

شیوه‌نامه نگارش مقالات

نویسندگان محترم لازم است به منظور تسهیل در ارزیابی و آماده‌سازی مقاله جهت چاپ، نکات زیر را به دقت مراعات فرمایند:

۱. در این فصلنامه، مقاله‌هایی منتشر می‌شود که در یکی از حوزه‌های علوم قرآن، علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث با دیگر علوم نگاشته شده باشد.

۲. مشخصات نویسنده/ نویسندگان در نخستین صفحه مقاله با جزئیات زیر ثبت شود: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، سازمان یا مؤسسه وابسته، شماره تماس، آدرس پست الکترونیک.

۳. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی و در قالب برنامه Word 2007 تایپ شده باشد.

عبارت‌های فارسی با قلم Bzar 13 و عبارت‌های عربی با قلم Bbadr 13 تایپ شود.

۴. متن آیات با استفاده از نرم‌افزار مناسب کپی و آدرس آیات به صورت (نام سوره: شماره آیه) مانند: (البقره: ۱۲۴) در انتهای آن و پس از ترجمه فارسی در متن، ثبت شود.

۵. متن مقاله، حداکثر هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.

۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

۷. ارجاع‌های درون متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف،

سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)

تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).

۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می شود، همان رتبه ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

به منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در

صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

<http://journals.alzahra.ac.ir/tqh>

فهرست مطالب

- ۱-۲۸ نقش قرائت قرآن در ترجمه و تفاسیر ایرانی در قرن دهم هجری قمری
کریم پارچه‌باف دولتی، سید محمدعلی ایازی، سید محمدباقر حجتی
- ۲۹-۵۲ مفهوم ملکوت خدا در عهدین و قرآن کریم
اعظم پرچم، زهرا قاسم نژاد
- ۵۳-۷۴ بررسی لغزش‌های مترجمان در دو آیه مربوط به شکل‌گیری ابر، باران و تگرگ
محمدحسن رستمی، معصومه شاهین پور
- ۷۵-۹۹ فرایند اقناع در قرآن کریم
ابراهیم فتح‌الهی، ابراهیم کاملی
- ۱۰۱-۱۲۰ علامه محمد حسین فضل‌الله و اندیشه همزیستی اجتماعی در تفسیر آیات قرآن
مرضیه محمص، کاظم قاضی زاده، محمد علی ایازی
- ۱۲۱-۱۴۳ علامه شبر و دو رویکرد ثبوتی و اثباتی در حل مشکلات اخبار
محمد مهدی مسعودی
- ۱۴۵-۱۷۷ بررسی و نقد آراء ماتریدی و نسفی در مورد آیات مربوط به اهل بیت(ع)
شادی نفیسی، سمیه خلیلی آشتیانی
- چکیده مقالات به زبان انگلیسی

نقش قرائت قرآن در ترجمه و تفاسیر ایرانی در قرن دهم هجری قمری

کریم پارچه‌باف دولتی^۱

سیدمحمدعلی ایازی^۲

سیدمحمدباقر حجتی^۳

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۰/۰۵

تاریخ تصویب: ۹۲/۰۴/۳۰

چکیده

«علم قرائت» را می‌توان یکی از مهم‌ترین علوم قرآنی دانست که تأثیری مستقیم بر ترجمه و تفسیر قرآن دارد. بررسی و ملاحظه ترجمه‌ها و تفاسیر قرآن در آیاتی که قرائت مختلف در کلمه یا کلماتی از آن‌ها وجود دارد که بر معنای آیات مؤثر است، نشانگر قرائت مورد پذیرش یا حداقل مرجح نزد مترجم یا مفسر قرآن

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)

kdownlati@chmail.ir

info@ayazi.net

^۲ استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

hojjati@ut.ac.ir

^۳ استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

می‌باشد. در این مقاله، ابتدا معرفی یک ترجمه (ترجمه‌ای ناشناخته و تصحیح شده از منطقه خراسان بزرگ) و سه تفسیر قرآن کریم (منهج الصادقین، زبده التفاسیر و مواهب العلیه یا تفسیر حسینی) از مترجمان و مفسران ایرانی در قرن دهم هجری قمری مورد مطالعه قرار گرفته است. انتخاب قرن دهم از آن رو صورت پذیرفته که شواهد مختلف نشان می‌دهد در این قرن، مراحل آغازین دوره روی آوری کاتبان، مترجمان و مفسران به یک قرائت از میان قرائات مشهور صورت پذیرفته است. بررسی مقایسه‌ای قرائت قرآن در این ترجمه و تفاسیر نشان می‌دهد هرچند پذیرش قرائت واحد در قرن دهم نزد عموم محققان و در تمام مناطق ایران به طور فراگیر به چشم نمی‌خورد، ولی توجه به روایات منقول از عاصم بن ابی‌النجم کوفی بیشتر است. در این میان، تطابق کامل قرائت برخی از آثار با قرائت عاصم به روایت ابوبکر شعبه بن عیاش در قرن دهم از قبیل «منهج الصادقین» و «تفسیر حسینی» نتیجه یاد شده را تقویت می‌کند.

واژه‌های کلیدی: قرائات، ترجمه و تفسیر قرآن، منهج الصادقین،

زبده التفاسیر، مواهب العلیه، تفسیر حسینی.

۱. مقدمه

علم قرائت قرآن، مبنای علوم دیگر قرآن کریم محسوب می‌شود. کلام الهی در پرتو قرائت و با واسطه فرشته بزرگ خدا، جبرئیل امین، بر رسول اعظم اسلام (ص) نازل گردید. موضوع علم قرائت عبارت است از: اصول قرائی و فرش الحروف (فضلی، ۱۴۳۰، صص ۱۳۸-۱۳۹).

از جمله اصول قرائی می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود: ادغام، مد، احکام همزه، اماله و وقف؛ و فرش الحروف که عبارت است از: موارد جزئی از اختلاف قرائات در کلمات قرآنی که ضابطه‌مند نیستند. مثلاً قرائت کلمه «يُحَدِّعُونَ» (البقره: ۹) با قرائت «يُخَادِعُونَ»

(النساء: ۱۴۲) قیاس نمی‌شود. به عبارت دیگر در قرآن کریم کلماتی وجود دارد که علاوه بر پراکنده بودن در سوره‌های مختلف قرآن، تلفظ آن‌ها تحت قاعده‌ای معین و مشخص در نمی‌آید. فرش به معنای نشر و بسط است و حروف - جمع حرف - در اینجا معنای قرائت می‌دهد. پس وقتی گفته می‌شود: «حرف عاصم، حرف حمزه، حرف نافع» در اصطلاح یعنی قرائت عاصم، قرائت حمزه و قرائت نافع.

بعضی گفته‌اند علت نام‌گذاری اختلافات جزئی و موردی قرائات به «فرش»، این است که چون بر خلاف اصول قرائت، مثل ادغام یا اماله که در یک جا از آن‌ها بحث می‌شود، فرش الحروف تحت ضوابط و اصول قرار نمی‌گیرند و هر یک به صورت پراکنده و در موضع خودشان در هر سوره، مورد بحث واقع می‌شوند. در هر صورت، مراد از فروع یا فرش الحروف هر قاری، احکام و قواعد خاصی است که موارد آن در قرائت آن قاری به صورت کلی جاری نیست بلکه اختصاص به موارد جزئی و استثنایی دارد (حجتی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۵).

اصول قرائی تنها به تلفظ و ادای حروف و کلمات مربوط است، اما از میان فرش الحروف، برخی نظیر اختلاف در «وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ» و «وَلَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ» (البقره: ۴۸) (دانی، ۱۳۶۲، ص ۷۳) اختلاف در کلمات را دربر دارد بی آن که در معنای کلمات و عبارات قرآنی تغییری ایجاد کند. در مقابل، تعدادی از فرش الحروف از قبیل «قال» و «قل» (الانبياء: ۱۱۲) (دانی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۶)، تغییر در معنا را ایجاد می‌کنند.

۲. معرفی آثار مورد بررسی

۲-۱. ترجمه - تفسیر ناشناخته از قرن دهم

این ترجمه به کوشش و اهتمام دکتر علی رواقی تصحیح و به طبع رسیده است. مترجم - مفسر این نسخه، شناخته شده نیست. البته این مترجم - مفسر طبق بررسی‌ای که مصحح و محقق اثر انجام داده، ظاهراً در قرن ۱۰ هـ ق می‌زیسته است. از محتوای ترجمه نمی‌توان مذهب او را به طور قطعی دانست، ولی ظاهراً مذهب امامی داشته است. این احتمال، به خصوص از توضیحات تفسیری در خلال ترجمه‌ی برخی سوره‌های قرآنی نظیر سوره تحریم،

تقویت می‌شود. منطقه زندگی مترجم با توجه به ویژگی‌های زبانی ترجمه، به احتمال زیاد، خراسان است ولی بعید است در ماوراءالنهر ساکن بوده باشد. البته او قطعاً از سیستان نبوده است (رواقی، ۱۳۸۳، صص ۵۴۵ - ۵۴۷). این قرآن مترجم جزو سلسله آثار فرهنگستان زبان و ادب فارسی می‌باشد.

این اثر، ترجمه‌ای است که در برخی از آیات و عبارات قرآنی، با توضیح و خلاصه‌ی تفسیر نیز همراه گردیده است (رواقی، ۱۳۸۳، ص ۵۴۵). مترجم، آنچه از مقوله‌ی تفسیر دانسته است جدا از ترجمه و متمایز (در اصل نسخه با رنگ و در نسخه‌ی چاپی با خط ریزتر) آورده است. وی، گاه تفسیر مختصر عبارات را نیز متمایز ذکر کرده است؛ نظیر: «وَقُولُوا حِطَّةً» (البقره: ۵۸) به صورت: و گویند فرونهادنی از ما مسألتنا حِطَّةً (رواقی، ۱۳۸۳، ص ۵۳۹). دقت مترجم در بسیاری از معادل‌یابی‌ها، واژه‌گزینی‌ها و ترکیبات روشن می‌شود. طبق بررسی محقق اثر، وی از ترجمه و تفسیر سوراآبادی نیشابوری بسیار تأثیر پذیرفته است، اما از برخی واژه‌های قرون چهارم و پنجم هجری قمری یعنی دوره‌ی زمانی سوراآبادی بهره نبرده است؛ مانند: به رخ نکند (برای: لن یخلف)، بی ستود شدن (برای: کفر).

