



معارف

سال سی و پنجم - شماره سوم، پیاپی ۳۲۶ (ویژه قرآن پژوهی)

(پاییز ۱۴۰۵)

فصلنامه علمی در زمینه علوم انسانی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مدیر مسئول: سیداحمد رهنمایی

سر دبیر: ابوالفضل ساجدی

دبیر گروه قرآن پژوهی: ابوذر تشکری صالح

مدیر اجرایی: روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ: حمید خانی

صفحه آرا: مهدی دهقان

چاپ: زمزم

بر اساس مجوز شماره ۳/۶۷۷۶ مورخ ۱۳۸۶/۸/۱۴ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) این نشریه از شماره ۱۱۸ موفق به دریافت درجه «علمی ب» گردید.

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبای نام گروه)

حجت الاسلام دکتر سیداکبر حسینی (ادیان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر محسن خندان «الویری» (تاریخ) - دانشگاه باقرالعلوم - استاد

آیت الله استاد محمود رجبی (تفسیر و علوم قرآنی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت الاسلام دکتر محمد فولادی وندا (جامعه شناسی) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

دکتر عباسعلی کدخدایی (حقوق) - دانشگاه تهران - استاد

دکتر محمدکریم خداپناهی (روان شناسی) - دانشگاه شهید بهشتی - استاد

حجت الاسلام دکتر علیرضا کرمانی (عرفان) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - دانشیار

حجت الاسلام دکتر عباسعلی شاملی (علوم تربیتی) - جامعه المصطفی العالمیه - دانشیار

دکتر محمد فنائی اشکوری (فلسفه) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

حجت الاسلام دکتر ابوالفضل ساجدی (کلام) - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - استاد

مقالات این نشریه در sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir قابل دسترسی می باشد.

نشانی: قم - بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، طبقه چهارم - شماره ۳۳

ص. پ: ۱۸۶-۳۷۱۶۵ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ - (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

رایانامه: marifat@qabas.net

وبگاه: nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۳۸۳-۲۹۸۰

شاپا چاپی: ۶۰۱۵-۱۰۲۳

اهداف و چشم‌انداز

نقش حوزه‌های علمیه و عالمان و پژوهشگران حوزه دین در جنبش نرم‌افزاری و حرکت فکری و روند تمدن‌سازی نقشی سترگ است و طرح انظار متفکران اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم، به‌ویژه در قلمرو علوم انسانی، ضرورتی انکارناپذیر در عصر حاضر است. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و برقراری نظام جمهوری اسلامی، نقش و حضور عالمان و اندیشمندان حوزه‌ای در عرصه تحولات فرهنگی داخلی و خارجی پررنگ‌تر و محسوس‌تر شد. بی‌تردید استمرار و بقای این نظام مقدس نیازمند حضور علمی و عینی محققان و صاحب‌نظران معارف اسلامی در ساحت‌های گوناگون فرهنگی و تمدنی است. انتشار مجله علمی «معرفت» در راستای ارتقای پژوهش و آموزش معارف اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی است و زمینه‌سازی علمی و فرهنگی برای تحقق مدینه فاضله اسلامی و عینیت یافتن آرمان‌ها و ارزش‌های دینی در جامعه بشری را تعقیب می‌کند.

اهداف

۱. تبیین و نشر معارف دینی در حوزه‌های علوم انسانی و ایجاد زمینه برای اسلامی‌سازی علوم؛
۲. صیانت و پاسداری از مبانی و آموزه‌های دینی؛
۳. ایجاد فضایی مناسب برای تضارب آراء و رشد علمی پژوهشگران حوزه و دانشگاه در زمینه علوم اسلامی و انسانی؛
۴. گسترش و تقویت ارتباط علمی میان حوزه و دانشگاه؛
۵. معرفی و نقد آثار، آراء و نظریات علمی و تحقیقاتی در زمینه علوم انسانی و معارف دینی؛
۶. پاسخ‌گویی به شبهات در زمینه علوم و معارف اسلامی.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir> ارسال فرمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <http://nashriyat.ir> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
 - نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
 - نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 - آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از ۴ الی ۶ ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

در این شماره می‌خوانید

حقوق متقابل خدا و بندگان / ۷

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی

ویژه قرآن‌پژوهی

نقش دینداری در خردمندی از منظر علامه طباطبائی با تأکید بر تفسیر المیزان / ۱۵

سیدمهدی روستا / سیدحمیدرضا علوی / مراد یاری دهنوی

جری و تطبیق در اندیشه‌های قرآنی امام خامنه‌ای / ۲۷

آمنه شهبازی / حسن صادقی

بررسی تطبیقی دیدگاه قرآن و یافته‌های دانش جنین‌شناسی در توصیف و تحلیل مراحل شکل‌گیری جنین انسان / ۳۹

حمید آریان / سیدمجتبی فقیهی

بررسی منشأ دروغ‌گویی و راهکارهای مواجهه با آن از نظر روایات / ۵۵

سکینه خالقی نژاد / زینب درویشی

اهداف انسان‌شناختی مجاز مرسل در قرآن / ۶۷

سیدسعید موسوی هاردنگی / سمیه جعفری ملک‌آبادی

امکان‌سنجی مطالعه آینده از طریق آسمان بر اساس آیات قرآن با تأکید بر آیه نهم سوره سبأ / ۸۱

محمدحسین فیاضی بارجین / احمد صادقیان / کمال خواجه‌پور بنادکی

نقد و بررسی دیدگاه مفسران درباره مسّ شیطان و بخشیدن خانواده در داستان ایوب

رسول محمدجعفری / مهدی اصلانی

آیه ۱۰۲ سوره بقره و زیرمتن عهدینی آن / ۱۰۵

محمدمهدی آجیلیان مافوق / زهرا رسول‌اف



The Reciprocal Rights between Allah and His Servants^{*}

Ayatollah Mohammad-Taqi Mesbah Yazdi

Abstract

This discourse is based on a scholarly lecture examining the mutual rights between Allah Almighty and humanity. Following an in-depth analysis of the term Haqq (Right) and its semantic scope in the Quran regarding both humanity and Allah Almighty, the Master -drawing upon the words of Amir al-Mu'minin, Imam Ali (pbuh) - elucidates the reciprocal rights between Allah and His servants. According to Amir al-Mu'minin Ali (pbuh), everyone possesses rights and, in turn, bears obligations. It is a rational principle among humans that if a duty is imposed upon an individual for the benefit of another, a corresponding right must be recognized for them in return. However, a unilateral right, which entails only a benefit without a correlative obligation, is exclusive to Allah Almighty; Allah alone is entitled to rights, while bearing no duty. Subsequently, the Master provides an argument for absolute Divine ownership to establish the Divine right.

Keywords: Haqq (Right), Reciprocal Rights, Amir al-Mu'minin (pbuh), Criterion of the Primacy of Right, Divine Right.

^{*} This article is a transcription of an ethics lecture delivered by Allameh Mesbah Yazdi to seminary students at the Office of the Supreme Leader in Qom."



حقوق متقابل خدا و بندگان*

آیت‌الله علامه محمدتقی مصباح یزدی *

چکیده

این متن درس‌گفتار استاد پیرامون حقوق متقابل خدای متعال و بندگان اوست. استاد پس از واکاوی دقیق معانی واژه «حق» و گستره معنایی آن در قرآن نسبت به انسان‌ها و یا خدای متعال، با استناد به کلام مولای سخن، امیرمؤمنان علی^{علیه السلام}، به تفسیر حق متقابل خدا و بندگان می‌پردازند. از نظر امیرالمؤمنین علی^{علیه السلام} هر کسی حقی دارد و در مقابل حقی هم بر عهده‌اش هست. این یک اصل عقلایی در مورد انسان‌هاست که اگر تکلیفی بر عهده کسی آید که به نفع دیگری است، در مقابل باید برای او هم حقی در نظر گرفته شود. اما حق یک‌طرفه، که فقط جنبه «له» دارد و «علیه» ندارد، مختص خدای متعال است؛ تنها خدای متعال است که به نفعش حق ثابت می‌شود، اما عهده‌دار چیزی نیست. در ادامه جناب استاد، به اقامه برهان بر مالکیت مطلق الهی برای اثبات حق الهی می‌پردازند.

کلیدواژه‌ها: حق، حق متقابل، امیرالمؤمنین^{علیه السلام}، ملاک برتری حق، حق الهی.

* این مقاله قلمی‌شده درس اخلاق استاد علامه مصباح یزدی^{علیه السلام} برای طلاب علوم دینی در دفتر مقام معظم رهبری در قم است.

مقدمه

نامحدودی را به شما پرداخت کنم. آیا چنین معامله‌ای نمی‌ارزد؟! همچنین در تعبیری دیگر از انسان‌ها می‌خواهد به او قرض بدهند تا چند برابر به سودشان بازپرداخت داشته باشد: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۴۵)؛ کیست آن کس که به [بندگان] خدا وام نیکویی دهد تا [خدا] آن را برای او چند برابر بیفزاید؟ و خداست که [در معیشت بندگان] تنگی و گشایش پدید می‌آورد؛ و به سوی او بازگردانده می‌شود.

نیز در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوًا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوًا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْغِفُونَ» (روم: ۳۹)؛ و آنچه [به قصد] ربا می‌دهید تا در اموال مردم سود و افزایش بردارد، نزد خدا فزونی نمی‌گیرد؛ و [لی] آنچه را از زکات - درحالی که خشنودی خدا را خواستارید - دادید، پس آنان همان فزونی‌یافتگانند [و مضاعف می‌شود].

تعبیر یادشده، همگی نوعی تربیت قرآنی و اسلامی است که برخاسته از نهایت لطف الهی است. تعبیر بیانگر «حق داشتن خدا بر انسان و حق داشتن انسان بر خدا»، از بالاترین تعبیراتی است که هم لطف عظیم الهی را می‌رساند، هم بهترین انگیزه برای انسان جهت تلاش در راستای اطاعت الهی است. اینجاست که حق متقابل بین خدا و بنده مطرح می‌شود.

۲. حق متقابل خدا و بندگان در کلام امیر مؤمنان *

پس از جنگ صفین، شرایط عجیبی پیش آمد و وقایعی بسیار آموزنده اتفاق افتاد. در چنین شرایطی، حضرت علی علیه السلام خطبه‌ای را ایراد فرمودند که بخشی از آن را سید رضی در نهج البلاغه آورده است: «أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۲۱۶، ص ۳۳۲-۳۳۳)؛ پس از حمد و ثنای الهی، خداوند برای من و به عهده شما حقی قرار داده است. این حق، دو نسبت دارد: حقی است به نفع من، بر عهده شما که تحت عنوان ولایت تحقق می‌یابد. من به‌عنوان ولی امر شما، بر شما حق دارم. «وَلَكُمْ عَلَيَّ مِنَ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ»؛ متقابلاً شما هم مثل این حق را بر عهده من دارید. این حق به نفع شماست و من موظفم که آن را رعایت و تأمین کنم. سپس به‌صورت جمله

از کاربردهای واژه «حق»، مفهومی است که دو نسبت «له» و «علیه» در آن لحاظ می‌شود؛ یعنی حقی برای کسی علیه دیگری وجود دارد؛ به عبارت دیگر، اگر چنین حقی در خارج تحقق پیدا کند، به نفع کسی و به عهده دیگری است. بر اساس این معنا، هنگامی که در روابط اجتماعی سخن از حق به میان می‌آید، ناگزیر نسبتی با دیگری در آن لحاظ می‌شود؛ هرچند در کلام به چنین نسبتی تصریح نشود. همچنین گرچه گفته نمی‌شود آن حق علیه کیست، اما معنای وجود داشتن حق آن است که جامعه باید آن حق را تحمل کرده، تأمین کند.

روشن است که این معنا از حق، با توجه به دو نسبتی که در مفهوم آن لحاظ می‌شود، درباره خدا معنایی ندارد؛ زیرا خدا نسبت به هیچ کس هیچ مسئولیتی ندارد و به کسی بدهکار نیست. درعین حال یکی از الطاف بسیار گسترده، عمیق و پرفایده خداوند این است که در بسیاری از تعلیمات خود را در حد مخلوقات تنزل، یکی از دو طرف معامله با انسان قرار داده است: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَوَعْدًا عَلَيْهِ حَقٌّ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَشِيرُوا بِبَيْتِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۱۱۱)؛ در حقیقت خدا از مؤمنان، جان و مالشان را به [بهای] اینکه بهشت برای آنان باشد، خریده است؛ همان کسانی که در راه خدا می‌جنگند و می‌کشند و کشته می‌شوند. [این] به‌عنوان وعده حقی در تورات و انجیل و قرآن بر عهده اوست. و چه کسی از خدا به عهد خویش وفادارتر است؟! پس به این معامله‌ای که با او کرده‌اید، شادمان باشید و این همان کامیابی بزرگ است.

۱. معناشناسی حق متقابل خدا و بندگان

گاهی لحن بیان خداوند این گونه است که چون او خداست، بنده باید گوش به فرمانش باشد. لحن دیگر کلام خدا این است که می‌فرماید: «هرچه می‌گویم به نفع شماست. شما که خواستار نفعتان هستید، به‌خاطر نفع خودتان به سخنانم گوش فرا داده، به آن عمل کنید». گاهی نیز خداوند کاملاً خودش را در حد یک انسان تنزل می‌دهد و می‌گوید: «مگر شما با هم خرید و فروش نمی‌کنید و دنبال نفع نیستید؟! کالای محدودی را به من بدهید تا در مقابل، بهای

۴. افاضه رحمت؛ هدف آفرینش الهی

نکته اول این است که ریشه افعال الهی، افاضه رحمت از سوی اوست؛ توضیح آنکه اساساً کار خدا ایجاد است. او خلق کرده، مخلوقاتش را تدبیر می‌کند. بر اساس برخی آیات قرآن کریم، ریشه خلق و تدبیر الهی، افاضه رحمت است: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» هود: ۱۱۸-۱۱۹؛ و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً همه مردم را امت واحدی قرار می‌داد؛ درحالی‌که پیوسته در اختلافند، مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده و برای همین آنان را آفریده است.

اسمای الهی را به دو قسم می‌توان تقسیم کرد: برخی اسم‌های خداوند، جنبه علمیت دارند که در مقام استعمال به مفهوم اصلی و ماده آن توجه نمی‌شود؛ برخی دیگر از اسمای الهی درواقع صفات او به‌شمار می‌روند. در فرهنگ قرآنی، دو اسم «الله» و «رحمان» در زمره اولین دسته از اسمای الهی قرار دارند. به همین دلیل در آیات بسیاری از قرآن کریم به جای اسم «الله»، از اسم «رحمان» استفاده شده است؛ مانند:

– «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء: ۱۱۰)؛ بگو: خدا را بخوانید یا رحمان را بخوانید. هرکدام را بخوانید، برای او نام‌های نیکوتر است.

– «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْسُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا» (فرقان: ۶۳)؛ و بندگان خدای رحمان کسانی‌اند که روی زمین به نرمی گام برمی‌دارند.

– «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا» (مریم: ۸۸؛ انبیاء: ۲۶)؛ و گفتند: [خدای] رحمان، فرزندی اختیار کرده است.

هرچند در آیات مزبور، «رحمان» به‌عنوان اسم علم آمده، ولی انتخاب این اسم به‌عنوان علم یا جانشین علم به این دلیل است که «رحمان»، عام‌ترین صفتی است که هرکسی می‌تواند با آن خدا را بشناسد و معنایش را درک کند. خداوند موجودی است که همه‌چیز از اوست؛ کسی که همه هستی را داده و اراده و لطف اوست که هرکسی را به جایی می‌رساند. عنوان کلی چنین لطف گسترده‌ای، رحمت است. به نظر می‌رسد مفهومی وسیع‌تر از مفهوم رحمت که بر افعال الهی صادق باشد، وجود ندارد و چه‌بسا در قرآن کریم و منابع اسلامی، بین افعال و اسمای الهی از هیچ واژه‌ای به اندازه رحمت و مشتقاتش استفاده نشده باشد.

معتزله چنین می‌فرماید: «فَالْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَصُّفِ وَأَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ»؛ هنگامی که کسانی درباره حق صحبت می‌کنند، سخن بسیار است و هرکسی آن را ستایش می‌کند؛ اما وقتی می‌خواهند حق را اجرا کنند، رعایت انصاف و ادای حق، بسیار دشوار می‌شود.

بر اساس فرموده حضرت علی^ع، هر کسی حقی دارد و در مقابل حقی هم بر عهده‌اش هست. بر اساس اصلی عقلایی، اگر تکلیفی بر عهده کسی آید که به نفع دیگری است، در مقابل باید برای او هم حقی در نظر گرفته شود: «لَا يَجْزِي لِأَخِي إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ». سپس حضرت اضافه می‌فرماید که حق یک‌طرفه، که فقط جنبه «له» دارد و «علیه» ندارد، مختص خداست: «وَلَوْ كَانَ لِأَخِي لَهُ وَلَا يَجْزِي عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصًا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقِهِ». فقط خداست که به نفعش حق ثابت می‌شود، اما عهده‌دار چیزی نیست.

در مورد مخلوقات این‌گونه نیست و هر جا کسی حقی داشته باشد، در مقابلش وظیفه‌ای هم دارد که باید آن را انجام بدهد. بر این اساس اگر خداوند چنین حقی را به سود بندگانش قرار می‌دهد، درواقع خودش را در حد بندگان تنزل می‌دهد و در برابر اطاعتش، برای بندگان حق مطالبه ثواب قائل می‌شود: «وَلِكَيْتَهُ سُبْحَانَهُ جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يُطِيعُوهُ وَجَعَلَ جَزَاءَهُمْ عَلَيْهِ مُضَاعَفَةَ الثَّوَابِ».

حقی که خداوند متعال برای بندگان قائل می‌شود، تفصلی از جانب اوست. از آنجاکه خداوند اهل افزایش نعمت‌ها و لطف‌هاست، این راه را هم باز کرده تا لطف بیشتری به بندگانش بکند: «تَفَضُّلاً مِنْهُ وَتَوْسَعاً بِمَا هُوَ مِنَ الْمَرِيدِ أَهْلُهُ». حق حقیقی را تنها خداوند قرار می‌دهد که اهل افزایش نعمت و لطف است و مخلوقات در سلسله‌مراتب گوناگون، تنزلاً حقی پیدا می‌کنند.

۳. ملاک بالاتر بودن یک حق

خداوند برای مخلوقات نسبت به یکدیگر هم حقی قرار داده که بر اساس آنچه در رساله حقوق امام سجاد^ع آمده، بعضی حق‌ها بزرگ‌تر از بعضی دیگر است و حق خدا از همه حقوق دیگر بالاتر است. ممکن است این سؤال مطرح شود که ملاک بزرگی یا کوچکی، تقدم یا تأخر یا اولویت یک حق چیست؟ در ادامه با ذکر مقدماتی به این نتیجه دست خواهیم یافت که حقی از همه بالاتر و دارای اولویت است که بیشترین تأثیر را در هدف آفرینش داشته باشد.

۶. نقش زندگی اجتماعی در دریافت رحمت‌های بیشتر الهی

انسان بدین منظور آفریده شده است که با کارهای اختیاری خود، به تدریج شایستگی رحمت ویژه الهی را به دست آورد؛ رحمت ویژه‌ای که شامل حال هیچ موجود دیگری نمی‌شود. چنین شایستگی‌ای باید با کمک دیگران به دست آید. انسان برای ادامه زندگی مادی خود، به دیگران نیاز دارد. نیاز او به دیگران برای رشد معنوی، بیشتر و مهم‌تر است. اگر زندگی اجتماعی شکل نگیرد و مثلاً استاد، معلم، پدر و مادر، پیغمبر، امام و رهبر نباشند، انسان نمی‌تواند رشد کند. بنابراین اراده خدا به این تعلق گرفته است که انسان در اجتماع زندگی کند تا لیاقت دریافت رحمت‌های بیشتر را بیابد.

۷. حق و تکلیف در زندگی اجتماعی

تحقق زندگی اجتماعی و پایداری آن، مستلزم تکلیفی همگانی است. در جامعه باید اقداماتی صورت بپذیرد تا برای همه مردم، امکان دریافت شایستگی رحمت الهی فراهم شود. بدین‌سان خداوند خواسته است که زمینه تکلیف به وجود آید و نتیجه ادای تکلیف عاید دیگران شود؛ یعنی دیگران حق دارند از زندگی اجتماعی بهره ببرند و در مقابل، نسبت به دیگران تکلیف دارند.

۸. برهان مبتنی بر مالکیت مطلق الهی برای اثبات حق الهی و حقوق متقابل

حق خداوند، اصل و خاستگاه همه حقوق است. اگر اراده خداوند به تکامل انسان در پرتو زندگی اجتماعی تعلق نگرفته بود، هیچ بیان منطقی و دلیل عقلی برای حق داشتن انسان و متقابل بودن حقوق وجود نداشت. تاکنون برهانی منطقی از سوی فیلسوفی درباره اصل پیدایش حق اقامه نشده است و معمولاً به قراردادهای پذیرش افراد جامعه استناد می‌شود که برهانی عقلی به حساب نمی‌آید.

بر اساس استدلالی برهانی می‌توان گفت که انسان، مملوک خداوند متعال است. اراده الهی به این تعلق گرفته است که زمینه رشد انسان فراهم شود. روشن است که جز با زندگی اجتماعی، زمینه رشد انسان فراهم نمی‌شود. مدیریت زندگی اجتماعی، تنها با حقوق متقابل امکان‌پذیر است. از آنجاکه انسان‌ها در خلقت مانند یکدیگر هستند، نمی‌توان به زور از انسانی دیگر فداکاری و ایثار جانی و مالی

اولین چیزی که معتقدان به خداوند متعال از او انتظار دارند، رحمت اوست و اساساً خداوند، عالم را برای رساندن رحمتش به آنها آفریده است (هود: ۱۱۹). خداوند متعال می‌خواست رحمتش افاضه شده، در خارج تحقق یابد. از این‌رو روشن است که باید موجود دیگری باشد تا رحمت الهی را دریافت کند؛ وگرنه خواسته خداوند محقق نمی‌شد. در نگاهی دقیق‌تر، خود هستی موجودات، رحمت الهی است. البته برخی موجودات به تدریج کمالاتی پیدا می‌کنند و برخی دیگر، از همان اول، همه کمالات ممکن خویش را دارند.

۵. دریافت تدریجی رحمت الهی از مسیر افعال اختیاری انسان

انسان موجودی است که با اراده خودش باید به دنبال کسب کمالات خویش باشد تا شایسته دریافت رحمت بیشتر از سوی خداوند متعال شود. هدف از آفرینش، افاضه رحمت بوده و کار خداوند، افاضه رحمت است. اگر انسان به دنبال دستیابی به کمالات ویژه‌اش است، از این روست که خداوند متعال از او خواسته با کمال اختیاری‌اش زمینه دریافت رحمت بیشتر را برای خود فراهم آورد. هرچه انسان در کسب مراتب کمال اختیاری جلوتر رود و رحمت بیشتری را دریافت کند، بیشتر مطلوب خداست؛ تا آنجا که دریافت رحمت بی‌نهایت الهی، بی‌نهایت مطلوب خداست.

انسان از ابتدا به گونه‌ای آفریده نشده است که همه کمالات را از روز نخست داشته باشد: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸)؛ و خدا شما را از شکم مادرانتان - درحالی‌که چیزی نمی‌دانستید - بیرون آورد و برای شما گوش و چشم‌ها و دل‌ها قرار داد، باشد که سپاسگزاری کنید.

هنگامی که طفلی به دنیا می‌آید، بسیار ضعیف است. به تدریج با قوت گرفتن و فراهم شدن زمینه در اثر عوامل خارجی، می‌تواند با تلاش خود، کمالات بیشتری را دریافت کند. این کمالات نسبت به همه انسان‌ها مطلوب خداست و حاصل جمع درجه‌ای که برای یکایک رحمت‌های افاضه‌شده به دست می‌آید، هدف خداوند از آفرینش انسان است. البته باید حیثیت بی‌نهایت انسان را هم با توجه به زندگی جاویدش در بهشت یا جهنم در نظر گرفت.

البته باید به این نکته مهم نیز توجه داشت که کار خداوند، حکیمانه است و انسان باید لیاقت دریافت رحمت الهی را داشته باشد. اگر کسی به نایبنا هزاران شاخه گل زیبا و رنگارنگ هدیه بیاورد، شخص نایبنا نمی‌تواند از رنگ‌ها و زیبایی آنها استفاده کند و اگر برای کسی که حس بویایی ندارد، خوشبوترین عطرها را به ارمغان بیاورند، نمی‌تواند از آنها بهره‌ای ببرد. بخشنده در مثال‌های یادشده، در هدیه دادن گل و عطر، بخیل نیست؛ اما دریافت‌کننده هدیه، امکان بهره‌گیری از آنها را ندارد. بشر با این هدف آفریده شده است که لیاقت دریافت رحمت‌هایی را پیدا کند که هیچ مخلوق دیگری نمی‌تواند آنها را دریافت کند. بنابراین باید بررسی کرد که چه عواملی بیشترین تأثیر را در کسب شایستگی لازم برای دریافت رحمت‌های الهی دارد. بدین منظور ابتدا آگاهی، لازم است؛ یعنی انسان باید بداند که چه هدفی در کار است و چه راهی را باید بپیماید؟ به عبارت دیگر، انسان باید بداند چگونه می‌تواند لیاقت دریافت رحمت الهی را کسب کند؟

بینش مزبور از راه‌های گوناگون به دست می‌آید. راه عمومی کسب بینش لازم، عقل است. البته باید به این نکته توجه داشت که هرچند عموم مردم، در هر مکان، زمان و شرایطی می‌توانند از این منبع معرفتی بهره بگیرند، اما درک عقل بسیار محدود است.

وحی، مکمل عقل است؛ هرچند وحی فقط برای انبیاست و نقل آن برای دیگران از لحاظ دلالت و از لحاظ سند، محدودیت‌هایی دارد. نه تنها یقین وجود ندارد که همه رهنمودهایی که به پیامبران الهی علیهم‌السلام از سوی خداوند متعال وحی شده است را در اختیار داریم، بلکه یقین داریم مجموعه رهنمودها به صورت کامل در اختیار ما قرار ندارد. درباره همه محتوای معارف وحیانی که در اختیار داریم هم یقین وجود ندارد که معنایی که از آنها درک می‌کنیم، صددرصد همان است که آنها اراده کرده‌اند. به همین دلیل به ظن اطمینانی و اطمینان تنزل و بسنده می‌کنیم.

افزون بر این، بیشتر مردم برای دستیابی به ظن معتبر هم باید به متخصصان مراجعه کنند؛ زیرا به زبان قرآن و حدیث و روش فهم آنها مسلط نیستند؛ به عبارت دیگر، برای فهم دلالت‌های قرآن و حدیث باید به فقیه مراجعه کرد. فهم دلالت آیات و روایات از سوی فقها نیز با احتمالات روبه‌رو می‌شود. با این حساب، هنگام رویارویی با مسائل سرنوشت‌سازی که جای احتیاط در آنها نیست و نیازمند

را خواست. البته انسان از شعارهایی خطابی و حماسی مانند «جانم فدای میهن» یا «جانم فدای این آب‌وخاک»، برای پیشرفت کارهای اجتماعی خود استفاده می‌کند (همچنان که از شعر هم بهره می‌گیرد)؛ اما به‌رغم مؤثر بودن چنین شعارهایی در مقام عمل، نمی‌توان آنها را برهانی دانست. انسان - که دارای عقل، شعور و اراده است - به چه معنا و با چه منطقی فدای آب و خاک شود؟! چرا کسی باید جان‌ش را برای دیگری بدهد یا باید حقی را نسبت به دیگری رعایت کند؟

بهترین بیان غیربرهانی برای رعایت حقوق متقابل، قرارداد متقابل است؛ اگر کسی به دیگری کمک می‌کند، به این دلیل است که از دیگری خواسته‌ای دارد که باید برآورده شود. بنابراین دو حق متقابل در قرارداد مفروض وجود دارد. این فرض در جایی است که دو نفر در یک سطح قرار گرفته‌اند و هر دو مالک چیزی هستند. در این صورت هر کدام از دو طرف می‌توانند با در اختیار قرار دادن ملک یا خدمات خویش به دیگری، از ملک یا خدمات دیگری بهره ببرند.

تنها دلیل عقلی برهانی که برای اثبات مدعا یافته‌ایم، مبتنی بر مالکیت مطلق الهی است. این برهان در ادله نقلی هم آمده است (ر.ک. توبه: ۱۱). انسان و هرچه در اختیار اوست، همگی در ملکیت خداوند متعال قرار دارد. بنابراین اگر خداوند جان را بطلبد، انسان نمی‌تواند از جانفشانی در راه او خودداری کند. اگر چنین رابطه‌ای بین بندگان و خداوند متعال در نظر گرفته نشود، دلیل برهانی برای گذشتن از جان برای دیگران وجود نخواهد داشت. بدین‌سان همه حقوق به حق خداوند متعال برمی‌گردد.

۹. عوامل کسب شایستگی برای دریافت رحمت‌های حکیمانه الهی

بر اساس مقدماتی که بیان شد، حقوق الهی برای آن است که انسان شایستگی دریافت هرچه بیشتر رحمت‌های الهی را پیدا کند. همچنین روشن است که بخل در ساحت خداوند متعال راه ندارد. او در همه حال و در همه جا می‌تواند بی‌نهایت رحمت افاضه کند و اگر به هر انسانی به اندازه همه عالم رحمت بدهد، از خودش هیچ چیز کم نمی‌شود. اگر خداوند متعال اراده کند، رحمتش افاضه می‌شود: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)؛ چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: باش. پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود.

تصمیم‌گیری قاطعانه و صریح است، چه باید کرد؟ شبیه این حالت برای کسانی که هشت سال دفاع مقدس را گذرانده‌اند، بسیار اتفاق افتاده است. فرض کنید ستونی از سربازان حرکت کرده، به دوراهی رسیده‌اند و نمی‌دانند از کدام طرف باید بروند. در چنین فرضی چه باید کرد؟ عقلای عالم به اطاعت از دستور فرمانده حکم می‌دهند. بنابراین هرچه فرمانده بگوید باید اطاعت شود.

از آیات و روایات و برخی فتاوی فقها در موارد تراحم استفاده می‌شود در آن دسته از امور اجتماعی روزمره که جای اعمال حکومت و احکام حکومتی است، فقط ولی امر باید دستور بدهد و در این‌گونه موارد، جای اظهارنظر و فتوای مخالف نیست. حکم حکومتی، مخصوص ولی امر است؛ وگرنه نقض غرض می‌شود. اگر قرار باشد چند فرمانده در عرض یکدیگر وجود داشته باشند، هنگام گرفتار شدن در دوراهی، هرکدام سربازان را به طرفی هدایت می‌کنند؛ گویا اصلاً فرمانده‌ای در کار نیست. این در حالی است که وجود یک فرمانده در موارد اختلافی و دوراهی، ضرورت و اهمیتی ویژه دارد. خلاصه آنکه ملاک اهمیت حقوق و تکالیف متقابل و تعیین اولویت آنها هنگام تراحم و ملاک بالاتر بودن یک حق، نقش آنها در سعادت انسان و لیاقت دریافت رحمت الهی از سوی اوست.

The Role of Religiosity in Rationality from the Perspective of Allameh Tabataba'i, with an Emphasis on Tafsir al-Mizan

 **Seyyed Mehdi Rosta** / PhD Student in Philosophy of Education, Kerman, Shahid Bahonar University
mehdirosta@ens.uk.ac.ir

Seyyed Hamidreza Alavi / Professor, Department of Educational Sciences, Kerman, Shahid Bahonar University
hralavi@uk.ac.ir

Morad Yari Dehnavi / Associate Professor, Department of Educational Sciences, Kerman, Shahid Bahonar University
myaridehnavi@uk.ac.ir

Received: 2025/01/02 - Accepted: 2026/09/16

Abstract

Over the past few decades, researchers have extensively sought to delineate the components of wisdom. While religiosity is regarded as a component of wisdom, previous studies have not sufficiently addressed its role. Consequently, this research seeks to provide a comprehensive analysis of the relationship between religiosity and wisdom. The statistical population of this research comprises all works of Allameh Tabataba'i, and the sample is limited to Tafsir al-Mizan. A descriptive-analytical method was utilized to examine the role of effective religiosity components in wisdom. Initially, the term 'wisdom' and its strong semantic associates were retrieved from Tafsir al-Mizan utilizing the Noor Comprehensive Tafsir Software (v. 3). Next, a thorough analysis of the retrieved paragraphs was conducted, and relevant excerpts were documented. Upon data compilation, these excerpts underwent a thorough re-analysis, aimed at describing and analyzing the role of religiosity in wisdom as articulated by Allameh Tabataba'i. The findings indicate that the components of religiosity contributing to wisdom include: knowledge-based religiosity, pragmatic religiosity, the acquisition of divine and human virtues, divine wisdom, servitude to Allah, a mystical relationship with the Divine, belief in and adherence to the prophethood of divine messengers, and the cultivation of life in both this world and the hereafter. The results demonstrate that religiosity fosters rational development by transforming an individual's cognitive, affective, and spiritual dimensions - a process that equates to the growth of wisdom. Furthermore, not all forms of religiosity correlate with wisdom; only a properly cultivated religiosity can contribute to its development.

Keywords: Religiosity, Wisdom, Reason, Intellect, Cognition, Allameh Tabataba'i, Tafsir al-Mizan.



نوع مقاله: پژوهشی

نقش دینداری در خردمندی از منظر علامه طباطبائی با تأکید بر تفسیر المیزان

mehdirosta@ens.uk.ac.ir

hralavi@uk.ac.ir

myaridehnavi@uk.ac.ir

سیدمهدی روستا / دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شهید باهنر کرمان

سیدحمیدرضا علوی / استاد بخش علوم تربیتی دانشگاه شهید باهنر کرمان

مراد یاری دهنوی / دانشیار بخش علوم تربیتی دانشگاه شهید باهنر کرمان

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۲۵

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۳

چکیده

در چند دهه اخیر دانشمندان تلاش زیادی انجام داده‌اند که مؤلفه‌های خردمندی را مشخص نمایند. دینداری به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های خردمندی مورد توجه بوده است، از آنجاکه سایر پژوهش‌ها به طور عمیق و جامع به تبیین نقش دینداری در خردمندی پرداخته‌اند، از این‌رو هدف این پژوهش تبیین نقش دینداری در خردمندی است. جامعه آماری این پژوهش شامل همه آثار علامه طباطبائی است و نمونه آن، با تأکید بر تفسیر المیزان می‌باشد. به منظور تبیین مؤلفه‌های دینداری مؤثر در خردمندی از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شد. ابتدا با کمک نرم‌افزار جامع التفاسیر نور ۳، واژه خرد و واژگانی که ارتباط معنایی قوی با خرد دارند در تفسیر المیزان مورد جست‌وجو قرار گرفتند. سپس به مطالعه عمیق پاراگراف‌های جست‌وجوشده پرداخته شد و عبارات مرتبط فیش‌برداری شدند. بعد از گردآوری اطلاعات، مجدداً عبارات مرتبط عمیقاً مورد مطالعه قرار گرفتند و به توصیف و تحلیل نقش دینداری در خردمندی از منظر علامه طباطبائی پرداخته شد. یافته‌ها نشان می‌دهد که مؤلفه‌های دینداری مؤثر در خردمندی شامل «دینداری عالمانه»، «دینداری عمل‌گرایانه»، «کسب فضائل و اخلاقیات الهی و انسانی»، «حکمت الهی»، «عبودیت و بندگی خداوند»، «رابطه عارفانه با خداوند»، «اعتقاد به نبوت انبیاء الهی و پیروی از آنان» و «ساختن زندگی دنیوی و اخروی» می‌باشد. نتایج نشان می‌دهد که دینداری از طریق تحول در شناخت، عاطفه و معنویت فرد به تحول در بعد عقلانی او کمک می‌کند و تحول در بعد عقلانی به معنای رشد خردمندی است. از جهتی هر نوع دینداری با خردمندی مرتبط نیست، بلکه دینداری که به‌درستی شکل گرفته باشد می‌تواند به رشد خردمندی کمک نماید.

کلیدواژه‌ها: دینداری، خرد، خردمندی، عقل، شناخت، علامه طباطبائی، تفسیر المیزان.

مقدمه

خرد در زمره مفاهیم ارزشمند و والای بشر است که می‌توان در زندگی سعادت‌مندانۀ فردی و اجتماعی او نقشی اساسی ایفا نماید. هنرمند و همکاران (۱۴۰۳) بیان می‌دارند که نوشته‌های اولیه علم روان‌شناسی در مورد خرد، این مفهوم را به‌عنوان نقطه پایانی ایدئال تحول هویت در انسان می‌دانند. در مورد نقش محوری خرد در حل معضلات پیچیده بشر در قرن حاضر استرنبرگ (۲۰۱۹) بیان می‌دارد که جهان با مشکلات بزرگ، مبرم و ترسناکی، اعم از تغییرات آب و هوایی، تروریسم، افزایش نابرابری درآمد، سوء مصرف مواد مخدر، و احساس ناامیدی در میان بسیاری از افراد روبه‌رو هست. خرد ظرفیت ایجاد راه‌حل‌های این مشکلات فراهم می‌کند که از هیچ طریق دیگری قابل حل نیستند. به دلیل اهمیت به‌سزای مفهوم خرد در زندگی انسان، در چند دهه اخیر، بررسی علمی این مفهوم برای شناخت مؤلفه‌های آن آغاز شده است. نتایج این پژوهش‌ها منجر به شکل‌گیری نظریات و ابعاد و مؤلفه‌های متعددی برای آن شده است. خرد با فرهنگ رابطه‌ای مستقیم دارد؛ چراکه فرهنگ در شکل‌دهی به شناخت‌ها، انگیزش‌ها و رفتارهای خردمندانۀ انسان نقش بسزایی دارد و از جهتی مؤلفه‌های خردمندی تا حدودی در هر فرهنگی منحصربه‌فرد است. گروسمن و کانگ (۲۰۱۹) معتقد هستند خرد یک سازه انعطاف‌پذیر فردی و فرهنگی است که با یک گزارش ساخت‌گرای نوظهور از خرد و توسعه آن سازگار می‌باشد. همچنین آسمان (۲۰۱۹) بیان می‌دارد که از آنجاکه خرد یک اصطلاح ارزشی می‌باشد که در بافت فرهنگی گنجانده شده است، از این‌رو محتوای آن بسیار متغیر است. کردنوقابی و همکاران (۱۳۹۴) معتقدند که دینداری باید یکی از مؤلفه‌های خرد باشد؛ چراکه با بررسی تاریخ زندگی می‌توان مشاهده کرد گرایش‌های دینی و آیین دینی در هر فرهنگ و جامعه‌ای بین افراد آن جامعه وجود دارد و این امر گرایش فطری انسان‌ها به دین را نشان می‌دهد که بر این مبنا می‌توان گفت که یکی از ابعاد مهم خرد و خردمند شدن، دینداری می‌باشد. انسان ایرانی و دین بسیار درهم‌تنیده‌اند؛ به‌طوری‌که دین منشأ بسیاری از شناخت‌ها، گرایش‌ها و رفتارهای او می‌باشد. در نتیجه شناخت مؤلفه‌های دینداری که می‌تواند بر خردمندی او مؤثر واقع شود، بسیار حائز اهمیت است. برای شناخت این مؤلفه‌ها باید به منبع اصیل دین که قرآن می‌باشد، رجوع نمود و از آن جهتی که قرآن نیازمند تفسیر

است تا جنبه‌های عمیق آن کاویده شود و از خطا در فهم آن جلوگیری نمود، از این‌رو رجوع به تفسیر المیزان علامه طباطبائی که تفسیری بزرگ در جهان تشیع می‌باشد و با معاصریت انسان مسلمان ایرانی امروز پیوندی عمیق دارد، امری الزامی است. در این باره جلیلی سنزیقی (۱۳۸۷) معتقد است که وجه فلسفی علامه طباطبائی و کاربست نظریه جدید تفسیری‌اش منجر به این شد که درس تفسیر و کتاب تفسیر المیزان او فراتر از یک درس یا کتاب صرف باشد و سرانجام به صورت‌بندی جدیدی از اندیشه دینی منجر شد که می‌توانست با ویژگی‌ها و نیازهای زمانه ارتباط برقرار کند. در نتیجه این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال است که مؤلفه‌های دینداری که مؤثر بر خردمندی می‌باشند، کدام‌اند؟

پژوهشگر با بررسی پژوهش‌های داخل و خارج کشور در پایگاه‌های داده مختلف دنیا به نزدیک‌ترین پژوهش‌ها، به پژوهش حاضر دست یافت که شامل موارد زیر هستند:

تجملیان و همکاران (۱۴۰۲) در پژوهشی تحت عنوان «ابعاد خردمندی از دیدگاه قرآن کریم و اصول تربیتی منتج از آن»، ابعاد خردمندی در قرآن را شامل «آزاداندیشی و پرهیز از تقلید»، «غربالگری و پیروی از بهترین»، «تفکر (در آیات تکوینی یا شگفتی‌های آفرینش)»، «ذکر (هوشیاری)»، «انسجام وجودی (هماهنگی علم و گفتار با عمل و رفتار)»، «علم‌گرایی (پشتوانه علمی) و دوری از پندارگرایی»، «آینده‌نگری و عاقبت‌اندیشی»، «پندآموزی و عبرت‌پذیری» و «تقوا (خویش‌داری)» می‌دانند. موحد و همکاران (۱۴۰۰) در پژوهشی با عنوان «بررسی مقایسه‌ای معیارشناسی خردمندی در روایات اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} با دستاوردهای روان‌شناختی» ویژگی‌های انسان خردمند از دیدگاه روایات معصومان را در پنج بعد ۱. ویژگی‌های درون‌فردی؛ ۲. ویژگی‌های بین‌فردی؛ ۳. در ارتباط با دنیا؛ ۴. در ارتباط با آخرت (برای آخرت کار کردن)؛ ۵. در ارتباط با معبود (به خدا ایمان داشتن، شناختن خدا، حسن اعتماد به خدا و انجام واجبات و ترک محرمات) مطرح می‌کنند. کردنوقابی و دلفان بیرانوند (۱۳۹۵) در پژوهشی تحت عنوان «نظریه‌های ضمنی خرد در ایران؛ بررسی پدیدارشناختی»، پنج مؤلفه اصلی خرد از دیدگاه مردم عادی درباره خرد را شامل شناخت، دانش / انعطاف‌پذیری، همدلی / حمایت، خودتعیین‌گری /

بلکه پژوهش‌ها به صورت ضمنی و مختصر به بررسی نقش دینداری در خردمندی اشاره کرده‌اند و همچنین پژوهش‌های خارجی بیشتر به بررسی رابطه معنویت و خردمندی پرداخته‌اند و کمتر به رابطه دینداری و خردمندی اشاره داشته‌اند که این امر نیز چندان عمیق و جامع نبوده است. از این رو پژوهشگر به پژوهشی که به صورت عمیق به بررسی نقش خردمندی در دینداری پرداخته باشد، دست نیافته است، در نتیجه پژوهش حاضر که در پی تبیین نقش دینداری در خردمندی از منظر علامه طباطبائی با تأکید بر تفسیر *المیزان* می‌باشد، جنبه نوآورانه دارد.

۱. مفهوم خرد

به منظور روشن کردن مفهوم خردمندی، ابتدا باید مفهوم خرد تبیین شود. معین (۱۳۸۶) در تبیین معنای لغوی خرد، آن را به معنای «عقل»، «ادراک»، «دریافت»، و «فهم» می‌داند. در قرآن و روایات به صورت مستقیم از واژه خرد و مشتقات آن استفاده نشده است، ولی نزدیک‌ترین واژه به خرد را می‌توان «لب» و «عقل» دانست. مطهری (۱۳۸۹) در باب معنای «لب» بیان می‌کند که اگر چیزی دارای پوسته‌ای باشد و در داخل آن پوسته ماده قابل استفاده‌اش قرار بگیرد، به پوسته آن «قشر» و به مغز آن «لب» می‌گویند. نویسنده مذکور همچنین بیان می‌دارد که قرآن عقل انسان را در بسیاری از آیات به معنای لب می‌داند. در این باره راغب اصفهانی بیان می‌کند که لب و عقل دقیقاً هم‌معنا نیستند، «لب» را عقل و خردی می‌داند که از هر شائبه و ناخالصی پاک باشد و به نقل از دیگران، بیان کرده است: لب برتر و والاتر از عقل است، و هر لبی، عقل است، ولی هر عقلی لب نیست (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۰۵). در باب معنای عقل، علامه طباطبائی عقل را به معنای ادراک و فهمیدن چیزی می‌داند، البته ادراک و فهمیدن که کامل و تمام باشد، و به همین خاطر نام آن حقیقتی را که در انسان است، و انسان به وسیله آن میان صلاح و فساد، حق و باطل و راست و دروغ فرق می‌گذارد، عقل نامیده‌اند. این حقیقت عبارت است از: نفس انسان مدرک (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۶۱۰ و ۶۱۱). علامه طباطبائی (۱۳۹۷)، همچنین عقل را جوهری مجرد و مبرا از قوه و استعداد می‌داند که به نفس برای دریافت صور معقوله فعلیت می‌دهد. همچنین راغب اصفهانی عقل را به معنای بند کردن و باز ایستادن می‌داند و در

ابراز وجود و دین‌مداری (تسلیم بودن در برابر خدا، شکرگذار خدا بودن، به فکر آخرت بودن، ایمان به خدا) می‌دانند و ویژگی‌ها و دلایل خردمند بودن را به هفت طبقه (ویژگی‌های شخصیتی، تفکر، علم، ارتباط، رهبری، دین‌مداری (عادل و با تقوا بودن، مفسر قرآن، امر به معروف و نهی از منکر، خداترس، شاکر خدا بودن) و خانواده) تقسیم می‌کنند. اسعدی (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان «ویژگی‌های افراد خردمند بر پایه نظریه‌های ضمنی: با نگاهی بر تفاوت گروه‌های سنی و جنسیتی»، از جمله ویژگی‌های افراد خردمند را همه‌جانبه‌نگری، بالایمان (بالایمان، الگوبرداری از قرآن، توکل بر خدا دارد، باتقوا، پاک بودن، انجام امور دینی، امانت‌دار، از نفس خود پیروی نمی‌کند)، متفکر و منطقی، صبور و باگذشت، صاحب علم و دانش، مهربان، اهل احترام به خود و دیگران، عاقل، آینده‌نگر و باهوش می‌داند. در تاج و دانش پایه (۲۰۲۲) در پژوهشی تحت عنوان «مقیاس خرد ایرانی - اسلامی (IWS): مفهوم‌سازی، توسعه و اعتباربخشی در فرهنگ ایرانی» با بررسی مفهوم خرد در فرهنگ ایرانی، از جمله مؤلفه‌های خرد را تفکر استراتژیک، خودآگاهی، معنویت، سازگاری، رفتارهای جامعه‌پسند و مشاوره اجتماعی می‌داند. اسدی، خورشیدی، و گلوک (۲۰۱۹) در پژوهشی با عنوان «دانش کودکان ایرانی در مورد خرد» با مطالعه درک کودکان ایرانی از خرد، از جمله مؤلفه‌هایی که برای افراد خردمند دست یافتند می‌توان به خوب، با صداقت، بالایمان، باهوش، منظم، مهربان، و باسواد اشاره کرد. جسته و لی (۲۰۱۹) در پژوهشی تحت عنوان «علم تجربی در حال ظهور خرد: تعریف، اندازه‌گیری، زیست‌شناسی عصبی، طول عمر و مداخلات»، خرد را یک ویژگی پیچیده انسانی می‌دانند که دارای مؤلفه‌های تصمیم‌گیری اجتماعی، رفتارهای جامعه‌پسند، خوداندیشی، تنظیم احساسات، پذیرش عدم اطمینان، قاطعیت و معنویت است. لونسون و همکاران (۲۰۰۵)، به نقل از دانگ و همکاران (۲۰۲۳) در پژوهشی با عنوان «خودتعالی: مفهوم‌سازی و اندازه‌گیری» در مدل خودتعالی، کاهش اتکا به عوامل بیرونی برای هویت، افزایش معنویت و افزایش احساس ارتباط با جهان را از جمله مؤلفه‌هایی می‌دانند که منجر به رشد خرد می‌شود.

بررسی پیشینه نشان می‌دهد که پژوهش‌های داخلی به صورت مستقل به بررسی عمیق نقش دینداری در خردمندی نپرداخته‌اند،

خردمند بودن» یا «خردمند بودن» می‌باشد. معین (۱۳۸۲)، خردمندی را به معنای «خردمند بودن» و «عاقل بودن» ذکر می‌کند. همچنین، صدری افشار (۱۳۸۸)، خردمندی را به «وضع یا کیفیت خردمند بودن» و «تعقل» معنا می‌کند. به صورت خلاصه می‌توان خردمندی را وضعیتی دانست که فرد صاحب نظام شناختی ژرف، جامع و عمیق است؛ به طوری که این نظام شناختی به فرد کمک می‌کند با موقعیت‌ها و مسائل مختلف به شکل درست و مطلوب مواجهه پیدا کند.

۲. مفهوم دینداری

برای شناخت مفهوم دینداری، ابتدا ضروری است مفهوم دین تبیین شود. علامه طباطبائی دین را به معنای سنتی اجتماعی می‌داند که انسان در زندگی اجتماعی خود بر طبق آن سیر می‌کند. سنت‌های اجتماعی متعلق به عمل است، که زیربنای آن، اعتقاد به حقیقت هستی عالم و خود انسان، به عنوان یکی از اجزای عالم، می‌باشد؛ به همین خاطر است که به خاطر اختلاف اعتقادات درباره حقیقت هستی، سنت‌های اجتماعی نیز مختلف می‌شود (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۱۵، ص ۷). آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۰)، دین را مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی می‌داند که به منظور اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها به وسیله وحی و عقل در اختیار آنها قرار دارد. آیت‌الله مصباح یزدی (۱۳۹۱)، دین اسلام را این گونه تعریف می‌کند که دین اسلام عبارت است از: مجموعه‌ای از باورهای قلبی، که برآمده از استدلال‌های عقلی و نقلی و امور فطری است، و تکالیف دینی که از سوی خداوند بر پیامبر اسلام ﷺ و به منظور تأمین سعادت دنیوی و اخروی بشر نازل شده است. کلمه «دیندار» صفت فاعلی «دین» است و از آنجا که کلمه «دیندار» صفت مرکب از دین+دار است؛ از این رو به معنای دارنده دین می‌باشد. با اضافه کردن «ی» به کلمه «دیندار»، کلمه «دینداری» ساخته می‌شود که مصدر جعلی می‌باشد و به معنای حالت یا کیفیت داشتن دین یا پایبندی عملی به دین است. از لحاظ لغوی معین (۱۳۸۲)، دینداری را به معنای ۱. تدین؛ ۲. تدین به دین اسلام و ۳. تقوا و زهد معنا می‌کند. همچنین صدری افشار (۱۳۸۸)، دینداری را به «وضع یا کیفیت دیندار بودن» معنا می‌کند. آیت‌الله مصباح یزدی در تعریف انسان دیندار بیان می‌کند: «انسان دیندار کسی است که در اعتقاد، پذیرفتن ارزش‌ها و در عمل فردی

تعریف عقل آن را نیرویی می‌داند که برای پذیرش علم آماده است، همچنین به علم و دانشی که به وسیله آن، نیروی باطنی فرد از آن سود می‌برد، «عقل» گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۳۰). لازم به ذکر است، علی‌رغم ارتباط معنای قوی واژه عقل با خرد، این دو واژه دارای تفاوت‌های معنایی می‌باشند. حنایی کاشانی (۱۳۸۹) معتقد است که هرچند در زبان فارسی دو کلمه «عقل» و «خرد» معمولاً به صورت مترادف به کار می‌روند، اما این دو کلمه از هر حیث مترادف نیستند. از ساده‌ترین دلایل تمایز عقل و خرد این است که عقل دچار لغزش می‌شود، ولی خرد مبرا از لغزش است. یکی دیگر از دلایل تمایز عقل و خرد این است که عقل یکی از قوای انسان است، ولی خرد امری شناختی و محصول عقل‌ورزی است. به صورت کلی می‌توان رابطه عقل و خرد را به این صورت دانست که خرد محصول عقل‌ورزی درست انسان است، از این رو در عین ارتباط قوی، خرد از لحاظ معنایی با عقل متفاوت است. در دنیا نیز تعاریف متعددی از خرد مطرح شده است که در اینجا به سه مورد از این تعاریف مهم اشاره می‌کنیم. بالتز و استاودینگر خرد به عنوان یک «سیستم دانش تخصصی در شیوه‌شناسی بنیادین زندگی» تعریف می‌کنند (Baltes & Staudinger, 200, p.122). به بیانی دیگر، به دلیل تأکید خرد بر تعالی، خرد را می‌توان به عنوان تخصص در ساختن زندگی و معنای آن تعریف کرد. منظور از شیوه‌شناسی بنیادین زندگی، شناخت و قضاوت در مورد ماهیت شرایط انسان و راه‌ها و ابزارهای طراحی، مدیریت و درک زندگی خوب است. یانگ خرد را به این معنا می‌داند: «یک نوع خاص از فرایند زندگی واقعی که پس از اینکه شخص به طور شناختی یک ادغام غیرمعمول انجام می‌دهد، ایده‌های خود را از طریق عمل مجسم می‌کند و از این رو اثرات مثبتی برای هم، برای خود و هم برای دیگران به ارمغان می‌آورد، حاصل می‌شود» (Yang, 2008, p.68). گروسمن و همکاران (۲۰۱۰) خرد را شامل استفاده از انواع خاصی از استدلال عمل‌گرایانه می‌دانند که فرد خردمند برای عبور از چالش‌های مهم زندگی اجتماعی آنها را مطرح می‌نماید. کلمه «خرد» اسم است و کلمه «خردمند» صفت فاعلی مرکب آن (خرد+مند) می‌باشد که به معنای دارنده خرد است و با اضافه کردن «ی» به کلمه «خردمند»، کلمه «خردمندی» ساخته می‌شود، از این رو کلمه خردمندی، مصدر جعلی به معنای «حالت یا کیفیت

و اجتماعی آن گونه که مورد قبول و خواست خداوند متعال است، رفتار نماید و در هر کدام از این امور نقص داشته باشد، دینش ناقص خواهد بود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۰). از نظر امیرمؤمنان علی علیه السلام ایمان کامل که تجلی دینداری حقیقی است، سه نشانه دارد: شناخت با دل، اقرار با زبان و عمل با اعضا و جوارح (نهج البلاغه، حکمت ۲۲۷، ص ۴۸۳). به صورت کلی می توان دینداری را وضعیت دیندار بودن افراد دانست؛ به طوری که پایداری فرد نسبت به نظام اعتقادی، عبادی و اخلاقی دین را نشان می دهد.

۳. وجود ارتباط میان دینداری و خردمندی

بسیاری از نظریات داخلی و تعدادی از نظریات خارجی به ارتباط دینداری با خردمندی اشاره داشته اند، به طوری که یکی از مؤلفه های اساسی خردمندی را دینداری دانسته اند. هرچند هیچ کدام از این نظریات به طور عمیق و جامع به این رابطه نپرداخته اند. در این زمینه علامه طباطبائی معتقد است که انسان با نیروی خرد با کشف قوانین طبیعت و موارای طبیعت، هر زمان رونق و ارزش تازه ای به زندگی مادی و معنوی خویش می دهد (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۰۶). از این رو از این سخن علامه طباطبائی می توان برداشت کرد که انسان خردمند با به کارگیری خرد خود، زندگی معنوی خویش را رونق می دهد. در این باره خداوند در آیات ۸ و ۱۰ سورة طلاق در دعوت خردمندان می فرماید: «وَكَأَيُّ مِّنْ قَرِيْبَةٍ عَنَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسِبُنَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذِّبْنَا عَذَابًا نُّكَرًا... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا» (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۱۹، ص ۵۴۱). علامه ذیل تفسیر آیه ۸ بیان می دارد که «جمله «عَنَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ» اشاره است، به اینکه اهل قریه به خدا کفر ورزیدند و مرتکب شرک شدند، و کفر دیگری به رسولان خدا ورزیدند، و دعوت آنان را تکذیب کردند، علاوه بر این، به خدا کفر ورزیدند و شرایع او را ترک کردند، و به رسولان او کفر ورزیدند و ولایت آنان را نپذیرفتند، با اینکه مأمور به ولایت آنان بودند» (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۱۹، ص ۵۴۲ و ۵۴۳). از این رو خداوند در این آیات، خردمندان را به پیروی از شرایع اش دعوت می کند؛ در نتیجه از نشانه های خردمندان را پیروی از شرایع اش می داند. خداوند نیز در آیه ۱۳۰ سورة بقره، «وَ مِنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مِنْ سَفَهٍ نَفْسُهُ وَ لَقَدْ صِطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَ إِنَّهُ فِي

الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۴۵۱). رویگردانی از کیش ابراهیم را نشانه حماقت و بی خردی می داند. کردنوقایی و دلفان بیرانوند (۱۳۹۵)، به نقل از: پالهاوس و همکاران (۲۰۰۲)، در پژوهشی از دانشجویان خواستند خردمندترین فردی را که می شناسند، معرفی کنند. آنها در این پژوهش به این نتیجه دست یافتند که دانشجویان بیشتر رهبران مذهبی و افرادی که جهان را به صورت صلح آمیز و دلسوزانه تغییر می دهند، به عنوان خردمند معرفی می نمودند. جسته و همکاران (۲۰۱۰) معتقد هستند که سنت های دینی در مسیحیت، یهودیت، بودیسم و هندوئیسم بر دینداری یا حداقل معنویت به عنوان ویژگی خردمندان تأکید می کنند. وینگ و دیلون (۲۰۱۳)، بیان می دارند که بین خرد و دینداری و جست و جوی معنوی ارتباط مثبت وجود دارد و دو شکل سنتی اشکال منفرد جست و جوی معنوی و مشارکت کلیسا به ابعاد و مظاهر مختلف خرد دست می زنند. کروس و هیوارد (۲۰۱۴) در پژوهشی به این نتیجه دست یافتند که افرادی که بیشتر به کلیسا می روند، از اعضای کلیسا حمایت معنوی بیشتری دریافت می کنند، افرادی که در کلیسا حمایت معنوی بیشتری دریافت می کنند، خرد بیشتری خواهند داشت، خرد بیشتر با احساس امید قوی تری همراه است و افراد امیدوار از سلامتی بهتری برخوردار می باشند. سیاوشی و فاضلیان (۱۳۹۴)، از جمله نشانه های عقل گرایی در نهج البلاغه را شامل غایت شناسی، پرسشگری، تجربه اندوزی، تدبیر، پرهیز از بدزبانی و زیاده گویی، حق گرایی و پرهیز از باطل، دوستی با مردم، اعتدال گرایی، کسب عبادت برتر، نگاه درست به دنیا، تشخیص راه رشد و مسیر پیشرفت، توشه برداری برای قیامت و اجتناب از ارتکاب بدی ها می دانند. کردنوقایی و همکاران (۱۳۹۴)، چهار مؤلفه اصلی خرد از دیدگاه سالمندان را شامل دینداری (مؤمن بودن، خداپرست، اهل نماز و زکات دادن، امر به معروف و نهی از منکر، خداشناس، انجام کارهای مورد پسند خدا، قرآن خواندن، باتقوا بودن، اخلاص داشتن، حمد و ثنای خداوند را به جا آوردن، مطیع اوامر الهی، شاکر خدا بودن، ترس از آخرت، به خواست خدا تن دادن، خدا را ناظر کارها دانستن، اعتقاد پاک به خدا)، همدلی / حمایت، شناخت / علم، و شخصیت می دانند. قاسمی حامد و معارف (۱۳۹۸)، از جمله آثار به کارگیری عقل در نهج البلاغه را در چهار دسته: ۱. در ارتباط انسان با خداوند (فهم حقایق، درک دستورات دینی و عمل به آنها، هدایت یافتن، اعتراف

به قدرت خداوند و نجات یافتن)؛ ۲. در ارتباط انسان با خود؛ ۳. در ارتباط انسان با دیگران؛ ۴. در ارتباط انسان با طبیعت و جهان (پند گرفتن از مرگ و قیامت و...) می‌دانند. دستا و همکاران (۱۳۹۹)، از جمله ابعاد خرد در جامعه ایران را فضیلت‌های عقلانی، عملکردی، اخلاقی، مدنی و معنوی (تعالی: معنویت و دینداری) می‌دانند.

۴. یافته‌ها

۴-۱. حکمت الهی

شناخت حکیمانه از اسماء و صفات الهی به فرد کمک می‌کند بتواند از رهگذر شناخت خداوند، حقیقت عالم، پدیده‌ها و مسائل را به‌درستی بشناسد، از این‌رو در مواجهه با آنها به شکل صحیح برخورد کند و با آنها هم‌نوا گردد. از این طریق است که خرد و رفتار خردمندانه فرد رشد می‌کند. خداوند در آیه ۵۲ سوره ابراهیم: «هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَ لِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَ لِيَذْكُرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۱۲، ص ۱۱۷)، اعتقاد به خدای یگانه را از ویژگی خردمندان می‌داند. همچنین علامه طباطبائی در این‌باره بیان می‌کند که (منطق خرد) انسان را دعوت می‌نماید که در درک خود از هستی این جهان گذران دقیق شود تا روشن شود که هستی جهان و آنچه در آن است، از پیش خودشان نیست؛ بلکه از یک منبع نامتناهی سرچشمه می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۷). از این‌رو خردمندان به پیروی از خرد خود، به وجود این منبع نامتناهی، یعنی خداوند پی می‌برند. نسبت خردمندان با خداوند صرفاً به کشف وجود او منحصر نمی‌شود، بلکه آنها برای شناخت پروردگار خود تلاش و کوشش می‌کنند و از رهگذر این تلاش و کوشش به‌خوبی به شناخت خداوند دست می‌یابند. در این‌باره علامه طباطبائی معتقد است که عقل، مردم را به بذل جهد در تکمیل شناسایی خداوند و آیاتش تحریص و تشویق می‌نماید (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۸، ص ۱۹۱). از این‌رو خردمندان که صاحبان عقل هستند، به بذل جهد در تکمیل خدا و آیاتش می‌پردازند. علامه طباطبائی ذیل تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ» بیان می‌کند که خردمندان یا همان راسخان در علم،

آنچنان علمی به خداوند و آیاتش دارند که با ذره‌ای شک و شبهه آمیخته نیست (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۴۴). از این‌رو خردمندان خداوند را به‌خوبی می‌شناسند؛ چراکه در این علم، شک و شبهه‌ای ندارند. آیت‌الله مکارم شیرازی در ذیل تفسیر این آیه بیان می‌کند که آیات متشابه، آیاتی هستند که به‌خاطر سطح بالای مطلب یا گفت‌وگو درباره عوالمی که از دسترس انسان خارج است، مانند عالم غیب، جهان رستاخیز و صفات الهی، چنان هستند که معنای نهایی و اسرار و کنه حقیقت آنها نیازمند سرمایه خاص علمی می‌باشد. آیت‌الله مکارم شیرازی همچنین بیان می‌کند که راسخان در علم، اسرار آیات متشابه را می‌دانند و آنها را برای مردم تشریح می‌کنند، راسخان در علم در پرتوی علم وسیع خود، آیات متشابه را مانند آیات محکم درک می‌کنند و به همین دلیل در مقابل همه آنها تسلیم هستند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴۲ و ۴۴۳). از این‌رو خردمندان یا راسخان در علم به‌خوبی صفات الهی و... را درک می‌کنند.

