادوند: عدم استفاده از قید یکسان (چه اندازه، چه، وه) و سه مورد استفاده از نماد تعجبی (!) در برگردان و افزوده های مترجم نمایان است. افزوده های مترجم در آیه اول موجب شده وجه التزامی بر وجه انشایی غلبه پیدا کند.

معزی: استفاده از قید تعجبی یکسان، عدم استفاده از نماد تعجبی و فقدان افزوده مترجم در همه موارد، انسجام و وحدت رویه در برگردان ها، این مترجم را اثبات می کند.

مکارم شیرازی: استفاده از نماد تعجب در همه موارد و افزوده های تفکیک نشده از متن، جزء شاخصه های این مترجم است که برای توضیح بیشتر موارد روی ترجمه ها مشخص شده است:

۱. فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ (البقره: ۵۷۱)؛ «راستی» چه قدر در برابر عذاب «خداوند»، شکیا هستند!!

۲. قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (عبس: ۷۱)؛ مرگ بر «این» انسان، چه قدر «کافر» و ناسپاس است!

۳. أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ (الکهف: ۶۲)؛ «راستی» چه بینا و چه شنواست!

۴. أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونا (مریم: ۸۳)؛ در آن روز که نزد ما می آیند، چه «گوش های» شنوا و چه «چشم های» بینایی «پیدا می کنند»!

ب) تعجب سماعی

در این نوع از اسلوب تعجب، ساختار برای تعجب وضع نشده، زیرا یا جمله خبری است و یا در صورت انشایی بودن، طلبی است و یا انشایی غیرطلبی دیگر (مدح و ذم)؛ یعنی خواننده در نگاه اول معنی تعجب را استنباط نمی کند بلکه با وجود قرائن متوجه معنی ثانوی آن می شود که همان تعجب است. این الگوها با استناد به کتابهای التئویر و التحریر ابن عاشور، کشف زمخشری، مجمع البیان طبرسی و معانی النحو سامرائی جمع آوری و دسته بندی شده است. تعداد کل هر کلمه نیز بر اساس المعجم الفهرس عبدالباقی و فهرس القرآن رامیار، که در انتهای قرآن ترجمه معزی آورده شده ثبت و ضبط شده است که عبارت اند از:

نخست- جملات خبری

در این عبارات جمله خبری به منزله جمله انشایی غیرطلبی و در معنی تعجبی به کار رفته است. این جملات در قالب پنج الگوی وزن «فَعْلٌ»، تسبیح، نفی، اسم فعل «وی» و مفعول مطلق «ویل» آمده است و به شرح زیر می باشد:

الف) تحویل برخی از افعال به وزن فعلی «فَعْلٌ»: برخی از فعل های ثلاثی مجرد اگر در شرایط خاصی قرار بگیرند می توانند برای افاده تعجب به کار روند. این نوع از فعل تعجب ممکن است یکی از سه حالت زیر باشد:

نخست- فعل هایی که اصل آنها بر وزن «فَعْلٌ» است؛ مانند ظَرَفَ وَلَوَّمٌ.

دوم- فعل هایی که اصل آنها بر وزن «فَعْلٌ» و «فَعِلٌ» است و وقتی بخواهد معنی تعجب را برساند به وزن «فَعْلٌ» تغییر پیدا می کند. البته این تحویل فعل در فعل هایی به کار می رود که امکان توصیف حالتی در صاحب آن فعل به صورت یک ملکه یا سجایای اخلاقی در آمده باشد؛ مثلاً وقتی گفته می شود «خَطَبَ خَالِدٌ» یعنی «القی خطبه»؛ و در صورتی که گفته شود «خَطَبَ خَالِدٌ» یعنی «صار خطیباً أو تحولت الخطابه فيه الى سجيئه». (سامرائی، ۰۹۹۱: ج ۴، ص ۹۵۶) بنابراین در جمله «سَبَقَ الْعَالَمُ وَ فَهَمٌ» چون غرض و هدف از تغییر، اراده تعجب است معنی آن «مَا أَسْبَقَ الْعَالَمُ وَ أَفْهَمَهُ» می باشد. (یعقوب، ۱۳۴۱: ص ۷۵۲؛ ابن عقیل، ۴۰۰۲: ج ۳، ص ۲۲۱)

سوم- ملحقات نعم و بئس: هر کلمه ای که جاری مجرای «نِعْمٌ» و «بئس» باشد یعنی متضمن معنی مدح یا ذم باشد، افاده تعجب هم می کند و ممکن است معنی تعجب در آن قوی تر ظاهر شود تا جایی که برخی از دانشمندان آن را به مبحث تعجب ملحق کرده اند و درحقیقت به خاطر دربر داشتن معنای آن ملحق به آن باب شده است؛ مانند: «عَقَّلَ الْفَتَى زَهْرًا» و یا «شَجَّعَ بَخَالِدٍ». (غلائینی، ۲۱۹۱: ج ۱، ص ۷۶-۶۶)

همان طور که در صیغه «أَفْعِلْ ب» وجود باء دلالت بر تعجب می کند، گاهی فاعل فعل های محمول به وزن «فَعْلٌ» و یا ملحقات «نعم» و «بئس» می تواند با حرف جر «ب» بیاید و مقصد و هدف این ساختار فعل تعجب است؛ مانند: كَفَى بِاللَّهِ وَكَيْلًا (الاحزاب: ۸۴) و یا كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا (الإسراء: ۴۱) که اگر «باء» حذف شود دیگر نص آیه افاده تعجب نمی کند بلکه احتمال تعجب را می رساند. (سامرائی، ۰۹۹۱: ج ۴، ص ۱۶۶-۰۶۶) این ساختار در قرآن در غالب فعل های «كَبَّرَ» و «كَبَّرَتَ» ۳ مورد، «حَسَنَ» و «حَسُنْتَ» ۳ مورد و «كَفَى ب» ۶۲ مورد آمده است و عبارت اند از:

الف-۱) فعل «كَبَّرَ» و «كَبَّرَتَ»: این فعل که ۳ مورد در قرآن به کار رفته است یکی از اشکال تعجب به صورت وزن فعل می باشد؛ (زمخشری، ۷۴۹۱: ج ۴، ص ۷۶۱) زیرا درواقع تعجب چیزی نیست جز خروج شیء از حالت عادی خود. بنابراین «كَبَّرَ» در اینجا معنای

تعجب در غير لفظ خودش است. (محيى الدين درويش، ٥١٤١: ج ٧، ص ٨٠٥؛ سامرائى، ٠٩٩١: ج ٤، ص ٩٥٦) اين آيات عبارت‌اند از:
(الف) كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ (الكهف: ٥)
(ب) كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ (غافر: ٥٣)
(ج) كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ (الصف: ٣)

الف-٢) «حَسَنٌ» و «حَسُنْتَ»: اين فعل با تعداد امارى ٣ بار در قرآن، فعلى ماضى است كه متضمن معنى مدح و تعجب است. (محيى الدين درويش، ٥١٤١: ج ٢، ص ٦٥) زمخشرى معتقد است كه معنى تعجب در آن قوى تر است؛ زيرا وقتى آمده است حَسُنَ أَوْلَيْكَ رَفِيقًا (النساء: ٩٦) گويى گفته است «ما أحسن أولئك رفيقاً» (زمخشرى، ٧٤٩١: ج ١، ص ١٣٥) و يا مى توان گفت «أحسن بهم من رفيقٍ يا ما أحسنهم من رفيقٍ». (طبرسى، ٢٧٣١: ج ٣، ص ٢٧) اين آيات عبارت‌اند از:

(الف) حَسُنَ أَوْلَيْكَ رَفِيقًا (النساء/ ٩٦)

(ب) حَسُنْتَ مُرْتَفَقًا (الكهف: ١٣)

(ج) حَسُنْتَ مُسْتَقَرًّا وَ مُقَامًا (الفرقان: ٦٧)

الف-٣) فعل «كفى بـ»: از عبارتى كه داراى فعل «كفى» است زمانى اراده تعجب مى شود كه فاعل جمله به وسيله حرف جر «بـ» مجرور شده باشد؛ زيرا در اين صورت متضمن معنى فعل «اكتف» به معنى تعجب نزديك است (ابن هشام، بى تا: ج ١، ص ٦٠١؛ زمخشرى، ج ٢، ص ٦٨٥؛ سامرائى، ٠٩٩١: ج ٤، ص ٥٦٦) اين آيات عبارت‌اند از: النساء: ٦، ٥٤، ٥٥، ٥٧، ٩٧، ١٨، ٢٣١، ٦٦١ و ١٧١؛ يونس: ٦٢، الرعد: ٣٤، الإسراء: ٤١، ٧١، ٥٦ و ٦٩؛ الأنبياء: ٧٤، الفرقان: ١٣ و ٨٥؛ العنكبوت: ٢٥، الأحزاب: ٣، ٩٣ و ٨٤؛ الأحقاف: ٨ و الفتح: ٨٢.

آیه	سوره	شاهد قرآنی	تعداد	فعل	۱ جمله خبری
۳۵	غافر	كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ	۳	کبر و کبرت	وزن «فعل»
۳	الصف	كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ			
۵	الکهف	كَبُرَتْ كَلِمَةً			
۶۹	النساء	حَسَنَ أَوْلَئِكَ رَفِيقًا	۳	حَسَن و حسنت	
۳۱	الکهف	حَسَنْتَ مُرْتَفَقًا			
۷۶	الفرقان	حَسَنْتَ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا			
۸۱، ۷۹، ۷۰، ۵۵، ۵۰، ۴۵، ۶، ۷	النساء:	كَفَى بِاللَّهِ ...	۲۶	کفی ب	
۱۳۲، ۱۶۶ و ۱۷۱؛ یونس: ۲۶،	الرعد: ۴۳، الإسراء: ۱۴، ۱۷، ۶۵ و				
۹۶؛ الأنبياء: ۴۷، الفرقان: ۳۱ و ۵۸؛	العنکبوت: ۵۲، الأحزاب: ۳، ۳۹ و				
۴۸؛ الأحقاف: ۸ و الفتح: ۲۸					

ب) تسبیح: این مفهوم غالباً در متون، هم به صورت فعلی به کار رفته و هم به صورت مفعول مطلق. برخی از علمای علم نحو معتقدند اصل در «سبحان الله» این بوده که به هنگام مشاهده چیزی شگفت، خدا را تسبیح می کنند. (مدرس افغانی، ۱۳۹۱: ج ۳، ص ۶۵) شیوه های کاربرد این کلمه در قرآن به صورت کلمه «سبحان»، «سبحانک» و فعل امر «سَبِّحْ» مطابق جدول زیر است:

آیه	سوره	شاهد قرآنی	در معنی تعجب	تعداد کل	کلمه	جمله خبری
۱	اسراء	سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا	۴ مورد	۱۸	سبحان	تسبیح
۹۳	اسراء	قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا				
۱۰۸	اسراء	يَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا				
۱۸۰	صافات	سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ				
۱۶	نور	سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ	۲ مورد	۹	سبحانک	
۱۸	فرقان	قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي				
۱	نصر	فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ	۱ مورد	۱۳	فعل امر سَبِّحْ	

ج) **نفى**: علامت نفى اشكال مختلفى دارد؛ مانند: «لم، لما، لا، لات و ما». در ميان آن‌ها حرف «ما» بر سر اسم و فعل ماضى مى‌آيد؛ مانند: مَا هَذَا بَشَرًا (يوسف: ۱۳) كه در آن نفى به منظور افادهٔ تعجب به كار رفته است. (سامرائى، ۰۲۴۱: ج ۳، ص ۷۰۱)

د) اسم فعل «وَى»: اين كلمه اسم فعل مضارع به معنى «أعجب و أتعجب» مى‌باشد، و همان طور كه مشخص است، از آن معنى تعجب افاده مى‌شود. (غلائينى، ۲۱۹۱: ۱۱ و ۸۱۱) اين كلمه دوبار در قرآن به كار رفته و هر دو بار هم از آن افادهٔ تعجب مى‌شود كه عبارت است از:

يَقُولُونَ وَيَكُنَّ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيُكَانَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ (القصص: ۲۸)

ه) **كلمة «ويل»**: اين كلمه زمانى به كار مى‌رود كه متكلم از ترس توبيخ و يا سرزنش، مطلبى را انكار كند، ولى در موارد بسيار ديگرى هم استفاده مى‌شود؛ يكي از آن موارد، تعجب است. (غلائينى، ۲۱۹۱: ۴۳۴) اين كلمه دو بار در قرآن تكرر شده و در هردو مورد مراد از آن تعجب است كه عبارت‌اند از: طه: ۱۶ و القصص: ۰۸ ..

دوم- جملهٔ انشايى طلبى

در اين عبارات، جملهٔ انشايى طلبى به منزلهٔ جملهٔ انشايى غيرطلبى و در معنى تعجب آمده و در سه الگوى «استفهام، امر، نهى و نداء» به كار رفته است كه عبارت‌اند از:

الف) **استفهام**: استفهام عبارت است از طلب آگاهى و فهم به وسيلهٔ ادات استفهام نسبت به چيزى كه از قبل معلوم نبوده است. ادوات استفهام بسيارند و در اينجا ادواتى مورد نظر هستند كه از آن‌ها معنى تعجب اراده مى‌شود كه عبارت‌اند از:

۱. «أ» **استفهام**: حرفى كه مبنى بر فتح است و محلى از اعراب ندارد و در ۸ مورد اين حرف از معنى حقيقى خود خارج مى‌شود كه يكي از آن‌ها تعجب است. (يعقوب، ۹۷۳۱ش: ۰۱) «أ» استفهام ۹۹۴ بار در قرآن به كار رفته است كه ۲۱ مورد آن افادهٔ تعجب مى‌كند، به شرح زير:

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ (البقرة: ۰۳)

وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَمْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ اقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ (المائدة: ۳۵)

أَغْيَرَ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (الأنعام: ۰۴)

قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلَى شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ (هود: ۲۷)

قَالَ أَمْ بَشَرْتَ مَنِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فِيمِمْ تَبْشُرُونَ (الحجر: ۴۵)

قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا (الكهف: ۷۳)

قَالَ أَرَأَيْبُ أَنْتَ عَنِ الْهَيْتَىٰ يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ لِأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا (مريم: ۶۴)

أ هَذَا الَّذِي يَذْكُرُ إِلَهُتَكُمْ (الأنبياء: ۶۳)

قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ (الشعراء: ۵۲)

أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ (السجده: ۸۱)

أَعْلَقِيَ الذُّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشْرٌ (القمر: ۵۲)

يَقُولُونَ أَءِنَّا لَمَرُدُّوْنَ فِي الْحَافِرَةِ (النازعات: ۰۱)

۲. «أنى» استفهام: این کلمه به معنی کیف و یا «من أين» است؛ مثلاً در آیه «یا مَرِيْمُ اَنْتِ لِكِ هَذَا» (آل عمران: ۷۳) انى به معنی من أين لك هذا؟ است. (غلائینی، ۲۱۹۱: ۸۰۱) این کلمه در قرآن ۸۲ بار به کار رفته است که در ۳ مورد آن لفظ استفهام، افاده تعجب می کند و عبارت است از:

قَالَ رَبِّ اَنْتِ يَكُوْنُ لِي غُلَامٌ (آل عمران: ۰۴)

قَالَ رَبِّ اَنْتِ يَكُوْنُ لِي غُلَامٌ (مریم: ۸)

قَالَتْ اَنْتِ يَكُوْنُ لِي غُلَامٌ (مریم: ۰۲)

۳. «ای» استفهامیه: این اسم استفهام برای تعیین چیزی به کار می رود؛ مانند: «أَأَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا» (التوبه: ۴۲۱) این نوع از استفهام در قرآن ۶۴ بار به کار رفته است که ۳ مورد از آن افاده تعجب دارد (سیوطی، ۹۹۳۱: ج ۵، ص ۴۶) و عبارت اند از:

فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (الأعراف: ۵۸۱)

لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ (المرسلات: ۲۱)

فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ (الإنفطار: ۸)

۴. «ما» استفهامیه: از این اسم برای سؤال از حقیقت یا صفت چیزی سؤال می شود که اگر پیرامون صفت سؤال شود می تواند شامل تمام چیزها اعم از انسان یا غیر انسان شود و اگر پیرامون حقیقتی باشد فقط شامل غیر انسان می شود. (غلائینی، ۲۱۹۱: ۵۰۱) این کلمه با مفهوم استفهامی و در اشکال مختلف ۰۶۳ بار در قرآن به کار رفته است که ۹ مورد آن به منظور افاده تعجب به کار رفته است.

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (الإنفطار: ۶)

وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجْوَىٰ وَتَدْعُونِي إِلَى النَّارِ (غافر: ۱۴)

مَا لَكُمْ لَا تَنصَرُونَ (الصفات: ۵۲)

إِذْ قَالَ لِأَيُّهِمْ وَ قَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ (الصفات: ۵۸)

وَقَالُوا مَا لِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ (الفرقان: ۷)

إِذْ قَالَ لِأَيُّهِمْ وَ قَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (الشعراء: ۰۷)

و تَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ (النمل: ٠٢)
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ (التوبة: ٨٣)
يَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا (الكهف: ٩٤)

٥. «كيف» استفهام: اسم مبنى بر فتحى است كه براى فهميدن حالت شخصى يا چيزى استفاده مى شود. (غلائينى، ٢١٩١: ٧٠١) اين اسم استفهام ٦٤ بار در قرآن به كار رفته است كه دو بار آن معنى تعجب دارد و عبارت است از: البقرة: ٨٢ و الفرقان: ٥٤.

ب) امر و نهى در معنى تعجب: در واقع امر و نهى درخواست انجام كار يا عدم انجام آن از فردى بلندمرتبه به زيردست خود است. اين دو مقصود نيز، مانند موارد ذكر شده، از معنى اصلى خود خارج شده و معنى تعجب به خود مى گيرند؛ مانند: أَنْظُرْ كَيْفَ نَصَرَفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ (الأنعام: ٦٤) كه در اينجا امر دلالت بر استعظام امرى است و اين همان معنى تعجب است. (حسين جمعه، ٥٠٢: ٣١١) و يا مانند: أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (البقرة: ٥٩١)

ج) نداء: اين نوع از عبارات به دليل داشتن حرف ندای «يا» در كتابهاى نحوى با عنوان «المنادى المتعجب منه» آورده شده است و از الكوفاى سماعى تعجب به شمار مى رود. (يعقوب، ٩٧٣١: ٧٥٢) اين مورد در قرآن ٤ مورد به كار رفته است كه عبارت اند از:

قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَ هَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ (هود: ٢٧)
قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَطْنَا فِيهَا (الأنعام: ١٣)

يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ (الزمر: ٦٥)

يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ (يس: ٠٣)

سوم- جمله انشايى غيرطلبى «مدح و ذم» در معنى تعجب

نعم و بئس براى انشاي مدح و ذم به كار مى روند و قابل تصديق و تكذيب هم نيستند (سيوطى، ٩٩٣١: ج ٥، ص ٥٢) و به همين دليل جزء جملات انشايى غيرطلبى قرار مى گيرند، ولى برخى از انديشمندان كلاسيك، به معنى تعجبى اين افعال تأكيد بيشترى دارند؛ زيرا معتقدند زمانى از اين افعال استفاده مى شود كه نشانه از تعجب در امرى باشد و به عبارت ديگر کاربرد مدح و ذم، در حقيقت نوعى از حالت تعجب و تحير متكلم است. (ابن سراج نحوى، ٧١٤١: ج ١، ص ٥١١) فعل «ساء» هم جزء ملحقات مدح و ذم و به تبع آن ممكن است به دليل قوى تر بودن معنى تعجب و يا دلالت بر هردو، جزء افعال تعجبى به شمار رود. (غلائينى، ٢١٩١: ٦٤)

فعل «ساء» ٨١ بار در قرآن به كار رفته است كه دو مورد آن دلالت بر تعجب دارد كه عبارت اند از:

اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (المنافقون: ٢)
 أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (المجادلة: ٥١)

جدول آماری تعجب سماعی

مفهوم حقیقی	موارد کلی	موارد جزئی	تعداد کل در قرآن	معنی ثانوی تعجبی
خبری	وزن «فعل»	حسن، کبر، کفی	٣٢	٣٢
	تسبیح	سبحانک، سبحان الله، سبح	٤٠	٧
	نفی	ما حجازیه	بی شمار	١
	اسم فعل	وی	٢	٢
	مفعول مطلق	ویل	٢	٢
انشایی طلبی	استفهام	أ	٤٩٩	١٢
		أنیّ	٢٨	٢
		أیّ	٤٦	٣
		ما	٣٦٠	١٠
	امر ونهی	کیف	٤٦	٢
	نداء	انظر، لا تلقوا	بی شمار	٢
	نداء	منادی تعجبی	١٤	٤
انشایی غیر طلبی	ملحق به مدح و ذم	ساء	١٨	٢

جدول نتیجه گیری و تحلیل مقایسه برگردانهای تعجب سماعی

تعجب مجازی	الهی قمشه ای	توحیدی	فولادوند	معزی	مکارم شیرازی
حسن	نیکو	چه نیکو	چه نیکو	چه نیکو	!
کبر	-	-	تکیه	تکیه	!
کفی	اختلاف ترجمه	اختلاف جزئی	اختلاف اسمیه و فعلیه	ثبات ترجمه	! اختلاف در سبک
سبحان	سؤالی	خبری ساده	خبری با افزوده	خبری	خندوندا--!؟
مانفی	حاش الله	منزه است!	منزه است	سوگند به خدا	منزه است!-
ویکان	ای وای!	وای!	وای-	وای-	ای وای!
ویل	وای بر شما!	وای بر شما!	وای بر شما	وای بر شما	وای بر شما!
کیف	!؟	!؟	؟	-	!؟
ما استفهام	کجا شد؟	چرا؟	مرا چه شده؟	چه شوم؟	چرا!؟
ندا	وای	ای دریغ!	دریغ!	افسوس بر	افسوس بر!
امر و نهی	!	-	-	-	!
ساء	بسیار بد می کنند.	به راستی بد است.	راستی بد است.	زشت است.	کارهای بسیار بدی انجام می دهید.

تحلیل جدول: پس از بررسی ترجمه‌های مترجمان از برگردان اسلوب تعجب موارد زیر مشاهده می‌شود:

موارد قابل ذکر در ترجمه الهی قمشه‌ای عبارت‌اند از:

۱. فعل‌های به وزن «فَعَلَ» را به صورت مدح ترجمه کرده و اثری دال بر تعجب در آن‌ها مشاهده نمی‌شود.

۲. استفهام «ما» و «کیف» و ندا را تعجیبی ترجمه نکرده، حتی ترجمه «ما» را «کجا» ترجمه کرده‌است.

۳. «ساء» را حتی به صورت ذم هم ترجمه نکرده، بنابراین به نظر می‌رسد آن را جزء جملات انشایی غیرطلبی در نظر نگرفته‌است.

۴. اسم فعل، مفعول مطلق، امر و نهی را به صورت تعجیبی ترجمه کرده‌است.

موارد قابل ذکر در ترجمه توحیدی عبارت‌اند:

۱. ایشان در میان وزن «فَعَلَ» فقط آیه حَسَنَ أَوْلَئِكَ رَفِيقًا (النساء: ۹۶) را تعجیبی ترجمه و در بقیه موارد آن‌ها را به صورت «مدح» آورده است.

۲. تسبیح را به صورت خبری ساده ترجمه کرده‌است.

۳. استفهام «مالی» را «چرا؟» برگردان کرده‌است.

۴. فعل «ساء» را به صورت ذم ترجمه کرده‌است.

۵. نفی، اسم فعل، استفهام «کیف» و امر و نهی را با علامت تعجب آورده‌است.

موارد قابل ذکر در ترجمه فولادوند عبارت‌اند:

۱. از میان وزن‌های «فَعَلَ» فقط سه فعل (حسن) را تعجیبی ترجمه کرده و بقیه را تعجیبی ترجمه نکرده‌است.

۲. ندای تعجیبی را به وسیله «دریغاً!» آورده‌است.

۳. بقیه موارد را به صورت معنی اولیه و حقیقی ترجمه کرده‌است.

موارد قابل ذکر در ترجمه معزی عبارت‌اند:

۱. به جز ترجمه فعل «حسن» در آیه حَسَنَ أَوْلَئِكَ رَفِيقًا (النساء: ۹۶) بقیه فعل‌های وزن «فَعَلَ» را به صورت فعل مدح ترجمه کرده‌است.

۲. فعل «ساء» را به صورت ذم ترجمه کرده‌است.

۳. «حاش الله» را سوگند به خدا ترجمه کرده‌است.

۴. از علامت تعجب در هیچ عبارتی استفاده نکرده‌است.

۵. هیچ گونه افزودهای ندارد.

موارد قابل ذکر در ترجمه مکارم شیرازی عبارت‌اند:

۱. در همه عبارات از نماد تعجیبی به شکل‌های «!، !!، !؟» استفاده کرده‌است.
۲. در آیه **كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ** (الکهف: ۵) دو جمله را به یک جمله تبدیل کرده است.
۳. فعل «ساء» را حتی به صورت ذم ترجمه نکرده، و معادل آن یک جمله خبری آورده‌است.
۴. یکسانی ترجمه در عبارات یکسان رعایت نشده‌است.
۵. افزوده‌های مترجم بسیار است و آن‌ها را از متن ترجمه اصلی جدا نکرده‌است.

نتیجه گیری :

این مقاله نگاهی به الگوها و ساختارهای تعجب در دوحوزه قیاسی وقاعده مند والگوهای سماعی است. این الگوها که به حق از لحاظ ادبی وسیاق کلامی بدیع وچشم نوازند فارغ از ارزش ادبی، حاوی پیام اساسی و مهمی هستند که انسان خردمند را در طول تاریخ وادار به تدبیر در متعلقات آن بنماید و یا می توان ادعا نمود که بر توجه مخاطب بیافزاید. همچنین بررسی مضامین به کار رفته در این قالب کلامی خود بستری است برای مقاله ایی دیگر که بی تردید خردمندی انسان عاقل و مخاطب قرآن را بیش تر از پیش به خود معطوف می دارد وزمینة را برای رشد وکمال الهی انسان در همه موارد فراهم می سازد .

خردنامه قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - تخصصی

منابع و مأخذ

کتابها

-قرآن کریم

۱. ابن سراج، الاصول فی النحو، ۱۳۱۷ق/۱۹۹۶م، بیروت، چاپ سوم، مؤسسه الرساله.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنوير، بی تا، بیروت، مؤسسه التاریخ.
۳. ابن عقیل، شرح ابن عقیل، ۲۰۰۴م، مصر، قاهره، دار الطائع.
۴. ابن هشام، محمد، اوضح المسالك الی الفیه ابن مالک، شرح محیی الدین عبدالحمید، ۱۹۹۵م، بیروت، چاپ اول، مکتبه العصریه.
۵. قطر الندی، شرح فوزان، بی تا، بی جا، نسخه الکترونیکی کتاب.
۶. مغنی اللیب عن کتب الاعراب، ۱۹۸۵م، بیروت، چاپ ششم، دارالفکر.
۷. الهی قمشه ای، مهدی، ترجمه قرآن، ۱۳۸۰ش، چاپ دوم، قم، انتشارات فاطمه الزهراء.
۸. اندلسی، ابو حیان، البحر المحیط فی التفسیر، ۱۴۲۰ق، بیروت، دارالفکر.
۹. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، ۱۳۸۲ش، چاپ دوم، تهران انتشارات سخن.
۱۰. انوری و گیوی، دستور زبان فارسی ۲، ۱۳۸۶ش، چاپ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی فاطمی.
۱۱. باطنی، محمدرضا، توصیف ساختمان دستوری زبان فارسی، ۱۳۸۹ش، چاپ بیست و دوم، ۱۲. درویش، محیی الدین، اعراب القرآن و بیانه، ۱۴۱۵ق، سوریه، دارالارشاد.
۱۳. سامرائی، صالح فاضل، معانی النحو، ۱۹۹۰م، دانشگاه بغداد.
۱۴. سیوطی، جلال الدین، سبب وضع علم العربیه، ۱۹۸۸م، چاپ اول دمشق، انتشارات دارالهجره.
۱۵. همع الهوامع فی شرح جمع الجوامع، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م، کویت، انتشارات دارالبحوث العلمیه.
۱۶. طبرسی، ابوعلی الفضل، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۹ق، بیروت، احیاء التراث العربی.
۱۷. عبدالباقی، محمدفؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، ۱۹۴۵م، قاهره، مکتبه دارالکتب المصریه.
۱۸. عکبری، ابوالبقاء، اللباب فی علل البناء و الاعراب، ۱۹۹۵م، دمشق، دارالفکر.
۱۹. غلاتینی، مصطفی، جامع الدروس العربیه، ۱۹۱۲م، دارالکوخ، المر تظویه.
۲۰. فولادوند، محمد مهدی، ترجمه فولادوند، ۱۳۷۶ش، چاپ سوم، تهران، وزارت ارشاد.
۲۱. مدرس افغانی، محمد علی، مکررات، ۱۹۷۰م، قم و النعمان، نجف، انتشارات علامه.
۲۲. معروف، یحیی، فن ترجمه، ۱۳۸۲ش، چاپ سوم، تهران، سمت.
۲۳. معزی، محمد کاظم، ترجمه قرآن، ۱۳۷۲ش، قم، انتشارات اسوه.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، ترجمه قرآن، ۱۳۷۳ش، قم، دارالقرآن الکریم.
۲۵. یعقوب امیل بدیع، موسوعه النحو و الصرف و الاعراب، ۱۴۳۱ق، انتشارات استقلال.

نرم افزارها

۱. جامع تفاسیر نور ۲، نور الانوار ۳.
۲. المکتبه الشامله، الاصدار الثاني ۲/۱

بررسی تحلیلی مسئله «فترت وحی» در ارتباط با نزول آیات قرآن کریم

مجتبی محمدی انویق^۱

مرتضی قاسمی حامد^۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۱۲

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۷

چکیده

برخی از روایات، گویای آنند که در دوره‌ای از تاریخ نزول قرآن کریم در صدر اسلام، ارتباط پیامبر اکرم (ص) با فرشته وحی قطع شده و آیات قرآن بر آن حضرت نازل نشده است. روایات مختلف در این باره، طول این دوره را از سه روز تا سه سال بیان کرده‌اند. در این باره باید گفت که نزول آیات قرآن کریم، به صورت تدریجی اتفاق می‌افتاد و طبیعتاً بعد از نزول هر بخش از آیات تا زمان فرارسیدن بخش بعدی، فترتی روی می‌داد؛ اما چیزی که غیر قابل پذیرش است اینکه نمی‌توان فترت وحی را به معنای خاص و به مدت طولانی در صدر اسلام پذیرفت. برخی از ادله نفی این دیدگاه عبارتند از: نیاز به نزول قرآن به عنوان معجزه در ابتدای بعثت، نشئت گرفتن انگاره فترت وحی از دیدگاه دعوت مخفی، نبود تناسب تاریخی و محتوایی میان آیات قرآن کریم و دیدگاه فترت وحی و بی‌اعتبار بودن روایات فترت وحی. پژوهش حاضر سعی کرده است تا با توجه ویژه به تاریخ نزول قرآن و نیز با بررسی محتوایی آیات، تحلیلی انتقادی از روایات فترت وحی داشته باشد.

واژگان کلیدی: فترت وحی، انقطاع وحی، نزول قرآن، سوره ضحی، سوره مدثر.

۱. طرح مسئله

منظور از «فترت وحی» و به عبارت دیگر «انقطاع وحی»، نازل نشدن آیات قرآن بر قلب پیامبر اکرم (ص) در برهه‌ای از زمان است. برخی از روایات با طرح قضیه فترت وحی بیانگر آنند که قرآن کریم برای مدتی بر پیامبر اکرم (ص) نازل نشده است؛ به گونه‌ای که آن حضرت از این امر بسیار اندوهگین شده‌اند (ابن هشام، بی‌تا، ج: ۱، ۲۴۱). این روایات به صورت‌های مختلف و در قالب داستان‌های متفاوتی بیان شده‌اند (نک: صنعانی، بی‌تا، ج: ۵، ۳۲۲؛ ابن حنبل، بی‌تا، ج: ۶، ۲۳۳؛ بخاری، ۱۴۰۱ق، ج: ۶، ۸۸). نوشتار حاضر در صدد تحلیل روایات فترت وحی و بررسی آن‌ها از جنبه‌های گوناگون است. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که ماجرای فترت وحی تا چه اندازه می‌تواند صحیح باشد و چه ملاک‌هایی برای نقد و ارزیابی آن وجود دارد.

نزدنامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی-تخصصی

دوره اول

شماره اول

پاییز و زمستان

۲. روایات فترت وحی

به طور کلی، روایات فترت وحی که به طور مستقیم با سه سال نخست بعثت پیامبر اکرم (ص) ارتباط دارند، دو دسته‌اند؛ یکم: دسته‌ای که به فترت رخ داده پس از نزول سوره علق و پیش از نزول سوره ضحی اشاره دارند و دوم، دسته‌ای که از فترت اتفاق افتاده پس از نزول سوره علق و پیش از نزول سوره مدثر سخن می‌گویند.

۲-۱. روایات فترت وحی پیش از نزول سوره ضحی

اکثر روایات حاکی از فترت وحی بیانگر آنند که فترت مورد نظر پیش از نزول سوره ضحی رخ داده است؛ برای نمونه در ادامه برخی از روایات حاکی از نزول آیات آغازین سوره علق چنین آمده است: «... آن‌گاه جبرئیل در نزول قرآن مدتی تأخیر کرد و خدیجه به پیامبر اکرم گفت: می‌بینم پروردگارت تو را رها کرده است. در این هنگام خداوند نازل کرد: «وَالضُّحَى. وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى. مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج: ۲، ۲۹۹-۳۰۰).

از جندب بن عبدالله روایت شده است که وحی برای مدتی بر رسول گرامی اسلام نازل نشد. زنی از قریش [به طعنه] گفت: شیطان محمد در آمدن نزد وی تأخیر کرده است. آنگاه سوره ضحی نازل شد: «وَالضُّحَى. وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى. مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج: ۲، ۴۳).

هشام بن عروه از پدرش نقل کرده است: «جبرئیل برای مدتی بر پیامبر اکرم وحی نازل نکرد و از این روی اندوه شدیدی رسول خدا را فراگرفت، خدیجه گفت: آن‌گونه که پیداست پروردگارت تو را رها کرده است. در این حال خداوند نازل فرمود: «وَالضُّحَى. وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى. مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» (واحدی نیشابوری، ۱۳۸۸ق: ۳۰۲).

خدمتکار رسول خدا (خوله) گوید: «سگ‌توله‌ای وارد خانه پیغمبر شد و به زیر تخت رفت و همانجا مرد. وحی برای مدتی بر پیامبر اکرم نازل نشد. پیامبر اکرم فرمود: ای خوله، چه اتفاقی در خانه من رخ داده است که جبرئیل نزد من نمی‌آید؟ خوله گوید: با خود گفتم بهتر است خانه را مرتب کنم و آن را جارو بزنم. هنگامی که جارو را زیر تخت می‌کشیدم ناگهان متوجه یک چیز سنگین شدم و آن را بیرون آوردم که سگ‌بچه‌ای مرده بود. آنگاه رسول خدا در حالی وارد شد که محاسن مبارکش می‌لرزید (بر او وحی نازل می‌شد). ... رسول اکرم به من گفت: ای خوله، مرا بیوشان. در این حال خداوند متعال سوره مبارکه ضحی را نازل فرمود: «وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَىٰ. مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ» (همان).

زید بن ارقم گوید: «زمانی که سوره تبت نازل شد، به زن ابولهب خبر دادند که محمد از او بدگویی کرده است. آن زن نزد پیامبر اکرم که در میان جمعیت بود رفت و گفت: ای محمد، به چه خاطر از من بدگویی کرده‌ای؟ رسول خدا فرمود: سوگند به خدا که من از تو بدگویی نکرده‌ام؛ این خداوند است که از تو بد گفته است. آنگاه زن ابولهب خطاب به پیامبر گفت: آیا تاکنون مرا دیده‌ای که هیزم بر دوش کشم؟ آیا در گردن من ریشمانی از لیف خرما مشاهده کردی؟ آن زن این جملات را گفت و رفت. پس از آن رسول خدا ایامی را سپری کرد که بر او وحی فرو نمی‌آمد. زن ابولهب نزد پیامبر اکرم رسیده و گفت: می‌بینم صحبت تو را رها کرده و دشمن داشته است! در این حال خداوند متعال نازل فرمود: «وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَىٰ. مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۳۶۰).

۲-۲. روایت فترت وحی پیش از نزول سوره مدثر

بنا بر روایت منقول از جابر بن عبدالله انصاری، فترت موجود پس از نزول سوره علق و پیش از نزول سوره مدثر اتفاق افتاده است. روایت وارد شده در این باره به صورت زیر است:

از جابر بن عبدالله انصاری نقل شده است: «رسول خدا در حالی که از فترت وحی سخن می‌گفت، فرمود: در حال راه رفتن بودم که ناگهان صدایی از آسمان شنیدم؛ سرم را بلند کردم و فرشته‌ای را که در غار حراء بر من نازل شده بود مشاهده کردم. او در تختی وسط آسمان نشسته بود، وحشت‌زده نزد خانواده آمدم و گفتم: مرا بیوشانید. پس خداوند عز و جل نازل فرمود: «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. قُمْ فَأَنْذِرْ. وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ. وَتَبَّابِكَ فَطَهِّرْ. وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ». پس از آن وحی به صورت متوالی و پشت سر هم نازل شد» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۶: ۸۹؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۳۰۶).

۲. بررسی موضوع فترت وحی

طبیعت نزول وحی بر پیامبر اکرم به صورت تدریجی بوده است. آیات قرآن کریم در طول بیست و سه سال رسالت پیامبر اکرم، در موقعیت‌ها و مناسبت‌های مختلف، گاه در روز و گاه در شب، گاه در سختی و گاه در آسانی به آن حضرت الهام می‌شده است. برخی اوقات، نزول آیات جدید تنها به فاصله اندکی پس از نزول آیات قبلی انجام می‌گرفت. گاهی نیز فاصله بین دو وحی قدری بیشتر به طول می‌انجامید. هر زمان بخشی از آیات قرآن کریم به عنوان واحد مستقل و حیانی بر پیامبر اکرم نازل می‌شد (صالح، ۱۳۷۲ش: ۵۰). تعیین فواصل بین واحدهای وحیانی - که هر کدام بخشی از آیات قرآن کریم را شامل می‌شد - در اختیار خود پیامبر اکرم و یا فرشته وحی (جبرئیل) نبود؛ بلکه این کار تنها به اذن خداوند متعال انجام می‌گرفت.

با نگاه دقیق‌تر به مسئله وحی باید گفت که عنوان فترت وحی را می‌توان به هریک از فواصل موجود میان دو واحد وحیانی اطلاق کرد؛ به عبارت دیگر بین دو واحد مستقل و حیانی همواره فترتی به وجود می‌آمده است و چنین نبوده است که وحی بر پیامبر اکرم به صورت یکپارچه و مستمر نازل شود؛ بنابراین طبیعت نزول وحی بر پیامبر اکرم به صورت تدریجی بوده و لازمه نزول تدریجی، وجود فترت بین دو واحد مستقل و حیانی است.

با این همه گفتنی است روایاتی که اشاره به موضوع انقطاع وحی دارند فترت مورد نظر را فترتی می‌دانند که متمایز از فترت‌های عادی بوده و به صورتی خاص ایجاد شده است. روایات موجود، مدت این فترت را از سه روز تا حدود سه سال بیان کرده‌اند.

درباره مطلب فوق باید گفت که عدم نزول وحی به مدت چند روز یا چند هفته با توجه به طبیعت نزول قرآن کریم نمی‌تواند مسئله‌ای غیرعادی به شمار آید؛ چیزی که جای بحث دارد نازل نشدن آیات قرآنی در طول دو یا سه سال، آن هم در سال‌های آغازین بعثت است. در ادامه این بحث ذیل چند شماره به ادله نفی این دیدگاه می‌پردازیم.

۱-۳. نیاز به نزول قرآن به عنوان معجزه در ابتدای بعثت

بر خداوند متعال فرض است که هنگام فرستادن پیامبری با شریعت مستقل، رسول خود را به نشانه‌ای مجهز کند که مردم در تشخیص صحت گفتار او دچار تردید نشوند (حلی، ۱۴۱۷ق: ۴۷۴)؛ پیامبران الهی در طول تاریخ برای اثبات نبوت خویش نیازمند معجزه بوده‌اند (خویی، بی‌تا: ۳۷). موسی (ع) زمانی که مأمور به ابلاغ رسالت الهی و دعوت فوعون و فرعونیان به سمت حقیقت شد؛ خداوند معجزه عصا را به او عطا فرمود (نمل، ۱۰). عیسی (ع) مطابق با فضای جامعه‌ای که در آن می‌زیست خارق عادت‌هایی را در برابر دیدگان ناباوران انجام می‌داد و بدین‌گونه اتمام حجت می‌کرد (مأئده، ۱۱۰).

رسول گرامی اسلام در جامعه‌ای می‌زیست که مردمان آن به فرهنگ و زبان عربی خویش بسیار می‌نازیدند. فخر به پدران و خاندان و دارایی‌های دنیوی و خدایان خودتراشیده خویش از اعراب آن زمان مردمانی بس لجوج و خودسر پدید آورده بود که به راحتی حاضر نبودند در مقابل فرهنگ‌های دیگر کرنش کرده و دست از باورهای پیشینیان خود بردارند. بزرگان عرب غالباً به خاطر منفعت‌های شخصی و بهره‌برداری از افراد ساده‌لوح و خوش‌باور و به جهت رسیدن به اهداف دنیوی و مادی خود چنان قداستی به فرهنگ جاهلی و آیین بت‌پرستی بخشیده بودند که به آسانی نمی‌شد حصارهای محکم آن را در هم شکست. در چنین فضایی بود که پیامبر گرامی اسلام به رسالت مبعوث شد. خاتم پیامبران نیز همچون انبیاء گذشته نیازمند ارائه نشانه‌ای خارق‌العاده در جهت اقناع جامعه‌ای متعصب بود که به آسانی حاضر به کنار گذاشتن تعصبات قومی خود نبودند.

با در نظر گرفتن فضای جامعه عصر رسالت، نیاز به معجزه‌ای که مدعیان فصاحت و بلاغت و فرهنگ عربی را به زانو در آورده و آنان را از گمراهی‌های تعصب و خودبرتربینی به سمت اسلام و تسلیم بکشاند، از همان آغاز احساس می‌شد. این معجزه می‌بایست دارای ویژگی‌هایی بود که به تمامی ادعاهای مشرکان عرب پاسخ می‌داد و آنان را از همه نظر ناتوان می‌ساخت؛ می‌بایست معجزه‌ای بود که هر چه را که مشرکان عرب به آن می‌نازیدند، زیر سؤال می‌برد.

قرآن کریم واجد همه ویژگی‌های یاد شده به عنوان معجزه‌ای برتر در برابر مشرکان عرب بود. قرآن کریم هم از لحاظ فصاحت و بلاغت در حد اعلی بود و هم از لحاظ قوانین و تشریعاتی که به کار می‌بست؛ هم ظاهری آراسته داشت و هم باطنی عمیق و ژرف (نهج البلاغه، ص ۶۱)؛ به همین خاطر از همان آغاز، دل‌های مشرکان را به خود جذب کرد.

با توجه به مقدمات فوق آیا پذیرفتنی است قرآن کریم به عنوان معجزه جاوید پیامبر اکرم نتواند در سخت‌ترین و مهم‌ترین شرایط کارایی لازم را به عنوان معجزه در برابر مشرکان داشته باشد؟ آیا مشرکان در سالهای آغازین بعثت بی‌خبر از قرآن کریم و بدون آگاهی از راهنما و نقشه اصلی اسلام ایمان می‌آوردند؟ مسلماً چنین نبوده است؛ در طول این سه سال نه تنها آیات قرآنی نازل می‌شده است بلکه با بررسی شرایط پیامبر اکرم و مسلمانان در آن سال‌ها و نیز با توجه به اوضاع جامعه در عصر ظهور اسلام می‌توان گفت که بیشترین آیات قرآن کریم باید در همان فاصله چند سال نخست بعثت در آن سال‌ها که بیش از هر زمان دیگر نیاز به وجود معجزه‌ای چون قرآن کریم احساس می‌شد نازل شده باشد. قرآن کریم در سال‌های ابتدایی بعثت به عنوان هدایت‌گر و حیانی، نقشی اساسی و تعیین‌کننده داشته است. آیات قرآن کریم در موقعیت‌های مختلف و در شرایط گوناگون بر پیامبر اکرم نازل می‌شد و مهم‌ترین عامل در پیش‌برد آیین اسلام در سالهای آغازین رسالت بود. قرآن کریم از همان روزها و ماه‌های نخست پیامبر اکرم را به تبلیغ آیین اسلام تشویق می‌کرد و او را به دعوت مشرکان به سوی خداوند یکتا

فرا می‌خواند و با قاطعیت تمام در برابر دشمنان مشرک واکنش نشان می‌داد. برای نمونه آیات سوره علق در اعتراض به ابوجهل و به منظور مقابله با او نازل شده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰: ۱۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰: ۷۸۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۳۶۹-۳۷۰؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۵۷۲). بخشی از سوره مدثر در سرزنش ولید بن مغیره - که از روی شرارت قرآن را سحر و جادو خوانده بود - نازل شد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹: ۹۶؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰: ۷۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ۳۶۱-۳۶۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۵۱۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ۵۲۵). سوره مسد در برابر ابولهب و همسر او موضع-گیری کرد و بالاخره سوره کافرون درخواست کافران را مبنی بر تساهل و تسامح رد کرد و مرزهای بین اسلام و کفر را به صورت روشنی ترسیم نمود.

۲-۳. نشئت گرفتن فترت وحی از دیدگاه دعوت مخفی

اعتقاد به موضوع فترت وحی پیوند مستقیمی با اعتقاد به پنهانی بودن دعوت اسلامی در سه سال نخست بعثت دارد. توضیح اینکه سوره‌های آغازین قرآن کریم از جمله سوره‌های حمد، علق، قلم، مدثر، مزمل، مسد، کافرون و غیره که در همان ماه‌های نخستین بعثت نازل شده‌اند، به صراحت تمام در برابر مشرکان مکه اعلام موضع کرده و از پیامبر اکرم خواسته‌اند به صورت صریح و آشکارا به تبلیغ آیین اسلام بپردازد و مشرکان را به سوی خداوند یکتا دعوت کند؛ این مطلب ناقض دیدگاه دعوت مخفی بوده و این قول را با مشکل جدی مواجه می‌کند؛ بنابراین روایات فترت وحی به مدت طولانی را کسانی رواج داده‌اند که مخفیانه بودن دعوت پیامبر اسلام را متناقض با آیات نخستین قرآن کریم یافته‌اند و برای رفع این تناقض، اصل را بر دعوت مخفی گذاشته و نزول سوره‌های نخستین را مربوط به دوره پس از دعوت مخفی دانسته‌اند؛ به عبارت دیگر، اعتقاد به دعوت پنهانی در سه سال نخست بعثت و از سوی دیگر نیافتن کمترین قرینه‌ای در تأیید این باور در سوره‌های آغازین قرآن کریم به انکار کلی نزول قرآن در این دوره انجامیده است که از آن به فترت وحی تعبیر می‌شود.