در این ترجمه از واژگان ماوراءالنهری و هروی، همچنین رازی و سیستانی نیز خبری نیست (رواقی، ۱۳۸۳، صص ۵۴۶ - ۵۴۷). البته روانی متن و استفاده نکردن از برخی الفاظ غریب در دوره‌های بعد از سوراآبادی، نشانه‌ی تبخّر زبانی وی می‌باشد.

۲-۲. مواهب العلیّة

کمال‌الدین حسین بن علی واعظ کاشفی، دانشمند صوفی، شاعر، ادیب، مورخ و واعظ در حدود سال ۸۳۰ (ذوالفقاری و تسنیمی، ۱۳۹۰، ص ۵)، ۸۳۵ تا ۸۴۰ هـ ق متولد شد (جعفریان، ۱۳۸۱، ص ۳۲۰؛ حضرتی و مقیمی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵). وی به واعظ و کمال‌الدین ملقب بوده است. در شعر با کاشفی تخلص می‌کرده است (نوائی، ۱۳۶۳، ص ۹۳؛ جعفریان، ۱۳۸۱، ص ۳۲۰).

وی ابتدا در سبزوار - که مولدش بود - زندگی می کرد، سپس به نیشابور و مشهد نقل مکان کرد. در سال ۸۶۰ هـ ق بر اثر خوابی که دید، به هرات رفت (ذوالفقاری و تسنیمی، ۱۳۹۰، صص ۶ - ۷) و در دوره سلطان حسین میرزا بایقرا و وزارت علی شیر نوائی به مدت ۲۰ سال در هرات می زیست (نوائی، ۱۳۶۳، ص ۹۳). اواخر عمرش، زمان سلطان اسماعیل صفوی را نیز درک کرد. وفات کاشفی در سال ۹۱۰ ق در شهر هرات و بنا بر نظری در شهر سبزوار بوده است (ذوالفقاری و تسنیمی، ۱۳۹۰، صص ۱۸ - ۱۹).

درباره مذهبش چند نظر وجود دارد: برخی علی رغم اختلاف در اعتقادش، وی را با توجه به تعدادی از تألیفاتش شیعه می دانند (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۵۳)؛ گروهی با عنایت به گرایش به فرقه‌ی نقشبندیه و دوستان نزدیکش نظیر عبدالرحمان جامی و امیر علی شیر نوائی که از رافضه و رفض ابراز بیزاری می کنند، وی را تا آخر عمر، از اهل تسنن و پیرو مذهب حنفی می دانند؛ دسته‌ای، او را سنی با گرایش به تسنن دوازده امامی دانسته‌اند که در بسیاری از مناطق ایران و ماوراء النهر متداول بوده است (نوائی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۸؛ جعفریان، ۱۳۸۱، صص ۳۲۷ - ۳۳۰؛ ذوالفقاری و تسنیمی، ۱۳۹۰، صص ۷ - ۸ و ۱۱ - ۱۹؛ حضرتی و مقیمی، ۱۳۷۷، صص ۱۲۷ - ۱۳۰).

از جمله آثار فراوان وی در حوزه‌های تفسیر، تصوف، نجوم، اخلاق، حدیث، تاریخ و علوم غریبه، می توان نام برد از: آینه‌ی اسکندری یا جام جم، اختیارات نجوم، اخلاق محسنی یا جواهر الآثار نوشته شده در سال ۹۰۰ هـ ق، اسرار قاسمی در علوم غریبه و شعبده، انوار سهیلی بازنویسی کلیده و دمنه، بدایع الافکار فی صنایع الاشعار، تحفه الصلوات، التفسیر الوسیط معروف به مواهب العلیّه یا تفسیر حسینی، تحفه علیّه، جواهر التفسیر لتحفه الامیر که تفسیری است در جمعیت نکات و فواید و بحری است معدن جواهر (نوائی، ۱۳۶۳، صص ۹۳ و ۲۶۸)، تنویر المذاهب در شرح و اصلاحات مواهب العلیّه بر اساس مذهب شیعه، ده مجلس خلاصه روضه الشهداء، رساله العلیّه فی الاحادیث النبویه، رساله حاتمیه در ذکر قصه‌های حاتم طائی، شرح صحیفه سجادیه، صحیفه شاهی در نامه نگاری، فتوت نامه سلطانی، فیض النوال احتمالاً در بیان تعیین وقت ظهر، لب لباب مثنوی، اللباب المعنوی فی انتخاب المثنوی، مخزن الانشاء، مرآت الصفا فی صفات المصطفی، المرصد

الاسنی فی استخراج الاسماء الحسنی، روضه الشهداء در شرح زندگی و وفات پیامبران(ع) و ائمه(ع) (ایازی، ۱۳۸۶، ج ۳، صص ۱۲۱۰ - ۱۲۱۲؛ جعفریان، ۱۳۸۱، صص ۳۲۵ - ۳۲۷؛ حضرتی و مقیمی، ۱۳۷۷، صص ۱۳۰ - ۱۳۴). عمده‌ی آثار بر جای مانده از وی، به زبان فارسی است و نثری شیوا و روان دارد.

مواهب العلیه یا تفسیر حسینی، تفسیری سلیس و روان به زبان فارسی بر تمام آیات قرآن می‌باشد. کاشفی آن را بین سال‌های ۸۹۷ تا ۸۹۹ ق نگاشته است و در آن، از عبارات ادبی، عرفانی و نکات تربیتی و هدایتی متناسب با دوره‌ی خود بهره برده است. هر چند کاشفی در نگارش تفسیرش به تفاسیر مهم پیش از خود، از قبیل التیان و الکشاف توجه داشته، ولی به کتب عرفانی توجه ویژه‌ای نموده است. گرایش ادبی - عرفانی وی در تفسیر سبب گردیده است تا این تفسیر در مناطق مختلفی از هندوستان، پاکستان و افغانستان مورد توجه جدی قرار گیرد.

تفسیر حسینی در واقع به ترجمه‌ای مبسوط شباهت دارد. در مسائل فقهی و تفسیر آیات الاحکام، معمولاً نظر ابوحنیفه را با عنوان «امام اعظم» ذکر می‌کند و گاهی رأی شافعی، مالک و احمد حنبل را نیز در پی آن می‌آورد. در مسائل کلامی، وی را نه می‌توان اشعری دانست و نه معتزلی، زیرا گاهی مطابق این گروه و زمانی مطابق آن دسته نظر می‌دهد. تفسیر آیات خاصی که بر جایگاه ویژه‌ی امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب(ع) و اهل بیت پیامبر عظیم الشان اسلام(ص) دلالت دارند، نشان می‌دهد این تفسیر با گرایش اهل تسنن و پیروی از مذهب حنفی نگارش یافته است (ایازی، ۱۳۸۶، صص ۱۲۱۲ - ۱۲۱۵).

۲-۳. منهج الصادقین فی الزام المخالفین

مولی فتح الله بن مولی شکر الله کاشانی از جمله فقیهان متکلم در دوره صفویان است. وی در کاشان متولد شد ولی برای کسب آموزی به اصفهان رفت و از مفسر بلند مرتبه آن دوره، علی بن حسن زواره‌ای بهره‌ها برد که در تفسیرش نیز انعکاس یافته است. زواره‌ای، خود، شاگرد محقق ثانی است و به واسطه وی، از شیخ علی کرکی (م ۹۴۰ هـ ق) روایت نقل می‌کند (شایانفر، ۱۳۹۰، ص ۷). همچنین از ضیاءالدین محمد بن محمود روایت می‌کند.

کاشانی، عالمی محدث نیز به شمار می آید. با توجه به این جایگاه، یکی از برجسته ترین ناقلان روایت از ایشان، شاه مرتضی پدر فیض کاشانی می باشد (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۷۷۹؛ ایازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۱۸۵؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۱، صص ۱۴ - ۱۹؛ کحّاله، بی تا، ج ۸، صص ۵۱ - ۵۲).

هرچند درباره طبرسی داستان سربر آوردن از قبر پس از تدفین مشهور است، اما در برخی از محققان در زندگی مولی فتح الله کاشانی نیز آورده اند: وی دچار سکنه شد و گمان کردند مرده است. وقتی او را دفن نمودند، نذر کرد اگر از این وضع رها شود تفسیری بنویسد. در این بین، قبر کن به یادش آمد چیزی را در قبر او جا گذاشته است. مخفیانه قبر را کنده، او را زنده می یابد (قمی، ۱۳۲۷، ج ۱، ص ۳۴۶؛ مدرس تبریزی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۰). وی به سال ۹۸۸ یا ۹۹۷ وفات یافت (طهرانی، ۱۳۶۶، ص ۱۷۷) و مقبره اش در ابتدای جاده قمصر کاشان قرار دارد (فهمی تبار، ۱۳۸۵، ص ۲۱۸).

از جمله آثار ایشان غیر از *منهج الصادقین* می توان اشاره نمود به: *ترجمه ی قرآن کریم، زبده التفاسیر، خلاصه المنهج، تنبیه الغافلین و تذکره العارفين فی شرح نهج البلاغه، کشف الاحتجاج فی ترجمه الاحتجاج اثر طبرسی، شرح خطبه الشقشقیه، علامات ظهور و قیامت* (شایانفر، پیشین، صص ۱۰ - ۱۳).

منهج الصادقین تفسیری سلیس و روان به زبان فارسی بر تمام آیات قرآن می باشد. این تفسیر از *روض الجنان و روح الجنان* شیخ ابوالفتح رازی تأثیر فراوانی پذیرفته است. در این تفسیر، پس از اشاره به فضیلت سور، ترجمه ی آیه به فارسی آورده می شود. سپس معنای لغوی، وجوه اعرابی و بیانی (با تکیه بر تفاسیر *کشاف زمخشری و انوار التنزیل و اسرار التأویل بیضاوی*)، قرائات هفت گانه، اسباب النزول، روایات معصومان (ع)، داستان های قرآن در ضمن تفسیر آیات در پی هم می آید. در این تفسیر، به تناسب آیات و سور توجه ویژه ای شده است. مسائل فقهی نیز در این تفسیر مورد توجه می باشد. کاشانی که عالم به احادیث است، روایات موضوعه و اسرائیلیات را نیز معرفی می کند و بر اشکالاتش تأکید دارد (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۷۷۹ - ۷۸۱؛ ایازی، ۱۳۸۶، ج ۳، صص ۱۱۸۵ - ۱۱۸۸).

