

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی آمل

دوفصلنامه

مطالعات تاویلی قرآن

دوره پنجم، شماره نهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل

مدیرمسئول: دکتر سید معصوم حسینی

سر دبیر: دکتر سید محمد نقیب

ویراستار ادبی: دکتر جواد فرامرزی

کارشناس: حمید نیکزاد

طراحی و صفحه‌آرایی: محمد فرهمند

دوفصلنامه مطالعات تاویلی قرآن، بر اساس مجوز شماره ۸۲۶۷۵ تاریخ ۱۳۹۷/۰۶/۰۵
اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می شود.

این مجله حاصل فعالیت مشترک دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
و انجمن علمی قرآن و عهدین ایران است.

دوفصلنامه مطالعات تاویلی قرآن، با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه،
شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه ۱۳۵ مورخ ۱۴۰۳/۰۳/۲۹
رتبه علمی - پژوهشی «ب» را کسب نموده است.

نشانی: آمل، خیابان طالب آملی، دریا ۱۳، دانشکده علوم قرآنی آمل
تلفن: ۴۴۲۶۶۰۰۱-۰۱۱ نمابر: ۴۴۴۷۰۵۲۲-۰۱۱ کدپستی: ۵۶۵۳۹-۴۶۱۷۶
پست الکترونیکی: amolqr@gmail.com

هیئت تحریریه:

- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید محمد نقیب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید حسین حسینی، دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مازندران
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین رحمان عشریه، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین محمد سبحانی یامچی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ امیررضا اشرفی، دانشیار موسسه علمی پژوهشی امام خمینی(ره)
- ❖ حبیب الله حلیمی جلو دار، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ زینب السادات حسینی، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ الهه شاهپسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ محمد باقر سعیدی روشن، دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- ❖ حمید ملکی، سطح ۴ و استاد عالی حوزه علمیه

مشاوران علمی:

- ❖ ابوالفضل خوش منش، دانشیار دانشگاه تهران
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید عبدالله اصفهانی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید معصوم حسینی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین محمد سبحانی یامچی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید کریم خوش بین خوش نظر، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید حسین حسینی، دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مازندران
- ❖ کبری راستگو، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ زهره اخوان مقدم، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ جواد فرامرزی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ علیرضا کاوند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

شیوه‌نامه نگارش مقالات

* شرایط علمی:

- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.
- در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.
- هر مقاله شامل چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه‌گیری باشد.

* شیوه‌نامه نگارش مقاله:

* شیوه تنظیم مقاله:

- چکیده حداکثر دارای ۱۵۰ واژه (۱۰ خط) و دربر دارنده مسئله تحقیق، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد.
- کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.
- مقدمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق می‌باشد و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.
- منابع

* نحوه تنظیم ارجاعات:

- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/صفحه) استفاده شود.

* منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله منابع به شیوه APA آورده شود:

- کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم یا مصحح یا

محقق، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ.

- مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.

- مجموعه مقالات یا دایره المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.

- سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.

- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه ۲۳ سطری تنظیم شود.

- عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.

- مقاله در کاغذ A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus ۱۲، عربی ۱۲، Badr، لاتین TimesNewRoman و یادداشت‌ها و منابع BLotus ۱۱ حروفچینی شود.

* چگونگی پذیرش مقاله

- مقاله باید دارای شرایط علمی مذکور و بر اساس شیوه نگارش مقالات تنظیم گردد و از طریق سامانه ارسال گردد.

• هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.



مطالعات تالیفی - تهران

دوره پنجم

شماره نهم

پائیز و زمستان

۱۴۰۱

سخن سردبیر

خدای متعال را شاکریم که جلد ۹ مجله تخصصی «پژوهشنامه تأویلات قرآنی» به همت فرهیختگان و محققان قرآن پژوه و مسئولان محترم دانشکده علوم قرآن کریم به تبعیت از سیاست تخصصی شدن مجلات علمی و دانشگاهی در قلمرو خاصی از قرآن کریم، یعنی پژوهش در زمینه خاص تأویلات قرآنی به ثمر رسید. چنانکه از عنوان مجله مبرهن است قلم زدن در رشته‌ای خاص قرآنی آن هم تأویل، تأمل و عنایت ویژه‌ای می‌طلبد که دانش پژوهان قرآنی با چاپ مقالات در جلد‌های مختلف آن را به منصفه ظهور رسانده اند. مساله محوری و نوآوری، هویت جمعی پژوهش، روشمندی، تعلق مطالعات دینی به گستره خاص آن هم در خصوص قرآن، معجزه جاوید پیامبر اعظم ﷺ که همواره در طول تاریخ، الهام بخش انسان‌ها در برابر بن بست هاست، ارکان اصلی چنین پژوهش‌هایی باید باشد و این ضرورت از آن روست که در واقع رسالت مراکز دانشگاهی، ارائه پژوهشی نظام مند در جهت تولید و توسعه دانش در گستره معین و خاص از علوم می‌باشد. بنابراین، جاودانگی قرآن کریم می‌طلبد که در هر زمان قرآن پژوهان و صاحب نظران عرصه مطالعات قرآنی با تفکر، تدبیر، بازخوانی و تفسیر مجدد، زیبایی‌ها و شگفتی‌های آن را بیشتر آشکار نمایند: «لَا تَفْتَنِي عَجَائِبُهُ وَلَا تَنْقُضِي عَرَائِبُهُ وَلَا تُكْشِفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸) و در نتیجه عرضه پرسش‌ها و نیازهای عصری به قرآن و استنتاج آن، قرآن کریم را موضوع مطالعات همه جانبه قرار داده و از پاسخ درخور آن که راهگشای و هدایتگر جامعه بشری است، بهره مند گردند و گردانند. این مجله در جهت تبیین و فهم متقن بیش از پیش قرآن کریم از دانش پژوهان این حوزه، امید دارد تا با ارسال مقالات علمی و ارزشمند خود به مجله مدد رسانند. برای آشنایی بیشتر نویسندگان محترم مقالات و صاحب نظران عرصه مطالعات قرآنی و نیز مباحث میان رشته‌ای (زبان شناسی، نشانه شناسی، معناشناسی مرتبط با بحث تأویل) اولویت‌های پژوهشی این مجله طبق محورهای موضوعی بیان گردید.

محورهای موضوعی مجله، عبارتند از:

- ۱- سیر تاریخی تأویل، طی قرون اسلامی (تبارشناسی تأویل)
- ۲- معناشناسی تأویل در قرآن-روایات شیعه و سنی- اصطلاح عالمان
- ۳- مبانی تأویل، از منظر فرق کلامی و عالمان علوم اسلامی
- ۴- تعامل تأویل و زبان قرآن
- ۵- تأویل، و مباحث زبانشناسی نوین
- ۶- تأویل، و مباحث شناخت شناسی نوین
- ۷- تأویل تطبیقی از منظر مفسران
- ۸- تطبیق تأویلات قرآنی و عهدین
- ۹- و سایر موضوعات مرتبط

فهرست

- واکاوی دیدگاه‌های مفسران در رفع تشابه نسیان الهی
- ✽ محمد حسین خواجه بومی ۸
- ارتباط معنایی سوره علق و تأویل آن با مبانی سبک زندگی اسلامی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای
- ✽ نرگس سلطانی، محمد فراهانی ۳۲
- منهج تأویلی تفسیر البرهان با تکیه بر قاعده جری و تطبیق
- ✽ محسن احتشامی نیا، سید حسین موسوی درچه، امیر توحیدی ۵۴
- «تأویل قرآنی»: دروازه‌ای به آفاق الهیات مطالعات آینده (آینده پژوهی)
- ✽ محمد شمس‌الدینی، محمدرضا عرب بافرانی ۸۰
- قاعده مفروغ و مستانف و نقش آن در تاویل و فهم و جمع بندی آیات الهی (از منظر عبدالکریم شهرستانی)
- ✽ سعید رحیمیان ۱۰۲
- بررسی وجوه معنایی واژه «هدی» در قرآن کریم و نقد آن در آرای مفسران
- ✽ محمد سبحانی یامچی، وحید بی‌آزار ۱۲۰



Analyzing the views of the commentators in Resolving the Similarity of Forgetfulness Attributed to Allah

(Received: 2023/06/12 Accepted: 2023/10/08)

Mohammad Hossein khajebami¹

Abstract

Understanding the nature of attributes of God is one of the important and prominent teachings in the verses of the Holy Quran. Ascribing human qualities to Allah is a complex topic reflecting in the Mutashābihāt (ambiguous verses). Various hadiths and Quranic interpretations have discussed the concept of forgetfulness attributed to Allah. Thus, the research aims to analyze the concept of forgetfulness in various verses and examine their context by referring to authentic hadiths, verses, and rational reasoning in order to establish the concept of forgetfulness in the Holy Qur'an. The methodology used in the research is library-based and analytical. The results indicate that, based on rational and textual evidences including the linguistic context of the Holy Quranic verses and the verses discussing the subject of forgetfulness attributed to Allah, forgetfulness holds no meaning for Allah, whose knowledge encompasses the entire universe. Instead, it refers to the disregard shown by disbelievers and hypocrites towards God, as they have forgotten His commands and the Day of Judgment in this world. As a result of this negligence, God also disregards them and does not include them in His mercy. Furthermore, through an examination of Maḥkamāt (clear-cut verses) and hadiths, it becomes evident that God never forgets anything, thus dismissing any doubt or misconception regarding this matter. According to the literature of the Holy Quran, this interpretation is a subtle metaphor for God's indifference and neglect towards sinful individuals.

Keywords: Holy Quran, forgetfulness, negative attribute, lack of grace

1) Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Kerman University of Medical Sciences, Kerman, Iran
Mkhajebami2018@yahoo.com



واکاوی دیدگاه‌های مفسران در رفع تشابه نسیان الهی

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۶)

محمد حسین خواجه بمی

چکیده

درک ماهیت اوصاف خداوند متعال یکی از معارف مهم و برجسته در آیات قرآن کریم است. انتساب اوصاف بشری به خداوند متعال یکی از مباحث پیچیده در حوزه آیات متشابه قرآن کریم است. اسناد نسیان به خداوند متعال، یکی از اوصاف بیان شده در آیات قرآن است که در روایات و تفاسیر به آن پرداخته شده است. هدف از پژوهش حاضر، این است که با بررسی مفهوم نسیان در آیات مختلف و بررسی سیاق آنها و استناد به روایات و آیات محکم و دلایل عقلی، مفهوم نسیان در آیات قرآن را مبرهن سازد. روش پژوهش کتابخانه‌ای و تحلیلی است و نتایج پژوهش، این است که بنابر دلایل عقلی و نقلی اعم از بافت زبانی آیات قرآن و نیز سایر آیه‌ای که در آنها موضوع اسناد نسیان به خداوند بیان شده است، فراموشی برای ذات پاک خداوند که علمش محیط به تمام عالم هستی است مفهومی ندارد، بلکه به عدم توجه کفار و منافقان به خداوند اشاره دارد که آنان در دنیا اوامر الهی و قیامت را فراموش کرده‌اند و در اثر همین بی‌توجهی، خدا نیز به آنان بی‌توجه می‌شود و رحمت خویش را بر آنان شامل نمی‌کند. همچنین با توجه به روایات و استناد آیات محکم قرآن کریم، خداوند چیزی را فراموش نمی‌کند و این شبهه منتفی است. براساس ادبیات زبان قرآن این تعبیر کنایه لطیفی است از بی‌اعتنایی و نادیده گرفتن خداوند نسبت به یک انسان مجرم و گنهکار است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، نسیان، صفت سلبی، عدم لطف



مطالعات تائیدی قرآن

دوره پنجم

شماره نهم

پائیز و زمستان

۱۴۰۱

۱. بیان مسئله

یکی از قلمروهای آیات متشابه قرآن، حوزه صفات الهی است که موهم صفات انسان‌گونه برای خداوند متعال است. اصول مسلم و محکمی چون توحید و یگانگی خداوند، به عنوان خالق و پروردگار عالم هستی و تنزیه او از محدودیت‌ها و شائبه‌های جسمانی و بشری، به ادله عقلی و شواهد قرآنی و روایی فراوانی متکی بوده و در کلیت خود مورد وفاق مذاهب اسلامی‌اند؛ در عین حال ذیل این اصول، مسائلی وجود دارند که به تشابه آیاتی از قرآن دام زده و ضرورت تأویل صحیح آنها را در پرتو محکمات ایجاب می‌کنند. از جمله آیاتی که حاکی از انتساب اوصاف بشری به خداوند است و در آیات قرآن کریم به صورت مثبت و منفی به خداوند متعال نسبت داده است، مسئله نسیان است: ﴿تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ (التوبه/ ۶۷)، ﴿فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾ (الأعراف/ ۵۱؛ الجاثیه/ ۳۴) و ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾ (طه/ ۱۲۶) و در جای دیگر فرمود: «وَ مَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم: ۶۴). براساس آیات گروه اول، نسیان بر خداوند رواست و بر پایه آیه دوم این مسئله منتفی است و طبیعی است که هر دوی اثبات و نفی با یک شرایط نمی‌تواند مراد باشد. در تفکر مکتب اهل بیت (ع) (رویگرد امامی) متشابهات در حوزه صفات، نیازمند دقت نظر و تفسیر و تأویلی عمیق‌تر از ظاهر سطحی آنها هستند. در این مقام لازم است با رویکردی اجتهادی، ابزارها و منابع معتبر تفسیری به کار آیند و ضمن توجه به دلالت‌های سیاقی و شواهد قرآنی، از ادله عقلی و نقلی دیگر مدد گرفته شده و بر قابلیت‌های ادبی آیات نیز توجه شود. از این رو، این پژوهش درصدد است تا با دلایل نقلی و عقلی و با تمسک به سیاق آیات و مراجعه به کلام اهل بیت (ع) به عنوان مفسران قرآن صامت و خوانش مفسران از این آیات، مراد از مفهوم اسناد نسیان به ذات اقدس الهی را واکاوی و به نوعی تأویل پژوهی نماید.

پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و معنایابی آیاتی که در آنها نسیان به ذات اقدس الهی اسناد داده شده به عنوان آیات متشابه قرآن، پرداخته است. از این رو، سؤال اصلی پژوهش چنین است: اسناد نسیان به خداوند در آیات قرآن کریم دارای چه مفهومی است؟ گفتنی است مقصود از تشابه در این پژوهش، تشابه در آیات فهم‌پذیر و در عین حال مشکل و شبهه‌دار قرآن است که حل آن در گرو تلاش علمی و جستجوی ادله نقلی و عقلی است (اسعدی، ۱۳۹۸: ش ۱۳۲).

در خصوص تشابه اسناد نسیان به خداوند متعال پژوهش مستقلی صورت نگرفته

است و برخی آثار به صورت جزئی به این موضوع پرداخته‌اند. قدردان قراملکی (۱۳۹۳ش) در کتاب «اسماء و صفات خدا» تنها در بخش کوتاه و در حد یک صفحه به توضیح صفت فراموشی درباره خداوند متعال پرداخته است. سالاری (۱۳۹۳ش) در پایان نامه «معناشناسی واژه نسیان در قرآن با رویکرد تحلیل متنی» به تبیین مؤلفه‌های معنایی واژه نسیان و حوزه معنایی این واژه پرداخته است و به طور موجز در لابه‌لای این پژوهش به اسناد نسیان به خداوند توجه داشته است. طالقانی (۱۳۹۱ش) در پایان نامه «معناشناسی نسیان در قرآن کریم» با رویکرد معناشناختی به تبیین آیات نسیان در قرآن پرداخته است و در صفحاتی از پژوهش خود درباره اسناد نسیان به خداوند متعال توضیح داده است. قدرتی (۱۳۹۸ش) در مقاله «جایگاه نسیان خدا در مجموعه علل و نتایج نسیان خویشتن» با تمرکز بر مضامین قرآنی و روایی و با تکیه بر آراء استاد جوادی آملی به بحران خودفراموشی پرداخته و در گام بعد نتیجه خودفراموشی را خدافراموشی معرفی کرده است و در بخش کوتاه به اسناد نسیان به ذات الهی توجه کرده است.

۲. مفهوم‌شناسی نسیان

نسیان از ماده «نسی» دارای دو معنای اصلی است: نخست دلالت بر غفلت از چیزی می‌نماید و دوم دلالت بر ترک و رها نمودن چیزی کند. وقتی گفته می‌شود «نسیتُ الشیء» یعنی فلان چیز را فراموش کردم، به خاطر نمی‌آورم از علم به جزئیات آن غافلم و هرگاه گفته شود: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتَنِيَّ...» (طه: ۱۱۵) یعنی انسان عهد و پیمانی را که با خدا بسته بود، رها نمود و ترک کرد. اگر «نسی» به صورت مهموز «نسا» قرائت شود به معنای به تأخیر انداختن چیزی است و ماده «نسی» در آیه «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ...» (التوبه: ۳۷) از همین قالب مهموز است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳۶۵/۵).

صاحب العین در ذیل این ماده می‌گوید: فراموشی در عربی معادل «نسیان» است و نسیان در لغت به معنای از یاد بردن و فراموش کردن چیزی است که قبلاً در ذهن بوده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۳۰۴/۷). نسیان یا فراموشی، در میان دو معنا مشترک است: رها کردن چیزی از روی غفلت یا از روی عمد (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۶۰۴/۲؛ ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۰۳). قرشی معنای اهمال و بی‌اعتنائی را نیز برای نسیان بیان کرده است (قرشی، ۱۳۷۱ش: ۶۲/۷). ابن منظور مفهوم اصلی نسیان را ترک و واگذار کردن می‌داند و اعتقاد دارد که نسیان به معنای فراموشی، مصداقی از ترک است و در آیه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» مفهوم چنین است: «أَيُّ تَرَكُوا أَمَرَ اللَّهِ فَتَرَكَهُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ»؛ مردم امر خدا را رها نمودند، خداوند هم



آن را از رحمت خویش وا گذاشت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۷/۳۲۲). بی‌اعتنایی و ترک کردن از مهمترین و شایع‌ترین معانی نسیان در زبان عرب است (زمخشری، ۱۹۹۲م: ۶۳۱). فراموشی در ادبیات قرآن کریم غالباً به معنای بی‌اعتنایی به خدا و ترک اوامر اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۷/۸۹).

در آیات قرآن نسیان و فراموشی به سه معنا بیان شده است: ۱- فراموشی طبیعی: این فراموشی در اختیار انسان نیست و بر آن مؤاخذه نمی‌شود: «فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا» (الکهف/۶۱)؛ «چون آن دو به آنجا که دو دریا به هم رسیده بودند رسیدند، ماهیشان را فراموش کردند و ماهی راه دریا گرفت و در آب شد.» ۲- فراموشی در اثر سوء اختیار: این نوع فراموشی در اثر عدم اعتنا و اشتغال به اموری حاصل می‌شود که انسان را از وظیفه خود باز می‌دارد: «وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ...» (الزمر/۸)؛ «چون به آدمی گزند برسد، به پروردگارش روی می‌آورد و او را می‌خواند. آن گاه چون به او نعمتی بخشد، همه آن دعاها را که پیش از این کرده بود از یاد می‌برد» ۳- رویگردانی و ترک نمودن از روی عمد: در برخی موارد فراموشی به ترک کردن موضوع مورد نظر از روی عمد و اختیار اطلاق می‌شود؛ یعنی خود موضوع فراموش نمی‌شود، بلکه در واقع نتیجه فراموشی که عدم توجه و ترک موضوع باشد، حاصل می‌شود: «رَقِيلَ الْيَوْمَ نَسَاكُمْ كَمَا نَسَيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا...» (الجاثیه/۳۴)؛ «به آنها گفته شود: امروز فراموشتان می‌کنیم، هم چنان که شما دیدار چنین روزتان را فراموش کرده بودید.» روشن است که فراموشی اگر طبیعی باشد، انسان معذور بوده و عقاب کردن چنین شخصی درست نیست؛ اما اگر فراموشی در اثر سوء اختیار و از روی عمد باشد، انسان معذور نیست و خداوند در قبال این فراموشی او را عقاب خواهد کرد؛ چرا که شخص با اختیار خودش مقدمات فراموشی را فراهم نموده و به عمد اوامر خدا را ترک کرده است (مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ۱۲/۱۱۴-۱۱۵). بدین ترتیب، فراموشی طبیعی به فعالیت‌های سلول‌های ذهنی انسان مربوط می‌شود که به مرور زمان انسان امری را فراموش کرده و با اشاره‌ای خاص دوباره آن را به یاد می‌آورد، نتیجه این فراموشی این می‌شود که انسان نسبت به امر فراموش شده غافل و بی‌توجه باشد، گویا آن دیگر وجود ندارد، یادآوری آن توجه و عنایت دوباره به آن است.

اما معنای نسیان در خدا، چون خداوند وجود مجرد محض و بسیط و عالم مطلق می‌باشد و همه امور و حوادث جهان در هر لحظه وابسته و متقوم به آن است، نسیان نمی‌تواند به معنای فراموشی باشد. متألهان خداوند را موجود مجرد کامل و بسیط وصف

می‌کنند که هیچ‌گونه تغییر و تحوّل در آن مقام راه نمی‌یابد؛ چرا که فعل و انفعال و تحوّل با وجود مادی ملازمه دارد و موجود مجرد از عروض هر گونه حالت عارضه و صفات دالّ بر تغییر و تحوّل، مبّرّا و منزّه می‌باشد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶ش: ۳۱۲). در واقع، خداوند متعال وجود مجرّد کامل و بسیطی است که بر آن هیچ تغییر، تحوّل و نقصی عارض نمی‌شود، بلکه آن خود مبدأ و علّت تغییر و تحوّل هاست. بنابراین اوصاف و صفاتی که در ظاهر بر تغییر و تحوّل در خدا دلالت می‌کند نیازمند تأویل و تفسیر است. لذا اسناد نسیان به خداوند در آیات قرآن کریم به معنای فراموشی ظاهری نیست؛ زیرا این معنا درباره ذات اقدس الهی به لحاظ نقلی و عقلی محال است. که در ادامه پژوهش این ادله به تفصیل بیان می‌شود.

۳. بررسی اسناد نسیان به خداوند

در این بخش براساس رویکرد اجتهادی ضمن ارائه ادله نقلی و عقلی و توجه به زبان قرآن، به بررسی دیدگاه‌های مفسران در آیاتی که نسیان به خداوند متعال نسبت داده شده پرداخته می‌شود:

۳-۱. دلایل نقلی

یکی از مهمترین دلایل معرفت‌شناسی در حوزه اسماء و صفات الهی دلیل نقلی است. با توجه به اینکه شبهه اسناد نسیان به خداوند در آیات قرآن بیان شده است. از این رو، لازم است سیاق آیات و آیات مرتبط با این موضوع بررسی شود.

۳-۱-۱. بررسی سیاق (بافت زبانی) آیات

منظور از سیاق یا بافت ساختار کلی است که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات، یا آیات سایه می‌افکند و بر معنای آنها تأثیر می‌گذارد و یکی از قرائن مهمی است که اثر زیادی در فهم متن دارد (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۳ش: ۳۲۷). به عبارت دیگر، بافت مفهومی کلی است که اجزای سخن را به سوی مفاهیم و غرض صاحب سخن پیش می‌برد. بافت یک مفهوم اساسی در هنگام تفکر برای تکلم است که در ذهن شکل می‌گیرد و بر اساس آن، معانی و مفاهیم نظم می‌یابد و آنگاه آن معانی برای انتقال به مخاطب در قالب «آوا، واژه، جمله و عبارات» شفاهی یا نوشتاری ظهور می‌یابد. بدین روی می‌توان گفت «بافت عامل همبستگی و ارتباط کلام با تفکر آدمی است» (کنعانی، ۱۳۸۴ش: ۲۹). بافت به دو دسته بافت زبانی و بافت غیرزبانی تفکیک می‌شود (صفوی، ۱۳۹۴ش: ۵۷). بافت زبانی



حاصل کاربرد کلمه داخل نظام جمله است زمانی که همنشین کلمات دیگری در ترکیب می‌شود، معنایی خاص و معین را به دست می‌دهد (ر.ک: عون، ۲۰۰۵: ۱۱۶). در واقع، بافت زبانی مربوط به داخل زبان است. ولی بافت غیرزبانی، محیط خارج از زبان است که به آن بافت موقعیتی نیز اطلاق می‌شود. بافت غیرزبانی متن را مواردی چون قابلیت‌های زمانی و مکانی، ویژگی‌های کنشگران و موقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی و در نهایت شرایط شناختی، عاطفی، ادراکی و کنشی را شامل می‌شود (صفوی، ۱۳۹۴: ۶۱). روشن است همان‌گونه که گوینده یا نویسنده در ایجاد سخن به مؤلفه بافت توجه دارند، خواننده نیز باید روابط بافتی موجود در آن سخن را دریابد و آن را در نظر داشته باشند تا بتوانند فهم دقیقی از متن داشته باشند به ویژه درباره متون دینی همچون قرآن کریم فهم درست و دقیق مفاد و معانی واژه‌ها، منوط به قرار گرفتن این کلمات در یک نظام مرتبط معنایی است. بنابراین، بافت زبانی قرآن (درون متنی/ درون زبانی) به تمامی آیاتی که در ما قبل و ما بعد یک آیه قرار می‌گیرند و یا حتی در کل قرآن آمده‌اند، اطلاق می‌شود. چون کل قرآن یک متن است که متشکل از متن‌های بی‌شمار دیگر است.

یکی از مهمترین دلایل در رفع شبهه اسناد نسیان به خداوند، توجه به سیاق یا بافت زبانی آیاتی است که در آنها این شبهه بیان شده است و نیز توجه به آیات دیگر است که در این بخش بررسی می‌شود:

۳-۱-۱-۱. نسیان منافقان از اطاعت الهی

یکی از مهمترین آیات در اسناد نسیان به خداوند متعال آیه «الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (التوبه/ ۶۷)؛ «مردان منافق و زنان منافق، همه همانند یکدیگرند. به کارهای زشت فرمان می‌دهند و از کارهای نیک جلو می‌گیرند و مشت خود را از انفاق در راه خدا می‌بندند. خدا را فراموش کرده‌اند. خدا نیز ایشان را فراموش کرده است، زیرا منافقان نافرمانانند.» است. این آیه اوصاف درون گروهی منافقان را معرفی می‌کند. اینکه ویژگی رفتاری مشترک منافقان امر به زشتی و نهی از نیکی است؛ یعنی هم خودشان از معارف و احکام الهی دورند و هم دیگران را از آن بازمی‌دارند که این امر وارونگی رفتار منافقان را تداعی می‌کند. عبارت «بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ» بیانگر آن است که میان منافقان ارتباط قوی وجود دارد و هر یک از این افراد از همان نوع و صنف دیگری بوده و فرقی در میان آنها نیست (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۱۰/۱۸۱). دومین خصوصیت، بخل

و خساست و ورزی آنان در همه امور است. از آنجا که حذف متعلق نشانه عموم است، قبض ید افزون بر مسائل مالی، مسائل سیاسی، حکومتی و عبادی را نیز فرامی‌گیرد؛ یعنی منافقان در هیچ زمینه‌ای دست گشاده ندارند؛ نه تنها در مسائل مالی بخیل و خسیس هستند و صدقات واجب و مستحب را نمی‌پردازند یا با کراهت می‌دهند (التوبه/۵۱) و آن را غرامت می‌پندارند (التوبه/۹۷)؛ بلکه در مسائل سیاسی و حکومتی و عبادی نیز دست‌شان بسته و منافقانه عمل می‌کنند. حتی دیگران را نیز با نهی از معروف از کمک مالی به اسلام بازمی‌دارند (المنافقون: ۷) (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش: ۳۴/۴۴۶).

قرآن کریم خاستگاه رذایل اخلاقی و رفتاری منافقان را فراموشی خداوند: «نَسُوا اللَّهَ» معرفی کرده است؛ یعنی از یاد بردن خدا و کژی توحیدی و اعتقادی، ریشه گناهان یاد شده است. لذا چون منافقان طاعت خدا را واگذارند خداوند نیز آنها را در آتش واگذارد و رحمت و پاداش نیک خود را از آنان بازداشت (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۷۴/۵). به عبارت دیگر، امر به منکر و نهی از معروف و بخل ورزی منافقان، هر یک گناهان مستقلی هستند و به یکدیگر عطف شده‌اند اما فراموشی خدا گناهی در ردیف گناهان مزبور نیست؛ بلکه ریشه همه آنهاست، از این رو، بدون حرف عطف آمده است.

مراد از «نَسُوا اللَّهَ» با توجه به بافت زبانی آیه، فراموشی اطاعت از خداوند و پیروی دین است. منافق، دین را کاملاً به یاد دارد، از این رو، همواره دنبال توطئه و براندازی و زیان رساندن به آن است، پس اطاعت خدا را فراموش کرده است. لذا نسیان به معنای غفلت کردن از آنچه به آن متذکر است و شخص منافق در تحولات زندگی خود توجه و عقیده سطحی به خداوند پیدا کرده بود و سپس عقیده خود را تضعیف کرده، و باطناً بی‌عقیده و محجوب گشته است (مصطفوی، ۱۳۸۰ ش: ۱۰/۱۸۲). بدین ترتیب، مراد از نسیان خدا در عبارت «فَنَسِيَهُمْ» این است که وقتی منافق از روی علم و عمد گرفتار معصیت شده و اطاعت خدا را فراموش می‌کند، خدا نیز لطف خود را از او بازمی‌گیرد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش: ۳۴/۴۴۸). در کتب مذاهب دیگر نیز تفسیر نسیان به معنای ترک و بی‌اعتنایی آمده است (ابن عادل، ۱۴۱۹ ق: ۱۰/۱۴۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۱۶/۹۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۲/۲۸۷). طبری می‌نویسد: منافقین طاعت خداوند را از خاطر بردند و خدا آنها را رها کرد که از توفیق و هدایت بهره‌مند نشوند (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۱۰/۱۲۱).

همچنین صاحب تفسیر انوار درخشان تفسیر تحلیلی از معنای نسیان ارائه داده است: «نسیان حالت روانی ضد تذکر است بشر هرگز نمی‌تواند آفریدگار را فراموش کند؛ زیرا به



حکم خرد هر لحظه از نعمت‌ها برخوردار است و زنگ خطر نیز از هر سو نواخته می‌شود هم چنانکه خود را هرگز فراموش نخواهد نمود و مراد از نسیان و فراموشی کفران و ناسپاسی آدمی است که قدرت پروردگار را نادیده بگیرد و در مقام مبارزه بر آید عکس العمل این رذیله آن است که به قدرت خود و تأثیر علل و اسباب اعتماد نموده و گمان برد آنچه از قدرت و کمال واجد است در آنها استقلال دارد و با کمک وسایل و اسباب می‌تواند نیازهای خود را برآورد و فقر و حاجت ذاتی خود را فراموش کند و به خود مغرور گردد و از عظمت و قدرت بی‌حد آفریدگار غفلت نماید پروردگار نیز او را خارج از عبودیت معرفی می‌نماید و او را نیز نادیده می‌شمارد» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۶۱/۸).

دلیل این ترک لطف و مهر الهی، حکم به فسق منافقان در بافت زبانی پایان آیه است: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ «فسق» از نظر ریشه‌ای به معنی خروج از راه راست به منظور فساد می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۰۸/۱۰). فسق از نظر اصطلاح دینی به معنی طغیان و ترک دستورات الهی است که خروج از دین و میل به گناه را در پی دارد. فاسق به کسی اطلاق می‌شود که از نظر عقلی احکام دین را می‌داند و حتی به آن اقرار می‌کند؛ اما در عمل، به آن احکام عمل نمی‌کند به همین علت است که شیطان نیز فاسق اطلاق می‌شود (همان). به نظر می‌رسد با توجه به ترکیبات هم‌نشین با واژه فسق در آیه ۶۷ سوره توبه یعنی امر به بدی‌ها در جامعه و نهی از خوبی‌ها که از رفتار منافقان است و متناسب با مبادی اسلامی نیست و به همین علت موجب خروج آنها از راه دین می‌شود. همچنین با توجه به سیاق مجموعه آیات، تهدیدشان به کیفر جهنم در آیه بعد است: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعْنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ (التوبه/ ۶۸)؛ «خدا به مردان منافق و زنان منافق و کافران وعده آتش جهنم داده است. در آن جاودانه‌اند. همین برایشان بس است. لعنت خدا بر آنها باد و به عذابی پایدار گرفتار خواهند شد» وعده عذاب، بدین معناست که لطف و مهر خدا از آنها گرفته می‌شود و قهر و وعید الهی به سراغشان خواهد آمد. ضمن آنکه تعبیرهای تأکیدآمیز بر فسق جنس منافقان، مانند جمله اسمیه، حرف تأکید «إِنَّ»، ضمیر فصل «هم»، معرف به الف و لام بودن «الفاسقون»، تصریح به اسم ظاهر به جای ضمیر همگی برای تأکید و تثبیت فسق منافقان است. همچنین عبارت حصر «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» با اینکه فاسق بودن در دیگران هم مصداق دارد؛ ولی بیانگر کمال فسق در منافقان است (ر.ک: ابن عاشور، بی‌تا: ۱۴۵/۱۰). به عبارت دیگر، منافقان در فسق و نابخاری که عبارت از سرکشی در کفر و دست برداشتن از هر کار نیکی است، کامل هستند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۲/ ۲۸۷).

۲-۱-۳. نسیان کافران نسبت به قیامت

یکی دیگر از اسنادهای نسیان به خداوند متعال آیه «الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَ لَعِبًا وَ غَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ» (الأعراف: ۵۱)؛ «امروز آنان را که دین خویش لهو و بازیچه پنداشتند و زندگی دنیا فریبتان داده بود فراموش می‌کنیم، هم چنان که آنها نیز رسیدن به این روز را از یاد برده بودند و آیات ما را تکذیب می‌کردند.» است.

«لهو» به معنای چیزی است که انسان را از کار لازم و ضروری اش باز بدارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۴۸). «لعب» به معنای کاری است که از روی خیال انجام شود و هدف و نتیجه اش خیالی و خالی از حقیقت بوده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۳۴/۸). «غرور» به معنای اظهار خیرخواهی کسی است که در دل بنای فریب و خدعه وی را داشته باشد (همان). در این آیه سبب کفر دوزخیان بیان شده است. خداوند متعال پنج مرحله برای کافر شدن دوزخیان بیان کرده است: ۱- اینکه سرگرمی را دین پنداشتند. ۲- بازیچه را دین انگاشتن. دین عبارت است از راهی که انسان در زندگی دنیا چاره‌ای جز پیمودن آن راه ندارد، برای اینکه خداوند دین را بر طبق فطرت خود بشر تنظیم کرده، پس دین با انسانیت انسان بستگی دارد و او را به سعادت حقیقی زندگی اش می‌رساند و با این حال اگر آدمی از آن اعراض نماید و به غیر آن یعنی به چیزهایی که انسان را جز به نتایج خیالی و لذا بدی و ناپایدار نمی‌رساند سرگرم شود، در حقیقت دین خود را بازیچه گرفته است و زندگی مادی دنیا و سراب لذا بدی آن، او را به غفلت دچار کرده است (ر.ک: همان، ۳- فریب خوردن از زندگی دنیا ۴- فراموشی قیامت ۵- انکار آیات الهی. لذا نسیان کافران زمینه انکار آنان را فراهم می‌کند و سرانجام قیامت را منکر می‌شوند. «جحد» در اصل به معنای کم خیر بودن و جحود، انکار عالمانه است (جوهری، ۱۳۷۶ق: ۴۵۱/۲) همچنین جحود به معنای نفی چیزی است که در قلب ثابت شده است و اثبات چیزی است که در قلب نفی شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۸۷). بنابراین پرداختن به لهو و لعب، فراموشی اصل مبدأ و معاد است و این فراموشی همان بی‌اعتنایی و انکار و ترک آگاهانه و عمدی یاد مبدأ و معاد است و نسیان در این آیه به معنای تناسی (فراموشی عامدانه) است؛ زیرا این گونه فراموشی در اختیار کسی نیست تا بگوید «من فراموش کردم» پس معنای «فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ»؛ «ما ایشان را فراموش می‌کنیم» این است که آنها را رها می‌کنیم و به آنان اعتنا نمی‌کنیم و این همان ترک عمدی و آگاهانه است. بنابراین خداوند متعال نیز عالمماً و عامداً شماری از تبه‌کاران را در قیامت رها می‌کند و به دلالت فعل مضارع «نَنْسَاهُمْ»



که بر استمرار دلالت دارد، این رها و ترک کردن مستمر است (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش: ۲۹/۵۴). «کَمَا نَسُوا» یعنی آنها ما را آگاهانه و عمدی در دنیا فراموش کردند چنانکه در جای دیگر درباره تبهکاران دوزخ نیز می فرماید همان گونه که شما عالماً و عامداً یاد ما را در دنیا وانهادید، ما هم در قیامت عالماً و عامداً شما را ترک کردیم: ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (السجده: ۱۴) صاحب تفسیر کشف در ذیل این آیه می نویسد: «فَالْيَوْمَ نُنْسَاهُمْ» یعنی همان رفتاری را با آنان می کنیم که سروران با بردگان خویش می کنند و نیکی کردن به آنان را به فراموشی می سپارند و از آنان به نیکی یاد نمی کنند «کَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ» چنانکه آنان در رابطه با وقوع رستاخیز خود را به فراموشی زدند و هرگز آن را فریاد نیاوردند و به آن اهمیتی ندادند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۰۹/۲). مراد این است که خداوند اینان را در عذاب رها می کند همان گونه که آنها عمل برای چنین روزی را ترک کردند و خدا با آنها بسان فرد فراموش شده در آتش عمل می کند و به هیچ دعا و درخواست شان پاسخ نمی دهد و هیچ رحمی به آنها نمی شود (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۴/۶۷۵).

صاحب تفسیر المیزان معتقد است: مراد این است که خداوند در روز قیامت آنها را وا می نهد و لوازم حیات سعادت مندشان را فراهم نمی کند چنانکه آنها این روز را ترک کردند و فکر چنین روزی نبودند و برای آن عمل نکردند و این مانند این آیه است که فرمود: ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾ (طه: ۱۲۶) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۸/۱۳۴).

عامل اصلی و مشترک دوزخیان که دین و مذهب خود را به سرگرمی و بازی گرفتند، حب دنیا است که رأس تمام خطاهاست (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۴/۲۵۳): «غَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا» به فراموشی سپردن برپایی دادگاه الهی در قیامت، سرچشمه انواع آلودگی ها بوده و موجب فراموشی آنها از ناحیه خداوند می شود؛ در نتیجه هر گونه راه نجات بر آنها بسته شده و جز سقوط در آتش دوزخ راهی ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷ ش: ۶/۳۷۸). در واقع، اهتمام به لهو و لعب و افراط در آن، زمینه فراموشی مطالب اصلی را فراهم می کند. ارتکاب گناه و اعتنای وافر به آن، مایه فراموشی خدا می شود و چون این فراموشی مذموم مبادی اختیاری فراوان دارد، فرد مؤاخذه خواهد شد که یکی از عقوبت های دامنگیر این است که تبهکار خود انسانی را که هویت اصیل اوست، فراموش می کند و به اصلاح آن نمی پردازد و در تحصیل سعادت او نمی کوشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش: ۲۹/۵۹).

یکی دیگر از آیاتی که نسیان را به خداوند نسبت داده است و مشابه آیه قبل است،

آیه ﴿وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (الجاثیه: ۳۴)؛ «به آنها گفته شود: امروز فراموش تان می‌کنیم، هم چنان که شما دیدار چنین روزتان را فراموش کرده بودید. جایگاهتان در آتش است و شما را هیچ یآوری نیست.» است.

این آیه بیانگر وضعیّت کافران در قیامت است. اینکه چنان از آخرت و نعیم آن غافل شدند که گویی آن را فراموش کردند و از فراموش شدگانند، پس خیری برای ایشان مقدر نمی‌شود و دفع زبانی از ایشان صورت نمی‌گیرد (مدرسی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۰/۱۳). روشن است که فراموشی اگر طبیعی باشد، انسان معذور بوده و عقاب کردن چنین شخصی درست نیست؛ اما اگر فراموشی در اثر سوء اختیار و از روی عمد باشد، انسان معذور نیست و خداوند در قبال این فراموشی او را عقاب خواهد کرد؛ چرا که شخص با اختیار خودش مقدمات فراموشی را فراهم نموده و به عمد اوامر خدا را ترک کرده است (مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ۱۱۳/۱۲). لذا نسیان کافران به عمد بوده است و نسیان کفار نسبت به روز قیامت به این است که در دنیا از یاد قیامت و آماده شدن برای آن روز اعراض می‌کردند و نسیان خدا در قیامت از کفار به این است که خدا از ایشان اعراض می‌کند و آنان را در شدائد و احوال قیامت و امی‌گذارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۸۰/۱۸). درباره مفهوم نسیان کفار دیدگاه‌های دیگری نیز بیان شده است: ممکن است منظور از نسیان کفار، اعراض از ایمان به قیامت باشد (ابن عاشور، بی تا: ۳۸۹/۲۵) یا اینکه منظور از فراموش کردن لقای روز قیامت فراموش کردن لقای کلیه مسائل و حوادثی است که در آن روز تحقق می‌یابد، اعم از حساب و کتاب و غیر آن که همواره منکر آن بودند. این احتمال نیز دارد که منظور فراموش کردن لقای خداوند در آن روز است چرا که روز قیامت به عنوان «یوم لقاء الله» در قرآن کریم معرفی شده که منظور از آن شهود باطنی است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش: ۲۱/۲۸۸). یا اینکه همان طور که کفار فرمانبری که توشه‌ی امروز آنان است فراموش کردند ما هم آنان را در عذاب و گرفتاری رها ساختیم و به فراموشی می‌سپاریم (عاملی، ۱۳۶۰ش: ۷/۵۱۶). به تعبیر یکی از اندیشمندان معاصر «مقصود از این که خدا آنان را فراموش می‌کند، این است که آنها را از پوشش رحمت خود بیرون ساخته و با این طریق گویی او را فراموش کرده است؛ بنابراین در اینجا مقصود از فراموش کردن خدا، نتیجه آن است که طبعاً اگر خدا کسی را فراموش کرد، آن شخص به عذاب الهی گرفتار می‌گردد و این یعنی خروج از رحمت خدا» (سبحانی، ۱۳۸۳ش: ۳/۲۵۹).

عبارت ﴿وَمَا أَوَّاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ نتیجه نسیان کفار است و منظور از



ناصرین شفاعت‌کننده هاست (قرشی، ۱۳۷۷ش: ۱۰/۱۲۴). یعنی قرارگاه کافران جهنم است و یابوری ندارند که عذاب الهی را از آنان دور سازند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۹/۱۲۲). بدین ترتیب، «نسیان» در هر دو مورد در آیه مورد نظر، به معنای ترک کردن است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۵/۹۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۴/۲۹۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۱۶/۱۷۷)

۳-۱-۱-۳. نسیان مُعرضان نسبت به هدایت الهی

از دیگر آیاتی که در آن درباره نسیان خداوند سخن رفته است آیه ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾ (طه/۱۲۶)؛ «گوید: هم چنان که تو آیات ما را فراموش می‌کردی، امروز خود فراموش گشته‌ای.» است.

خداوند متعال در این آیه نافرمانی مجرمان یعنی اعراض کنندگان از ذکر او و تارکان هدایت او را نسیان و فراموشی آیات خود خوانده و مجازات آنان را که کور کردن در قیامت است نیز فراموشی ایشان نامیده است. با توجه به سیاق آیات، این آیه جواب از سؤال آیه قبل است: ﴿قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا﴾ (طه/۱۲۵)؛ «گوید: ای پروردگار من، چرا مرا نابینا محسوس کردی و حال آنکه من بینا بودم؟» این آیه درباره کسانی است که در قیامت کور محسوس می‌شوند. با اینکه قیامت عین شهود است، خداوند متعال به صراحت در پاسخ کسی که کور محسوس شده و از سابقه بینایی اش سخن می‌گوید، می‌فرماید تو اکنون فراموش شده ما هستی؛ یعنی رها شده ما هستی و از چشم ما افتاده‌ای، زیرا در دنیا آیات ما را فراموش کردی.

بیشتر مفسران متعلق «نسیان» در عبارت «كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا»، قرآن و دلایل روشن آن در دنیا و اوامر و دستورات پروردگار است که انسان‌های نادان تمام این دلایل و براهین روشن را فراموش کرده و از تفکر و بصیرت در آیات اعراض نمودند و نتیجه‌ای جز ضرر و خسران در انتظار آنها است (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۶/۱۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۷/۵۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۱۱/۲۵۹). اسم اشاره «كَذَلِكَ»، اشاره به کور محسوس شدن است که در سؤال بود و اشاره دوم یعنی «كَذَلِكَ الْيَوْمَ» به معنای جمله «أَتَتْكَ آيَاتُنَا» است و معنای آیه چنین است که خداوند متعال در جواب فرمود: همانطور که کور محسوس کردیم، آیات ما برای آمد و تو فراموشش کردی و همانطور که آیات ما برای آمد و تو فراموشش کردی، امروز فراموشش کردیم. به عبارت دیگر، اگر امروز کور محسوس کردیم، عیناً به مانند آنچه در دنیا کردی مجازات نمودیم: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (الشوری: ۴۰)؛ «کیفر هر بدی، بدی دیگر است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۴/۲۲۷). بنابراین جزاء از جنس عمل است (ابن

کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق: ۵/ ۲۸۵) و جزاء اعراض‌کنندگان از هدایت، فراموشی و بی‌اعتنایی است. لذا تعبیر نسیان درباره خداوند از باب صنعت بدیهی مشاکله است به عقیده طبرسی «اینکه لفظ نسیان در آیه آورده شده است به سبب یک سنخ بودن کلام است وگرنه اسناد نسیان به خداوند متعال جایز نیست» (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵/ ۷۴). ابن منظور مفهوم اصلی مصدر نسیان را ترک و واگذاردن می‌داند و بر آن است که نسیان به معنای فراموشی، مصداقی از مصادیق ترک است یعنی مقصود از ﴿...نَسُوا اللَّهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ...﴾ (الحشر/ ۱۹)؛ چنین است «ترکوا أمر الله فترکهم من رحمته» مردم امر خدا را رها نمودند، خداوند هم آنان را از رحمت خویش واگذاشت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۵/ ۳۲۲). لذا منظور از نسیان در هر دو مورد در آیه، ترک و بی‌اعتنایی است.

بی‌شک اوضاع آخرت نتیجه اوضاع دنیا است؛ آنچه در اینجا مخفی است، در آنجا بروز می‌یابد، همچنین کلیه صفات انسانی اگر شرّ است، به صورت شرّ و اگر خیر است، به صورت نیکو درمی‌آید (ر.ک: کاشانی، ۱۳۳۶ش: ۶/ ۳۵). بنابراین مطابق آیه مزبور، یکی از عواقب رویگردانی از ذکر خداوند، نابینایی در آخرت است به این دلیل که اینان در دنیا، چشم دل‌شان را به حقایق بسته بودند و بر اساس آن، خدا را فراموش نموده بودند، خداوند نیز در قیامت آنها را مورد فراموشی قرار داده، بینایی آنها را می‌گیرد. کسانی که نشانه‌های بی‌شمار قدرت و حکمت الهی را نادیده می‌گیرند و غرق در مادیات هستند و از یاد خداوند و سرچشمه حیات مادی و معنوی غافلند، در حقیقت، از بصیرت و بینایی محرومند. همین انتخاب آنها در این دنیا، تأثیر نهایی خود را در آخرت می‌گذارد و باعث می‌گردد که نابینا محسوس شوند و نتوانند نشانه‌های لطف و کرم الهی را نظاره کنند. در آن روز آنها آثار رحمت و لطف الهی را که سخت به آن نیازمندند، نمی‌بینند و گرفتار کیفر و عذاب الهی می‌شوند.

۴-۱-۳. توجه به آیات دیگر (تفسیر قرآن به قرآن)

یکی دیگر از مؤلفه‌های سیاق (بافت زبانی)، توجه به آیات دیگر است که توجه به این قرینه در رفع شبهه اسناد نسیان به خداوند متعال تأثیر دارد. بر پایه آیاتی از قرآن کریم، در ذات الهی فراموشی هیچ‌گاه راه ندارد. از جمله این آیات، آیه ﴿وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (مریم: ۶۴)؛ «و ما جز به فرمان پروردگار تو فرود نمی‌آیم. آنچه در پیش روی ما و پشت سر ما و میان این دو قرار دارد از آن اوست. و پروردگار تو فراموشکار نیست.» است.