۳-۳. نبود تناسب میان سوره مدثر و دیدگاه فترت وحی

سوره مدثر چهارمین سوره نازل شده از قرآن کریم است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۲۹۹). نزول این سوره در همان ماه‌های نخست رسالت پیامبر اکرم پس از سوره‌های حمد و علق انجام گرفته است. مهم‌ترین دلیلی که برخی از روایات، فترت وحی را پیش از نزول سوره مدثر دانسته‌اند این است که این سوره به صورت صریحی دستور به انذار مشرکان و دعوت آنان به سوی اسلام می‌دهد و این مسئله متناقض با مخفیانه بودن دعوت پیامبر اکرم در سالهای آغازین بعثت است.

سوره مدثر از همان آغاز پیامبر اکرم را به انداز مردم و دعوت مشرکان به سوی آیین اسلام فرا خوانده و ایشان را در این راه به صبر و شکیبایی تشویق کرده است. این سوره در ادامه، موضع گیری قاطعی در برابر مشرکان لجوج مکه از خود نشان داده است؛ از جمله اینکه با توجه به روایات، آیات ۱۱ به بعد این سوره در شأن ولید بن مغیره نازل شده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰: ۳۳۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۴: ۳۹۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۲۸۲). این روایات بیان می‌دارند که ولید بن مغیره نزد پیامبر آمد و به آیات قرآن گوش داد و گویا تحت تأثیر جذابیت آن قرار گرفت؛ این امر به گوش ابوجهل رسید. او نزد ولید آمد و گفت: ای عمو، قوم تو تصمیم دارند ثروتی گرد آورند و آن را به تو بدهند؛ زیرا به آنان خبر رسیده است تو نزد محمد رفته‌ای تا از آنچه نزد اوست برخوردار شوی. ولید پاسخ داد: چنین نیست؛ آنان به خوبی می‌دانند که من از ثروتمندترین افراد قریش هستم. ابوجهل گفت: پس سخنی بگوی که قوم تو بدانند تو انکارکننده سخنان محمد هستی و آن را ناپسند می‌دانی. ولید گفت: چه بگویم؟! به خدا قسم هیچ یک از شما داناتر از من به اشعار عرب نیست و کسی همچون من از رجز و قصیده و اشعار جن اطلاع ندارد. سوگند به خدا آنچه محمد می‌گوید شبیه هیچ یک این‌ها نیست. در سخن او حلاوت و شیرینی خاص و جذابیت و زیبایی بسیاری وجود دارد. درخت کلام او از بالا پرثمر است و از زیر پرآب. سخن او برترین سخن‌ها است و سخنان دیگر را غالب و چیره. در این حال ابوجهل به ولید بن مغیره گفت: بدان که قومت از تو راضی نخواهند شد مگر اینکه در این باره سخنی بر زبان آوری. ولید قدری فکر کرد و گفت: آن، سحر و جادویی است که محمد از دیگری آموخته است. در این هنگام آیه «ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا» نازل شد (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۲: ۵۰۷). با توجه به مطالبی که گذشت، انگیزه راویان از قرار دادن تاریخ نزول سوره مدثر پس از سال سوم بعثت آشکار می‌شود. در واقع فترت وحی در اینجا به عنوان پلی در جهت رفع تناقض میان نظریه دعوت مخفی و مضامین سوره‌های آغازین قرآن کریم نقش آفرینی کرده است.

۳-۴. نبود تناسب میان سوره ضحی و دیدگاه فترت وحی

سوره دیگری که سبب نزول آن با موضوع فترت وحی پیوند خورده، سوره ضحی است:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. وَالضُّحَى. وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى. مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى. وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى. وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى. أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى. وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى. وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى. فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ. وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ. وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» (ضحی، ۱-۱۱)؛ «به نام خداوند رحمتگر مهربان. سوگند به روشنایی روز. سوگند به شب چون آرام گیرد. [که] پروردگارت تو را وانگذاشته، و دشمن نداشته است. و قطعاً آخرت برای تو از دنیا نیکوتر خواهد بود. و بزودی پروردگارت تو را عطا خواهد داد، تا خرسند گردی. مگر نه تو را یتیم یافت، پس پناه داد؟ و تو را سرگشته یافت، پس هدایت کرد؟ و تو را تنگدست یافت و بی‌نیاز

گردانید؟ و اما [تو نیز به پاس نعمت ما] یتیم را میازار. و گدا را مَران. و از نعمت پروردگار خویش [با مردم] سخن گوی.»

با بررسی دقیق مضامین آیات فوق باید گفت که هیچ یک از روایات وارد شده درباره سبب نزول این سوره نمی‌تواند قابل قبول باشد. اسباب نزول وارد شده درباره سوره ضحی که این سوره را نازل شده پس از دوره فترت وحی دانسته‌اند؛ نتیجه اعتقاد به دیدگاه دعوت مخفی و دیدگاه فترت وحی و تطبیق آن دو با آیه سوم از این سوره یعنی آیه «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» بوده است.

چنین به نظر می‌رسد که آیه «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» بر اساس دیدگاه حامیان پنهانی بودن دعوت و معتقدان به فترت وحی بهترین گزینه‌ای بوده که قابلیت سازگاری با موضوع فترت وحی را داشته است؛ غافل از آنکه طبق این روایات اگر دوره فترت وحی پس از سوره علق و پیش از سوره ضحی اتفاق افتاده باشد؛ سوره ضحی از حیث ترتیب نزول سوره‌های قرآن کریم باید دومین یا سومین سوره باشد؛ حال آنکه این سوره بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها در جایگاه دهم یا یازدهم از قرآن قرار دارد (ابن ضریس، ۱۴۰۸ق: ۳۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰: ۶۱۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۳۴؛ معرفت، ۱۳۸۸ش: ۵۶-۵۷).

با بررسی سیاقی آیات سوره ضحی این نتیجه حاصل می‌شود که اساساً این آیات نمی‌توانند اشاره به موضوع فترت وحی داشته باشند. آیات این سوره علاوه بر اینکه به صورت ضمنی به سختی‌ها و رنج‌هایی اشاره دارند که از سوی مشرکان بر پیامبر اکرم وارد می‌شده است؛ بیانگر لطف و رحمت خداوند متعال نسبت به پیامبر اکرم هستند؛ به دیگر سخن آیات این سوره به لطف الهی نسبت به پیامبر اکرم از همان روزهای نخست زندگی آن حضرت اشاره کرده است و او را به صبر و استواری در برابر مشکلات ناشی از مقابله مشرکان با اسلام و لجاجت‌ورزی آنان فرا خوانده است. اگر آیات سوره مدثر اشاره به موضوع فترت وحی داشت لحن سخن باید به گونه‌ای دیگر بود؛ زیرا در این صورت می‌توان گفت لاقلاً گوشه‌ای از ناراحتی‌های پیامبر اکرم که ناشی از عدم نزول وحی بوده مربوط به خداوند متعال می‌شده است؛ یعنی خداوند خود باعث ناراحتی پیامبر اکرم شده است؛ در حالی که این مطلب مخالف با محتوای سوره ضحی و متعارض با روح آموزه‌های قرآن کریم و روایات است که رضایت پیامبر اکرم را همان رضایت خداوند می‌دانند و بالعکس.

علاوه بر این، آیات چهارم و پنجم سوره ضحی: «وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ. وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ» به روشنی دلالت بر این مطلب دارند که آنچه موجب رنج و سختی پیامبر اکرم می‌شده است مربوط به امور دنیایی و گذرا بوده است که در عوض آن خداوند متعال به پیامبر اکرم وعده آخرت و عطایی بهتر را داده است؛ نه اینکه مربوط به عدم نزول قرآن بر پیامبر اکرم و مربوط به مسائل مورد ارتباط با آخرت بوده باشد.

۳-۵. بی اعتبار بودن روایات فترت وحی

روایات مربوط به فترت وحی که در بخش‌های پیشین به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره شد، به گونه‌ای بیان شده‌اند که نمی‌توانند چندان مورد پذیرش عقلاء قرار گیرند. نخست اینکه روایات گوناگون در این باره، تناقضات جدی با یکدیگر دارند و هر یک از آن‌ها، علت‌های مختلفی برای به وجود آمدن پدیده فترت وحی ذکر کرده‌اند. ثانیاً هیچ‌یک از سخنان و دلایلی که درباره فترت وحی بیان شده، معقول و پذیرفتنی نیست (در این باره نک: سبحانی، ۱۳۸۷ ش: ۲۳۸-۲۴۵؛ فقهی زاده، ۱۳۷۸ ش: ۲۱-۳۸؛ نکونام، ۱۳۸۱ ش: ۹۱-۱۰۰). البته این نکته را نیز باید در نظر داشت که طبیعت نزول وحی چنین بود که بخش‌های گوناگون قرآن کریم، در قالب آیه یا آیات جداگانه در مواضع مختلف بر پیامبر اکرم (ص) نازل می‌شد و بین دو واحد مستقل و حیانی همواره فترتی به وجود می‌آمده است؛ بنابراین، واقعیتی به نام «اتصال وحی» در عصر نزول قرآن در صدر اسلام وجود نداشته و چنین نبوده است که وحی بر پیامبر اکرم به صورت یکپارچه و مستمر نازل شود (فقهی زاده، ۱۳۷۸ ش: ۲۲).

نتیجه‌گیری

برخی از روایات نقل شده در منابع اسلامی بیانگر آنند که آیات قرآن کریم در برهه‌ای از زمان (سه روز تا سه سال بر حسب اختلاف گزارش‌ها) بر پیامبر اکرم (ص) نازل نشده و در این دوره، «فترت وحی» اتفاق افتاده است. این روایات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱- روایاتی که اشاره به فترت وحی موجود پس از نزول سوره علق و پیش از نزول سوره ضحی دارند؛ ۲- روایاتی که اشاره به فترت رخ داده پس از نزول سوره علق و قبل از نزول سوره مدثر دارند. در این ارتباط باید گفت که طبیعت نزول آیات قرآن کریم چنین بوده است که بخش‌های گوناگون آن در فواصل زمانی مختلف بر پیامبر اکرم (ص) نازل می‌شد و همواره میان این بخش‌ها، فترتی به وجود می‌آمده و واقعیتی به نام پیوستگی وحی در آن زمان معنا نداشته است؛ از این روی، نازل نشدن آیات قرآن به مدت چند روز یا چند هفته با توجه به طبیعت نزول قرآن کریم نمی‌توانست مسئله‌ای غیرعادی در تاریخ نزول قرآن کریم به شمار آید، اما «فترت وحی» به معنای نازل نشدن آیات قرآن کریم به مدت طولانی، به گونه‌ای که موجب آزار و اذیت پیامبر اکرم (ص) شود، بنا به دلایل زیر غیر قابل پذیرش است: ۱- نیاز به نزول قرآن به عنوان معجزه در ابتدای بعثت ۲- نشئت گرفتن فترت وحی از دیدگاه دعوت مخفی ۳- نبود تناسب میان سوره مدثر و دیدگاه فترت وحی ۴- نبود تناسب میان سوره ضحی و دیدگاه فترت وحی ۵- بی اعتبار بودن روایات فترت وحی.

خردنامه قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - تخصصی

منابع و مأخذ

کتابنامه

- ۱- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ۲- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. عربستان: مکتبه نزار مصطفى الباز.
- ۳- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ۴- ابن حنبل، احمد بن محمد (بی تا). مسند احمد. بیروت: دارصادر.
- ۵- ابن ضریس بجلی، محمد بن ایوب (۱۴۰۸ق). فضائل القرآن و ما أنزل من القرآن بمکة و ما أنزل بالمدينة. دمشق: دارالفکر.
- ۶- ابن هشام، عبدالملک بن هشام (بی تا). السیره النبویه، بیروت: دارالمعرفه.
- ۷- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- ۸- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق). صحیح البخاری. بیروت: دارالفکر.
- ۹- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). جواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۱۰- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). الکشف و البیان عن تفسیر القرآن. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۱۱- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دارالمعرفه.
- ۱۲- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۳- خویی، سید ابوالقاسم (بی تا). البیان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی.
- ۱۴- سبحانی، جعفر (۱۳۸۷ش). فروغ ابدیت. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ۱۵- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ق). التحدیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالفکر.
- ۱۶- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ۱۷- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح. قم: دارالهجره.
- ۱۸- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). فتح القدر. دمشق - بیروت: دار ابن کثیر؛ دارالکلم الطیب.
- ۱۹- صالح، صبحی (۱۳۷۲ش). مباحث فی علوم القرآن. قم: الشریف الرضی.
- ۲۰- صنعانی، عبدالرزاق بن همام (بی تا). المصنف. بیروت: المجلس العلمی.
- ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش). جوامع الجامع. تهران: دانشگاه تهران؛ قم: مدیریت حوزه علمیه قم.
- ۲۲- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- ۲۳- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). تاریخ الأمم و الملوک. بیروت: دارالتراث.
- ۲۴- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- ۲۵- فقهی زاده، عبدالهادی (۱۳۷۸ش). «نگاهی دیگر به واقعه انقطاع وحی». مجله مقالات و بررسیها، شماره ۶۵، صص ۲۱-۳۸.
- ۲۶- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۸ش). تاریخ قرآن. تهران: سمت.
- ۲۷- نکونام، جعفر (۱۳۸۱ش). «پژوهشی درباره فترت وحی». مجله صحیفه مبین، شماره ۲۷ و ۲۸، صص ۹۰-۱۰۲.
- ۲۸- واحدی نیشابوری، علی بن احمد (۱۳۸۸ق). اسباب النزول. قاهره: مؤسسه الحلبي و شرکاه.

بررسی و ارزیابی ترجمه واژگان دارای معنای متضاد در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم

ساجد سبحانی^۱

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۸

چکیده

وضوع این پژوهش، متضادها در قرآن کریم است و اهمیت تحقیق در این است که به موضوعی مرتبط با بررسی و ارزیابی برخی از کلمات خاص قرآن کریم و معانی آنها می‌پردازد. کلماتی که به دلیل اهمیت فوق‌العاده‌ای که در زمینه ترجمه دارند انتخاب شده‌اند این کلمات بر صحت و نادرستی ترجمه تأثیر مستقیم داشته و نتیجه ترجمه نادرست آنها آسیب‌هایی است که به انتقال مفاهیم قرآنی می‌رساند. این نوشتار در پی تحقیق و بررسی و ارزیابی ترجمه واژگانی که در نتیجه فهم و انتخاب نادرست معانی حقیقی و بجای آنها می‌تواند اختلاف و ابهاماتی را در ترجمه و تفسیر آیات قرآن ایجاد کند. و این ابهام و اختلاف هم به دلیل گستردگی معنای این کلمات در انتخاب یک معنای صحیح و دقیق است که کار ترجمه را برای مترجم دشوار می‌سازد و گاهی هم منجر به وجود آمدن اشکالاتی در ترجمه آنها می‌شود. پژوهش حاضر از روش توصیفی - تحلیلی همراه با استفاده از فرهنگ لغت و تفسیرهای مختلف و نظرات و آراء زبانشناسان صاحب نظر و چهار ترجمه منتخب فارسی قرآن کریم به عنوان نمونه منابع جهت بررسی و ارزیابی این اختلافات در این پژوهش بهره گرفته است. این پژوهش در بررسی و ارزیابی این واژگان به این نتایج رسیده است: مترجمان اکثراً ترجمه تحت‌اللفظی را ترجمه می‌کنند که برخی از آنها بر خلاف معنی واقعی مورد انتظار است و این بدان معناست که واژه مورد نظر در متنی که در آن واقع شده معنی دیگری برای آن قابل تصور نیست. گاهی ترجمه مترجمان با معنایی که طبق تفاسیر موجود احتمال آنها زیادتر است، منافات دارد و به همین دلیل مشاهده می‌گردد که معنای دیگری را که این کلمه دارد ذکر نمی‌کنند. مترجمان در ترجمه برخی از واژگان متضاد، برای اطلاع بیشتر در معنای کلمه به تعابیری اشاره می‌کنند که جنبه تفسیری دارند

واژگان کلیدی: قرآن کریم؛ ترجمه، تضاد معنایی؛ معنی؛ ترجمه اضداد.

۱- مقدمه

۱-۱ بیان مسئله

قرآن کریم از گذشته تا به حال در ادوار مختلف از اهمیت ویژه‌ای در بین مسلمانان برخوردار بوده است که این امر سبب آن شده که مکاتب و رشته‌های علمی مختلفی در زمینه‌ی تفاسیر و پژوهش‌های قرآنی با سبک‌های مختلف شکل گیرد که در این زمینه نیز درباره‌ی واژه‌شناسی عربی-قرآنی هم تالیفات زیادی به وجود آمده که به تفسیر و بررسی واژگان قرآنی می‌پردازند. از نگاهی دیگر چون قرآن یک کتاب آسمانی و حاوی برنامه سعادت بشر بوده، باید رسالت حقیقی آن به همه جهان رسانده شود. به همین دلیل مفسرین بر آن شدند که این کتاب را با ترجمه به زبان‌های مختلف به تمام مسلمانان غیر عربی جهان نشر دهند تا مفهوم و مقصود کلام خدا را که در این کتاب آسمانی نهفته شده، به خوبی دریابند. از جمله این ترجمه‌های قرآنی، ترجمه به زبان فارسی بوده است که امروزه این ترجمه‌ها در بین مسلمانان فارسی زبان بسیار با ارزش و مهم به شمار آمده به طوری که بسیاری از علوم و احکام دینی را از این ترجمه‌ها، دریافت می‌کنند.

حال با توجه به گسترش ترجمه‌های قرآنی، این ترجمه‌ها، گاهی با آسیب‌هایی روبه‌رو هستند، که بررسی و تحلیل آنها را ضروری می‌نماید. برخی از این اشکالات مربوط به قواعد عربی بوده و برخی از اشکالات دیگر در نتیجه بی‌توجهی به ساختار کلمات رخ داده است که این امر نشانگر دشواری و سنگینی مقوله ترجمه قرآن کریم است که در این زمینه پژوهشگران و نظریه پردازان متعددی، بر اهمیت و جدی بودن این موضوع تاکید فراوانی کرده‌اند. در همین راستا، این پژوهش بر آن است تا به بررسی برخی از واژگان قرآنی بپردازد که بسیاری از مترجمان و مفسران، در تبیین و ترجمه آنها با یکدیگر اختلاف داشته‌اند. این نوشتار در پی تحقیق و بررسی و ارزیابی ترجمه کلمات دارای دو معنای متضاد است. واژگانی که نتیجه فهم و انتخاب نادرست معانی حقیقی آنها می‌تواند اختلاف و ابهاماتی را در ترجمه و تفسیر آیات قرآن ایجاد کند. و این ابهام و اختلاف هم به دلیل گستردگی معنای این کلمات بوده که انتخاب یک معنای صحیح و دقیق را برای مترجم دشوار می‌سازد. با توجه به اهمیتی که ترجمه در فهم قرآن دارد، بررسی و پرداختن به این موضوعات در ترجمه قرآن امری ضروری خواهد بود، چرا که خواننده ترجمه در هنگام قرائت ترجمه باید به نقاط قوت و ضعف ترجمه و اختلاف‌های موجود در آن پی ببرد و با مقایسه ترجمه‌های مختلف از نظر صحت و دقت در ترجمه کلمات و آیات قرآنی، به ترجمه‌ای قابل اعتماد که معنای صحیح قرآن را نقل می‌کند، دست یابد.

پژوهش حاضر، به بررسی و ارزیابی ترجمه فارسی دو کلمه «بلاء و وراء» به عنوان نمونه‌ای از واژگان متضاد در قرآن کریم پرداخته و سه محور را در برمی‌گیرد. محور اول به بررسی واژگان متضاد از لحاظ معنایی با استناد به کتاب‌ها و نظرات زبانشناسان صاحب نظر انجام می‌شود.

محور دوم به بررسی این واژگان از جنبه تفسیری در آیات قرآن با استفاده از کتاب‌های تفسیری می‌پردازد. محور سوم نیز به بررسی واژگان از لحاظ درستی و نادرستی ترجمه اشاره دارد.

۱-۲. سوالات پژوهش

۱- آیا ترجمه صحیح واژگان متضاد در فهم قرآن امری ضروری است؟

۲- آیا مترجمان مذکور، مراد و مفهوم اصلی واژگان متضاد را در ترجمه خود درست منتقل کرده‌اند؟

۳- آیا احکام تفسیری واژگان متضاد در ترجمه آیات به صورت صحیح رعایت شده است؟

۱-۳. پیشینه پژوهش

از مهم‌ترین تحقیقاتی که تاکنون در خصوص واژگان متضاد در قرآن انجام شده است می‌توان به موارد زیر اشاره کرد

صیغور امین، المشترك اللفظی فی ترجمه القرآن الکریم الی اللغه الفرنسیه.

حماده محمد الحسینی، محمد حسن بخیت، اشکالیه ترجمه الاضداد فی القرآن الکریم الی اللغه الانجلیزیه.

محمد حسن ربانی، واژگان اضداد در قرآن. پژوهش‌های قرآنی ۱۳۸۱ شماره ۳۱ ویژه نامه قرآن و ادیان و فرهنگها.

محمد علی اسد تاش، بررسی کلمات اضداد در قرآن کریم. صحیفه مبین / شماره اول / ۱۳۸۸

ایوب امرائی، بررسی رویکرد لغت شناسان به کاربرد واژگان اضداد در قرآن کریم، فصلنامه علمی پژوهش‌های ادبی- قرآنی، دانشگاه اراک، دوره ۷، شماره ۱، ۱۳۹۸.

باین وجود، براساس جست و جوی انجام شده کتاب و مقاله دیگری که در زمینه نقد و بررسی واژگان متضاد در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم وجود داشته باشد، یافت نشد.

۱-۴. اهمیت موضوع

بررسی معانی واژگان متضاد در متون دینی و بویژه در قرآن کریم از اهمیت دوچندان برخوردار است به طوری که هر گونه اشتباه در این خصوص، صحت و درستی ترجمه را زیر سوال می‌برد و نه تنها منجر به انحراف از معنا می‌شود، بلکه گاهی نیز معنای کاملاً مخالف و متفاوت را منتقل می‌کند. در همین راستا می‌توان گذرا به برخی از عواملی که باعث ترغیب انجام این موضوع شده است، اشاره کرد:

- بررسی و ارزیابی این واژگان چون مربوط به تفسیر و ترجمه کتاب قرآن است پس تدبیر و تعقل در مسیر رفع ابهام این واژگان در این کتاب مایه شرف و افتخار است.

- واژگان دارای دو معنای متضاد از دلایل اختلاف مفسران و مترجمان است لذا بررسی آنها

ضروری به نظر می‌رسد.

- ارتباط این موضوع با سایر علوم مانند زبان و بلاغت و احکام.
- به منظور شناسایی معانی صحیح واژگان دارای دو معنای متضاد در قرآن کریم.

۵-۱. اهداف پژوهش

هدف این پژوهش تحلیل و بررسی و ارزیابی این پدیده زبانی و قرآنی است که به تعدد معنا در زبان عربی و به ویژه قرآن منجر می‌شود. سپس مواضع موافق و یا مخالف زبان شناسان و آرای علمای تفسیر مورد توجه این پژوهش خواهد بود و در ادامه به بررسی و ارزیابی ترجمه کلمات متضاد معنایی در برخی از ترجمه‌های قرآن کریم به زبان فارسی اشاره خواهد شد.

۶-۱. روش و محدوده پژوهش

در این پژوهش به بررسی و ارزیابی نظری-توصیفی واژگانی پرداخته می‌شود که قبلاً توسط زبان‌شناسان، از جمله واژگان متضاد محسوب شده و در کتب اضداد به آنها پرداخته شده است، در این تحقیق همچنین دلایل وجود و چگونگی پیدایش این واژگان بیان می‌شود. و مهم‌تر از همه این موضوعات که به آن پرداخته خواهد شد و موضوع اصلی این پژوهش به شمار می‌رود، بررسی و ارزیابی ترجمه واژگان متضاد در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم است که در این زمینه از میان ترجمه‌های متعدد فارسی قرآن ترجمه محمد کاظم معزی، به نمایندگی از ترجمه‌های تحت اللفظی، ترجمه محمد علی رضایی اصفهانی به عنوان یک ترجمه وفادار، ترجمه ناصر مکارم شیرازی به نمایندگی از ترجمه‌های محتوایی و ترجمه سید محمد رضا صفوی به عنوان یک ترجمه تفسیری مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است.

۲- ترجمه قرآن

ترجمه، وسیله مهمی برای برقراری ارتباط هر جامعه با جوامع دیگر است. و این موضوع با نگاه به آیات قرآن کریم و فرموده‌های خدا که به ارتباط و تعامل با یکدیگر چه بصورت فردی و چه بصورت قومیتی و چه بصورت جامعه‌ای سفارش فراوانی نموده‌اند، واضح و مبرهن می‌گردد. همچنین از طریق آیات شریفه قرآن کریم روشن می‌شود که شناخت و دیدار و گفتگو با دیگری از نظر فکری و فرهنگی از جمله مواردی است که شرع اسلام به آن سفارش فراوانی نموده است. حال با نگاه به جوانب دیگر این موضوع دریافته می‌شود که هیچ پیام و یا نظری که مورد علاقه نسل بشر باشد، نیست مگر اینکه در آیه یا حدیثی از پیامبر وارد شده باشد. که به یقین این پیام‌ها و نظریات به جهت ارتقای مقام انسان و کمک به او برای جانشینی خداوند در زمین بوده و راهنمای رسیدن به سعادت و کمال بشری است، و حال برای دریافت آنها برای اقوام و جوامع دیگر که زبان آنها چیزی غیر از زبان عربی بوده، این را لازم و

ضروری می‌سازد که این پیام‌ها به زبان آنها ترجمه گردد و در اختیارشان قرار گیرد تا بهره لازم را از آن ببرند. و این اهمیت ترجمه در اسلام را جهت انتقال مبانی و دستورات آن به جوامع دیگر را نمایان می‌سازد. (رک، سایت مبتعث للدراسات والاستشارات الاکادیمیة mobtath.com)

۱-۲ اهمیت ترجمه قرآن

سیره مسلمانان در طول تاریخ اسلام بر ترجمه قرآن بوده است. و به همین منوال صدها ترجمه به زبان‌های مختلف بوجود آمد. و این به آن دلیل است که بسیاری از مسلمانان صدر اسلام در ایران و روم و حبشه و... زبان عربی را نمی‌دانستند و از این رو لازم بود که آیات قرآن برای آنان ترجمه شود، تا پیام‌ها و احکام اسلام را بفهمند. حال با وجود اینکه زبان قرآن کریم، زبانی با معانی چندلایه و چندبطنی است که از جنبه‌های اعجاز آن به شمار آید. اهمیت ترجمه قرآن کریم برای همه کسانی که طالب آشنایی و بهره‌وری از این کلام الهی هستند کاملاً معلوم می‌شود و اهمیت این امر هنگامی مشاهده خواهد شد که سختی ترجمه برخی واژگان و اصطلاحات کلیدی و فنی از لحاظ ساختاری و مفهومی در قرآن کار ترجمه آنان را با مشکل مواجه کند. همچنین به دلیل اینکه فراگیری زبان عربی برای همه مسلمانان قابل دسترس نبوده و امری سخت و مستلزم زمان زیادی است. و دلیل دیگر اینکه فراگیری زبان عربی را در اصل آن کسی می‌تواند به صورت واقعی و کامل دست یابد که خود مسحور ادب و شعر و فصاحت آن باشد و این درحالیست که برای پی بردن به معانی و مفاهیم قرآن باید به زبان آن تسلط کامل داشته باشد تا بتوان پیام‌ها و مفاهیم مقصود در آن را درک بکند و دلیل آن این است که اگر خود مسلمان باشند راه را برای آنها روشن و راه سعادت را برای آنان تبیین کند. و همچنین به آنها کمک می‌کند تا احکام و اخبار نهفته و مکنون در آن را دریابند و از حکمت و اسرار نهفته در آن بهره لازم ببرند. و اگر غیرمسلمان باشند، شاید به وسیله آن هدایت شوند و تاریکی را که در آن زندگی می‌کنند برای آنان روشن و آشکار کند تا راه سعادت دنیوی و اخروی خود را که منتهای آن رسیدن به سرمقصد اصلی که همان تقرب به درگاه الهی است را دریابند. و همین امر موجب شده است که ترجمه قرآن کریم به زبان‌های مختلف جهان همواره با گسترش علوم و ادیان مختلف شکوفایی چشمگیری داشته باشد و از اهمیت زیادی برخوردار باشد. به طوری که ترجمه این کتاب آسمانی را امری ضروری سازد.

۲-۲ مفهوم ترجمه قرآن

مطالعه و بررسی تعدادی از ترجمه‌های قرآنی این نتیجه را نمایان کرده است که بیشتر ترجمه‌های معانی قرآن کریم موجود در حال حاضر که به زبان‌های مختلف ترجمه شده است از روش ترجمه معنایی استفاده کردند. بنابراین، ترجمه‌های معانی قرآن کریم اصولاً به الگوی ترجمه معنایی متوسل شدند و نمی‌توانند از الگوی ترجمه ارتباطی و مفهومی پیروی کنند، و این موضوع بیش از یک دلیل مهم و اصلی نمی‌تواند داشته باشد و آن هم این است که هیچ

ترجمه‌ای نمی‌تواند مانند متن اصلی قرآن بر گیرنده تأثیر واقعی را بگذارد.

۳- اضداد

هر علمی اصطلاحاتی دارد که به عنوان مقدمه برای شناسایی جزئیات آن بکاربرده می‌شود. و بدون شک این اصطلاح در تسلط بر فهم لغات و کاربرد آنها نقش کلیدی دارد. از جمله اصطلاحاتی که زبانشناسان در معنای زبانی خود به کار برده اند، «الاضداد» یا همان واژگان دارای دو معنای متضاد است. همانطور که مشاهده می‌شود تعاریف لغوی واصطلاحی بسیاری زیادی از زبانشناسان در مورد «الاضداد» بیان شده است که جامع ترین تعاریف لغوی در کتاب «لسان العرب» ابن منظور آمده است که وی در تعریف اضدا اینگونه بیان کرده است که «الضد کل شیء ضاد شیئا لیغلبه، والرجاء ضد الیأس، والموت ضد الحیاء، واللیل ضد النهار، إذا جاء هذا ذهب ذاک» که منظور وی این است «ضدیا اضداد هر چیزی در مقابل و مخالف چیزی دیگر برای غلبه بر آن» (ابن منظور، ۱۴۱۲ هـ/ ۱۹۹۲ م، ماده ضد، ج ۳، ص ۲۶۳)

نزدنامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی - تخصصی

دوره اول

شماره اول

پاییز و زمستان

۱۱۰

و در کتاب «قاموس المحيط» به این صورت تعریف شده است «الضد، بالكسر، والضدیده، المثل والمخالف ضد» (فیروزآبادی، ۱۳۹۷ هـ ج ۱، ص ۳۰۷)

اما تعاریف اصطلاحی زیادی از اضداد وجود دارد که در نزد برخی از زبانشناسان متفاوت بوده است. ابوالطیب حلبی اضداد را اینگونه تعریف می‌کند «و اضداد جمع ضد است و در برابر هر چیزی که منافات دارد، مانند سفیدی و سیاهی، سخاوت و بخل، شجاعت و بزدلی، نه هر چیزی که با چیزی مخالفت کند. و تفاوت، کلی تر از تضاد است، زیرا همه متضادها متفاوت هستند، اما همه متفاوت تضاد نیستند» (حلبی، ۱۹۶۳ م، ص ۱۲۰)

همچنین در کتاب «کشف الظنون» آمده است «تضاد در زبان بر دو معنای متفاوت و مخالف یکدیگر اشاره می‌نماید و مراد در اینجا الفاظی است که اعراب بر معانی متضاد اطلاق می‌کردند، پس لفظ آنها به دو معنی متفاوت و مخالف هم منتهی می‌شود.» (حاجی خلیفه، ۱۴۱۳ هـ، ۱۹۹۲ م، ج ۱، ص ۱۱۵)

با نگاهی دقیق به این تعاریف می‌توان دریافت که خلاصه ترین تعریف از «اضداد» را می‌توان به این شیوه بیان کرد که اضداد در اصطلاح «آنچه با لفظ آن موافق است و با معنای آن منافات دارد» تعریف می‌شود.

۳-۱ اضداد و انواع بیانی آن

«ضد» را می‌توان یکی از فروع مشترک لفظی دانست، و این بدان علت است که الفاظ عربی در گونه‌ها و جنس‌های مختلفی وجود و کاربرد دارند و این تعدد گونه و جنس در این الفاظ باعث شده است که بصورت شکل‌های مختلف بیان شوند که این موضوع مهم را تعدادی از زبان

شناسان مشهور زبان عرب بیان کرده اند که از جمله آنها سیبویه است که وی را جزو بارزترین نژادهای سخنور در میان عرب می‌دانند. وی اضداد را از لحاظ بیانی به چند شکل از گونه‌های کلامی تقسیم و تعریف می‌کند.

- تفاوت در لفظ و معنا که بیشترین رواج را دارد

- اختلاف در تلفظ و توافق معنا، مانند لیث و اسد

- توافق تلفظ و اختلاف معنا: مثل چشمه آب، چشمه پول و چشمه پول.

- توافق دو اصطلاح و تضاد معانی: مانند: الناهل للعطشان والذی شرب حتی روی

- همگرایی دو اصطلاح و معانی آنها: مثل الحزم والحزن، فالحزم من الأرض أرفع من الحزن،

- تفاوت دو اصطلاح و تقارب آن دو معنا مثل: مدحه إذا كان حيًا، وأبنة إذا كان ميتًا

- تقارب دو اصطلاح و اختلاف معانی مثل حرج إذا وقع فی الحرج، وتخرج إذا تباعد من

الحرج.

(سیبویه، ۱۴۰۸ هـ ج ۱، ص ۲)

۳-۲ ویژگیهای متضاد بودن لفظ

زبان‌شناسان برای تبیین و روشن شدن ماهیت این الفاظ در نزد مخاطب شرایط و ویژگیهایی را برای این الفاظ در نظر گرفته اند و این موضوع را به این دلیل بیان نموده اند که به اعتقاد آنها هر لفظی با داشتن معنای مخالف نمی‌تواند در مجموعه الفاظ متضاد قرار گیرد و برای متضاد بودن شروطی را بیان نموده اند

- اولین شرط آن است که دو معنای متضاد کلمه اضداد در گفتار عرب ثابت شود و متغیر نباشد. برای مثال لفظ «زوج» است. که قطرب درباره این کلمه می‌گوید این لفظ جزو اضداد قرار داد زیرا این لفظ را می‌توان به دو صورت گفت «زوج للثینین، و زوج للواحد» یعنی دونفر زوج هستند و یک نفر هم می‌تواند زوج باشد یعنی برای کس دیگری (قطرب، ۱۹۸۴ م، ص ۱۱۲)

- دومین شرط آن است که لفظ تضاد به خودی خود در دو معنای متضاد بکار رود بدون اینکه تغییری در ساختار آن بوجود بیاید یا اینکه شکل دیگری به خود بگیرد که در این باب قطرب می‌گوید «بَدُنُّ الرجل إذا عَظُمَ و سَمِنَ، بَدَنُّ تبديناً إذا أَسَنَّ و ضَعُفَ» (قطرب، ۱۹۸۴ م، ص ۱۳۸) - شرط سوم آن است که یکی از دو معنی لفظ متضاد نباید تصحیف (تحریف یا تغییر غیر عمد) شده باشد.

(رمضان، ۱۹۸۰ م، ص ۳۴۱)

۳-۳ دلایل پیدایش تضاد معنا در زبان

دلایل پیدایش تضاد معنایی در زبان عربی به اموری بر می‌گردد که در دوران‌های قدیم مردم آن زمان با آن در تکاپو بودند که با گذشت زمان این امور منجر به پیدایش ظواهری از جمله ظواهر تضاد معنایی در واژگان گشت که از جمله این دلایل را اینگونه بیان می‌کنند.

-اختلاف گویش‌های (لهجه) در زبان عربی

زبان شناسان می‌گویند یک کلمه در زبان عربی در بکار گیری آن در بین قبائل مختلف با لهجه‌های مختلف عربی گاهی دو معنا و یا حتی بیشتر به به خود گرفته است و در این بین ممکن است معنای بصورت متضاد بکار برده شوند مثلاً کلمه «وئب» در نزد قبیله «مضر» بمعنی دست یافتن و برخاستن بوده و در مقابل آن همین کلمه در نزد قبیله «حمیر» به معنی نشستن و کناره گیری بوده است. (وافی، ۱۹۶۲م، ص ۱۹۲)

-معنای عمومی واژگان

زبان‌شناسان یکی دیگر از دلایل پیدایش تضاد در واژگان را موضوع عام بودن معنای اصلی این واژگان می‌دانند یعنی اینکه معنی اصلی واژه عام و کلی بوده و این عمومیت و کلیت که قابل تعدد در اقتباس معنایی بوده است سبب شده است که قبایل مختلف با گویش‌های متفاوت نسبت به یکدیگر معنای دیگر برای آن واژه برگزینند که با همدیگر متضاد هستند. که بعنوان مثال کلمه «السدفه» در نزد قبیله بنی تمیم به معنای ظلمت و تاریکی استفاده می‌شود و در نزد قبیله «قیس» به معنای روشنایی و آشکاربکار برده می‌شود. (ابن انباری، ۱۹۹۸م، ص ۱۱۶)

-برگرفته شدن واژه از دو ریشه

در زبان عربی گاهی برخی از واژگان از دو ریشه متفاوت و مخالف و متضاد هم برگرفته شده اند که این امر موجب شده است معنای این واژگان دو وجه مخالف را به خود بگیرند بعنوان مثال کلمه «هجد» در دو معنای مخالف و متضاد هم بکار می‌رود اول به معنای شب زنده داری و دوم به معنای خواب که هر کدام از این دو معنای متضاد از یکی از ریشه‌های اصلی آن برگرفته می‌شود. در تشریح این کلمه گفته شده است معنای خواب آن از ریشه «هدأ» بوده است که به معنای آرامش و سکون بوده و در مقابل آن معنای شب زنده داری از ریشه «جَدَّ» بوجود آمده است که به دنبال آن اجتهاد بوده است. (عبدالتواب، ۱۹۸۰م، ص ۳۴۳)

-کنایه

زبان‌شناسان در پژوهش‌های خود یافتند کنایه از عوامل پیدایش واژگان متضاد بوده است چرا که در زبان کنایه هدف اصلی به سمت و سوی تغییر معنای واژگان گام بر می‌دارد که گاهی این امر منجر به تغییر و تبدیل دلالتی معنا به مخالف آن و یا بهتر است بگوییم متضاد آن می‌شود. بعنوان مثال کلمه در جایی به معنای ادب دادن یا توبیخ کردن است و در جایی دیگر به معنای

تکریم و تعظیم بوده است. همانطور که خدای متعال در قرآن می‌فرماید {لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَ تَعَزَّزُوا وَ تَتَّقُوا وَ تُسَبِّحُوهُ بِكُرَّةٍ وَ أُصِيلاً} (فتح/۹) که در این آیه مقصود از این کلمه تکریم و تعظیم بوده است. (ابن انباری، ۱۹۹۸م، ص ۱۴۷)

-تغییر آوایی واژگان

برخی از واژگان در طول گذر زمان دچار تغییرات در شکل ظاهری و آوایی آنها صورت گرفته است یعنی ممکن است که شکل آنها تغییر یا به حروف آنها اضافه یا از آن حذف شود و این تغییرات بر اساس قوانین آوایی بوده که همین امر منجر به تشابه برخی از این الفاظ با یکدیگر شوند معانی جدیدی رابه خود بگیرند و در معنا متضاد یکدیگر شوند و زبانشناسان این موضوع را یکی از دلایل پیدایش واژگان متضاد شمرده اند. بعنوان مثال کلمه «لمقت» در نزد قبیله «قیس» به معنی نوشتن بوده است «لمقت الكتاب» و همین واژه در نزد بنی عقیل به معنی حذف و از بین بردن بکار برده می‌شود که مشاهده می‌شود گاهی حرف «ل» را به حرف «ن» تغییر می‌دهند. (وافی، ۱۹۶۲م، ص ۱۹۲؛ عبدالنواب، ۱۹۸۰م، ص ۳۱۵)

-مجاز و استعاره

زبان شناسان قدیم می‌گویند این واژگان ممکن است از انتقال کلمه از معنای آن به معنای مجازی دیگر برای اشاره به یک نکته بلاغی یا دلایل دیگری که با این موضوع مرتبط باشد بوجود آمده است. بعنوان مثال خداوند در قرآن می‌فرماید {نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ} (توبه/۶۷) که در این آیه فعل «فَنَسِيَهُمْ» در معنای اصلی خود بکار نرفته است و دلیل آن این است که اهمال و نسیان و فراموشی برای خداوند جایز نیست و در این آیه فراموشی و نسیان در باب استعاره بوده است که این عمل پاداشی مساوی در برابر عمل آنها بوده است بطوری که با آن برابری کند. (وافی، ۱۹۶۲م، ص ۱۸۹)

-بکار بردن یک صیغه صرفی در دو معنا

در برخی از صیغه‌های صرفی در زبان عربی گاهی اوقات در دو وزن معنی می‌شوند یا اگر بخواهیم به طور واضح این موضوع را شرح دهیم می‌توان گفت که برخی از کلماتی که مصدر هستند قابلیت این را دارند که به دو گونه متفاوت ترجمه شوند. بعنوان مثال صیغه (فعول) می‌تواند به دو گونه بکار برده شود اول به صورت فاعل و دوم بصورت مفعول که همین عامل سبب پیدایش تضاد در معنای این مصدر می‌شود مثلاً کلمه «فجوع» از مصدر فعول را می‌شود بعنوان فاعل «فاجع» و مفعول «مفجوع» بکار برد و ترجمه کرد. (عبدالنواب، ۱۹۸۰م، ص ۳۵۳)

هر آنچه که تا بدین جا ذکر شد بخش کوچکی از دلایلی که باعث پیدایش و رواج واژگان دارای دو معنای متضاد در زبان عربی شده، می‌باشد. اما باید یادآوری کنیم که با وجود رواج این واژگان و گسترش آن در زمینه‌های مختلف زبانی، هنوز بین زبانشناسان اختلاف بر وجود و عدم وجود آنها در زبان عربی وجود دارد. ولی با همه این بحث و جدل‌هایی که در این مورد بین

زبان‌شناسان وجود داشته، اما مشاهده می‌شود که در زمینه ی اثبات و انکار آنها، در کتب پیشینیان باب‌هایی درباره آن واژگان در صدر مولفاتشان وجود داشته و درباره آنها و چگونگی پیدایش و کاربرد آنها نظرات خود را بیان نموده اند.

۳-۴ آراء و عقیده زبان شناسان درباره اضداد

در پس این توضیحات ملاحظه می‌گردد که زبان شناسان در نظرات و آراء و عقاید خود در زمینه اضداد از دو جهت با یکدیگر اختلاف دارند اول در اثبات یا عدم اثبات آنها در کلام عرب و دیگری در کثرت یا عدم آن.

- منکرین اضداد

از زبان شناسان، گروهی وجود اضداد را به شدت انکار می‌کنند و آنها را به کلی باطل می‌کنند، که باتوجه به مطالب ارائه شده مشخص است که دلایل بیان شده این افراد در اثبات عدم وجود اضداد در آراء و عقایدشان متفاوت بوده است. زبان‌شناسان این گروه تمام سعی و تلاش خود را بر این امر نهاده اند تا همه واژگان اضداد را به گونه ای تفسیر کنند که آنها را از محدوده تضاد گفتاری و نوشتاری خارج کنند. که در رأس آنها می‌توان به زبان‌شناسان پرآوازه عرب همچون ابن درستویه و ثعلب و جوالیقی که از مشهورترین منکران وجود این واژگان هستند اشاره نمود

ابن درستویه دلیلی را بر نفی اضداد ارائه می‌دهد که در آن این چنین گفته است «زبان از جانب خداوند متعال وسیله امر و نهی و اجرا و ارتباط بوده است. و به دلیل اینکه وجود مشترک لفظی و اضداد موجب ابهام و غموض در کلام می‌شود پس می‌توان نتیجه گرفت که این امر برخلاف حکمت خداوند است و موضوع دیگر این است که وظیفه اصلی زبان تفهیم و افشا کردن و بیان مقصود و مفهوم بوده است که وجود این واژگان در زبان این ویژگی را تباه و از بین می‌برد.» وی به دلیل این سخنان و دلائلی که به میان آورده است او را در گروه مشهورترین منکرین به وجود اضداد قرار داده اند. برخی از زبان‌شناسان این گروه استدلال ذهنی ساده ای را بیان کرده اند و گفته اند که دو معنای متناقض و متضاد نمی‌توانند یک منشاء لفظی داشته باشند و این عقیده منسوب به ثعلبی بوده است. (عبدالتواب، ۱۹۸۰م، ص ۳۳۷)

- اثبات کنندگان اضداد

اکثر زبان شناسان عرب به اضداد آن در زبان عربی اقرار کرده اند. و در مقابل منکران آن بسیار بیشتر هستند و این واقعیت در کتاب‌های اشخاص زیادی که در این زمینه تالیفات داشته اند ذکر شده است همانند کتاب «علم الدلالة» دکتر احمد مختار عمر که وی در کتاب خود در

این باره می‌گوید: «اما کسانی که اضداد را ثابت می‌کنند، زیاده‌تر از آن هستند که این پدیده را انکار می‌کنند». از جمله تایید کنندگان این پدیده می‌توان به زبانشناسان پراوازه ای همچون قطرب، اصمعی، سجستانی، ابن الانباری، ابوالطیب اللغوی و صاغانی و ابن الدهان و ابن فارس اشاره کرد. آنها در سخنان خود نظر منکران اضداد را نفی کرده و در مقابل آن در اثبات و تایید وجود اضداد در زبان عربی این گونه استناد می‌کنند که: «شنیدن اقوال گذشتگان و کلام آنها و نقل قول کلامی توسط افراد امانت دار و استناد به قول آنها قوی‌ترین استدلال است و آنها در ادامه سخن خود اینگونه بیان می‌کند که: اضداد از اعراب پشت سر هم نسل به نسل نقل شده است همان گونه که مترادف نقل شد. (مختار، ۱۹۹۲م، ص ۱۹۵)

۴- بررسی و ارزیابی

با توجه به اهمیتی که ترجمه صحیح این واژگان در فهم قرآن دارد، بررسی و پرداختن به این واژگان در ترجمه‌های قرآنی را امری ضروری می‌سازد چون خواننده ترجمه در هنگام قرائت ترجمه باید به نقاط قوت و ضعف ترجمه موجود در آن پی ببرد و با مقایسه ترجمه‌های مختلف از نظر صحت و دقت در ترجمه کلمات و جملات قرآنی به بهترین و صحیح‌ترین و دقیق‌ترین ترجمه ای که معانی صحیح قرآن را نقل می‌کند دست یابد.

این تحقیق و پژوهش بر آن است که کیفیت ترجمه این واژگان و آسیب‌هایی که گاهی ممکن است در پی انتخاب اشتباه معنای آنها در ترجمه فارسی صورت گیرد را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد که بیشتر مترجمین و مفسرین، در ترجمه این واژگان با اختلافات زیادی مواجه بوده‌اند. و نیز سبب آن شده است که اختلافاتی را در انتقال محتوا و مضمون اصلی آن واژگان به بار بیاورد. و این اختلاف پیش آمده به دلیل گستردگی معنای این کلمات بوده است که انتخاب یک معنای صحیح و دقیق را برای مترجم دشوار می‌سازد و همین امر سبب شده است که اختلافاتی و همواره هم اشکالاتی در ترجمه آنها بوجود بیاورد.