۴-۲. اعتقاد به نبوت انبیاء الهی و پیروی از آنان

مواجهه با انبیای الهی و پیروی از آنها به فرد کمک می‌کند به معرفتی حقیقی و فطری که به سعادت دنیوی و اخروی او منجر می‌گردد دست یابد، از این‌رو کسب چنین معرفتی نظری و عملی در مواجهه خردمندانه و درست فرد با مسائل مختلف به او یاری می‌رساند؛ در نتیجه خرد فرد رشد می‌کند. خداوند در این‌باره در آیات ۹ و ۱۰ سوره ملک: «قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَ قُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ وَ قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» می‌فرماید: علت حسرت دوزخیان به‌خاطر تعقل نکردن است؛ چراکه اگر تعقل می‌کردند، دعوت پیامبران را تکذیب نمی‌کردند (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۱۹، ص ۵۸۲ و ۵۸۳). از این‌رو خردمندان که اهل تعقل هستند، دعوت پیامبران را تکذیب نمی‌کنند. در ذیل تفسیر این آیه ابوالفتح رازی در این‌باره می‌فرماید که اهل دوزخ به یکدیگر می‌گویند که اگر چنان‌که ما در دنیا به سمعیات و شرعیات گوش می‌دادیم، آنچه پیامبران خدا گفتند را شنیده بودیم، در آنچه از معقولات بود با عقل اندیشه می‌کردیم و در اوامر و نواهی تأمل و تدبر می‌کردیم، از اهل دوزخ نبودیم (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۳۲۲). اعتقاد

۴-۴. دینداری عمل‌گرایانه

دین علاوه بر اینکه به اصلاح شناخت‌ها و نگرش‌های فرد کمک می‌کند، در حوزه عمل انسان نیز تحول ایجاد می‌کند. دینداری غیرعمل‌گرایانه علاوه بر اینکه نشانه عدم شناخت صحیح دین است، منجر به شکاف نظر و عمل در فرد می‌شود؛ به‌طوری‌که فرد دچار انحراف در جهان‌بینی و باورهای حقیقی خود می‌شود. دینداری عمل‌گرایانه به فرد کمک می‌کند، علاوه بر حفظ انسجام شخصیتی خود، به اعتلای حوزه‌های عملی و ساحات مختلف زندگی خود دست یابد. از این‌رو فرد از این طریق خردمندانه‌تر زندگی می‌کند. خداوند در آیه ۵۰ سوره مائده: «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ»، بیان می‌دارد که در مقابل دین حق، حکم جاهلیت قرار دارد و کسی حکمش از حکم خدا بهتر نیست (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۵، ص ۵۵۲ و ۵۵۳). بحرانی به نقل از کتاب *الکافی* در تفسیر *البرهان* در ذیل تفسیر این آیه از منظر امام علی (ع) بیان می‌کند که حکم کردن دو نوع است؛ حکم خداوند و حکم جاهلیت؛ هر کسی که حکم پروردگار را کنار بگذارد، به حکم جاهلیت قضاوت نموده است (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۶۷۰). از این‌رو خردمندان که قادر به درک امور جاهلانه هستند و از چنین اموری دوری می‌کنند، در نتیجه با درک اینکه غیر حکم خدا، جاهلیت است، از دین حق پیروی می‌نمایند. همچنین علامه طباطبائی از جمله ویژگی‌های صاحبان خرد را ترس از خداوند و عمل به شرایع او می‌داند تا از این طریق شاید رستگار شوند (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۲۱۹). از جلوه‌های عمل به دین، رعایت تقوای الهی است؛ خداوند در آیه ۱۷۹ سوره بقره: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»، خردمندان را کسانی می‌داند که تقوای الهی پیشه می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۶۵۵).

۴-۵. کسب فضائل و اخلاقیات الهی و انسانی

فضائل و اخلاقیات الهی و انسانی، اموری ذاتاً فطری و عقلایی هستند. فرد با فهم و عمل به آنها به همنوایی با فطرت و عقل خود اقدام می‌نماید؛ این امر منجر به شکوفایی فطرت و عقل فرد می‌گردد. از آنجاکه شکوفایی فطرت و عقل رابطه مستقیم با رشد خرد در فرد دارد، از این‌رو کسب فضائل و اخلاقیات الهی و انسانی منجر به شکوفایی خرد در فرد می‌گردد. علامه طباطبائی معتقد

خردمندان به نبوت انبیاء الهی صرفاً به پذیرش دعوت آنها محدود نمی‌شود، بلکه آنها نیز عامل به فرمان‌های انبیاء الهی هستند. در این‌باره خداوند در آیات ۸ و ۱۰ سوره طلاق: «وَكَايْنٌ مِنْ قُرْبَةٍ عَنَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَاباً شَدِيداً وَعَذَّبْنَاهَا عَذَاباً تُكْرَأُ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَاباً شَدِيداً فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا» (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۹، ص ۵۴۱)، خردمندان را به اطاعت از فرمان پیامبران فرا می‌خواند.

۴-۳. دینداری عالمانه

دینداری عالمانه به فرد کمک می‌کند از سطحی‌نگری و قشری‌گری در دین فاصله گیرد و بینش ژرف و عمیقی نسبت به مقوله‌های دینی دست یابد. این امر هم به فرد کمک می‌کند که به شکلی خردمندانه با دین مواجهه گردد و هم از این معارف عمیق و ژرف برای شکل دادن به جهان‌بینی و سبک زندگی خود به شیوه‌ای حقیقی بهره‌برد. از این‌رو دینداری عالمانه به رشد خرد فرد منجر می‌گردد. علامه طباطبائی درباره تشخیص دین حق می‌فرماید: هر انسان عاقلی اگر دینی را می‌پذیرد و تشخیص می‌دهد که دین حق است، با عقل خود تشخیص می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۵۰۲). از این‌رو خردمندان که صاحبان عقل هستند، با عقل خود می‌توانند دین حق را تشخیص دهند. همچنین علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۹ سوره زمر: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ»، معتقد است، خردمندان که همان عالمان هستند، برای کسب دانش در آیات خداوند تدبر و در دینش تفقه می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۲۴). خردمندان بعد از شناخت عالمانه دین، آن را می‌پذیرند و در جرگه مؤمنان به دین الهی قرار می‌گیرند. خداوند در آیات ۱۸ و ۱۹ سوره رعد: «لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَى وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّ أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ»، از جمله ویژگی‌های خردمندان را اجابت دعوت پروردگار می‌داند (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۱۱، ص ۴۵۵ و ۴۵۶). همچنین مغنیه ذیل تفسیر این آیه بیان می‌کند که مراد از اولوالالباب، مؤمنان و پرهیزگاران هستند (مغنیه، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۶۲۱).

ص ۴۶۷). از این رو خردمندان اهل اطاعت از خداوند هستند. علامه طباطبائی در تفسیر *المیزان*، آیات انعام: ۱۱۰؛ جاثیه: ۲۳؛ بقره: ۱۳۰ و هود: ۲۰ را در ارتباط با بحث خرد و عقل می‌داند. در این آیات به ارتباط بین اطاعت از خداوند با عقل و خرد اشاره می‌شود. استاد قرائتی در تفسیر نور هنگام برشمردن اوصاف خردمندان در قرآن، یکی از ویژگی‌های آنها را اهل تهجد و عبادت بودن می‌داند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۳۸). همچنین کردنوقایی و همکاران (۱۳۹۴) در این زمینه بیان می‌دارند که عامل دینداری به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های خردمندی، به پرستش و پیروی از خدای یکتا، به‌طور کلی به بندگی و عبودیت خداوند اشاره دارد.

۴-۷. رابطه عارفانه با خداوند

برقراری رابطه عارفانه با خداوند جنبه‌های معرفتی، انگیزشی و رفتاری فرد را چنان متحول و یکپارچه می‌کند که جزء رفتار خردمندانه از او سر نمی‌زند؛ به‌طوری‌که باعث می‌شود که فرد جنبه‌هایی از حقایق را در قالب کشف و شهود مشاهده نماید که منجر به رشد معرفتی و عقلایی فرد گردد، از این رو این امر منجر به رشد خرد در فرد می‌گردد. علامه طباطبائی ذیل تفسیر آیات ۷ و ۸ سورة آل عمران: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»، در توصیف خردمندان یا همان راسخان در علم بیان می‌کند که از خداوند درخواست رحمتی می‌کنند که نعمت رسوخ در علم برای آنها باقی بماند، تا این نعمت آنها را در سیر بر صراط مستقیم هدایت، یاری کند و در سلوک مراتب قرب، آنها را کمک نماید (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۲۸). از این رو خردمندان اهل سلوک مراتب قرب الهی هستند، از جمله نشانه‌های این رابطه عارفانه با خداوند یاد دانی او می‌باشد. خداوند در آیه ۱۹۰ و ۱۹۱ سورة آل عمران: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»، از جمله ویژگی‌های خردمندان را یاد

است، از جمله عواملی که باعث می‌شود، حکومت عقل باطل شود، اعمالی است که انسانیت را تهدید می‌کند (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۹۰). از این رو خردمندان وقتی قادر هستند به کمک عقل خود به خرد دست یابند که از اعمالی که انسانیت آنها را تهدید می‌کند، اجتناب کنند. همچنین علامه طباطبائی بیان می‌دارد که عقل درباره کسب فضائل، اوامر و همچنین درباره دوری از رذائل، نواهی صادر می‌کند (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۶، ص ۵۲۳). از این رو کسب فضائل اخلاقی و دوری از رذائل اخلاقی، امری عقلایی و خردمندانه هست و خردمندان از آن پیروی می‌کنند. از جمله صفات اخلاقی که تفسیر *المیزان* به صورت واضح رعایت آنها برای خردمندان الزامی می‌داند، شامل وفای به عهد (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۱۱، ص ۴۵۵ و ۴۵۶)، اجتناب از تقلب (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۹۰)، رعایت ادب و احترام نسبت به پیامبر (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۱۸، ص ۴۵۳ و ۴۵۴)، دوری از تکبر (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۳۷۵)، دوری از خودبینی و خودخواهی (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۷) و... می‌باشد. در این زمینه استرنبرگ (۱۹۹۸)، معتقد است که ارتباط بین خرد و اخلاق چنان عمیق است که نمی‌توان از خرد بدون در نظر گرفتن مجموعه‌ای از ارزش‌ها صحبت کرد.

۴-۶. عبودیت و بندگی خدا

عبودیت و بندگی خداوند به‌معنای محور قرار دادن خواست خداوند در همه امور است. از آنجاکه خداوند امور خردمندانه را خواست خود قرار می‌دهد، از این رو فردی که اهل عبودیت و بندگی خداوند است، به اموری خردمندانه دست می‌زند و سعی می‌کند خردمندانه زندگی و رفتار نماید. از جهتی عمل به خواست الهی منجر به رشد قوا و ظرفیت‌های درونی و بیرونی فرد منجر می‌شود که این امر به رشد ظرفیت خرد در فرد منجر می‌گردد. علامه طباطبائی معتقد است که یکی از احکامی که خداوند به عقل داده، این است که جز او را نپرستند (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۸، ص ۲۵۹ و ۲۶۰). از این رو خردمندان که صاحبان عقل هستند، به عبودیت و بندگی خدا می‌پردازند. همچنین علامه ذیل تفسیر آیه ۱۹ سورة رعد: «أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ»، در توصیف خردمندان بیان می‌کند که چون در دنیا اطاعات و عبادات مختلف را انجام دادند، اهل بهشت هستند (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۱۱،

کردن خداوند در همه حال (ایستاده، نشسته و خفتن) می‌داند (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۱۳۴ و ۱۳۵). همچنین علامه طباطبائی در این باره بیان می‌دارد که خداوند غایت و هدف است، و انسان عاقل هیچ وقت هدف را از یاد نمی‌برد، چون می‌داند از یاد بردن هدف باعث فراموش کردن راه است (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۶ ص ۲۴۳ و ۲۴۴). از این رو خردمندان که افرادی عاقل هستند، همیشه به یاد خداوند هستند. در این باره طبرسی در مجمع‌البیان بیان می‌دارد که عاقلان کسانی هستند که از خلقت جهان بر وجود خداوند استدلال می‌کنند و هم خداوند را در حال ایستاده، خوابیده و نشسته یاد می‌کنند (طبرسی، ۱۳۵۹، ج ۴، ص ۳۸۶).

۴-۸. ساختن زندگی دنیوی و اخروی

توجه به حیات دنیوی منجر به پاسخ به نیازهای مادی و آماده شدن فرصت مناسب رشد برای فرد می‌گردد و از جهتی توجه به جنبه‌های اخروی به رشد معنوی فرد کمک شایانی می‌کند. از این رو توجه توأم به زندگی دنیوی و اخروی به فرد کمک می‌کند به نیازهای مختلف وجودی خود پاسخ مناسب دهد و قوای و ظرفیت‌های مختلف خود را فعال نماید؛ در نتیجه این امر باعث می‌شود فرصت مناسبی برای رشد خرد فرد فراهم گردد. علامه طباطبائی معتقد است که خداوند برای بندگانش وظایف و تکالیفی تعیین نمی‌کند، مگر اینکه در آن مصلحتی باشد که دنیا و آخرت آنها را اصلاح کند. خدای تعالی به جز امر حسن و پسندیده دستور نداده است، و به جز از امری که قبیح و موجب فساد کردن دنیا و دین‌بندگان است، نهی نکرده است. کاری را انجام می‌دهد که عقل نیز همان را می‌پسندد، و چیزی را ترک می‌کند، که عقل هم ترک آن را سزاوار می‌داند (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۷، ص ۱۷۳). در نتیجه عقل به انجام مصالحی که باعث اصلاح دنیا و آخرت می‌شود، دستور می‌دهد، از این رو خردمندان به پیروی از حکم عقل به اصلاح دنیا و آخرت می‌پردازند. همچنین علامه معتقد است که انسان در مسیر سعادت خود باید هدفی را مورد نظر قرار دهد که عقل و خرد او، آن را نقطه سعادت تشخیص می‌دهد، نه چیزی را که عواطف حیوانی او می‌پسندد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸۰ و ۲۸۱). علامه طباطبائی در اثر دیگری در این باره می‌فرماید: «سعادت حقیقی آدمیان بر مبنای عقل و خرد است» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۷۳). از این رو انسان خردمند که عقل و خرد

در او حاکم است، به سعادت در دنیا و آخرت دست می‌یابد. با وجود اینکه خردمندان به هر دو دنیا توجه دارند، ولی در صورتی که بین این دو تزامنی اتفاق بیفتد، آخرت را بر دنیا ترجیح می‌دهند. خداوند در آیه ۳۲ سوره انعام: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»، دعوت به تعقل می‌کند تا از این طریق انسان بفهمد که خانه آخرت از دنیا بهتر است (طباطبائی، ۱۴۰۰، ج ۷، ص ۵۸ و ۶۰). از این رو خردمندان که اهل تعقل هستند، خانه آخرت را بهتر از دنیا می‌دانند. رضائی اصفهانی ذیل تفسیر این آیه بیان می‌کند که با توجه به فریبندگی دنیا، فقط متفکران حقیقت برتر آخرت را درمی‌یابند و افراد غافل و بی‌هدف بازی می‌کنند و دنیامداری را شغل خویش قرار می‌دهند (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۶۱). از جمله آموزه‌ها و پیام‌های این آیه را این نکته می‌داند که تفکر کنید تا به حقیقت و فواید دنیا و آخرت آگاه شوید (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۶۲). همچنین آیات اعراف: ۱۶۹؛ یوسف: ۱۰۹؛ قصص: ۶۰ نیز به برتری آخرت بر دنیا نزد خردمندان اشاره دارد. پژوهش‌های ایرانی حوزه خرد به این مؤلفه نیز توجه داشته‌اند. در این زمینه کردنوقایی و دلفان بیرانوند (۱۳۹۵)، از جمله مؤلفه‌های خرد از نظر ایرانیان را دینداری می‌داند که شامل زیرمؤلفه‌هایی مانند تسلیم بودن در برابر خداوند، شکرگذار خدا بودن، به فکر آخرت بودن و ایمان به خدا می‌باشد. همچنین دستا و همکاران (۱۳۹۹) با بررسی مفهوم خرد در جامعه ایران، از جمله مؤلفه‌های خرد را تعالی می‌داند که شامل معنویت (خودمراقبتی، معنویت بالا، زندگی معنادار) و دینداری (بایمان، خداترس، توکل به خدا داشتن، دیندار، وابستگی دنیوی نداشتن، پارسا، متدین، با تقوا) می‌شود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در پی تبیین نقش دینداری در خردمندی از منظر علامه طباطبائی با تأکید بر تفسیر *المیزان* می‌باشد، به این منظور به استخراج مؤلفه‌های دینداری مؤثر در خردمندی پرداخته است. از جمله مؤلفه‌های دینداری که در خردمندی مؤثر می‌باشد، می‌توان به «دینداری عالمانه»، «دینداری عمل‌گرایانه»، «کسب فضائل و اخلاقیات الهی و انسانی»، «حکمت الهی»، «عبودیت و بندگی خداوند»، «رابطه عارفانه با خداوند»، «اعتقاد به نبوت انبیاء الهی و پیروی از آنان» و «ساختن زندگی دنیوی و اخروی» اشاره کرد.

مهم‌ترین ساختار وجودی انسان که در ارتباط با خرد است، عقل می‌باشد، به‌طوری‌که خرد محصول عقل‌ورزی است. مهم‌ترین عوامل مؤثر بر عملکرد عقل، شناخت، عاطفه و معنویت است. دینداری بر هر دو عامل شناخت و عاطفه تأثیر به‌سزایی دارد. دینداری با فراهم آوردن جهان‌بینی و نظام اعتقادی حقیقی به فرد کمک می‌کند که درست و هماهنگ با مجموعه عالم بیندیشد، از این‌رو در موقعیت‌ها دقیق‌تر و خردمندانه‌تر عمل نماید؛ چراکه جهان‌بینی و نظام اعتقادی در انتخاب و قضاوت انسان بسیار محوری هستند. از جهتی دینداری با متخلق کردن فرد به اخلاقیات الهی و انسانی و مکلف کردن او به انجام اعمال عبادی به رشد شناختی، تنظیم‌گری عواطف فرد و پیراستن روح و فطرت او از غبار گناهان کمک زیادی می‌کند که این امور باعث می‌شود عقل فعال‌تر و خردمندانه‌تر بیندیشد؛ در نتیجه دینداری در رشد خردمندی فرد نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند. هر نوع دینداری بر خردمندی مؤثر نیست، بلکه دینداری که به درستی شکل گرفته باشد بر خردمندی مؤثر است، چه‌بسا دینداری که نادرست شکل بگیرد و فرد را به نابخردانه‌ترین رفتارها به اسم دین وادارد. اگر دینداری به شکل درست شکل گیرد، مثل نوری است که منجر به رفتارهای خردمندانه‌تر می‌گردد و هر چقدر این نوع دینداری قوی‌تر شود، فرد بهره بیشتری از این نور به دست می‌آورد، از این‌رو میزان خردمندی او بیشتر می‌گردد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۱). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- اسعدی، سمانه (۱۳۹۴). ویژگی‌های افراد خردمند بر پایه نظریه‌های ضمنی: با نگاهی بر تفاوت گروه‌های سنی و جنسیتی. *پژوهش‌نامه روانشناسی مثبت*، ۱(۱)، ۵۱-۶۶.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۳۸۹). ترجمه تفسیر *روای البرهان*. ترجمه مترجمان. تهران: نهاد کتابخانه‌های عمومی سراسر کشور.
- تجملیان، حمیده و همکاران (۱۴۰۲). ابعاد خردمندی از دیدگاه قرآن کریم و اصول تربیتی منتج از آن. *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، ۳۱ (۴)، ۴۵-۷۶.
- جلیلی سنزیقی، هدایت (۱۳۸۷). کارنامه کامیاب: علامه طباطبائی. *کتاب ماه دین*، ۱۳۳-۱۳۴، ۸۴-۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). *دین‌شناسی*. قم: اسراء.
- حنایی کاشانی، محمدسعید (۱۳۸۹). تمایز عقل و خرد در چنین گفت زردشت نیچه. *شناخت*، ۳ (۶۲)، ۴۰-۷.
- دستا، مهدی و همکاران (۱۳۹۹). مفهوم خرد در جامعه ایران. *تحقیقات فرهنگی ایران*، ۱۳ (۳)، ۳۳-۶۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴). *مفردات الفاظ قرآن*. ترجمه غلامرضا خسروی حسینی. تهران: مرتضوی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۹). *تفسیر قرآن کریم ویژه جوانان*. قم: عصر ظهور.
- سیاوشی، کرم و فاضلیان، جواد (۱۳۹۴). دعوت به تعقل و نشانه‌های عقل‌گرایی در نهج البلاغه. *پژوهش‌نامه نهج‌البلاغه*، ۳ (۱۲)، ۷۱-۸۹.
- صدری افشار، غلامحسین (۱۳۸۸). *فرهنگ‌نامه فارسی: واژگان و اعلام*. تهران: فرهنگ معاصر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸). *تبیح در اسلام*. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷ الف). *تعالیم اسلام*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷ ب). *روابط اجتماعی در اسلام*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). *بررسی‌های اسلامی*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۷). *بدایه الحکمه*. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۰). *تفسیر المیزان*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۵۹). *تفسیر مجمع البیان*. ترجمه حسین نوری همدانی و همکاران. تهران: فراهانی.
- قاسمی حامد، مرتضی و معارف، مجید (۱۳۹۸). آثار به‌کارگیری عقل در نهج البلاغه. *پژوهش‌نامه علوی*، ۱۰ (۱)، ۱۹۱-۲۱۳.
- قزائنی، محسن (۱۳۸۸). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- کردنوقایی، رسول و دلفان بیرانوند، آرزو (۱۳۹۵). نظریه‌های ضمنی خرد در ایران؛ بررسی پدارشناختی. *روانشناسی اسلامی*، ۳ (۳)، ۷۸-۱۰۵.
- کردنوقایی، رسول و همکاران (۱۳۹۴). دیدگاه سالمندان در مورد خرد و مؤلفه‌های آن: روانشناسی خرد. *روانشناسی پیری*، ۳ و ۱، ۱۵۷-۱۶۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *پاسخ استاد به جوانان پرسش‌گر*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *آشنایی با قرآن*. تهران: دانشگاه امام صادق.
- معین، محمد (۱۳۸۲). *فرهنگ فارسی (معین)*. تهران: دبیر.
- معین، محمد (۱۳۸۶). *فرهنگ معین*. تهران: آذنا: کتاب راه نو.
- مغنیه، محمدجواد (۱۳۸۶). *تفسیر الکاشف*. ترجمه موسی دانش. قم: بوستان کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- موحد، فریناز و همکاران (۱۴۰۰). بررسی مقایسه‌ای معیارشناسی خردمندی در روایات اهل‌بیت با دستاوردهای روان‌شناختی. *علوم تربیتی از دیدگاه اسلام*، ۹ (۱۶)، ۵۷-۸۴.
- هنرمند، مرتضی و همکاران (۱۴۰۳). سازه خردمندی از منظر معارف اسلامی و روانشناسی. *اسلام و پژوهش‌های روانشناختی*، ۱۰ و ۱، ۳۳-۵۷.
- Asadi, S., Khorshidi, R., & Glück, J. (2019). Iranian children's knowledge about wisdom. *Cognitive Development*, 52, 100814.
- Assmann, A. (2019). Wholesome knowledge: Concepts of wisdom in a historical and cross-cultural perspective. in *Life-span development and behavior* (p. 187-224). Routledge.
- Baltes, P. B., & Staudinger, U. M. (2000). Wisdom: A metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and virtue toward excellence. *American psychologist*, 55(1), 122-136.
- Dong, M., Weststrate, N. M., & Fournier, M. A. (2023). Thirty years of psychological wisdom research: What we know about the correlates of an ancient concept. *Perspectives on Psychological Science*, 18(4), 778-811.
- Dortaj, F., & Daneshpayeh, M. (2022). Iranian-Islamic Wisdom Scale (IIWS): Conceptualization, Development and Validation in Iranian Culture. *Iranian Evolutionary Educational Psychology Journal*, 4(4), 95-112.
- Grossmann I., Na J., Varnum M. E. W., Park D. C., Kitayama S., Nisbett R. E. (2010). Reasoning about social conflicts improves into old age. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 107, 7246-7250.
- Grossmann, I., & Kung, F. Y. H. (2019). Wisdom and culture. in D. Cohen & S. Kitayama (Eds.). *Handbook of cultural psychology* (2nd ed., p. 343-364). The Guilford Press.
- Jeste, D. V., & Lee, E. E. (2019). The emerging empirical science of wisdom: definition, measurement, neurobiology, longevity, and interventions. *Harvard review of psychiatry*, 27(3), 127-140.
- Krause, N., & Hayward, R. D. (2014). Religious involvement, practical wisdom, and self-rated health. *Journal of Aging and Health*, 26(4), 540-558.
- Sternberg, R. J. (1998). A balance theory of wisdom. *Review of General Psychology*, 2(4), 347-365.
- Sternberg, R. J. (2019). Race to Samarra: The critical importance of wisdom in the world today. in R. J. Sternberg & J. Glück (Eds.). *The Cambridge handbook of wisdom* (p. 3-9). Cambridge University Press.
- Wink, P., & Dillon, M. (2013). Religion, spirituality, and personal wisdom: A tale of two types. in *The scientific study of personal wisdom: From contemplative traditions to neuroscience* (p. 165-189). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Yang S.-Y. (2008). A process view of wisdom. *Journal of Adult Development*, 15, 62-75.

The Doctrine of jari and tatbiq in the Quranic Thought of Imam Khamenei

 **Ameneh Shahbazi** / Level 4 Student of Comparative Exegesis, Researcher at the Research Institute of Islamic Studies, Jamiat al-Zahra valasrshahbazi@gmail.com

Hasan Sadeghi / Level 4 in Jurisprudence and Principles, Qom Seminary

sadegi114@chmail.ir

Received: 2024/12/31 - Accepted: 2025/09/27

Abstract

The doctrine of jari (the continuous flow of Quranic truths across time) and tatbiq (the application of these truths to specific contemporary contexts) constitute one of the fundamental principles of the Quran. This principle manifests the universality and eternity of the Quran. Consequently, the interpretation of Quranic verses is not restricted to the time and place of their revelation; rather, it flows throughout history. Imam Khamenei stands among those exegetes who have consistently utilized this principle. The significance of this matter lies in the extensive application of this principle, which has been instrumental in ensuring the contemporary relevance and practical applicability of Quranic teachings. Utilizing a descriptive-analytical approach, this study examines Imam Khamenei's exegetical works, public addresses, and documentary sources to elucidate this dimension of his thought, seeking to determine the conceptualization of jari and tatbiq within his Quranic framework. Drawing upon narrative evidence, this study delineates the criteria for jari and tatbiq within his framework. Furthermore, it provides a critical assessment of specific case studies and explores the functional implications and benefits of these principles from his perspective. Consequently, Imam Khamenei's perspective on the principle of jari and tatbiq represents an extension and development of Allamah Tabataba'i's view, particularly concerning social and governance issues. In this regard, his mastery in operationalizing this principle remains unparalleled.

Keywords: Quranic thoughts, jari (perpetual flow), tatbiq (application), Instance (misdaq), Imam Khamenei.



نوع مقاله: پژوهشی

جری و تطبیق در اندیشه‌های قرآنی امام خامنه‌ای

valasrshahbazi@gmail.com

ک آمنه شهبازی / ID / طلبه سطح ۴ تفسیر تطبیقی و پژوهشگر پژوهشگاه مطالعات اسلامی جامعه الزهراء

sadegi114@chmail.ir

حسن صادقی / سطح ۴ فقه و اصول، حوزه علمیه قم

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۱

چکیده

یکی از قواعد قرآنی، جری و تطبیق است. این قاعده جلوه جهانی و جاودانگی دارد. بر این اساس آیات قرآن منحصر در زمان و مکان نزول تفسیر نمی‌شود، بلکه در طول آن جریان دارد. امام خامنه‌ای از مفسرانی است که از این قاعده در موارد متعدد بهره برده است. اهمیت مسئله در به‌کارگیری فراوان این قاعده است که به روزآمد کردن و کاربردی شدن معارف قرآن کمک شایانی کرده است. این مقاله با هدف شناساندن این بُعد از تفسیر امام خامنه‌ای با روش توصیفی - تحلیلی، با جست‌وجو در کتب تفسیری وی، بیانات، و نیز داده‌های کتابخانه‌ای، در پی پاسخ به این پرسش است که جری و تطبیق در اندیشه‌های قرآنی امام خامنه‌ای چگونه است؟ این پژوهش ضمن اشاره به دلایل روایی، ضوابط جری و تطبیق را از منظر ایشان مطرح کرده، و با نگاه آسیب‌شناسانه، به نمونه‌هایی اشاره می‌کند و با دید کارکردگرایی به آثار و فواید جری و تطبیق از دیدگاه معظم‌له پرداخته است. در نتیجه نگاه امام خامنه‌ای به قاعده جری و تطبیق، در امتداد دیدگاه علامه طباطبائی و توسعه آن، به‌ویژه در مسائل اجتماعی و حکمرانی است. به‌گونه‌ای که در کاربردی کردن این قاعده، کمتر مفسری به پای ایشان می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: اندیشه‌های قرآنی، جری، تطبیق، مصداق، امام خامنه‌ای.

مقدمه

مختلفی به صورت عام انجام شده است، اما علی‌رغم تلاش‌های ارزشمند پیشین، تا کنون هیچ پژوهشی به طور اخص در رابطه با جری و تطبیق در اندیشه قرآنی امام خامنه‌ای صورت نپذیرفته است.

۱. مفهوم‌شناسی

بنا بر شیوه هر پژوهش علمی در همین ابتدا برای آشنایی با مفاهیم اصلی پژوهش، به مفهوم‌شناسی برخی لغات و اصطلاحات می‌پردازیم.

۱-۱. مفهوم لغوی «جری»

در لغت به حرکت سریع، «جری» می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۴). واژه «جری» در اصل به معنای حرکت منظم و دقیق در طول مکان است؛ مانند جریان آب، جریان ستاره، جریان کشتی، جریان خورشید و جریان باد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۷۷). به عنوان مثال، حرکت خورشید و ستارگان به معنای سیر آنها از مشرق به مغرب است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۱۴۱). همچنین به حرکت لشکر، نیز مانند حرکت باده‌ها و خورشید در لغت جری گفته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۷۴).

۱-۲. مفهوم لغوی «تطبیق»

«تطبیق»، مصدر باب تفعیل از ماده «طبق» است؛ به معنای قرار گرفتن چیز گسترده شده‌ای بر مثلش، به گونه‌ای که آن را پیوشاند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۳۹).

۱-۳. مفهوم اصطلاحی «جری و تطبیق»

یکی از اصطلاحات قرآنی، قاعده «جری و تطبیق» است که علامه طباطبائی در تفسیر المیزان در موارد بسیاری متذکر آن شده است. این قاعده به صورت قاعده «جری» به تنهایی هم استعمال می‌شود و چه بسا این استعمال شهرت بیشتری دارد. علامه در همان ابتدای تفسیرش در مورد واژه «جری» که زیاد در المیزان به کار رفته است توضیحاتی داده است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱). بر اساس آنچه وی تصریح کرده است، «جری و تطبیق» نام قاعده‌ای است که علامه نام آن را از روایات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام گرفته است و این شیوه را سلیقه اهل بیت علیهم‌السلام دانسته که مورد تأیید عقل نیز هست که

بی‌تردید گستره اعجاز قرآن، فرازمانی و فرامکانی است، که این جاودانگی و جهانی بودن، در ضمن قاعده «جری و تطبیق» تجلی یافته است. اگرچه این قاعده با این نام، مدت زیادی نیست که شناخته شده است، اما همزاد خود قرآن کریم است. به عبارت دیگر، خدای حکیم، قرآن کریم را به گونه‌ای قرار داده است که در طول تاریخ قابل استفاده بوده و گذر زمان قوانین و معارف زنده آن را منقضی نمی‌سازد. «اگرچه قاعده جری از صدر اسلام در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام مطرح بوده است؛ ولی کمتر مورد توجه مفسران و صاحب‌نظران علوم قرآن قرار گرفته است» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۳۸). اول بار علامه طباطبائی به طور ویژه با نام بردن از قاعده جری، به این مهم اشاره کرد و پس از او به این نام شهرت یافت. واقعیت آن است که قرآن به منظور هدایت همه انسان‌ها، در همه ادوار نازل شده، و احکام و معارف آن محصور در یک مقطع زمانی نیست. اهل بیت علیهم‌السلام نیز آیه‌ای از قرآن را به مواردی بایسته تطبیق می‌دادند، اگرچه خارج از مورد نزول باشد؛ زیرا اگر حکم آیه را محصور در مورد شأن نزول، اعم از واقعه یا شخص بدانیم، آنگاه می‌بایست با انقضاء آن واقعه یا مرگ آن شخص، آیه نیز منقضی شده و می‌مرد، حال آنکه این گونه نیست، چون بیان عام، و تعلیل مطلق است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۲). پس از علامه طباطبائی، مفسران به دلیل رویکرد علامه در مسئله جری و تطبیق، توجه بلیغ‌تری به این امر نمودند. یکی از کسانی که از جری و تطبیق در تفسیر و تبیین آیات قرآن کریم استفاده فراوان کرده است، امام خامنه‌ای است. از آنجاکه این قاعده در کاربردی کردن قرآن نقش مهمی ایفا می‌کند، پرداختن به آن نیز اهمیت ویژه‌ای دارد. از سوی دیگر، تا کنون هیچ پژوهشی در این زمینه انجام نشده است. بنابراین ضرورت این پژوهش روشن است. بر این اساس مقاله پیش‌رو در پی پاسخ به چگونگی جری و تطبیق در اندیشه قرآنی امام خامنه‌ای است. این مقاله با روش گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و پردازش آنها به صورت توصیفی - تحلیلی با هدف شناساندن این بُعد از تفسیر معظم‌له تلاش کرده و پس از بیان برخی ادله روایی، به تبیین روش‌شناسی، آسیب‌ها و آثار جری و تطبیق در اندیشه قرآنی ایشان می‌پردازد. در زمینه جری و تطبیق تا کنون پژوهش‌های

۲. ادله روایی جری و تطبیق

همان گونه که گفته شد اصطلاح جری و تطبیق برگرفته از روایات ائمه اطهار^{علیهم السلام} می باشد. از جمله این روایات، روایتی است که فضیل بن یسار از امام باقر^{علیه السلام} نقل کرده است: «... ظَهَرُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ...» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹۶)؛ ظاهر قرآن همان تنزیل آن است، و باطنش تأویل آن. پاره‌ای از آن پیش‌تر تحقق یافته و چیزهایی از آن هنوز تحقق نیافته است، جریان دارد، آن گونه که خورشید و ماه جریان دارند. این روایت را عیاشی نیز با اندکی تفاوت آورده است (ر.ک. عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۱). در روایت دیگری آمده است: «... وَ لَوْ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ مَاتَ أُولَئِكَ الْقَوْمُ مَاتَتِ الْآيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ، وَ لَكِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي أَوَّلُهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ...» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۰)؛ اگر این گونه باشد که وقتی آیه‌ای درباره قومی نازل شد، مختص به آنان باشد و با مرگ آن قوم، آیه نیز بمیرد، از قرآن چیزی باقی نمی ماند؛ ولی همه آیات قرآن از ابتدا تا انتها تا زمانی که آسمان ها و زمین هست، جاری است. در برخی منابع این روایت با اندکی تفاوت در ضمن یک روایت مفصل تر نیز آورده شده است (ر.ک. فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۳۲۸).

۳. روش شناسی قاعده جری و تطبیق در روش تفسیری امام خامنه‌ای

روشمند بودن یک تفسیر از نقاط قوت آن است. روشی که هر مفسر برای بیان تفسیرش پیش می گیرد تأثیر مستقیمی بر جایگاه و نقش آن ایفا می کند. بر این اساس در ذیل به مواردی از شیوه های کاربرد قاعده جری و تطبیق در روش تفسیری امام خامنه‌ای اشاره می شود:

۳-۱. به کارگیری قاعده جری و تطبیق بدون نام بردن از قاعده

علامه طباطبائی در تفسیر خود با تعبیر مشابهی برآمده از واژه های «جری»، «تطبیق» و «مصدق» به قاعده جری و تطبیق اشاره کرده است. گاهی واژه «جری» را به تنهایی آورده، مانند: «و هو من الجری» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۷)، گاهی با «مصدق» همراه ساخته: «و هذه الأخبار من قبيل الجری، و عد المصدق للآية» و «من باب المصدق و الجری» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱ و ۱۵۳)، گاهی با

عبارت است از: تطبیق آیات قرآن بر موارد بایسته، اگرچه آن مورد خارج از شأن نزول باشد (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱ ص ۴۲). شاگرد او آیت الله جوادی آملی نیز در مورد اصطلاح «جری» نوشته است: «قرآن کریم کتابی جهانی و جاودانه است؛ به طوری که نه مرزهای جغرافیایی و حدود اقلیمی حوزه رسالت آن را مرزبندی می کند و نه مقاطع امتداد زمان را بر قلمرو شمول و فراگیری آن تأثیری است و چنین کتابی در غایب همانند حاضر جاری است و بر گذشته و آینده همانند حال منطبق می شود. احکام و اوصافی که قرآن کریم برای خود بیان می کند فراتر از مرزهای مکانی و زمانی است. از این ویژگی قرآن کریم در روایات به «جری» تعبیر شده است» (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۶۷). بنابراین «جری و تطبیق» عبارت است از: «انطباق الفاظ و آیات قرآن بر مصادیقی غیر از آنچه آیات درباره آنها نازل شده است» (شاکر، ۱۳۷۶، ص ۱۴۷). البته برخی معتقدند جری و تطبیق، انطباق ظاهر قرآن که مفهومی عام، کلی یا مطلق است بر مصداق های جدید که در طول اعصار، نسل ها و مکان ها پدید می آیند و تفاوتی ندارد که آیه قبلاً در مورد شخص یا واقعه خاصی نازل شده باشد، یا نشده باشد (ر.ک. رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۴۰) که به نظر تعریف جامع تری است. برخی نیز جری را با بطن آیات مرتبط دانسته و گفته اند: «جریان آیات قرآن در گذر زمان بر مصادیق جدید که بی ارتباط با همان بطن آیات نیست، از دیگر ویژگی های قرآن است که پشتوانه مهمی برای جاودانگی قرآن شده است. طبق این دیدگاه، گرچه بخشی از آیات قرآن، دارای سبب نزول خاص و مصداق نخستین است، امکان تحلیل و تطبیق آن بر مصادیق دیگر نیز وجود دارد» (مودب، ۱۳۹۶، ص ۲۹۲)، که باید توجه داشت جری غیر از بطن است؛ چنان که دیگران نیز به درستی در مدخل بحث از جری و تطبیق، برای حفظ از چنین خلطی هر کدام را به طور جداگانه تعریف کرده اند (ر.ک. رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۴). البته جری مربوط به ظاهر قرآن و بطن هم به معنای مصداق برای معنای ظاهری همین می شود، ولی بطن، گاهی به معنای باطنی است. برخی نیز با تفکیک جری و تطبیق، گفته اند: تطبیق در جایی است که آیه ای عام و فراگیر باشد و از استمرار لازم برخوردار باشد و جری در جایی است که معنای ظاهری آیه عام نمی نماید و یا تطبیق آن بر مصادیق نو پدیدش، آسان نیست (ر.ک. مسعودی، ۱۴۰۰، ص ۲۷) که به نظر تفکیک درست نیست.

«تطبیق»، گفته است: «إِنَّ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد: ۷)، «تَنْصُرُوا اللَّهَ» موضوع است؛ یاری کنید خدا را، حکم و نتیجه، «يَنْصُرْكُمْ» است. اگر شما خودتان را با این تطبیق کردید، حتماً آن نتیجه مترتب خواهد شد؛ بروبرگرد ندارد. وعده الهی است دیگر» (بیانات در دیدار رئیس و مسئولان قوه قضائیه، ۱۴۰۱/۰۴/۰۷).

همچنین وی در مورد «پدیده مقاومت» برخاسته از بیداری اسلامی، بدون استفاده از واژه‌های مصداق و تطبیق می‌گوید: «این پدیده همان است که درباره نمونه‌ای از آن در صدر اسلام، این آیه شریفه نازل شد: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ * فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ ديارِهِمْ لَم يمسسهم سوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَهُ وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ» (آل عمران: ۱۷۳-۱۷۴؛ پیام به حجاج بیت‌الله الحرام، ۱۴۰۱/۰۴/۱۷).

۳-۲. جری و تطبیق با توجه به عموم و اطلاق آیه
مرحوم طبرسی ذیل آیه ۱۱۱ توبه در عبارت «فَيَقْتُلُونَ وَ يُقَتَّلُونَ» گفته است: «مشرکان را می‌کشند و مشرکان نیز از آنها می‌کشند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۱۳). اما امام خامنه‌ای نظر دیگری دارد که بر اساس آن حتی ممکن است مسلمانی را هم شامل شود. او با استفاده از عموم آیه در مصادیق توسعه داده است؛ زیرا «در آیه نیامده که مقاتلان چه کسانی را می‌کشند، چون مخالفانی که باید کشته شوند، تنها عده خاصی از قبیل کفار و مشرکان نیستند، بلکه هر کسی و هر چیزی که مقابل «سبیل‌الله» و تکامل انسانی قرار بگیرد، آیه جلوی او را می‌گیرد؛ اعم از کافر و منافق و مشرک و یهودی و مسیحی و یا به‌ظاهر مسلمانی مثل معاویه بن ابی‌سفیان» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ الف، ص ۶۲۰). بر همین اساس، مراد آیه را این‌گونه بیان کرده است: «مراد آیه هر کسی است که مانع از تحکیم اهداف اسلامی باشد و در جهت مخالف اسلام قرار گیرد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ الف، ص ۶۲۰)، و نیز ذیل آیه «انْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالًا وَ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (توبه: ۴۱) می‌گوید: «در مورد «مجاهدت با نفس» معنایی که اول در ذهن عامه می‌آید، دادن جان در راه خداست، درحالی‌که فایده نفس انسانی، فقط فدایی شدن در راه خدا نیست، بلکه تمام مراحل قبل از فدایی شدن، مانند به‌کارگیری فکر و انرژی‌ها و قوای جسمانی و

تطبیق و هم‌خانواده‌های آن: «أنه من التطبيق و الجری» و «و هو من قبیل الجری و الانطباق» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۵ و ۳۹۱) و گاهی نیز هر سه را با هم آورده است: «من الجری و التطبيق علی المصداق» و «و هو من باب الجری و الانطباق علی المصداق الکامل» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۶ و ۲۶۶). امام خامنه‌ای، اما در تفاسیری که از برخی سوره و آیات داشته است، هیچ کجا از قاعده جری و تطبیق نام نبرده، بلکه به‌صورت کاربردی بدون نام بردن از قاعده، به بیان مصادیق ملموس کنونی آن پرداخته است. مانند آنجا که در تفسیر سوره حشر ذیل آیات مربوط به شکست و جلائی وطن قبیلۀ یهودی بنی‌النضیر، ناباورانه بودن پیروزی مسلمانان بر یهود را بر حوادث انقلاب اسلامی تطبیق می‌دهد (ر.ک. حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ، ص ۵۶ و ۵۷) و از این تطبیق برای قضیه فلسطین این‌گونه راه‌حل معرفی می‌کند که «ای کاش این طرز تفکر را که قرآن به ما یاد می‌دهد، آن مسلمان‌هایی که در نزدیکی صهیونیسم خبیث دارند زندگی می‌کنند، داشتند؛ می‌فهمیدند که برای آسایش اسلام و مسلمین و آسایش جوامع اسلامی باید آن غده سرطانی را، آن زخم بدخیم خبیث را یکجا از جا بکنیم» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ، ص ۷۹) و یا در مورد منافقان در تفسیر سوره مجادله توجه می‌دهد که: «وقتی راجع به نفاق و منافق صحبت می‌کنیم، فوراً ذهنتان سراغ یک نفر آدم منافق دورو نرود یا ذهنتان فقط سراغ فلان گروهی که نفاق می‌ورزد، نرود. آنها هم منافق‌اند؛ اما این در یک مقیاس وسیع‌تر و در یک دامنه وسیع‌تر بایستی مورد ملاحظه قرار بگیرد. جریان نفاق در همه سطوح، مشمول این مطالب است؛ هم آن گروه منافق، هم گروه‌های منافق با فکرها و ایده‌های گوناگون و روش‌های گوناگون، هم دولت‌های منافق با فکرها و ایده‌های گوناگون و روش‌های گوناگون، هم دولت‌های منافق هم اشخاص منافق، همه و همه مشمول بیان این آیه شریفه هستند (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ص ۱۱۵). همچنین وی در بیاناتش، مصادیق امروزی آیات را گاهی با واژه «مصدق» فلان آیه، گاهی با اشاره به واژه «تطبیق»، و یا حتی بدون استفاده از این واژه‌ها بیان کرده است. به‌عنوان نمونه در مورد پیشکسوتان و فرماندهان دفاع مقدس می‌گوید: «درواقع پیشکسوتان مصداق «و السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ» (توبه: ۱۰۰) هستند؛ مصداق «و السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ» (واقعۀ: ۱۰) هستند» (بیانات در دیدار پیشکسوتان و فرماندهان دفاع مقدس ۱۴۰۱/۰۶/۳۰). و یا با به کار بردن واژه

دیدم درست است، کاملاً تطبیق می‌کند. الهام می‌گیریم ما از این حدیث، میزان امام است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص ۳۰۸). آنگاه می‌گوید: «امام میزان است، معیار است، بدی‌ها و خوبی‌ها با او سنجیده می‌شود، راه‌ها با او تطبیق می‌شود، به علاوه، اوست که ناظر است در اجتماع به اینکه از توازن و تعادل، مردم خارج نشوند و بر مقررات نظارت می‌کند، روایت هم این را تأیید می‌کند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص ۳۰۸).

۳-۴. جری و تطبیق با کمک آیات دیگر

امام خامنه‌ای در تعیین مصداق برای آیه به روایات ذیل آیات بسنده نکرده؛ بلکه گاهی به کمک آیات دیگر مصادیق را در غیر موارد مشهور تطبیق داده است. به عنوان نمونه در مورد مصادیق «مغضوب علیه» و «الضالین» می‌گوید: «در بعضی از روایات "الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ" تفسیر شده است به یهود، و "الضالین" تفسیر شده است به نصاری. البته "غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ" معنای عامی دارد؛ کسانی که مورد غضب خدا هستند، فقط یهودی‌ها نیستند، یهودی‌ها هم یک مثال و یک نمونه‌ای از آن هستند. می‌تواند مراد کل مشرکان و معاندان و محاربین باشد که بعداً هم در آیات بعدی اشاره شده که «يُؤَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» دشمن خدا و رسول فقط عبارت از یهودی‌ها نیستند؛ ولی یهودی‌ها هم یک مصداقش هستند (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ص ۱۱۱).

۳-۵. جری و تطبیق با کمک معنای لغوی

در برخی موارد امام خامنه‌ای، مواردی را که مفسران ذیل کلمه‌ای آورده‌اند، از مصادیق آن کلمه شمرده و هرچند صحت آن را تأیید کرده، اما آن را برای بیان معنای کلی و عام کلمه کافی ندانسته و خود بر اساس معنای لغوی، معنای کلی‌تری برای معنای اصلی بیان کرده است. به عنوان نمونه از نظر وی، تعبیر «محبت» برای واژه «ولایت» در برخی ترجمه‌ها و تفسیرها درست است؛ اما کافی نیست و معنای کلی و عام «ولایت»، غیر از «محبت» است؛ محبت یکی از مصداق‌های ولایت است. از نظر وی «ولایت» بر حسب معنای لغوی، یعنی ارتباط و اتصال بسیار مستحکم دو چیز با همدیگر، به‌طوری‌که آن دو را نتوان به‌آسانی از همدیگر جدا کرد؛ سپس تعبیر خود از واژه «ولایت» را «به‌هم‌پیچیدگی»

روحی و قوه ناطقه، همگی مصداق مجاهده با نفس است. بنابراین اگر خوب ملاحظه نمایید، فرمان «جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» تمام وجود انسان و زندگی ما را فرا می‌گیرد و همه وجود انسان و متعلقات مربوط به انسان را شامل می‌شود و آیه فقط درباره جنگ تبوک یا احد و حنین نازل نشده است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱، الف، ص ۲۲۰). و یا در جایی دیگر می‌گوید: «در آیه قبل اشاره به این روحیه و این خصلت در انسان و در مؤمنان صدر اسلام شد که البته آن مؤمنان هیچ خصوصیتی ندارند؛ آن حالت درباره مؤمنان آخرالزمان، [بلکه] درباره مؤمنان همه زمان‌ها، درباره همه انسان‌ها قابل تصور است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ص ۱۰۹).

همچنین امام خامنه‌ای ذیل آیه ۱۰ سورة جمعه در مورد عبارت «فَضَّلَ اللَّهُ» به اقوال مختلف مفسران از قبیل مال، تعلم علم، کارهای مستحب، مانند عیادت مریض، تشییع جنازه مؤمن، صله رحم اشاره کرده و سپس نظر خودش را این‌گونه بیان کرده است که فضل الهی، یعنی تفضل خدا، یک دایره محدودی ندارد، مخصوص مادیات نیست، بلکه هر دوی مادیات و معنویات را شامل می‌شود. پس این چیزهایی که در روایات ذکر شده، اینها مصداق است برای فضل الهی؛ ای بسا مصداق‌های دیگری هم وجود دارد. و سپس برخی مصادیق را برمی‌شمارد (ر.ک. حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ص ۱۵۴-۱۵۵)، و یا ذیل آیه ۶۷ توبه که ملاک‌های شناخت منافق را بیان کرده است، می‌گوید: «آگاهی از این نکته، موجب می‌شود که استفاده از آیه برای ما همیشگی و دائمی باشد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱، الف، ص ۳۷۸). بنابراین تفسیر، آیه از مورد شأن نزول فراتر رفته و جریان می‌یابد.

۳-۳. جری و تطبیق با کمک روایات

در برخی موارد امام خامنه‌ای با کمک روایات، قاعده جری را اجرا کرده است. به عنوان مثال ذیل آیه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید: ۲۵) در تبیین واژه «المیزان» با اشاره به این روایت: «فی تفسیر علی بن ابراهیم و قوله: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ قَالَ: الميزانُ الإمام» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۴۹) می‌گوید: «بنده مراجعه کردم در ذیل آیه به احادیثی که وارد شده، دیدم یکی از چیزهایی که «میزان» را معنا کردند، می‌فرماید که «المیزانُ امام» و

چنین توجهی بذل نشود، ممکن است خطایی رخ دهد که منجر به نتایج نادرست شود. امام خامنه‌ای ازجمله مفسرانی است که در اجرای قاعده جری و تطبیق به این امر توجه داشته است که برای نمونه به مواردی اشاره می‌شود:

۴-۱. منحصر کردن آیه با امکان اجرای قاعده جری و تطبیق

امام خامنه‌ای در برخی موارد که مفسران مفهومی را برای آیه بیان کرده‌اند، تذکر داده است که این موارد از باب بیان مصداق برای آیه است و نباید آیه را در این موارد محدود دانست. به‌عنوان نمونه در مورد دو واژه «خِفَافاً» و «ثِقَالاً» ذیل آیه ۴۱ توبه گفته است: «مفسران گذشته درباره مقصود آیه از این دو کلمه هر یک سخنی گفته‌اند... حقیقت این است که هر یک از گفته‌های مفسران، مصداقی برای آن کلی است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ الف، ص ۲۱۷). او سپس هشدار می‌دهد اگر کسی معنای کلی آیه را محصور در این موارد جزئی تفسیر کند، مرتکب تفسیربه‌رأی شده است و البته جانب انصاف را رعایت کرده و بیان موارد جزئی توسط برخی گذشتگان را بیان مصداق معرفی کرده و توجه مفسران اخیر به این مطلب را مایه خوشبختی دانسته است (ر.ک. حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ الف، ص ۲۱۷-۲۱۸).

۴-۲. جری و تطبیق در موارد انحصاری

در اندیشه قرآنی امام خامنه‌ای، قاعده جری و تطبیق یک قاعده بی‌ضابطه نیست که بتوان در همه آیات اعمال کرد. به‌عنوان مثال وی به برخی آیات دارای مصداق منحصربه‌فرد، اشاره کرده و تطبیق‌های ناروا در این مورد را نکوهیده است. به‌عنوان نمونه گفته است: «در قرآن کریم آیاتی هست که به غیر از مسئله غدیر به مسئله دیگری قابل تطبیق نیست. همین آیه معروف «...الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اَخْشَوْنَ الْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيناً...» (مانده: ۳) که در اوایل سوره مائده است، با غیر مسئله‌ای در وزن و اهمیت و اندازه مسئله غدیر، قابل تطبیق نیست؛ فقط یک چنین مسئله‌ای است که می‌تواند تعبیر «الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ» درباره‌اش بیاید. آن کسانی که در مضمون این آیات خدشه کرده‌اند، حرف‌هایی می‌زنند، مطالبی گفته‌اند، مخالفان و کسانی که قضیه

«به‌هم‌جوشدگی» و «به‌هم‌پیوستگی» بیان می‌کند. از آنجاکه معمولاً معنای لغوی واژه‌ها بی‌ارتباط با معنای اصطلاحی آنها نیست، وی سپس به معنای اصطلاحی این واژه نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: در اصطلاحات قرآنی و حدیث و اصطلاح شایع عرب، ولایت به انواع و اقسام پیوندهای محکم و مستحکم اطلاق می‌شود، ازجمله پیوند محبت که پیوند مستحکمی است و به آن ولایت اطلاق می‌شود و به خاطر اینکه یکی از انواع پیوندهای مستحکم است، یکی از انواع ولایت است، و به عبارت دیگر، مصداقی برای ولایت به معنای لغوی است. ایشان در ادامه، ولایت به معنای «حکومت» را هم با همین دید تبیین می‌کند؛ به این دلیل که پیوند حاکم و سرپرست جامعه با جامعه، پیوند و رابطه‌ای مستحکم و پیچیده است و در حقیقت ولایت به معنای حکومت هم، نوعی از مصداق‌های ولایت به معنای لغوی است. سپس متذکر می‌شود علمای لغوی برای واژه «ولایت» حدود هشت معنا در کتب لغت ذکر کرده‌اند؛ که وقتی دقت می‌شود همه آن معانی در حقیقت مصداق‌هایی برای آن معنای اصلی، یعنی به‌هم‌پیوستگی و به‌هم‌پیچیدگی هستند (ر.ک. حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ و، ص ۱۱۱-۱۱۲).

۳-۶. جری و تطبیق با توجه به کلیت آیه

گاهی کلیت برخی آیات سبب شده است امام خامنه‌ای بر اساس آن به جری و تطبیق بپردازد. مانند آنجا که در مورد آیات زمینه‌ساز آمادگی برای جنگ تبوک آن را خطاب به تمام اهل ایمان دانسته و گفته است: «باید توجه داشت که گرچه این آیات به‌منظور مقدمه‌چینی جنگ تبوک در آن زمان نازل شده است تا مردم برای جهاد آماده شوند و موانع آن را از سر راه بردارند، ولی ما نباید این آیات را تنها مربوط به آن زمان بدانیم؛ زیرا مطالب آیه و آموزش آن، چنان کلی است که همه مردم را در طول تاریخ شامل می‌شود» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ الف، ص ۲۲۸).

۴. آسیب‌شناسی قاعده جری و تطبیق در اندیشه قرآنی امام خامنه‌ای

به‌طور کلی یکی از موارد اثرگذار در نتیجه‌بخش بودن یک امر، توجه به آسیب‌های آن است، به‌ویژه در امر حساس تفسیر قرآن کریم، اگر

غدير را قبول ندارند، اين آيه را به نحوی تأويل کرده‌اند؛ لکن اين بخش از آيه قابل تأويل نيست» (بيانات در ديدار اقشار مختلف مردم به مناسبت عيد غدیر، ۱۳۹۵/۰۶/۳۰). او سپس تنها مصداق انحصاری آيه را قضيه رهبری جامعه اسلامی، قضيه نظام حکومت و امامت در جامعه اسلامی معرفی کرده است (ر.ک. بيانات رهبر معظم انقلاب در ديدار اقشار مختلف مردم به مناسبت عيد غدیر، ۱۳۹۵/۰۶/۳۰). بنابراین حتی اگر گفته شود اين آيه شريفه بر مصادیقي از جنس خود واقعه غدیر، مثل روی کار آمدن هر امامی پس از امام پیشین تطبیق می‌شود، اين مسئله منافاتی با انحصار آيه در واقعه غدیر ندارد، به شرط آنکه مصادیق بر جنبه حاکمیت و رهبری ولی تأکید داشته باشد. همان‌گونه که معظم‌له به آن اشاره کرده و آن را در وزان یأس کفار بیان کرده است.

۵. آثار جری و تطبیق در نوع کاربست جری و تطبیق توسط امام خامنه‌ای

علی‌رغم اینکه برخی معتقدند «در میان مفسران شیعه، هیچ کسی به مانند علامه طباطبائی در کاربردی کردن قاعده جری، اهتمام نورزیده است» (نفیسی، ۱۳۹۲، ص ۸)، به نظر می‌رسد مناسب‌تر آن است که گفته شود در شناساندن قاعده جری و موارد آن در قرآن، کسی بر علامه سبقت نگرفته و بدون شک توجه به اين قاعده مرهون دقت نظر و اهتمام ویژه ایشان است، اما در بحث کاربردی کردن اين قاعده، کمتر مفسری به پای امام خامنه‌ای می‌رسد. اين دیدگاه ایشان، یعنی توجه داشتن به قاعده جری و تطبیق به صورت کاربردی، آثاری دارد که به برخی از آنها با توجه به تفسیر وی اشاره می‌شود:

۵.۱. کاربردی کردن کتاب الهی

از دلایل مہجوریت قرآن، می‌توان یکی به نگاه تقدس‌مآبانه و تبرک‌جویانه صرف و دیگری غفلت به دلیل توهم ناکارآمدی آن بیان کرد، اما مواجهه کاربردی امام خامنه‌ای با قاعده جری و تطبیق، هر دو را خنثی می‌کند. از تجلیات عملیاتی کردن قاعده جری و تطبیق که به کاربردی کردن بیش از پیش قرآن می‌انجامد، درس‌آموزی از عبرت‌های قرآن و به کار بستن آنهاست. «عبرت گرفتن، یعنی از یک پدیده به یک قانون توجه پیدا کردن» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ.، ص ۷). امام خامنه‌ای بیان ماجرای بنی‌النضیر و

قلعه‌های آنها در سوره حشر را مایه عبرت سایرین در طول اعصار می‌شمارد و می‌گوید: «خدا می‌فرماید: ای تاریخ بشریت، ای تاریخ اسلام، ای مسلمان‌هایی که بعد خواهید آمد! از حادثه نابود شدن قلاع بنی‌النضیر با همه قدرتشان در مقابل مسلمان‌ها عبرت بگیرید؛ یعنی چه عبرت بگیرید؟ یعنی بدانید همه قلاع مستحکم کفار عالم و معاندان در مقابل ایمان شما و خوب عمل کردن شما و نظم شما همین‌طور منهدم خواهد شد. همین‌طور از بین خواهد رفت» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ، ص ۴۸-۴۷). او می‌گوید: «شاید اگر پنج سال پیش، ده سال پیش ما این آیات را می‌خواستیم معنا کنیم، اگرچه قبول داشتیم، اما درست نمی‌فهمیدیم که این آیات چه واقعیت اجتماعی‌ای را دارد بیان می‌کند؛ امروز این واقعیت اجتماعی جلوی چشم ما است. عیناً مثل جامعه خودمان...» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ، ص ۵۴). اين نوع عبرت‌آموزی غیر از آنکه ارائه راهکار می‌کند، امیدآفرین نیز هست؛ یعنی می‌گوید: هر جا ایمان و ایستادگی در جبهه حق باشد، دستیابی به اهداف والا، هرچند بزرگ بنماید کاری بعید و دست‌نیافتنی نیست.

امام خامنه‌ای همچنین ذیل آیات سوره حشر، با مثال زدن به انقلاب صدر اسلام و نیز انقلاب اسلامی ایران، وجود نیروی عامه مردم در میدان را عاملی می‌داند که خداوند از آنجا که گمان نمی‌کردند ایشان را یاری می‌فرماید (ر.ک. حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ، ص ۵۷) و نیز در مورد زبان جذب نکردن مفاهیم کتاب آسمانی در جان هشدار می‌دهد و «لم یحملوها» را که خطاب به بنی‌اسرائیل است، منحصر در آنها ندانسته و بر اساس جری، مخاطبان قرآن را نیز مورد خطاب آيه شمرده و گفته است: «اینجا جای دقت است برای من و شما، اینجا جای ترس من و شماست که ته دلمان بلرزد... اینجا کسانی را می‌گوید که تورات به آنها داده شد، اما کسانی هم که قرآن به آنها داده شد، عیناً همین جور هستند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ، ص ۹۶-۹۷)، و به آن نیز بسنده نکرده و بارها توضیح داده است که «قانون الهی، این نیست که دین الهی همین‌طوری به‌خودی‌خود پیروز بشود، مسلمان‌ها بگیرند بخوانند و بگویند خیلی خوب، پس دین خدا خودش پیروز بشود، نخیر، دین خدا آن گیاهی است، آن رویشی است که یک دهقان و باغبان دلسوز لازم دارد؛ آن باغبان دلسوزش مسلمین‌اند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ هـ، ص ۷۱). همچنین می‌گوید: «اینکه شما می‌بینید قرآن داستان قوم عاد و ثمود و فرعون

نتیجه‌اش آن است، اگر با موضوع سنت‌های دسته دوم تطبیق کردیم، نتیجه‌اش این است؛ برو برگرد ندارد» (بیانات در دیدار رئیس و مسئولان قوه قضائیه، ۱۴۰۱/۰۴/۰۷).

۵.۳. الهام‌گیری برای مصادیق جهت خودسازی و جامعه‌پردازی
امام خامنه‌ای در جایگاه رهبر انقلاب، حرکت جامعه به سمت آرمان بزرگش، یعنی تمدن‌سازی نوین اسلامی را در گام‌هایی مطرح کرده که هم‌اینک در ابتدای گام دوم آن قرار داریم. خود وی در بیانیه گام دوم انقلاب از این گام به‌عنوان دومین مرحله خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی یاد کرده است.