۲-۴. زبدۀ التفاسیر

این تفسیر نیز تألیف مولی فتح الله کاشانی و از جمله آخرین مؤلفات ایشان در طول زندگی اش می‌باشد. وی پس از نگارش *منهج الصادقین و خلاصه المنهج*، به این تألیف اقدام کرد. *زبدۀ التفاسیر* به زبان عربی و دارای جایگاه ویژه‌ای است، به خصوص این که در قرن دهم هجری قمری، تفاسیر عربی استدلالی اندک است. وی در تفسیرش، پس از اشاره به معنای لغت و کاربرد آن به تفسیر می‌پردازد. حجم روایات منقول از فریقین در این اثر قابل توجه است و از بسیاری از کتب روایی، نقل حدیث دارد. کاشانی بحث‌های کلامی را نیز در تفسیرش ذکر می‌کند. البته مشکلات اعراب، تفسیر و سایر موارد در این تفسیر مشاهده نمی‌شود. منابع تفسیری کاشانی در این تفسیر عمدتاً شامل کشاف زمخشری، *انوار التنزیل و اسرار التأویل بیضاوی*، *مجمع البیان و جوامع الجامع طبرسی* است (ایازی، ۱۳۸۶، ج ۲، صص ۸۴۷ - ۸۵۱).

۳. بررسی قرائت در آثار مورد بررسی

۳-۱. ترجمه - تفسیر ناشناخته از قرن دهم

ترجمه کل آیات قرآن از نسخه‌ی چاپ شده مورد بررسی قرار گرفت. ویژگی‌های ملاحظه شده قرائت در این ترجمه به اختصار عبارت است از:

۳-۱-۱. در مواضع زیادی، قرائت مورد نظر مترجم در ترجمه روشن نیست؛ نظیر: «الْحَقِّ» یا «الْحَقُّ» (الکهف: ۴۴)، «عالم» یا «عالم» (المؤمنون: ۹۲)، «وَ الْخَامِسَةَ» یا «وَ الْخَامِسَةُ» (النور: ۹).

۳-۱-۲. انعکاس موارد زیادی در ترجمه ممکن نبوده است و نمی‌توان قرائت مرجح در نظر وی را درک کرد؛ مانند: «ثُمَّ لِيَقْضُوا» یا «ثُمَّ لِيَقْضُوا» (الحج: ۲۹)، «يُجِبِي» یا «تُجِبِي» (القصص: ۵۷).

۳-۱-۳. موارد اندکی در ترجمه وجود دارد که با هیچ قرائتی سازگار نیست. از جمله این موارد، می‌توان اشاره کرد به: «أَوْ تَقُولُوا» (الاعراف: ۱۷۳) به صورت «نه گویم» ترجمه

شده که با هیچ یک از قرائات معروف «أَوْ تَقُولُوا» و «أَوْ يَقُولُوا» (دانی، پیشین: ص ۱۱۴) قرائتی مطابقت ندارد.

۴-۱-۳- علی رغم دقت مترجم - مفسر در عموم مواضع از حیث هماهنگی در ترجمه مواضع مشابه، در عبارت «نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ» دو ترجمه، یکی مطابق قرائت غیر حفص (الانعام: ۸۳) «نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ» (پیشین: ص ۱۰۴) و دیگری مطابق قرائت حفص (یوسف: ۷۶) «نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ» (پیشین) وجود دارد.

۵-۱-۳- برخی از موارد بر اساس بیش از یک قرائت ترجمه شده است؛ نظیر: ترجمه آیه ۱۲ سوره یوسف بر اساس قرائات «يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ» و «نَرْتَعُ وَنَلْعَبُ» (پیشین، ص ۱۲۸)، ترجمه آیه ۴۶ سوره النور بر اساس قرائات «مُبَيِّنَات» و «مُبَيِّنَات» (پیشین، ص ۱۶۲) و ترجمه آیه ۴۶ سوره غافر بر اساس قرائات «أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» و «أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (پیشین، ص ۱۹۲).

۶-۱-۳- در جدول زیر، مواردی که قرائت مورد نظر مترجم با روایت حفص تفاوت دارد، استخراج و ارائه گردیده است:

جدول شماره ۱

آیه	سوره	آیه	روایت حفص	قرائت بر اساس نظر مترجم	قرائات مورد پذیرش مترجم
۱	الحمد	۴	مَالِك	مَلِك: پادشاه	حمزه، ابو عمرو، ابن کثیر، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۲	البقره	۱۴۰	تقولون	يقولون: همی گویند	شعبه، ابو عمرو، روح، ابن کثیر، نافع، ابو جعفر
۳	البقره	۱۷۷	ليس البرّ	ليس البرّ: نیست نیکی	کسائی، خلف، شعبه، ابو عمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۴	البقره	۲۱۰	و الملائكة	و الملائكة: عطف بر الغمام و مجرور معنا کرده است.	ابو جعفر

سوره	آیه	روایت حفص	قرائت بر اساس نظر مترجم	قرائات مورد پذیرش مترجم
البقره	۲۲۲	حتى يَطْهَرْنَ	حتى يَطْهَرْنَ: تا پاک شوند به غسل	حمزه، کسائی، خلف، شعبه
البقره	۲۷۱	و يكْفُرُ	و نكفَرُ: و پوشیم قرائت «و يكفُر» به صورت رنگی در اصل نسخه: «پوشد او» آمده است.	حمزه، کسائی، خلف، نافع، ابوجعفر
البقره	۲۸۲	أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً	ان تكون تجارة حاضرة: که باشد بازرگانی آماده	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
آل عمران	۳۶	وَضَعَتْ	وَضَعَتْ: نهادم	شعبه، یعقوب، ابن عامر
آل عمران	۳۷	و كَفَلَهَا	و كَفَلَهَا: و پذیرفت او را	ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
آل عمران	۵۷	فِيوْفِيهِمْ	فَنُوْفِيهِمْ: پس تمام دهیم ایشان را	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، روح، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
آل عمران	۸۳	يُرْجَعُونَ	تُرْجَعُونَ: بازگردانیده شوید	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
آل عمران	۱۱۵	و مَا يَفْعَلُوا	و مَا تَفْعَلُوا: و آنچه کنید	شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
آل	۱۱۵	فَلن يُكْفَرُوهُ	فَلن تُكْفَرُوهُ: پس هرگز	شعبه، ابوعمر و، یعقوب،

سوره	آیه	روایت حفص	قرائت بر اساس نظر مترجم	قرائات مورد پذیرش مترجم
عمران			ناسپاسی کرده نشوید	ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
آل عمران	۱۷۸	و لایحسین	و لاتحسبن: و مپندار	حمزه
آل عمران	۱۸۰	و لایحسین	و لاتحسبن: و مپندار	حمزه
النساء	۱۲	یوصی	یوصی: اندرز کنند	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر و، یعقوب، نافع، ابوجعفر
النساء	۲۴	و اَحِلَّ	و اَحَلَّ: و حلال کرد	شعبه، ابوعمر و، یعقوب، نافع، ابن کثیر، ابن عامر
النساء	۲۹	اَن تَكُونَ تِجَارَةً	اَن تَكُونَ تِجَارَةً: که باشد بازرگانی	ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
النساء	۴۰	وَ اِنْ تَكَّ حَسَنَةً	وَ اِنْ تَكَّ حَسَنَةً: و اگر باشد نیکی	یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
النساء	۷۷	وَ لَا تُظَلِّمُونَ	وَ لَا يُظَلِّمُونَ: و ستم کرده نشوند	حمزه، کسائی، خلف، روح، ابن کثیر، ابوجعفر
النساء	۱۲۴	يَدْخُلُونَ	يَدْخُلُونَ: در آورده شوند	شعبه، ابوعمر و، روح، ابن کثیر، ابوجعفر
النساء	۱۴۰	وَ قَدْ نَزَّلَ	وَ قَدْ نَزَّلَ: و به درستی که فرو آورده شد	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر و، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
النساء	۱۵۲	سوف	سوف نُؤْتِيهِمْ: زود دهیم	حمزه، کسائی، خلف، شعبه،

سوره	آیه	روایت حفص	قرائت بر اساس نظر مترجم	قرائات مورد پذیرش مترجم
		يُؤْتِيهِمْ	ایشان را	ابوعمر و، يعقوب، ابن كثير، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
المائده	۶	و ارجلکم	و ارجلکم: عطف بر رؤوسکم و مجرور معنا کرده است.	حمزه، خلف، شعبه، ابوعمر و، ابن كثير، ابو جعفر
المائده	۱۰۷	اسْتَحَقَّ	اسْتَحَقَّ: سزاوار شد	حمزه، كسائي، خلف، شعبه، ابوعمر و، يعقوب، ابن كثير، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
الانعام	۵۴	اِنَّهٗ	اِنَّهٗ: به درستی که او	حمزه، كسائي، خلف، ابوعمر و، ابن كثير
الانعام	۵۴	فَاِنَّهٗ	فَاِنَّهٗ: پس به درستی که او	حمزه، كسائي، خلف، ابوعمر و، ابن كثير، نافع، ابو جعفر
الانعام	۵۷	يَقْضِ الْحَقُّ	يَقْضِ الْحَقُّ: گذارد سزا را	حمزه، كسائي، خلف، ابوعمر و، يعقوب، ابن عامر
الانعام	۶۳	لئن انجانا	لئن انجيتنا: اگر رهانی ما را	ابوعمر و، يعقوب، ابن كثير، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
الانعام	۸۳	درجاتٍ من	درجاتٍ من: پایه گاههای آن را	ابوعمر و، ابن كثير، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
الانعام	۱۰۹	انها	انها: به درستی که نشانها	خلف، شعبه (خلف)، ابوعمر و، يعقوب، ابن كثير
الانعام	۱۱۹	و قد فصلَ	و قد فصلَ: و به درستی که پدید کرده شد	ابوعمر و، ابن كثير، ابن عامر