روش عملی این تحقیق فقط در محدوده واژگان عربی- قرآنی بوده و سعی شده است که جهت روشن شدن معنای این واژگان نظریه‌های زبانشناسان و مفسرین مختلف زمان قدیم و جدید از آنچه که در آن اختلاف و اتفاق نظر دارند مورد بررسی قرار گیرند. ساختار تحلیلی را بر پایه و سبک توصیف و تحلیل واژگان از لحاظ معنایی بنا نهاده شده است که در این پژوهش تلاش شده است از ترجمه‌ها و تفاسیر قرآنی مختلف استفاده گردد که در زمینه ترجمه واژگان متضاد سبک‌ها و روش‌های مختلفی را در ترجمه و تفسیر آنها بیان می‌نماید. در ادامه مطلب کار بررسی و ارزیابی این کلمات را در این ترجمه‌ها به تفصیل انجام خواهد شد.

۴-۱ بلاء

قال الله تعالى ﴿وَأَذِّنْ لِقَوْمِكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ

نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ { (بقره/۴۹)

- محور اول معنی کلمه «بلاء» در کتب فرهنگ لغت و نظر زبانشناسان
 - فراهیدی در کتاب «العین» خود می‌نویسد که «بلاء» در خیر و شر است و خدا انسان را در دو حالت مورد آزمایش قرار می‌دهد یکبار آزمایش در خیر و یکبار در شر (فراهیدی، ۱۴۰۹ هـ ج ۸/ ص ۳۴۰)

- جوهری در کتاب «تاج الصحاح» می‌نویسد و «بلاء» آزمایشی در خیر و شر است (جوهری، ۱۹۷۸ م، ج ۶/ص ۲۲۸۵)

- واحدی ذکر کرده اس «بلاء» اسم برگرفته از «البلو» است و به معنای آزمایش و تجربه است (واحدی، ۱۹۹۴ م، ج ۱، ص ۱۳۵)

- نظرات و آراء زبانشناسان
 - اصمعی می‌گوید واژه «بلاء» را می‌توان از اضداد برشمرد. و در تصدیق گفته خود آیه ﴿و نَبَلَّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (انبیاء/۳۵) را بیان کرده است. وی همچنین گفته است «بلاء» هم نعمت و برکت است، و هم گرفتاری و مصیبت است. (اصمعی، ۱۹۱۲ م، ص ۵۹)

- محمد نورالدین المنجد در باب تعریف و توضیح معنای واژه «بلاء» این چنین گفته که مشاهده می‌شود که خیر و شر تنها وسیله آزمایش است و دلیل بر گفته خود را ابا ذکر این آیه تایید می‌نماید. ﴿قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾ (النمل/۴۰). (منجد، ۱۹۹۹ م، ص ۱۱۱)

- محور دوم تفسیر کلمه «بلاء» در تفاسیر قرآنی

- جامع البیان فی تفسیر القرآن

. طبری در تفسیر خود در باره این کلمه در این آیه می‌گوید. مراد از این کلمه آنچه را که انجام دادیم در حق شما، از عذابی که فرعون شما را در آن گرفتار کرده بود شما را نجات دادیم و این کا آزمایش و امتحانی بزرگ بود از جانب پروردگار شما که این آزمایش و امتحان برای شما برکت و نعمت بود. و در عبارت: ﴿بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ گفته شده است که مقصود برکت و نعمت است زیرا ریشه اصلی کلمه در زبان و اقوال اعراب امتحان و آزمایش است، که آن هم در حسن و قبح به کار می‌رود، زیرا امتحان و آزمایش ممکن است با خیر و شر باشد. همانطور که خداوند تبارک و تعالی در قرآن می‌فرماید. ﴿يَبْلُوْنَهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (اعراف/۱۶۸) (طبری، ۱۴۱۲ هـ ج ۱، ص ۲۱۲)

- تفسیر نفائس التأویل

اما فرموده حضرت حق تعالی ﴿وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ﴾ اشاره به آنچه قبلاً ذکر شد دارد که در مورد

نجات آنان از بلا و عذاب است و برخی از علمای تفسیر هم گفته اند که این آیه معطوف به آیه ماقبل خودش است { يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَنْتِي فَضَّلْتُكُمْ عَلَي الْعَالَمِينَ } (بقره/۴۷). و کلمه «بلاء» در اینجا به معنی احسان و لطف است. و در آن شکی نیست که رهایی ایشان از انواع سختی‌هایی که خداوند بر شمرده، برکت و خیرخواهی است بر ایشان. و بلاء در اقوال اعراب ممکن است خوب یا بد باشد. (شریف المرتضی، ۱۴۳۱ هـ ج ۱، ص ۴۱۴)

- محور سوم ترجمه کلمه «بلاء» در ترجمه‌های فارسی قرآن

- ترجمه محمد کاظم معزی (ترجمه تحت اللفظی)

و زمانی که شما را نجات دادیم از آل فرعون که روا می‌داستند بر شما شکنجه زشت. می‌کشتند به سختی پسران شما را و زنده می‌گذاشتند زنان شما را و در آن بود آزمایشی از پروردگار شما بزرگ (معزی، ص ۸)

- ترجمه محمد علی رضایی اصفهانی (ترجمه وفادار)

- [یاد کنید] هنگامی را که شما را از (چنگ) فرعونیان نجات دادیم، در حالی که شما را (با شکنجه و) عذاب بدی می‌آزردند؛ پسران شما را سر می‌بریدند؛ و زنان شما را زنده نگاه می‌داشتند و در این [ها] آزمایش بزرگی از [جانب] پروردگارتان بود (رضایی، ص ۸)

- ترجمه ناصر مکارم شیرازی (ترجمه محتوایی)

(نیز به یاد آورید) آن زمان که شما را از چنگال فرعونیان رهایی بخشیدیم؛ که همواره شما را به بدترین صورت آزار می‌دادند؛ پسران شما را سر می‌بریدند؛ و زنان شما را (برای کنیزی) زنده نگه می‌داشتند و در اینها، آزمایش بزرگی از طرف پروردگارتان برایتان نبود (مکارم شیرازی، ص ۸)

- ترجمه سید محمد رضا صفوی (ترجمه تفسیری)

- و به یاد آورید هنگامی که شما را از فرعونیان رهایی بخشیدیم آنان پیوسته عذاب ناگوار به شما می‌چشانند پسرانتان را سر می‌بریدند تا نسل شما را از بین ببرند، و زنانتان را برای کنیزی و خدمتگزاری زنده می‌گذاشتند، و در این ماجرا از جانب پروردگارتان آزمونی بزرگ بود (صفوی، ص ۸)

- بررسی و ارزیابی

با توجه به معنی کلمه «بلاء» در فرهنگ لغت و تفاسیری که قبلاً ذکر شد این کلمه به معنی امتحان و آزمایش بصورت عام معنی می‌شود ولی این کلمه با توجه به اینکه در زبان عربی می‌تواند شامل دو معنای متضاد همدیگر باشد که اول، به معنی خیر که منظور همان نعمت خداوندی است و دوم به معنی شر که همان مصیبت و محنت خواهد بود پس آن را جزو واژگان متضاد یا همان اضداد قرار می‌دهند

با نگاهی به ترجمه آیه { وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ } که در ترجمه‌های مذکور آمده

است روشن می‌شود که کلمه بلاء را به معنای آزمایش یا امتحان بزرگ ترجمه نموده اند و این معنا برای این کلمه معنای عام و بدون مفهوم اصلی بوده است و این در حالیست که ناگواری و آزادی، هر دو وسیله‌ی آزمایش و تربیت هستند (ر. ک تفسیر نور، همان آیه). حال اما در بررسی و ارزیابی این ترجمه‌ها اشکالی را که می‌توان وارد ساخت این است که نوع آزمایش و امتحان را در ترجمه این آیه مشخص نموده اند و فقط به ذکر معنی این کلمه به صورت آزمایش یا امتحان بزرگ بسنده کرده اند و این در حالیست که با توجه به اینکه این واژه جزو اضداد بوده است و حتما باید مفهوم مورد انتظار آن را در این آیه بیان نمود. همچنین مشخص شود که خداوند از این کلمه منظور به گرفتاری بنی اسرائیل دارد که در زیر سلطه فرعون مصیبت می‌کشیدند یا مقصود نجات آنها از زیر سلطه فرعونیان است که توسط خدا انجام گرفت

حال با توجه به مفهوم و محتوای آیه می‌توان دریافت که این امتحان بزرگ نعمتی از طرف خداوند بوده که خدا بنی اسرائیل را از زیر سلطه فرعون نجات می‌دهد و از آن با کلمه بلاء یاد می‌کند که مترجمان در ترجمه‌های خود این موضوع را اشاره نموده اند و این را می‌توان به عنوان نقص معنایی در ترجمه این کلمه که دارای دو معنای متضاد است به حساب آورد. چرا که این خطا سبب می‌شود که خواننده ترجمه را از مقصود و مفهوم اصلی این آیه و این کلمه دور می‌سازد. زیرا کلمه بلاء در ذهن بیشتر مردم به آزمایش و امتحان در مصیبت‌ها دلالت دارد و این موضوع سبب می‌شود که این کلمه در معنای دوم خود که خیر باشد ترجمه و معنا نشود و مفهوم مورد انتظار آن نادیده گرفته شود.

۴-۲ وراء

قال الله تعالى { وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيْنَةٍ غَضْبًا } (كهف - ۷۹)

- محور اول: معنی کلمه «وراء» در کتب فرهنگ لغت و نظر زبان‌شناسان

- جوهری در کتاب «صحاح تاج اللغة و صحاح العربیه» خود در باب شرح کلمه «وراء» اینگونه نوشته است. و «وَرَاءَ بِمَعْنَى خَلْفٍ، وَ قَدْ يَكُونُ بِمَعْنَى قُدَّامٍ، وَ هِيَ مِنَ الْأَضْدَادِ». یعنی کلمه «وراء» به معنی پشت سر است و به معنی در مقابل «جلو» هم می‌تواند باشد و جزو اضداد است و برای تصدیق کلام خود به دو مثال استناد می‌کند که اینگونه نوشته شده است «وَرَاءَ كَ أَوْسَعُ لَكَ. وَ هُوَ تَأَخَّرَ». که در اینجا به معنی عقب و تاخر بوده

«و قوله تعالى: وَ كَانَ وِرَاءَهُمْ مَلِكٌ، أَيْ أَمَامَهُمْ». یعنی در پیش روی آنها (جوهری، ۱۹۸۷م، ج ۶،

ص ۲۵۲۳)

- ابن فارس در کتاب «معجم مقاییس اللغة» خود در شرح و تبیین کلمه «وراء» اینگونه ذکر کرده است. معنای ظاهری این کلمه که به پشت سر معنا می‌شود ولی در این آیه مراد از «وراءهم» یعنی جلوی آنها بوده است پس به دلیل اینکه این کلمه این دو معنا را در خود دارد

پس جزو اضداد است (ابن فارس، ۱۹۷۹م، ج ۶، ص ۱۰۴)

- ابن منظور در کتاب «لسان العرب» خود در شرح کلمه «وراء» اینگونه سخن به میان آورده است «والوراء جمیعا، یکون خلف وقدام» یعنی کلمه وراء به طور کل به معنی پشت سر و پیش رو است و در تایید کلام خود، بیت شعری در این معنا را ذکر می‌کند «لیسَ عَلَی طُولِ الْحَیَاةِ نَدَمٌ وَمِنْ وَرَاءِ الْمَرْءِ مَا یَعْلَمُ» (مرقش الاکبر، عصر جاهلی) «أَی قُدَامَهُ الشَّيْبُ وَالْهَرَمُ» یعنی در پیش روی او پیری و سستی و کهولت است (ابن منظور، ۱۴۱۴هـ ج ۱۵، ص ۳۹۰)

- نظرات و آراء زبانشناسان

- اُصمعیدر باب شرح کلمه «وراء» می‌گوید، که واره هم به معنی پشت سر است و هم به معنی پیش رو و وی می‌گوید که کلمه وراء در آیه {وَكَانَ وَرَاءَهُمْ} به معنی اینکه در پیش روی آنها حاکمی وجود دارد و در ادامه بیت شعری از شاعر «سواربن مضرب سعدی» نقل می‌کند «أترجو بنو مروان سمعی و طاعتی و قومیتیمیم والقلاص ورائیا» که در آن کلمه «ورائیا» به معنی پیش رو بوده است. (اصمعی، ۱۹۱۲م، ص ۲۰)

- ابوحاتم سجستانی در باره معنی کلمه «وراء» اینگونه گفته است. کلمه وراء به معنی پشت سر می‌تواند باشد و هم به معنی پیش رو می‌تواند معنا شود. و وی آیه {وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ یَأْخُذُ كُلَّ سَفِیْنَةٍ غَضْبًا} را اینگونه معنا می‌کند «وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفینه صالحه غضباً» «همچنین در ادامه این شرح بیت شعری را از شاعر لبید بن ربیع ذکر می‌کند که تاییدی بر سخن او است «ألیس ورائی إن تراخت مئیتی لزوم العصا تحنی علیها الأصابع». ورائی یعنی أمامی (لبید بن ربیع، دیوانه، ص ۵۷) (سجستانی، ۱۴۳۰ق، ص ۸۲)

- قرطبی در شرح کلمه «وراء» این چنین نوشته است کلمه وراء در اصل به معنای پشت سر است و در این جا بیشتر به معنای پیش رو است و معنی این آیه به این صورت است و در پیش روی آنها حاکمی وجود دارد که هر کشتی سالم را به زور می‌گیرد و از آنها می‌برد (قرطبی، ۱۹۶۴م، ج ۱۱، ص ۳۴)

- محور دوم: تفسیر کلمه «وراء» در تفاسیر قرآنی

- تفسیر مجمع البیان

کلمه «وراء» به معنای پیش رو گرفته شده است. از ابن عباس نقل شده است که اگر شاه غاصب، پشت سر ایشان بود، کشتی از خطر گذشته بود. پس معلوم می‌شود در پیش روی ایشان بوده و خطر آنها را تهدید می‌کرده است. (طبرسی، ۱۴۰۸هـ ج ۱۵، ص ۱۱۲)

- تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)

مراد از آن این است «و كان أمامهم ملك يأخذ» و تفسیر آن این است که در پیش روی آنها حاکمی قرار دارد، و درک او این است که هر چه از تو غایب است از تو پنهان می‌شود و تو از

آن پنهان می‌شوی هر چیزی که از شما غایب است، پشت سر شماست، و یادر مقابل آن چیز و در پیش روی آن است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ هـ ج ۲، ص ۴۸۹)

- جامع البیان فی تفسیر القرآن

«كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ» یعنی در پیش رو و جلوی آنها فرمانروایی بود. قتاده می‌گوید منظور جلوی آنها یا در پیش روی آنها بوده است همان طور که مشاهده می‌شود که خدای سبحان و تعالی می‌فرماید { مِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ } که منظور درین دوستان آنها یا در جلوی آنها است. (طبری، ۱۴۱۲ هـ ج ۱۶، ص ۲)

- محور سوم: ترجمه کلمه «وَأَرْءَا» در ترجمه‌های فارسی قرآن

- ترجمه محمد کاظم معزی (ترجمه تحت اللفظی)

اما کشتی پس از آن بینوایانی بود که کار می‌کردند در دریا خواستم آسیبی بدان رسانم و بود پشت سر ایشان پادشاهی که می‌گرفت هر کشتی را به ستم (بیگاری) (معزی، ص ۳۰۲)

- ترجمه محمد علی رضایی اصفهانی (ترجمه وفادار)

اما آن [کشتی]، پس از آن بینوایانی بود، که (با آن) در دریا کار می‌کردند؛ و خواستم آن را معیوب کنم، در حالی که آن طرف آنان سلطانی بود که هر کشتی (سالمی) را به ستم می‌گرفت (رضایی، ص ۳۰۲)

- ترجمه ناصر مکارم شیرازی (ترجمه محتوایی)

اما آن کشتی مال گروهی از مستمندان بود که با آن در دریا کار می‌کردند؛ و من خواستم آن را معیوب کنم؛ (چرا که) پشت سرشان پادشاهی (ستمگر) بود که هر کشتی (سالمی) را بزور می‌گرفت! (مکارم شیرازی، ص ۳۰۲)

- ترجمه سیدمحمد رضا صفوی (ترجمه تفسیری)

اما آن کشتی، از آن بینوایانی بود که در دریا کار می‌کردند و معاش خود را از این طریق تأمین می‌نمودند من خواستم آن را معیوب کنم، زیرا در کمین آنان پادشاهی بود که هر کشتی سالمی را به زور می‌گرفت (صفوی، ص ۳۰۲)

- بررسی و ارزیابی

بررسی‌ها نشان داده است که اکثر زبان‌شناسان بر این اعتقاد هستند که واژه «وَأَرْءَا» جزو واژگان دارای دو معنای متضاد است. که معنای اول آن به پشت سر «خَلْف» و معنای دوم آن به جلو «أَمَام» اشاره دارد. مفسرین قرآن هم در ترجمه و تفسیر این کلمه به این اتفاق نظر رسیده اند که این کلمه در معنا دارای دو معنای متضاد با هم دیگر است که در اصل معنی پشت را

می‌دهد و در این جا به معنای روبرو است که مقصود و مفهوم در این آیه به «معنای خطری که انسان با آن روبرو است». (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۸۲/۱۳)

حال با توجه به تفسیر و تعریفی که زبان‌شناسان و مفسرین از این کلمه داشته‌اند ترجمه آن در این آیه معنای ثانوی و متضاد آن منظور است که مفهوم و مقصود معنای جلو، روبرو یا پیشگاه آن بوده است. با این توضیحات صورت گرفته مشاهده می‌شود که در برخی از ترجمه‌های فارسی منتخب کلمه «وراء» در این آیه در معنای صحیح خود بکار نرفته است و به معنی پشت و گاهی به معنی آن طرف که معنای غریبی برای این واژه بوده است ترجمه شده است و در برخی از ترجمه‌های دیگر به صورت مفهومی و تفسیری معنا شده است و روشن است در ترجمه‌های صورت گرفته در تعریف این کلمه ی دارای دو معنای متضاد فقط بر معنای ظاهری «پشت» آن اشاره کرده‌اند و این در حالیست که این ترجمه، معنای عام این کلمه بوده است و مترجمان به معنای متضاد و ثانوی آن که در اصل در این آیه مراد و مقصود همان معنا بوده است به آن اشاره ایی ننموده‌اند. حال می‌توان این گونه نتیجه گرفت که ترجمه‌هایی که به معنای ظاهری لفظ «وراء» اشاره کرده‌اند دارای اشکال در ترجمه هستند و این به آن دلیل است که آنها با انتخاب این معنا غرض و اصل واقعی و مفهومی این آیه را بیان ننموده‌اند. و این یک نوع نقص و خطا و حتی می‌توان گفت که یک انحراف معنایی و مفهومی در ترجمه می‌باشد.

در پایان بررسی ترجمه این لفظ در ترجمه‌های منتخب که معنای پشت سر را برای کلمه «وراء» انتخاب کرده‌اند، باید دانست که اشکال موجود در این ترجمه‌ها به دو دلیل است. اول این که به معنای متضاد لفظ اشاره نکرده‌اند و تنها به بیان یکی از معانی تضاد بسنده کرده‌اند و آن هم معنی ظاهری آن که پشت سر است و اشاره به معنای دیگر آن نداشته‌اند. دوم اینکه ترجمه‌های قرآنی با نظر زبان‌شناسان و مفسرین معنای کلمه «وراء» منافات دارد چنان که اکثر زبان‌شناسان و مفسران معتقدند که منظور از کلمه «وراء» در این آیه جلو است.

۵- نتیجه گیری

پژوهش حاضر با بررسی و ارزیابی ترجمه فارسی واژگان دارای دو معنای متضاد در قرآن کریم به این نتیجه رسید که در ترجمه‌های فارسی منتخب گاهی اشکالاتی در ترجمه این واژگان وجود داشته است. همچنین این پژوهش در کنار کار بررسی و ارزیابی ترجمه واژگان با جست و جوی مشکلات ترجمه اعداد در قرآن کریم به این نتیجه رسید که مترجمان قرآن با مشکلات زیادی در انتخاب معنای مناسب و صحیح برای این دسته از واژگان که مفهوم و مقصود مورد انتظار آنها را در آیه برساند، مواجه بوده‌اند. این پژوهش همچنین با هدف روشن کردن مشکل ترجمه واژگان دارای دو معنای متضاد انجام شده است که در ابتدا جا دارد روش‌های ترجمه این

واژگان را به دو روش خلاصه کرد. اول انتخاب یکی از معنای متضاد و اهمال معنی دیگر که این روش غالب در ترجمه ها بوده است و دوم انتخاب دومعنای تضاد باهم در کنار یکدیگر که این روش کمتر استفاده می شود. حال با این توصیف این نتیجه حاصل می شود که ترجمه واژگان دارای دو معنای متضاد در چهار ترجمه منتخب گاهی اشکالاتی دارد که مهمترین دلایل بوجود آمدن این اشکالات را در ادامه بیان خواهیم کرد.

- عدم وجود کلمه ای در زبان مقصد که به همان معنی در زبان مبدأ دلالت کند
- وجود چندین کلمه هم معنا در زبان مقصد در مقابل یک لفظ در زبان مبدأ
- توجه به نقل معانی و مفاهیم اصل و اساسی و غفلت از معانی فرعی
- توجه و انتخاب رایج ترین نظر و آراء در تعریف معنای کلمات متضاد و غفلت از بقیه نظرات و آراء گفته شده در این زمینه
- عدم توجه و استفاده از نظرات و آراء زبانشناسان و مفسرین در باب معنا و مفهوم واژگان دارای دو معنای متضاد
- تاکید بر ترجمه کلمه به کلمه و تحت اللفظی این واژگان
- اختلاف دستور زبانی و لغوی بین دو زبان مبدأ (عربی) و زبان مقصد (فارسی)
- روش کار مترجم

در پایان مهمترین نتایجی که این پژوهش در طی کار بررسی و ارزیابی این واژگان و ترجمه فارسی آنها در قرآن کریم به دست آورد، به شرح زیر است

- مترجمان اکثراً ترجمه تحت اللفظی را ترجمه می کنند که برخی از آنها بر خلاف معنی واقعی مورد انتظار است و این بدان معناست که واژه مورد نظر در متنی که در آن واقع شده معنی دیگری برای آن قابل تصور نیست.
- گاهی ترجمه مترجمان با معنایی که طبق تفاسیر موجود احتمال آنها زیادتر است، منافات دارد و به همین دلیل مشاهده می گردد که معنای دیگری را که این کلمه دارد ذکر نمی کنند.
- مترجمان در ترجمه برخی از واژگان متضاد، برای اطلاع بیشتر در معنای کلمه به تعبیری اشاره می کنند که جنبه تفسیری دارند
- با وجود کاستی هایی که در ترجمه بعضی از مترجمان در رساندن معنای تعدادی از کلمات متضاد وجود داشت، در بیشتر آنها به حقیقت اصلی و معنای صحیح آن که همان معنای تحت اللفظی آنهاست اشاره کرده اند و این همان چیزی است که هر آنچه را که در مورد محاسن ترجمه آنها ذکر شد تأیید می کند

- واژگان دارای دو معنای متضاد از دشوارترین مسائل معنایی برای یک مترجم است و شاید آنچه گاهی یک مترجم را وادار می کند که در کنار معنای تحت اللفظی، معنای دوم کلمه را ذکر کند همین موضوع دشواری انتخاب یکی از دو معنای آن باشد.
- در ترجمه این واژگان، ترجمه تفسیری توانسته است که معنای این واژگان را به شکل کامل تری بیان نماید زیرا همانطور که مشاهده می شود گاهی اوقات مترجم پس از انتخاب و اشاره مستقیم به یکی از دو معنا در ترجمه خود آن معنا را به عنوان معنای اصلی، استفاده می کند. و ترجمه آیه را بصورت کامل همراه با ذکر توضیحات تفسیری اضافی همراه می کند

خردنامه قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - تخصصی

منابع و مأخذ

القران الکریم

- ۱- ابن الأباری، أبو بکر قاسم بن محمد، الأضداد. بیروت، المكتبة العصرية، ۱۹۸۷م.
- ۲- ابن فارس أبو الحسن أحمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة (متخیر الألفاظ)، بیروت، دار الفکر، ۱۹۷۹م.
- ۳- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدین بن مکرم، لسان العرب. بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ هـ
- ۴- أبو الطیب اللغوی الحلبي، عبد الواحد بن علی، الوافی بالوفیات والإبدال والأضداد. دمشق، مجمع اللغة العربية (بی تا).
- ۵- أصمعی، أبو سعید عبد الملک بن قریب بن علی بن أصم، الأضداد، بیروت، دار الکتب العلمیة - المطبعة الكاثولیکية، ۱۹۱۲ م.
- ۶- پاکستاني، صدر الأفاضل، مناهج التفسیر فی شبه القاره، ۱۴۰۴ ق
- ۷- جوهری، ابو نصر إسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۷م.
- ۸- حاجی خلیفة، مصطفی بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامی الکتب والفنون، بغداد، مكتبة المشنی، ۱۴۱۳ هـ، ۱۹۹۲م.
- ۹- رضایی اصفهانی، محمد علی، روشها و سبکهای ترجمه قرآن، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۹۱ ش.
- ۱۰- رمضان، عبد التواب، فصول فی فقه العربیة، قاهره، مكتبة الخانجی، ۱۹۸۰ م.
- ۱۱- سجستانی، أبو حاتم بن سهل، الأضداد، قاهره، مكتبة الثقافة الدینیة، ۱۴۳۰ هـ
- ۱۲- سید الشریف المرتضی، تفسیر نفائس التأویل، بیروت، شركة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ هـ
- ۱۳- سیبویه، أبو بشر عمر بن عثمان بن قنبر، الکتساب، قاهره، نشر مكتبة الخانجی، ۱۴۰۸ هـ
- ۱۴- صیغور، امین، المشترك اللفظی فی ترجمه القرآن الکریم إلى اللغة الفرنسية، قسنطنیة، جامه متتوری - کیه الاداب واللغات، ۲۰۰۹م
- ۱۵- طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸ هـ
- ۱۶- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۸ هـ
- ۱۷- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ هـ
- ۱۸- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ هـ
- ۱۹- فراهدی، الخلیل بن أحمد. العین، ایران، مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۰۹ هـ
- ۲۰- فیروز آبادی، مجدالدین یعقوب الشیرازی، قاموس المحيط. بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ هـ
- ۲۱- قرطبی، محمد بن أحمد أبو بکر فرج، الجامع لأحكام القرآن، قاهره، مكتبة السلام العالمیة، ۱۹۸۱م.
- ۲۲- قطرب، أبو علی محمد بن المستنیر، الأضداد، أردن، دارالعلوم، ۱۴۰۵ هـ - ۱۹۸۴ م.
- ۲۳- لیبید بن ربیع (۱۹۶۲ م). دیوانه. بیروت. نشر دار الکتب العربی
- ۲۴- لطرش، محمدلمین، لأضداد و ترجمتها فی القرآن الکریم إلى اللغة الفرنسية عند أبي بكر حمزة، الجزائر، رساله مجستیر، ۲۰۰۸م
- ۲۵- مختار عمر، أحمد، علم الدلالة، قاهره، دار عالم الکتب، ۱۹۹۲م.
- ۲۶- مرقش الاکبر، عمرو بن سعد بن مالک بن ضبیعة بن قیس بن ثعلبة، دیوان المرقش، بیروت، نشر دار صادر، (بی تا)
- ۲۷- منجد، محمد نورالدین، الترادف فی القرآن الکریم، قم، دار الفکر، ۱۹۹۹ م.
- ۲۸- وافی، علی عبد الواحد، فقه اللغة، قاهره، نهضة مصر للطباعة والنشر، ۲۰۰۴م.

سایت های اینترنتی

- ۱- پایگاه اینترنتی ویکی نور fa.wikinoor.ir
- ۲- پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی sid.ir
- ۳- جویشگر علمی فارسی علم نت elmnet.ir
- ۴- سایت مبتعث للدراسات والاستشارات الاکادیمیة mobtath.com
- ۵- persianpdf.com
- ۶- سایت کتابخانه مدرسه فقاہت eshia.ir
- ۷- سایت کتابخانه دیجیتال نور noorlib.ir
- ۸- سایت کتابخانه المكتبة الشاملة shamela.ws

نقد و بررسی مقاله «سیاره و ستاره» اثر پائلو کونیتچ

علی تردست^۱

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۲۱

پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱

چکیده

اشارات علمی قرآن کریم از دیرباز مورد توجه قرآن پژوهان مسلمان و غیر مسلمان بویژه مستشرقین بوده است. بنظر می رسد مطالعات گسترده آنان بر گرفته از فرضیات علمی که هنوز به قطعیت کامل نرسیده، می باشد در مقاله «ستاره و سیاره» اثر پائلو کونیتچ به آیات متعددی در خصوص ستاره و سیاره و هفت آسمان اشاره کرده است اما از سویی بیگانگی با مسائل علمی و عدم فهم درست از ظاهر آیات و نادیده گرفتن زبانشناسی و لغات در تفسیر و توضیح آیات سبب شده تا نتیجه گیریهای اشتباه بگیرد از سویی دیگر با نادیده گرفتن منابع شیعی و تکیه بر منابع غیر اصیل دچار تردید و تشکیک شده است. با استفاده از دانش تفسیری و تکامل ابزار دقیق دانش علوم تجربی و قطعی پرده از اسرار آیات الهی و شگفتی آن برداشته می شود و بینش و درک صحیحی نسبت به آیات قرآن کریم پدیدار می گردد. در این نوشتار سعی شده است دیدگاه این مستشرق نقد و بررسی گردد.

واژگان کلیدی: نقد، بررسی، سیاره، ستاره، پائلو کونیتچ.

مقدمه:

یکی از حوزه های مطالعاتی غیر مسلمانان بویژه خاورشناسان در عرصه تاریخ قرآن و موضوعات مربوط به آن است، بسیاری از خاورشناسان با بهره گیری از منابع اهل سنت به معرفی موضوعات قرآنی توجه بیشتری نشان دادند و با بکارگیری ابزار تاریخ ادیان و زبان شناسی تاریخی و تطبیقی به مطالعه موضوعات اسلامی بویژه حوزه قرآن از نگاه اسلام سنی پرداختند در حالی که این حرکت پیرامون آثار شیعی به کندی پیش می رفت و مطالعات و نسخ خطی شیعی در پس سایر مطالعات دیگر فرق قرار داشت و همین امر سبب پیش داوری و تحریف پیرامون منابع اسلامی بویژه شیعی همراه گشت (برای مطالعه بیشتر نک: مطهری نیا، ۱۳۸۸، ص ۴۲)

همچنین عدم مراجعه مستشرقین به منابع معتبر شیعه، باعث بروز پیش فرض هایی چون غیر وحیانی بودن قرآن و یا تأثیر پذیری قرآن از فرهنگ زمانه، رد و تخطئه قرآن بوده است. پائلو کونیتچ از جمله خاورشناسانی است که در مقاله ای تحت عنوان « سیاره و ستاره » به بررسی آیات قرآن پرداخته و اشارت های قرآن کریم، پیرامون نجوم و کیهان شناسی را تأثیر پذیر از فرهنگ و عصر نزول دانسته است و در تمامی موارد به آثار غیر شیعی بویژه اهل سنت استناد نموده است.

البته لازم به ذکر است که منجمین مسلمان کارهای ارزشمندی در زمینه های نظریه پردازی و طراحی و ساخت ابزار رصدی انجام داده اند ده هزار نخسه خطی نجوم و همچنین ابزار نجومی دوره اسلامی در کتابخانه ها و موزه های خاور نزدیک و اروپا نگهداری می شود. البته باید گفت نحوه آشنایی مسلمانان با آثار یونانی پیرامون نجوم شناسی را می توان در برخورد مسلمانان هنگام فتح و پیروزی با سرزمین های دیگر دانست. تأثیرات نجوم هندی بر سنت اسلامی را می توان به سال ۱۵۵ قمری در زمان خلیفه عباسی قلمداد نمود، چرا که به دستور او کتب پیرامون ستاره شناسی به عربی ترجمه شد و آثار مربوط به نظریه بطلمیوس در اواخر دوره اسلامی ترجمه به عربی شدند و بسیاری از دانشمندان اسلامی به نقد و بازنویسی و بازگویی محتوای آن پرداخته و از لحاظ نظری و هم عملی، تصحیح، تکمیل، نقد و روزآمد، آن آثار پرداخته اند. (برای مطالعه بیشتر نک: کینگ، ترجمه موسوی، ۱۳۹۴). همچنین باید افزود اروپاییان نجوم دوره اسلامی را از آثار مسلمان در شرق شناختند و دستاوردهای اولیه مسلمانان که بعدها به دلایل گوناگون به دست فراموشی سپرده شده بود به پای اروپاییان نوشته شده است.

در زمینه اشارت های قرآنی باید گفت علاوه بر دلایل قطعی علمی که بصورت قوانین ثابت اند، لازم و ضروری است که در رساندن نکات علمی، داشتن دانش لغوی و معلومات زبان شناختی، دقت در ترجمه صحیح (برای مطالعه بیشتر نک: گوهری، ۱۳۹۷، ص ۱۵۰-۱۷۵؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۳، فصل ۱۱)، دقت در سیاق آیات و وجوه آن را باید در نظر داشت.

نزدنامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی- تخصصی

دوره اول

شماره اول

پاییز و زمستان

۱۲۶

ساختار کلی مقاله:

پاتلو کونیتسچ خاورشناس آلمانی و استاد دانشگاه مونیخ، در مقاله Planets and Stars مدعی شده است که قرآن کریم از دانش کیهان شناختی عصر نزول قرآن تأثیر پذیرفته است و بیان می کند که اعراب دانش عمومی خود را پیرامون فضا و پدیده های آسمانی، از دانش عصر این پدیده ها در شبه جزیره عربستان وام گرفته اند. وی اذعان می کند که اعراب قبل از اینکه با علم فارسی و هندی و یونانی ارتباط برقرار کنند، دانش عمومی خود را پیرامون فضا و پدیده های آسمانی گسترش داده است.

وی بیان کرده، از قرن سوم به بعد فرهنگ نویسان زبان عربی اطلاعات نجومی را در تک نگاره های خود گردآوری کردند و واژه های سیاره و ستاره، کوكب و نجم، جابه جا و بدون تشخیص از یگدیگر بکار می بردند هرچند اعراب قدیم سیارات و ستارگان را می شناختند. نگ: Paul Kunitzsch, 2004, Planets and Stars, 106-109) وی در ادامه مدعی شده است اشارت های قرآنی تأثیر پذیری از دانش کیهان شناسی عصر نزول داشته است و همچنین نظم هستی و آفرینش هفت آسمان را متأثر از کیهان شناسی و هئت بطلمیوس و یونانی دانسته است و مدعی است که با اکتشافات نجومی در تعارض می باشند. همچنین معتقد است که باید با ادبیات تلمودی مقایسه گردند. این خاورشناس در ادامه پیرامون خلقت هفت آسمان بیان می کند که نظم هستی که خداوند از آن به هفت آسمان یاد کرده است در لایه های یکی بالاتر از دیگری قرار دارد از اینرو هر فرد را در مواجهه با این آیات به یاد کیهان شناسی یونانی بطلمیوسی می اندازد.

پیرامون ساختار کلی این مقاله باید گفت، این مقاله حاوی چند بخش است که این خاورشناس تقریباً به ۷۷ آیه از قرآن کریم اشاره کرده است، و مدعی است که واژگانی که در قرآن بکار رفته بعدها بعنوان بخشی از واژگان تخصصی علم ستاره شناسی عربی - اسلامی درآمده اند. این خاورشناس در بخش مربوط واژگان به کلماتی چون برج، فجر، غرب، کوكب، منازل، مشرق، نجم، القمر، الشمس، شهاب، طلع، مطلع و افق اشاره کرده است. و در بخش مربوط به موضوعات ستارشناسی به نظام عالم به هفت آسمان، ستارگان مشخص و ستارگان نامشخص یاد کرده است وی بیشتر تأکید دارد که عرب بین ستاره و سیاره فرقی و یا تشخیصی قرار نمی داده است. (Ibid: P۱۰۸)

همچنین در بخش مربوط به ستاره شناسی پدیده هایی دیگری مثل مسئله مدارها و طرائق در آیه ۱۷ سوره مومنون را مثال می زند و در ادامه دچار شک و ابهام شده، و این موضوع را حل ناشدنی ذکر کرده است. وی آیه ۳۳ سوره انبیاء را انعکاسی از کیهان شناسی یونانی می داند که هر جرم آسمانی در مدار خود حرکت می کند و مدعی شده تردید داریم که از این آیه برداشت علمی صریح و آشکاری استنباط گردد. در بحث مربوط به ستاره شناسی به مقایسه هشت فلک

آسمانی نظام یونانی با هفت فلک قرآنی پرداخته است و بیان می کند که آسمان های هفتگانه قرآنی ظاهراً نه به کیهان شناسی و ستاره شناسی بلکه به نظریه پردازی الهیاتی تعلق دارد و قابل مقایسه با هفت آسمان ذکر شده در کتاب عهد مشایخ دوازده گانه و ادبیات تلمودی است (Ibid: P۱۰۶)

وی در همین بخش مربوط به موضوعات ستاره شناسی بر ادعای خود تأکید می کند که از آیه ۴۰ سوره یس معنای علمی صریحی استنباط نمی گردد و بیان می کند که این آیه انعکاسی از کیهان شناسی یونانی است. در همین بخش به عبارتی نظیر: «منزل ها» در سوره یونس و یس؛ اشاره به خورشید، ماه، ستارگان و همچنین واژه های «مسخرات» و «بحسبان» اشاره می کند و می گوید؛ که این اجرام را خداوند در خدمت انسان قرار داده و برای محاسبه زمان آفریده شده اند و بیان دارد خداوند برای این هدف، مدارها ماه را به منزل ها و آسمان ها را به صور فلکی و برج های دوازده گانه تقسیم کرده است و به آیه ۱۶ از سوره حجر اشاره می کند، و می گوید: اما معلوم نیست که آیا قرآن کریم در اینجا به نظام کاملی شامل بیست و هشت منزل ماه اشاره دارد یا صرفاً به برخی از منزل های نامشخص در کهن ترین متن شناخته شده است. (Ibid: P۱۰۸, ۱۰۷)

ایشان، در ادامه این بحث با اشاره به آیه ۱۸۹ سوره بقره، آیه ۹۷ از سوره انعام و ۶۳ سوره نمل آورده است که از روئت ماه های نو برای جهت یابی و تعیین زمان و تاریخ حج استفاده می شده، همچنین می گوید به دفعات متعددی از واژه «شهاب» به معنای آتش در آسمان اشاره شده است که به سوی شیاطین که قصد شنود گفتگوی با فرشتگان را دارند پرتاب می شد. وی احتمال می دهد که منظور از این آتش، توصیف ستاره های آتشین، یعنی همان شهاب سنگ ها می باشد. (Ibid: P۱۰۸)

ایشان در بخش دیگری از مقاله تحت عنوان؛ ستارگان نامشخص، با اشاره به برخی از سوره های متقدم قرآن کریم، تصریح کرده است که عبارت های که حاوی سوگند می باشند به آسانی قابل فهم اند اما در ادامه می گوید سوگند به ستاره در برخی از سوره ها نظیر؛ سوره طارق، واژه طارق در آیه اول نامشخص و مبهم است، و آیه سه از این سوره «النَّجْمُ الثَّاقِبُ» را با آیه ده از سوره صافات واژه «ثاقب» مقایسه کرده است و می گوید «ثاقب» صفت شهاب است. و از طرف دیگر سوگند در سوره واقعه «اقسم بالمواعج النجوم» را مبهم می داند و کواکب و ماه و خورشید در سوره یوسف را از پدیده های ناشناخته بشمار آورده است. (Ibid: P۱۰۸)

در بخش آخر از مقاله به ستارگان مشخص اشاره کرده است وی معتقد است که در قرآن کریم فقط یکبار به ستاره ای با لفظ عربی اش اشاره شده است (وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشُّعْرَى) (نجم/۴۹). وی منظور از «الشعری» را ستاره کلب اکبر، همان شعرای یمانی که درخشنده ترین ستاره ثابت در آسمان، دانسته است. همچنین در این بخش به آیات ۱۵-۱۶ سوره تکویر اشاره

کرده است و منظور از این آیات را پنج سیاره مورد آشکار نظیر؛ عطارد، زهره، مریخ، مشتری و زحل دانسته است). (Ibid: P109). همچنین باید افزود؛ این خاورشناس در قسمت کتاب شناسی، منابعی را که به آنها استناد کرده در دو بخش منابع اسلامی و غربی آورده است و به کتاب انزیه ابن قتیبه، کتاب المخصص اسماعیل مرسی استناد کرده است.

در ذیل ادعای این خاورشناس پیرامون مباحث سیاره و ستاره پیرامون آیات قرآن آورده را مورد نقد و بررسی قرار می دهیم.

نقد و بررسی:

پرواضح هست که در قرآن کریم حدود دویست آیه پیرامون سیارات و ستارگان و اجرام آسمانی و کیهان شناسی سخن رفته است. آیات مطرح شده در قرآن کریم کوچکترین تناقضی با یافته های جدید و علمی در حوزه سیارات و ستارگان و مدل های کیهان شناسی ندارد بلکه الهام بخش پیش بینی های جدید علم اختر شناسی و کیهان شناسی است. ابتدا به تعریف واژه شناسی آسمان می پردازیم.

آسمان (سماء) در عربی از ریشه سمو، سمی، سُمُو به معنای علو و بلندی ذکر شده است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ۲۳۶)

همچنین راغب در مفردات هر بالایی نسبت به پایین آن را آسمان و هر پایین نسبت به بالای آن را زمین نام برده است. (راغب، ۱۴۲۶ق، ص ۴۲۷).

واژه «سما» در قرآن کریم به صورت مفرد صد و بیست بار و بصورت جمع صدو نود بار بکار رفته است. (عبدالباقی، ۱۴۰۸ق، صص ۴۵۹-۴۶۵) واژه آسمان در قرآن هم بصورت مادی در قالب هوای فشرده اطراف جو زمین، اجرام و کرات آسمانی، محل قرار گرفتن ستارگان و سیارات، جهت بالا و هم بصورت معنوی بکار رفته است. در خصوص هفت آسمان نظریات گوناگونی وجود دارد که غالب نظریات منحصر دانستن آسمان به عدد هفت می باشد، البته باید گفت هر یک از هفت آسمان قرآنی توسط خود قرآن با عناوین خاصی معرفی گردیده و بر سیارات فوقانی زمین قابل انطباق می باشد. با دقت پیرامون آسمان های هفتگانه نتیجه گرفته می شود که در بسیاری از آیات قرآن کریم سخن رفته است و بسیاری از مفسران در ذیل آیات اشاره به این موضوع داشته اند و معتقدند که موضوع هفت آسمان قبل از اسلام در سایر ادیان یهودیت و مسیحیت مطرح بوده است.

البته آسمان های هفتگانه را برخی همان سیاره های هفت گانه؛ عطارد، زهره، مریخ، مشتری، زحل، ماه و خورشید می دانند (زمانی قمشه ای، ۱۳۸۱، ص ۲۸۴).

در آیاتی از قرآن کریم به جایگاه خورشید و ماه در مسیر و مداره های معین اشاره رفته است.

پیرامون آیه ۳۸ از سوره مبارکه یس باید افزود که در مکانیک سماوی برای اجرام آسمانی، مسیر حرکت مساحبه می‌گردد و این آیه به وضوح به حرکت خورشید اشاره دارد اجرام را نمی‌توان روی مسیرهای ناپایدار مشاهده کرد و مسیرهای مشاهده برای اجرام آسمانی مسیر های پایدار و مستقر هستند.

باید گفت در تعبیر این آیه اشاره ای پر معنی بکار رفته است و آن نظام سال شمسی که از حرکت خورشید در برج‌ها حاصل می‌گردد نظامی که به زندگی بشر نظم و برنامه می‌دهد منظور از «منازل» همان منزلگاههای بیست هشتگانه ای است که ماه قبل از تاریکی مطلق طی می‌کند زیرا هنگامی که ماه سی روز تمام باشد تا شب بیست و هشتم قابل رؤیت است که با تعبیر بسیار لطیف به صورت شاخه کهنه قوسی شکل زرد رنگ خرما بکار رفته است. (نک: مکارم شیراز، ۱۳۷۴ ج ۱۸، ص ۳۸۳). یعنی این حرکت به زیبایی تمام به عرجون قدیم تشبیه شده است چرا که ماه به دور زمین در مسیر بیضوی به دایره حرکت می‌کند و از سویی زمین به عنوان مرکز نیرو این دایره ثابت نیست و به دور خورشید می‌گردد. بنابراین باید گفت این منزلگاهها کاملا دقیق و حساب شده است بطوری که منجمان از صد سال قبل طبق اطلاعات دقیقی که دارند آن را پیش بینی می‌کنند. این مطلب خط بطلان بر ادعای این خاورشناس می‌کشد.

همچنین با دقت در آیات ۳۸ و ۳۹ از سوره مبارکه یس (وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ؛ وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ). (۳۸ و ۳۹/یس) و همچنین در آیه ۵ از سوره مبارکه یونس (هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (یونس/۵) باید گفت خداوند برای ماه منزل گاههایی مقدر کرد تا شمار سال‌ها و حساب زندگی و کار خویش را بداند. یعنی ماه از نخستین شب که هلال باریکی بیش نیست تا نیمه ماه رو به افزایش می‌رود و سپس نقصان می‌یابد تا اینکه در تاریکی فرو می‌رود و بار دیگر به شکل هلال ظاهر می‌گردد و همان منزل گاه‌های پیشین را طی می‌کند و این دگرگونی، عبث و بیهوده نیست بلکه یک تقویم بسیار دقیق و زنده و طبیعی که عالم و جاهل می‌توانند آنرا بخوانند و حساب کارها و امور خود را بدانند و این اضافه برنوری است که ماه به ما می‌بخشد. (برای مطالعه بیشتر نک: مکارم شیرازی، ج ۸، ص ۲۲۴؛ برای حالات ماه نک: ج ۲، ص ۶).

از سویی دیگر در آیه ۴۰ از سوره مبارکه یس (لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) دو مطلب ویژه به چشم می‌خورد و اینکه خورشید و ماه هیچ وقت همدیگر را درک نخواهند کرد و این از حرف «لا» در آیه مشهود است (طباطبایی، ج ۱۷، ص ۱۳۴) درحالیکه نظراتی وجود دارد که ماه و خورشید همدیگر را هم پوشانی می‌کنند و به هم نزدیک می‌شوند و این تصور ناشی از این می‌شود که ماه و خورشید در منطقه البروج حرکت می‌کنند اما مسیر حرکت این دو جرم آسمانی هیچ گاه در فضا مسیر همدیگر را قطع نمی‌کند

نکته دیگر عدم سبقت شب و روز است و قطعیت این آیه در عدم سبقت شب از روز پشتوانه ای قوی از اصل بقای اندازه حرکت زاویه ای است. و بالاتر از آن بیانگر تدبیری است دائمی و خلل ناپذیر، مدت معینی ندارد تا بعد از تمام شدن آن مدت به وسیله تدبیری دیگر نقض گردد.

در نتیجه معنای آیه را می توان چنین بیان نمود که خورشید و ماه همواره ملازم آن مسیری هستند که برایشان ترسیم شده است نه خورشید به ماه می رسد و نه شب از روز جلو می افتد (همان؛ مکارم شیرازی، ج ۱۸، ۳۸۲ و ۳۸۳).