مدّتی وحی از پیامبر اکرم (ص) قطع شد و این سبب نگرانی پیامبر (ص) و طعنه‌ی مخالفان گردید. سپس آیه نازل شد: پروردگارت فراموشکار نیست. «مَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (طوسی، بی تا: ۱۳۹/۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۵۵۴/۲۱). نزول قرآن، تدریجی و بر اساس فرمان خداست و فرشتگان تسلیم امر خداوند هستند؛ زیرا مالک حقیقی و مطلق همه چیز خداوند متعال است لذا تأخیر وحی به امر خداوند است، نه اینکه او فراموش کرده باشد. عبارت «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» معنایش این است که خداوند متعال چیزی از ملک خود را فراموش نمی‌کند تا در نتیجه امر تدبیر ملکش مختل بماند، پس در جایی که نزول فرشتگان واجب است، امر به نزول را ترك نمی‌کند، و در جایی که واجب نیست به آن امر نمی‌کند به همین سبب است که در آیه به جای اثبات علم و یادآوری، نسیان را از خداوند سبحان نفی کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۸۳/۱۴). به بیان دیگر، جمله «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» بیان صفت سلبی و تأکید در باره احاطه قیومه به طور شهود کبریائی به رسول گرامی است که هرگز بر ساحت پروردگار نسیان و فراموشی عارض نمی‌شود و نیز تنزیه پروردگار از عروض نسیان و نقص است که از لوازم امکانی است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق: ۴۰۰/۱۰).

آیه «قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي» (طه: ۵۲)؛ «گفت: علم آن در کتابی است نزد پروردگار من. پروردگار من نه خطا می‌کند و نه فراموش». یکی دیگر از آیاتی است که نسیان را از خداوند متعال نفی کرده است. این آیه جواب حضرت موسی (ع) در پاسخ از سؤال فرعون است که درباره سرنوشت پیشینیان می‌پرسد که آیا آنها در بهشت هستند یا دوزخ و اگر کافر بوده‌اند، چرا خداوند آنها را در دنیا عذاب نکرده است. حضرت موسی (ع) از پاسخ مستقیم ابا می‌کند و از سنت کلی الهی نام می‌برد (مدرسی، ۱۴۱۹ق: ۷/۱۷۴). یعنی حضرت موسی (ع) علمی مطلق و به تمام تفاسیل و جزئیات قرون گذشته را برای خدا اثبات می‌کند. عبارت «عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي» علم را مطلق برای خداوند اثبات می‌کند اینکه علمی آمیخته با جهل و قابل فنا نیست، ذکر «فِي كِتَابٍ» به صورت نکره و بدون الف و لام به عظمت علم الهی از حیث سعه احاطه و دقتش اشاره دارد که هیچ کوچک و بزرگی نیست مگر آنکه آن را شمرده و بدان احاطه دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۶۹/۱۴). همچنین «فِي كِتَابٍ» حال است از علم و آمدن آن برای تأکید معلومیّت است که دلالت بر ثبت و ضبط دارد (قرشی، ۱۳۷۷ش: ۴۰۹/۶). بنابراین، حضرت موسی در جواب چنین گفت: اعمال آنها پیش خداوند محفوظ است و خدا به اعمال ایشان علم دارد و آنها را کیفر می‌دهد، این علم در لوح محفوظ است (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۲۳/۷؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش: ۴۷۴/۷).

مفسران درباره عبارت «لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسِي» دیدگاه‌هایی را بیان کرده‌اند. برخی معتقدند عبارت «لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسِي» هم جهل ابتدایی را از خدانفی می‌کند و هم جهل بعد از علم را از ساحت الهی نفی می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۲۲/۶۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۸/۵۱۷). علامه طباطبایی معتقد است ضلال و نسیان هر دو جهل بعد از علم را از خداوند متعال نفی می‌کند، در نتیجه وقتی ضلال و نسیان از خداوند نفی شود در حقیقت در درجه اول علم برایش ثابت است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۴/۱۶۹). «لَا يَضِلُّ رَبِّي» خطا و اشتباه در ساحت قدس الهی نیست. «وَلَا يَنسِي» فراموشی و سهو و نسیان در او راه ندارد و محل عوارض نیست (ر.ک: ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق: ۵/۲۶۳؛ طیب، ۱۳۷۸ش: ۴۴/۹). بنابراین مراد از ضلالت در اینجا اشتباه است، یعنی خدای من اشتباه نمی‌کند تا گناه را به جای ثواب بنویسد تا عمل یکی را برای دیگری ثبت کند، و فراموش نمی‌کند تا از ثواب و گناه بکاهد، یا بر آنها اضافه کند و یا اصلاً بعضی را ننویسد (قرشی، ۱۳۷۷ش: ج ۶، ۴۰۹). بنابراین نه در آغاز کار در حساب افراد اشتباه می‌کند و نه در نگهداری حسابشان گرفتار نسیان می‌گردد و به این ترتیب حضرت موسی (ع) احاطه علمی پروردگار را به همه چیز خاطر نشان می‌کند تا فرعون متوجه این واقعیت بشود که سر سوزنی از اعمال او از دیدگاه علم خدا مکتوم و بی‌پاداش و کیفر نخواهد بود (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش: ۲۲۱/۱۳). در واقع «لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسِي» صفت سلبی و مبنی بر تفسیر و بیان علم شهودی و احاطه قیومیّه آفریدگار است و لازم ربوبیت پروردگار آن است که خلط و شبهه و اشتباه یا فراموشی بر کبریائی او رخ نخواهد داد؛ زیرا ضلالت و فراموشی و مانند آنها از عوارض نفسانی و ساحت پروردگار منزّه از نقص و امکان است و همه موجودات قائم به او و تعلق و ربط به اویند و کتاب هر فردی و هم چنین دفاتر لحظات و آنات جهان ثابت بوده و نمونه‌ای از علم و شهود پروردگار می‌باشد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق: ۱۰/۴۷۵). بنابراین نسیان از صفات سلبی خداوند است. صفاتی که بر نقص و کمبود دلالت می‌کنند مانند جهل و مشاهده، نسبت چنین صفاتی به خدا با واجب الوجود بودن آن تعارض دارد و لذا خداوند فاقد صفات دالّ بر نقص است که در اصطلاح از آنها به صفات سلبیه تعبیر می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ق: ۶/۱۱۸). صفات سلبی در حقیقت به سلب اعدام و نقایص برمی‌گردد (ر.ک: همان: ۱۱۴). درباره صفت نسیان که امر عدمی است، آن از خداوند سلب می‌شود که معنای آن اثبات علم برای خداوند است.



۳-۱-۳. روایات

همان‌گونه که بیان شد، اسناد نسیان به خداوند از جمله آیات متشابه است که می‌توان با اسناد به آیات محکم آن را رفع کرد. یکی از مهمترین نقش‌هایی که روایات تفسیری می‌تواند ایفا کند، این است که آیات متشابه را به محکم و به معنی دقیق آن ارجاع دهد. در یک بیان کلی و اصولی امام رضا (ع) می‌فرماید: «مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ هُدًى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق: ۱/۲۹۰)؛ «هر کس (آیه) متشابه قرآن را به محکم ارجاع دهد به صراط مستقیم هدایت شده است». این روایت مبین این معنی است که متشابه بودن آیه به معنای تعطیل کردن آیه نیست؛ بلکه بدین معنی است که برای رسیدن به معنی واقعی باید به محکومات ارجاع داد و به این معنی اشاره دارد، کلام امام علی (ع) که می‌فرماید: «أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَأَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: خطبه ۱۸)؛ «بعض قرآن گواه بعض دیگر است و اختلافی در آن نیست» چنانکه در جای دیگر فرمود: «يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: خطبه ۱۳۳)؛ «بعضی از بعضی سخن می‌گوید و برخی بر بعضی دیگر گواهی می‌دهد» از آنجایی که در آیات متشابه نوعی اختلاف و تناقض به چشم می‌خورد این کلام علوی مبین این است که با گواهی بعضی آیات و نطق آن نسبت به آیات دیگر، معلوم می‌شود که در آیات قرآن انسجام کامل معانی وجود دارد و به این لحاظ این دو جمله بر ضرورت ارجاع متشابه به محکم دلالت دارد.

در زمینه رفع شبه نسیان از ساحت خداوند متعال روایتی است که یکی از اصحاب امام رضا (ع) از آن حضرت از تفسیر آیه ۶۷ سوره توبه سؤال می‌کند. امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَنْسَى وَلَا يَنْسَهُوْا وَإِنَّمَا يَنْسَى وَيَسْهُو الْمَخْلُوقُ الْمُحَدَّثُ»؛ «خداوند تبارک و تعالی فراموش نمی‌کند و سهو هم ندارد و این مخلوق و آفریده است که نسیان و سهو دارد» امام (ع) در ادامه فرمود: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم: ۶۴) و در تبیین آیه نخست فرمودند: «إِنَّمَا يُجَازِي مَنْ نَسِيَهُ وَنَسِيَهُ لِقَاءِ يَوْمِهِ»؛ خداوند کسی که خدا و قیامت را فراموش کند کیفر خواهد کرد و این آیه بسان این آیه است که می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (الحشر: ۱۹)؛ از آن کسان مباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز چنان کرد تا خود را فراموش کنند. ایشان نافرمانند. و نیز فرمود: «فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا» (الأعراف: ۵۱)؛ «فراموش می‌کنیم، هم چنان که آنها نیز رسیدن به این روز را از یاد برده بودند: اَيُّ نَنْرُكُهُمْ كَمَا تَرَكُوا الْإِسْتِعْدَادَ لِلِقَاءِ يَوْمِهِمْ هَذَا» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۶۰)؛ یعنی ما آنها را وامی‌نهیم همان‌گونه که آنان آمادگی برای لقاء ما را وانهادند.

امام جعفر صادق (ع) نیز نظیر همین تفسیر را به طور مختصر بیان کرده است: «نَسُوا اللَّهَ» قال: قال تركوا طاعة الله «فَنَسِيَهُمْ» قال فتركهم» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۹۵/۲-۹۶). همچنین ایشان در تفسیر آیه ۵۱ سوره اعراف چنین می‌فرماید: «الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلِعْبًا وَعَزَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ» أي نتركهم والنسيان منه عز وجل هو الترتك (قمی، ۱۴۰۴: ۲۳۵/۱). امام علی (ع) در تفسیر آیه «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» چنین می‌فرماید: «فإنما يعني أنهم نسوا الله في دار الدنيا فلم يعملوا له بالطاعة، ولم يؤمنوا به و برسوله، فنسيهم في الآخرة، أي لم يجعل لهم في ثوابه نصيباً فصاروا منسيين من الخير» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۹۶/۲).

نیز درباره تفسیر آیه ۵۱ سوره اعراف چنین می‌فرماید: «قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: «فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا، يَعْنِي بِالنَّسْيَانِ أَنَّهُ لَمْ يُبْتِغِ كَمَا يُبْتِغُ أَوْلِيَاءَهُ الَّذِينَ كَانُوا فِي دَارِ الدُّنْيَا مُطِيعِينَ ذَاكِرِينَ حِينَ آمَنُوا بِهِ وَبِرُسُلِهِ وَخَافُوهُ بِالْغَيْبِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۵۹)؛ «فراموش می‌کنیم، همچنان که آنها نیز رسیدن به این روز را از یاد برده بودند منظور از فراموشی این است که آنان را پاداش نداده، آن‌گونه که دوستان خود را پاداش داده است؛ همان کسانی که چون در سرای دنیا به او و رسولش ایمان آوردند، فرمان بردند و خدا را یاد کردند و در غیب از او ترسیدند.» بدین ترتیب امامان معصوم (ع) با ارجاع آیه متشابه (آیاتی که معنایشان روشن نباشد) به محکمات قرآنی (آیاتی که معنایشان واضح باشد) تشابه اسناد نسیان به خداوند را تبیین کرده‌اند.

۳-۲. دلیل عقلی

اسناد نسیان به خداوند متعال در تعارض با عقل برهانی است چراکه ذات خداوند هم علم محض است: «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (البقره/۲۹) و هم شهود صرف: «وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (المائده/۱۱۷) در علم چنین خدایی که عقلاً و نقلاً علم محض و شهود صرف است؛ فراموشی راه ندارد؛ زیرا جمع میان نقیضین محال است. علم خداوند متعال عین ذات اوست و علم هیچ‌گاه جهل یا نسیان نمی‌شود. فراموشی ذات اقدس الهی بدین می‌انجامد که علمش سهو و حضور و شهودش غیب شود؛ زیرا ذات الهی عین شهود و علم است. پس عقلاً محال است که چیزی از یاد خدا برود. براین اساس، علم و شهود با نسیان سازگار نیست و خداوند به تمام معنا و تمام ذات، عین علم و شهود است و این صفات زاید بر ذات او نیستند، بلکه عین ذات‌اند. زیرا صفات ذاتی مقتضای ذات الهی و لوازم وجودی آن است. توضیح آنکه یکی از صفات ذاتی خداوند بساطت و وجودی آن و نفی هرگونه ترکیب با اقسام مختلف آن در ذات احدیت می‌باشد. از وجود بسیط هیچ وجودی و کمالی جزء معانی سلبی و عدمی سلب نمی‌شود. از آنجا که اسناد نسیان به



ذات الهی از اوصاف سلبی است لذا این اسناد با وحدت حقیقی خداوند و بساطت ذات الهی ناسازگار نیست (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۹۳ش: ۲۲۳-۲۲۴).

بنابراین ذاتی که عین علم است و شهودش نامتنهایی است، با نسیان که «لاشهود» است، رابطه‌ای ندارد و جمع اینها جمع نقیضین است که عقلاً محال است. همچنین خداوند متعال کمال مطلق است و نسیان، نشانه نقص و نیاز است. بنابراین، راه یافتن چیزی که نشانه نیاز باشد، در خداوند محال است.

۳-۳. توجه به زبان قرآن

نکته مهم و ظریف در پاسخ به این شبهه و سایر اوصافی که دلالت بر حالت انفعال و پیدایش حالت جدید و همچنین معانی ناشایست دلالت می‌کند، توجه به نوع زبان قرآن است. قرآن کریم یک کتاب تخصصی و علمی خاص نیست که در آن با تعریف اصطلاحات خاص و یا به کار بردن ادبیات خاص آن علم، شیوه و زبان خاصی داشته باشد، بلکه قرآن کریم کتاب هدایت و راهنمای همه انسان‌هاست. مخاطبان آن تمام مردم هستند که اکثریت آنها را مردم عادی و به اصطلاح «عُرف» تشکیل می‌دهند؛ لذا قرآن کریم در ادبیات خود، نوعاً با ادبیات و زبان عرفی سخن گفته است، به گونه‌ای که اکثریت مردم متوجه معنا و محتویات آیات بشوند. عرفی بودن شیوه زبان قرآن بدین معناست که فرستنده قرآن در راستای تفهیم مقاصد خود از الفاظ و معانی متعارف در میان بشر و از چارچوب جمله‌بندی و نظام زبانی رایج در گفتمان عمومی مردم، بهره گرفته است. حاصل این نظریه آن است که قرآن در ابلاغ پیام خود، سبک و عرف خاصی همچون عرف فلاسفه، عرفا و مانند آنها ندارد (سعیدی روشن، ۱۳۹۱ش: ۱۸۱-۱۹۸). رعایت این نوع ادبیات یعنی نزول قرآن بر فهم عرفی هر چند موجب شناخت زبان قرآن برای اکثریت شد؛ اما از جهت دیگر گزارش و ارائه مطالب فرامادی و متافیزیک در زبان قرآن با محدودیت‌هایی مواجه شد. توصیف خدا و صفاتش و توصیف عالم معاد از جمله این مطالب هستند. به عقیده علامه طباطبایی منشأ انتساب صفات انسان‌گونه به خداوند، تصوّرات و تخیلات انسان است. انسان به دلیل انس و الفتی که در زندگی خود با حسّ و محسوسات دارد، از یک سو همه چیز را به صورتی مادی و حسیّ تصوّر می‌کند. این ویژگی انسان موجب می‌شود برای خداوند نیز صورتی خیالی، متناسب با امور مادی و محسوس که با آنها انس و الفت دارد، تصوّر نماید و به آسانی نتواند موجودی مطلق و بی‌قید و شرط به دور از قیود مادی و جسمانی ادراک نماید (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۶۱/۱۰). از این رو، خداوند متعال تبیین و توصیف اینگونه امور فرامادی را به پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) و همچنین عقل که رسول باطنی است سپرده

است. اسناد صفت نسیان به خداوند متعال نیز از جمله این امورند که نباید آن را بر معنای ظاهری حمل و تفسیر کرد و ملتزم شد که خداوند اموری را فراموش می کند، چراکه این معنا با عقل و برهان سازگار نیست؛ بلکه باید آن را از سنخ زبان عرف و آیات متشابه دانست و تبیین و معنای آن را از طریق روایات و عقل به دست آورد. چنانکه در زبان عرف نیز رایج است؛ مثلاً اگر رئیس و صاحب منصبی به فردی که او را می شناسد، توجه نکند، می گویند ما را فراموش کردید، مقصود عدم توجه و لطف است؛ زیرا این گزاره برای گلایه گذاری و اعتراض به کار می رود. همین معنا نیز در فراموش کردن خداوندگان خاص را مورد لحاظ و اراده است و از نسبت آن به خداوند متعال هیچ محذوری لازم نمی آید (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۹۳ش: ۱۶۶).

نتیجه گیری

در این پژوهش با ارائه ادله نقلی و عقلی شبهه اسناد نسیان به خداوند رفع گردید. از مجموع بررسی های این تحقیق چنین به دست می آید که بی شک اسناد نسیان حقیقی بر خداوند محال است و از صفات سلویه خدا می باشد. فراموشی با وجود مجرد و بسیط بودن خداوند متعال ناسازگار است. پس از تأمل دقیق در سیاق آیات مربوط به اسناد نسیان به خداوند چنین می توان گفت که خاستگاه رذایل اخلاقی منافقان و کفار فراموشی خداست؛ نسیان خداوند، فراموشی اطاعت از خدا و دین اوست و کیفر این فراموشی هم فراموش شدن از لطف خداوند است؛ خداوند کفار و منافقان یا گناهکاران خاص را در قیامت فراموش می کند یعنی به آنان توجه و عنایت نمی کند و آنان را به حال خود وامی گذارد. کافران به فراموشی عالمانه و عامدانه قیامت و آیات الهی را انکار کردند و خداوند نیز آنان را فراموش و به حال خود واگذار کرد. بنابراین مقصود از فراموشی خداوند، لازمه آن است، یعنی وقتی خداوند به امری توجه و عنایت نداشته باشد، لطف و کرم خود را از آن دریغ می کند و آن را ترک و به منزله عدم قرار می دهد، گویا خدا آن را فراموش کرده است؛ پس نسیان و فراموشی خدا نسبت به بعض انسان ها را باید از این زاویه تفسیر کرد.

مطابق آیات قرآن (مریم: ۶۴؛ طه: ۵۲) نسیان از صفات سلوی خداوند متعال است که با سلی نسیان، علم برای خداوند اثبات می شود. با توجه به عرفی بودن زبان قرآن، اسناد نسیان از سنخ زبان عرف و آیات متشابه دانست و تبیین و معنای آن را از طریق روایات و عقل باید به دست آورد. مطابق با روایات امامان معصوم (ع) با ارجاع آیه متشابه به محکومات قرآنی تشابه اسناد نسیان به خداوند را می توان رفع کرد و به لحاظ عقلی اسناد نسیان به خداوند مستلزم نقص و نیاز است و خداوند که عین علم و شهود است، از نسیان و فراموشی مبرا است.



منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۴۱۴ق)، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت.
- ۱- الوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۲- اسعدی، محمد (۱۳۹۸ش)، علوم قرآنی ۳، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- ۴- ----- (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- ۵- ابن عادل الدمشقی الحنبلی (۱۴۱۹). اللباب فی علوم الکتاب، تحقیق: عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۶- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، التحریر و التنویر، بی جا، بی نا.
- ۷- ابن فارس، ابی الحسین احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
- ۸- ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ۹- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دارصادر.
- ۱۰- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش)، تسنیم، قم: اسراء.
- ۱۲- حسینی همدانی، محمد حسین (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران: کتابفروشی لطفی.
- ۱۳- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
- ۱۴- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، کشف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
- ۱۵- ----- (۱۹۹۲م). أساس البلاغه، بیروت: دارصادر.
- ۱۶- سبحانی، جعفر (۱۳۸۳ش)، منشور جاوید، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- ۱۷- سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۹۱ش)، زبان قرآن و مسائل آن، چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت.
- ۱۸- صدر المتألهین (۱۴۱۹ق)، اسفار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۹- صفوی، کوروش (۱۳۹۴ش)، معناشناسی کاربردی، تهران: همشهری.
- ۲۰- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- ۲۲- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
- ۲۳- طبیب، عبدالحسن (۱۳۷۸ش)، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام.
- ۲۴- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ش)، تفسیر عاملی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات صدوق.
- ۲۵- عباشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه.
- ۲۶- عون، نسیم (۲۰۰۵م)، الألسنیة، الطبعة الأولى. بیروت: دار الکتب العربی.
- ۲۷- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین، قم: هجرت.
- ۲۸- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۹- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالهجره.
- ۳۰- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۳ش)، بیولوژی نص، چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۳۱- قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۹۳ش)، اسماء و صفات خدا، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ

- و اندیشه اسلامی.
- ۳۲- ----- (۱۳۸۶ش)، پاسخ به شبهات کلامی؛ دفتر اول: خداشناسی، چاپ اول، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۳۳- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، تفسیر أحسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
- ۳۴- ----- (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- ۳۵- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناسرخسرو.
- ۳۶- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتب.
- ۳۷- کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶ش)، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
- ۳۸- کنعانی، حسین. (۱۳۸۴ش). «سیر تحوّل کاربرد سیاق در تفسیر» نشریه مشکوة، شماره ۸۷. صص ۲۸-۴۲.
- ۳۹- مدرسی، محمد تقی (۱۴۱۹ق)، من هدی القرآن، تهران: دارالمحبی الحسین.
- ۴۰- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۴۱- ----- (۱۳۸۰ش)، تفسیر روشن، چاپ اول، تهران: مرکز نشر کتاب.
- ۴۲- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ۴۳- ----- (۱۳۷۷ش)، پیام قرآن، چاپ پنجم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.



References:

- The Holy Quran.
- Nahj al-Balagha (1414 AH), research: Sobhi Saleh, Qom: Hijrat.
- 1- Alousi, Mahmoud (1415 AH), Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem, research: Ali Abdulbari Atiyeh, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- 2- Asaadi, Mohammad (2018), Quranic Sciences 3, Qom: Hozwa Research Institute and University.
- 3- Ibn Babouyeh, Muhammad Ibn Ali (1378 AH), Ayun Akhbar al-Reza, peace be upon him, research: Mehdi Lajordi, Tehran: Jahan Press.
- 4- ----- (1398 AH), Al-Tawheed, research: Hashem Hosseini, Qom: Jamia Modaresin.
- 5- Ibn Adel al-Damashqi al-Hanbali (1419 AH). Al-Labab fi Ulum al-Katab, research: Adel Ahmad Abd al-Mawat and Ali Mohammad Moawad, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- 6- Ibn Ashur, Muhammad ibn Tahir (Bita), Tahrir and al-Tanvir, bi-ja, bi-na.
- 7- Ibn Faris, Abi al-Hussein Ahmad (1404 AH), Ma'jam Maqais al-Lagheh, Qom: School of Islamic Studies.
- 8- Ibn Kathir Damaschi, Abu al-Fada Ismail ibn Omar (1419 A.H.), Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiya, Muhammad Ali Bizoun pamphlets.
- 9- Ibn Manzoor, Muhammad ibn Makram (1414 AH), Lasan al-Arab, third edition, Beirut, Dar Sader.
- 10- Johri, Ismail ibn Hammad (1376 AH), Sahaha Tajul-Lagheh and Sahaha Al-Arabiyyah, research: Ahmad Abdul Ghafoor Attar, Beirut: Dar al-Alam for the Muslims.
- 11- Javadi Amoli, Abdullah (2013), Tasnim, Qom: Isra.
- 12- Hosseini Hamdani, Mohammad Hossein (1404 AH), Anwar Derakhshan in Qur'an Tafsir, Tehran: Lotfi Bookshop.
- 13- Ragheb Esfahani, Hossein ibn Muhammad (1412 AH), Al-Qur'an Vocabulary Words, Beirut: Dar al-Qalam.
- 14- Zamakhshari, Mahmoud ibn Umar (1407 AH), Kashaf on the facts of Ghwamaz al-Tanzil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- 15- ----- (1992 AD). Asas al-Balagha, Beirut: Dar Sader.
- 16- Sobhani, Jafar (1383), Manshr Javid, Qom: Imam Sadiq Institute (AS).
- 17- Saidi Roshan, Mohammad Baqer (2013), The Language of the Qur'an and its Issues, 2nd edition, Tehran: Samit Publications.
- 18- Sadr al-Mutalahin (1419 AH), Asfar, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi.
- 19- Safavi, Kurosh (2014), Applied Semantics, Tehran: Hamshahri.
- 20- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1417 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Qom seminary seminary community.
- 21- Tabarsi, Fazl ibn Hassan (1372), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nass-er Khosrow.
- 22- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 A.H.), Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Dar al-Marafa.

- 23- Tayeb, Abdul Hassan (1378), Atyeb al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, second edition, Tehran: Islam Publications.
- 24- Ameli, Ebrahim (1360), Tafsir Ameli, Research: Ali Akbar Ghafari, Tehran: Sadouq Publications.
- 25- Ayashi, Muhammad ibn Masoud (1380), Tafsir al-Ayashi, research: Hashim Rasouli Mahalati, Tehran, Al-Mattabah Al-Elamiya.
- 26- Aoun, Nasim (2005), Al-Alsaniyyah, first edition. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi.
- 27- Khalil ibn Ahmad (1410 AH). Kitab al-Ain, Qom: Hijrat.
- 28- Fakhr al-Din Razi, Abu Abd Allah Muhammad ibn Umar (1420 AH), Mufatih al-Ghaib, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi.
- 29- Fayoumi, Ahmad ibn Muhammad (1414 AH). Al-Masbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabeer by Al-Rafa'i, second edition, Qom: Dar al-Hijrah Institute.
- 30- Ghaemini, Alireza (2013), Text Biology, second edition, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization.
- 31- Ghordan Qaramalki, Mohammad Hassan (2013), God's Names and Attributes, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications.
- 32- -----(1386), answer to verbal doubts; The first book: Theology, first edition, Tehran: Publications of the Islamic Culture and Thought Research Center.
- 33- Qurashi, Ali Akbar (1377), Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran: Ba'ath Foundation.
- 34- ----- (1371), Quran Dictionary, 6th edition, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyeh.
- 35- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1364), Al-Jamee Laahkam al-Qur'an, Tehran: Naser Khosro.
- 36- Qomi, Ali Ibn Ibrahim (1404 AH), Tafsir al-Qami, research: Tayyib Mousavi Al-Jaziari, Qom: Dar al-Kitab.
- 37- Kashani, Mulla Fethullah (1336), Tafsir al-Sadiqin's method in the requirement of al-Makhalfiin, Tehran: Mohammad Hasan Elmi bookstore.
- 38- Kanani, Hossein. (2014). "The Evolution of the Use of Context in Tafsir" Mashkawa Magazine, No. 87, pp. 28-42.
- 39- Madrasi, Mohammad Taqi (1419 AH), Man Hoda al-Qur'an, Tehran: Dar al-Mohbi al-Hussein.
- 40- Mustafavi, Hassan (1360), Investigation of the Words of the Holy Qur'an, Beirut: Dar Al-Katb Al-Alamiya.
- 41- ----- (1380), Tafsir Roshan, first edition, Tehran: Book publishing center.
- 42- Makarem Shirazi, Nasser and colleagues (1374), Tafsir al-Nashon, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyyah.
- 43- ----- (1377), Message of the Qur'an, fifth edition, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyya



The semantic connection of Surah Alaq and its interpretation with the basics of Islamic lifestyle in Ayatollah Khamenei's thought

(Received: 2023-09-11 Accepted: 2023/12/05)

Narges Soltani¹, Mohammad Farahani²

Abstract

God shows an approach of the Islamic lifestyle in the field of applying the verses of the Quran to a happy human life. This writing is based on the great importance of Surah Al-Alak in the fundamental concepts of religion, including knowledge, dignity, monotheism, resurrection, will, choice, and justice in the meanings of its verses, and also by examining the view of Ayatollah Khamenei, which is based on the principles of a unified lifestyle. Epistemology, anthropology and ontology have stated in recent years, it deals with the semantic connection and interpretation of related words from Surah Al-Alak with their foundations in a descriptive-analytical and adaptive way. And it leads to this, that in the foundations of his epistemology, he refers to the sources of knowledge, revelation and reason, in the foundations of anthropology, to the dignity of man, will, free will, and desire for human debauchery, in the foundations of ontology, to the origin and management of existence (monotheism) and purposefulness of existence (resurrection).) are mentioned and their connection with the words of the Surah is determined.

Keywords: Surah Al-Alak, interpretation, lifestyle, Ayatollah Khamenei

1) A graduate of the University of Sciences and Knowledge of the Holy Quran - Faculty of Quranic Sciences in Tehran (Corresponding Author) nargessoltani113@gmail.com

2) Assistant professor and member of the faculty of Tehran University of Sciences and Knowledge of the Holy Qur'an farahani314@gmail.com



ارتباط معنایی سوره علق و تأویل آن با مبانی سبک زندگی اسلامی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۴)

نرگس سلطانی^۱، محمد فراهانی^۲

چکیده

خداوند رهیافتی از سبک زندگی اسلامی را، در عرصه عمل به آیات قرآن، به زندگی سعادت‌مندان بشری نشان می‌دهد. این نگارش با توجه به اهمیت والایی که سوره علق در مفاهیم بنیادین دینی از جمله علم، کرامت، توحید، معاد، اراده و اختیار و عدل که در معانی آیاتش دارد و همچنین با بررسی دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای که بر اساس مبانی سبک زندگی موحدانه بر سه پایه معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی در طی سالهای اخیر بیان نموده اند، به ارتباط معنایی و تأویلی واژگان مرتبط از سوره علق با مبانی ایشان به شیوه توصیفی-تحلیلی و تطبیقی می‌پردازد و به این منجر می‌شود که در مبانی معرفت‌شناسی ایشان به منابع معرفت وحی و عقل، در مبانی انسان‌شناسی به کرامت انسان، اراده، اختیار، خردورزی و برخورداری از اندیشه و میل به فجور انسان، در مبانی هستی‌شناسی به مبدأ و مدیریت هستی (توحید) و هدفمندی هستی (معاد) اشاره می‌نمایند و ارتباط آنها با واژگان سوره مشخص می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سوره علق، تأویل، سبک زندگی، آیت‌الله خامنه‌ای.



مطالعات تأویلی قرآن

دوره پنجم

شماره نهم

پائیز و زمستان

۱۴۰۱

(۱) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم - دانشکده علوم قرآنی تهران (نویسنده مسئول)
nargessoltani113@gmail.com

(۲) استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم تهران farahani314@gmail.com



۱. مقدمه

سوره علق را سوره «إقرأ» و «قلم» نامیده‌اند. علق که به معنای خون بسته است، از آیه دوم گرفته شده است. سوره علق جزو سوره‌های مکی قرآن و به نظر بیشتر مفسران، در ترتیب نزول، پنج آیه اول، اولین جرعه از نزولات وحی است. نود و ششمین سوره در ترتیب مصحف شریف است و در پایان حزب سوم جزء سی قرار دارد. دارای ۱۹ آیه و از نظر حجم، جزو سوره‌های مُفَصَّلَات (دارای آیات کوتاه) و از سوره‌های کوچک قرآن و جزو چهار سوره سجده‌دار (عزائم) قرآن است و آیه آخر آن سجده واجب دارد.

هدف‌های این سوره شامل توجه انسان به خداوندی که او رب است و آفریدگار و ارجمند و آموزش دهنده است و کنار زنده پرده‌های جهل و نادانی است و توجه بشر به اینکه خداوند او را از علق آفریده و اینکه او تحت ربوبیت خداوند است و حامل لوی علم و معرفت و هنگامی که خود را مستغنی می‌یابد فساد و طغیان می‌کند. توجه به این که بازگشت همه چیز به سوی خداست؛ آغاز و انجام همه به دست او و به سوی اوست؛ متوجه ساختن انسان به وظایف او که باید قرائتش بلکه همه افعالش به نام خدا و در راه هدایت باشد و دستور تقوی دهد، با حق ستیزه نکرده و به آن پشت نکند و بداند که خداوند او را می‌بیند. ترساندن از نکال خداوند که او موی سر او را می‌گیرد و با حقارت و ذلت به سوی عذاب می‌کشد و توجه به اینکه خداوند می‌خواهد از طغات و فاسدین پیروی نشود و بندگان خدا در پیشگاه او به خاک مذلت بیافتند و قرب و نزدیکی او را بخواهند.

مبنای سبک زندگی در دیدگاه آیت الله خامنه‌ای در سه بخش است: معرفت شناسی، انسان شناسی و هستی شناسی که در هر یک مبنای مشخصی دارد. منابع معرفت در معرفت شناسی، عقل، وحی (کتاب) و سنت می‌باشد که در این منابع، مولفه‌های سبک زندگی اسلامی به علم و دانش، ایمان و تقوا، توجه به ارزش‌ها و شعائر الهی شناخته می‌شود. در انسان شناسی، مبنای انسان شناسی را می‌توان به مختار و آزاد بودن انسان، دارای کرامت ذاتی، طبیعت میل انسان به فجور و مرزگشایی، خردورزی و برخورداری از اندیشه اشاره نمود. در هستی شناسی نیز، مبنای آن به مبدأ و مدیریت هستی (توحید)، هدفمندی و غایت هستی (معاد) بر پایه عدل و عدالت خواهی ختم می‌شود.

حال با توجه به مبنای سبک زندگی انسان در دیدگاه آیت الله خامنه‌ای این سوال به ذهن می‌رسد که ارتباط معنایی و تأویلی سوره علق از دیدگاه مفسران با مبنای سبک زندگی اسلامی در اندیشه آیت الله خامنه‌ای چگونه است؟ با توجه به بیان اهداف سوره که در

ابتدا معرفی شد ارتباط این سوره با معنای واژگانی همچون عَلم، خلق، اکرم، لیطغی، هدی، علق و... در مبانی هر سه بخش معرفت شناسی، انسان شناسی و هستی شناسی با بررسی تفسیر و تأویل این آیات از سوره مشخص می‌گردد.

۲-۱. پیشینه تحقیق

در بحث سبک زندگی اسلامی تاکنون مقالات فراوانی نگاشته شده است که در این میان برخی از سبک زندگی اسلامی در دیدگاه آیت الله خامنه ای بدین صورت آمده است: مقاله «نگاه هستی شناسانه به سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری» از حسین حسن زاده، نشریه الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۹، شماره ۴ با استفاده از مولفه های خودشناسی، عقل، استقلال فرهنگی، پیشرفت، عدالت و... نقشه هندسی سبک زندگی اسلامی را تبیین نموده‌اند.

۲- مقاله «سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری» از ابوالفضل احمدی و ابوالفضل ذوالفقاری در نشریه مطالعات میان فرهنگی، تابستان ۱۳۹۸، شماره ۳۹ که ایشان دالهای گفتمان سبک زندگی اسلامی را در بخش های دال مرکزی: منش اسلامی؛ دالهای برتر: معنویت، الگوداشتن، عقلانیت و حفظ مناسک و دالهای فرعی: رفتارهای فردی (مدیریت بدن، پوشاک و ورزش کردن)، نوگرایی، و مصرف بیان نموده‌اند.

۳- مقاله «مولفه های سبک زندگی دینی از دیدگاه مقام معظم رهبری» از آقای نوروز امینی نشریه مهندسی فرهنگی، تابستان ۱۳۹۴ - شماره ۸۴ که در پنج حوزه اندیشه، خلاقیت فردی، خانواده، خلاقیت اجتماعی و کسب و کار به روش توصیفی و تحلیلی نگاشته شده است.

در تمام این مقالات و دیگر موارد، تاکنون به بررسی این مبانی و ارتباط معنایی با سوره های قرآن نگارشی صورت نگرفته شده است و در این زمینه قابلیت پژوهش و نوآوری وجود دارد. از طرفی دیگر در رابطه با سوره علق نیز مقالاتی که با موضوع تأویل و یا تفسیر این سوره با بیانات رهبری به تحلیل و هماهنگی در آیات پرداخته باشد، یافت نشده است.

۲. مفهوم شناسی

۲-۱. علق در لغت

واژه ی «علق» شش بار در قرآن کریم آمده است: (علق، ۱ و ۲)، (حج، ۵)، (مؤمنون، ۱۴)، (غافر، ۶۷)، (قیامت، ۳۸) که در پنج آیه به گونه های مختلف استفاده شده است. علق بر



وزن فرس، جمع علقه است که در معانی متعددی همچون خون بسته، زالو و... استعمال شده است. ولی اصل همه معانی آن به يك معنا برمی گردد یعنی: «چیزی که به چیز بالاتر آویزان شود». و از آنجا که زالو و خون بسته به چیز دیگری می چسبند و بدان آویزان می شود علق نامیده شده است.) حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ماده علق، (در این سوره «علق» به معنای خون بسته بیانگر:

۱. چسبنده بودن آن (مکارم شیرازی، ج ۲۷، ص ۱۵۶)

۲. آویزان شدن آن به جداره رحم؛

۳. شباهت به زالو چرا که نطفه در رحم، زالو وار به رحم می چسبند و از خون تغذیه می کند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۸/ ۱۸۴)

نکته: تفسیر علق به معنای خون بسته آویزان به رحم، با سیاق آیات متناسب است، به ویژه آنکه این مرحله از خلقت انسان در علم جنین شناسی جدید به عنوان واسطه ای بین نطفه و مضغه (گوشت شدن) به شمار می رود؛ یعنی حدود ۲۴ ساعت این خون بسته به جدار رحم آویزان است و از خون آن تغذیه می کند تا شکل گیری علقه کامل شود. این نوعی رازگویی قرآن است که بشر را به اسرار خلقت خویش آگاه می کند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲/ ۴۸۷)

۲-۲. سبک زندگی

واژه سبک در لغت به معنای شیوه، روش، طرز، راه و رسم، قاعده، اسلوب و... آمده است (معین، ۱۳۷۱: ۲/ ۱۸۱۸) کلمه زندگی نیز در لغت به معنای: عمر، زندگانی، حیات، زیستن، معاش و زنده بودن است (کاویانی، ۱۳۹۶: ۵۲)

اصطلاح سبک زندگی در زبان های مختلف با تعابیری همانند: سیره در زبان عربی و "style" در زبان لاتین است. این سبک زندگی، همان الگو و نوع رفتاری نسبتاً پایداری است که بر تمام رفتار و منطق انسان سیطره دارد و بروز و ظهور می یابد. (طباطبایی یزدی و دیگران، ۱۳۹۶: صص ۳-۴، ۷)

سبک زندگی قرآنی به این معنا است که تمامی گرایش ها، رفتار، باورها، ارزشها و مجموعه برداشت ها، عادت ها، نگرش ها، سلیقه ها، معیارهای اخلاقی، اقتصادی و سیاسی فرد یا جامعه در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی بر مبنای عمل به آموزه های دین اسلام نهادینه شود. (مجموعه بیانات مقام معظم رهبری در جمع مردم بجنورد، ۱۳۹۱)

۲-۱. مبانی سبک زندگی اسلامی در اندیشه آیت الله خامنه ای

از دیدگاه ایشان مبانی سبک زندگی اسلامی در ۳ بخش معرفت شناسی، انسان شناسی و هستی شناسی تشکیل می شود که در بخش معرفت شناسی به موضوع منابع معرفت الهی و راه های شناخت آن پرداخته می شود. در بحث انسان شناسی به موضوع رابطه انسان با خالق هستی و جایگاهی که برخوردار است به معرفی انسان از دید ویژگی های خدادادی وی پرداخته می گردد. در بخش هستی شناسی با بررسی ماهیتی و چیستی هستی و ارتباط آن با خدا، انسان و دیگر موجودات بر محوریت ربوبیت الهی بحث می شود.

۳-۲. تأویل

تأویل در لغت: از ماده «اول» به معنای بازگشت است و در باب تفعیل به معنای بازگشت دادن می آید. (لسان العرب، ۱۱/۳۲-۳۶؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱/۱۷۸)

تأویل از دیدگاه مفسران: در بین مفسران، دیدگاه های متفاوتی از تأویل برداشت شده است که در این میان علامه طباطبائی تأویل را به معنای حقیقت عینی که خارج از سنخ الفاظ و معانی هست دانسته و مختص به تمام آیات قرآن می نمایند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۸/۲۵) گرچه این نظر را آقای رضایی اصفهانی مطابق آیت الله معرفت که تأویل رابه معنای بطن می داند، نپذیرفته اند چراکه دلالت در لغت، قرآن و حدیث ندارد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱/۱۸۶) با این وجود که تعبیر متفاوتی از تأویل در بین مفسران اطلاق می شود، در این نگارش آنچه از تأویل تعبیر شده است به مواردی از جمله تفسیر و معنای باطنی آیات از مفسران اشاره دارد.

۳. محتوای سوره علق

سوره در ابتدا به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور قرائت و تلاوت داده است و بعد از آن صحبت از آفرینش انسانی می کند که در عین عظمت، از موجودی بی ارزش خلق شده است سپس، تکامل انسان و بحث قلم و علم را بیان می کند. مرحله ی بعد از آن، ناسپاسی آدمی که در برابر تمام نعماتی که خداوند در جهت رشد وی قرار داده و طغیانگری نموده است را با اشاره به مجازات دردناک کسانی که مانع هدایت مردم می باشند بیان نموده و در نهایت با دستور سجده به پروردگار، آیه خاتمه می یابد. (روح بخش، ۱۳۸۹: ۲/۱۹۹)

خلاصه محورهای اساسی سوره علق عبارتند از:

الف: یادآوری توحید و خالق عالم آفرینش ب: یادآوری و هشدار به راه سعادت و شقاوت



انسان در مسیر زندگی که راستای مطالب سوره بدین صورت است:

- دعوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به تلاوت. (آیه ۱)
- بزرگی نعمت جایگاه علم و قلم. (آیات ۴-۵)
- بیان تناسب سرمایه داری با سرکشی انسان. (آیات ۶-۷)
- بیان انتخاب راه های متعدد در مقابل انسان. (آیات ۹-۱۳)
- یادآوری نظارت خداوند بر هر چیزی در هستی. (آیه ۱۴)
- تهدید و یادآوری به افراد معاند و سرکش. (آیات ۱۵-۱۸)
- امر به سجده و تقرب به خدا. (آیه ۱۹) (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۳)

۴. مبانی سبک زندگی اسلامی در بخش معرفت شناسی

در معرفت شناسی الهی منابع معرفت و شناخت عبارتند از: عقل، وحی، سنت، حواس و تجربه می باشد که از مهم ترین آنها در دیدگاه آیت الله خامنه ای به وحی (کتاب)، سنت و عقل اشاره می شود. (آیت الله خامنه ای، در دیدار اعضای شورای فرهنگی، اجتماعی زنان ۱۳۷۰/۴/۱)

۴-۱. وحی و عقل

در ابتدای سوره علق خداوند به پیامبر اکرم از طریق وحی، هدایت بشری را فراهم نموده است و می فرماید: «أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» (علق، ۱) « بخوان به نام پروردگارت که [همه آفریده ها را] آفریده» از نظر علامه طباطبایی: «أَقْرَأْ» در آغاز وحی به پیامبر اکرم (ص) گفته می شود، به معنای دستور به تلقی و دریافت وحی می باشد که این دستور به معنای قرائت و تلفظ بر انسان ها نیست. قرائت به معنای جمع کردن حروف و کلمات با هم می باشد و به هر خواندنی قرائت گفته می شود چه در ذهن بخواند، خواه به لفظ آورده و تلفظ شود و خواه اینکه شخصی کتابی را قرائت کند و به سمع دیگران برساند که این نوع از قرائت قرائتی خاص می باشد و از آن به تلاوت هم یاد می شود. بنابراین قرائت به معنای تلقی وحی است و در این آیه شریفه به این معناست کتابی را که به شما عطاء می شود، بخوان و تلقی کن. گویا با خواندن، وحی در حضرت محقق می شود. در این آیه می فرماید: «أَقْرَأْ» یعنی بخوان و تلقی کن این قرآن. این مرحله تلقی وحی و مبعوث شدن نبی اکرم (صلی الله علیه و آله)، مرحله جدیدی از حضور حضرت در عالم است. یعنی ای پیامبر وقتی می خواهید وحی را بخوانید و تلقی کنید، با استعانت از اسم پروردگارتان آن را دریافت کنید. پروردگار تو کسی است که تمام عالم را آفرید که فرمود: «الَّذِي خَلَقَ». پروردگار تو خالق انسانی است که از خون بسته

شده آفریده شده و او را به تدریج در خلق بعد از خلق به این مرحله از کمال رسانده است که فرمود: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ»، خداوند علاوه بر اینکه خالق ما می‌باشد، رب ما نیز هست. ربوبیت خداوند این است که فرمود: «رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» خداوند پس از دستور «اقْرَأْ» باز هم تاکید می‌کند که ای پیامبر ما وحی و کتاب ما را تلقی کن به اسم آن پروردگاری که به انسان کریمانه ترین عنایات را داشته و او را از خون بسته شده آفریده و به مرحله تعلیم بالقلم رسانده است. خداوند متعال با این تعلیم به این انسانی که او را از هیچ آفرید، آنچه را نمی دانسته به اندازه ظرفیت و وسعت او عطاء نموده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۲/۵۴۷)

یکی از مهم ترین منبع معرفتی که زندگی انسان را متمدن کرده و راه های ارزشمند و نیک در اختیار انسان قرار می دهد، عقل و خرد است. گرچه برخی آن را بالاترین منبع معرفتی می دانند؛ اما عقل محدود به امور معقول است. (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۰/۵) از منظر آیت الله خامنه ای راه ارشاد عقل به جز وحی خدا نیست. وحی به معنای تعلیم خاص خداوند و هدایت به بنده ی برگزیده اش پیغمبر، که به واسطه او، این هدایت و تعلیم نیز در اختیار انسانهای دیگر قرار بگیرد. پس مسئله ی اول، مسئله ی وحی است. و بنابراین منطقه عقل آدمی داخل مجموعه وحی الهی می شود؛ چراکه وحی، نقش هدایتگری انسان در زمینه ی عقلیات و ذهنیات را ایفا می نماید. (جهان بین، ۱۳۹۸: ۴۴) - آیت الله خامنه ای، بیانات در دیدار علما و روحانیون استان همدان (۱۳۸۳/۰۴/۱۵)

حال با توجه مبانی مهم وحی و سپس عقل، مولفه های سبک زندگی اسلامی در معرفت شناسی الهی در دیدگاه آیت الله خامنه ای به علم و دانش، ایمان و تقوا و توجه به ارزش ها و شعائر الهی اشاره شده است:

۲-۴. مولفه علم و دانش

زندگی همراه با نظم علمی و پیشرفتهای زندگی، در جهت صحیح زندگی و با رعایت انصاف، صفا، صداقت و... سبک زندگی اسلامی را معرفی می کند چرا که اساس همه چیز، بر دانش و آگاهی و معرفت شکل می گیرد. (آیت الله خامنه ای؛ در خطبه های نماز جمعه ی تهران ۲۸/۲/۱۳۸۰) در آیه اول سوره همانطور که اشاره شد، در آغاز بعثت به وجود پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) دستور علم آموزی و فراگیری علم داده شده است. اولین چیزی که انسان باید بخواند و بداند معرفت خدای سبحان است چون اولین موجود اوست که دومی ندارد و او خالق است؛ لذا اول علم، معرفت اوست و به وجود مبارک آن حضرت هم فرمود: «اقْرَأْ»؛ اسم رب را بخوان! این اسم گرچه لفظی را شامل می شود، یک؛



لفظی که دلالت بر مفهوم دارد آن مفهوم هم اسم خداست. مظاهر آن اسما که انبیا و اولیا و اهل بیت (علیهم السلام) هستند که اگر کسی مظهر اسمی از اسمای الهی شد کارگزار است، نفس، قدم و قلم او اثربخش است اینکه فرموده: «أَقْرَأُ بِأَسْمِ رَبِّكَ» هم شامل لفظ می شود هم شامل معنا می شود؛ اگر اسم لفظی باشد قرائت به یک معنا و مصداق است و اگر قرائت مفهومی باشد به مصداق «أَقْرَأُ» فرق می کند. گرچه کل جهان را ذات اقدس الهی خلق کرد. بنابراین پیام رسمی این بخش در مدار تعلیم، تَعْلَمُ، معلّم، علم و خصوصیت علم و معلوم است. قرائت و خواندن تنها در تلفظ نیست اگر کسی کتابی را مطالعه کند و این کلمات را جمعاً از کنار ذهنش عبور بدهد این هم یک نحوه قرائت است اما قرائت شایع و روشن همان قرائت کلامی و لفظی است. اصل خواندن که ترغیب به علم است اینکه اسم رب را بخواند، اولین درسی که قرآن می دهد توحید است. بحث های توحیدی هم یک سلسله مباحث علمی محض است. (جوادی آملی، ۱۳۹۹/۱/۲)

خداوند در ادامه این سوره می فرماید: «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق، ۴) همان که به وسیله قلم آموخت»

۴-۲-۱. عِلْمٌ: ادراک حقیقت چیزی است و بر دو گونه است: ادراک ذات شیء و حکم کردن بر وجود چیزی با وجود چیز دیگر که برایش ثابت و موجود است یا نفی چیزی که از او دور و منفی است. پس علم در نوع اول متعدی به يك مفعول است و علم در معنی دوم متعدی به دو مفعول است. عِلْمٌ از جهتی دیگر بر دو گونه است: علم نظری و علم عملی. علم نظری: چیزی است که وقتی دانسته باشد با دانستن بیشتر کامل می شود. مانند علم به موجودات عالم و علم عملی، دانشی است که تمام نمی شود مگر اینکه به آن علم، عمل شود همچون علم به عبادات. از جهتی دیگر نیز عِلْمٌ دو گونه است: علم عقلی؛ (علمی که با اندیشه و عقل دانسته می شود) و علم سمعی؛ (علمی که صرفاً از شنیده ها و مسموعات است) اَعْلَمْتُهُ وَعَلَّمْتُهُ: در اصل یکی است جز اینکه تعلیم به آن چه را که زیاد تکرار می شود اختصاص دارد تا جائی که اثری از آن در نفس آموزنده حاصل شود، ولی اِعْلَامٌ مخصوص خبر دادن سریع و تند است. بعضی از علماء گفته اند: تَعْلِيمٌ آگاهی دادن و تنبیه یا هشدار است به نفس آدمی است برای تصوّر معانی و تَعْلَمٌ آگاهی و تنبّه نفس برای تصوّر چیزی است که می آموزد و چه بسا وقتی تکرار در آن باشد در معنی اِعْلَامٌ به کار رود، مثل این آیه که بیان شده است. (راغب، ج ۲۸، ص ۱۸۱) «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» وسیله نشر معارف است و در آن نیز به مکتوبات قلم سوگند یاد کرده است. بنابراین در بحث سبک زندگی اسلامی آنچه اهمیت بسیاری در معرفت الهی دارد علم و آگاهی انسان از خداوند خالق، انسان و جایگاه وی در

هستی و به عبارت دیگر بیانگر تفکرات صحیحی که پایه و اساس اعتقادی انسان را در نوع جهان بینی توحیدی وی می‌باشد در این رکن ظهور و بروز می‌نماید.