سوره	آیه	روایت حفص	قرائت بر اساس نظر مترجم	قرائات مورد پذیرش مترجم
۳۳	الانعام ۱۱۹	حَرَمٌ	حُرْمٌ بسته کرده شد	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابو عمرو، ابن کثیر، ابن عامر
۳۴	الانعام ۱۲۴	رسالتَه	رسالاتِه: پیغام‌های خویش	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابو عمرو، یعقوب، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۳۵	الانعام ۱۲۸	یحشرهم	نحشرهم: گرد کنیم ایشان را	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابو عمرو، رويس، ابن کثیر، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۳۶	الانفال ۱۹	وَأَنَّ	وَأَنَّ: و به درستی که	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابو عمرو، یعقوب، ابن کثیر
۳۷	الانفال ۵۹	و لا یحسبن	و لا تحسبن: و مپندار	شعبه
۳۸	التوبه ۱۰۳	صَلَاتِكَ	صلواتیک: درودهای تو	شعبه، ابو عمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۳۹	التوبه ۱۱۰	أَنْ تَقَطَّعَ	أَنْ تَقَطَّعَ: که پاره کرده شود	کسائی، خلف، شعبه، ابو عمرو، نافع، ابن کثیر
۴۰	یونس ۵	یفصل	نفصل: پدید می کنیم	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۴۱	یونس ۲۳	متاعٌ	متاعٌ: ابتدایی معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابو عمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۴۲	یونس ۴۵	یحشرهم	نحشرهم: گرد کنیم ایشان را	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابو عمرو، یعقوب، ابن کثیر

سوره	آیه	روایت حفص	قرائت بر اساس نظر مترجم	قرائات مورد پذیرش مترجم
				نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۴۳	هود ۴۰	كَلِّ زَوْجِیْنَ	كَلِّ زَوْجِیْنَ: هر جفت نر و ماده	حمزه، كسائی، خلف، شعبه، یعقوب، ابن كثير، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۴۴	هود ۸۷	صَلَاتُكَ	صَلَاةُكَ: نمازهای تو	شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن كثير، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۴۵	هود ۱۱۱	لَمَّا	لَمَّا: هر آینه	كسائی، خلف، ابوعمر و، یعقوب، ابن كثير، نافع
۴۶	هود ۱۲۳	تَعْمَلُونَ	یعملون: همی کنند	حمزه، كسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، ابن كثير
۴۷	یوسف ۲۴	الْمَخْلَصِیْنَ	الْمَخْلَصِیْنَ: ویژه کاران و یکتایان	ابوعمر و، یعقوب، ابن كثير، ابن عامر
۴۸	یوسف ۱۰۹	نوحی	یوحی: پیغام کرده شود	حمزه، كسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن كثير، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۴۹	الرعد ۱۷	یوقِدُونَ	توقِدون: برافروزید	شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن كثير، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۵۰	الرعد ۳۳	وَصُدُّوا	وَصُدُّوا: و بازگشتند	ابوعمر و، ابن كثير، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۵۱	ابراهیم ۲	الله	الله: ابتدایی معنا کرده است.	نافع، ابوجعفر، ابن عامر

سوره	آیه	روایت حفص	قرائت بر اساس نظر مترجم	قرائات مورد پذیرش مترجم
الحجر	۸	ما نُزِّلَ الملائکةَ	ما تُنَزَّلُ الملائکةُ: فرو نمی- آید فرشتگان	ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
الحجر	۴۰	المخلصین	المخلصین: ویژه کاران	ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، ابن عامر
الحجر	۵۴	تبشرونَ	تبشرون: مزده همی دهید مرا	نافع
النحل	۲۰	یدعون	تدعون: همی خوانید	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر و، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
النحل	۴۳	نوحی	یوحی: پیغام کرده می شود	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
النحل	۷۱	یجحدون	تجحدون: ناشناسی می کنید	شعبه، رویس
الاسراء	۷	لیسواوا	لِیسُوا: تا اندوهگین کنیم	کسائی
الاسراء	۴۲	یقولون	تقولون: می گوید	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، یعقوب، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
الکھف	۸۸	جزاء الحسنی	جزاء الحسنی: پاداشت نیکوتر	شعبه، ابوعمر و، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
مریم	۶	یرثنی	یرثنی: تا میراث گیرد از من	کسائی، ابوعمر و
مریم	۶	و یرثُ	و یرثُ: و میراث یابد	کسائی، ابوعمر و
مریم	۵۱	مخلصاً	مخلصاً: ویژه کننده دین به	ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر،

سوره	آیه	روایت حفص	قرائت بر اساس نظر مترجم	قرائات مورد پذیرش مترجم
			کنانه در دل	نافع، ابوجعفر، ابن عامر
طه	۸۷	حُمِلْنَا	حَمَلْنَا: ما برداشتیم برداشته بودیم	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، روح
طه	۹۶	لَمْ يَبْصُرُوا	لم تبصروا: ندیدید	حمزه، کسائی، خلف
طه	۱۱۹	وَأَنْكَا	وَأَنْكَا: و به درستی که تو	شعبه، نافع
الانبياء	۴	قَالَ	قُلْ: بگو یا محمد	شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
الانبياء	۷	نوحى	یوحى: وحی کرده می شد	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
الانبياء	۲۵	نوحى	یوحى: وحی کرده شود	شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
الانبياء	۱۰۴	لَلْكِتَابِ	لَلْكِتَابِ: مر نامه نبشته را	شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
الانبياء	۱۱۲	قَالَ	قُلْ: گو	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
الحج	۲۳	وَلَوْلَوْأ	و لَوْلَوْ: عطف بر ذهب و مجرور معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر و، ابن کثیر، ابن عامر
الحج	۲۵	سواء	سواء: ابتدایی معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر

سوره	آیه	روایت حفص	قرائت بر اساس نظر مترجم	قرائات مورد پذیرش مترجم
				نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۷۴	الحج ۳۹	یقاتلون	یقاتلون: کارزار می کنند	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر
۷۵	المؤمنون ۲۷	کلّ زوجین	کلّ زوجین: هر همه نری و ماده	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۷۶	النور ۳۶	یسبح	یسبح: به پاکی یاد کرده شود	شعبه، ابن عامر
۷۷	النور ۴۶	آیات مبینات	آیات مبینات: آیاتی روشن	شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر
۷۸	الفرقان ۱۷	یحشرهم	نحشرهم: گرد کنیم ایشان را	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، نافع، ابن عامر
۷۹	النمل ۲۵	تخفون	یخفون: پنهان کنند	حمزه، خلف، شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۸۰	النمل ۲۵	تعلنون	یعلنون: آشکار کنند	حمزه، خلف، شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۸۱	النمل ۵۹	یشركون	تشرکون: انباز می آرید	حمزه، کسائی، خلف، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۸۲	النمل ۸۷	أتوه	أتوه: آیندگان او	کسائی، شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع،

سوره	آیه	روایت حفص	قرائت بر اساس نظر مترجم	قرائات مورد پذیرش مترجم
				ابوجعفر، ابن عامر
۸۳	النمل ۸۸	تفعلون	يفعلون: همی کنند	ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، هشام
۸۴	النمل ۸۹	فزع یومئذ	فزع یومئذ: هراس و ترس آن روز	ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۸۵	النمل ۹۳	تعملون	يعملون: همی کنند	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، ابن کثیر
۸۶	العنکبوت ۲۵	مودة بینکم	مودة بینکم: دوست داشته در میان شما	خلف، شعبه، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۸۷	العنکبوت ۵۵	و يقول	و نقول: و گوئیم ما ایشان را	ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، ابوجعفر، ابن عامر
۸۸	الروم ۱۰	عاقبة	عاقبة: ابتدایی معنا کرده است.	ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر
۸۹	الروم ۲۲	للعالمین	للعالمین: مرجهانیان را	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۹۰	لقمان ۲۰	نعمة	نعمة: نیکوداشتی	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، یعقوب، ابن کثیر، ابن عامر
۹۱	احزاب ۴۰	و خاتم	و خاتم: و مهر نهنده	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۹۲	سبا ۵	رجز الیم	رجز الیم: عذابی دردناک	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر و، نافع، ابوجعفر

سوره	آیه	روایت حفص	قرائت بر اساس نظر مترجم	قرائات مورد پذیرش مترجم
				ابن عامر
۹۳	سبأ ۱۷	تُجَازَى الْكَفُورَ	يُجَازَى الْكَفُورُ : پاداشت داده شود مگر ناسپاس	شعبه، ابو عمرو، ابن كثير، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۹۴	سبأ ۴۰	يَحْشُرْهُمْ	نحشرهم: برانگيزيم ايشان را	حمزه، كسائي، خلف، شعبه، ابو عمرو، يعقوب، ابن كثير، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۹۵	سبأ ۴۰	ثُمَّ يَقُولُ	ثم نقول: باز گوئيم	حمزه، كسائي، خلف، شعبه، ابو عمرو، يعقوب، ابن كثير، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۹۶	فاطر ۳۳	وَلَوْلَوْأَ	و لؤلؤ: عطف بر ذهب و مجرور معنا کرده است.	حمزه، كسائي، خلف، ابو عمرو، يعقوب، ابن كثير، ابن عامر
۹۷	صافات ۶	بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ	بزينه الكواكب: به آرايش ستارگان	كسائي، خلف، ابو عمرو، يعقوب، ابن كثير، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۹۸	صافات ۱۷	أَوْ أَبَاؤُنَا	أَوْ أَبَاؤُنَا: يا پدران ما	قالون، ابو جعفر، ابن عامر
۹۹	صافات ۴۰	الْمُخْلِصِينَ	المخلصين: ویژه کنندگان	ابو عمرو، يعقوب، ابن كثير، ابن عامر
۱۰۰	الزمر ۶۱	بِمَفَازَتِهِمْ	بمفازاتهم: به فیروزی های خویش	حمزه، كسائي، خلف، شعبه
۱۰۱	غافر ۳۵	قَلْبٍ	قلب: دلی	ابو عمرو، ابن ذكوان
۱۰۲	الشوری ۲۵	تَفْعَلُونَ	يفعلون: می کنند	شعبه، ابو عمرو، يعقوب،