درباره واژه «بروج» در آیه (وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ؛ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ؛ إِلَّا مِنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ) (حجر ۱۶-۱۸) باید گفت مفسرین واژه «بروج» را به معنی قصر و یا «برج» در اصل معنی ظهور دانسته اند و به همین جهت آن قسمت مخصوصی از دیوار شهر و محل اجتماع لشکر که بروز و ظهور خاصی دارد را بروج می نامند، از این رو روشن می گردد برج های آسمانی اشاره به منزلگاههای خورشید و ماه است و به تعبیر دقیقتر هنگامی که از کره زمین به ماه و خورشید نگاه می کنیم در هر فصل و موقعی از سال آنها را در مقابل یکی از صور فلکی می بینیم. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲/ص ۲۰۱-۲۰۳؛ مکارم شیرازی، ج ۱۱/ص ۱۸). نکته مهم دیگری که باید به آن توجه نمود زینت دادن آسمان برای ناظرین است ستارگان درخشان و کواکب فروزانی که اندازه های مختلفی و نورهای متنوعی دارند از همین رو تأکید و اهمیت این موضوع را خداوند در آیات دیگر مورد تکرار و تأکید قرار داده است و در سوره صافات آیات ۶ تا ۱۰ از این سوره مبارکه پیرامون واژه «شهاب» مفسران شیعی نظرات یکسانی دارند این واژه به معنای شعله ی است که از آتش بیرون می آید، همچنین به اجرام روشنی هم که در جو دیده می شوند از این جهت شهاب گفته اند که مانند ستاره ای است که ناگهان از گوشه ای از آسمان بیرون آمده به سرعت می رود و پس از لحظه ای خاموش می شود.

علامه طباطبایی در ذیل آیات ۶-۱۰ سوره صافات (إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ؛ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ؛ إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ) آورده است ظاهر معنی آیات این می شود ما در آسمان برج ها و قصر ها که همان منزل های آفتاب و ماه است را قرار دادیم و آن را برای بینندگان به زینتی آراستیم و آن زینت همانا نجوم و کواکب است و آسمان را از هر شیطان رانده شده حفظ کردیم و به محض نزدیک شدن شهابی مبین دنبالش می کنند کلمه «ثاقب» از «ثقوب» به معنای فرو رفتن و نفوذ چیزی در چیزی است ایشان معتقدند شهاب را از این جهت «ثاقب» نامیده اند که از هدف خطا نمی رود و همواره به هدف می خورد. (طباطبایی، ج ۱۷/ص ۱۸۶) البته علامه طباطبایی نظراتی که پیرامون تفسیر شهاب در تفسیر فخر رازی و علامه آلوسی وجود دارد را خط بطلان می کشد و بیان می کند که ذکر این موارد مانند کرسی، عرش، لوح... از باب مثالهایی است که به منظور تصویر حقایق خارج از حس زده شود تا آنچه خارج حس است به صورت محسوسات در افهام بگنجد (همان/ ۱۸۷).

همچنین باید گفت دو گونه مانع در برابر نفوذ شیاطین به صحنه آسمان وجود دارد و طبق گفته مفسرین مانع اول قذف و طرد از هر جانب می باشد که بوسیله «شهب» صورت می گیرد و مانع دوم «شهاب ثاقب» می باشد و کسانی که قصد دارند به «ملاء اعلی» برای استقراق سمع نزدیک شوند اصابت می گردند.

البته از نظر علمی لازم به ذکر است پیرامون آیه (وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ) (انبیاء/۳۲) که در فضای بین سیارات و سنگ ها و ذرات بسیاری بصورت سرگردان وجود که با سرعت سرسام آوری در جهات مختلف در حرکت اند و در طول شبانه روز میلیون ها عدد از این اجرام ریز و درشت به جو زمین برخورد می کنند و در اثر اصطکاک با جو می سوزند و خاکستر آن بر جو زمین و سطح زمین افزوده می شود باید گفت چگالی جو زمین در سطح دریا حدود ده به توان نوزده، ذره بر سانتی متر مکعب است در سطح زمین وقتی با سرعت معمولی حرکت می کنیم وجود جو زمین را احساس نمی کنیم ولی زمانی که سرعت حرکتمان بالا می رود وجود جو و مقاومت آن را متوجه می شویم البته در لایه های بالای جو تعداد ذرات ده به توان هشت، می رسد و حدود یکصد میلیارد بار ضعیفتر از سطح دریا می رسد وضعیت خلاء وجود دارد اما به دلیل سرعت نسبی چند کیلومتر بر ثانیه اجرام سرگردان هنگام برخورد با این محیط رقیق، جو را مثل سپری در مقابل خود خواهند دید جو زمین موهبتی است که ضمن داشتن چگالی مناسب در سطح زمین برای جابجایی روان در سرعت های پایین، امکان حمل و نقل هوایی در سرعت های پایین را می دهد (نصیری قیداری، ۱۳۸۹، ص ۵). بنابراین از اکسیژن آن برای ادامه حیات و تنفس استفاده می کنیم و کلیه تغییرات اقلیمی، ورزش باد و بارندگی و تنظیم رطوبت نسبی در آن صورت می گیرد. البته نکته مهم دیگری وجود دارد و اینکه وجود لایه ازن در آن مانع از عبور امواج ماوراء بنفش خورشید می گردد مثل سپری محکم و سقفی محفوظ در مقابل برخورد سنگهای آسمانی به سطح آن عمل می کند.

درباره هلال ماه های نو که در قرآن کریم در آیه (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْهَلَالِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ...) (حج/۱۸۹) تذکر داده شده است، اصل این واژه هلال ماه است (راغب، ۱۴۱۲ق، ۸۴۳).

باید گفت که در حقیقت ماه یک تقویم طبیعی برای عموم افراد بشر در هر نقطه ای از جهان است و یکی از امتیازات قوانین اسلامی قرار داشتن دستورات آن بر طبق مقایس های طبیعی می باشد لذا اسلام مقایس را گوناگون قرار داده است و در مورد تعیین وقت غروب آفتاب و طلوع فجر، گذشتن خورشید از نصف النهار و رؤیت ماه قرار داده است از این رو برتری و امتیاز ماه های قمری نسبت به ماه های شمسی مشخص می گردد، هر چند حرکات هر دو از کواکب آسمان مشخص می گردد ولی ماه های قمری برای همه قابل مشاهده هستند در حالی که ماههای شمسی را فقط منجمان با ابزارهای نجوم شناسی تشخیص می دهند. در نتیجه از آیه روشن می گردد که حج و تعیین موسوم به وسیله هلال ماه بوده است و از سویی بی اساس بودن سخن این خاورشناس روشن می گردد که هدف آیه

فقط مشخص نمودن مراسم حج نبوده بلکه علاوه بر بطلان نمودن رسوم خرافی پیرامون مراسم حج، آیه معنی وسیع تر و عمومی تری را گوشزد می کند. (مکارم شیرازی، همان، ج ۲/ ص ۱۵؛ نک: طباطبایی، همان، ج ۲/ ۱۸۹ و ۱۹۰)

پرواضح است نظم و برنامه ریزی لازمه زندگی فردی و اجتماعی هر انسانی می باشد بر همین اساس، خداوند اسباب این نظم را در اختیار انسان قرار داد و حرکات منظم کره زمین به دور خود و به دور خورشید و همچنین گردش منظم ماه را وسیله ای برای نظام زمان مندی قرار داد تا برنامه های زندگی اعم از مادی و معنوی تحت نظام درآید.

پیرامون لغات و واژگان سماوی باسد گفت که، پرواضح است که لغات سماوی بصورت ویژه در قرآن کریم بکار رفته است در سوره ق می فرماید: (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ) (ق/۶) همانطور که می دانیم زینت یافتن آسمانها به النجوم، المصابیح، الشمس در تعریف واقعی کلمه همان منظومه سماوی است که در آیات قرآن کریم به آن تصریح شده است

می توان گفت که النجوم و بمصابیح به معنی الشمس و الكواكب و البروج به معنی سیارات می باشد. چرا که در قرآن کریم الكواكب با ریشه کوكب پنج بار در آیات بکار رفته است بنابراین در مناظره ابراهیم خلیل الله با قومش (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) (انعام/ ۷۶).

کوکبا در آیه فوق اشاره به سیاره دارد نه ستاره، چرا که مفسران نیز به سیاره زهره اشاره کرده اند که درخشان ترین جرم سماوی پس از خورشید و ماه می باشد. (مکارم شیرازی، ج ۵، ص ۳۱۳) بطوریکه فاصله ی ظهور و افول سیارات خاص با زمان کمتری نسبت به ستارگان رخ می دهد و پرنورترین ستاره در آسمان، ستاره ی شبانگاه می باشد از طرفی در روایتی از امام رضا (ع) وجود دارد که منظور از این ستاره زهره بوده است، عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷۳۵ و ۷۳۶). همچنین در رد گفته این خاورشناس پیرامون سوگند های قرآنی باید بیان کرد که؛ خداوند برای اثبات حقانیت خود به قسم یاد کرده و در بسیاری از آیات برای آنچه می خواهد اثبات کند به قسم روی می آورد و سوگند های قرآن به مقسم به های مختلف بویژه به ماه، خورشید و ستارگان عین بینه است.

از اینرو برای توجه دادن انسان به منافع فراوانی که وسیله رحمت و نعمت و مظهر یگانگی و وحدانیت خداوند است و آثار نامتناهیش در آن متجلی شده با تأکید سوگند یاد کرده است و پیرامون آیه (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) باید متذکر شد، لا در اینجا به معنی نفی نیست و اکثر مفسران آن را زائده و برای تأکید دانسته اند. و منظور از «مواقع نجوم» جایگاه ستارگان، مدارات و مسیر آنها می باشد (طباطبایی، ج ۱۹/ ص ۹۱؛ مکارم شیرازی، ج ۲۳/ ص ۸۲) البته به هنگام نزول این آیات غالب مردم اهمیت این سوگند رو نمی دانستند که امروزه برای ما مشخص شده

است که ستارگان آسمان هر کدام جایگاه ویژه و مشخصی دارند و مسیر و مدار آنها طبق قانون جاذبه و دافعه تعیین می شود بسیار دقیق و حساب شده و سرعت و سیر آنها با برنامه ریزی دقیق است. با دقت در نکات تفسیری این آیه بطلان گفته این مستشرق روشن می گردد. برای اطلاع بیشتر نک: به نکات تفسیری مکارم در تفسیر نمونه)

این مستشرق در اکثر جاها که استناد به آیات پیرامون نجوم کرده تفسیر و اشارت های قرآنی را به بهره گیری از نظریه بطلمیوسی دانسته است که باید گفت نظریه هیئت بطلمیوس که همراه با نظریه و فرضیاتی بود که هنوز به درجه حقیقت علمی ثابت نشده بود و بسیاری از دانشمندان معتقد به «مرکزیت زمین» شده و آن را یقین پنداشته و با رشد دانش و مطالعات جدید علوم تجربی ثابت شد تمام این نظریه ها باطل است در حالی آیات قرآن کریم برجای خود ثابت و استوار بود و حکم به کروی بودن زمین در ۱۴۰۰ سال پیش داده بود. بنابراین حقایق دینی و قرآنی با حقایق علمی منافات ندارد. (برای مطالعه بیشتر نک: الخطیب، ترجمه مشری، ۱۳۸۱، فصل دوم)

پر واضح است که قرآن کریم به عنوان مجموعه ای از عبارات و الفاظ عالیله ای است که دل بر معانی ویژه دارد از سویی جهان علم با مجموعه ای از فرضیه و تئوری ها و مشاهدات عینی است که در این جا باید گفت که آیا می توان به رابطه ای قابل اعتنا در این مورد بیان کرد و یا خیر، از طرفی اگر رابطه ای وجود داشته باشد باید از نوع هماهنگی مستمر باشد و یا به اشکال دیگری وجود داشته باشد. از نظر علمی، وجود پدیده و یک حقیقت مورد تردید و یا قطعی و یا مورد مشاهده است.

بنابراین اگر رد پای آن در عبارات قرآنی به چشم بخورد دلالت الفاظ بر وجود آن پدیده چهار حالت دارد و می توان به لحاظ علمی جنبه احتمالی داشته باشد و عبارات قرآن نیز دلالت احتمالی را بیان می کند و یا از سویی دیگر به لحاظ علمی جنبه قطعی و مورد مشاهده دارد ولی به لحاظ عبارات قرآنی قطعی نیست، از طرف دیگر به لحاظ علمی جنبه احتمالی دارد و دلالت عبارات قرآن بر آن قطعی است و یا به لحاظ علمی قطعی و قابل مشاهده است و به لحاظ عبارات قرآن نیز قابل اثبات است. (برومند، ۱۳۸۴، ص ۲۴۱-۲۴۲)

در نتیجه باید گفت؛ در حالت چهارم توجیه علمی امکان پذیر است و از قوت و قدرت بیشتری برخوردار است و این مصداقی بر توجیه علمی اعجاز قرآن کریم می باشد، موریس بوکای در این زمینه می گوید؛ در قرآن کریم اشاراتی به پدیده هایی است که بشر قابلیت درمیان را دارد هرچند که از سوی دانش نو تأیید نشده باشد و ایشان می گویند قرآن کریم اشاراتی راجع به سیاراتی شبیه زمین در جهان دارد، (نک: مقایسه میان تورات و انجیل، قرآن و علم، ص ۱۷۵). از اینرو آنچه را که قرآن کریم در این زمینه تذکر داده و به آنچه در مورد نجوم گفته شد و آن تسخیر فضا است، و از آزمایش های موشک های فضا پیما دیر زمانی گذشته است و امروزه

انسان با وجود امکانات مادی به تفحص فضا پرداخته است و اینجاست که پی می بریم آیاتی از قرآن کریم پیشگویی می کرده است که روزی بشر به چنین پیروزی دست خواهد یافت و این پیشگویی نیز تحقق یافته است.

همچنین پدیده گسترش کیهان و آنچه در قرآن که بصورت اشاره های لطیف بکار رفته است از مصادیق رابطه قرآن و علم است که توجیه علمی دارد در سوره ذاریات آیه ۴۵ بر پایی آسمان با فعل ماضی بیان شده است و برای وسعت بخشیدن بسیار لطیف با حال استمراری بیان می گردد «و انا لموسعون» و این گسترش در حال حاضر نیز صادق است. و قرآن کریم در ۱۴۰۰ سال پیش به این پدیده اشاره کرده است و امروزه با پیشرفت ابزار علم پرده از این گسترش برداشته شده است و حقایق قرآن کریم با قرینه ای مناسب بیان شده است. (برومند، همان، ص ۲۴۵).

کلام آخر، اینکه این نویسنده در جای جای مقاله خود بیان می کند که آیات تداعی کننده هیئت بطلمیوسی است باید گفت که برخی از علمای اسلامی تحت تأثیر این نظریه قرار گرفته اند که بعدها با پیشرفت علم و نجوم عدم صحت این نظریه ها ثابت شده است.

نتیجه گیری:

نوسینده مقاله اشارت های قرآنی پیرامون سیاره و ستاره را برگرفته از فرهنگ عصر نزول دانسته است وی در استناد آیات به نجوم و مباحث کیهان شناسی دچار شک و تردید شده و در برخی از جاها دیده می شود دیدگاه اش عالمانه و بدون تعصب است مقاله تحت عنوان سیاره و ستاره است اما مباحث گوناگونی مربوط به آسمان و کیهان شناسی است را تکرار می کند وی در استناد به آیات و اشارت های قرآنی که بیانگر مباحث علمی می باشند دچار تشکیک شده و آیات قرآن را برای شناسی مباحث نجوم و هفت آسمان مبهم می داند.

در بررسی منابع و مأخذ نیز عموماً به آثار متقن و معتبر عنایت نداشته است وی در تمامی مباحث پیرامون ستاره و سیاره به کتب اهل سنت بویژه این قتیبه، سفر پیدایش و منابع یهودی - مسیحی ارجاع داده است که این می تواند ناشی از عدم دسترسی او منابع اصیل بویژه شیعی باشد.

در نتیجه ادبیات قرآن کریم که بیش از ۱۴۰۰ سال می گذرد همان ادبیات نوین پیرامون آیات نجوم و کیهان شناسی است که هیچ گونه تناقض و ناهماهنگی بین آیات و آنچه امروزه از علم نجوم وجود دارد دیده نمی شود. و در پرتو پیشرفت دانش تجربی و کشفیات و دستاوردهای قطعی علمی و مورد مشاهده که اثبات شده اند می توان به بینش و ادراک بیشتری نسبت به آیات قرآن کریم و جهان هستی، و معرفت به خداشناسی دست یافت و پرده از اسرار الهی برداشت.

خردنامه قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - تخصصی

منابع و مأخذ

- ***قرآن کریم
- ۱- برومند، محمد حسین، ۱۳۸۴، نقد و بررسی روشهای تبیین حقانیت قرآن، قم: انتشارات عرش اندیشه.
 - ۲- جوهری، اسماعیل بن حماد. صحاح اللغة، ۱۴۰۴ق، ج ۶. بیروت: دارالعلم.
 - ۳- الخطیب، عبد الغنی، ترجمه مبشری، اسدالله، ۱۳۸۱، قرآن و علم امروز، تهران: انتشارات عطائی، چاپ دوم.
 - ۴- دبیر، ذبیح الله، ترجمه مقایسه میان تورات و انجیل، قرآن و علم.
 - ۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه، چاپ اول.
 - ۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۲۶ق، المفردات لالفاظ القرآن، نشر ذوی القربی، چاپ پنجم.
 - ۷- زمانی قمشه ای، علی، ۱۳۸۱، هیئت و نجوم اسلامی، نشر سماء چاپ اول.
 - ۸- زمانی قمشه ای، علی، ۱۳۸۱، هیئت و نجوم اسلامی، نشر سماء، بی جا.
 - ۹- سعیدی روشن، محمد باقر، ۱۳۸۳، تحلیل زبان قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
 - ۱۰- طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج ۲، ۱۲، ۱۹، ۱۷، ترجمه موسوی همدانی، ۱۳۷۴، قم: انتشارات جامعه اسلامی مدرسین حوزه قم.
 - ۱۱- عبدالباقی، محمد فواد، ۱۴۰۸ق، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، منشورات ذی القربی.
 - ۱۲- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، نورالتقلین، ج ۱، قم: انتشارات اسماعیلیان.
 - ۱۳- کینگ، ترجمه راضیه سادات موسوی، ۱۳۹۴، چشم انداز نجوم دوره اسلامی، سال چهارم.
 - ۱۴- کینگ، دیویدا، ترجمه، موسوی، راضیه سادات، ۱۳۹۴، چشم انداز نجوم اسلامی، مجله میراث علوم اسلامی، سال چهارم، چاپ اول.
 - ۱۵- گوهری، مریم، ۱۳۹۷، «نقش علوم تجربی در ترجمه قرآن کریم در حوزه آیات»، دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، شماره ۱۰، دوره پنجم، ۱۴۷-۱۷۹.
 - ۱۶- مطهری نیا، محمود، ۱۳۸۸، مستشرقان و نبی اعظم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
 - ۱۷- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، ج ۱، ۲، ۸، ۱۱، ۱۸، ۲۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
 - ۱۸- نصیری قیداری، سعدالله، ۱۳۸۹، طراحی و ساخت تلسکوپ های اپتیکی و رادیویی، انتشارات گیتاشناسی.

1 - Brill: Leiden-Boston. 4 Planets and Stars. Encyclopedia Of The Quran. V. 200 Paul Kunitzsch - 1. 2004

بررسی تطبیقی حضرت عیسی مسیح از دیدگاه قرآن و کتب مقدس انجیل و تورات

رودابه رضائی^۱

زهرا رضائی^۲

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۸

چکیده

این مقاله با هدف بررسی تطبیقی حضرت عیسی مسیح علیه السلام از دیدگاه تورات و انجیل و قرآن به روش تحلیلی-توصیفی می باشد. تورات و انجیل و قرآن کریم از کتب آسمانی است که از بین آنها فقط قرآن مصون از تحریف و تغییر مانده است. با بررسی مطالب آنها مشخص می شود که موضوع هایی در این سه کتب بحث شده ولی در آن اختلاف وجود دارد. مسئله عیسی مسیح و تولد و پیامبری او از مواردی است که در این سه کتاب بحث شده است و در موضوع عیسی مسیح و شؤن زندگی فردی و پیامبری او بین این سه کتب اختلاف نظری وجود دارد. با بررسی نظر تورات و انجیل و قرآن در مورد حضرت مسیح و زندگی ایشان پی می بریم که در تورات و انجیل اجداد مختلفی را برای عیسی مسیح قائل شدند و در مورد نسب هم توافقی وجود ندارد و حتی نسب ایشان را در مواردی منتهی به افرادی که ولد الزنا هستند می دانند و در مورد پدر حضرت نیز توافقی ندارند و چند پدر برای ایشان نام می و در مورد رحلت آن حضرت عقیده به مصلوب شدن ایشان با وضع نامناسبی دارند که در شأن پیامبر الهی نمی باشد و با بررسی این نظریات انحرافات در دو کتاب تورات و انجیل محرز می شود و همچنین دو کتاب تورات و انجیل عقاید نادرستی نسبت به مسیح دارند و کارهای ناشایستی به ایشان نسبت می دهند که خداوند در قرآن با آیات الهی تمامی این نظریات را رد کرده و به مقام والای آن حضرت اشاره می کند. بنابراین با تحقیق و بررسی دو کتاب تورات و انجیل در مورد عیسی مسیح و زندگی ایشان می توان موارد بی شماری از تحریف را مشاهده کرد و با بررسی آیات قرآن در مقایسه با نظریات تورات و انجیل حقانیت قرآن هر چه بیشتر برای ما ثابت شده و عقاید باطل و خرافی و ساختگی در تورات و انجیل هر چه بیشتر نمایان می شود.

واژگان کلیدی: مسیح، مصلوب، تثلیث، رحلت، اجداد، نسب

۱- مقدمه

در کتب آسمانی در مورد حضرت مسیح علی نبینا و آله و علیه السلام و زندگی فردی ایشان اشاراتی شده است. تورات، کتاب موسی است که گاهی اسفار پنج گانه نامیده می شود، مقدس ترین کتاب یهودیان است و شامل سفر پیدایش، سفر خروج، سفر لاویان، سفر اعداد، سفر تثبیه است. و چهار کتاب آغازین عهد جدید انجیل خوانده می شود که شامل لوقا، متی، مرقس و یوحنا می شود. هر یک از این اناجیل در اصل ایمان به مسیح برخاسته از مردگان را اعلام می کند و معنی و مفهوم زندگی عیسی مسیح را برای مسیحیان توضیح می دهند. انجیل و تورات از کتاب های مقدسی است که محکوم به تحریفند ولی در آنها اشاراتی به شخصیت و زندگی عیسی مسیح شده است، از طرفی می دانیم که قرآن یگانه کتاب آسمانی مصون از تغییر و تحریف است و آشکار است که هر نوشته ای که مخالف با قرآن باشد محکوم به بطلان است و تعدادی از آیات قرآن مختص به حضرت عیسی است که مخالف با آیات تورات و انجیل می باشد و ما در صدد هستیم تادیدگاه تورات و انجیل در مورد حضرت مسیح را به واسطه دیدگاه قرآن نقد و بررسی کنیم.

نزدنامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی- تخصصی

دوره اول
شماره اول
پاییز و زمستان

۱۳۸

این مقاله درباره شؤن و ویژگی های فردی زندگی حضرت عیسی در تورات و انجیل و قرآن می باشد. که به نسب حضرت عیسی اشاره شده، همچنین نظر انجیل در مورد اسامی افرادی که به عنوان پدر برای عیسی مسیح معرفی شده بودند پرداخته می شود، که با توجه به نظر قرآن پدر داشتن عیسی مسیح و در ادامه به پیامبری و تبلیغ حضرت عیسی در تورات و انجیل و قرآن می باشد و همینطور در مورد عقاید نادرست نسبت به عیسی مسیح در تورات و انجیل میباید که ابتدا به کارهای ناشایستی که در اناجیل به حضرت مسیح نسبت داده شده پرداخته و سپس به وسیله آیات قرآن مورد تحلیل و بررسی قرار می گیرد. همچنین نسبت های نادرستی که در مورد عیسی مسیح از جمله تثلیث، الوهیت عیسی و فرزند خدا بودن و جدایی دین از سیاست استاز دیدگاه اناجیل مورد بررسی قرار می گیرد و به واسطه آیات قرآن ابطال می شود.

۲- نسب عیسی مسیح علیه السلام در تورات و انجیل و قرآن کریم

۲-۱- اجداد عیسی مسیح علیه السلام

در تورات نسب عیسی مسیح این چنین آمده است: زمانی که وقت وفات حضرت یعقوب علیه و آله رسید، اولاد خود را طلبیده و به ایشان اعلام کرد که هر یک از ایشان در آینده به چه خواهند رسید، از آن جمله در شأن یهودا این عبارت را فرموده اند که: «سلطنت از یهودا و بزرگی از فرزندان او دور نشود تا اینکه شیلو بیاید و قوم ایشان با او جمع شوند.»^۱

۱- تورات، سفر پیدایش، باب ۹۴.

=شیلو در این جا به اتفاق علماء یهود اسم مسیح علیه السلام است^۱. پس بنابراین دو نفر از اجداد عیسی مسیح علیه السلام طبق تورات ، یعقوب علیه السلام و یهودا می باشند . همچنین در تورات از «مؤاب» ، «بن عمی» و «فارص» به عنوان اجداد عیسی مسیح نامبرده شده و به صراحت آمده است که : «یهودا با عروس خود تامار زنا کرد و از وی دو فرزند برایش متولد شد که دو قلو بودند که یکی از آنها فارص و دیگری زرح نام داشت .^۲» ، «بن عمی و رحبعام بن سلیمان از اجداد عیسی مسیح است .^۳» ، «مؤاب و بن عمی دو فرزند لوط می باشند ، که از دو دخترش که در حال مستی با آنان زنا کرد متولد گردید ، و این دو فرزند ، مؤاب و بن عمی سر سلسله ی مؤایبان و عمونیان شدند .^۴» پس نسب عیسی مسیح ، منتهی به دو جده ی مؤایبه و بن عمیه که ولد زنا هستند ؛ می رسد .

اما در اناجیل در مورد نسب مسیح علیه السلام به این صورت است که در انجیل مرقس از اصل و نسب عیسی مسیح چیزی نوشته نشده ، در حالی که انجیل متی با شجره نامه کامل عیسی مسیح ، آغاز می شود .

بنا به گفته ی متی نیاکان عیسی مسیح به هیچ وجه آدمهای معمولی نبودند ، انجیل متی بیست و هشت نسل به عقب بر می گردد و تبار عیسی مسیح را به داود ، نامدارترین پادشاه تاریخ یهود ، و چهارده نسل بیشتر به ابراهیم ، سه طایفه ی همه ی یهودیان می رساند .^۵

از دیگر اختلافات موجود در متی و لوقا این است که در انجیل متی گفته شده «عیسی پسر یوسف بن یعقوب است .» و در انجیل لوقا آمده است که «یوسف پسر هالی است» در انجیل متی آمده : «سألتييل را يکينا آورد» و در انجیل لوقا آمده که : «سألتييل پسر نیری است»^۶

پس با توجه به آنچه تا کنون گفته شد ، آیا می توان احتمال داد که کتب مقدس تورات و انجیل کنونی از جانب خدا باشد؟!

پس از بیان تناقضات مطالب تورات و انجیل ، عدم صحت این مطالب لازم است به بیان دیدگاه قرآن بپردازیم . در قرآن عیسی مسیح از طریق نسب نامه مادریش در خط نوح ، ابراهیم ، و پدر مریم که در قرآن عمران نامیده می شود ، قرار گرفته است . چنانکه خداوند در قرآن می فرماید : «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ»^۷ ، «به حقیقت خدا آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان برگزید .»

۱- حاج بابا قزوینی یزدی ، محضر الشهود فی رد الیهود ، ص ۸۳ .

۲- تورات ، سفر پیدایش ، فصل ۸۳ ، آیات ۳-۶ .

۳- همان ، باب ۴۱ ، جمله ۱۲ .

۴- تکوین تورات ، فصل ۹۱ ، آیات ۸۳-۱۰۳ .

۵- کارنتر هامفری ، کتاب عیسی ، ترجمه حسن کامشاد ، ص ۱۲ .

۶- همان

۷- سوره آل عمران ، آیه ۳۳ -

«ذُرِّيَّةَ بَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»^۱ «فرزندانی هستند برخی از نسل برخی دیگر و خداوند به اقوال و احوال همه شنوا و داناست»

بدین ترتیب عیسی مسیح علیه السلام به وسیله مادرش مریم و عمران پدر مریم از نسل نوح و ابراهیم می باشد .

با توجه به مباحث در اناجیل از اصل و نسب حضرت عیسی (ع) چیزی ننوخته اند و در تورات او را از نسل حضرت یعقوب می دانند اما قرآن کریم او را به واسطه مادرش مریم و عمران پدر مریم از نسل نوح و ابراهیم می داند.

۲-۲- پدر عیسی مسیح علیه السلام

در اسفار پنج گانه در تورات در مورد پدر عیسی مسیح علیه السلام مطلبی بیان نشده است . ولی طبق نظر اناجیل چند پدر برای عیسی مسیح معرفی شده است ، که به ذکر چند مورد می پردازیم :

الف : یوسف نجار: این عنوان به طور آشکار یا کنایه در چند مورد در اناجیل بیان شده که به دو نمونه آن اشاره می شود^۲:

« همه بر وی شهادت دادند و از سخنان فیض آمیزی که از دهانش صادر می شد تعجب نموده گفتند مگر این پسر یوسف نیست ؟^۳ » ، « آیا این عیسی پسر نجار نمی باشد ؟^۴ » با توجه به این موارد عیسی پسر یوسف نجار بوده است .

ب : داوود: در چند مورد عیسی مسیح پسر داوود معرفی شده که به چند مورد آن اشاره می کنیم :^۵ « خداوند تخت پدرش داوود را به او عطا خواهد فرمود .^۶ » « دو کور عقب او افتادند و گفتند پسر داوود بر ما رحم کن^۷ » « تمام آن گروه در حیرت افتاده گفتند : آیا این شخص پسر داوود نیست ؟^۸ »

ج : یوسف - خدا: یوسف و خدا به طور اشتراکی در بعضی موارد به عنوان پدر عیسی مسیح مطرح شده که به دو نمونه آن اشاره می شود :^۹ « عیسی بدو گفت روباهان را سوراخ ها و مرغان هوا را آشیان ها است لیکن پسر انسان را جای سر نهادن نیست .^{۱۰} » « پس همه به او جواب دادند ما از تورات شنیده ایم که مسیح تا به ابد باقی می ماند پس

۱- سوره آل عمران ، آیه ۴۳ .

۲- مصطفی زمانی ، به سوی اسلام یا آیین کلیسه ص ۰۶

۳- انجیل لوقا ، باب ۴ ، جمله ۲۲ .

۴- انجیل متی ، باب ۳۱ ، جمله ۵۵ .

۵- همان ، ص ۱۶ .

۶- انجیل لوقا ، باب ۱ ، جمله ۳۳ .

۷- متی باب ۹ ، جمله ۲۲ .

۸- همان ، باب ۲۱ ، جمله ۲۲ .

۹- همان ، ص ۱۶ .

۱۰- انجیل متی ، باب ۸ ، جمله ۰۲ .

چگونه تو می گویی که پسر انسان باید بالا کشیده شود کیست این پسر انسان . «^۱

د : خدا: پسر خدا بودن عیسی در همه انجیل ها به چشم می خورد چنان چه در اناجیل مرقس و لوقا و یوحنا آمده^۲ و در رساله اول یوحنا آمده است که می گوید : « هر که از خدا مولود شده است گناه نمی کند زیرا تخم او در وی ماند !! »^۳ و در انجیل متی از زبان عیسی آمده است که وی خدا را به عنوان پدر خطاب کرده است و می گوید : « عیسی گفت : ای پدر مالک آسمان و زمین تو را ستایش می کنم که این امور را از دانیان و خردمندان پنهان داشتی . »^۴

و : روح القدس: در انجیل متی آمده است که : « مریم نامزد یوسف بود و قبل از آن که با هم در آیند او را از روح القدس حامله یافتند..... فرشته خداوند در خواب بر یوسف ظاهر شده گفت : ای یوسف پسر داوود از گرفتن زن خویش نترس زیرا آن چه در وی قرار گرفته از روح القدس است . »^۵

آنچه مسلم است این است که علت آبستن شدن هر کس که باشد همان شخص پدر محسوب می شود ، زیرا طبق این عبارت غیر از روح القدس در امر آبستن شدن مریم ، شخص دیگری دخالت نداشته است ، پس روح القدس پدر عیسی است .^۶

با توجه به افرادی که در اناجیل به عنوان پدر برای عیسی مسیح بیان شدند ، به بررسی نظر قرآن در مورد پدر عیسی مسیح پرداخته می شود . قرآن خلقت عیسی مسیح را مانند خلقت آدم می داند و می فرماید : **إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** « در صورتی که آدم نه پدر داشته و نه مادر ، ولی عیسی مادر داشت است و نسبت به حضرت آدم وسیله ی بوجود آمدن عیسی مسیح آسان تر است . »^۷ البته باید گفت دو کتاب تورات و انجیل نیز معتقدند که حضرت آدم بدون وجود پدر و مادر به دنیا آمده است ، چنان چه در تورات آمده است : « پس خدا آدم را به صورت خود آفرید ، او را به صورت خدا آفرید ، ایشان را نر و ماده آفرید . »^۸ ، « خداوند ، خدا پس آدم را از خاک زمین بسرشت . »^۹

و در انجیل متی آمده است که : « خالق در ابتدا ایشان را ، مرد و زن را آفرید . »^{۱۰} بنابراین با اعتقاد به ادیان آسمانی پیدایش عیسی مسیح مستند به دستگاه قدرت الهی

۱- انجیل یوحنا ، باب ۲۱ ، جمله ۳۳ .

۲- مرقس باب ۱ جمله ۱ ، لوقا باب ۴ جمله ۱۴ ، یوحنا باب ۱ جمله ۸۱ .

۳- رساله اول یوحنا باب ۳ ، جمله ۹ .

۴- متی باب ۱۱ ، جمله ۵۲ .

۵- همان ، باب ۱ ، جمله ۲-۹۱ .

۶- مصطفی زمانی ، همان ، ص ۰۶ .

۷- سوره آل عمران ، آیه ۹۵ .

۸- تورات ، سفر پیدایش ، باب ۱ ، جمله ۲۲ .

۹- همان ، باب ۲ ، جمله ۷ .

۱۰- انجیل متی ، باب ۹۱ ، جمله ۴ .

است^۱. همچنین آیاتی از قرآن عیسی مسیح به نام عیسی بن مریم نامیده شده است که در اینجا به چند نمونه آن اشاره می شود: « وَ قَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَ... »^۲، « وَ لَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ »^۳، « وَ جَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ آيَةً وَ... »^۴، « ذَٰلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ... »^۵

در این آیات خداوند عیسی مسیح را به حضرت مریم نسبت می دهد در صورتی که پیامبران دیگر را به پدر یا مادر یا قومشان نسبت نمی دهد. به طور مثال در قرآن تعبیر « محمد بن عبدالله » مشاهده نمی شود.^۶ بنابراین تعبیر به « ابن مریم » در این آیات برای توجه دادن به این حقیقت است که عیسی مسیح تنها از مادر و بدون دخالت پدری، به فرمان پروردگار متولد شد و این تولد خود از آیات بزرگ قدرت پروردگار بوده است.^۷ و از آنجا که این تولد استثنایی رابطه ای با عیسی مسیح و مادرش مریم دارد هر دو را به عنوان یک آیه و نشانه می شمرد چرا که این دو « تولد فرزندی بدون دخالت پدر و همچنین باردار شدن مادری بدون تماس با مرد، در واقع یک حقیقت هستند با دو نسبت متفاوت. »^۸

با توجه به آیات قرآن کریم حضرت عیسی فقط از مادر متولد شده و به هیچ عنوان پدری نداشته و همه دیدگاه های مختلف یهودیان در تولد و مسیحیان در انجیل مبنی بر پدر داشتن حضرت عیسی(ع) را رد می کند. و قرآن صریحا عیسی را فرزند مریم معرفی کرده است.

۳- تولد مسیح طبق نظر تورات و انجیل و قرآن کریم

در تورات در اسفار پنج گانه راجع به تولد عیسی مسیح مطلبی بیان نشده است و در اناجیل نیز در مورد نحوه تولد عیسی مسیح در دو انجیل متی و لوقا^۹ مطلب جدیدی غیر از آن چه در قسمت های قبلی که مربوط به بارداری مریم بود بیان شده نیامده است. فقط در انجیل متی آمده است که: « پس از آن که یوسف شوهر مریم بواسطه ی روح القدس از بارداری و پاکی مریم آگاه شد مریم را به خانه خود آورد اما تا زمانی که مریم پسر خود را به دنیا نیاورد با او همبستر نشد و کودک را عیسی نام نهاد. »^{۱۰}

و همچنین در انجیل برنابا نیز در مورد نحوه تولد عیسی مسیح آمده است که زائیدن

۱- مصطفی زمانی همان، ص ۴۷.

۲- سوره ی نساء، آیه ۷۵۱.

۳- سوره ی زخرف، آیه ۷۵.

۴- سوره ی مؤمنون، آیه ۵۵.

۵- سوره ی مریم، آیه ۴۳.

۶- مترجمان، تفسیر هدایت، ج ۱، ص ۷۲۵.

۷- مصطفی زمانی، همان، ص ۲۷.

۸- ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه ج ۴۱، ص ۲۵۲.

۹- انجیل لوقا، باب ۱، جملات ۸۳-۶۲.

۱۰- انجیل متی، باب ۱، جملات ۵۲-۸۱.

مریم عیسی را بدون درد و الم بوده است.^۱

و اما در قرآن درباره نحوه تولد حضرت عیسی مسیح آمده است که: « وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مَرْیَمَ اِذِ انتَبَذَتْ مِنْ اَهْلِهَا مَکَانًا شَرْقِیًّا »^۲ (و در این کتاب ، مریم را یاد کن ، هنگامی که از خاندانش جدا شده و در مکانی شرقی قرار گرفت .)

« فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا اِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِیًّا »^۳ (آنگاه دور از دیگران برای خود پرده ای قرار داد ، در این هنگام ماروح خود (روح القدس) را به سوی او فرستادیم ، پس به شکل انسانی راست قامت بر او نمایان شد .)

این آیات اشاره به این مطلب دارد که مریم علیها السلام از خویشاوندان و آشنایان خود کناره گیری نمود و در جایی از ناحیه شرقی بیت المقدس که برای عبادت خود مهیا کرده بود عزلت گزید . و سبب این که مریم علیها السلام سمت شرقی را انتخاب کرد این بود که مسیحیان سمت مشرق را به این جهت با عظمت می پنداشتند که محل طلوع انواری بود و آنان جهات شرقی را از سایر جهات افضل و برتر می دانستند . و در سمت مشرق مریم علیها السلام بین خود و دیگران حجابی قرار داد و این حجاب به چهار معنی آمده : ۱- کوه ۲- پوشاک و پرده ۳- هر چیزی که مانع باشد . ۴- دیوار که معنی دوم و چهارم با ظاهر آیه سازش بیشتری دارد .^۴ و با توجه به آیه هفدهم بعضی گفته اند مریم علیها السلام در خود مسجد منزل کرده بود و هر وقت حیض می شد از آنجا بیرون شده به خانه زکریا می رفت و چون پاک می شد دوباره به مسجد بر می گشت تا آن که روزی پرده ای به دور خود کشیده بود تا غسل کند که ناگهان جبرئیل به صورت مردی جوان بر وی ظاهر شد و بشارت پیدایش عیسی مسیح را به حضرت مریم داد .^۵

درباره نحوه تولد عیسی مسیح علیه السلام در قرآن خداوند می فرماید : فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ اِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَالْیَتْسَنِیْ مِنْ قَبْلِ هَاذَا وَ کُنْتُ نَسِیًّا مَنْسِیًّا .^۶ آنگاه که درد زاییدن او را به کنار درخت خرما می کشانید و از شدت حزن و اندوه با خود گفت : ای کاش من پیش از این مرده بودم و از صفحه عالم به کلی نامم فراموش شده بود .

این آیه اشاره به این مطلب دارد که : وقتی حضرت مریم دچار درد زایمان شد ، به مکانی دور از قوم خود رفت که بسیاری معتقدند شهر ناصره بوده و شاید در آن شهر نیز حضرت مریم پیوسته در خانه می مانده و کمتر بیرون می رفت . و مریم می خواست در آن جا وضع حمل نماید که دچار ترس نیز شده بود

و ترس حضرت مریم تنها از تهمت های آینده نبود بلکه مشکلات و مصائب دیگر مانند

۱- انجیل برنلیا ، فصل ۳ ، ققره ۰۱ .

۲- سوره مریم ، آیه ۶۱ .

۳- سوره مریم ، آیه ۷۱ .

۴- محمد جواد نجفی خمینی ، تفسیر آسان ، ج ۱ ، ص ۳۹ .

۵- سید محمد باقر موسوی همدانی ، ترجمه تفسیر المیزان ، ج ۴۱ ، ص ۵۴ .

۶- سوره مریم ، آیه ۲۲ .

وضع حمل بدون قابله و دوست و یاور، در بیابانی تنها، نبودن محلی برای استراحت، آبی برای نوشیدن و غذایی برای خوردن، وسیله نگهداری کودک، اینها اموری بودند که حضرت مریم را می آزرندند. در این هنگام خداوند خطاب به حضرت مریم فرمودند به کنار درخت خرماي خشکیده ای برو.^۱

«فَادَّهَهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا^۲ پس از زیر آن درخت روح القدس با فرزندش عیسی او را ندا کرد که غمگین مباش که خدای تو از زیر قدم تو چشمه آبی جاری کرد.»

«وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا^۳. شاخه درخت را به سوی خود حرکت ده تا از آن رطب تازه فرو ریزد.»

و در ادامه خداوند به حضرت مریم فرمودند: که درخت خرماي خشکیده سبز و خرم می گردد و بار می آورد و آن درخت را حرکت را بده تا رطب تازه از آن فرو ریزد و از آن خرما تناول کنی. پس مریم برای رسیدن به درخت خرماي خشکیده از شهر بیرون رفت و به جمعی از بافندگان که در آن عصر بالاترین هنرمندان بودند برخورد کرد و محل خرماي خشکیده را جویا شد و آنان حضرت مریم را استهزاء کردند و جواب صحیح ندادند و مریم نیز ایشان را نفرین نمود، سپس حضرت مریم به طائفه تجار رسید که رو به شهر می آمدند و از ایشان محل نخل را پرسید پس او را راهنمایی کردند پس مریم در حق تجار دعا نمود و چون حضرت مریم به کنار درخت رسید درد زایمان پدیدار شد و عیسی مسیح متولد شد. آن درخت خشکیده که سالها بی ثمر بود چون دست حضرت مریم آن را لمس کرد، برگ و میوه داد و حضرت مریم از رطب تازه آن تناول کرد و با خوردن آن رطب ها آرامش در وجودش حاصل گشت.^۴

در قرآن درباره نحوه تولد حضرت عیسی مسیح سخن آمده است و به مباحث جزئی از تولد حضرت عیسی (ع) اشاره نموده است اما در تورات در اسفار پنج گانه راجع به تولد عیسی مسیح مطلبی بیان نشده است و در انجیل به صورت جزئی اشاره ای به دوان بارداری حضرت مریم داشته است.

۴- پیامبری حضرت عیسی مسیح علیه السلام در تورات و انجیل و قرآن

۴-۱- بشارت به پیامبری

در اسفار پنج گانه تورات در مورد بشارت به پیامبری عیسی مسیح علیه السلام مطلبی بیان نشده است

۱- ناصر مکارم شیرازی و دیگران. تفسیر نمونه، ج ۳۱، ص ۱۴-۱۴.

۲- سوره مریم، آیه ۴۲.

۳- سوره مریم، آیه ۵۲.

۴- سید محمد ابراهیم پروچردی، تفسیر جامع، ج ۴، ص ۶۶۲.

اما در انجیل لوقا درباره بشارت به پیامبری عیسی مسیح نوشته شده که: « و اینک حامله شده پسری خواهی زایید و او را عیسی خواهی نامید، او بزرگ خواهد بود و به پسر حضرت اعلی مسمی می شود و خداوند تخت پدرش داوود را به او عطا خواهد فرمود و او بر خاندان یعقوب تا به ابد پادشاهی خواهد کرد و سلطنت او را نهایت نخواهد بود.^۱»

و خداوند نیز در قرآن درباره بشارت به پیامبری عیسی مسیح علیه السلام فرموده است: « **إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ** ^۱. چون فرشتگان مریم را گفتند که خدا تو را به کلمه ی خود بشارت می دهد که نامش مسیح پسر مریم است، که در دنیا و آخرت آبرومند و از مقربان درگاه خداست.

در قرآن در مورد بشارت به پیامبری حضرت عیسی(ع) اشاره شده است اما تورات در مورد بشارت پیامبری سخنی به میان نیاورده است و در انجیل لوقا در مورد بشارت به پیامبری حضرت عیسی اشاره کوتاهی داشته است.

۴-۲- اعلام پیامبری و دعوت مردم

در اسفار پنج گانه تورات درباره اعلام پیامبری عیسی مسیح علیه السلام چیزی نوشته نشده است. اما در انجیل برنابا درباره پیامبری عیسی مسیح چنین نوشته شده است: « و چون یسوع به سن سی سالگی رسید به کوه زیتون آمد تا با مادرش زیتون بچیند ... که انجیل را از فرشته جبرئیل فرا گرفت، و چون این نمایش جلوه گر شد یسوع دانست که او پیغمبری است که به سوی اسرائیل فرستاده شده، پس همه را برای مریم گفت و مریم به او جواب داد که ای فرزند من پیش از آنکه تو متولد شوی از همه اینها آگاه شدم، پس با نام خدا، یسوع از مادرش جدا شد تا به وظیفه پیغمبری خود پردازد.^۲»

و در انجیل مرقس چنین نوشته شده: « عیسی به استان جلیل آمد و مژده خدا را اعلام فرمود و گفت: ساعت مقرر رسیده و پادشاهی خدا نزدیک است توبه کنید و ایمان آورید. عیسی مسیح در سراسر جلیل می گشت و در کنیسه ها پیغام خود را اعلام می کرد و معجزات زیادی را انجام داد...^۳»

بنابراین حضرت عیسی مسیح علیه السلام با منطق قوی و معجزات شگفت انگیز خود سعی در بیان اعلام پیامبری خود به مردم را داشت.^۴

و اما خداوند در قرآن می فرماید که حضرت عیسی مسیح برای اعلام پیامبری خود به مردم فرمودند: « **وَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيِّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ لِأَحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ**

۱- سوره آل عمران، آیه ۵۴.

۲- انجیل برنابا، جملات ۸-۱، ص ۷۵.

۳- انجیل مرقس: باب ۱ جملات ۵۴-۴۱ ص ۴۵ و باب ۲ جملات ۳۱-۱ ص ۵۵.

۴- عبدالله مبلنی ابانلی، تاریخ ادیان و مذاهب جهان، ص ۵۹۶.

وَ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا أُمَّةً... و آمده ام در حالی که کتاب تورات شما را تصدیق کنم و حلال گردانم بعضی چیزهایی را که بر شما حرام شده بود، و از طرف خداوند برای شما معجزه آوردم، پس ای بنی اسرائیل از خدا بترسید و مرا اطاعت کنید.» در تورات درباره اعلام پیامبری عیسی مسیح علیه السلام چیزی نوشته نشده است. اما در انجیل برنابا درباره پیامبری عیسی مسیح اشاره شده و در قرآن کریم صراحتاً در مورد اعلام حضرت عیسی مسیح به مردم بعنوان پیامبر از طرف خود سخن آورده است.