۳-۴. مولفه ایمان و تقوا

ایمان به معنای ایمان به خدا، وعده‌ی الهی؛ هرچیزی که با دستورات تشریحی خداوند به وسیله‌ی پیامبرانش نازل نموده است. (آیت الله خامنه‌ای؛ در اجتماع بزرگ زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی، ۱۳۸۳/۰۱/۰۲) از آنجا که انسان موجودی حریص، بخیل و... به عبارتی در درونش نفس اماره‌ای است که بر تمام بدی‌ها دعوت می‌کند، لذا انسان، آسیب پذیر می‌گردد و باید مراقبت با تقوای فردی از خود نمود. (آیت الله خامنه‌ای (۴/۶/۱۳۸۱) - (۱۲/۵/۱۳۷۲) خداوند در این سوره می‌فرماید: ﴿أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى﴾ (۱۲) یا [دیگران را] به پرهیزکاری وادارد؟ [آیا آن بازدارنده سزاوار کیفر سخت نیست؟]

۳-۴-۱. تَقْوَى: از ریشه وَفَى گرفته شده است. و به معنای حفظ شیء از آنچه اذیت و ضرر می‌رساند. تقوی اسم است از اتقاء و هر دو بمعنی خود محفوظ داشتن و پرهیز کردنست. راغب گوید: تقوی آنست که خود را از شیء مخوف در وقایه و حفظ قرار دهیم این حقیقت تقوی است سپس خوف را تقوی و تقوی را خوف گویند. تقوی در اصل وقوی است و او به تاء عوض شده است. در شریعت و دین تقوی یعنی خود نگهداری از آنچه که به گناه می‌انجامد و این تقوی به ترك مانع تعبیر می‌شود که با ترك نمودن حتی بعضی از مباحات که گناه هم ندارند کامل و تمام می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴/۴۸۰) تفاوت آن با ایمان در این است که ایمان، عقیده است و تقوا، اجرا و کار بستِ ایمان است.

۴-۴. مولفه توجه به ارزشها و شعائر الهی

شعائر الهی، به مکان‌ها و نشانه‌های جهت عبادت می‌باشند برای یادآوری ذکر و یاد خداوند می‌باشند، از جمله آنها می‌توان حج خدا، نماز، روزه، زکات و... از نشانه‌های یک انسان موحد می‌باشد. (شکوری، ۱۳۷۷: ۱۱۷) خداوند در این سوره می‌فرماید: ﴿عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾ (علق، ۱۰) بنده‌ای را هنگامی که نماز می‌خواند.

۴-۴-۱. صَلَّى: مراد از عبدی که نماز می‌خواند به طوری که از آخر آیات بر می‌آید رسول خدا (ص) است، چون در آخر آیات آن جناب را از اطاعت آن شخص نهی نموده، امر به سجده‌اش و به نزدیک شدنش می‌فرماید. علامه بر اساس این آیه می‌گوید که بنا بر این فرض که سوره مورد بحث اولین سوره نازل شده از قرآن باشد، و نیز بنا بر اینکه از اول تا به آخر سوره



یکباره نازل شده باشد، سیاق این آیات دلالت دارد بر اینکه رسول خدا (ص) قبل از نزول قرآن نماز می خوانده، و همین معنا دلالت دارد بر اینکه آن جناب قبل از رسیدنش به مقام رسالت با نزول قرآن، یعنی قبل از حادثه بعثت از انبیا بوده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۵۵۱/۲۰)

۵- مبانی سبک زندگی اسلامی در بخش انسان شناسی

از مبانی مهم انسان شناسی در دیدگاه آیت الله خامنه ای به مواردی از جمله: اراده و اختیار انسان (مختار و آزاد)، خردورزی و برخورداری از اندیشه، کرامت ذاتی و طبیعت میل انسان به فجور و مرزگشایی اشاره نمود:

۵-۱. کرامت ذاتی انسان

آیت الله خامنه ای ضمن اهمّیت کرامت انسانی میفرماید: «در هیچ مکتبی به اندازه اسلام، ارزش و کرامت انسان را والا و برتر نمیدانند. اصل «تکریم انسان» یکی از اصول اسلامی است که همواره به عنوان معرّفی اسلام تعریف میشود. (آیت الله خامنه ای، در دیدار گروهی از زنان، به مناسبت فرخنده میلاد حضرت زهرا (س) و روز زن ۲۵/۹/۱۳۷۱)

خداوند در بحث کرامت انسانی ابتدا به کرامت خویش اشاره نموده است و می فرماید: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ (علق/۳) بخوان در حالی که پروردگارت کریم ترین [کریمان] است.

۵-۱-۱. الْأَكْرَمُ: مشتق شده از کرم و کرامت به معنی سخاوت، شرافت، نفاست و عزّت است. در صحاح و قاموس می گوید: «الکرم ضدّ اللؤم» یعنی کرم ضدّ لئامت است پس کریم به معنی سخی است. (قرشی، ۱۳۷۱ش: ۱۰۳/۶) راغب می گوید: کرم اگر وصف خدا واقع شود مراد از آن احسان و نعمت آشکار خداست و اگر وصف انسان باشد نام اخلاق و افعال پسندیده اوست که از وی ظاهر می شود به کسی کریم نگویند مگر بعد از آنکه آن اخلاق و افعالی از وی ظاهر شود و هر چیزی که در نوع خود شریف است با کرم توصیف می شود.

﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ به معنی این است که معلم خداست از یک سو، و از سوی دیگر، متعلم پیغمبر است، دو درسی که داده می شود، درس کرامت است. کرامت جمع بین علم و عمل، باید و نباید و جمع بین اینکه در عالم هستی چه چیزی هست و انسان باید چه کاری را انجام بدهد و یا اجرا نکند قرار گرفته است. که باید از کسی که شریکی ندارد و تنها خالق اوست، تکیه زده شود. اینکه خداوند علم، تعلیم و تعلّم را در آیات ابتدایی سوره تشویق نموده و دستور داده است که بخوان بر محوریت اینکه قرآن کریم که کتابی کریم است و کتاب کریم به جمع بین دو حکمت نظری و حکمت عملی اشاره دارد: در

حکمت نظری بیان توحید خالقیت و توحید ربوبیت است و در حکمت عملی که انسان باید کریم بشود و کریمانه به سر ببرد لذا یکی از مبانی مهم سبک زندگی اسلامی برگرفته از تدبر در آیات قرآن کریم کرامت انسانی است چراکه انسان موحد است و لذا نباید بیراهه برود و نه راه کسی را ببندد. و تنها رب و خالقش و مبدأ و مرجعش خداوند کریم می‌باشد..

۵-۲. خردورزی و برخورداری از اندیشه

در نهج البلاغه آمده است که «خداوند پیامبر را مبعوث نمود تا گنجینه‌های خرد را در بین انسانها برانگیزاند.» (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: خطبه ی ۱) که با این خرد بتواند راه زندگی را بیاید. بنابراین انسان باید همواره اندیشه با تحلیل و سنجش در هر امری از زندگی خویش نماید. (آیت الله خامنه ای، ۱۳۹۶: ۲۰)

خداوند در این سوره می‌فرماید: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (علق، ۵) «به انسان آنچه را نمی‌دانست تعلیم داد.»

۵-۲-۱. ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ در این جمله دو طایفه از آیات است: یکی اینکه خدای سبحان چیزهایی را به انسان یاد می‌دهد که انسان نمی‌دانست؛ یکی اینکه خدای سبحان چیزی به جوامع بشری یاد داد و یاد می‌دهد که بشر از آن جهت که بشر است نمی‌تواند یاد بگیرد. می‌توان گفت چیزی به انسان یاد داد که نه تنها قبلاً نمی‌دانست در آینده نیز اگر معلّم و حیانی نبود نمی‌توانست یاد بگیرد. ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾؛ اگر این آیه بود ممکن بود که این علم را بشر از جای دیگر هم یاد بگیرد؛ اما وقتی ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ آمده است یعنی جای دیگری نیز نیست. اینکه می‌فرماید قرآن را یاد داد و سپس انسان را خلق کرد این مفهوم را می‌رساند که تا زمانی که انسانی علوم قرآنی را نداند و موحد قرآنی نشود، هستی او هستی انسانی نیست، یک هستی عادی دارد که به حسب ظاهر حیات حیوانی دارد لذا، برنامه آسمانی قرآن کریم انسان ساز است به عبارتی بعد از اینکه علم قرآنی آمده است جامعه انسانی را تشکیل بدهد.. این بیان و سخن، اینها دو وسیله برای نشر معارف الهی هستند. (جوادی آملی، ۱۳۹۹/۰۱/۰۱)

۵-۳. طبیعت انسان میل به فجور و مرزگشایی

انسان که ترکیبی از بدن مادّی و روح مجرد است. از آنجا که طبیعت انسان در پرتو بدن مادّی اش و فطرتش به روح مجرد قرار می‌گیرد، (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۵۷) لذا تمام رذایل انسان به طبیعت و فضایل وی، به فطرت او برمی‌گردد. بنابراین با



خاموش نمودن ندای فطرت، آدمی درگیر طبیعتش می‌گردد که نتیجه آن انبوهی از رذایل است. (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹/۱۶۹) خداوند می‌فرماید: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ﴾ (علق، ۶) «این چنین نیست [که انسان سپاس گزار باشد] مسلماً انسان سرکشی می‌کند».

۳-۵-۱. یَطْغَى: از ریشه طغی و طغو می‌باشد. طغیان به معنای تجاوز از حد است. راغب آن را تجاوز حد در گناه می‌داند. گناهکار از حد خویش تجاوز کرده و گرنه حد او انسانیت و نیکوکاری است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۲۲۳) تفاوت طغیان و کفر: طغیان جنبه عملی دارد و کفر جنبه نظری؛ طغیان به تجاوز نمودن از حد خود به حدود دیگران و ارتکاب گناهان اشاره دارد. (بهرامپور، ۱۳۹۵: ۵۹۷)

پیام آیه این است که این طغیانگری، طبیعت غالب انسان‌ها است، طبیعت کسانی است که در مکتب عقل و وحی پرورش نیافته‌اند که وقتی خود را مستغنی می‌پندارند، شروع به سرکشی و طغیان می‌کنند. نه خدا را بنده‌اند، نه احکام او را به رسمیت می‌شناسند، نه به ندای وجدان گوش فرا می‌دهند، و نه حق و عدالت را رعایت می‌کنند. انسان و هیچ مخلوق دیگر هرگز بی‌نیاز و مستغنی نخواهد شد و اگر لحظه‌ای فیض او قطع شود درست در همان لحظه همه نابود می‌گردند، انسان گاهی به غلط خود را بی‌نیاز می‌پندارد، و تعبیر لطیف آیه نیز اشاره به همین معنی است که می‌گوید: خود را بی‌نیاز می‌بیند نمی‌گوید بی‌نیاز می‌شود. خداوند در اینجا فرمود کرامت انسان در این است که از مرز تجاوز نکند، ولی غالب افراد در اثر گرایش به طبیعت و محرومیت از فطرت همین که یا از دیگری و جامعه به حسب ظاهر بی‌نیاز شدند طغیان‌شان شروع می‌شود که مرز استغنا مساوی است با مرز طغیان؛ گاهی مستغنی است و خود را مستغنی نمی‌بیند این هنر است؛ گاهی مستغنی نیست و خود را مستغنی می‌بیند این عیب مضاعف است که خود بزرگ بین هستند و با اینکه نیازمند به جامعه هستند خود را مستغنی می‌پندارند و بر اساس این پندار طغیان می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۸/۱۲/۲۹)

در ادامه آیه می‌فرماید: ﴿أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى﴾ (علق، ۷) «برای اینکه خود را بی‌نیاز می‌پندارد.»

استغنی: الغنی، در گونه‌ها و اقسامی مختلف به کار می‌رود: اول در معنی بی‌نیازی مطلق و این نیست مگر برای خدای تعالی. دوم کم نیازی و احتیاجات کم و اندک این همان غنایی است که در سخن پیامبر (ص) یادآوری شده است که فرمود: «الغنی، غنی النفس» که بی‌نیازی واقعی، عزت نفس و بی‌نیازی روحی و نفسانی است. سوم غنی در معنی زیادی دست آورده‌ها بر حسب گونه‌گونی مردم می‌باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲)

۲۱۹/ عامل طغیان انسان، بی‌نیاز دانستن خود از خداوند است و این مخالف توحید است. علت طغیان وی عبودیت شیطان و دل بستن به اسباب ظاهری (وسیله و نه هدف) و در نتیجه غفلت در یاد و شکر نعمت های پروردگارا است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۵۵۰)

استغنا که با جمع ثروت به شکل گیری قدرت های غیر خدایی منجر می شود، بر اثر احساس بی نیازی سبب دور شدن انسان از رشد و پرورش الهی در مسیر هدایت بشری می گردد. (آیت الله خامنه ای، ۱۳۹۲: ۲۷۱)

۴-۵. اراده و اختیار انسان

انسان به سبب داشتن اراده می تواند آزاد باشد و انتخاب کند. همین اراده و انتخاب آزاد میان دو راه خیر و شر و حق و باطل و شکر و کفر و ایمان است که انسان را از دیگر موجودات متمایز کرده است. اختیار و اراده انسان در طول اراده خداوند است. همچنین دامنه اختیارات انسان محدود و تعیین شده است؛ چرا که در صورت عدم نیاز به خداوند و تصمیم گیری در اختیارات بدون مرز، مالکیت مطلق خداوند نادیده گرفته می شود. لذا اوامر و دستورات تشریحی معنا و مفهومی نخواهد داشت. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۰)

حضرت آیت الله خامنه ای ریشه آزادی انسان را، اصل توحید و یگانگی خدا می داند. این اصل، هستی و جهان را آفریده ی خدا دانسته و آموزه هایی از جمله آزادی در پرتو به این اصل مفهوم واقعی خود را پیدا می کند. بنابراین، انسان باید تنها در برابر خداوند تسلیم باشد تا از آزادی در برابر دیگران برخوردار شود. همچنین در این باره می فرماید: «اسلام، آزادی را امر فطری انسان و یکی از حقوق برتر دانسته است.» (خامنه ای، در مراسم فارغ التحصیلی گروهی از دانشجویان دانشگاه تربیت مدرس ۱۳۷۷/۶/۱۲)

خداوند در این سوره می فرماید: «أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ﴿عَلَق/ ۹﴾ «مرا خبر ده آیا آن کسی که باز می دارد،»

۴-۵-۱. بنهی: الَّذِي يَنْهَى و جمله شرطیه هر دو مفعول أَرَأَيْتَ هستند و محلاً منصوبند و جواب شرط اول حذف شده است. (طبرسی، ۱۳۷۵: ۶/۶۷۲) جمله «أَرَأَيْتَ» به معنای «خبر ده مرا» است، و استفهام در آن به منظور شگفتی انگیز است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۵۵۲) از این آیه تا پنج آیه بعدی جنبه مثل دارد، و می خواهد به عنوان نمونه چند مصداق از انسان طاغی را ذکر کند، و نیز به منزله زمینه چینی است برای تهدید صریحی که بعداً به عقاب نموده، عقاب کسانی که از اطاعت او نهی می کنند، و نیز زمینه است برای امر به عبادتش. همین کسی که طغیان دارد و خود را بی نیاز می بیند، امر به منکر و نهی از معروف



می‌کند، اگر ببیند بنده‌ای مثل وجود مبارک پیغمبر (صلی الله علیه و آله و سلم) مشغول عبادت است او را نهی می‌کند اعتراض می‌کند. این سه پدیده تلخ را طغیانگران در برابر مردان باتقوا دارند اول اعراض است بعد اعتراض و سپس معارضه و جنگ است. فرمود: «رَأَيْتَ» آن کسی را که «يَنْهَى» نهی از معروف می‌کند به جای نهی از منکر. بنابراین در این آیه افرادی که نهی از امر معروفی می‌کنند، طغیانگری نموده اند و هیچ انسانی حق ندارد که از طاغوت اطاعت نماید و آزادی انسان تنها با اطاعت از حق معنا می‌شود چرا که حقیقت اسلام در آزادی انسان از عبودیت غیر خداوند و طاغوت است. (آیت الله خامنه ای، ۶۹/۳/۱۰)

در ادامه این سوره می‌فرماید: «أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى» (علق ۱۷) «مرا خبر ده اگر این بنده نمازگزار بر راه راست باشد.»

۴-۲-۵. هُدَى: الهُدَى: معنی هدایت یافتن و هدایت کردن است ولی دیگران فقط دلالت گفته‌اند. (قریشی، ج ۷، ص ۱۴۵) هدایت، نشان دادن و یافتن راه است به سوی مقصد الهی و گاهی اعم از الهی و غیر الهی است (بهرامپور: ۵۹۷) بنابراین فضیلت انسان به این است که اراده‌ی انتخاب راه خدا نماید و در این مسیر دشوار تنها با عزم راسخ انسانی حرکت کند. (آیت الله خامنه ای، ۱۳۹۱: ۱۶۵)

۶- مبانی سبک زندگی اسلامی در بخش هستی‌شناسی

در هستی‌شناسی الهی، مصادیق مبنایی به مبدأ و مدیریت هستی (توحید) و هدفمندی و غایت هستی (معاد) در سایه سار عدل الهی به شمار می‌رود چرا که اعتقاد به مبدأ و معاد؛ پشتوانه‌ی عدالت اجتماعی است. (آیت الله خامنه ای، ۱۳۹۷ ش، ص ۷۰)

۶-۱. مبدأ و مدیریت هستی

توحید رکن اصلی بینش و اندیشه دین اسلام است که در جهت تکریم تکوینی و تشریحی انسان حکومت و حرکت می‌کند. «آیت الله خامنه ای، در دیدار کارگزاران نظام ۱۳۷۹/۹/۱۲»

«أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرِي» (علق، ۱۴) «مگر ندانسته که قطعاً خدا [همه کارهایش را] می‌بیند؟»

۶-۱-۱. «أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرِي»: از لطیف‌ترین تعبیرات قرآن کریم در آغاز بعثت این است که ذات اقدس الهی ما را به حیا دعوت کرده است فرمود مگر نمی‌داند که خدا می‌بیند؟ که هنوز مسئله جهنم و قیامت بحث نشده است و بعداً نازل می‌شود اولین بخشی که قرآن کریم دعوت و هدایت کرده حیا است که آیا نمی‌داند که خدا او را می‌بیند؟ (جوادی آملی، ۱۳۹۹/۱/۲)

و در ادامه نیز می‌فرماید: «كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنْتَه لَنْسَفَعَا بِالنَّاصِيَةِ» (علق/۱۵) «این چنین نیست که می‌پندارد [که ما کارهایش را زیر نظر نداریم،] اگر [از کارهایش] باز نایستد، به شدت موی جلوی سرش را می‌گیریم [و به سوی دوزخ می‌کشانیم].»

لَنْسَفَعَا: از ریشه سفع به معنی گرفتن می‌باشد. صحاح گوید «سَفَعْتُ بِنَاصِيَتِهِ» یعنی پیشانی او را گرفت طبرسی و زمخشری گوید: سفع به معنی گرفتن و محکم کشیدن است. این کلمه در قرآن فقط یکبار آمده است. «لَنْسَفَعَا» دو تأکید دارد یکی لام، دیگری نون تأکید خفیفه. در کشف گوید: با نون تأکید ثقیله نیز خوانده شده و برخی مفسران معنای گرفتن و به شدت کشیدن، سیلی به صورت زدن، چهره را سیاه کردن و علامت گذاردن و خوار کردن را اشاره نموده اند و از همه مناسبتر در اینجا همان معنی اول است، هر چند در آیه مورد بحث معانی دیگر نیز احتمال دارد. (مکارم، ۱۳۷۴: ۲۷/ ۱۷۰)

نَاصِيَةِ: رستنگاه موی جلو سر که بصورت افعال نَصَوْتُ، اَنْتَصَيْتُهُ و نَاصِيَتُهُ بکار می‌رود یعنی موی پیشانی و جلو سرش را گرفتم. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴/ ۳۵۰) موی جلوی سر است به علت متصل شدن بسر ناصیه گفته شده که ناصی یناصی به معنی چسبیدن است. نتیجه این آیات این است که کسانی که با دعوت حق که سراسر توحیدی است معارضه نمایند و عدالت را زیر پا گذارند، خداوند نه تنها آنها را زیر نظر ندارد بلکه با عدالت خویش سزای ظالمین عالم را خواهد داد؛ چرا که هدف اسلام رسیدن تمام انسانها به زندگی همراه با امنیت، آرامش و عدالت است که تنها با پذیرش دعوت حق که توحید است، تحقق می‌یابد. (آیت الله خامنه ای، ۱۳۹۱: ۲۴۳)

۲-۶. هدفمندی و غایت هستی

یکی از نقاط اصلی و اساسی در جهان بینی اسلامی، مسئله‌ی تداوم حیات بعد از مرگ است؛ در اسلام و در تمام ادیان الهی این موضوع جزو اصول جهان بینی است. تمام این اصول جهان بینی، در تنظیم روابط زندگی و در تنظیم پایه‌های حکومت اسلامی و اداری جامعه و اداری عالم مؤثر است. بعد از مرگ، رفتن به يك مرحله دیگر است؛ و بعد در آن مرحله، مسئله‌ی حساب و کتاب و قیامت و این چیزها است. «(آیت الله خامنه ای، در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران ۱۳۷۹/۹/۱۲)

«إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعِي» (علق/ ۸) «بی تردید بازگشت به سوی پروردگار توست.»

۲-۶-۱. الرَّجْعِي: رجع در لغت به معنی عود و بازگشتن بسوی آنجایی که ابتداء از آنجا



آمده را شامل می‌گردد مکان را اگر آن شیئی مکانی باشد و قول و فعل را نیز شامل می‌گردد اگر آن شیئی مرجوع غیر مکانی باشد مثل اینکه گویند سخن فلان برگشت به اولش نمود و نیز در عمل گویند عود به اعمال پیشین خود نمود لکن در عرف غالباً رجوع و بازگشت را نسبت به مکان آرند مانند همین آیه که همین معنا را می‌دهد. (مجتهده امین، ۱۳۶۱: ۱۵/۱۹۵). یعنی مرجع و بازگشت هر کس بسوی خداست، پس این طاعی سرکش چگونه به مالش طغیان نموده و پروردگارش را عصیان می‌کند و حال آنکه بازگشتش بسوی اوست و او قادر بر هلاک و کيفر کردار اوست آن دم که بسوی او برگشت (طبرسی، ۱۳۷۵: ۲۷/۱۸۴). اما علامه در المیزان گفته است: کلمه رجعی مانند کلمه رجوع به معنای برگشتن است، و به طوری که از سیاق تهدید آینده بر می‌آید این جمله تهدید به مرگ و بعث است، و خطاب در آن به رسول خدا (ص) است. بعضی گفته‌اند: خطاب در آن به طریق بکار بردن التفات به جنس انسان است، تا تشدید بیشتری کرده باشد. ولی ظهور آیه در معنای اول بیشتر است (طباطبایی: ۲۰/۵۵۱)

و در ادامه آیات آخر این سوره می‌فرماید: ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ (۱۸) «ما هم به زودی مأموران آتش دوزخ را فرا می‌خوانیم.»

۲-۲-۶. الزَّبَانِيَةُ: ملائکه عذاب‌کننده. جمع است و مفرد آن یا «زبينة» و یا «زبني» و یا «زاین» است و کلمه مشتق از «زبن» است. (حسینی، ۵۹۷/۱) زبانية جمع زبنیه (به کسر زا) در اصل به معنی مامورین انتظامی، از ماده زَبِن به معنی دفع کردن و صدمه زدن و دور ساختن است، و در این جا به معنی فرشتگان عذاب و ماموران دوزخ است. (مکارم، ۱۳۷۴: ۲۷/۱۷۳). امر در آیه تعجیزی است، می‌خواهد با این امر به شدت اخذ اشاره کرده باشد، و معنایش این است که باید این کسی که از نماز نهی می‌کند جمع خود را صدا بزند، تا او را از دست ما نجات دهند، و ما به زودی ماموران موکل بر آتش را که فرشتگانی خشن و پرنیرو هستند صدا می‌زنیم، آن وقت است که نصرت هیچ ناصری سودی به حال او نخواهد داشت.

نتیجه

سوره علق دارای مفردات و واژگان قابل تاملی است. نکاتی بررسی شد که عنصر محوری تعلیم و تعلّم بر پایه یک نظم طبیعی است که انسان باید آفریده بشود تا رشد بکند. اول انسان است که از علق خلق شده است، بعد این انسان مخلوق علقی را به مکتب دعوت می‌کند با تعلیم قرآن او را کم‌کم انسان ملکوتی می‌کند. انسان مُلکی از درس کرامت یاد

می‌گیرد، آن‌گاه به بارگاه انسان ملکوتی بار می‌یابد. در این سوره با استفاده از مبانی سبک زندگی اسلامی نتایجی که از آیات و مفهومی آن برگرفته شد حاکی از این است که :

۱- آیه ۱ به موضوع هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی پرداخته است چرا که به صراحت از واژه «خلق» استفاده شده است و همچنین از واژه «اقراء» به وحی بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) که یکی از منابع معرفت‌شناسی است، اشاره می‌شود.

۲- آیه ۲ به بخش انسان‌شناسی انسان اشاره شده است که از واژه «علق» استنباط می‌شود.

۳- آیه ۳ به مبانی انسان‌شناسی در سبک زندگی از واژه «اکرم» که اشاره به کرامت انسان می‌باشد.

۴- آیه ۴ به موضوع معرفت‌شناسی الهی با استفاده از مولفه علم و دانش که در آیه به «القلم» اشاره نموده است. و در آیه ۵ به «علم» بحث تعلیم انسان و همچنین به مبانی انسان‌شناسی توجه به خردورزی اشاره شده است.

۵- آیه ۶ به بحث مبانی انسان‌شناسی که برگرفته از طبیعت مادی وی که میل به فجور و مرزگشایی دارد از واژه «لیطغی» برگرفته می‌شود.

۶- آیات ۷ و ۹ به موضوع آزادی انسان از مبانی انسان‌شناسی در سبک زندگی اسلامی با واژه «استغنی» فهمیده می‌شود.

۷- آیه ۸ به موضوع هستی‌شناسی که یکی از مبانی مهم آن معاد و بازگشت به سوی خداوند با محوریت «رجعی» اشاره شده است.

۸- آیه ۱۰ اشاره به نماز از مولفه توجه به ارزش‌ها و مناسک الهی در مبانی معرفت‌شناسی می‌باشد، از واژه «صلی» شناخته می‌شود.

۹- آیه ۱۱ اشاره گر اراده و اختیار انسان در مبانی سبک زندگی در بخش انسان‌شناسی می‌باشد که با واژه «هدی» فهمیده می‌شود.

۱۰- آیه ۱۲ به بحث مبانی معرفت‌شناسی با واژه «تقوی» برمی‌گردد.

۱۱- آیه ۱۳ ارتباط دهنده به اراده و اختیار انسان از مبانی انسان‌شناسی با واژگان «کذب» و «تولی» می‌باشد.

۱۲- آیات ۱۴ و ۱۵ به توحید در مبانی هستی‌شناسی اشاره می‌کند.

۱۳- آیه ۱۸ به معاد «زبانیه» از مبانی هستی‌شناسی مرتبط می‌گردد.



منابع

- قرآن کریم

- ۱- ابن فارس، احمد «معجم مقاییس اللغه» قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- ۲- امین، نصرت بیگم (۱۳۶۱ش): تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، چاپ اول
- ۳- انصاریان، حسین (۱۳۸۳ش): «ترجمه قرآن (انصاریان)» قم: اسوه، چاپ اول.
- ۴- بهرامپور، ابوالفضل، «لغت نامه تفسیری» قم: آوای قرآن، چاپ اول.
- ۵- جهان بین، فرزاد (۱۳۹۸ش): «باغبانی فرهنگ» (مدیریت فرهنگ در اندیشه حضرت آیت الله خامنه‌ای)، تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای، انتشارات انقلاب اسلامی، نهضت نرم افزاری
- ۶- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳): «تفسیر تسنیم» قم: اسراء، چاپ پنجم.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳ش): «تفسیر موضوعی قرآن (توحید در قرآن)»، قم: اسراء، چاپ اول.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش): «سرچشمه ی اندیشه» قم: اسراء، چاپ دوم.
- ۹- حسین زاده اصفهانی، محمد مهدی (۱۴۰۱ش): «درسنامه اصول زندگی ساز اسلام از دیدگاه رهبر معظم انقلاب»، قم: دارالعلم، چاپ دوم.
- ۱۰- خادمی، عاطفه (۱۴۰۰ش): «منظومه توحیدی»؛ تبیین مکتب توحیدی در اندیشه ی مقام معظم رهبری، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری و انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- ۱۱- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۲ش): « طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، انتشارات موسسه ایمان جهادی، چاپ اول.
- ۱۲- خامنه‌ای، علی، رهبر جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۱ش): « درسهای پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم»، تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای، انتشارات انقلاب اسلامی.
- ۱۳- خامنه‌ای، علی (۱۳۹۶ش): «روشنای علم»، تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای، انتشارات انقلاب اسلامی.
- ۱۴- خامنه‌ای، علی (۱۳۹۷ش): «روشنای آینده»، تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای، انتشارات انقلاب اسلامی.
- ۱۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): ترجمه مفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالقلم، چاپ اول.
- ۱۶- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۵ش): «پرسش‌های قرآنی جوانان»، قم: پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن.
- ۱۷- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۶ش): «قرآن و علم»، قم: پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن.
- ۱۸- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۹ش): «سیمای سوره‌های قرآن»، قم: پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن.
- ۱۹- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۹۶ش): « منطق تفسیر قرآن (۱)»، قم: جامعه المصطفی العالمیه، چاپ پنجم.
- ۲۰- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۱ش): «پژوهشی در اعجاز علمی قرآن»، رشت: کتاب مبین.
- ۲۱- روح بخش، علی (۱۳۸۹ش): «دانشنامه‌ی سوره‌های قرآنی» قم: ورع.
- ۲۲- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق): « نهج البلاغه» مصحح للصبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول.
- ۲۳- شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۷): «فقه سیاسی اسلام» تهران: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- ۲۴- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴ش): «ترجمه تفسیر المیزان» قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: دفتر انتشارات اسلامی چاپ پنجم.
- ۲۵- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۱ق): «المیزان فی تفسیر القرآن» بیروت: مؤسسه الاعلمی

للمطبوعات.

- ۲۶- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵): «ترجمه تفسیر جوامع الجامع» مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ اول.
- ۲۷- عبدالله جوادی آملی «فطرت در قرآن» قم: اسراء.
- ۲۸- عسگری، ابو هلال حسن ابن عبدالله (۱۴۱۲ ه.ق): «معجم فروق اللغویه» قم انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- ۲۹- قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱) «قاموس قرآن» تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- ۳۰- مرتضی مطهری (۱۳۷۵) «فطرت» قم: صدرا، چ هشتم.
- ۳۱- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ ش) «اصول فلسفه و روش رئالیسم» تهران: صدرا.
- ۳۲- معین، فرهنگ فارسی معین (۱۳۸۸ ش) تهران: مؤسسه انتشاراتی امیرکبیر.
- ۳۳- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴ ش) «تفسیرنمونه»، تهران: دارالکتب الإسلام، چاپ سی و دوم.



References

Holy Quran

- 1- Sharif al-Razi, Muhammad bin Hossein, 1414 AH, Nahj al-Balagheh, corrected by Lal Sobhi Saleh, Qom: Hijrat, first edition
- 2- Moin, Farhang Farsi Moin, 1388 Tehran: Amir Kabir Publishing House.
- 3- Ibn Faris, Ahmad, Mu'ajm Magha'is al-Lagheh, Qom, Islamic Propaganda Office, first edition
- 4- Amin, Nusrat Begum, 1361, Tafsir Makhzan al-Irfan in Quranic Sciences, first edition
- 5- Bahrapour, Abulfazl, Commentary Dictionary, Qom, Voices of the Qur'an, first edition
- 6- Shakuri, Abolfazl, Islamic political jurisprudence, 1377, Tehran: Bo'stan Ketab, second edition.
- 7- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, 1412 AH, translation of Mufardat Fi Gharib al-Qur'an, Beirut, Dar al-Qalam, first edition
- 8- Tabarsi, Fazl bin Hasan, 1375, translation of Tafsir Jameim al-Jami, Mashhad: A'stan Quds Razavi, Islamic Research Foundation, first edition.
- 9- Tabatabayi, Mohammad Hossein, 1374, translation of Tafsir al-Mizan, Qom: Qom seminary seminary community, Islamic publishing office, edition: 5
- 10- Asgari, Abu Hilal Hasan Ibn Abdullah, 1412 A.H., Ma'jam Farooq al-Laghuyeh, Qom Amnesharat Islami, first edition
- 11- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, 1381, "Research on the Scientific Miracles of the Qur'an", Rasht: Mobein Kitab
- 12- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, 1385, "Qur'anic Questions of Youth", Qom: Researches of Tafsir and Sciences of the Qur'an
- 13- Rooh Bakhsh, Ali, 1389, "Encyclopedia of Qur'anic Surahs", Qom: Wara
- 14- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, 1389, "The Appearance of the Surahs of the Qur'an", Qom: Researches on Tafsir and Sciences of the Qur'an
- 15- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, 1386, "Qur'an and Science", Qom: Researches on Tafsir and Sciences of the Qur'an
- 16- Makarem Shirazi, Naser et al., 1374, "Tafsir Muneh", Tehran, Dar Al-Katb al-Islam, 32nd edition
- 17- Qureshi, Seyyed Ali Akbar, 1371, Quran Dictionary, Tehran: Darul Kitab al-Islamiya, 6th edition
- 18- Ansarian, Hossein, 1383, translation of the Qur'an (Ansarian), Qom: Osweh, 1st edition
- 19- Abdullah Javadi Amoli, Fitrat in the Qur'an, Chapter V, Qom: Isra'a
- 20- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, 1391 AH, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-Alami Institute for Press,
- 21- Khamenei, Seyyed Ali, 1392, "Outline of Islamic Thought in the Qur'an", Iman Jihadi Institute Publications, first edition
- 22- Hosseinzadeh Esfahani, Mohammad Mahdi, 1401, "Textbook of Islamic life-build-

ing principles from the perspective of the supreme leader of the revolution”, Qom: Dar al-Alam, second edition.

23- Khademi, Atefeh, 1400, “Manzome Tawhidi”; Explanation of the school of monotheism in the thought of the supreme leader, Tehran: Cultural and artistic institute and publications of the center of documents of the Islamic Revolution, first edition.

24- Jahanbin, Farzad, 2018, “Gardening Culture” (Culture Management in the Thought of Ayatollah Khamenei), Tehran: Cultural Research Institute of the Islamic Revolution, Office of Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Grand Ayatollah Khamenei, Islamic Revolution Publications, Movement software

25- Javadi Amoli, Abdullah, 1383, thematic interpretation of the Qur’an (monotheism in the Qur’an), Qom: Isra, first edition

26- Morteza Motahari, 1375, “Fitrat”, Qom: Sadra, Ch 8

27- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, 2016, “The Logic of Qur’an Interpretation (1)”, Qom: Al-Mustafa International University, Petjam Press

28- Mazhari, Morteza, 1377, “Principles of philosophy and the method of realism”, Tehran: Sadra

29- Javadi Amoli, Abdullah, 1383, Tafsir Tasnim, Qom: Isra, fifth edition

30- Javadi Amoli, Abdullah, 1386, “The Source of Thought”, Qom: Esra, second edition

31- Khamenei, Ali, Leader of the Islamic Republic of Iran, 2013, “Lessons of the Great Prophet, may God bless him and grant him peace”, Tehran: Cultural Research Institute of the Islamic Revolution, Department of Preservation and Publication of the Works of the Supreme Ayatollah Khamenei, Islamic Revolution Publications

32- Khamenei, Ali, Leader of the Islamic Republic of Iran, 2016, “Roshanai Alam”, Tehran: Cultural Research Institute of the Islamic Revolution, Department of Preservation and Publication of the Works of the Supreme Ayatollah Khamenei, Islamic Revolution Publications

33- Khamenei, Ali, Leader of the Islamic Republic of Iran, 1397, “Roshnai Eindh”, Tehran: Islamic Revolution Cultural Research Institute, Office of Preservation and Publication of the Works of Grand Ayatollah Khamenei, Islamic Revolution Publications



The hermeneutical method of interpreting al-Borhan based on the principle of implementation and adaptation

(Received: 2023/09/20 Accepted: 2023/12/20)

Mohsen Ehteshminia¹, Seyed Hossein Moosavi Dorcheh², Amir Tohidi³

Abstract

The rule of “conveyance and adaptation” is the flow of the general concepts of the verses of the Qur’an on their examples over time. This rule is one of the many rules of interpretation method that explores the new and esoteric concepts of the divine verses of the Qur’an. Considering that the most important source for interpreting the Qur’an is the interpretation traditions of the Prophets. Muhaddith Bahrani has based the interpretation of Al Burhan on the traditions of Ahl al-Bayt Infallibility and Purity that with careful consideration of the arrangement and selection of narrations in the introduction chapters and the text of Tafsir al-Borhan, the rule of “carrying out and adapting” can be studied and researched as the interpretation method of this Tafsir. The meaning of the rule “implementation and adaptation” is that the general and absolute words and interpretations of the Qur’an refer to cases and examples that can be adapted and are aimed at them. In this article, organized as a library and documentary research and organized in a descriptive and analytical method, it tries to apply the interpretation method of Muhaddith-e-Bahrani with precision and reflection on the traditions of Tafsir al-Borhan, while examining the rule of “implementation and adaptation” and its difference with tafsir and interpretation. Explain and derive this rule

Key word: jary- Match- interpretation- Methodology-al-Borhan

1) Professor and member of the academic staff, Department of Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran Azad University, Faculty of Humanities, Tehran, Iran (Corresponding Author) moh_ehteshmi_neya@iautb.ac.ir

2) PhD candidate in Quran and Hadith Sciences, Central Tehran Azad University, Faculty of Humanities, Tehran, Iran. seyedhosseinmajidi@yahoo.com

3) Professor and member of the academic staff, Department of Quranic and Hadith Sciences, Central Tehran Azad University, Faculty of Humanities, Tehran, Iran. amir_tohidi_110@yahoo.com



منهج تأویلی تفسیر البرهان با تکیه بر قاعده جری و تطبیق

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۹)

محسن احتشامی نیا^۱، سید حسین موسوی درجه^۲، امیر توحیدی^۳

چکیده

قاعده "جری و تطبیق" به عنوان جاری شدن مفهوم های کلی آیات قرآن بر مصداق های خود در طول زمان است. این قاعده از قواعد متعدد منهج تأویلی است که به کشف مفاهیم نو و باطنی آیات الهی قرآن می پردازد. با توجه به اینکه مهمترین منبع برای تاویل قرآن، روایات تاویلی معصومین (ع) است، محدث بحرانی، تفسیر البرهان را بر مبنای روایات اهل بیت (ع) قرار داده است که با دقت و تأمل در نحوه چینش و گزینش روایات در ابواب مقدمه و متن تفسیر البرهان می توان قاعده "جری و تطبیق" را به عنوان منهج تاویلی این تفسیر مورد مطالعه و پژوهش قرار داد. منظور از قاعده "جری و تطبیق" این است که الفاظ و تعبیرهای عام و مطلق قرآن به موارد و مصداق قابل انطباق اشاره دارند و آنها را هدف گرفته اند. این نوشتار بصورت پژوهش کتابخانه ای و اسنادی و به روش توصیفی و تحلیلی سامان یافته، می کوشد ضمن بررسی قاعده "جری و تطبیق" و تفاوت آن با تفسیر و تأویل، با دقت و تأمل بر روایات و چگونگی در چینش و تبویب روایات تاویلی تفسیر البرهان، این قاعده را بعنوان منهج تاویلی محدث بحرانی استنتاج و استخراج نماید که در این پژوهش به این رهیافت رسیدیم که محدث بحرانی در تفسیر روایی البرهان در بیشتر روایات از این قاعده بهره جسته است.

کلید واژه: البرهان، تأویل، منهج، جری، تطبیق.



(۱) استادیار و عضو هیات علمی، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی، دانشکده علوم انسانی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) moh_ehteshmi_neya@iautb.ac.ir

(۲) دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی، دانشکده علوم انسانی، تهران، ایران seyedhosseinmajidi@yahoo.com

(۳) استادیار و عضو هیات علمی، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد واحد تهران مرکزی، دانشکده علوم انسانی، تهران، ایران amir_tohidi_110@yahoo.com

۱. مقدمه

از مهم‌ترین منابع برای تأویل آیات قرآن کریم، روایات و احادیث معصومین (ع) است و طبق حدیث ثقلین ارتباط قرآن و اهل بیت (ع) به عنوان دو عنصر ارزشمند در ساحت هدایت دینی انسان‌ها، عمیق و ناگسستنی است. در هر زمان بهره‌برداری از قرآن منوط به تفسیر و تبیین درست آن است از این رو میراث تفسیری اهل بیت (ع) ضرورت پیدا می‌کند زیرا این میراث گرانبها زمینه بهره‌گیری از قرآن را در تمام زمینه‌های زندگی فراهم می‌کند و به انسان‌های طالب هدایت و معرفت، بصیرت و بینایی می‌بخشد. از دیگر سو فهم متون دینی به ویژه قرآن به دلیل ویژگی‌های منحصر به فردی که دارد دارای اصول و قواعدی است که غفلت از آن، انسان را از شناخت صحیح مراد خداوند باز می‌دارد. جایگاه و نقش اهل بیت (ع) در تأویل قرآن کریم، نقش کلیدی و اساسی در تبیین حقایق قرآنی دارد. یکی از اصول و قواعد تأویلی، قاعده «جری و تطبیق» است که این قاعده از ویژگی جهانشمولی و جاودانگی قرآن کریم نشات می‌گیرد. در این پژوهش که بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای صورت گرفته است، با دقت و تأمل در نحوه چینش و گزینش روایات تاویلی تفسیر البرهان می‌توان منهج تأویلی محدث بحرانی را بر اساس قاعده «جری و تطبیق» واکاوی و کشف نمود.

۲. سوالات پژوهش

رابطه "جری و تطبیق" با "تاویل" و "تفسیر" چیست؟
چگونه می‌توان قاعده "جری و تطبیق" را از منهج تاویلی محدث بحرانی در تفسیر البرهان استخراج و تبیین نمود؟

۳. پیشینه پژوهش

درباره تأویل و تفسیرهای روایی و روش‌شناسی تأویلی کتابها و رساله و پایان نامه‌های بسیاری به رشته تحریر درآمده است. تقریباً در اکثر کتب علوم قرآنی پس از پرداختن به تفسیر درباره تأویل نیز مطالبی نوشته شده است از آن جمله می‌توان کتاب روش‌های تأویل قرآن از محمد کاظم شاکر، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن از عباسعلی عمید زنجانی، درآمدی بر تفسیر جامع روایی از محمدی ری شهری و از جمله پایان نامه و رساله‌ها می‌توان به رساله «مبانی و روش تفسیر تأویلی در مکتب اهل بیت علیهم السلام» از هاجر باختری، «تحلیل روایات تاویلی در قالب یک نظریه تفسیری» از مهدی کمانی نجف

آبادی و همچنین مقالات متعددی که در زمینه تاویل قرآن نگاشته شده است را نام برد.

۴. معناسناسی تاویل و جری و تطبیق

۴-۱. معنای لغوی تاویل

«تاویل» از ریشه "اول" به معنای بازگردانیدن به مرجع و رجوع به اصل است (ازهری ۱۴۲۱، ق: ۳۲۰/۱۵، جوهری، ۱۳۷۶ش: ۱۶۲۷/۴، ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۱/۳۲، ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۱۶۳/۱، ابن اثیر، ۱۳۶۷ش: ۸۱/۱). در تمامی کتب لغت جز به معنای "رجوع" یا "مرجع" به معنای دیگری نیامده است، گرچه برای مشتقات آن مانند اول (صیغه فعل ماضی باب تفعیل) و تاویل (مصدر باب تفعیل) معنای دیگری ذکر شده است. واژه‌های اول و تاویل، گاهی به معنای مصدری بکار رفته‌اند؛ گاهی به معنای غیر مصدری؛ گاهی به معنای رجوع و ارجاع؛ گاهی به معنای مرجع و عاقبت. در این میان، استعمال واژه تاویل به معنای غیر مصدری شیوع بیشتری دارد تا معنای مصدری آن (شاکر، ۱۳۸۸ش: ۲۶).