سوره	آیه	روایت حفص	قرائت بر اساس نظر مترجم	قرائات مورد پذیرش مترجم
				ابن کثیر، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۱۰۳	زخرف ۲۴	قَالَ	قُل: بگوی یا محمد	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابو عمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابو جعفر
۱۰۴	احقاف ۱۶	تَتَقَبَّلَ عَنْهُمْ احسنَ	يُتَقَبَّلَ عَنْهُمْ احسنُ: پذیرفته شود از ایشان نیکوتر	شعبه، ابو عمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۱۰۵	احقاف ۱۶	و تَتَجَاوَزُ	و يُتَجَاوَزُ: و درگذرانده شود	شعبه، ابو عمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۱۰۶	محمد ۲۶	و اسرارهم	و اسرارهم: و نهان‌های ایشان	شعبه، ابو عمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابو جعفر، ابن عامر
۱۰۷	الرحمن ۱۲	و الریحانُ	و الریحان: عطف به العصف و مجرور معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف
۱۰۸	الواقعه ۴۸	اَوْ اَبَاوْنَا	اَوْ اَبَاوْنَا: یا پدران ما	قالون، ابو جعفر، ابن عامر
۱۰۹	الجن ۲۰	قُل	قال: گفت	کسائی، خلف، ابو عمرو، یعقوب، نافع، ابن کثیر، ابن عامر
۱۱۰	النبأ ۳۷	رَبِّ	رَبُّ: ابتدایی معنا کرده است.	ابو عمرو، ابن کثیر، نافع، ابو جعفر
۱۱۱	النبأ ۳۷	الرحمنِ	الرحمنُ: ابتدایی معنا کرده	حمزه، کسائی، خلف،

سوره	آیه	روایت حفص	قرائت بر اساس نظر مترجم	قرائات مورد پذیرش مترجم
			است.	ابوعمر و، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر
۱۱۲	عبس ۲۵	أنا	أنا: به درستی که	ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۱۳	التکویر ۲۴	بضنین	بضنین: گمان برده	کسائی، ابوعمر و، رویس، ابن کثیر
۱۱۴	البروج ۱۵	ذو العرش المجید	ذو العرش المجید: خداوند عرش بزرگوار	حمزه، کسائی، خلف
۱۱۵	المسد ۴	حمالة	حمالة: ابتدایی معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر

۷-۱-۳- در بررسی و شمارش قرائت در مواضع اختلافی با روایت حفص، بیشترین تعداد به قرائات ابوعمر و و ابن کثیر با ۸۹ و ۸۴ اختصاص دارد. هر چند تعداد مواضع مربوط به قاریان کوفه، در انتهای فهرست است، اما به طور مشخص، قرائت عاصم به روایت شعبه با ۶۳ موضع (با یک موضع اختلاف از او) در صدر ایشان قرار دارد که خود، حاکی از توجه بیش تر به آن می باشد. در مقابل، قرائات حمزه و خلف با ۵۶ و ۵۸ موضع در انتهای فهرست فراوانی قرار دارند.

۸-۱-۳- انفرادات قرائات در این ترجمه غیر از حمزه با ۲ موضع، به قرائات کسائی، نافع، ابوجعفر و شعبه از عاصم هر کدام با ۱ موضع اختصاص دارد.

۳-۲- بررسی قرائات در مواهب العلیه

۳-۲-۱- کاشفی، بنای قرائت در تفسیر حسینی را قرائت عاصم به روایت ابوبکر شعبه بن عیاش قرار داده است و در تفسیرش جز موارد معدود، به دیگر قرائات، حتی اشاره‌ای هم ندارد. وی در مقدمه‌ی کوتاه تفسیرش چنین می‌نویسد: «و چون قرائت جائز التلاوه بسیار است و اختلافات قراء در حروف و الفاظ، بی‌شمار، درین اوراق از قرائت معتبره روایت بکر از امام عاصم - رحمه الله - که درین دیار به صفت اشتها و رتبت اعتبار دارد، ثبت می‌گردد و بعضی از کلمات که حفص را با او مخالفت است و معنی قرآن به سبب آن اختلاف، تغییر کلی می‌یابد اشارتی می‌رود.» (کاشفی، ۱۳۷۶، ص ۱).

۳-۲-۲- از جمله‌ی موارد معدودی که وی به دیگر قرائات اشاره دارد، می‌توان اشاره کرد به اختلاف قرائات در: «مالک» (الفاتحه: ۴) (پیشین، ص ۲) و «حسناً» (البقره: ۸۳) (پیشین، ص ۲۱).

۳-۲-۳- در موضعی که بین شعبه و حفص در روایت از عاصم اختلاف وجود دارد، کاشفی بدون توجه به سایر قرائات، مبنای تفسیر را روایت شعبه قرار می‌دهد ولی در پایان، به روایت حفص نیز اشاره می‌کند؛ نظیر: «یعملون» (البقره: ۸۵) (پیشین، ص ۲۲)، «یوصی» (النساء: ۱۱) (پیشین، ص ۱۲۶)، «یقولون» (البقره: ۱۴۰) (پیشین، ص ۳۴).

۳-۲-۴- در مواضع معدودی نقل وی از روایت حفص ناصحیح است. یکی از این موارد «و اتخذوا» (البقره: ۱۲۵) (پیشین، ص ۳۱) می‌باشد که وی روایت حفص را «و اتخذوا» دانسته است.

۳-۲-۵- ملاحسین واعظی کاشفی در نیمه‌ی قرن نهم و اوایل قرن دهم هجری قمری می‌زیسته است. از مجموع قراین و تصریح خود برمی‌آید وی که تفسیرش را به زبان عموم مردم و مطابق سطح ایشان نگاشته است، آن را بر اساس قرائت رایج در منطقه و دوره‌ی خود انجام داده است. مطابقت این تفسیر با روایت شعبه از عاصم افزون بر تصریح خودش در مقدمه، می‌تواند مؤید رواج این روایت در بین عموم مردم باشد.

۳-۳- بررسی قرائات در تفسیر منهج الصادقین

۳-۳-۱- مولی فتح الله کاشانی، بنای قرائت در منهج الصادقین را قرائت عاصم به روایت ابوبکر شعبه بن عیاش قرار داده است و در تفسیرش جز موارد معدود، به دیگر قرائات، حتی اشاره ای هم ندارد. از جمله ای این موارد معدود، می توان اشاره کرد به اختلاف قرائات در: «مالک» (الفاتحه: ۴) (کاشانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۶) و «حمالۀ» (المسد: ۴) (پیشین، ج ۱۰، ص ۳۸۷).

۳-۳-۲- در موضعی که بین شعبه و حفص در روایت از عاصم اختلاف وجود دارد، کاشانی بدون توجه به سایر قرائات، مبنای تفسیر را روایت شعبه قرار می دهد ولی در پایان، به روایت حفص نیز اشاره می کند؛ نظیر: «اسْتَحِقَّ» (المائده: ۱۰۷) (پیشین، ج ۳، ص ۳۳۰)، «لنحصنکم» (الانبياء: ۸۰) (پیشین، ج ۶، ص ۹۴)، «قُلْ» (الانبياء: ۱۱۲) (پیشین، ج ۶، ص ۱۳۰) و «نزاعۀ» (المعارج: ۱۶) (پیشین، ج ۱۰، ص ۹).

۳-۳-۳- مولی فتح الله کاشانی در قرن دهم هجری قمری می زیسته است. از مجموع قرائت برمی آید وی که تفسیرش را به زبان عموم مردم و مطابق سطح ایشان نگاشته است، آن را بر اساس قرائت رایج در دوره ای خود انجام داده است. مطابقت این تفسیر با روایت شعبه از عاصم می تواند مؤید رواج این روایت حداقل در برخی مناطق ایران به ویژه در منطقه کاشان و قم و ری در بین عموم مردم باشد. برخی از محققان، علت نگارش تفسیر منهج الصادقین بر اساس روایت شعبه را توجه دانشمندان بزرگی در قرون هفتم و هشتم - از جمله علامه حلی (۶۴۸ - ۷۲۶ ق) و ابوحیان اندلسی (۶۵۴ - ۷۵۳ ق) - به روایت شعبه از عاصم و به خصوص شیوع آن در منطقه عراق دانسته اند (ستوده نیا، ۱۳۸۱، ص ۱۵).

۴-۳- بررسی قرائات در زبدة التفاسیر

۴-۳-۱- مولی فتح الله کاشانی در مقدمه ای تفسیرش اشاره می کند که در آن، قرائات ده گانه ای متواتر ذیل آیات را ذکر می کند (کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۷). البته از میان ده قرائت معمولاً به قرائت خلف العاشر اشاره نمی کند؛ نظیر: «مالک» (الفاتحه: ۴) (پیشین، صص ۲۷ - ۲۸).

۳-۴-۲- در برخی از کلمات قرآن، وی به قرائات مختلف اشاره‌ای ندارد؛ نظیر: «الصراط» (الفاتحه: ۶) با این که مبنای وی در بعضی از مواردی که اختلاف قرائت در معنا تأثیری ندارد، ذکر قرائت می‌باشد؛ از جمله: در «وَهُوَ» (البقره: ۲۹) که به قرائت «وَهُوَ» اشاره می‌کند (پیشین، ص ۱۱۰).