۵- عقاید نادرست نسبت به عیسی مسیح علیه السلام در تورات و

انجیل

در آیات انجیل کارهای ناشایست بسیاری به حضرت عیسی مسیح نسبت داده شده از جمله اهانت به مادر و قطع روابط خانوادگی و ظلم و ستم و ... که قرآن در برخی موارد به طور مستقیم و در برخی موارد به طور غیر مستقیم ساحت مقدس حضرت عیسی مسیح از چنین اعمالی بری می داند و ما در این جا آیاتی که به طور مستقیم بحث می کند را، از دیدگاه انجیل بیان کرده و در آخرین بحث به واسطه آیات اثبات کننده عصمت انبیاء به طور غیر مستقیم ساحت مقدس عیسی مسیح را بری می دانیم.

۵-۱- اهانت به مادر

یکی از کارهای ناشایستی که به عیسی مسیح، در اناجیل نسبت داده شده این است که با مادر خویش بد رفتاری می نموده، به طوری که در اناجیل آمده است: او با آن جماعت هنوز سخن می گفت که ناگاه مادر و برادرانش در طلب گفتگوی وی بیرون ایستاده بودند. شخصی وی را گفت اینک مادر تو و برادرانت بیرون ایستاده می خواهند با تو سخن گویند. در جواب گفت: کیست مادر من؟ برادرانم کیانند؟ و دست خود را به سوی شاگردان خود دراز کرده و گفت: اینانند مادر من و برادرانم، چه هر کس که خواهش پدر من که در آسمان است به عمل آورد او برادر و خواهر و مادر من است.^۲

« چون شراب تمام شد، مادر عیسی به او گفت شراب ندارند، عیسی به وی گفت:

ای زن مرا با تو چه کار است؟^۳»

آیات بالا مکان بی مهتری و خلاف اخلاق و هتک حرمت عیسی مسیح را نسبت به مادرش بیان می کند و حتی تصریح کرده که عیسی مسیح نسبت بی ایمانی به حضرت مریم داده به همین علت عیسی مسیح را اولاً به خاطر هتک حرمت به مادر ترک کننده

۱ - سوره آل عمران، آیه ۵۵.

۲ - انجیل متی، باب ۲۱، آیات ۵ - ۶۴.

۳ - انجیل یوحنا، باب ۲، جملات ۴-۳.

دستور اکید و لازم الاجرای خدا می باشد.^۱ و ثانیاً با توجه به نظر تورات، « لعنت بر کسی که پدر و مادر خود را خوار داشته باشد و تمامی قوم آمین بگویند. »^۲ حضرت عیسی ملعون خداوند معرفی شده است.^۳

و اما خداوند در قرآن درباره حضرت عیسی مسیح می فرماید: « وَ بَرًّا بِوَالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا^۴ و مرا نیکوکار به مادرم ساخت و مرا ستم کار و شقی نگردانید. » بنابراین خود حضرت عیسی علیه السلام می فرماید که خداوند من را به نیکویی و مهربانی به مادر توصیه کرده و بی مهر و عاطفه و ستم کار قرار نداد.

در این مورد قرآن کریم به نیکی و مهربانی حضرت عیسی نسبت به مادر اشاره کرده و با توجه به این مطلب گفته انجیل مبنی بر اهانت و بی احترامی نسبت به مادر را رد می کند.

۵-۲- قطع روابط خانوادگی

در انجیل آمده که حضرت عیسی مسیح، مردم را به قطع رحم و تفرقه و جدایی تحریک می کرد و آنها را به دشمن داشتن پدر و مادر و برادران و خواهران و فرزندان امر می کرد چنان که در انجیل آمده است: « اگر کسی نزد من آید و پدر و مادر و زن و اولاد و برادران و خواهران حتی جان خود را نیز دشمن ندارد شاگرد من نمی تواند بود. »^۵ « آمده ام تا مرد را از پدر خود و دختر را از مادر خویش و عروس را از مادر شوهرش جدا سازم و دشمنان شخص اهل خانه او خواهند بود. »^۶ « آیا گمان می برید که من آمده ام تا سلامتی بر زمین بخشم نه بلکه به شما تفریق را می گویم، زیرا بعد از این پنج نفر که در یک خانه باشند، دو از سه و سه از دو جدا خواهند شد، پسر از پدر و مادر و پدر را از پسر و مادر از دختر و دختر از مادر و خارسو از عروس و عروس از خارسو مفارقت خواهند نمود. »^۷ با توجه به انجیل حضرت عیسی علیه السلام حتی به این حد از تفرقه و جدایی و بهم ریختن نظام خانوادگی قناعت نکرده و فرمود: « گمان می کنید که من آمده ام تا سلامتی بر زمین بگذارم؟ نیامده ام تا سلامتی بگذارم، بلکه شمشیر را. »^۸ « من آمده ام تا آتشی در زمین افروزم. »^۹ با توجه به این جملاتی که در انجیل آمده خنده دار است که مسیحیان دین خود را دین محبت و صلح می نامند و اسلام را دین شمشیر و جنگ معرفی می کنند. بدین ترتیب انجیل امر می کند قطع رحم نمایید و از پدر و مادر جدا

۱- محمد صادقی، بشرت عهدین، ص ۱۷.
۲- تورات، سفر تثنیه، فصل ۲۳، آیه ۶۱.
۳- محمد صادقی، همان، ص ۱۷.
۴- سوره مریم، آیه ۳۳.
۵- انجیل لوقا، باب ۴۱، جمله ۶۲.
۶- انجیل متی، باب ۱۰، جملات ۳۳-۵۳.
۷- انجیل لوقا، باب ۲۱، جملات ۴۵-۱۵.
۸- انجیل متی، باب ۱۰، جمله ۳۳.
۹- انجیل لوقا، باب ۲۱، جمله ۹۴.

شوید و فاصله بگیرید.^۱ البته در قرآن به رد کردن این تهمت از حضرت عیسی به صورت مستقیم اشاره نشده است ولی می توان به واسطه عصمت حضرت عیسی اثبات نمود علاوه بر این که قرآن چنین روش نفاق و جداسازی را به طور کلی رد می نماید و می فرماید: « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا.^۲ ای مردم بترسید از پروردگار خود آن خدایی که همه شما را از یک تن بیافرید و هم از آن ، جفت او را خلق کرد و از آن دو تن خلقی بسیار در اطراف عالم از مرد و زن پراکند و بترسید از آن خدایی که به نام او از یکدیگر مسئلت و درخواست می کنید و درباره ارحام کوتاهی نکنید ، همانا خدا مراقب اعمال شماست . »

در انجیل اشاره به این دارد که حضرت عیسی به قطع روابط خانودگی تاکید داشته اما با توجه به مقام عصمت حضرت عیسی و اینکه قرآن نفاق و جداسازی و قطع روابط خانوادگی را رد می کند می توان این دیدگاه مسیحیان را رد نمود.

۵-۳- تغییر دهنده تورات و تبدیل کننده احکام

تورات شامل آیاتی است در زمینه این احکام و مقررات آن دائمی است و تمجیدهایی در این خصوص به طور روشن در ضمن آیات آن مندرج است و مدعی است که این مقررات ، صلاحیت جاودانی بودن برای اداره امور مردم را دارد و قوانین آن حافظ نظام حقیقت است و او موجب حیات بشری و سعادت سرمدی است.^۳ و در انجیل آمده که : گمان مبرید که آمده ام تا تورات و صحف انبیاء را باطل سازم ،

نیامده ام تا باطل نمایم بلکه تا تمام کنم زیرا هر آینه به شما می گویم تا آسمان و زمین زایل نشود همزه یا نقطه ای از تورات هرگز زایل نخواهد شد ، پس هر که یکی از این احکام را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد در ملکوت آسمان کمترین شمرده شود ، اما هر که به عمل آورد و تعلیم نماید او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهد شد .^۴

ولی همین عیسی و شاگردانش به کلی شریعت مولا را تغییر داده و به تدریج آن را از بین بردند و حتی حرف و اثری از آن باقی نگذاشته اند به طوری که هر چیز را مباح کردند و به طهارت و پاکی همه چیز حکم دادند ! عیسی مسیح ختنه کردن را باطل کرد و تعطیلی روز شنبه و تعدد زوجات را که از اساسی ترین مقررات تورات هستند از بین برد و باطل ساخت و حتی طلاق را هم حرام اعلام نموده در روایتی از انجیل متی در این باره چنین آمده است که :

۱- محمد حسین کاشف الغطاء، پژوهشی درباره ی انجیل و مسیح، ص ۸۵۱

۲- سوره نساء، آیه ۱.

۳- محمد حسین کاشف الغطاء، همان، ص ۶۵۱.

۴- انجیل متی، باب ۵، جملات ۹۱-۷۱.

۵- محمد حسین کاشف الغطاء، همان ص ۷۵۱.

جمعی از فریسیان پیش عیسی آمده محض امتحان از او پرسیدند، « آیا جایز است که مرد به هر علتی که بخواهد زن خود را طلاق بدهد؟ » عیسی در جواب از آنها پرسید: « مگر شما تا به حال نخوانده اید که پروردگار انسان را از ابتدا نر و ماده آفرید؟ » و افزود، « بدین جهت، مرد، پدر و مادر خود را اها می کند و به همسر خود می پیوندد و آن دو یکی می شوند. از این رو آنها دیگر دو تن نیستند بلکه یکی هستند. پس آن چه را که خدا به هم پیوسته است، انسان نباید جدا سازد. » آنها به اعتراض گفتند:

« پس چرا موسی اجازه داد که مرد با دادن یک طلاق نامه به زن خود از او جدا شود؟ » پاسخ داد، « به خاطر آن که اذهان شما بسته بود مولا اجازه داد که زن خود را طلاق گوید؛ ولی در آغاز خلقت چنین نبود من به شما می گویم، هر کس همسر خود را به هر علتی مگر ناپاک دامنی طلاق بدهد و با زن دیگری ازدواج کند مرتکب زنا شده است. ^۱

و خداوند نیز در قرآن درباره حضرت عیسی می فرماید: « وَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ لِأَحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَ جِئْتَكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا؛ آمده ام در حالی که کتاب تورات شما را تصدیق کنم و حلال گردانم بعضی چیزهایی را که بر شما حرام شده بود و از طرف خداوند برای شما معجزه ای آورده ام، پس ای بنی اسرائیل از خدا بترسید و مرا اطاعت کنید. ^۲

۵-۴- تناقض در رفتار و گفتار

در انجیل آمده که: مردی از مسیح پرسید که ای معلم نیکوکار، من را دستوری ده که به حیات جاودانی نائل شوم، عیسی گفت: چرا به من نیکوکار گفستی؟ نیکوکار فقط یکی است و آن هم خداوند است، و چون به راه می رفت شخصی دوان دوان آمده پیش او زانو زد، سؤال نمود که ای استاد نیکو چه کنم تا وارث حیات جاودانی شوم. عیسی به او گفت: چرا من را نیکو گفستی حال آن که کسی نیکو نیست جز خدا فقط. ^۳

اما با وجود این که عیسی مسیح مردم را از نیکوکار گفتن به خود منع می کرد، ناگهان در جایی دیگر با کمال افتخار خود را نیکو کردار می نامند همانند آن چه در انجیل یوحنا آمده که می گوید: « من آن شبان نیکوکارم و چوپان نیکو جانم را در راه گوسفندان فدا می کند. ^۴

و عیسی مسیح به گفته اناجیل نه تنها هیچ یک از انبیاء سلف خود را به نیکی یاد نکرد و احترام ایشان را مراعات ننمود بلکه آنان را دزد و راه زن نامید و به طور صریح می گوید: « جمیع کسانی که پیش از من آمدند دزد و راهزن هستند و گوسفندان سخن ایشان را نشنیدند. ^۵

۱- انجیل متی، باب ۹، ۹۱، جملات ۹-۳.

۲- سوره آل عمران، آیه ۵.

۳- انجیل مرقس، باب ۱۰، جملات ۸۱-۷۱.

۴- انجیل یوحنا، باب ۱۰، جمله ۱۱.

۵- انجیل یوحنا، باب ۱۰، جمله ۸.

۵-۵- داخل کردن شیطان در انسان و حیوانات

جایی که مسیح شیطان را در انسان داخل می کند در داستان یهودای اسخریوطی است که یکی از خواص حواریون دوازده گانه و از نزدیک ترین اصحاب عیسی مسیح است که برای خودش انتخاب کرده، چنانکه در انجیل یوحنا در جواب اینکه کدام شخص او را تسلیم به دار زدن خواهد کرد، عیسی جواب داد: «آن است که من لقمه را فرو برده به او می دهم پس همه را فرو برده و به یهودای اسخریوطی پیر شمعون داد، بعد از لقمه شیطان در او داخل گشت.»^۱

در آخر کتاب یوحنا چنین آمده است: «عیسی به ایشان جواب داد آیا من شما دوازده نفر را برنگزیدم و حال که یکی از شما ابلیسی است.»^۲

و اما درباره داخل کردن شیطان در حیوانات در انجیل آمده: وقتی که او به طرف قبر آمد دو نفر دیوانه پیش او آمدند که از قبرهایشان بیرون آمده بودند، پس فریاد زدند ما را با تو چکار؟ ای عیسی! ای پسر خدا مگر آمده ای که ما را قبل از موقع عذاب دهی و عقوبت نمایی؟ و به فاصله دوری از ایشان گله خوک می چرید، به این سبب شیاطین به عیسی گفتند و از او خواستار شدند که ما را از دیوانگان بیرون کن و اجازه بده به این گله خوک داخل شویم! پس به ایشان گفت بروید. بعد ایشان خارج شدند و داخل گله خوک گردیدند. و این گله خوک یک مرتبه خود را به دریا پرتاب کردند و در آن غرق شدند و چوپانان نیز از مشاهده این وضع هراسان شدند و پا به فرار گذاشتند!!^۳ و ظلم و ستم عیسی مسیح نسبت به درختان و نباتات که در انجیل متی آمده: «بامدادان هنگامی که به شهر بر می گشت گرسنه شد و آنجا سر راهش درخت انجیری به چشمش خورد و به طرف او روانه گشت ولی چیز خوردنی در او نیافت از این رو گفت: از این پس تو را هرگز میوه مباد، بدین سبب خشک گردید.»^۴

حال با توجه به آن چه بیان شد اگر درباره مسیحی که قرآن توصیف می کند و مسیحی که انجیل ها را معرفی می کنند، دقت کنید متوجه می شوید که میان این دو مسیح چقدر فاصله وجود دارد و آن دو تا چه اندازه با هم اختلاف و تفاوت دارند. خداوند عیسی مسیح را انسانی پر برکت معرفی کرده و می فرماید که: نقصی در حرم امن زندگی این انسان کامل نیست و در همه ی ادوار از سلامت برخوردار

است. او مظهر جمال و جلال حق است، از این رو نه می توان به او آسیبی رساند تا از سعادتش محروم گردد و نه او به کسی آسیب می رساند تا دیگران را از سعادت محروم کند بلکه آنچه از او به دیگران می رسد خیر رحمت و برکت است. قرآن دو صفت ممتاز

۱- انجیل یوحنا، باب ۴۱، جمله ۶۲.

۲- همان.

۳- انجیل متی، باب ۸، جملات ۳۳-۳۴.

۴- انجیل متی، باب ۱۲، جملات ۰۲-۰۱.

برای عیسی برشمرده است و می فرماید: عیسی بنده خداست که از کتاب الهی و نبوت برخوردار است و موجودی است پر برکت که دائم با نماز و زکات در ارتباط است و نسبت به مادرش رئوف و مهربان است و نسبت به کسی شقی و جبار نیست.^۱ چنانچه خداوند در قرآن می فرماید: « فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا.....^۲ عیسی در گهواره به امر خدا به سخن آمده گفت:

همانا من بنده خدایم که من را کتاب آسمانی و شرف نبوت عطا فرمود. و هر جا که باشم و در هر جا که بوده ام در صلب پدران و رحم مادران هنگام تولد تا گاه مردان، مرا مبارک و پاک و مایه برکت و سربلندی قرار داد و تا زنده ام به نماز و روزه سفارش فرمود، و به نیکویی و مهربانی با مادر توصیه نموده و من را ستمکار و بی مهر و عاطفه قرار نداد، و سلامتی و پاکی از هر جهت (جسمی و روحی و نسبی) با من بوده و هست و از هنگامی که تولد یافته‌م و روزی که از جهان بروم و زمانی که برای زندگی ابدی باز برانگیخته شوم، این است عیسی پسر مریم و گفتار حق درباره او همان است که بیان شد. »

بر اساس این مطالب با توجه به عصمت حضرت عیسی(ع) می توان وجود این کارهای ناشایست را از ساحت مقدس حضرت عیسی دور نمود. و ادعاهای مسیحیان را رد نمود.

۶- نسبت های نادرست در رابطه با عیسی مسیح

۶-۱- تثلیث

تثلیث در تورات نبوده و جزء عقاید کلیسا می باشد. یهود در رابطه با این که عیسی مسیح خود را فرزند خدا خوانده است وی را به مرگ محکوم کرد.^۳ اعتقاد به تثلیث اساس آموزه های مسیحیت را ساخته همان گونه که توحید بنیان اعتقادی در اسلام به شمار می آید. مسیحیان هر کاری را با آن آغاز می کنند و اولین چیزی که می آموزند پدر و پسر و روح القدس است.^۴ و متن انجیل به صراحت نقل می کند که عیسی مسیح به حواریون خود گفت: « پس رفته همه امت ها را شاگرد خود سازید و ایشان را به اسم، اب و ابن و روح القدس تعمیم دهید.»^۵ داستان تعمیم یافتن عیسی مسیح، آن گونه که در انجیل متی و لوقا آمده است، دخالت پدر و روح القدس را بیان می کند. « اما عیسی چون تعمیم یافت فوری از آب بر آمد که در ساعت آسمان بر وی گشاده شد و روح خدا را دید که مثل کبوتری نزول کرده بر وی می آید. آنگاه خطابی از آسمان در رسید که این پسر حیب من است که از او خشنودم.»^۶

۱- جولای املی، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۷، ص ۵۵۳-۴۵۳.

۲- سوره مریم، آیات ۳۳-۹۲.

۳- عبدالله مبلانی، آباتنی، تاریخ ادیان و مذاهب جهان، ج ۲ ص ۳۶.

۴- مصطفی زمانی، به سوی اسلام یا آیین کلیسا، ص ۲۱۱.

۵- انجیل متی، باب ۹۱، جمله ۸۲ و انجیل مرقس باب ۶۱، جمله ۵۱.

۶- انجیل متی، باب ۳، جملات ۷۱-۶۱ و مرقس باب ۱، جملات ۱۱-۹.

وعیسی مسیح در انجیل یوحنا می گوید: «ومن از پدر سؤال می کنم و تسلی دهندہ ی دیگریہ شما عطا خواهد کرد تا ہمیشہ با شما بماند یعنی روح راستی.... پدر عطا می کند، پسر در خواست می کند و روح فرستادہ یا عطا می گردد.»^۱

پس بنا بر مطالبی کہ بیان شد مسیحیان معتقدند سہ شخصیت تثلیث یعنی پدر و پسر و روح القدس سہ وجود مستقل و متمایز هستند و در عین حال یک ذات دارند ولی سخن این جاست کہ ہر شخصیتی برای شناختہ شدن دارای ویژگی های منحصرہ ای است کہ دیگری ندارد، پس این سہ شخصیت تثلیث چگونه از ہم باز شناختہ می شوند ، آیا این سہ شخصیت کپی یکدیگرند و یکسان هستند کہ در این صورت سہ شخصیت نیستند بلکہ یک شخصیت واحد هستند پس وجہ تمایز این سہ شخصیت در چہ چیز است و با ہم چہ تفاوتی دارند کہ یکی پدر و یکی پسر و دیگری روح القدس شدہ است ، اگر تفاوت در یکی از صفات الہی باشد یعنی یکی از آنها دارای صفتی باشد کہ دیگری ندارد ، این مستلزم نقص در ذات الہی است و نقص در ذات الہی محال است .^۲

مسیحیان معتقد بہ تثلیث برای اینکہ در مقابل دانشمندان علم عقاید عاجز نماندہ باشند بیان می کنند کہ مقصودشان از تثلیث این نیست کہ سہ خدای جداگانہ در خارج موجود باشد تا با توحید نسازد بلکہ بیان می کنند کہ خدا مانند شعاع آفتاب کہ از حرارت و روشنایی و اثر شیمیایی تألیف شدہ از سہ اقنوم یعنی پدر و پسر و روح القدس ترکیب شدہ است و این گونه خدا را مرکب از اجزاء معرفی می کنند کہ ہموارہ بہ اجزاء خود محتاج می باشد .^۳

و خداوند در قرآن در رد عقیدہ تثلیث می فرماید : « يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحٰنَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا؛^۴ ای اهل کتاب ، در دین خود اندازہ نگہ دارید ، و درباره خدا جز بہ راستی سخن نگوئید ، در حق مسیح عیسی بن مریم جز این نشاید گفت کہ او رسول خدا است و کلمہ الہی است کہ بہ مریم فرستادہ و روحی از عالم الوہیت است، پس بہ خدا و ہمہ فرستادگانش ایمان آورید و بہ تثلیث قائل نشوید (اب و ابن و روح القدس را از خدا نخواہید) از این گفتار شرک باز ایستید کہ برای شما بہتر است جز خدای یکتا خدایی نیست»

خداوند در این آیہ بہ یکی از مهمترین انحرافات جامعہ مسیحیت یعنی مسألہ تثلیث و خدایان سہ گانہ اشارہ کردہ و با جملات کوتاہ آن ها را از این انحراف بزرگ بر حذر می دارد و خطاب « یا اهل الکتاب» برای یہود و نصاری ہر دو طایفہ اهل کتاب است چون

۱-انجیل یوحنا، باب ۴۱، جملہ ۶۱.

۲- بی نام، حقیقت مسیحیت، ص ۵۴۱.

۳- همان.

۴-سورہ نساء، آیہ ۱۷۱.

هم نصاری غلو در مسیح کردند و یهود غلو در غریز کردند و او را ابن الله نامیدند.^۱ و خداوند آنها را نهی می کند یعنی ای اهل کتاب افراط در دین خود و تجاوز از حق در آن نکنید زیرا غلو همواره یک عیب دارد و آن این است که ریشه اصلی مذهب یعنی خداپرستی و توحید را خراب می کند و قول به تثلیث هم یک زیاده روی در دین است که از آن نهی شده.^۲ همچنین خداوند در قرآن می فرماید: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ؛ محققا کافر شدند کسانی که گفتند خدا سومین اقنوم از اقانیم سه گانه است.»^۳ در این آیه اقانیم به معنی ذات است و خداوند قائلین به چنین کلامی را کافر معرفی کرده و می فرماید: در اصل کفو و مانندی برای خدا یافت نمی شود.^۴

پس خداوند در قرآن با توجه به این آیات بدعت تثلیث را رد می کند. ابتدا در آیه اول اهل کتاب را از غلو باز می دارد و سپس به صورت حصر می فرماید: مسیح فقط پیامبر خدا و کلمه او بود و سپس می فرماید خدا منزه است از این که پسری داشته باشد و این در حالی است که شخصیت دوم تثلیث، پسر است. و در آیه دوم به نفی مقید تثلیث می پردازد.^۵ و در تورات نیز در رد عقیده تثلیث آمده است که «يَهْوَهُ خداست، غیر از او دیگری نیست»^۶، «يَهْوَهُ خدای ما، یهوه ی احد است.»^۷

با توجه به مطالب فوق آیات قرآن به وضوح تثلیث مسیحی را چه به معنای ارتدوکسی آن و چه بر طبق تفاسیری که دیگر فرقه های مسیحی عنوان کرده اند، مردود می شمارد؛

۶-۲- الوهیت عیسی مسیح

یکی از مهمترین اعتقادات مسیحیان، اعتقاد به الوهیت عیسی مسیح است. ایشان معتقدند که مسیح صد در صد خداست و یکی از اقانیم ثلاثه ی الهی می باشد که در عین حال لباس جسم پوشیده و به میان بشر آمد تا آن جا که عیسی مسیح را مساوی و هم ذات خدای متعال دانسته و تمام صفات الهی را نیز برای ایشان قائل هستند. اندیشه تجسد خدا در عیسی بیشتر در انجیل یوحنا مطرح شده است.^۸ چنان چه آمده است: «در ازل، پیش از آن که چیزی پدید آید، کلمه وجود داشت و نزد خدا بود. او همواره زنده بود و خود او خدا است.»^۹

مسیحیان برای اثبات الوهیت مسیح به برخی از آیات اناجیل استناد کرده اند که عبارتند از:

۱- سوره توبه، آیه ۰۳.
۲- سید مرتضی حسینی اصفهانی، نگرش وحی بر یهود و مسیحیت در مجموع قرآن، ج ۱، ص ۷۰۱.
۳- سوره مائده، آیه ۳۷.
۴- سید مرتضی حسینی اصفهانی، همان، ص ۲۷-۱۷.
۵- همان، ص ۷۰۱.
۶- تورات، سفر تثنیه، باب ۴، جملات ۹۳-۵۳.
۷- همان، باب ۶، جمله ۴.
۸- رابینسون نیل، مقاله عیسی در قرآن، عیسای تاریخی و اسطوره تجسد، ص ۸۴۱.
۹- انجیل یوحنا، باب ۱، جملات ۳-۱.

« من و پدر یکی هستیم . »^۱ « پدر در من و من در پدرم »^۲ « نه برای این ها فقط سؤال می کنم که بلکه برای آنها نیز که به وسیله کلام به من ایمان خواهند آورد تا یک گردند چنان که تو ای پدر در من هستی و من در تو تا ایشان نیز در ما یک باشند . »^۳

و این کلام مسیح به نظر دانشمندان کلیسا بر این مطلب گواهی می دهد که مسیح خدا است زیرا به وضوح گفته است خدا در مسیح است و مسیح در خدا و یکی از بهترین دلایل بر الوهیت مسیح به شمار می آید . در پاسخ باید گفت که منظور از این جملات نه اتحاد واقعی با خدا که نوعی اتحاد مجازی است.^۴ مثلاً در جایی دیگر آمده : « هر که اقرار کند عیسی پسر خداست ، خدا در وی ساکن است و وی در خدا ساکن است . »^۵ ، « خدا محبت است و کسی که در محبت ساکن است در خدا ساکن است و خدا در او ساکن است . »^۶

آیاتی از قرآن نیز نفی کننده الوهیت حضرت مسیح است مانند آیات ذیل :

– **مسیح آفریده ای از خدا:** اما با توجه به آنچه در اناجیل برای اثبات الوهیت مسیح مطرح شد در مقابل آیاتی نیز وجود دارد که الوهیت مسیح را نفی می کند و حتی عیسی مسیح را انسانی با جهل و ناتوانی معرفی می کند و صفاتی را به ایشان نسبت می دهد که با الوهیت ایشان سازگار نیست. چنان که در خود انجیل تأکید شده است که خدا به معنای حقیقی بیش از یکی نیست و عیسی، خدا را خدای واحد حقیقی می خواند. « و حیات جاودانی این است که تو را خدای واحد حقیقی و عیسی مسیح را که فرستادی بشناسد. »^۷

و خداوند نیز در قرآن راجع به اعتراف عیسی مسیح به بندگی خود و تکذیب اتهام الوهیت می فرماید: « قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا ؛^۸ عیسی گفت : همانا من بنده خاص خدایم که من را کتاب آسمانی و شرف نبوت عطا فرمود. »

عیسی مسیح بارها در اناجیل بیان کرده که آفریده ای جدا از خدا است و خدایی در بالای سر خود دارد خدایی که او را می پرستد و او را پدر خطاب می کند. به طوری که در اناجیل آمده: « چرا من را نیکوگفتی و حال آن که کسی جز خدا نیکو نیست. »^۹ بنابراین عیسی می گفت که هیچ کس حتی خود را و نیز به نیکویی خدا نیست و نیکویی خدا آن چنان است که او را از عیسی جدا می کند . و خداوند نیز در قرآن می فرماید: « إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَ كَلِمَتُهُ اَلْقَوْلُ اِلَى مَرْيَمَ وَ رُوْحٌ مِّنْهُ^{۱۰} همانا عیسی بن مریم رسول خدا و کلمه الهی است که به مریم فرستاده و روحی از عالم الوهیت است. »

۱- همان ، باب ۰۱ ، جمله ۰۳ .

۲- همان ، باب ۰۱ ، جمله ۰۹۳ .

۳- همان ، باب ۰۲ ، جمله ۰۷۱ .

۴- رابینسون نیل ، همان .

۵- نامه اول یوحنا ، باب ۴ ، جمله ۵۱ .

۶- همان ، باب ۴ ، جمله ۶۱ .

۷- انجیل یوحنا ، باب ۷۱ ، آیه ۳ .

۸- سوره مریم ، آیه ۰۳ .

۹- انجیل مرقس ، باب ۰۱ ، جمله ۸۱ .

۱۰- سوره نساء ، آیه ۱۷۱ .

و همچنین خود مسیح در مورد پرستش خدا به بنی اسرائیل می فرماید: « قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَ قَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَاؤُهُ النَّارُ وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ آنان که قایل به خدایی مسیح پسر مریم شدند، درحقیقت کافر گشتند، در حالی که خود مسیح گفت: ای بنی اسرائیل، خدایی را که آفریننده من و شماست پرستید، که هر کس به خدا شرک آورد خدا بهشت را بر او حرام گرداند و جایگاهش آتش دوزخ باشد و ستمکاران را هیچ کس یاری نخواهد کرد.»

- عدم اختیار مسیح : در اناجیل آمده : « پسر از خود هیچ نمی تواند کرد مگر آنچه ببیند که پدر به عمل آرد. »^۲ ، « از آسمان نزول کردم نه به اراده ی خود عمل کنم بلکه به اراده ی فرستنده ی خود عمل کنم . »^۳ « من از خود هیچ نمی توانم کرد . »^۴ پس بنابر آیات فوق عیسی مسیح علیه السلام به صراحت تأکید دارد از خود هیچ اختیاری ندارد .

- دانش محدود عیسی مسیح: حضرت عیسی علیه السلام هنگام نبوت درباره خود بیان داشت که : از آن روز و ساعت غیر از پدر هیچ کس اطلاعی ندارد ، نه فرشتگان در آسمان و نه پسر هم اطلاعی ندارد .^۵

- اظهار عجز و ناتوانی عیسی مسیح : در موارد فراوانی حضرت عیسی علیه السلام احساس عجز و ناتوانی کرده است که این خصوصیت با الوهیت وی سازگاری ندارد . برای مثال موقعی که حضرت عیسی علیه السلام را به گفته ی خودش به صلیب می کشند عیسی در مقابل ظلمی که به ایشان می کنند و همچنین جسارت های دیگران هیچ عکس العملی نمی تواند نشان دهد . « نزدیک به ساعت نهم عیسی بر بالای صلیب به آواز بلند صدا زده و گفت: ایلی ایلی لما سبقتنی یعنی الهی الهی چرا مرا ترک کردی . »^۶ همچنین هنگامی که به کوه بالا می رفت خسته می شد فرشته ای می آمد و وی را تقویت می کرد . « و بر حسب عادت بیرون شده به کوه زیتون رفت و شاگردانش از عقب او رفتند دعا کرده گفت ... و فرشته ای از آسمان بر او ظاهر شده او را تقویت می نمود پس به مجاهده افتاده به سعی بلیغ ترد دعا کرد ، چنان که عرق او مثل قطرات خون بود که بر زمین می ریخت . »^۷

با این اوصاف آیا خدا « مسیح » نیاز به تقویت شدن دارد و دیگر اینکه خستگی از

۱- سوره مائده ، آیه ۲۷ .

۲- انجیل یوحنا ، باب ۵ ، جمله ۸۱ .

۳- همان ، باب ۶ ، جمله ۸۳ .

۴- همان ، باب ۵ ، جمله ۰۳ .

۵- انجیل مرقس ، باب ۳۱ ، جمله ۲۳ .

۶- انجیل متی ، باب ۲۷ ، جمله ۶۴ .

۷- انجیل لوقا ، باب ۲۲ ، جملات ۵۴ - ۹۳ .

اوصاف انسانی است و با صفات خدا سازگاری ندارد .

- **وسوسه شیطان:** در انجیل متی آمده: « ابلیس عیسی را تجربه می نماید . »^۱
شیطان سعی می کند تا عیسی را وادار نماید که وفاداریش نسبت به خدا را زیر پا بگذارد .
« شیطان پس از آنکه همه ممالک جهان و جلال آنها را به عیسی نشان داد ، گفت : اگر افتاده مرا سجده کنی همانا این همه را به تو بخشم . »^۲

بنابراین وسوسه عیسی فقط در حالی می توانست مفهوم داشته باشد که او خدا نباشد ، بلکه فردی جدا و دارای اراده آزاد باشد و عیسی چون خدا نبود می توانست وفادار نماند و شیطان را سجده کند ولی عیسی وفادار باقی ماند و گفت : « دور شو ای شیطان زیرا مکتوب است که خداوند خدا خود را سجده کن و او را فقط عبادت نما »^۳

- **دعاهای مسیح برای خود:** دعاهای عیسی مسیح دلیل قدرت مندی است که او از مقام پایین تری برخوردار بود . بنابراین آنچه در انجیل آمده که عیسی در هنگام مرگ با دعاهای خود نشان داد که چه کسی مقام برتر از او داشت : « ای پدر اگر بخواهی این پیاله را از من بگردان لیکن به خواهش من بلکه به اراده تو . »^۴

- **تولد عیسی مسیح:** قائلین به الوهیت مسیح ، تولد اعجاز گونه مسیح را دلیل بر الوهیت عیسی می دانند . و تنها حضرت مسیح را دارای این ویژگی منحصر به فرد می دانند ، در پاسخ باید گفت : شکی نیست که ولادت مسیح بدون پدر معجزه است همان گونه که خدا در قرآن می فرماید : « وَ جَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ آيَةً وَ »^۵ ، و ما پسر مریم و مادرش را آیت و معجزه بزرگ گردانیدیم .

همچنین قرآن ولادت مسیح را همچون خلقت آدم می داند و می فرماید : « إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ . »^۶ همانا مثل خلقت عیسی به امر خدا مثل خلقت آدم است که او را از خاک ساخت . سپس به آن خاک گفت : بشری به حد کمال باش ، همان دم چنان گشت .

بنابراین با توجه به آیات در رد استدلال مسیحیان که می گویند : برای خداوندی مسیح همین بس که از بشری زاده نشده و اگر مخلوق بود می بایست از بشر زاده می شد ، باید گفت که در این صورت باید آدم خدای مسیح باشد و آدم سزاوارتر است که خدا باشد چرا که او نه پدر داشت و نه مادر ولی مسیح مادر داشت و حواء را هم باید به عنوان خدا پذیرفت چرا که او نیز مادر نداشت و این از خلقت مسیح عجیب تر است .

۱- متی باب ۴ ، جمله ۱ .

۲- همان ، جمله ۸-۹ .

۳- همان ، جمله ۰۱ .

۴- انجیل لوقا ، باب ۲۲ ، جمله ۲۴ .

۵- سوره مؤمنون ، آیه ۰۵ .

۶- سوره آل عمران ، آیه ۹۵ .

عبادت مسیح: در جای جای کتاب مقدس آمده که عیسی مسیح خدا را عبادت می کرد به عنوان مثال: « آن گاه عیسی به دست روح به بیابان برده شد تا ابلیس او را تجربه نماید و چون چهل شبانه روز، روزه داشت آخر گرسنه شد...»^۱ پس طبق این آیه مسیح روزه می گرفت. و در جایی دیگر آمده: « پس ابلیس او را به کوه بسیار بلندی برد و همه ممالک جهان و جلال آن ها را به او نشان داد و به وی گفت: اگر افتاده مرا سجده کنی ، همانا این همه را به تو می بخشم. آنگاه عیسی به او گفت : دور شو ای شیطان زیرا مکتوب است که خداوند، خدای خود را سجده کن و او را فقط عبادت نما»^۲ پس بنابر این آیه مسیح خدا را سجده می کرد. و در قرآن خداوند می فرماید: « وَ جَعَلْنِي مُبَارَكًا أَيَّنَمَا كُنْتُ وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا. ^۳ و مرا هر کجا که باشم مایه برکت و رحمت گردانید، و تازندهام به عبادت، نماز و زکات سفارش کرد.»

مرگ عیسی مسیح: تمامی اناجیل اتفاق نظر دارند در این که حضرت عیسی بعد از واقعه صلیب جان سپرد و او را کفن کرده حنوط دادند و دفن کردند. برای مثال: « پس یوسف جسد او را برداشته در کتان پیچیده او را در قبری نو که برای خود از سنگ تراشیده بود گذارد و سنگی بزرگ بر آن غلطانیده برفت.»^۴

پس با توجه به این آیه انجیل عیسی دارای صفت فنا و مرگ است، صفاتی که در خدا راه ندارد همان گونه که در قرآن خداوند می فرماید: « وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَ كَفَى بِهِ بَدُنُوبٍ عِبَادَةً خَيْرًا. ^۵ و تو بر خدای زنده ابدی که هرگز نمی میرد توکل کن و به ستایش ذات او وی را تسبیح و تنزیه گو و هم او که به گناه بندگانش کاملاً آگاه است کفایت است.»

خلاصه آن که مفهوم جاودانگی در قرآن از خلال صورت های ساده ظاهر می گردد و حاکی از آن است که خداوند آفریننده جهان ، مقدم بر جهان است و آن گاه که جهان مخلوق نابود گردد ، او به عنوان داور و جزا دهنده باقی است . او به مقام معنا زنده است و به خود موجود پایدار است و برای همین در قرآن سه بار دو اصطلاح « قَيُّوم » و « حَيِّ » به همراه هم آمده است تا بر جاودانگی خداوند تأکید کند .^۶

پس بنابر آیات نافی الوهیت مسیح در اناجیل و قرآن ، خداوند در قرآن الوهیت مسیح را از بزرگترین انحرافات مسیحیت دانسته و می فرماید : وَ يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَ مَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ ءَ أَنْتُمْ أَضَلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ ^۷ همانا آنان که گفتند مسیح

۱- انجیل متی ، باب ۴ ، جملات ۲-۱ .

۲- همان ، جمله ۱۱-۸ .

۳- سوره مریم ، آیه ۱۳ .

۴- انجیل متی ، باب ۲۲ ، جمله ۷۵ .

۵- سوره فرقان ، آیه ۸۵ .

۶- دینز ماسون ، قرآن و کتاب مقدس و درون مایه های مشترک ، ص ۵۶ .

۷- سوره مائده ، آیه ۷۱ .

بن مریم خداست کافر شدند . بگو ای پیغمبر کدام قدرت می تواند در برابر خدا کمترین مانعی ایجاد کند اگر خدا بخواهد عیسی و مادرش و هر که در روی زمین است را هلاک می گرداند و ملک آسمان ها و زمین و هر آن چه بین آنهاست همه از آن خداست . هر چه را بخواهد خلق می کند و او بر ایجاد و هلاک همه چیز تواناست . »

با توجه به مباحث قرآن مجید با صراحت دامان حضرت مسیح(ع) را از هر گونه ادعای ناروا در زمینه الوهیت پاک می شمرد و یهودیان عیسی را متهم می کردند که او ادعای خدایی کرده و حکم به تفکیر او و سنگسار نمودنش دادند.

مسیح به هنگام دفاع از خود، گاه می گوید: من گفته ام پسر خدا هستم و خدا پدر من است و گاه می گوید: من کارهایی انجام می دهم، اگر انجام ندادم سخن مرا باور نکنید و اگر انجام دادم باور کنید که خدا در من است و من در خدا. تعبیر به پسر و پدر و انجام کارهای خدایی و حلول انسان در خدا و خدا در انسان، تعبیراتی کفر آمیز است، که با هیچ یک از معیارهای منطقی سازگار نیست و اصولاً دلیلی ندارد که یک پیامبر، این گونه تعبیرات را در مورد خود و خداوند بیان کند.

این در حالی است که قرآن در آیاتی که در ابتدای بحث خواندیم با صراحت می گوید، هیچ گونه ادعایی جز بندگی خداوند و نبوت و رسالت از سوی او نداشت و در مقام عبودیت و تسلیم در برابر فرمان خدا نیز بسیار خاضع بود در آیات دیگر نیز می گوید: آنچه از معجزات انجام می داد همگی به اذن و فرمان خدا بود.

۶-۳- عیسی مسیح فرزند خداست

یکی از استدلالات مسیحیان برای خداوندی مسیح این است که در مواردی از کتاب مقدس حضرت عیسی علیه السلام خود را پسر خدا خطاب کرده و از خداوند تعبیر به پدر یا پدرم کرده است ، پس فهمیده می شود او پسر خداست . برای مثال : « پس عیسی آوازی بلند برآورد و جان داد و چون یوز باشی که مقابل وی ایستاده بود ، دید که بدترین طور صدا زده ، روح را سپرد و گفت : فی الواقع این مرد پسر خدا بود . »^۱

در جواب این استدلال باید گفت که در ادبیات این کتب خداوند پدر همه مؤمنین و صالحین خوانده شده است و در موارد متعدد از مؤمنین تعبیر به فرزندان خدا شده است و افراد بسیاری مانند بنی اسرائیل هم پسران خدا خوانده شدند و اگر بنا باشد ما او را فرزند واقعی خدا بنامیم باید بنی اسرائیل را هم فرزند واقعی خدا بنامیم. برای نمونه: « واما به آن کسانی که او را قبول کردند قدرت داد تا فرزندان خدا گردند، یعنی به هر که به اسم او ایمان آورد، که نه از خون و نه از خواهش جسد و نه از خواهش مردم بلکه از خداوند تولد یافتند.»^۲ « ای حبیبان یکدیگر را محبت نمایم زیرا که محبت از خداست و هر که محبت

۱- انجیل مرقس ، باب ۵۱ ، جملات ۹۳-۹۴ .

۲- انجیل یوحنا ، باب ۱ ، جملات ۳۱ و ۲۱ .

می نماید از خدا مولود شده است و خدا را می شناسد.»^۱ و همچنین در اناجیل آمده: «عیسی چون تعمید یافت فوراً از آب برآمد و روح خود را دید که مثل کبوتری نزول کرده بر وی می آید، آن گاه خدایی از آسمان رسید که این است پسر گرامی من که از او خوشنودم.»^۲ «آن گاه عیسی به بیابان برده شد تا ابلیس او را تجربه نماید و چون چهل شبانه روز، روزه گرفت آخر گرسنه گردید پس ابلیس تجربه کننده نزد او آمده گفت: اگر پسر خدا هستی بگو تا این سنگ ها نان شود.»^۳ «آن گاه ابلیس عیسی را به شهر مقدس برد، به وی گفت: اگر پسر خدا هستی خود را به زیر انداز، عیسی وی را گفت: خداوند خود را تجربه مکن.»^۴ اما بر خلاف آن چه در اناجیل آمده که عیسی مسیح خود را پسر خدا معرفی می کند در قرآن آمده که عیسی مسیح علیه یهود هشدار می دهد که خدا فرزند ندارد و در این رابطه خداوند در قرآن می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»^۵ عیسی مسیح می فرماید: همانا خدا پروردگار من و پروردگار شماست پس او را عبادت کنید این صراط مستقیم است.

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

در بیشتر مواردی که سخن از عیسی علیه السلام در قرآن به میان آمده سه نکته را متذکر شد، یکی کلمه مریم دنبال عیسی آمده مثل عیسی بن مریم و دوم این که سخن از ربوبیت به معنی مالکیت خدا به میان آمده و سوم بندگی است و تکرار این سه نکته مانع از این است که یهود و نصاری عیسی مسیح را فرزند خدا می دانستند.^۶ همان گونه که در قرآن آمده است که: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ»^۷ یهود می گفتند عزیز فرزند خداست و نصاری می گفتند عیسی فرزند خداست.» همچنین خداوند در قرآن می فرماید: «ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ...»^۸ آن است عیسی پسر مریم گفتار دوستی که در آن شک می کنند و نباشد برای خدا از این که فرزندی اتخاذ کند...»

در این آیه سه نکته آمده است: یکی انتساب عیسی به مادرش مریم که فرزند او است نه فرزند خدا که شما در آن به شک افتادید. تعبیر ذکر نام مادر عیسی در کنار نام او در شانزده مورد از قرآن آمده و نشان می دهد که مسیح همچون سایر افراد انسان در رحم مادر قرار داشت و دوران جنینی را گذراند و همانند سایر افراد بشر متولد شد، شیر خورد و در آغوش مادر پرورش یافت یعنی تمام صفات بشر در او بود.^۹

۱- رساله اول یوحنا، باب ۴، جمله ۷.
۲- انجیل متی، باب ۳، جملات ۷۱ و ۶۱.
۳- همان، باب ۴، جمله ۵-۱.
۴- همان، جملات ۹-۶.
۵- سوره آل عمران، آیه ۱۵.
۶- سید مرتضی حسینی اصفهانی، همان، ج ۱، ص ۴۸.
۷- سوره توبه، آیه ۰۳.
۸- سوره مریم، آیات ۶۳-۴۳.
۹- ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۴، ص ۱۲۲.

دومین نکته اینکه: چنین چیزی متصور نیست و وجود ندارد که خدا انتخاب فرزند کند چون سر از جمعیت خدا در می آورد و همچنین فرزند جزیی از خدا محسوب می شود و خداوند تجزیه بردار نیست و با این که ایجاد فرزند از باب نیاز و فقر است^۱ در حالی که خداوند در قرآن می فرماید: « وَ مَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ^۲ از همه عالمیان بی نیاز است. » و همچنین کسی که دارای فرزند باشد محکوم هزاران قانون و سنت است ولی خداوند متأثر از هیچ مؤثری نیست و خداوند منزّه است که در قالب اجسام و اشیا قرار گیرد به علاوه وجود بچه، محکوم قانون سنت و تدریج است که پس از انعقاد نطفه و زمینه و شرایط مناسب مدت نه ماه طول می کشد تا بچه به دنیا بیاید، ولی قانون ایجاد اشیا نزد خداوند اگر چه در عالم خاکی به صورت تدریج و سلسله مراتب وجودی می باشد ولی در عالم تدبیر هر چیزی را خدا اراده کند به صورت دفعی و در آن واحد بدون گذشت زمان محقق شده و وجود پیدا می کند لذا وجود فرزند برای خدا که محکوم قانون تدریج است با وجود پیدا کردن هر چیزی به اراده خدا در آن واحد هم سازگار نیست.^۳

نکته آخر که حضرت عیسی مسیح به آن تکیه می کند این است که فرمود: همانا الله پروردگار من و پروردگار شماست. و ربوبیت در حقیقت دلالت بر ملکیت دارد که مرحوم طبرسی می گوید: « عیسی گفت خدا مالک من و مالک شماست و این جمله را برای این گفت که دلیلی باشد علیه نصاری که می گفتند مسیح فرزند خداست. و تصریح به مملوک بودن انسان اشاره به این است که با فرزند بودن قابل توجه نیست هر چیزی ملک است فرزند نیست و هر کسی فرزند است ملک نیست.^۴ و عیسی ادامه داد که مرا نسبت فرزندى به خدا ندهید چون من بنده اویم، همانطور که شما بنده اید به علاوه رَبِّی و رَبِّكُمْ تکرار اشاره به وحدانیت و ربوبیت خداست یعنی خدایی که رب من است رب شما و همه عالمیان است. و با این تکرار تصریح به نفی هر گونه شرکی نمود. چون فرزند خدا بودن حکایت از شرک می کند.^۵

با توجه به مطالب فوق مسیحیان قائل به این هستند که حضرت عیسی پسر خداست و اما با توجه به مطالب فوق آیاتی از قرآن کریم فرزند گزیدن خداوند را ناروا دانسته است.