از آنجاکه امام خامنه‌ای بر اساس قاعده جری آیات را محصور در زمان و مکان نمی‌داند؛ از این رو توصیه می‌کند به تناسب، افراد خود را مصداق آیه سازند. به‌عنوان مثال در رابطه با آیه «صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ» (احزاب: ۲۳) می‌گوید: «شکل تمام و کاملش عبارت از این است که شخص از خودش مصداقی بسازد برای معارف الهی و برای دستورات الهی و برای راهی که خدا معین کرده و پیش پا گذاشته؛ یعنی خودش را مصداق آن قرار بدهد؛ این را ان‌شاءالله یاد بگیریم. و اگر خواص جامعه همت کنند برای تولید یک چنین شخصیت‌هایی، هر یک از اینها خواهد توانست جامعه را در مواقع حساس نجات بدهد؛ واقعاً این‌جوری است» (بیانات در دیدار اعضای همایش بین‌المللی حضرت حمزه سیدالشهدا، ۱۴۰۰/۱۱/۰۵).

معظم‌له سپس به مراکز حوزوی توصیه می‌کند که «شخصیت‌هایی را درست کنیم که این شخصیت‌ها خودشان مصداق باشند برای معارف الهی، معارف اسلامی و احکام اسلامی. اگر یک چنین شخصیت‌هایی درست بشوند، آن وقت دیگر تشکیل تمدن اسلامی یک چیز قطعی خواهد بود؛ یعنی دیگر مورد تردید نخواهد بود» (بیانات در دیدار اعضای همایش بین‌المللی حضرت حمزه سیدالشهدا، ۱۴۰۰/۱۱/۰۵).

ایشان در جمعی که یک قاری آیاتی را در حضورشان خوانده است به یک آیه از آن اشاره کرده و از مخاطبان خواسته است سعی کنند مصداق این آیه شریفه باشند: «أَنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى» (کهف: ۱۳) (ر.ک. بیانات در پایان مراسم عزاداری اربعین حسینی، ۱۴۰۱/۰۶/۲۶).

این درخواست، امری دارای بُعد عملی نیست که نتوان به آن دست یافت. به‌عنوان مثال می‌دانیم که بی‌شک امام خمینی علیه السلام یکی از

و بقیه اقوام را بیان می‌کند، بیان کردن تاریخ از جهت سرگرمی که نیست برای این است که آن بلایی که سر آنها آمد سر ما هم می‌تواند بیاید؛ چرا؟ چون قوانین عالم، قوانین تاریخ یکسان است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ ج، ص ۷۵). در جایی دیگر نیز گفته است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ»، خطاب به همه انسانیت است، به همه بشریت در طول تاریخ؛ مخصوص یک نسل یا یک عده مردم خاصی نیست. امروز هم عیناً همین خطاب هست» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱ ب، ص ۳۴۶).

۵.۲. پاسخ‌گویی به سؤالات روز

قرآن کریم برنامه زندگی بشر است. یکی از ابعاد زندگی بشر را احتیاجات او شکل می‌دهد. اندیشه قرآنی امام خامنه‌ای در موارد متعدد پاسخگوی این نیازها، در سطوح مختلف فردی و اجتماعی است. به‌عنوان مثال باید به این مسئله اشاره کرد که با شکل‌گیری انقلاب اسلامی که به تعبیر وی فرعون‌های در بستر آرمیده را بیدار و به خط کرد، دشمنی‌ها علیه جمهوری اسلامی ایران روزبه‌روز گسترش و شدت پیدا کرده (ر.ک. بیانیه گام دوم انقلاب، ۱۳۹۷)، و امروز کار به جنگی ترکیبی رسیده است. این مطلب این سؤال را ایجاد می‌کند که راه مقابله و فائق آمدن بر این مسئله چیست؟ هرچند در سطح فردی، هر شخص با توجه به جایگاه، امکانات و دیگر عوامل مؤثر در این زمینه، وظیفه خاص خود را داراست، در نگاه اجتماعی نیز وظایفی مطرح است. امام خامنه‌ای با اشاره به ماجرای جنگ احد در قرآن کریم و بیان علت پیروزی اولیه و شکست نهایی سپاه اسلام در بیانات خود این‌گونه مسئله را تبیین کرده و پاسخ می‌دهد: «قرآن پر است از [سنت‌های الهی]؛ عرض کردم، از اول قرآن تا آخر قرآن همین‌طور که نگاه کنید، دائم سنت‌های الهی تبیین می‌شود و تکرار می‌شود؛ چند جا هم بیان شده: "سَنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا" (فتح: ۲۳) - که از این قبیل چهار پنج مورد هم هست - که خدا [می‌فرماید] سنت‌های الهی تغییرپذیر نیست؛ قوانین الهی، قوانین متقنی است. خدا با کسی هم قوم و خویشی ندارد؛ اینکه بگوییم ما مسلمانیم و شیعه‌ایم و جمهوری اسلامی هستیم، پس هر کاری که دلمان خواست بکنیم، نه؛ ما با دیگران هیچ فرقی نداریم. اگر چنانچه خودمان را با موضوع آن سنت‌های دسته اول تطبیق کردیم،

از آنجاکه ایشان در مقام راهبری جامعه اسلامی قرار دارد با استناد به قرآن با دیدی کلان‌نگر هم به این امر تشویق می‌کند و هم نسبت به آسیب‌ها هشدار داده و برحذر می‌دارد. به‌عنوان مثال در مورد منطبق کردن خود بر سنت‌های الهی متذکر می‌شود که اگر خود را مصداق «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا» قرار دهید، بایستید و ایستادگی و مقاومت کنید، خدا شما را سیراب و بی‌نیاز می‌کند و هشدار می‌دهد که عکس این قضیه نیز ثابت است؛ زیرا سنن الهی اقسامی دارد می‌فرماید: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» و سپس می‌گوید: «وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ر.ک. بیانات در دیدار رئیس و مسئولان قوه قضائیه، ۱۴۰۱/۰۴/۰۷).

۵۴. گسترش مصادیق با بیان مصادیق امروزی و جدید در تفاسیر ذیل آیه «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ» (احزاب: ۲۳) به شأن نزول آن اشاره شده است. (ر.ک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۴۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۲۹؛ عروسی خویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۵۸).

حسکانی ذیل آیه با سند، روایتی از امیرالمؤمنین^ع آورده است که حضرت فرموده است: این آیه در مورد ما نازل شده است (ر.ک. حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵). شیخ صدوق روایت دیگری را از حضرت امیر نقل کرده که فرمود: مراد از آیه من و عمویم حمزه و برادرم جعفر و پسر عمویم عبیده هستم، و در ادامه فرمود: این آیه در مورد ما نازل شده و مَنْ قَضَى نَحْبَهُ حمزه و جعفر و عبیده است و من هم منتظر هستم (ر.ک. صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۷۶). مرحوم فیض کاشانی نیز روایتی از امام باقر^ع را ذکر کرده است که هم مضمون با همین معنا است. او می‌گوید: منظور از مَنْ قَضَى نَحْبَهُ، حمزه و جعفر بن ابی‌طالب و من ینتظر، علی^ع است (ر.ک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۸۰). امام خامنه‌ای با اشاره به همین روایت مذکور از امام باقر^ع و ذکر سند آن، جهت بیان عظمت جایگاه حضرت حمزه، به این آیه استدلال کرده است (ر.ک. بیانات در دیدار اعضای همایش بین‌المللی حمزه سیدالشهداء، ۱۴۰۰/۱۱/۰۵)، و از آنجاکه بر اساس قاعده جری، آیه را در خصوص مورد شأن نزول محصور نمی‌داند به مناسبت، مواردی از عصر کنونی را در بیاناتش، مصداق آیه معرفی کرده است. به‌عنوان نمونه از شهیدان رجایی و باهنر به‌عنوان دو انسان مؤمن و مجاهد فی سبیل‌الله که مصداقی

انسان‌های وارسته‌ای است که در ابعاد مختلف به مقامات والایی دست یافته است. آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در جاهای مختلف از امام راحل به‌عنوان مصداق پاره‌ای از آیات قرآن یاد کرده است که علاوه بر معرفی عظمت شأن و عمل ایشان، می‌تواند الگویی ملموس در این زمینه باشد. به‌عنوان نمونه در اطلاعیه‌ای که به‌منظور رحلت امام^ع از سوی سران سه قوه و نخست‌وزیر منتشر شده و آیت‌الله خامنه‌ای یکی از آنهاست، از امام به‌عنوان مصداق آیه «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ» (احزاب: ۲۳) (ر.ک. اطلاعیه سران سه قوه و نخست‌وزیر به مناسبت ارتحال امام خمینی، ۱۳۶۸/۰۳/۱۴) و در جایی دیگر مصداق «وَأَمَّا مَنْ أَمَنَّ وَعَمَلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَى وَ سَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا» (کهف: ۸۸) (ر.ک. بیانات در دیدار نخست‌وزیر و اعضای هیئت دولت، ۱۳۶۸/۰۳/۱۶) یاد شده است. همچنین در باور به خدا، از امام راحل به‌عنوان مصداق «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران: ۱۷۳) یاد کرده است (ر.ک. بیانات در بیست و چهارمین سالگرد رحلت امام خمینی، ۱۳۹۲/۰۳/۱۴). ایشان حتی برای اینکه افراد از مصادیق آیات رحمت باشند ارائه راهکار نیز می‌کند. مانند آنجا که توصیه می‌کند: «یک ملت اگر از تجربه‌ها درس بگیرد و راه خود را با صراط مستقیم الهی تطبیق کند، مصداق «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ» (مائده: ۱۱۹) خواهد شد» (بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۸۲/۱۱/۱۵). یا با قطعیت می‌گوید: «در این هیچ تردید نکنید که «إِنْ تَنْصَرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد: ۷)؛ همت ما باید این باشد که «إِنْ تَنْصَرُوا اللَّهَ» را تأمین کنیم؛ خدا را نصرت کنیم. اگر نیت ما، عمل ما، حرکت ما تطبیق کند با «إِنْ تَنْصَرُوا اللَّهَ»، دنبالش «يَنْصُرْكُمْ» حتماً وجود دارد؛ وعده الهی تخلف‌ناپذیر است. این حرکت را دنبال کنید، این کار را دنبال کنید؛ این جدیت‌ها را دنبال کنید؛ آینده مال شما است» (بیانات در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی دریایی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و خانواده‌های آنان، ۱۳۹۴/۰۷/۱۵).

همچنین در پیامی که به حجاج داشته است، از وحدت به‌عنوان یکی از دو پایه اساس حج نام برده که در صورت همراهی با ذکر و معنویت می‌تواند امت اسلامی را به اوج عزت و سعادت برساند و مصداق «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون: ۸) قرار دهد (پیام به حجاج بیت‌الله الحرام، ۱۴۰۱/۰۴/۱۷).

داشته است و می‌توان به‌جرت ادعا کرد تفسیر و بیانات قرآنی ایشان با توجه به نقش حکمرانی وی سبب شده است با بینشی راهبردی و دیدی کلان‌نگر و اجتماعی، قرآن را با نیازهای بشر بیامیزد و به‌عنوان یک برنامه زندگی و سعادت دو دنیا از قله‌های عرشی استبدادی که برخی عالمان نیز در آن بی‌تأثیر نبوده‌اند به زندگی فرشی سراسر نیاز بشریت عرضه دارد. امری که بشر در هیچ دوره‌ای بی‌نیاز از آن نیست. بر این اساس تفسیر امام خامنه‌ای در زمینه جری و تطبیق را می‌توان یک مرحله فراتر از تفسیر علامه طباطبائی و در امتداد آن دانست.

واقعی این آیه هستند، یاد کرده است (ر.ک. بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت، ۱۳۷۴/۰۶/۰۸).

در جایی دیگر درباره سپاه فرموده‌اند: «سپاه، با حضور و فداکاری صادقانه خود که مصداق این آیه شریفه است که «صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ» (احزاب: ۲۳)، حقیقتی از حقایق اسلام را زنده کرد؛ و آن اینکه بشر - همین بشر معمولی و اسیر علل و اسباب عادی - وقتی که با خدا رابطه برقرار می‌کند، چگونه آن سلطه عظیم و اقتدار معنوی را می‌یابد، که حتی بر علل و عوامل تردیدناپذیر عالم ماده هم غلبه پیدا می‌کند» (ر.ک. بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان سپاه، ۱۳۷۲/۰۶/۲۵).

بیان مصادیق متعدد در زمان‌های مختلف برای یک بیانگر مبنای مفسر در اعتقاد به قاعده جری و تطبیق است و همان‌گونه که دیگر مفسران نیز گفته‌اند: «از اینجا روشن می‌شود که آیه چنان مفهوم وسیعی دارد که تمام مؤمنان راستین را در هر عصر و هر زمان شامل می‌شود» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۷ ص ۲۴۷).

همچنین ایشان با توجه به حمله دشمن به باورهای دینی و سیاسی در جنگ ترکیبی، «خناس» در سوره ناس را منطبق بر همین تبلیغاتچی‌های خارجی و دنباله‌روهای آنها در داخل دانسته که با هدف سست کردن اراده ملت و مأیوس کردن جوانان صورت می‌گیرد (ر.ک. بیانات در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی، ۱۴۰۲/۰۱/۰۱)، یا در آیه «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَ مِنْ تَابِ مَعَكَ» که خداوند به پیامبر و مؤمنان همراه ایشان دستور استقامت می‌دهد. امام خامنه‌ای با تنقیح مناط و الغای خصوصیت آیه را توسعه داده و مخاطبان آیه را مؤمنان عصر حاضر بیان کردند (بیانات در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی، ۱۴۰۲/۰۱/۰۱).

نتیجه‌گیری

با اینکه قاعده جری و تطبیق بر اساس روایات از شیوه‌های تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام بوده است، اما تا پیش از علامه طباطبائی که به‌طور ویژه آن را به‌عنوان یک قاعده مطرح کرد، کسی با این دید به این مسئله نپرداخته است و همان‌گونه که مشهور نیز هست سزاوار است که این قاعده به نام ایشان شناخته شود؛ اما با پژوهش صورت‌گرفته در جری و تطبیق از دیدگاه امام خامنه‌ای مشخص گردید که ایشان در کاربردی‌سازی این قاعده نقش بسیار پررنگی

منابع.....

- قرآن کریم.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. تصحیح عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. چ سوم. بیروت: دار صادر.
- بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با مسئولان و اقشار گوناگون مردم. در: farsi.khamenei.ir
- بیانیه گام دوم انقلاب (۱۳۹۷). در: khamenei.ir.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱). تفسیر تسنیم. تحقیق علی اسلامی. چ پانزدهم. قم: اسراء.
- حسکانی، عبیدالله بن احمد (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تحقیق محمدباقر محمودی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۷). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. چ هیجدهم. تهران: صهبا.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۱الف). بیان قرآن (تفسیر سوره برائت). چ هفتم. تهران: انقلاب اسلامی.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۱ب). بیان قرآن (تفسیر سوره بقره). تهران: انقلاب اسلامی.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۱ج). بیان قرآن (تفسیر سوره تغابن). چ سوم. تهران: انقلاب اسلامی.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۱د). بیان قرآن (تفسیر سوره جمعه). چ چهارم. تهران: انقلاب اسلامی.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۱و). بیان قرآن (تفسیر سوره مجادله). چ هشتم. تهران: انقلاب اسلامی.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۱هـ). بیان قرآن (تفسیر سوره حشر). چ دوم. تهران: انقلاب اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق صفوان عدنان داودی. بیروت: دار العلم.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). منطق تفسیر قرآن. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۷۶). روش‌های تأویل قرآن. چ سوم. قم: بوستان کتاب.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال. قم: جامعه مدرسین.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ. تحقیق و تصحیح محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی. چ دوم. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چ پنجم. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تحقیق و مقدمه محمدجواد بلاغی. چ سوم. تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. مقدمه آقابزرگ تهرانی. تحقیق احمد قصبیرعاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نورالتقلین. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. چ چهارم. قم: اسماعیلیا.
- عباشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: چاپخانه علمیه.
- فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تحقیق محمدکاظم محمودی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین. چ دوم. قم: هجرت.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تحقیق حسین اعلمی. چ دوم. تهران: صدر.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. تحقیق جمعی از محققان. چ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مسعودی، عبدالهادی (۱۴۰۰). فقه الحدیث ۴. چ پنجم. قم: دارالحدیث.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مودب، سیدرضا (۱۳۹۶). مبانی تفسیر قرآن. چ چهارم. قم: دانشگاه قم.
- نفیسی، شادی (۱۳۹۲). مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبائی. قرآن شناخت، ۱۲، ۲۶-۵.



A Comparative Analysis of the Quranic Perspective and Embryological Findings in Describing and Analyzing the Stages of Human Embryonic Development

✉ **Hamid Aryan**  / Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Exegesis, Imam Khomeini Education and Research Institute aryan@iki.ac.ir

Seyyed Mojtaba Faghihi / Ph.D. student, Department of Quranic Sciences and Exegesis, Imam Khomeini Education and Research Institute yasgole63@yahoo.com

Received: 2025/09/23 - **Accepted:** 2026/01/19

Abstract

Employing a descriptive-comparative approach, this study examines the similarities and distinctions between the Quranic perspective and the empirical findings of embryologists -particularly Keith L. Moore - regarding the stages of human embryogenesis. Furthermore, it implicitly addresses potential discrepancies between these two viewpoints. This study elucidates that the Quranic narrative of human development in uterus comprises five distinct ontogenic stages: nutfah (zygote), 'alaqah (clinging substance), mudghah (chewed-like tissue), skeletal and muscular differentiation, and, ultimately, ensoulment. Contemporary embryologists categorize human development into three distinct phases: the germinal stage (from fertilization through the third week), the embryonic stage (from the fourth through the eighth week), and the fetal stage (from the ninth week until birth), each characterized by specific developmental milestones. While significant structural congruence exists between the Quranic account and modern embryological findings regarding the progression of human development, methodological divergences persist. These are most prominent in the taxonomical classification of developmental phases and, notably, the ontological status of ensoulment. Furthermore, specific Quranic locutions, such as nutfah amshaj (intermingled fluids) and mudghah mukhallaqah/ghayr mukhallaqah (differentiated/ undifferentiated tissue), have elicited scholarly discourse regarding their correspondence with contemporary embryological paradigms. Such purported discrepancies, however, remain essentially speculative and are confined to peripheral morphological nuances of ontogeny; consequently, they do not compromise the miraculous scientific nature of the Quran.

Keywords: Stages of embryonic development, nutfah (sperm-drop), alaqah (clinging clot), mudghah (chewed-like lump), Germinal stage, Embryonic stage, Fetal stage.



نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی دیدگاه قرآن و یافته‌های دانش جنین‌شناسی در توصیف و تحلیل مراحل شکل‌گیری جنین انسان

aryan@iki.ac.ir

حمید آریان / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

yasgole63@yahoo.com

سیدمجتبی فقیهی / دانشجوی دکتری تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۹

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

چکیده

این مقاله با روش توصیفی - تطبیقی به بررسی وجوه تشابه و تفاوت و تمایز میان دیدگاه قرآن و یافته‌های تجربی جنین‌شناسان، به‌ویژه کیث ال. مور در توصیف و تحلیل مراحل شکل‌گیری جنین انسان می‌پردازد و به صورت ضمنی تعارض احتمالی بین دو دیدگاه را در این‌باره بررسی می‌کند. بر اساس یافته‌های این پژوهش، در آیات قرآن آفرینش نسل انسان در رحم مادر در پنج مرحله شکل می‌گیرد: نطفه، علقه، مضغه، تکوین استخوان و گوشت، دمیده شدن روح. دانشمندان جنین‌شناس شکل‌گیری جنین را در سه مرحله نطفه‌ای (انعقاد نطفه تا هفته سوم)، رویانی (هفته چهارم تا آخر هفته هشتم) و جنینی (هفته نهم تا تولد) دانسته‌اند و ویژگی‌هایی برای هر مرحله را بیان کرده‌اند. دیدگاه قرآن و جنین‌شناسان، در بیان اصل و کلیت مراحل تکوین جنین تشابه بسیاری دارند، اما در مرحله دمیدن روح و نیز کیفیت ترسیم تعداد مراحل، به‌ویژه مرحله دمیدن روح تفاوت‌ها و تمایزهایی بین آن دو وجود دارد. همچنین میان دو بیانات قرآن در برخی مقولات تعبیری مثل نطفه امشاج و مضغه مخلقه و غیرمخلقه با یافته‌های جنین‌شناسی احتمال ناهمخوانی و تعارض داده می‌شود، اما این تعارض صرفاً در حد احتمال است و ثانیاً مربوط به امور و حالات فرعی مراحل تکوین جنین است و به اعجاز علمی قرآن آسیبی نمی‌زند.

کلیدواژه‌ها: مراحل تکوین جنین، نطفه، علقه، مضغه، مرحله نطفه‌ای، مرحله رویانی، مرحله جنینی.

مقدمه

جنین‌شناسی در این موضوع چه نسبتی دارد؟ آیا میان توصیفات قرآن از مراحل خلقت جنین و یافته‌های دانش جنین‌شناسی، همسویی و شباهت مفهومی وجود دارد؟ و اگر چنین نیست آیا تفاوت و ناهمسویی آن دو، قابل توجه است و چگونه می‌توان آنها را در چارچوب زبان، فرهنگ و اهداف بیانی قرآن تبیین کرد؟ در این مقاله جهات یادشده بررسی خواهد شد.

به لحاظ پیشینه از یک نظر پژوهش‌های مرتبط با بررسی مقایسه‌ای آیات آفرینش انسان با یافته‌های علوم تجربی را می‌توان در چند دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

دسته اول آثار مرتبط با اعجاز علمی قرآن هستند که می‌توان به کتاب *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن* (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۰) اشاره کرد که در آن مؤلف اشکالات تفسیری و علمی انطباق آیات با علوم تجربی و نقاط قوت و ضعف ادعاهای اعجاز علمی قرآن را بررسی کرده است.

یکی دیگر از آثار در این زمینه، مقاله «بررسی اعجاز علمی قرآن در مراحل خلقت و تکوین جنین انسان» (اسکندرلو و علی‌زیدی، ۱۳۹۵) است که در آن هم نویسندگان به گزارش‌دهی از آیات قرآنی دال بر مراحل خلقت جنین و یافته‌های علمی پرداخته‌اند. اگرچه هر دو اثر فوق در بیان شباهت‌ها بین دیدگاه قرآن و یافته‌های علم تجربی موفق بوده‌اند، اما عموماً از تحلیل وجوه افتراق یا تبیین ناسازگاری‌های ظاهری پرهیز کرده و کمتر متمرکز بر اصل تطبیق بوده‌اند.

دسته دوم آثاری است که با رویکرد علمی به بررسی موضوع در قرآن پرداخته است، مانند پایان‌نامه *مراحل تکامل جنین در قرآن با تکیه بر یافته‌های علم جنین‌شناسی* (خراسانی‌زاده، ۱۳۹۵)، که مؤلف بر یافته‌های علم جنین‌شناسی از نگاه قرآن متمرکز بوده است و مقاله «بررسی تطبیقی مراحل تکامل جنین در قرآن با یافته‌های علم جنین‌شناسی و کاربرد آن در برنامه درسی زیست‌شناسی» (محمودنیا و غلامی، ۱۴۰۳)، که نویسندگان به گزارش‌دهی در زمینه آیات قرآن و یافته‌های علم جنین‌شناسی اکتفا کرده‌اند. اگرچه این دو پژوهش با دقت بیشتر و علمی‌تری به وجوه اشتراک متمرکز بوده‌اند، اما چارچوب مشخصی برای تحلیل تفاوت‌ها و نسبت‌سنجی کلی میان دو حوزه ارائه نداده‌اند.

آفرینش نسل انسان از موضوعاتی است که خداوند متعال در آیاتی از قرآن همچون «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ» (طارق: ۵-۷)، انسان را به نظر و تفکر درباره آن تشویق و ترغیب نموده است. علاوه بر این، قرن‌ها پیش از به ظهور رسیدن برخی دانش‌های تجربی طبیعی در این باره، از چگونگی تکوین جنین آدمی و مراحل آن نیز سخن گفته است. علوم تجربی طبیعی چهار شاخه اصلی دارد که یکی از آنها زیست‌شناسی است که خود زیرشاخه‌های متعددی دارد. یکی از زیرشاخه‌های زیست‌شناسی که به پژوهش حاضر ارتباط دارد، رشته جنین‌شناسی است که از چگونگی پیدایش و تکامل موجودات زنده بحث می‌کند. بر اساس مطالعات انجام‌شده در رشته جنین‌شناسی، محققان به برخی حقایق جدید درباره مراحل مختلف شکل‌گیری و رشد جنین آدمی و چگونگی تکوین آن دست یافته‌اند.

اگرچه برخی از این حقایق موجود در منابع دینی، ازجمله آیات قرآن، سال‌ها قبل از ظهور و پیدایش رشته جنین‌شناسی توجه عده‌ای از عالمان تجربی را به خود جلب نموده و موجب شده بود که برای تقویت و تأیید آراء خود به سراغ این منبع وحیانی رفته و دستاوردهای تجربی خود را با آیات مربوط به آفرینش نسل انسان تطبیق دهند و تأیید نمایند (ر.ک. رضایی اصفهانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۳۳)، اما یافته‌های جنین‌شناسان در این باره، دقیق‌تر و گسترده‌تر از مطالعات دانشمندان تجربی سابق بود. علاوه بر آن، در سال‌های اخیر این موضوع بستری مناسب برای گفت‌وگو و مطالعه تطبیقی میان داده‌های وحیانی و یافته‌های علم جنین‌شناسی فراهم کرده است؛ اما مسیر پژوهش با دو رویکرد مشکل‌آفرین روبه‌رو بوده است: نخست نوعی تطبیق‌گرایی عجولانه است که می‌کوشد هر واژه قرآنی را دقیقاً در برابر با یک اصطلاح علمی امروزی قرار دهد؛ و دوم اتخاذ یک رویکرد دفاعی است که هدف آن اثبات «اعجاز علمی قرآن» است تا تحلیل و بررسی تطبیقی. این دو رویکرد با وجود داشتن نیات مثبت، در عمل گاهی باعث غفلت از تفاوت‌های بنیادین میان زبان و اهداف آیات الهی از یک‌سو و زبان و سطح تحلیل علم تجربی از سوی دیگر می‌شوند.

اکنون پرسشی که مطرح می‌شود این است که تعالیم قرآنی در باب مراحل خلقت نسل انسان با یافته‌های تجربی دانشوران

دسته سوم از این گونه آثار متمرکز بر دیدگاه دانشمندان غربی شده است و به اظهارنظرهای تطبیقی جنین‌شناسان برجسته می‌پردازد، مانند کتاب جنین‌شناسی لانگمن (سادلر، ۱۴۰۰) که در فصل‌های ۸۳ به ذکر مراحل شکل‌گیری جنین در هفته‌های متوالی صرفاً از دیدگاه تجربی می‌پردازد و در هر هفته ویژگی‌ها و حالت‌های عارض‌شده بر جنین را بیان می‌کند.

با توجه به خلأهای موجود در آثار مطرح‌شده، پژوهش حاضر می‌کوشد تا با پرهیز از رویکرد دفاعی صرف و با ارائه یک چارچوب مشخص به یک تحلیل تطبیقی جامع دست یابد. هدف اصلی در این پژوهش اثبات اعجاز علمی قرآن نیست، بلکه هدف، فهم عمیق دیدگاه قرآن و دانشمندان جنین‌شناسی و تحلیل نسبت میان گفتمان دینی و علمی در این موضوع خاص است.

در این پژوهش شیوه مطالعه کتابخانه‌ای است و اطلاعات با استفاده از ابزار فیش‌نویسی گردآوری شده است. روش حل مسئله در بررسی دیدگاه قرآن (محور اول) تحلیلی - تفسیری و در گزارش و بیان دیدگاه دانشمندان جنین‌شناسی توصیفی - تحلیلی است (محور دوم) و در مقایسه دیدگاه قرآن و نظر جنین‌شناسان تطبیقی - انتقادی است و ضمن بیان نقاط اشتراک و افتراق آنها به تمایزات آنها نیز اشاره می‌کند و در نهایت، چالش‌ها و تعارضات احتمالی یا ادعایی را با دید انتقادی در این‌باره بررسی می‌کند.

۱. مراحل تکوین جنین انسان از دیدگاه قرآن

از منظر قرآن، آفرینش نسل انسان در دو مرحله کلی صورت می‌پذیرد. یکی مرحله آفرینش جسم او و دیگری خلقت روح او. مرحله آفرینش جسم انسان طبق نظر قرآن در چند مرحله جزئی و به‌صورت تدریجی، نه دفعی صورت می‌پذیرد.

از مجموعه آیاتی که در قرآن دال بر مراحل آفرینش نسل انسان هستند، می‌توان به دست آورد که قرآن خلقت نسل انسان را در پنج مرحله می‌داند: ۱. مرحله انعقاد نطفه؛ ۲. مرحله علقه؛ ۳. مرحله مضغه؛ ۴. مرحله تکوین استخوان و گوشت (پیدایش استخوان و پوشانده شدن گوشت بر روی استخوان)؛ ۵. مرحله دمیده شدن روح (حج: ۵؛ مؤمنون: ۱۲-۱۴).

اما برخی از مفسران در مورد تعداد مراحل آفرینش نسل انسان نظر دیگری دارند:

گروهی دیگر از مفسران با استناد به همان آیات معتقدند تکوین استخوان و پوشانده شدن آن با گوشت، دو مرحله مجزا هستند. پس شش مرحله‌ای است. استدلال ایشان این است که ظاهر آیه تقدم کامل خلقت استخوان بر پوشش گوشت را می‌رساند. آیت‌الله مکارم شیرازی می‌نویسد که آیه نمی‌فرماید مضغه به استخوان و گوشت تبدیل شد، بلکه تصریح می‌کند ابتدا مضغه به استخوان تبدیل گشت و سپس بر آن استخوان‌ها، لباس گوشت پوشانده شد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱۴، ص ۲۱۱-۲۱۳). برخی نیز برای تأیید این تفکیک، به روایات فقهی استناد کرده‌اند که فقها برای دیه جنین در مرحله استخوانی و مرحله‌ای که گوشت بر آن روییده، تفاوت قائل شده‌اند (ر.ک. شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۱۱۶) و این تفاوت دیه را دارای دلالت ضمنی بر تفاوت وضع جنین در مرحله استخوانی و مرحله‌ای که گوشت بر آن روییده شمرده‌اند و قائل شش مرحله شده‌اند.

برخی دیگر از مفسران هم به شش مرحله‌ای بودن معتقدند. تفاوت اینها با نظر قبلی این است که «تسویه، تصویر و تعدیل» را یک مرحله جداگانه در مراحل آفرینش نسل انسان به‌شمار می‌آورند. به این صورت که پس از مرحله مضغه و یا به تعبیر برخی مرحله تعیین جنسیت، مرحله‌ای به نام «تسویه» وجود دارد. در تمام کاربردهای تسویه، نوعی معنای یکسان‌سازی، تعدیل و همناختی متناسب با متعلقش در آن ملحوظ است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ماده سوی) و این تعبیر در ارتباط با مخلوقاتی به کار می‌رود که در آنها ترکیب یا شائبه‌ای از ترکیب وجود دارد و تسویه در مورد انسان به قرار دادن هر عضوی در موضع مناسب خود و به نحو شایسته و تکمیل و تمهیم خلقت جسمانی او معنا شده است. یکی از دلایلی که این مفسران به آن اشاره کرده‌اند آیات ۹۷ سوره سجده می‌باشد که با استناد به واژه «ثم» قبل از تسویه، یک مرحله جداگانه‌ای را برای تسویه قائل شده‌اند.

به نظر می‌رسد نمی‌توان ادله هر دو گروه را پذیرفت و مراحل آفرینش نسل انسان را شش مرحله‌ای دانست؛ زیرا اولاً فاء عطف در «فکسونا» که اشاره دارد بر اینکه پس از تبدیل صورت مضغه به استخوان، صورت استخوانی دیگر تغییر نمی‌کند، بلکه همان صورت رشد پیدا می‌کند و بر آن گوشت پوشانده می‌شود (طیب، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۳۶۸). به‌خصوص اینکه ظاهر آیه در این فراز با فرازهایی که

۱-۱-۱. تعبیر نطفه

واژه «نطفه» در لغت به معنای آبِ اندک، آب صاف و چکیده است (ابن منظور، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۳۳۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۳۷۳). این واژه در قرآن کریم گاه به صورت مطلق و گاه همراه با وصف به کار رفته است. نطفه مطلق در آیاتی مانند: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ...» (نحل: ۴) و «... مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ» (عبس: ۱۹)، به صورت کلی به آن اشاره می‌شود که مبدأ آفرینش انسان از مایعی ناچیز است. نطفه امشاج در آیه «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ...» (انسان: ۲) به آن اشاره می‌شود. «امشاج»، جمع «مَشَج» یا «مَشِج» به معنای آمیخته و مخلوط است (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۲۰، ص ۱۰۹). مفسران این آمیختگی را به چند صورت تفسیر کرده‌اند:

اول. «اختلاط نطفه مرد و زن»؛ این مشهورترین نظر در این باره است که «نطفه امشاج» را اشاره به ترکیب سلول جنسی مرد و زن می‌داند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۳۳۶). دوم. «اختلاط استعدادهای وراثتی» که برخی دیگر آن را اشاره به ترکیب ویژگی‌ها و صفات ژنتیکی مختلفی می‌دانند که از طریق نطفه از والدین به فرزند منتقل می‌شود (قرشی، ۱۳۵۴، ج ۶، ص ۲۵۹). سوم. «اختلاط اجزای خود مایع منی» که این دیدگاه نیز به ترکیبات مختلف موجود در خود مایع منی اشاره دارد.

به نظر می‌رسد معنای اول که منجر به تشکیل سلول تخم (زیگوت) می‌شود، با مراحل بعدی خلقت که در قرآن توصیف شده، انطباق بیشتری دارد و سایر معانی نیز قابل جمع با آن هستند.

۱-۱-۲. تعبیر ماء

در آیاتی از قرآن برای مرحله نطفه، از تعبیر «ماء» استفاده شده است و منظور از آن نطفه انسان است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا» (فرقان: ۵۴). مفسران معتقدند در این آیه منظور از «ماء» همان نطفه انسان است که مبدأ آفرینش او به حساب می‌آید. در آیاتی دیگر به «ماء مهین» به عنوان مبدأ آفرینش نسل انسان اشاره شده است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ؛ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» (سجده: ۸۷).

بر اساس ظواهر آیات منظور از «ماء مهین» در آیه ۸ سوره سجده نیز همان نطفه است که به یکی از اوصاف آن، یعنی پست و حقیر بودن اشاره شده است.

مرحله جدیدی از آفرینش را بیان می‌کنند، متفاوت است و در آن فرازاها از واژه «خلق» و یا «ثم» استفاده شده است، ولی در این فراز این واژگان به کار نرفته و با توجه به اینکه استفاده از حرف عطف «فاء» می‌تواند دلالت بر رشد مرحله شکل‌گیری استخوان به جهت پوشانده شدن توسط گوشت داشته باشد، دو مرحله دانستن این فرایند قابل قبول نیست.

ثانیاً تسویه در آیات قرآن، به عنوان مرحله خاصی از مراحل آفرینش انسان ذکر نشده است. برای نمونه در این دو آیه: «ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ؛ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ...» (سجده: ۹-۸)؛ «ثُمَّ كَانَ عَاقِلَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى؛ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى» (قیامت: ۳۸-۳۹)، با توجه به سیاق آیات، می‌توان این گونه دریافت که موقعیت خاصی به عنوان یک مرحله، برای آن بیان نشده است و وجود تسویه بر طبق آیات فوق و حتی آیات دیگری که به این مسئله اشاره دارد (انفطار: ۷-۸؛ آل عمران: ۶)، بیان می‌کند که تسویه می‌تواند در کلیه مراحل آفرینش نسل انسان متصور باشد. همان طور که علامه طباطبائی در این خصوص این گونه گفته‌اند: «تسویه به معنای قرار دادن هر عضوی در جای مناسب خودش به مقتضای حکمت است. ثُمَّ سَوَّاهُ (سپس اعضا را عدل کرد)؛ یعنی توازن متعادل بین اعضا او قرار داد که برخی را قوی و برخی را ضعیف کرد تا یکدیگر را تکمیل کنند» (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۲۰، ص ۳۳۷).

بنابراین آنچه با ظاهر آیات منطبق است، پنج مرحله‌ای بودن مراحل آفرینش نسل انسان است که در آغاز ذکر شد. ما با توجه به این نکته، به تبیین هر کدام از مراحل به صورت جداگانه می‌پردازیم.

۱-۱-۱. مرحله اول: انعقاد نطفه

اولین مرحله در فرایند خلقت نسل انسان، مرحله نطفه است. ابتدا لازم است میان دو مفهوم از مبدأ بعید آفرینش تفکیک قائل شویم: مبدأ بعید آفرینش که ناظر به خلقت نخستین انسان است و مبدأ بعید آفرینش که به شکل‌گیری نسل بشر اشاره دارد. آیاتی که به آفرینش انسان از خاک، طین، صلصال اشاره دارند ناظر به مبدأ بعید خلقت انسان دارند، اما آیاتی که از نطفه یا ماء سخن می‌گویند به مبدأ قریب و فرایند خلقت نسل انسان اشاره دارند.

(نوح: ۱۷؛ نجم: ۳۲)، معتقد به این بوده‌اند که مرحله اول آفرینش نسل انسان خاک است.

در پاسخ به این اشتباه، می‌توان گفت که فرق است میان مبدأ آفرینش نسل انسان با مراحل آفرینش آن؛ مواردی مانند خاک یا گل که در آیات به آن اشاره شده است، به مبدأ آفرینش نسل انسان اشاره دارند و در مقام بیان مرحله اول آفرینش نسل انسان نیستند.

بنابراین با توجه به آنچه گفتیم به نظر می‌رسد تنها برخی از آیات ناظر به مرحله اول آفرینش انسان هستند، مانند آیه ۱۳ سوره مؤمنون و آیه ۲ سوره انسان و صراحتاً به اختلاط مایع جنسی مرد و زن پرداخته‌اند.

۱-۲. مرحله دوم: علقه

از ظاهر آیات قرآن برمی‌آید که اولین حالتی که جنین در رحم پس از حالت نطفه به خود می‌گیرد، علقه است: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً...» (غافر: ۶۷)؛ «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ» (علق: ۲)؛ «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً...» (مؤمنون: ۱۴)؛ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ» (حج: ۵).

«عَلَقَةٍ» از ماده «عَلَقَ» (بر وزن شفق) در اصل به معنای علاقه و ارتباط با چیزی است؛ و لذا «عَلَقَ» به معنای خون بسته و زالو نیز آمده است؛ و «علقه» که یکی از مراحل تکون جنین در رحم مادر است، از این رو «علقه» نامیده شده که شبیه قطعه خون منعقد شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۰، ص ۵۷۹). برخی دیگر می‌گویند: علقه به معنای آویختن در چیزی و همراه شدن با اوست (ابن منظور، ۱۳۷۵، ماده علق). فیومی می‌گوید: علقه کرمی است که به حلق و گلوی حیوان می‌چسبد (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ماده علق).

از مجموع معانی ذکر شده برای علقه، این گونه می‌توان دریافت که معنای آویخته شدن در تمام این معانی مشترک است و بر نوعی ارتباط و تعلق چیزی به موجودی دلالت دارد.

اکثر مفسران، علقه را به معنای لغوی آن حمل کرده‌اند و معنای اصطلاحی خاصی را برای آن بیان نکرده‌اند. طبرسی معتقد است: «علقه» از آن جهت به این نام خوانده می‌شود که چون شبیه کرم سیاهی به نام «العلق» است؛ زیرا علق چونان زالو به عضو و پوست بدن می‌چسبد و از آن خون می‌مکد (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۷۱).

با توجه به مجموعه آیات مرتبط، قرآن کریم برای توصیف اولین گام در خلقت جنین انسان از تعابیر گوناگونی چون «نطفه»، «نطفه امشاج»، «ماء» و «ماء مهین»، بهره می‌برد که همگی به حقیقت واحدی اشاره دارند که همان مبدأ قریب نسل انسان است. این تعابیر ناظر به مراحل متوالی و جدا از هم نیستند، بلکه اوصاف و جنبه‌های مختلف این مرحله آغازین را اشاره می‌کنند.

در نتیجه به نظر می‌رسد با بررسی آیات مربوط به آفرینش نسل انسان مرحله اول، نطفه است، اما به یک نکته دقیق باید توجه داشت و آن اینکه در اینجا میان دو مقام باید جدایی انداخت، ابتدا مقام بحث از مبدأ آفرینش نسل انسان و دوم مقام بحث از مراحل آفرینش نسل انسان.

در میان مفسران، مشهور این است که تمام آیاتی که واژه نطفه در آنها ذکر شده است و حتی آیاتی که به «ماء مهین» اشاره کرده‌اند، همه به یکی از مراحل آفرینش انسان اشاره دارند.

اما شاید بتوان با دقت در بررسی آیات مربوط به آفرینش نسل انسان گفت که بین مراحل آفرینش با مبدأ آفرینش تفاوت وجود دارد. همان‌طور که در بحث بررسی لغوی واژه نطفه بیان شد برخی نطفه را به مایع جنسی نر به تنهایی و برخی آن را به مایع جنسی زن و مرد اطلاق کرده‌اند. بنابراین می‌توان این تقسیم‌بندی را ارائه داد که آیات قرآن برخی تنها به بیان مراحل آفرینش نسل انسان اشاره دارند که در آن نطفه به معنای اختلاط مایع جنسی زن و مرد است و در آیه ۲ سوره انسان کلمه نطفه در ترکیب «نطفه امشاج» به همین معناست. در این صورت یکی از آیات ناظر به مرحله اول آفرینش نسل انسان، آیه ۱۴ سوره مؤمنون خواهد بود که در آن خداوند متعال می‌فرماید: «ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ». این آیه درواقع صراحتاً به استقرار نطفه در رحم زن در مرحله اول آفرینش نسل انسان اشاره می‌کند.

اما برخی دیگر از آیات به مبدأ آفرینش نسل انسان اشاره دارند، نه مرحله اول آن، که در این آیات نطفه به معنای مایع جنسی نر یا ماده به تنهایی به کار رفته است.

همان‌طور که برخی دیگر این اشتباه را مرتکب شده‌اند و با استناد به آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ» (فاطر: ۱۱)، گفته‌اند که اولین مرحله آفرینش نسل انسان خاک است و یا برخی با استناد به آیاتی که آغاز تکوین انسان را زمین معرفی کرده است

از آنجاکه در آیات فوق از فعل خلق برای این پدیده استفاده شده، می‌توان نتیجه گرفت که تعبیر علقه اشاره به مرحله‌ای از مراحل چندان تشکیلی جسم نسل انسان دارد.

۱-۳. مرحله سوم: مضغه

پس از مرحله علقه، آیات قرآن به مرحله‌ای دیگر با عنوان «مضغه» در تکوین جسم نسل انسان اشاره می‌کنند. مضغه در لغت از ریشه «مَضَغَ» به معنای جویدن است. راغب اصفهانی در تعریف لغوی مضغه این گونه گفته است: «الْمُضْغَةُ: الْقِطْعَةُ مِنَ اللَّحْمِ قَدْ رُمِيَ بِمِضْغٍ وَ لَمْ يَنْضَجْ، وَ جَعَلَ اسْمًا لِلْحَالَةِ الَّتِي يَنْتَهِي إِلَيْهَا الْجَنِينُ بَعْدَ الْعَلَقَةِ» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۰، ص ۷۷۰)؛ مضغه تکه گوشتی است که جویده شده، اما پخته نشده است و به حالتی می‌گویند که بعد از علقه بر جنین عارض می‌شود.

در اصطلاح، «مضغه» به مرحله‌ای از تکوین جنین اطلاق می‌شود که در آن، توده سلولی پس از مرحله «علقه»، ظاهری شبیه به یک قطعه گوشت جویده شده پیدا می‌کند. این شباهت ظاهری، که احتمالاً ناظر به ایجاد شیارها و برآمدگی‌هایی بر روی توده جنینی است، وجه تسمیه این مرحله می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۱۳۴).

در مورد مرحله مضغه، دو نکته قطعی است: اول اینکه مضغه حالتی است که بعد از مرحله علقه جنین به خود می‌گیرد و دوم اینکه در این حالت جنین به شکل یک گوشت جویده شده است.

به مرحله مضغه فقط در دو آیه از قرآن اشاره شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لَّبِئْسَ لَكُمْ...» (حج: ۵)؛ «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً» (مؤمنون: ۱۴).

قرار گرفتن واژه ثم بین مرحله علقه و مضغه اشاره روشنی بر وجود فاصله بین آن دو و ترتب تدریجی مضغه بر علقه دارد. همچنین استفاده از تعبیر «خلقنا» و نیز چینش و ترتیب نطفه، علقه و مضغه به صورت مشابه در هر دو آیه، گویای مرحله‌ای دیگر از تکوین پیکره نسل انسان در امتداد دو مرحله قبلی (نطفه و علقه) است.

۱-۳-۱. معنای دو صفت «مخلقه» و «غیرمخلقه»

یکی از نکاتی که در مرحله مضغه در آیات قرآن آمده، توصیف مضغه به دو صفت «مخلقه» و «غیرمخلقه» است. با توجه به اینکه در معنای مخلقه و غیرمخلقه اختلاف وجود دارد و همین اختلاف

سبب شده است برخی آن را یک مرحله جداگانه از تکوین جنین در نظر بگیرند و با توجه به اینکه عالمان علوم تجربی هم درباره این مرحله نظر داده‌اند، لازم است به بررسی این مسئله بپردازیم.

نسبت به واژه «مخلقه» و «غیرمخلقه» اهل لغت و تفسیر اختلاف دارند و سه قول در این باره مطرح شده است:

۱. برخی گفته‌اند تخلیق به معنای تسویه است، خلق العود؛ یعنی چوب کج را صاف و هموار کرد. بر این اساس، مخلقه به معنای «سواه» می‌شود، چنان که در برخی از آیات هم تعبیر «ثم سواه» آمده است. بر طبق این تعریف می‌توان این گونه گفت که بعد از مضغه، مرحله کامل‌تری به نام «تسویه مضغه» وجود دارد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۱۲).

۲. برخی گفته‌اند منظور از تخلیق تصویر است و مخلوق یعنی آنکه تصویر پیدا می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۴، ص ۳۴۴).

۳. برخی دیگر هم مخلوق را به معنای تام‌الخلق و غیرمخلقه را به معنای آن چیزی که هنوز خلقتش کامل نشده است، گرفته‌اند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ماده خلق).

به نظر می‌رسد با توجه به سیاق آیه، منظور از مخلقه و غیرمخلقه این نیست که هر انسانی هم از مضغه مخلقه و هم از غیرمخلقه آفریده شده است که لازمه چنین بیانی دو مرحله‌ای بودن مضغه باشد، بلکه منظور این است که مضغه دو وضعیت پیدا می‌کند؛ گاهی مراحل و مسیر تکامل را می‌پیماید، یعنی استخوان و تصویر پیدا می‌کند و به صورت مخلوق درمی‌آید و گاهی در همان حد قبل از تصویر ساقط می‌شود و به مرحله بعدی نمی‌رسد که در این صورت، غیرمخلوق است. مشابه این تعبیر در همان آیه ۵ سورة حج هم وجود دارد که خداوند متعال می‌فرماید: «وَمِنْكُمْ مَّنْ يَتُوفَّىٰ وَ مِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمَرِ» (مصبح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۶۱).

۱-۴. مرحله چهارم: تکوین استخوان و گوشت

تنها در یک آیه از قرآن به این مرحله اشاره شده است: «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا» (مؤمنون: ۱۴). به کار بردن واژه خلق نشان می‌دهد که این مرحله هم متمایز از مراحل قبلی است. در این مرحله ابتدا استخوان‌های جنین شکل می‌گیرد و بلافاصله استخوان‌ها با گوشت و عضلات پوشانده می‌شوند.

چیزی است که استمرار، امتداد و جریان داشته باشد و هدف از ایجاد و آفرینش آن چیز نیز برای بقاء است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۰، ص ۸۰۷؛ ابن فارس، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۴۲۹).

این واژه بر خلاف «خلق» که عمدتاً بر اندازه‌گیری و آفرینش مادی و تدریجی دلالت دارد، بر یک ایجاد ابدایی و بی‌سابقه دلالت می‌کند که از سنخ مراحل قبل نیست. به تعبیر علامه طباطبائی در جمله «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» خداوند سیاق را از خلقت به انشاء تغییر داده و در این مرحله اوصافی به انسان داده است که نه عین آن اوصاف و نه همجنس آن در مراحل قبلی نبوده است. خداوند سبحان در این مرحله جنین را صاحب حیات و قدرت و علم کرده و به او جوهره ذاتی داد که ما از آن تعبیر به «من» می‌کنیم. ایشان درباره تمایز این دو مرحله و درعین‌حال تعلق و اتحاد آن دو می‌نویسد: ضمیر «هـ.» در «انشاء» آن گونه که از سیاق برمی‌آید به انسان در آن حالی که استخوان‌هایی پوشیده از گوشت بود برمی‌گردد. چون او بود که در مرحله‌ی اخیر آفرینشی دیگر پیدا کرد؛ یعنی صرفاً ماده‌ای بود و صفات و خواص ماده را داشت، سپس چیزی مغایر با سابقش در ذات و صفات و خواص شد. از سویی این همان است، و همان ماده است که به این مرحله درآمده است و درعین‌حال غیر آن است؛ چون در ذات با آن اشتراک دارد و نه در صفات و تنها با آن نوعی اتحاد و تعلق دارد تا آن را در راه رسیدن به مقاصدش به کار گیرد، مانند وسیله‌ای که در دست صاحب وسیله است و در راه انجام مقاصدش آن را به کار می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۵، ص ۲۰-۲۱).

دومین شاهد انتساب روح به خدا است؛ در آیات مختلفی از قرآن، روح منسوب به خدا شده است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵). خداوند در این آیه روح را از «امر» الهی و مربوط به خود و نه از مقوله خلق دانسته است.

برخی از مفسران، مانند علامه طباطبائی ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف در تفسیر دو واژه «خلق» و «امر»، خلق را کاری تدریجی و مرحله به مرحله دانسته‌اند، ولی تحقق «امر» را به صورت دفعی می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۸، ص ۱۵۰) و این مسئله دال بر این است که در نظام قرآنی ماهیت روح متفاوت ذکر شده است. در نظام قرآن عالم به ساحت «خلق» و «امر» تقسیم می‌شود،

همان‌گونه که در محور اول مقاله اشاره کردیم برخی معتقدند که آفرینش استخوان و سپس پوشاندن گوشت بر آن دو مرحله جداگانه به حساب می‌آیند و شاهد بر این مسئله را استفاده از واژه «کسونا» می‌دانند که قرینه بر جدا بودن این مرحله از مرحله‌ی رویش استخوان است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱۴، ص ۲۰۸).

در مقابل، بعضی دیگر معتقدند آیه دلالت بر دو مرحله جداگانه در تکوین جنین ندارد. ایشان به فاء در «فکسونا» استشهاد می‌کنند که نشان‌دهنده رشد استخوان است، نه مرحله‌ای جداگانه برای مراحل آفرینش نسل انسان (طیب، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۳۶۸) و برخی دیگر از مفسران، این تحول را به‌عنوان مرحله‌ای منحاز در آفرینش جسم نسل انسان صریحاً نفی نمی‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۶۲).

به دو دلیل، نظر دوم صحیح است، اولاً همین که در این آیات به جای واژه «ثم» از «فاء» استفاده شده است، نشان از پیوستگی مراحل دارد، به‌خلاف ثم که بر متمایز بودن مراحل دلالت می‌کند. ثانیاً تغییر فعل از «خلقنا» به «کسونا» دال بر تفاوت ماهوی این مرحله دارد؛ یعنی در اینجا «کسونا» توصیف و تکمیل مرحله‌ی سابق است، نه اشاره به یک مرحله‌ی دیگر مستقل آفرینش جنین.

۱-۵. مرحله پنجم: دمیده شدن روح

آیات قرآن مرحله‌ی منحاز دیگری در موضوع آفرینش نسل انسان بیان می‌کنند که کاملاً متفاوت از مراحل خلقت جسمانی اوست. این مرحله را می‌توان مرحله‌ی آفرینش روح یا دمیده شدن روح در جسم انسان نامید. در آیه ۱۴ سوره مؤمنون می‌فرماید: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ».

روح در لغت به معانی مختلفی، مانند مایه حیات و یا مبدأ حرکت آمده است که روح انسان را هم دربر می‌گیرد. مطابق با شواهد موجود روح وجود و ساختاری مستقل از جسم انسان دارد. استفاده از واژه «انشاء» به جای «خلق» دلالت بر آفرینش امر جدیدی دارد که قبلاً نبوده است. همچنین با توجه به معنایی که برای واژه انشاء در کتب لغت ذکر شده است، این واژه با مفاهیمی مانند ایجاد و خلق متفاوت است. انشاء در اصل به وجود آوردن

تقسیم سلولی معمولاً حدود ۲۴ تا ۳۰ ساعت پس از لقاح انجام می‌گیرد و طی آن، زیگوت به دو سلول مشابه تقسیم می‌شود که در اصطلاح علمی به آنها «سلول‌های دختر» گفته می‌شوند.

این تقسیمات به صورت متوالی و سریع ادامه می‌یابد، به طوری که در هر مرحله تعداد سلول‌ها افزایش می‌یابد، اما اندازه هر سلول نسبت به سلول اولیه کوچک‌تر می‌شود؛ چراکه تقسیمات بدون افزایش حجم کلی صورت می‌گیرد. در نتیجه این تقسیمات، توده‌ای از سلول‌ها شکل می‌گیرد که به آن «مورولا» (مرحله توتی‌سان) گفته می‌شود.

با ورود مورولا به حفره رحم، مایع از محیط رحم به درون این توده سلولی نفوذ کرده و در بین سلول‌ها تجمع می‌یابد. در پی این تغییر، ساختاری به نام «بلاستوسیت» ایجاد می‌شود که مرحله‌ای مهم در آماده‌سازی برای لانه‌گزینی در دیواره رحم است.

روز چهارم پس از باروری، تقریباً در زمان ورود مورولا به حفره رحم، نفوذ مایع از منطقه شفاف به داخل فضاها بین سلولی توده سلولی داخلی آغاز می‌شود و به تدریج فضاها بین سلولی به یکدیگر می‌پیوندند و در نهایت حفره‌ای واحد به نام بلاستوسل (یک توده سلولی درونی که در نهایت به ساختار مشخصی به نام جنین تبدیل می‌شود) تشکیل می‌شود که در این هنگام بلاستوسیت نامیده می‌شود. بنابراین در پایان هفته اول تکامل، زیگوت انسان از مراحل مورولا و بلاستوسیت عبور کرده و لانه‌گزینی خود را در مخاط رحم آغاز می‌کند (سادلر، ۱۴۰۰، ۶۳-۷۷).

۲-۱-۲. هفته دوم: تشکیل رویان دولایه‌ای

لانه‌گزینی بلاستوسیت در آندومتر طی هفته دوم کامل می‌شود، و توده سلولی داخلی به دنبال تغییراتی تبدیل به یک صفحه دولایه ضخیم به نام صفحه رویانی می‌گردد. مخاط رحم در هنگام لایه‌گزینی در مرحله ترشچی و با ادامه لانه‌گزینی، فضای کوچکی بین توده سلولی داخلی و توده سلولی خارجی ظاهر می‌شود که مقدمه تشکیل حفره آمنیوتیک است.

به طور خلاصه دانشمندان جنین‌شناس، هفته دوم رشد را به عنوان هفته دوتایی‌ها می‌شناسند؛ زیرا در این زمان هم جفت و هم جنین دو لایه هستند و همچنین مزودرم جنین دو لایه دارد و حفره آمنیول و کیسه زرده جنین را احاطه کرده است (سادلر، ۱۴۰۰، ص ۸۱-۱۶۱).

عالم خلق عالم تدریج و ماده و عالم امر عالم فرامادی و دفعی است. بنابراین وقتی در نگاه قرآنی ماهیت روح از امر معرفی می‌شود، این خود صراحت در غیرجسمانی و مستقل بودن این ساحت وجودی دارد.

سومین شاهد، واژه «ثم» است که بر تراخی (درنگ زمانی) دلالت دارد و جدا بودن دو مرحله از آفرینش انسان را می‌رساند. البته این شاهد تنها بر منحاز بودن این مرحله از مراحل دیگر به صورت مستقل اشاره دارد.

بنابراین با توجه به شواهدی که بیان شد، به خصوص به کارگیری تعبیر انشاء در آیه به جای خلق، این مرحله حکایت از آفرینش ایجاد و ابداعی جدیدی دارد که با مراحل قبل کاملاً متفاوت است. پس باید این گونه گفت که آفرینش روح نسل آدمی، نظیر دمیده شدن روح به نخستین انسان، مرحله جدیدی از خلقت اوست که قرآن با تعبیر پرمعنای «ثم انشأناه خلقاً آخر» آن را بیان کرده است. با این مرحله، جنین هویت انسانی مرکب از جسم و روح خود را می‌یابد و در تکوین یک «انسان» کامل می‌گردد، هرچند تکامل جسمانی او تا مرحله تولد و پس از آن ادامه دارد. بنابراین، دمیده شدن روح، نقطه عطف آفرینش پیش از تولد محسوب می‌شود.

۲. مراحل تکوین جنین انسان از دیدگاه دانش جنین‌شناسی

متخصصان علم جنین‌شناسی، به‌ویژه حیات درون‌رحمی جنین را به سه دوره یا مرحله تقسیم می‌کنند: دوره نطفه‌ای، دوره رویانی و دوره جنینی. با توجه به تقسیمات دوران درون‌رحمی جنین و با توجه به اینکه غالب تقسیمات بر اساس مدت زمان هفته‌های رشد جنین بررسی می‌شود، به بیان تغییرات جنین در هر دوره و بر حسب هر کدام از هفته‌های جنینی مطابق با نظر جنین‌شناسان می‌پردازیم.

۲-۱. دوره نطفه‌ای

این دوره خود مشتمل بر سه مرحله جزئی است:

۲-۱-۱. هفته اول: آغاز تکوین انسان

پس از لقاح، تخمک بارور شده (زیگوت) در مسیر حرکت خود از لوله فالوپ به سمت رحم، شروع به تقسیم سلولی می‌کند. نخستین

۲-۱-۳. هفته سوم: تشکیل رویان سه لایه‌ای

در شروع هفته سوم در اثر ضخیم شدن اپی‌بلاست یک خط تیره‌ای ایجاد می‌شود که به عنوان خط اولیه شناخته می‌شود که در ناحیه دمی در قسمت وسط سطح پشتی دیسک رویانی ظاهر می‌شود. در این زمان گاسترولاسیون به وجود می‌آید؛ یعنی توده سلولی داخلی به صفحه رویانی سه لایه‌ای با اکتودرم، مزودرم و آندودرم گردیده و این سه لایه زایا با ادامه نمو، بافت‌ها و اندام‌های رویان را به وجود می‌آورند و سلول‌های هر لایه تقسیم شده، مهاجرت کرده و با تمایز خود الگوهای نسبتاً دقیق سیستم‌های اندامی مختلف را شکل می‌دهند. با تمام شدن هفته سوم قلب به صورت یک زوج لوله قلبی آندوکاردیال ظاهر می‌شود که به رگ‌های خونی رویان و رگ‌های موجود در پرده‌های خارجی رویانی مثل کیسه زرده، بند ناف و کیسه جفتی متصل می‌شود (مور، ۱۳۷۱، ص ۶۶-۸۲).

۲-۲. دوره رویانی

۲-۲-۱. هفته‌های چهارم تا هشتم: تشکیل اعضا و دستگاه‌های اساسی
این پنج هفته را اغلب دوره رویانی می‌نامند؛ زیرا زمان تکامل سریع رویان است و تمام اعضا و سیستم‌های مهم بدن در جریان این دوره تشکیل می‌شوند. در آغاز هفته چهارم چین خوردگی در سطوح میانی و افقی، دیسک رویانی با سه لایه مسطح را به یک رویان استوانه‌ای به شکل C تبدیل می‌کند. تشکیل سر، دم و چین‌های جانبی رویدادهایی متوالی هستند که باعث کاهش ارتباط میان رویان و کیسه زرده می‌گردند.

در جریان هفته چهارم، همزمان با رشد سریع مغز و چین خوردگی رویان، که آن را به شکل C درمی‌آورد، مهم‌ترین رویداد ظاهری، پدیدار شدن «سوماتها» است. اینها توده‌های مزودرمی هستند که به صورت قطعات جفت و برجسته در دو طرف لوله عصبی در حال رشد ظاهر می‌شوند و منشأ اسکلت محوری و عضلات مرتبط هستند.

این سوماتها که به صورت برجستگی‌های متوالی و قطعه‌قطعه در پشت رویان ظاهر می‌شوند به آن نمایی شبیه به یک ماده چوبیده شده یا اثر دندان خورده می‌دهند (ر.ک. مور، ۱۳۷۱، ص ۸۳-۱۰۵). همزمان، تشکیل قلب، کبد، جوانه‌های اندام، گوش‌ها، بینی و چشم‌ها نیز آغاز شده و نمای خارجی رویان را به میزان زیاد تحت

تأثیر قرار می‌دهند و با تکامل ساختمان‌ها ظاهر رویان تغییر می‌کند و این مشخصات بی‌تردید او را شبیه انسان می‌کند.

در جریان هفته چهارم از توده سلول داخلی، سه لایه ژرمینال مشتق شده، به صورت بافت‌ها و اعضای گوناگون متمایز می‌شوند، به طوری که در انتهای دوره رویانی ساخته شدن اعضای اصلی تمام سیستم‌های بدن شروع می‌شود. تشکیل مغز، قلب، کبد، سوماتها (اعضای تشکیل دهنده مهره‌ها و عضلات)، اندام، گوش‌ها، بینی و چشم‌ها نمای خارجی رویان را به میزان زیاد تحت تأثیر قرار می‌دهند و با تکامل ساختمان‌ها ظاهر رویان تغییر می‌کند و این مشخصات بی‌تردید او را شبیه انسان می‌کند.

درواقع بیشتر اعضای اصلی و دستگاه‌های بدن در طی دوره رویانی و در هفته‌های چهارم تا هشتم تشکیل می‌شوند، از این رو این دوره از زندگی را تحت عنوان دوره اعضا سازی می‌نامند. در طی این دوره، هر یک از سه لایه زایایی اکتودرم، مزودرم و آندودرم بافت‌ها و اعضای مربوط به خود را تشکیل می‌دهند، در نتیجه تشکیل اعضای مختلف مشخصات ظاهری اصلی بدن ایجاد می‌شود.

از لایه اکتودرم، دستگاه عصبی مرکزی (مغز و نخاع)، سیستم عصبی، سلول‌های حسی چشم، گوش و بینی، پوست و زوائد آن (مو و ناخن) و... به وجود می‌آیند. از لایه مزودرم تشکیل غضروف، بافت پیوندی، عضلات صاف و مخطط، سلول‌های عروق خونی و لنفی و محور تناسلی تشکیل می‌شود و در آندودرم سلول‌های پوشش اپی‌تلیال تنفسی و معده، روده، لوزه‌ها، تیروئید، تیموس، کبد، پانکراس و پیشابراه ایجاد می‌شود (مور، ۱۳۷۱، ص ۸۳-۱۰۵؛ شهاییان، ۱۳۸۴، ص ۹۶).