۴-۲. معنای اصطلاحی تاویل

درباره معنای واژه «تاویل» در اصطلاح، بر اساس جایگاه استفاده آن، اقوال مختلفی نقل شده است؛ معانی چون: (۱) تفسیر و مراد متکلم، این معنا نزد قدامی مفسران شایع است و تفسیر و تاویل را به یک معنا میدانستند و بین آن دو تفاوتی قائل نبودند (طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۳:۳؛ سیوطی ۱۴۱۶ق: ۲۲۱). (۲) جمع کردن معناهای مشکل در لفظی روشن و بدون اشکال (ازهری ۱۴۲۱ق: ۱۵/۳۲۹). (۳) برگرداندن لفظ از حقیقت به مجاز (غزالی، ۱۴۱۳ق: ۱۹۶). (۴) اظهار احتمال در لفظ با دلیلی بیرون از خود لفظ (قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۱۵/۴). (۵) بازگرداندن لفظ از معنای ظاهرش به معنای محتمل (جرجانی، ۱۴۰۳ق: ۵۰). (۶) رسیدن به کنه حکمت به منظور دست یافتن به سود و زیان هر چیزی (مولی صالح مازندرانی، ۱۴۲۹ق: ۱۵۷:۸). (۷) توجیه آیات متشابه بر وجه صحیح آن (معرفت، ۱۳۷۹ش: ۲۸/۱). (۸) معنای باطنی آیات (همان، ۱۳۷۹ش: ۱۸/۱). (۸) حقیقت خارجی (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۵۳/۳). (۹) شامل واقعیت‌های خارجی و مفهوم ذهنی (سبحانی، ۱۳۸۳ش: ۲۴۱/۳). (۱۰) حمل الفاظ به غیر از معنای ظاهر آن یا حمل لفظ بر مبنا مرجوح، این اصطلاح در نزد متکلمین و اصولیین و متأخرین شایع است. خلاصه و جامع این تعاریف، مقصود وجود معنایی ماورای معنای ظاهری الفاظ است.



۳-۴. معنای لغوی جری و تطبیق

«جری» در لغت به معنای حرکت خورشید و روان شدن آب گرفته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۱۷۴/۶) برخی دیگر از علمای لغت جری را به معنای روان شدن، جریان داشتن و حرکت منظم در طول مکان و از این رو، گاه از خورشید به "جاریه" تعبیر می‌شود، زیرا از یک سو به سوی دیگر روان است (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق: ۱۴۰/۱۴) و بعضی از لغت‌شناسان «جری» را به معنای «همیشگی و دوام» گرفته‌اند. «السنة الجاریه» یعنی سنت همیشگی و غیر منقطع (طریحی، ۱۳۷۵ ش: ۸۳/۱) و کاربرد این معنای لغوی در قرآن در آیه «تجری من تحتها الانهار» (بقره/ ۲۵) آمده است.

واژه "تطبیق": «الطبق غطاء كل شیء... الطبق: كل غطاء الزم على الشئ، طابَقَهُ مطابَقَةً و طَباقاً» به معنای قرار دادن چیزی بر چیز دیگر است، به گونه‌ای که آن را بپوشاند و مساوی یکدیگر باشند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۲۰۹/۱۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۰ ش: ۱۷۷/۲) کاربرد این معنای لغوی تطبیق در آیه شریفه «سبع سموات طباقاً» (ملک/ ۳) به کار رفته است. معنای لغوی دیگری که برای واژه «تطبیق» به کار رفته معنای «پوشاندن» است (طریحی، ۱۳۷۵ ش: ۲۰۴/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۲۰۹/۱۰) در دعای فرود باران آمده است «اسقینا غیثاً طبقاً» یعنی بارانی که زمین را بپوشاند و همه آن را در بر گیرد، بر ما بفرست. (طریحی، ۱۳۷۵ ش: ۲۰۴/۵)

۴-۴. معنای اصطلاحی جری و تطبیق

اصطلاح "جری" برگرفته از روایات اهل بیت علیهم السلام و شیوه تفسیری ایشان است. علامه طباطبایی به این شیوه توجه داد و از آن برای تحلیل بسیاری از روایات ناظر به قرآن و حل پاره‌ای تعارض‌ها بهره برده است. (مسعودی، ۱۳۹۵: ۶۶)

قرآن کتابی است که در غایب همانند حاضر جاری است و بر حال و آینده همانند گذشته جاری و منطبق می‌شود. همه احکام، قوانین، اوصاف و ویژگی‌های آن فراتر از مرزهای مکانی و زمانی است. از این ویژگی قرآن کریم در روایات به "جری" تعبیر شده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/۱۶۷)

در تفاسیر روایی شیعه از جمله تفسیر البرهان، روایات فراوانی به چشم می‌خورد که در آنها آیات قرآن کریم بر پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله و اهل بیت علیهم السلام و پیروانشان و یا مخالفان ایشان تطبیق شده است.

در روایت امام محمد باقر علیه السلام مفهوم "جری" را توضیح می دهد:

«ظَهْرُهُ [تَنْزِيلُهُ]، وَبَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ، مِنْهُ مَا مَضَى، وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ بَعْدُ، يَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، كُلَّمَا جَاءَ مِنْهُ شَيْءٌ وَقَعَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ نَحْنُ نَعْلَمُهُ» (صفار، ۱۴۰۴: ۹۶؛ بحرانی: ۱۴۱۴: ۱/۴۶)

اصطلاح "تطبیق" بصورت ساده و متعارف، همان حمل مفهوم بر مصداق و ارائه فرد خارجی برای مفهوم ذهنی است. "تطبیق" معنایی مستقل از "جری" است و همیشه نیازمند آن نیست، اما گاه بعد از گسترش دادن متن و یا جریان و استمرار بخشیدن به آن، میسر نیست. شماری از اسباب نزول ها، نشان دهنده نخستین مصداق از مفهوم آیه هستند و از این رو، به فهم آیه کمک می کنند. افزون بر این، در روایات متعددی، اهل بیت علیهم السلام به عنوان مصداق های منحصر یا کامل یک آیه معرفی شده اند و آیه بر آنها تطبیق داده شده است. این گونه روایات در تفاسیر و کتابهای حدیث شیعه از جمله تفسیر البرهان فراوان به چشم می آیند. (مسعودی، ۱۳۹۵: ۶۱)

بنابراین روایاتی مانند آنچه حضرت امام باقر علیه السلام به خیثمه فرمودند: "ثلث قرآن درباره ما و دوستان ماست و ثلث آن درباره دشمنان و دشمنان پیشینیان ماست ... (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱/۱۰) بر اساس جری و تطبیق معنا می یابد و هرگز گستره شمول و عموم معنای آیات قرآن را محدود نمی کند و دست مفسر را در تطبیق آیه بر دیگر مصداق آن نمی بندد، بلکه معنایی عام دارد و همچنان به عموم خود باقی است. فایده و نقش روایات تطبیقی آن است که با تبیین برخی مصداق آیه، مفسر را در ارائه معنای کلی راهنمایی می کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش: ۱/۱۶۹). اصطلاح «جری و تطبیق» در میان مفسران و قرآن پژوهان رایج است این اصطلاح را جاری شدن کبری های آیه ها و مفهوم کلی بر مصداق های خود در عرض و طول زمان معنا کرده اند (سیفی، ۱۳۸۰ش: ۲۱۰). جری و تطبیق عبارت است از جریان و انطباق آیات مربوط به یک مورد یا موارد دیگری که ملاک و معیار واحد و یکسان دارند (طباطبایی، ۱۴۰۳ق: ۳/۶۷) یا انطباق یک لفظ که معنای کلی بر مصداق متعدد آن معنا دارد.

۵. ادله جری و تطبیق در تفسیر البرهان

بهترین دلیل برای اثبات اعتبار این قاعده، مفاد روایات متعدد در تفاسیر روایی نور الثقلین، کنز الدقائق و از جمله تفسیر گرانبهای البرهان که محدث بحرانی به آن متذکر شده است. این روایات بر اساس قاعده "جری و تطبیق" بیانگر جاودانگی قرآن و طراوت



همیشگی آن از رهگذر قابلیت انطباق بر مصداق نو پیداست (نورائی، ۱۳۹۰ش: ۳۷).

یکی از طرق فهم آیات قرآن، تطبیق آنها بر افراد و حوادث با شرایطی مانند زمان نزول آیات قرآن می باشد. همچنان که چنین روشی برگرفته از نقل و متکی بر ادله عقلی بوده و از رموز جاودانگی قرآن به شمار می رود (مسعودی، ۱۳۹۷ش: ۱۵۴). ضمن اینکه پیشینه قاعده جری و تطبیق را در سخنان حضرات معصومین علیهم السلام باید جست و جو کرد که قرآن را مانند آفتاب و ماه جاری در گذر زمان فرموده اند. فضیل بن یسار از امام محمد باقر علیه السلام پیرو روایت «مَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ» سوال کرد، حضرت فرمود: «ظَهْرٌ [تنزیله] وَ بَطْنٌ هُوَ تَأْوِيلُهُ؛ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى، وَمِنْهُ مَا لَمْ يَجِءْ، يَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، كُلَّمَا جَاءَ فِيهِ تَأْوِيلٌ شَيْءٍ مِنْهُ يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ...» (بحرانی، ۱۴۱۴ق: ۴۴/۱)

در این روایات این حقیقت را یادآور می شوند که نباید در فهم آیات قرآن به ظاهر آن اکتفا کرد؛ آیات قرآن به مانند روز و شب در جریان است و به حیات خود ادامه می دهند، قرآن با هر قومی سخنی نو دارد و پیام آن با قاعده جری و تطبیق بر حوادث و جریان های نو و تازه استمرار می یابد. در اینگونه روایات الفاظی چون "جری، بجری، تجری" برای بیان این استمرار بکار برده شده است. به تبع همین لفظ به قاعده جری شهرت یافته است. روایاتی مانند آنچه حضرت امام باقر علیه السلام به خیمته فرمودند: «ثلث قرآن درباره ما و دوستان ماست و ثلث قرآن درباره دشمنان ما و دشمنان شیعیان ماست و...» (بحرانی، ۱۴۱۴ق: ۴۸/۱)، براساس جری و تطبیق معنا پیدا می کند و هرگز گستره شمول و عموم معنای آیات قرآن را محدود نمی کند. در واقع در اینگونه روایات، بیان مصداق کامل یا یک مصداق، مصادیق دیگر را نفی نمی کند و دست مفسر را در تطبیق به بر دیگر مصادیق آن نمی بندد بلکه آیه معنایی عام دارد و همچنان به عدم خود باقی است. فایده و نقش روایات تطبیقی آن است که با تبیین برخی مصادیق آیه، مفسر را در ارائه معنای کلی راهنمایی می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۶۹/۱)

نمونه دیگر از ادله "جری و تطبیق" در البرهان بدین شرح است که ابو بصیر از امام صادق علیه السلام ذیل آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد/۷) چنین روایت نمود: «... لَوْ كَانَتْ إِذَا نَزَلَتْ آيَةٌ عَلَى رَجُلٍ ثُمَّ مَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتِ الْآيَةُ وَمَاتَ الْكِتَابُ وَلَكِنَّهُ حَتَّى يَجْرِيَ فِيْمَنْ بَقِيَ كَمَا جَرَى فِيْمَنْ مَضَى» (بحرانی، ۱۴۱۴ق: ۲۲۹/۳؛ حویزی، ۱۳۷۰: ۴۸۳/۲)

اگر آیه ای شان نزولش در مورد شخص خاصی باشد و آن نفر بمیرد، آیه نمی میرد، بلکه

آیه زنده است و درباره آیندگان صدق خواهد کرد و در حقیقت مصداقی است که در آینده کشف می شود. در تمامی این روایات جری ناظر به مصداقی عینی یا تنها مصداق آن معرفی شده است؛ البته چنین جری و تطبیق هایی در انحصار و مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام است که این حقیقت در روایات متعددی به صراحت بیان شده است و احاطه کامل به ظاهر و باطن آیات قرآن به ائمه علیهم السلام اختصاص دارد. (بحرانی، ۱۳۹۴ق: ۱/۳۳) و خداوند متعال در قرآن کریم، پیامبر خود را آگاه به معارف قرآن دانسته، او را موظف به تبیین آیات الهی (نحل/۴۴) و تعلیم آموزه ها و معارف آن می داند. (جمعه/۲).

دلیل دیگر اعتبار این قاعده، برخی آیات قرآن همچون «وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأَنَّكَ كُنتَ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (انعام/۱۹)، «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان/۱) و «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل/۸۹) است که تعبیری چون «من بلغ»، «العالمین» و «تبیاناً لکل شیء» نشان از استمرار و جاری بودن مفاهیم آیات قرآن در همه زمانها و مکانها و کامل بودن آن و برآورنده تمام نیازهای بشر استنباط می گردد.

در سوره یوسف نیز بعد از بیان مفصل داستان حضرت یوسف و اشاره به سرگذشت پیامبران الهی، آنها را مایه عبرت می داند، «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (یوسف/۱۱۱) واژه "عبرت" در اصل عبور است که در این حالت، انسان از شناخت چیز محسوس به امور غیر محسوس پی می برد. (راغب اصفهانی، ۱۳۳۲ق: ۵۴۳ و مصطفوی، ۱۳۷۱ش: ۱۶/۸) یعنی خردمندان سرگذشت پیامبران را می شنوند یا می بینند، ولی از ظاهر آنها عبور کرده، درس زندگی از آنها می گیرند و قواعد کلی آنها را در زندگی خود جاری می کنند. همچنین آیاتی که سنت ها و قوانین کلی و غیر قابل تغییر الهی را بیان می کنند (ال عمران/۱۳۷، نساء/۲۶) که می توانند در هر عصری شامل حال کسانی شوند که شرایط مشابه دارند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶ش: ۵۶).

۶. رابطه جری و تطبیق، تاویل و تفسیر و نسبت منطقی آنها

جا دارد که رابطه مفاهیم "جری و تطبیق"، "تاویل" و "تفسیر" و نسبت منطقی آنها بررسی و معلوم گردد. با دقت و تامل در روایات تفسیری و تاویلی در می یابیم که ائمه اطهار علیهم السلام گاه مصداقی را برای تفهیم معنای ظاهری و تنزیل قرآن ارائه کرده اند و گاه با آگاهی از مقصود الهی، برای تبیین معنای باطنی و تاویلی قرآن به ذکر مصداق پرداخته اند حفظ و روشن شدن ارتباط سه گانه میان "جری و تطبیق"، "تاویل"، "تفسیر" می تواند بسیاری از



پرسش‌ها را درباره روایات تاویلی و تفسیری پاسخ دهد. (مسعودی، ۱۳۹۵: ۷۵)

می‌بایست به این نکته نیز توجه کنیم که روایات و احادیث تاویلی در تفسیر روایی البرهان در پی تفسیر آیه به معنای بیان شرح و توضیح معانی الفاظ قرآن و آیه‌های آن نیست، بلکه غالباً در پی تطبیق آیات بر برخی مصادیق و بارزترین مصداق آن است.

برخی از مفسرین شیعه از جمله علامه طباطبایی قائلند که تفسیر غیر از جری و تطبیق است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۲۴۲) و معتقد است که تفسیر، ارائه مدالیل لفظی آیه بر اساس قواعد زبان شناختی و محاوره است، اما تطبیق، انطباق مفاد آیه که حاصل تفسیر است، بر مصداقی از مصادیق خارجی است بی‌آنکه این مصداق بالذات جزء مدلولات لفظی آیه باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۴۲) به عبارت دیگر، تفسیر به تشریح و توضیح معنا مرتبط است ولی جری و تطبیق ناظر بر مصادیق معنا.

به تعبیری دیگر می‌توان گفت تفسیر، بیان تمام مراد خداوند از ظاهر یا باطن آیه است در حالی که جری و تطبیق صرفاً بیان برخی از مصادیق است که معنای ظاهر یا باطن بر آن تطبیق می‌شود، چه مصداقی عادی یا مصداقی اتم و اکمل (دقیق‌العاملی، ۱۴۲۸: ۱۵۷)

برخی نیز تطبیق را نوعی تفسیر آیه بر شمرده‌اند و قائلند که جری و تطبیق در چهارچوب تفسیر آیه قرار خواهد گرفت (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۱۲۷) از آنجا که جری و تطبیق، مصادیق آیه را مشخص می‌کند، می‌تواند نوعی تفسیر به شمار آید، زیرا تعیین مصداق نوعی ابهام زدایی و توضیح مقصود آیه است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۲۵/۵۳).

محدث بحرانی در تفسیر خود با اعتقاد به مبانی قرآنی، آیاتی همچون «وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (انعام/۱۹) و «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان/۱) و «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل/۸۹) و تفسیر تعابیری چون «من بلغ»، «العالمین»، «تبیاناً لکل شیء» در آیات مذکور از جاودانگی مفاهیم و معنای آیات قرآن و استمرار آن در همه ازمه و امکانه قائل به مترادف بودن تفسیر با قاعده جری و تطبیق و در چهارچوب تفسیر است و با ذکر احادیثی از امام محمد باقر علیه السلام «منه ما قدمی ومنه ما لم یجی.....» قائل به جریان داشتن تاویل آیات قرآن است.

(بحرانی، ۱۴۱۴: ۱/۵) و ذکر روایت دیگری از آن حضرت «أَنَّ الْقُرْآنَ حَتَّىٰ لَا يَمُوتَ، وَ الْآيَةُ حَيَّةٌ لَا تَمُوتُ، فَلَوْ كَانَتِ الْآيَةُ إِذَا نَزَلَتْ فِي الْأَقْوَامِ مَاتُوا فَمَاتَ الْقُرْآنُ، وَلَكِنْ هِيَ جَارِيَةٌ فِي الْبَاقِينَ - كَمَا جَرَتْ فِي الْمَاضِينَ»، نشان دهنده این است که قرآن در مورد آیندگان مانند گذشتگان جاری است (العیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۲۰). این روایات و امثال آن منقول از صفار

و محدث بحرانی موید و مصرح به قاعده جری و تطبیق است که نکات ذیل را تاکید می‌کند: الف) عدم اختصاص قرآن به زمان و مکان خاص ب) حجت بودن قرآن بر همه انسان ها در هر زمان و مکان ج) تازگی و جریان داشتن قرآن در هر زمان تا قیامت .

با توجه به تعاریف متعددی که از واژه «تأویل» و «جری و تطبیق» ارائه گردید به نظر می‌رسد نسبت منطقی که بین آن دو وجود دارد عموم و خصوص مطلق است به طوری که تأویل اعم از جری و تطبیق است و به طور مطلق نمی‌توان قائل به مترادف یا تباین شد چرا که در تأویل بعضی آیات که به لایه‌های درونی و بطون آیات می‌پردازد که غیر از تعیین مصادیق است و در برخی نیز توجه به معنای ورای ظاهر در تأویل، به معنای نقض معنای ظاهر نیست، بلکه معنای ظاهر گاهی برای رسیدن به معنای تأویلی است و تا تصویری روشن از معنای ظاهر الفاظ وجود نداشته باشد، نمی‌توان به تأویل دست زد. در معنای باطن آیات، با الغای خصوصیت از مورد نزول آیه و با ملاحظه ملاک‌های کلی آن، معنای باطنی که در راستای معنای ظاهری است، کشف می‌شود ولی جری و تطبیق، عبارت است از انطباق همان معنا یا معانی، بر مصادیق خارجی است که وضعیت مشابه مورد نزول را دارد (رستمی، ۱۳۸۰ ش: ۱/۱۶۵)

به عبارت دیگر تأویل نسبت به جری و تطبیق معنایی عام دارد و جری و تطبیق جزئی از معنای این مفاهیم است. بدین گونه روایات «بطن» نیز نوعی از «جری و تطبیق» محسوب می‌شود، از این جهت که روایات بطن فرآیند توسعه معنایی لفظ و انطباق بر مصادیق غیر ظاهر است (شاکری، ۱۳۷۶ ش: ۳۱۴)

۷. دلایل و منابع منهج تأویلی محدث بحرانی در البرهان

منهج در اصطلاح تفسیری همان روش شناسی و شناخت رویکرد و راه و روش مفسر در تفسیر قرآن است. (علوی مهر، ۱۳۹۱ ش: ۲۶) در تفسیر روایی البرهان، محدث بحرانی با توجه به گرایش حدیثی، تفسیر خود را بر مبنای روایات اهل بیت (ع) قرار داده و مراد از منهج تأویلی تفسیر البرهان، روش یا رویکردی است که محدث بحرانی بر پایه آن در رسیدن به فهم مراد آیات یا بطون و مصادیق آیات تلاش می‌کند. منابع تفسیر و روایات وی در کتاب البرهان منابع حدیثی و تفسیری امامیه است و از منابعی تفسیری همچون تفسیر عیاشی، قمی و ابن ماهیار و منابع حدیثی مشایخ ثلاثه، کلینی، شیخ صدوق و طوسی استفاده کرده است.

باید توجه داشت که در یک تقسیم بندی روایات تفسیری حضرات معصومین (علیهم



السلام) از نظر رویکرد در سه بخش نقلی، تفسیری و تأویلی و هر بخش نیز حاوی زیر مجموعه و اقسام خاص خود قابل تقسیم است (وحدتی شییری، ۱۳۹۲: ۱۵/۱۸۰).

۱. روایات با رویکرد نقلی: یعنی روایاتی که ماهیت اصلی آن، نقل است (نقل از سنت، تاریخ و راویان شاهد بر نزول و...) اقسام این دسته از روایات عبارت اند از: ۱. روایات لغوی، شامل روایات بیان معانی واژگان و الفاظ قرآن ۲. روایات فضای نزول شامل (روایات سبب نزول و وقایع فضای نزول) ۳. روایات اخبار غیبی شامل (روایات بیان اخبار گذشتگان و اخبار آیندگان)

۲. روایات با رویکرد تفسیری و تحلیلی: یعنی روایاتی که علی الظاهر، نیاز به تأمل و اجتهاد دارند و ذکر آن‌ها از جانب اهل بیت (علیهم السلام) بر اساس نوعی از علم خاص آنان است. ۱. روایات تبیینی: شامل روایات (تفسیر ظاهر، مبین آیات مجمل، مختص آیات عام، مقید آیات مطلق) ۲. روایات تمثیلی

۳. روایات با رویکرد تأویلی: یعنی روایاتی که بیانگر بطون آیات است و به صورت عادی و بر اساس تفسیر ظاهر، بدست نیامده است که همگان توانایی فهم آن را ندارند و علم آن، ویژه راسخان در علم است (آل عمران ۷/) این نوع روایات نیز اقسامی دارد، شامل روایات (جری و تطبیق مبتنی بر بیان مصداق، توسعه مفهومی و بیان معانی باطنی آیات) است.

محدث بحرانی با توجه به مقدمه و ابواب شانزده گانه تفسیر البرهان و متون روایات تفسیری و تأویلی قائل به وجود تأویل و بطن برای آیات قرآن کریم است. یعنی در ورای الفاظ و معانی ظاهری آیات قرآن کریم حقیقتی وجود دارد و کاربرد الفاظ در ارتباط با آن صرفاً جهت نزدیکی به اذهان است و تأویل به نوعی بازگرداندن آن به حقیقت آن چیز است. این حقیقت همان باطن و درون مایه آیات قرآن کریم است.

محدث بحرانی روایات فراوانی در تایید سخن خود در مقدمه البرهان ذکر می کند. از نظر او پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) تنها مصداق «راسخون فی العلم» هستند که عالم به تأویل و بطن قرآن هستند. (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۵/۱) یعنی وقتی برای آیات قرآن بطونی در نظر گرفتیم، روایات معصومین (ع) این بطون را تبیین خواهند کرد و روایات تأویلی چنین کارکردی در خصوص آیات قرآن کریم دارند.

به عبارت دیگر محدث بحرانی معتقد است که در تفسیر آیات قرآن کریم، سطوحی از قرآن هست که به باطن آن مربوط می شود از حد محاورات عرفی بیرون و غیر قابل درک

عادی برای غیر معصوم است. (نجارزادگان، ۱۳۸۷ش: ۲۷) و نباید صرفاً به معنای ظاهری آیات توجه کرد، بلکه آنچه اهمیت دارد باطنی است که هر آیه دارد و مسلّم آن که عقول معمولی انسان‌ها نمی‌توانند به این حقیقت باطنی دست یابند و برای درک آن مطابق آیه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران/ ۷) باید به راسخون فی العلم که حضرات معصومین (علیهم السلام) هستند مراجعه نمود. لذا وی با توجه به این اعتقاد در تفسیر البرهان به روایات و احادیث اهل بیت (ع) روی آورده است.

مؤلف البرهان در مقدمه تفسیر خود بابی به عنوان «باب فی انّ القرآن له ظهر و بطن و ...» دارد که نشانه رویکرد و منهج وی به بطون و وجود لایه‌های معنایی آیات قرآن کریم است. برای نمونه دو روایتی را که ایشان در مقدمه تفسیر به آن استناد نموده است را به عنوان شاهد مثال ذکر خواهد شد:

۱. عَنْ جَابِرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ شَيْءٍ فِي التَّفْسِيرِ الْقُرْآنِ فَأَجَابَنِي ... يَا جَابِرُ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَ لِلْبَطْنِ بَطْنًا وَ ظَهْرًا وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۴۶/۱)

۲. عَنْ جَابِرٍ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا جَابِرُ إِنَّ الْقُرْآنَ بَطْنًا وَ لِلْبَطْنِ ظَهْرًا مَا يَعْنِي ...؟ فَقَالَ: ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ ... (همان: ۴۶/۱)

محدث بحرانی با این رویکرد و منهج تأویلی اقدام به جمع‌آوری روایات تأویلی قرآن نموده است. وی با این رویکرد تنها حضرت رسول اکرم صلی الله علیه وآله و اهل بیت (علیهم السلام) را شایسته تفسیر و تأویل آیات قرآن کریم می‌داند و تفسیر غیر معصوم از قرآن را نوعی تفسیر به رأی می‌پندارد. (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۵/۱) وی آنچه را در تفسیر و تأویل از غیر ائمه (علیهم السلام) نقل شود ظلمت می‌داند و می‌نویسد: «در دسترس مردم این زمان، تفاسیری است که از معصومان (علیهم السلام) گرفته شده است و عجیب است که علمای معانی و بیان خواسته‌اند با تکیه بر قواعد این علم، قرآن را فهم کنند در حالی که این قواعد از غیر اهل بیت (علیهم السلام) اخذ شود جز گمراهی چیزی نخواهد بود. (همان: ۶/۱)

وی با طرح دو عنوان «باب فی انّ القرآن لم یجمعه كما انزل الا الائمة (ع) و عندهم تأویل» و «باب فی ما عنی به الائمة (علیهم السلام) فی القرآن»، تنها مرجع درک و فهم تأویلات قرآن معصومین (ع) می‌داند.

از این رو محدث بحرانی ضمن تحسین و تمجید تفسیر خود که کافی، شافی و حجت زمان است در ادامه بیان می‌کند «اذ هو مأخوذ من تأویل اهل التنزیل و التأویل، الذین نزل



الوحي في دارهم عن جبرئيل عن الجليل، اهل بيت الرحمه و منبع العلم و الحكمة صلى الله عليهم اجمعين» (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۱/۵) این ستایش و تحسین تفسیر خود به این دلیل است که این تفسیر برگرفته از کلام اهل بیت (علیهم السلام) که اهل تنزیل و تأویل هستند و وحی در بیوت آن‌ها نزول پیدا کرده است و آنان منبع علم و حکمت هستند.

در منهج تأویلی تفسیر البرهان اصول و قواعدی حکمفرا است که با دقت و تأمل در گزینش منابع مکتوب روایی، انتخاب راویان، گزینش روایات موضوعی برگزیدن عنوان برای روایات در مقدمه تفسیر و روایات مندرج در متن تفسیر می‌توان آن‌ها را استخراج و تبیین کرد که از جمله آن اصل و قاعده «جری و تطبیق» است. چنین رویکردی در تفسیر قرآن، در حقیقت با توجه به دو نکته امکان استناد دارد. اولاً قرآن کتابی فرازمانی و فرامکانی است و ثانیاً بر اساس یک قاعده اصولی که برخاسته از قواعد زبانی است که از آن به اصطلاح، الغای خصوصیت نام می‌برند. در واقع جری و تطبیق به معنای الغای خصوصیت از مورد نزول آیه و تطبیق آن بر غیر نزول است. و این گستره و شمول آیات و انطباق آن‌ها در بستر زمان بر مصادیق جدید به قاعده «جری و تطبیق» اشتهار دارد و برگرفته از آموزه‌های اهل بیت (ع) است.

اینکه برخی محققین قائلند که این اصطلاح و قاعده را اولین بار علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان بکار برده است به نظر می‌رسد صحیح نمی‌باشد چرا که خود علامه طباطبایی (ره) در این خصوص می‌نویسد: «این را هم باید دانست، که کلمه جری (تطبیق کلی بر مصداق)، که ما در این کتاب از آن بسیار نام می‌بریم، اصطلاحی است که از کلمات اهل بیت (ع) گرفته‌ایم» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۱/۶۶). ایشان بعد از نقل چند روایت بعنوان شاهد مثال بیان می‌کنند: «این خود سلیقه ائمه اهل بیت (ع) است، که همواره یک آیه از قرآن را بر هر موردی که قابل انطباق با آن باشد تطبیق می‌کنند، هر چند که اصلاً ربطی بمورد نزول آیه نداشته باشد، عقل هم همین سلیقه و روش را صحیح می‌داند، برای اینکه قرآن بمنظور هدایت همه انسانها، در همه ادوار نازل شده، تا آنان را بسوی آنچه باید بدان معتقد باشند، و آنچه باید بدان متخلق گردند، و آنچه که باید عمل کنند، هدایت کند، چون معارف نظری قرآن مختص به یک عصر خاص، و یک حال مخصوص نیست، آنچه را قرآن فضیلت خوانده، در همه ادوار بشریت فضیلت است، و آنچه را ذیلت و ناپسند شمرده، همیشه ناپسند و زشت است، و آنچه را که از احکام عملی تشریح نموده، نه مخصوص به عصر نزول است، و نه به اشخاص آن عصر، بلکه تشریحی است عمومی و جهانی و ابدی.» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۱/۶۷) وی با این بیان معتقد است که اصطلاح و

قاعده را از روایات اهل بیت علیهم السلام الهام گرفته است.

با این توضیح اگر چه در تفسیر البرهان نیز هر چند به صراحت از این اصطلاح، ذکری به میان نیامده است، ولی با دقت در روایات می‌توان گفت که قاعده «جری و تطبیق» از جمله قواعد مورد کاربرد در این تفسیر است؛ زیرا محدث بحرانی در ابواب مقدمه تفسیر، بابی را به عنوان «ایاک اعنی و اسمعی یا جاره» به عنوان قاعده مسلم به کار برده است، بنابراین به نظر می‌رسد با مذاقه در روایات تفسیر البرهان می‌توان این قاعده را به عنوان اصل مسلم و پذیرفته شده در منهج تاویلی محدث بحرانی نام برد و علامه طباطبایی به اذعان خود این قاعده را از روایات تفاسیر روایی اقتباس کرده است.

۸. نمونه‌هایی از جری و تطبیق در تفسیر البرهان

درباره اصطلاح و قاعده «جری و تطبیق» باید نگاه عمیق‌تری داشت و کاربرد «جری» که از روایت‌ها بر گرفته شده، با ذکر موارد کاربرد آن، نشان می‌دهد که جری یافتن مصداق‌های عام نیست. اگرچه تطبیق، یافتن مصداق‌های عام و مطلق است ولی جری، همواره چنین کاربردی ندارد. جری در واقع بار کردن حکم موارد خاص به موارد مشابه است. قرینه‌هایی زبانی وجود دارد که آیه و یا آیه‌ها درباره حوادث و اشخاص خاص نازل شده‌اند، اما به رغم این، می‌توان درباره دیگران هم به کار برد یعنی حکم آن‌ها درباره موارد مشابه جاری است. در این صورت هر چند تطبیق صورت گرفته، اما تطبیق نه از باب کلی و عام و مطلق بر مصداق، بلکه تطبیق مشابه به حکم مشابه است. (مرادی، ۱۳۹۵: ش: ۱۵۵)

تطبیق‌های متداول را، با توجه به مصداقشان به چند دسته می‌توان تقسیم کرد. گاه به مصداق آشکار آیه اشاره دارند مانند روایت سلام بن مستنیر ذیل آیه ۱۰۸ سوره یوسف ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ از قول امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْأَوْصِيَاءِ مِنْ بَعْدِهِمَا (ع)» (بحرانی، ۱۴۱۴: ق: ۳/۲۱۴) نمونه یک تطبیق روشن و آشکار است. گاه ناظر به فرد برترند که بسیاری از تطبیق‌های صورت گرفته در تبیین شان و منزلت اهل بیت علیهم السلام، نمونه‌های تطبیق بر فرد برترند. مانند روایت امام باقر علیه السلام ذیل آیه ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ فرمود: «قَالَ: أَنْزِلَتْ فِي عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (عیاشی، ۱۳۸۰: ق: ۱۴۸: ۱) گونه دیگر تطبیق، ارائه مصداق انحصاری است. ظاهر برخی آیات عام و مطلق است؛ اما مراد و مقصود اصلی آیه، خاص است. برای نمونه آیه ولایت، آیه تطهیر و آیه مودت است که منحصرًا حضرت علی و اهل بیت علیهم السلام مصداق آن هستند. (مسعودی، ۱۳۹۵: ش: ۶۱)



با توجه به این توضیحات نمونه آیاتی با ذکر روایات تاویلی و با تحلیل و تکیه بر قاعده «جری و تطبیق» در تفسیر البرهان ارائه می‌گردد.

۱. آیه «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ» (یونس/ ۴۷)

«برای هر امتی، رسولی است، هنگامی که رسولشان به سوی آنان بیاید، به عدالت در میان آن‌ها داوری شود.»

محدث بحرانی روایتی از امام باقر (علیه السلام) به نقل از تفسیر عیاشی می‌آورد که: «الْعِيَّاشِيُّ: عَنْ جَابِرٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ: لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ، قَالَ: «تَفْسِيرُهَا بِالْبَاطِنِ: أَنَّ لِكُلِّ قَرْنٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ رَسُولًا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ يَخْرُجُ إِلَى الْقَرْنِ الَّذِي هُوَ إِلَيْهِمْ رَسُولٌ، وَهُمْ الْأَوْلِيَاءُ، وَ هُمْ الرُّسُلُ».. «حضرت باقر علیه السلام فرمود: باطن آیه این است که برای هر گروهی از امت، رسولی از آل محمد صلی الله علیه و آله ظهور می‌کند، اینان رسولان اند که در آیه آمده و اینان اولیای الهی هستند» (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۳/ ۳۲)

در این آیه هر چند کاربرد رسول در اصطلاح قرآنی به شخص برگزیده از سوی خداوند که برای انجام رسالتش وحی دریافت می‌کند بکار می‌رود، اما از آنجایی که در قرآن معنای لغوی الفاظ مبنا قرار دارد و حیثیت و شأن امام، همان شأن رسول الهی در دعوت و تبلیغ دین است، مراد از «رسول» در این آیه همان معنای لغوی آن می‌باشد که شامل ائمه اطهار علیهم السلام نیز می‌شود. با توجه به گونه‌های تطبیق، تعیین مصداق دیگر حضرت از واژه عام «رسول»، تعبیر «رسولاً من آل محمد» است که همان کاربرد قاعده «جری و تطبیق» و تعیین مصداق روشن و آشکار لفظ عام «رسول» است که توسط امام باقر علیه السلام نقل شده است. علامه مجلسی (ره) در توضیح این حدیث می‌نویسد: «لعله علی تأویل الباطن المراد بالرسول معناه اللغوی ليشمل الإمام»، شاید [واژه رسول] تاویل بر باطن شود و مراد از «رسول» معنای لغوی آن باشد تا شامل امام نیز شود. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۰۷/ ۲۴)

۲. آیه «إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (اعراف/ ۱۲۸)

«زمین از آن خداست؛ آن را به هر کس از بندگانش که بخواهد می‌دهد؛ و فرجام [نیک] برای پرهیزگاران است.»

توضیح اینکه در سیاق آیات مربوط به قوم بنی اسرائیل است که حضرت موسی (علیه السلام) به قوم خود توصیه می‌کند محدث بحرانی روایتی از امام باقر (علیه السلام) از

کافی نقل می کند که: «خَالِدِ الْكَاذِبِي، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: «وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أَنَا وَأَهْلُ بَيْتِي الَّذِينَ أَوْرَثْنَا الْأَرْضَ، وَنَحْنُ الْمُتَّقُونَ، وَالْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا، فَمَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَعَمَرَهَا فَلْيُؤَدِّ خَرَجَهَا لِلْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، وَلَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا حَتَّى يَظْهَرَ الْقَائِمُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) مِنْ أَهْلِ بَيْتِي بِالسَّيْفِ فَيَحْوِيهَا وَيَحُوزَهَا وَيَمْنَعَهَا، وَيُخْرِجَهُمْ مِنْهَا...»

من و اهل بیتم کسانی هستیم که خداوند زمین را برای ما به ارث گذاشته است و ما متقین هستیم و کل زمین از آن ماست و هر احدی از مسلمین زمینی را آباد و احیا نماید پس باید خراج و مالیات آن را به امام معصوم که از اهل بیت من است بپردازد تا زمانی که امام قائم (عج) قیام نماید..... (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۲/ ۵۷۰)

در واقع حکم عامی در این آیه مطرح شده که خداوند کل زمین را میراث و مالکیت عباد الله و متقین هر امتی قرار خواهد داد که بر اساس قاعده جری و تطبیق در روایت مذکور امام معصوم و اهل بیت علیهم السلام بعنوان، مصداق اتم و اکمل بر آنها جاری خواهد بود.

۳. آیه ﴿... وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَ مِمَّا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مائده/ ۳۲)

«هر کس کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است.»

در روایتی از امام صادق (علیه السلام) از تفسیر آیه پرسیده شد حضرت در تفسیر تأویلی آیه می فرماید: «قَالَ: «مَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدًى فَقَدْ أَحْيَاهَا، وَمَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ هُدًى إِلَى ضَلَالَةٍ فَقَدْ قَتَلَهَا.»»

«کسی که فردی را از گمراهی خارج و هدایت کند مثل این است که او را زنده و احیاء کرده است و کسی که فردی را از مسیر هدایت به ضلالت و گمراهی سوق دهد او را در واقع کشته و میرانده است.» (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۲/ ۲۸۳)

در روایت دیگری فضیل بن یسار از امام باقر (علیه السلام) درباره آیه ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَ مِمَّا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مائده/ ۳۲) پرسید، حضرت در پاسخ فرمود: «قَالَ: «مِنْ حَرَقٍ أَوْ غَرَقٍ»». قُلْتُ: فَمَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدًى؟». یعنی هر کسی، فردی را از سوختن یا غرق شدن نجات دهد در واقع آن شخص را زنده و احیاء کرده است. سپس فضیل پرسید؟ آیا اگر کسی از گمراهی و ضلالت به راه راست هدایت شود، این احیاء و زنده کردن او نیست؟ حضرت در پاسخ فرمود: «قَالَ: «ذَلِكَ تَأْوِيلُهَا الْأَعْظَمُ»» (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۲/ ۲۸۲)

در حدیث دیگری ابا بصیر از امام محمد باقر علیه السلام نقل نموده «قَالَ سَأَلْتُهُ «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَ مِمَّا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» قَالَ: «مَنْ اسْتَخْرَجَهَا مِنَ الْكُفْرِ إِلَى الْإِيمَانِ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱/ ۳۱۳)



یعنی در این روایتها تأویل «احیا» بر هدایت و خروج از ضلالت، تاویل اعظم یاد شده و بر اساس قاعده جری و تطبیق واژه «احیا» تاویل به مسئله «هدایت شخص گمراه» و «خروج از کفر به ایمان» و واژه «قتل» تاویل به «ضلالت شخص هدایت شده» تعبیر شده است.

۴. آیه شریفه ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُدُورَهُمْ وَلِيَطَّوَفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (الحج/ ۲۹)

«باید آلودگی خود را بزدایند و نذرهایشان را ادا کنند و بر گرد خانه کهن طواف کنند.»

روایت ذریح محاربی است که از حضرت صادق (ع) درباره این آیه شریفه پرسید. امام صادق (ع) در پاسخ فرمود: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ لقای با امام (علیه السلام) است و مراد از ﴿وَلِيُوفُوا نُدُورَهُمْ﴾ مناسک حج است. سپس عبدالله بن سنان نزد امام صادق علیه السلام شرفیاب می شود و درباره همین آیه می پرسد آن حضرت ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ را این گونه معنا کرد: «اخذ الشارب و قص الاظفار و ما اشبه ذلك»، کوتاه کردن سیل و گرفتن ناخن ها و مانند آن است. آنگاه عبدالله بن سنان به امام صادق علیه السلام گفت: ذریح محاربی از شما در تفسیر ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾ زیارت و لقای امام علیه السلام را نقل کرده است. در حالیکه به من به گونه ای دیگر پاسخ فرمودید امام صادق علیه السلام فرمود: «صَدَقَ ذَرِيحٌ، وَ صَدَقَتْ، إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا، وَ مَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيحٌ؟»

این روایت نیز بر مبنای قاعده جری و تطبیق، مصداق دیگری از آیه بحث ملاقات با امام و پذیرش ولایت اوست که باعث رفع آلودگی های روحی انسان می گردد. «بمواالاتكم عَلَّمْنَا معالمَ دِينِنَا وَ اصْلَحَ مَا كَانَ فَسَدَ مِنْ دُنْيَانَا» و «وَمَا حَصَّنَا بِهِ مِنْ وَايَتِكُمْ طَيْبًا لَخَلَقْنَا وَ طَهَّرْنَا لِأَنْفُسِنَا وَ تَرْكِيَّةً لَنَا» (قمی، ۱۳۷۶: ۹۰۱)

۵. آیه شریفه ﴿...أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (بقره/ ۸۷)

«...پس چرا هر گاه پیامبر چیزی را خوشایند شما نبود برایتان آورد، کبر ورزیدید؟ گروهی را دروغگو و گروهی را کشتید»

محدث بحرانی به نقل از تفسیر عیاشی روایتی را از امام محمد باقر (علیه السلام) ذیل آیه فوق بیان نموده است که حضرت فرمود: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: «ذَلِكَ مِثْلُ مُوسَى وَ الرَّسُلِ مِنْ بَعْدِهِ وَ عِيسَى (صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ)، ضَرَبَ مِثْلًا لِأُمَّةٍ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ)، فَقَالَ اللَّهُ لَهُمْ: فَإِنْ جَاءَكُمْ مُحَمَّدٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ بِمُؤَالَاتِهِ عَلَيَّ اسْتَكْبَرْتُمْ؛ فَفَرِيقًا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ كَذَّبْتُمْ، وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ، فَذَلِكَ تَفْسِيرُهَا فِي الْبَاطِنِ» (بحرانی، ۲۷۱/۱)

یعنی تمام حوادث و وقایع امت‌های حضرت موسی و پیامبران بعد از او همچنان حضرت عیسی (علیه السلام) در این امت حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) ساری و جاری است و این‌که فرموده هر گاه پیامبر چیزی را که خوشایند شما نیست برای شما آورد منظور همان ولایت حضرت امیر المؤمنین (ع) که مشرکین و منافقین بر او کبر ورزیدند که در ادامه روایت حضرت امام باقر علیه السلام می‌فرماید که این تفسیر باطن آیه می‌باشد که بر اساس قاعده «جری و تطبیق» جاری و ساری بودن قرآن را می‌رساند.

در روایت دیگری ذیل همین آیه در البرهان از امام حسن عسکری علیه السلام آمده: «فَقَالَ: أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ فَآخَذْتُمْ عُهُودَكُمْ وَمَوَآثِقَكُمْ بِمَا لَا تُحِبُّونَ: مَنْ بَدَّلَ الطَّاعَةَ لِأَوْلِيَاءِهِ [لِأَوْلِيَاءِ] اللَّهِ الْأَفْضَلِينَ وَعِبَادِهِ الْمُتَنَجِّبِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، لَمَّا قَالُوا لَكُمْ، كَمَا آذَاهُ إِلَيْكُمْ أَسْلَافُكُمْ الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ: إِنَّ وَاوَايَةَ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ هِيَ الْغَرَضُ الْأَقْصَى وَالْمَرَادُ الْأَفْضَلُ...»

یعنی از آنها عهد و پیمانی از آنچه دوست نداشتند گرفته شد که همان اطاعت از اولیاء افضلین و بهترین بندگان خدا حضرت محمد صلی الله علیه وآله و اهل بیت اوست و ولایت اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله غرض اصلی و برترین مراد آیه است که این معنا جز با قواعد تائیلی بر مبنای جری و تطبیق میسر نخواهد بود.

۶. آیه شریفه «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد/۷)، «و آنان که کافر شده‌اند می‌گویند: چرا نشانه‌ای آشکار از طرف پروردگارش بر او نازل نشده است؟ [ای پیامبر] تو فقط هشدار دهنده‌ای و برای هر قومی رهبر و هدایت کننده‌ای است.»

محدث بحرانی به نقل از شیخ صدوق علیه الرحمه روایتی را از امام حسن (علیه السلام) می‌فرماید: «حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) روزی خطبه‌ای خواند و بعد از حمد و ثنا و بیان حدیث ثقلین فرمود که هیچ گاه زمین از حجت خدا خالی نمی‌ماند و گرنه زمین اهلش را به درون خود می‌بلعد در ادامه روایت حضرت می‌فرماید: «قَالَ: يَا حَسَنُ، إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ فَأَنَا الْمُنذِرُ، وَعَلِيٌّ الْهَادِي» (بحرانی، ۳ / ۲۲۷)

در روایت دیگری از ابا بصیر از حضرت صادق علیه السلام ذیل آیه فوق می‌گوید: «فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْمُنذِرُ وَعَلِيٌّ الْهَادِي يَا أَبَا مُحَمَّدٍ هَلْ مِنْ هَادٍ الْيَوْمَ قَالَ قُلْتُ بَلَى جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا زَالَ فِيكُمْ هَادٍ مِنْ بَعْدِ هَادٍ حَتَّى دَفَعْتُ إِلَيْكَ فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ لَوْ كَانَتْ إِذَا نَزَلَتْ آيَةٌ عَلَى رَجُلٍ ثُمَّ مَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتِ الْآيَةُ وَمَاتَ الْكِتَابُ وَلِكِنَّهُ حَتَّى يَجْرِيَ فِيمَنْ بَقِيَ كَمَا



جَرَى فِيمَنْ مَضَى» (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۱/ ۲۳۶)

ابا بصیر می گوید به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: «منظور از آیه: **إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** چیست؟» فرمود: «رسول خدا (صلی الله علیه و آله) انذاردهنده و علی (علیه السلام) هدایتگر است. اما ای ابومحمّد! به من بگو آیا هم اکنون هدایتگری هست؟» عرض کردم: «فدایت شوم، آری! همیشه از میان شما اهل بیت (هدایتگری و نوری وجود داشته تا به شما [امام صادق (علیه السلام)] رسیده است». امام (علیه السلام) فرمود: «ای ابومحمّد! خداوند تو را رحمت کند، اگر چنین بود که چون آیه ای بر مردی نازل می شود، با رخت برپستن آن مرد، آن آیه نیز از میان برود، کتاب [خدا]، از میان می رفت. اما اینک کتاب، زنده است و در میان آنان که پس از این خواهند آمد، جاری خواهد بود، همان طور که در میان کسانی که تاکنون بوده اند، جاری و نافذ بوده است.»

همچنان که ملاحظه می کنیم در این روایتها ذیل آیه حضرات معصومین علیهم السلام بر اساس قاعده جری و تطبیق مصداق لفظ عام «منذر» را حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله تاویل می نمایند و لفظ عام «هادی» را حضرت علی علیه السلام و اوصیاء و جانشینان حضرت بیان می کنند و در انتهای روایت با اشاره به قاعده «جری و تطبیق» جاری و ساری و زنده بودن قرآن را متذکر می گردد.

علمای اهل تسنن نیز در احادیث متعددی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام و ابن عباس نقل کرده اند که در این آیه مقصود از «منذر» پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله. منظور از «هادی» امام علی علیه السلام است. (۱. ر. ک: تفسیر فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۷/ ۱۴؛ تفسیر ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۴/ ۳۷۲؛ تفسیر طبری، ۱۳۵۶ش: ۱۳/ ۷۲؛ الدر المنثور، ۱۴۰۴ق: ۴/ ۴۵؛ شواهد التنزیل، ۱۴۱۱ق: ۱/ ۳۸۱ و ۳۹۵)

۷. آیه شریفه **«فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ»** (عبس/ ۲۴)؛ «پس انسان باید به خوراک خود بنگرد»

محدث بحرانی در البرهان با سلسله سند از حضرت امام باقر (علیه السلام) نقل می کند: **«عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ، قَالَ: «عِلْمُهُ الَّذِي يَأْخُذُهُ عَمَّنْ يَأْخُذُهُ»** زید الشحام از حضرت امام باقر علیه السلام پرسید که طعام در این آیه به چه معناست؟ حضرت فرمود: **«قَالَ: «عِلْمُهُ الَّذِي يَأْخُذُهُ عَمَّنْ يَأْخُذُهُ»** یعنی انسان دقت نماید که علمش را از چه کسی می گیرد (بحرانی، ۱۴۱۵: ۵/

مشابه همین روایت در منابع حدیثی دیگر نقل شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۴۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۷/۶۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۷/۳۱۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق: ۱/۲۲۰)، با دقت و تأمل در این روایت، ارتباط بین علم و طعام را می‌توان دریافت همان طور که طعام، غذای جسم و بدن انسان است علم، غذای روح و جان و عقل انسان خواهد بود، لذا باید انسان علم را از سرچشمه اصلی اش یعنی اهل بیت علیهم السلام بدست آورد.