۷- مصلوب ساختن عیسی مسیح علیه السلام

در هر چهار انجیل « مرقس ، متی ، لوقا و یوحنا » چگونگی دستگیری ، محاکمه و به صلیب کشیده شدن عیسی مسیح را با تفاوت هایی جزئی نقل کرده اند ؛ در انجیل مرقس

نورنامه قرآن و حدیث

دوره اول

شماره اول

پاییز و زمستان

۱۶۰

۱- همان .

۲- سوره عنکبوت ، آیه ۶ .

۳- سید مرتضی حسینی اصفهانی ، همان ، ص ۶۸ .

۴- طبرسی ، تفسیر مجمع البیان ، ج ۲ ، ص ۶۴۴ .

۵- سید مرتضی حسینی اصفهانی ، همان ، ص ۶۸ .

بدین قرار است: «آنها عیسی را به محلی به نام جل جبا بردند، و به او شرابی دادند که آمیخته به دارویی به نام مَر بود، اما او آن را قبول نکرد، پس او را به صلیب میخ کوب کردند... ساعت نه صبح بود که او را مصلوب کردند...»^۱

این گزارش در انجیل مرقس بود که در سه انجیل متی و لوقا و یوحنا با تفاوت هایی جزیی نقل شده برای نمونه: در انجیل متی آمده است که مسیح اعلام می کند که پس از مصلوب شدن سه شبانه روز در زمین مدفون خواهد ماند همچنان که یونس سه شبانه روز در شکم ماهی خواهد بود. در حالی که انجیل دیگر مدت دفن مسیح را از غروب جمعه تا قبل از سپیده ی یک شنبه یعنی حداکثر یک روز و دو شب می دانند.^۲

همچنین در انجیل متی موقعی که می خواهند ماجرای به دار آویختن عیسی مسیح را شرح دهد می نویسند: «آن دو دزد که با وی مصلوب بودند او را دشنام می دادند.»^۳ اما در انجیل لوقا آمده است که: یکی از آن دو خطاکار مصلوب، بر وی کفر گفت: که اگر تو مسیح هستی خود را و ما را برهان اما آن دیگری جواب داده او را نهیب کرد و گفت: مگر تو از خدا نمی ترسی، چون که تو نیز زیر همین حکمی، لیکن این شخص هیچ کار بیجا نکرده است.^۴

بنابراین مطالب در هر چهار انجیل متی و مرقس و لوقا و یوحنا چگونگی دستگیری و محاکمه و به صلیب کشیده شدن دفن و برخاستن از قبر و صعودش به آسمان را با تفاوت هایی جزیی نقل کرده اند و نتیجه این که مسیحیان معتقدند که عیسی به صلیب کشیده و دفن شد و بعد از سه روز به آسمان رفت.^۵

بنابر آنچه تا کنون در انجیل های فعلی در رابطه با مصلوب شدن عیسی مسیح علیه السلام بیان شد، با این همه قرآن به صراحت مصلوب شدن عیسی مسیح را منکر شده است. و خداوند در آیاتی به رد کشته شدن حضرت عیسی پرداخته، می فرماید: وَ بَكَّرَهُمْ وَ قَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بَهْتَانًا عَظِيمًا وَ قَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا قَتَلُوهُ وَ مَا صَلَبُوهُ وَ لَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَ إِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَ مَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا. و هم بواسطه کفرشان و بهتان بزرگشان به مریم. و هم از این رو که گفتند، ما مسیح عیسی بن مریم رسول خدا را کشتیم، در صورتی که او را نکشتند و نه به دار کشیدند، بلکه امر بر آنها مشتبه شد؛ و همانا آنان که درباره ی او عقاید مختلف اظهار داشتند از روی شک و تردید سخنی گفتند و عالم به او نبودند جز آنکه از پی گمان خود می رفتند؛ و به طور

۱- انجیل مرقس، باب ۵۱ و ۴۱.

۲- انجیل متی، باب ۲۷.

۳- مصطفی زمانی، همان، ص ۹۳۱.

۴- انجیل متی، باب ۸۲، جمله ۲۵.

۵- عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، آشنایی با ادیان ۲ مسیحیت، ص ۲۴.

۶- سوره نساء، آیات ۸۵۱ - ۶۵۱.

یقین مسیح را نکشتند بلکه خدا او را به سوی خود بالا برد ، و پیوسته خدا مقتدر و کارش از روی حکمت است . « و نیز خداوند در آیه ای دیگر می فرماید: « إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ارْفُئْكَ إِلَىَّ وَ مَطَهَّرْكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ جَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ .^۱ به یاد آر وقتی که خدا فرمود : ای عیسی ، همانا من روح تو را قبض نموده و به سوی آسمان قرب خود بالا برم و تو را پاک و منزه از معاشرت و آرایش کافران گردانم و پیروان تو را بر کافران تا روز قیامت برتری دهم ، آن گاه بازگشت شما به سوی من خواهد بود ، پس به حق حکم کند در آن چه بر سر آن با هم به نزاع برمی خاستید» .

ظاهر قرآن دلالت بر این دارد که حضرت عیسی مصلوب نشد و او را نکشتند ، بلکه این امر بر دشمنان مشتبه نشد و عیسی مسیح به آسمان برده شد .^۲ و با توجه به آیه مشخص می شود ، یهودیان درباره عیسی مسیح اختلاف کردند و خودشان در شک بودند و هیچ یک به گفته ی خود اطمینان نداشتند و تنها از تخمینشان پیروی می کردند . درباره این که آنها در مورد چه چیزی با هم اختلاف داشتند در میان

مفسران گفتگو است . مفسران احتمال می دهند که این اختلاف مربوط به اصل و موقعیت و مقام عیسی مسیح بوده که جمعی از مسیحیان او را فرزند خدا و بعضی به عکس همانند یهودا او را پیامبر نمی دانستند و همگی در اشتباه بودند و نیز ممکن است اختلاف در چگونگی قتل عیسی مسیح باشد که بعضی مدعی کشتن او بودند و بعضی می گفتند کشته نشده و هیچ یک به گفته ی خود اطمینان نداشتند . یا این که مدعیان قتل عیسی مسیح به خاطر عدم آشنایی به او در شک بودند که آن کس را که کشتند خود مسیح بوده یا دیگری به جای او لکن امر بر آنها مشتبه شده بود .^۳

با توجه به مطالب در باب مصلوب ساختن حضرت عیسی (ع)، داستان به صلیب کشیدن مسیح(علیه السلام) و زمینه های آن در انجیل ها با تفاوت های بسیار نقل شده است. حتی در جزئیات نیز هر یک به گونه ای ثبت کرده اند. و از آنجا که نویسندگان این انجیلها را مسیحیان، الهام شده و دور از خطا می دانند، بنابراین می بایست در مورد چنین مسأله مهمی هم نوا و همگون باشند و اختلافی نداشته باشند؛ زیرا گزارش های مختلف و ناهم ساز از یک جریان سلب اطمینان می کند و خبر از امین نبودن گزارشگر می دهد. بنابراین مجالی برای باور و تصدیق باقی نمی گذارد. بنابراین واقعیت، آن چیزی که مسیحیان پنداشته اند که حتماً مسیح به دار آویخته و کشته شد نیست؛ بلکه موضوع از نظر خود ایشان نیز از آغاز مشکوک بوده است، هر چند بعدها بر آن اتفاق کرده اند و این بدعتی بوده که از بت پرستان به ارث برده اند. از این رو حقیقت همان است که قرآن به صراحت فرموده - «که باطل از پس و پیش بدان راه ندارد، و وحی خدای حکیم

۱- سوره آل عمران ، آیه ۵۵ .

۲- سید محمد ادیب آل علی ، پرسش ها و پاسخ هایی درباره مسیحیت ، ص ۳۳

۳- ناصر مکارم شیرازی ، تفسیر نمونه ، ج ۴ ، ص ۹۹۱ .

و حمید است». (سوره فصلت، آیه ۴۲).

۸- نتیجه

با توجه به مطالب مقاله این نتایج به دست آمد:

برای عیسی مسیح در تورات اجدادی نام برده شده و نسب ایشان را منتهی به زناده اند همچنین در انجیل نیز با توجه به اجدادی که در انجیل متی و لوقا برای ایشان نام برده شده باز هم ایشان را منتهی به زنا دانسته اند ولی در قرآن با ذکر آیاتی به تحلیل و بررسی اجداد عیسی مسیح پرداخته و نسب ایشان را منتهی به نوح ابراهیم و عمران داده اند و در نتیجه ایشان را از هر گونه آلودگی و فساد بری دانستند و همچنین در مورد پدر حضرت که در انجیل چند پدر برای ایشان نام برده شده اما در قرآن به تحلیل و بررسی پرداخته و برای ایشان پدری قائل نمی‌باشند.

و در مورد مصلوب شدن حضرت که انجیل رایی به مصلوب شدن ایشان داده اند و سپس می‌گویند که حضرت صعود به آسمان کرده اند و در قرآن آمده که حضرت عیسی از همان ابتدا به آسمان بالا برده شده اند و سپس همراه حضرت مهدی (عج) در انقلاب جهانی ایشان به زمین رجعت میکنند

در انجیل و همچنین قرآن به پیامبری عیسی مسیح بشارت داده شده است و پیامبری ایشان اعلام شده است.

طبق مطالب بیان شده در انجیل اعمال ناشایستی همچون اهانت به مادر و قطع روابط خانوادگی و تناقض در رفتار و گفتار به حضرت عیسی نسبت داده شده و همچنین نسبت‌های ناروایی چون الوهیت عیسی و فرزند خدا بودن به وی دادند که این اعمال و نسبت‌ها از جانب خداوند مطرود است و با بررسی آیات قرآن در مورد عیسی مسیح به وضوح راستی و درستی آیات الهی و بطلان کتب مقدس تورات و انجیل را می‌توان دریافت و در نتیجه می‌توان گفت که قرآن از منبع وحی الهی سرچشمه گرفته ولی تورات و انجیل فعلی در اکثر موارد دست‌نوشته‌های بشری است که فاقد ارزش و اعتبار می‌باشد.

خردنامه قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - تخصصی

منابع و مأخذ

۹- فهرست منابع

* قرآن

* کتاب مقدس (تورات و انجیل)

ادیب آل علی، سید محمد (۱۳۸۵)، پرسشها و پاسخ هایی درباره مسیحیت، بی جا، نشر مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

بی نا (بی تا)، انجیل برنابا، ترجمه حیدر قلی خان سردار کابلی، بی جا.

بی نا، حقیقت مسیحیت، مؤسسه در راه حق، بی جا، چاپ ششم،

توفیقی، حسین (۱۳۷۷)، نگاهی به ادیان زنده ی جهان، چاپ دفتر انتشارات اسلامی نشر مرکز مدیریت حوزه ی علمیه خواهران، چاپ

اول.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تفسیر موضوعی قرآن، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، قم، نشر اسراء، چاپ نهم، ج ۷

حسینی، اصفهانی (۱۳۷۷)، سید مرتضی، نگرش وحی بر یهود و مسیحیت در مجموع قرآن، بی جا، انتشارات فرهنگ قرآن، چاپ

اول.

رابینسون نیل (بی تا)، عیسی در قرآن، عیسی تاریخی و اسطوره تجسد، ترجمه محمد کاظم شاکر، نشریه هفت آسمان.

زمانی، مصطفی (۱۳۶۹)، به سوی اسلام یا آیین کلیسا، بی جا، انتشارات پیام اسلام چاپ هشتم.

سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم (۱۳۸۱)، آشنایی با ادیان ۲ مسیحیت، بی جا، نشر زلال کوثر، چاپ اول.

صادقی، محمد (۱۳۳۶)، بشارت عهدین، تهران، چاپخانه مصطفوی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۳)، تفسیر المیزان، ترجمه صالحی کرمانی، بی جا، نشر فرهنگی رجاء، ج ۱۴.

طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۸۰)، تفسیر مجمع البیان، ترجمه علی کرمی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،

ج ۲.

قزوینی یزدی، حاج بابا (بی تا)، محضر الشهود فی رد الیهود، یزد، نشریات کتابخانه وزیری.

کارپنتر، هامفری (۱۳۸۸)، کتاب عیسی، ترجمه حسن کامشاد، چاپ واژه، انتشارات طرح نو، چاپ چهارم.

کاشف الغطاء، محمد حسین، پژوهشی درباره انجیل و مسیح، ترجمه سید هادی خسرو شاهی، بی جا، انتشارات دارالتبلیغ اسلامی،

بی تا.

ماسون، دنیز (۱۳۸۵)، قرآن و کتاب مقدس و درون مایه های مشترک، ترجمه فاطمه سادات تهامی، تهران، نشر دفتر پژوهش و نشر

سهروردی، ج ۱.

مبلغی آبادانی، عبدالله (۱۳۷۶)، تاریخ ادیان و مذاهب جهان، بی جا، انتشارات حر، ج ۱ و ۲.

مترجمان (۱۳۷۷)، تفسیر هدایت، مشهد، انتشارات بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ج ۱.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ هجری شمسی، ج ۲ و ۴.

عقل در قرآن از منظر تفسیر المیزان با رویکرد فلسفی

امین رضائی^۱

سجاد رضائی^۲

رودابه رضائی^۳

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

چکیده

مقاله حاضر با هدف بررسی عقل در قرآن از منظر تفسیر المیزان با رویکرد فلسفی به روش تحلیلی-توصیفی به این مبحث می پردازد. عقل انسانی قسمت مهمی از وجود او را تشکیل می دهد، عقل بدنال روشننگری و هدایتگری است. در قرآن کریم فهمی است که حق را تشخیص و راه را نشان می دهد و زمانی که نسبت تعقل در قرآن با واژه های مترادف در نظر گرفته شود مفهومی چند بعدی و دارای مراتب را می رساند، که هر کدام از این واژه ها به یکی از ابعاد عقل و خرد آدمی مربوط است. همین تعقل و جایگاه ویژه آن در قرآن منبعی اصیل، مدنظر مفسران بوده و هست. از جمله مفسران، که تبحری کم نظیر در تفکر عقلی داشتند؛ علامه محمد حسین طباطبائی هست. ایشان عقل را محدود به بهره گیری از معارف عقل بشری نمی داند بلکه گستره فراخی را برای عقل قائل است. وی منشأ را چه در حوزه عقل عملی و چه در حوزه عقل نظری ناشی از الهامات الهی می داند. علامه با توجه به اعتقادشان مبنی بر جدایی ناپذیری فلسفه الهی و دین الهی، در تفسیر برخی از آیات پس از تفسیر قرآنی، به تبیین فلسفی پرداخته و در واقع، مباحث عقلی را به محضر قرآن کریم عرضه داشته اند. حال با توجه به نکات ذکر شده، بهره گیری علامه طباطبائی از تبیین های فلسفی ولو با رعایت عدم خلط مباحث تفسیری و فلسفی مورد تحسین واقع شده است. در ادامه از آیات و روایات اسلامی هم، چنین برمی آید که عزیزترین و سودمندترین نعمت خداوند مهربان به انسان، عقل است و بدیهی است بررسی تبیین علامه طباطبائی از عقل در قرآن با رویکرد فلسفی نقش بسیار در نهادینه کردن اثرات مطلوب در انسان می نماید.

واژگان کلیدی: عقل، قرآن کریم، تفسیر المیزان، رویکرد فلسفی، عقل در قرآن، عقل در تفسیر المیزان، عقل گرایی در فلسفه.

مقدمه

انسان‌ها معمولاً هرگونه کمال و پیشرفت خود را مرهون عقل خود می‌دانند. عقل مایه تمایز انسان از سایر موجودات مادی به شمار می‌رود و از گفتار و رفتار عقلایی غالباً ستایش شده است. برپایه همین عقل است که مباحث و گفت و گوی بی شماری میان اندیشمندان در گرفته است، از جمله این افراد محقق تفسیر المیزان است؛ وجود علامه طباطبائی به عنوان حکیمی متألّه و مفسری محقق، عقل را یکی از شریف ترین و کارآمدترین قوای انسانی دانسته که می‌تواند به عنوان منبعی مطمئن نقش و جایگاهی رفیع ایفا نماید. اهمیت این مسأله در نزد مفسر سبب شده است که به نقش عقل در قرآن کریم با توجه به رویکرد فلسفی و روش توصیفی-تحلیلی پرداخته شود. این یکی از مهم ترین مسائل و دغدغه برای تک تک افراد محسوب می‌شود که چرا عقلی در نزد خداوند و اندیشمندان و مفسر شیعی از اعتبار و مراتبی برخوردار است.

تفاسیر قرآن کریم نیز به مقوله تعقل و مؤلفه های آن به تبع قرآن کریم پرداخته اند و چون تفسیر المیزان را نمی‌توان با تفکر فلسفی علامه طباطبائی (ره) بی ارتباط دانست این نوشتار با تمرکز بر تفسیر مذکور به پاسخ این سوال خواهد پرداخت که: جایگاه عقل در قرآن کریم از منظر تفسیر المیزان با رویکرد فلسفی چگونه است؟ و به جهت دستیابی به پاسخ پرسش مذکور، پس از نگاهی گذرا به واژه های همگن با عقل در قرآن کریم، در سه بخش اقسام یا انواع حجیت و اعتبار، قلمرو و گستره عقل بحث خواهد نمود.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱- مفهوم لغوی عقل

عقل واژه ای است عربی اصل آن العین و القاف و اللام می باشد که به معنای منع، نهی حبس و امساک است. نقیض آن جهل هست، گفته می شود عَقْلٌ یَعْقِلُ عَقْلاً؛ عقل انسان را از این رو عقل نامیده اند که خودنگهدار بوده، خویشتن را از رفتن به دنبال هواهای نفسانی باز می دارد. عقل مایه امتیاز انسان از حیوان و به معنای فهم و ضد حماقت نیز آمده است.^۱

از این رو در همه ی موارد کاربرد این واژه؛ معنی حفظ، نگاه داری و بازداشتن، ملحوظ شده است، از جمله بستن پای شتر که او را نگاه می دارد و مانع فرارش می شود.^۲

به نظر می رسد که ریشه اصلی، همان منع و بازداشتن است و لذا هنگامی که زبان کسی بند می آید عرب می گوید: «اعتقل لسانه» و به «دیه» نیز «عقل» گویند چرا که جلو خونریزی بیشتر را می گیرد و «عقیله» به زنی گفته می شود که دارای عفت و حجاب و پاکدامنی است.^۳

عقل در معنی فلسفی ذیل ترکیب عقل اول است و عقل اول کنایه از نور حضرت رسالت پناه محمدی و کنایه از جبرئیل و روح اعظم و عرش و فلک اول باشد و نیز اصل و حقیقت انسان را گویند از آن جهت که مفیض و واسطه ظهور نفس کل است و آن را به چهار نام نامیدند: عقل کل، قلم اول، روح اعظم، ام الکتاب.^۴

۱-۲- مفهوم اصطلاحی عقل

در قسمت مفاهیم اصطلاحی صاحبان علم و اندیشه تعاریف مختلفی از عقل داشته و هر کدام به نوعی تلاش کرده

۱ زکریا الرازی، ابی الحسین احمد بن فارس، مقاییس اللغه، ج ۲، ص ۱۳۸.

۲ ابن منظور، لسان العرب، محمد عبدالوهاب، ج ۸، ص ۳۲۶.

۳ الجوهری، اسماعیل بن حماد معجم الصحاح، خلیل مأمون شی، ج ۴، ص ۱۳۴۲.

۴ ر. ک: مکرم شیرازی، ناصر، برگرفته از پیام قرآن (تفسیر نمونه موضوعی)، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵.

۵ دهخنده علی اکبر، لغت نامه دهخنده ج ۱۰، ص ۱۴۱۵.

اند، تعریفی درخور ارائه کنند. بعضی گفته اند در اصطلاح عقل، دو معنا مراد است:
اول: قوه ای که بالفطره، آماده ی قبول دانش است. اگر در انسان نباشد، تکلیف از او برداشته می شود. به این عقل؛ عقل طبیعی گفته می شود.

دوم: قوه ای که به وسیله ی آن انسان کسب علم کرده و حقایق را کشف می کند. قرآن کافران را به دلیل نداشتن چنین قدرتی نکوهش کرده است. به این عقل؛ عقل اکتسابی گفته می شود.

برخی دیگر نام عقل را به اشتراک بر چهار معنی ارائه داده اند:

الف) عقل عبارت است از غریزه ای که آماده می شود بواسطه آن ادراک علوم نظریه و تدبیر صناعات، و مانند نوری است که پرتاب می شود در قلب، درک می شود بواسطه آن اشیاء؛ این خصلت انسان را از دیگر موجودات جدا می سازد. فلاسفه الهی به وجود چنین موجودی اقامه برهان کرده اند. و قوه ی نفسی است که به مقدمات ضروریه یقین حاصل می شود.

ب) علمی که عقل از تجارب بواسطه جاری شدنشان استفاده می کند؛ مانند بافندگی و ...

ج) عقل، ملکه و حالتی است در نفس، که انسان را به سوی انتخاب خیر و نفع دعوت کرده و از بدی ها و مضرات دور می کند و به وسیله آن، نفس برای دور ساختن اسباب و انگیزه های شهوانی و غضب و وسوسه های شیطانی و ... تقویت می شود.^۱

د) علامه طباطبائی می گوید: هر مفهوم عقلی، نیازمند به ادراک شخصی سابقی است ادراکی که زمینه ی انتزاع مفهوم ویژه ای را فراهم می کند. و این ادراک حسّی، مایه و زمینه ی مفاهیم کلی عقلی را فراهم می کند نه اینکه صورت حسّی حقیقتاً تبدیل به مفهوم عقلی گردد.^۲

می توان گفت: مدرکات کلیه عقلیه به اصطلاح فلسفه، با یک سلسله اوصاف و خواصی مقارنند که در ماده ممتنع الوقوع هستند، اگرچه در عین حال به ماده به نحوی انطباق دارند: «مانند مفهوم انسان کلی که به هر انسان خارجی صادق است با این همه در ماده، انسانی که به هر انسان قابل تطبیق باشد نیست، زیرا هر انسان که در خارج می باشد شخصی است که به غیر خود قابل تطبیق نیست.»

این معانی کلیه، کلی و ثابت و مطلق می باشند و در جهان ماده موجودی با این صفات نداریم و هر چه هست متغیر و مقید می باشد، پس این سلسله از مدرکات را نیز مجرد از ماده باید شمرد.^۳

در ادامه مرحوم علامه طباطبائی ذیل آیه اشاره شده می فرماید:

«كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۴ «بدین گونه، خداوند آیات خود را برای شما بیان می کند، باشد که ببیندیشید.»

عقل قوه ای است در انسان که به وسیله ی آن خیر و شر و باطل را از یکدیگر تشخیص می دهد. در مقابل این عقل، جنون، سفاهت، حماقت و جهل قرار دارد. ادراکاتی را که انسان دارد و آن ها را درون پذیرفته و با آن ها پیمان قلبی بسته است، عقل نامیده اند.^۵

به هر رو، با نگاهی جامع می توان عقل را عبارت از قوه ای نهفته در انسان دانست که آدمی به واسطه ی آن، به

۱ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، صفوان عدنان دلوودی، ج ۲، ص ۸۳

۲ حیدری، کمال، اصول التفسیر و التأویل، ص ۱۸۷-۱۹۰؛ ر. کذ طباطبائی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۳۷۴.

۳ طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و تالیسم، ص ۵۷.

۴ سوره بقره (۲) آیه ۲۴۲.

۵ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: محمدباقر همدانی، ج ۲، ص ۳۷۱.

تحصیل دانش و تجربه و نیز قضاوت و تشخیص مصالح و مفاسد و شناخت حق و حقیقت قادر می شود.^۱

۱-۳- مفهوم عقل در قرآن کریم

آنچه در قرآن کریم درباره ی واژه عقل و مشتقات آن به چشم می خورد؛ واژه هایی همچون «تعقلون» و «یعقلون» است، این واژه جمعاً ۴۹ بار در کتاب خدا به کار رفته است.

با مروری بر آیات قرآن کریم در می یابیم که یافتن واقع و پی بردن به آیات الهی سهم خردمندان است و آنان که نمی اندیشند، بدترین جنبندها و آلوده به رجس و پلیدی معرفی شده اند. خداوند تبارک و تعالی در قرآن، غرض از تبیین آیات خود را تعقل مردم و تسلیم در برابر ایمان بیان کرده و حق را رهاورد عقل معرفی می کند و استکبار در مقابل حق و توحید را محصول بی خردی.

یکی از ویژگی های عقل، روشنگری و هدایتگری آن است. عقل در قرآن کریم به معنای فهمی است که حق را تشخیص و راه را نشان می دهد؛ به گونه ای که اگر انسان به آن ملتزم شود، نجات می باید.

قرآن مجید در سوره روم، وقتی نشانه هایی از مبدأ و معاد می آورد، آن ها را ویژه ی کسانی می داند که عقل، یعنی فهم صحیح داشته باشند. اما آنان که این نشانه ها را وجهه ی همت خود نمی کنند، وحدانیت خدا را نیز نمی پذیرند و به خدا شرک می ورزند. این همه به دلیل پیروی نکردن از هواهای نفسانی است، بنابراین شرط حصول عقل، پیروی نکردن از هوا و هوس است تا درک و فهم اصیل با اقتضای فطرت هماهنگ شود. شاید به همین دلیل است که پس از آیه ی ۲۸ و ۲۹ روم آیه ی معروف فطرت آمده است.

براساس آنچه گفته شد، عقل در قرآن کریم در بسیاری از آیات، با ذکر نشانه های الهی اعم از تکوینی و تشریحی همراه شده است. و عاقل از دیدگاه قرآن لزوماً کسی نیست که دوره ی فلسفه را گذرانده باشد و به تفصیل با روش های منطقی استدلال آشنا شده باشد. شرط لازم رسیدن به عقل قرآنی، تطهیر باطن و روح از آلودگی های نفسانی و آگاهی از علوم و معارف است. از این رو خود را به گونه ای آماده کنیم که حجاب های فطرت برداشته شوند.^۲

۱-۴- مفهوم عقل در تفسیر المیزان

علامه طباطبائی می گوید: «عقل به معنای بستن و گره زدن است و به همین مناسبت، ادراکاتی که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی به آنها بسته، عقل نامیده اند. نیز مدرکات آدمی و آن قوه ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن کاری می کند و خیر و شر و حق و باطل را تمییز و تشخیص می دهد عقل نامیده اند. خدای سبحان انسان را فطرتاً این چنین آفریده که در مسائل فکری و نظری، منافع را از مضر تشخیص دهد؛ چون از میان همه جانداران، او را این چنین آفریده که در همان اول، پیدا شدن و هست شدن خود را درک می کند همه این کارهایی که می کند، برپایه مجرای است که فطرت اصلی او آن را تشخیص داده و این همان عقل است.»

در نگاه علامه طباطبائی، عقل، جایگاهی بسیار مهم و اساسی در حوزه امور دینی دارد. اعتبار و اصالت دین و معارف دینی و ادله حجیت شرعی برپایه عقل استوار است.^۳

بنابراین مفهوم عقل از نگاه علامه طباطبائی محدود به بهره گیری از معارف عقلی بشری نبوده، گستره فراخی را شامل می شود. وی منشأ را چه در حوزه عقل عملی و چه در حوزه عقل نظری ناشی از الهامات الهی می داند.

اما علامه طباطبائی درباره علت به کارنرفتن خود واژه عقل در قرآن فرموده اند: گویا لفظ عقل، به معنای معروف

۱ نهایندی، علی، عقل گرایی در کلام شیعی، ص ۳۲.

۲ ر. ک: نهایندی، علی، برگرفته از کتاب عقل گرایی در کلام شیعی، ص ۳۹-۴۴.

۳ نیکزاده عباس، همان، ص ۸۰، ۸۹.

امروزی، از اسم های مستحدثت بالغلبه است؛ به همین دلیل، در قرآن به شکل اسمی استعمال نشده است.^۱

۲- عقل گرایی در فلسفه

این واژه در فلسفه، در برابر اصطلاح «تجربه گرایی» قرار می گیرد و به معنای آن است که هر امری در مورد حقایق اساسی عالم را می توان به وسیله عقل تبیین نمود.

رویکرد نوینی که با ورود فلسفه و بومی شدن آن در کلام شیعه، با بهره گیری از قواعد و اصول فلسفی، به مباحث کلامی می پردازد، عقل گرایی فلسفی است. این روش نیز به کتاب و سنت پایبند است؛ اما مبنای صحیح فلسفی به بررسی و تبیین گزاره های کلامی می پردازد و نوع ورود و خروج آن به مسائل و استدلال های کلامی، رنگ فلسفی دارد. کلام شیعه با چنین رویکردی صبغه جدلی خود را به طور کامل از دست می دهد و رنگ و بوی برهانی به خود می گیرد. این رویکرد با نظام خاصی که در کلام شیعی نزدیک می کرد. محصور کند و به طور صریح به علم کلام شیعی نظام جدید ببخشد و اصول و مبانی منقح فلسفی را به خدمت کلام آورد.^۲

۳- عقل و واژه های همگن

با توجه به مطالب گفته شده در فصل پیشین، در این قسمت از تحقیق ابتدا اشاره کوتاه به آنچه درباره عقل گذشت، می شود تا ورودی باشد برای واژه های همگن با عقل، چرا که از روش های پی بردن مفهوم هر لغت، شناسایی مرادف های آن هست از جمله این واژه ها که اشاره خواهد شد عبارت اند از: لُب، فَوَاد، قلب، نُهی، مُسکَه، حجر، حلم، فهم، حُجی و کَیس؛ به عنوان مرادف عقل می باشد و هر کدام از این واژه ها به یکی از ابعاد عقل و خرد آدمی مربوط است.

۳-۱- عقل

عقل، حالتی است در نفس، که انسان را به سوی انتخاب خیر و نفع دعوت کرده و از بدی ها و مضرات دور می کند و به وسیله آن، نفس برای دور ساختن اسباب و انگیزه های شهوانی و غضب و وسوسه های شیطانی و ... تقویت می شود.

انسان را به این جهت عاقل گویند که در مسائل فکری و نظری، حق را از باطل و در مسائل عملی، خیر را از شرّ و منافع را از مضار تشخیص دهد. به همین سبب اموری که فطرت به لزوم آنها قضاوت می کند و صلاح جامعه که توأم به اصلاح و تکامل فردی است در آنها می باشد، با انجام دادن آنها اطاعت اوامر عقلی یا اطاعت از امر وجدان تحقق می یابد.

خداوند تبارک و تعالی در قرآن، غرض از تبیین آیات خود را تعقل مردم و تسلیم در برابر ایمان بیان کرده و حق را هرآورد عقل معرفی می نماید به گونه ای که استکبار در مقابل حق و توحید را محصول بی خردی می دانند. همچنانکه عقل در قرآن در بسیاری از آیات، با ذکر نشانه های الهی اعم از تکوینی و تشریحی همراه شده است. در نگاه مفسر گرانقدر، علامه محمد حسین طباطبائی، عقل جایگاهی بسیار مهم و اساسی در حوزه امور دینی دارد. اعتبار و اصالت دین و معارف دینی و ادله حجیت شرعی بر پایه عقل استوار است.

۱ مهدی زاده حسین، آیین عقل ورزی، ص ۸۴
۲ نهلوندی، علی، همان، ص ۱۰۶.

۳-۲- واژه های همگن با عقل

همواره یکی از روش های پی بردن به معنا و مفهوم هر لغت، شناسایی مرادف های آن است. با بررسی اینگونه واژه ها که از لغات عربی استفاده می شود، در می یابیم که لغت شناسان عرب واژه هایی چون: لُب، فؤاد، قلب، نُهی، مُسکَه، حجر، حلم، فهم، حُجی و کَیس و را به عنوان مرادف عقل آورده اند.

۳-۲-۱- لُب: «لُب» در انسان ها به معنای عقل است. خداوند در آیه شریفه می فرماید:

«وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»؛ «و جز خردمندان، (این حقایق را درک نمی کنند، و) متذکر نمی گردند.»

چون عقل در آدمی مانند مغز گردو است نسبت به پوست آن، و لذا در قرآن «لُب» به همین معنا استعمال شده، و گویا کلمه عقل به آن معنایی که امروز معروف شده یکی از اسما مستحدثه است، که از راه غلبه استعمال این معنا را به خود گرفته، علامه در جای دیگر فرموده است: کلمه الباب جمع لُب (بضمه لام و تشدید باء) است و لُب به معنای عقل صاف و خالص از شوائب است و خدای تعالی در کلام مجیدش صاحبان چنین عقلی را ستوده و فرموده:

«وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا ... الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ»؛^۲ «[ولی] آنان که خود را از طاغوت به دور می دارند تا مبادا او را بپرستند و به سوی خدا بازگشته اند آنان را مژده باد پس بشارت ده به آن بندگان من که به سخن گوش فرامی دهند و بهترین آن را پیروی می کنند اینانند که خدایشان راه نموده و اینانند همان خردمندان.» و نیز فرموده: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ»؛^۳ «مسلماً در آفرینش آسمانها و زمین، و آمد و رفت شب و روز، نشانه های (روشنی) برای خردمندان است.»

۳-۲-۲- فؤاد: از ماده «فأد» بر وزن وُعد در اصل به معنای گذاردن نان بر خاکستر یا ریگ داغ است تا اینکه خوب پخته شود و همچنین به پختن و بریان کردن گوشت گفته می شود. بنابراین هنگامی که عقل به مرحله پختگی برسد، به آن فؤاد می گویند.^۴

۳-۲-۳- قلب: قلب در کتاب های لغوی در اصل به معنی دگرگون ساختن چیزی است و معمولاً به دو معنی استعمال می شود: گاه به آن عضوی که وسیله رسانیدن خون به تمام بدن است و گاه به روح، عقل، علم، فهم و شعور اطلاق می گردد و این به خاطر آن است که هم قلب جسمانی و هم قلب روحانی دائماً در حال دگرگونی است. به همین سبب قلب نامیده اند؛ چرا که دائماً در دگرگونی و حرکت و تغییر به سر می برد.

۳-۲-۴- نُهی: (بر وزن هُما) به معنی «عقل» از ماده «نهی» (بر وزن سعی) به معنی بازداشتن از چیزی گرفته شده و بسیاری از اهل لغت تصریح کرده اند به اینکه این نامگذاری؛ به خاطر آن است که عقل انسان را از کارهای زشت و ناپسند بازمی دارد و نهی می کند.^۵

۳-۲-۵- مُسکَه: در «امساک» ریشه دارد و به معنای طعام یا شرابی است که حافظ بدن است. به این دلیل از عقل به مُسکَه تعبیر شده است که انسان را از بدی ها و زشتی ها ننگه می دارد.^۶

۳-۲-۶- حجر: حجر به معنای عقل است. حجر، در لغت به معنای حفظ و منع می باشد. کلمه تحجیر به معنای سنگ چین کردن نیز، از همین ریشه است.^۷ عقل را به این دلیل حجر گویند که اطراف نفس را سنگ چین می

نزدنامه قرآن و حدیث

در فصلنامه علمی- تخصصی

دوره اول

شماره اول

پاییز و زمستان

۱۷۰

۱ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۶۰۸ و ج ۳، ص ۴۵.

۲ سوره زمر (۳۹)، آیه ۱۷-۱۸.

۳ سوره آل عمران (۳)، آیه ۱۹۰.

۴ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۴۵.

۵ ر. ک: مکارم شیرازی، ناصر، برگرفته از پیام قرآن (تفسیر نمونه موضوعی)، ص ۱۳۶.

۶ نهایندی، علی، همان، ص ۳۴.

۷ قرشی، علی اکبر، قلموس قرآن، ج ۲، ص ۱۱۱.

کند و آن را در دژ مستحکم خویش محفوظ نگاه می‌دارد؛ گویا عقل انسان را در افکار و اعمال، در محدوده سنگ چین خویش قرار می‌دهد و در نتیجه، حافظ و مانع انسان از گمراهی، فساد و کارهای ناشایست است.^۱ این کلمه به معنای عقل، یک بار در قرآن به کار رفته است. در قرآن آمده است: «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ؟^۲ آیا در آنچه گفته شد، سوگند مهممی برای صاحبان خرد نیست؟!»

علامه می‌گوید: صاحب عقل معنای سخن را می‌فهمد و حق را از باطل تمییز می‌دهد، که وقتی خدای تعالی به چیزی سوگند خورد با در نظر داشتن اینکه سوگند را به چیزی می‌خورند که دارای شرافت و منزلتی باشد، یقین می‌کند که آنچه به خاطرش سوگند خورده، حق است، آن هم حقی مؤکد، که جای هیچ تردیدی در درستی آن نیست.^۳ بنابراین با توجه به تعبیر علامه می‌توان گفت کارکردهای اصلی تعقل یعنی تمییز و توانایی بازدارندگی در مورد حجر نیز صادق است و می‌توان ذی حجر را کسانی نامید که تعقل می‌کنند.

۳-۲-۷- حلم: بازداشتن از برانگیختگی غضب است. در بعضی از کتاب‌های لغت از عقل به حلم تعبیر شده است؛ زیرا حلم مانند عقل معنای ضبط و نگه داشتن دارد و از باب تسمیه ی سبب به مسبب، می‌توان عقل را با واژه حلم یاد کرد. بنابراین حلم از آثار و نتایج عقل و عقل سبب آن است.

۳-۲-۸- فهم: فهم نیز مانند حلم یکی از آثار و نتایج عقل است. به همین دلیل فهم و عقل به سبب این علاقه، مرادف یکدیگر آمده‌اند.

۳-۲-۹- کیس: به معنای عقل، در مقابل حمق و به معنای حفظ نفس است.^۴

ناگفته نماند ارتباط لبیب، عاقل و اولوا النهی در نگاه اهل معرفت؛ هر یک از اوصاف «لبیب»، «عاقل» و «اولوا النهی» نیز شأنی از شئون عقل است. از حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل شده است که: «عقل» را از آن رو عقل می‌گویند که زانوی شهوت و غضب را عقال و از سرکشی آن جلوگیری می‌کند؛ یعنی مانع چهل علمی و جهالت عملی می‌شود.

«لبیب» که از لب (مغز) گرفته شده، از آن رو بر عاقل اطلاق می‌شود که او درونگر است و مغز و ژرفاس هستی موجودات را می‌بیند.

«اولوا النهی» نیز با توجه به اشتقاق نهی از نهی بیشتر از آن جهت گفته می‌شود که عقل آنان را از ارتکاب زشتی‌ها نهی می‌کند. برخی از اهل معرفت عقل را کافی ندانسته و افزوده‌اند که عاصی، عاقل است؛ ولی اولوا النهی نیست.^۵

از مجموع آنچه گفته شد به خوبی استفاده می‌شود که هر کدام از این واژه‌ها به یکی از ابعاد عقل و خرد آدمی مربوط است.

۴.۱. اکاوی شناخت عقل و مفهوم آن از منظر علامه طباطبائی

عقل که در لسان قرآن کریم به لب و مغز تعبیر می‌شود، قوه ایست حسابگر و اندیشه‌گر که خداوند به انسان موهبت فرموده تا به کمک آن نیک و بد را بشناسد و حق و باطل را تمییز دهد و مسیر خویش را به مقصد کمال و سعادت برگزیند. تکامل معنوی انسان در پرتوی تعقل میسر است و آن که عقل ندارد فاقد کمال انسانیت است. و

۱ راضب اصفهانی، حسین بن محمد همان، ص ۲۰۲.

۲ سوره فجر (۸۹)، آیه ۵.

۳ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۴۶۹.

۴ نهالوندی، علی، همان، ص ۳۵.

۵ جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱۶، ص ۶۲۲.

وجه تمایز انسان با حیوان قوه تعقل و اندیشه اوست. عقلانیت در نزد علامه طباطبایی، «هماهنگی با فطرت» است. منظور او از فطرت - البته آن بخش از فطرت انسان که به عقل مربوط می‌شود و از این رو بخش اصلی و حقیقی فطرت انسان را تشکیل می‌دهد - مجموعه قوای انسانی است که بدان وسیله انسان، خود را و محیط خود را می‌شناسد و دربارهٔ مسائل عملی، حکم عملی صادر می‌کند. اما هماهنگی با فطرت به طور مطلق «عقلانیت» خوانده نمی‌شود، بلکه عقلانیت وابسته به سلامت فطرت است. به همین سبب در ادامه به توضیحات تفصیلی درباره هر کدام از مفهوم عقل، اقسامش، و مفهوم آن از منظر علامه طباطبائی اشاره می‌شود:

۴-۱- واکاوی شناخت عقل

عقل شناختی است از طریق تفکر و اندیشه و از این رو با ادراکات حسی تفاوت ماهوی دارد.

نیروی عقل و خرد هر چند یک حقیقت است اما به لحاظ قلمروی تعقل و اندیشه عناوین مختلفی بدان می‌توان داد. یکی از مهم‌ترین منابع معرفت، عقل است و یکی از عمده‌ترین راه‌ها یا ابزارهای معرفت بشری محسوب می‌شود. جایگاه عقل در معرفت بشری آنقدر مستحکم است که تنها از راه خود عقل می‌توان در اعتبار آن تردید کرد یا آن را انکار ورزید. در نتیجه، با کمک عقل و انضمام وحی و الهام به مرجعیت مجموعه گسترده و انبوهی از معارف یقینی و معتبر در دسترس وی قرار می‌گیرد. برای درک بهتر مطلب، در این نوشتار ابتدا اقسام عقل، اعم از عقل مطبوع و مسموع، عقل نظری و عملی و...، را مورد بحث قرار داده و سپس به مبحث کارکردهای عقل و جایگاه عقل اشاره خواهد شد.

۴-۱-۱- قلمرو عقل

عقل یکی از ابزارهای بسیار مهم شناخت است از آنجا که فیلسوف، عالم علوم تجربی، انسانی و دینی و همه شاخه‌های علوم و حتی مردم عادی با عقل سروکار دارند، لذا حدود و قلمرو عقل تا کجاست؟

۴-۱-۲- کارکرد عقل در انسان

اما کارکرد عقل نیز در انسان معلوم است؛ زیرا خداوند به عقل خطاب کرد:

«أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمْرٌ وَإِيَّاكَ أَنَّهُیْ وَإِيَّاكَ أَعَابُ وَإِيَّاكَ أَثِيبُ؛^۱ ... همانا امر و نهی کیفر و پاداشم متوجه تو است.»

یعنی اگر کسی به ثواب و اجر الهی برسد، از برکت رابطه با عقل است و اگر عقابی متوجه او شود به سبب بی‌بهره ماندن از آن است. به عبارت دیگر، کسی که همنشین و در ارتباط با عقل است و از نور هدایت آن بهره‌مندی برد، به واسطه همین عقل و فکر و مغز و اندیشه، دارای اجر و بهره است. این نقش فوق‌العاده و با ارزش عقل در عالم خلقت است، تا آنجا که رسول با کرامت اسلام (صلی الله علیه و آله) به امیرمؤمنان می‌فرماید:

«أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمْرٌ وَإِيَّاكَ أَنَّهُیْ وَإِيَّاكَ أَعَابُ وَإِيَّاكَ أَثِيبُ؛^۲ ثواب یک ساعت بهره بردن از عقل از هفتاد سال عبادت بیشتر است.»

یعنی بهره‌مندی کسی که گوش به فرمان و هدایت عقل نباشد و از فعالیت عقل بهره‌نگیرد و از این نور افکن الهی در وجود خود ثمر و نتیجه‌ای به دست نیاورد و آن را معطل بگذارد، حتی اگر در طی هفتاد سال زندگی همه روزها را روزه بگیرد و همه شب‌ها را به عبادت برخیزد، از بهره‌مندی کسی که فقط یک ساعت از فعالیت عقل بهره‌مندی برد، کمتر است.^۳

۱ حر عاملی، محمدبن حسن، تکملة الوسائل، محمد قائمی، ص ۱۱۴.

۲ شعیری، محمدبن محمده الاخیار، ج ۱، ص ۳۷.

۳ انصاریان، حسین، سیری در معارف اسلامی: عقل کلید گنج سعادت، ص ۲۷-۲۸.

۴-۱-۳- محدوده و کارایی عقل انسان در برابر خداوند

از جمله عقول که در تقسیمات عقل توضیحات لازم داده شد، می توان گفت: محدوده و قلمرو عقل نظری انسان؛ که کارش درک و شناخت واقعیت‌ها و قضاوت در باره ی آنهاست صرفاً ادراک است و هیچ مولویتی ندارد و قلمرو عقل عملی سیاست و تدبیر و فرماندهی امور شخصی است که البته شخصی که عقل عملی او مسلط بر قوا و شئون مملکت وجودی او می شود، این مدیریت و رهبری را می تواند اعمال کند؛ ولی نسبت به اشخاص دیگر فاقد جنبه آمریت و ولایت است. در واقع عقل عملی مبنای علوم زندگی است و مورد قضاوت است که این کار را بکنم یا نکنم؟^۱

از آن جا که عقل، پدیده‌ای از پدیده‌هاست و هر پدیده‌ای محدود است، طبیعی است که حیطة و گستره ی کارش نمی‌تواند نامحدود باشد. پس محدوده ی کار و فعالیت عقل در حیطة ی مخلوقات است و توان محدودی در شناخت خدا دارد و به ذات و کنه خدا که نامحدود است، راهی ندارد.

حق مطلب این است که عقل نظری در تشخیصات خود و قضاوت هایی که درباره ی معارف مربوط به خدای تعالی دارد مُصیب است؛ زیرا اگر عقل ما چیزهایی از قبیل علم، قدرت و حیات و غیر آن را برای خدای تعالی اثبات می کند و یا موجودات را مستند به وی می داند و یا صفات فعلی از قبیل رحمت، مغفرت، رزق، انعام و هدایت و غیر آن را برایش قائل می شود همه از این جهت است که در خود نمونه ای از آن کمالات را سراغ دارد. در این میان ادعایی نیست که عقل به کنه ذات و صفات خدا احاطه دارد، بلکه اعتراف می کنیم به اینکه آنچه را که ما به عقل خود برای او اثبات می کنیم غیر آن چیزی است که در خدای تعالی است. از آنجایی که ما خود محدود هستیم آن نیز محدود است و خدای تعالی بزرگتر از آن است که حدی او را در خود محدود سازد. باید گفت خداوند عالم است، قادر است، حی است، در وصف نمی گنجد و بزرگتر از آن است که در چار دیواری اوصاف و تحدیدات ما محصور گردد و در آن محدود شود و این خود، ما را به حقیقت امر نزدیک می سازد.^۲

اما در مرحله عقل عملی نیز احکام عقل در افعال تشریعی خدای تعالی جاری می شود؛ الا اینکه خدای تعالی هر چه را که تشریح می کند از روی احتیاج نیست، بلکه تفضل بر بندگان است تا بدین وسیله حوائج آنان را برطرف سازد. عقل در اطراف احکام تشریعی باید در پی جستجوی مصالح و مفاسد و قبح افعال برآید، نه به این معنا که خدای تعالی را محکوم به حکم خود نماید زیرا خداوند نیازمند به هیچ کمالی نیست، بلکه برای این است که به مصالح و مفاسد کارهای خود واقف شود، او پروردگاری است منعم که حیات بنده و مرگ و تدبیر امورش و حساب افعال و پاداش بر حسنات و جزای بر گناهانش همه در دست اوست.

با این حال چطور می توان گفت احکامی که عقل در افعال ما دارد در افعال خدای تعالی جاری نیست؟

این ادعا در هر دو مرحله؛ یعنی مرحله جریان احکام عقل نظری و عقل عملی در ناحیه پروردگار تأیید می نمایند.^۳

۴-۱-۴- جایگاه عقل

محبوب ترین اشیاء و مخلوقات در پیشگاه مقدس پروردگار، عقل است و وجود آن در انسان شرافت انسان را نیز نشان می دهد و عمده ترین نقش را در وجود انسان دارند.