۲-۳. دوره جنینی

۲-۳-۱. هفته نهم تا تولد: دوره جنینی

دوره جنینی ۹ هفته بعد از لقاح شروع می‌شود و با تولد پایان می‌یابد. این مرحله با رشد سریع بدن و تمایز سیستم‌های بدن مشخص می‌شود. یک تغییر مشخص کاهش نسبی رشد سر در مقایسه با بقیه بدن است. در طول این دوره، صورت جنین بیشتر شکل صورت انسان به خود می‌گیرد، چشم‌ها که در ابتدا در طرفین بودند به سطح شکمی صورت حرکت می‌کنند، گوش‌ها به نزدیک محل قطعی خود در کنار سر تغییر مکان می‌دهند، اندام‌ها در

پژوهش‌ها نشان می‌دهند که در هفته ۲۰ تا ۲۴ بارداری، ساختارهای مغزی مربوط به ادراک، درد، و پاسخ به محرک‌های خارجی (صدا، نور، لمس) به مرحله‌ای از بلوغ می‌رسند که جنین توان پاسخ‌دهی ارادی و پیچیده‌تری پیدا می‌کند (مور، ۱۳۹۴، ص ۱۳۴). این تحول ناگهانی در توانمندی‌های ادراکی، توسط برخی مفسران مسلمان نیز با مفهوم «دمیدن روح» که در حدود ۱۲۰ روزگی (معادل حدود هفته ۱۷ بارداری) از آن یاد شده، هم‌زمان دانسته شده است.

البته ذکر این نکته مهم است که تعیین یک زمان دقیق برای شروع فعالیت قلب و حرکت جنین نیز نمی‌تواند مطلب دقیقی باشد؛ چراکه بر طبق منابع معتبر پزشکی این زمان از سه تا چهار ماهگی متغیر است و برخی تشخیص حرکات جنین توسط مادر را در ماه پنجم دانسته‌اند (سادلر، ۱۴۰۰، ص ۹۸).

با وجود این، باید تأکید کرد که جنین‌شناسان خود اصطلاح دمیدن روح را به کار نمی‌برند و از این پدیده تفسیری زیست‌شناختی ارائه نمی‌دهند؛ بلکه صرفاً از نقاط عطف زیستی و عصبی در مراحل رشد جنین سخن می‌گویند که از دیدگاه دینی می‌تواند محل تطبیق با رویدادهایی همچون تعلق روح به بدن باشد.

۳. بررسی تطبیقی دیدگاه قرآن و دانشمندان جنین‌شناسی

پس از بیان تفصیلی دیدگاه قرآن و دانشمندان جنین‌شناسی درباره مراحل و چگونگی تکوین جنین انسان، اینک به وجوه شباهت و افتراق آن دو در این مسئله وارد می‌شویم. برخی ادعا دارند که یافته‌های جنین‌شناسی از جهاتی در تعارض با دیدگاه قرآن هستند و به تبع وجود این تعارض ادعایی، آن را ناقض اعجاز قرآن در بیان مراحل خلقت نسل انسان شمرده‌اند. کم‌وکیف وجوه تشابه، افتراق و درستی و نادرستی تعارضات ادعایی احتمالی را اجمالاً در ذیل سه عنوان بررسی می‌کنیم:

۳-۱. وجوه تشابه

قرآن در توصیف مراحل خلقت از واژه‌هایی همچون «ثم» و حرف «فاء» بهره می‌گیرد که بر ترتیب زمانی و تدریجی بودن آفرینش دلالت دارند. در علم نیز تقسیم مراحل رشد به سه دوره نطفه‌ای، رویانی و جنینی بیانگر تدریج و تحول است.

مقایسه با تمام بدن طول نسبی خود را به دست می‌آورند، در انتهای ماه سوم فعالیت رفلکسی را می‌توان در جنین‌های ساقط‌شده ایجاد کرد که نشان‌دهنده فعالیت ماهیچه‌ای است.

در طی چهارمین و پنجمین ماه، جنین به سرعت طویل می‌شود و در انتهای نیمه اول زندگی داخل زهدانی است که تخمیناً به پانزده سانتیمتر می‌رسد. جنین با موهای ظریفی پوشیده شده است که موی کرکی نامیده می‌شود. همچنین موهای ابرو و سر قابل تشخیص هستند و در طی پنجمین ماه، حرکات جنین توسط مادر احساس می‌شود. با شروع هفته دوازدهم موهای ریز روی بدن و موهای سر ظاهر می‌شوند و بدن از ورنیکس کارئوزا پوشیده می‌شود.

تغییرات مشاهده‌شده در مرحله جنینی به اندازه تغییرات دوره رویانی واضح نیست، ولی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. جنین کمتر به اثرات ترانوژنیک داروها (اثرات ترانوژنیک اثراتی است که قادر به عبور از جفت بوده و ممکن است به رشد و تکوین جنین آسیب جدی وارد کند و منجر به ناهنجاری در جنین یا نوزاد شوند)، ویروس‌ها و اشعه حساس است، ولی این عوامل می‌توانند عملاً تکامل طبیعی را به‌خصوص در مغز و چشم تحت نفوذ خود قرار دهند (سادلر، ۱۴۰۰، ص ۱۴۳؛ شهاییان، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱).

۲-۴. جایگاه دمیده شدن روح در مباحث جنین‌شناسی

از منظر جنین‌شناسی، که دانشی تجربی و مبتنی بر مشاهده و آزمون‌های زیستی است، بنابراین انتظار این نیست که مفاهیمی همچون «دمیدن روح» به‌عنوان پدیده‌ای ماورای مادی در قلمروی بررسی این علم قرار نمی‌گیرد، بلکه جنین‌شناسی تنها به بررسی فرایندهای زیستی و فیزیولوژیکی رشد و تکامل جنین انسان از لحظه لقاح تا زمان تولد می‌پردازد و به‌صورت طبیعی امکان داوری درباره پدیده‌هایی فرامادی، همچون روح و چگونگی تعلق آن به بدن را ندارد. بالاین‌حال، برخی جنین‌شناسان با در نظر گرفتن تحولات جهشی در ویژگی‌های جنین در مقاطع خاص، از پدیده‌هایی سخن گفته‌اند که می‌توان آنها را با آنچه در متون دینی از آن به «دمیدن روح» یاد شده، قابل مقایسه کرد و بر آن تطبیق دانست داد.

مطابق یافته‌های زیستی، رشد سیستم عصبی مرکزی، به‌ویژه قشر مغز در سه ماهه دوم بارداری، نقطه عطفی در تمایز جنین به‌عنوان یک موجود دارای قابلیت‌های ادراکی تلقی می‌شود. برخی

طبق دیدگاه قرآن، «مضغه» مرحله‌ای از شکل‌گیری جنین است که در ظاهر جنین شبیه یک گوشت جویده‌شده است. در مقابل در علم جنین‌شناسی این مرحله مربوط به هفته‌های سوم تا پنجم رشد جنین است که در آن سه لایه زایا (اکتودرم، مزودرم، آندودرم) تشکیل شده و زمینه برای شکل‌گیری اندام‌ها فراهم می‌شود. در این مرحله، جنین به شکل یک توده گوشتی دیده می‌شود که از نظر ظاهر شبیه گوشت جویده‌شده است.

در مرحله تکوین استخوان‌ها و گوشت طبق دیدگاه قرآن استخوان‌های جنین تکوین یافته و بلافاصله با گوشت پوشانده می‌شود. این مرحله در علم جنین‌شناسی منطبق با هفته‌های پنجم تا هشتم بارداری است که ابتدا اسکلت اولیه به‌صورت غضروفی شکل می‌گیرد و سپس توسط عضلات پوشیده می‌شود. جنین‌شناسان در این مرحله بحث تشکیل سه لایه زایایی اکتودرم، مزودرم و آندودرم را مطرح می‌کنند که در نتیجه آن، ابتدا استخوان‌ها پدید می‌آیند و بعد ماهیچه‌ها با خاستگاه مزودرم سوماتیک با توجه به عملکرد در گرداگرد استخوان‌ها قرار می‌گیرند.

۳-۲. وجوه افتراق و تمایز

طبق دیدگاه قرآن، مرحله دمیدن روح، مرحله‌ای منحاز و کاملاً متفاوت از آفرینش جسم انسان است که از آن به خلقت روح آدمی تعبیر می‌شود. اما در دانش جنین‌شناسی به‌سبب محدودیت روش و ابزارهای تجربی و مشاهده‌پذیر، مسئله دمیدن روح که پدیده‌ای فرامادی است، قابل بررسی نیست. جنین‌شناسان صرفاً از نقاط عطف زیستی و عصبی در مراحل رشد جنین سخن می‌گویند که از دیدگاه دینی می‌تواند محل تطبیق با رویدادهایی همچون تعلق روح به بدن باشد. اگرچه برخی آثار و پیامدهایی که در منابع دینی به‌عنوان نتایج تعلق روح معرفی می‌شود، در جنین‌شناسی به‌طور تجربی مشاهده شده و مورد بحث قرار گرفته است. برای نمونه، جنین از آغاز تشکیل، موجودی زنده و دارای حیات نباتی تلقی می‌شود. برای نمونه جنین‌شناسی میان حیات بیولوژیک (نبانی) و حیات ادراکی جنین تمایز قائل شده است. از منظر زیست‌شناسی جنین از همان لحظه لقاح یک موجود زنده با حیات بیولوژیک است؛ به‌این‌معنا که تغذیه و رشد دارد و تقسیم سلولی دارد، اما بعد از ماه چهارم حیات بیولوژیک جای خود را به حیات ادراکی می‌دهد. مور - جنین‌شناس

در جنین‌شناسی نقطه آغازین خلقت انسان «زیگوت» تعریف می‌شود که حاصل لقاح گامت نر و گامت ماده است. در مقابل قرآن از واژه «نطفه» استفاده می‌کند. واژه نطفه به‌معنای «آب اندک» است و می‌تواند به‌تنهایی به مایع جنسی مرد اطلاق شود. با این‌حال قرآن به ذکر این واژه اکتفا نکرده و در آیه‌ای دیگر با آوردن قید امشاج (انسان: ۲) توصیف دقیق‌تری از مبدأ ترکیبی انسان ارائه می‌دهد که منطبق با «زیگوت» است.

برخی در اینجا ممکن است این اشکال را مطرح کنند که در آیه ۱۴ سوره مؤمنون واژه امشاج ذکر نشده است که در پاسخ می‌گوییم به قرینه سیاق و فرایند توصیف شده، منظور همان نطفه بارور شده، یعنی «زیگوت» است؛ زیرا نطفه به‌عنوان مبدأ تحول «علقه» بدون ترکیب از مایع مرد و زن قابلیت این تحول مستقل را ندارد. طبق دیدگاه قرآن اولین مرحله شکل‌گیری و رشد نسل انسان (جنین) نطفه است. منظور از نطفه، مخلوطی از مایع جنسی نر و ماده است. جنین‌شناسان هم اعتقاد دارند انسان از سلول لقاح‌یافته‌ای به نام زیگوت تشکیل شده است. کیث ال مور معتقد است که تکامل انسان از زمان لقاح شروع می‌شود و آن هنگامی است که یک گامت نر اسپرم به یک گامت ماده یا اوسیت می‌پیوندد و سلول واحدی را به نام زیگوت تشکیل می‌دهد. این سلول تولیدکننده و پایه‌گذار وجود هر یک از ما (انسان‌ها) به‌عنوان فردی مجزا می‌باشد. او معتقد است که خلقت انسان با فعل و انفعالاتی آغاز می‌شود که در سلول‌های جنسی مرد و زن پس از لقاح به وجود آمده‌اند. بر اثر هجوم سلول‌های نطفه مذکر در اطراف سلول مؤنث در محل لقاح که در انتهای لوله رحمی واقع شده است، اولین سلول به‌وجودآورنده انسان به نام زیگوت تشکیل می‌شود و این سلول شروع تکامل جنینی انسان است.

به نظر می‌رسد اولین نقطه تشابه بین دیدگاه قرآن و جنین‌شناسی در همین جاست. آنچه قرآن آن را انعقاد نطفه می‌خواند، در جنین‌شناسی از آن به تشکیل زیگوت تعبیر می‌شود و از این‌رو دوره نطفه‌ای در جنین‌شناسی با مرحله نطفه در آیات قرآن تقریباً یکی بوده و منطبق است.

از دیدگاه قرآن مرحله دوم در شکل‌گیری جنین انسان، علقه است که از آن با عنوان «زالو» یا آویختن در چیزی و همراه شدن با او تعبیر شده است. این مرحله با فرایند لانه‌گزینی بلاستوسی مطابقت دارد که در آن جنین به دیواره رحم متصل شده و از خون مادر تغذیه می‌کند.

جنین‌شناسی در مرحله اولیه تکوین جنین انسان همخوانی وجود ندارد. این احتمال درباره دو مطلب قرآنی درباره تکوین جنین، یکی «نطفه امشاج» و دیگری «مضغه مخلقه و غیرمخلقه» قابل طرح و بررسی است.

۳-۳-۱. بررسی احتمال ناهمخوانی نطفه امشاج با مرحله زیگوت

خداوند متعال در یکی از آیات، از مرحله اول آفرینش انسان به «نطفه امشاج» یاد کرده است. نطفه امشاج به معنای نطفه آمیخته‌شده از تمام خصوصیات نطفه نر و ماده است. دانشمندان علوم تجربی هم در این مرحله زیگوت را دارای آمیخته‌های زیادی معرفی کرده‌اند. آنها معتقدند، مایع منی از ترشحات مختلطی است که از اندام‌ها و غدد زیر سرچشمه می‌گیرد؛ بیضه‌ها، کیسه‌های تخمی، پروستات و غدد منجر به مجاری ادرار. اینها همه سرچشمه‌های آمیخته‌ای نطفه هستند که قرآن از آنها به نطفه امشاج (نطفه تشکیل‌دهنده آمیخته‌ها) تعبیر کرده است.

در بررسی این احتمال تعارض، می‌توان گفت که اولاً میان بیان کلی این موضوع در قرآن و بیان جزئیات آن در علم، نه تنها تعارضی وجود ندارد، بلکه همسویی عمیقی بین آنها برقرار است. واژه قرآنی «امشاج» یک توصیف جامع و چندلایه است که یافته‌های علمی جدید پس از قرن‌ها، جزئیات آن را کشف کرده است. یافته‌های علمی نشان می‌دهند که این آمیختگی در تمام سطوح لازم برای خلقت انسان، مانند آمیختگی در نطفه زن و مرد، آمیختگی سلولی و آمیختگی ژنتیکی رخ می‌دهد.

بنابراین آنچه در ابتدا یک تعارض احتمالی به نظر می‌رسید پس از بررسی دقیق نه تنها تعارض نیست، بلکه یکی از قوی‌ترین وجوه اشتراک و اعجاز توصیفی قرآن از پدیده‌های زیستی است که با یک واژه مثل «امشاج» به تمام سطوح پیچیده این آمیختگی اشاره کرده است.

در مقایسه میان دیدگاه قرآن و جنین‌شناسی در این باره احتمال نحوه‌ای ناهمخوانی می‌رود؛ به این شکل که منظور قرآن از نطفه امشاج در قرآن با آمیخته‌هایی که در جنین‌شناسی ذکر شده تطابق ندارد؛ زیرا نطفه امشاج یا سلول جنسی نر و یا حداکثر آمیخته از دو سلول جنسی نر و ماده است و زیگوت آمیخته‌ای از آن دو و غدد و ترشحات دیگر است.

مشهور - بیان می‌کند که جنین در ماه چهارم بارداری قادر به شنیدن است و نسبت به صدا واکنش نشان می‌دهد. همچنین، گیرنده‌های درد در همین مرحله فعال هستند. در ماه پنجم، مادر حرکات جنین را حس می‌کند و در ماه ششم جنین می‌تواند بین صداها درون رحم و بیرون تمایز قائل شود و در ماه نهم نسبت به نور از خود واکنش نشان می‌دهد (مور، ۱۳۹۴، ص ۴۴۷-۴۵۵).

بنابراین می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که قرآن از مرحله دمیدن روح به عنوان یک رویداد ویژه یاد می‌کند، درحالی‌که جنین‌شناسی بدون اشاره به چنین رویدادی فرایندی از تغییرات جنینی را ذکر می‌کند و به همین‌خاطر نظرات دانشمندان علم جنین‌شناسی را شاید بتوان به عنوان یکی از قرائن اطمینان‌آور بر زمان دمیدن روح دانست، ولی کیفیت و چگونگی روح و پژوهش درباره آن از حوزه دانش جنین‌شناسی خارج است.

نکته‌ای که تفاوت و تمایز بین دیدگاه قرآن و با دانشمندان جنین‌شناسی را دامن می‌زند، این است که هر کدام از دیدگاه‌ها به تناسب حوزه مباحث و اهداف خود مسائل را مطرح کرده‌اند. چیزی که واضح است، این است که آیات قرآن، نیازی به طرح مباحث شکل‌گیری جنین انسان به تفصیلی که در جنین‌شناسی بیان شده، ندارند، اما آیات قرآن با استفاده از واژگان مناسب در بیان مراحل آفرینش نسل انسان مراحل اصلی علمی شکل‌گیری جنین را هم مطرح کرده است و این بیان را به گونه‌ای دال بر اعجاز علمی قرآن می‌توان دانست. اما وجه اعجاز، نه در کشف انحصاری این مراحل، بلکه از جهت اصل توصیف این پدیده و سبقت تاریخی در بیان آن است. به عبارت دیگر، اعجاز علمی قرآن در این است که در قرون که خبری از ابزارهای تجربی نبود، قرآن مراحل شکل‌گیری حیات انسان را با تعبیری دقیقی، چون علقه و مضغه و امثال آن توصیف کرده و امروز پس از ۱۴ قرن و با پیشرفت علوم تجربی معلوم شده که این واژگان دقیق‌ترین توصیف ظاهری را از مراحل شکل‌گیری جنین انجام داده‌اند. در مقابل حوزه تحقیقات جنین‌شناسان ایجاب می‌کند که دقیق‌تر و ریزتر به مباحث مربوط به شکل‌گیری جنین بپردازند و مباحث را با اصطلاحات خود و کشفیاتی که در این حوزه به دست آورده‌اند، بیان کنند.

۳-۳. احتمال تعارض بین دو دیدگاه

ممکن است گفته شود که بین برخی تعبیرات قرآنی با یافته‌های

از سوی دیگر، علم جنین‌شناسی با روش تجربی خود، تفصیلاً به این فرایند پرداخته و جزئیات بیولوژیکی و زمانی آن را توصیف کرده است.

بنابراین هماهنگی میان این دو دیدگاه در سطح اجمال و تفصیل است، نه انطباق واژه به واژه مراحل و جزئیات. برای نمونه این تفاوت در بحث «دمیدن روح» به اوج می‌رسد. در این موضوع درحالی‌که علم جنین‌شناسی به آثار آن می‌پردازد و فرایند را ذکر می‌کند، قرآن به یک رویداد کاملاً متمایز و منشأ آن اشاره می‌کند. پس تفاوت‌ها به معنای تعارض واقعی میان علم و متون وحیانی نبوده و صرفاً ناشی از تفاوت در سطح نگاه، هدف و زبان بیانی آن دو است.

به نظر می‌رسد در اینجا هم ادعای تعارض پذیرفتنی نیست؛ زیرا در بیان قرآن مضغه بودن خود یک مرحله است، اما توصیف مضغه به مخلقه و غیرمخلقه، ناظر به بیان دو حالت و دو وضعیت محتمل برای مضغه است، و نه بیان مرحله‌ای جدید در تکوین جنین بعد از مضغه شدن. بر این اساس، تطبیق توده سلول‌های داخلی و سلول‌های خارجی که جفت و غشاهای اطراف جنین را می‌سازند یا سلول‌های تمایز یافته و غیرتمایز یافته بر مضغه مخلقه و غیرمخلقه، صرفاً یک حدس یا استحسان مبتنی بر داده‌های تجربی است که از جهت تفسیری فاقد اعتبار است. باید توجه داشت که این تطبیقات در فضای علمی صرفاً در حد فرضیه‌های تبیینی‌اند و نمی‌توان آنها را معادل قطعی مقصود واژگان و تعبیر قرآنی دانست. بنابراین، می‌توان گفت که قرآن کریم با بهره‌گیری از واژگانی همچون «مخلقه» و «غیرمخلقه»، به واقعیتی اشاره می‌کند که مصادیق متعددی در ساحت طبیعت دارد، اما قصد ندارد شرح آناتومیک دقیقی مطابق با زبان زیست‌شناسی و جنین‌شناسی مدرن ارائه دهد.

حاصل آنکه تعارض ظاهری احتمالی میان معنای بعضی تعبیر در قرآن و برخی داده‌های جنین‌شناسی، آسیبی به اعتبار علمی قرآن وارد نمی‌سازد؛ زیرا اولاً زبان قرآن، زبان هدایت و توصیف نشانه‌های الهی است، نه زبان تخصصی علوم تجربی؛ ثانیاً مفاهیم علمی پیوسته در حال تحول‌اند و نمی‌توان تفسیر قرآن را به یافته‌های متغیر علمی مقید و متکی کرد و ثالثاً نه دیدگاه علمی مورد نظر کاملاً به اثبات رسیده است و نه می‌توان دقیقاً مراد قرآن را خلاف دیدگاه جنین‌شناسان دانست. پس این بیان جنین‌شناسان دال بر نفی اعجاز علمی قرآن نیست.

در پاسخ به این مطلب می‌توان گفت: به هیچ عنوان نظر قطعی در نفی و اثبات تطابق یا عدم تطابق آن دو نمی‌توان داد و از ظاهر آیات هم، چنین چیزی بر نمی‌آید. تنها چیزی که قطعاً می‌توان گفت این است که نطفه امشاج به معنای آمیخته‌ها است که قدر متیقن آن این است که آمیخته‌ای از نطفه نر و ماده را در خود دارد. بنابراین شاید با زیگوت تطبیق کند. پس در ظاهر نمی‌توان از ناهمخوانی و تعارض میان دیدگاه قرآن و جنین‌شناسان در این باره سخن گفت و از سوی دیگر هم نمی‌توان آن را قاطعانه نفی کرد.

در نهایت می‌توان گفت که بر فرض تعارض، این تعارض در اصل مراحل تکوین جنین نیست، بلکه ظاهراً در بیان جزئیات یکی از مراحل است که قرآن وارد آن جزئیات نشده است. از این رو به اعجاز علمی قرآن در این باره آسیبی نمی‌زند.

۳-۳-۲. بررسی احتمال ناهمخوانی مضغه مخلقه و غیرمخلقه با

تعبیر جنین‌شناسی

درباره تعبیر مخلقه و غیرمخلقه در قرآن و معنی و تفسیر آن، نظر نزدیک به واقع، این است که گاهی جنین مراحل و مسیر تکامل را می‌پیماید (مخلقه)، و گاهی در همان حد قبل از مرحله تصویر ساقط می‌شود و به مرحله بعدی نمی‌رسد که در این صورت، غیرمخلقه خوانده می‌شود. اما از سوی دیگر، برخی از دانشمندان جنین‌شناسی اعتقاد دارند که «مخلقه» همان توده سلول‌های داخلی هستند که جنین را تشکیل می‌دهند و غیرمخلقه سلول‌های خارجی هستند که جفت و غشاهای اطراف جنین را می‌سازند (فیاض، ۱۹۹۹، ص ۲۰۸؛ شریف عدنان، ۱۹۹۰م، ص ۵۵). برخی دیگر اعتقاد دارند مضغه مخلقه همان سلول‌های تمایز یافته و غیرمخلقه همان سلول‌های غیرتمایز هستند (مور، ۱۳۹۴، ص ۳۲-۳۵).

این تعارض ادعایی ناشی از یک رویکرد نادرست در تطبیق است. واقعیت این است که میان این دو دیدگاه، نه انطباق کامل وجود دارد، و نه لزوماً تعارض و مخالفت، بلکه دو نوع بیان مختلف از واقعیت واحد با دو هدف و در دو تراز معرفتی است.

قرآن به عنوان کتاب هدایت واقعیت آفرینش را بیان کرده است، اما با یک بیان اجمالی و ناظر به مراحل اصلی و شگفت‌انگیز خلقت. هدف قرآن، ارائه یک چارچوب کلی برای تفکر در قدرت الهی بوده است، نه علم‌آموزی متعارف؛ بنابراین جزئیاتی که در هدف هدایتی آن نقش مهمی نداشته، بیان نشده است.

عده‌دار بیان تفصیلی این فرایند و جزئیات بیولوژیکی و زمانی آن است و کاری با هدایت و عدم هدایت بشر ندارد.

بیان قرآن در توصیف اصل پدیده شکل‌گیری جنین و مراحل آن به لحاظ سبقت تاریخی در این کار نوعی معجزه است، توصیفات قرآن با واژگانی مانند علقه و مضغه و امثال آن دقیق‌ترین توصیف ظاهری از مراحل خلقت جنین بر حسب بیان جنین‌شناسی است؛ توصیفی دقیق و خارق‌العاده از واقع که ۱۴ قرن پیش و در نبود ابزارهای تجربی ارائه شده است.

علم جنین‌شناسی به فرایند و آثار خلقت انسان می‌پردازد، اما در مقابل قرآن به مبدأ و رویداد آن اشاره می‌کند، از این رو این دو دیدگاه هر یک تبیین‌کننده چگونگی و چیرستی خلقت انسان هستند، ولی از دو منظر و تعارضی با یکدیگر ندارند.

علی‌رغم تمایز دیدگاه قرآن و جنین‌شناسان در توصیف کلیت پدیده خلقت نسل انسان، اما تعارض بنیادینی میان آن دو وجود ندارد و تنها احتمال ناسازگاری در برخی از سطوح جزئی این فرایند بین آنها داده می‌شود.

بررسی موارد تعارض احتمالی بین آن دو نظر نشان داد که این احتمالات ناشی از درک نادرست از زبان اجمالی قرآن در مقابل زبان تفصیلی علم جنین‌شناسی و اهداف و اغراض متفاوت آن دو در پرداختن به پدیده‌های طبیعی از جمله این پدیده خاص بوده است و می‌توان با تفکیک این دو سطح چنین احتمالات و شبهاتی را هم مرتفع کرد. درواقع تفاوت‌های موجود میان بیان قرآن و علم جنین‌شناسی، نه نشانه تعارض، بلکه ناشی از تفاوت در سطح نگاه، هدف و زبان متون دینی با وحیانی و علوم بشری است.

بنابراین، با تحلیل و مقایسه دیدگاه قرآن کریم و یافته‌های علمی دانش جنین‌شناسی درباره مراحل شکل‌گیری جنین انسان، روشن می‌شود که در اصل روند تکوین جسمانی انسان، ناهمخوانی و تعارضی میان این دو وجود ندارد. مراحل کلی که در قرآن کریم از نطفه تا علقه و مضغه بیان شده‌اند، با مراحل زیستی مورد تأیید دانشمندان جنین‌شناسی انطباق دارد و شواهد علمی نیز آنها را تأیید می‌کند. اگر تفاوتی مشاهده می‌شود، بیشتر ناظر به مرحله نفخ روح و نیز تفصیل در جزئیات علمی رشد جنین است؛ مسائلی که ماهیتاً مربوط به حوزه‌های متمایز معرفتی‌اند. تبیین‌های علمی، به اقتضای روش تجربی و ابزارهای زیست‌شناختی شکل گرفته‌اند و نمی‌توان از آنها انتظار داشت به عرصه‌هایی همچون روح و امور متافیزیکی وارد شوند. درنتیجه، این تفاوت‌ها به معنای تعارض واقعی میان علم و وحی نبوده و صرفاً ناشی از تفاوت در سطح نگاه، هدف و زبان بیانی آن دو است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی مراحل تکوین جنین انسان در قرآن و یافته‌های جنین‌شناسان انجام شد. قرآن این پدیده را در پنج مرحله با تعابیر خاصی نطفه، علقه، مضغه، خلقت عظام و لحم و دمیدن روح توصیف کلی کرده و دانش جنین‌شناسی آن را در سه مرحله کلی نطفه‌ای، رویانی و جنینی با بیان جزئی تغییر و تحولات بیولوژیک در هر مرحله و به صورت زمان‌بندی‌شده بر اساس تعداد هفته‌ها توصیف کرده است. مقایسه این دو توصیف حاکی از همسویی و همگونی و انطباق کلی آنها است.

تحلیل و بررسی اطلاعات حاصل از دیدگاه قرآن و یافته‌های تجربی جنین‌شناسان نشان می‌دهد که هر دو دیدگاه در بیان اصل و کلیت مراحل تکوین جنین تشابه بسیاری دارند، اما در کیفیت ترسیم جزئی‌تر تعداد مراحل، به‌ویژه مرحله دمیدن روح تفاوت‌ها و تمایزهایی بین آن دو وجود دارد.

قرآن به‌عنوان کتاب هدایت اجمالاً و با استفاده از واژگانی با بار معنایی عمیق به مراحل کلیدی آفرینش نسل انسان اشاره کرده است و هدفش ارائه چارچوبی برای تفکر درباره قدرت الهی بوده است، و از این رو به جزئیاتی که در با این هدف ارتباط روشنی نداشته، اشاره‌ای ندارد. در مقابل، جنین‌شناسی به‌عنوان یک علم تجربی

منابع.....

- قرآن کریم.
- ألوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۳۷۸). *معجم مقاییس اللغة*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۵). *لسان العرب*. قم: اسلامی.
- اسکندرو، محمدجواد و علی زیدی، سید بهادر (۱۳۹۵). بررسی اعجاز علمی قرآن در مراحل خلقت و تکوین جنین انسان. *قرآن و علم*، ۱۸ (۱۰)، ۷۵-۹۰.
- خراسانی زاده، مریم (۱۳۹۵). *مراحل تکامل جنین در قرآن با تکیه بر یافته‌های علم جنین‌شناسی*. تهران: دانشگاه پیام نور.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۰). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۰). *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*. رشت: کتاب مبین.
- سادلر، توماس (۱۴۰۰). *جنین‌شناسی لانگمن*. ترجمه بهرام قاضی‌جهانی. تهران: گلبان.
- شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد حسینی (۱۳۶۳). *تفسیر اثنی عشری*. تهران: میقات.
- شریف عدنان (۱۹۹۰م). *من علم الطب القرآن*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- شهانیان، مسعود (۱۳۸۴). *مقدمه‌ای بر جنین‌شناسی در قرآن*. تهران: سخن گستر.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰). *تفسیر مجمع البیان*. ترجمه حسین نوری. تهران: فراهانی.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۹۲). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانیپور.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق). *العين*. قم: هجرت.
- فیاض، محمد (۱۹۹۹م). *اعجاز آیات القرآن فی بیان خلق الانسان*. قاهره: دارالشروق.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر*. قم: هجرت.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۵۴). *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محمودنیا، فهیمه و غلامی، اعظم (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی مراحل تکامل جنین در قرآن با یافته‌های علم جنین‌شناسی و کاربرد آن در برنامه درسی زیست‌شناسی. *پژوهش‌های کیفی در برنامه درسی*، ۱۷ (۵)، ۳۷-۶۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *انسان‌شناسی در قرآن*. تنظیم و تدوین محمود فتحعلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۸۶). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مور، کیث ال. (۱۳۷۱). *تکامل جنینی انسان*. مشهد: اسفند و کتابستان.
- مور، کیث ال. (۱۳۹۴). *جنین‌شناسی مور انسان در حال تکوین با رویکرد بالینی*. ترجمه رضا شیرازی. تهران: اندیشه رفیع.



An Investigation into the Origins of Lying and Strategies for Addressing It from the Perspective of Narrations

Sakineh Khaleghi-Nezhad / Level 3 Student in Quranic Exegesis, Jami'at al-Zahra

saharkhaleghii3@gmail.com



Zeinab Darvishi



/ Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ahv.C., Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

zinab455@iau.ac.ir

Received: 2025/02/08 - **Accepted:** 2025/09/27

Abstract

This research is grounded in an inquiry into the origins of lying, aiming to explore strategies for its mitigation. The significance of this study lies in the fact that lying functions as a critical impediment to both individual and societal progress and felicity. Adopting a descriptive-analytical framework and grounding the study in Quranic and Hadith traditions, this research investigates the pathology of lying within the family unit. By delineating the detrimental consequences of lying on familial integrity, this study articulates remedial strategies aimed at strengthening the family institution and fostering ethical well-being. The findings are as follows: Honesty acts as the cornerstone of interpersonal life and a primary mechanism for generating trust within the family and broader society. Conversely, lying functions as a corrosive force; it erodes the social capital of trust, fosters emotional estrangement, and precipitates the disintegration of familial and societal structures. Systematic abstinence from falsehood, regardless of its magnitude, is the manifestation of inner equilibrium and practical rationality. This moral discipline serves as a vital instrument in navigating adversities, ultimately leading the individual toward felicity and existential tranquility.

Keywords: Honesty, lying, Practical Rationality, Family Ethics, Existential Tranquility.



نوع مقاله: ترویجی

بررسی منشأ دروغ‌گویی و راهکارهای مواجهه با آن از نظر روایات

saharkhaleghii3@gmail.com

zinab455@iaui.ac.ir

سکینه خالقی نژاد / سطح ۳ تفسیر جامعه‌الزهرای

ک زینب درویشی / استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰

چکیده

پژوهش حاضر به دنبال پاسخ‌گویی به سؤال منشأ دروغ‌گویی و راهکارهای مقابله با آن چیست؟ شکل گرفته است. اهمیت موضوع بدان جهت است که دروغ‌گویی از آسیب‌هایی است که مانع پیشرفت و سعادت فرد و جامعه می‌باشد. در این مقاله به بررسی آسیب دروغ در خانواده و راه‌های مواجهه با آن از نظر قرآن و روایات می‌پردازد. با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع قرآنی و روایی، خود و دیگران را از آثار دروغ‌گویی بر استحکام خانواده آگاه نماید و راه‌های مقابله با آن را نیز بیان کند تا نهاد خانواده مستحکم شود و زمینه سعادت ایجاد شود و نتایج به‌دست‌آمده عبارت‌اند از: صداقت، که یکی از ارکان اساسی زندگی در خانواده و جامعه است و از آغاز آفرینش همراه انسان بوده و نقش مهمی در ایجاد اعتماد، امنیت، محبت و استحکام روابط دارد. دروغ موجب بی‌اعتمادی، کینه، نابودی محبت و فروپاشی خانواده و جامعه می‌شود. کسانی که با تعادل درونی و عقلانیت از دروغ پرهیز کرده و حتی دروغ کوچک بر زبان نمی‌آورند، می‌توانند در میان مشکلات، راه خوشبختی و آرامش را بیابند.

کلیدواژه‌ها: دروغ، خانواده، صداقت، کذب، جامعه.

مقدمه

مهم‌ترین نهاد سازندهٔ انسان، خانواده است و زوجین می‌توانند در محیط خانه بسیاری از فضایل انسانی را کسب کنند و رذایل اخلاقی فراوانی را از خود بزایند و اگر محیط خانه را مانند جبهه، مکتب انسان‌سازی نام نهیم، مبالغه نکرده‌ایم. انسان در صورتی که متوجه این امر باشد و در آن آرامش و آسایش داشته باشد، می‌تواند هم خودسازی کند و هم دیگران را تربیت نماید.

اما امروزه سلامت نظام خانواده دچار مشکلات و چالش‌های اساسی شده است و از زوایای گوناگون دچار آسیب گردیده است. این آسیب‌ها فراوان هستند. یکی از این چالش‌ها، دروغ‌گویی بین زوجین است. دروغ‌گویی بر کارکردهای مثبت خانواده بسیار اثر سوء می‌گذارد. از این‌رو در این مقاله به مسئله «منشأ دروغ‌گویی بین زن و شوهر چیست و این دروغ چه آثاری دارد و راه‌های درمان این آسیب چیست؟ پرداخته شده است.

خداوند در قرآن کریم سوره مبارکه روم آیه ۲۱ به اهمیت خانواده و آثار آن پرداخته است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ». یکی از نشانه‌های خداوند این است که برای شما از خودتان جفتی بیافرید تا در کنار او آرام گیرید و میان شما مهربانی و رحمت قرار داد. در این امر برای مردمی که می‌اندیشند، نشانه‌هایی است. از این‌رو در پژوهش حاضر نگارندگان به روش کتابخانه‌ای مستندات را جمع‌آوری نموده و سپس به بررسی توصیفی - تحلیلی این آسیب از نظر متون دینی پرداخته‌اند.

صداقت از مؤلفه‌های مهم رابطهٔ سالم در بین اعضای خانواده است و زمینهٔ اعتماد و برقراری رابطهٔ مستحکم را فراهم می‌کند و اگر نباشد باعث انحطاط و نابودی خانواده و به تبع جامعه می‌شود؛ چراکه دیگر خانواده یک نهاد انسان‌ساز نیست و فقط ظاهرش را حفظ کرده است. از این‌رو اهمیت دارد که بررسی شود چه چیز باعث عدم صداقت و دروغ‌گویی در بین آنهاست، تا از به وجود آمدن آن جلوگیری گردد و یا در صورت مواجهه درمان شود (خالقی‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۳).

دروغ و کذب، یکی از بزرگ‌ترین رذائل اخلاقی است. «کذب بر وزن وزر، مصدر به معنای دروغ گفتن است و بر وزن کُتِف اسم مصدر به معنای دروغ است» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۹۷). رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «أَنَّ الصُّدُقَ مُبَارَكٌ وَالْكَذِبُ مَسْتُومٌ» (ورام بن

ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۳)؛ بدان که راستی مبارک است و دروغ شوم. با دروغ و بی‌صداقتی، خانواده به شدت آسیب می‌بیند و همهٔ رفتارها و مناسبات تحت‌الشعاع آن قرار می‌گیرند. شعله شک، نیرنگ و پنهان‌کاری و تهمت در فضای خانه روشن می‌شود. پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «إِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ فَإِنَّهُ مَعَ الْفُجُورِ وَهُمَا فِي النَّارِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۱۲)؛ از دروغ بپرهیزید؛ زیرا دروغ توأم با انصراف از حق و پرده‌داری است و هر دو در آتش‌اند. با دروغ و نیرنگ انسان در زندگی خوشبخت نمی‌شود. خداوند به پیامبرش می‌فرماید: «قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۰)؛ بگو کسانی که به خدا دروغ می‌بندند، رستگار نمی‌شوند. عدم صداقت آرامش را از بین می‌برد. انسان را به هلاکت می‌رساند و از سعادت دور می‌کند. امیرالمؤمنین علی ﷺ می‌فرماید: «الْصُّدُقُ مُطَابِقَةُ الْمَنْطِقِ لِلْوَضْعِ إِلَهِي وَالْكَذِبُ زَوَالُ الْمَنْطِقِ عَنْ وَضْعِ إِلَهِي» (موسوی لاری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۱)؛ صدق مطابقت سخن با وضع الهی است و کذب ناهماهنگی سخن با وضع الهی است. قوانین وضع‌شده الهی مطابق با فطرت آدمی است. فطریات، مطابق با ذات انسان و مایهٔ آرمش انسان هستند. «اساس برنامه‌های الهی متکی بر فطرت توحید و فطرت اخلاق است؛ این اصول طبیعی به مدد عقل، پایگاه اساسی تربیت بشری را تشکیل می‌دهند و تنها در پرتو این برنامه‌ها، زندگی آرام و بدون اضطراب به وجود می‌آید» (موسوی لاری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۱).

زندگی در پرتو صراحت و صداقت مطابق با قوانین الهی، آرامش‌بخش و قابل اعتماد است و زن و مرد بدون پرده‌پوشی مشکلات را با یکدیگر در میان می‌گذارند. رفتار ابهام‌آمیز ندارند و به راحتی می‌توانند با هم گفت‌وگو کنند و به یکدیگر تکیه کنند، اما دروغ نابودکننده خانواده است و آثار منفی بر خانواده دارد که همان‌طور که در روایات مذکور بدان اشاره شد. رذایل اخلاقی که به دنبال ارتکاب به دروغ انسان به آنها مبتلا می‌شود، از جمله اشاره شد به پرده‌داری و عدم آرامش و آسایش ناشی از استرس فاش شدن دروغ است که موجبات سختی‌های بسیاری در محروم شدن از یک زندگی آرام می‌شود و از طرفی تلاش‌هایی برای پنهان‌کاری، دروغ‌گویی‌های بعدی به همان منظور و ارتکاب گناهان بیشتر و عادی شدن آن گناهان، بذر رذایل اخلاقی را در دل انسان می‌کارد و

او را از آراسته بودن به فضایل اخلاقی که مهم‌ترین آنها صداقت است، محروم می‌کند و موجبات شقاوت و بدبختی انسان در دنیا و آخرت را فراهم می‌گرداند و به همین دلیل است که در کلام رسول خدا ﷺ از دروغ تحت عنوان شوم تعبیر شده است.

کتاب‌های زیادی در علوم انسانی از نظر روان‌شناسان به بررسی موضوع دروغ پرداخته‌اند. در متون دینی هم کتاب‌هایی مثل /اخلاق در قرآن (۱۳۷۷) و زندگی در پرتو /اخلاق (۱۳۷۶)، آیت‌الله مکارم شیرازی، اخلاق محتشمی، چهل حدیث‌ها مثل گناهان کبیره (۱۳۸۸)، شهید دستغیب، چهل حدیث، امام خمینی و کتاب‌های حدیثی دیگر که به بیان آثار منفی دروغ و علل آن در ذیل سایر مباحث پرداخته‌اند.

اگرچه حسن اسلامی در کتاب دروغ مصلحت‌آمیز (۱۳۸۷)، و سیدرضا صدر در کتاب دروغ (۱۳۸۷)، به بیان علل دروغ و منشأ آن پرداخته‌اند، لیکن موضوع دروغ در بین زن و شوهر آن هم از نظر متون دینی از لحاظ منابع بسیار محدود است و تا کنون کسی به طور منسجم به آن نپرداخته و راهکاری برای درمان آن ارائه نداده است. در این پژوهش ذیل سه عنوان اصلی به بیان سرچشمه دروغ، آثار دروغ و راه‌های مواجهه با آن پرداخته شده است.

۱. سرچشمه‌های دروغ

دروغ در بین زن و مرد مانند هر رذیله دیگری سرچشمه‌هایی دارد که در این قسمت به آنها پرداخته شده است. از آنجاکه دروغ گفتن در میان زن و مرد، مانند سایر موقعیت‌های انسان علل عمومی دارد. از این رو به مهم‌ترین آنها به شرح ذیل اشاره می‌شود:

۱-۱. ضعف اعتقاد به وجود و قدرت الهی

ضعف ایمان و اعتقاد به وجود خداوند و قدرت الهی در مسائل متفاوت در خانواده و یا هر جای دیگر، یکی از انگیزه‌های دروغ گفتن است. پس بین ضعف ایمان و دروغ رابطه مستقیم وجود دارد. امام باقر ع می‌فرماید: «جَانِبُوا الْكَذِبَ فَإِنَّ الْكَذِبَ مُجَانِبُ الْإِيمَانِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۳۸۶)؛ از دروغ کناره‌گیری کنید؛ چراکه دروغ جدای از ایمان می‌باشد. اگر زن یا مرد به قدرت الهی در حوادث روزمره ایمان داشته باشد، هرگز برای رسیدن به خواسته‌های خود در مقابل همسر دروغ نمی‌گوید. قطعاً کسانی که به قدرت

لازال الهی ایمان یقینی دارند و منشأ همه برکات و پیروزی‌ها و موفقیت‌ها را اراده نافذ او می‌دانند، قدرت او را مافوق همه قدرت‌ها و حمایت او را بالاترین حمایت‌ها شناخته‌اند، دلیلی ندارد که برای دفع ضرر و ترس یا برای نیل به منفعت متوسل به خلاف واقع‌گویی گردند و دروغ‌پردازی نمایند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۸۰). حاصل سخن اینکه منشأ دروغ‌گویی انسان، ضعف اعتقادی به قدرت الهی است (خالقی نژاد، ۱۳۹۷، ص ۴۰).

۱-۲. ضعف شخصیت

ضعف شخصیت نیز یکی از سرچشمه‌های دروغ است. افرادی که گرفتار عقده حقارت‌اند، برای پوشاندن ضعف و ناتوانی خود در مقابل همسر یا خانواده همسر متوسل به دروغ می‌شوند. پیامبر اکرم ع فرمودند: «لَا يَكْذِبُ الْكَاذِبُ إِلَّا مِنْ مَهَانَةٍ نَفْسِهِ عَلَيْهِ» (متقی هندی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۶۲۵)؛ کسی دروغ نمی‌گوید، مگر به خاطر بی‌ارزش بودن خودش در نظر خویش، حاصل اینکه یکی از سرچشمه‌های دروغ‌گویی در بین اعضای خانواده، عدم خودشناسی و نادانی نسبت به مقام و ارزش شخصیت خود می‌باشد و اگر بدانند خداوند تا چه حد برای انسان ارزش قائل شده است، هرگز حاضر نخواهند شد این منزلت را از دست بدهند. اینکه انسان باور داشته باشد خداوند همان‌طور که بر اساس آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۷۲)، از آنجاکه از روح خود در ما دمیده؛ همان‌طور که خودش صادق است، قطعاً انسان نیز که مخلوق اوست و درواقع کشتزاری برای صفات الهی محسوب می‌شود. حال یکی از این صفات صداقت است که هرچه در انسان بیشتر به خدا از جهت ویژگی فضیلت صداقت نزدیک‌تر خواهد شد.

۱-۳. متصف به رذایل اخلاقی

رذایل اخلاقی، نظیر حسادت و کینه از کسانی که مورد احترام و محبت هر یک از زن و مرد هستند، گاهی می‌تواند منشأ دروغ باشد. از آنجاکه زن تمایل دارد محبوب‌ترین شخص نزد همسرش باشد و مرد دوست دارد، محترم‌ترین شخص نزد همسرش باشد. حال اگر همسری احساس کند این مسائل نزد همسرش کم‌رنگ شده، برای جبران به سمت دروغ می‌رود. اگرچه ممکن است، در حقیقت این‌طور نباشد، بلکه همسر به دلیل مسائل اخلاقی در برداشت‌های خود دچار

رذیله اخلاقی هستند، از جمله دوستان ناباب و دروغگو و محیط‌هایی که آنها را به دروغ تشویق می‌کند، باعث ابتلا به این رذیله می‌گردد. همان‌گونه که ارتباط با افراد آلوده به بیماری‌های جسمی و محیط‌های آلوده به میکروب باعث مبتلا شدن به این بیماری‌ها خواهد شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۳۶).

امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: از دوستی با دروغگو پرهیز؛ زیرا دروغگو چون سراب است که دور را به تو نزدیک و نزدیک را به تو دور می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۷۱).

از دیرباز گفته‌اند که دروغ‌گو را دوست و رفیقی نباشد. همچنین از روایات چنین برداشت می‌گردد که آدم دروغگو دلایل و حجت‌های آشکار را از بین می‌برد و با ایجاد شبهات، پیروانش را به نیستی می‌کشاند و با توجه به مطالب گفته‌شده به این نتیجه می‌رسیم در همنشینی با افراد باید نهایت دقت را به عمل آورد تا در دام دوستی با انسان‌های دروغگو نیفتیم؛ زیرا رذایل اخلاقی، به‌ویژه دروغ که منشأ سایر رذایل نیز می‌باشد، قابل سرایت به همدیگر است و افراد با توجه به اینکه از هم تأثیرپذیر هستند، باید مراقب باشند در مراودات خود با دیگران اول به زره تقوا خود را مسلح نموده و در برخورد با دیگران به صورت منفعل عمل نکنند، بلکه سعی بر تأثیرگذاری و فعال عمل کردن نمایند.

۲. آثار دروغ

در اینجا به بیان برخی از آثار شوم دروغ‌گویی پرداخته می‌شود تا از رهگذر آن انگیزه کافی برای پرهیز از دروغ پیدا شود.

۲-۱. از بین رفتن حرمت و شخصیت

یکی از آثار دروغ، از بین رفتن حرمت و شخصیت نزد هم است. همان‌طور که صداقت موجب عزت و بالا رفتن شخصیت انسان می‌شود. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «الصَّدْقُ عِزٌّ وَ الْكِذْبُ عَجْزٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۲۱۲). صداقت مایه عزت و دروغ مایه خواری است. «دروغ گفتن باعث هلاک ابدی و مایه سقوط عزت و موجب رسوایی و خواری است. دروغ باعث سلب اعتماد و موجب بی‌اعتباری است؛ چه، دروغ گفتن به ضربت شمشیری ماند، اگر جراحت ملتئم شود نشان همچنان بماند» (قمی، ۱۳۹۹، ص ۱۶۹). امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الصَّادِقُ عَلَى شَفَا مَجَاهٍ وَ كَرَامَةٍ وَ الْكَاذِبُ عَلَى

اشتباه شده باشد. بیماری‌های اخلاقی، نظیر حسادت، کینه، تکبر و انحراف از مسیر حق و آلودگی به انواع گناهان سبب تشویق زن و مرد به دروغ می‌شود. همان‌گونه که در اجتماع نیز در میان بعضی از مردم این باور به وجود آمده که می‌گویند اگر به دروغ متوسل نشویم، زندگی کردن در این اجتماع برای ما مشکل است، و یا کسب و تجارت ما می‌خوابد. دلبستگی به دنیا و علاقه شدید به دنیا و حفظ مقام از عوامل تشدید دروغ است (خالقی‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۵۶). درحالی‌که غافل از این است که دروغ خود می‌تواند منشأ بسیاری از رذایل اخلاقی دیگر باشد که موجبات سقوط انسان از مقام والای انسانی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۳۲-۲۳۵).

۴-۱. بی‌اعتمادی نسبت به هم

ترس از برخورد تند در مقابل اشتباهات نیز باعث دروغ‌گویی در خانواده می‌گردد. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «لَوْ تَمَيَّزَتِ الْأَشْيَاءُ لَكَانَ الصَّدْقُ مَعَ الشَّجَاعَةِ وَ كَانَ الْجُبْنُ مَعَ الْكِذْبِ» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۱۸)؛ اگر اشیا از هم جدا شوند (و گروه‌بندی گردند)، صدق و راستی همراه شجاعت خواهد بود و ترس همراه دروغ.

پس دروغ بهترین حربه دفاعی افراد ناتوان است. دروغ انعکاس ضعف و ناتوانی است. هنگامی‌که به کودکی بگوییم: آیا تو به این آب‌نبات‌ها دست زده‌ای؟ یا این گلدان را تو شکسته‌ای؟ اگر کودک بداند که اقرار برای او به بهای یک گوشمالی شدید و مجازات سخت تمام می‌شود، گزینه دفاع از خویشتن وی را وامی‌دارد که بگوید: نه من نکرده‌ام (موسوی لاری، ۱۳۷۸، ص ۵۹).

بنابراین اعضای خانواده باید موجبات اعتماد همدیگر را فراهم نمایند تا گرفتار توسل گناه دروغ نگردند. اگر رابطه اعضای خانواده بر پایه روابط گرم و صمیمانه باشد، افراد از ترس مجبور به پناه بردن به دروغ نمی‌شوند و قطعاً موجبات آرامش و دلگرمی نسبت به هم و نسبت به زندگی بین آنها فراهم می‌گردد و به تبع رفتارشان در جامعه نیز رفتاری نرمال و توأم با راحتی و آرامش است و خیلی از استرس‌ها و عصبانیت‌ها نیز از بین می‌رود.

۵-۱. معاشرت با دروغ‌گویان

معاشرت با دوستان ناباب و دروغ‌گو نیز باعث ریشه گرفتن صفت دروغ‌گویی در آدمی می‌گردد. معاشرت با اشخاصی که مبتلا به این

ص ۴۱۵؛ دلشاد تهرانی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۴۳۴). شاهد بر این مسئله این کلام حضرت امیر است: «إِنَّ الْوَفَاءَ تَوْأَمُ الصِّدْقِ وَلَا أَعْلَمُ جُنَّةً أَوْقَى مِنْهُ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۸۳، خطبه ۴۱)؛ بی‌گمان، وفا همراه راستی است و من سپری نگهدارنده‌تر از وفا سراغ ندارم.

عادت به دروغ، مانع اعتماد به کلام راست فرد می‌گردد. همچون برادران یوسف^ع به عیب دروغ گفتن شناخته شدند، حضرت یعقوب^ع به راست گفتن ایشان اعتماد نکرد. «چرا یعقوب فرزندان را در داستان بنیامین به دروغ‌گویی متهم ساخت، حال آنکه آنان حقیقت ماجرا را داستان دزدیده شدن پیمانه پادشاه گفته بودند؟ و چرا آنان را عتاب کرد؛ زیرا برادران بار اول درباره یوسف دروغ گفته بودند و به سبب سوءسابقه در خیانت، تهمت دروغ‌گویی اقرب احتمالات بود» (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۰۷). امیرمؤمنان علی^ع می‌فرماید: «مَنْ عَرَفَ بِالْكَذِبِ قَلَّتِ الثِّقَةُ بِهِ» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۹۰)؛ کسی که به دروغ‌گویی شناخته شود، اعتماد مردم به او کم می‌شود. دروغ‌گویی در خانواده هم، موجب سلب اعتماد متقابل می‌گردد. گاهی این دروغ‌گویی تا اندازه‌ای پیش می‌رود که فرد با دلایل محکم هم نمی‌تواند اعتماد طرف مقابل را به خود جلب کند. نتیجه آن بی‌اعتمادی و اختلاف است و بنیان خانواده را نابود می‌کند. در عوض صداقت در خانواده باعث پذیرش کلام و اعتماد متقابل می‌شود (خالقی‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۴۹). «مفاسد دروغ چندان فراوان است که با مصالح احتمالی و اندک آن قابل مقایسه نیست. دروغ، بنیاد خانواده را در درازمدت متزلزل می‌کند؛ موجب سلب اعتماد اعضای خانواده به هم می‌شود و در نتیجه نمی‌توان آن را مجاز دانست» (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۹-۱۸۰؛ مهدوی‌کنی، ۱۳۹۸، ص ۲۷۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۷۸). بنابراین می‌توان گفت: دروغ موجب سلب اعتماد بین افراد، چه در خانواده و چه در جامعه و همچنین باعث شک و تردید در روابط بین افراد و عدم پذیرش کلام همدیگر می‌شود. حاصل سخن اینکه خانواده‌ای که در آن دروغ‌گویی بین اعضا موجب کاشته شدن تخم شک و دودلی گشته است، نه تنها خانواده از هم گسیخته‌ای است، بلکه تأثیر مستقیم بر شک در روابط افراد و اطمینان آنها در جامعه به هم نیز می‌گردد.

۲-۳. از بین رفتن ایمان

یکی دیگر از آثار دروغ، از بین رفتن ایمان است. ایمان و دروغ قابل جمع نیستند؛ زیرا دروغگو به خاطر پوشاندن حقیقت از ایمان فاصله

شَرَفِ مَهْوَاةٍ وَ مَهَانَةٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۷)؛ راستگو راه نجات و بزرگی و احترام است و دروغگو بر لبه پرتگاه و هلاکت و خواری است. بنا بر روایات مذکور دروغ هم موجب از بین رفتن حرمت و شخصیت انسان می‌شود و خیلی از توهین‌ها و بی‌احترامی‌ها را رقم می‌زند. شکسته شدن دیوار احترام در محیط خانواده، بنیان زندگی را به شدت سست و لرزان می‌کند؛ زیرا هر چقدر اعضای خانواده احترام همدیگر را رعایت نکنند، تعداد و شدت اختلاف و مشاجرات بیشتر می‌شود و بنیان خانواده متزلزل می‌شود و متزلزل شدن خانواده موجب تزلزل جامعه نیز می‌گردد (خالقی‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۵۸). بنابراین صداقت موجبات حرمت و شخصیت انسان در خانواده و جامعه را فراهم می‌آورد و هر چه افراد در جامعه دارای شخصیت و احترام بیشتری باشند، به تبع جامعه سالم و سعادتمندتری خواهیم داشت.

۲-۲. سلب اعتماد بین افراد

یکی دیگر از آثار دروغ در خانواده و جامعه سلب اعتماد بین افراد نسبت به همدیگر است. اصلی‌ترین پایه روابط اجتماعی، اعتماد متقابل است. اعتماد متقابل، یعنی اینکه افراد در رفتار و گفتار به یکدیگر اطمینان داشته و نسبت به هم شک و تردید نداشته باشند. دروغ در زندگی اعتماد به هم را از بین می‌برد و باعث شک و تردید می‌گردد. اگر اعتماد میان اعضای خانواده و جامعه از بین برود تمام رفتارها و گفتارهای آنها برای هم معنادار می‌شود. در این صورت آرامش از زندگی رخ برمی‌بندد. همان‌طور که در روایتی از امام علی^ع آمده است: «مَنْ تَجَنَّبَ الْكَذِبَ صَدَقَتْ أَقْوَالُهُ» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۶۱)؛ کسی که از دروغ بپرهیزد، سخنانش پذیرفته می‌شود. بنابراین اگر بخواهیم سخنان ما نافذ و تأثیرگذار و پذیرفتنی گردد، باید صداقت پیشه نموده و از دروغ بپرهیزیم.

به واسطه دروغ، ستون‌های اعتماد فرو می‌ریزد و به دنبال آن بنایی که بر اساس آن پایه‌ها به پا شده تخریب می‌گردد. در کتب اخلاقی آمده مهم‌ترین سرمایه هر اجتماعی، اعتماد متقابل و اطمینان عمومی است. مهم‌ترین چیزی که این سرمایه را به نابودی می‌کشانند، دروغ و خیانت و تقلب است و یک دلیل عمده بر اهمیت فوق‌العاده راست‌گویی و ترک دروغ در تعلیمات اسلامی، همین موضوع است. دروغ‌گویی در یک اجتماع، اعضا را پراکنده می‌کند و اتحاد آنها را از بین می‌برد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۱،

می‌گیرد: «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل: ۱۰۵)؛ تنها کسانی دروغ‌پردازی می‌کنند که به آیات خدا ایمان ندارند و آنان خود دروغ‌گویانند. در این آیه، نهی و منع از دروغ کرده است؛ زیرا می‌گوید: دروغ، کار کسانی است که ایمان ندارند» (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۵۴). از این رو می‌فرمایند: «الْكَذِبُ هُوَ خَرَابُ الدِّينِ» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۷۸)؛ دروغ ویرانگر ایمان است. اهل دروغ حصار ایمان را از دست می‌دهند.

انسان در زندگی خود همراه با هوای نفس و شهوت‌رانی است که آنها سرچشمه بسیاری از بداخلاقی و تندروی‌ها و خیانت‌ها در خانواده است. ایمان به خدا، هوای نفس را کنترل می‌کند، اما دروغ پایه‌های ایمان به خدا را از بین می‌برد و فرصت جولان به هوای نفس می‌دهد.

صداقت ستون دین است. این بیان مورد تأیید روایت است: «الْصِّدْقُ جَمَالُ الْإِنْسَانِ وَ دَعَامَةُ الْإِيمَانِ» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۴۳)؛ راست‌گویی جمال آدمی و ستون دین است. اما دروغ این ستون را نابود می‌کند و زمینه را برای بداخلاقی و تندروی و خیانت ایجاد می‌کند (خالقی‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۵۱). اگر زن ایمان نداشته باشد، شوهر چگونه می‌تواند به او اعتماد کند و ساعتی وی را تنها بگذارد، اگر شوهر ایمان نداشته باشد، تکلیف زن بدبختش چه خواهد بود (صدر، ۱۳۸۷، ص ۶۷). در هر صورت اهل دروغ به دلیل نبود ایمان در حیطه خانواده نیز دچار بداخلاقی و خیانت می‌شوند و زمینه سقوط بنیان خانواده را به وجود می‌آورد و باعث فروپاشی خانواده می‌گردد و در جامعه نیز که متشکل از خانواده‌ها است تأثیر منفی آن قابل انکار نیست.

۲-۴. مبتلا شدن به انواع گناهان

از آثار دروغ، مبتلا شدن به بسیاری از گناهان است. دروغ انسان را از مسیر حق منحرف می‌کند و به ردای اخلاقی دیگر می‌کشانند. امام حسن عسکری علیه السلام می‌فرمایند: «جُعِلَتِ الْخَبَائِثُ كُلُّهَا فِي بَيْتٍ وَ جُعِلَ مِفْتَاحُهَا الْكَذِبُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۲۶۳)؛ زشتی را در خانه‌ای گذاشته‌اند و دروغ را کلید آن خانه قرار داده‌اند. کسی که با دروغ سروکار دارد، در سیاه‌چال بدبختی قرار می‌گیرد.

انسان‌های گناهکار هنگامی که خود را در معرض رسوایی می‌بینند با دروغ گناهان خود را می‌پوشانند، درحالی‌که انسان راستگو

ناچار است گناهان دیگر را ترک کند؛ چراکه راست‌گویی به او اجازه انکار گناه را نمی‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۴۱۳). ترس از رسوایی در انسان راستگو او را به ترک گناه دعوت می‌کند و این ترس به تدریج باعث دوری از همه گناهان می‌شود، اما دروغ پایه‌های ایمان را در خانواده از بین می‌برد و انسان بدون ایمان هر جنابتی می‌تواند انجام بدهد و ارتکاب انواع گناهان سهل می‌گردد. بعضی از گناهان که در اثر دروغ در خانواده به وجود می‌آیند، عبارتند از: نفاق و دورویی، خیانت، بدگمانی و ... هر یک از این گناهان می‌تواند بنیان خانواده را متلاشی کند. از این رو در اینجا به بررسی بعضی از نتایج دروغ پرداخته می‌گردد (خالقی‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۵۲).

۲-۵. نفاق و دورویی در میان افراد

یکی از آثار دروغ، نفاق است. فرد دروغگو به دلیل فراموش‌کاری در مورد یک موضوع، حرف‌های متفاوتی می‌زند که گاهی مطابق با واقعیت است و گاهی بر خلاف آن. بیان متفاوت در یک موضوع باعث بروز نفاق در او می‌گردد. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «الْكَذِبُ يُؤَدِّي إِلَى النِّفَاقِ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۹)؛ دروغ به نفاق می‌انجامد. انسان دروغی می‌گوید و آن را فراموش می‌نماید و بعد خبری می‌دهد که منافی با دروغ اولی است و خود را نزد مردم رسوا می‌سازد. پس دروغ برداشت دوگانه از رفتار ایجاد می‌کند. دروغ دری از درهای نفاق است (دستغیب، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۷۹). بر اساس بیان قبل دروغ در خانواده نیز باعث برداشت نفاق و دورویی از رفتار همسر می‌شود (خالقی‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۵۳).

از سوی دیگر، دروغ باعث می‌شود رفتارهای محبت‌آمیز همسران به یکدیگر که آب حیات هر زندگی است، کارکرد خود را از دست بدهد؛ چون همسر فرد دروغگو، به دلیل سابقه منفی طرف مقابل، محبت و احترام او را غیرواقعی می‌پندارد و کارهای محبت‌آمیز همسر را به دلایل دیگر همچون سوءاستفاده برای پیشبرد اهدافش می‌شمارد، درنتیجه دروغ باعث ضعف استحکام خانواده می‌شود.