۳-۴-۳- در عموم مواضع، کاشانی مبنای تفسیر را یکی از قرائات در نظر می‌گیرد و آیه را بر اساس آن تفسیر می‌کند و سپس به سایر قرائات اشاره می‌کند و در صورت لزوم، تفسیر آیه را با قرائت دیگر نیز بیان می‌کند؛ از جمله: مبنای گرفتن قرائت «تعلمون» (البقره: ۷۴) (پیشین، ص ۱۷۲) و آن‌گاه اشاره به قرائت ابن‌کثیر به صورت «یعملون» (ابن‌جزری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۷)؛ مبنای گرفتن قرائت «یعملون» (البقره: ۱۴۴) (کاشانی، پیشین، ج ۱، صص ۲۵۲ - ۲۵۳) و آن‌گاه اشاره به قرائات حمزه، کسائی، روح از یعقوب، ابوجعفر و ابن‌عامر به صورت «یعملون» (ابن‌جزری، پیشین، ج ۲، ص ۲۲۳)؛ مبنای گرفتن قرائت «استَحَقَّ» (المائده: ۱۰۷) (کاشانی، پیشین، ج ۲، ص ۳۳۷) و آن‌گاه اشاره به روایت حفص از عاصم به صورت «استَحَقَّ» (ابن‌جزری، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۶)؛ مبنای گرفتن قرائت «متاع» (یونس: ۲۳) (کاشانی، پیشین، ج ۳، ص ۲۰۱) و آن‌گاه اشاره به روایت حفص از عاصم به صورت «متاع» (ابن‌جزری، پیشین، ج ۲، ص ۲۸۳)؛ مبنای گرفتن قرائت «یوحی» (یوسف: ۱۰۹) (کاشانی، پیشین، ج ۳، ص ۴۱۹) و آن‌گاه اشاره به روایت حفص از عاصم به صورت «نوحی» (ابن‌جزری، پیشین، ج ۲، ص ۲۹۶)؛ مبنای گرفتن قرائت «قُل» (الانبياء: ۴) (کاشانی، پیشین، ج ۴، ص ۳۰۰) و آن‌گاه اشاره به قرائات حمزه، کسائی و خلف و روایت حفص از عاصم به صورت «قال» (ابن‌جزری، پیشین، ج ۲، ص ۳۲۳)؛ مبنای گرفتن قرائت «قُل» (الانبياء: ۱۱۲) (کاشانی، پیشین، ج ۴، ص ۳۶۳) و آن‌گاه اشاره به روایت حفص از عاصم به صورت «قال» (ابن‌جزری، پیشین، ج ۲، ص ۳۲۵).

۳-۴-۴- در موارد معدودی، کاشانی حجت و دلیلی در تأیید صحت یک قرائت می‌آورد؛ نظیر: حجت قرائت «وَهُوَ» (البقره: ۲۹) (کاشانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۰) از کسائی، ابوعمرو، قالون و ابوجعفر (ابن‌جزری، پیشین، ج ۲، ص ۲۰۹). در همین خلال، گاهی تصریح به ترجیح قرائتی دارد؛ نظیر: بیان حجت قرائت «حَمَّالَةٌ» (المسد: ۴) (کاشانی،

پیشین، ج ۷، ص ۵۴۸) و تصریح به بهتر بودن آن از عاصم (ابن جزری، پیشین، ج ۲، ص ۴۰۴).

۳-۴-۵. در بررسی زبده التفاسیر مشخص شد مواردی وجود دارد که قرائت ذکر شده صحیح نیست؛ از جمله: قرائت نافع، ابن عامر و عاصم در آیه ی ۶۷ سوره ی مریم به صورت «أَوْ لَا يَذْكُرُ» ذکر شده است (کاشانی، پیشین، ج ۴، ص ۱۹۸) که صحیح آن «أَوْ لَا يَذْكُرُ» می باشد (ابن جزری، پیشین، ج ۲، ص ۳۱۸).

۳-۴-۶. بر خلاف تفسیر منهج الصادقین، مولی فتح الله کاشانی در این تفسیر یک قرائت را مبنای تفسیر قرار نداده است. می توان احتمال داد این رویه به جهت تصریح وی در مقدمه تفسیر در الگوگیری از تفاسیری از جمله مجمع البیان، انوار التنزیل، جوامع الجامع و کشاف می باشد (کاشانی، پیشین، ج ۲، صص ۱۹ - ۲۰). با این حال، برتری و ترجیح مطلق قرائتی خاص از این بررسی برداشت نمی شود، هر چند قوی بودن قرائت عاصم در نظر او را نمی توان نادیده انگاشت.

نتیجه گیری

۱- مترجمان و مفسران، معمولاً در ترجمه و تفسیرشان، به قرائت متداول در منطقه ی خود توجه داشته اند.

۲- در جدول زیر، نتایج مطالب اصلی مقاله ذکر شده است:

جدول شماره ۲

ردیف	منطقه	قرائت مرجح	عنوان اثر	نام اثر
۱	خراسان	ابوعمر و	ترجمه - تفسیر	ترجمه - تفسیر ناشناخته قرن دهم
۲	خراسان بزرگ	شعبه از عاصم	تفسیر	مواهب العلیه
۳	کاشان، اصفهان	شعبه از عاصم	تفسیر	منهج الصادقین فی الزام المخالفین

۴	کاشان، اصفهان	ترجیح نسبی قرائت عاصم	تفسیر	زبدۃ التفاسیر
---	---------------	--------------------------	-------	---------------

۳- در برخی از آثار این دوره، یک قرائت مشخص و یگانه رعایت نمی‌شود، بلکه تلفیقی از قرائت مورد توجه است. این امر، ادامه‌ی روال اولویت ندادن به قرائتی واحد در نگارش تفاسیر در قرون گذشته است که شواهد متعددی دارد.

۴- با عنایت به ترجمه و تفسیرهای بررسی شده‌ی قرن دهم، روایت حفص از عاصم قرائت علی‌الاطلاق هیچ یک از مناطق ایران نبوده است.

۵- از اواخر قرن نهم و اوایل قرن دهم هجری قمری، به قرائت عاصم توجه بیش‌تری می‌شود. در مرحله‌ی نخست از این توجه، روایت شعبه مرجح بوده است..

منابع

- قرآن کریم.
- ابن جزری، ابوالخیر محمد بن محمد، (بی تا)، *النشر فی القراءات العشر*، تحقیق محمد علی ضبّاع، بیروت: دار الکتب العربی.
- ایازی، سید محمد علی، (۱۳۸۶ش)، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- ایازی، سید محمد علی، (۱۳۸۰)، «نقد و معرفی کتاب جواهر التفسیر ملاحسین کاشفی»، *آئینه میراث*، سال ۳، شماره ۱۲.
- جعفریان، رسول، (۱۳۸۱ش)، *تأملی در نهضت عاشورا*، قم: انتشارات انصاریان، چاپ دوم.
- حجتی، سید محمد باقر، (۱۳۷۳ش)، *مقدمه‌ای بر تاریخ قرائت قرآن کریم (نگارش و ترجمه)*، عبدالهادی فضل‌ی، تهران: انتشارات اسوه، چاپ اول.
- حضرتی، حسن؛ مقیمی، غلامحسین، (۱۳۷۷ش)، «نگاهی اجمالی به حیات و اندیشه سیاسی ملاحسین واعظ کاشفی»، *فصلنامه حکومت اسلامی*، سال ۳، شماره ۹.

- دانی، ابو عمرو و عثمان بن سعید، (۱۳۶۲ش)، **التیسیر فی القراءات السبع**، تصحیح: او توپر تسلی، تهران: کتابفروشی جعفری تبریزی، چاپ دوم.
- ذوالفقاری، حسن؛ تسنیمی، علی، (۱۳۹۰ش)، **تحقیق و تصحیح روضه الشهداء**، حسین واعظ کاشفی، تهران: نشر معین، چاپ اول.
- رواقی، علی، (۱۳۸۳ش)، **تحقیق و تصحیح قرآن کریم با ترجمه‌ای از مترجمی ناشناخته از قرن دهم**، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، چاپ اول.
- ستوده‌نیا، محمدرضا، (۱۳۸۱ش)، «نگرشی بر قرائت عاصم به روایت شعبه و تأثیر آن بر تفسیر شیعی در عهد صفویه»، **مجله پژوهشی علوم انسانی دانشگاه اصفهان**، سال ۱۴، شماره ۲.
- شایانفر، شهناز، (۱۳۹۰ش)، **ملا فتح الله کاشانی و تفسیر منهج الصادقین**، زیر نظر: اکبر ثقفیان و عای اوجبی، تهران: انتشارات خانه کتاب، چاپ اول.
- طهرانی، آغا بزرگ، (۱۳۶۶ش)، **طبقات اعلام الشيعة (احياء الدائر من القرن العاشر)**، تحقیق علی نقی منزوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فضلی، عبدالهادی، (۱۴۳۰ق)، **القراءات القرآنیة تاریخ و تعریف**، بیروت: مرکز الغدیر للدراسات و النشر و التوزیع، چاپ چهارم.
- فهیمی تبار، حمیدرضا، (۱۳۸۵ش)، «روش شناسی تفسیر منهج الصادقین»، **پژوهش‌های قرآنی**، شماره‌های ۴۶ و ۴۷.
- قمی، عباس، (۱۳۲۷ش)، **فوائد الرضویه**، بی‌جا: انتشارات مرکزی.
- کاشانی، مولی فتح الله بن مولی شکر الله، (۱۳۷۸ش)، **منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، تصحیح میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیه، چاپ پنجم.
- کاشانی، مولی فتح الله، (۱۴۲۳ق)، **زبدة التفاسیر**، تحقیق بنیاد معارف اسلامی، قم: بنیاد معارف اسلامی، چاپ اول.
- کاشفی، حسین، (۱۳۷۶ق)، **قرآن مجید مترجم مع نسخه تفسیر حسینی**، با ترجمه‌ی ولی الله صاحب محدث دهلوی، بمبئی: محمد، طاهر علی وارادالانی.
- کخّاله، عمر رضا، (بی تا)، **معجم المؤلفین**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مدرس تبریزی، محمد علی، (۱۳۷۴ش)، **ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة او باللقب**، تهران: کتابفروشی خیام، چاپ چهارم.

- معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۷ش)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، تنقیح قاسم نوری، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة، چاپ چهارم.
- نوائی، میرنظام الدین علی شیر، (۱۳۶۳ش)، *تذکره مجالس النفايس*، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: کتابفروشی منوچهری، چاپ اول.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال دوازدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴، پیاپی ۲۵

مفهوم ملکوت خدا در عهدین و قرآن کریم

اعظم پرچم^۱
زهرا قاسم نژاد^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۰۸

تاریخ تصویب: ۹۳/۰۲/۲۰

چکیده

بشارت به وقوع ملکوت که ریشه در آموزه‌های یهودیت دارد، از تعالیم حضرت عیسی (ع) و مرکز رسالت او قرار گرفته است، زیرا نجات و رستگاری تنها در ملکوت خدا محقق می‌شود. ملکوت که در عهد جدید، بیشتر با زبان رمز و تمثیل بیان شده، از الوهیت عیسی (ع) آغاز و با تکامل انسان‌ها، کلیسا و ولایت حواریون، رجعت ثانی، رستاخیز، قیام مردگان، و داوری نهایی مرتبط است. در قرآن کریم ملکوت الهی از خدا آغاز گشته و با امر الهی، هدایت، امامت، یقین، و عرش مرتبط است. در نظام عرش الهی،

azamparcham@gmail.com

Z_ghasemi62@yahoo.com

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

۲. استادیار دانشکده اهل بیت (ع) دانشگاه اصفهان

پیامبران، حاملان عرش هستند که اجرای بخشی از تدابیر خداوند، یعنی هدایت انسان‌ها را بر عهده دارند و در این راستا از علم حضوری بهره‌مند شده و با ولایتی که در نفوس مردم دارند، به هدایت می‌پردازند. نوع دیگری از ملکوت در قرآن کریم جنبه همگانی داشته و محیط بر عالم مُلک است و مردم در صورت تزکیه نفس از طریق مشاهده باطنی وارد عالم ملکوت شده و بر این اساس جهان را خدامحور دیده و تنها خدا را شایسته پرستش و عبودیت دانسته و فقط از او استعانت می‌طلبند. این نوشتار، در صدد است از طریق متون دینی و تفاسیر مربوطه با بیان مفهوم و حقیقت ملکوت در عهدین و قرآن کریم، مبانی مشترک و مورد اختلاف را استخراج نماید.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، حضرت عیسی (ع)، عرش الهی، عهدین، ملکوت.

مقدمه

در باطن دین، حقیقت واحدی نهفته که به صور گوناگون در شریعت‌های مختلف و در ادوار تاریخی متجلی شده است. قرآن در این زمینه می‌فرماید: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَكُلًّا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ». (الشوری: ۱)

یکی از آموزه‌های مشترک قرآن کریم و عهد جدید، بحث ملکوت خداوند است که از ادیان ابراهیمی به ویژه تورات آغاز و در قرآن کریم تکمیل می‌گردد. فرمانروایی خدا در تورات به سه دوره تقسیم می‌شود: در اولین دوره ملکوت رنگ اخلاقی دارد که با تمام اشکال حکومت‌های قدیم متفاوت است. در مرحله دوم ملکوت خدا در کنار فرمانروایی اسرائیل مطرح می‌شود که حاکمان اسرائیل حکومت خود را از یهوه گرفته و مدتی به او

خدمت می کنند. و بالاخره در سومین دوره پس از فروپاشی حکومت اسرائیل، موضوع مسیح منتظر مطرح می شود.

بحث ملکوت در اناجیل، در چهار محور مطرح است: نوع ملکوت خدا، ابعاد آن و نقش فعال مؤمنان و حضورشان در ملکوت خدا، و ارتباط آن با ملک مسیح (ع). اناجیل، ملکوت خدا را امری روحانی می دانند که عیسی از یک سو بر این باور بود که ملکوت خدا از طریق شخص او و خدماتش آغاز شده است و از سوی دیگر در انتظار به اوج رسیدن و تحقق کامل آن در آینده ای نزدیک بود.

در قرآن، ملکوت از خداوند آغاز می شود و بر دو قسم است: در یک قسم، ملکوت جنبه همگانی داشته و برای تمام افراد بشر است. و در نوع دیگر، ملکوت تنها به برخی از افراد یعنی پیامبران که حاملان عرش الهی هستند، اختصاص دارد. این نوشتار در صدد است تا معنای ملکوت را در عهدین و قرآن کریم با تأکید بر مشترکات و مفترقات آن بررسی نماید.

۱. واژه شناسی ملکوت در عهدین

کلمه ملکوت در زبان یونانی «باسیلیا» (βασιλεια) است که به کلمه (Kingdom) به معنی امپراطوری یا مملکت بزرگ به انگلیسی ترجمه شده است (بارکلی، بی تا، ص ۱۷۸). اگر این کلمه به معنای امپراطوری در زبان یونانی یا مملکت در ترجمه انگلیسی باشد، معنای ملکوت در زبان اصلیش تباه شده و این مسأله ای است که اکنون رخ داده است. مسیح نیامد تا یک حکومت یا امپراطوری را برای بنی اسرائیل برپا کند و اصلاً این حکومت و امپراطوری تا کنون نیز تشکیل نشده است (شرقاوی، ۲۰۰۶، ص ۲۵). برخی معنای لغوی ملکوت را سلطنت خدا و حکم الهی دانسته است (المسکین، بی تا، ص ۹۱؛ القس، بی تا، ص ۱۳).

اما کلمه آرامی که مسیح به قرب آمدنش بشارت می داد، واژه ملکوتاً به الف ممدوده در آخر کلمه بود. در زبان آرامی الف ممدوده در آخر کلمه معادل «ال» تعریف در زبان عربی می باشد (شرقاوی، بی تا، ص ۳۱۲). فهم صحیح ملکوت از اینجا آغاز می گردد که

بدانیم معنای «ملکوتا» در زبان آرامی معادل «الملکوت» در زبان عربی است. در زبان عربی، واژه ملکوت از ریشه (م ل ک) به کسر حرف لام یا به فتح آن است. پس مَلِک جمعش ملوک و مَلِک به فتح جمعش أملاک و ملائکة است (ابن منظور، ۱۹۹۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ذیل ماده ملک).

اگر ملکوت را از ریشه مَلِک به کسر لام بدانیم، از آن معنای قوت و سیطره و عظمت فهمیده می‌شود که به طور مطلق تنها از آن خداوند تبارک و تعالی است و می‌تواند به صورت اعتباری برای عده‌ای از بزرگان و ملوک و پادشاهان دنیوی هم باشد. این معانی را انسان با چشم سر یا با بصیرتش مشاهده می‌نماید، زیرا از عالم شهود می‌باشند (ابن فارس، ۲۰۰۱؛ مصطفوی، ۱۹۹۶، ذیل ماده ملک).

اما اگر ملک از ریشه دوم یعنی به فتح لام باشد، هر آنچه را که از چشم سر پنهان باشد و انسان مومن آن را با بصیرتش ببیند، شامل می‌شود که علماء با علمشان به صحت وجودش پی می‌برند. این امور از عالم غیب می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۹۹۶، ذیل ماده ملک).

واژه ملکوت صیغه مبالغه بر وزن فعلوت مانند جبروت می‌باشد، بنابراین هر دو معنای ریشه‌ای را دربر دارد (زبیدی، ۱۴۱۴، ذیل ماده ملک). لذا حاوی هر دو معنای عالم غیب و شهادت و ظاهر و باطن و قوه و سیطره و عظمت می‌باشد و به همین علت است که خداوند به ذوملکوت وصف می‌شود.

۲. پیشینه ملکوت در آیین یهود

تفکر ملکوت در تورات به سه دوره تقسیم می‌شود: در مرحله اول موضوع ملکوت خدا تعبیر ویژه‌ای است که به آن مضمونی بسیار جدید می‌دهد. در این دوره ابتدایی، ملکوت رنگی اخلاقی دارد که با تمام اشکال حکومت‌های قدیم متفاوت است. اندیشه حکومت خدا از ابتدای تورات آشکار نمی‌شود. خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب نشانه‌های سلطنت ندارد، حتی هنگامی که نام خود را برای موسی (ع) افشا می‌کند (خروج، بند ۳، ص ۱۴)، اما بعد از این که اسرائیل در کنعان مستقر می‌شود، به سرعت به این تصویر رمزی پناه می‌برد تا

وضع ویژه یهوه و امتش را بیان کند. یهوه بر اسرائیل فرمانروایی می‌کند (داوران، بند ۸، ص ۲۳؛ سموئیل، بند ۸، ص ۷). یهوه تا ابد در آسمان و زمین و هستی‌ای که آن را آفریده است، پادشاهی می‌کند (مزامیر، بند ۹۳، ص ۱-۲ و بند ۹۵، ص ۳-۵).

در مرحله دوم، ملکوت خدا در کنار فرمانروایی اسرائیل مطرح می‌شود. در این دوره هنگامی که مردم برای خود، پادشاه انتخاب می‌کنند، اقرار می‌کنند که این سلطنت یا حکومت بشری باید مطیع و تحت سرپرستی پادشاهی یهوه باشد. حاکمان اسرائیل حکومت خود را از یهوه می‌گیرند که باید مدتی به او خدمت کنند (دوم ایام، بند ۱۳، ص ۸؛ اول ایام، بند ۲۸، ص ۵).

در سومین دوره، هنگامی که حکومت اسرائیل فرو پاشید، رهبران حکومتی امت موضوع مسیح منتظر را مطرح کردند. آنان در وعده‌هایشان جایی برای حاکم آینده یعنی مسیح قرار دادند. (میکا، بند ۲، ص ۱۳، حزقیال، بند ۳۴، ص ۱۱؛ اشعیا، بند ۴۰، ص ۹-۱۱). ملکوت در نزد آنان حکومتی جهانی و فراگیر است که همه امت‌ها تسلیم آن خواهند شد (مزامیر، بند ۴۷، ص ۹۶-۹۶ و بند ۱۴۵، ص ۱۱-۱۳). و نهایتاً در زمان رنج و مشقت انطیوکس ایفانوس، در سده دوم پیش از میلاد بود که ظهور نجات بخش قوم خدا در اذهان و افکار یهود توسعه یافت (رضایی، ۱۳۸۰، ص ۵۲۶) و دانیال نبی به دنبال رنج‌های پیاپی قوم یهود، پایان زجرها را نوید داد (دانیال، بند ۲، ص ۴۴). عهد قدیم وعده داده که فرزند انسان بر ابرهای آسمان می‌آید و پس از آن ملکوت و پادشاهی تا ابد به فرزند انسان و به ملتی مقدس و بلند مرتبه داده می‌شود (دانیال، بند ۷، ص ۱۴ و ۴۷).

۳. مفهوم ملکوت خدا در عهد جدید

از آنجا که رستگاری تنها در ملکوت خدا محقق می‌شود، بشارت به وقوع ملکوت مهم‌ترین اصل تعالیم عیسی است. ملکوت با مسائلی از قبیل تحول انسان‌ها، کلیسا و ولایت، رجعت ثانی، رستاخیز، قیام مردگان و داوری نهایی ارتباطی وثیق دارد.