از رسول اعظم (ص) نقل شد که فرمود:

۱ جواد آملی، عبدالله، همان، ص ۴۵.

۲ طباطبائی، محمدحسین، همان، ج ۸، ص ۶۷-۶۸.

۳ طباطبائی، محمدحسین، همان، ج ۸، ص ۶۸-۶۹.

«أَفْضَلُ النَّاسِ، أَعْقَلُ النَّاسِ»؛ «برترین مردم عاقلترین ایشان است.»

نیروی اندیشه در وجود انسان کمکی برای نبوت انبیاء، امامان و کتاب‌های آسمانی است، چرا که انسان می‌تواند در سایه اتصال به نبوت و امامت و کتاب و با کمک این نیرو به کمالاتی که خداوند برای او در نظر گرفته برسد. افزون بر این، اداره صحیح زندگی مادی تنها از طریق اندیشه صحیح میسر است. با کمک عقل و اندیشه، انسان به این معنا دست خواهد یافت که این بزرگواران معلمان واقعی زندگی هستند. پس از این درک است که در مقام اتصال به این منابع عالی برآید.

با کمک فکر و عقل و پس از اتصال به نبوت انبیاء در دنیا و برزخ و آخرت و از همه مهم‌تر، در پیشگاه خداوند به حساب می‌آید.^۲

اساساً عقل واژه‌ای است که بار ارزشی دارد و همگان مدعی داشتن آنند، لذا معنا و موارد اطلاق آن نزد اصحاب مکاتب متعدد، متفاوت است. کلمه عقل همانند واژه درخت، زمین یا ستاره نیست که نزد همگان یکسان باشد، لذا داوری توده‌ی مردم درباره افرادی که منافع دنیا و اغراض مادی و اهداف گذاری طبیعی را به خوبی و با سرعت و حدت تشخیص می‌دهند ولی در تمیز معارف والا، مطالب معنوی و اهداف اخروی و جاودان عاجزند. چنین است که آنها از عقل خوبی برخوردارند.

گفتنی است که برای واژه عقل می‌توان جامع انتزاعی هم ترسیم کرد که هم در تمام مکتبها و نحله‌ها به معنای واحد استعمال شود، هر چند مصداق‌ها تفاوت فراوانی دارند.^۳

۴-۲- واکاوی مفهوم عقل از منظر علامه طباطبائی

از آنجا که علامه طباطبائی در آثار مختلف خود برای واژه «عقل» تعاریف گوناگونی ارائه نموده‌اند، برای فهم بهتر مفهوم این واژه، به برخی از مهم‌ترین تعاریفی که از سوی ایشان بیان شده اشاره می‌شود:

(۱) «عقل» در لغت به معنای بستن و گره زدن است. و به همین مناسبت ادراکاتی هم که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته و پیمان قلبی نسبت به آنها بسته، عقل نامیده‌اند. و نیز مدرکات آدمی را و آن قوه‌ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد «عقل» می‌نامند، در مقابل این عقل، جنون و سفاهت و حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آنها کمبود نیروی عقل است.^۴

(۲) در جای دیگر علامه ذیل آیه: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^۵ می‌گوید: کلمه «عقل» که مصدر برای «عَقَلَ، يَعْقِلُ» است، به معنای ادراک و فهمیدن چیزی است، البته ادراک و فهمیدن کامل و تمام، و به همین سبب نام آن حقیقی را که در آدمی بوسیله آن میان صلاح و فساد، و میان حق و باطل و میان راست و دروغ را فرق می‌گذارد، عقل نامیده‌اند. البته این حقیقت مانند نیروی دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی که هر یک فرعی از فروع نفس اوست، نمی‌باشد، بلکه این حقیقت عبارت است از نفس انسان مدرک.^۶

(۳) ماده «عقل» بیشتر در نیروی تشخیص خیر از شر و نافع از مضر استعمال می‌شود، البته گاهی هم در غایت و غرض از این تشخیص به کار می‌رود و غرض از تشخیص خیر و شر این است که آدمی به مقتضای آن عمل کند و به آن ملتزم و معتقد باشد، در مقام به دست آوردن خیر و نافع برآید و شر و مضر را ترک نماید.

۱ بسپونی زغالول، ابوهاجر محمد سعید بن، موسوعه اطراف الحدیث النبوی شریفه، ج ۲، ص ۶۶.

۲ انصاریان، حسین، سیری در معارف اسلامی اندیشه در اسلام، ص ۲۲۵-۲۲۶.

۳ جوادی آملی، عبدالله، همان، ص ۲۸۳۰.

۴ طباطبائی، محمد حسین، همان، ج ۲، ص ۳۷۰.

۵ سوره رعد (۱۳)، آیه ۴.

۶ طباطبائی، محمد حسین، همان، ج ۱، ص ۶۱۰-۶۱۱.

از نیروی عقل تنها خواص از مردم بهره مند می شوند، در آیه شریفه خداوند می فرماید:

«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»^۱؛ و گویند اگر شنیده [و پذیرفته] بودیم یا تعقل کرده بودیم در [میان] دوزخیان نبودیم.»

منظور از عقل، التزام به مقتضای دعوت به حق ایشان است، تا آن را تعقل کنند و با راهنمایی عقل بفهمند که دعوت ایشان حق است و باید انسان خاضع شود.

(۴) مراد از «عقل» آن مبدئی است که این تصدیق های کلی و احکام عمومی بدان منتهی می شود، و جای هیچ تردید نیست که با انسان چنین نیرویی هست، یعنی نیرویی به نام عقل دارد، که می تواند مبدأ صدور احکام کلی باشد. در موجود مورد بحث یعنی عقل، وقتی صنع و تکوین آن در انسان ها به ودیعت می گذارد، تا حق را از باطل تمییز دهد، پس نه تنها عقل همیشه خطا نمی رود، بلکه اصلاً میان عقل و خطا رابطه ای نیست.^۲

۴-۲-۱- گونه های عقل از دیدگاه علامه طباطبائی (عقل فطری و برخی ویژگی های آن)

در تمامی سخنان علامه طباطبائی، نیز در تفسیر المیزان، درباره مراد از اصطلاح عقل را، عقل فطری دانسته؛ و آن حقیقتی در انسان است که به وسیله آن خیر از شر در امور عملی (صلاح از فساد) و حق از باطل در امور نظری تشخیص داده می شود.^۳ یکی از مرتکزات فطری بشر که عقل وی بدان حکم می کند، این است که انسان باید حق را پیروی کرده، حتی اگر احیاناً در یکی از اعمالش از حق منحرف شود در همان لحظه که آن عمل غیر حق را انجام می دهد پیش خودش آن عمل را حق می پندارد، چون امر بر او مشتبه شده است. سپس به حکم ارتکاز و فطرت و عقل بشر حق را به طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی واجب الإلتیاع است و کسی هم که انسان را به سوی حق راهنمایی می کند؛ نیز واجب الإلتیاع است و چنین کسی را ترجیح داد.^۴

در آیه شریفه خداوند می فرماید:

«قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ»^۵؛ بگو آیا از شریکان شما کسی هست که به سوی حق رهبری کند بگو خداست که به سوی حق رهبری می کند پس آیا کسی که به سوی حق رهبری می کند سزاوارتر است مورد پیروی قرار گیرد یا کسی که راه نمی نماید مگر آنکه [خود] هدایت شود شما را چه شده چگونه دوری می کنید.»

هر دو به یک معناست و خداوند حجت را به رسول گرامی خود تلقین می کند و این حجتی است عقلی که خواص و دانشمندان از مؤمنین به آن تکیه می کنند.

اساساً هدایت، فطری است؛ زیرا صراطی که خداوند انبیاء را بدان هدایت فرموده گرچه به حسب ظاهر شرایع و احکام آن از جهت توسعه و ضیق با هم اختلاف دارند، ولیکن در حقیقت راه یکی و شرایع هم یکی است و این اختلاف، اختلاف نیست بلکه اجمال و تفصیل است. امتی که استعداد تحمل تفصیل احکام را نداشته شریعتش سطحی و اجمالی است و امتی که چنین استعدادی را داشته شریعتش وسیع و تفصیلی است و گرچه تمامی ادیان و شرایع در یک حقیقت که همان توحید فطری باشد اتفاق داشته و همه بشر را به عبودیتی که درخور وسع و طاقت بشری است، دعوت می کرده اند. به این دلیل که خصوصیات خلقت خاص بشری ذاتی او و در تمامی افراد گذشته

۱ سوره ملک (۶۹)، آیه ۱۰.

۲ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۵۹۲ و ج ۱، ص ۷۷.

۳ همان، ج ۱، ص ۶۱۰.

۴ همان، ج ۱۰، ص ۷۹.

۵ سوره یونس (۱۰)، آیه ۲۵.

و آینده او یک جور است در نتیجه شعور و اراده او قابل تغییر است، وقتی این حواس قابل تغییر است که مبدأ آن همان عقل فطری باشد و معلوم است که عقل فطری بشر، فطری و غیر قابل تغییر است و این منافات ندارد با اینکه آراء و مقاصد طبقات اولیه بشر با آراء و مقاصد طبقات آخری آن از جهت اختلاف حوائجش مختلف بوده باشد. آری دین حنیف الهی همان نوامیسی است که حاکم و قیّم بر جوامع بشری می باشد و فطرت و خلقت خاص بشر او را به پیروی از آن هدایت نموده و خلاصه به اعتقادیات و اخلاقیات و اعمال صالح و مؤثر در تأمین سعادتش ملهم می سازد.^۱ چنانچه خداوند متعال در آیه قرآن می فرماید:

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»^۲ مسلماً دین [واقعی که همه پیامبران مُبَلِّغُ آن بودند] نزد خدا، اسلام است.»

پس توجه خویش را به این دین حنیف و معتدل برقرار کن که فطرت خداست، به همین سبب است الهام الهی متوقف است بر درستی و راستی علوم عقلیه (بدیهیات) و آن نیز متوقف است بر سلامت عقل و فطرت (با تمسک به تقوای دینی) چون بسا می شود که انسانی در اثر کجروی های ممتد، فطرت خدادادیش را از دست داده و حتی بدیهیات کلی و عقلی را درک نکند. همچنان که درک عقلی نیز وقتی حاصل می شود که عقل به سلامتی خود باقی مانده باشد و آن تا زمانی است که تقوای دینی و دین فطریش را از دست نداده باشد.^۳

خداوند به آیاتی انسان را توجه می دهد:

«وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»^۴؛ جز افراد سفیه و نادان، چه کسی از آیین ابراهیم، (با آن پاک و درخشندگی) روی گردان خواهد شد؟! «وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»^۵؛ و جز خردمندان، (این حقایق را درک نمی کنند، و) متذکر نمی گردند.»

یعنی کسی مقتضیات فطرت را ترک نمی کند مگر وقتی که عقلش را تباه کرده و راهی غیر از راه عقل را پیش گرفته باشد. اعتبار عقلی و حساب سرانگشتی هم مساعد با ملازمه ایست که بین عقل و تقوا برقرار است، برای اینکه وقتی عقلش و یا به عبارتی نیروی تفکر و نظر انسان آسیب دید، در نتیجه حق را حق نمی بیند و نمی گذارد قوه درک نظرش عمل کند و آن عملی که شایسته آن درک است را انجام دهد.^۶ چنانچه خداوند می فرماید: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»^۷؛ و گویند اگر شنیده [و پذیرفته] بودیم یا تعقل کرده بودیم در [میان] دوزخیان نبودیم.» و در جای دیگر می فرماید: «أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا»^۸؛ آیا گمان می بری بیشتر آنان می شنوند یا می فهمند؟! آنان فقط همچون چهارپایانند، بلکه گمراهترند!»

این آیه اصل علم را نه از حیوانات نفی می کند و نه کفار، بلکه از کفار پیروی از حق را به خاطر اینکه عقل فطری انسانیشان به وسیله پیروی هوی، تیره و محجوب شده نفی می کند و ایشان را به چارپایان تشبیه می کند. در همین راستا هست که خدا آنان را که می خواهد هدایت می نماید و بعضی دیگر که هوای نفس خود را معبود خود گرفته اند کارشان به جایی برسد که نه بشنوند و نه بفهمند، بعد از آنکه خدا این طایفه را گمراه کرد دیگر

۱ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۴۳-۳۴۴.

۲ سوره آل عمران (۳)، آیه ۱۹.

۳ طباطبائی، محمد حسین، همان، ج ۵، ص ۵۰۸.

۴ سوره بقره (۲)، آیه ۱۳۰.

۵ همان، آیه ۲۶۹.

۶ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۵۰۹.

۷ سوره ملک (۶۷)، آیه ۱۰.

۸ سوره فرقان (۲۵)، آیه ۴۴.

کسی نمی تواند هدایتشان کند.^۱

ناگفته نماند که اسلام هم، قوانین خود را براساس مراعات جانب عقل وضع نموده، چون فطرت عقل بر پیروی حق است و نیز از هر چیزی که مایه فساد عقل شود، به شدیدترین وجه جلوگیری نموده و ضمانت اجرایی تمامی احکامش را به عهده اجتماع گذاشت.^۲ قرآن کریم هم آن فکر صحیح را معین نکرده، بلکه تشخیص آن را به عقل فطری بشر احاله نموده و همانطور که در آیات قرآن تفحص نموده و ملاحظه می شود، بشر را شاید بیش از سیصد مورد به تفکر، تذکر و یا تعقل دعوت نموده است.^۳

می توان گفت عقل انسانی با توجه به مطالب پیش گفته، دو گونه فعالیت می تواند داشته باشد: فعالیت ادراکی و فعالیت عملی. و به اعتبار همین فعالیت های دو گانه عقل به دو قسم نظری و عملی با توجه به سخنان علامه طباطبائی قابل تقسیم می باشد:

۴-۲-۱-۱- عقل عملی

عقل عملی از دیدگاه علامه؛ آن عقلی است که انسان را به حق دعوت می کند و همواره به حسن و قبح حکم می نماید و برای ما مشخص می شود چه عملی حسن و نیکو و چه عملی قبیح و زشت است. در نتیجه هر کس نفس را پاک نگه دارد، رستگار و هر کس آن را آلوده کند زیانکار می شود.

در این زمینه خداوند متعال در آیه ذیل می فرماید:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^۴ پس روی خود را متوجه آئین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند انسان ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست «این است آئین استوار» ولی اکثر مردم نمی دانند!

در این آیات علم به آنچه از اعمال که سزاوار است انجام شود (یعنی حسنات) و آنچه از اعمال که نباید انجام شود (سیئات)، را از چیزهایی دانسته که به الهام الهی یعنی افکندن در دلها حاصل می شود و منشأ آن علم این الهامات است.^۵

عقل عملی که موطن عمل آن عمل آدمی است، آن هم عمل نه از هر جهت، از جهت اینکه آیا صحیح است یا نه، جایز است یا باطل و هر معنایی که از این قبیل باشد اموری اعتباری خواهد بود که در خارج تحقق واقعیتی ندارد، تنها محل تحققش همان موطن تعقل و ادراک است. بنابراین مقدمات خود را از احساسات می گیرد و بالفعل در انسان موجود است نمی تواند و نمی گذارد که عقل بالقوه انسان را مبدل به بالفعل گردد.

جهات حسن و مصلحت عقل عملی بر اراده و افعال ما حاکم است و خداوند جل شأنه تحت تأثیر و حکومت آن جهات، هیچ چیز دیگر نیست، زیرا جهات حسن و مصلحت؛ اموری است که بر ما حکم می کند و ما را وادار می سازد به اینکه برخیزیم و فلان کار را شروع کنیم تا غرض حاصل گردد. ناگفته نماند که این امور، خارج از ذات و خارج از افعال بشر است، که در وی بدان جهت که فاعل هست و با انجام کارها، می خواهد سعادت زندگی خود را تأمین کند، اثری می گذارد. در این زمینه خداوند فرموده اند:

۱ طباطبائی، محمد حسین، همان، ج ۱۵، ص ۳۱۰-۳۱۱.

۲ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۵۹.

۳ همان، ص ۴۱۷.

۴ سوره روم (۳۰)، آیه ۳۰.

۵ طباطبائی، محمد حسین، همان، ج ۲، ص ۲۲۲.

۶ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۳۳.

«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ»^۱ او همان کسی است که هر چه را آفرید نیکو آفرید؛ و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد.»

پس خدای سبحان خیری است که در او هیچ شری نیست و حسنی است که در او هیچ قبحی وجود ندارد.^۲

و معلوم است کسی که چنین باشد به هیچ وجه شر و قبیح از او صادر نمی شود و مقتضای آنچه در گذشته بیان شد، این نیست که معنای حسن این باشد که از خدا سرزده باشد و به عبارتی دیگر نیک آن چیزی باشد که خدا انجام داده و یا مردم را امر کرده باشد که آن را انجام دهند هر چند که عقل آن را قبیح بداند و قبیح آن باشد که از خدا صادر نشده و یا مردم را از انجام آن نهی کرده باشد، یا عقل آن را حسن و زیبا بداند برای اینکه چنین چیزی با این آیه شریفه که می فرماید: «قُلْ إِنْ أَلَّهِ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ»^۳ سازگار نیست.^۴

بنابراین عقل عملی را در نبوغ خاص نبوت نهاده اند بدین جهت که وظیفه اش تشخیص کارهای خیر از کارهای شر است که کدام مصلحت دارد و کدام مفسده؟ این عقل را همه عقلا دارند و یکی از هدایای فطرت است که مشترک میان همه افراد انسان است.

۴-۲-۱-۲- عقل نظری

علامه طباطبائی در تعریف عقل نظری می گوید: عقل نظری در تشخیصات خود و قضاوت هایی که درباره ی معارف مربوط به خدای تعالی دارد، مصیب است؛ زیرا اگر عقل انسان چیزهایی از قبیل: علم، قدرت، حیات و غیر آن را برای خدای تعالی اثبات می کند و یا موجودات را مستند به وی می داند و یا صفات فعلی از قبیل: رحمت، مغفرت، رزق، انعام و هدایت و غیر آن را برایش قائل می شود. همه از این جهت است که در خود نمونه ای از خروار آن کمالات را سراغ دارد.^۵ ایشان براین باورند که؛ موطن عمل عقل نظری معانی حقیقی و غیر اعتباری است، چه اینکه عمل عقل در آنها تصور آنها باشد و یا تصدیق. زیرا این گونه مدرکات عقلی برای خود ثبوت و تحقیقی مستقل از عقل دارند و دیگر برای عقل در هنگام ادراک آنها عملی باقی نمی ماند، جز أخذ و حکایت. و این همان ادراک است و بس، نه حکم و قضا.^۶ ایشان به عقل نظری احتجاج برهان و تفکر هم گفته اند. این برهان عقلی، برهانی است تمام. که از کلام خود خدای تعالی استفاده می شود و چگونگی استفاده آن را در بحث نبوت و در ضمن داستان های نوح مشاهده می شود.^۷ برهان های عقلی قائم است به اینکه استقلال معلول در ذاتش و در تمامی شئونش، همه به وسیله علت است و هر کمالی که دارد سایه ایست از هستی علتش. پس اگر برای حسن و جمال، حقیقتی در وجود باشد؛ کمال آن و استقلالش از آن خدای واجب الوجود متعالی است. برای اینکه اوست علتی که تمامی علل به او منتهی می شود پس حقیقت هر ثناء و حمدی هم به او راجع می شود و به او منتهی می گردد پس باید گفت: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»^۸.

اما حکم عقل نظری همانطور که در ابتدای بحث اشاره شد، در افعال خدای تعالی جاری می شود معنایش این نیست که خداوند محکوم به احکام عقل می باشد؛ زیرا همانطوری که مکرر گفته شد عقل ما با همه آثارش در افعالش که همان نفس الامر و خارج است تابع خدا و مأخوذ از سنت جاری اوست، بلکه معنایش این است که

۱ سوره سجده (۳۳)، آیه ۷.

۲ طباطبائی، محمد حسین، همان، ج ۱۰، ص ۲۶۹.

۳ سوره اعراف (۷)، آیه ۲۸.

۴ طباطبائی، محمد حسین، همان، ج ۱۰، ص ۲۳۰.

۵ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۶۷.

۶ همان، ج ۱۴، ص ۱۳۴.

۷ همان، ج ۱۳، ص ۲۸۶.

۸ همان، ج ۱، ص ۲۸.

عقل می تواند خصوصیات فعل خدا را درک نموده و در این باره مجهولاتی را کشف نماید و اگر عقل چنین قدرتی نمی داشت این همه در قرآن کریم امر به تعقل، تفکر، تدبیر و امثال آن نمی کرد.^۱

۵. حجیت و اعتبار عقل

حکم عقل این است که در مسائل علمی، اعتقادی و نظری باید به قطع و یقین رسید، در مسائل عملی، وثوق و اطمینان کافی است و جزم و یقین لازم نیست. بنابراین، در مسائل نظری و اعتقادی تنها قطع، اما در مسائل عملی اطمینان حجت است. اما بنای عقلا این است که در مسائل عملی، اطمینان و وثوق کافی است. به همین دلیل، مکلف می تواند در مسائل شرعی خویش، به اطمینان بسنده کند؛ یعنی اطمینان به تکلیف در صورت اصابت به واقع منجز، و در صورت اصابت نکردن به واقع، مؤمن و معذور است.^۲

فکر و عقل در وجود ما، پس از انبیاء و ائمه، عالی ترین حجت الهی است، از آیات و روایات معتبر اسلامی چنین برمی آید که عزیزترین و سودمندترین نعمت خداوند مهربان به انسان، عقل است و شعاعی از اراده حق به شمار می آید و وحی شعاع کامل این اراده است.^۳ بنابراین عقل حجت باطنی محسوب می شود.

استدلال عقلی، معتبر و حجت شرعی است و می تواند در قیامت، مدار احتجاج خدا بر بنده و بنده بر خدا قرار گیرد. در مسائل مربوط به عمل نیز اگر خواست به چیزی عمل کند، باید به استناد آن عمل کند. بنابراین اگر کسی دلیل عقلی اقامه کرد و به نتیجه ای رسید و نسبت به آن نتیجه قطع و یقین پیدا کرد، آن قطع و یقین برای او حجت است. عقل منبع اثباتی دین است که برهانی باشد و با مبادی و مبانی آن، وجود خدا و ضرورت نیاز به پیامبر و وحی ثابت می شود.

در همین راستا این بخش از تحقیق به حجیت عقل در قرآن، و تفسیرالمیزان می پردازد:

۱-۵- حجیت و اعتبار عقل در قرآن

این که گفته می شود: قضیه عقلی حجت و معتبر است، باید آن را درست تفسیر کرد؛ نه اینکه تفسیر به رأی شود؛ زیرا تفسیر به رأی، چه در قرآن و چه در ارتباط با عقل، باطل است. بنابراین ابتدا به حجیت و اعتبار عقل در قرآن و بعد در روایات اشاره می شود:

۱-۱-۵- حجیت و اعتبار عقل در قرآن

قرآن کریم تفکر عقلی را امضاء نموده و آن را جزء تفکر مذهبی قرار داده است. البته به عکس هم، تفکر عقلی نیز پس از آنکه حقایق و نبوت پیغمبر اکرم تصدیق نموده است، ظواهر قرآن را که وحی آسمانی است بیانات پیغمبر اکرم و اهل بیت گرامش را در صف حجت‌های عقلی قرار داده و حجت‌های عقلی که انسان با فطرت خدادادی نظریات خود را با آنها اثبات می کند.^۴

عقل در قرآن کریم به معنای فهمی است که حق را تشخیص و راه را نشان می دهد؛ به گونه ای که اگر انسان به آن ملتزم شود، نجات می یابد.^۵ در مجموع قرآن خردورزی و تعقل را عامل هدایت و نجات بشر و استفاده نکردن از سرمایه عقل را موجب گمراهی و شقاوت آدمی دانسته اند.

۱ همان، ج ۸، ص ۷۰.

۲ نیکزاده عباس، عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و برخی فیلسوفان صدرایی معاصر، ص ۲۸۴-۲۸۵.

۳ انصاریان، حسین، همان، ص ۴۷.

۴ طباطبائی، محمد حسین، شیعیه در اسلام، ص ۱۰۰.

۵ نهبوندی، علی، همان، ص ۴۰.

حجیت مسائل عقلی بر بیان نبی و رسول و موقوف بودن حجیت بیان نبی و رسول بر حجیت مسائل عقلی است، بلکه در این مسائل همین که عقل دلیل قاطع یافت حجت تمام شده و مؤاخذه الهی صحیح خواهد شد. حجت خدا تمام نمی شود و در آخرت استقرار نمی یابد و صرف حکم عقل در آن کافی نبوده؛ مگر به بیان نبی^۱. چنانچه خداوند متعال در آیه شریفه فرمود: «إِنَّ عَصِيَّتُ رَبِّي^۲» و فرموده «إِنَّ أَشْرَكَ رَبِّي^۳» زیرا اشاره است به مخالفت نهی. یعنی: «وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ^۴» و اشاره مزبور، این نکته را افاده می کند: که اگر می بیند پروردگار من، مرا از شرک نهی فرموده از باب تعبد صرف نیست، بلکه عقل نیز بر من واجب می کند که تنها خدای را پرستش کنم تا از عذاب روز بزرگی که از آن بیمناک هست ایمن یابد. این آیه نیز نخست اقامه حجت را از راه عقل نموده، آن گاه آن را با وحی خدای سبحان تأیید می کند.^۵

۵-۲- حجیت و اعتبار عقل در تفسیر المیزان

مراد از عقل در نظر علامه طباطبائی؛ آن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست دهد. به راستی اگر انسان عقل فطری و طبیعی را که سرمایه مهم اوست، نگه دارد و تقویت کند، مکارم الاخلاق را می شناسد. با توجه به تفسیر المیزان، عقل، جایگاهی بسیار مهم و اساسی در حوزه امور دینی دارد. اعتبار و اصالت دین و معارف دینی و ادله حجج شرعی بر پایه عقل استوار است. به همین دلیل، هرگز معقول نیست که دین به بی اعتباری عقل و احکام قطعی عقل، حکم صادر نماید و معارف و آموزه های دینی با احکام قطعی عقل سازگاری دارد.^۶ اساس کار استاد علامه طباطبائی در تفسیر گرانسنگ المیزان، تفسیر قرآن به قرآن است. بدین صورت که با تعقل در قرآن کریم و استخراج آیات مشابه، و با تکیه بر آیات کلیدی، مراد و معنای هر آیه را روشن می سازد. با توجه به واکاوی انجام شده در بررسی عقل؛ مرحوم علامه معتقد است که اسلام دین تعقل است و بیشترین ارزش را برای تعقل و تفکر قائل است و هر گونه تقلید کورکورانه را به شدت نفی می کند. قرآن کریم، ایمان و شناخت را بر پایه تعقل و تفکر گذاشته است و همواره انسانها را به تفکر در خور قرآن، تاریخ، توحید، معاد و ... دعوت نمود. در ادامه به حجیت و اعتبار عقل عملی و عقل نظری در تفسیر المیزان اشاره می شود:

۵-۲-۱- حجیت و اعتبار عقل عملی در تفسیر المیزان

آنچه که از عقل عملی در تفسیر المیزان بیان شده بدین شرح می باشد: عقل عملی را در نبوغ خاص نبوت نهاده اند بدین جهت که وظیفه اش تشخیص کارهای خیر از کارهای شر است که کدام مصلحت دارد و کدام مفسده؟ این عقل را همه عقلا دارند و یکی از هدایای فطرت است که مشترک میان همه افراد انسان است. مساله نبوت عامه از این نظر که خود یک نحوه تبلیغ احکام و قوانین تشریح شده است و غرض از تشریح این قوانین اصلاح نفس بشر است که می خواهد با تمرین روزانه ملکات فاضله را در نفس رسوخ دهد. آری علوم و ملکات به نفس انسانی صورتی می دهد که یا هم سنخ با سعادت او است و یا مایه شقاوت او، علی ای حال تعیین راه سعادت و شقاوت انسان و قرب و بعدش از خدای سبحان به عهده همین صورتها است.^۷ مساله نبوت از این نظر یک مساله حقیقی خواهد بود، و حجتی هم که در این باره از کتاب خدای عزیز استفاده

۱ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۸۰.

۲ سوره انعام (۶) آیه ۱۵.

۳ سوره یونس (۱۰) آیه ۱۰۵.

۴ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۴۴.

۵ نیکزاد، عباس، عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و برخی فیلسوفان صدرایی معاصر، ص ۸۰.

۶ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۲۲.

شد آن را یک دلیل نقلی ندانسته اند بلکه حجتی بود عقلی و برهانی .

توضیح اینکه اگر نفس دارای صفات پسندیده‌ای باشد این کمال سعادت او خواهد بود، و اگر دارای ردائلی و هیئتی نازیبا بود، کمال در شقاوت خواهد بود .

و از آنجائی که این ملکات و این صورتها که برای نفس پیدا می‌شود از راه افعال اختیاریه او، و افعال اختیاریه او هم از راه اعتقاد به درستی و نادرستی، و خوف از نادرستی، و رجاء به درستی، و رغبت به منافع، و ترس از ضررها منشا می‌گیرد لا جرم آن افاضه خدائی - «همان که به هر موجودی قابلیت برای رسیدن به کمالش می‌دهد» - لازم است که متوجه به دعوت دینی شود، و خدای تعالی از راه دعوت‌های دینی و بشارت و انذار و تخویف و تطمیع، بشر را به اعمال صالح وادار و از اعمال زشت دور بدارد، تا این دعوت‌های دینی مایه شفای مؤمنین گشته، سعادتشان بوسیله آن به کمال برسد.

در این دعوت همان عقل خود انسانها که پیغمبر باطنی ایشان است کافی است، چون عقل هم می‌گوید انسان در اعتقاد و عمل باید راه حق را پیروی کند اما دیگر چه احتیاجی به انبیا هست، چه رسد به اینکه مساله نبوت سر از فلسفه در آورد؟!

در پاسخ گفته می‌شود: آن عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند عقل عملی است، که به حسن و قبح حکم می‌کند، و برای انسان مشخص می‌کند چه عملی حسن و نیکو و چه عملی قبیح و زشت است، نه عقل نظری که وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیز است و بیانش در سابق گذشت و عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد، که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است .

و این احساسات همان قوای شهویه و غضبیه است همچنانکه ما وضع انسانها را به چشم خود می‌بینیم که هر قوم و یا فردی که تربیت صالح ندیده باشد، به زودی به سوی توحش و بربریت متمایل می‌شود، با اینکه همه انسانهای وحشی، هم عقل دارند، و هم فطرتشان علیه آنان حکم می‌کند، ولی می‌بینیم که هیچ کاری صورت نمی‌دهند، پس ناگزیر باید بپذیریم که ما ابناء بشر هرگز از نبوت بی‌نیاز نیستیم، چون نبی کسی است که از ناحیه خدا مؤید شده و عقل خود ما نیز نبوتش را تایید کرده باشد^۱.

بنای عقلا هم این است که در مسائل عملی، اطمینان و وثوق حجت است. به همین دلیل، مکلف می‌تواند در مسائل شرعی خویش، به اطمینان بسنده کند؛ یعنی اطمینان به تکلیف در صورت اصابت به واقع منجز و در صورت اصابت نکردن به واقع، مؤمن و معذور است.^۲

۵-۲-۲- حجیت و اعتبار عقل نظری در تفسیر المیزان

عنصر اصلی در عقل نظری شناخت بود و نبود است؛ چون در جهان بینی بدون علم نمی‌توان به حق و باطل بودن چیزی معتقد شد. مثلاً مبدأ و معاد را عقل نظری ادراک می‌کند و با برهان یقینی می‌فهمد که فاعل هر موجود ممکن خدا و مرجع و بازگشت همه چیز نیز به سوی اوست.^۳

آنچه که با برهان عقلی یقینی حاصل می‌شود و امور نظری که منتهی می‌شود به بدیهی، چون برای بشر یقین آور است، حجت است. علوم نقلی به برهان بستگی دارد و علوم عقل نظری نیز به بدیهی وابسته است. اما اعتبار و حجیت بدیهی به چه امری است؟ آیا ذاتی است یا به جایی وابسته است؟ حجیت بدیهی به جایی اتکا ندارد و

۱ طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۳.

۲ نیکزاد، عباس، عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و برخی فیلسوفان صدرایی معاصر، ص ۲۸۴.

۳ احسانی، محمد، تربیت عقلانی از منظر قرآن کریم، ص ۳۴.

پیش فرض نیست به بیان دیگر، قضیه بدیهی «مفروض الحجه» در نظر گرفته می شود و قضیه نظری به آن «مفروض الحجه» ارجاع داده می شود.

پس حجیت بدیهی چیست؟ در جواب باید گفت: حجیت قضیه عقلی بدیهی، بالذات است نه این که مفروض الحجه باشد زیرا عقل معتبر، اعتبارش به بین بالذات بودن اوست و بین و معلوم بالذات، حجت بالذات است و چیزی که حجیت او بالذات باشد می تواند اساس و پایه بسیاری از مسائل قرار گیرد.^۱

مرحوم علامه در تفسیر خود پای بند به این بود که از بدیهی عقلی تبعیت کند و مقصود از عقل به عنوان منبع در تفسیر المیزان؛ این است که از معرفت بدیهی یا برهان های آشکار با مقدمات بدیهی استفاده نماید چرا که علامه طباطبایی از آرای فلسفی که مورد اتفاق نیست در تفسیر المیزان استفاده نکرده است، مگر این که بدیهی عقلی یا نظریه قطعی عقلی باشد. این مفسر قرآن، در جایی که با نقل قطعی سازگار نبود هیچ گاه فلسفه را در تفسیر راه نمی داد، عقل و فلسفه قطعی را وارد کار خود می کرد.

مسائلی چون علیت اصولی، مسلم است که در کار تفسیر توسط فلسفه وارد می شود و دسته ای از مباحث فلسفی نیز به صورت عقل قطعی نیست اما دیدگاهی است که در فلسفه پدید آمده و می تواند در فضای تفسیر به عنوان یک روش که موجب استنتاج از قرآن شود ورود پیدا کند.

علوم غیر قطعی فلسفی می تواند به عنوان فضای پرسشگری از قرآن به میان آید و منظور از قطعیات برهان های بدیعی است که دسته ای از آن ها مانند صاحب اراده بودن انسان و اصل علیت توسط علامه طباطبایی مورد استفاده قرار گرفته است.^۲

۶- نتیجه

عقل در قرآن فهمی است که از حاق فطرت ناشی شده، پرده ظواهر را دریده و به حقیقت باطنی دست یافته است. برای رسیدن به چنین فهمی باید با گرایش های نفسانی مبارزه کرد و در مسیر تقوا کوشید. مهم ترین نقش عقل در تفسیر المیزان، بررسی آیه های قرآن با توجه به راه های فهم کلام است. تحقیق حاضر کوشیده است نشان دهد که؛ علامه طباطبایی (ره) عقلانیت را به طور کلی هماهنگی نظر و عمل انسان، با فطرت اصیل و سالم او شمرده است، مراد علامه از اصطلاح عقل؛ عقل فطری است و آن حقیقتی در انسان است که به وسیله آن خیر را از شرّ در امور عملی (صلاح از فساد) و حق از باطل در امور نظری تشخیص می دهد. در نتیجه تشخیص خیر و صلاح مادی و معنوی است که انسان را از انحراف و گمراهی نگاه می دارد و عقل قوی ترین وسیله در این مسیر است. معیارهای عقلانیت در دو قلمروی احکام عقل نظری و عقل عملی را می توان مصادیق هماهنگی با فطرت انسان دانست. از کاوش عقلی برای فهم معارف قرآن و تفسیر آیه ها چنین به نظر می رسد که در واقع مفسر گرانقدر در تأیید و تبیین عقلانی حیات و رزق، از مطلب فلسفی بهره برده است و غرض او از طرح یک مسئله فلسفی به دنبال یک آیه، این نیست که آیه را به روش فلسفی حل کند، بلکه آیه را به روش قرآنی حل نماید. علوم غیر قطعی فلسفی می تواند به عنوان فضای پرسشگری از قرآن به میان آید که توسط علامه طباطبایی مورد استفاده قرار گرفته است.

۱ جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، محمدرضا مصطفی پور، ص ۱۱۵.
۲ سایت جهاد دانشگاهی، نشست علمی حجة الاسلام رجبی، ۲۶ دیماه، ۱۳۹۲.

منابع و مأخذ

- *قرآن کریم
*نهج البلاغه
منابع فارسی
- احسانی، محمد، تربیت عقلانی از منظر قرآن کریم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم، ۱۳۴۱
انصاریان، حسین، سیری در معارف اسلامی اندیشه در اسلام، دارالعرفان، قم، ۱۳۸۸،
انصاریان، حسین، سیری در معارف اسلامی: عقل کلید گنج سعادت، بی جا، ۱۳۸۷.
تهرانی، مجتبی، اخلاق الاهی: درآمدی بر اخلاق و مباحث خرد، ج ۱، ج ۱، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۱
جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، محمدرضا مصطفی پور، اسراء، قم، ۱۳۸۰.
جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱۶، ج ۲، اسراء، قم، ۱۳۸۸،
جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، احمد واعظی، ج ۷، اسراء، ۱۳۹۳
خرمشاهی، بهاء الدین، درباره تفسیر المیزان، مقاله نشر دانش، شماره ۷، آذر، ۱۳۶۰ ش.
دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، ج ۱۰، دانشگاه تهران، عربستان سعودی - قزل ایرماق، ۱۳۷۳.
رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن کریم، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۷.
شاکر، محمد کاظم، مبانی و روشهای تفسیر قرآن، مرکز جهانی علوم اسلامی، مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، بی تا.
شیدان شید، حسینعلی، عقل در اخلاق از نظر گاه غزالی و هیوم، ج ۳، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۸
طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه رئالیسم، ج ۲، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
طباطبائی، محمد حسین، اعجاز قرآن، رجا، بی جا، بی تا.
طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: محمدباقر همدانی، مجلد (۲، ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۲۰)، ج ۲۰، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
طباطبائی، محمد حسین، شیعه در اسلام، ج ۲۵، دفتر انتشارات اسلامی، بی جا، ۱۳۹۳.
محمدی، حمید، مفردات قرآن، ج ۴، نشر هاجر، قم، ۱۳۸۷.
مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۸.
مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی، ج ۱، صدرا، تهران، ۱۳۸۸.
معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، ج ۲، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۱.
مکارم شیرازی، ناصر، برگرفته از پیام قرآن (تفسیر نمونه موضوعی)، ج ۱، ج ۱۱، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۹۱.
مهدی زاده، حسین، آیین عقل ورزی، ج ۲، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، بی جا، ۱۳۸۹.
نهادندی، علی، عقل گرایی در کلام شیعی، ج ۲، قدس رضوی، ۱۳۹۴
نیکزاد، عباس، عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و برخی فیلسوفان صدرایی معاصر، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه امیر کبیر، قم، ۱۳۸۶.
هاشمی رفسنجانی، اکبر، فرهنگ قرآن (کلید راهیابی به موضوعات و مفاهیم قرآن کریم)، ج ۲۳، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳.
منابع عربی
ابن منظور، لسان العرب، محمد عبدالوهاب، ج ۹، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت - لبنان، ۶۳۰-۱۱۱ ه.
املی، سید حیدر، جامع الاسرار، انتشارات علمی و فرهنگی، بی جا، ۱۳۶۸.
بسیونی زغلول، ابوجا محمد سعید بن، موسوعه اطراف الحدیث النبوی شریف، ج ۲، دارالکتب العلمیه، بیروت - لبنان، بی تا.
الجوهری، اسماعیل بن حماد، معجم الصحاح، خلیل مأمون شی، ج ۴، بیروت - لبنان، دارالمعرفه، ۱۴۲۹ ه.
حر عاملی، محمد بن حسن، تکملة الوسائل، محمد قانعی، مؤسسه معارف امام رضا (علیه السلام)، قم، ۱۳۷۶.
حیدری، کمال، اصول التفسیر و التأویل، ج ۲، دار فراقد للطباعة والنشر، قم، بی تا.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، صفوان عدنان داوودی، ج ۲، دارالشامیه، بیروت - لبنان، بی تا
زکریا الرازی، ابی الحسن احمد بن فارس، مقاییس اللغة، ابراهیم شمس الدین، ج ۲، دارالکتب العلمیه، بیروت - لبنان، ۱۹۷۱.
سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، التجهیر فی علم التفسیر، ج ۱، دارالفکر، بیروت - لبنان، ۱۴۲۱.
قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، جلد ۲، چاپ ۷، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶.
کراچکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، عبدالله نعمه، ج ۱، دارالذخیر، قم، ۱۴۱۰ ق.
کلینی، محمد بن اسحاق، الفروع من الکافی، جلد ۱، چاپ ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الانمة الاطهار، محمدباقر محمودی، عبدالزهراء علوی، ج ۱، داراحیاء التراث العربی، بیروت - لبنان، ۱۴۰۳ ق.
محمد بن محمد، شعری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، ج ۱، مطبعة الحیدریه، نجف، بی تا.
مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۱۳، ج ۱، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.

بررسی فقه الحدیثی مصائب به اذن خداوند از دیدگاه شیعه و سنی

فیضیه سهرابی نیا^۱

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

چکیده

نعمت های الهی بستر آزمون انسانهاست؛ نعمت ها، ناکامی ها، ننداری ها و کاستی ها نیز زمینه ساز آزمایشی هستند که میزان صبر و شکیبایی و عیار ایمان انسان ها را مشخص می کند و موجب گزینش بهترینها می شود.

انسان طی قرون و اعصار هرگز از مصایب به دور نبوده و نحوه برخورد او با آنها بستگی به شخصیت وجودی، معرفت الله و معرفت النفساش داشته است. حوادث و مصایب تلخ و ناگوار زندگی، افراد را در مسیر رشد و کمال، یا زیان و ضلال قرار می دهند تا سره از ناسره جدا شود و تمامی شعارها و ادعاها با اعمال آزموده، درجه صبر و شکیبایی آشکار و عیار ایمان افراد معلوم گردد. هدف از ابتلای پیامبران و اولیای الهی به مصایب، استحقاق بیشتر آنان برای کسب درجات است، اما هدف از ابتلای انسان های عادی، تذکر، توبیخ و کفاره گناهان یا آزمون الهی و یا رشد و تکامل آنهاست. در این مقاله، به بررسی مصائب به اذن خداوند از دیدگاه شیعه و سنی با استناد به آیات قرآن و روایات معصومین می پردازیم.

واژگان کلیدی: فقه، الحدیثی، مصائب، خداوند، دیدگاه، شیعه، سنی.

مقدمه

جهان همواره دستخوش تغییر و دگرگونی است و در واقع مجموعه ای است از خوشی‌ها و ناخوشی‌ها، آسایش و سختی‌ها، درشتی‌ها و نرمی‌ها، پستی‌ها و بلندی‌ها و... البته شاید این تنوع و فراز و نشیب در زندگی برخی افراد، کم و یا بیشتر از دیگران باشد؛ ولی نمیتوان کسی را یافت که زندگی او همیشه به یک صورت و یکنواخت باشد.

سختیها و بلاها ابعاد مختلفی دارد و برای هر کسی بسته به شرایط زندگی و اجتماعی یا وضعیت روحی، بگونه‌های بروز می‌کند. بیمار شدن خود یا فرزند و یا یکی از نزدیکان، از دست دادن کسی که با او مأنوس است، مرگ خویشان و نزدیکان، گرفتاریهای مالی، بلاهای طبیعی مثل سیل و زلزله، مشکلات شخصی همچون ناسازگاری با همسر، غم و اندوه و پریشانی، غربت، تنهایی، ورشکستگی، ترس، اسارت، فقر و خلاصه هر آنچه بتوان نام بلا و سختی یا مصیبت و ناگواری بر آن نهاد، همگی از دو زاویه قابل مشاهده است.

اگر کسی به مشکلات و مصیبتها فقط از زاویه جهان مادی نگاه کند، شاید بتواند برای هر کدام دلیلی مادی بیابد؛ از دیدگاه دین مبین اسلام، عوامل متعددی در این حوادث و بلاها اثرگذار مترتب است که علل مادی، تنها بخشی از آنها شمرده می‌شود.

تا روشن گردد که آیا مصیبت از جانب خداوند بوده و با عدالت او ناسازگار است و یا خود انسان نیز در آن نقش دارد؟ و مهم ترین عوامل مؤثر در بروز مصایب کدام اند؟

نعمت های الهی بستر آزمون انسان هاست تا میزان شکر آنها هویدا شود؛ نعمت ها، ناکامی ها، نداری ها و کاستی ها نیز زمینه ساز آزمایشی هستند که میزان صبر و شکیبایی و عیار ایمان انسان ها را مشخص می کند و موجب گزینش بهترینها می شود.

انسان طی قرون و اعصار هرگز از مصایب به دور نبوده و نحوه برخورد او با آنها بستگی به شخصیت وجودی، معرفت الله و معرفت النفس ایش داشته است. معرفت الله به شناخت او از خداوند تبارک و تعالی و حکمت پنهان در هر مصیبتی که بدون دخالت انسان اتفاق می افتد منجر می شود و معرفت النفس به شناخت او از نفس «ضعیف»، «جهول»، «هلوع» ای می انجامد که خود با ناسپاسی، انجام گناه، تقصیر و قصور، موجب اصابت مصیبت می گردد.

سنگ طلای استخراج شده از معدن در کوره آتش، ذوب می گردد، ناخالصیاش جدا می شود و طلای خالص به دست می‌آید. انسانها نیز در کوره ناملایمات و مصیبت های زندگی و بلایا و سختی ها خالصتر میشوند و ناخالصیهای نفسانی آنها کنار میرود.

اصابت مصیبت در مواردی که انسان نقشی در آن نداشته باشد، با عدالت خداوندی در تناقض نیست، بلکه در صورت برخورد صحیح انسان می تواند باعث افزایش درجه خلوص، قرب بیشتر الهی، اجر معنوی و درس آموزی به دیگران شود. همچنان که حضرت علی(ع) می فرماید:

انّ البلاء للظالم ادب و للمؤمن امتحان و للأنبياء درجه و للأولياء كرامه (تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، ۱۴۰۹ ق: ص ۶۳۱). بلا بر ظالم ادب نمودن، برای مؤمن امتحان، برای انبیاء درجه، و برای اولیاء، کرامت است.

البته برخورد نادرست، ناشکیبایی و اعتراض و برخورد از موضع ضعف نیز می تواند به عوارض بسیاری از جمله بیماری و ضعف و شکست بیانجامد. قرآن کریم و روایات اهل بیت: در مورد مصیبت و برخورد صحیح با آن بهترین شارح و راهنما است که پیروی از آنها در این مورد به سعادت انسان منجر می شود.

واژه مصیبت در فارسی به معنی بلا و گرفتاری مانند مرگ و جنگ و هرنوع معضلات و مشکلات به کار می رود. این واژه در زبان عربی از واژه صوب گرفته شده است. اصاب در عربی به معنی برخورد کرد و به چیزی رسیده است. اصابت در فارسی به همین معنی بکار رفته است.

در فرهنگ قرآنی مصیبت شامل هر چیزی است که به انسان اصابت می کند و می رسد. از این رو شامل خیر و شر می شود. این مطلب را می توان از آیات ۲۲ و ۲۳ سوره حدید به دست آورد؛ زیرا خدا می فرماید: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ»؛ هیچ مصیبتی در زمین و در وجودتان به شما نمی رسد، مگر پیش از آنکه آن را به وجود آورده ایم در کتابی [چون لوح محفوظ] ثبت است، بی تردید این [تقدیر حوادث و فرمان قطعی به پدید آمدنش] بر خدا آسان است تا بر آنچه از دست شما رفت، تأسف نخورید و بر آنچه به شما عطا کرده است، شادمان و دلخوش نشوید و خدا هیچ خیال باف گردنکش خودستا را [که به نعمت‌ها مغرور شده است] دوست ندارد.