انسان اگر از دروغ که نفاق گفتاری است، دست برندارد، عاقبت به نفاق باطنی و عملی هم مبتلا می‌شود. عدم صدق در نیت باعث ابتلاء به ریا و نیرنگ و فریب‌کاری و شرک می‌شود (خزعلی، ۱۳۸۷، ص ۳۶۲). نیرنگ و فریب‌کاری نیز رابطه صمیمی

زن و مرد را خدشه‌دار می‌کنند. مردی که در سخن گفتن عادت به دروغ دارد، در وعده‌های عملی خود به خانواده هم دورویی و نفاق دارد و دروغ می‌گوید. علاوه بر این وعده دروغ به خانواده، اثر تربیتی نادرست بر فرزندان دارد و همچنین باعث جنگ و دعوا بین افراد خانواده و همین‌طور اگر بین اعضای جامعه نیز دروغ رواج یابد، همین اثر را خواهد داشت.

۲-۶. خیانت

یکی از آثار دروغ، خیانت است؛ زیرا دروغ، ایمان را از قلب دروغگو بیرون می‌آورد، و خودش به جای آن بر زبانش می‌نشیند. وقتی چنین شد، خیانت می‌کند و حق مردم را نمی‌دهد (کانون نشر و ترویج فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۵۸). انسان دروغگو به هیچ قانون اخلاقی پایبند نیست و به راحتی خلف وعده می‌کند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید: «الْصِّدْقُ أَمَانَةٌ وَالْكَذِبُ خِيَانَةٌ الصِّدْقُ يُنْجِي الْكَذِبُ يُرْدِي» (طوسی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۲)؛ صداقت باعث امانتداری است و دروغ مایه خیانت است. صداقت مایه نجات و کذب مایه هلاکت است. هر زن و مردی که با هم تشکیل خانواده می‌دهند، یک‌سری تعهدات را نسبت به هم قبول می‌کنند که باید نسبت به آنها متعهد باشد. انسان دروغگو به تعهدات خود پایبند نیست و ممکن است رفتار خیانت‌آمیز داشته باشد و تعهدات خود را زیر پا بگذارد؛ زیرا یکی از لوازم وفا به عهد، صداقت است (خالقی‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۵۴). وفا از اجزای صداقت ایمانی است. راستی در عمل، همان وفاست و خلاف آن دروغ عملی، یعنی خیانت و پیمان‌شکنی است (کانون نشر و ترویج فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۸۵). امیرمؤمنان علی علیه السلام در خطبه‌ای فرمودند: «يُهَا النَّاسُ! اِنَّ الْوَفَاءَ تَوْأَمُ الصِّدْقِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، خطبه ۴۱)؛ ای مردم وفا همزاد راست‌گویی است. پس بین دروغ و خیانت ارتباط مستقیم است. ناگفته پیداست که خیانت در جامعه تا به چه اندازه می‌تواند رابطه افراد را آسیب‌پذیر و متزلزل کند.

۲-۷. سوءظن و بدبینی نسبت به همدیگر

یکی از آثار دروغ، سوءظن و بدبینی است؛ زیرا کسی که عادت به دروغ کند و اطرافیان او را به دروغ‌گویی بشناسند، مورد بدگمانی قرار می‌گیرد. حتی اگر راست بگوید به او اعتماد نمی‌کنند و می‌پندارند محبت‌های او هدف دیگری دارد. از سوی دیگر، انسان دروغگو به

اطرافیان هم بدبین است و محبت‌های آنها را حمل به فریب می‌شمرد. انسان دروغگو چون خودش بر خلاف حقیقت سخن می‌گوید، درباره دیگران هم همین نظر را پیدا می‌کند (کافر همه را به کیش خود پندارد). دیگران را مانند خود دیدن تا حدی طبیعی است، هر چند این فکر غلط است. همچنین کسی که به راست‌گویی عادت کرده باشد، در نخستین بار با هر کس روبه‌رو شود، سخن او را راست می‌پندارد (صدر، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳-۲۲۴). با توجه به این بیان، انسان دروغگو در خانواده نیز دچار بدگمانی است و تمام کارهای همسر را معنادار می‌پندارد. محبت‌های او را غیرواقعی می‌داند. بعضاً ممکن است ارتباط‌های عادی همسرش با نامحرم را معنادار بیندارد. این مسائل بنیان خانواده را تضعیف می‌کنند و تضعیف بنیاد خانواده موجبات تضعیف جامعه نیز می‌گردد.

۳. راهکارهای مواجهه با دروغ از منظر آیات و روایات

برای ریشه‌کن کردن این رذیله، نخست باید سراغ ریشه‌های آن رفت. اگر انگیزه دروغ بی‌ایمانی نسبت به توحید افعالی است، باید پایه‌های ایمان را تقویت کرد. اگر انگیزه آن حسد و بخل و کبر و غرور است، باید به درمان آنها پرداخت. به‌یقین اگر این ریشه‌ها قطع شوند، صداقت به وجود می‌آید. البته راهکارهای دیگری هم برای درمان دروغ‌گویی است، که عبارتند از:

۳-۱. توجه به آثار سوء دروغ در دنیا و آخرت

مطالعه عواقب سوء دروغ و نتایج مثبت صداقت برای هر انسان متفکر و فهیم، بزرگ‌ترین درس عبرت و مانع دروغ گفتن است. ازجمله پیامدهای سوء دروغ‌گویی تهمت، خیانت، نفاق در زندگی زناشویی است که سابقاً بیان شد. این موارد چگونه باعث انحطاط و فروپاشی خانواده می‌گردند. دروغگو مورد لعنت خداوند است. خداوند متعال در آیه ۶۱ سوره آل عمران می‌فرماید: «فَنَجْعَلُ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ»؛ لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار دهیم. این آیه طرد خدا و دور کردن از رحمت او را، کنایه از عقوبت بر دروغ‌گویان بیان کرده است (خانی و ریاضی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۷۵).

دروغ گاهی قوه تشخیص انسان را ویران می‌کند، از این‌رو ضرورت دارد از آنان دوری کرد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «إِيَّاكَ وَ مُصَادَقَةَ الْكَذَّابِ فَإِنَّهُ كَالسَّرَابِ يُقَرَّبُ عَلَيْكَ الْبُعِيدُ وَ يَبْعُدُ عَلَيْكَ

و آنها نیکو رفیقانی هستند. از تعبیر این آیه روشن می‌شود که بعد از مقام نبوت، مقامی بالاتر از مقام صدق و راستی نیست، و در مقابل آن، هیچ صفت زشتی بعد از کفر بدتر از دروغ و نفاق و خیانت در سخن و عمل نیست (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۶۱). توجه به بالا بودن جایگاه صدیقان حتی نسبت به شهدا و صالحان، انگیزه خوبی برای ترک دروغ‌گویی است.

۳-۲. معاشرت با راست‌گویان

یکی از راهکارهای درمان دروغ، معاشرت با اهل صداقت است. مسلمان برای برخورداری از زندگی سالم و فرار از آسیب‌های دروغ، چاره‌ای جز همراهی با اهل صداقت ندارد. در آیات و روایات نیز به معاشرت با اهل صداقت توصیه شده است. خداوند در آیه ۱۱۹ سوره توبه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»؛ ای اهل ایمان از گناهان بپرهیزید و با راست‌گویان باشید. برای اینکه بتوانید راه پریچ‌وخم تقوا را بدون گناه و انحراف طی کنید، باید با صادقان باشید. همراهی و هم‌دلی با راست‌گویان در تعالی روحی انسان تأثیر به‌سزایی دارد و باعث رشد ارزش‌های اخلاقی و انسانی می‌گردد، تا جایی که او خود از راست‌گویان می‌گردد (طوسی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۱۸).

در روایات نیز از دوستی با اهل دروغ نهی شده است. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «إِيَّاكَ وَ مُصَادَقَةَ الْكَذَّابِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، ص ۷۵)؛ از دوستی با دروغگو برحذر باش. در خانواده نیز برای ممانعت از ایجاد دروغ و سالم ماندن از عواقب آن، باید از معاشرت با دوستان و انسان‌های دروغگو دوری کنیم تا متصف به این صفت نشویم و بنیان خانواده را تضعیف نکنیم؛ زیرا ستون روابط خانواده، اعتماد اعضا به همدیگر است که با دروغ از بین می‌رود.

زمانی انسان در محیطی زندگی می‌کند و یا با دوستانی معاشرت می‌کند که اهل صداقت هستند، او نیز از این رذیله پاک می‌شود. زندگی‌اش اصلاح می‌گردد و روابطش در خانواده تصحیح می‌شود. در خانواده‌هایی که اعضای آن، اهل دروغ‌اند، روابطشان تیره است. ناکفته‌نماند که بچه‌های این خانواده با دروغ آشنا می‌شوند و در زندگی آینده‌شان دچار عواقب دروغ می‌شوند. این موضوع به حدی مهم است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آموزش دروغ‌گویی را به هر طریقی نهی کرده است، ایشان می‌فرمایند: «لَا تَلْقَوُا الْكَذَّابَ فَتَكْذِبُوا فَإِنَّ بَنِي يَعْقُوبَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ الذَّنْبَ يَأْكُلُ الْإِنْسَانَ فَلَمَّا لَقْنَهُمْ إِنِّي أَخَافُ أَنْ

الْقَرِيبُ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، ص ۴۷۵)؛ از دوستی با دروغگو برحذر باش؛ چراکه او مثل سراب است، دور را در نظر تو نزدیک و نزدیک را در نظر تو دور می‌سازد. دروغ حتی شرایط اقتصادی خانواده را تحت تأثیر قرار می‌دهد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «اغْتِيَاذُ الْكَذِبِ يُورِثُ الْفَقْرَ»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹، ص ۲۶۱)؛ عادت به دروغ، موجب فقر است. فقر و نداری در زندگی باعث اختلاف و مشاجره بین همسران می‌شود. بر اساس آمار در ایران درصد بالایی از طلاق‌ها نتیجه بی‌اعتمادی و دروغ است (فرجاد، ۱۳۷۲، ص ۲۸).

صداقت آثار مثبت فراوانی دارد، امور انسان را اصلاح می‌کند و او را از نفاق و خیانت و سایر گناهان دور می‌کند. خداوند در آیات ۷۰ و ۷۱ سوره احزاب می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلَحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بپرهیزید و بترسید از خدا و بگویند، گفتن محکم و مناسب تا خدا کردارهای شما را برایتان به صلاح آرد و گناهان شما را بپامزد. گفتار راست، انسان را از فساد دور می‌کند و از شائبه دروغ و بیهوده‌گویی خالص و پاک می‌کند؛ زیرا خداوند می‌فرماید: اگر از خدا ترسیدید و سخن درست گفتید، برای شما اعمال شما را اصلاح می‌کند. در آن اعمال بر شما مهربانی می‌کند تا بر راه استوار و راستی که سالم از فساد باشد شما را مستقیم و موفق نماید (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۲۰، ص ۱۸۸). علامه طباطبائی ذیل همین آیه می‌فرماید: «صداقت در قول خود، مستلزم صداقت در فعل، یعنی صراحت و پاکی از نفاق هم هست و صداقت در قول خواه ناخواه کار انسان را به صلاح و سداد می‌کشاند، و از ارتکاب هر گناه و معصیتی باز می‌دارد و آموزش را اصلاح می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۹۴، ج ۶، ص ۳۶۱). صداقت در خانواده نیز همین آثار را دارد و باعث اصلاح امور خانواده می‌شود. مشکلات بین اعضای خانواده را حل می‌کند (خالقی‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۵۸).

انسان عاقل با کمی اندیشه درباره این‌همه آثار مثبت صداقت و پیامدهای منفی دروغ، مسیر خود را مشخص می‌کند. همچنین توجه و تفکر به جایگاه صدیقان باعث راست‌گویی می‌شود: «وَ مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسَنٌ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء: ۶۹)؛ و کسانی که از خدا و فرستاده‌اش اطاعت نمایند، آنان همراه کسانی هستند که خدا برای آنها نعمت بخشیده از پیامبران و صدیقان و شهیدان و شایستگان

قبول ندارند. «احوط - اگر نگوئیم اقوی - جایز نبودن دروغ به همسر است، مگر در موارد اکراه و اضطرار (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴). در ادامه همین مطلب می‌فرمایند منظور از اضطرار، اصلاح بین همسران و ابراز محبت است.

میان همسران باید منتهای پاکی و یگانگی و صداقت و صمیمیت برقرار باشد و باید مانند دو آینه قدنما باشند که هر کدام تمام وجود خود را در دیگری ببینند، و مانند دو نهر آب زلال که هر کدام از قعر وجود هم آگاه باشند و هیچ کوچک و بزرگی از هم پنهان نکنند. بنابراین دروغ به‌هیچ‌وجه روا نیست، نه به صورت وعده، نه به هیچ صورت دیگر. اما در مقام اصلاح میان دو نفر، باید از هر کدام بدی می‌شنویم برای دیگری خبر نبریم و آتش کینه و دشمنی را دامن نزنیم (راشد، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۱۶۰-۱۶۲).

البته راست‌گویی به‌معنای بیان همه حقایق نیست. با تمام آنچه که درباره زشتی دروغ و لزوم صداقت بیان شد، نباید فراموش کرد که اگرچه دروغ گفتن حرام است؛ اما این بدان معنا نیست که گفتن سخن راست همیشه لازم باشد. گاهی بیان سخنان راست، فتنه‌ای ایجاد می‌کند که اصل زندگی در معرض نابودی قرار می‌گیرد؛ مثلاً فرض کنید مادر شوهری، غیبت عروس خود را کرده، اما صداقت حکم نمی‌کند که مرد این مسئله را با همسرش در میان بگذارد؛ زیرا این عمل، موجب مفاسد زیادی می‌شود. اختلاف و درگیری در خانواده به وجود می‌آورد. اگر راست‌گویی باعث فتنه یا عداوت مؤمنی یا فساد شود، جایز است که انکار آن را کند و اگر کسی مکدر شده باشد و رفع آن موقوف باشد به انکار سخنی که گفته باشی یا عملی که کرده باشی، جایز است انکار آن (نراقی، ۱۳۴۸، ص ۵۷۵).

نتیجه‌گیری

یکی از ارکان و شرایط زندگی در خانواده و جامعه صداقت است. صداقت و عدم دروغ‌گویی با حیات بشر زاییده شده و عمر آن مساوی با عمر نوع انسانی است. هیچ خردمندی در اهمیت و لزوم آن برای سلامت و امنیت انسان تردیدی ندارد و یا اثر سودبخش و قاطع آن را در تقویت اساس رشد و اصلاح مشکلات خانواده و جامعه انکار نمی‌نماید. صداقت و راستی در حقیقت، مزین شدن به صفت اعتماد و تکیه کردن افراد به قول و رفتار هم است تا رشته پر پیچ و تاب ارتباط را از هم نگسلد و بنیان خانواده و جامعه را نابود نکند.

يَاكُلُهُ الذُّبُّ» (متقی هندی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۲۴)؛ هرگز تلقین دروغ به مردم نکنید؛ چراکه فرزندان یعقوب (تا آن زمان) نمی‌دانستند که گرگ ممکن است انسان را بخورد، هنگامی که پدرشان یعقوب به آنها گفت از این بیم دارم که گرگ او را بخورد، آنها یاد گرفتند و گفتند یوسف را گرگ خورد.

۳-۳. پرهیز از دروغ کوچک و شوخی

یکی از راهکارهای درمان و نفوذ این صفت زشت در بین افراد، دوری از دروغ کوچک و حتی دروغ به نحو شوخی است؛ زیرا صفات ردیله معمولاً از جاهای ساده و کوچک آغاز می‌شود و تدریجاً به مراحل خطرناک می‌رسند. همیشه گناهان کوچک آغازگر گناهان بزرگ هستند. شیطان در آغاز کار، انسان را دعوت به گناهان کوچک می‌کند؛ زیرا انسان از ارتکاب به گناه بزرگ، بیم دارند. یکی از عواملی که گناهکار را وادار به گناه بزرگ می‌کند، ارتکاب گناهان کوچک و بی‌اهمیت شمردن آنهاست. گناهان کوچک، خوف خدا را از دل می‌برد و به جای آن، جرئت بر خدا را می‌آورد. ترک گناهان کوچک به‌منزله پیشگیری از گرفتار شدن به گناهان بزرگ می‌باشد (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۵۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۴۱۲؛ صدر، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷). امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «تَقْوُوا الْكَذِبَ الصَّغِيرَ مِنْهُ وَالْكَبِيرَ فِي كُلِّ جِدٍّ وَهَزَلٍ فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَذَبَ فِي الصَّغِيرِ اجْتَرَأَ عَلَى الْكَبِيرِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹، ص ۲۳۵)؛ از دروغ پرهیز، خواه کوچک باشد یا بزرگ، جدی باشد یا شوخی؛ چراکه انسان هنگامی که در موضوعات کوچک دروغ بگوید، جرئت می‌کند که دروغ بزرگ هم بگوید.

اساس زندگی بر صداقت و راستی است. زن و مرد آیینی همدیگر هستند که برای رشد و تکامل نیاز به هم دارند. دروغ واقعیت را می‌پوشاند و مانع رشد و تکامل همدیگر می‌شود، فرقی نمی‌کند که مصلحتی و یا غیرمصلحتی باشد. دروغ به همسر، بنیاد خانواده را در درازمدت متزلزل می‌کند؛ اگر هم در جایی از دروغ مصلحتی سخن رفته، حد اکثر دلالتش آن است که آنان در ابراز محبت‌های مبالغه‌آمیز آزاد هستند، و چون این بازی دو طرفه است، مسئله فریب‌کاری در میان نخواهد بود و از مقوله دروغ اصطلاحی بیرون خواهد رفت (دلشاد تهرانی، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۴۵۶). امام خمینی علیه السلام در بحث دروغ مصلحتی حتی این‌گونه دروغ را در خانواده

این صفت در طول زمان‌ها و برای همه اقوام مشترک است. در بعضی از انسان‌ها این صفات به دلیل عدم ایمان، ضعف شخصیت، معاشرت با دروغ‌گویان، عدم اعتماد به هم به فراموشی سپرده می‌شود و عواقب خطرناکی مانند از بین رفتن اعتماد، نابودی رشته محبت، مشغول شدن به امور واهی و دور شدن از همدیگر، دشمنی و کینه و سرانجام نابودی اجتماع کوچک، اما مهم خانواده و ازهم‌گسیختگی جامعه است، اما افرادی که به تعادل قوای باطنی خود پرداخته و نگاه عاقلانه به عواقب دنیایی و اخروی دروغ دارند و خواسته‌های دل را با پسند عقل و خرد منطبق کنند در مرحله عمل از معاشرت با دروغ‌گویان دست برداشته و حتی دروغ کوچک بر زبان جاری نمی‌نمایند، به طور مسلم راه خوشبختی را در میان انبوه مشکلات پیدا می‌کنند.

خزعلی، محمدعلی (۱۳۸۷). متن و شرح دعای ابوحمزه ثمالی. قم: ابتکار دانش.
خوانساری، آقاجمال (۱۳۶۶). شرح آقاجمال خوانساری بر غررالحکم و دررالکلم. تهران: دانشگاه تهران.
دستغیب، عبدالحسین (۱۳۸۸). گناهان کبیره. چ بیست و دوم. قم: دفتر نشر اسلامی.
دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۹۴). سیره نبوی منطق عملی. چ هشتم. تهران: دریا.
راشد، حسینعلی (۱۳۹۱). سخنرانی‌های راشد. بی‌جا: پارس کتاب.
صدر، سیدرضا (۱۳۸۷). دروغ. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۴). تفسیر المیزان. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. تهران: دارالفکر.
طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۹). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۹). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فرجاده، محمدحسین (۱۳۷۲). آسیب‌شناسی اجتماعی ستیزه‌های خانواده و طلاق. تهران: منصوری.
قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن. چ ششم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
قمی، عباس (۱۳۹۹). مقامات العلیّه فی موجبات السعادة الابدیّة. بی‌جا، کتابستان معرفت.
کانون نشر و ترویج فرهنگ اسلامی (۱۳۸۹). سیری در سپهر اخلاق. قم: صحیفه خرد.
لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ. قم: دارالحديث.
متقی هندی، حسام‌الدین (۱۴۰۴ق). کنز العمال فی سنن اقوال و افعال. چ پنجم. بیروت: مؤسسة الرسالة.
مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: دار الاحیاء التراث.
مدرسی، سیدمحمدتقی (۱۳۷۷). تفسیر هدایت. مشهد: آستان قدس رضوی.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن. قم: مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب.
مکارم شیرازی و همکاران (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶). زندگی در پرتو اخلاق. قم: سرور.
موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳). المکاسب المحرمه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۹۴). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
موسوی لاری، مجتبی (۱۳۷۶). رسالت اخلاق در تکامل انسان. چ چهارم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
موسوی لاری، مجتبی (۱۳۷۸). بررسی مشکلات اخلاقی و روانی. چ چهارم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
مهدوی‌کنی، محمدرضا (۱۳۹۸). نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی. چ هفتم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
نراقی، احمد (۱۳۴۸). معراج السعادة. تهران: حوزه علمیه.
ورام بن ابی‌فراس، مسعود (۱۴۱۰ق). تنبیه الخواطر و نزهة النواظر. قم: مکتبه الفیضیه.

منابع.....

قرآن کریم.
نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). تحقیق صبحی صالح. قم: هجرت.
اسلامی، حسن (۱۳۸۷). دروغ مصلحت‌آمیز. قم: بوستان کتاب.
تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۸۱). غررالحکم و دررالکلم. ترجمه هاشم رسولی محلاتی. قم: دار الکتاب.
حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه. قم: آل‌البیت.
خالقی‌نژاد، سکینه (۱۳۹۷). آسیب‌شناسی بنیان خانواده و راهکارهای مواجهه با آن از نگاه قرآن و روایات. قم: حوزه علمیه.
خانی، رضا و ریاضی، حشمت‌الله (۱۳۷۲). ترجمه بیان السعادة فی مقامات العبادة. بی‌جا: دانشگاه پیام نور.



Anthropological Implications of Majaz Mursal (Figurative Imagery) in the Quranic Discourse

✉ Seyed Saeed Mosavi Hardangi  / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Qazvin University of Medical Sciences

s.mosavi@qums.ac.ir

Somayyeh Jafari Malekabadi / Ph.D. in Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Mashhad, Ferdowsi University

s.jafari@mail.um.ac.ir

Received: 2025/02/12 - Accepted: 2025/08/30

Abstract

Considering the foundational role of imagery in the genesis and transmission of meaning, the central inquiry arises: what teleological objectives do the conceptual configurations generated by the tropes of majaz mursal (figurative imagery/Synecdoche) pursue within the Quranic discourse? Resolving this question requires recurring to the ultimate telos of the Quran: the comprehensive transformation and existential actualization of human nature across all its dimensions. Given that discerning the objectives of these rhetorical images presupposes a precise analysis of their constituent components, this research first analyzes the structural mechanics of majaz mursal within the text, subsequently deriving its embedded teleological functions. Premised on a descriptive-analytical framework, this theoretical study adopts a fundamental-exploratory approach. Highlighting its scholarly significance, this study emphasizes that misconstruing these rhetorical structures impedes the Quranic objective of divine guidance, while analyzing the imagery of majaz mursal through this specific paradigm constitutes a pioneering and innovative endeavor. Among the tripartite dimensions of human existence (cognitive, affective-attitudinal, and behavioral), Quranic figurative tropes (majaz mursal) do not primarily target human actions directly; rather, they act upon insights and inclinations—namely, beliefs, moral dispositions, and emotional sensibilities—as the foundational precursors to behavior. Hence, the divine purpose of these rhetorical depictions fundamentally revolves around establishing, reforming, and perfecting these two ontological dimensions. The implications of this research facilitate a deeper appreciation of the Quran's semantic horizons and elucidate its ontological impact on the diverse facets of human personality.

Keywords: Quranic Imagery; majaz mursal (figurative imagery/ Synecdoche); Tripartite Human Facets; Cognitive Insights; Affective Inclinations.



نوع مقاله: مروری

اهداف انسان‌شناختی مجاز مرسل در قرآن

s.mosavi@qums.ac.ir

s.jafari@mail.um.ac.ir

سیدسعید موسوی هاردنگی / استادیار گروه معارف علوم پزشکی قزوین

سمیه جعفری ملک‌آبادی / دکترای معارف اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۸

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۴

چکیده

با توجه به اهمیت تصویرپردازی در ایجاد و انتقال معنا، این مسئله مطرح می‌شود که معانی ایجادشده از تصاویر مجازهای مرسل قرآن، چه اهدافی را دنبال می‌نمایند؟ برای پاسخ به این سؤال، باید هدف نهایی نزول قرآن را در نظر گرفت؛ یعنی انسان‌سازی در همهٔ ساحات وجود آن. از آنجاکه فهم اهداف تصاویر مجازها، مبتنی بر فهم دقیق مجاز به کار رفته و ارکان آن است، در این پژوهش ابتدا مجازهای مرسل تحلیل می‌شود و سپس اهداف آن استنباط می‌گردد. بر این اساس مقاله حاضر، پژوهشی نظری با رویکرد اکتشافی و بنیادین است و روش تحقیق نیز توصیفی - تحلیلی است. در بیان ضرورت چنین پژوهشی، علاوه بر اینکه عدم درک معانی و اهداف این آیات، مخل رسیدن به هدف هدایت‌گری قرآن است، باید در نظر داشت تا کنون با چنین نگرشی، تصویرپردازی مجازهای مرسل قرآن مورد تحلیل قرار نگرفته است و این یک نگرش نوآورانه است. از بین ساحات سه‌گانه انسان، مجازهای قرآنی، کنش‌های انسانی را به صورت مستقیم هدف قرار نداده، بلکه بینش‌ها و گرایش‌ها (باورها، خلیات و احساسات) را مد نظر دارد. از این‌رو اهداف خداوند از این تصویرپردازی‌ها را می‌توان در ایجاد، اصلاح و تکمیل این دو ساحت برشمرد. نتایج این پژوهش می‌تواند به درک بهتر عمق معانی قرآن و تأثیرگذاری آن بر ابعاد مختلف وجود انسان کمک کند

کلیدواژه‌ها: تصویرپردازی، مجاز مرسل، ساحت‌های سه‌گانه انسان، بینش‌های انسان، گرایش‌های انسان.

مقدمه

تصویرپردازی یکی از مهم‌ترین ابزارهای بیانی قرآن کریم و سبک برتر آن محسوب می‌شود (سیدقطب، ۱۳۸۹، ص ۱۴). این تصویرها که با استفاده از فنون بلاغی همچون تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه شکل می‌گیرند، نه تنها از جنبه زیبایی‌شناختی حائز اهمیت‌اند، بلکه اهداف تربیتی و هدایتی خاصی را دنبال می‌کنند. در این میان، مجاز به‌ویژه مجاز مرسل، نقشی کلیدی در انتقال مفاهیم دینی ایفا می‌کند. این پژوهش به بررسی این پرسش می‌پردازد که اهداف اصلی خداوند از به‌کارگیری مجاز مرسل در قرآن چیست؟ آیا این تصاویر صرفاً جنبه زینتی دارند یا در شکل‌دهی به باورها، احساسات و رفتارهای انسانی تأثیر گذارند؟

برای پاسخ به این پرسش، باید هدف نزول قرآن را در نظر گرفت که هدایت و انسان‌سازی است. از منظر انسان‌شناسی دینی، انسان دارای سه ساحت بینش، گرایش و کنش است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۸) و اصلاح، تکمیل یا تثبیت هریک از این ساحت‌ها برای تحقق انسان‌سازی ضروری است. این پژوهش، ضمن بررسی تصاویر بلاغی قرآن، در پی یافتن اهداف نهایی این تصویرپردازی‌ها، به‌ویژه مجازهای مرسل، در راستای انسان‌سازی است.

ضرورت این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که درک نادرست یا ناقص از معانی و اهداف این آیات می‌تواند مانعی برای تحقق هدف هدایت‌گری قرآن باشد. علاوه بر این، تا کنون پژوهشی که به‌طور خاص به تحلیل نظام‌مند مجازهای مرسل قرآن با در نظر گرفتن ساحت‌های وجودی انسان پرداخته باشد، صورت نگرفته است. هرچند مطالعات زیادی درباره تصویرپردازی در قرآن و نقش آن در انتقال مفاهیم دینی انجام شده است، اما این پژوهش از دو جهت تمایز دارد: نخست، تمرکز ویژه بر مجازهای مرسل قرآن، و دوم، بررسی این موضوع با رویکردی که ابعاد مختلف وجود انسان را شامل می‌شود.

نکته: ترجمه آیات قرآن بر اساس تفسیر نمونه انجام گرفته است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. تصویر و تصویرپردازی

واژه «تصویر» از مصدر «صورت» و ریشه «ص، و، ر» گرفته شده و به‌معنای چیزی است که متصور شود و صورتی به خود گیرد. «صَوْرَةُ

تَصَوُّیراً»، یعنی آن را به صورت درآورد (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۲۷۱). در لغت، این واژه به‌معنای ایجاد صورت و شکل برای چیزی یا رسم نمودن آن آمده است (دهخدا، ۱۳۷۲، ص ۵۹۳۳). معادل آن در انگلیسی «ایماژ» (Image) است و در فارسی «خیال» پیشنهاد شده است (فتوحی، ۱۳۹۷، ص ۳۸-۳۹). ایماژ از نظر لغوی و اصطلاحی با تصویر یک شیء (ذهنی یا مادی) برابر است. در فارسی، «خیال» به‌معنای صورت ذهنی فرد یا چیزی است، به‌ویژه هنگامی که آن فرد یا شیء حضور ندارد (انوری، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۹۲۱). درواقع، خیال همان «صورت ذهنی دارای تأثیر» است که واژه «نگاره» برای آن به کار می‌رود (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۸، ص ۵۲-۵۳ و ص ۵۹). تصویر در ادبیات و زبان‌شناسی نقشی اساسی در بیان و انتقال مفاهیم دارد.

تصویرپردازی به‌معنای پردازش و ایجاد تصویر و از مقوله فعل است و خود تصویر از مقوله کیف نفسانی است؛ زیرا صورت و معنا به‌طور مستقل نمی‌توانند وجود داشته باشند و باید عملیات تصویرپردازی در عالم ذهن صورت گیرد. به‌عبارت دیگر، تصویر تنها یک صورت خیالی است که به‌واسطه عملیات ذهنی وارد قوه خیال یا حافظه می‌شود. منشأ شکل‌گیری تصویر شامل حس، تجربه، عقل، شهود و وحی است. عملیات پردازش تصویر به‌وسیله قالب‌ها و عناصری گسترده انجام می‌شود.

۲-۱. مجاز

مجاز در لغت از سه حرف «ج و ز» تشکیل شده و به‌معنای عبور از یک موضع معین حساس قابل مشاهده است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۴۳). درواقع، مجاز فرع بر حقیقت است و برای درک معنای آن، ابتدا باید مفهوم حقیقت روشن شود. حقیقت در تعاریف مختلفی بیان شده که با مقایسه این تعاریف، می‌توان به یک تعریف جامع‌تر رسید. برخی از علما حقیقت و مجاز را به ویژگی کلمه و لفظ نسبت می‌دهند (مشکینی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۷؛ فخر رازی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۱۰۹؛ محقق حلی، ۱۴۲۳ق، ص ۷۹) و برخی دیگر آن را به کاربرد لفظ در عبارت می‌دانند (بدری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۳۰).

بحث دیگری که در این زمینه مطرح است، معیار سنجش لفظ در حقیقت بودن یا نبودن است که می‌تواند بر اساس «وضع اولی الفاظ»

می‌گذارد. در ادامه با بررسی چهار آیه قرآن که مرتبط با بینش‌هاست، چپستی اهداف خداوند از طرح مجازهای مرسل قرآن و تصویرپردازی آنها در این آیات بررسی می‌شود.

۲-۱. مهر الهی بر ایزار فهم

«خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۷)؛ خداوند بر دل‌های آنان، و بر شنوایی ایشان مهر نهاده، و بر دیدگانشان پرده‌ای است و آنان را عذابی بزرگ است. این آیه در توصیف حال کافران آمده و به دلیل لجاجت و سرسختی آنان، بیان می‌کند که خداوند بر قلب‌ها و گوش‌هایشان مهر می‌زند و جلوی دیدگانشان پرده‌ای قرار می‌دهد که از دیدن حقایق و درک آنها ناتوان می‌شوند.

بحث در اینجا بر سر تعبیر «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» و به‌ویژه واژه «خَتَمَ» است. در مورد این واژه بین لغویان اختلاف وجود دارد. بر اساس یکی از نظرات، این واژه در اصل به معنای بستن و قفل کردن است، به‌طوری‌که امکان دسترسی به شیء مختوم وجود نداشته باشد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۵۴). ابن‌عاشور با پذیرش این معنا، این کاربرد را حقیقی ندانسته، دو امکان برای آن متصور می‌شود؛ یا اینکه استعاره باشد با این توضیح که خداوند قلوب و گوش‌های کافران را در اینکه حقایق را درک نمی‌کنند یا نمی‌شنوند، به چیزی تشبیه کرده است که بر آن مهر خورده و در آن بسته شده؛ و یا اینکه مجاز مرسل با علاقه ملزومیت باشد، به این صورت که لفظ «ختم» استعمال شده، ولی مراد لازمه آن است. یکی از لوازم بسته شدن و مسدود گشتن عقل و گوش، عدم تعقل و درک آنهاست (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۵۱).

در حقیقت، خداوند به‌طور فیزیکی مهر نمی‌زند، بلکه این تعبیر مجازی است و منظور از این آیه این است که این دسته از کافران به نهایت گمراهی رسیده‌اند و خداوند مهر تکمیل ضلالت را بر قلب‌هایشان زده است. بنابراین، امیدی به هدایت آنان نخواهد بود.

۲-۱-۱. اهداف تصویرپردازی

هدف اصلی تصویرپردازی در این آیه، توضیح علت تساوی انذار و عدم انذار کافران است که در آیه قبل از آن بیان شده است.

به عبارت دیگر، آیه مورد بحث پاسخی دقیق و پرمغز به سؤال است که به‌صورت ضمنی در ذهن مخاطب آیه پیشین، یعنی آیه

یا «مقام تخاطب» باشد. برخی مانند سکاکی (۱۴۰۷ق، ص ۴۶۷) و محمودحامد عثمان (۱۴۲۳ق، ص ۱۳۷) معیار اول را می‌پذیرند، اما بیشتر علما معیار دوم را صحیح‌تر می‌دانند، مانند خطیب قزوینی (بی‌تا، ص ۲۲۹) و تفتازانی (بی‌تا، ص ۳۴۸). طبق تعریف بصری (۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸)، حقیقت آن چیزی است که در همان معنای وضع‌شده در اصطلاح تخاطب به کار رود. این تعریف شامل حقیقت در مقابل مجاز مرسل، استعاره و مجاز در اسناد می‌شود. بر اساس این تعریف، مجاز به معنای استفاده از لفظ در معنای غیر از معنای وضع‌شده در اصطلاح تخاطب است (بصری، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸).

استفاده از لفظ به صورت مجازی باید دو شرط داشته باشد: اول، وجود مناسبت بین معنای اصلی لفظ و معنای جدید آن، که به این مناسبت علاقه گفته می‌شود. دوم، وجود قرینه‌ای که انتقال از معنای حقیقی به معنای مجازی را توجیه کند، که این قرینه را «قرینه صارفه» می‌نامند. اگر این دو شرط رعایت نشود، استفاده از لفظ به دروغ تبدیل می‌شود.

۲-۱-۱. مجاز مرسل

مجاز به‌طور کلی به دو دسته عقلی و لغوی تقسیم می‌شود. در مجاز لغوی، الفاظ در معنای اصلی خود به کار نمی‌روند، درحالی‌که در مجاز عقلی، اساندها در غیر جایگاه اصلی خود قرار دارند، هرچند که الفاظ به معنای حقیقی خود استفاده شده‌اند. در هر دو مورد، علاقه‌ها و قرینه‌هایی وجود دارد که مجاز را از حقیقت و کنایه تمایز می‌دهند. مجاز لغوی بر اساس علاقه‌ای که در آن استفاده شده است، به دو دسته استعاره و مجاز مرسل تقسیم می‌شود. مجاز مرسل به معنای «لفظی است که با لحاظ مناسبتی غیر از مشابهت و همراه با قرینه‌ای صارفه، در معنای غیراصولی‌اش به کار رفته است» (عتیق، بی‌تا، ص ۱۵۶). این نوع مجاز به دلیل آزادی از علاقه خاص شباهت، علاقه‌های متعددی دارد (ابن‌عربشاه، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳۶). مجاز مرسل به دو دسته مفرد و مرکب تقسیم می‌شود (دسوقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴۵) که در این پژوهش تنها مجاز مرسل مفرد بررسی خواهد شد.

۲. اهداف مرتبط با بینش انسان

اولین و ریشه‌ای‌ترین ساحت وجودی انسان، بینش و آگاهی‌های اوست که هم عامل شکل‌گیری گرایش‌هاست و هم بر کنش‌ها اثر

نسیان به معنای فراموشی و عدم ذکر و یادآوری است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۵۵)، ولی فعل «نَسَاكُم» در این آیه، بر معنای حقیقی حمل نمی‌شود؛ زیرا نسیان به معنای حقیقی در حق خداوند محال است؛ چراکه لازمه آن نقص و تغییر و جهل است. از همین رو بیشتر مفسران آن را به معنای ترک و اعراض و اهمال لحاظ کرده‌اند (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۵۰۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۸۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۲۷) و یکی از محتمل‌ترین حالت‌های آن، پذیرش مجاز مرسل است. صاحب *الجدول* به این مطلب اذعان نموده و از آنجاکه نسیان سبب ترک می‌شود و در پی نسیان، ترک و اهمال رخ می‌دهد، علاقه این مجاز را سببیت می‌داند (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۵، ص ۱۶۴).

واژه «نَسَاكُم» در ظاهر، فعلی ساده از باب نسیان است؛ اما در بافت آیه، حامل یکی از تأثیرگذارترین تصاویر عذاب الهی در قیامت است. این واژه، نه تنها بیانگر یک کنش سلبی (ترک) است، بلکه حالت روانی نسیان‌شدگان را نیز در ذهن مخاطب به تصویر می‌کشد.

در این تصویر، گناهکاران در قیامت به حال خود واگذار شده‌اند و انزوای متافیزیکی، رهاشدگی و گسیختگی از رحمت الهی القا می‌شود. انسان فراموش‌شده، در عذاب است، اما صدایی نمی‌رسد، نگاهی نیست، و امیدی به شفاعت یا التفات وجود ندارد.

با این تصویری که کاربرد واژه «نَسَاكُم» به جای «تترککم» می‌دهد، مخاطب درمی‌یابد که عذاب، فقط آتش نیست، بلکه بدتر از آن، «نیست‌انگاری» از سوی خالق است. این واژه، خاموشی‌ای مطلق در رابطه بین خدا و بنده را القا می‌کند. هیچ ندایی از لطف، هیچ واکنشی از نجات، و هیچ امکانی برای بازگشت وجود ندارد. این تصویر، عذاب را به عمیق‌ترین لایه‌های روان انسان می‌کشاند.

۲-۲-۱. اهداف تصویرپردازی

۱. به کارگیری واژه‌ای چون «نسیان» که در تجربه انسانی معمولاً با بی‌توجهی، ترک و فاصله همراه است، باعث انسان‌فهم شدن مفهومی پیچیده، چون قهر الهی می‌شود و بینش او را در این زمینه تکمیل کرده و عمق می‌بخشد. مخاطب، قهر الهی را در قالبی آشنا می‌بیند؛ گویی خداوند نیز، چنان‌که بنده‌ای را فراموش کند، دست از توجه، لطف و عنایت برمی‌دارد.

«سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَّذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»، شکل می‌گیرد: چرا برای این کافران، انذار - حتی انذار پیامبر اکرم ﷺ - هیچ اثر و ثمری ندارد؟ چرا چنین شخصیت والایی با چنان کلام نافذی، نمی‌تواند دل برخی را بلرزاند و هدایت کند؟

پاسخ این پرسش، نه به صورت یک توضیح خشک و مستقیم، بلکه در قالب یک تصویری بلاغی و ژرف ارائه شده است. به کار بردن تعبیر «خَتَمَ»، آن هم در کنار قلب و سمع، از سنخ مجاز مرسل با علاقه ملزومیت است؛ یعنی به جای آنکه مستقیماً بگوید «اینها حقیقت را درک نمی‌کنند»، از تعبیر «مهر شدن» استفاده شده که لازمه‌اش همین نفهمیدن و نپذیرفتن است. این انتخاب هنرمندانه واژه، کلید ایجاد برداشتی متفاوت و عمیق‌تر از مسئله عدم هدایت کافران است. اگر این تعبیر، مجازی نبود و صرفاً با الفاظ حقیقی بیان می‌شد، این بینش نو برای مخاطب شکل نمی‌گرفت و پاسخ به شبهه ذهنی او، سطحی و فاقد عمق می‌ماند.

مخاطب با این تعبیر درمی‌یابد که ناتوانی پیامبر در هدایت این گروه، به معنای نقص در پیام یا پیام‌رسان نیست، بلکه ناشی از آن است که این افراد، در اثر لجاجت مفرط، آنچنان دل و جان خویش را بر حق بسته‌اند که دیگر ابزارهای ادراک و درک حقیقت در وجودشان از کار افتاده است. تصویر ختم شدن قلب و گوش، این واقعیت را با چنان قوتی به مخاطب منتقل می‌کند که دیگر گمان نکند شکست هدایت، از پیامبر یا پیام است، بلکه آن را به درستی، نتیجه سقوط درونی خود انسان‌ها می‌بیند.

این گونه، مجاز مرسل نه تنها ابزار بلاغی، بلکه موتور معنایی آیه و سازنده بینشی تازه در ذهن مخاطب است.

۲-۲. فراموش‌شدگان قیامت

«وَقِيلَ الْيَوْمَ نَسَاكُم كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا» (جاثیه: ۳۴)؛ و به آنها گفته می‌شود: امروز شما را فراموش می‌کنیم، همان گونه که شما دیدار امروزتان را فراموش کردید.

آیه مورد بحث، بخشی از توصیف صحنه قیامت است که در آن سرنوشت نهایی منکران آیات الهی و غافلان از معاد ترسیم می‌شود. در این آیه، عذاب نهایی و فقدان شفاعت که با عبارت «نَسَاكُم» آمده، نتیجه مستقیم نسیان عمدی کفار نسبت به قیامت دانسته شده است.

۲. نسیان الهی در این آیه، حالت روانی این مجرمان را در قیامت بیان می‌کند؛ آنها به‌سان افرادی فراموش‌شده و رهاشده‌اند. این تصویر از یک‌سو بیانگر قطع کامل ارتباط آنان با رحمت الهی و از سوی دیگر، حاکی از انزوا و بی‌سرپناهی ایشان است و یک شناخت و بینش جدیدی در مورد وضعیت این افراد در روز قیامت به مخاطب قرآن داده می‌شود.

۳. درحالی‌که آیات عذاب معمولاً با لحن‌های قاطع همراه‌اند، این آیه با کاربرد مجازی، قهر الهی را با ظاهری آرام، ولی محتوایی سهمگین بیان می‌کند. «فراموش‌شدن» بار خشونت کمتری از «عذاب» دارد، ولی در باطن، عین عذاب و بلکه تجلی نهایی آن است. این شیوه بیان، بینشی جدید نسبت به انواع عذاب الهی به مخاطب می‌دهد و تأثیر آن بر گرایش‌ها و کنش‌های آن، هم قطعاً بسیار زیاد بوده و بیشترین تأثیر را با کمترین خشونت زبانی به مخاطب وارد می‌کند.

۳-۲. دام خودساخته

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُّجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (انعام: ۱۲۳)؛ و همچنین در هر شهر و روستایی بزرگان گنهکاری قرار دادیم (افرادی که همه گونه قدرت در اختیارشان گذاریم، اما آنها از آن سوءاستفاده کرده و راه خطا پیش گرفتند) و سرانجام کارشان این شد که به مکر (و فریب مردم) پرداختند، ولی تنها خودشان را فریب می‌دهند و نمی‌فهمند.

آیه مورد بررسی به یکی از سنت‌های فراگیر الهی در تاریخ جوامع انسانی می‌پردازد. سنتی که طی آن، سران و بزرگان فاسد و مجرم هر جامعه، مرکز ثقل مکر و توطئه در برابر پیامبران قرار می‌گیرند. عبارت «وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ» با «واو» حالیه آغاز شده و بیان می‌دارد که در همان لحظه‌ای که این افراد در حال مکرورزی‌اند، درواقع به خودشان مکر می‌ورزند، نه به پیامبر یا مؤمنان.

مکر، عملی است که نسبت به دیگری اعمال می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۷۲؛ عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۵۴) و متضمن پنهان‌کاری برای ضربه زدن به طرف مقابل است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۸۳)، اما در اینجا، فعل «مکر» با مفعول «أَنْفُسُهُمْ» همراه شده است که به‌ظاهر با ساختار معنایی واژه سازگار نیست.

برخی مفسران مانند شیخ طوسی و طبرسی این نحو کاربرد را حقیقی نمی‌دانند (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۱؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۵۵۶) و ابن‌عاشور این تعبیر را صراحتاً مجاز مرسل دانسته و معتقد است واژه «مکر» به‌جای «ضرر» یا «وبال نهایی» استعمال شده؛ چراکه آنچه هدف مکر قرار گرفته، در نهایت ضربه‌ای نمی‌بیند، بلکه فاعل مکر است که به کیفر آن گرفتار می‌شود (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۳۹). بنابراین، واژه «مکر» بر نتیجه نهایی آن، یعنی ضرر اطلاق شده و این مصداق علاقه سببیت در مجاز مرسل است.

این مجاز با بیان هنری، بار مفهومی سنگین‌تری را منتقل می‌کند. مکر، نه به‌عنوان فعلی علیه دیگران، بلکه به‌عنوان فرایندی بازتابی و خودویرانگر تصویر می‌شود. فعل «یمکرون بأنفسهم»، یک تصویر ذهنی از انسانی می‌سازد که با ابزار و توانمندی‌های خود، بی‌آنکه بداند، به نابودی خودش کمک می‌کند. این تصویر نشان می‌دهد که سرمایه‌های انسانی (فکر، هوش، زمان، مال) وقتی در مسیر مکر و انحراف به‌کار روند، علیه خود عمل می‌کنند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۲۹).

با استفاده از واژه‌ای خاص چون «مکر» که خود بار مفهومی پنهان‌کاری، حيله‌گری، و مدیریت پیچیده دارد، قرآن فضای پیچیده‌ی اجتماعی - روانی این رفتارها را نیز به تصویر می‌کشد. اما با چرخشی معنایی، این ساختار پیچیده به دامی برای خود مکار تبدیل می‌شود و دام این مجرمان اشراف‌مسلک، در حقیقت، گردن خودشان را می‌فشارد. این وارونگی معنایی، مخاطب را با شکاف میان حقیقت و نمود مواجه می‌کند.

۱-۲-۳. اهداف تصویرپردازی

۱. قرآن با این تصویر، به مخاطب می‌آموزد که جهان، قانون‌مند بوده و در ازای هر کنشی، بازخوردی وجودی دارد. چنین فهمی از کنش، انسان را از تحلیل‌گری در سطح نتایج ظاهری به سطح ساختارهای غایی هستی سوق می‌دهد.

۲. تصویر ایجادشده از این مجاز، می‌تواند بینش نادرست برخی مبنی‌بر تحلیل بر اساس محاسبات رفتارها و نتایج ظاهری را اصلاح نماید. این کاربرد مجازی، مخاطب را از توهم پیروزی در سایه توطئه و فریب رها کرده و او را به سمت درک پیروزی درون‌زاد رهنمون می‌سازد و می‌فهماند که پیروزی حقیقی، بقای در مدار هدایت و عدالت است.

۱-۲-۴. اهداف تصویرپردازی

هدف از این کاربرد مجازی، ایجاد تصویری از آزر است که جایگاه پدر را برای حضرت ابراهیم داشته است؛ یعنی سرپرستی، کفالت و تربیت حضرت ابراهیم را بر عهده داشته است. این نکته از نگاه تفسیر من هدی القرآن نیز مطرح شده که با وجود اینکه آزر پدر حضرت ابراهیم نبوده، حضرت ابراهیم او را «پدر» خطاب کرده است. این موضوع به‌ویژه به منظور تأکید بر نقطه آغازین ایمان حضرت ابراهیم در نظر گرفته شده است. حضرت ابراهیم ابتدا سلطه پدر را رد می‌کند و سپس سلطه جامعه جاهلی را که در آن زمان به پرستش بتان مشغول بودند، به چالش می‌کشد.

در حقیقت، این تصویر از آزر، با توجه به ویژگی‌های سرپرستی او، تصویرگر سختی حرکت حضرت ابراهیم است. حضرت ابراهیم با به چالش کشیدن مقام پدر و نادیده گرفتن سلطه اجتماعی، اقدام بزرگی انجام می‌دهد. این گام او را نه فقط در مواجهه با سلطه پدر، بلکه در مقابله با جامعه‌ای قرار می‌دهد که به افکار نادرست خود پایبند است. از این منظر، هدف از تصویرپردازی این آیه این است که مخاطب قرآن به‌ویژه درباره رها شدن از سلطه خانواده و اجتماع در مسیر پذیرش عقاید، به درک جدیدی برسد. این آیه می‌خواهد مخاطب را به این باور برساند که ترک وابستگی‌ها و درگیری‌های اجتماعی و خانوادگی، هرچند سخت باشد، اما ممکن است. انسان می‌تواند بدون آنکه به سلطه خانواده و مربی خود تسلیم شود، آنچه را حق می‌داند انتخاب کرده و حتی در برابر افکار نادرست آنها مبارزه کند (اصلاح بینش).

۳. اهداف مرتبط با گرایش‌های انسان

۱-۳. رزق آسمانی

«يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا» (غافر: ۱۳)؛ او کسی است که آیات خود را به شما نشان می‌دهد و از آسمان برای شما روزی (با ارزشی) می‌فرستد.

آیه مورد بحث می‌فرماید که خداوند برای شما از آسمان، رزق می‌فرستد. رزق در موارد متعددی از کتاب‌های اهل لغت به «ما منتفع به» معنا شده (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۱۹) و هر چیزی را که از طرف دیگری (اینجا خداوند) عطا می‌شود، شامل می‌گردد. تنزیل رزق در کاربرد حقیقی عرب جایگاهی ندارد و ظاهراً به همین خاطر

به عبارت دیگر، مکرورزان غالباً در جامعه به صورت قدرتمندان، مؤثران و حتی قهرمانان جلوه می‌کنند. این تصویر قرآنی، برقع موفقیت را از چهره آنها می‌برد و حقیقت مخفی شده در پشت نقاب‌ها را برای دیگران آشکار می‌سازد و آن حقیقت این است که «اینان دارند با خود می‌جنگند و خود را نابود می‌کنند».

۳. تصویر مکر بر نفس، اصل مهمی از ساختار اخلاق قرآنی را برجسته می‌سازد و در تکمیل بینش مخاطب در این موضوع اثرگذار است و آن اصل این است که «هر کنش اخلاقی دارای پیامد ذاتی و بازگشتی است. در این نظام، انسان صرفاً با دیگری در تعامل نیست، بلکه با خدا، با نظام هستی، و با خودش نیز در ارتباط است».

۴. مطلب دیگر اینکه این مجاز، تصویری از عدالت خودکار در هستی به مخاطب می‌دهد و در تکمیل بینش‌های او در مورد پاداش و جزای اخروی و مکافات عمل دنیوی، کمک شایانی می‌نماید. این تصویر، به جای آنکه کبفر را امری بیرونی و انتقامی جلوه دهد، آن را درونی، تدریجی و ساختاری می‌نماید و می‌فهماند که انسان، خود در دام خود سقوط می‌کند؛ و این عدالت، نه از خشم الهی، بلکه از منطق اعمال سرچشمه می‌گیرد.

۴-۲. آزر پدرنما

«وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ يَا بَنِيَّ اِزْرَ اتَّخِذُواْ اَصْنَامًا اَلِهَةً اِنِّىْ اَرَاكُمْ وَاَقْعًا پَدْر ضَالّٰلٍ مُّبِينٍ» (انعام: ۷۴)؛ و هنگامی را که ابراهیم به پدر خود آزر گفت: آیا بتان را خدایان [خود] می‌گیری؟ من تو و قوم تو را در گمراهی آشکاری می‌بینم.

در این آیه، حضرت ابراهیم^ع به پدر خود آزر، که به پرستش بتان پرداخته بود، خطاب می‌کند و آنها را در ضلالت آشکار می‌بیند. یکی از مسائل مطرح در این آیه این است که آیا آزر واقعاً پدر حضرت ابراهیم بوده است؟ در لغت، «أب» به معنای پدر است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۶)، اما در اینجا اختلافاتی در تفسیر این کلمه وجود دارد. برخی تفاسیر معتقدند که آزر درواقع عموی ابراهیم^ع بوده است و این کاربرد را مجازی می‌دانند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۸۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۲۱۲). این تفسیر به این معناست که چون عمو به دلیل نزدیکی و قرابت با پدر می‌تواند جایگاه پدر را برای انسان داشته باشد، واژه «أب» به‌طور مجازی برای آزر به کار رفته است.

نیازمند است. با این تصویر، قرآن مخاطب را به گونه‌ای هدایت می‌کند که خود را محتاج، وابسته و نیازمند خداوند احساس کند؛ نه فقط در بعد جسمانی، بلکه در همه جنبه‌های حیات. این حس، بنیاد روانی عبودیت و خشوع را شکل می‌دهد که نتیجه آن ایجاد و تقویت حالت خضوع، انکسار و ترک غرور و خودبسندگی در دل انسان (ساحت گرایش) است.

۳. تصویر رزق از آسمان، به‌ویژه در جوامعی که با کم‌آبی، خشکسالی یا بحران معیشتی مواجه‌اند، کارکردی روانی - گرایشی بسیار نیرومند دارد. مخاطب چنین آیه‌ای احساس امید، حمایت و اعتماد پیدا می‌کند؛ زیرا می‌بیند که روزی او، مستقل از نظام مادی صرف، از خدای زنده و فعال نازل می‌شود و نتیجه آن، ایجاد احساس آرامش و پایداری روانی در بحران‌های زیستی و اقتصادی است.

۲-۳. لقمه‌های آتش

«إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» (نساء: ۱۰)؛ در حقیقت، کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، جز این نیست که آتشی در شکم خود فرو می‌برند.

این آیه، به بیان حال کسانی می‌پردازد که به‌طور ظالمانه در اموال یتیمان تصرف می‌کنند و آنها را می‌خورند، به‌نحوی که در پایان آیه عاقبت آنها بیان می‌شود که در شعله‌های آتش خواهند سوخت. مسئله‌ای که در این آیه مطرح می‌شود، مربوط به عبارت «إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» است. از آنجا که فعل «يَأْكُلُونَ» در زمان حال آمده است، این پرسش پیش می‌آید که آیا این عبارت به‌طور حقیقی است یا مجازی؟

مفسران در این مورد نظرات متفاوتی دارند. برخی از مفسران، عبارت را به‌صورت حقیقی تفسیر کرده‌اند و آن را به‌معنای واقعی خوردن آتش می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۵۰۶). درحالی که برخی دیگر، به‌ویژه دسته‌های سوم و چهارم، این عبارت را مجاز مرسل با علاقه مسببیت دانسته‌اند. به‌عبارتی، در اینجا «نار» (آتش) به‌عنوان مسبب از مال حرام به‌کار رفته است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۵۹). برخی دیگر هم استعاره تمثیلیه را ترجیح داده‌اند که در آن شخصی که مال یتیم را ظالمانه می‌خورد، به‌مانند کسی است که آتش در شکم خود وارد کرده است (سیدرضی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۷).

اغلب مفسران، رزق را به‌معنای باران (مطر) گرفته و بعضاً اشاره کرده که باران سبب آن رزق است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۵۳؛ صاوی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۸۲). ظاهر عبارات این مفسران این است که کاربرد مجاز مرسل با علاقه مسببیت را پذیرفته‌اند و جناب صافی در *الجدول* به این مطلب اذعان کرده است (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۴، ص ۳۳۱). شاید بتوان علاقه این مجاز را عام (رزق) و خاص (باران) هم لحاظ کرد. علامه طباطبائی، بر اساس نظریه خزائن هستی که محل و منشأ تمام اشیا در این عالم است، بعید نمی‌داند که رزق در همان معنای خود به کار رفته و این آیه شریفه اشاره به همین نظریه دارد (طباطبائی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۷، ص ۳۱۷). این آیه شریفه، بر اساس نظر اغلب مفسران، مجاز مرسل با علاقه مسببیت لحاظ شده و مورد بررسی قرار می‌گیرد.

آسمان در فرهنگ قرآنی غالباً نماد بخشش، رحمت، و قدرت الهی است. با استفاده از واژه «رزق» به‌عنوان آنچه از آسمان فرود می‌آید، قرآن فضای تصویری‌ای می‌سازد که تمام فرایندهای طبیعی همچون بارش باران، به‌مثابه تجلیات رحمت الهی معرفی می‌شوند. این تصویر، مخاطب را در فضایی آکنده از فضل و انعام الهی قرار می‌دهد.

واژه «رزق» در ذات خود بار عاطفی و حیاتی دارد. این واژه، فراتر از فیزیک باران، ادراک وابستگی مخلوق به خالق را در مخاطب بیدار می‌سازد. تصویر نهایی آیه، نه صرفاً نزول آب از آسمان، بلکه فرود نعمت زندگی از خالق به مخلوق است.

۱-۳. اهداف تصویرپردازی

۱. باران، یک پدیده طبیعی است که به‌صورت عام در طبیعت اتفاق می‌افتد، اما «رزق» واژه‌ای است که به‌طور خاص به انسان تعلق دارد و بهره‌مندی او را هدف قرار می‌دهد. در نتیجه، کاربرد این واژه موجب احساس تعلق، مورد توجه بودن، و ارجمندی وجودی انسان در نظام آفرینش می‌شود (ساحت گرایش). خداوند در این تصویر، باران را نه صرفاً به‌عنوان بخشی از چرخه طبیعت، بلکه به‌عنوان رزقی که «برای شما» نازل می‌شود، معرفی می‌کند «يُنَزِّلُ لَكُمْ». نتیجه این نوع کاربرد، افزایش حس قدرشناسی و میل درونی به بندگی در مقابل عنایت خاص الهی است.

۲. واژه «رزق» برخلاف «مطر»، همیشه با پیش‌فرض نیاز و فقر طرف مقابل همراه است. کسی رزق می‌دهد که طرف مقابلش

منظور، زمان پس از بلوغ است؛ یعنی دوران رشد و بلوغ. این نوع تعبیر به اعتبار آینده است و به عبارتی مجاز مرسل با علاقه مایکون است.

با شنیدن این تعبیر مجازی، تصویر یتیم و جایگاه حساس او در ذهن خواننده نقش می‌بندد. هدف از این تصویرپردازی این است که حس رأفت و دلسوزی نسبت به کودکان یتیمی که دیگر رشد کرده و به سن بلوغ رسیده‌اند باید ادامه یابد و فقط محدود به دوران کودکی آنان نشود، زیرا آنها همان یتیمان دیروز و محرومان از سایه پدر هستند (ایجاد و توسعه حس رأفت = گرایش). همچنین، تأکید می‌شود که پس دادن اموال یتیمان باید به محض رسیدن به بلوغ انجام گیرد و هیچ تأخیری در این امر نباید وجود داشته باشد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۳).

۳-۳-۲. مجاز دوم

عبارت دیگری که در آیه دوم سوره نساء جای بررسی دارد، اکل اموال یتیم است. در این آیه، «اموال» به صورت مطلق به کار رفته و منظور از آن تمامی اموال فرد است، نه فقط آنچه که قابل خوردن باشد. درواقع، وقتی از «اکل» سخن می‌رود، این به دلیل آن است که خوردن، اولین نیاز انسان است که از بدو تولد با آن مواجه می‌شود. بنابراین، در آیه شریفه، از عبارت «لا تأکلوا» برای اشاره به هرگونه تصرف در اموال یتیم استفاده شده است. این کاربرد مجاز مرسل است که به علاقه تقیید برمی‌گردد؛ به این معنا که تصرف در مال یتیم ابتدا به صورت «خوردن» خود را نشان می‌دهد و این تصرف ممکن است به شکل‌های دیگر نیز ادامه یابد (طباطبائی، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۵۱).

هدف از این تصویرپردازی این است که چون خوردن به‌طور طبیعی با بیشتر انسان‌ها ارتباط نزدیکی دارد، خوردن مال حرام، به‌ویژه مال یتیم، احساس ناخوشایند و نفرت‌آوری را در انسان ایجاد می‌کند. بنابراین، در این آیه، مال حرام به‌گونه‌ای به تصویر کشیده می‌شود که خوردن آن موجب انزجار و نفرت مخاطب می‌شود. این تصویر، با ایجاد احساس ترس و تنفر از مال حرام، در نهایت موجب دوری از آن خواهد شد و فرد را از تصرف در اموال یتیمان باز می‌دارد.

۳-۳-۴. جاذبه آتش‌ساز

«أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ»

کاربرد مجازی در این آیه حالت درونی و باطنی این گناه را با تصویری هولناک و ملموس مجسم می‌سازد. مخاطب به‌جای شنیدن یک هشدار صرف، شاهد یک صحنه واقعی، زنده و حسی می‌شود: فردی که به‌ظاهر مشغول خوردن مال است، ولی حقیقت آنچه به درون خود فرو می‌برد، جرعه‌های آتش شعله‌ور است. این تصویر، تضاد میان ظاهر لذت‌محور رفتار (اکل) و باطن سوزاننده آن (نار) را برجسته می‌سازد.

۳-۳-۱. اهداف تصویرپردازی

۱. تصویر آتش در درون شکم، مخاطب را نه با یک تهدید اخروی دور، بلکه با احساس عذاب حاضر و درونی روبه‌رو می‌کند. او درمی‌یابد که تصرف در مال یتیم، نه فقط جرم حقوقی یا معصیتی اخروی، بلکه عذابی حاضر و در حال شعله‌ور شدن در وجود اوست. این ادراک، هراسی پایدار ایجاد می‌کند که بر وجدان فرد تأثیر مستقیم دارد.

۲. با تقابل میان ظاهر لذت‌بخش رفتار (اکل) و باطن سوزنده آن (نار)، تصویر مجازی باعث می‌شود که فرد نفرتی ناخودآگاه از عملی پیدا کند که در ظاهر خوشایند و در باطن ویرانگر است. این تضاد حسی، انگیزه‌ای درونی برای پرهیز از گناهانی می‌شود که فریبنده‌اند و ظاهر آنها آراسته است.

۳-۳. یتیمی؛ درد نامحدود

«وَأُولَئِكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا تَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ خُوبًا كَبِيرًا» (نساء: ۲)؛ و اموال یتیمان را به آنان [باز] دهید، و [مال] پاک و [مرغوب آنان] را با [مال] ناپاک [خود] عوض نکنید؛ و اموال آنان را همراه با اموال خود مخورید که این گناهی بزرگ است.