۸. آیه شریفه «... وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (الانفال/ ۷۵)

«... و خویشاوندان نسبت به یکدیگر [از دیگران] در کتاب خدا سزاوارترند.»

روایتی از امام صادق (علیه السلام) است که رسیدن هر یک از امامان به مقام امامت، مصداق این آیه و تأویل آن دانسته شده است «... فَكَانَ وُلْدُهُ أَقْرَبَ رَحْمًا إِلَيْهِ مِنْ وُلْدِ أَخِيهِ، وَكَانُوا أَوْلَىٰ بِالْإِمَامَةِ، فَأَخْرَجَتْ هَذِهِ الْآيَةُ وُلْدَ الْحَسَنِ مِنْهَا، فَصَارَتْ الْإِمَامَةَ إِلَى وُلْدِ الْحُسَيْنِ، وَحَكَمَتْ بِهَا الْآيَةُ لَهُمْ، فَهِيَ فِيهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۲/۷۲۲؛ العیاشی، ۱۳۸۰ق: ۲/۷۲)

«... پس رابطه خویشاوندی فرزندانش از فرزندان برادرش نزدیکتر بود و آنان برای امامت شایسته تر بودند. و این آیه فرزندان حسن را از آن امامت خارج کرده است و امامت به فرزندان حسین رسیده است. آیه به امامت آنان حکم کرده است و تا روز قیامت در میان آنان خواهند ماند.»

در روایت دیگری از حضرت امام حسین علیه السلام ذیل آیه ۶ سوره احزاب نقل شده است:

«... قَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ): «لَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ هَذِهِ الْآيَةَ: وَأَوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عَنْ تَأْوِيلِهَا. فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا عَنَىٰ بِهَا غَيْرَكُمْ، وَأَنْتُمْ أَوْلُوا الْأَرْحَامِ، فَإِذَا مِتُّ فَأَبُوكَ عَلِيٌّ أَوْلَىٰ بِي وَبِمَكَانِي، فَإِذَا مَضَىٰ أَبُوكَ فَأَخُوكَ الْحَسَنُ أَوْلَىٰ بِهِ، فَإِذَا مَضَىٰ الْحَسَنُ فَأَنْتَ أَوْلَىٰ بِهِ...» (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۴/۴۱۵)

در این روایت امام حسین علیه السلام می‌فرماید، از رسول خدا صلی الله علیه و آله در مورد تأویل آیه پرسیدم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: به خدا سوگند او جز شما (اهل بیت) را قصد تفرموده، چرا که شما خویشان من هستید. هنگامی که من از دنیا بروم علی سزاوارترین فرد و جانشین من است. چون پدرت از دنیا برود برادرت حسن سزاوارترین فرد به اوست و»



در روایت دیگر این معنا القاء شده که پیوند به چیزی که خداوند فرمان پیوند آن را داده، پیوند و ارتباط با اهل بیت (علیهم السلام) است « قَالَ مِنْ ذَلِكَ صَلَّةُ الرَّحْمِ، وَغَايَةُ تَأْوِيلِهَا صَلَّتْكَ إِيَّانَا. » (العیاشی، ۱۳۸۰ق: ۲ / ۲۲۸) همچنین است آیه «وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوَصَّلَ» (بقره/ ۲۷) مهم‌ترین و واجب‌ترین رحم، همان ولایت محمد و آل محمد (صلی الله علیه وآله) و ارتباط و پیوند با آن‌ها است.

نتیجه‌گیری

پس از تحلیل منهج تاویلی تفسیر البرهان بر اساس قاعده «جری و تطبیق» و با عنایت به تعریف این قاعده که بین مفسرین و قرآن پژوهان مشهور بوده و برگرفته از آموزه‌های اهل بیت علیهم السلام است و جامع این تعاریف به معنای الغای خصوصیت از مورد نزول آیه و تطبیق آن بر غیر نزول است و نیز باتوجه به ذو وجوه بودن قرآن و مسئله جاودانگی و جهانی بودن آن، علی‌رغم اینکه غالب آیات قرآن بر یک مورد یا واقعه خاص دلالت دارند، می‌توان گفت که قابل انطباق بر همه موارد، مصادیق و وقایعی است که تا روز قیامت دارای همان ملاک، روح و باطن آیه مورد نظر هستند، نتایج و رهیافت ذیل به دست آمد.

۱- به نظر می‌رسد منهج تاویلی محدث بحرانی، براساس یکی از قواعد تاویلی به نام قاعده «جری و تطبیق» با ذکر روایات فراوانی در مقدمه و متون با رویکرد تاویلی به تفسیر آیات قرآن پرداخته است.

۲- با دقت و تأمل در روایات تاویلی تفسیر البرهان و همچنین نحوه چینش و نوع‌گزینش و تبویب آنها در مقدمه، می‌توان به اصل و قاعده «جری و تطبیق» در تفسیر البرهان پی برد.

منابع

- قرآن کریم
- ۱- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق) لسان العرب، بیروت: دار صادر.
 - ۲- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق) قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 - ۳- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ ش) النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
 - ۴- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق) تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 - ۵- ابوترابی، محمود (۱۳۹۶ ش) روش شناسی کتاب البرهان فی تفسیر القرآن، نشریه احسن الحدیث، شماره ۴.
 - ۶- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق) تهذیب اللغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 - ۷- باختری، هاجر (۱۳۹۲ ش) مبانی و روش تفسیر تاویلی در مکتب اهل بیت علیهم السلام، تهران: دانشگاه پیام نور.
 - ۸- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ق) المحاسن، قم: دار الکتب الاسلامیه.
 - ۹- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق) البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
 - ۱۰- حسکانی، عبید الله بن عبدالله (۱۴۱۱ ق) شواهد التنزیل لقواعد التنزیل، تهران: موسسه الطبع و النشر.
 - ۱۱- جرجانی، علی بن محمد (۱۴۰۵ ق) التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
 - ۱۲- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ ق) الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه، بیروت: دار العلم للملایین.
 - ۱۳- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ ش) تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
 - ۱۴- خوشدونی، مهدی (۱۳۹۲ ش) بررسی مبانی سید هاشم بحرانی در البرهان، فصلنامه تخصصی تفسیر، علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۸.
 - ۱۵- دقیق العاملی، معین (۱۴۲۸ ق) الجری و التطبيق عند مفسری الامامیه، قراءه فی المفهوم و الثمرات، رساله الثقلین، شماره ۵۵.
 - ۱۶- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۶ ش) تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۲۵.
 - ۱۷- رضایی کرمانی، محمد علی (۱۳۹۵ ش) روش های به کارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم قرآن، پژوهش های قرآنی، شماره ۳.
 - ۱۸- رستمی، علی اکبر (۱۳۸۰ ش) آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان (ع)، بی جا: کتاب مبین.
 - ۱۹- سلیمی زارع، مصطفی (۱۳۹۲ ش) جایگاه روایات جری و تطبیق در فرایند تفسیر قرآن، پژوهش های قرآنی، شماره ۱۵.
 - ۲۰- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق) تفسیر الدر المنثور، قم: کتابخانه حضرت آیت الله مرعشی نجفی (ره).
 - ۲۱- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶ ش) روش های تأویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 - ۲۲- صفار، محمد بن حسن: ۱۳۶۲ ش: بصائر الدرجات، تحقیق حاج میرزا حسن کوچه باغی، تهران: منشورات الاعلمی.
 - ۲۳- راغب، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق) المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار العلم، الدار الشامیه.
 - ۲۴- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 - ۲۵- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق) جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
 - ۲۶- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
 - ۲۷- طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵ ش) مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی.



- ۲۸- طوسی، محمد بن حسن (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۹- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۳ ش) مبانی و روش های تفسیر القرآن، تهران وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳۰- عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا): تفسیر العیاشی، تحقیق هاشم الرسولی المحلاتی، تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه.
- ۳۱- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (۱۴۱۳ق) المستصفی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳۲- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق) العین، قم: انتشارات هجرت.
- ۳۳- فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۷ش) الصافی فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۴- مجلسی، محمد باقر (بی تا) بحار الانوار، بیروت: لبنان، مؤسسه الوفاء.
- ۳۵- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ ق) تفسیر نور الثقلین، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.
- ۳۶- قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق) بیروت: دار احیاء تراث العربی.
- ۳۷- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش) تفسیر قمی، چ چهارم، قم: دارالکتاب.
- ۳۸- قیوم زاده، محمود (۱۳۹۴ش) مبانی فهم و استنباط معانی باطن قرآن کریم، نشریه پژوهشهای اعتقادی کلامی، شماره ۱۷.
- ۳۹- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق) اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۰- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹ش) تفسر و مفسران، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- ۴۱- مؤدب، رضا (۱۳۹۰ ش) مبانی تفسیر قرآن، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴۲- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۵ ش) تفسیر روایی جامع مبانی، منابع و روش، قم: مؤسسه علمی، فرهنگی دار الحدیث.
- ۴۳- مسعودی صدر، هدیه (۱۳۹۷ش) مبانی کاربرد جری و تطبیق در تفسیر قرآن، فصلنامه مطالعات قرآنی، شماره ۳۴.
- ۴۴- ----- (۱۳۹۵ش) ضوابط "جری و تطبیق" صحیح آیات قرآنی، نشریه حسنا، شماره ۲۸.
- ۴۵- علوی مهر، حسین (۱۳۹۱ ش) روش ها و گرایش های تفسیری، تهران: انتشارات اسوه.
- ۴۶- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق) التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۴۷- مرادی، محمد (۱۳۹۵ش) تاویل در روایت های تفسیری، قم: دانشگاه قرآن و حدیث.
- ۴۸- میبیدی، محمدناصر (۱۳۹۳ش) مبانی تفسیر روایی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۴۹- نورائی، محسن (۱۳۹۰ش) بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق، نشریه آموزه های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۴.
- ۵۰- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۱ش) جری و تطبیق، روش ها و مبانی، نشریه انوار معرفت، شماره.

References

- 1- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram)1414(AH, Lasan al-Arab, Beirut, Dar Sadir
- 2- Ibn Faris, Ahmad bin Faris,)1404(AH, Qom, School of Islamic Studies
- 3- Ibn Athir, Mubarak bin Muhammad) 1367(Al-Nahaye Fi Gharib Hadith and Al-Athar, Qom, Ismailian Press Institute
- 4- Ibn Kathir, Ismail Ibn Umar) 1419(AH Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Beirut, Dar al-Kitab al-Ulamiya.
- 5- Abu Tarabi, Mahmoud) 2016(Methodology of Kitab al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an, Ahsan al-Hadith publication, number 4.
- 6- Azhari, Muhammad bin Ahmad) 1421 (AH Tahdib al-Lagheh, Beirut, Revival of Arab Heritage.
- 7- Bakhtari, Hajar) 2013(principles and methods of interpretation in the school of Ahl al-Bayt, peace be upon her, Tehran, Payam Noor University.
- 8- Barqi, Ahmed bin Muhammad bin Khalid) 1371 (AH, Al-Mahasen, Qom: Dar al-Katb al-Islamiya.
- 9- Bahrani, Seyyed Hashem,)1416(AH, Al-Barhan Fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Ba'ath Foundation.
- 10- Haskani, Obaidullah bin Abdullah,)1411(A.H., Evidences of Al-Tanzil for Al-Tanzil, Tehran, Al-Tabb and Al-Nashar Institute.
- 11- Jurjani, Ali bin Mohammad) 1405(AH, Al-Tarif, Tehran, Nasser Khosrow
- 12- Johri, Ismail bin Hammad) 1407(AH, Sahaha Tajullaghe and Sahaha al-Arabiyyah, Beirut: Dar al-Alam Lalmlayin.
- 13- Javadi Ameli, Abdullah) 1378(Tafsir Tasnim, Qom: Isra'a.
- 14- Khoshdoni, Mahdi) 2013(examination of the foundations of Seyyed Hashem Bahrani in al-Barhan, Tafsir specialized quarterly, Quran and Hadith Sciences, number 18.
- 15- Daqem Al-Amili, Moein,)1428(AH, al-Jari and al-Tatbiq at the al-Mafsari al-Umamiyah, Qiraa fi al-Mahmaf wa al-Thumrat, Risalah al-Saqalin, no. 55.
- 16- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali) 2016(Manifesting the Immortality of the Qur'an in the Principle of Implementation and Implementation, Religious Thought Quarterly, No. 25
- 17- Rezaei Kermani, Mohammad Ali) 2015(methods of applying the rule of Jari and applying it in the field of understanding the Quran, Quranic researches, number 3
- 18- Roštami, Ali Akbar) 1380(pathology and methodology of interpretation of the innocents (peace be upon them), Bija: Kitab Mobin.
- 19- Salimi Zare, Mustafa) 2013(the place of current narrations and adaptation in the process of Qur'anic interpretation, Qur'anic Studies, number 1.
- 20- Siyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr) 1404(AH, Tafsir Al-Dur Al-Manthor, Qom, Hazrat Ayatollah Murashi Najafi's library (RA).
- 21- Shaker, Mohammad Kazem) 1376(Methods of Qur'an Interpretation, Qom: Islamic Propaganda Office.
- 22- Safar, Mohammad bin Hassan) 1362(Basair al-Darraj, research by Haj Mirza Hassan Koche Baghi, Tehran, Al-Alami Publications.



- 23- Ragheb, Hossein bin Muhammad) 1412(AH, al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an, Beirut: Dar al-Alam, al-Dar al-Shamiya.
- 24- Tabatabaei, Muhammad Hossein, 1417(AH, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Community of Teachers.
- 25- Tabari, Muhammad bin Jarir) 1412(AH, Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Dar al-Marafa.
- 26- Tabarsi, Fazl bin Hasan) 1372(Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Nasser Khosrow Publications.
- 27- Tarihi, Fakhruddin) 1375(Majma Al-Baharin, Tehran: Mortazavi bookstore.
- 28- Tousi, Muhammad bin Hassan) Beita(al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- 29- Omid Zanjani, Abbas Ali) 1373(Basics and Methods of Tafsir al-Qur'an, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 30- Ayashi, Muhammad Bin Masoud) Beta(Tafsir al-Ayashi, researched by Hashim al-Rasuli al-Mahlati, Tehran: Al-Maktab Al-Alamiya al-Islamiya.
- 31- Ghazali, Abu Hamed Muhammad bin Muhammad) 1413(A.H., Al-Mustafi, Beirut, Dar al-Kitab al-Ulamiya.
- 32- Farahidi, Khalil bin Ahmad) 1410(AH, Al-Ain, Qom: Hijrat Publications.
- 33- Faiz Kashani, Mohsen) 1377(Al-Safi Fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Dar Al-Katb al-Islamiya.
- 34- Majlisi, Mohammad Baqir) B.T.A.(Bihar Al-Anwar, Beirut: Lebanon, Al-Wafa Institute
- 35- Hawizi's wedding, Abd Ali bin Juma) 1415(AH, Tafsir Nur al-Saqlain, corrected by Seyyed Hashem Rasouli Mahalati, Qom: Ismailian.
- 36- Qurtubi, Muhammad bin Ahmad) 1405(AH, Beirut, Dar Ihya Trahat Arabi.
- 37- Qomi, Ali Ibn Ibrahim) 1363(Tafsir Qomi, fourth chapter, Qom: Dar al-Katab.
- 38- Qayyumzadeh, Mahmoud) 2014(Basics of Understanding and Inferring the Inner Meanings of the Holy Qur'an, Journal of Theological Belief Studies, No. 17.
- 39- Kilini, Muhammad bin Yaqub) 1407 (AH, Usul Kafi, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiya.
- 40- Marafet, Mohammad Hadi) 1379(Tafsir and Mafsaran, Qom: Talmahid Cultural Institute.
- 41- Moadeb, Reza) 1390(Basics of Qur'an Interpretation, Tehran: Tehran University Press.
- 42- Masoudi, Abdul Hadi) 2015(Comprehensive Narrative Interpretation of Basics, Sources and Method, Qom: Dar Al Hadith Scientific and Cultural Institute.
- 43- Masoudi Sadr, Hediha) 2017(Basics of using Jari and Adaptation in Qur'an Tafsir, Qur'anic Studies Quarterly, no34.
- 44-2015, the rules of "implementation and adaptation" of correct Quranic verses, Hasna magazine, number 28.
- 45- Alavi Mehr, Hossein) 2013(methods and tendencies of interpretation, Tehran: Esveh Publications.

- 46- Mustafavi, Hassan) 1430(A.H., Research on the Words of the Holy Qur'an, Beirut, Dar al-Kitab Al-Alamiya.
- 47- Moradi, Mohammad) 2015(Tawil in Tafsir narrations, Qom, University of Qur'an and Hadith.
- 48- Meybodi, Mohammad Nasser) 2013(Basics of Narrative Interpretation, Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications.
- 49- Nourai, Mohsen) 2013(review of the interpretative rule of Jari and its implementation, Quranic teachings publication, Razavi University of Islamic Sciences, number 14.
- 50- Yazdan Panah, Seyyed Yadullah) 2013(implementation and implementation, methods and foundations, Anwar Marafet magazine, no.4



"Quranic Ta'vil": a gateway to horizons of theology of future studies

(Received: 2023/12/05 Accepted: 2024/06/11)

Mohammad Shamsoddini¹, Mohammad Reza Arab Bafrani²

Abstract

The future has always been an attractive topic for humans in such a way that humans have created methods appropriate to the same period in order to know and be aware of it. In the new era, in addition to discovering the future, modern man, by taking himself to the position of a subject, has also attempted to construct and design the future. The knowledge of studying the future (future studies) is a set of methods that this human has produced to discover, image and build the future. In this research, considering the scope of future studies in the three approaches of foresight, forecast, and forefiction, using library and descriptive-analytical research methods, an attempt has been made to infer a theoretical and cognitive foundation for the future issue through the activism of Quranic role models, in order to open a gateway to the theological horizons of future studies. For this purpose, from the study of the behavior of Hazrat-e Khizr and Hazrat-e Yusuf, the concept of Ta'vil has been extracted and analyzed. This research has come to the conclusion that by explaining the concept of Ta'vil in the sense of foreaware, as the foundation of foresight, forecast, and forefiction, and by preparing its specific requirements, it is possible to prepare a theological plan for future studies.

Keywords: Future studies, futurology, theology, interpretation, Ta'vil

1) Corresponding author: Researcher in Faculty of Hazrat-e Vali-e-asr (Future Studies), Ph.D. Candidate in Systems Management, Department of Systems Management, Faculty of Management and Planning, Imam Hossein University, Tehran, Iran. Shams.96@ut.ac.ir

2) Assistant Professor, Department of Future Studies, Faculty of Hazrat-e Vali-e-asr (Future Studies) Imam Hossein University, Tehran, Iran. mabafrani@gmail.com



«تأویل قرآنی»: دروازه‌ای به آفاق الهیات مطالعات آینده (آینده‌پژوهی)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۲)

محمد شمس‌الدینی^۱، محمدرضا عرب بافرانی^۲

چکیده

آینده، همواره برای انسان، موضوع جذابی بوده است به نحوی که انسان برای شناخت و آگاهی از آن، در همه‌ی دوره‌ها، روش‌هایی متناسب با همان دوره را خلق کرده است. در دوره‌ی جدید، علاوه بر کشف آینده، انسان مدرن، با برکشیدن خود به مقام سوژگی، ساخت آینده را نیز متعرض شده است. دانش مطالعه‌ی آینده (آینده‌پژوهی)، مجموعه‌ای از روش‌هایی است که همین انسان، برای کشف، تصویر و ساخت آینده، تولید کرده است. در این پژوهش، با نظر به دامنه‌ی مطالعات آینده در سه رویکرد پیش‌نگری، پیش‌نگاری و پیش‌انگاری، با استفاده از روش پژوهش کتابخانه‌ای و توصیفی-تحلیلی، تلاش شده است تا از میان کنشگری الگوهای قرآنی، بنیادی نظری و شناختی برای مطالعه‌ی آینده، استنباط شود تا دروازه‌ای به آفاق الهیات مطالعات آینده گشوده شود. برای این منظور، از مطالعه‌ی رفتار حضرت خضر علیه‌السلام و حضرت یوسف علیه‌السلام، مفهوم تأویل، بیرون کشیده شده و مورد بررسی قرار گرفته است. این پژوهش به این نتیجه رسیده است که با تبیین مفهوم تأویل به معنای پیش‌آگاهی، به عنوان بنیاد پیش‌نگری، پیش‌نگاری و پیش‌انگاری، و با تدارک ملزومات و مقتضیات خاص آن، می‌توان طرجی الهیاتی برای مطالعات آینده، تدارک کرد.

کلیدواژه‌ها: مطالعات آینده، آینده‌پژوهی، الهیات، تفسیر، تأویل.



(۱) نویسنده مسئول: پژوهشگر پژوهشکده‌ی حضرت ولیعصر عج (آینده‌پژوهی)، دانشگاه جامع امام حسین علیه‌السلام و پژوهشگر دکتری مدیریت سیستم‌ها، دانشکده مدیریت و برنامه‌ریزی، دانشگاه جامع امام حسین علیه‌السلام، تهران، ایران.
(۲) استادیار، گروه آینده‌پژوهی، پژوهشکده‌ی حضرت ولیعصر عج (آینده‌پژوهی)، دانشگاه جامع امام حسین (ع)، تهران، ایران.

۱. مقدمه

آینده، همواره یکی از دغدغه‌ها و مسائل اساسی انسان بوده و همیشه، یکی از میدان‌های اصلی کنجکاوای آدمی، معطوف به آینده بوده است. در دوره‌ی جدید، با درانداختن طرح سوژگی و عاملیت انسان، این کنجکاوای، یک وجه دیگر نیز پیدا کرده است و آن، تصرف، تغییر و ساخت آینده است. از این روی، در مطالعات آینده، هم کشف آینده و هم ساخت آینده، مطمح نظر انسان است. مسئله‌ی جدی این پژوهش این است که چگونه می‌توان با نظر به متن قدسی، بنیادی برای عاملیت انسان در نسبت با ساخت آینده تمهید کرد. لذا این پژوهش، به دنبال گشایش راهی برای درانداختن طرحی در مطالعه‌ی آینده، از نظرگاه قرآن کریم است و به این منظور، یک پرسش اساسی دارد: در میان معارف و مبانی قرآنی، چه مفاهیم و مواردی را می‌توان به عنوان بنیادی معرفتی برای الهیات چارچوب‌های مطالعه‌ی آینده، در همه‌ی عرصه‌های پیش‌نگری، پیش‌نگاری و پیش‌انگاری، تمهید و تدارک کرد؟ لذا این پژوهش، در پی آن است که مبتنی بر یک نمونه‌ی کنش مبتنی بر آینده در ادبیات قرآن، یک بنیاد نظری برای ورود به آفاق الهیات مطالعات آینده و آینده‌پژوهی (هم در وجه کشف آینده، هم در وجه ساخت آینده و هم در وجه تصویر آینده) ارائه کند.

۲. پیشینه پژوهش

در باب نسبت معارف دینی و مطالعات آینده، پژوهش‌های فراوانی از جنبه‌های مختلف و با رویکردهای متنوع انجام شده است که به طور نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد. شاکری اصل در پژوهشی، برای پاسخ به پرسش «آینده‌پژوهی چگونه می‌تواند موجب تعالی دینی شود؟» یا به عبارتی دیگر، «نقش آینده‌پژوهی در تعالی دینی چگونه ممکن باشد؟ با بررسی مبانی نظری پژوهش مشخص، معتقد است که آینده‌پژوهی به عنوان دانشی که از آینده خاطره می‌سازد، می‌تواند آینده‌ای را ترسیم کند که هم اکنون می‌توان آن را تغییر داده یا ثابت نگه داشت. او معتقد است آینده‌پژوهی مبتنی بر روش علمی است و می‌توان با استفاده از این دانش تا حد زیادی در آینده دخل و تصرف کرد. گرچه آینده غیرقابل پیش‌بینی است اما بهره بردن از این علم شاید تنها راه چاره‌ای باشد که بتوان آینده را خلق کرد. در این نقطه، او پای دین را به عرصه کشیده و می‌گوید که دین از این قاعده مستثنا نیست و برای تداوم یک جامعه دینی و زنده نگه داشتن و حفاظت از یک جامعه مهدوی لازم است به فکر آینده بود (شاکری اصل، ۱۴۰۱). می‌احی در پژوهشی، با تأکید بر این نکته که «از جمله موضوعات آینده‌پژوهی که همواره بحث‌انگیز بوده، ارتباط آینده‌پژوهی و اسلام است که در این باره

رویکردهای متعددی وجود دارد» و ارائه‌ی یک دسته‌بندی کلی که برخی معتقدند که دانش سکولار و غربی آینده پژوهی با اسلام منافات دارد و برخی معتقدند، اسلام به طور ذاتی آینده پژوهی را در بر می‌گیرد به این پرسش پرداخته که چگونه می‌توان الگوی تلفیقی-کاربردی از آینده پژوهی، به منظور تعالی جامعه دینی تدوین کرد؟ و نهایتاً یک الگوی تلفیقی از روان شناسی دین و روان شناسی اجتماعی کاربردی، تدوین و پیشنهاد کرده است (میاحی، ۱۴۰۱). ون دن برگ و گانزوروت در پژوهشی، در جستجوی یک پرسپکتیو سیستماتیک از آینده‌ها برای الهیات عملی، با تکیه بر مطالعات آینده (شامل مطالعات پیش‌گویانه در مورد پیش‌نگری و مطالعات طراحی و معماری)، یک مدل روش شناختی را برای الهیات عملی حساس به آینده پیشنهاد کرده‌اند که محتمل، ممکن و مرجح را در نظر می‌گیرد و به سه حالت منتج می‌شود که در آنها الهیات عملی می‌تواند یک جهت‌گیری و گرایش آینده را به کارگیرد: آرمان شهری، پیش‌آگهی-انطباقی، و طراحی-آفرینش (van den Berg & Ganzevoort, ۲۰۱۴).

بریمانی ورنندی با بیان این گزاره که آینده‌نگری، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های شریعت مقدس اسلام است و مهم‌ترین بعد آینده شناسی اسلام و در واقع جلوه‌گری غایت مندی تاریخ و نظریه جامع و کامل «نجات‌گرایانه» دین، «آموزه مهدویت» است، از همین روی وعده الهی در خصوص شکل‌گیری عصر ظهور حضرت ولی عصر (عج) که یکی از آرزوهای دیرینه مسلمانان است، بخشی از آینده جهان و بشریت را تشکیل می‌دهد، دو نتیجه‌ی کلی را ارائه کرده است: آینده پژوهی می‌تواند مباحث و موضوعات راهبردی و استراتژیک را تحت پوشش قرار دهد و با ارزیابی تغییرات و تحولات فرا رو، مسوولیت‌ها و برنامه‌های منتظران را برای رسیدن به جامعه موعود را تبیین و روشن سازد، همچنین تغییرات و تحولات جهانی را در راستای تشکیل حکومت جهانی، مورد سنجش و ارزیابی قرار دهد و موجب شود افراد نقش خود را در زمینه سازی انقلاب جهانی مهدوی (بر اساس رصد کردن تحولات محتمل و ممکن جهانی) بهتر ایفا کنند و در عین حال تصویری روشن و حقیقی، از جامعه مطلوب و مرجح ارائه دهند (بریمانی ورنندی، ۱۴۰۱). برون در پژوهشی با تکیه بر میان‌رشته‌ای بودن و روبه‌گسترش بودن دانش آینده‌پژوهی، به بررسی جایگاه آینده پژوهی اسلامی در آیات قرآنی پرداخته است (برون، ۱۴۰۱).

محمودی در پژوهشی معتقد است از آنجایی که رشد و بالندگی آینده پژوهی در غرب بوده، مبانی و اصول آن نیز از مدرنیته غربی تاثیر پذیرفته و رنگ و بوی اومانستی و سکولار به خود گرفته است. بر این اساس برای بومی سازی آینده پژوهی، باید پالایش جدی در رویکردها و مبانی آن صورت گیرد و از منظر دینی-بخصوص از منظر قرآنی- به آن پرداخته شود.



شناخت رویکردهای آینده شناسانه قرآن و توجه به جایگاه آموزه مهدویت در آن، می تواند کمک شایان توجهی در بومی سازی آینده پژوهی کرده و جنبه های دینی آن را تقویت و یافته های آن را واقعی تر سازد (محمودی، ۱۴۰۱). واعظی و قوام با بررسی آیات قرآن مجید و روایات اهل بیت - علیهم السلام - مدعی شده اند که در اسلام، نگاه به آینده، از اصالت و عمق ویژه ای برخوردار است و با اندیشه و تامل در آیات مربوط به آینده، در می یابیم که آیات و روایات به صورت مکرر، انسان ها را به تفکر، برنامه ریزی و تدبیر برای آینده ای سعادت مند فرا می خواند. آنها معتقدند که قرآن چشم اندازی خیره کننده از آینده ارائه می دهد که در آن، هم هشدار و هم بشارت دیده می شود و از انسان های مطلوب به «متوسمین» تعبیر فرموده است: «ان فی ذلک لآیات للمتوسمین (حجر: ۷۵)». آنها نتیجه گرفته اند که در حقیقت، می توان گفت با توجه به ویژگی هایی که در آیات و روایات برای متوسمین ذکر شده است، این گروه در حقیقت، همان آینده پژوهان هستند (واعظی و قوام، ۱۳۹۴).

علی کرمی و کشاورزی در پژوهشی با بیان این نکته که «علم فقه، بخش عظیمی از هویت خویش را از گذشته می گیرد و این نگاه به گذشته در بعضی مواقع موجب گذشته گرایی و دوری از زمان حال و آینده می شود و فقه را در موضع انفعال قرار می دهد، تلاش کرده اند که عنصر آینده پژوهی را وارد علم فقه کنند تا تصمیم گیران حوزه فقه با تغییرات آینده برخورد پیش دستانه داشته باشند. آنها با این فرض سعی کرده اند که علم میان رشته ای آینده پژوهی را با فقه ترکیب کرده و مفاهیم و روش های آن را به صورت کلی مفهوم سازی و معادل سازی کنند (علی کرمی و کشاورزی، ۱۳۹۳). علویان و حلیمی جلودار در پاسخ به پرسش های «آیا در آموزه های دینی می توان مباحث آینده پژوهی و آینده اندیشی را جستجو کرد؟ و اگر در گستره ی آموزه های دینی، ظرفیت های آینده پژوهی یافت می شود آیات و روایات با آن چگونه مواجه شده است و پیش فرض های آن چیست؟ تکنیک های مورد تأکید اسلام چه مواردی است؟»، با مطالعه، تحلیل و بررسی آیات، روایات و کتب مربوط به این نتیجه رسیده اند که اسلام، در ترسیم وضع مطلوب در آینده، همیشه از وضع موجود بهره جسته است و در آموزه های دینی، برای رسیدن به وضع مطلوب، توجه به همه ی شرایط ضروری به نظر می رسد. لذا پیش فرض هایی چون عدم قطعیت آینده، نقش اراده در تکوین آینده ی بشر، جایگاه امید در فرهنگ اسلامی و... به همراه تکنیک هایی چون سیره ی معصومین، رؤیاهای صادقه و... را به عنوان مهمترین منابع آینده پژوهی توصیه کرده اند (علویان و حلیمی جلودار، ۱۳۹۳: ۱۳۹۳).

نکته ی قابل توجه در این پژوهش ها این است که عمده ی این پژوهش ها، ناظر به غایت و جهت مطالعه ی آینده مهطوف به نظریه ی انتظار و مهدویت، یا تحدید مطالعات آینده با

قواعد دینی و یا کاربرد مطالعات آینده در موضوعات و دانش‌های دینی انجام شده است. آنچه که کمتر به آن پرداخته شده است، تمهید و تدارک بنیادهای نظری و پیشینی مطالعات آینده است که این پژوهش، مترصد این حیطة شده است تا بتواند دروازه‌ای به آفاق الهیات سایبر بگشاید. روشن است که مطالعات متعددی در باب آینده‌ی الهیات در جوامع دینی مختلف، انجام شده است اما آنچه که منظور این پژوهش است، الهیات آینده است.

۳. روش پژوهش

این پژوهش، یک پژوهش کیفی است که به دنبال شناسایی بنیادهای نظری الهیاتی برای پیش‌اندیشی و کنشگری انسان نسبت به آینده در میان رفتار الگوهای قرآنی است. برای این منظور، از روش کتابخانه‌ای توصیفی و تحلیل محتوای کیفی استفاده شده است. این پژوهش، دو گام اصلی دارد مشتمل بر گردآوری اطلاعات و تحلیل اطلاعات. روش پژوهش در گردآوری اطلاعات، روش کتابخانه‌ای بوده است که در نسبت با روش میدانی، به معنای مراجعه به منابع و متون دامنه‌ی موضوع پژوهش است (رادان، ۱۳۹۷: ۴۵). روش توصیفی یا غیرآزمایشی، شامل مجموعه روش‌هایی است که هدف آنها توصیف شرایط یا پدیده‌های مورد بررسی است. این روش، یک روش پژوهش علمی است که برخلاف روش‌های پژوهش آزمایشگاهی، بدون دخالت پژوهشگر در متغیرها، انجام می‌گیرد. در گام تحلیل اطلاعات، روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی بوده است که محتوای به دست آمده در گردآوری، مورد تحلیل قرار گرفت. اساساً تحلیل عبارت است از دست‌یابی به کارکرد واحدهای کوچک‌تر که در درون واحد بزرگ‌تر سامان یافته‌اند. در تحلیل، تأکید روی کارکرد اجزاء است و در واقع تحلیل در مقام پاسخگویی به یک سؤال است: الگوی ساخت (انتخاب و ترکیب) و نقش اجزاء چیست؟ (پاکتچی، ۱۳۸۹: ۱۴۳). کنکاش تحلیلی در سوره قرآن، تحت قواعدی معین است که قواعد تحلیل متن نامیده می‌شوند و بر اساس این قواعد می‌توان موضوع محوری سوره و به تبع آن آیات مهم و مؤثر در انتقال موضوع مشخص را ردیابی نمود که عبارتند از: ۱. توجه به سیاق‌ها و مفهوم مشترك بین آنها؛ ۲. توجه به عناصر درون‌متنی ۳. توجه به عناصر برون‌متنی (حسنی حسین آبادی، نعمتی پیرعلی، آل رسول، و طالب تاش، ۱۴۰۲: ۲۹).

در این پژوهش با استفاده از تحلیل محتوای آیاتی از قرآن که در آنها دلالت‌هایی برای پیش‌اندیشی، پیش‌آگهی و کنشگری معطوف به آینده و تصرف انسان در سیر تکوینی وقایع، وجود دارد (به طور خاص، رفتار حضرت خضر علیه‌السلام و حضرت یوسف علیه‌السلام)، و نیز استفاده از تکنیک‌هایی مانند ریشه‌شناسی و عبارت‌شناسی مفاهیم



و کنار هم گذاشتن آیات قرآن کریم (تفسیر قرآن به قرآن) و مراجعه به مفاهیم نزدیک مانند خبر، نبأ، قضا و قدر، سیاق الهیاتی معطوف به آینده در آیات و قصص مورد نظر، توصیف و تحلیل شده و شواهدی نظری برای مبانی الهیات مطالعات آینده، به دست آمده است.

۴. مبانی نظری

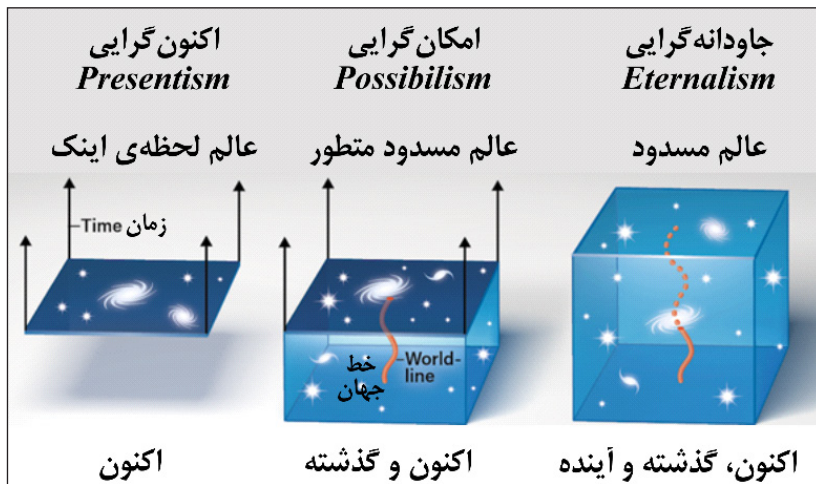
۴-۱. تأویل

تأویل، از آن مفاهیمی است که در میان مفسران و متفکران مکاتب مختلف اسلامی، معانی متعددی برای آن ارائه شده است (اتحاد و حسینی، ۱۴۰۱: ۲۲۴). برخی آن را در نسبت با تفسیر (به معنای برداشت از ظاهر قرآن)، فهم باطن قرآن، معنا کرده‌اند (کبیری راد، حسینی زیدی، و عبادی، ۱۴۰۱: ۶۵). یکی از لوازم فهم معنای تأویل، فهم معنای ریشه‌ی آن و مفاهیم هم‌ریشه‌ی با آن است. ریشه‌ی این واژه، «ا و ل» است که در کتب لغت، به معنای مراجعه و بازگشت (صاحب بن عباد، ۱۳۹۱: ۳۷۷) و قبل از هر چیز (ابن فارس، ۱۳۹۱: ۱۵۹) آمده است. تأویل، به صورت کلی به معانی «تحقق خارجی امور»، «پیامد و عاقبت امور»، «وقوع خارجی واقعیت‌های دنیوی و اخروی»، «تحقق عینی امور در آینده»، «شناخت حوادث آینده» و «دریافت و کشف باطن امور» آمده است و برای هر یک از این معانی، شواهد مشخصی در آیات قرآن کریم، وجود دارد (دسترنج، ۱۳۹۹: ۳۸). تأویل را از نظر علامه طباطبایی ره، حقیقتی واقعی، عینی و والا دانسته‌اند که ممکن نیست در چارچوب واژگان بگنجد و همه‌ی بیانات قرآنی، مستند به چنین پشتوانه‌هایی هستند که خدای متعال برای نزدیک ساختن آنها به فهم بشری، آنها را به نوعی در قالب واژگان و عبارت‌ها در آورده و نسبت آنها به هم، نسبت ظاهر به باطن و شبیه ضرب‌المثل‌هایی است که مراد گوینده را متناسب با فهم شنونده ساخته و به درک او نزدیک و برایش آشکار می‌سازند. بر این اساس، تأویل، حقیقتی خارجی است که معنای کلام به آن تکیه دارد، ولی خود از نوع معانی نیست (مؤدب و دلیر، ۱۳۹۷: ۵۱). تأویل از منظر امام خمینیه، عبارت از بازگرداندن صورت به باطن، قشر به لب و دنیا به آخرت و رسیدن به باطن قرآن است که موکول به خارج شدن از دنیا بوده و رسیدن به آن، مستلزم مجاهدات علمیه و توجه به ظاهر است (ایزدی و عبدالله‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۳).

۴-۲. مطالعه‌ی آینده

آینده، یک مفهوم اعتباری است که در نسبت با مفهوم «زمان»، شکل می‌گیرد و البته زمان نیز خود، شیئیت ذاتی ندارد. اصالت یافتن زمان فیزیکی، نتیجه‌ی اصالت یافتن بشریت

انسان است (اومانیزم) و وقتی که انسان، قطب عالم شد، همه چیز در نسبت با این مرکزیت، تنظیم می‌شود و از جمله زمان. انسان، خود را مرکز زمان می‌داند و بر این مینا، زمان پیش از این مرکز، گذشته است و زمان بعد از این مرکز، آینده و زمانی که او در آن می‌زید، اکنون. نظر به اصالت دادن وجود هر چند مورد از این سه، در فلسفه‌ی زمان، حداقل سه ایدئولوژی کلی در نسبت با تبیین مسئله‌ی زمان، طرح شده است: اکنونگرایی یا پرنزتیسم به معنای اصالت وجود اکنون، امکان‌گرایی یا پاسیویلیسم به معنای اصالت وجود اکنون و گذشته و جاودانه‌گرایی یا اترنالیزم به معنای اصالت وجود گذشته، اکنون و آینده (McTaggart, 1908; Savitt, 2006; Odenwald, 2022). در اکنون‌گرایی، گذشته و آینده وجود ندارند و عالم، فقط از لحظه فعلی اینک، از لحظه‌ی جاری تشکیل شده است. در عالم مسدود متطور، جهان و عالم، در حال تکامل و تطور است، و زمان حال، مرز فضا-زمان است که در آینده گسترش می‌یابد. در جاودانه‌گرایی، گذشته، حال و آینده، همگی در یک جهان مسدود، وجود دارند و ازل تا ابد، ثابت است. این تبیین‌ها، در شکل زیر قابل مشاهده است.



شکل ۱- سه متافیزیک زمان در فلسفه مدرن

می‌توان از نگاهی الهیاتی، لحظه‌ی اکنون را «وقت» دانست که انسان، در وقت، همچون یک زیپ، زمان و مکان را به هم می‌دوزد و هر انسانی را وقتی است خاص. وضعیت آینده، محصول تغییراتی است که در وضعیت اکنون، با توجه به تعریف از مفهوم زمان، روی می‌دهد. مطالعه‌ی آینده، در واقع مطالعه‌ی وضعیت اکنون، تغییرات، و نسبتی است که میان این دو، برقرار می‌شود؛ از این روی، اساس مطالعه‌ی آینده، مطالعه‌ی تغییر



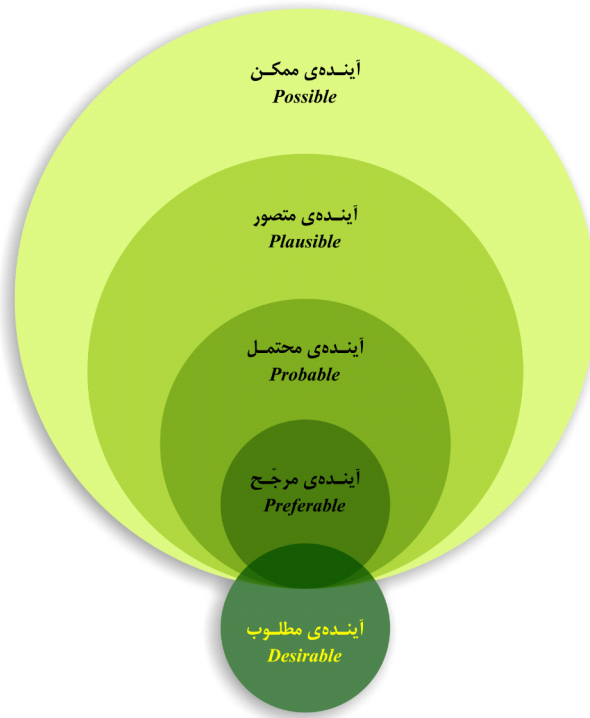
است. همین أنحاء گوناگون مطالعه‌ی تغییر است که منشاء ظهور مکاتب و تکنیک‌های مختلف، مطالعه‌ی آینده است. بسته به اینکه تغییر، در چه افقی، مطالعه شود و یا موضع مطالعه‌کننده، نسبت به تغییر چگونه باشد و یا صرفاً تغییر آفاقی مطالعه شود یا علاوه بر آن، تغییر آنفوسی هم مطالعه شود، نحوه‌ی مطالعه‌ی آینده، فرق می‌کند. منشاء تغییر در نگاه مدرن، با نگاه توحیدی، متفاوت است و همین تفاوت، آینده و مطالعه‌ی آینده در این دو پارادایم را از بنیاد، متمایز می‌کند.



شکل ۲- آینده، محصول تغییر در اکنون: کانون ظهور رویکردهای مختلف مطالعه‌ی آینده

در مطالعات آینده، با توجه به میزان احتمالات و امکان وقوع اتفاقات، از «چند آینده»، صحبت می‌شود. این تقسیم‌بندی انواع آینده، نزد مراکز مطالعاتی و آینده‌پژوهان مختلف، صورت‌های متفاوتی دارد اما در مجموع، می‌توان آینده را به صورت زیر دسته‌بندی نمود که نسبت آنها به هم، در شکل زیر، ارائه شده است:

۱. آینده‌های ممکن: همه‌ی آینده‌هایی که امکان وقوع آنها وجود دارد و در نقطه‌ی مقابل این دسته، آینده‌های ناممکن یا ناینده‌ها (ناینده‌ها) قرار دارند.
۲. آینده‌های متصور یا جایگزین: آینده‌هایی که امکان وقوع آنها وجود دارد و با توجه به وضعیت اکنون، وقوع آنها متصور و منطقی‌تر است.
۳. آینده‌های محتمل: آینده‌هایی که در میان آینده‌های باورپذیر، احتمال وقوع آنها بیشتر است.
۴. آینده‌های مرجح: آینده‌هایی در میان آینده‌های محتمل که وقوع آنها ترجیح داده می‌شود و انسان مایل است، آنها رخ دهند.
۵. آینده‌های مطلوب: آینده‌ای فارغ از آینده‌های پیشین که رخداد آن، مطلوب و خواسته‌ی انسان است.



شکل ۳- نسبت انواع آینده از نظر امکان وقوع

۳-۴. گونه‌شناسی مطالعات آینده

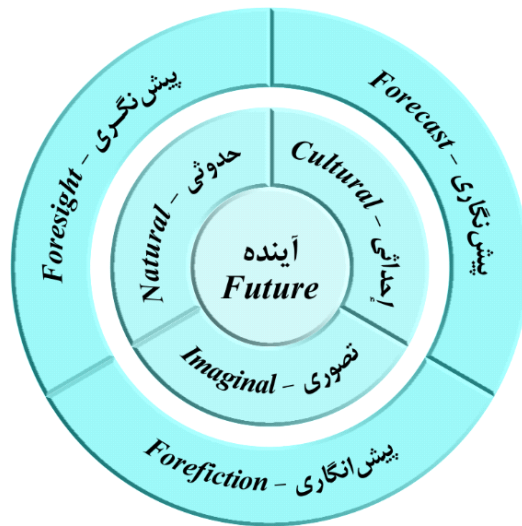
آینده، به لحاظ زمانی، نقطه‌ی مقابل گذشته است، و مطالعه‌ی آینده، نقطه‌ی مقابل مطالعه‌ی تاریخ است. نظر به اینکه آینده، برآیند تغییرات در وضعیت اکنون است و در واقع، وضعیت آینده، محصول گذار وضعیت اکنون از مجرای تغییرات امروز تا آینده است، لذا کیفیت بررسی نحوه‌ی تأثیر و تأثر وضعیت کنونی و تغییرات، منجر به ظهور مکاتب و سبک‌های مختلفی در مطالعات آینده می‌شود که برای درک چارچوب کلی این گونه‌ها و سبک‌ها، تایپولوژی و گونه‌شناسی مطالعات آینده، صورت می‌گیرد. مطالعات متعددی در گونه‌شناسی و طبقه‌بندی روش‌ها و رویکردهای مطالعه‌ی آینده ارائه شده است (Bergman, Karlsson, & Axelsson, 2010; Poli, 2018; Sohail Inayatullah, 2013). گونه‌شناسی را به معنای «دسته‌بندی روش‌های آینده‌پژوهی به صورت استقرایی یا استنتاجی و یا معیارهای مشخص» تعریف کرده‌اند و انواع مختلفی از آن، ارائه شده است (عرب بافرانی و عیوضی، ۱۴۰۰: ۱۰) که در این پژوهش، گونه‌شناسی مورد نظر، به بیانی است که در ادامه خواهد آمد.