در این آیات مصیبت شامل گرفته‌ها و داده‌های الهی شده است. بنابراین مصیبت تنها بدبختی و شرور نیست بلکه شامل خیرات و نعمت‌ها نیز می شود.

معنای لغوی و اصطلاحی مصیبت

«مصیبه»، اسم فاعل باب افعال از ماده «صوب» به معنای رسیدن چیزی از بالا (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ج ۷ ص ۱۶۷)، نزول شیء و استقرار یافتن آن در محل و جایگاهش می باشد، مانند نزول باران. (ابن فارس، بی تا: ج ۳ ص ۳۱۸).

اما در معنای مصیبت، راغب، اصل واژه مصیبه را در تیرانداختن دانسته و سپس آن را مخصوص سختی و دشواری معنا کرده است. (راغب، ۱۴۱۲ ق: ص ۴۹۵).

معانی دیگری که برای این واژه بیان شده، عبارتند از: آنچه از زمانه به انسان اصابت می کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ج ۱ ص ۳۱۴)، امور مکروه و ناپسند (طریحی، ۱۳۷۵ ش: ج ۲ ص ۱۰۱)، بلا، سختی و هر پیشامد بد. (بستانی، ۱۳۷۵ ش: ص ۳۸۱)، و بلیه و گرفتاری که به انسان می رسد، گویی که انسان را قصد می کند. (قرشی، ۱۳۷۷ ش: ج ۴ ص ۱۵۹).

اما مصیبه در اصطلاح قرآن و روایات، عبارت است از هر واقعه ای که آدمی با آن روبه رو شود - چه خیر

و چه شر- لیکن جز در وقایع مکروه و ناراحت کننده استعمال نمی شود. (راغب، ۱۴۱۲ ق: ج ۲، ص ۴۳۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ج ۱، ص ۵۳۴؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش: ج ۲، ص ۱۰۱) همچنین به مشقتی که در روح انسان اثر می کند گفته اند. (طبرسی، ۱۴۱۲ ق: ج ۲، ص ۱۲۸).

امام گرگانی می فرماید «مصیبت آن چیزی است که سرشت انسان با آن سازگاری ندارد مانند مرگ و غیره» (التعریفات، الجرجانی، جلد ۱، ص ۲۷۸)

المناولی می گوید: «مصیبت یعنی هر چیزی که انسان آن را ناپسند می داند» (التعاریف، المناولی، جلد ۱، ص ۶۶۰)

الکلبی می گوید «مصیبت یعنی هر شر و بدی که به انسان سرایت کند» (ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، جلد ۳، ص ۲۸۸)

وجوه معنائی مصیبت در قرآن

واژه «مصیبت» ۱۰ بار و در ۹ سوره قرآن کریم به کار رفته که بیشتر به معنای فرا رسیدن زمان مرگ بوده است: فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ (المائدة: ۱۰۶)، یا رنج و سختی و بلا یا: وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ. (الشوری: ۳۰).

حقیقت مصیبت

مصائب و شدائد همیشه نتیجه اعمال بد نیست بلکه گاهی سبب بلندی مقام و عظمت شأن انسانهاست و موجب غفران و رضوان خداوندی است چنانکه قرآن درباره مؤمنان فرموده: نباید از رسول خدا صلی الله علیه و آله تخلف کنند که در مقابل هر گرفتاری اجری و مقامی پیش خدا دارا خواهند بود «ما کان لأهل المدینه و من حولهم من الأعراب؛ ای پسر عزیز نماز پیدار بمعروف و ادار و از منکر باز دار و بر مصائب صبور باش که اینها از کارهای لازم است». (علی اکبر قریشی، قاموس قرآن، ج ۴، ۱۶۰ / مقایسه دو آیه] ص: ۱۵۹)

مصیبتها میان خلق مساوی قسمت شده (هر چند گوناگون است و غالباً از مصیبت دیگران بیخبرند و یا مصیبت خود را بزرگتر می شمارند و حدیث آنگاه روشنتر می شود که مصائب معنوی نیز در نظر باشد)، تا در توبه باز است برای گناه نومید مشو، هدایت در مخالفت شهوت هاست، پایان آرزوها مرگ است، نگاه به بخیل سنگدلی آرد، نگاه به احمق چشم را تیره سازد، سخاوت زیرکی است، خست بی خبری است (قاموس قرآن، ج ۶، ۲۰۲، لقمان: ص: ۲)

طبیعت زندگی، جاذب مصیبتها و سختیها و پیشامدهاست. آفرینش انسان بنایی است که عناصرش را درد و غم و سختی و مصیبت و دشواری و بلا و ابتلا تشکیل داده است. اگر برخورد انسان با مصایب و رنجها و سختیها هماهنگ با دستورات حضرت حق باشد، سعادت همه جانبه انسان در پرتو آن تضمین میگردد. حضرت علی(ع) در خطبه متقین در مورد مردان خدا میفرماید: «صبروا آیاماً قصیره أعقبتهم راحه طویله، تجاره مریحه یسرها لهم ربهم. أرادتهم الدنیا فلم یریدوها و أسرتهم ففدوا انفسهم منها». (نهج البلاغه، خ

در روزگار کوتاه دنیا، صبر کردند، آنگاه تا آسایش و راحتی جاوید را به دست آورند، تجارتی پرسود که پروردگار شان فراهم فرموده است. دنیا می خواست آنها را بفریبد، اما عزم دنیا نکردند، می خواست آنها را اسیر خود گرداند، که با فدا کردن جان، خود را آزاد ساختند. پس یکی از صفات برجسته اهل تقوا، بردباری در مصیبت ها است.

منشأ مصیبت

قرآن کریم منشأ مصیبت را در برخی موارد، از جانب خود انسان معرفی میکند: وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ (الشوری: ۳۰). و هر [گونه] مصیبتی به شما برسد به سبب دستاورد خود شماست، و [خدا] از بسیاری در میگذرد.

الف) قصور و سوء تدبیر: گاهی انسان - خواسته یا ناخواسته - در اصولی کوتاهی نموده و یا به واسطه سوء تدبیر، سرنوشت خود یا دیگران را تغییر می دهد. سزاوار است در برخورد با اینگونه اشتباهات، علاوه بر جبران مافات، از پروردگار حکیم در خواست توفیقات بیشتر نماید.

ب) گناهان: امیرالمؤمنین (ع) در این زمینه می فرماید: تَوَقَّوْا الذُّنُوبَ، فَمَا مِنْ بَلِيَّةٍ وَلَا نَقْصِ رِزْقٍ إِلَّا بَدَنَبَ حَتَّى الْخُدْشِ وَالْكَبُوهِ وَالْمُصِيبَةِ. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۷۰، ص ۳۵۰). از گناهان بپرهیزید که هیچ بلا و کمبود روزی ای نیست مگر به خاطر گناهی (که انجام می دهید)، حتی خراشی که بر بدن وارد می شود، لغزیدن و به زمین خوردن (شما) و مصیبتی که بر روح و پیکرتان وارد می گردد. (از آثار گناهان شماست). امام صادق (ع) میفرماید: «اما أنه ليس من عرق يضرب، و لا نكبه، و لا صداع، و لا مرض إلا بذنب». (کلینی، ۱۳۸۸ ش: ج ۲، ص ۲۶۸). آگاه باشید اگر رگی از رگ های انسان به ضربان افتد، یا پایش به سنگ خورد، یا سرش درد بگیرد، یا مریض شود، به خاطر گناهی است که مرتکب شده است. همچنین حضرت علی (ع) در دعای کمیل میفرماید: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تَنْزَلُ النِّقْمَ. خدایا گناهی را بر من ببخش که باعث نزول بدبختی می شوند.

از سویی صبر بر مصیبتی که به انبیاء و اوصیای آنان می رسد، یکی از کمالات بزرگ مردان خدا بوده و باعث ترفیع مقام و درجات آنان در بهشت و تقرب بیشتر آنها به پروردگار می گردد.

صبر از منظر روایات

صبر بمعنای خویشتن داری است در موارد سه گانه صبر - خویشتن داری به هنگام مصائب و دشواری ها - خویشتن داری و تحمل زحمات و مشکلات اطاعت و فرمانبرداری خویشتن داری در برابر مصیبت و گناه در مواقع شهوات و هواهای نفسانی. (محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ترجمه جلد ۶۷ و ۶۸، ترجمه موسوی همدانی، ج ۲، ۴۴، ص: ۲۷).

کافی علی بن ابراهیم ... از عمار دهنی که گفت شنیدم از حضرت سجاد (ع) که میفرمود. خداوند دل اندوهناک و بنده شکرگزار را دوست دارد. (و در مورد تشکر از افرادی که به انسان احسان می نمایند فرموده)

روز قیامت خداوند متعال از بنده‌اش سؤال میکند که آیا شکر فلانی را بجا آوردی و از او تشکر کردی؟ عرض میکند نه. بلکه من شکر تو را نمودم. خداوند میفرماید. تو که شکر فلانی را نمودی شکر مرا هم نکردی. سپس حضرت فرمود. سپاسگزارترین شما آن کس است که از مردم بیشتر تشکر کند.

بیان کل قلب حزین یعنی دلی که اندوهناک است برای امور اخروی و در اندیشه آن است و در آنچه موجب نجات از کیف‌های اخروی است و از چیزهایی که از او خواسته شده غفلت نکند. و مقصود از حزن و اندوه، اندوه برای امور دنیوی نیست. گر چه ممکن است منظور این باشد که وقتی خداوند بنده‌اش را دوست داشته باشد او را بانواع بلا و مصائب مبتلا مینماید و در نتیجه او محزون و اندوهناک میگردد بنا بر این حزن و اندوه دنیوی می‌شود ولی این معنا بعید بنظر میرسد. (بحار الأنوار، ترجمه ج. ۶۷ و ۶۸، ترجمه موسوی همدانی، ج ۲، ۴۸؛ ص: ۲۷)

خداوند متعال با مواهب و عطایای خود قومی را مشمول نعمت خود قرار داد ولی آنان شکر آن نعمتها را ننمودند در نتیجه همان نعمتها موجب وزر و وبال آنان شد. و گروه دیگر را بمصائب و گرفتاریها دچار نمود ولی چون آن گروه در برابر مشکلات صبر و تحمل کردند همان مشکلات برای آنان نعمتی شد. (بحار الأنوار، ترجمه جلد ۶۷ و ۶۸، ترجمه موسوی همدانی، ج ۲، ص: ۶۰ و ۶۱)

و ما قطعاً شما را بوسیله ترس و گرسنگی و کمبود مال و از دست دادن جانها و میوه‌ها آزمایش خواهیم نمود و البته در این صحنه‌های دشواری و مشکلات بشارت و مژده بده به افراد صابر و شکیبا. آنان که هنگام مصائب و گرفتاری‌ها می‌گویند. ما از آن خدا و مال او هستیم هر چه بخواهد تسلیم هستیم و بازگشتمان بسوی او است چنین کسانی درود و رحمت پروردگار شامل حال آنان است و هدایت‌شده‌ها و راه یافتگان اینها هستند.

صبرکنندگان در تنگدستی و رنجوری و در میدان نبرد- و الصابرين علی ما أصابهم و صبرکنندگان در برابر مصیبت‌ها. و الصابرين و الصابرات. و بصوم و روزه نیز صبر گفته می‌شود چون روزه خود یکنوع صبر است از خوردن و آشامیدن و غیره. و قوله اصبروا و صابروا یعنی خود را بر عبادت حق وقف نموده و با امیال و هواهای خویش مبارزه نمائید و آیه شریفه و اصطبر لعبادته یعنی با کوشش خود صبر و شکیبائی را تحمل کن و آیه دیگر أولئک یجزون العرفه بما صبروا یعنی غرفه‌ها و درجات بهشتی را به پاداش صبوری که در راه رسیدن برضایت و خشنودی حق تحمل نمودند بدست می‌آورند. و در این روایت که فرمود الصبر راس الایمان این جمله از قبیل تشبیه معقول و نادیدنی به چیزی که محسوس و دیدنی است و وجه شباهت مطلبی است که در روایت علاء بن فضیل خواهد آمد و توجیه این حقیقت این است که انسان تا هنگامی که در این نشئه و این جهان است مورد هجوم مصائب و بلیات است و محل یورش حوادث و ناراحتی‌ها و بیماری‌ها است و مبتلای به اذیت و آزاری است که از هموعان خود می‌بیند. (بحار الأنوار، ترجمه ج. ۶۷ و ۶۸، ترجمه موسوی همدانی، ج ۲، ۸۴، ص: ۶۳)

کافی از عده مشایخ خود از برقی ... که حضرت باقر علیه السلام فرمود. صبر بر دو گونه است ۱- صبر بر بلا یا مصائب که نیکو و زیبا است ۲- و بهترین این دو نوع صبر صبر و پرهیز از محرمان و گناهان است.

کافی از ابی علی اشعری ... عبد الله بن سنان از حضرت صادق علیه السلام که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود. خداوند متعال فرموده من دنیا را ما بین بندگان خود بر مبنای قرض قرار داده‌ام هر کس از دنیای خود بمن قرض دهد (در راه خدمت به بندگان و دین خدا صرف کند) در مقابل هر قرضی ده برابر تا هفتصد برابر و تا هر چه بخواهم باو بخواهم داد و آن کس که قرض ندهد و من از راه پیش آمدها و حوادث از او بگیرم (مصائب و بلائیاتی برای او رخ دهد) سه چیز باو میدهم که اگر هر یک از این سه چیز را بملائکه خود بدهم از من راضی و خشنود میشوند.

و قطعاً، ما شما را آزمایش میکنیم باین مصائب مقداری از ترس و گرسنگی و کمبود اموال و جاهای شما و میوه‌ها و مژده بده شکیبایان را مرحوم طبرسی در مجمع البیان در تفسیر این آیه گفته الذین إذا أصابهم مصیبة یعنی ناراحتی و نکستی در نفوس و در اموال بآنها برسد و آنان بمنظور نیل و رسیدن باجر و پاداش الهی خود را آماده استقبال از این حوادث بنمایند. و مصیبت یعنی زحمت و مشقتی که بانسان برسد که از لفظ اصابه (رسیدن) گرفته شده و از جهت این مشقت و زحمت ضرر و زیانی بانسان برسد قالوا انا لله که اقرار بعبودیت است یعنی ما بندگان و مملوک او هستیم و انا الیه راجعون که اقرار و اعتراف به بعث و برانگیخته شدن یعنی ما بحکم خدا برگشت خواهیم کرد و لذا امیر مؤمنان علیه السلام فرمود. ما که میگوئیم انا لله اعتراف به مملوکیت خویش است و اینکه می گوئیم و انا الیه راجعون اعتراف به هلاکت و مرگ خودمان است. و علت اینکه این جمله تسلیتی است در مقابل مصائب چون این آیه دلالت دارد بر اینکه خداوند آن مصیبت را در صورتی که از روی عدل باشد و دست ستمکاری در میان نباشد جبران خواهد کرد. و اگر از راه ظلم و ستم باشد از ظالمش انتقام خواهد گرفت. (بحار الأنوار، ترجمه جلد ۶۷ و ۶۸، ترجمه موسوی همدانی، ج ۲، ۸۷، ص: ۶۴)

اهمیت و حکمت مصیبت ها

الف) حکمت آزمون الهی

یکی از علل آزمایش های الهی، پرورش استعدادهای نهفته انسان و کشف گوهرهای درونی اوست. آدمی در کوران آزمایش الهی همانند سنگ معدنی می ماند که در کوره های آتشین نهاده می شود تا ناخالصی های آن جدا گردد و ذر گرانبهای درون آن آشکار گردد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش: ج ۱، ص ۵۲۸).

امتحان، همانگونه که برای شکوفایی استعداد انسانی در امور دنیایی سودمند است، در تعیین هدف اخروی نیز نقش مؤثری دارد: جهنم برای کافران و یا بهشت برای مومنان؛ و این هدف با امتحان و آزمایش میسر می شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ذیل آیه ۱۴۴ سوره آل عمران)

امام صادق (ع) از پیامبر خدا (ص) نقل می کند که فرمود: «ان عظیم البلاء یکافا به عظیم الجزاء. و اذا احب الله عبداً ابتلاه بعظیم البلاء؛ فمن رضی فله الرضا عند الله عز و جل و من سخط البلاء فله السخط». (ابن بابویه، ۱۳۷۲ ش: ج ۱، ص ۱۸؛ دیلمی، ۱۴۱۲ ق: ج ۱، ص ۳)

به سبب بالای بزرگ، پاداش بزرگ داده می شود و چون خداوند بنده ای را دوست بدارد، او را به بالای بزرگ گرفتار می کند. هر کس راضی باشد، خشنودی خداوند را در پی دارد، و هر کس خشمگین شود، به

خشم خدا گرفتار شود.

ب) حکمت مصایب و بلاهای الهی

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (الحديد: ۲۲)

هیچ مصیبتی، نه در زمین و نه در نفس های شما، [به شما] نرسد، مگر آنکه پیش از آنکه آن را پدید آوریم، در کتابی است. این [کار] بر خدا آسان است.

آیات الهی، بر ارتباط میان اعمال انسان و نظام عالم تأکید دارد. این تأثیر و تأثرات به اقتضای سنت های الهی است، مگر اینکه سنت دیگری از وقوع چنین حوادثی ممانعت به عمل آورد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ج ۱۸، ص ۸۶)

بیشتر مصیبت هایی که بر انسان وارد می شود، با عمل خود انسان ایجاد شده، اما از آنجا که خداوند، مهربان و رؤوف است، اکثر این بلاها را دفع می کند و بسیاری از آن ها را می بخشد تا از سر لطف و رحمت، آثار گناهان را از انسان ها بازدارد. (قطب راوندی، ۱۴۰۷ ق: ج ۵، ص ۳۵۶).

اگر خداوند به بندگان خود مهربان نبود، به یقین کردارهای انسان، سبب هلاکت تام و تمام او می شد؛ زیرا انسان ها هر روز در گناهی جدید غوطه ور می شوند و خشم الهی را متوجه خود می گردانند. (مدرسی، ۱۳۷۷ ش: ج ۱۲، ص ۳۵۶).

امام صادق (ع) می فرماید: ان الله يخص اولياءه بالمصائب ليأجرهم عليها من غير ذنب. (تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، ۱۴۰۹ ق: ص ۶۳۱). خداوند مصایب را به اولیای خود اختصاص داده تا آنان را که گناه نکرده اند پاداش دهد.

اقسام مصیبت در قرآن و روایات

آیات ابتلا، آزمایش الهی را شامل تمام جهات وجودی انسان و هر چیزی که به نحوی مرتبط با وی باشد می شمرد.

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (التغابن: ۱۵). اموال شما و فرزندان شما صرفاً [وسیله] آزمایشی [برای شما] اند، و خداست که نزد او پاداشی بزرگ است.

خداوند انسان ها را با هر دو قسم مصیبت می آزماید، هم با تنگ دستی و دشواری [نقمت] و هم با غنا و راحتی [نعمت]. انسان در تنگ دستی و دشواری با «صبر» و در غنا و راحتی با «شکر» آزموده می شود. قرآن کریم می فرماید: وَتَبْلُوَكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً. (الأنبياء: ۳۵). و شما را از راه آزمایش به بد و نیک خواهیم آزمود.

۱. آزمایش و ابتلا از طریق امنیت و آسایش

خداوند هر فردی یا امتی را به وسیله خاصی که متناسب با اوضاع روحی و اجتماعی اوست، می آزماید. یکی از طرق اجرای سنت ابتلای الهی، بسط دنیوی است. قرآن کریم می فرماید: فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ

دَعَانَا ثُمَّ إِذَا حَوْلْنَا نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّا أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ. (الزمر: ۴۹).

و چون انسان را آسیبی برسد، ما را فرامی خواند، سپس چون نعمتی از جانب خود به او عطا کنیم می گوید: آن را فقط به دانش خود یافته ام. نه چنان است، بلکه آن آزمایشی است، ولی بیشترشان نمی دانند. حضرت علی(ع) در نهج البلاغه خطبه ۱۱۴ می فرماید: ستایش، خداوندی را سزاست که حمد و ستایش را به نعمت ها، و نعمت ها را به شکرگزاری پیوند داد. خدای را بر نعمت هایش آن گونه ستایش می کنیم که بر بلاهایش.

نعمت بودن نعمت، به نوع عکس العمل انسان در برابر آن نعمت بستگی دارد که شاکر باشد یا کفور. همچنین نعمت بودن نعمت، به نوع عکس العمل انسان در برابر آن بستگی دارد، که صابر و خویشتن دار باشد یا سست عنصر و بی اراده. (مطهری، همان: ص ۱۸۴).

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ. (الحديد: ۲۳). تا بر آنچه از دست شما رفته اندوهگین نشوید و به [سبب] آنچه به شما داده است شادمانی نکنید، و خدا هیچ خودپسند فخرفروشی را دوست ندارد.

۲. ابتلا در بعد تنگی رزق و گرسنگی

خداوند در قرآن کریم می فرماید: اللَّهُ يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. (العنكبوت: ۶۲). خدا بر هر کس از بندگانش که بخواهد روزی را گشاده می گرداند و [یا] بر او تنگ می سازد؛ زیرا خدا به هر چیز داناست.

در روایات نیز این مسئله بارها و بارها مطرح شده و سخنان گرانقدری از ائمه اطهار: در این باره به ما رسیده است.

حضرت علی(ع) درباره رزق و روزی چنین می فرمایند: وَقَدَّرَ الْارْزَاقَ فَكَثَّرَهَا وَقَلَّلَهَا وَقَسَمَهَا عَلَى الضَّيِّقِ وَالسَّعَةِ، فَعَدَلَ فِيهَا لِيَتَلَىٰ مِنْ ارَادَ بِمِيسُورِهَا وَمَعْسُورِهَا، وَلِيَخْتَبِرَ بِذَلِكَ الشُّكْرَ وَالصَّبْرَ مِنْ غَنِيِّهَا وَفَقِيرِهَا. (نهج البلاغه، خ ۹۱).

روزی انسان ها را تقدیر (اندازه گیری) فرموده؛ گاهی کم، و زمانی زیاد، و به تنگی و وسعت به گونه ای عادلانه تقسیم کرده تا هر کس را بخواهد با تنگی روزی یا وسعت آن بیازماید، و با شکر و صبر، غنی و فقیر را بیازماید.

امام سجاد(ع) می فرماید: خداوند، مرا طاقت بر سختی و مشقت، و شکیبایی بر بلا، و قدرت بر تنگدستی نیست. پس روزی ام را منع مکن و مرا به خلق خود وامگذار، بلکه خود به تنهایی نیاز مرا برآور و خودت کار ساز من باش. (صحیفه سجایه، ۱۴۱۸ ق: دعای ۲۰).

۳- بلاها و سختیها هدیه خداوند

هر عملی که از انسان صادر می شود، بلکه هر چه در ملک بدن واقع شود و متعلق ادراک نفس شود، از آن یک نحو اثری در نفس واقع شود؛ چه اعمال حسنه باشد یا سیئه؛ که از اثر حاصل از آنها در لسان اخبار به

«تکتة بیضاء» و «تکتة سوداء» تعبیر شده؛ و چه از سنخ لذایذ باشد یا سنخ آلام باشد. مثلاً از هر لذتی که از مطعومات یا مشروبات یا منکوحات و جز آنها انسان می برد، در نفس اثری از آن واقع می شود و ایجاد علاقه و محبتی در باطن روح نسبت به آن می شود و توجه نفس به آن افزون می شود. و هر چه در لذات و مشتیهات بیشتر غوطه زند، علاقه و حب نفس به این عالم شدیدتر گردد و رکون و اعتمادش بیشتر شود؛ و نفس تربیت شود و ارتیاض پیدا کند به علاقه به دنیا؛ و هر چه لذایذ در ذائقه اش بیشتر شود، ریشه محبتش بیشتر گردد؛ و هر چه اسباب عیش و عشرت و راحت فراهمتر باشد، درخت علاقه دنیا برومندتر گردد. و هر چه توجه نفس به دنیا بیشتر گردد. به همان اندازه از توجه به حق و عالم آخرت غافل گردد؛ چنانچه اگر رکون نفس بکلی به دنیا شد و وجهه آن مادی و دنیای گردید، سلب توجه از حق تعالی و دار کرامت او بکلی گردد و اخلد الی الارض و اتباع هواه شود.

پس، استغراق در بحر لذایذ و مشتیهات قهراً حب به دنیا آورد؛ و حب به دنیا تنفر از غیر آن آورد، و وجهه به ملک غفلت از ملکوت آورد. چنانچه به عکس، اگر انسان از چیزی بدی دید و ادراک نامالایمات کرد، صورت آن ادراک در نفس ایجاد تنفر نماید. و هر چه آن صورت قویتر باشد، آن تنفر باطنی قویتر گردد. چنانچه اگر کسی در شهری رود که در آنجا امراض و آلام بر او وارد شود و نامالایمات خارجی و داخلی بر او رو آورد، قهراً از آنجا متنفر و منصرف شود. و هر چه نامالایمات بیشتر باشد، انصراف و تنفر افزون شود. و اگر شهر بهتری سراغ داشته باشد، کوچ به آنجا کند. و اگر نتواند به آنجا حرکت کند، علاقه به آنجا پیدا کند و دلش را به آنجا کوچ دهد.

اگر انسان از این عالم هر چه دید بلیات و آلام و اسقام و گرفتاری دید و امواج فتنه ها و محنتها بر او رو آورد، قهراً از آن متنفر گردد و دلبستگی به آن کم شود و اعتماد بر آن نکند. و اگر به عالم دیگری معتقد باشد و فضای وسیع خالی از هر محنت و المی سراغ داشته باشد، قهراً بدانجا سفر کند. و اگر سفر جسمانی نتوان کرد، سفر روحانی کند و دلش را بدانجا فرستد. و پر واضح است که تمام مفاسد روحانی و اخلاقی و اعمالی از حب به دنیا و غفلت از حق تعالی و آخرت است. و حب به دنیا سر منشأ هر خطیئه است؛ چنانچه تمام اصلاحات نفسانی و اخلاقی و اعمالی از توجه به حق و دار کرامت آن و از بی علاقه به دنیا و عدم رکون و اعتماد به زخارف آن است. (کتاب عدل الهی از دیدگاه امام خمینی (س) صفحه ۱۵۰)

علل و عوامل تنگی معاش عبارت اند از:

الف. تن پروری و راحت طلبی و شانۀ از زیر بار مسئولیت خالی کردن؛ چنانچه امام صادق (ع) از پدرش نقل فرموده که امام علی (ع) می فرمود: کسی که مالک آب و خاک است و در فقر و تهی دستی بر سر می برد، خداوند او را از رحمت خود دور می سازد. (حمیری، ۱۴۱۳ق: ص ۵۵).

ب. زیاده روی در صرف مال در هنگام تمکن؛ چنانچه حضرت علی (ع) در دعای کمیل می فرماید: اللهم اغفر لی الذنوب الّتی تغیر النعم.

ج. اخلاق مذموم و سوء معاشرت با مردم؛ حضرت علی (ع) فرمود: کسی که اخلاقش بد است، در مضیقه روزی قرار می گیرد. (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ص ۳۵۴).

در مقابل، راه های برطرف کردن مضیقۀ مالی و تنگدستی عبارت اند از:

الف. کار و فعالیت؛ چنان که در روایت آمده که کلیب صیداوی می گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: از خدا بخواهید گشایشی به رزق من عطا فرماید؛ زیرا وضعم به هم ریخته و مشکل شده است. حضرت بدون وقفه و با سرعت فرمود: لا، اخرج فاطلب. (کلینی، ۱۳۸۸ ش: ج ۵، ص ۷۹). دعا نمی کنم، و دنبال کار برو. ب. میانه روی در ایام ثروتمندی و فقر؛ در این باره حضرت رسول اکرم (ص) می فرماید: المنجیات فخوف الله فی السّرّ والعانیه، والقصد فی الغنی و الفقر، و کلمه العدل فی الرّضا و السّخط. (حرانی، ۱۴۰۴ ق: ص ۱۷، طبرسی، ۱۳۸۵ ق: ص ۲۹۵، فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ج ۶، ص ۵۵).

سه چیز نجات بخش است: اول خوف از خداوند در پنهان و آشکار؛ دوم میانه روی در ایام ثروتمندی و فقر؛ سوم رعایت عدل و حق در حال رضا و خشم.

ج. زدودن گناه؛ حضرت علی (ع) به کمیل بن زیاد فرمود: یا کمیل قل عند کلّ شدّه: «لا حول و لا قوه الا بالله» تکفها، و قل عند کل نعمه: «الحمد لله» تزدد منها، و اذا ابطأت الارزاق علیک فاستغفر الله یوسّع علیک فیها. (حرانی، ۱۴۰۴ ق: ص ۲۸۸)

ای کمیل، در هر سختی و مشکلی بگو «لا حول و لا قوه الا بالله» تا آن مشکل و سختی برطرف شود. در هر نعمتی بگو «الحمد لله» تا افزون گردد. و چون روزی هایت دیر رسید، استغفار کن تا [خدا] در آن ها گشایش دهد.

د. حسن خلق و معاشرت نیکو با مردم؛ حضرت صادق (ع) فرمود: حسن خلق، روزی را زیاد می کند و آدمی را از نعمت بیشتری برخوردار می سازد. (قمی، ۱۴۰۴ ق: ج ۱، ص ۴۱۱).

۳. ابتلا از طریق اموال و اولاد

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: **إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ.** (التغابن: ۱۵) جز این نیست که اموال و فرزندان برای شما وسیله آزمایش هستند و خداوند است که پاداشی بزرگ نزد اوست.

کلمۀ فتنه به معنی گرفتاری هایی است که جنبۀ آزمایشی دارد. اموال و فرزندان، از مهم ترین وسایل امتحان انسان هستند. امام صادق (ع) می فرماید: خدای عزّ و جلّ خطاب به موسی (ع) فرمود: و اعلم انّ کل فتنه بدوها حبّ الدّنيا. (کلینی، ۱۳۸۸ ش: ج ۲، ص ۱۳۶) آگاه باش! آغاز هر فتنه، دوستی دنیا است.

مصائب از منظر اهل سنت

فطرت انسان بر این نهاده شده که در هنگام از دست دادن محبوب، اندوهگین و در هنگام شادی او خشنود می شود. غالباً این اندوه و شادی درونی از راه گریه و خنده نمود بیرونی پیدا می کند. دین مبین اسلام که قوانین آن مطابق با فطرت انسان است، بر این امر صحّه گذارده و پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت مطهر و صحابه آن حضرت در غم از دست دادن عزیزان خود غمگین می شدند و گریه می کردند که موارد متعدد آن در متون شیعه و اهل سنت نقل شده است. (صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۰۸، ح ۲۳۱۵؛

صحیح بخاری، ج ۲، ص ۱۰۵).

۱. گریه در فطرت

گریه کردن و عزاداری کردن بر گذشتگان و همچنین سوگواری، امری برخاسته از احساس پاک و فطرت سلیم هر انسان است. و جنبه فطری و ذاتی دارد. عکس العمل های روحی و روانی بشر در هنگام مواجهه و برخورد با پیش آمدهای شادی آور و یا اندوهگین در طول تاریخ بر کسی پوشیده نیست. هنگام روبرو شدن با پدیده ای غیر منتظره احساسات درونی تحریک و عکس العمل متناسب از او دیده می شود. این حالت در برابر حوادث تلخ به مصائب ورنجها تعبیر می شود و انسان عکس العمل خود را با اشک و گریه و افسوس ابراز می دارد. همانگونه که در برابر حوادث و صحنه های خوش و خوشحال کننده، حالت درونی خود را باشادی و خوشی اظهار می کند.

مادری که فرزند و یا یکی از عزیزانش را از دست داده و قطرات اشکش حکایت از رنج درونی و روحی او دارد، در مرگ عزیزش بی تابی می کند نمونه ای روشن از احساسات فطری مادرانه است، که نه تنها مذمت و سرزنش نمی شود؛ بلکه تحسین برانگیز و غرورآفرین نیز می باشد.

بنابراین، گریه و نوحه سرایی خواستگاه اصلی آن فطرت و نهاد انسان ها است، و نفی آن به معنای نفی فطریات خواهد بود.

۲. گریه در قرآن

قرآن کریم گریه را شیوه دیرینه انبیای الهی می شمارد؛ آنجا که یعقوب برای یوسف سرشک غم ریخت، یادآور می شود (یوسف/۷۶؛ محمد بن حسن، تفسیر التبیان، ج ۶، ص ۱۸۴) و گریه نوح را بیان میکند. (هود/۲؛ به نقل احمدبنابی سعد میدی، تفسیر کشف الاسرار، ج ۴، ص ۳۸۲). نیز برخی از مفسران گریه یوسف را بر قبر مادر بیان کرده اند و نسبت به این صفت پسندیده و عاطفی از صالحان و مؤمنان سخن گفته اند. (یوسف/۲۰؛ تفسیر کشف الاسرار، ج ۵، ص ۳۲)

۳. گریه در توصیه پیامبر(ص)

رسول گرامی اسلام حضرت محمد مصطفی(ص) چنین امری را سزاوار و شایسته دانسته، بر گریه کردن توصیه می فرمود. در منابع اهل سنت روایات زیادی در این رابطه آمده است. اسامه بن زید می گوید: روزی فرزند دختر پیامبر درگذشت، دختر آن حضرت، این واقعه را به پدر خبر داد. رسول خدا(ص) به همراه سعد بن عباده، معاذ بن جبل، ابی بن کعب، زید بن ثابت و جمعی از یاران به منزل دختر غم دیده خویش رفت، پیامبر مهربان کودک را در بغل گرفت و بشدت گریست و اشکان مبارک سرازیر گشت؛ سعد با مشاهده گریه پیامبر، با تعجب پرسید: چرا گریه می کنید؟! رسول خدا(ص) در پاسخ چنین فرمود:

رحمةً يجعلها فی قلوب عباده، انما یرحم الله من عبادة الرحماء؛ ترجمه بر این کودک است که خداوند در دل بندگان خود رحمت قرار می دهد، و خداوند بندگان رحیم خود را مورد رحمت قرار می دهد. (احمد بن شعیب، سنن النسائی، ج ۴، ص ۲۲؛ محمد بن اسماعیل بخاری صحیح بخاری، ج ۱، ص ۲۲۳).

نیز پس از پایان نبرد احد رسول اکرم (ص) راهی شهر مدینه شد، در آن هنگام زنان انصار در سوگ شهدای خویش می‌گریستند. پیامبر با شنیدن صدای عزاداران، از شهادت و غربت عمویش حمزه یاد کرد و فرمود: و لکن حمزه لا بواکی له (ابن عبدالبرّ، قرطبی، الاستیعاب، ج ۱، ص ۲۷۵)؛ اما عمویم حمزه گریه کننده ای ندارد.

پیامبر پس از اندکی استراحت، صدای ناله زنان انصار را شنیدند که برای حمزه می‌گریستند. ابن عبدالبرّ می‌گوید: تا به امروز زنان انصار پیش از گریه بر مردگان خویش، نخست بر حمزه می‌گریند. (ابن عبدالبرّ، قرطبی، الاستیعاب، ج ۱، ص ۲۷۵؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۴۰)

همچنین پس از کشته شدن جعفر پسر ابی طالب در نبرد موته، پیامبر به خانه او رفت و با حضور خویش تسلی دل خاندان او گردید، آن حضرت به هنگام خروج چنین فرمود: علی مثل جعفر فلتبک البواکی؛ سزاوار است بر مثل جعفر گریستن، پس گریه کنندگان بر همچون جعفر بگریند. (احمد بن یحیی، بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۲۹۸)

روزی رسول خدا (ص) در تشییع جنازه یکی از مسلمانان حضور یافتند و عمر نیز به همراه ایشان حرکت کرد. عمر تا صدای گریه زنان را شنید برآشفته و آنان را از گریستن نهی کرد! رسول خدا (ص) رو به عمر کرده، چنین فرمود: یا عمر! دعهنّ، فان العین داعمه و النفس مصابه و العهد قریب. (ابوعبدالله، مستدرک حاکم، ج ۱، ص ۳۸۱؛ مسند احمد، ج ۲، ص ۳۲۳، کنز العمال، ج ۱۵، ص ۶۲۱)؛ ای عمر! کاری به آنان نداشته باش، بگذار بگریند، همانا که چشم گریان است و نفس، مصیبت زده است و پیوند با تازه در گذشته بسیار نزدیک.

۴. گریه و عزاداری در سیره رسول الله (ص)

گریه در غم و اندوه از دست رفته را می‌توان در سیره و حیات پیامبر اکرم (ص) دید؛ مورخان گونه‌های مختلفی از گریستن آن حضرت را در فقدان خویشان و یاران عزیزش روایت کرده‌اند؛ از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. گریه بر عبدالمطلب

پس از درگذشت حضرت عبدالمطلب، حضرت محمد (ص) بر جد عزیزش گریست؛ ام ایمن می‌گوید: انا رأیت رسول الله یمشی تحت سریره و هو بیکی (سبط ابن الجوزی، تذکره الخواص، ص ۷)؛ من پیامبر را دیدم که در پی جنازه عبدالمطلب راه می‌رفت در حالیکه می‌گریست.

۲. گریه بر ابوطالب

درگذشت حضرت ابوطالب، عموی با ایمان و حامی عزیز پیامبر، نیز بر آن حضرت بسیار گران آمد، حضرت علی (ع) می‌فرماید: چون خبر رحلت پدرم ابوطالب را به پیامبر دادم، ایشان گریست و آنگاه فرمود: اذهب فاغسله و کفنه و وارہ غفرالله له و رحمہ (ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۱۲۳)؛ او را غسل دهید و کفن کنید و به خاک بسپارید، خداوند او را بیامرزد و مورد رحمت خویش قرار دهد.

۳. گریه بر آمنه

مسلم در صحیحش از نبی مکرم(ص) روایت کرده است: زار قبر امّه فبکی و ابکی من حوله؛ پیغمبر اکرم، قبر مادرش آمنه را، زیارت کرد و گریه کرد، و تمام کسانی که در اطراف رسول الله بودند، گریستند. (ابوعبدالله، المستدرک، ج ۱، ص ۳۵۷؛ ابن شُبّه، تاریخ المدینه، ج ۱، ص ۱۱۸)

۴. گریه بر ابراهیم

ابراهیم تنها پسری بود که در مدینه نصیب رسول خدا (ص) شد، اما در یک سالگی درگذشت و پدر را در غم فقدان خویش به سوگ نشاند. پیامبر اکرم(ص) در ماتم فرزندش گریه نمود، و در برابر پرسش یاران که از علت گریه پیامبر بر مرده جو یا شده بودند، چنین پاسخ فرمود: تدمع العینان و یحزن القلب و لا نقول مایسخط الرب؛ اشک چشم جاری می شود و دل غمگین می گردد، ولی سخنی که خدا را به سخط و غضب آورد بر لب نمی آورم. (ابن عبدربه اندلسی، العقد الفرید، ج ۳، ص ۱۹)

۵. گریه بر فاطمه بنت اسد

فاطمه بنت اسد، همسر حضرت ابوطالب و مادر حضرت علی(ع)، در نزد پیامبر بسیار محبوب بود، همو در سرپرستی رسول خدا(ص) بسیار اهتمام ورزید. چون فاطمه در سال سوم هجری درگذشت، پیامبر که او را همچون مادر خویش می دانست از رحلت اش بسیار اندوهناک شد و گریست، مورخان می گویند: صلی علیها و تمرغ فی قبرها و بکی؛ پیامبر بر او نماز خواند و در قبرش خوابید و بر او گریست. (محب الدین طبری، ذخائر العقبی، ص ۵۶)

۶. گریه بر حمزه

حمزه فرزند عبدالمطلب، از چهره های برجسته و قهرمان اسلام بود که در نبرد احد به شهادت رسید. رسول خدا(ص) در شهادت عموی خویش بسیار غمگین شد و او را سیدالشهداء نامید و در فراقش گریست: لَمَّا رَأَى النَّبِيَّ حَمَزَةَ قَتِيلًا، بَكَى فَلَمَّا رَأَى مَا مَثَلُ بِهِ شَهَقَ؛ پیامبر چون پیکر خونین حمزه را یافت گریست و چون از مثله کردن او آگاهی یافت با صدای بلند گریه سر داد. (برهان الدین حلبی، السیره الحلبیه، ج ۲، ص ۲۴۷)

۷. گریه بر یاران

فقدان برخی یاران پیامبر(ص) قلب او را می آزد و اشک مبارکش را جاری می ساخت؛ رسول خدا در حالی که بر مرگ عثمان بن مظعون می گریست، بر پیکر بی جان او بوسه زد. ان النبى قبّل عثمان بن مظعون و هو میت و هو یبکی. (المستدرک علی الصحیحین، ج ۱، ص ۲۶۱؛ السنن الکبری، ج ۳، ص ۴۰۷)

نتیجه گیری:

انسان طی قرون و اعصار هرگز از مصایب به دور نبوده و نحوه برخورد او با آنها بستگی به شخصیت وجودی، معرفت الله و معرفت النفس اش داشته است. معرفت الله به شناخت او از خداوند تبارک و تعالی و حکمت پنهان در هر مصیبتی که بدون دخالت انسان اتفاق می افتد منجر می شود و معرفت النفس به شناخت او از نفس «ضعیف»، «جهول»، «هلوع» ای می انجامد که خود با ناسپاسی، انجام گناه، تقصیر و

قصور، موجب اصابت مصیبت می گردد.

سنگ طلالی استخراج شده از معدن در کوره آتش، ذوب می گردد، ناخالصیاش جدا می شود و طلالی خالص به دست میآید. انسان ها نیز در کوره ناملایمات و مصیبت‌های زندگی و بلایا و سختی ها خالص تر میشوند و ناخالصیهای نفسانی آنها کنار میرود. قرآن کریم منشأ مصیبت را در برخی موارد، از جانب خود انسان معرفی می کند: وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ (الشوری: ۳۰). و هر [گونه] مصیبتی به شما برسد به سبب دستاورد خود شماست، و [خدا] از بسیاری در می گذرد.

یکی از علل آزمایشهای الهی، پرورش استعدادهای نهفته انسان و کشف گوهرهای درونی اوست. آدمی در کوران آزمایش الهی همانند سنگ معدنی می ماند که در کوره های آتشین نهاده می شود تا ناخالصی های آن جدا گردد و در گرانبه های درون آن آشکار گردد. امتحان، همانگونه که برای شکوفایی استعداد انسانی در امور دنیایی سودمند است، در تعیین هدف اخروی نیز نقش مؤثری دارد: جهنم برای کافران و یا بهشت برای مومنان؛ و این هدف با امتحان و آزمایش میسر می شود.

خردنامه قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی - تخصصی

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم
ابن بابویه قمی، ابو جعفر محمد بن علی (شیخ صدوق)، الامالی، تهران، انتشارات کتابخانه اسلامی، ترجمه حسین استاد ولی، ۱۳۶۰ ش.
ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، محقق: هارون، عبد السلام محمد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
ابن منظور، محمد بن مکرّم، لسان العرب، ج ۱، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق. الصحیفه السجادیه، ترجمه علی شیروانی، قم، الهادی، ۱۴۱۸ ق.
ابن ابی الحدید المعتزلی، عزالدین عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، بتحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، مصر، دار احیاء الکتب العربیة، الطبعة الاولى، ۱۳۷۸ ق.
ابن الندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، طهران، طبع تجدد، ۱۳۹۳ ق.
ابن شعبه الحرانی، أبو محمد الحسن بن علی بن الحسین، تحف العقول عن آل الرسول، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۳۹۴ ق.
الامینی، سید عبد الحسین، الغدیر فی الکتب والسنة و الادب، بیروت، دار الکتب العربی، الطبعة الخامسة، ۱۴۰۳ ق.
البغدادی، اسماعیل باشا، یضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، جلد ۳، بیروت - لبنان، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
الثعالبی، أبو منصور عبد الملک بن محمد بن اسماعیل، یتمه الدهر فی محاسن أهل العصر، شرح و تحقیق مفید محمد قمیحه، بیروت، دار الکتب العلمیة، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ ق.
الدينوري، ابو حنیفه احمد بن داود، الأخبار الطوال، تحقیق عبد المنعم عامر، القاهرة، دار احیاء الکتب العربیة، الطبعة الاولى، ۱۹۶۰ م.
الجرجانی، علی بن محمد، التعریفات، جلد ۱، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ق.
الحسینی الخطیب، السید عبد الزهراء، مصادر نهج البلاغه و أسانیده، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانية، ۱۳۹۵ ق.
الجزری، ابن الأثیر، النهایة فی غریب الحدیث والأثر، المحقق: أحمد بن محمد الخراط، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ۲۰۱۴.
الامینی، محمد هادی، الشریف الرضی محمد بن الحسن الموسوی، تهران، مؤسسه نهج البلاغه، الطبعة الاولى، ۱۴۰۸ ق.
امام حسن بن علی (ع)، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری، قم، مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۹ ق.
آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
سید رضی، أبو الحسن محمد بن الحسین الموسوی، خصائص أمير المؤمنين علی بن أبی طالب (ع)، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۳ ش.
شهرستانی، سید هبة الدين، در پیرامون نهج البلاغه، ترجمه سید عباس میرزاده اهری، تهران، بنیاد نهج البلاغه، چ سوم، ۱۳۵۹.
راغب اصفهانی، ابو القاسم الحسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
جعفری، سید رضی، تهران، طرح نو، چ اول، ۱۳۷۵.
حسن، حسن ابراهیم، تاریخ الاسلام، القاهرة، مکتبه النهضة المصریة، الطبعة السابعة، ۱۹۶۵ م.
دوانی، علی، سید رضی مؤلف نهج البلاغه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ سوم، ۱۳۶۴.
دوورژه، موريس، اصول علم سیاست، ترجمه ابو الفضل قاضی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۹.
دیلمی، حسن بن ابی الحسن، ارشاد القلوب الی الصواب، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی، ۱۳۷۴ ش.
طبرسی، فضل بن حسن، مکارم الاخلاق، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.
عبد الباقی، محمد فواد، المعجم المفهرس الفاظ القرآن الکریم، تهران، انتشارات همسفر، ۱۳۸۶ ش.
فراهیدی، خلیل بن احمد، العين، ج ۱، گرد آورنده: آل عصفور، محسن، قم، موسسه دار الهجره، ۱۴۰۹.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، الوافی ج ۱، مصحح: فقیه ایمانی، کمال، اصفهان، مکتبه الإمام أمير المؤمنين علی (ع)، ۱۰۹۱ ق.
قرشی، سید علی اکبر، احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، الدعوات، قم، انتشارات مدرسه امام مهدی، ۱۴۰۷ ق.
قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
القمی، عباس بن محمد رضا، الکنی و الالقاب، النجف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۷۶ ق.
کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸ ش.
متز، آدم، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو، تهران، امیر کبیر، چ اول، ۱۳۶۲.
مدرسی، محمد تقی، تفسیر هدایت، ج ۱، مترجم: تابکی، مشهد، آستان قدس رضوی، بی تا.
مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الائمة الأطهار، جلد ۶۷ و ۶۸، ترجمه موسوی همدانی بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ ش.
« ، « سیری در نهج البلاغه، تهران، عین الهی، چ دوم، ۱۳۵۸.
مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۸۶ ش.
موسوی خمینی، سید روح الله، عدل الهی، تهران، انتشارات موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ ۲، ۱۳۷۹.
مناوی، عبد الرؤوف، التوقیف علی مهمات التعاریف، ج ۱، بی تا، بی جا.