۳-۳-۱. مجاز اول

آیه دوم سوره نساء به پس دادن اموال یتیمان امر می‌کند. یتیم به کسی اطلاق می‌شود که پدر خود را از دست داده و هنوز به بلوغ نرسیده است؛ اما پس دادن اموال یتیم باید بعد از بلوغ و رسیدن به حد رشد باشد، همان‌طور که آیه ششم همین سوره بیان کرده است. از این‌رو معنای یتیم در اینجا نمی‌تواند معنای واقعی آن باشد، بلکه

(بقره: ۲۲۱)؛ آنان [شما را] به سوی آتش فرامی‌خوانند، و خدا به فرمان خود، [شما را] به سوی بهشت و آمرزش می‌خواند.

آیه فوق در پاسخ به سؤالی در صدر اسلام درباره ازدواج مسلمانان با مشرکان نازل شد. در ابتدا، این آیه به منع ازدواج با مشرکان پرداخته و علت آن را چنین بیان می‌کند که مشرکان دعوت به جهنم می‌کنند، لذا صلاحیت ازدواج با مسلمانان را ندارند. از طرفی، خداوند دعوت به بهشت و آمرزش می‌کند. در اینجا، ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا مشرکان به‌طور صریح مردم را به جهنم دعوت می‌کنند؟ طبیعتاً هیچ گروهی علیه خود تبلیغات نمی‌کند و حتی اگر آخرت، بهشت و جهنم را قبول داشته باشند، به‌طور آشکار کسی را به جهنم دعوت نمی‌کنند. بنابراین، عبارت «أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» نیاز به تأویل دارد.

بعضی مفسران بیان کرده‌اند که منظور از «نار» در این آیه، مقدمات و عواملی است که به جهنم منتهی می‌شود، مانند کفر، شرک و سایر معاصی الهی که مشرکان به‌طور آگاهانه یا ناآگاهانه مردم را به آن دعوت می‌کنند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۳۹). به این ترتیب، در این آیه منظور از «نار» مسبب ذکر شده است و اشاره به علل و عوامل آن دارد، که به‌طور غیرمستقیم مردم را به جهنم می‌کشاند. بنابراین، این عبارت یک مجاز مرسل با علاقه مسببیت است.

۳-۴-۱. اهداف تصویرپردازی

فضای حاکم بر نزول این آیه را می‌توان به صورت زیر تصور کرد: مسلمانان در آغاز دوران حکومت اسلامی در شرایط دشوار اقتصادی، سیاسی و نظامی به سر می‌بردند و برخی از ظواهر زندگی مشرکان ممکن بود وسوسه‌انگیز باشد. یکی از این وسوسه‌ها می‌توانست موضوع ازدواج با زنان مشرک باشد، که به دلیل جذابیت‌های ظاهری و وضعیت مالی بالای مشرکان، ممکن بود مسلمانان به این گونه ازدواج‌ها تمایل پیدا کنند. به‌ویژه مردان مسلمان ممکن بود تحت تأثیر زیبایی‌های زنان مشرک قرار گیرند، درحالی‌که از سوی دیگر، زنان مسلمان ممکن بود تحت تأثیر فخرفروشی مردان مشرک و وضعیت مالی بالای آنها قرار گیرند. در چنین شرایطی، این آیه در پی بیان حکم ممنوعیت ازدواج با مشرکان است.

یکی از دلایل این حکم این است که اعتقادات و اعمال مشرکان، ممکن است مسلمانان را از مسیر صحیح الهی منحرف

کرده؛ آنها را به جاهلیت بازگرداند. در چنین فضایی، خداوند علت این حکم را بیان می‌کند و می‌فرماید که مشرکان دعوت به جهنم می‌کنند و از این رو مسلمانان باید از چنین ازدواج‌هایی پرهیز کنند. این شیوه بیان علاوه بر ایجازی که دارد، برای مسلمانانی که در مدت ده سال نزول قرآن در مکه بیشتر آیات مربوط به آخرت و بهشت و جهنم را از زبان پیامبرشان استماع نموده‌اند، تأثیر بسیار بیشتری در قبول حکم دارد (تعدیل گرایش).

در مقابل، برای بیان علت ازدواج با مؤمنان، خداوند اعمال و اعتقادات آنها را عامل ورود به مغفرت و بهشت الهی می‌داند. در اینجا نیز خداوند به جای ذکر «سبب» (که همان اعمال صالح و اعتقادات درست است)، «مسبب» (یعنی بهشت و مغفرت) را بیان می‌کند. این تأکید و مبالغه در ذکر مسبب‌ها، فضای مناسبی برای پذیرش حکم ازدواج با مؤمنان ایجاد می‌کند.

۳-۵. بارش آسمان

«يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا» (نوح: ۱۱)؛ تا باران‌های پربرکت آسمان را پی در پی بر شما فرستد.

آیه شریفه «يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا» بخشی از کلام حضرت نوح^ع در بیان فواید و آثار استغفار و بازگشت به سوی پروردگار است. ایشان وعده می‌دهد که در نتیجه این بازگشت، رحمت الهی در قالب باران‌های پرفیض و متداوم بر آنان نازل خواهد شد. در نگاه اول، تعبیر «يُرْسِلُ السَّمَاءَ» ساختاری غیرعادی به نظر می‌رسد؛ چراکه آسمان به معنای ظاهری خود، قابل ارسال نیست.

از نگاه بیشتر مفسران، سماء در این آیه شریفه بیشتر به معنای باران (مطر) و ابر (سحاب) و بعضاً به معنای سقف و سایبانی بالای سر (مظله) در نظر گرفته شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۵۲؛ محلی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۷۴). قبول چنین معنایی برای سماء، بیشتر به مفهوم پذیرش کاربرد مجاز مرسل با علاقه محلیت است؛ امری که در تفسیر مظهری و در الجداول به وضوح بیان گردیده است (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۹، ص ۱۰۱؛ پانی‌پتی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۷۴).

این کاربرد مجازی، تصویری زنده و استعلاگر از نزول رحمت الهی را به نمایش می‌گذارد. وقتی قرآن به جای «باران» از «آسمان» سخن می‌گوید، ذهن مخاطب به جای تمرکز بر قطرات باران،

است. بنابراین ایداء نسبت به خداوند، نمی‌تواند حقیقتاً به معنای آسیب یا رنج تلقی شود. واژه «أذى» در لغت به هرگونه فعل یا گفتاری اطلاق می‌شود که منشأ ناراحتی یا کراهت برای مخاطب باشد (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۳۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵)، و تحقق آن مستلزم اثرگذاری بر طرف مقابل است؛ امری که درباره خداوند، به دلیل تنزیه مطلق، منتفی است. از این رو تعبیر «يُؤْذُونَ اللَّهَ» را باید از منظر بلاغی، بیانی مجازی و غیرحقیقی دانست که هدف آن، القای شدت قبح رفتارهای مذکور است، نه اثبات تأثیر الهی.

در تفسیر این تعبیر، ابن عاشور آن را صریحاً مجاز مرسل معرفی می‌کند که در آن، «ایداء» در معنای ارتکاب معصیت و مخالفت با اوامر الهی به کار رفته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۲۶). دیدگاه مفسرانی که معنای ایداء را همان سرپیچی از دستورات خداوند دانسته‌اند (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۲۱۵؛ صاوی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۲۴۷؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۵۷۹)، نیز تأییدی بر این تحلیل بلاغی به شمار می‌رود. در این مجاز مرسل، مسبب (ایداء) جایگزین سبب (معصیت) شده است و رابطه بین آن دو، علاقه مسببیت است. به بیان دیگر، چون گناه، معمولاً موجب آزار و نارضایتی از اشخاص می‌شود، در اینجا نیز همان تعبیر برای خداوند، به صورت مجازی و با انگیزه بلاغی به کار رفته است.

از آنجاکه خداوند منزّه از هرگونه تأثیر حقیقی است، کاربرد این تعبیر، از منظر بلاغت قرآنی، نوعی تصویرسازی مبالغه‌آمیز است که به منظور القای شدت قبح و مذمت برخی رفتارها صورت گرفته است. در ذهن مخاطب چنین القا می‌شود که اگر امکان آزار برای خداوند وجود داشت، این رفتارها موجب رنجش و آزرده‌گی شدید او می‌گردید. این تعبیر، درواقع، تصویری زبانی از نهایت خشم و کراهت الهی نسبت به برخی اعمال است.

۳-۶-۱. اهداف تصویرپردازی

کاربرد مجازی تعبیر «يُؤْذُونَ اللَّهَ»، یک تصویرسازی بلاغی است که شدت قبح و زشتی برخی رفتارها را به طرز اغراق‌آمیز نشان می‌دهد. این تصویر، با بهره‌گیری از مجاز مرسل، مخاطب را به سطحی از هم‌دلی احساسی با مقام قدسی خداوند می‌کشاند. مؤمن با شنیدن این تعبیر، درمی‌یابد که اگر ممکن بود خداوند از اعمال ما متأثر شود، این رفتار خاص مایه رنجش او بود. چنین تصویری، با تحریک حسی

به سوی خاستگاه برکات معطوف می‌شود. تصویر حاصل، نه طبیعت‌گرایانه، بلکه قدرت‌گرایانه و ملکوتی است.

این نحو کاربرد، تجسیمی معنایی در پی دارد و آسمانی ایستا را به عاملی دینامیک و تابع اراده پروردگار تبدیل می‌کند. آسمان در این تصویر، موجودی زنده و فرمان‌بر است که با اشاره خداوند، حرکت می‌کند، گشوده می‌شود، و رحمت الهی را فرو می‌بارد.

۳-۵-۱. اهداف تصویرپردازی

تصویر مجازی «ارسال آسمان» به جای «باران»، مخاطب را از سطح طبیعت‌گرایانه به تجربه‌ای عمیق از وابستگی وجودی می‌کشاند. هنگامی که آسمان به عنوان منبع رحمت معرفی می‌شود، انسان خود را در برابر مبدایی باشکوه و بلند می‌بیند که نعمت را فرو می‌فرستد و آن نعمت، نه صرفاً آب، بلکه رحمتی ملکوتی است. این احساس، گرایشی درونی برای بندگی، دعا و بازگشت به سوی خدا پدید می‌آورد. از سوی دیگر، تصویر آسمان گشوده، نوعی مهر و استقبال الهی را القا می‌کند؛ گویی آسمان با باران خود، در رحمت را گشوده و بندگان را دعوت می‌کند که بازگردند. در این فضا، باران دیگر صرفاً پدیده‌ای طبیعی نیست، بلکه تجلی محبت خداوند است.

در عین حال، تصویر مذکور هشداری خاموش در خود دارد؛ همان آسمانی که اکنون گشوده است، در صورت بی‌اعتنایی می‌تواند بسته شود. این معنا، حس مسئولیت و مراقبت در رفتار را در مخاطب تقویت می‌کند. او درمی‌یابد که بارش نعمت، پاسخی است به سلوک اخلاقی انسان، نه اتفاقی تصادفی. در نتیجه، نعمت نه فقط موجب لذت، بلکه منشأ تعهد می‌شود؛ تعهدی که گرایش به طاعت، شکرگزاری، و دوری از غفلت را در پی دارد.

۳-۶. آزارناپذیر آزرده

«إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُّهِيناً» (احزاب: ۵۷)؛ قطعاً، کسانی که خدا و پیامبر او را آزار می‌رسانند، خدا آنان را در دنیا و آخرت لعنت کرده و برایشان عذابی خفت‌آور آماده ساخته است.

در آیه شریفه، فعل «يُؤْذُونَ» به صورت مشترک برای خداوند متعال و پیامبر اکرم ﷺ به کار رفته است. با این حال، بنا بر اصول عقاید اسلامی، ذات اقدس الهی از هرگونه رنج، تأثیر، و تأثیرپذیری منزّه

۲. تأثیر بر گرایش‌ها: تصویرپردازی‌های مجاز با برانگیختن احساسات و عواطف مخاطب، بر گرایش‌ها و باورهای او تأثیر می‌گذارند. این تصاویر می‌توانند به ایجاد انگیزه برای عمل صالح و پرهیز از گناه کمک کرده و به تقویت ایمان و تقوا منجر شوند.

در نهایت، مجازهای مرسل در قرآن کریم، ابزاری قدرتمند برای انتقال مفاهیم دینی و ایجاد تحول در انسان هستند. این تصاویر با ایجاد ارتباط عمیق میان مخاطب و متن، به فهم بهتر معانی قرآن و عمل به دستورات آن کمک می‌کنند.

لطیف، اما مؤثر، نوعی بیزاری درونی از گناه ایجاد می‌کند و نقش تربیتی عمیقی در مهار رفتارهای ناپسند ایفا می‌نماید. به این ترتیب، مخاطب مؤمن نه صرفاً از ترس مجازات، بلکه از روی شرمندگی از تخیل چنین آزرده‌گی‌ای در خداوند، از ارتکاب معصیت می‌پرهیزد.

از سوی دیگر، این تصویرسازی عاطفی، انگیزه‌ای قوی برای ادب در رفتار دینی و حساسیت درونی نسبت به اوامر الهی فراهم می‌سازد. کسانی که رابطه‌شان با خداوند بر پایه محبت، تعظیم و ادب شکل گرفته، از هر رفتاری که حتی به‌طور مجازی به‌عنوان «آزار خدا» توصیف شود، به‌شدت پرهیز می‌کنند. این نگرش، دینداری‌ای مبتنی بر محبت و مراقبت اخلاقی را شکل می‌دهد که در آن، انگیزه ترک گناه، نه فقط هراس از عذاب، بلکه پرهیز از خدشه‌دار شدن حرمت الهی است. چنین دینداری‌ای سطح بالایی از رشد اخلاقی و درونی‌سازی ارزش‌های دینی را نشان می‌دهد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ده آیه از قرآن کریم که در آنها از فن بلاغی مجاز مرسل استفاده شده بود، مورد بررسی قرار گرفت. اگرچه برخی تصویرسازی‌های مجاز این آیات، اهدافی هم‌راستا با بینش و نیز هم‌راستا با گرایش‌های انسان را دنبال می‌کنند، اما چهار مورد از این آیات بیشتر در راستای ایجاد یا اصلاح بینش‌های انسان هستند، درحالی‌که شش آیه دیگر بیشتر بر گرایش‌های انسان تأثیرگذارند. در این شش آیه، مسائلی چون ایجاد خلیات، ایجاد احساسات جدید، توسعه گرایش‌ها، تعدیل گرایش‌ها و تشدید و تقویت گرایش‌ها، به‌ویژه در ابعاد عاطفی انسان مشاهده می‌شود.

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده در این پژوهش، می‌توان نتیجه گرفت که تصویرپردازی‌های موجود در مجازهای مرسل قرآن، هدفی فراتر از بیان صرف مفاهیم دارند و در راستای هدایت و انسان‌سازی از طریق تأثیرگذاری بر جنبه‌های بینشی و گرایشی انسان به‌کار رفته‌اند:

۱. تأثیر بر بینش: مجازهای مرسل با ایجاد تصاویری ملموس، به مخاطب کمک می‌کنند تا مفاهیم عمیق دینی را بهتر درک کند و بینش خود را نسبت به جهان هستی و جایگاه انسان در آن ارتقا دهد. این تصاویر، مفاهیم انتزاعی را به مفاهیم ملموس تبدیل کرده و درک آنها را آسان‌تر می‌سازند.

منابع

- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الافاق الجديدة. فتوحی، محمود (۱۳۹۷). *بلاغت تصویر*. تهران: سخن.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۰ق). *المحصول*. ریاض: جامعة الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۹۸). *قدرت انگاره*. قم: مجنون.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق). *القاموس المحيط*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۲۳ق). *معارج الأصول*. لندن: مؤسسه امام علی (ع).
- محلی، جلال‌الدین (۱۴۱۶ق). *تفسیر الجلالین*. تحقیق جلال‌الدین سیوطی. بیروت: مؤسسه النور.
- مدنی، علی‌خان (۱۳۸۴). *الطراز الأول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول*. مشهد: آل البيت (ع).
- مشکینی، علی (۱۳۷۶). *اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها*. قم: الهادی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قرآن کریم.
- ألوسی، محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسه التاريخ.
- ابن عربشاه، ابراهیم (بی‌تا). *الأطول شرح تلخیص مفتاح العلوم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابوحنیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). *البحر المحيط فی التفسیر*. بیروت: دارالفکر.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- انوری، حسن (۱۳۸۱). *فرهنگ بزرگ سخن*. تهران: سخن.
- بدری، تحسین (۱۴۲۸ق). *معجم مفردات أصول الفقه المقارن*. تهران: المشرق للثقافة و النشر.
- بصیری، ابوالحسن (۱۴۰۳ق). *المعتمد فی اصول الفقه*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *انوار التنزیل و اسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پانی‌پتی، ثناءالله (۱۴۱۲ق). *التفسیر المظهری*. کویت: مکتبه رشديه.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (بی‌تا). *کتاب المطول*. قم: مکتبه الداوری.
- خطیب قزوینی، محمد (بی‌تا). *الإيضاح فی علوم البلاغة، المعانی و البیان و البديع*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- دسوقی، محمد (بی‌تا). *حاشیة الدسوقی علی مختصر المعانی*. بیروت: المکتبه العصریه.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۲). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.
- سکاکی، یوسف بن ابی‌بکر (۱۴۰۷ق). *مفتاح العلوم*. بیروت: دارالمکتب العلمیه.
- سیدقطب (۱۳۸۹). *تصویرسازی هنری در قرآن*. ترجمه زاهد ویسی. سندج: آراس.
- سیدرضی، محمد بن حسین (۱۴۰۶ق). *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*. بیروت: دارالاضواء.
- صافی، محمود (۱۴۱۸ق). *الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة*. دمشق: دارالرشید.
- صاوی، احمد بن محمد (۱۴۲۷ق). *حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۲ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*. اردن: دار الکتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ترجمه حسین نوری همدانی و دیگران. تهران: فراهانی.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عتیق، عبدالعزیز (بی‌تا). *علم البیان*. بیروت: دار النهضة العربیه.
- عثمان، محمودحامد (۱۴۲۳ق). *القاموس المبین فی اصطلاحات الأصولیین*. ریاض: دارالزاحم.

The Feasibility of Cosmic Futures Studies in Light of Quranic Discourse: An Exegetical-Analytical Inquiry into Surah Saba' (34:9)

Mohammad Hosein Fayyazi Barjin / Ph.D. Student in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran mh.fayyaz@iau.ir

 **Ahmad Sadeghian** / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran Ahmad.Sadeghian@iau.ac.ir

Kamal khajepoor Banadaki / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran Kamal.khajepoor@iau.ac.ir

Received: 2025/07/31 - Accepted: 2025/09/27

Abstract

The ninth verse of Surah Saba, is among the pivotal Quranic verses that explicitly command the reflective observation of the heavens. Conventional exegetical traditions predominantly construe the purpose of these invitations as contemplation upon the cosmic grandeur of the celestial bodies, thereby deducing divine omnipotence. Premised on the structural coherence and intratextual unity of Quranic discourse, the primary problematique of this study lies in scrutinizing the semantic network interlinking the observation of “what is before them and what is behind them”, “the heavens and the earth”, and catastrophic retribution—namely, earthly swallowing (khasf) and celestial projectile bombardment (kisaf-qadhf). Through this analytical portal, the study evaluates the Quranic feasibility of establishing an epistemic correlation between celestial phenomena and future worldly occurrences. Adopting a content analysis method, this article critically reviews conventional exegeses and traces judicial astrology in Imami jurisprudence and hadith, thereby offering an innovative interpretation of this Quranic verse. Consequently, the Quran not only substantiates the feasibility of exploring human past and future horizons through the heavens and the earth, but also universally impels all individuals, including disbelievers, toward this investigation. This verse signifies that the systematic investigation of celestial phenomena enables the inference of macro-level eschatological tribulations—including apocalyptic chastisements—thereby mandating proactive strategic planning and practical preparedness to mitigate their impact.

Keywords: Sky, Futures Studies, Holy Quran, Surah Saba' (Verse 9), End Times (Eschatology).



نوع مقاله: پژوهشی

امکان‌سنجی مطالعه آینده از طریق آسمان بر اساس آیات قرآن با تأکید بر آیه نهم سوره سبأ

mh.fayyaz@iau.ir

محمدحسین فیاضی بارجین / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران

Ahmad.Sadeghian@iau.ac.ir

احمد صادقیان / استادیار، گروه معارف دانشکده علوم انسانی، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران

Kamal.khajepoor@iau.ac.ir

کمال خواجه‌پور بنادکی / استادیار، گروه معارف دانشکده علوم انسانی، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۹

چکیده

آیه ۹ سوره سبأ از جمله آیاتی است که خداوند در آن به رؤیت آسمان امر فرموده است. عموم تفاسیر هدف از این دعوت‌ها را تفکر در عظمت آسمان ستارگان و نتیجه گرفتن قدرت خداوند بیان کرده‌اند. واکاوی شبکه معنایی میان رؤیت «ما بینَ اَیْدِیْهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ»، «السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» و «خسف و قذف» در این آیه، بر مبنای ساختارمندی و انسجام معنایی آیات قرآن، مسئله اصلی این پژوهش است تا از این مدخل، امکان ارتباط میان «مقولات موجود در آسمان» با «آینده» را از نگاه قرآن بسنجد. در این تحقیق به روش تحلیل محتوا ضمن بررسی و نقد دیدگاه‌های تفسیری، بررسی پیشینه نجوم احکامی در روایات و فقه امامیه؛ معنای جدیدی برای آیه ارائه شده است. بر این اساس نه تنها قرآن امکان مطالعه آینده و گذشته بشریت از طریق آسمان و زمین را تأیید کرده است، بلکه همگان، حتی کافران را به این موضوع دعوت می‌کند. این آیه دلالت می‌کند بر اینکه با مطالعه برخی موضوعات آسمانی، می‌توان مقولاتی کلان مانند عذاب‌های آخرالزمانی را نتیجه گرفت و در راستای آمادگی برای آن برنامه‌ریزی و تلاش کرد.

کلیدواژه‌ها: آسمان، آینده، قرآن، ۹ سبأ، آخرالزمان.

مقدمه

بخواهیم، در زمین فرو می‌بریم‌شان و یا از آسمان پاره‌سنگ‌هایی بر ایشان فرود می‌آوریم.

در این آیات خداوند به «نگاه کردن به پیش رو و پشت سر» دعوت می‌کند و اینها را به «آسمان و زمین» پیوند می‌زند و انتظار آن دارد که از این نگاه، افراد به امکان «فرو برده شدن در زمین» یا «فرو آمدن سنگ از آسمان» توسط خداوند پی ببرند و البته قرآن مجموعه‌ی این امور را در بحث با منکران معاد مطرح می‌فرماید. آیه پایانی سیاق از جهت موقعیت کلام، در جایگاه متقاعد کردن کافرانی قرار دارد که منکر خدایی خدا نیستند، بلکه نسبت به مقولاتی در آینده کافر هستند. در انتهای آیه نیز می‌فرماید که این ماجرا «آیه» است.

برای یافتن روابط این جملات، سرنخی از روایات در دست نیست؛ چراکه متأسفانه هیچ حدیث مستقیمی ذیل این آیه در منابع شیعی وجود ندارد. آراء مفسران فریقین در این رابطه، در نقل‌قولی از یکی از تابعان، قتادة بن دعامه (۱۱۷-۱۱۸ق) ریشه دارد که اگرچه به برخی سؤالات ابتدایی پاسخ می‌دهد، دارای اشکالات متعدد است.

واکاوی شبکه‌ی معنایی میان این مقولات، بر مبنای ساختارمندی و انسجام معنایی آیات قرآن، مسئله‌ی اصلی این پژوهش است؛ تا از این مدخل، امکان ارتباط میان «مقولات موجود در آسمان» با «آینده» را از نگاه قرآن بسنجد.

از یک‌سو بیش از چهل آیه از آیات قرآن حداقل با چهار ریشه «رأی»، «نظر»، «بصر»، «رَقَب» به نگاه به آسمان‌ها اختصاص یافته است و از سوی دیگر، خداوند در آیات متعددی انسان را به «تفکر»، «تعقل» و «تفقه» در آسمان و مقولات آسمانی دعوت می‌کند (آل عمران: ۱۹۱؛ روم: ۸؛ جاثیه: ۱۳؛ بقره: ۱۶۴؛ عنکبوت: ۶۳؛ روم: ۲۴؛ جاثیه: ۵؛ اسراء: ۴۴؛ منافقون: ۷). از وجه دیگر بیش از سیصد آیه از آیات قرآن، آسمان‌ها با مفاهیم و مقولات بسیاری دیگر پیوند خورده‌اند. در نظر گرفتن این ارتباط بین مفاهیم بر این گستره آیه‌ای می‌افزاید. از این‌رو مطالعه‌ی قرآنی در حوزه آسمان‌ها و مفاهیم پیرامونی آن و پالایش و بازتعریف این مفاهیم اهمیت بسزایی دارد.

نویسندگان و محققان متعددی در آثار مکتوب خود به مسائل نجوم و آسمان به‌خصوص از منظر قرآن پرداخته‌اند؛ کتاب‌هایی چون زمین و آسمان و ستارگان از نظر قرآن (صادقی، بی‌تا)، آیات

آیات متعددی از قرآن، دعوت به نظاره آسمان می‌کنند (یونس: ۱۰۱؛ رعد: ۱۶؛ ابراهیم: ۱۹؛ حجر: ۱۶؛ نحل: ۷۹؛ اسراء: ۹۹؛ انبیاء: ۳۰؛ حج: ۶۵؛ نور: ۴۳؛ روم: ۲۴؛ سبأ: ۹؛ فاطر: ۳۷؛ صافات: ۸۸؛ زمر: ۲۱؛ غافر: ۵۸-۵۷؛ احقاف: ۴ و ۳۳؛ ق: ۶؛ طور: ۴۴؛ ملک: ۵۳؛ نوح: ۱۵؛ غاشیه: ۱۸). عموم تفاسیر هدف از این دعوت‌ها را تفکر در عظمت آسمان ستارگان و نتیجه گرفتن قدرت خداوند بیان کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۱۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۰۹؛ فخر رازی، ۱۳۸۵، ج ۲۸، ص ۳۰؛ ابن کثیر، ۱۹۸۷، ج ۷، ص ۳۷۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۴۱؛ مکارم شیرازی و همکاران ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۲۳۵). اگرچه این جنبه از دعوت قرآن به رؤیت آسمان، انکارناپذیر می‌نماید، محدود کردن غرض خداوند به این موضوع نیز، خالی از تحمیل نیست.

علامه طباطبائی لازمه راهبایی به تفسیر صحیح قرآن و رستن از تحمیل نظرات شخصی به قرآن را، کنار گذاشتن موقت تمام دانش‌های قبلی از سوی مفسر می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۱۳). توجه به جایگاه جمله در میان جملات پیش و پس از آن و لحاظ کردن موضع کلام (بقره: ۷۵؛ نساء: ۴۶؛ مائده: ۱۳ و ۱۴) در هر کدام از موارد دعوت به نظاره آسمان، به دور از هر پیش‌داوری، می‌تواند مشخص کند که در این آیات غرض و منظور خداوند از دعوت به نگاه به آسمان چه بوده است.

آیه ۹ سوره سبأ از جمله آیه‌ای است که در آنها خداوند به رؤیت آسمان امر فرموده است. خداوند در آیات ۹۷ سوره سبأ می‌فرماید: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُبَيِّنُكُمْ إِذَا مَرَقْتُمْ كُلَّ مَرْجَفٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ * أَفَتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ * أَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ نَشْأَ نَحْشِفُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِنَ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ».

آیات ۷ و ۸ حکایت از انکار برخی کافران نسبت به مقولاتی از آینده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۳۵۹). از افترای کافران به خداوند، روشن است که خدا را انکار نمی‌کنند و متعلق کفرشان، آخرت است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۵۲۴). در پاسخ به این کفار، خداوند کلام را به آیه نهم می‌کشد: آیا اینان به «ما بین اَیْدِیْهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ»، «مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» نمی‌نگرند؟ اگر

که مشخص شود با وجود اینکه مباحث نجوم و احکام نجومی چه در «تاریخ اسلام و تشیع» و چه در «روایات اهل بیت (ع)» و چه در «فقه امامیه»، مورد بحث بوده و جایگاه دارد، با تخصصی که صورت گرفته است هنوز مبنای قرآنی شفاف و صریحی حداقل در بخش «علم احکام النجوم»، استخراج، استدلال و معرفی نشده است.

۱-۱. پیشینه نجوم احکامی

اصطلاح «علم النجوم» (دانش ستارگان) نزد مؤلفان مسلمان هم به «احکام نجوم» و هم به «نجوم» گفته می‌شد. به عبارت دقیق‌تر، به احکام نجوم که ابومعشر بلخی احکامی سده سوم هجری آن را «دانش تأثیر قدرت ستارگان، در زمانی معین و همچنین در زمان آینده» تعریف کرده است، «علم احکام النجوم»، «علم الأحکام»، یا صرفاً «احکام» یا «تنجیم» می‌گفتند. در مقابل، نجوم را معمولاً «علم الفلك» یا به تعبیر مشهورتر، علم الهیة می‌خواندند (صلیبا، ۱۳۹۲، ص ۵۲-۶۳). در طبقه‌بندی‌های رایج علوم این دو شاخه معمولاً زیرشاخه‌هایی از یک علم در نظر گرفته می‌شدند و فقط حدود قرن هفتم هجری بود که نجوم به‌طور کامل از احکام نجوم جدا شد. از آن پس نجوم یک علم ریاضی محسوب می‌شد و احکام نجوم به حوزه علوم طبیعی کاربردی از جمله کشاورزی، پزشکی و شیمی منتقل شد. مطالعه آینده از طریق آسمان، شاخص‌ترین موضوع احکام نجوم است. این شاخه از نجوم در طول تاریخ اسلام، پیوسته موافقان و مخالفانی داشته است. مخالفان تا آنجا پیش رفتند که گاهی احکامیان را به الحاد متهم کردند (صلیبا، ۱۳۹۲، ص ۵۲-۶۳).

ابومعشر عمر بلخی، حکیم، ریاضی‌دان و منجم مشهور، منجم مخصوص خلفای عباسی در کتاب خود، المدخل الی علم احکام النجوم به تفصیل به دفاع از احکام نجوم پرداخته است (ابومعشر بلخی، ۱۹۸۵).

نظامی عروضی، در چهار مقاله که از اسناد مورد اعتنای تاریخی است (نظامی عروضی سمرقندی، ۱۳۸۲)، علم نجوم را در کنار سیاست، ادبیات و طب، از شاخه‌های ریاضیات و یکی از فروع حکمت و نظام امور ملک را به منجم می‌داند (نظامی عروضی سمرقندی، ۱۳۸۲، ص ۱۸). وی در اغلب موارد، در ده حکایتی که در مقاله نجوم ذکر می‌کند، از امکان مطالعه آینده از

الهی، خلقت جهان هستی و انطباق آن با آیات قرآن مجید (نعمت‌اللهی، ۱۳۸۶)، کیهان‌شناسی قرآنی (نیک‌سرشت، ۱۳۹۰) و تأملی در تفسیر هفت آسمان و هفت زمین در اعصار گوناگون (امامی‌دانالو و دهقانی، ۱۳۹۵).

در بخش مقالات، در موضوع این تحقیق، به‌صورت خاص مقاله «بررسی احکام و احوال نجوم در برخی آیات و روایات» (واقف‌زاده، ۱۳۸۹) سعی کرده است نظر قرآن را در باب حد و مرز احکام نجوم و احوال نجوم بررسی نماید و سپس به ذکر برخی از پیشگویی‌های قرآن در باب نجوم پرداخته است. در کنار تحقیقاتی در باب نجوم و آسمان‌ها، موضوع «هفت آسمان» و کیفیت آن در نگاه محققان به نسبت سایر موضوعات بیشتر مورد کنکاش و مذاقه قرار گرفته است. مقالات «آسمان از دیدگاه قرآن و دانش نجوم» (مسترحمی، ۱۳۸۸)، «در جست‌وجوی هفت آسمان قرآن» (نجفی، ۱۳۹۱)، «انفجار عظیم و پدیده big bang از منظر قرآن کریم» (ولی‌محمدی، ۱۳۹۳)، «ماهیت‌شناسی آسمان‌های هفتگانه با تکیه بر مؤلفه‌های خلق و امر در آیات قرآن» (روحانی مشهدی و معارف، ۱۳۹۵)، «رهیافت زبان‌شناسانه در تحلیل معنای هفت آسمان» (غروی نائینی و همکاران، ۱۳۹۸)، «نقد روایی دیدگاه منظومه شمسی درباره مفهوم السماوات سبع» (نایینی اکبری، ۱۳۹۸)، «نقدی بر تفسیر علمی هفت آسمان و زمین در آیه ۱۲ طلاق» (کریم‌پور و موسوی، ۱۳۹۹)، «تصویرپردازی آینده در قرآن؛ تأملی بر جایگاه‌یابی زمانی جنت مطرح در آیه ۱۳۳ سورة آل عمران» (احمدی آشتیانی، ۱۴۰۰) در این باب است.

البته تعاریف، مباحث کلی و برخی موضوعات دیگر مرتبط با آسمان و بعضاً از منظر اعجاز علمی قرآن نیز در برخی مقالات مورد نظر و مطالعه قرار گرفته است. «تفسیر علمی «بغیر عمد ترونها» درباره «رفع» و «خلق» آسمان‌ها در قرآن» (روحانی مشهدی و همکاران، ۱۳۹۸)، «اعجاز نجومی قرآن» (مسترحمی، ۱۳۸۹)، «رتق و فتح آسمان‌ها و زمین» (جعفری، ۱۳۹۵)، «شعرا در قرآن کریم رویکردی گفتمانی به مفهوم» (پاکتچی، ۱۳۹۴) از این جمله‌اند.

۱. نجوم احکامی

در این قسمت مقاله به «پیشینه نجوم احکامی» و «نجوم احکامی در روایات» و «احکام نجوم در فقه امامیه» از این جهت می‌پردازیم

طریق آسمان سخن می‌گوید (نظامی عروضی سمرقندی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳-۸۸). ابوریحان کسی را شایسته نام منجم می‌داند که حداقل چهار علم هندسه، حساب، هیأت و احکام را بداند (ابوریحان، ۱۳۶۲، ص ۲).

حکیم، ریاضی‌دان و منجم ایرانی، خواجه نصیرالدین طوسی در رساله خود در باب اسطرلاب نیز از معرفت طالع سال مستقبل و بررسی آینده از طریق رصد نجوم صحبت کرده است (طوسی، ۱۳۳۵). علاء منجم، موسیقی‌دان، ستاره‌شناس و ریاضی‌دان سده هفتم هجری، یکی از مهم‌ترین آثار در خصوص علم احکام نجوم را با عنوان احکام/الاعوام به نگارش درآورده است که کتابی است که در دو مقاله و ۱۲ باب و ۹۲ فصل که در دانش احکام نجوم نگاشته شده، در آن به مباحثی از قبیل کیفیت اعمال تسییرات، استخراج طالع تحویل و معرفت برج آنها، احکام والیان سال‌ها و دیگر مباحث مرتبط به آن پرداخته است (علاء منجم، ۶۲۳ق). کوشیار گیلانی، از جمله منجمان دیگری بود که با نگارش مجمل‌الاصول فی احکام النجوم به احکام نجوم پرداخته است (کوشیار گیلانی، ۹۴۱ق).

۱-۲. نجوم احکامی در روایات

روایات امامیه، اگرچه در مواردی اشعار به نهی از آینده‌پژوهی از طریق ستارگان دارند، امکان دریافتن وقایع آینده از طریق آسمان را تأیید می‌کنند. برخی از این روایات، به شرح ذیل می‌باشند:

۱. امام کاظم^ع در جواب هارون الرشید در باب علم نجوم می‌فرمایند: و خدا تعالی ستاره‌ها را ستوده و اگر علم نجوم درست نبود، خدای عزوجل نمی‌ستود. پیغمبران بدان دانا بودند و خدا درباره ابراهیم خلیل‌الرحمن فرمود: «وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَيَكُونَنَّ مِنَ الْمُوقِنِينَ» و در جای دیگر فرموده: «فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» و اگر علم نجوم نمی‌دانست، در آنها نمی‌نگریست و نمی‌گفت، من بیمارم. ادریس اعلم زمانش بوده به نجوم... و پس از علم قرآن اشرف از علم نجوم نیست، و آن دانش انبیاء و اوصیاء و وارثان انبیاء است که خدا عزوجل فرموده «وَ عَلَامَاتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» و ما هم این علم را می‌شناسیم و آن را فاش نکنیم (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۲۱۷).

۲. علی بن محمد از ابوعبدالله^ع روایت کرده که درباره قول خداوند عزوجل: «فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» فرمود: او

(ابراهیم) به ستارگان نگریست و آنچه بر حسین^ع واقع می‌شود را دریافت، پس گفت: «من بیمارم»، به خاطر آنچه بر حسین^ع حادث خواهد شد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۶۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۷۵۸). در این روایت، امام صادق^ع در ماجرای ابراهیم^ع که فرمود: «إِنِّي سَقِيمٌ»، می‌فرمایند که به حسب نظاره و مطالعه نجوم و دریافتن آنچه که بر امام حسین^ع در آینده وارد می‌شود (و مصائب بر ایشان)، سقیم شد. این آیه یکی دیگر از آیات صریح قرآن است که حاکی از امکان مطالعه آینده از طریق نظاره به ستارگان و دانش نجوم می‌باشد که این امر توسط ابراهیم^ع انجام پذیرفت.

۳. امام رضا^ع در جمع دانشمندان در پاسخ صباح بن نصر هندی می‌فرمایند: «آن علم در اصل درست است و گفته‌اند: نخست کسی که در علم نجوم سخن گفته ادریس^ع است، و ذوالقرنین در آن استاد بوده و اصل این علم از طرف خدا عزوجل است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۲۴۵).

۴. به چند سند از یونس بن عبد الرحمن در جامع صغیر او گوید: به امام ششم^ع گفتم: قربانت، به من بگو علم نجوم چیست؟ گفت از دانش پیغمبران است. گفتم: علی بن ابی‌طالب آن را می‌دانست؟ فرمود: داناترین مردم بود به آن (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۳۳۵).

۵. در روایتی پرداختن به نجوم تا از حد یگانه‌پرستی بیرون نرود، تأیید شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۲۱۷).

۶. نجوم در کنار فقه، طب و نحو، یکی از چهار علم برای شناختن روزگاریا شمرده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۱۸).

۷. روایات متعددی ذکر شده است که ظهور امام زمان^ع بعد از وقوع نشانه‌هایی در نجوم واقع خواهد شد. مانند کسوف در نیمه ماه رمضان و خسوف در آخرش (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۱۱۳)، طولانی شدن آخرین روز و شب منتهی به ظهور و سپس طلوع خورشید از مغرب (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۱۱۳)، جمع شدن خورشید و ماه در یک جا (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۱۲)، خسوف در پنجم ماه و کسوف در پانزدهم ماه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۲۰۷)، طلوع ستاره دنباله‌دار که به ستاره حادی نزدیک می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۶، ص ۳۵۴). در این خانواده از روایات یک رویداد یا آیه آسمانی، نشانه و مقدمه ماجرای است که در زمین واقع می‌شود و این دو موضوع به هم گره خورده است.

و) از امیرالمؤمنین علیه السلام که بد است مسافرت و ازدواج در محاق ماه و در وقت قمر در عقرب (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۲۱۷).

ح) در *الذهبیة* از امام رضا علیه السلام هم آمده است که بدان که جماع با زنان با اینکه ماه در برج حمل یا دلو است، بهتر است، و به از آن این است که در برج ثور باشد، چون شرف ماه است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۱۸۷).

ط) روایاتی حاکی از مناسب نبودن سفر و ازدواج و تجارت در زمان‌هایی خاص چون قمر در عقرب وارد شده است (کلینی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۱۱۳).

ی) روایاتی حاکی از این است که صدقه، فال بد و نحسی را می‌برد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۲۱۷). واضح است که اگر فال بد و نحسی وجود نداشته و حقیقت نداشته باشد، برای رفع آن، نیاز به صدقه نیست.

در بخش قبلی، نمونه‌هایی از بسیار روایاتی را ذکر کردیم؛ بدین جهت که حداقل این موضوع به ذهن متبادر می‌شود که امکان دارد ماجرای آسمانی به واقع‌ای در زمین - چه در حال و چه در آینده - ارتباط مستقیم داشته باشد و بر همین اساس دور از ذهن نیست که خداوند متعال که متعدد دعوت به رؤیت و نظاره و رصد آسمان کرده است، ممکن است ناظر به این وجه از آسمان هم باشد و نه صرفاً علم هیئت و تقویم و گاهشماری.

۱-۳. احکام نجوم در فقه امامیه

به تبع این روایات، بحث در مورد احکام نجوم در طول تاریخ، در میان فقهای امامیه نیز پیوسته محل اختلاف بوده است.

شیخ بهائی در مورد روایات نهی از تنجیم می‌گوید: «وابستن حوادث زمین به اجرام آسمانی با عقیده به اینکه آنها آفریننده یا شریک در آفرینش‌اند، به مسلمان روا نیست و علم نجوم بر این پایه کفر است و حدیث نهی از علم نجوم به همین معناست؛ و اگر گویند اوضاع کواکب نشانه برخی حوادث این جهان‌اند که خدا آفریند، چنانچه حرکات و اوضاع نبض، نزد طبیب نشانه صحت و بیماری‌اند، و چنانچه لرزیدن برخی اندام تن را نشانه احوال آینده گیرند، این مانعی ندارد، و روایات صحت علم نجوم و جواز نقل آن بر این معنا است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۲۹۲).

شیخ انصاری نیز در *مکاسب محرّمة*، جواز و حرمت پرداختن به احکام نجوم را متوقف بر اعتقادی می‌داند که منجم در این مورد

۸ در روایاتی نیز به این موضوع اشاره شده است که دانشمندان از طریق نجوم به تولد پیامبرانی چون موسی و ابراهیم علیهم السلام در آینده پی برده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۲۱۷ و ۲۴۸) و هرقل، پادشاه روم نیز از طریق دلالت‌های نجوم به نبوت رسول‌الله صلی الله علیه و آله پی برد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۲۲۹). همچنین روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده است که پیغمبری نوح به وسیله نجوم دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۲۳۵). محاسبه زمان و مکان تولد حضرت عیسی علیه السلام توسط منجمان زرتشتی با توجه به ستاره مَلک که بالای سر ایشان هست تا به هنگام رفعت ایشان به آسمان، با مطالعه نجوم امکان‌پذیر شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۲۱۷). تصویری در آسمان البته با توجه به روابط و قوانینی، حاکی از ماجرای است که در آینده بر روی زمین رخ خواهد داد. این دسته از روایات نیز کم نیستند.

۹. ارتباط برخی وقایع زمینی با حوادث آسمانی (اتفاقات نجومی): الف) ذیل آیه اول سورة النجم، احادیث متعددی ذکر شده است که شأن نزول این آیه مربوط به نزول ستاره‌ای نورانی به منزل امیرالمؤمنین علیه السلام بوده است که نشانه تأیید ولایت ایشان و جانشینی رسول‌الله صلی الله علیه و آله است (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۵۲ و ۴۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۵، ص ۲۷۴ و ۲۸۱؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۸۰؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۰۸).

ب) گریه ماه و خورشید و ستارگان بر امام حسین علیه السلام (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵، ص ۲۰۲)، خون باریدن آسمان، گرفتن خورشید، دگرگون شدن ستارگان در شهادت امام حسین علیه السلام (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵، ص ۲۰۴). این‌گونه روایت متعدد نیز، حاکی از این است که حالات آسمان و کیفیت اجرام آسمانی می‌توانند، متأثر از یک واقعه زمینی همچون شهادت سیدالشهداء علیه السلام باشد.

ج) برخی از روایات، سخن از هیجان و مستی برخی از حیوانات با طلوع بعضی از ستارگان و ارتباط این دو امر با هم دارند (طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۳۱).

د) از امام صادق علیه السلام منقول است که اگر کسی علم اهل‌بیتی در باب نجوم را واجد باشد حتی شناخت مؤمن از کافر از قبل این علم برایش میسر است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۲۱۷).

هـ) قوم عاد زمانی عذاب شدند که ماه توسط سیاره زحل نحس شده بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۲۱۷).

الهی میسر نیست؛ زیرا دیگران احاطه کامل به احوال و اوضاع فلکی و اقترانات کواکب ندارند. لیکن سخن فوق نباید مانع از نظر و کاوش در کتب و تحقیقات اهل نجوم گردد؛ زیرا احوال و اوضاعی را برای نجوم و اختران به نگارش آورده‌اند که غالباً اتفاق می‌افتد و آنها را باید احتیاطاً عمل کرد، از این رو می‌بینیم گروهی از شیعه این دانش را فرا گرفته که در میان آنان علما و محدثان بزرگ وجود داشته‌اند (نجفی، ۱۳۶۰، ج ۲۲، ص ۱۰۸).

از مجموعه روایات و آراء فقها در باب احکام نجوم به دست می‌آید که اشکالی در اصل احکام نجوم نیست؛ بلکه نوع اعتقاد در مورد نجوم و همچنین روش پرداختن به این علم بوده که در مواردی از سوی اهل بیت علیهم‌السلام مورد نهی قرار گرفته است.

۲. نظرات مفسران در مورد ارتباط مفاهیم سیاق

۲-۱. عبارت «ما یَئِنُّ أُنْدِیْهِمْ وَ ما خَلَفَهُمْ» در قرآن

نظرات مفسران در مورد ارتباط مفاهیم سیاق و معنایی که برای آیه نظر گرفته‌اند، بستگی به معنای «ما یَئِنُّ أُنْدِیْهِمْ وَ ما خَلَفَهُمْ» دارد. اگرچه معنای حقیقی عبارت که در ابتدا متبادر می‌شود جهت‌های «مکانی» است. در برخی از آیات قرآن، تعبیر «یَئِنُّ أُنْدِیْ... وَ خَلَفَ...» برای پیش رو و پشت سر «زمانی» به کار رفته است. در قرآن کریم، مشتقات عبارت «یَئِنُّ أُنْدِیْ... وَ خَلَفَ...» به همراه هم، جمعاً ۱۶ مرتبه تکرار شده است (بقره: ۲۵۵ و ۲۵۶؛ اعراف: ۱۷؛ رعد: ۱۱؛ مریم: ۶۴؛ طه: ۱۱۰؛ انبیاء: ۲۸؛ حج: ۷۶؛ سبأ: ۹؛ یس: ۹؛ فصلت: ۲۵ و ۱۴ و ۴۲؛ احقاف: ۲۱؛ جن: ۲۷).

الف) در آیه ۴۵ سوره یس، علامه طباطبائی عبارت مذکور را به صورت زمانی تفسیر کرده و «ما یَئِنُّ أُنْدِیْكُمْ وَ ما خَلَفَكُمْ» را به دو صورت «حال و آینده» و «گذشته و حال» ترجمه و بیان کرده‌اند: «مراد از «ما یَئِنُّ أُنْدِیْكُمْ وَ ما خَلَفَكُمْ» شرک و گناهی است که در حال حاضر و در قبل از این بدان مبتلا بودند، و یا مراد عذابی است که بدین سبب مستوجب آن شدند، و برگشت هر دو به یکی است، و یا مراد شرک و گناهان در دنیا و عذاب در آخرت است و این وجه از وجوه دیگر وجه‌تر است» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۹۳).

ب) در آیه ۲۵ سوره فصلت، علامه در مورد عبارت مذکور این‌طور بیان کرده‌اند: «فَرِیْئُوا لَهُمْ ما یَئِنُّ أُنْدِیْهِمْ وَ ما خَلَفَهُمْ»، یعنی آن قرینان سوء در نظر ایشان جلوه داد پیش رو و پشت سرشان را، و

دارد. در این راستا، اعتقاد به علت تامه بودن ستارگان و نیز اعتقاد به اینکه ستارگان موجوداتی زنده و ذی‌شعور و دارای فاعلیت هستند را محکوم به کفر و حرمت می‌داند. اما اعتقاد به اینکه خداوند در طبیعت ستارگان خصوصیتی قرار دهد که اقتضای حدوث برخی امور را داشته باشند و همان‌گونه که برای به جریان انداختن امور از اسباب استفاده می‌کند، از ستارگان را نیز در کنار دیگر اسباب به کار گیرد را جایز می‌شمارد: «و بالجمله، فمقتضی ما ورد من آنّه «أَبی الله أن یَجْری الأشياءَ إِلَّا بأَسبابِها» کون کلّ حادث مسبباً، و أمّا أن السبب هی الحركة الفلکیة أو غیرها فلم یثبت، و لم یثبت أيضاً کونه مخالفاً لضرورة الدین» (انصاری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۲۱). صاحب مکاسب صورت دیگری از اعتقاد را به این سه ضمیمه می‌کند که در آن اجرام آسمانی تنها امارات و نشانه‌هایی هستند که بر اساس آنها می‌توان به امور روی زمین پی برد. شیخ انصاری در این مورد چنین می‌نویسد: «و الظاهر أن هذا الاعتقاد لم یقل أحد بکونه کفراً و الأكثر علی أنه لا بأس به» (انصاری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۲۱).

صاحب جواهر می‌نویسد: احادیثی که دلالت بر صحت علم نجوم دارند، به قدری زیاد است که قابل حصر نیست. در مقابل نیز روایاتی بر عدم تکیه به نجوم دلالت دارند، در این احادیث منجمان تکذیب شده و بسان کاهن و ساحر قلمداد گشته‌اند. لیکن می‌توان بین این دو دسته روایات را آشتی داد و جمع کرد، بدین‌گونه که بگوییم: اگر اعتقاد بر این باشد که نجوم، صاحبان اراده مستقل، فاعل مختار و تأثیراتشان مستقل است، بدون اینکه مسخر خداوند باشند، [چنان‌که منجمان قبل از اسلام بر این باور بوده‌اند]، در این صورت منجم مانند ساحر و کاهن است. اما اگر اعتقاد بر این باشد که اوضاع فلکی [اتصالات، اقترانات، انفصالات، تربعات، تسدیسات و...] همه نشانه‌ها و علامات سنت خدا و عادت او باشند؛ یعنی بر این باور باشیم که عادت خدا بر این امر جاری است که مثلاً فلان اختر فلان تأثیر را دارد و حق تعالی تأثیرات آنها را به مقتضای حکمت خویش قرار داده است، در این صورت حرام نیست، می‌توانیم فراگیریم، آموزش دهیم، پژوهش به عمل آوریم، به‌ویژه اینکه حق تعالی قادر است تأثیرات آنها را به وسیله صدقه دادن، دعا و راز و نیاز داشتن، تغییر دهد؛ زیرا حق تعالی هرچه را بخواهد محو کرده و هرچه را بخواهد ثابت باقی می‌دارد. «يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتَابِ»، ولی احاطه به دقائق اخترشناسی بر غیر خزینه‌داران علم

شاید مراد این باشد که هم لذت‌های مادی را که داشتند در نظرشان جلوه داد، و هم آنها را که آرزومند بودند داشته باشند، و در آینده به دست آورند» (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۷، ص ۳۸۶).

ج) در آیه ۶۴ سوره مریم، علامه طباطبائی فرموده‌اند: «اگر مراد از جمله «ما یَبْنِیْ اَیْدِنَا وَ ما خَلَقْنَا وَ ما یَبْنِیْ ذَلِکَ» مکان بوده باشد شامل قسمتی از مکان پیش روی ملائکه و مکانی که در آن‌اند و تمامی مکان پشت سر ایشان می‌شود، ولی شامل تمام مکان پیش روی آنان نمی‌شود، و همچنین اگر مراد از آن، زمان بوده باشد، شامل همه گذشته و حال، و قسمتی از آینده، یعنی آینده نزدیک می‌گردد، و حال آنکه سیاق جمله «لَهُ ما یَبْنِیْ اَیْدِنَا وَ ما خَلَقْنَا وَ ما یَبْنِیْ ذَلِکَ» به صراحت احاطه را می‌رساند، و با بعضی زمان‌ها و یا مکان‌ها دون بعضی [دیگر] نمی‌سازد» (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۴، ص ۸۳).

د) در آیه ۷۶ سوره حج، علامه در مورد این عبارت فرموده‌اند: «منظور از اینکه فرمود: عالم به ما بین ایدی و ما خلف ایشان است، دلالت بر این نکته است که خدای تعالی مراقب روش انبیای خویش است که مبدا دچار اختلالی گردد، نه فی‌نفسه دچار فراموشی یا تغییر و یا به وسیله کیدهای شیطانی و تسویلات او دستخوش فساد شود و نه میان وحی و مردم اختلالی رخ دهد. همه اینها بدین جهت است که حاملان وحی از رسولان در برابر چشم و علم او هستند. می‌داند آنچه پیش روی آنهاست و آنچه خلف آنهاست و آنان همه در گذر کمین‌گاه خدا قرار دارند. از همین‌جا روشن می‌شود که مراد از «ما یَبْنِیْ اَیْدِیْهِمْ»، مابین ایشان و بین آن کسی که وحی را به او می‌دهند می‌باشد. پس «مابین ایدی رسول ملکی» مابین او و بین رسول انسانی است که وحی به او می‌دهد و «مابین ایدی رسول انسانی»، عبارت است از مابین او و بین مردم که رسول انسانی وحی را به ایشان می‌رساند. و مراد از «ما خلف ملائکه» مابین ملائکه و بین خدا است که همه آنان از جانب خدا به سوی مردم روان هستند. پس وحی از روزی که از ساحت عظمت و کبریایی حق صادر می‌شود در مأمونی محکم است تا روزی که به مردم برسد و لازمه آن این است که پیغمبران نیز مانند ملائکه معصوم باشند، معصوم در گرفتن وحی و معصوم در حفظ آن و معصوم در ابلاغ آن به مردم» (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۴، ص ۴۱۱-۴۱۲). از سویی همان‌طور که پیداست در آیه ۹ سوره سبأ، عبارت مذکور با اسم موصول «ما» آورده شده است. مطابق با ظاهر آیه، سیاق آیات و همچنین روش متداول

تفسیر این عبارت در قرآن کریم، عبارت مذکور باید به صورت کنایی و نه مکانی ترجمه شود، ولی در اینجا علامه طباطبائی مانند اکثر مفسران از قبیل شیخ طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۹۴)، مقصود آیه را مکانی در نظر گرفته‌اند: «پس مراد از جمله «ما یَبْنِیْ اَیْدِیْهِمْ وَ ما خَلَقَهُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ...» این است که بفرماید: آسمان و زمین ایشان را از جلو و عقب احاطه کرده، هر جا که نظر کنند آسمانی می‌بینند، که بر سرشان سایه افکنده، و زمینی که روی آن هستند، نه از طرف بالا می‌توانند بگیرزند، و نه از طرف پایین» (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۳۶۰).

با توجه به تفسیر کنایی اکثر آیات مشابه، به نظر می‌رسد که این آیه نیز باید به همین صورت در نظر گرفته شود و هیچ دلیلی وجود ندارد که در اینجا منظور عبارت «ما یَبْنِیْ اَیْدِیْهِمْ وَ ما خَلَقَهُمْ»، به صورت مکانی؛ یعنی جلو و عقب و اطراف کفار (مخاطبان خاص آیه) باشد.

۲-۲. نظر اول. قول مشهور بر اساس مکانی بودن «ما یَبْنِیْ اَیْدِیْهِمْ وَ ما خَلَقَهُمْ»

غالب تفاسیر، وجه اتصال میان آیه ۹ و آیات پیشین را «تخویف» ذکر کرده‌اند. به این ترتیب که قرآن این کافران را دعوت می‌کند که به پیش رو و پشت سرشان نگاه کنند و ببینند همان آسمان و زمینی که در افق پیش رویشان هست، در پشت سرشان هم قرار دارد و دریابند که چگونه در میان آسمان و زمین احاطه شده‌اند و خداوند می‌تواند ایشان را از طریق آسمان، با فرو فرستادن پاره‌هایی از آن (قذف)، یا از طریق زمین و به صورت خسف، هلاک کند. همچنین مرجع ضمیر «ذلک» در انتهای آیه راه، وضعیت آسمان و زمین دانسته‌اند که عبد منیب می‌تواند از رؤیت آنها پی به احاطه و قدرت خداوند ببرد (به عنوان نمونه، رک. فراء، ج ۲، ص ۳۵۵؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۲، ص ۴۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۳۷۸ و ۵۹۴؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۱۱۰؛ فخر رازی، ۱۳۸۵، ج ۲۵، ص ۱۹۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۲۲۶؛ ثعلبی، ج ۸، ص ۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۱، ص ۲۸۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۱ ق، ج ۲۲، ص ۲۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۹، ص ۱۹؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۳۵۹). البته برخی به این بیان، تفکر در قدرت خداوند بر خلقت آسمان و زمین را نیز افزوده‌اند (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲۲، ص ۱۴۵).

زمین و آسمان امکان دارد بر آنها نازل شود فکر نمی‌کنند؟ ما اگر اراده بفرماییم آنها را در زمین فرو می‌بریم [مانند قارون] و اگر اراده بفرماییم، از آسمان بر آنها باران سنگ نازل می‌کنیم [مانند قوم لوط] در هر یک از این هشدارها [که آثار آنها را در گذشته توسط تاریخ شناخته‌اند] برای بندگانی که عامل به توبه به درگاه خداوند باشند پند و عبرتی نهفته است» (صفارزاده، ص ۱۰۲۰).

۳. نقد و بررسی نظرات مفسران

وجه اتصالی که برای مفاهیم مطرح‌شده در این سیاق، در تفاسیر آمده است، چنان که گذشت، خاستگاهی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام ندارد و در بعضی موارد به تابعان می‌رسد. از سویی این تفاسیر با اشکالاتی توأم است.

۳-۱. آسمان و زمین بالا و پایین هستند، نه پیش رو و پشت سر اولین اشکالی که به تفسیر مشهور از این آیات وارد است، عدم انطباق «ما بین ایدیه‌م و ما خلفه‌م» بر «السماء و الارض» است. آسمان و زمین، بالای سر و زیر پای انسان‌ها قرار دارند، نه پیش رو و پشت سر؛ چنان که می‌فرماید: «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ» (ق: ۶). حتی اگر غرض، پی بردن به احاطه آسمان و زمین بر انسان‌ها بود، نگاه به بالا و پایین بیشتر می‌توانست حاکی از آن باشد.

۳-۲. عدم تبادر خسف و قذف با نگاه به آسمان و زمین در مسیر نشئت‌گرفته از قول قتاده در مورد آیه نهم سوره سبأ، انتظار بر آن است که کافران به معاد، با نگاه به بخش‌هایی از آسمان و زمین که در پیش رو و پشت سرشان است، احاطه خداوند و امکان وقوع خسف یا فرود آمدن پاره‌هایی از آسمان را نتیجه بگیرند. نتیجه‌گیری این موضوعات از نگاهی عادی به آسمان و زمین، بدون توجه به ماجراهای گذشتگان و آنچه از این عذاب‌ها بر آنان واقع شده است، چندان محتمل به نظر نمی‌رسد. چه طور ممکن است کافران، از نگاه و حتی تأمل در آسمان و زمین، قدرت خداوند بر خسف و قذف را نتیجه بگیرند؟ اگر بنا بود این آیه بر احاطه خداوند دلالت داشته باشد، دلیلی برای حذف مفهوم احاطه از آیه وجود نداشت. ترجمه آیه به صورت «أفلم يروا كيف أحاط بهم الله من السماء و الارض»، ترجمه‌ای توأم با تکلف و تحمیل است.

به نظر می‌رسد این تفسیر از آیه ۹ سوره سبأ، ریشه در نقل قولی از قتاده دارد. طبری پس از بیان تفسیر آیه، به روایت ذیل از قتاده استناد می‌کند: عن قتاده، قوله: «أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ» قال: «ينظرون عن أيمنهم، و عن شمائلهم، كيف السماء قد أحاطت بهم إن نشأ نخسف بهم الأرض كما خسفنا بمن كان قبلهم أو نسقط عليهم كسفاً من السماء أي قطعاً من السماء» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۴۵). ماتریدی نیز قول مشابهی را از قتاده نقل کرده است: «و قتاده يقول لينظروا كيف أحاطت بهم السماء و الأرض و هما واحد» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۸، ص ۴۲۹).

۳-۲. نظر دوم. بر اساس دلالت «ما بین ایدیه‌م و ما خلفه‌م» بر زمان

تفسیر بیان السعاده، علاوه بر ذکر معنای مشهور در این آیه، دو تبیین دیگر از آیه ارائه می‌کند که بر پایه نگاه زمانی به عبارت «ما بین ایدیه‌م و ما خلفه‌م» بنا شده است. در تفسیر اول، آسمان را حاکی از «عالم آخرت و ارواح» که پیش روی انسان قرار دارد و زمین را حاکی از «عالم طبیعت» که پشت سر قرار دارد در نظر می‌گیرد. این تفسیر از آیه چندان با ظاهر سازگار نیست و بیشتر آمیخته با ذوق صوفیانه مؤلف است (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۶۰). او در ادامه با اشاره به اینکه می‌توان «من» در عبارت «من السماء و الارض» را «ابتدائی» لحاظ کرد، معنای دیگری از آیه پیشنهاد می‌کند: «آیا نگاه نمی‌کنند به حوادث آینده یا گذشته که در جلو روی آنها و پشت سرشان است، درحالی که آن حوادث ناشی از حرکات آسمان و تحت تأثیر قرار گرفتن زمین است؟» (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۶۱) در این معنا، چون مبدأ و منشأ حوادث روی زمین، آسمان است، تعبیر «من السماء» به کار رفته است. البته در بیان وجه اتصال این بخش آیه به دو مقوله خسف و قذف، این تفسیر هم راه تفاسیر متقدم بر خود را پیموده است و تمام این وجوه را دال بر قدرت خداوند بر عذاب کافران و فرصتی برای تنبه و بازگشت از گمان باطل نسبت به معاد می‌داند (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۶۱).

خانم صفارزاده در ترجمه آیه ۹ سوره سبأ نیز عبارت «ما بین ایدیه‌م و ما خلفه‌م» را بر اساس نگاه زمانی، با مفهوم حال و آینده ترجمه کرده است: «آیا آنها درباره بلاهایی که در حال و آینده از

۳-۳. میزان کارآمدی «تخویف» در موضع کلام

تهدید و تخویف برای کسی کارآمد است که حقیقتی را که می‌داند، کتمان کرده است. گویی در تفسیر رایج، فرض بر این است که این افراد خوب می‌دانند که خلقت مجدد حق است؛ ولی آن را انکار می‌کنند. از این رو خدا در راستای استدلال بر امکان این خلق مجدد چیزی نمی‌فرماید و به تخویف ایشان بسنده می‌کند. درحالی که این کافران، خدا و قدرت خدا بر نابودی خودشان را منکر نشده‌اند. خداوند در مورد این کافران می‌فرماید «الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» (سبأ: ۸) و آنها را گم‌گشتگان معرفی می‌کند. وصف اصلی ایشان عدم ایمان و گم‌گشتگی و سردرگمی است، درحالی که در این طریق باید صفت اصلی آنها نفاق و کتمان حقیقت باشد.