در مطالعات آینده، همواره یک سال، به عنوان سال پایه، تعیین می‌شود و به نسبت آن، یک سال دیگر، به عنوان سال هدف، یعنی سالی که آینده در آن افق، مطالعه می‌شود، در نظر گرفته می‌شود. در مطالعات آینده، تکیه بر یک تکنیک یا روش، نگاه جامعی از آینده را به دست نمی‌دهد و لذا برای تحقق نگاه جامع و همه جانبه، معمولاً از دو یا چند روش، با توجه به خصوصیات حوزه‌ی مورد مطالعه و افق مطالعه‌ی آینده، استفاده می‌شود. البته انواع روش‌ها و شیوه‌های مطالعه‌ی آینده نیز، نوعی از ارتباط را با هم دارند که این نیز الزام تکیه نکردن بر یک روش را تأکید می‌کند. در ادامه، تعدادی از روش‌های شاخص‌تر، معرفی می‌شوند. از منظر این پژوهش، آینده به سه نوع کلی تقسیم می‌شود: آینده‌ی طبیعی یا حدوثی، آینده‌ی صناعی یا اِحداثی و آینده‌ی تصویری. دوگانه‌ی طبیعت-فرهنگ (حدوث-احداث یا طبیعت-صناعت)، یکی از الگوهای فکری کلاسیک اندیشمندان غربی است که معتقدند هر چیزی که حاصل دخالت انسان باشد نمی‌تواند متعلق به طبیعت باشد و به همین ترتیب انسان با مخالفت با طبیعت به توسعه فرهنگی دست یافته است (Rammohan, ۲۰۰۵). بر همین مبنا، آینده‌ی حدوثی، آینده‌ای است که نتیجه‌ی طبیعی وضعیت اکنون در اثر تغییرات طبیعی است. تغییرات طبیعی، یعنی آن تغییراتی که بدون فاعلیت و دخالت عامل انسانی، رخ می‌دهند. تبیین این آینده، «پیش‌نگری» یا «آینده‌نگری» است. در مقابل این نگاه، آینده‌ی اِحداثی، طرح می‌شود؛ یعنی آینده‌ای که با دخالت و فاعلیت انسان، صورت گرفته و ساخته می‌شود. تبیین این نوع از آینده، «پیش‌نگاری» یا «آینده‌نگاری» است. تبیین آینده، از هر دوی این مناظر، در مطالعات آینده، بسیار حیاتی و مهم است. این دوروی کرد از مطالعه‌ی آینده، روی کردهای آکادمیک مطالعه‌ی آینده هستند که به صورت رسمی و در مراکز آکادمیک، آموزش داده می‌شوند اما یک روی کرد سومی نیز وجود دارد که در ساحت آموزش غیررسمی، موضوعیت دارد و بر پایه‌ی آینده‌ی تصویری، ظهور یافته است. مطالعه‌ی آینده از این حیث، «تصویرسازی» و «پیش‌انگاری» است که عموماً در حوزه‌ی رسانه‌های جدید و در جهت عمومی‌سازی یک تصویر از آینده، و ذیل روش کلی «تخیل علم» یا «تخیل فانتزی» صورت می‌گیرد.

پیش‌نگری یا آینده‌نگری، شامل روش‌هایی مانند پویش افق، تحلیل روند، پیش‌بینی تکنولوژی، رصد، پویش محیط و تحلیل لایه‌ای علت‌ها می‌شود. مطالعات پیرامون چگونگی ساختن و رقم زدن آینده‌ی مورد نظر و مطلوب انسان، ذیل عنوان پیش‌نگاری، تنظیم و تبیین می‌شود. پیش‌نگاری، مانند درست کردن یک پازل یا صعود به قله‌ی یک کوه یا تأدیب یک کودک و یا کاشت محصول خاصی در یک مزرعه است. در همه‌ی این موارد، هدف و وضعیتی که باید به آن رسید، ابتدا مشخص و شفاف می‌شود و سپس از شیوه‌های مختلف، تلاش برای

تحقق و واقع‌سازی آن وضعیت، صورت می‌گیرد. مشخصه‌ی اساسی همه‌ی این مواردی که از مصادیق پیش‌نگاری گفته شد، این است که در همه‌ی آن‌ها، فاعلیت انسان، عامل اصلی است و در واقع، انسان نظاره‌گر نیست که ببیند چه اتفاقی روی می‌دهد بلکه به‌عنوان عنصر کنش‌گر، دست به اعمال و جهت‌دهی تغییرات در جهت مورد نظر خود می‌زند. در پیش‌نگاری یا آینده‌نگاری، تدبیر اساسی این است که آینده، با هر روش ممکن، از قبل، توسط عامل و فاعل انسانی، «قالب‌گیری و متشکل» شود؛ مانند یک قطعه‌ی گِل رُسی که در دست انسان، به صورت یک ظرف سفالی، شکل داده می‌شود. در این رویکرد است که آینده، به آن صورت و شکلی که انسان، مایل و خواهان است، ساخته و نگاشته می‌شود. روش‌هایی مانند پس‌نگاری، چشم‌انداز دهی، مدل‌سازی و نقشه‌ی راه، در این دسته می‌گنجد. روش‌هایی مانند طراحی سناریو نیز می‌توانند تلفیقی از هر سه دسته‌ی روش‌های پیش‌نگری، پیش‌نگاری و پیش‌انگاری را شامل شوند. نکته‌ی قابل توجه این است که آینده در واقع ترکیبی از همه‌ی آینده‌های طبیعی، صناعی و تصویری است. تصویر کلی گونه‌شناسی آینده و مطالعات آن در زیر ارائه شده است.



شکل ۴- گونه‌شناسی آینده و مطالعات آینده (آینده‌پژوهی)

۵. یافته‌های پژوهش

به دو طریق می‌توان از قرآن کریم، متعرض الهیات مطالعات آینده شد. یک راه این است که از منظر قرآن، چارچوب مفهومی نطالعه‌ی آینده را استخراج کرد. با این رویکرد، تبیین و تشریح مفاهیمی همچون «آت»، «آتیه»، «الساعت»، «عاقبت»، «ارتقاب» و سایر مفاهیمی

که مرتبط با آینده هستند، مورد نظر قرار خواهد گرفت و نسبت‌شناسی آنها با هم و با آینده در افق نظر قرآن کریم، صورت‌بندی خواهد شد. این پژوهش، متعرض این حیطه، نشده است بلکه با بررسی برخی کتشی‌گری‌ها و اراده‌ورزی‌های الگوهای قرآنی، به دنبال تهیه‌ی یک چارچوب نظری برای کنشگری در نسبت با آینده است. برای این منظور، مفاهیم را تبیین و تشریح خواهد کرد اما در دامنه‌ی اقدام و کنش کنشگران قصص و حوادث قرآنی. این پژوهش، به دنبال آن نیست که مطالعات مدرن آینده را انکار یا تکفیر کند بلکه به دنبال طرح آفاق الهیاتی تازه در حوزه‌ی مبانی نظری این دانش است.

۵-۱. در معنای تأویل و خبر

در داستان خضرعلیه السلام و موسیعلیه السلام، چنانی که در سوره‌ی کهف آمده است، در آغاز همراهی، حضرت خضرعلیه السلام به موسیعلیه السلام می‌گوید: قطعاً تو استطاعت همراهی مرا صبراً نداری. چگونه بر آنچه که بدان احاطه‌ی خبری نداری، صبر کنی. موسیعلیه السلام اما پافشاری می‌کند و اما در عمل، همان می‌شود که خضر از آغاز گفته بود. سه واقعه‌ی شگرف در سیر همراهی موسی علیه السلام با خضرعلیه السلام، رخ می‌دهد: نخست یک کشتی را سوراخ می‌کنند؛ سپس خضرعلیه السلام پسر بچه‌ای را می‌کشد؛ نهایتاً در شهری که هیچ پذیرایی از این دو نمی‌شود، خضرعلیه السلام دیواری مخروبه را تعمیر می‌کند. در هر سه، موسی اعتراض می‌کند و خضر همان شرط آغازین را تذکر می‌دهد. پس از واقعه‌ی سوم، خضرعلیه السلام هنگامی که ناتوانی موسیعلیه السلام از صبر در معیت را می‌بیند، می‌گوید: اینک گاه فراق بین من و بین توست. اکنون تأویل آنچه که بدان استطاعت صبر نداشتی را به تو انباء خواهیم کرد: «اما کشتی، از آن بینوایانی بود که در دریا کار می‌کردند، خواستم آن را معیوب کنم، [چرا که] پیشاپیش آنان پادشاهی بود که هر کشتی [درستی] را به زور می‌گرفت. و اما نوجوان، پدر و مادرش [هر دو] مؤمن بودند، پس ترسیدیم [مبادا] آن دو را به طغیان و کفر بکشند. پس خواستیم که پروردگارشان آن دو را به پالتر و مهربان‌تر از او عوض دهد. و اما دیوار، از آن دو پسر [بچه] یتیم در آن شهر بود، و زیر آن، گنجی متعلق به آن دو بود، و پدرشان [مردی] نیکوکار بود، پس پروردگار تو خواست آن دو [یتیم] به حدّ رشد برسند و گنجینه خود را - که رحمتی از جانب پروردگارت بود - بیرون آورند». خضرعلیه السلام در اینجا، تأکید دارد که «و این [کارها] را من خودسرانه انجام ندادم. این بود تأویل آنچه که نتوانستی بر آن شکیبایی ورزی».

در این داستان، سه مفهوم مهم طرح شده است: «تأویل»، «تکوین» و «اراده». خضر نهایتاً به موسی می‌گوید «اینک تأویل رویدادها را به تو می‌گویم» و به موسی، آینده‌ی سه رویداد را می‌گوید. زبان بیان خضر برای گفتن از تأویل در هر سه کنش، بسیار مهم است:

ابتدا یک جریان غالب ذیل فعل «کان» گفته می‌شود و سپس «اراده»ی تصرف خضر/خدا در آن جریان گفته می‌شود و هر سه هم ناظر به آینده است؛

جدول ۱- نسبت تکوین، اراده و امر در تأویل خضری

تأویل	تکوین	اراده	امر	تأویل
	أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ... وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا	فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا		
	وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ آبَؤُهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يَرَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا	فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَةً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا	وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي	ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا
	وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا	فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ		

یعنی در آینده‌ی آن جریان تکوینی، یک رخدادی حادث می‌شد و من/ما نظر به آن آینده، اراده کردم/کردیم که در آن تصرف کرده و به جهت دیگری ببرم/ببریم و همه‌ی این افعال، از امر خدا بود (قاعدتاً امر پیش از اراده بوده است)؛ یعنی اراده در تکوین، تصرف می‌کند. در نهایت، وقتی تأویل کنش‌هایش را شرح می‌کند، آن آینده را روشن می‌کند و از آغاز هم به موسی علیه‌السلام گفته بود که تو احاطه‌ی خبری نداری. پس اراده‌ی تغییر قدر به امر خدا، نظر به آینده‌ی ادامه‌ی تکوین، تأویل خضری است و پیش‌اندیشی آینده‌پژوهانه، شأنی از شئون حضرت خضر علیه‌السلام است. در واقع، خضر علیه‌السلام، خبیر است و موسی علیه‌السلام، نبی. «خبر» و نسبتش با «نبأ» هم یکی از مفاهیم کلیدی این ماجرا است.

برای دانستن معنای تأویل، باید آیات دیگر را هم مشاهده کرد. یکی از داستان‌های هم‌تافته با موضوع تأویل، داستان حضرت یوسف علیه‌السلام است. یوسف علیه‌السلام، رؤیایی می‌بیند که یازده ستاره و خورشید و ماه، ساجد اویند. در همان آغاز گفته می‌شود که پروردگارت تو را بر می‌گزیند و از تأویل احادیث، تعلیمت خواهد کرد. داستان چنانی که می‌دانیم، پیش می‌رود. یک بار دیگر در میانه‌ی داستان، آنجایی که یوسف علیه‌السلام، غلام درگاه مصر می‌شود، حضرت الله تأکید می‌کند که «و این چنین ما برای یوسف در زمین تمکین کردیم و برای اینکه به او تأویل احادیث را بیاموزیم، و خدا بر کار خویش چیره است».



ماجرای زلیخا و یوسف علیه السلام، رخ می‌دهد. یوسف علیه السلام نهایتاً به زندان می‌افتد. در زندان، دو جوان هستند که در رؤیا می‌بینند و از یوسف علیه السلام می‌خواهند که آنها را از تأویل آن، آگاه کند. منظور آن دو، این است که بر مبنای این خواب‌ها، آینده‌ی ما را به ما بگو. یوسف علیه السلام آینده‌ی این دو را تأویل می‌کند. تأویل یوسفی، تأویل احادیث است و در آن، اثری از اراده برای تغییر سیر تکوینی نیست. داستان ادامه پیدا می‌کند تا جایی که حاکم، خوابی می‌بیند. طی داستان، یوسف علیه السلام، تأویل این رؤیا را و آینده را پیش‌گویی می‌کند و نیز می‌گوید که مبتنی بر این تأویل، چه کارهایی انجام دهند. سرانجام یوسف علیه السلام خزانه‌دار سرزمین مصر شده و در زمین، برای او تمکین می‌شود. داستان برادرها آغاز می‌شود و نهایتاً با رسیدن یوسف علیه السلام به مقام «عزیز»، سجده‌ی آنها برای یوسف علیه السلام، رخ می‌دهد. سخن پایانی یوسف علیه السلام این است: «ای پدر، این است تأویل رؤیای پیشین من؛ به یقین، پروردگار آن را راست گردانید».

در رؤیای فرمانروای مصر، یوسف علیه السلام سخنی از کنشی که تصرف در سنت جاری تکوینی باشد، نمی‌گوید و فقط واکنش نسبت به این رخداد را روشن می‌کند. یعنی اراده‌ای برای تغییر خشکسالی و ترسالی طرح نمی‌کند بلکه فقط می‌گوید که واکنش شما چه باشد. در رؤیای دو هم‌زندان هم از آنجایی که «قضای امر» شده است و فضا، فضای قضا است و نه قدر، امکان تغییر در آینده‌ها وجود ندارد. در داستان کلی هم که سیر یوسف علیه السلام است، ایشان تصرفی نمی‌کند و منتظر می‌ماند تا در سیر «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ»، تأویل بیاید و در آخر هم می‌گوید که پروردگار، حقاً آن تأویل را جعل کرد. در مورد تأویل، یک نکته‌ی مهمی وجود دارد و آن این است که فعل تأویل چیست؟ یعنی در قرآن، فعلی که همراه مفهوم تأویل می‌آید، چه جنسی دارد؟ فعل تأویل، «آمدن» است یعنی تأویل «می‌آید»؛ تأویل، «آینده» است؛ تأویل، «آتی» است. نمونه‌هایی از این موضوع در قرآن وجود دارد: «روزی که تأویلش بیاید»، «و هنوز تأویل او برایشان نیامده است» و «تأویل او را به شما می‌گویم پیش از آنکه [آن دو تأویل] به شما برسند». تأویل وقتی می‌آید، روشن می‌شود که یک واقعه چرا روی داده است و یا یک خواب، صورت واقعی پیدا می‌کند.

۵-۲. در معنای خبر، حکم و نبأ

چنان که گفته شد، دو مفهوم دیگری که باید نسبت و جایگاهشان در این چارچوب نظری روشن بشود، «نبأ» و «خبر» هستند. در قرآن کریم، گفتن تأویل به دیگران و آگاه کردن آنها از تأویل احادیث یا رؤیا، «تنبئه»، خوانده شده است (باب تفعیل). این نمونه‌ها را ببینید: ما را از تأویلش آگاه کن، شما را از تأویل آن دو آگاه می‌کنم، من شما را به تأویلش آگاه می‌کنم، تو را از تأویل آنچه که توانستی بر آن صبر کنی آگاه خواهم ساخت. برای دانستن معنای «خبر» و نسبت آن با

«نبأ»، باید به نهج البلاغه توجه کرد: در حکمت ۳۱۳ نهج البلاغه، از قول امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که «وَفِي الْقُرْآنِ نَبَأٌ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ وَحُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ - در قرآن، نبأ قبل از شما و خبر بعد از شما و حکم بین شما (اکنون) آمده است». طبق این نقل، زمان به سه بخش قبل، بین (اکنون) و بعد، تقسیم شده است که سواد و دانش نسبت به قبل، «نبأ»، سواد نسبت به اکنون، «حکم» و سواد نسبت به بعد (آینده)، «خبر» نامیده شده است که همه‌ی این انواع سواد، از قرآن کریم قابل کشف است. انباء که توسط انبیاء و پیغام‌آوران به انسان رسیده است، سواد تاریخی و گذشته است. اخبار، که توسط خبیران به انسان می‌رسد، سواد آینده است و احکام، که مایه‌ی حکمت است و اختلافات بینابین را فیصله می‌دهد و تکلیف اکنون انسان را روشن می‌کند و منبع آن حکیمان هستند، سواد اکنون است (شمس الدینی و فولادی قلعه، ۱۴۰۰: ۱۱۸). آنجایی که خضر علیه السلام به موسی علیه السلام گفت نمی‌توانی بر همراهی من صبر کنی، دلیلش را گفته بود که «احاطه‌ی خبری» نداری؛ یعنی از آینده آگاه نیستی. استفاده‌ی از آینده، برای انجام کنش امروز، موضوع بسیار مهمی است که در ادبیات نظریه‌ی سیستم‌ها، در حوزه‌ی Anticipatory Systems و در حوزه‌ی مطالعات آینده در حوزه‌ی Anticipation، مطالعه می‌شود (Louie, 2010; Miller et al., 2013; Rosen, 2012).

۵-۳. در معنای قضا و قدر

دو مفهوم دیگری که بعد دیگری از چارچوب نظری الهیات مطالعات آینده را از نظرگاه قرآن کریم روشن می‌کنند، قضا و قدر هستند. «ما در اسلام و در تعبیرات دینی، چیزی داریم به نام تقدیر، چیزی داریم به نام قضا، که روی هم گفته می‌شود قضا و قدر. ما به قضا و قدر اعتقاد داریم؛ هم قدر، حق است، هم قضا، حق است. بعضی‌ها خیال می‌کنند آدم اگر معتقد به قضا و قدر شد، نمی‌تواند اراده و قدرت انتخاب انسان را مؤثر بداند؛ این همان بد فهمیدن معنای قضا و قدر است. نه خیر، ما کاملاً به قضا و قدر و حق انتخاب انسان معتقدیم؛ اینها مکمل یکدیگرند. قدر یا تقدیر به معنای اندازه‌گیری و تعیین اندازه است؛ یعنی قوانین عالم را مشخص کردن، و علت‌ها و معلول‌ها و رابطه‌ی آنها را فهمیدن. کسی که زهری را می‌نوشد، تقدیر او مردن است. تأثیر زهر روی جهاز هاضمه و گردش خون و عوامل حیاتی انسان این است که او را از بین ببرد و بگذشد. کسی که از بالای بلندی خودش را زمین می‌اندازد، تقدیر او له شدن و خرد شدن است. کسی که از این جا بلند می‌شود و تصمیم می‌گیرد به سمت قله‌ی الوند برود، وقتی حرکت کرد، تقدیر او رسیدن به قله‌ی الوند است. علل و عوامل را خدای متعال به وجود آورده است و بر این علل و عوامل، معلولات و مسبباتی را مرتب کرده است». گویی قَدَر، مجموعه‌ی گزینه‌ها و راه‌ها و تبعاتی است که می‌توان در هر جا انتخاب کرد؛ نتیجه و سرنوشت و اندازه‌ی گزینه‌ها



و امکانات پیش روی انسان است. هر قدری که انتخاب می‌شود و از گزینه تبدیل به گزینش می‌شود، قضا می‌شود و سایر قدرها را به حاشیه می‌برد. «شما آیا عاملی را که به نتیجه‌ای می‌رسد، انتخاب می‌کنید یا نمی‌کنید؟ اگر انتخاب کردید، تقدیری که دنباله‌ی این انتخاب است، می‌شود قضا. قضا یعنی حکم؛ یعنی حتم. در معنای قضا، حتمیت و قطعیت وجود دارد. یک وقت هست شما انتخاب نمی‌کنید؛ فرض بفرمایید سر چندراهی می‌رسید. اطراف میدانی، چند خیابان وجود دارد. تقدیر کسی که از خیابان اول حرکت کند، این است که به فلان نقطه برسد. تقدیر کسی که از خیابان دوم حرکت کند، این است که به فلان نقطه برسد. تقدیر کسی که از خیابان سوم و چهارم و پنجم و ششم حرکت کند، رسیدن به نقاطی است که این خیابان‌ها به آنها منتهی می‌شود. اگر شما تصمیم گرفتید از این میدان به هیچ‌کدام از این خیابان‌ها نروید، آیا این تقدیرها درباره‌ی شما تحقق پیدا خواهد کرد؟ نه، شما نرسیدن به این اهداف را انتخاب کرده‌اید؛ بنابراین نمی‌رسید. اگر خیابان اول را انتخاب کردید و تصمیم گرفتید و نیرویتان را به کار انداختید و رفتید، به آن نتیجه می‌رسید. قضای شما، یعنی حکم حتمی شما، این است که به آن هدف برسید. چیزی که می‌تواند هر تقدیری را به قضا تبدیل کند، اراده‌ی شماست. تقدیر، ترسیم شده است؛ اما این تقدیر درباره‌ی شما حتمیت ندارد؛ این شما هستید که با اراده و همت و اقدام خود، به آن تقدیر حتمیت می‌دهید». از این منظر، قدر الهی، قابلیت محو و اثبات دارد اما قضای الهی، قدر تثبیت شده و قطعی شده است. این بیان، «تحلیل اسلامی قرآنی دقیق» عاملیت، اراده‌ورزی و سوژگی انسان در نسبت با امکان آینده و ساخت آن است. پس اراده، قضای قدر است و در دامنه‌ی قضا، صحبت از اراده، معنا ندارد، چون امکان اعمال اراده، بسته شده است. لذا فقط می‌توان از کشف آینده و از آینده‌نگری و پیش‌نگری سخن گفت. اما در دامنه‌ی قدر، که اراده موضوعیت دارد، انسان آینده دارد به این معنا که امکان اعمال اراده وجود دارد پس می‌توان از ساخت آینده، پیش‌نگاری و آینده‌نگاری سخن گفت. گریز امیرالمؤمنین علیه السلام از قضای الهی به قدر الهی، برای رسیدن به امکان آینده است، برای باز کردن امکان اعمال اراده است، برای گزینه‌دار کردن انتخاب است. با فرار از قضا به قدر، دالان زمان، وسیع و گزین‌مند می‌شود.

نتیجه‌گیری

نظر به مباحث فوق، روشن است که تأویل، از مفاهیم مبهم و پرمعنای قرآنی است که به نظر می‌رسد یکی از معانی مهم آن، که در گشایش آفاق الهیات مطالعات آینده‌کاربردی باشد، «پیش» و «بر» است. در این معنا، تأویل، به معنای «تحقق خارجی امور»، «پیامد و

عاقبت امور»، «وقوع خارجی واقعیت‌های دنیوی و اخروی»، «تحقق عینی امور در آینده»، «شناخت حوادث آینده» و «دریافت و کشف باطن امور» نزدیک می‌شود (دسترنج، ۱۳۹۹: ۵۰). بنابراین مفاهیمی مثل «أول» و «اولی» (بر وزن أفعال و فعلی)، به معنای «پیش‌تر» و «برتر» هستند و عباراتی مانند *أولى الألباب* یعنی خردبرتران، *أولى الأمر* یعنی برتران در امر، *أساطير الأولین* یعنی اساطیر پیشینیان و پیشتران (مثلاً پیش‌دادیان) و آل فلان یعنی کسانی که «فلان»، برتر آنهاست. در این معنا، تأویل، «پیش‌آگاهی» است که در تأویل خضری، به پیش‌نگاری و در تأویل یوسفی، به پیش‌نگری و پیش‌انگاری تبدیل می‌شود. در عمل، مواردی همچون پیش‌گیری، پیش‌اندیشی، پیش‌اندازی و ... از مفاهیم این دامنه‌ی نظری هستند. دانش تأویل، دانش مطالعه‌ی آینده است و به عنوان بنیاد الهیاتی مطالعات آینده، قابل طرح و تدقیق است. مطالعه‌ی آینده در تأویل خضری، قدرمحور است و مطالعه‌ی آینده در تأویل یوسفی، قضا محور.

تأویل، یکی از دانش‌های بسیار خاص و تخصصی الهی است. نتیجه این‌که برای فهم تأویل در برخی آیات قرآن باید یک پرسش طرح کرد: از حیث آینده و تأویلاً، چه چیزی أحسن است؟ اطاعت الله/رسول/اولی الأمر و ردّ تنازع به الله/رسول، و وزن به قسطاس مستقیم، «أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» است؛ یعنی بهترین آینده را شکل می‌دهد. قسطاس مستقیم را در برخی روایات، امام و آل محمد علیهم السلام دانسته‌اند. پس فرایند آینده‌پژوهی خضری اینگونه است که با نظر به آتیه و آینده‌ی تکوین کنونی و کشف نامطلوب بودن آن، اراده‌ی تصرف و تغییر در این سیر تکوینی، فعال می‌شود. این جنس از تأویل، ملزومات و مقتضیاتی دارد که برای رسیدن به آن، تدارک آن لوازم، اجتناب ناپذیر است که یک دسته از این لوازم، نظری و شناختی است و یک دسته، عملی و رفتاری. این معنای از تأویل، وقتی ممکن است (دسترنج، ۱۳۹۹: ۵۱) که اولاً در ساحت نظر، معتقد به ظهور و بطون عالم باشیم به این معنا که هر شیء و امری در هستی، ظاهر و باطن دارد و حضرت حق، تأویل همه‌ی امور است و ثانیاً در ساحت عمل، این جنس از تأویل، در دسترس همگان نیست و با علوم اکتسابی، حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند مجاهده‌ی نفسانی و تزکیه‌ی انفسی است.



منابع

- ۱- منابع فارسی
- ۲- ابن فارس. (۱۳۹۱). معجم المقاییس اللغة (۵/۳). قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، جامع الأحادیث.
- ۳- اتحاد، سیده فرناز، و حسینی، سید معصوم، (۱۴۰۱). بررسی و تبیین مفهوم تأویل در قرآن از منظر فریقین. تأویلات قرآنی، ۴(۸)، ۲۱۴-۲۳۴.
- ۴- ایزدی، مهدی، و عبدالله زاده، علی، (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی وجوه معناشناختی و وجودشناختی مفهوم «بطن» و «تأویل» با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی و امام خمینی. تأویلات قرآنی، ۱(۱)، ۵۵-۷۳.
- ۵- برون، مهرداد، (۱۴۰۱). جایگاه آینده پژوهی اسلامی در آیات قرآنی و روایات اسلامی. اولین همایش ملی مهدویت و آینده پژوهی.
- ۶- بریمانی وزندی، محمد جواد، (۱۴۰۱). بررسی آینده پژوهی مهدوی بر اساس مبانی اسلام. اولین همایش ملی مهدویت و آینده پژوهی.
- ۷- پاکتچی، احمد، (۱۳۸۹). روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- ۸- حسنی حسین آبادی، حمیده، نعمتی پیرعلی، دل آرا، آل رسول، سوسن، و طالب تاش، عبدالمجید، (۱۴۰۲). تحلیل سوره احزاب بر اساس واژه کلیدی اطاعت. مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، ۱(۱۷).
- ۹- دسترنج، فاطمه، (۱۳۹۹). معنا شناسی «تأویل» در قرآن با تأکید بر روابط مفهومی. تأویلات قرآنی، ۲(۴)، ۳۲-۵۵.
- ۱۰- رادان، فاطمه، (۱۳۹۷). مبانی پژوهش و روش تحقیق کتابخانه‌ای.
- ۱۱- شاکری اصل، سهیلا، (۱۴۰۱). آینده پژوهی چگونه موجب تعالی دینی می شود؟ مطالعه ای کوتاه. اولین همایش ملی مهدویت و آینده پژوهی.
- ۱۲- شمس الدینی، محمد، و فولادی قلعه، کاظم، (۱۴۰۰). سواد آینده؛ مهارت لازم برای زندگی در قرن ۱۵ خورشیدی. آینده پژوهی انقلاب اسلامی، ۲(۱)، ۱۰۹-۱۲۲.
- ۱۳- صاحب بن عباد. (۱۳۹۱). المحيط فی اللغة (۵/۳). قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، جامع الأحادیث.
- ۱۴- عرب بافرانی، محمدرضا، و عیوضی، محمدرضا، (۱۴۰۰). مطالعه تطبیقی گونه شناسی های روش در آینده پژوهی. آینده پژوهی انقلاب اسلامی، ۲(۱)، ۷-۳۶.
- ۱۵- علویان، مرتضی و حلیمی جلودار، حبیب الله، (۱۳۹۳). آینده پژوهی از منظر آموزه های دینی. مطالعات فهم قرآن، ۲(دو)، ۱۲۷-۱۴۰.
- ۱۶- علی کرمی، رضا، و کشاورزی، محمد، (۱۳۹۳). ضرورت آینده پژوهی در فقه اسلامی. فصلنامه مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی، ۶(۴)، ۷۱-۸۴.
- ۱۷- کبیری راد، محسن، حسینی زیدی، سید ابوالقاسم، و عبادی، مهدی، (۱۴۰۱). نگاهی جدید به نظریه تفسیر تمثیلی با تأکید بر تأویل قرآن. تأویلات قرآنی، ۴(۸)، ۶۰-۹۳.
- ۱۸- مؤدب، سیدرضا، و دلیر، محسن. (۱۳۹۷). مفهوم شناسی تأویل و کاربرد آن در تفسیر المیزان. تأویلات قرآنی، ۱(۱)، ۳۲-۵۴.
- ۱۹- محمودی، پیام. (۱۴۰۱). جایگاه آینده پژوهی اسلامی، تبیین و اصول آن از منظر آیات قرآن و روایات. اولین همایش ملی مهدویت و آینده پژوهی.
- ۲۰- میاحی، حکیم. (۱۴۰۱). ارائه مدل تلفیقی - کاربردی آینده پژوهی: مسیری برای تعالی جامعه دینی. اولین همایش ملی مهدویت و آینده پژوهی.
- ۲۱- واعظی، محمود، و قوام، زینب سادات. (۱۳۹۴). جایگاه آینده پژوهی در آیات و روایات. بصیرت و تربیت اسلامی، ۳۴(۱۲)، ۷۱-۹۸.

منابع انگلیسی

- 22- Bergman, A., Karlsson, J. C., & Axelsson, J. (2010). Truth claims and explanatory claims—An ontological typology of futures studies. *Futures*, 42(8), 857–865. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.futures.2010.02.003>
- 23- McTaggart, J. E. (1908). The Unreality of Time. *Mind*, 17(68), 457–474. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/2248314>
- 24- Odenwald, S. (2022). The struggle to find the origins of time. *Astronomy*.
- 25- Poli, R. (2018). A note on the classification of future-related methods. *European Journal of Futures Research*, 6(1), 15. <https://doi.org/10.1186/s40309-018-0145-9>
- 26- Rammohan, K. R. (2005). *Ecological Anthropology: Cultural and Biological Dimensions*. ebooks.inflibnet.ac.in.
- 27- Savitt, S. (2006). Presentism and eternalism in perspective. In D. Dieks (Ed.), *The Ontology of Spacetime I*. Elsevier.
- 28- Sohail Inayatullah. (2013). *Futures studies: Theories and methods. There's a Future. Visions for a Better World.*, (May), 36–66.
- 29- van den Berg, J. A., & Ganzevoort, R. R. (2014). The art of creating futures – practical theology and a strategic research sensitivity for the future. *Acta Theologica*, 34(2), 166–185.
- 30- <https://doi.org/10.4314/actat.v34i2.10>



Resources:

- 1- Ibn Fars. (1391). *Al-Maqays al-Lagha dictionary (3/5)*. Qom: Computer Research Center of Islamic Sciences, Al-Ahadith University.
- 2- Etihad, Seyedeh Farnaz., and Hosseini, Seyedmasoum. (1401). Examining and explaining the concept of interpretation in the Qur'an from the perspective of the parties. *Qur'anic interpretations*, 4(8), 214-234.
- 3- Izadi, Mahdi., and Abdullahzadeh, Ali. (1397). A comparative study of the semantic and ontological aspects of the concepts of «Batan» and «Tawil» with an emphasis on the views of Allameh Tabatabai and Imam Khomeini. *Qur'anic interpretations*, 1(1), 55-73.
- 4- Boroon, Mehrdad. (1401). The position of Islamic futurology in Quranic verses and Islamic narratives. The first national conference of Mahdism and Futurism.
- 5- Barimani Varandi, Mohammadjavad. (1401). Examining Mahdavi future studies based on the foundations of Islam. The first national conference of Mahdism and Futurism.
- 6- Pakatchi, Ahmad. (1389). *Research method based on Quran and Hadith sciences*. Tehran: Imam Sadegh University (AS).
- 7- Hosni Hosseinabadi, Hamideh, Nemati Pirali, Delara., Al-e Rasoul, Soosan, and Taleb Tash, Abdolmajid. (1402). Analysis of Surah Al-Ahzab based on the keyword obedience. *Quranic studies and Islamic culture*, 7(1).
- 8- Deštranj, Fatemeh. (1399). Semantics of «Ta'vil» in the Qur'an with an emphasis on conceptual relationships. *Qur'anic interpretations*, 2(4), 32-55.
- 9- Radan, Fatemeh. (1397). *Basics of research and library research method*.
- 10- Shakri Asl, Soheila. (1401). How does future research lead to religious excellence? A short study. The first national conference of Mahdism and Futurism.
- 11- Shamsoddini, Mohammad, and Fooladi Qala, Kazem. (1400). future literacy; Necessary skills for living in the 15th century. *Islamic Revolution Future Studies*, 2(1), 109-122.
- 12- Sahib bin Abad. (1391). *The environment in the language (3/5)*. Qom: Computer Research Center for Islamic Sciences, Al-Ahadith University.
- 13- Arab Baferani, Mohammadreza, and Eivazi, Mohammadreza. (1400). A comparative study of typologies of methods in future research. *Islamic Revolution Future Studies*, 2(1), 7-36.
- 14- Alavian, Morteza., and Halimi Jolodar, Habibollah. (1393). Future studies from the perspective of religious teachings. *Studies in understanding the Qur'an*, 002(2), 127-140.
- 15- Alikarami, Reza, and Keshavarzi, Mohammad. (1393). The necessity of future research in Islamic jurisprudence. *Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies in Humanities*, 6(4), 71-84.
- 16- Kabiri Rad, Mohsen, Hosseini Zeidi, Seyed abolghasem, and Ebadi, Mahdi. (1401). A new look at the theory of allegorical interpretation with an emphasis on the interpretation of the Qur'an. *Qur'anic interpretations*, 4(8), 60-93.
- 17- Moadeb, Seyedreza, and Delir, Mohsen, (1397). The concept of interpretation and

- its application in Tafsir al-Mizan. Qur'anic interpretations, 1(1), 32-54.
- 18- Mahmoudi, Payam. (1401). The position of Islamic futurology, explaining its principles from the perspective of Quranic verses and hadiths. The first national conference of Mahdism and Futurism.
- 19- Miyahi, Hakim. (1401). Presenting the integrated-applied model of future research: a path for the excellence of the religious society. The first national conference of Mahdism and Futurism.
- 20- Vaezi, Mahmoud, and Qavam, Zeinabsadat. (1394). The place of future studies in verses and traditions. *Islamic Insight and Education*, 34(12), 71-98.
- 21- Bergman, A., Karlsson, J. C., & Axelsson, J. (2010). Truth claims and explanatory claims—An ontological typology of futures studies. *Futures*, 42(8), 857–865.
- 22- <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.futures.2010.02.003>
- 23- McTaggart, J. E. (1908). The Unreality of Time. *Mind*, 17(68), 457–474. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/2248314>
- 24- Odenwald, S. (2022). The struggle to find the origins of time. *Astronomy*.
- 25- Poli, R. (2018). A note on the classification of future-related methods. *European Journal of Futures Research*, 6(1), 15. <https://doi.org/10.1186/s40309-018-0145-9>
- 26- Rammohan, K. R. (2005). *Ecological Anthropology: Cultural and Biological Dimensions*. ebooks.inflibnet.ac.in.
- 27- Savitt, S. (2006). Presentism and eternalism in perspective. In D. Dieks (Ed.), *The Ontology of Spacetime I*. Elsevier.
- 28- Sohail Inayatullah. (2013). *Futures studies: Theories and methods. There's a Future. Visions for a Better World.*, (May), 36–66.
- 29- van den Berg, J. A., & Ganzevoort, R. R. (2014). The art of creating futures – practical theology and a strategic research sensitivity for the future. *Acta Theologica*, 34(2), 166–185.
- 30- <https://doi.org/10.4314/actat>



The rule of Mafarugh and Mustanef and its role in esoteric interpreting, understanding and reconciling the divine verses (from Abdul Karim Shahrastani's point of view)

(Received: 2024/04/19 Accepted: 2024/08/05)

Saeed Rahimian¹

Abstract

Shahrastani, Author of Milal and Nahal, in his commentary called Mufatih al-Asrar and Masabih al-Anwar, put forward several rules, including the rule of mafarugh and mustanaf, order, contradiction, etc as keys of Tawil and esoteric interpreting of Quran. From his point of view, not paying attention to some of the aforementioned rules can be the basis for the idea of conflict and inconsistency between Quranic verses such as the verses that suggest predestination or delegation and freewill, or the verses that encourage the transmission of religion, and the verses that despair of the faith of the infidels, etc.

But from his point of view, the reconciliation between these two types of the verses is obtained when the rule of mafarugh and mustanaf is paid attention to. In this way, the audience of the Qur'an understands that there are two groups of verses that seem to have conflicting meanings; one of them discusses the perspective of time-space, humanistic, mondial, causal, appearance, erasing and establishing Divine tablet, duty and Shari'ah (Hukm Mustanaf) and the other Divine view, transtemporal, the Divine causal, the interior, the Basic Divine of the Book, destiny and the resurrection (Hukm Mafarugh).

Both views are correct, each in its own place. In this article, the origin, dimensions, importance and basics of the rule and examples of its application are discussed, including in the case of Musa (pbuh) and Khizr

Keywords: Shahrastani, Mufatih al-Asrar, Tawil, Mafrogh, Mostanef

1) full professor of the Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University. sd.rahimian@gmail.com



قاعده مفروغ و مستانف و نقش آن در تاویل و فهم و جمع بندی آیات الهی (از منظر عبدالکریم شهرستانی)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵)

سعید رحیمیان^۱

چکیده

شهرستانی، صاحب ملل و نحل در تفسیر خود به نام مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار چند قاعده از جمله قاعده ی مفروغ و مستانف، تشخیص خاص، ترتب، تضاد و... را به عنوان مفاتیح و کلیدهایی برای فهم معانی قرآنی و تاویل صحیح آن مطرح می‌کند. از دیدگاه او عدم توجه به برخی از قواعد مزبور می‌تواند زمینه ساز پندار تعارض و ناسازگاری بین آیات قرآنی مانند آیات موهم جبر یا موهم تفویض یا آیات مشوق به ابلاغ دین و آیات یاس از ایمان کفار و.. باشد. اما از دیدگاه او، وجه جمع بین این دو سنخ از آیات هنگامی بدست می‌آید که به قاعده مفروغ و مستانف توجه شود. بدینسان مخاطب قرآن درک می‌کند که از دو دسته آیاتی که بظاهر مفاد متضاد دادند؛ یکی از منظر زمانی- مکانی، انسانی، این جهانی، سبب بینی، ظاهر، لوح محو و اثبا، تکلیف و شریعت حکم مستانف بحث می‌کند و دیگری از منظر الهی، فرا زمانی، مسبب بینی، باطن، ام الکتاب، تقدیر و قیامت حکم مفروغ. بنا بر این و با اعمال قاعده تمایز دوگانه مفروغ و مستانف در جمع بین آیات الهی هر دو منظر هم درست است و هر یک نیز در جای خویش قرار دارد در این مقال به منشاء روایی قاعده، ابعاد آن، اهمیت و مبنای هستی شناختی قاعده و مویدات و نمونه هایی از کاربرد آن در قرآن کریم از جمله در قضیه موسی (ع) و خضر پرداخته می‌شود.

کلید واژگان: شهرستانی، مفاتیح الاسرار، تاویل، مفروغ، مستانف.



دوره پنجم
شماره نهم
پائیز و زمستان
۱۴۰۱

۱) استاد تمام گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز. sd.rahimian@gmail.com



۱. مقدمه

شهرستانی، صاحب ملل و نحل مولف تفسیری است به نام مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار که در آن چند قاعده از جمله قاعده ی مستانف و مفروع، تشخیص خاص، ترتب، تضاد، خلق و امر و... به عنوان مفاتیح و کلیدهایی برای فهم معانی قرآنی مطرح می‌کند. وی مقدماتی دوازده‌گانه بر تفسیرش نگاشته است که برخی از اهمیت خاصی برخوردار است. او در فصل هشتم، تفسیر را از تأویل تمایز می‌دهد؛ بدینسان که حیطة تفسیر مربوط به ظواهر متن مقدس قرآن کریم است و مبنای آن بر دو امر است: یکی این که دلالت لفظ از حیث لغوی بر معنا چگونه است؟ و این که نزد اهل لغت چگونه شیوع پیدا کرده است؟ و دوم این که ما چه قرائن یا مسموعاتی در مورد معانی دیگر الفاظ داشته‌ایم؟ بنابراین لفظ محتمل است که معنای اولیه‌ای داشته باشد اما به حسب قرینه‌ای که به ما می‌رسد معنای ثانویه‌ای پیدا کند؛ یعنی همان قرائنی که در متن پیدا می‌شود و از جهت سمعی لازم می‌گردد که از آن معنای اولیه صرف نظر نموده تغییر دهیم. (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۴۶/۱). از دید شهرستانی اهمیت قاعده به حدی است که غفلت از آن مستلزم توهم مناقضه بین آیات قرآن خواهد شد و فرد غفل از آن، نخواهد توانست بین گروههایی از آیات را جمع کند و آنها را با یکدیگر سازش دهد و در نتیجه بسیاری از اسرار قرآن بر او پنهان خواهد ماند. سوالات این تحقیق چنین است: آیا همه ی آیات قرآن از یک منظر نازل شده است؟ چگونه با اعمال قاعده مستانف و مفروع تعارض ظاهری بین گروهی از آیات رفع می‌گردد؟

پیشینه تحقیق گویای این است که قاعده مزبور را ایرانمنش، خاکپور و حیدری نسب به نحو اجمالی و در ضمن مباحثی تاویلی و باطنی در مقاله ای تحت عنوان تأثیر روایات امام صادق بر مبانی تاویلی باطنی شهرستانی مطرح کرده اند (پژوهشنامه تفسیر کلامی، ۱۳۹۳، شماره ۱) که حجم اندکی از مقاله را تشکیل می‌دهد.

این مقاله با بررسی سه قاعده ترتب، تضاد و مستانف و مفروع، تأثیرپذیری شهرستانی را از روایات امام صادق (ع) در هر یک از این سه زوج مطرح می‌سازد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که شهرستانی، طبق روایات امام صادق (ع) هر یک از این زوج‌ها را معرفی می‌کند اما این مقاله فاقد تبیین مبانی هستی‌شناختی و تحلیل روایت منشا این دو اصطلاح و دیگر مباحث تفصیلی است.

۲. مفهوم شناسی تاویل

تاویل از ریشه اول است به معنای رجوع به اصل من الاول و هو الرجوع الی الاصل (راغب اصفهانی، ۱۹۷۲: ۲۷) یعنی مرجع و مأخذی که باید با عملیات تاویل به آن دست یابیم. از نظر شهرستانی تفسیر به یک معنا اعم از تاویل است؛ از آن حیث که تاویل هم به نوعی بیان‌کننده مقصود متن است؛ اما تفسیر در معنایی که مقابل تاویل است ناظر به معنای ظاهر متن است و تاویل ناظر به باطن متن. تفسیر و تاویل بمانند ظاهر و باطن دو امر متقابل اند. شهرستانی می‌گوید: بعضی نیز اصطلاح تاخیر را در مقابل تاویل نهاده اند و تاویل و تأخیر را مطرح کرده‌اند. بدین وجه که تاویل رد شیء به اولش است و تأخیر رد شیء به آخرش. یعنی اگر توانستیم معنای نهایی را که در آخر اتفاق می‌افتد از یک متن و جمله برداشت کنیم تأخیر است اما اگر توانستیم به اصل و مأخذ آن ارجاع بدهیم تاویل است مثلاً اگر وقایعی را به اشراف الساعه و وقایع آخرالزمان ارجاع دادیم این تأخیر است و اگر به ام‌الکتاب و خزائن اولیه ارجاع دهیم تاویل است؛ باطنی که مصدر و امّ معانی تلقی می‌شود (همان: ۴۸)

۳. چیستی مفروغ و مستانف و منشاء شکل‌گیری آن از دید شهرستانی

در فصل دهم از مقدمه کتاب، شهرستانی عنوانی را مطرح می‌کند با عنوان الفصل العاشر: فی حکمی المفروغ و المستانف و طرفی التضاد و الترتب علی قاعدتی الخلق و الامر (همان: ۵۴) به این صورت شش مطلب را مطرح می‌کند: مفروغ، مستانف، تضاد، ترتب، خلق و امر؛ که در واقع شش کلید فهم قرآن کریم است و برخی نیز مرتبط با یکدیگر محسوب می‌شود، مطرح می‌گردد. از دید شهرستانی اگر آیات قرآن را به صورت جمع و جامع نبینیم و هر کدام را به تنهایی در نظر بگیریم؛ قرآن را ناقص خواهیم فهمید. از دیدگاه او اصل قاعده‌ی مفروغ و مستانف از نزاع ابوبکر و عمر در باره قضا و قدر و ناقص بودن قضاوت هر یک از آن دو در این باب ناشی شده است. به روایت شهرستانی روزی این دو نفر درباره قضا و قدر بحث داشتند و سروصداها بلند شد به نحوی که صدای آندو به پیامبر (ص) که در حجره بودند رسید و ایشان بیرون آمدند، در حالی که بخاطر این سر و صدا روی مبارکشان سرخ شده بود و فرمودند: در چه حال هستید؟ گفتند در مورد قدر بحث می‌کنیم. پیامبر فرمود: چرا به جای این کار درباره فرشته‌ای صحبت نکردید که خداوند نصفش را از آتش و نصفش را از یخ خلق کرد نه آتش یخ را آب می‌کند و نه آب آتش را خاموش می‌کند و تسبیح این ملک این است



که: سبحان من جمع بین النار و الثلج؛ منزه است خدایی که بین آتش و یخ جمع کند (همان: ۵۵-۵۴) خواهیم دید که این امری نمادین است که نحوه حل بحث جبر و اختیار و قضا و قدر را بدست می دهد.

سوال اصلی در نزاع مزبور این بوده است که: آیا ما در امری هستیم که در آغاز آن واقع هستیم و امکان پایان بردن آن را داریم؟ یعنی در ابتدا و مبتدای کار هستیم و تا آخرش دست ماست؟ یا اینکه در امر خاتمه یافته واقع شده ایم؟ و قضا و قدر، کارها و سرنوشت ها را رقم زده و ما نقشی نداریم؟ و به اصطلاح در امر مفروغ عنه واقع شده ایم؟ یعنی در کاری وارد شدیم که فرغ عنه یعنی خدا آن را نوشته و از آن فارغ شده است؟ در روایات تعبیر (الامر انف) به جای مبتدا نیز وارد شده است. انف ریشه مستأنف است و مستأنف یعنی از سر گرفته شده از باب استیناف یعنی دوباره از سر گرفته شده؛ و مفروغ یا مفروغ عنه یعنی پایان یافته .

با صرف نظر از جنبه های سندشناسانه این روایت، به جنبه فقه الحدیثی آن می پردازیم از این رو که در امور اعتقادی مفاد و مطلب حدیث اهمیت دارد و آنچه ملاک است، یقین است نه سند. سوال اصلی این بود که آیا کار، پایان یافته یا در ابتدای آن هستیم؟ پیامبر (ص) فرمود: ما در وضعیتی هستیم که مفروغ عنه خاتمه یافته است. عمر سوال نمود: اگر امر مفروغ عنه و خاتمه یافته است و قضا و قدر تمامیت یافته، پس جایگاه عمل چیست؟ قال علیه السلام: یا عمر اعملوا و کل میسر لما خلق له: عمل کنید و هر کسی به س ی آن چه برای آن خلق شده است سیر داده می شود. شهرستانی این حدیث را تفسیر می کند و دو اصطلاح مزبور یعنی مفروغ و مستأنف را از همین حدیث استخراج می کند. اهمیت بحث نه تنها در باب اختیار انسان و عمل و نمودن بر طبق شرع و اخلاق و وجدان یا خلاف آن است، بلکه در باب دعا کردن که مخ عبادات دانسته شده است نیز می باشد. اگر امر مفروغ عنه باشد دیگر دعا کردن چه جایگاهی و چه تاثیری می تواند داشته باشد؟

به هر روی از آن به بعد اگر چه فرق اسلامی لزوماً آن دو لفظ را بکار نبردند، اما در عمل عده ای جبری شدند و عده ای تفویضی. عده ای گفته اند: امر به ما واگذار شد و عده ای گفتند: ما هیچ کاره هستیم و مردم نمی توانند چیزی را که مقدر شده تأخیر بیندازند و نمی توانند چیزی را که به تأخیر افتاده، مقدم کنند و در نهایت، مجبورند تا اینکه در حد تفریط مثل اشاعره به این سمت متمایل شدند که خداوند تکلیف ما لا یطاق کرده

است یعنی درحالی که انسان مجبور است؛ اما مورد امر و نهی نیز واقع شده است. از طرف افراط نیز قوم دیگری مانند معتزله قائل شدند که در ابتدای همه اعمال هستیم که آخر آن اصلاً معلوم نیست و به عهده عبد گذاشته شده و افراد مکلف براساس نفع و ضررشان در مجاری تکلیف عمل می کنند یا عمل نمی کنند و در ضمیرشان ایمان یا کفر را به وجود می آورند؛ تا آن که در نهایت به استقلال و تفویض رسیدند و گفتند: انسان ها مستقل هستند و امر به آنها تفویض شده است و در هیچ فعلشان نیازی به دیگری ندارند و امر به خودشان و انواده شده که چه تصمیمی بگیرند.

شهرستانی می گوید: این دو مسلک جبر و تفویض دو طرف افراط و تفریط است و منبع آن هم، اختلاف آن دو شیخ بود که یکی به سوی جبر رفته و یکی به طرف تفویض و اگر می دانستند که قول صحیح در این مسلک امر بین الامرین است که از امام صادق علیه السلام نقل شده است که؛ لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین که نه جبر در کار است و نه تفویض، بدان گرایش می یافتند. (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۵۴/۱)

۴. تحلیل روایت

چنانکه ذکر شد جمع بین مفروغ و مستانف به مثال نمادینی که از امر مفروغ عنه از آن رو که تمام کننده است که چیزی را پس از سوختن پیامبر (ص) زده اند، بازمی گردد یعنی مَلَكٌ نَصَفَهُ مِنَ النَّارِ وَ نَصَفَهُ مِنَ الثَّلْجِ؛ فرشته ای که نیمش از آتش است و نیمش از یخ. این مثال در واقع نشان دهنده امر بین الامرین است. بدینسان که به تعبیر شهرستانی النار جانب المفروغ و الثلج جانب المستانف (همان) آتش نمادی است باقی نمی گذارد و یخ نماد امر مستانف و کاری که در ابتداست؛ از آن رو که یخ تازه در حال میعان و ذوب شدن است. به عبارت دیگر در هر کاری که وارد می شویم یک جنبه ی مفروغ دارد و یک جنبه ی مستانف شهرستانی می گوید: وقتی که به قرآن و کلام معصوم می نگریم باید مدنظر داشته باشیم که از چه منظری سخن گفته شده است؟ از منظر الهی و فرازمانی که از این دید همه چیز تمام شده است و امر مفروغ عنه است، یا از منظر انسانی و زمانمند که تازه در آغاز راه هستیم؟ این که پیامبر (ص) در پاسخ سؤال عمر که گفت: امر مستانف است یا مفروغ؟ فرمود: امر مفروغ است. این پاسخ از منظر الهی است اما وقتی در پاسخ این که: عمل کنیم یا نه؟ فرمود: اعملوا... از منظر انسانی و مستانف است. از منظر بشری ما باید در زمان عمل کنیم چون تحت حکم زمان هستیم پس هنوز کار ما چه از سنخ عبادات باشد و چه از جنایات، هنوز شروع نشده است. پس هر کاری می خواهید انجام دهید



اعملوا کل میسر لما خلق له؛ عمل کنید. اما بعد فرمود: هر کس به سوی آنچه برای آن آفریده شده پیش می‌رود؛ یعنی در نهایت برای خدا و اهل الله مشخص است که به کجا خواهد رسید.

بنابراین در همین جمله: اعملوا کل میسر لما خلق له، خود پیامبر (ص) به دو حکم فتوا داده‌اند (همان: ۵۵) چون اعملوا اشاره به حکم مستانف دارد که: در ابتدای کار هستیم و کار انجام دهید و این که کل میسر لما خلق الله اشاره به حکم مفروغ دارد یعنی از دید الهی نگاه کنید هر کسی بر طینت خود می‌تند و می‌رسد به همان جا که مقدر است برسد و السعید سعید فی بطن امه و الشقی شقی فی بطن امه (الصدوق، ۱۳۵۷: ۳۵۷ و مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۹) این که گفته شده: السعید سعید فی بطن امه؛ از دید الهی و منظر خداوند چنین است که اگر بخواهیم این را به دید خودمان و منظر انسانی تعمیم دهیم، دچار جبر و انحراف می‌شویم. بنابراین دو منظر مزبور را نباید باهم خلط نمود؛ منظر حکم مفروغ از منظر الهی است که برخی از آیات از همین جهت حکایت دارد و منظر حکم مستانف از جهت حکم انسانی است که بسیاری از آیات قرآن در راستای دید مخاطبان، از این منظر آمده است. شهرستانی می‌گوید: بسیار اهمیت دارد که در قرآن تشخیص دهیم کدام آیات از حیث مستانف مطرح شده است و کدام آیات از حیث مفروغ بیان شده است؟

۵. مبنای قاعده مفروغ و مستانف

شهرستانی مبنای فلسفی قاعده را تمایز هستی‌شناختی بین درجات وجود یعنی امر مجرد و مادی می‌داند. در مجردات، زمان و تدریج معنا ندارد و برای مجرد محض خصوصاً حق متعال که مطلق است و نامحدود و علم و قدرت و اوصافش نیز مطلق و نامتناهی، همه ی طومار زمان، همچون نقطه‌ای بیش نیست. او می‌گوید: وقتی به موجودات بنگری، درمی‌یابی که دو گونه هستند: ۱- موجودات عالم امر مثل فرشتگان و ملائکه و عقول که مربوط به عالم فرازمان و فرامکانی هستند و بالفعل حاصل هستند و هیچ امر بالقوه در آن‌ها نیست که به فعلیت برسد؛ در نتیجه تدریج در آنها راه ندارد و یک حکم دارند. ۲- موجودات عالم خلق که جهت قوه و استعداد دارند و تدریجاً متوجه به کمال هستند. در بند زمان و مکان هستند و حکم دیگری دارند. (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۵۵/۱).

او همچنین معتقد است در موجوداتی که ذیل عالم امر هستند نیز دو قسم می‌توان یافت:

الف: کلمات تامه که کامل‌ترین مرحله شان را پشت سر گذاشته‌اند کما قال الله تعالی: و تمت کلمه ربک صدقاً و عدلاً لا مبدل لکلماته (انعام/۱۱۵) وقتی که از این جهت امر الهی را ملاحظه می‌کنیم دیگر امر الهی از این جهت تمام شده و تبدیلی در آن نیست و این حالت مفروغ است.

ب: برخی از مجردات که تکویناً به سوی کمال سیر می‌کنند مثل نفس انسانی که سیر این موجودات هنوز تمام نشده است.

در مقام جمع بندی باید گفت که موجودات مربوط به سنخ دوم یعنی مجردات محض و در راس آنها حق متعال مشمول حکم مفروغ اند و موجودات سنخ اول و سوم یعنی امور مادی یا مجردات ناقص، مشمول احکام مستانف. (همان) بعنوان مثال احادیثی مانند این حدیث که: جری القلم بما هو کائن، قلم جریان پیدا کرده است به چیزی که اتفاق می‌افتد؛ یعنی هرچه که پیش می‌آید، قبلاً قلم آن را نوشته است، ناظر به حکم مفروغ است نه مستانف. همچنین این خبر که: فرغ ربکم من الخلق و الرزق و الاجل (سیوطی، ۱۹۹۰: ۳۶۲/۲)؛ خداوند از سه چیز فارغ شده است: خلق موجودات و هر استعدادی که در هر مخلوق است، رزقی که به تدریج نصیب آنها می‌شود و اجلی که در نهایت به آن می‌رسند. حکم مفروغ از منظر الهی است و پروردگار از این‌ها فارغ شده اما برای انسان که هنوز خلق نشده یا به تمام رزق خود یا اجل خویش واصل نشده است امری است مستانف. از توابع این تمایز هستی‌شناختی بین دو قسم عالم می‌توان به این اشاره کرد که: یکی مظهر دیگری است و آن یک مصدر، یکی زمانمند است و دیگری فرا زمانی. یکی ناظر به اسباب و علل ناقصه است و دیگری ناظر به مسبب الاسباب و علت تامه. یکی مربوط به لوح محو و اثبات است و دیگری مربوط به لوح محفوظ (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۵۵ و همو، ۱۳۶۱: ۲۷ و ۳۳) و ... که در ادامه ارتباط هر یک از ویژگی‌های ذکر شده با بحث حاضر، وضوح می‌یابد.

در ادامه برای تبیین بیشتر مطلب نمونه‌هایی از اعمال قاعده از آثار تفسیری شهرستانی نقل می‌شود.

۶. مویدات و نمونه‌های قاعده مفروغ و مستانف

از دید شهرستانی با توجه به این قاعده و اعمال آن در تاویل می‌توان سازگاری آیات الهی



را دریافت و توهم تناقض مزعوم در نزد برخی کوتاه بینان را رفع و دفع نمود. او خود نمونه‌هایی را در توضیح می‌آورد و در جای جای تفسیرش نیز به اینگونه موارد اشاره می‌کند در این مقال از آنجا که نمونه چهارم یعنی قضیه-ی موسی و خضر از مهم‌ترین موارد کاربرد این قاعده است چنان که در تنها اثر فارسی بازمانده از شهرستانی نیز همین موضوع مورد تحلیل قرار گرفته است با تفصیل بیشتری مطرح می‌شود:

۶-۱. انذار و عدم انذار

اینکه خداوند در جایی می‌فرماید: سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (بقره/۶) حکم مفروغ است و از منظر الهی اما آن جا که می‌گوید: فَقَوْلَاهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (طه/۴۴)؛ حکم مستانف است و در فضای انسانی؛ چون لیت و لعلّ برای خداوند مطرح نیست، اما با این حال به موسی و هارون می‌گوید: با نرمی سخن بگوئید، چه بسا فرعون تذکر و هدایت یابد. همین در کار آوردن احتمال و این که شاید سخن شما تاثیر نماید، اشاره به منظر مستانف است. بر این اساس، نباید حکمی را که از منظر علم مطلق الهی صادر می‌شود با منظر انسانی، انسانی که مکلف به ابلاغ و تبلیغ و دعوت است، خلط کرد. وظیفه انسان ابلاغ است اما اینکه بسیاری از مخاطبان هدایت نمیشوند و این حکم در علم ازلی الهی بر آنان رفته است و ضلالت، حکم مفروغ آن‌هاست، به تکلیف مکلفان ربطی ندارد.

۶-۲. دعوت به ایمان و عدم لزوم آن

همچنین آیات یأس از ایمان کفار به جهت طبع نهادن بر دل‌ها یا قفل بودن قلب آنها و... که می‌فرماید: ختم الله علی قلوبهم (بقره/۷) یا طبع علی قلوبهم (توبه/۹۳)، نیز امر علی قلوب افعالها (محمد/۲۴) از احکام مفروغ عنه و از منظر الهی ست. اما آیات دال بر تکلیف نمودن مکلف بر افعال و نهادن احکامی بر آنها که ملازم توجه خطاب به فرد مختار برای انجام خیر یا شر می‌باشد و این که بشر مختار را به فعل خیر و یا به قول صدق و اعتقاد حق توجه می‌دهند و این که بر افعال خیر و وعده پاداش و بر افعال شرکیفر و وعید داده می‌شود، مبتنی بر جنبه مستانف و منظر انسانی است. اگر قرار بود این انذار اثری نداشته باشد مثل عدم انذار باشد یا قرار باشد که تکلیف اثری در تشویق به خیر یا پرهیز از شر نداشته باشد یا تغییری را در مقام مکلف ایجاد نکند پس ابلاغ آن بیهوده و بلاوجه می‌گردد.

۳-۶. علم پس از امتحان و آزمایش و علم مطلق خدا

همچنین آیاتی که امتحان و آزمایش بشر را در طی وقایع زندگانی اش مطرح می کنند تا این که خدا مصلح را از مفسد و کامیاب را از ناکام بشناسید، با آیاتی که بر علم مطلق الهی دلالت دارند، باید از همین دو منظر نگریست؛ آیاتی که دلالت بر این دارند که بشر در معرض امتحان است و در معرض افتنان و فتنه هاست تا خداوند مجاهد و صابر را از غیر ایشان بازشناسد و نظیر آنها همگی اولاً بر اختیار و تأثیر بخشی آزمایش ها دلالت دارد ثانیاً بر اینکه قرار است بشر سرنوشت خود را رقم زند. که این منظر انسانی و زمانمند؛ از حیث علم فعلی خداوند است که به تبع فعل زمانمند زمانی می گردد. چنان که می فرماید: لنبلونکم حتی نعلم المجاهدین منکم والصابرین (محمد ۳۷) یا لنعلم ای الحزبین احصی لما لبثوا امدا (کهف/ ۱۲) لنعلم من یتبع الرسول (بقره/ ۱۴۳) علم الله انکم کنتم تختانون انفسکم (بقره/ ۱۸۷)

این در مقابل آیاتی است که بر علم مطلق خداوند به سرنوشت بشر دلالت می کند مانند: و هو بکل شی علم (بقره/ ۲۹ و ۲۳۱ و ۲۸۲ و...) وان الله قد احاط بکل شی علما (طلاق/ ۱۲)... لو علم الله فیهم خیرا لاسمعهم (انفال/ ۲۳).

۴-۶. تفاوت مواضع موسی و خضر

یکی از نمونه هایی که هم در تفسیر مفاتیح الاسرار و هم در تتمه ترجمه ملل و نحل شهرستانی تحت عنوان مجلس مکتوب شهرستانی منعقد در خوارزم مطرح شده است؛ مثال موسی و خضر است که مواضع متفاوت یا متضاد آن دو نبی و ولی الهی را در ضمن مناظره ای که می تواند زبان حال این دو نبی و ولی الهی باشد، آورده است؛ نمونه ای که می تواند نمونه ای مهم از کاربرد قاعده مفروغ و مستانف در فهم آیات الهی باشد.

شهرستانی در ابتدای این خطابه، ضمن توضیح عوامل خلق و امر و وجوه تفاوت آن دو، همچنین ارجاع دو خصوصیت خلق و تسویه به اولی و دو ویژگی تقدیر و هدایت به دومی، از باب نمونه گوید:

موسی علیه السلام تا در کنار فرعون بود در جهت خلقی غذای پادشاهی می یافت، فربه می شد او را گفتند: اگر در جهت امری علم شعیب می خواهی قدم در راه نه،... ده سال مزدوری کنی تا ده مساله علمی بیاموزی. اگر علم خضر علیه السلام می خواهی یک سال در طلب گرد عالم می گرد! (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۲۷/۲) سخن شهرستانی چنین است:



خضر گفت: چون متابعت من خواهی کرد در هیچ کار که کنم هیچ سؤالی مکن تا من خود سر آن با تو بگویم... درسه حال سه کار بکرد یکی شکستن کشتی مسکینان دریا بی سببی و دیگر کشتن کودک نابالغ بی جرمی، سه دیگر عمارت دیوار کهنه بی مزدی. موسی می گوید: شکستن کشتی بی سببی تصرف است در مال غیری بی استحقاق و آن به شریعت نشاید. کشتن کودک نابالغ بی جرمی تصرفی است در خون کسی بی قصاصی و این در شریعت هم نشاید. عمارت دیوار شکست بی مزدی تصرف در نفس خویش به بیهوده کاری و این نیز در شریعت نشاید. خضر می گوید: چون غاصبی می آمد تا کشتی غصب کند من عیبناک کردم کشتی را تا غاصب درگذرد و در شریعت تو رواست کلی نگاهداری با فساد جزئی، برای اینکه کل ننگه داری جزء را فاسد کنی؛ چنان که از جهت علت آکله دست ببری تا کل تن بماند. این است جواب کشتی شکستن اما دیگر حادثه چون کودک بالغ شود کفر بیارد و کفر او به پدر و مادر مؤمنش سرایت می کند؛ کودک کشتن رواست تا اصل به اهلاک فرع نگاه داشت بشود؛ چون شاخی که خشک شود ببرند تا درخت شاخی دیگر برکند و این در عقل و شرع رواست. اما سه دیگر صلاح و سود غیری بر رنج خویش اختیار کردن از مکارم اخلاق است که آن دیوار نشان گنجی بود از جهت دو یتیم که اگر بیفتادی نشان برفتی و گنج ضایع ماندی و دو یتیم مرحوم و ایشان را پدری نیک مرد. موسی علیه السلام گوید: اولین درمان کسی بی دستوری او تصرف کردن است در حال از جهت غاصبی که خواهد آمد در ثانی الحال تو باری در این حال غاصبی بل ظالم. و آن ظالم باشد که آید و باشد که نیاید. (یعنی شاید آن غاصب نمی توانست غصب کند و کشتی به سلامت می گذشت). و دومین در نفس کسی بی جرمی تصرف کردن و کشتن آن پسر در حال از جهت کفری که در آینده خواهد آورد در ثانی الحال، تو باری در این حال قاتل و ظالمی و آن کفر بود که باشد و بود که نباشد. (یعنی شاید پسر در آینده کافر نشود). و سومین در نفس خویش تصرف کردن به رنجانیدن و بر سر ماندگی (کار بیهوده کردن)؛ و آن دیوار باشد که بیفتد و باشد که نیفتد. (یعنی شاید اصلاً آن دیوار فرونریزد و تو اگر مزدی می ستاندی اولی بود همان: ۲۸/۲-۲۹).

سپس در مقام جمع بندی می گوید شیوه خضر و موسی به تبع علم ایشان و منظر الهی یا انسانی که می نگرستند پنج تفاوت عمده با یکدیگر داشت؛ بدین ترتیب:

۱-۴-۶. بر مدار احتمال بودن احکام شریعت

اول این که مدار احکام شریعت بر احتمالی است که در آینده مطرح می باشد نه بر قطعیت آینده اما مدار احکام طریقت (یا به تعبیر شهرستانی احکام قیامت بریقین و قطعیت).

خضر گوید: بوک و بوک تو راست موسی ای که در عالم بوک و مگری و در عالم شک و شبهت و من خضر در عالم یقین هستم که ذلک الکتاب لاریب فیه. هر چه ترا شک است مرا یقین است.

یعنی تو در عالم کتاب محو و اثباتی من در عالم ام الکتاب هرچه تو را شک است مرا یقین است (همان: ۳۰) یعنی تو می گویی شاید بشود و شاید نشود ولی خضر یقین داشته به شق نفی یا شق اثبات. هرچه تو را ممکن است مرا واجب است. تو می گویی: بوک غاصب نیاید و اگر آید این کشتی نبرد. یعنی تو می گویی شاید غاصب نمی آمد و کشتی را نمی برد. بوک این کودک بالغ شود کفر نیورد و اگر آرد به پدر و مادر تعدی نکند شاید که این کودک بالغ شود و کفر نیورد و اگر آرد به پدر و مادرش ظلم نکند بوک که دیوار نیفتد و اگر افتد دیگر عمارت نو کند شاید دیوار خراب نشود و اگر شود دیگری آن را تعمیر کند. و من به یقین می بینم غاصب بیاید... که آن کودک کفر آورد و یقین می دانم که آن دیوار فرو بریزد. (همان) پس حکم خضر بنا بر یقین است و حکم موسی بنا بر شک و این فرعی از فروع قاعده ی مستأنف و مفروغ است.

۲-۴-۶. زمانمندی احکام شریعت

محصل کلام خضر در این بخش آن است که من در عالم امر، فراتر از زمان و مکان آینده را در حال می دانم بلکه حال و مستقبل برای من تفاوتی ندارد. من به علم الهی حکم مفروغ را می دانم و بر آن اساس بر وفق طریقت خود عمل کردم و تو بنا بر حکم مستأنف آنچه را که در ابتدای راه است می دانی و بر اساس آن به حکم زمانمند شریعت خود عمل می کنی. البته خضر به موسی نمی گوید: تو هم مثل من عمل کن.

موسی (ع) می گوید: این احکام که تو می کنی احکام مستقبل است و من آن حکم کنم که حال است (همان) خضر به موسی نگفت تو باید طبق وظیفه من عمل کنی و من بر طبق وظیفه تو. گفت تو صبر نداری چون طبق احکام حال عمل می کنی و من طبق احکام مستقبل و حادثه امروزی را حکم امروز باید کرد و این منطبق موسی علیه السلام است و فردا حکم فردا. چون کودک به بلوغ نرسیده و کفر نورزیده حکم کفر چون کنیم.



خضر گفت: دید امروز و فردا دید زمانی است و تو مرد زمان هستی و شریعت مبتنی بر حکم زمان است؛ من مرد زمان نیستم، مرا دید امروز و فردا هم یکی است، هر چه بخواهد بود مرا ببوده است؛ حکم من فوق زمان است یعنی بحث دید الهی و منظر الهی. خضر می خواهد بگوید فرض کن من بر حسب تقدیر الهی، یک صاعقه بر سر این کودک از سمت خدا باشم. حال من نمی کشتم یک صاعقه دیگر چنین می کرد. من غلام و آلت فرمان او؛ خضر می گوید: هذا فراق بینی و بینک سأنبثک بتأویل مالم تستطع علیه صبراً (کهف / ۸۲).

۶-۴-۳. سبب محوری احکام شریعت

در بحث پیشین خضر گفت: حکم من فوق زمان است؛ اما موسی (ع) می گوید: چنین است و لکن اسباب کارها از پیش بیاید تا احکام بر اسباب کنی، سبب در وجود نیامده حکم چون کنی هنوز کفر نیاورده حکم کفر چون کنی. خضر گوید: در عالم اسباب، اسباب مقدم دارند بر احکام. حکم عالم شریعت عالم اسباب است که سبب مقدم بر احکام است اما در عالم بی سببی حکم بی سبب رانند و به فرمان رانند (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۳۱/۲)؛ چنان که به یکبار و ناگهانی خداوند زلزله ای را می فرستد و یک قوم را به سبب معصیت نیمی از ایشان، همگی را نابود کند و ظلم هم نیست چون در جانب خدا کسی حقی بر او ندارد. حکم به علم رانند و حکم به مشیت رانند؛ فهی بمشیتک دون قولک مومر و بارادتک دون وحیک منزجره (صحیفه سجاده، ۱۴۲۳: دعای هفتم / ۴۴)، آن جا عالم مشیت است. آن چه معلوم است محکوم است و آن چه مراد است محتوم است (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۳۱/۲)

شهرستانی بدینسان مناظره را بحسب زبان حال موسی و خضر ادامه داده است:
موسی گوید: پس تکلیف در چیست؟ فرستادن پیامبران علیه السلام چرا، اوامر و نواهی بر کجا؟

... تو بی سببی مال درویشان تلف کنی، بی موجبی خون ناحق ریختی، بی مزد کار کسان کنی و گویی حکم به علم کنم و به حکم اراده و مشیت کند و "أردت أن یبدلهم" و "أراد ربک ان.." مرا تکلیف کجا ماند؟ و حکم شریعت چون بشود؟ و مکن بر کجا گویند؟ حاصل آن که لوح محو و اثبات بر محور اسباب و علل قریبه و علل ناقصه ی قابل تکمیل است و ام الکتاب بر اساس علت تامه قطعی شده.

۴-۴-۶. ظاهر گرایی حکم شریعت و باطن محور بودن حکم قیامت

سپس از زبان خضر می گوید: چنان که دو حکم است و دو حاکم هست دو قاضی هست: یکی قاضی که به دو مرد گواه و سوگند کار کند و یکی قاضی که به علم خود و مشیت کار کند، یکی قاضی شریعت و دیگری قاضی قیامت. حکم قاضی شریعت، عدل در شریعت است) و حکم قاضی قیامت عدل در قیامت) (همان)

چنان که زبان حال بنده به خداوند آن است که عدل فینا قضاوءک. در روز قیامت هر قضاوتی با ما کنی عدل است. بهر روی عدل شریعت، گواه و سوگند است اگر گواه بیاید عدل شریعت علیه آن عمل می کند اگر گواه نبود حتی اگر قاضی خواب دیده و از طریق خواب یقین کند که فردی دزدی کرده نمی تواند فرد را محکوم کند و نمی تواند بدون گواه و سوگند حکم به دزدی کند؛ هر چند خود یقین داشته باشد. اما عدل قیامت، غیر از عدل شریعت است؛ عدل قیامت این است که هر کسی که عمل سویی انجام داده کیفر و هر کسی که عمل نیکی انجام داده پاداش. اما آیا در این جهان می توانیم توقع چنین چیزی داشته باشیم و بر آن اساس عمل کنیم؟ خیر. در این جهان نمی توانیم هر کسی که عمل سوئی انجام داد را کیفر بدهیم چون بسیاری افراد کار سوء انجام داده اند اما گواهی بر آن نیست تا قاضی بتواند آن را کیفر بدهد. قاضی شریعت بر اساس ظواهر عمل می کند و قاضی قیامت بر اساس باطن. بر این اساس از منظر قاطبه و اکثریت عرفا همه اعم از عامی و عارف همگی مردم تا زمان وقوع قیامت کبری هنوز در مرحله شریعت هستند.

۴-۴-۶-۱. حکم مستأنف و مفروغ در قضیه موسی و خضر

محصل پاسخ خضر این است که ای موسی تو را آن جا غلط افتاده است زیرا تو یک حکم داشته ای اما خدای تعالی را در مجاری احکام دو حکم است؛ یکی مفروغ و یکی مستأنف یکی که پایان یافته و (پرداخته) که مفروغ است و (یکی (آنچه پایان نیافته و) می پردازد (که مستأنف است)؛ یکی تقدیر رفته و یکی تکلیف می رود یکی (مصدق) و تمت کلمت ربک صدقاً و عدلاً لا مبدل لکلماته“ است (که کلمه ی خداوند بر این فرد رفته است و می خواهد در این زمان جانش بستاند حتی اگر خضر این کودک را نمی برد چه بسا صاعقه می آمد و کودک را می کشت. عمرش این جا تمام است (و مصداق اجل مسمی) و دیگری مصداق ”جعل کلمة الذین کفروا السفلی و کلمة الله هی العلیا“ که در زمان محقق خواهد گشت (مصداق اجل معلق و مشروط که با تدابیری قابل تقدم و تاخیر یا



افزون و کاست است). یکی مصداق "ما یبدل القول لدی" و دیگری مصداق "اذا بدلنا آیه مکان آیه". آن که "ما یبدل القول لدی" (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۳۲/۲) جمله اخیر اشاره به حکم مفروغ عنه است. اما این که آیه ای را برمی داریم و بعد آن آیه دیگر می آوریم و نسخ است، حکم مستانف است. در گذر زمان نسخ معنی دارد اما از منظر الهی خداوند که از ازل می دانست حکم نهایی کدام است، دیگر نسخ معنی ندارد بلکه او به جهتی حکم نهایی را اول نفرستاد که به تدریج مخاطبان آموخته بشوند؛ مثلاً اول مسکرات را در نماز و بعد به طور کلی حرام نمود.

۶-۴-۵. تقدیر محوری و تکلیف مداری

در ادامه این مناظره به زبان حال، شهرستانی آورده است: موسی می گوید چون حال چنین است پس فایده تکلیف چیست؟ ... خضر گوید تکلیف مظهر تقدیر است و تقدیر مصدر تکلیف. پس فایده بادید (پدید) آمد، مفروغ در مستانف پدیدار آمد و مستانف از مفروغ پدیدار آمد... من حاکم مفروغ هستم و تو حاکم مستانف، من مرد تأویلیم و تو مرد تنزیل. من بر باطن حکم کنم و تو بر ظاهر و هر دو حکم به هم حق؛ ... نه از حکم من عجز لازم آید و نه از حکم تو ظلم. ما یبدل القول لدی تا بدانی که عجز نیست و ما أنا بظلام للعبید تا بدانی که ظلم نیست. (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۳۳/۲)

در این عبارت پس از اشاره به درهم تنیده بودن بحث مستانف و مفروغ و این که یکی مظهر دیگری است و دیگری مصدر آن یک؛ و امکان جمع بین ظاهر و باطن و درست و بجا بودن هر دو؛ بحث، در نهایت به تقابل تاویل با تنزیل و باطن با ظاهر ختم می گردد تا دیگر بار بر این تاکید شود که توجه به قاعده مفروغ و مستانف از کلیدهای گنج قرآن کریم و دریافت سازگاری جمعی آیاتی است که به ظاهر ناسازوار تلقی شده اند.

نتیجه

از دیدگاه شهرستانی؛ آنگاه می توان بسیاری از آیات به ظاهر متعارض قرآنی هر دو را درک کرد که متوجه باشیم یکی از منظر زمانی - مکانی، انسانی، اینجهانی، سبب بینی، ظاهر، لوح محو و اثبات، تکلیف و شریعت (حکم مستانف) بحث میکند و دیگری از منظر الهی، فرا زمانی، مسبب بینی، باطن، ام الکتاب، تقدیر و قیامت (حکم مفروغ). و هر دو منظر هم درست است هر یک در جای خویش.

نه آن که یکی درست باشد و دیگری نادرست. این وضعیت در بسیاری موارد دیگر

از آیات الهی نیز جاری است و با دانستن موارد مفروغ منظر الهی به موضوع) از موارد مستانف (منظر انسانی می توان به دریافت جمعی و سازگار آیات مزبور نائل گردید. در این مقال علاوه بر تبیین مبانی هستی شناختی و تحلیل و بررسی روایت منشا این قاعده همچنین اعمال این قاعده را در نمونه های چهارگانه خصوصا در تمایز احکام موسی و خضر بررسی و تحلیل شده است.



فهرست منابع

- قرآن کریم
- صحیفه سجادیه (ادعیه الامام علی بن الحسین بن علی علیهم السلام) (۱۴۲۳، قم: لجنه البحوث و الدراسات، المجمع العالمی لاهل البیت علیهم السلام.
- ۱- ایچی، عبدالرحمن (بی تا) *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: عالم الکتب.
- ۲- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۱) *مذاهب الاسلامیین*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ۳- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۹)، *سنن الترمذی*، قاهره: دارالحديث.
- ۴- حویزی، عبد علی بن جمعه (بی تا)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: مطبعه الحکمه.
- ۵- خالقداد هاشمی، مصطفی (۱۳۶۱) *توضیح الملل*، تصحیح سید جلال تهرانی، تهران: انتشارات شرکت افست.
- ۶- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۹۷۲)، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، تصحیح ندیم مرعشلی، بیروت: دارالفکر.
- ۷- سبحانی، جعفر (۱۴۱۱)، *بحوث فی الملل والنحل*، قم: لجنه اداره الحوزه العلمیه .
- ۸- سیوطی، عبدالرحمن (۱۹۹۰)، *الجامع الصغیر فی احادیث البشر النظیر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۹- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۸۶)، *مفاتیح الاسرار و مصابیح الانوار*، تصحیح محمد علی آذر شب، تهران: نشر میراث مکتوب .
- ۱۰- ----- (۱۳۶۱)، *مجلس مکتوب منعقد در خوارزم*، مندرج در توضیح الملل. تهران: شرکت افست .
- ۱۱- ----- (۱۹۴۸) *الملل والنحل*، تصحیح احمد فهمی محمد، بیروت: دارالسور.
- ۱۲- صدوق، محمد بن علی بن الحسین بابویه (۱۳۵۷هـ)، *التوحید*، تصحیح حسینی تهرانی، قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
- ۱۳- طبری، محمد بن جریر (۱۹۷۰)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- ۱۴- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، به کوشش جمعی از محققان، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۱۵- همدانی، عبد الجبار (۲۰۰۱)، *شرح الاصول الخمسه*، تصحیح سمیر مصطفی الباب، بیروت: در احیاء التراث العربی.

References

- Holy Quran
- Sahifah Sajjadiyyah (Prayers of Imam Ali bin Al-Hussein bin Ali, peace be upon them), 1423, Qom, Lajna al-Baqah and al-Satidhi, Al-Majma Alami, Lahl al-Bayt, peace be upon them.
- 1- Al-Iji, Abdurrahman, Mawaez fi al-kalam, Beirut, Alam al-Katib.
- 2- Al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa, Sunan al-Tirmidhi, 1999, Cairo, Dar al-Hadith.
- 3- Badawi, Abd al-Rahman, Doctrine of Islam, 1971, Beirut, Dar al-Alam Lil al-Mala-yin.
- 4- Al-Huwaizi, Abd Ali bin Juma, Tafsir Noor al-Thaqlain, Beita, Qom, Matabah al-Hikma.
- 5- Khaliqdad Hashemi, Mustafa (1361) Tuwdhih Al-Milal, edited by Seyyed Jalal Teh-rani, Tehran: Offset Company Publications.
- 6- Al-Raghib Al-Isfahani, Abul-Qasim Hossein bin Muhammad, Al-Mufardat al-Kal-mat al-Qur'an, edited by Nadim Maracheli, 1971 edition, Beirut, Dar al-Fikr.
- 7- Sobhani, Ja'far, Paquhu fi al-millam wa al-nahl, 1411, Qom, Lajnah of Al-Hawza Al-Alamiya Department.
- 8- Siyuti, Abd al-Rahman, Al-Jaami al-Saghir fi Hadith al-Bashr al-Nazir, 1990, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiya.
- 9- Shahrasthani, Mohammad bin Abdul Karim, Mufatih al-Asrar and Masabih al-An-war, edited by Mohammad Ali Azar Shab, 1386, Tehran, written heritage publication.
- 10- ----- Written assembly held in Khorezm, Mandj in explaining the international. Tehran, Offset company.
- 11- ----- Al-Malla and Al-Nahl, Edited by Ahmad Fahmi Mohammad, 1948, Beirut, Dar al-Soror.
- 12- Al-Sadooq, Muhammad bin Ali bin Al-Husain Babouye, Al-Tawheed, edited by Hosseini Tehrani, 1357. Qom, Jama'ah al-Madrasin fi Al-Hawza Al-Alamiya.
- 13- Tabari, Muhammad bin Jarir, Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, 1970, Beirut, Dar al-Marafa.
- 14- Majlesi, Mohammad Baqir, Bihar al-Anwar, by the efforts of a group of researchers, 1403 A.H. Beirut, Darahiya al-Tarath al-Arabi.
- 15- Hamdani, Abd al-Jabbar, Sharh al-Asul al-Khamsa, corrected by Samir Mustafa al-Bab, 2001, Beirut, in the revitalization of the Arab heritage.



Investigating the semantic aspects of the word "Hadi" in the Holy Qur'an and criticizing it in the opinions of commentators

(Received: 2024/01/10 Accepted: 2024/06/09)

Mohammad Sobhani Yamchi¹, Vahid Biazar²

Abstract

Semantic look and semantic analysis of words is one of the ways to get the exact meaning of any text. This special view in the Holy Quran, which has levels of meaning, is of double importance due to the position of Almighty God as the sender of the message and the role of the Quran in ensuring the happiness and sovereignty of mankind. In order to reach the exact position of each word, in addition to lexicography and a detailed examination of the meaning of the words, it is necessary to examine the semantic system that governs it, the position of each word in the whole system and its relationship with other related words. The science of objects and the like is a science that examines the multiple meanings of words in the context of speech. The topic of the meanings of the words of the Quran is actually knowing the different meanings of a word in different places of the Holy Quran based on the meanings. In this article, the key word "guidance" has been explored in the structure of the verses in a descriptive-analytical way, and its similar and accompanying words have been identified and the type of their relationship with each other in the semantic network has been determined, and finally, the semantic field of guidance and its surrounding concepts. It has been explained. The result of examining the commentators' statements indicates that the word "guidance" in different verses of the Quran has various aspects such as; Quran, monotheism, faith, Islamic religion, holy book, prophets, imamate and leadership, the Holy Prophet (PBUH), guidance, sacrifice, repentance and return, guidance and insight.

Key words: guidance, guidance, semantic field, aspects of guidance, Qur'an interpretations.

1) Associate Professor of Quranic Sciences and Tafsiir of the Holy Quranic Sciences and Education University
sobhani@quran.ac.ir

2) Senior Expert in Quranic Sciences, Maragheh Faculty of Quranic Sciences.. v.biazar114@gmail.com



بررسی وجوه معنایی واژه «هدی» در قرآن کریم و نقد آن در آرای مفسران

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰)

محمد سبحانی یامچی^۱، وحید بی آزار^۲

چکیده

نگاه معناشناسانه و تحلیل معنایی واژگان یکی از راههای دست یابی به معانی دقیق هر متنی است. این نگاه خاص در قرآن کریم که از سطوح معنایی برخوردار است، به دلیل جایگاه خداوند عالم به عنوان فرستنده پیام و نقش قرآن در تامین سعادت و سیادت بشر اهمیتی مضاعف دارد. برای رسیدن به جایگاه دقیق هر واژه، علاوه بر لغت شناسی و بررسی دقیق مدلول استعمالی واژه‌ها، بررسی نظام معنایی حاکم بر آن، جایگاه هر یک از واژه‌ها در کل نظام و ارتباط آن با سایر واژگان مرتبط ضروری است. علم وجوه و نظایر، دانشی است که به بررسی دلالت‌های متعدد واژگان در بافت کلام می‌پردازد. موضوع وجوه الفاظ قرآن، در واقع شناخت معانی مختلف یک کلمه در جای جای قرآن کریم بر اساس دلالت‌ها است. در این نوشتار واژه کلیدی «هدی» به روش توصیفی-تحلیلی در ساختار آیات مورد کاوش قرار گرفته و واژگان همسان و همنشین آن شناسایی و نوع ارتباط آن‌ها با یکدیگر در شبکه معنایی مشخص شده و در نهایت حوزه معنایی هدایت و مفاهیم پیرامونی آن تبیین شده است. نتیجه حاصل از بررسی بیانات مفسران، بیانگر آن است که واژه «هدی» در آیات مختلف قرآن دارای وجوه گوناگونی همچون؛ قرآن، توحید، ایمان، دین اسلام، کتاب آسمانی، انبیاء، امامت و رهبری، حضرت رسول اکرم (ص)، ارشاد، قربانی کردن، توبه و بازگشت، راهنمایی و بصیرت است.

کلید واژه‌ها: هدی، هدایت، حوزه معنایی، وجوه هدی، تفاسیر قرآن.

۱) دکترای تخصصی، دانشیار گروه علوم قرآن و تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم sobhani@quran.ac.ir
۲) کارشناسی ارشد دانشکده علوم قرآنی مراغه v.biazar114@gmail.com



۱. بیان مسئله

قرآن کریم ریسمان محکم الهی و نور آشکار و درمانگر سودمند و نگهدارنده و نجات دهنده تمسک جوین و چنگ زندگان است. بی شک گام برداشتن در این مسیر و رسیدن به کمال و سعادت دنیوی و اخروی میسر نیست مگر با شناخت دقیق معانی واژگان قرآنی که نقش کلیدی در کشف مراد الهی از مفاد استعمالی دارند. قرآن پژوهان و مفسران برای رسیدن به مراد الهی در کنار توجه به سباق و سیاق، شناخت و بهره گیری از علومی را ضروری میدانند. «علم وجوه» یکی از علوم ارزشمندی است که در شناخت معانی کلمات قرآن به کار گرفته شده و به عنوان یک ضرورت تفسیری به شمار میرود. توجه به «علم وجوه» به این معنا نیست که همه معانی و مصادیق ارائه شده برای واژگان قرآنی در کتب وجوه شناسی صحیح بوده، بلکه باید بافت و سیاق نیز در تفسیر آیات و حیانی ملاک و معیار قرار گیرد. یکی از راههای رسیدن به معانی دقیق و مقصود اصلی گوینده، نگاه معناشناسانه به متن و تحلیل معنایی واژگان قرآن به علت توجه به بافت، سیاق، ترکیبات همسو، همنشینها، مترادفها، متضادها و شمول معنایی است که اندیشه نظاموار قرآن را هویدا ساخته و معنای دقیقی از واژگان ارائه میدهد. در این نوشتار، واژه پر بسامد هدی به عنوان یکی از واژههای کانونی قرآن کریم با ۳۱۶ مرتبه تکرار در آیات کلام وحی مورد بررسی قرار گرفته و معانی آن با توجه به آیات قرآن کریم در نگاه مفسران تبیین میشود. به عنوان پیشینه بحث میتوان به نوشتههای کتابهایی همچون «الاشباه و النظائر فی القرآن کریم» نوشته مقاتل بن سلیمان بلخی، «معتک القرآن فی اعجاز القرآن» اثر جلال الدین سیوطی، «الاشتراک اللفظی فی القرآن الکریم بین النظریه و التطبيق» نوشته محمد نورالدین المنجد، «الوجوه و النظائر» اثر ابو هلال العسکری و «بررسی زبانشناختی وجوه و نظائر در قرآن کریم» نوشته سلوی محمد العوا اشاره کرد. وجه تمایز این نوشتار آن است که سعی شده وجوه واژه هدی در قرآن با توجه به شبکه معنایی بررسی و نظرات مفسران قرآن کریم در خصوص آن تبیین شود. نحوه گردآوری اطلاعات و داده ها به صورت کتابخانهای و روش پژوهش و تبیین مسئله به شیوه توصیفی تحلیلی است.

۲. مفهوم شناسی

برخی از مفاهیم کلیدی و اساسی پژوهش به دلیل فقدان تعریف یکسان نزد محققان، با بررسی آن در علوم مختلف نیازمند توضیح هستند، از این رو در پژوهش حاضر به تبیین مفاهیم کلیدی همچون وجوه و نظائر، بافت و سیاق، حوزه معنایی، همنشینی، جانشینی و... پرداخته میشود.

۱-۲. وجوه و نظایر

«وجوه» در کتب لغوی در اصل از ماده وجه (واو جیم هاء) به معنای «مستقبل کل شیء» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۶۶/۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱/۱۱۰) هر چیزی است که با آن روبرو شوند و در بیانی دیگر از ابن فارس: «يَدُلُّ عَلِي مَقَابِلَةَ لَشِيءٍ» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶/۸۸) بر مقابله و رو به رویی شیء دلالت میکند. در حوزه مطالعات قرآنی وجوه یعنی «اللفظ المُشْتَرَكُ الَّذِي فِي عِدَّة مَعَانٍ» (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/۱۹۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۴۴۰؛ بی آزار شیرازی، ۱۳۷۶: ۱/۳۱۳) لفظ مشترکی که در چند معنی به کار می‌رود. در واقع یک واژه در چند جای قرآن به یک لفظ و یک حرکت آمده و در هر موضع، معنایی غیر از موضع دیگر داشته باشد و تفسیر هر کلمه به معنایی غیر از معنایی دیگر باشد.

راغب اصفهانی در این باب گوید: «النَّظِيرُ الْمَثِيلُ كَأَنَّهُ يَنْظُرُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَى صَاحِبِهِ فَيُبَارِيهِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۴) نظیر به معنای همانند و شبیه که به قدری شبیه هم هستند که به هم مینگرند و همسان هستند. از این رو نظایر معنایی «همانند، همتا، مساوی» را شامل میشود. (بستانی، ۱۳۷۵: ۱/۹۲۱) در اصطلاح نظایر، واژگانی که در همه و یا بیشتر کاربردهای آن به یک معنی هستند را مورد بررسی قرار مدهد. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/۱۹۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۴۴۲) آیت الله معرفت در کتاب علوم القرآن مینویسد: اشباه در الفاظ یا تعابیر مترادفه به کار می‌رود و آن هنگامی است که چند لفظ (کلمه یا جمله) یک معنای تقریبی واحد را افاده کند. (معرفت، ۱۳۸۱: ۳۲۰)

۲-۲. بافت و سیاق

سیاق از مصدر فعل (ساق- يسوق) در اصل «سواق» بوده که به دلیل کسر سین حرف واو به یاء تبدیل شده است. (بن اثیر، ۱۳۶۷: ۲/۴۲۴) سیاق به معنای راندن و به حرکت درآوردن و سوق دادن چهارپایان است. (ابن درید، ۱۹۸۸: ۲/۸۵۳، ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۱۱۷) به مهر زنان هم سیاق گفته‌اند (ازهری، ۱۴۲۱: ۹/۱۸۴) چون اعراب در زمان قدیم مهریه زنان را بر روی شتران و چهارپایان قرار میداند و آنها را به خانه پدر عروس میرانند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۱۶۶)

بافت از عناصر مهم و کلیدی در فهم قرآن است که در دریافت مقصود گوینده تاثیر گذار بوده و شامل بافت متنی (زبانی) و فرامتنی (موقعیتی) است (صفوی، ۱۳۹۴: ۵۷) چون مفهوم و معنی در دل کلمات نهفته نیست بلکه در اوضاع و احوال اجتماعی، وضع ادای کلمات، ساختمان جمله، اثر کلمات مجاور بر یکدیگر و... قرار دارد. چنانچه یک



کلمه ممکن است با گرفتن حرف اضافه‌های معنای متفاوتی داشته باشد و یا بر اساس وضع اجتماعی و فرهنگی، تحصیلی و خانوادگی، سیاسی و مذهبی جملات و کلماتی که در جمله آمده است مقصود خاصی را دنبال کند. (اختیار، ۱۳۴۸: ۹۱) لذا برای مشخص شدن معنای یک واژه علاوه بر بررسی لفظ و ترکیب آن باید شرایط اوضاع و احوال بیان واژگان نیز مورد توجه قرار گیرد.

۲-۳. معنانشناسی

معنانشناسی دانش بررسی و مطالعه در زبانهای انسانی و بررسی ارتباط میان واژه و معنا است. (اختیار، ۱۳۴۸: ۳۸) معنانشناسی را دانش «معنا» نامیده‌اند، یعنی دانشی که معنا را به طور علمی بررسی می‌کند. مراد از آن در این مورد معنانشناسی زبانی است، دانشی که معنا را در تمامی سطوح زبان (واژه‌ها، عبارتها، جملات و متن) به طور عملی بررسی می‌کند. (قائم‌نیا، ۱۳۹۹: ۱۴)

۲-۴. روابط همنشینی و جانیشینی

روابط همنشینی مربوط به ترکیب و نسبتهای همجوار کلمات است، در واقع واحدهای همنشینی واحدهایی هستند که از طریق انتقال، مفهوم مجاور خود را در بر میگیرند و گاه این انتقال تا جایی است که حضور واحد مجاور را حشو می‌سازد. (صفوی، ۱۳۷۹: ۲۴۵) نکته مورد توجه اینکه به دلیل نزول آیات و حیانی از سوی پروردگار متعال و انتقال معانی از عالم معنا به عالم ماده در قالب الفاظ قرآنی، واژگان مورد بحث در آیات و حیانی هر کدام معنای خاص خود را داشته و نیازی به جابجایی کلمات به عنوان الفاظ مشابه نیست و ضرورتی به جانیشینی الفاظ دیگر وجود ندارد.