۳-۴. پاسخ خداوند به منکران معاد در قرآن

منکران معاد در این سیاق، منکر خدا نیستند، چون از افترا به خدا صحبت می‌کنند. در پاسخ به چنین اعتقادی، بنا به تفسیر مشهور از آیه ۹ سبأ، قرآن به تهدید و تخویف کافران روی می‌آورد. این شیوه با گویش قرآن در مواضع دیگر سازگار نیست. در سیاق‌های دیگر، خداوند در قبال چنین تشکیکی در مسئله معاد، از مقولاتی سخن به میان می‌آورد که باورپذیری آن را آسان‌تر سازد.

در آیه ۵۱ اسراء، در پاسخ گروهی که مسئله‌شان خلقت مجدد است و می‌گویند: «إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا» (اسراء: ۴۹)، قرآن می‌فرماید همان کسی که اول بار شما را پدید آورد، دوباره شما را بازمی‌گرداند. اشاره به خلقت اولیه انسان‌ها استدلالی آشکار برای مسئله مورد اختلاف است. نمونه دیگر آیات ۹۸ و ۹۹ در سورة اسراء است. باز هم برخی کافران می‌گویند: «إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا». خداوند در پاسخ می‌فرماید: خدایی که آسمان‌ها و زمین را خلق کرده، بر خلق کردن مثل این کافران نیز قادر است. در مواردی دیگر از آیات قرآن نیز، پاسخ‌های مشابهی برای منکران معاد، طرح شده است (ر.ک. حج: ۵؛ مؤمنون: ۸۲-۸۴؛ واقعه: ۴۷-۵۱). اینکه قرآن در پاسخ کسانی که منکر خدا نیستند، به تهدید و تخویف روی آورد، با گویش عقلانی و منطقی قرآن سازگار به نظر نمی‌رسد.

۳-۵. عدم ارتباط میان اجزاء درونی آیه

فهم صحیح آیه ۹ سبأ، بی‌تردید منوط به فهم ارتباط میان سه مقوله

رویت «مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ»، «آسمان و زمین» و «خسف و قذف» است. این ارتباط در نظریه مشهور میان تفاسیر، ارتباطی تکلف‌آمیز است؛ چون موضوع اصلی آیه و سبب اتصال اجزاء آن، یعنی احاطه خداوند بر انسان‌ها، محذوف است.

نظریه صاحب بیان السعاده نیز، اگرچه ارتباطی منطقی بین دو قسمت اول برقرار می‌کند؛ در مورد اتصال این دو بخش با خسف و قذف پاسخ قابل قبولی ندارد. اینکه افراد از طریق آسمان و زمین، حوادث آینده و گذشته را رویت کنند، آنها را به امکان خسف و قذف دلالت نمی‌کند.

۴. وقوع خسف و قذف در گذشته و آینده

۱. سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنِ الطَّيَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ قَالَ خَسَفَ وَ مَسَخَ وَ قَذَفَ قَالَ قُلْتُ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ قَالَ دَعَا ذَاكَ قِيَامُ الْقَائِمِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۶۶). در این روایت امام صادق عليه السلام منظور از آیات در آفاق و انفس راه خسف و مسخ و قذف می‌داند که در زمان قیام امام زمان عليه السلام به وقوع می‌پیوندد.

۲. شیخ مفید از رسول‌الله صلی الله علیه و آله نقل می‌کند: «لَمْ يَجْرِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ شَيْءٌ إِلَّا وَ يَكُونُ فِي أُمَّتِي مِثْلُهُ حَتَّى الْمَسْخُ وَ الْخَسْفُ وَ الْقَذْفُ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۹۵)؛ آنچه در امت بنی اسرائیل جاری شد، مانند آن در امت رسول‌الله صلی الله علیه و آله هم جاری می‌شود، حتی مسخ و خسف و قذف.

۳. حَدَّثَنَا قَتَادَةُ بْنُ الْفَضْلِ، قَالَ: «سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ الْغَزَّيْ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ رَبِيعَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا مَالِكٍ صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله يَقُولُ: يَكُونُ فِي أُمَّتِي الْخَسْفُ وَ الْمَسْخُ وَ الْقَذْفُ (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹۷). این روایت نیز مانند روایت دوم، از تحقق آیات خاص در امت پیامبر آخرالزمان، سخن می‌گوید.

۴. «وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله يَطْهَرُ فِي أُمَّتِي الْخَسْفُ وَ الْقَذْفُ قَالُوا مَتَى يَكُونُ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِذَا ظَهَرَتِ الْمَعَارِفُ [الْمَعَارِفُ] وَ الْقَيْنَاتُ وَ شَرِبَ الْخَمْرُ وَ اللَّهُ لَيَبْيِتَنَّ أَنْاسٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى أَشْرٍ وَ بَطْرٍ وَ لَعِبٍ يُصْبِحُونَ قِرْدَةً وَ خَنَازِيرَ لَا سِتْرَ لِهَيْبَتِهِمْ الْحَرَامَ وَ اتَّخَذِهِمُ الْقَيْنَاتُ وَ شَرِبَ الْخَمْرُ وَ أَكَلِهِمُ الرِّبَا وَ لُبْسِهِمُ الْحَرِيرَ» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۸). در این روایت شریف نیز، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وقوع خسف و قذف

در امتشان را بعد از مشغولیت آنان به آلات موسیقی و شرب خمر و لِهو و لعب و رباخواری مطرح می‌کنند.

مشخص است که دو مثالی را که خداوند متعال در ادامه جمله اول آیه از «إِنْ نَشَأْ نُخَسِفْ بِهِمُ الْأَرْضَ» و «أَوْ نُسْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِنْ السَّمَاءِ» می‌آورد، مربوط به مکان خاصی در آسمان و زمین و در زمان حال نیست که قابل رؤیت باشد. این دو مثال یا برای زمان‌های گذشته در میان اقوام بوده است (قصص: ۸۱؛ عنکبوت: ۴۰) و یا طبق روایات فوق، مربوط به زمان آینده و حوادث مربوط به آخرالزمان و مهدویت است. از این‌رو معنای قوی‌تر در مورد «مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ»، همان معنای زمانی مربوط به گذشته و آینده مخاطبان آیه می‌باشد.

اما در (sharov & Novikov, 1993; Hubble, 1929). آیه ۹ سبأ با توجه به ضمیر «هم»، خداوند دعوت می‌کند که انسان‌ها از طریق آسمان، آینده و گذشته «خودشان» را مطالعه کنند و نه گذشته و آینده آسمان را! از این‌رو تفاوت زیادی بین منظر کیهان‌شناسی مدرن و منظر مطروحه در این آیه قرآنی وجود دارد.

از سویی احکام نجومی که بر اساس منابع مختلف، سابقه داشته، در راستای منافع اشخاص یا حکومت‌ها بوده است (دینوری، ۱۳۴۶، ص ۱۳۹ و ۴۳۶؛ مسعودی، ۱۴۲۵ ق، ج ۳، ص ۴۵۷)، اما این آیه مخاطب را دعوت به مطالعه آینده بشریت در مقطع آخرالزمان می‌کند که ابعاد بسیار بزرگ‌تری نسبت به آن دارد و نفع اصلی را خود انسان محقق و متوجه آیات آفاقی خداوند می‌برد که «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ» (سبأ: ۹).

نتیجه‌گیری

بر اساس ساختار درونی آیه ۹ سبأ، به نظر می‌رسد نه تنها قرآن امکان مطالعه آینده و گذشته از طریق آسمان و زمین را تأیید کرده است، بلکه قرآن همگان، حتی کافران را به این موضوع دعوت می‌کند. این آیه دلالت می‌کند بر اینکه با مطالعه برخی موضوعات آسمانی، می‌توان مقولاتی کلان مانند عذاب‌های آخرالزمانی - از جمله خسف و قذف - در مسیر پیش روی بشر را نتیجه گرفت و در راستای آمادگی برای مواجهه با آن، برنامه‌ریزی و تلاش کرد. در این مقاله سعی شد از منظر آیه ۹ سوره سبأ، امکان مطالعه آینده از طریق آسمان مورد مذاقه قرار گیرد و با ذکر روایات در این باب و مصادیق تاریخی بر این دانش، فتح بابی باشد برای اینکه مفسران، دانشمندان و متخصصان علم نجوم در این حیطه ورود عمیق‌تر پیدا کرده و بروزات این علم خدایی را مبین، کاربردی و غنی‌تر نمایند. ان شاء الله.

۵. نگاه به آینده و گذشته از طریق آسمان و زمین

با توجه به نظرات مفسران ذیل آیه مورد بحث، و اشکالات ذکر شده، می‌توان معنای جدیدی برای آیه ارائه کرد. بحث کافران با توجه به آیات قبل، در مورد سرنوشت بشر در آینده است. از سویی دو مقوله خسف و قذف چنان‌که بحث آن گذشت، موضوعاتی مربوط به آینده امت رسول خدا ﷺ هستند که در گذشته در امت‌های پیشین نیز واقع شده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ص ۶۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۶۷)، از این‌رو منظور از رؤیت «مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ»، رؤیت پیش رو و پشت سر «زمانی» است؛ یعنی خداوند از کسانی که مفاهیم مطرح‌شده از سوی رسول‌الله ﷺ در آینده را انکار می‌کنند، دعوت می‌کند از طریق «آسمان و زمین» به آینده و گذشته، آن هم در حد آینده و گذشته بشریت نگاه کنند و در این رؤیت، به‌خصوص دو مقوله خسف و قذف را ببینند. نگاه به گذشته از این جهت مطرح می‌شود که موضوعاتی مشابه آنچه در آینده قرار دارد را خداوند در گذشته‌ها قرار داده است.

۶. تفاوت نگاه به گذشته و آینده از منظر قرآن با

علوم مرسوم

نکته قابل‌توجه و وجه افتراق علم نجوم و توجه به آسمانی که خداوند در قرآن به آن دعوت می‌کند با علم ستاره‌شناسی و کیهان‌شناسی که علم جدید به آن دعوت دارد این است که در ستاره‌شناسی مدرن، بر اساس وضعیت آسمان، به مطالعه گذشته و آینده آسمان و کهکشان‌ها می‌پردازند

منابع.....

قرآن کریم.

قرآن کریم، ترجمه طاهره صفارزاده.

آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابوریحان (۱۳۶۲). *التفهیم لاوائل صناعة التتجیم*. تصحیح جلال همائی. تهران: بابک.

انصاری، مرتضی (۱۳۸۱). *کتاب المکاسب*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

ابومعشر بلخی، جعفر بن محمد بن عمر (۱۹۸۵م). *المدخل الکبیر فی (الی) علم احکام النجوم*. فرانکفورت: معهد تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة.

احمدی آشتیانی، فرهاد (۱۴۰۰). تصویرپردازی آینده در قرآن؛ تأملی بر جایگاه‌یابی زمانی «جنت» مطرح در آیه ۱۳۳ سورة آل عمران. پژوهش های قرآن و حدیث، ۵۴، ۲۳-۹.

امامی دانالو، حسام و دهقانی، فرزاد (۱۳۹۵). تأملی در تفسیر هفت آسمان و هفت زمین در اعصار گوناگون. مشهد: مینوفر.

ابن عاشور، محمدطاهر بن محمد (۱۴۲۱ق). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۹۸۷م). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار المعرفة. پاکتچی، احمد (۱۳۹۴). شعرا در قرآن کریم رویکردی گفتمانی به مفهوم مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۵۷، ۱۵۷-۱۹۴.

ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان (تفسیر الثعلبی)*. بیروت: چاپ علی عاشور.

جعفری، یعقوب (۱۳۹۵). رتق و فتق آسمان‌ها و زمین. *درسهایی از مکتب اسلام*، ۶۵۹، ۲۹-۲۵.

حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*. تهران: موسسه الطبوع و النشر.

حلی، حسن بن یوسف مطهر (۱۴۱۱ق). *کشف البقین فی فضائل امیر المؤمنین*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق). *ارشاد القلوب الی الصواب*. قم: رضی. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۴۶). *اخبار الطوال*. ترجمه صادق نشأت.

تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

روحانی مشهدی، فرزانه و معارف، مجید (۱۳۹۵). ماهیت‌شناسی آسمان‌های هفتگانه با تکیه بر مؤلفه‌های خلق و امر در آیات قرآن. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۳۰، ۱۵۱-۱۸۴.

روحانی مشهدی، فرزانه و همکاران (۱۳۹۸). تفسیر علمی «بغیر عمد ترونها» درباره «رفع» و «خلق» آسمان‌ها در قرآن. *مطالعات تفسیری*، ۳۸، ۸۹-۱۰۶.

زحیلی، وهبه (۱۴۱۸ق). *التفسیر المنیر فی العقیلة و الشریعة و المنهج*. بیروت: دار الفكر المعاصر.

سلطان علی‌شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸ق). *بیان السعادة فی مقامات العبادة*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

صادقی، محمد (بی‌تا). *زمین و آسمان و ستارگان از نظر قرآن*. تهران: کتابفروشی مصطفوی بوذرجمهری.

صادق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: جامعه مدرسین. صلیبا، جورج (۱۳۹۲). *نجوم و احکام نجوم در دوره اسلامی*. ترجمه یونس مهدوی. میراث علمی اسلام و ایران، ۳، ۵۲-۶۳.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق). *الاحتجاج*. تحقیق ابراهیم بهادری. قم: اسوه. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.

طبری، حسن بن علی (۱۳۷۶). *تحفة الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار*. تهران: میراث مکتوب.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *النبیان*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الأمالی*. قم: دارالثقافة. طوسی، نصیرالدین (۱۳۳۵). *بیست باب در معرفت اسطرلاب*. تهران: چاپ محمدتقی مدرس رضوی.

علاء منجم، علی‌شاه بن محمد بن قاسم خوارزمی (۶۲۳ق). *احکام الاعوام*. نسخه خطی. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

غروی نائینی، نهله و همکاران (۱۳۹۸). رهیافت زبان‌شناسانه در تحلیل معنای هفت آسمان. *مطالعات قرآن و حدیث*، ۲۴، ۲۳۸-۲۲۷.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۵). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. تهران: اساطیر. فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م). *معانی القرآن (فراء)*. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

فراء کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). *تفسیر فرات الکوفی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

فضل‌الله، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۶۵). *الوافی*. اصفهان: مکتبه امیرالمؤمنین.

کریم‌پور، سیدحسین و موسوی، سیدمحسن (۱۳۹۹). نقدی بر تفسیر علمی هفت آسمان و زمین در آیه ۱۲ طلاق. *مطالعات تفصیلی*، ۴۲، ۸۵-۱۰۲.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۱ق). *روضه کافی*. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

کوشیار گیلانی، ابوالحسن (۹۴۱ق). *مجله الاصول فی احکام النجوم*. بی‌جا: بی‌نا. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی. مسترجمی، سیدعیسی (۱۳۸۸). آسمان از دیدگاه قرآن و دانش نجوم. *پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم*، ۴، ۸۳-۱۱۶.

مسترجمی، سیدعیسی (۱۳۸۹). *اعجاز نجومی قرآن*. قرآن و علم، ۷، ۹۳-۱۳۰. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۵ق). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. بیروت: المکتبة العصرية.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *الفصول المختارة*. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.

مقاتل بن سلیمان (۱۴۳۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱). کشف الأسرار و علة الأبرار. تهران: امیرکبیر.
 نایینی اکبری، محمد (۱۳۹۸). نقد روایی دیدگاه منظومه شمسی درباره مفهوم
 السماوات سبع. پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۱۵، ۲۰۲-۱۸۹.
 نجفی، روح‌الله (۱۳۹۱). در جست‌وجوی هفت آسمان قرآن. کتاب قیم، ۷،
 ۵۲-۲۹.
 نجفی، محمدحسن (۱۳۶۰). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دار
 احیاء التراث العربی.
 نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر بن علی (۱۳۸۲). چهار مقاله.
 تصحیح محمد قزوینی. تهران: کانون هنر ایران.
 نعمت‌اللهی، زهرا (۱۳۸۶). آیات الهی (خلقت جهان هستی و انطباق آن با آیات
 قرآن مجید. بی‌جا: بپیش آزادگان.
 نیک‌سرشت، حسین (۱۳۹۰). کیهان‌شناسی قرآنی. تهران: مبین اندیشه.
 واقف‌زاده، شمسی (۱۳۸۹). بررسی احکام و احوال نجوم در برخی آیات و
 روایات. مطالعات قرآنی، ۲، ۱۶۹-۱۵۵.
 ولی‌محمدی، سلمان (۱۳۹۳). انفجار عظیم و پدیده big bang از منظر قرآن
 کریم. در: اولین کنگره ملی تفکر و پژوهش دینی. اردبیل: اداره کل
 تبلیغات اسلامی.

Hubble, E. (1929). A relation between distance and radial velocity among extra-galactic nebulae. *Proceedings of the national academy of sciences*, 15(3), 168-173.
 Sharov, A. S., Novikov, I. D., & Novikov, I. D. (1993). *Edwin Hubble, the discoverer of the big bang universe*. Cambridge University Press.

A Critical Appraisal of Exegetical Perspectives on 'Satanic Affliction' (mass al-Shayṭān) and the 'Restoration of Kinship' in the Quranic Narrative of Job

 **Rasool Mohammad Jafari** / Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Shahed University, Tehran, Iran r.mjafari@shahed.ac.ir

Mehdi Aslani / Ph.D. in Islamic Studies Education (Quran and Islamic Texts), Faculty of Quranic Sciences and Studies, University of Quran and Hadith, Tehran Campus, Tehran, Iran aslani_mahdi@mail

Received: 2024/07/31 - **Accepted:** 2025/09/27

Abstract

The name of Job appears four times in four separate Quranic surahs. In Surah al-Nisā' (4:163), God affirms his prophetic status, enumerating him among the recipients of divine revelation. In Surah al-An'ām (6:84), God identifies him as part of the Abrahamic lineage, enumerating him among the divinely guided and the 'doers of good' (muḥsinīn); subsequently, in Surah al-Anbiyā' (21:83–84), a concise account of his tribulation and existential resilience is delineated. Surah Sad (verses 41–44) features the most detailed account of his life in the Quran, delineating his ordeal and deliverance across four successive verses. Within this context, elucidating the nature of 'Satanic affliction', in verse 41 and the modalities of the 'divine restoration of family' in verse 43 of Surah Ṣād constitute two profound hermeneutical and theological cruxes among Quranic commentators, often subject to substantive critiques regarding the doctrine of prophetic impeccability. Employing a descriptive-analytical methodology, this study aims to critically appraise exegetical paradigms concerning Satanic touch and familial restoration in the narrative of Job. The research yields two principal findings: First, attributing affliction to Satan is understood in terms of secondary causality, rendering the modernist equation of Satan with disease-causing microbes scientifically and exegetically untenable. Second, among the five exegetical possibilities regarding the restoration of Job's family, the view that his family had perished and was granted miraculous revivification stands as the most plausible interpretation.

Keywords: Prophet Job, Satanic Affliction (Mass al-Shayṭān), Restoration of Family, Exegetical Perspectives, Critical Appraisal.



نوع مقاله: مروری

نقد و بررسی دیدگاه مفسران درباره مسّ شیطان و بخشیدن خانواده در داستان ایوب

r.mjafari@shahed.ac.ir

aslani_mahdi@mail

کمال رسول محمدجعفری / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد

مهدی اصلانی / دکترای مدرسی معارف، گرایش قرآن و متون، دانشگاه قرآن و حدیث، پردیس تهران

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۵

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰

چکیده

نام ایوب ع چهار بار و در چهار سوره قرآن آمده است. در سوره نساء آیه ۱۶۳ خداوند از نبوتش سخن گفته است. خداوند در سوره انعام آیه ۸۴ ایشان را از ذریه حضرت ابراهیم ع و از هدایت‌شدگان و در شمار «محسنین» شناسانده است، و در سوره انبیاء آیه ۸۳ و ۸۴ توضیح کوتاهی درباره زندگی آن حضرت آورده است. در سوره ص آیات ۴۱-۴۴ مشروح‌تر از هر جای دیگر قرآن، شرح حال او را ضمن چهار آیه بیان فرموده است. در آیه ۴۱ مقصود از مسّ ایوب ع توسط شیطان «مَسَّی الشَّیْطَانُ» و در آیه ۴۲ سوره «ص» و مراد از بازبخشش خانواده ایوب ع به او «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ»، دو مسئله بحث‌برانگیز میان مفسران بوده است و به برخی آرای آنان نقد وارد است، از این‌رو پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ به این سؤال است که نقد و بررسی دیدگاه مفسران درباره مسّ شیطان و بخشیدن خانواده در داستان ایوب چگونه است؟ یافته‌های پژوهش عبارتند از: ۱. استناد رنج و عذاب به شیطان از باب سببیت بوده است و تفسیر شیطان به میکروب، صحیح نمی‌باشد. ۲. در تفسیر بخشیدن خانواده به ایوب دست‌کم پنج احتمال وجود دارد و احتمال اینکه خانواده ایوب از دنیا رفته بودند و خداوند بار دیگر آنان را حیات بخشید، صحیح به نظر می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: ایوب ع، مسّ شیطان، بخشیدن خانواده، مفسران، نقد.

مقدمه

نام حضرت ایوب علیه السلام چهار بار و در چهار سوره قرآن آمده است، بر خلاف تورات کنونی که آن حضرت را در زمره پیامبران نشمرده و تنها وی را بنده‌ای متمکن و نیکوکار و دارای اموال و فرزندان بسیار می‌داند. در سوره نساء آیه ۱۶۳ خداوند از نبوتش سخن گفته است. خداوند در سوره انعام آیه ۸۴ ایشان را از ذریه حضرت ابراهیم علیه السلام و از هدایت‌شدگان و در زمره «محسنین» شناسانده است، و در سوره انبیاء آیه ۸۳ و ۸۴ توضیح کوتاهی درباره زندگی آن حضرت آورده است و در سوره ص آیات ۴۱-۴۴ مشروح‌تر از هر جای دیگر قرآن، شرح‌حال او را ضمن چهار آیه بیان فرموده است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۹۳).

سوره «ص» از سوره‌های مکی و در ترتیب نزول و چینش، سی و هشتمین سوره و در جزء ۲۳ قرآن جای داشته است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۶۶). در این سوره به بیان استمرار جریان نبوت در طول تاریخ و تقابل مشرکان و کافران با این جریان الهی پرداخته است. همان‌طور که در سوره صافات، نام پیامبرانی همچون نوح، ابراهیم، لوط، موسی، هارون، الیاس و یونس علیهم السلام مطرح شده است، این سوره نیز به نام‌های ابراهیم، اسحاق، یعقوب، اسماعیل، یسّٰع، ذوالکفل علیهم السلام اشاره نموده و به زندگی حضرت داود، سلیمان و ایوب علیهم السلام با هدف تسلی خاطر پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان همراه ایشان و ترغیب و تشویق آنها به صبر و استقامت در مسیر حق و توحید پرداخته است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۰۳-۲۰۴).

از نکات مهم سوره «ص» آن است که هرچند در این سوره نام نه نفر از انبیا ذکر شده، اما از داستان حضرت داود، سلیمان و ایوب علیهم السلام به تفصیل یاد شده است. با توجه به مفاد آیات، می‌توان گفت: یکی از وجوه مشترک این سه پیامبر، ابتلائات آنان در اوج برخورداری از ثروت و قدرت و موفقیت‌شان در آزمون‌های الهی بود. با توجه به آیات سوره «ص»، شاید بتوان گفت قرآن بر عبودیت ایوب علیه السلام بیش از داود و سلیمان علیهم السلام تأکید فرموده است؛ زیرا درباره داود علیه السلام فرموده است: «وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ» (ص: ۱۷)، در خصوص سلیمان علیه السلام تعبیر «سَلِيمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ» (ص: ۳۰)، آمده است، اما در مورد ایوب علیه السلام هر دو واژه «عَبْدَنَا» و «وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ...» (ص: ۴۱) و «نِعْمَ الْعَبْدُ» و «نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» (ص: ۴۴) به کار رفته است و این شاید به دلیل سنگین‌تر بودن ابتلائات آن حضرت باشد.

اما سرگذشت ایوب علیه السلام در آیات قرآن، ازجمله آیات مورد بحث و مناقشه مفسران و عمده مباحث مربوط به ایشان در آیات ۴۱-۴۴ سوره «ص» آمده است: «وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَ ذِكْرَى لِبَاقِي الْأَلْبَابِ وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَ لَا تَحْنُثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ»؛ و بنده ما ایوب را به یاد آور، آنگاه که پروردگارش را ندا داد که: «شیطان مرا به رنج و عذاب مبتلا کرد»، [به او گفتیم]: «با پای خود [به زمین] بکوب، اینک این چشمه‌ساری است سرد و آشامیدنی و [مجدداً] کسانش را و نظایر آنها را همراه آنها به او بخشیدیم، تا رحمتی از جانب ما و عبرتی برای خردمندان باشد [و به او گفتیم]: «یک بسته ترکه به دست بگیر و [همسرت را] با آن بزنی و سوگند مشکن»، ما او را شکستیم. چه نیکونده‌ای! به راستی او توبه‌کار بود.

سه مسئله چالش‌برانگیز این آیات در تفاسیر فریقین به ترتیب عبارت هستند از: ۱. مقصود از تعبیر «مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ» (مسئله مسّ شیطان)؛ ۲. مراد از عبارت «وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ» (بخشیدن خانواده)؛ ۳. مفاد و دلالت «وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَ لَا تَحْنُثْ». در خصوص موضوع سوم چند پژوهش سامان یافته است، ازجمله: ۱. «نقد و بررسی آرای مفسران در تفسیر آیه ۴۴ سوره ص و تازیانه زدن ایوب به همسرش» (احمدنژاد و همکاران، ۱۳۹۴)؛ ۲. نقد و بررسی آراء تفسیری فریقین در تفسیر آیه ۴۴ سوره «ص» (محمدجعفری و اصلانی، ۱۳۹۹). به‌صورت عام نیز پژوهش‌هایی چند تدوین یافته است: ۱. بررسی و مقایسه سیمای حضرت ایوب علیه السلام با تأکید بر صبر ایشان از دیدگاه آیات و روایات و عرفان اسلامی (هوشیار کور عباسلو، ۱۳۹۵)؛ ۲. مقایسه زندگی حضرت ایوب در قرآن و عهدین (رضایی، ۱۳۹۰)؛ ۳. «حضرت ایوب (اسوه صبر و مقاومت و شکر)» (فرج‌اللهی، ۱۳۹۰). به‌رغم نگارش این پژوهش‌ها تا کنون پژوهشی مستقل به بررسی مسئله مسّ شیطان و بخشیدن خانواده به ایوب علیه السلام نپرداخته است. درحالی‌که در آیه ۴۱ مقصود از مسّ ایوب توسط شیطان «مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ» و در آیه ۴۲ سوره «ص» و مراد از بازبخشش خانواده ایوب علیه السلام به او «وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ»، دو مسئله بحث‌برانگیز میان مفسران است و به برخی آرای آنان نقد

وارد است، از این رو پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ به این سؤال است که نقد و بررسی دیدگاه مفسران درباره مسّ شیطان و بخشیدن خانواده در داستان ایوب ۷ چگونه است؟

۱. بررسی مفاد مسّ شیطان در عبارت «مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ»

در آیه ۴۱ سوره «ص» آمده است: «وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ»؛ و بنده ما ایوب را به یاد آور، آنگاه که پروردگارش را ندا داد که «شیطان مرا به رنج و عذاب مبتلا کرد». در اینکه مراد از مسّ شیطان و مبتلا کردن ایوب به رنج و عذاب توسط شیطان چیست، آرای مختلفی نقل شده است که به برخی از آنها قابل نقد لازم هستند.

ابتدا باید معنای «مسّ» را روشن کرد. «مسّ» از ریشه «مسس»، مثل «لمس» می‌باشد با این تفاوت که «لمس» برای طلب چیزی گفته می‌شود، هرچند که یافت نشود و دیگر اینکه «مس» در اموری به کار می‌رود که با حس لامسه درک می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۶۶-۷۶۷). هرچند به استشهاد آیات «مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ» (اعراف: ۹۵)، «لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نُصْبٌ» (حجر: ۴۸)، «إِنْ تَمَسُّكُمْ حَسَنَةٌ» (آل عمران: ۱۲۰)، می‌توان گفت در قرآن، مسّ به معنای اصابت مطلق - هم به معنای آزار و عذاب و هم به معنای شادی و نعمت - است، ولی با دقت در کاربردهای متعدد این ریشه هم در قرآن و هم در اشعار جاهلی و همچنین مقارنه ریشه این واژه در دو زبان عبری و سریانی، «مس» بیشتر در امور منفی، رنج و درد و گرفتاری به کار می‌رود (حسینی، ۱۳۹۵، ص ۶۰-۶۱). از این رو راغب اصفهانی می‌گوید: هرگونه آزار و اذیتی که به انسان می‌رسد از معانی مسّ در قرآن است، مانند آیات «وَ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ» (بقره: ۸۰)، «مَسَّتْهُمْ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ» (بقره: ۲۱۴)، «ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ» (قمر: ۴۸)، «مَسَّنِيَ الضُّرُّ» (انبیاء: ۸۳)، «مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ» (ص: ۴۱)، «مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا» (یونس: ۲۱)، «وَ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ» (نحل: ۵۳) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۶۶-۷۶۷).

همچنین در قرآن برای واژه «مسّ» - به معنای اصابت و برخورد همراه با لمس - معانی کنایی هم وجود دارد، مثلاً به نکاح به طور کنایه این کلمه اطلاق می‌شود: «وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ

تَمْسُوهُنَّ» (بقره: ۲۳۶)، «أَنِّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَ لَمْ يَمَسَّنِي بَشَرٌ» (آل عمران: ۴۷) و به جنون و دیوانگی نیز به کنایه مسّ گفته می‌شود: «كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره: ۲۷۵) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۶۶-۷۶۷). به دیوانه و مجنون، «ممسوس» گفته می‌شود؛ یعنی کسی که جن و شیطان بر او غالب گشته است (حبیب نیشابوری، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۷). موسی ۷ نیز به سامری فرمود: «فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ» (طه: ۹۷) و سامری بعد از این نفرین به نوعی بیماری روانی شبیه وسواس مبتلا شده بود که هر کس به او نزدیک می‌شد فریاد می‌زد: «لا مساس لا مساس» - تماس نباشد، به من نزدیک نشود - (ر.ک. عَصِيْمَه، ۱۳۹۲، ص ۵۵۷).

اما مسّ شیطان در چند آیه به کار رفته است؛ استعمال آن درباره اهل تقوا: «مَسَّتْهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ» (اعراف: ۲۰۱)، در ارتباط با ربا خوران: «يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره: ۲۷۵) و در خصوص حضرت ایوب: «مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ» (ص: ۴۱)، یکسان نیست، در آیه اول مراد وسوسه شیطان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۸۱)، در آیه دوم بر جنون دلالت دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۱۲). اما در آیه مربوط به ایوب ۷، خداوند از زبان ایشان بیماری‌ها و حوادث تلخ را با «مسّ» یاد کرده است. علت چنین تعبیری آن است که با وجود اینکه مصیبت برای ایشان خیلی دشوار بود، ولی از باب ادب، رضا و شکر، تعبیر به «مسّ» فرموده است؛ یعنی فقط با من تماس گرفت (جوادی آملی، ۱۳۹۳). علامه طباطبائی مراد از مسّ شیطان را استناد رنج و عذاب به شیطان را از باب سببیت دانسته است. استناد بیماری و امثال آن به شیطان با استناد آن به اسباب طبیعی منافات ندارد؛ زیرا این دو سبب در عرض یکدیگر نیستند، بلکه در طول یکدیگرند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۰۹). منظور علامه از استناد رنج و عذاب به شیطان از باب سببیت، عدم تأثیر مستقیم و مستقل شیطان در بیماری ایوب ۷ است، همان‌طور که عوامل طبیعی مانند میکروب‌ها و ویروس‌ها، سبب و واسطه بیمار شدن انسان‌ها - و نه علت اصلی و تامه - هستند. طبق نظام توحید افعالی در عالم تکوین، مبدأ اصیل و مستقل حوادث از قبیل بیماری، درمان، رزق و حیات، مرگ، خداوند است و عوامل دیگر نقش واسطه‌ای ایفا می‌کنند؛ زیرا اقتضای این عالم تحقق افعال الهی به سبب وسائط است و یکی از وسائط، شیطان است. از آنجاکه بیماری

نوعی شرّ تلقی می‌گردد. ایوب علیّه‌السلام ادب الهی را رعایت کرده و از استناد آن به خداوند پرهیز کرده و به واسطه مستند کرده است.

برخی مفسران احتمال داده‌اند که مراد از شیطان در این آیه میکروب باشد، با این استدلال که در برخی روایات واژه شیطان کنایه از میکروب‌هایی هستند که موجب بیماری می‌شوند، وجه شبهه‌شان در این است که همان‌طور که شیطان با وسوسه امور ناپسند را در انسان به‌طور پنهانی می‌افکند، میکروب نیز بیماری را به‌صورت پنهانی به انسان منتقل می‌کند، بنابراین ممکن است در این آیه مقصود از شیطان، میکروب باشد که ایوب علیّه‌السلام را به بیماری دچار کرده باشد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۹، ص ۲۷۰-۲۷۱).

به نظر می‌رسد این تفسیر صحیح نباشد؛ زیرا اولاً اگر مراد از شیطان، میکروب باشد، شایسته بود که برای خانواده ایوب علیّه‌السلام نیز استعمال می‌گردید؛ زیرا آنان احتمالاً بر اثر بیماری وفات کرده بودند، از این رو جا داشت، دست‌کم به‌جای «مَسْنَى الشَّيْطَانُ» می‌فرمود: «مَسْنَا الشَّيْطَانُ» و چنان‌که علامه طباطبائی نوشته است: ذیل آیات، ظهور در این دارد که مراد از «نُصِبَ» و «عَذَاب» بدی حال ایوب علیّه‌السلام به دلیل بیماری و فقدان خانواده‌اش بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۰۸). ثانیاً وسوسه شیطان همواره پنهانی است، اما پنهان بودن میکروب، امروزه با پیشرفت علم پذیرفته نیست؛ چراکه میکروب‌ها با میکروسکوپ‌ها قابل رؤیت می‌باشند، به‌علاوه وسوسه شیطان امری معنوی و میکروب امری مادی است.

ممکن است تفسیر شیطان به میکروب در اینجا به دلیل شبهه تصرف در انبیاء علیهم‌السلام باشد، درحالی‌که این اشکال وارد نیست؛ زیرا شیطان در روح انبیاء علیهم‌السلام و مجاری ادراکی و ارادی آنها راه ندارد، ولی در بدن آنان ممکن است نفوذ کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، ج ۷، ص ۷۵)، از این رو عبارت «مَسْنَى الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ» حداکثر بر این دلالت دارد که شیطان در بدن آن حضرت تصرف کرد و به او آسیب بدنی رسانید؛ همان‌طور که سرما و گرما و سم و شمشیر در بدن پیامبران کارگر و مؤثر است و بسیاری از آنان با این آسیب‌ها به شهادت رسیده‌اند، آسیب‌های شیطان نیز در بدن آنان مؤثر می‌افتد، آنچه دلیل نقلی و عقلی بر استحاله آن اقامه شده تأثیر وسوسه شیطان بر معصومان علیهم‌السلام و اخلال در کار ابلاغ رسالت و هدایت آنان است؛ به‌طوری‌که فعل یا قول آنها را از حجیت ساقط کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ج ۶، ص ۱۲۰).

اما در محدوده جان انبیاء علیهم‌السلام هرگز شیطان تصرفی ندارد، همان‌گونه که در مجاری تبلیغی و تعلیمی آنان تصرفی نخواهد داشت، هرچند در جامعه و بین مردم القائاتی دارد تا آرزوها و اهداف والای انبیاء علیهم‌السلام محقق نشود (ر.ک. حج: ۵۲) (جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ج ۱۴، ص ۲۰۵).

شایان ذکر است اینکه در برخی روایات آمده است، بیماری ایوب علیّه‌السلام چنان بود که بدن ایشان زخم و جراحات متعددی برداشت و کرم به آن جراحات افتاد و حتی به تدریج به‌خاطر آن زخم‌ها، بدن ایشان به قدری بوی تعفن گرفت که مردم شهر از بوی آن متأذی شده، آن حضرت را از شهر اخراج کرده و در مزله‌ای افکندند (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۴۰)، این روایت با عقاید امامیه - که قائل به تنزیه معصومان، اعم از انبیا و ائمه علیهم‌السلام - از هرگونه ردائیل خلقی و خلقی هستند - ناسازگار است؛ زیرا انزجار مردم از پیامبر و دوری گزیدن از او، با هدف بعثت - که ابلاغ رسالات الهی توسط پیامبر به آنان است - منافات دارد (سیحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۱۴).

۲. بررسی مفاد عبارت «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ»

در آیه ۴۳ سوره «ص» آمده است: «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَى لَأُولَى الْأَلْبَابِ»؛ و [مجدداً] کسانش را و نظایر آنها را همراه آنها به او بخشیدیم، تا رحمتی از جانب ما و عبرتی برای خردمندان باشد. ابتلای ایوب علیّه‌السلام هفت سال به طول انجامید (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۹۹). از تعبیر «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ»، می‌توان فهمید در این دوران، خانواده خود را از دست داده بود و خداوند بعد از موفقیت آن حضرت در امتحان الهی، آنان را به ایشان عطا کرد. درباره کیفیت این عطا، حداقل پنج احتمال در تفاسیر فریقین مطرح گردیده است:

۱. جمع شدن خانواده ایوب علیّه‌السلام پس از بهبودی‌اش:

خانواده ایوب علیّه‌السلام از دنیا نرفته بودند، بلکه به دلیل بیماری طولانی حضرت از او جدا شده بودند، پس از بهبودی بار دیگر گرد او جمع شدند (مراغی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۱۲۵؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۳، ص ۲۰۶؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۳۷۲). صاحبان این دیدگاه دلیلی برای این تفسیر خود نیآورده‌اند.

۲. افزودن پیروان ایوب علیّه‌السلام:

«اهل»، پیروان دینی باشد (حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۴۴). در این صورت مقصود این خواهد بود که خداوند به ایوب علیّه‌السلام پیروان دینی

عنایت فرمود. محمدمحمود حجازی برای این احتمال هیچ دلیلی بیان نمی‌کند.

۳. حفظ خانواده و افزودن شدن بر فرزندان و

نوادگان ایوب: در آیه محل بحث و در آیه ۸۴ سوره انبیاء: «وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ» - که خداوند از ایوب سخن گفته است

- هیچ قرینه‌ای مبنی بر ابتلای ایوب به مصیبت خانواده‌اش وجود ندارد، از این رو مراد از «وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ» این است که خداوند خانواده او را نگاه داشت و به مصیبت آنان دچار نکرد و بر فرزندان و نوادگان او افزود. فعل «وَأَتَيْنَاهُ» در معنای حقیقی و مجازی به کار رفته است. آنچه که این احتمال را تقویت می‌کند، آمدن کلمه «مَعَهُمْ» در پی «مِثْلَهُمْ» است؛ زیرا «مع» نشان می‌دهد که مراد از آنچه عطا شده، افزودن به خانواده است و در جمله «وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ» هیچ مضافی در تقدیر نیست (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۱۶۵).

بنابراین دلایل ابن عاشور برای این دیدگاه عبارتند از: ۱. عدم وجود قرینه‌ای بر ابتلای ایوب به مصیبت فقدان خانواده‌اش؛ ۲. احتمال استعمال فعل «وَأَتَيْنَاهُ» در معنای حقیقی و مجازی؛ در معنای حقیقی زنده کردن خانواده است و در معنای مجازی، یعنی حفظ خانواده قبلی و در معنای حقیقی، یعنی اضافه کردن بر فرزندان و نوادگان؛ ۳. کلمه «مَعَهُمْ» در پی «مِثْلَهُمْ» آمده است؛ اگر آمده بود: «وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ» بر زنده کردن دلالت داشت، ولی چون فرموده است: «وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ»، از «مع» می‌توان فهمید که به خانواده افزوده شده است؛ ۴. لازمه زنده شدن خانواده این است که برای جمله «وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ» مضافی در تقدیر گرفته شود، و واژه «عوض» را به عنوان مضاف «أهله» در تقدیر دانست: «وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ» عوض «أهله»، درحالی که هیچ مضافی در تقدیر نیست.

۴. بخشیدن خانواده‌ای جدید به ایوب: خداوند در

ازای خانواده‌ای که از دنیا رفته بودند، مجدداً به ایوب همسر و فرزند عنایت کرد و برای او نسلی جدید به وجود آورد (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۹۳؛ مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۱، ص ۳۷۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۶ ص ۳۸۲). تنها دلیل ذکرشده برای این دیدگاه، تقدیر گرفتن واژه «عوض» به عنوان مضاف «أهله» است: «وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ» (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۹۳؛ مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۱، ص ۳۷۲).

۵. زنده کردن خانواده ایوب: خانواده ایوب از دنیا

رفته بودند و خداوند بار دیگر آنان را حیات بخشید و به زندگی

بازگرداند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۳، ص ۱۰۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۱۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۴۵؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۳، ص ۲۶۷؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۵۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲، ص ۱۷۶؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۴۶۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ص ۳۲۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۲۱۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۵، ص ۲۶۲).

۲-۱. نقد و بررسی چهار تفسیر نخست

به چهار تفسیر اول اشکال وارد است، به تفصیل به نقد آنها پرداخته می‌شود:

الف. نقد و بررسی تفسیر اول و دوم

صاحبان دو تفسیر اول، هیچ شاهد لغوی، ادبی، نقلی و عقلی برای اثبات مدعای خود ارائه نکرده‌اند. به این دو برداشت اشکالاتی وارد است:

اولاً در این دو تفسیر، سخنی از احیا یا تولد فرزندان ایوب نیست، درحالی که آیه می‌فرماید: «وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ» و واژه «وَأَتَيْنَاهُ» که در اصل به معنای بخشیدن بی‌توقع و چشمداشت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۸۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۲۱۰) - در آیات متعددی ظهور در معنای ولادت دارند، مانند آیاتی که از تولد اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یحیی و سلیمان سخن می‌گویند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ» (ابراهیم: ۳۹)، «وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً...» (انبیاء: ۷۲)، «وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ يَحْيَى» (انبیاء: ۹۰)، «وَأَتَيْنَاهُ إِدْرِيسَ» (ص: ۳۰). این استظهار تفسیری، مؤید به استعمال لغوی واژه نیز هست. فراهیدی واژه «موهوب» را به معنای «فرزند» دانسته (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۹۸) و ابن منظور معنای «فرزند» را معنای غالب واژه «موهوب» بیان کرده است (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۰۳).

ثانیاً بر احتمال نخست (جمع شدن خانواده ایوب پس از بهبودی‌اش)، اشکال دیگری وارد است؛ بنا بر ظاهر چنین فرضی، فرزندان ایوب پدر را به دلیل بیماری ترک گفته‌اند و این استبعاد عقلی دارد؛ زیرا بعید است همه فرزندان ایشان به حقوق والدین بی‌توجه باشند و آن حضرت را در آن ابتلائات عظیم رها کرده باشند و اگر چنین می‌بود باید در آیات بر توبیخ آنان اشاره می‌گردید.

وَهَبَ لِي عَلَى الْكَبِيرِ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ» (ابراهیم: ۳۹)، «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً...» (انبیاء: ۷۲)، «وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى» (انبیاء: ۹۰). هیچ اختلافی در این نیست که اسماعیل و اسحاق ﷺ تنها فرزندان ابراهیم ﷺ بودند و یحیی ﷺ تنها فرزند زکریا ﷺ بود که خداوند در سنین پیری به ایشان عنایت فرمود، ثالثاً دو فعل «آتیناه» در «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ» (انبیاء: ۸۴) و «وَوَهَبْنَا» در «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ» (ص: ۴۳)، به هیچ وجه بر معنای حفظ دلالت ندارند؛ اگر خداوند خانواده او را نگاه داشته بود جا داشت از افعالی چون «حفظنا» بهره می گرفت و در ادامه و قبل از تعبیر «مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ» - که در هر دو آیه مشترک است - یکی از دو فعل «آتینا» یا «وَهَبْنَا» را به کار می برد تا بر افزودن فرزندان و نوادگان دلالت داشته باشد.

۳. ابن عاشور در سومین دلیل خود گفته است: کلمه «مَعَهُمْ» در پی «مِثْلَهُمْ» آمده است؛ اگر آمده بود: «وَوَهَبْنَا اَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ»، بر زنده کردن دلالت داشت، ولی چون فرموده است: «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ»، از «مع» می توان فهمید که به خانواده افزوده شده است. بخش دوم سخن ابن عاشور درست است و از «مع» می توان فهمید که به خانواده افزوده شده است، اما قسمت اول ادعای او ناتمام است؛ زیرا اینکه خداوند به خانواده او افزوده است منافاتی با زنده کردن خانواده از دست رفته ندارد. از تعبیر «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ» می توان فهمید که خداوند خانواده او را زنده کرد و از «مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ» به دست می آید که خداوند در کنار خانواده احیاشده، مانند آنها را نیز به او عطا کرد.

۴. دلیل چهارم آن است که لازمه زنده شدن خانواده این است که واژه «عوض» را به عنوان مضاف «أهله» در تقدیر گرفت: «وَهَبْنَا لَهُ عِوَضَ أَهْلِهِ». این استدلال نیز نادرست است؛ زیرا در صورت تقدیر گرفتن واژه «عوض» مقصود آن خواهد بود که خداوند به جای خانواده متوفای او خانواده دیگری را به او داد، درحالی که مراد زنده کردن همان خانواده از دست رفته است.

ج. نقد و بررسی تفسیر چهارم

احتمال چهارم (بخشیدن خانواده ای جدید به ایوب ﷺ، مانند وجوه سابق، صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا: اولاً در این صورت عطف «مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ» بر «أهل» در دو آیه «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ» (انبیاء: ۸۴) و «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ» (ص: ۴۳)، فایده ای مترتب نخواهد بود و می توانست به تعبیر «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ» و «وَوَهَبْنَا

همچنین اشکال دیگری بر وجه دوم (مراد از «أهل»، پیروان دینی باشد) وارد است، و آن عبارت است از اینکه در تعبیرات قرآنی، وقتی واژه «أهل» به شخص اضافه شود، خانواده آن شخص - و نه پیروان آیین وی - به حساب می آیند. از قبیل «فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ» (اعراف: ۸۳)؛ ما او و خاندانش را رهایی بخشیدیم؛ جز همسرش، که از بازماندگان بود، «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» (هود: ۴۶)؛ فرمود: ای نوح! او از اهل تو نیست! او عمل غیر صالحی است، «وَوَكَانَ يُامِرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ» (مریم: ۵۵)؛ او همواره خانواده اش را به نماز و زکات فرمان می داد.

ب. نقد و بررسی تفسیر سوم

تفسیر سوم (حفظ خانواده و افزوده شدن بر فرزندان و نوادگان ایوب ﷺ صحیح به نظر نمی رسد و دلایل بیان شده نیز در معرض نقد هستند:

۱. عدم وجود قرینه ای بر ابتلای ایوب ﷺ به مصیبت فقدان خانواده اش نادرست است؛ زیرا: اولاً طبق سیاق آیه ۸۴ سوره انبیاء: «فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَ آتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ ذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ» می توان استظهار کرد که به قرینه تقابل با عبارت «فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ»، تعبیر «آتیناه» «أهله» و «مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ» در صدد بیان آن است که یکی از آسیب های مورد ابتلای ایوب ﷺ مصیبت فرزندان بود که خداوند آن را جبران کرد. ثانیاً داستان ایوب ﷺ بر محور ابتلای ایشان و از دست دادن نعمت ها (سلامتی و فرزندان) است؛ در آیه ۴۱ سوره «ص» اجمالاً از ابتلا به رنج و عذاب ایشان سخن گفته است. در آیه ۴۲ به بازگرداندن نعمت سلامتی و در آیه ۴۳ به بخشیدن نعمت خانواده اشاره دارد، ثالثاً چنان که جلوتر خواهد آمد شیعه و اهل سنت روایت نقل کرده اند که خداوند فرزندان ایوب ﷺ را زنده کرد (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۲۵۲؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۲۸).

۲. احتمال استعمال فعل «وَهَبْنَا» در معنای مجازی و حقیقی ناصواب است؛ اولاً برای این ادعا هیچ شاهد از لغت و آیات قرآن ذکر نشده است، و فعل نمی تواند در استعمال واحد دو معنای مجازی و حقیقی را توأمان داشته باشد؛ ثانیاً همان طور که گذشت واژه «وَهَب» - که در اصل به معنای بخشیدن بی توقع و چشمداشت است - در آیات متعددی ظهور در معنای ولادت دارند، مانند آیاتی که از تولد اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یحیی و سلیمان ﷺ سخن می گویند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

قَبْلَ الْبَلِيَّةِ وَ أَحْيَا لَهُ أَهْلَهُ الَّذِينَ مَاتُوا وَ هُوَ فِي الْبَلِيَّةِ» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۴)؛ خداوند خانواده ایوب علیه السلام را خواه آنانی که قبل از امتحان و خواه آنانی که به هنگام امتحان وی از دنیا رفته بودند، زنده کرد. اهل سنت نیز روایات متعددی نقل کرده‌اند که خداوند خانواده ایوب علیه السلام را زنده کرد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۲۸).

دلیل دوم بر ترجیح این دیدگاه، ظهور آیه است که خانواده اولیه‌اش برگشته است و جایز نیست که از ظاهر عدول نماییم (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۳۹۹؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۲۳۷). ظاهر آیه این است که ما اهل او را به او دادیم؛ یعنی آن مُرده‌ها را زنده کردیم، مثل آنها را هم به او دادیم؛ یعنی آن بچه‌هایی که مُرده بودند را زنده کردیم و همسر او را هم باردار کردیم، او هم فرزندان متعددی آورد که هم اهلش زنده شدند و هم مثل آنها به او داده شد و این هیچ اشکال عقلی ندارد (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۹۳).

نتیجه‌گیری

از مباحث مطرح‌شده این نتایج به دست آمد: الف) شیطان در روح انبیاء علیهم السلام و مجاری ادراکی و ارادی آنان راه ندارد، ولی در بدن ایشان ممکن است نفوذ کند. استناد رنج و عذاب به شیطان در عبارت «مَسَّى الشَّيْطَانُ بُنْصَبٍ وَ عَذَابٍ» از باب سببیت بوده است و استناد بیماری و امثال آن به شیطان با استناد آن به اسباب طبیعی منافات ندارد؛ زیرا این دو سبب در عرض یکدیگر نیستند، بلکه یکی در طول دیگری است. اینکه برخی مفسران احتمال داده‌اند که مراد از شیطان در این آیه میکروب باشد، به دلایل متعدد صحیح نمی‌باشد. ب) در تفسیر عبارت «وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ» دست‌کم پنج احتمال داده شده است: ۱. از دست دادن خانواده به دلیل بیماری ایوب علیه السلام و جمع شدن پس از بهبودی؛ ۲. خداوند به ایوب علیه السلام پیروان دینی عنایت فرمود؛ ۳. حفظ خانواده و افزوده شدن بر فرزندان و نوادگان ایوب علیه السلام؛ ۴. خداوند در قبال خانواده‌ای که از دنیا رفته بودند، به ایوب علیه السلام همسر و فرزند عنایت کرد؛ ۵. خانواده ایوب علیه السلام از دنیا رفته بودند و خداوند بار دیگر آنان را حیات بخشید. هر چهار احتمال اول با اشکال و نقد مواجه هستند، اما احتمال پنجم که وجه مشهور تفاسیر است، صحیح به نظر می‌رسد؛ زیرا اولاً روایاتی که در جوامع روایی فریقین گزارش شده است، آن را تأیید می‌کنند، ثانیاً ظهور آیه در این است که خانواده اولیه‌اش بازگشته است.

لَهُ أَهْلُهُ» اکتفا کند؛ چنان‌که در آیاتی که سخن از تولد اسماعیل و اسحاق علیهم السلام (ابراهیم: ۳۹)، یحیی علیه السلام (انبیاء: ۹۰) و سلیمان علیه السلام (ص: ۳۰) است، صرفاً تعبیر: «وَ هَبْنَا لَ» وجود دارد. بنابراین از عطف «مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ» می‌توان فهمید که خداوند هم فرزندان سابق - طبق احتمال پنجم - و هم فرزندان لاحق را به ایشان عنایت فرموده است، ثانیاً چنان‌که جلوتر خواهد آمد شیعه و اهل سنت روایت نقل کرده‌اند که خداوند فرزندان ایوب علیه السلام را زنده کرد (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۲۵۲؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۲۸).

۲-۲. بررسی تفسیر پنجم

این احتمال، وجه مشهور تفاسیر است و به نظر می‌رسد وجه صحیح نیز باشد، دلیل اول، روایاتی که در جوامع روایی فریقین گزارش شده است؛ در شیعه دست‌کم دو روایت صحیح وجود دارد: کلینی با سند خود از امام صادق علیه السلام در تبیین آیه «وَ آتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ» (انبیاء: ۸۴) - که مشابه جمله «وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ» (ص: ۴۳) است - نقل کرده است که فرمودند: «أَحْيَا لَهُ مِنْ وَلَدِهِ الَّذِينَ كَانُوا مَاتُوا قَبْلَ ذَلِكَ بِأَجَالِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۲۵۲)؛ خداوند فرزندان ایوب را که قبل از فرا رسیدن آجالشان وفات کرده بودند، زنده کرد.

تعلیل موجود در روایت برای احیای فرزندان ایوب علیه السلام را برخی از مفسران اهل سنت - بدون اشاره به چنین روایتی در شیعه - با استشهاد به دو دسته از آیات بیان داشته‌اند؛ قرطبی - که این قول را صحیح دانسته است - می‌نویسد: این دیدگاه با ظاهر آیه تناسب بیشتری دارد؛ زیرا آنان قبل از پایان رسیدن آجال خود مُرده بودند و دوباره زنده شدند، مانند هزاران نفری که از بیم مرگ از خانه‌های خود خارج شدند و هفتاد نفر از بنی اسرائیل که به صاعقه دچار شدند، در داستان خانواده ایوب علیه السلام نیز چنین است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ص ۳۲۶). هزاران نفری که از بیم مرگ از خانه‌های خود خارج شدند، اشاره به آیه ۲۴۳ بقره است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ هُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ...»، و هفتاد نفر از بنی اسرائیل که به صاعقه دچار شدند، اشاره به آیات ۵۵ و ۵۶ بقره است: «وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ».

روایت دوم شیعه در تفسیر قمی، ذیل همان آیه با سندی متفاوت از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «أَحْيَا اللَّهُ لَهُ أَهْلَهُ الَّذِينَ كَانُوا

منابع.....

قرآن کریم.

ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). *البحر المحيط فی التفسیر*. تحقیق صدقی محمد جمیل. بیروت: دارالفکر.
احمدنژاد، امیر و همکاران (۱۳۹۴). نقد و بررسی آرای مفسران در تفسیر آیه ۴۴ سورة «ص» و تازیانه زدن ایوب به همسرش. *آموزه‌های قرآنی*، ۲۲، ۱۱۱-۱۳۳.

ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا). *التحریر و التتویر*. بی‌جا: بی‌نا.
ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر.
ابوالفتوح رازی، حسین (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. تحقیق محمدجعفر یاققی و محمد مهدی ناصح. مشهد: آستان قدس رضوی.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ق). *تسنیم*. قم: اسراء.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ب). *سیره پیامبران در قرآن*. تحقیق علی اسلامی. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *آرشیو تفسیر سوره ص*. در: Javadi.esra.ir
حبیب نیشابوری، حسن بن محمد (۱۴۰۵ق). *عقلاء المجانین*. تحقیق محمد السعید بن بسیونی زغلول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ق). *التفسیر الواضح*. بیروت: دار الجیل الجدید.
حسینی، بی‌بی‌زینب (۱۳۹۵). *رہیافتی زبان شناسانه به موضوع «مسّ شیطانی» در قرآن کریم*. *آموزه‌های قرآنی*، ۴۹، ۸۸-۸۵.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. دمشق: دارالقلم.
رضایی، یوسف (۱۳۹۰). *مقایسه زندگی حضرت ایوب در قرآن و عهدین*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشگاه خوارزمی.

زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸ق). *التفسیر المنیر فی العقیدة والتشريع والمنهج*. بیروت: دارالفکر.
زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتاب العربی.

سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ق). *مصادر الفقه الإسلامی و منابعه*. بیروت: دارالأضواء.
سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*. قم: فرهنگ اسلامی.
صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال*. قم: جامعه مدرسین.
طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
عُضیمه، صالح (۱۳۹۲). *معنانشناسی واژگان قرآن (فرهنگ اصطلاحات قرآنی)*. ترجمه سیدحسین سیدی. مشهد: آستان قدس رضوی.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *العین*. تحقیق مهدی مخرومی و ابراهیم سامرایی. قم: هجرت.

فرج‌اللهی، فرج‌الله (۱۳۹۰). *حضرت ایوب (اسوه صبر و مقاومت و شکر)*. درس‌هایی از مکتب اسلام، ۱۱ (پیاپی ۶۷۲)، ۳۰-۳۷.

فضل‌الله، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق). *تفسیر من وحی القرآن*. بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.

قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت.
قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر قمی*. تحقیق سیدطیب موسوی جزایری. قم: دارالکتاب.

کاشانی، ملافتح‌الله (۱۳۶۶). *تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*. تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الکافی*. تهران: اسلامیه.
محمدجعفری، رسول و اصلانی، مهدی (۱۳۹۹). نقد و بررسی آرای تفسیری فریقین در تفسیر آیه ۴۴ سوره «ص». *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، ۶ (۱)، ۶۷-۹۲.

مدرسی، سیدمحمدتقی (۱۴۱۹ق). *من هدی القرآن*. تهران: دار محبی الحسین.
مراغی، احمد بن مصطفی (بی‌تا). *تفسیر المراغی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹). *صیانة القرآن من التحریف*. تهران: وزارت امور خارجه.
مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
هوشیار کور عباسلو، اعظم (۱۳۹۵). *بررسی و مقایسه سیمای حضرت ایوب*. از دیدگاه قرآن کریم، عهد عتیق و عرفان اسلامی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، اردبیل: دانشگاه محقق اردبیلی.

Surah Al-Baqarah (2:102) and Its Biblical Subtext

 **Mohammad Mahdi Ajilian Mafogh** / Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran Majilian@shirazu.ac.ir

Zahra Rasoulof / M.A. Student in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran Zrrs885@gmail.com

Received: 2025/01/04 - Accepted: 2025/07/13

Abstract

The hypertextual analysis of Quranic verses possessing a biblical background in relation to Judaeo-Christian scriptures opens an analytical portal toward deciphering the historico-theological tenets of the Quran's outward-facing propositions. A quintessential case of these extra-religious verses is Surah Al-Baqarah (2:102), which engages with several biblical and parabiblical notions of the People of the Book, including the alleged disbelief of Solomon, subjugation to demonic recitations, the sorcery taught by Hārūt and Mārūt, and the employment of magic to sever marital bonds. The objective of this research is to identify the biblical subtexts of these Quranic assertions; to achieve this, the verse was systematically partitioned into discrete semantic segments. Next, employing a hypertextual approach juxtaposed with the Bible and the Talmud, the biblical subtexts of the verse were identified and critically analyzed. The findings indicate that while Surah Al-Baqarah (2:102) is broadly aligned with biblical traditions across several themes, it fundamentally diverges in critical instances, adopting a polemical and corrective stance that refutes specific tenets held by the People of the Book. The doctrinal departure of the Quran from the Judaeo-Christian canon in Q. 2:102 crystallizes in two issues: the alleged disbelief of Solomon and the transgression and fall of Hārūt and Mārūt. The former is explicitly refuted, whereas the latter is implicitly undermined. The remaining clauses of the verse function as either an elaboration or an abridgment of received biblical traditions regarding this subject.

Keywords: The Sorcery Verse (Āyat al-Siḥr), Apostasy of Solomon, Hārūt and Mārūt, Judaeo-Christian Scriptures (The Bible), Talmud, Hypertextuality, Subtext.



نوع مقاله: پژوهشی

آیه ۱۰۲ سوره بقره و زیرمتن عهدینی آن

Majilian@shirazu.ac.ir

محمد مهدی آجیلیان مافوق / استادیار علوم قرآن و حدیث، بخش علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز

Zrrs885@gmail.com

زهرا رسول اف / دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۲

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵

چکیده

بررسی بیش‌متنی آیات دارای پیشینه عهدینی با متون مقدس اهل کتاب، دریچه‌ای به سوی فهم تاریخی - عقیدتی گزاره‌های برون دینی قرآن کریم می‌باشد. یکی از این آیات برون دینی، آیه سحر (بقره: ۱۰۲) است که در آن به چند مورد از اعتقادات اهل کتاب، مانند کفر حضرت سلیمان، تبعیت از خوانش شیاطین و سحر تعلیمی هاروت و ماروت، به کارگیری جادو برای ایجاد جدایی بین زن و شوهر و... اشاره شده است. هدف نوشتار پیش‌رو، یافتن زیرمتن عهدینی این گزاره‌ها بود که برای نیل به این مقصود، ابتدا آیه به چند بخش تقسیم شد. سپس با مطالعه ترامتیتی از نوع بیش‌متنی با عهدین و تلمود، زیرمتن عهدینی آیه گردآوری و تحلیل شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که آیه ۱۰۲ سوره بقره، در بیشتر موارد، هم‌راستای با مطالب عهدینی است، البته که در مصادیقی به رد و انکار گزاره‌های مورد قبول اهل کتاب پرداخته است. عقیده متفاوت قرآن با عهدین در این آیه، در کفر حضرت سلیمان و گناه و سقوط هاروت و ماروت است، که اولی را صراحتاً و دومی را تلویحاً رد می‌کند. سایر بخش‌های آیه نیز تفصیل یا اجمال عقاید عهدینی در این خصوص است.

کلیدواژه‌ها: آیه سحر، کفر سلیمان، هاروت و ماروت، عهدین، تلمود، بیش‌متنیت، زیرمتن.