۲-۵. مفهوم شناسی واژه «هدی» در قرآن کریم

در کتب لغوی ماده «هدی» به معنای دلالت و راهنمایی همراه با لطف و مهربانی و دارای خصوصیات ارشاد مطرح شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۸/۴) یعنی «هدی» در تضاد با واژه «ضلالت» به معنی راهنمایی کردن در اصل به معنی ارشاد و لطف و محبت می‌باشد. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۲/۶) راغب اصفهانی نیز در بحث و بررسی لغوی ماده «هدی» هدایت را راهنمایی افراد به همراه لطف و مهربانی می‌داند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۳۵)

شواهد بسیاری وجود دارد که واژه «هدی» و ساختارهای صرفی آن در عصر ظهور

اسلام و پیش از آن در معنای راهنمایی و نشان دادن طریق بوده است، زیرا اعراب زندگی صحرانشینی و سفرهای بیابانی داشته و از این رو به هدایت و هدایتگری نیازمند بودند. از طرفی روابط قبیل‌های و اقوام دائماً در حال تغییر بود و آنها همواره باید جانب احتیاط را رعایت میکردند و به سبب نبود امنیت راهها (عدم شناخت کویر و وجود راهزنها در میانه راه) به هادی و راهنما به عنوان یک ضرورت اساسی زندگی نیاز داشتند. نمونه‌هایی زیادی از استعمال واژه «هدی» در اشعار دوره جاهلی وجود دارد که به یک نمونه آن اشاره می‌شود. تابط شر با توجه به اوضاع زندگی اعراب جاهلی چنین سروده (رک: جاحظ، ۱۴۱۹: ۶/ ۴۴۹)

وَيَسِيقُ وَقَدَ الرِّيحِ مِنْ حَيْثُ يَنْتَجِي	بِمُنْخَرِقٍ مِنْ شِدَّةِ الْمُتَدَارِكِ
إِذَا حَاطَ عَيْنَهُ كَرِي الثُّومِ لَمْ يَزَلْ	لَهُ كَالِيٍّ مِنْ قَلْبِ شَيْخَانِ فَاتَكَ
وَ يَجْعَلُ عَيْنُهُ رِبِيَّةً قَلْبُهُ	إِلَى سَلَّةٍ مِنْ حَدِّ أَخْضَرِ بَاتَكَ
إِذَا هَرَّةٌ فِي عَظْمٍ قَرْنٍ تَهَلَّلَتْ	نَوَاجِدُ أَفْوَاهِ الْمُنَايَا الضَّوَالِكِ
يَرَى الْإِنْسَ وَحِشِيَّ الْفَلَاةَ وَيَهْتَدِي	بِحَيْثُ أَهْتَدَتْ أُمُّ النُّجُومِ الشُّوَابِكِ

غالباً رقیقی جز دو پای تندپوی نداشتند و در خواب هم هراسان بودند؛ با قلبی بیدار و مراقب و مواظب که مبادا دشمنی کمین کرده باشد. پس خواب هم جز اندک و کوتاه نمی‌آمد و چشمانشان به شمشیر دوخته بود؛ در اینجا است که مرگ از لابه لای دندانه‌های درشتش نیشخند می‌زد. به این گونه همواره در وحشت و تنهایی و دل گرفتگی سر میکردند و این را ترجیح میدادند که همین عادت به تنهایی در صحرا و بیابانها، آنها را آشنا به جاده‌ها و راههای صحرا کرده بود. (امین، ۱۹۶۴: ۱۰/۱) شایان ذکر است با تحلیلی که از اشعار جاهلی صورت می‌گیرد ضمن مشخص شدن معنی ریشهای و اساسی یک واژه، اوضاع و احوال گذشتگان نیز کشف میگردد. در نگاه کلی معنی واژه «هدی» در این اشعار به «راهنمایی و هدایت‌گری» معنی شده، برخی نیز «قصد کردن راه مستقیم» را مطرح کردند. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۶/۱۶) عموماً معنای «راهنمایی در بیابان» با توجه به شرایط و موقعیت جغرافیایی که اعراب با آن رو به رو بودند در اشعار اعراب جاهلی نمود ویژه‌ای داشته است.

برای واژه «هدی» و مشتقات آن در روایات و ادعیه، نیز وجوه و معانی مختلفی بیان گردیده که از جمله آنها میتوان به معنای راه راست و راهنمایی اشاره کرد.



امام علی (علیه السلام) می فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَسْتَوْحِشُوا فِي طَرِيقِ الْهُدَى لِقَلَّةِ مَنْ يَسْلُكُهُ إِنَّ النَّاسَ اجْتَمَعُوا عَلَيَّ مَائِدَةً قَلِيلٍ شَبَعَهَا كَثِيرٌ جُوعُوا وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ وَإِنَّمَا يَجْمَعُ النَّاسُ» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷: ۲۷) ای مردم! در راه راست از کمی رهروان نترسید مردم بر سر سفره ای جمع شده اند که تعداد افراد سیر آن کم است و گرسنگان آن بسیار! و تنها خدا است که مردم را گرد هم می آورد. یا در روایتی دیگر آمده است: «وَأَقْتَدُوا بِهَدْيِ نَبِيِّكُمْ فَإِنَّهُ أَفْضَلُ الْهُدَى وَاسْتَنْتُوا بِسُنَّتِهِ فَإِنَّهَا أَهْدَى السُّنَنِ» (الرضی، ۱۴۱۴: ۱۶۳) به راه پیامبرتان اقتدا کنید که آن برترین راه است و از روش و سنت او پیروی کنید که آن راهنما ترین روش و سنت است. در این روایات واژه «هدی» به معنای راه راست مطرح شده است که ضمناً در بردارنده معنای اساسی «راهنمایی» نیز هست.

رسول اکرم (ص) می فرماید: «وَاللَّهِ لَأَنْ تَهْدِي بِهَذَا رَجُلٍ وَاحِدٍ خَيْرٌ لَكَ مِنْ حَمْرِ النَّعْمِ» (پاینده، ۱۳۸۲: ۷۹۴) به خدا قسم، اگر حتی یک مرد به واسطه راهنمایی تو هدایت شود، برای شما بهتر از اشتهران سرخ مو میباشد. در بیان دیگری امام علی (علیه السلام) می فرماید: «قَدْ بَصُرْتُمُ إِنْ أَبْصَرْتُمْ وَقَدْ هُدَيْتُمْ إِنْ اهْتَدَيْتُمْ وَأُسْمِعْتُمْ إِنْ اسْتَمَعْتُمْ.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۳۰۵) یعنی اگر چشم بینا داشته باشید، حقیقت را نشانتان داده اند. اگر هدایت می طلبید شما را راهنمایی کردند اگر گوش شنوا دارید حق را به گوشتان خواندند.»

معنای «اساسی» یک کلمه چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که در واقع با آن واژه به هر جا که برود انتقال پیدا میکند. از این رو میتوان گفت معنای اساسی «هدی» راهنمایی است چنانکه در آیات قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است.

۳. واکاوی دیدگاه مفسران بر اساس رابطه همنشینی

در علم معناشناسی یکی از راههای بیان معنا، همنشین بودن مفهوم کانونی واژه با سایر واژگان است. لذا در این بخش از پژوهش به شناسایی و تحلیل همنشین های واژه «هدی» در آیات قرآن کریم و معانی به دست آمده آن اشاره می شود.

۳-۱. قرآن

یکی از وجوه واژه «هدی» در آیات وحیانی قرآن کریم، خود واژه «قرآن» است. «وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى» (النجم: ۲۳) و از هوای نفس پیروی می کنند در حالی که هدایت از سوی پروردگارشان برایشان آمده است. با توجه به همنشینی واژه «رب» در این آیه مشخص می گردد که اصل هدایت از سوی خداوند سبحان است و هیچ قسمتی از آن به هیچ کس

نسبت داده نمیشود، مگر به طریق مجاز گویی و اذن الهی (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۴/۱) که هدایتگری انبیاء الهی و کتب آسمانی از این قسم میباشد. هم نشینی واژه «جاء» نیز دلیل دیگری بر آن است. از لحاظ نکته تحلیل همنشینی، هر جا واژه «هدی» به معنای قرآن آمده با فعل «جاء» همراه شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۲) علاوه بر این در این آیه با توجه به ساختار معنایی، سخن از «خدایان جاهلان» به میان آمده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۱۸/۲۲) بنابراین با توجه به مضمون آیه و ساختار آن موضوع مورد بحث واژه «هدی» معنای «قرآن» را به خود گرفته است با این توضیح که اولاً یکی از صفات قرآن کریم هدایتگری افراد جاهلی است که در جهالت خود لجاجت میورزند (قرشی، ۱۳۷۱: ۵/۲۶۲) ثانیاً بررسی بافت غیرزبانی اشاره به عصر جاهلیت و آداب و رسوم اعراب دارد و نزول قرآن نیز در زمان جاهلیت صورت گرفته است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه می نویسد: «معنایش این است که این مشرکین در امر خدایان خود به جز باطل متابعتی ندارند تنها پیرو باطل و هواهای شهوی نفس هستند، آری اینها را پیروی می کنند در حالی که از ناحیه خدا که پروردگارشان است هدایتی به سویشان آمد و آن عبارت بود از دعوت حقه پیامبر و یا قرآنی که به سوی حق هدایت می کند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۹/۱۹) صاحب تفسیر نمونه نیز به صورت کلی ذیل آیه مینویسد: در حالی که هدایت از سوی پروردگارشان برای آنها آمده است، اما چشم می بندند و به آن پشت می کنند و در ظلمات این اوهام غوطه ور می شوند. (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۱۶/۲۲) به فرمایش علامه طبرسی، برای آنان بیانات ارشادی به وسیله کتاب و فرستاده آمده بود، اینجا خداوند در مورد آنان اظهار تعجب میکند که چرا این مردم دست از پرستش بتها بر نداشته اند. (رک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۸/۹) آیت الله قرشی برگشت خطاب به غیبت همچنین پای بندی به گمان و هوی نفس بجای برهان و تحقیق را حاکی از عدم صلاحیت مخاطب بودن آنها میداند و بیان «و لَقَدْ جَاءَهُمْ...» را مبین اتمام حجت بر آنها دانسته و منظور از هدایت را دین و قرآن میدانند. (رک: قرشی، ۱۳۷۷: ۴۰۷/۱۰)

۳-۲. ایمان

یکی دیگر از وجوه واژه «هدی» که در آیات قرآن به آن اشاره شده، معنای «ایمان» است. «وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا» (مریم: ۷۶) (اُمّا) کسانی که در راه هدایت گام نهادند، خداوند بر هدایتشان می افزاید؛ و آثار شایسته ای که (از انسان) باقی می ماند ثوابش در پیشگاه پروردگارت بهتر و عاقبتش



خوبتر است. واژه «هدی» با توجه به همنشینی با واژگان «اهداء»، «باقیات و الصالحات» و «ثواب» در بافت جمله معنای «ایمان» را گرفته است. لذا هیچ واژه‌های نمیتواند در این آیه جایگزین واژه «هدی» شود، زیرا این واژگان مراعات نظیر هستند و تکمیل کنند معنای همدیگر، در واقع آثار شایسته که از انجام اعمال برای انسان میماند نتیجه‌های جز ایمان ندارد. به دیگر سخن ایمان چیزی جز قبول هدایت و گزینش راه راست نیست و کفر هم چیزی غیر از رویگردانی از هدایت و گمراه شدن از راه راست نیست. آنچه از تحلیل همنشینی «باقیات و صالحات» با واژه «هدی» به دست می‌آید، مقصود اعمال صالحی است که نزد خدا محفوظ است و باعث شکر و اجر عظیم خدای تعالی می‌شود و خداوند در چند جا از قرآن کریم بدان وعده داده است. کلمه «ثواب» نیز به معنای پاداش عمل است. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/۱۰۲) این هدایت یافتگان نیز در پرتو ایمان و اعمال صالحشان می‌توانند هر روز به مراحل بالاتری گام نهند و پاداش دریافت کنند.

برخی از مفسران معنای واژه «هدی» را در این آیه «راه راست» گرفته و آیه را چنین معنی کرده‌اند: خداوند، راست راهان را رهنمائی می‌افزاید و کارهای نیک و سخنان پاینده را نزد خداوند پاداش بهتر و بهترین بازگشت است. (رک: میبدی، ۱۳۵۲: ۲/۳۴) برخی دیگر «هدی» را به معنای «قبول ولایت ائمه اطهار (علیهم السلام)» معنی کرده‌اند: «وَيَزِيْدُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اَهْتَدَوْاْ هُدًى» یعنی خداوند از نظر رحمت خود هدایت کسانی را که قبول ولایت ائمه نموده‌اند و پیروی از ایشان میکنند فزونی می‌بخشد. (رک: بروجردی، ۱۳۶۶: ۴/۲۶۹)

بدیهی است هدایت درجاتی دارد هنگامی که درجات نخستین آن به وسیله انسان پیموده شود خداوند دست او را می‌گیرد و به درجات عالیتر می‌برد، همچون درخت باروری که هر روز مرحله تازه‌ای از رشد و تکامل را می‌پیماید، این هدایت یافتگان نیز در پرتو ایمان و اعمال صالحشان هر روز به مراحل بالاتری گام می‌نهند (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/۱۲۵) که در ابتدای راه شامل یافتن راه راست و در مراحل پایانی می‌تواند پذیرش ولایت ائمه اطهار (علیهم السلام) اطلاق گردد. حضرت امام صادق (ع) میفرماید: مراد زیادتی هدایت مؤمنان، تابعیت از حضرت قائم (ع) میباشد که در وقت خروج آن حضرت بعد اعتقاد به آن سرور و منکر و جاحد نبودن به آن حضرت است؛ یعنی هدایت اول، اعتقاد به آن حضرت و زیادتی هدایت، پیروی آن سرور میباشد. (حسینی، ۱۳۶۳: ۸/۲۱۸) نتیجه اینکه یکی از وجوه واژه «هدی» در قرآن کریم هدایتی است که در پرتو ایمان و اعمال صالح به وجود می‌آید که نمود چنین معنایی را میتوان در آیات قرآن (نظیر سوره سبأ آیه ۳۲، زخرف آیه ۴۰، کهف آیه ۱۳ و محمد آیه ۷) مشاهده کرد.

۳-۳. دین اسلام

از وجوه دیگر واژه «هدی» در قرآن، دین اسلام است. «وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ... وَلَا تَصِيبُ» (بقره: ۱۲۰) هرگز یهود و نصاری از تو راضی نخواهند شد، (تا به طور کامل، تسلیم خواسته‌های آنها شوی) از آیین (تحریف یافته) آنان، پیروی کنی... هیچ سرپرست و یابوری از سوی خدا برای تو نخواهد بود.

براساس بافت غیرزبانی آیه، یهود و نصارا از حضرت نبی اکرم (صلی الله علیه و اله) تقاضا کردند که با آنان مدارا کند و نیز اظهار داشتند که اگر با آنان از روی مدارا و مسامحه رفتار کند، از او پیروی خواهند کرد. از این رو، خدا او را از آنان و همراهی ایشان ناامید میسازد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۳۷۳) در واقع خداوند در این آیه گمراهی و ضلالت یهودیان و مسیحیان را به تصویر میکشد، گویی آنها نمی دانند که هدایت واقعی همان دین اسلام است. با توجه به همنشینی «حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» با واژه «هدی» نتیجه حاصله آن است که بحث مربوط به پیروی از دین خاصی است. (رک: معمر بن مثنی، ۱۳۸۱: ۱/۵۳) در مفردات واژه ملت به معنای دین آمده است: «ملت مانند دین است و آن نام شریعتی است که خدا بر زبان انبیاء برای مردم فرستاده است. فرق دین با ملت آن است که ملت فقط بر پیامبر نسبت داده میشود نه به آحاد امت و گفته نمیشود ملت خدا، امت زید؛ ولی گویند دین خدا و دین زید». (قرشی، ۱۳۷۱: ۶/۲۸۹) بنابراین نتیجه اینکه اختلاف آنان با پیامبر اکرم (ص) بر سر پذیرفتن دین اسلام بوده است. لذا در اینجا نسبت به مقتضای زمان و موضوع مورد بحث پیامبر با ادیان دیگر، واژه «هدی» به معنی دین اسلام است. از جمله آیاتی که در قرآن به معنای دین اسلام آمده میتوان به این آیات اشاره کرد: آل عمران آیه ۷۳، بقره آیه ۱۲۰، اسراء آیه ۱۷، کهف آیه ۱۳، ۵۵، حج آیه ۶۷

طبرسی در یک جمع بندی از اقوال مختلف ذیل آیه مینویسد: «بگوای محمّد: دین خدا که موجب خشنودی او است همان دین تو است. برخی نیز در مورد این آیه میگویند: هدایت خدا یعنی قرآن تنها چیزی است که مردم را به سوی بهشت راهنمایی می کند نه روش یهود و نصاری، و پاره‌ای بر این عقیده هستند که منظور از جمله این است: که راهنمایی خدا تنها راهنمایی است و هدایت او تنها حق است». (رک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۳۷۳) با این اقوالی که مطرح شد تفاوت آراء مفسران کاملاً مشهود است. عده‌ای از مفسران نیز بدون اشاره به وجه خاصی از واژه «هدی» چنین نگاشته‌اند: «آن گه گفت: قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ- یعنی



که اگر ایشان کیش خویش ستایند و شما را بآن خوانند یا در دین شما طعن زنند و شما را از آن باز خوانند که تورسولی بگوی- ان هدی الله هو الهدی- راه راست آنست که الله نماید، و راهنمونی راهنمونی ویست.» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۳۳۹/۱)

۳-۴. انبیاء الهی و کتاب آسمانی

یکی از وجوه مورد بحث واژه «هدی»، در کریمه ۳۸ سوره بقره آمده که به معنای انبیای الاهی و کتب آسمانی است. «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸) گفتیم: همگی از آن، فرود آید! هر گاه هدایتی از طرف من برای شما آمد، کسانی که از آن پیروی کنند، نه ترسی بر آنها است، و نه غمگین شوند.

از جمله همنشین‌های واژه «هدی» واژه «اهبطوا» است که اشاره به یک بافت غیر زبانی دارد که مردمان عصر نزول آن را میفهمیدند و آن هبوط حضرت آدم (علیه السلام) به زمین بود که پیرو درخواستش از محضر باری تعالی به برکت ائمه اطهار (علیهم السلام) مورد عفو و گذشت خداوند قرار گرفت. (کاشانی، ۱۳۷۳: ۱۶۵/۱) همنشین بعدی واژه «هدی» در این آیه واژه «تبع» به معنای پیروی است. با توجه به همنشین‌های واژه هدی، آیه می گوید: هر کس از آنچه از طرف خداوند فرو فرستاده شده از کتابهای آسمانی و پیامبران پیروی کند اسباب نجات دنیوی و اخروی برایش فراهم میشود چرا که اهداء و هدایت یافتن در اثر پیروی و قبول آن است.

علاوه بر این نکته قابل توجه اینکه شرط و جواب شرط آن در فراز دوم «فمن تبع هدای فلا خوف...» در واقع جواب شرط اول است. این درحالی است که حرف شرط «ان» از جمله ادوات شرطی است که در آن احتمال وقوع وجود دارد. ولی خداوند واژه «هدی» را با قاطعیت تمام بیان میکند مبنی بر اینکه هرکس از آنچه به سویش می آید پیروی کند قطعاً هدایت شده است چراکه خداوند هیچ گاه خلف وعده نمی‌کند «فلا تحسبن الله مخلف وعده» و تکرار لفظ «هدی» به دلیل این است که واژه «هدای» اعم از «هدی» که منظور فرستادن پیامبران و کتاب های آسمانی است. (رک: میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۵۷/۱؛ ابن جزی، ۱۴۱۶: ۸۰/۱) برخی از مفسران چنین گفتند: هدایت الهی که همان شریعت و تکلیف است به او و فرزندان او خواهد آمد و آنها با آزادی و اختیاری که دارند می‌توانند آن تکلیف را بپذیرند و می‌توانند از زیر آن شانه خالی کنند. (جعفری، ۱۳۷۶: ۱۳۴/۱) طبرسی نیز در بیان معنای «فَاِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى...» گوید: منظور از هدایت بیان و دلالت است و

بعضی گفته‌اند منظور، انبیاء و پیامبران میباشد و بنابر این عقیده این خطاب متوجه آدم و حوا و ذریه ایشان است. (رک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۴/۱) کاشانی هم این آیه را دلالت بیانی و به معنای پیامبران و کتابهای آسمانی گرفته است. (رک: کاشانی، ۱۳۷۳: ۴۰/۱)

۳-۵. راهنمایی و ارشاد

از جمله وجوه «هدی»، ارشاد و راهنمایی از روی لطف است که در سوره قصص به آن اشاره شده است. «وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَىٰ رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ» (القصص: ۲۲) و هنگامی که متوجه جانب مدین شد گفت: امیدوارم پروردگارم مرا به راه راست هدایت کند.

همنشین‌های مورد بحث در آیه مذکور واژگان «مدین»، «عسی» و «سواء السبیل» است. اولین معنایی که از واژه «هدی» به ذهن رهسپار می‌شود «راهنمایی کردن» است. در این آیه از کلام وحیانی، همنشینی واژه «مدین» با واژه کانونی اشاره مستقیمی به ماجرای حضرت موسی (علیه السلام) دارد که در این داستان بیرون شدنش از مصر به طرف مدین را آوردند که بعد از کشتن قبطی از ترس فرعون رهسپار آنجا شده است. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴/۱۶) حضرت موسی (علیه السلام) هنگامی که متوجه فاصله هشت روز راه مدین تا مصر شد از آنجایی که راه را نمی‌شناخت گفت خداوند مرا به راه صحیح هدایت کن تا از سرگردانی و گم گشتن در بیابان‌ها در امان باشم. عکرمه گوید: چهار راه در برابر حضرت موسی (علیه السلام) بود و نمیدانست که از کدامیک برود. از این رو خود را به خدا سپرد تا راهی که او را به مقصد نجات برساند در پیش پایش قرار دهد. خداوند هم دعایش را مستجاب و راهنماییش کرد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۳۸۶) وجود همنشین واژه‌های از کلمات اضداد «عسی» شک و یقین را متوجه ذهن می‌کند در صورتی که حضرت موسی اطمینان کامل داشته است که خداوند او را به راه راست هدایت می‌نماید. در توضیح همنشینی واژه «سواء السبیل» نیز در این آیه باید گفت واژه سبیل مجاز از راه حق است. (رک: معمر بن مثنی، ۱۳۸۱: ۲/۱۰۱) با توجه به همنشین‌ها واژه «هدی»، معنای آیه همان «ارشاد و راهنمایی» است.

در تفاسیر آمده هنگامی که موسی علیه السلام تصمیم گرفت که از مصر و از آن کشور بیرون رود رو بسوی شهر مدین نهاد و بدان سو رهسپار شد که از قلمرو کشور مصر خارج شود، عرض نمود «بار الها مرا هدایت فرما که راه را بیابم و منحرف نشده که بازگردم و در مقام جستجوی راه مستقیم برآیم، از این بیان استفاده می‌شود که موسی شنیده بود شهر



مدین کدام سو و کدام ناحیه است ولی راه مستقیم آنرا از پروردگار درخواست نمود که بزودی بآن مقصد برسد.» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۲/ ۲۰۹) حسینی همدانی در تفسیر خود معنای آیه را «راه راست و مستقیم» مطرح کرده است، در حالی که بهتر بود با توجه به قاعده همنشینی و تاثیر واژگان بر یکدیگر از «راهنمایی و ارشاد» استفاده می‌کرد.

۳-۶. امامت و رهبری

وجه دیگری که برای واژه «هدی» در آیات کلام و حیانی مطرح شده است «امامت و رهبری» است: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ» (انبیاء/۷۳) و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما، (مردم را) هدایت می‌کردند؛ و انجام کارهای نیک و برپاداشتن نماز و ادای زکات را به آنها وحی کردیم؛ تنها ما را عبادت می‌کردند. یکی از همنشینهای واژه «هدی» در این آیه واژه «ائمه» است که مفرد آن «امام» یعنی کسی است که به پیشوایی او در قول و فعل اقتدی می‌شود. (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۷) برخی از مفسران مراد از هدایت رساندن به مقصد و آیات را مربوط به امامت ذریه حضرت ابراهیم (علیه السلام) هم دانسته اند و از آنجایی که ضمیر در «جعلناهم» به ابراهیم بر می‌گردد، ظاهر جمله «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» این است که هدایت به امر جاری مجرای مفسر معنای امامت می‌باشد، (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/ ۳۰۴) برخی مفسران این معنا را برگزیده اند و در مقابل، برخی دیگر «یهدون بأمرنا» را به معنای «یدعون الناس» به معنای خواندن و دعوت کردن مردم به سوی دین گرفته اند. (رک: بغوی، ۱۴۲۰: ۳/ ۲۹۷)

۳-۷. تورات

«تورات» از جمله وجوه معنایی واژه «هدی» است که در آیات قرآن کریم بدان اشاره شده است. «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَىٰ وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ» (غافر/۵۳) و ما به موسی هدایت بخشیدیم، و بنی اسرائیل را وارثان کتاب (تورات) قرار دادیم.

در آیه فوق با توجه به ساختار معنایی جمله و موضوع آیات قبل و بعد از آن می‌توان دریافت که منظور از واژه «هدی» تورات است. یکی از همنشین های محوری در این آیه واژه «الکتاب» به همراهی واژه «موسی» است، «ال» واژه کتاب در آیه «الف لام عهد» است که ذهن را به معنای مورد نظر (تورات) رهسپار می‌کند. از همنشین های واژه «هدی» در این آیه «اتینا» به معنای عطاء کردن، بخشیدن و دادن چیزی است. این آیه نیز براساس

بافت غیر زبانی اشاره مستقیمی به قصه حضرت موسی (علیه السلام) دارد و می فرماید: بخشیدیم به حضرت موسی که به وسیله آن مردم را راهنمایی نماید، که در واقع منظور همان تورات است. (رک: مظهري، ۱۴۱۲: ۸/۲۶۳) قرینه دیگر برای اثبات این موضوع همنشینی واژه های اساسی «اتینا» و «الکتاب» در آیه ۵۳ سوره بقره است که می فرماید: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ برخی از مفسران بر این نظر هستند که این آیه خاتمه سرگذشتی است که قبلاً از موسی (علیه السلام) و فرستادن او با معجزات و براهین روشن و مجادله آل فرعون به باطل و احتجاج مؤمن آل فرعون، بیان شده است که مراد از کلمه «الهدی» دینی است که موسی آورد و مراد از ارث دادن کتاب به بنی اسرائیل این است که تورات را در بین آنان باقی گذاشت، تا بدان عمل کنند و به وسیله آن هدایت شوند. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۳۳۸) بعضی از مفسران نیز در نگاهی کلی «هدی» را در این آیه به هر دو معنای هم کتاب آسمانی یعنی تورات، و هم هدایتی که در مسیر انجام رسالتش به او داده شده است گرفته اند. (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰/۱۳۲)

۳-۸. قربانی

از وجوه دیگر واژه کانونی «هدی» قربانی کردن است که در آیات قرآن کریم به آن اشاره شده است. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَعَابِمِنَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا...﴾ (مائده: ۲) ای کسانی که ایمان آورده اید! (نه مراسم حج و) نشانه های خدا، و نه ماه [های] حرام، و نه قربانی های بی نشان و نه نشاندار، و نه قصد کنندگان خانه محترم [خدا]، در حالی که بخششی و خشنودی ای از پروردگارشان می جویند.

واژه «تحلوا» که مصدر آن احلال است، به معنای حلال کردن است، و حلال کردن و مباح دانستن ملازم با بی مبالات بودن نسبت به حرمت و مقام و منزلت پروردگاری است که این عمل را بی احترامی به خود دانسته است. این کلمه در هر جا به یکی از معانی بی مبالاتی و یا بی احترامی نسبت به مقام و منزلت است. «احلال شعائر الله» به معنای بی احترامی به آن شعائر و یا ترك آنها است. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۱۶۲)

از بررسی بافت زبانی آیه و همنشینی کلمات «تحلوا» و «شعائر» فهمیده می شود که موضوع کلی آیه مربوط به «حج» است که بر همین اساس نیز معنای «الهدی» در آیه اختصاص به قربانی کردن دارد. برخی مفهوم «الهدی» را دلالت بر سوق دادن چهار پایان به سوی بیت الحرام می دانند. (رک: ابن جزی، ۱۴۱۶: ۱/۲۱۹) بسیاری از مفسران «هدی»



را با توجه به سیاق و بافت آیه به معنای قربانی گرفته اند. یعنی قربانیانی را که برای حج می آورید، اعم از اینکه بی نشان باشند (هدی) و یا نشاندار (قلاند) حلال نشمارید و بگذارید که به قربانگاه برسند و در آنجا قربانی شوند. (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/ ۲۵۰) از ابن عباس نقل شده که مشرکین، حج می کردند و حیوانات را به قربانگاه سوق می دادند و احترام مشاعر را حفظ می کردند و شتران را نحر می کردند. مسلمانان خواستند بر آنها حمله کنند خداوند آنان را از اینکار منع کرد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۳۷)

۳-۹. توبه و بازگشت

از دیگر وجوه معنایی واژه «هدی»، توبه کردن که در آیه ۱۵۶ سوره اعراف بیان شده است. ﴿وَ اكْتُِبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ اِنَّا هُدْنَا اِلَيْكَ قَالَ عَدَابِي اُصِيبُ بِهِ مَنْ اَشَاءَ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَا كُتِبْهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُمْ بَايَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف: ۱۵۶) و برای ما، در این دنیا و سرای دیگر، نیکی مقرر فرما؛ چه اینکه ما به سوی تو بازگشت کرده ایم! (خداوند در برابر این تقاضا، به موسی) گفت: مجازاتم را به هر کس بخواهم می رسانم؛ و رحمتم همه چیز را فرا گرفته؛ و آن را برای آنها که تقوا پیشه کنند، و زکات را پردازند، و آنها که به آیات ما ایمان می آورند، مقرر خواهم داشت!

زمخشری در تفسیر خود این آیه را به معنای بازگشت و توبه گرفته است. «هدنا إلیک؛ به معنای: تنها إلیک. و هاد إلیه یهود» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۱۶۵). راغب اصفهانی نیز «الیهود» را به معنای بازگشت با آرامی معنی کرده و «تهوید» را که مشتق از آن شده، به نوعی راه رفتن پیوسته و آرام معنی می کند. مانند «إِنَّا هُدْنَا اِلَيْكَ»؛ یعنی توبه کردیم» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۴۷). همنشینی واژه «هدنا» با واژگان «الدنیا»، «الآخره»، «حسنه» براساس تحلیل معنایی در طلب خیر و نیکی در دنیا و آخرت به سبب توبه‌های است که در قبال انجام اعمال از آنها سر زده و حضرت موسی درخواست میکند خدا یا حال که ما از روی میل به سوی تو بازگشته ایم خیر دنیا و آخرت را نصیب ما کن. چون واژه «هدنا» از ماده «هود» به معنای بازگشت توأم با نرمی آرامش است، خداوند توبه آنان را به سه شرط تقوی، پرداختن زکات، ایمان آوردن قبول می نماید. (حقی، بیتا: ۳/ ۲۵۱)

تفسیر نمونه در معنای واژه «هدنا» می نویسد: بازگشت توأم با نرمی و آرامش است و به طوری که بعضی از لغویون گفته اند، هم بازگشت از خیر به شر را شامل می شود و هم از شر به خیر را ولی در بسیاری از موارد به معنی توبه و بازگشت به اطاعت فرمان خدا آمده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶/ ۳۹۲) برخی از مفسران نیز هدنا را از ریشه «هدی یهدی» گرفته و

آیه را چنین معنا کرده اند: از جمله دعائی که موسی کلیم (علیه السلام) درباره بنی اسرائیل نمود آن است که عرض کرد بار پروردگارا قوم من بنی اسرائیل به سوی تو توجه نموده و به وحدانیت ذات و صفات تو ایمان آورده است و درباره آنان زندگی نیکو و رفاه حال در دو جهان مقرر فرما. (رک: حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۷/۷۳) طبرسی نیز «إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ» را به معنی بوسیله توبه، به سوی تو بازگشته ایم، می داند. (رک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۷۴۷) در واقع توجه و رجوع کردیم به تو که اطاعت فرمان تو را می‌کنیم و مخالفت نمی‌نمائیم. (طیب، ۱۳۷۸: ۵/۴۷۵)

۳-۱۰. رسول اکرم (ص)

از دیگر وجوه واژه «هدی» در آیات قرآن کریم، انبیاء الهی است. «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ» (بقره/۱۵۹) کسانی که دلیل‌های روشن و رهنمودی را که فرو فرستاده ایم، بعد از آنکه آن را در کتاب برای مردم بیان نمودیم، پنهان می‌کنند، آنان را خدا از رحمت خود دورشان می‌سازد؛ و لعن کنندگان [نیز]، آنها را لعنت می‌کنند.

از همنشین‌های واژه «هدی» در این آیه واژه «یکتمون» است که اشاره مستقیمی به بافت غیرزبانی و شرایط آن زمان دارد. یعنی علمای یهود و نصاری برای مردم، امر بعثت حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و صفت‌هایی که برای ایشان در کتابهایشان ذکر شده بود را کتمان میکردند. (طبری، ۱۴۱۲: ۲/۳۲) نکته قابل توجه این که با دقت در فراز دوم آیه میتوان پیبرد که واژه «هدی» معنایی جز پیامبر را شامل نمی‌گردد، چرا که اختلاف علمای یهود و بهانه جویی آنها بر سر وجود و اثبات حقانیت حضرت رسول اکرم (ص) بوده است. مراد از همنشین «الْبَيِّنَات» دلائل نبوت پیامبر اسلام (ص) و احکام حلال و حرام و حدود فرایض و «الْهُدَىٰ» نبوت رسول اکرم است (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲/۲۵۹) همنشینی واژه «يلعنهم» نیز شاهد دیگری بر این ادعا است چنانچه اختلاف یهودیان از سرتجاهل بوده و خداوند نیز جزای آنها را مبنی بر لعن کردن به تصویر کشانده است. بنابراین از تحلیل و بررسی تک تک همنشین‌های «هدی» در آیه مذکور روشن می‌شود که معنای آن دلالت بر شخص حضرت رسول اکرم (ص) دارد.

برخی از مفسران ذیل آیه اشارهای کلی کرده و نوشته‌اند: لعن و نفرین خدا و تمام لعن کنندگان برای همیشه و به طور دائم متوجه کسانی است که حقایق را کتمان می‌کنند، و این شدیدترین مجازاتی است که ممکن است برای انسانی تعیین گردد. «بینات» و



«هدی» معنی وسیعی دارد که همه وسائل هدایت و دلایل روشن که مایه آگاهی و بیداری و نجات مردم است را در بر می‌گیرد. (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴/۱: ۵۴۸) علامه طباطبایی مراد از کلمه «هدی» در این آیه را همان معارف و احکامی میدانند که دین الهی متضمن آن است، معارفی که پیروان دین را به سوی سعادت هدایت می‌کند. و مراد از بینات را آیات و حجت‌هایی میدانند که دلالتشان بین و واضح است و ادله و شواهد بر حقی است که همان هدایت است. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷/۱: ۳۸۸) مجمع البیان مراد از «الهدی» را براهین علوم شرعی و براهین عقلی دانسته و کتمان هر دو را مورد تهدید و نهی قرار داده است. (طبرسی، ۱۳۷۲/۱: ۴۴۱) در حالیکه ابوالفتوح رازی «الهدی» را در معنای دقیقش یعنی حضرت رسول اکرم (ص) آورده است. (رک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸/۲: ۲۵۹) طبق بررسی های صورت گرفته و بررسی همنشین های واژه «هدی» در آیات مختلف قرآن کریم میتوان معنای «الهام» در سوره طه آیه ۵۰ را به دلیل اشاره به هدایت موجودات، معنای «شناختن»، در سوره نمل آیه ۴۱ به دلیل همنشینی واژه «نگزو» و سیاق آیات که دلالت بر حضرت سلیمان دارد، به معنای «راهنمایی و بصیرت» به دلیل همنشینی واژه «ثمود» که هدایت از نوع هدایت تشریعی و خاص یعنی به وسیله انبیاء نسبت به بشر صورت گرفته است را مد نظر قرار داد.

نتیجه‌گیری

نگاه معناشناسانه به متن و تحلیل معنایی واژگان، یکی از راههای دست یابی به معانی دقیق و پی بردن به مقصود اصلی گوینده است. این نوع نگاه به طور خاص در قرآن که سخن و کلام خداوند و نشان نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله است و از سطوح معنایی متعددی برخوردار است، به دلیل جایگاه ویژه خداوند و اهمیت پیام و نقش آن در تامین سعادت جاودانه بشر اهمیتی مضاعف دارد. مفسران قرآن کریم ضمن بهره گیری از علوم مورد نیاز تفسیر، در کنار توجه به دو اصل مهم سباق و سیاق در رسیدن به مراد الهی، برای رسیدن به جایگاه دقیق هر واژه علاوه بر لغتشناسی و بررسی دقیق مدلول استعمالی تک تک واژه‌ها، بررسی نظام معنایی حاکم بر قرآن و جایگاه هر یک از واژه‌ها در کل نظام و نیز ارتباط هر واژه با سایر واژگان مرتبط در متن قرآن را ضروری می‌دانند. در این مقاله واژه پر تکرار و کانونی «هدی» در قرآن کریم به روش توصیفی و تحلیلی با عنایت به بافت و سیاق، همچنین همنشینی واژگان مورد بررسی قرار گرفت. در برخی موارد به وجوه بدست آمده از آیات قرآن کریم در بیانات مفسران اشاره شده بود و در برخی موارد نیز

با عنایت به بافت زبانی و تحلیل همنشینی واژگان، برداشت تفسیر نقد شده و به معنای مختار اشاره شد. وجوهی که در این مقاله برای واژه هدی بدست آمد عبارت بودند از: قرآن، توحید، ایمان، دین اسلام، کتاب آسمانی، انبیاء و ائمه اطهار، حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و اله)، ارشاد، قربانی کردن، توبه و بازگشت، راهنمایی و بصیرت.



منابع

- ۱- قرآن کریم؛ ترجمه حسین انصاریان، قم: اسوه.
- ۲- نهج البلاغه (۱۴۱۴ق) شریف الرضی، محمد بن حسین، قم: هجرت.
- ۳- ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ه ق) «الغیبة للنعمانی» تهران: صدوق.
- ۴- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷) «النهاية في غريب الحديث و الأثر» قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ۵- ابن جزی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ه ق) «التسهيل لعلوم التنزيل» بیروت: دارالارقم بن ابی الارقم، اول.
- ۶- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م) «جمهرة اللغة» بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
- ۷- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق) «معجم مقاییس اللغة» قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
- ۸- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق) «لسان العرب» بیروت: دارصادر، چاپ سوم.
- ۹- ابوالفتوح رازی حسین بن علی (۱۴۰۸ه ق) «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن» مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- ۱۰- اختیار، منصور (۱۳۴۸) «معنی شناسی» تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- ۱۱- زهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق) «تهذیب اللغة» بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- ۱۲- امین، احمد (۱۹۶۴م) «فجر الاسلام» قاهره: النهضة المصریة.
- ۱۳- بروجردي، سید محمد ابراهیم (۱۳۶۶ه ش) «تفسیر جامع» تهران: صدر، چاپ ششم.
- ۱۴- بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵) «فرهنگ ابجدی» تهران: اسلامی.
- ۱۵- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ه ق) «معالم التنزيل فی تفسیر القرآن» بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- ۱۶- بی آزار شیرازی، عبد الکریم (۱۳۷۶) «قرآن ناطق» تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- ۱۷- پاینده، ابو القاسم (۱۳۸۲ش) «نهج الفصاحة» (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ص) - تهران چاپ دنیای دانش، چاپ چهارم.
- ۱۸- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۱۹ه ق) «الحيوان» بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۱۹- جعفری، یعقوب (۱۳۷۶) «تفسیر کوثر» قم: هجرت، چاپ اول.
- ۲۰- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳ه ش) «تفسیر اثنا عشری» تهران: میقات، چاپ اول.
- ۲۱- حسینی همدانی، سید محمد (۱۴۰۴ه ق) «انوار درخشان» تهران: کتابفروشی لطفی، چاپ اول.
- ۲۲- حقی، بروسی اسماعیل (بیتا) «تفسیر روح البیان» بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- ۲۳- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق) «مفردات ألفاظ القرآن» بیروت: دار القم، چاپ اول.
- ۲۴- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ه ق) «تاج العروس من جواهر القاموس» بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
- ۲۵- زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۳۸۵) «مناهل العرفان فی علوم القرآن» ترجمه محسن آرمین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- ۲۶- زرکشی، محمد بن عبد الله (۱۴۱۰ه ق) «البرهان فی علوم القرآن» بیروت: دار المعرفه، چاپ اول.
- ۲۷- زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶) «مقدمة الأدب» تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، چاپ اول.
- ۲۸- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱) «الإتقان فی علوم القرآن» بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ دوم.
- ۲۹- صفوی، کوروش (۱۳۷۹) «درآمدی بر معناشناسی» تهران: سوره مهر.
- ۳۰- صفوی، کوروش (۱۳۹۴) «معناشناسی کاربردی» تهران: همشهری، چاپ اول.
- ۳۱- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق) «المیزان فی تفسیر القرآن» بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ۳۲- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲) «معجم البیان فی تفسیر القرآن» تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- ۳۳- طبری ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ه ق) «جامع البیان فی تفسیر القرآن» بیروت: دار المعرفه، چاپ اول.

- ۳۴- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹) «اطیب البیان فی تفسیر القرآن» تهران: اسلام، چاپ دوم.
- ۳۵- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق) «کتاب العین» قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- ۳۶- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۹) «معناشناسی» قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، اول.
- ۳۷- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱) «قاموس قرآن» تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ ششم.
- ۳۸- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۷) «تفسیر احسن الحدیث» تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- ۳۹- کاشانی، فتح الله (بی تا) «منهج الصادقین فی الزام المخالفین» تهران: کتابفروشی اسلامیة، چاپ اول.
- ۴۰- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق) «بحار الأنوار» بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- ۴۱- مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ ه ق) «التفسیر المظهری» پاکستان: مکتبة رشديه، چاپ اول.
- ۴۲- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۱) «علوم قرآنی» قم: موسسه فرهنگي التمهيد، چاپ اول.
- ۴۳- معمر بن مثنی، ابو عبیده (۱۳۸۱ ه ق) «مجاز القرآن» قاهره، مکتبة الخانجي، چاپ اول.
- ۴۴- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴) «تفسیر نمونه» تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ دهم.
- ۴۵- میبدي، احمد بن محمد (۱۳۷۱) «کشف الاسرار و عدة الابرار» تهران: امیر کبیر، پنجم.
- ۴۶- میبدي، احمد بن محمد، حبیب الله آموزگار (۱۳۵۲ ش) «خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید» تهران: اقبال، چاپ دوم.



References

- 1- The Holy Quran; (Translated by Hossein Ansarian, Qom, Aswa, 1383)
- 2- Nahj al-Balagha; (Sharif al-Radi, Muhammad bin Hossein, Qom, Hijrat, Ch. 1, 1414 AH)
- 3- Ibn Abi Zeinab, Muhammad Ibn Ibrahim, (1397 AH), Al-Ghaiba Lal-Nuḡmani, Tehran, Sadouq, first.
- 4- Ibn Athir, Mubarak bin Muhammad, (1376), The End of Gharib al-Hadith and Athar, Qom, Ismailian Press Institute, IV.
- 5- Ibn Jazi, Muhammad bin Ahmad, (1416 AH), al-Tashel ul-Uloom al-Tanzir, Beirut, Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam, first.
- 6- Ibn Darid, Muhammad bin Hasan, (1988 AD), Jamrah al-Laghga, Beirut, Dar al-Alam for millions, first.
- 7- Ibn Faris, Ahmad bin Faris, (1404 AH), Mujam Maqaays al-Laghga, Qom, Maktab al-Alam al-Islami, first.
- 8- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram, (1414 AH), Lasan al-Arab, Beirut, Dar Sader, III.
- 9- Abul Fattuh Razi Hossein bin Ali, (1408 AH), Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinnan in Tafsir al-Qurʾan, Mashhad, Aṣṭan Quds Razavi Islamic Research Foundation, first.
- 10- Ehtihad, Mansour, (1348), Semanticism, Tehran, Tehran University Press, first.
- 11- Azhari, Muhammad bin Ahmad, (1421 AH), Tahdeeb al-Legha, Beirut, Dar Ahyaaya al-Trath al-Arabi, first.
- 12- Amin, Ahmed, (1964), Fajr al-Islam, Cairo, Al-Nahda al-Masriya.
- 13- Boroujerdi, Seyyed Mohammad Ibrahim, (1366 AH), Tafsir Jame, Tehran, Sadr, 6 th.
- 14- Boṣṭani, Fawad Afram, (1375), Farhang Abjadi, Tehran, Islamic.
- 15- Baghwi, Hossein bin Masoud, (1420 AH), Maʿalim al-Tanzir in Tafsir al-Qurʾan, Beirut, Darahiya al-Tarath al-Arabi, I.
- 16- Bizar Shirazi, Abdul Karim, (1376), The Speaking Quran, Tehran, Farhang Islamic Publishing House, 1.
- 17- Payandeh, Abu al-Qasim, (1382), Nahj al-Fasaha (a collection of short sayings of the Prophet, may God bless him and grant him peace) - Tehran, Duniyai Danesh, 4th.
- 18- Jahiz, Amr bin Bahr, (1419 AH), Al-Hawain, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Elamiya.
- 19- Jafari, Yaqub, (1376), Tafsir Kausar, Qom, Hijrat, first.
- 20- Hosseini Shah Abd al-Azimi, Hossein bin Ahmad, (1363 AH), Tafsir Ezna Ashari, Tehran, Miqat, I.
- 21- Hosseini Hamedani, Seyyed Mohammad, (1404 AH), Anwar Derakhshan, Tehran, Lotfi bookstore, first.
- 22- Hagi, Brosavi Ismail, (Bita), Tafsir Ruh al-Bayan, Beirut, Dar al-Fakr, first.
- 23- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, (1412 AH), Al-Qurʾan Words, Beirut, Dar al-Qam, first.
- 24- Zubaydi, Muhammad bin Muhammad, (1414 AH), Taj al-Arus Man Javaher al-Qamoos, Beirut, Dar al-Fakr, first.
- 25- Zarqani, Mohammad Abd al-Azim, (1385), Manahel al-Irfan fi Ulum al-Qurʾan,

- translated by Mohsen Armin, Tehran, Institute of Human Sciences and Cultural Studies, first.
- 26- Zarakshi, Muhammad bin Abdullah, (1410AH), al-Burhan fi Ulum al-Qur'an, Beirut, Dar al-Marafa, first.
- 27- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar, (1386), Introduction to Literature, Tehran, Institute of Islamic Studies, University of Tehran, first.
- 28- Siyuti, Jalal al-Din, (1421), Proficiency in the Sciences of the Qur'an, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi, II.
- 29- Safavi, Korosh, (1379), an introduction to semantics, Tehran, Surah Mehr.
- 30- Safavi, Kurosh, (2014), Applied Semantics, Tehran, Hamshahri, first.
- 31- Tabatabaei, Mohammad Hossein, (2013), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Al-Alami Publishing House.
- 32- Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1372), Majmam al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Nasser Khosrow, third.
- 33- Tabari Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, (1412 AH), Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Dar al-Marafa, first.
- 34- Tayyeb, Abdul Hossein, (1369), Tayyeb Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Islam, II.
- 35- Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1409 AH), Kitab al-Ain, Qom, Hijrat Publication, II.
- 36- Ghaemini, Alireza, (2019), Semantics, Qom, Hozwa Research Institute and University, first.
- 37- Qureshi, Ali Akbar, (1371), Qur'an Dictionary, Tehran, Islamic Books, 6th.
- 38- Qurashi, Ali Akbar, (1377), Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran, Dar al-Kutub al-Islami.
- 39- Kashani, Fethullah, (Bita), Manhaj al-Sadiqin fi Zaim al-Makhalfin, Tehran, Islamia bookstore, first.
- 40- Majlesi, Muhammad Baqir, (1403AH), Bihar al-Anwar, Beirut, Dar Ihiya al-Trath al-Arabi, II.
- 41- Mazhari, Muhammad Sanaullah, (1412 AH), Al-Tafsir al-Mahti, Pakistan, Rushdiyeh Library, first.
- 42- Marafet, Mohammad Hadi, (2001), Qur'anic Sciences, Qom, Talmahid Cultural Institute, first.
- 43- Muammar bin Muthni, Abu Ubaidah, (1381AH), Majaz al-Qur'an, Cairo, Al-Khanji Library, first edition.
- 44- Makarem Shirazi, Nasser, (1374), Tafsir al-Nashon, Tehran, Dar al-Kutub al-Islami, 10th.
- 45- Meybodi, Ahmad bin Mohammad, (1371), Kashef al-Asrar and Kitah al-Abrar (known as Tafsir Khwaja Abdullah Ansari), Tehran, Amir Kabir, 5th.
- 46- Maybadi, Ahmed bin Mohammad, Habibullah Amoozgar, (1352 AH), summary of the literary and mystical interpretation of the Holy Qur'an, Tehran, Iqbal, II.