مقدمه

بنا بر تصریح برخی آیات دیگر، وجود گزارشاتی صحیح در متن عهدین قابل پذیرش است. عبارت «ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ مَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ» در آیه ۲۹ سوره فتح که پس از برشمردن پنج خصلت از یاران پیامبر اکرم ﷺ بیان گردیده، یادآور می‌شود که این اوصاف قبلاً در تورات و انجیل ذکر شده است. گرچه حل تعارض این دسته از آیات، سبقه‌ای طولانی دارد، اما پژوهش‌های جدید که از روش‌های زبان‌شناسی کاربردی بهره می‌برند از عدم باور قرآن به تحریف لفظی عهدین موجود در عصر نزول حکایت دارند (طباطبایی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۱۷). همچنین برخی تحقیقات نوشتاری نیز پیرامون امکان وجود روابط بینامتنی میان قرآن و عهدین صورت گرفته است که قابل مذاقه می‌باشد (وصفی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۵). منظور از این ارتباط، تأثیرپذیری یا وام‌گیری قرآن از متن عهدین نمی‌باشد، بلکه محتوای برخی آیات قرآن اشاره‌ای صریح یا ضمنی به مطالب متون مقدس اهل کتاب دارد. صحت یا عدم صحت ادعای اقتباس قرآن از منابع مقدس و غیرمقدس، دست‌مایه پژوهش‌های متعددی است که مطالعه نتایج حاصله، کمک شایانی به درک عمیق‌تر این مطلب دارد. نگارنده یکی از این نگاشته‌ها، ضمن معرفی مستشرقان قائل به اقتباس قرآن و آثار تألیفی ایشان در این زمینه، آبراهام گایگر یهودی را سردمدار این تئوری دانسته و آخرین نوشتارها را در این مقوله، متعلق به گابریل رینولدز می‌داند (ریاحی‌مهر، ۱۴۰۰، ص ۲۳۷-۲۴۶). وی در ادامه، اشکالات کلی این نظریه را نادیده گرفتن سرچشمه و منبع واحد ادیان الهی، و عدم دسترسی پیامبر اکرم ﷺ به منابع مکتوب اهل کتاب عنوان می‌نماید که موجب ایجاد چنین تصویری شده است (ریاحی‌مهر، ۱۴۰۰، ص ۲۴۷). ادعای اقتباس قرآن از اشعار جاهلی، به دلیل محل تردید بودن اعتبار این اشعار و تشکیک جدی پیرامون شعرای برخی شعرهای جاهلی، مردود است؛ که با انگاره صحت اعتبار این اشعار، تعبیر دینی مستفاد در آنها از اصطلاحات ادیان ابراهیمی می‌باشد. علاوه بر این، پذیرش نظریه استفاده قرآن از مفاهیم رایج فرهنگ حاکم بر عربستان زمان بعثت و بازسازی و غنادهی به آن، امری قابل تصور و معقول می‌باشد (معارف و وحیدنیا، ۱۳۹۳، ص ۳۱۷).

با فرض صحت نتایج کاوش‌های مذکور، شرط سوم نیز محقق گشته و رویکرد بیش‌متنی می‌تواند یکی از شیوه‌های نو در فهم بهتر

رویکردهای نقد، در اعصار تاریخی و فرهنگ‌های مختلف و همچنین از زوایای متفاوت، دارای تکثر و تنوع می‌باشد (نامور مطلق، ۱۳۹۵، ص ۱۰). بینامتنیت، از رایج‌ترین اصطلاحات واژگان نقادی معاصر (آلن، ۱۳۸۰، ص ۶)؛ و روابط بینامتنی از حساس‌ترین و جدی‌ترین مباحث حوزه نقد متن است (پاکتچی، ۱۳۹۰، ص ۸۰). توجه بینامتنیت به چگونگی تأثیر و تأثر متون بر شکل‌گیری هم بوده و هدفش غالباً مطالعه نحوه رمزگذاری، رمزگشایی و دلالت‌پردازی آنها می‌باشد (نامور مطلق، ۱۳۹۵، ص ۱۰). بینامتنیت، یکی از دستاوردها و یافته‌های بزرگ سده بیستم میلادی است که ارائه‌دهنده التفاتی نوین پیرامون ارتباط و تعامل عناصر متن‌ها و جاذبه‌های میان‌متنی می‌باشد (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص ۱۲). ادعای نظریه‌پردازان این است که هر متن ادبی یا غیرادبی، فاقد معنایی مستقل بوده و موجودیت معنای یک متن را در ارتباط با متون مرتبط با آن می‌دانند. رولان بارت با استعانت از نظریه بینامتنیت، باور دیرینه مؤلف‌محوری در خلق معنا را به چالش می‌کشد؛ زیرا مؤلف را ایجادکننده معانی متعددی که خوانندگان از متون دریافت می‌کنند، نمی‌داند (آلن، ۱۳۸۰، ص ۵۰۴). این اصطلاح، نخستین بار توسط کریستوا ابداع شد، اما شتاب رواج و کاربرد این نظریه میان اهل تحقیق جامعه علمی، بسیار سریع بود و علاوه بر تداوم مباحث کلاسیک، گرایش‌هایی نوین از آن متولد شد (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص ۱۴ و ۹۷). مانند ترامنتیت ژنتی که بر تتبع و تبیین ارتباط متون با متن و غیرمتن تمرکز دارد و دارای پنج رابطه کلان است و هر کدام مختص تبیین نوعی از ارتباط بین‌متنی می‌باشند. وی، بینامتنیت را با رابطه هم‌حضور، پیرامنتیت را با آستانه‌ای - تبلیغی؛ فرامنتیت را با رابطه تفسیری؛ سرمنتیت را با ارتباط گونه‌شناسانه؛ و بیش‌متنیت را با برگرفتن عجبین کرده است (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص ۴۳۳). در بیش‌متنیت، متن حاضر یا بیش‌متن با متن مقدم یا پیش‌متن مورد مذاقه و بررسی قرار می‌گیرد که لازم است حداقل سه شرط اساسی داشته باشد، وجود دو یا چند متن، متنی بودن آنها، و حتمی بودن ارتباط میان بیش‌متن و پیش‌متن (نامور مطلق، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱).

شرط اول و دوم بررسی بیش‌متنی قرآن و عهدین فراهم است، اما مورد سوم، محل مناقشه و بحث است. علی‌رغم وجود آیاتی چون آیه ۷۹ سوره بقره که از تحریف تورات سخن به میان آورده است،

برخی انبیاء است. متهم کردن حضرت سلیمان به بت‌پرستی، سحر و کفر عملی؛ یا اتهام شرب خمر، قتل، زنا و بت‌پرستی به دو ملک، یعنی هاروت و ماروت، گوشه‌ای از این اعتقادات است. این تفاوت آشکار در مواجهه با پیامبری نام‌آشنا و فرشتگان الهی، پژوهشگر را بر آن داشت تا با بهره‌گیری از روش بیش‌متنیت، این آیه قرآن را با متون نوشتاری یهود و نصارا تطبیق داده و موارد اشتراک و اختلاف آن را مشخص نماید.

با استفاده از روش مذکور، تحقیق درصدد پاسخ‌گویی به این سوالات می‌باشد: ۱. ایمان سلیمان نبی در این آیه و عهدین چگونه تبیین و پردازش شده است؟ ۲. نحوه تبیین و پردازش داستان هاروت و ماروت در این آیه و عهدین چه تفاوتی دارد؟ ۳. در آیه ۱۰۲ سوره بقره، نوع مواجهه قرآن با گزاره‌های عقیدتی اهل کتاب برای فهم تفصیلی آنها چگونه است؟

خلعتبری و رحمانی (۱۳۹۳)، در ساختاری نظام‌مند به بررسی تطبیقی لغوی، اصطلاحی، مصداقی، و حکمی کلمه سحر و واژگان مرتبط با آن چون کهانت و شعبده، در قرآن و تورات پرداخته و مشترکات و اختلافات آن را در نوشتاری تحت عنوان «دیدگاه اسلام و یهود درباره سحر» بیان نموده‌اند.

پژوهش «بررسی و تحلیل تفسیری داستان سلیمان ۷ و ملکه سبا در نگاه قرآن کریم و تطبیق آن با عهد قدیم» (حسینی بجدنی و همکاران، ۱۴۰۰)، که ادعای اخذ مطالب قرآن از کتب پیشینیان را، با ذکر ادله و برهان باطل و مردود می‌داند. ایشان، ابتدا نسب حضرت سلیمان و پیامبری و حکمت ایشان؛ و سپس رویارویی با ملکه سبا را در قرآن و سپس در تورات بررسی کرده و نکات اشتراک و افتراق هر کدام را ذکر کرده‌اند.

تتبع پیرامون اختلاف‌نظر نگاه قرآن و عهدین به حضرت سلیمان ۷ را رسول‌زاده (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان «سلیمان، اسطوره یا تاریخ؟» منتشر کرده است. وی پس از ارائه واژه‌شناسی نام حضرت، به نسب‌نامه، پیامبری، فرمان‌روایی، علم و حکمت حضرت پرداخته و در انتها نیز با عنایت به آیه ۱۰۲ سوره بقره، بررسی کوتاهی درباره ارتباط ایشان با ساحران انجام داده است.

بررسی پنج داستان، برادرکشی پسر آدم، خندیدن همسر حضرت ابراهیم ۷، برهنگی آدم و حوا، فروش یوسف، و رسالت ۹۵۰ ساله حضرت نوح ۷ در مقاله «چالش ناسازگاری پیشینه توراتی قصه‌های

و واضح‌تر آیاتی باشد که پیشینه عهدینی دارند. یکی از مباحث مطرح‌شده در سوره بقره، مطالب بسیار مفصل و طولانی درباره قوم یهود و موضع‌گیری‌های خاص آنها در برابر اسلام و قرآن، و انواع کارشکنی‌های آنان در این رابطه می‌باشد؛ مانند آیه ۱۰۲ این سوره که معروف به آیه سحر است و اشاره‌ای به عقیده ایشان درباره حضرت سلیمان را بیان می‌کند.

کتاب مقدس یا عهدین، از دو بخش عهد عتیق و عهد جدید تشکیل شده است. هرچند کتاب عهد عتیق از حیث اعتبار و قداست، مقام اول را نزد یهودیان دارا می‌باشد، ولی متون و کتب مذهبی دیگری هم وجود دارد که از احترام والایی برخوردار هستند. مهم‌ترین آنها، مجموعه بزرگ تلمود است (ابراهیم‌زاده و علی‌نوری، ۱۳۸۳، ص ۵۳) که حاصل گردآوری شریعت شفاهی یهود می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۰). ملاک این تحقیق آن است که در مورد کتاب عهد عتیق به‌عنوان منبع پایه در بیش متنیت با قرآن، از حداکثر داده‌های موجود استفاده نماید، اما در بررسی متن تلمود، فقط در صورت نیاز به شواهد بیشتر به این متن مراجعه می‌شود.

نحوه آدرس‌دهی این مقاله به متن عهدین، طبق روش غالب انجام می‌گیرد؛ یعنی ابتدا نام سفر یا کتاب، سپس شماره باب و پس از آن عدد آیه ذکر می‌شود. در بعضی متون به جای «آیه»، از لفظ «فقره» یا «بند» استفاده می‌شود. مثلاً آیه چهارم از باب پنجم در سفر خروج به این صورت نشان داده می‌شود (خروج ۴، ۵). ارجاع به متن تلمود نیز، به همین روش می‌باشد.

برای ترجمه فارسی عهدین، ترجمه آیات از «کتاب مقدس، مژده برای عصر جدید» ذکر می‌گردد، اما ۴ ترجمه قدیم، دری، هزاره نو، و تفسیری از «نرم‌افزار مژده»، و ترجمه فارسی سایت (JW. ORG) نیز بررسی می‌شود تا گستره معنایی وسیع‌تری جهت واکاوی، در دسترس قرار گیرد. جهت یافتن معادل انگلیسی فقرات مورد بررسی عهدین، علاوه بر «کتاب مقدس ویرایش اسکافیلد» به هفت کتاب دیگر در سایت (JW. ORG) مراجعه خواهد شد. متن تلمود هم، از منبع تحت وب ارائه می‌گردد.

در آیه ۱۰۲ سوره بقره، به ماجرای سحر، عدم کفر سلیمان نبی، بابل، هاروت و ماروت اشاراتی شده است، اما تاریخ کتبی و شفاهی یهود، شاهد باورهای غلط شرم‌آور و تأثیربرانگیز در مورد فرشتگان و

به خواننده منتقل نمی‌گردد، بلکه از طریق رمزهایی که توسط متون دیگر به نویسنده یا خواننده داده می‌شود، انتقال می‌یابد (Kristeva, 1980, p.66). پایه‌های بینامتنیت، به حضور حداقل دو متن استوار است تا بتوان به مطالعه نحوه ارتباط آنها پرداخت (نامور مطلق، ۱۳۹۵، ص ۱۷). به مرور، دیگر پژوهشگران جوان و سرآمد با نگرش‌هایی نو وارد این حوزه شدند و تغییراتی مهم را در آن ایجاد کردند که از آن جمله می‌توان به تبدیل وجه نظری بینامتنیت کریستوایی به جنبه‌ای کاربردی اشاره کرد (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص ۱۶). یکی از شناخته‌شده‌ترین چهره‌های این گروه محققان، ژرار ژنت است که جهت حفظ فاصله رویکردی با پیروان پساساختارگرایی، اصطلاح ترامتنیت را که به همه نمودهای بینامتنیت اطلاق دارد، طرح و وضع نمود. این تعبیر، شیوه‌هایی را برای فهم و تأویل نظام‌مند متون دربر دارد (آلن، ۱۳۸۰، ص ۱۴۵).

ترامتنیت (Transtextuality) به جهت بررسی و مطالعه همه روابط مفروض میان متون، به پنج زیرمجموعه تقسیم شده است که عبارتند از: بینامتنیت، پیرامتنیت، فرامتنیت، سرمتنیت و بیش‌متنیت. اساس روابط جاری بر این پنج‌گونه به ترتیب، هم‌حضور، تبلیغی و آستانگی، انتقادی یا تفسیری، گونه‌شناسانه و تعلقی، و برگرفتگی می‌باشد (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص ۲۵).

بیش‌متنیت (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص ۴۳۳)، پس‌متنیت (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۸)، یا زیرمتنیت - هر سه - معادل فارسی واژه Hypertextuality می‌باشند، که توسط ژرار ژنت در کتاب الواح بازنوشتی مطرح شده است (آلن، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴) و رابطه یک متن متأخر با متنی متقدم، بررسی می‌شود (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۱). وی روابط بیش‌متنی را به دو صورت متصور شده است: همانگونه یا تقلید سبک بیش‌متن از پیش‌متن، و تراکونگی یا تغییر سبک بیش‌متن؛ که هیچ‌یک به صورت مطلق وجود نداشته و همواره نسبی می‌باشند و نشانی از هر نوع در دیگری قابل مشاهده می‌باشد (نامور مطلق، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱-۱۴۷). معادل سه‌گانه متن متأخر و متن متقدم، در بیش‌متنیت با نام متن الف و متن ب؛ در پس‌متنیت با عنوان پیش‌متن و بیش‌متن؛ و در زیرمتنیت با تعبیر زیرمتن و زیرمتن معرفی شده‌اند.

زیرمتن ژنت، بینامتن باقی‌ناقدان بوده؛ و طبق عقیده وی، هر زیرمتنی این قابلیت را دارد که علاوه بر خوانش مستقل، در رابطه با

قرآن با سیاق آیات» (نجفی، ۱۴۰۱) است که پذیرش دو وجه محتمل «رجحان پیشینه تاریخی تورات» یا «سیاق آیات در قرآن» را در آن مطرح نموده است. وی، عدم وجود معیار کمی و دقیق برای داوری را - با توجه به شرایط آیه - دلیل بر رجحان معرفی می‌کند؛ و تعارض دو داستان ابتدایی را با رجحان پیشینه تاریخی تورات، و سه مورد بعدی را با تقدم سیاق آیات برطرف می‌نماید.

حاصل تحقیق و تدقیق حسینی فاطمی (۱۳۸۵) پیرامون داستان‌های متعدد تفاسیر درباره هاروت و ماروت ذیل آیه ۱۰۲ سوره بقره در مرقومه پژوهشی حوزوی با عنوان «هاروت و ماروت از واقعیت تا افسانه» گردآوری شده که نویسنده نقل‌های موجود را بیان می‌کند، سپس راویان اصلی آنها را معرفی کرده و با استعانت از دلایل عقلی و نقلی، دو وجه فرشته بودن و عصمت را برای ایشان اثبات می‌کند.

نوآوری مقاله پیش‌رو در قیاس با این مقالات، استفاده از روش تحلیل بینامتنی از نوع بیش‌متنیتی در فهم آیه ۱۰۲ سوره بقره با محوریت قرآن و عهدین، بررسی جزئیات موضوع در بخش‌های مختلف آیه است؛ درحالی‌که پژوهش‌های یادشده، نوعاً یا به صورت بخشی یا به صورت کلی و در ضمن بیان سایر موضوعات، اجمالاً به این موضوع نیز پرداخته‌اند.

۱. بیش‌متنیت

متعارف بودن این عقیده که خواندن یک متن منجر به فهم معنای پنهان در آن اثر می‌شود، توسط نظریه ادبی معاصر پساساختارگرایی که ریشه در ساختارگرایی سوسوری دارد، محل بحث قرار گرفته است. نظریه‌پردازانی چون باختمین، کریستوا و بارت بر این باور هستند که هیچ متن ادبی و غیرادبی، معنای مستقلی ندارد و فرایند خوانش یا اخذ معنای یک متن، با حرکت میان متون دیگر میسر می‌گردد. رهایی از متن واحد و ورود به ارتباط متنی شبکه‌ای، متن را تبدیل به بینامتن، و متون را دارای روابط بینامتنی می‌کند (آلن، ۱۳۸۰، ص ۵). کریستوا، تعبیر بینامتنیت (Intertextuality) را اولین بار در سال ۱۹۶۶ در مقاله «کلمه، گفت‌وگو، رمان» به کار برد؛ و آن را فرایندی می‌داند که باعث ایجاد زایش و پویایی در متن می‌شود (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص ۱۰۳ و ۱۱۳). وی معتقد است مفهوم بینامتنیت را باید جایگزین مفهوم بین‌الذهانی کرد، چون معنا مستقیماً از نویسنده

زیرمتن خود نیز مورد مطالعه قرار گیرد (آلن، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴ و ۱۶۰). مفهومی که خوانندگان آثار زیرمتنی دریافت می‌کنند، به میزان شناخت و دانش ایشان از اطلاعات تقلیدی یا دگرگون‌شده زیرمتن آن می‌باشد (آلن، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶). مناسبت میان زیرمتن و زیرمتن، نه جنبه تأویلی و تفسیری دارد و نه واگویی و بازگفت آن؛ بلکه به شکلی تکرار زیرمتن بوده که گاهی با صراحت، و در بسیاری از موارد بدون اشاره به آن است (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۱).

بر خلاف بینامتنیت که طبق روابط هم‌حضور قوام یافته، رابطه‌ای که در بیش‌متنیت حاکم است بر محور اشتقاق استوار می‌باشد. اشتقاق یا برگرفتن، ارتباطی غرض‌مند و دارای هدف است که باعث شکل‌گیری زیرمتن طبق زیرمتن می‌گردد. با توجه به متن مورد مطالعه، برگرفتن می‌تواند به طریق همانگونه رخ دهد که همان تقلید است؛ و یا به شکل تراکونگی، یعنی با دگرگونگی و تغییر به صورت حذف، افزودن و یا جایگزین شدن مطلبی می‌انجامد (نامور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۹۴-۹۷). بهره‌گیری از روش اخیر، جهت بررسی مطالب برون‌دینی موجود در متون دینی قابل محک می‌باشد. استفاده از نظریه بیش‌متنیت در مطالعه ارتباط مطالب قرآن کریم با عهدین ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا با بهره‌گیری حداکثری از این شیوه، ممکن است، مجال برای بروز دریافت‌هایی تازه پدید آید. در صورت برون‌داد قابل قبولی که ابهامات متنی هر کدام از این متون مقدس را، به وسیله دیگری تا حد ممکن روشن نماید، اهمیت این نوع پژوهش مشخص می‌گردد. در این پژوهش، آیه ۱۰۲ سوره مبارکه بقره به‌عنوان زیرمتن، بیش‌متن، یا متن الف، و آیات عهدین و تلمود به‌منزله زیرمتن، پیش‌متن یا متن ب می‌باشند که راقم از معادل ابتدایی آنها، یعنی زیرمتن و زیرمتن بهره می‌برد.

۲. شناخت و بخش‌بندی آیه ۱۰۲ سوره بقره

«وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ وَ مَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلَّمُوا لِمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَ لَبِئْسَ مَا شَرُّوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (بقره: ۱۰۲).

یهودیان زمان سلیمان نبی از آنچه شیاطین در عهد فرمانروایی سلیمان می‌خواندند، پیروی می‌کردند. البته در برخی تفاسیر آمده است که یهودیان زمان پیامبر اکرم ﷺ و یا همه یهودیان مورد نظر آیه بوده‌اند. پیروی ایشان از شیاطین، غیر از خواندن اوراد و اذکار جادوگری، به نحوه عمل به گفته‌ها و دستورات آنها و یا با تکذیب انبیاء بوده است. سلیمان کافر نبود؛ و این کفرزایی از ایشان در آیه، ناظر به اتهام یهود به بت‌پرستی حضرت سلیمان و یا در رد استفاده وی از سحر برای اداره حکومت می‌باشد. بلکه شیاطین جنی، انسی یا هر دو نوع آنها کافر بوده‌اند که با استخراج کتیبه‌های جادوگری از زیر تخت سلیمان برای مردم، یا نسبت دادن سحر به آن حضرت و یا ساحر بودن خودشان، کافر گشته‌اند؛ و سحر و جادو را مستقیم یا غیرمستقیم به مردم آموزش می‌دادند. همچنین، یهودیان آنچه را در بابل از آسمان یا بلندی‌های زمین بر دو فرشته آسمانی به نام هاروت و ماروت نازل می‌شد، تبعیت می‌کردند. بعضی معتقدند که آنها فرشته نبودند، بلکه دو پادشاه یا دو انسان به‌ظاهر عادل بوده‌اند. این دو به هیچ‌کس سحر را آموزش نمی‌دادند، مگر اینکه به او می‌گفتند، همانا قطعاً ما وسیله آزمایش هستیم، پس کافر نشو. مراد از این کفر، عمل به سحر و جادو، تعلیم آن و یا هر دو بوده است. اما آنچه آنها از این دو ملک می‌آموختند چیزی بود که با آن بین مرد و همسرش جدایی می‌افکندند؛ که البته آن سحر جز به اذن الهی، به هیچ‌احدی آسیب و زیان نمی‌رساند. آنان آنچه را برایشان زیان داشت و سودمند نبود از آن دو می‌آموختند و به تحقیق می‌دانستند کسی که سحر و جادو را معامله می‌کند در آخرت هیچ نصیب و بهره‌ای ندارد. و چه بد بود آنچه جان‌هایشان را با آن معامله می‌کردند، اگر می‌دانستند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۵۱-۳۵۶).

به منظور یافتن زیرمتن عهدینی آیه، قسمت‌بندی محتوایی آن ضروری به نظر می‌رسد. با دقت در متن و محتوای آیه، برخی عبارات را به صورت تکی و بعضی دیگر را می‌توان در کنار سایر عبارات، تحت عنوانی خاص برد. در تنظیم این عناوین، رویکرد و قصد ظاهری آیه مد نظر می‌باشد و ممکن است عباراتی که در کنار هم نیستند ذیل یک عنوان واحد جای بگیرند. به‌عنوان مثال، عبارتی از آیه به سوءاستفاده از سحر و جادو برای تفرقه‌افکنی میان زن و شوهر به صورت خاص اشاره می‌کند و عبارتی دیگر به ضرررسانی جادو به جای نفع‌رسانی به شکل عام بیان شده است و این دو جمله، تحت یک عنوان قرار می‌گیرند.

سروکار داشته باشد پیدا کنید، تا نزد او بروم و بپرسم که چه باید بکنم»، آنها گفتند: «زنی در عین دور هست» (اول سموئیل، ۷: ۲۸). این آیه از تورات، مربوط به آیاتی پیرامون داستان شائول است. او علی‌رغم اینکه تمام جادوگران و فال‌گیران را بعد از وفات سموئیل از اسرائیل بیرون کرده بود، اما به خاطر رویارویی با لشکر فلسطینیان و ترس او از تعداد زیاد آن سپاه، دست به دامان جادو شد تا شاید بتواند با مشورت گرفتن از زنی جادوگر پیروز میدان شود.

اسکافیلد، این فقره را با واژه (enquire) آورده (Scofield, 1945, p.350) که با لفظ (inquire) در (JW. ORG) یکی است و به معنای پرس‌وجو کردن می‌باشد. در ترجمه دیگری در سایت مزبور، کلمه (consult) یا مشورت کردن آمده است. در دیگر ترجمه‌های فارسی نیز، عبارات «مستلث نمایم»، «کمک بگیریم» و «مشورت کنم» به چشم می‌خورد که اگرچه همگی به‌طور واضح معنای پیروی کردن را در خود ندارند، اما با توجه به فضای داستان و کنش‌هایی چون تغییر لباس شائول برای رسیدن به زنی از گروه جادوگرانی که خود اخراج کرده بود، و یا توسل او به آن زن، و باور آنچه در نتیجه احضار روح دید و به واسطه آن از هوش رفت، به نوعی در کسوت ایشان درآمدن و پیروی کردن از سبک و روش آنان را تداعی می‌کند؛ یعنی پیروی کردن از اعمال جادوگرانی که پیرو همین اعمال شیطانی بودند.

۳-۱-۲. خواندن

«مردمی که سرزمین ایشان را تصاحب می‌کنید، به غیب‌گویان و فال‌گیران گوش می‌دهند؛ ولی خداوند خدایتان اجازه نمی‌دهد که شما چنین کنید» (تثنیه، ۱۴: ۱۸).

در تمام برگردان‌های فارسی، عبارت «گوش می‌دهند» یا «گوش فرا می‌دهند» آمده است، که معادلی برای دو واژه (listen) و (hearken) در ترجمه‌های انگلیسی می‌باشد. این دو کلمه، هم‌معنا هستند، اما (hearken) حسی از توجه عمیق، احترام و حتی کرنش به یک منبع مقتدر را القا می‌کند. گوش دادن، واکنشی در مقابل کنش خواندن یا تلاوت کردن سخن است. در این آیه، مردم به اوراد جادویی و سخنان سحرگونه که بر ایشان خوانده می‌شده گوش می‌دادند و بنا به نقل برخی نسخ تورات، همراه کرنش بوده است.

یک. پیروی از شیاطین و از سحر هاروت و ماروت: «وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَ مَا أَنزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ»؛

دو. ماجرای کفر سلیمان: «وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ»؛ سه. سحرآموزی شیاطین: «وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ»؛

چهار. سحر، یک امتحان الهی: «وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ».

این جمله، وصف خاص سحرآموزی هاروت و ماروت به مردم است که قابل قرارگیری در کنار نام آنها ذیل شماره یک می‌باشد، اما پیروی از آموزه‌های این دو فرشته بدون توجه به نهی آنها از کفر، و تساوی تعلیم ایشان با شیاطین برای افراد منظور نظر آیه، وجه تنظیم این عبارت ذیل عنوانی واحد است تا تفاوت هدف و نوع سحرآموزی این دو فرشته مشخص گردد.

پنج. سحر، ایجاد تفرقه، آسیب‌رسانی: «فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ»؛ شش. إذن الهی در تأثیرگذاری سحر: «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»؛

هفت. سحر، بی‌نصیبی در دنیا و آخرت: «وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَ لَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ».

۳. پیروی از شیاطین و از سحر هاروت و ماروت

۳-۱. «وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ»

مفسران درباره معنای واژه تَتْلُوا در این عبارت، دارای اختلاف نظر هستند. علامه طباطبائی ذیل این آیه آورده است: کلمه تَتْلُوا یا به معنای این است که پیروی می‌کردند آنچه را که شیاطین پیروی می‌کردند و به آن عمل می‌نمودند؟ یا به معنای این است که می‌خواندند؟ و یا به معنای تکذیب می‌کردند، می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۵۱). این سه معنای مذکور، در متون تفسیری شیعه و سنی چون مجمع‌البیان، و البحر المحیط فی التفسیر نیز آمده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۲۲) که هر کدام از این معانی، به طور جداگانه بررسی می‌شوند.

۳-۱-۱. پیروی کردن

«آنگاه شائول به خادمان خود گفت: «بروید زنی را که با ارواح

۳-۱-۳. تکذیب کردن

«سپس گفتیم: «این زنان بیگانه بودند که سلیمان پادشاه را به گناه کشیدند. او مردی بزرگ‌تر از تمامی پادشاهان ملل دیگر بود. خدا او را دوست داشت و او را پادشاه تمام اسرائیل کرد. با این وجود او در گناه افتاد» (نحمیا، ۲۶: ۱۳).

تکذیب پیامبران الهی و نسبت کذب و دروغ دادن به ایشان در تورات، نمونه‌های زیادی دارد که این فقره، یکی از آنهاست. این آیه عهدین، به قسمتی از داستان زندگی حضرت سلیمان اشاره دارد که به واسطه علاقه و میل شدید به جمع کثیر زنان، از خداپرستی رویگردان شد. عقیده عهدین بر سلطنت و پادشاهی حضرت سلیمان است و ایشان به‌عنوان پیامبر و فرستاده الهی معرفی نمی‌شوند. رد مقام عصمت ایشان نیز، با عبارت در گناه افتادن و لفظ بت‌پرستی بیان شده است که در برخی ترجمه‌ها بیان شده است.

در کتاب *The Bible in living English* که یکی از ترجمه‌های انگلیسی عهدین در سایت (JW. ORG) است. این بند با واژه (seduce) آورده شده که مفهوم اغوا شدن با عنصر احساسی یا جنسی را دارد و نتیجه این اغوا و فریب در آیه تورات، به گناه افتادن حضرت سلیمان تحت تأثیر زنان متعدد و بسیار ایشان عنوان گردیده است.

سه مورد فوق، تنها نمونه‌ای از چندین مصداقی است که با این عبارت آیه قرآن تطبیق دارد. قرائت این فراز از آیه برای یهود و نصاری زمان نزول و اعصار پس از نزول قرآن، شاید یادآور همین مصادیق و نظائر آن بوده است.

۳-۲. «وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ»

از منظر لغت‌شناسی، دانشمندان دو واژه هاروت و ماروت را غیرعربی معادل هئوروتات و امرتات اوستایی - که بعداً در فارسی به خرداد و مرداد تبدیل شد - یا خلیت و ملیت، و یا اریوخ و ماریوخ می‌دانند. آرتور جفری ذیل عنوان «هاروت و ماروت»، ایشان را دو فرشته رانده‌شده که به مردم بابل جادو آموزش می‌دادند، معرفی می‌کند و اقوال لغت‌شناسان را بیان می‌کند (جفری، ۱۳۷۲، ص ۴۰۹-۴۰۸).

بنا بر روایات، هاروت و ماروت دو فرشته الهی بودند که مأموریت و وظیفه آنها آموزش سحر به مردم به منظور ایستادگی و مقابله با سحر ساحران و ابطال آن بود، اما در برخی تفاسیر، داستانی

در مورد هاروت و ماروت نقل شده که اختلافات فراوانی دارد که معروف‌ترین آنها این است که وقت فرونی یافتن عصیان بنی‌آدم، فرشتگان به این عصیان و نافرمانی به محضر خداوند اعتراض کرده و خداوند به ایشان دستور داد که از میان خود چند فرشته را انتخاب کنند که آنان عزا و عزایا را برگزینند. سپس آن دو به زمین آمدند و بعد از گرفتاری در عشق زنی زیبا به نام زهره، مرتکب گناهان شرب خمر، زنا و قتل شدند و پس از ارتکاب گناه، نامشان به هاروت و ماروت تغییر کرد. ایشان به دستور خداوند، مخیر به انتخاب بین عذاب دنیوی و اخروی شدند که عذاب دنیوی را اختیار کردند و در چاهی به نام بابل آویزان شدند و عذاب آنها همچنان ادامه دارد. آن زن نیز، تبدیل به ستاره‌ای به نام زهره در آسمان شد (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۸-۵۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۴-۵۲؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۷۹). استناد و تصدیق این مفسران بزرگوار، به داستان‌ها و احادیثی است که راویان موثق ندارند، به علاوه متن آنها با نص قرآن کریم در تناقض آشکار است؛ چنان‌که به معصوم بودن فرشتگان الهی در آیات قرآن تصریح شده است، مانند عبارت «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارَةُ عَلَيْهِمْ مَا لَكُمْ بِغِلَاطٍ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶). ردپای این افسانه‌های خرافی و خلاف واقع را که اسرائیلیات متون روایی اسلامی است، می‌توان در عهدین و تلمود یافت.

«شما می‌دانید که خدا فرشتگانی را که گناه کردند بدون تنبیه رها نکرد، بلکه آنان را به گودال‌های تاریک دوزخ فرستاد تا در آنجا برای داوری نگهداری شوند» (نامه دوم پطرس، ۴: ۲).

«همچنین خدا فرشتگانی را که مقام والای خود را حفظ نکردند و مکان اصلی خود را ترک نمودند، تحت ظلمت و در زنجیرهای ابدی نگاه داشته است تا روز داوری محکوم شوند» (نامه یهوذا، ۱: ۱).

علاوه بر آیه چهارم از باب دوم نامه دوم پطرس و آیه ششم از باب اول نامه یهوذا که به گناه کردن فرشتگان، سقوط ایشان و در نهایت محکومیت در روز داوری اشاره شده، جلد دوم دانشنامه جودائیکا ذیل واژه (Azazel) - یعنی بزی که کاهن بزرگ در روز دهم تیشری (یوم کیپور) پس از قربانی کردن از طرف خود و خانواده خود، برای کفاره گناهان مردم قرار می‌دهد - چنین شرحی آورده است: این عزرا و نحماید هر دو عزازل را به نام بز تعبیر می‌کنند و

۴. ماجرای کفر سلیمان

«وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ».

در باب یازدهم از کتاب اول پادشاهان، عنوان «روی برگرداندن سلیمان از خداوند» دلیل این نفی قرآنی روشن می‌شود. در فقرات اول تا هشتم این باب، ضمن اشاره به تعداد زنان و صیغه‌های او که از بلاد ممنوعه بودند، ایشان را باعث برگشتن دل سلیمان از خداوند و روی آوردن به پرستش خدایان بیگانه معرفی می‌کند تا جایی که پرستش‌گاه‌هایی برای آنان ساخت.

۱. سلیمان به‌جز دختر فرعون، زنان بیگانه فراوانی را دوست می‌داشت. او با زنانی از موآب، عمونیان، آدومیان، صیدونیان و حثیان ازدواج کرد. ۲. یعنی از ملت‌هایی که خداوند به قوم اسرائیل گفته بود با آنها ازدواج نکنید و آنها نیز با شما ازدواج نکنند؛ زیرا به‌یقین قلب‌های شما را به سوی خدایان خویش خواهند گردانید. ۳. او هفتصد همسر که همه از شاهزادگان بودند و سیصد صیغه برای خود گرفت و همسرانش قلب او را از خداوند بازگرداندند. ۴. هنگامی که سلیمان پیر شد، ایشان او را به سوی ستایش خدایان بیگانه کشاندند. او به خداوند خدای خود مانند پدرش داوود وفادار نبود. ۵. سلیمان، عَشْوَرَتِ خدای صیدونیان و مَلِکُومِ خدای منفور عمونیان را ستایش می‌کرد. ۶. پس سلیمان آنچه را که در چشم خداوند پلید بود، انجام داد و مانند پدرش داوود، کاملاً خداوند را پیروی نکرد. ۷. در کوه شرق اورشلیم مکانی برای پرستش کموش، خدای نفرت‌انگیز موآب و مکانی برای پرستش مَوَلِکِ، خدای نفرت‌انگیز عمونیان ساخت. ۸. او همچنین برای همسران بیگانه خود، پرستش‌گاه‌هایی ساخت که در آنها برای خدایان خود بخور می‌سوزاندند و قربانی می‌کردند (اول پادشاهان، ۸: ۱۱-۱).

در دیگر ترجمه‌های فارسی و انگلیسی این بند، با عنوان پادشاه سلیمان یا king Solomon آمده است.

اختلاف این عبارت از آیه قرآن، با مفاد متون مقدس اهل کتاب مشهود است. گویی متن قرآن در رد افترا و بهتان ایشان به حضرت سلیمان است که او را بدون هیچ نشانی از نبوت، فقط به‌عنوان پادشاه بلندآوازه بنی‌اسرائیل می‌شناسند. ذکر داستان حضرت سلیمان در کتاب پادشاهان تأییدی بر این مهم است.

نتایج حاصل از پژوهش‌های لغوی درباره واژه «سلیمان» آراء مختلفی را نشان می‌دهد. برخی آن را مصغر «سلمان» از ریشه

این نظر در تلمود نیز دیده می‌شود، «مکتب خاخام اسماعیل توضیح داده است که آن را عزازل می‌گویند؛ زیرا کفاره اعمال فرشتگان سقوط کرده عزا و عزائیل است» (Skolnik, 2007, p.365).

تفسیر تلمودی فوق، ناظر به آیه دوم باب ششم سفر پیدایش در متن اصلی تورات و ترجمه‌های قدیم، هزاره نو، مؤده و دری است و فقط در ترجمه تفسیری تورات، این مضمون در آیه اول آمده است.

در قاموس کتاب مقدس نیز برای توضیح واژه «عزازیل» که آن را کلمه‌ای عبرانی می‌داند، چهار قول آمده است: ۱. بز که به وادی غیر ذی‌زراع فرستاده می‌شد؛ ۲. محل و دشت دور از آبادی که بز را به آنجا می‌فرستادند؛ ۳. شخصی که شیطان است و بز خطاهای قوم را برای او می‌برد؛ ۴. انفصال خطاهای قوم که بز آن را به دشت می‌برد (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۶۰۹).

در جلد اول The Jewish Encyclopedia (دائرةالمعارف یهودی) در بخش Angelology (فرشته‌شناسی) تحت عنوان سقوط فرشتگان با ارجاع به آیات ۱-۴ باب ششم سفر پیدایش، این اتهام و افترا به فرشتگان که همان پسران خداوند هستند، نام عزا و عزائیل ذکر شده است (Singer, 1906, p.592).

«پسران خدا، دیدند که دختران آدمیان چقدر زیبا هستند. پس هر کدام را که دوست داشتند، به همسری خود گرفتند» (پیدایش، ۲: ۶).

در توضیح این آیه، در متن تلمود بابلی با ترجمه ویلیام دیویدسون از کتابخانه آنالین سفاریا چنین آمده است که: «مکتب خاخام اسماعیل تعلیم می‌دهد که عزازل به این دلیل نامیده می‌شود که کفاره اعمال عزا و عزائیل است. طبق پیدایش ۲۶ اینها اسامی «پسران خدا» هستند که با «دختران انسان» گناه کردند» (ر.ک. یوما ۶: ۶۷).

این عبارت از آیه ۱۰۲ سوره بقره، با محتوایی که در آیات عهدین و تلمود آمده است مخالف و مباین است؛ و به نوعی همراه با وصفی که در ادامه دارد، یعنی نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ، رد مضمون عقاید اهل کتاب درباره این دو فرشته معصوم می‌باشد. مسلم است کسی به کفر نورزیدن دعوت می‌کند که خود از کفر پرهیز و یا داشته باشد. به علاوه، عصمت و احتراز از گناه و خطا در مورد ملائکه الهی به طور صریح در دیگر آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام و همچنین در ادله‌های عقلی آمده است.

عمل، فنون اشخاصی بود که مدعی شفا دادن بیماری‌ها، انجام کارهای خارق عادات و ادعای تسلط کامل به وقایع آینده را داشتند. شریعت موسوی منزله از سحر بود، اما علی‌رغم تهدید مکرر کتاب مقدس به سخت‌ترین عذاب‌ها، این عمل میان بنی‌اسرائیل رسوخ کرد و قوم یهود به آن پناه بردند (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۴۷۰-۴۷۱).

عهدین، تعلیم سحر و جادوگری به مردم را توسط شیاطین، ارواح و انسان‌ها بیان کرده است. داستان کمک گرفتن شاول از زنی جادوگر در مواجهه با لشکر عظیم فلسطین که قسمتی از آن، پیش‌تر ذکر گردید در آیات اول تا بیست و پنجم از باب بیست و هشت کتاب اول سموئیل به تعلیم غیرمستقیم سحر اشاره دارد. اینک دو نمونه دیگر که به طور مستقیم این آموزش را بیان کرده است:

«ایشان، دختران و پسران خود را در آتش سوزاندند و برای بت‌ها قربانی کردند و به جادوگری و فال‌گیری روی آوردند و خود را در نظر خداوند به پلیدی فروختند و خشم او را برانگیختند» (دوم پادشاهان، ۱۷: ۱۷).

این فقره در برخی ترجمه‌ها ذیل داستان «سقوط سامره» و برخی دیگر در «اسارت اسرائیل» یا «تبعید اسرائیل به علت گناه» آمده است که همگی صراحتاً به انجام عمل جادوگری به‌عنوان گناه اشاره دارند.

در ترجمه‌های انگلیسی، واژگان divination, enchantment و omen برای عمل فال‌گیری و جادوگری به کار رفته است که تفاوت معناداری دارند. کلمه (divination) به‌معنای فال‌گیری، یعنی عمل پیش‌بینی آینده یا کسب اطلاعات درباره رویدادهای نامعلوم از طریق روش‌های غیرعادی، مانند تفسیر علائم طبیعی، ارتباط با ارواح، یا استفاده از ابزارهای خاص، مانند کارت تاروت یا استخوان‌های شانه و... است. واژه (enchantment) معادل جادو و طلسم می‌باشد که منظور از آن، استفاده از قدرتهای ماورایی برای ایجاد تغییر در واقعیت با اهدافی مختلف، ازجمله آسیب رساندن به دیگران، محافظت از خود یا ایجاد عشق استفاده می‌شود و انواع گوناگونی چون جادوی سیاه، جادوی سفید، طلسم و افسون دارد. اصطلاح (omen) یا شگون نیز، نشانه تصادفی مثبت یا منفی است که به‌عنوان پیش‌بینی یک رویداد در آینده در نظر گرفته می‌شود. شگون‌ها می‌توانند طبیعی (مانند دیدن پرند سیاه) یا مصنوعی (مانند شکستن آینه) باشند.

«سلم» در زبان عربی دانسته و بعضی معتقدند این کلمه، سریانی یا عبری یا یونانی یا حبشی بوده و مسیحی بودن واژه قطعی می‌باشد (جفری، ۱۳۷۲، ص ۲۶۸-۲۶۹). مستر هاکس ذیل واژه «سلیمان» با ارائه شواهد عهدینی، ایشان را شهریار و پادشاه نامیده (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۴۸۵) که پس از مدتی به دلیل سهل‌انگاری و تکبر، خدا را از یاد برده و به نکاح زنان خارجی روی آورد و به مذهب ایشان درآمده است (هاکس، ۱۳۷۷، ص ۴۸۶).

نقل شده است که هنگامی که پیامبر اسلام ﷺ ظهور کرد و ضمن آیات قرآن اعلام نمود سلیمان از پیامبران خدا بوده است، بعضی از اخبار و علمای یهود گفتند، از محمد تعجب نمی‌کنید که می‌گوید سلیمان پیامبر است درحالی که او ساحر بوده؟ این گفتار یهود، هم تهمت و افتزای بزرگی نسبت به این پیامبر الهی محسوب می‌شد و هم لازمه‌اش تکفیر سلیمان بود؛ زیرا طبق گفته آنان سلیمان مرد ساحری بوده که خود را به دروغ پیامبر خوانده و این عمل موجب کفر است (ر.ک. مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۷۱). بر اساس متن عهدین، سلیمان نبی به دلیل علاقه وافر به همسران خویش و در نتیجه پرستش بت‌های آنان، دچار کفر می‌شود.

علامه طباطبائی، برای توضیح این عبارت با استناد به قسمتی دیگر از همین آیه، چنین استدلال می‌کند: خدای تعالی صریحاً درباره سلیمان فرموده: «وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ» و نیز می‌فرماید: «وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ». وقتی مردم می‌دانستند که سحر و جادوگری عاقبت و آخرتی ندارد، حضرت سلیمان با توجه به اوصافشان در قرآن اولی به این فهم و درک می‌باشند. در سور مختلف قرآن، مانند انبیاء، انعام، ص و نحل، او به‌عنوان نبی مرسل، عبد صالح، دارنده علم و حکمت، صاحب ملک عظیم تکرانشدنی معرفی شده است. با این توصیف، داستان جادوگری و ساحری ایشان خرافه‌ای قدیمی است که شیاطین ساخته و بر پیروان انسی خود القاء نموده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۵۵).

۴-۱. سحرآموزی شیاطین

«وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ».

مؤلف قاموس کتاب مقدس، واژه سحر را ذیل عنوان «سحر و ساحر یا جادوگر» با ارجاعاتی به متن عهدین چنین تعریف می‌کند که این

همسران می‌باشد که صدمه حادقلی این افعال است. آیه زیر به قدرت کنترل مرگ و زندگی با سحر در دست زنان جادوگر اشاره دارد که نهایت ضرر و آسیب رساندن به دیگران می‌باشد. «خداوند متعال چنین می‌فرماید: «وای بر زنانی که برای به دست آوردن قدرت مرگ و زندگی، طلسم می‌سازند. شما می‌خواهید قدرت مرگ و زندگی مردم را به دست بگیرید تا به سود خود از آن استفاده کنید» (حزقیال، ۱۸: ۱۳).

ترجمه دری بند فوق، با وضوح بیشتری استفاده سوء از جادو را بیان می‌کند.

«و از جانب من، خداوند متعال به آنها بگو، وای بر شما زنان که به بازوهای مردم تعویذ می‌بندید و چادر و دستار جادو را بر سرشان می‌کنید تا آنها را تحت اختیار خود بیاورید. آیا می‌خواهید که زندگی قوم برگزیده مرا فدای مفاد شخصی خود کنید؟» (حزقیال، ۱۸: ۱۳). این عبارت از آیه قرآن، تصدیق مواردی است که در آیات عهدین، روایات تلمود، گزارش‌های تاریخی و شواهد کنونی از استفاده نادرست و حتی خطرناک اهل کتاب از اوراد و اذکار و اعمال جادویی قابل مشاهده است. در دست گرفتن زمام و اختیار زندگی دیگران، از کمترین کاربردهای سحر و جادو است.

۷. اذن الهی در تأثیرگذاری سحر

«وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ».

علی‌رغم تأیید و تأثیر سحر و جادو بر زندگی مردم در آیات عهدین، فقراتی از این کتاب بر خواست خداوند در این تأثیرگذاری و تأثیرپذیری دلالت دارد. چند نمونه زیر از آن جمله می‌باشند:

«۲۰. بنابراین خداوند متعال می‌فرماید: «من علیه طلسم‌هایی هستم که برای به دست آوردن قدرت مرگ و زندگی به بازویشان می‌بندند. من آنها را از بازوهایشان خواهم درید و من جان‌هایی را که شما شکار کرده‌اید، چون پرندگان آزاد خواهم کرد.

۲۱. من طلسم‌های شما را پاره خواهم کرد و قوم خود را از دست شما نجات خواهم داد و ایشان چون صید در دست شما نخواهند بود و شما خواهید دانست که من خداوند هستم. ...

۲۳. پس اینک رویاهای دروغین و پیشگویی‌های گمراه‌کننده شما پایان یافته است. من قوم خود را از زیر قدرت شما نجات می‌دهم تا اینکه بدانید که من خداوند هستم» (حزقیال، ۱۳: ۲۳-۲۰).

کاربرد متنوع این واژگان، به خوبی نشان می‌دهد که انواع سحر و جادو در میان این قوم رواج داشته است.

در کتاب اشعای نبی، باب چهل و هفتم با عنوان «سقوط بابل»، محتوای پیرامون به‌کارگیری سحر و افسون و ارواح ناپاک خطاب به «بابل» وارد شده است.

«۱۲. تمام سحر و افسون‌های جادویی خود را که از دوران جوانی‌ات به کار می‌بردی، حفظ کن. شاید آنها به تو کمکی بکنند؛ شاید بتوانی دشمنان خودت را با آنها بترسانی. ۱۳. با وجود تمام راهنمایی‌هایی که به تو می‌شود، فاقد قدرت هستی. بگذار منجم‌ها و ستاره‌شناسان تو - آنهایی که می‌توانند ستاره‌ها را بررسی و مدارهای کهکشان را رسم، و هر ماه وقایع ماه بعد را پیشگویی کنند - بیایند و تو را از آنچه برایت اتفاق می‌افتد، آگاه سازند» (اشعیا، ۴۷: ۱۳-۱۲). این فراز آیه قرآن اشارات مستقیم و غیرمستقیم عهدین بر تعلیم و تعلم، به‌کارگیری و دخیل بودن سحر و جادوگران در جریان زندگی مردم را تأیید می‌کند.

۵. سحر، یک امتحان الهی

«وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ».

با توجه به عدم ذکر مستقیم این دو ملک در عهدین، قاعدتاً خصوصیت و شاخصه تعلیمی این دو فرشته نیز بیان نشده است، اما آنچه پیش‌تر، از متن تلمود در مورد این دو فرشته بیان شد (شماره ۲-۳ مطلب سحر هاروت و ماروت)، تأکید بر گناه ایشان دارد.

نکته ظریف و دقیق در این عبارت قرآنی، دفاع خداوند از این دو فرشته در قبال تهمت‌ها و انگاره‌های اهل کتاب است که با اشاره به اینکه آموزش سحر و جادو توسط هاروت و ماروت، آزمون و امتحانی الهی بوده که به هر تعلیم‌گیرنده‌ای تذکر می‌دادند که با استفاده نادرست از جادو، کافر نشوند، صحنه‌گذاری خداوند بر عمل این دو فرشته پاک الهی بوده و نظر عهدین و تلمود را بر گناهکاری و محکومیت ابدی ایشان رد و ابطال می‌نماید.

۶. سحر، ایجاد تفرقه، آسیب‌رسانی

«يَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ».

یکی از مصادیق آسیب‌رسانی اعمال شیطانی ساحران و جادوگران، ایجاد تفرقه و جدایی بین آحاد جامعه و به‌خصوص

«اما سزای ترسویان، بی‌ایمانان، فاسدان، آدم‌کشان، زناکاران، جادوگران، بت‌پرستان و انواع دروغ‌گویان، دریاچه‌ای از شعله‌های آتش و گوگرد خواهد بود. این است مرگ دوم» (مکاشفه یوحنا، ۸: ۲۱).

این دو فقره اخیر از تورات و انجیل نیز، شاهدی برای عذاب اخروی عمل ساحرانه و جادوگرانه می‌باشد.

با توجه به آیات عهدین مبنی بر دیدن سزای عمل، سنگسار شدن، و شهادت خداوند علیه ساحران در روز قیامت و با توجه به شدت توبیخ مذکور در آیات، یقیناً اهل کتاب به شاعت و قبح سحر و جادو وقوف و اطلاع کامل به بی‌نصیبی جادوگران و پیروان آنها در آخرت داشته و دارند. این عبارت از آیه قرآن، به همان آیات اشاره دارد و به محض خوانده شدن، تداعی‌کننده آن مضامین برای اهل کتاب می‌باشد.

نتیجه‌گیری

در بررسی بیش‌متنی آیه ۱۰۲ سوره مبارکه بقره با متن عهدین و تلمود، موافقت، مخالفت و یا حتی ارائه مطلب جدید برای رفع ابهام یا اتهام به دست آمد. محتواهای تقسیم‌شده در مواردی مانند کاربرد واژه تتلوا در سه معنای مختلف (پیروی کردن، خواندن، تکذیب کردن)، آموختن جادو از شیاطین، ایجاد تفرقه و ضرررسانی با کمک سحر، اذن الهی در تأثیر یا عدم تأثیر سحر و جادو بر انسان‌ها، و بی‌نصیبی دنیوی و اخروی ساحران و پیروان آنان موافق زیرمتن عهدینی بوده و آن را تأیید می‌نماید. اما در مخالفتی شدید با محتوای اتهام کفر به حضرت سلیمان در زیرمتن عهدینی، صراحتاً موضع خود را مشخص و با نفی کفر از او، عقیده انحرافی - پادشاه بت‌پرست بودن حضرت - را رد می‌کند. آیه، از دو ملک مأمور الهی برای آموزش سحر یاد می‌کند تا در عبارتی دیگر با موصوف کردن این دو به وصف ناهی بودن از کفر و وسیله آزمایش بودن، معصیت و تهمت مذکور در عهدین و تلمود را از ایشان انکار کرده و خط بطلان بر این باور اهل کتاب بکشد.

پاسخ سؤالات سه‌گانه پژوهش حاضر به شرح زیر است:

۱. تبیین ایمان حضرت سلیمان در این آیه از قرآن، با اشاره اجمالی به عدم کفر ایشان است که با استناد عقلی، به عبارت دیگری از آیه - طبق آنچه از علامه طباطبائی ذکر گردید - و رجوع به آیات مکمل این مضمون در سور دیگر قرآن، به‌طور تفصیلی پردازش شده

«من حماقت فال‌گیران و جهالت رمالان را آشکار می‌کنم. من گفتار حکیمان را رد می‌کنم و نشان می‌دهم که حکمت آنان حماقت است» (اشعیا، ۴۴: ۲۵).

در ترجمه دری این باب، اشاره به این مطلب روشن‌تر ذکر شده است: «۲۰. از این‌رو من به ضد سحر و جادوی شما هستم که با آنها زندگی افراد قوم مرا طلسم کرده‌اید و مانند پرنده‌ای به دام انداخته‌اید. طلسم‌های شما را باطل کرده، دعاهايتان را بی‌اثر خواهم ساخت و قوم خود را از دام شما رهایی خواهم بخشید» (اشعیا، ۴۴: ۲۵).

این عبارت از آیه قرآن تصدیقی است بر آنچه پیرامون بی‌اثر کردن سحر و ابطال طلسم جادوگران به اذن خداوند در عهدین بیان شده است.

۸. سحر، بی‌نصیبی در دنیا و آخرت

«وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ».

از آنجا که در این عبارت قرآنی، نتیجه عمل سحر به بی‌نصیبی در دنیا و آخرت اشاره دارد. برای هر کدام جداگانه شاهد ذکر می‌شود.
«اگر شخصی از ارواح و جادوگران کمک طلب کند، گناهکار است و من به ضد او برمی‌خیزم و از بین قوم طردش می‌کنم» (لاویان، ۶: ۲۰).

در ترجمه تفسیری همین بند آمده است: «اگر کسی به جادوگران و احضارکنندگان ارواح متوسل شده، با این عمل به من خیانت ورزد، من بر ضد او برمی‌خیزم و او را از میان قوم خود طرد کرده، به سزای اعمالش می‌رسانم» (لاویان، ۶: ۲۰).

«هر مرد یا زنی که ارواح مردگان را احضار می‌کند، باید سنگسار شود و خونس به گردن خودش خواهد بود» (لاویان، ۲۷: ۲۰).

این دو بند را می‌توان مصداقی برای جزای دنیوی گناه عمل به سحر و جادو دانست؛ زیرا در یکی به تبعید و طرد از میان قوم، و در دیگری به سنگسار شدن وعده داده شده است.

«خداوند متعال می‌فرماید: «آنگاه من برای داوری نزد شما خواهم آمد. بر ضد جادوگران، زناکاران، کسانی که قسم ناحق می‌خورند، آنهایی که در مزد کارگران تقلب می‌کنند، اشخاصی که در حق بیوه‌زنان و یتیمان و بیگانگان ظلم می‌نمایند و از من نمی‌ترسند، شهادت خواهم داد» (ملاکی، ۵: ۳).

است. اما آنچه از آیات عهدین و گزاره‌های تلمودی برمی‌آید، اشارات مکرر به عدم نبوت، کفر و شرک حضرت سلیمان می‌باشد. تصریح قرآن در آیاتی نظیر این آیه، جهت تقابل و پاک کردن باور اهل کتاب در اتهام کفر زدن به انبیای الهی است.

۲. داستان هاروت و ماروت، فقط در همین آیه از قرآن و به صورت اختصار ذکر شده است که از وصف «تَحْنُ فِتْنَةً فَلَا تَكْفُرُ» با استدلالی عقلی به بقای ایشان بر ایمان به خداوند می‌توان پی برد. اما مواجهه عهدین با این داستان، به صورت اشاراتی به گناه فرشتگان و دو فرشته خاص - بدون ذکر نام ایشان - است که گزاره‌های تلمود آن را شرح داده و با ذکر نام عزا و عزائیل، داستانی شنیع و موهوم را به ایشان نسبت می‌دهد. این فراز آیه نیز، برای زدودن اتهام وارده بر این دو ملک الهی می‌باشد.

۳. مواجهه قرآن برای فهم تفصیلی و واضح گزاره‌های عقیدتی اهل کتاب، به چند صورت است: الف) مستقیم و صریح، رد و انکار باور اهل کتاب به کفر حضرت سلیمان، یا اثبات و تأیید استفاده نامناسب از سحر؛ ب) غیرمستقیم و تلویحی، اثبات عصمت دو فرشته الهی که طبق گزاره‌های عقیدتی اهل کتاب مغضوب و سقوط کرده می‌باشند.

ارتباط بیش‌متنی آیه ۱۰۲ سوره بقره با عهدین / تلمود	موافق	میان و مخالف
پیروی از شیاطین، پیروی کردن	✓	
پیروی از شیاطین، خواندن	✓	
پیروی از شیاطین، تکذیب کردن	✓	
پیروی از سحر هاروت و ماروت		✓
ماجرای کفر سلیمان		✓
سحرآموزی شیاطین	✓	
سحر، یک امتحان الهی		✓
سحر، ایجاد تفرقه، آسیب‌رسانی	✓	
إذن الهی در تأثیرگذاری سحر	✓	
سحر، بی‌نصبی در دنیا و آخرت	✓	

منابع.....

- قرآن کریم.
 کتاب مقدس (۲۰۱۵). ترجمه مؤده برای عصر جدید.
 ابراهیم‌زاده، عبدالله و علی‌نوری، علیرضا (۱۳۸۳). *ادیان الهی و فرق اسلامی*. قم: تحسین.
 ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). *البحر المحيط فی التفسیر*. تحقیق محمدجمل صدقی. بیروت: دار الفکر.
 احمدی، بابک (۱۳۸۰). *ساختار و تأویل متن*. تهران: نشر مرکز.
 آلن، گراهام (۱۳۸۰). *بینامتنیت*. ترجمه پیام یزدان‌جو. تهران: نشر مرکز.
 پاکتچی، احمد (۱۳۹۰). *نقد متن*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
 جفری، آرتور (۱۳۷۲). *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*. تهران: توس.
 حسینی بجدنی، سیدحسین و همکاران (۱۴۰۰). بررسی و تحلیل تفسیری داستان سلیمان (ع) و ملکه سبا در نگاه قرآن کریم و تطبیق آن با عهد قدیم. *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، ۱، ۲۰۷-۲۳۰.
 حسینی فاطمی، سیدعلی (۱۳۸۵). *هاروت و ماروت از افسانه تا واقعیت*. تاریخ درآیین پژوهش، ۱۲.
 خلعتبری، حسام‌الدین و رحمانی، مهری (۱۳۹۳). دیدگاه اسلام و یهود درباره سحر. *سراج منیر*، ۱۵، ۱۰۵-۱۳۱.
 رسول‌زاده، عباس (۱۳۹۸). سلیمان، اسطوره یا تاریخ. *معرفت ادیان*، ۵، ۱۷۵-۱۵۳.
 ریاحی‌مهر، باقر (۱۴۰۰). بررسی و نقد تأثیرپذیری قرآن از عهدین. *سراج منیر*، ۴۳، ۲۶۱-۲۳۶.
 سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 صفا، وحید (۱۳۹۹). *معناشناسی «لغو» در زبان عربی قرآنی بر پایه روابط بینامتنی قرآن و عهدین*. پژوهشنامه‌ی تفسیر و زبان قرآن، ۱۷، ۱۸۰-۱۶۹.
 طباطبایی، محمدعلی و همکاران (۱۳۹۸). تحلیل کاربردشناختی آیات تصدیق برای پاسخ به مسئله تحریف تورات و انجیل. *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، ۱۴، ۱۱۷-۱۳۴.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰). *تفسیر المیزان*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین.
 طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی. تهران: ناصر خسرو.
 عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر عیاشی*. تحقیق هاشم رسولی. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
 قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. تحقیق طبیب موسوی جزایری. قم: دارالکتاب.
 معارف، مجید و وحیدنیا، آلاء (۱۳۹۳). نقد و بررسی ادعای اقتباس قرآن از اشعار جاهلی. *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، ۲، ۳۰۱-۳۲۰.
 مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵). *دائرةالمعارف فقه مقارن*. قم: مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب (ع).
- نامور مطلق، بهمن (۱۳۸۶). *ترامنتیت مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها*. پژوهشنامه علوم انسانی، ۵۶، ۹۳-۹۸.
 نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۰). *درآمدی بر بینامتنیت: نظریه‌ها و کاربردها*. تهران: سخن.
 نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۱). *گونه‌شناسی بیش‌متنی*. پژوهش‌های ادبی، ۳۸، ۱۳۹-۱۵۲.
 نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۵). *بینامتنیت، از ساختارگرایی تا پسا مدرن‌سیم*. تهران: سخن.
 نجفی، روح‌الله (۱۴۰۱). چالش ناسازگاری پیشینه توراتی قصه‌های قرآن با سیاق آیات. *علوم قرآن و حدیث*، ۱، ۱۹۷-۲۱۴.
 وصفی، محمدرضا و شفیع، سیدروح‌الله (۱۳۹۲). نگرشی روشمند به جایگاه عهدین در تفسیر قرآن با تکیه بر الگوی نشانه‌شناختی بینامتنیت. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء*، ۲، ۲۲۵-۲۵۶.
 هاکس، جیمز (۱۳۷۷). *قاموس کتاب مقدس*. تهران: اساطیر.
 kristeva, J (1980). *Desire in language: a semiotic approach to literature and art*. New York: Columbia University Press.
 Singer, I., et al., eds (1901–1906). *The Jewish Encyclopedia*. Funk & Wagnalls. New York.
 Skolnik, F. & Berenbaum, M (2007). *Encyclopedia Judaica*. London.
 THE HOLY BIBLE: *Containing the Old and New Testaments*. Authorized Version (1945). Scofield, D. D., ed. New York: Oxford University Press.

In the name of Allah

MARIFAT

Scientific monthly in the field of humanities

Vol. 35, N. 3, Special of Quranology, Fall 2026

A Publication by Imam Khomeini Educational and Research Institute

Editor in Chief: Seyed Ahmad Rahnamaei

Editor: Abolfazl Sajedi

Secretary of Sociology Quranology: Abuzar Tashakkori Saleh

Coordinator: Ruhollah Farisabadi

Print Supervisor: Hamid Khani

Print: Zamzam

Editorial Board: (In alphabetical order of the group name)

Hoj. Dr. Sayyid Akbar Hosseini (Religious) - the IKI - Associate

Dr. Mohsen Khandan "Alviri" (History) - Baqerul Uloom University - Professor

Ayatollah Professor Mahmoud Rajabi (Quranic Interpretation and Sciences) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Muhammad Fooladi (Sociology) - the IKI - Associate

Dr. AbbasAli Kadkhodaei (Law) - University of Tehran - Professor

Dr. Mohammad Karim Khodapanahi (Psychology) - Shahid Beheshti University - Professor

Hoj. Dr. Alireza Kermani (Erfan) - the IKI - Associate

Hoj. Dr. Abbas Ali Shamili (Educational Sciences) - Al-Mustafa International University - Associate

Dr. Mohammad Fanaei Askevari (Philosophy) - the IKI - Professor

Hoj. Dr. Abolfazl Sajedi (Theology) - the IKI - Professor

Articles in this publication are available in sid.ir; isc.gov.ir; magiran.com; noormags.ir.

Address: Qom - Amin Boulevard, Islamic Republic Boulevard - IKI, Fourth Floor - No. 33.

S. C: 186-37165 / **Phone:** (Editorial) 32113468 - (Subscribers) 32113482 - Fax: 32934483 (025).

Email: marifat@qabas.net

Internet: www.nashriyat.ir

Website: nashriyat.ir/SendArticle

Marifat

(Online):

2980-8383