۳-۱. نوع ملکوت خدا

در اناجیل ملکوت خدا، امری روحانی است. عیسی از مردم می‌خواهد که متحول شوند، زیرا با تحول انسان‌ها این مرحله به وجود می‌آید (مرقس، بند ۱، ص ۱۴). فقط متواضعان و کسانی که همچون کودکان ساده دل بودند، آن را می‌فهمیدند (متی، بند ۱۱، ص ۲۵) و حکما و دانشمندان دین و فلاسفه که درباره مسایل به بحث می‌پردازند چه بسا آن را نمی‌فهمند (مرقس، بند ۴، ص ۱۱؛ اول قرتیان، بند ۱، ص ۲۰)

۳-۲. ابعاد ملکوت خدا

ملکوت خدا در تعالیم عیسی (ع) از دو بُعد حال و آینده برخوردار است. از یک سو عیسی بر این باور بود که ملکوت خدا از طریق شخص او و خدماتش آغاز شده است. معجزات مسیح دلالت بر قیام ملکوت در وجود او می‌کند (پرچم، ۱۳۸۹، ص ۳۴). ملکوت از بزرگ‌ترین معجزات مسیح است (لوقا، بند ۱۱، ص ۳۲-۲۹)، که در وجود مسیح آشکار شده و وظیفه یک شخص مسیحی است که بدان ایمان آورد و هدایت شود (مرقس، بند ۱، ص ۱۵).

از سوی دیگر عیسی، در انتظار به اوج رسیدن و تحقق کامل این ملکوت در آینده بود. بنابراین ملکوتی که مسیح مبلغ آن است از دوره‌های پیاپی تشکیل شده است. عیسی برای بیان این دوره‌های پیاپی از زبان تمثیلی بهره می‌گیرد. زبان تمثیلی عیسی برای بیان دوره‌های پیاپی ملکوت بیش از همه به رشد ملکوت در گذر زمان اشاره دارد. نقطه آغاز ملکوت از یوحنا معمدان است (متی، بند ۹، ص ۳۷-۳۹؛ یوحنا، بند ۴، ص ۳۵). زمان به یک معنا کامل گردیده و ملکوت اکنون برقرار است؛ اما این ملکوت باید رشد کرده تا بعد از آینده آن هم محقق شود. رشد ملکوت به بذری که در زمین کاشته می‌شود (متی، ص ۱۳-۲۹ و ص ۱۸-۲۳) و یا به دانه گندم (مرقس، بند ۴، ص ۲۶-۲۹) یا به خمیر مایه‌ای که درون خمیر گذاشته می‌شود (متی، بند ۱۳، ص ۳۳) تشبیه شده است.

مثال‌های خمیر مایه، گندم، زراعت نیکو و صید همگی به آغاز ناچیز ملکوت و رشد پیوسته آن تا تحقق کامل آن در آینده اشاره دارند. در مسیر رشد، ملکوت چون دیگر

پدیده‌های جهان با موانع و مشکلاتی روبروست؛ گروهی می‌خواهند از رشد و انتشاری که وعده داده شده ممانعت کنند؛ لذا ملکوت پیوسته در گرو جهادی سخت است. ملکوت از جنبه کنونی آن یک واقعیت روحانی در قلب و زندگی انسان‌هاست که در کتاب مقدس به آن بسیار اشاره شده است (متی، بند ۱۲، ص ۲۸). در بُعد کنونی در برخی از قسمت‌ها عیسی از تحقق وعده‌های دیرینه خدا سخن می‌گوید (لوقا، بند ۱۰، ص ۲۳؛ متی، بند ۱۳، ص ۱۶-۱۷).

برخی دیگر از مثل‌های مسیح، حضور ملکوت خدا را مفروض می‌گیرند؛ برای مثال، در مثل مروارید و گنج (متی، بند ۱۳، ص ۴۴-۴۶) فرض مثل این است که ملکوت خدا در خدمت عیسی حضور دارد، آن گونه که شخص می‌تواند نخست آن را بیابد و سپس آن را از آن خود سازد.

شماری از گفته‌های عیسی حاکی از آن است که وی در انتظار فرا رسیدن ملکوت خدا در آینده بود. در کتاب مقدس، تکامل نهایی ملکوت در آینده، با رجعت مسیح به وقوع می‌پیوندد. اما قبل از رجعت، می‌بایست چندین واقعه روی دهد. پیش از بازگشت مسیح باید خبر خوش ملکوت به تمامی امت‌ها موعظه گردد (متی، ۲۴: ۱۴؛ مرقس، ۱۳: ۱۰؛ رومیان، ۱۱: ۲۵). از دیگر وقایع قبل از رجعت عیسی، ایمان آوردن کامل قوم اسرائیل (قرنتیان، ۳: ۵) و ارتداد و مصیبت بزرگ (متی، ۲۴: ۱۲) و ظهور ضد مسیح یا دجال (اول یوحنا، ۴: ۳)، و آیات و عجایبی چون جنگ‌ها و قحطی‌ها و زلزله‌ها در نقاط مختلف (متی، ۲۴: ۲۹؛ لوقا، ۲۱، ۲۵-۲۶) می‌باشد.

پس از این وقایع با بازگشت مسیح، ملکوت به طور کامل برقرار می‌شود. بنابراین در تعالیم عیسی و اناجیل، برقراری کامل ملکوت خدا انطباق با روز داوری و حسابرسی دارد و این همان اصلی است که عیسی تذکر می‌داد. این روز همان یوم القیامه یا روز رستاخیز مردگان است که همه اموات از قبور برخاسته و برای حضور در دادگاه الهی آماده می‌شوند (متی، ۳۱-۳۲). بنا بر این گفته‌ها، وقوع ملکوت خدا در آینده را واقعه‌ای به معنای معاد دانست (مرقس، ۱۳: ۳۲-۳۶). با این وصف تفسیر کنونی کلیسا که معتقد است این ملکوت در ضمیر و باطن مسیحیان برقرار می‌شود را باید از بعد ملکوت کنونی دانست والا اگر این

تفسیر از ملکوت آینده مدنظر کلیسا باشد، با معتقدات مسیحیان اولیه و حتی کائن مسیحیت و گزارشات و بیانات رهبران فکری دین مسیح مطابقت نمی‌نماید.

برخی از متألهان مسیحیت بر این باورند که ملکوت آینده اساساً همانند ملکوت زمان حال خواهد بود، یعنی استقرار حاکمیت خدا در قلب انسان‌ها و پذیرفتن آن (Berkhof, 1938, p. 144).

البته این نظر با گزارشاتی که از قیام مردگان و داوری وجود دارد، سازش ندارد؛ زیرا ملکوت در اناجیل دارای بعد کنونی و آینده است و در بعد آینده آن صریحاً ذکر شده که ملکوت آسمان پس از داوری افراد بشر برای نیکان برپا خواهد شد که همان حیات جاودانی است. و برعکس بدکاران که خلاف دستورهای انسانی و اخلاقی رفتار کرده‌اند، به کیفر ابدی دچار خواهند شد (متی، ۲۵: ۳۱).

۳-۳. نقش فعال مؤمنان در ملکوت

آنچه بیش از همه در تکامل ملکوت مؤثر است، نقش فعال مؤمنان به مسیح در فرآیند تکامل است. عیسی از همه پیروانش می‌خواهد که با پیاده نمودن فعال اراده الهی و اشاعه انجیل مسیحیت حتی در دورترین نقاط کره زمین، در راه تکمیل این هدف الهی تلاش و دعا کنند. (لوقا، ۱۲: ۳۲) مسیح در اولین دوره حیات زمینی‌اش جماعتی را تشکیل می‌دهد که آنان ملکوت را در برابر بشر قرار می‌دهند (متی، ۱۲: ۲۸؛ لوقا، ۱۷: ۲۱). او به جمع و تهذیب شاگردانش پرداخت و اسرار ملکوت را برای آنان آشکار کرد (متی، ۱۳: ۱۰-۱۷). مسیح می‌خواست که این هسته باقی بماند و بعد از او رشد نماید، وی خطوط کلی نظام آینده آنان را ترسیم و اشاره به شکنجه بعضی از آنان نمود (متی، ۲۰: ۱۰-۲۵؛ یوحنا، ۱۵: ۱۸). تعلیمات مسیح به این دوازده نفر، موجب بقا و امتداد این سلسله شد. رسولان نیز رسالت را بعد از قیام مسیح برعهده گرفتند و با دستورهایی که مسیح به آنان فرمود، این گروه تشکیل دهنده کلیسای اولیه و مؤسسان ملکوت خدا بر روی زمین شدند (پرچم، ۱۳۸۷، ص ۳۶۵).

پیروان مکتب انجیل عده‌ای که از دسته آزاداندیشان مسیحی بودند مقصود از ملکوت خدا را اجتماعی می‌دانستند که در آن همه در برادری و همکاری و عدالت با یکدیگر زیست می‌کنند. این جامعه ایده آل، جامعه‌ای است که خود انسان می‌تواند با کمک خدا بنا کند. متفکران انجیل اجتماعی به مسأله صلح و روابط نژادها علاقه مخصوصی نشان می‌دادند (هوردن، ۱۳۶۸، ص ۷۳-۷۴).

این اجتماع دینی، حیات و نیروی خویش را بر انجام کارهای خارق العاده از مسیح می‌گیرند؛ زیرا مسیح حواریون را بر اخراج ارواح پلید و شفا دادن هر رنج و مرضی قوت بخشید (متی، ۱۰: ۲۰). قدرت اعجاز را او به ایشان بخشید (متی، ۱۰: ۱)، و دستورهای دیگری به ایشان داد (متی، ۱۰: ۸-۴۱)، اجازه فتوی را به پطرس داد (متی، ۱۶: ۱۹). در جای دیگر این اختیار شمول بیشتری یافته و این اقتدار به عموم مؤمنان تفویض گردیده است (متی، ۱۸: ۱۵-۲۰) و استنباط کلیسا این بود که در این به ارض اختیار به کلیسای عام داده شده است و مجمع «۱۸۶۹م» عصمت پاپ را مقرر داشت و حق تشریح به ریاست کلیسا رسید.

مسیحیان عصمت کلیسا را به عیسی نسبت می‌دهند (رامیار، ۱۳۵۰، ش ۶، ص ۲۷۷). مسیح، کلیسا را کلیسای خود می‌خواند، یعنی کلیسا متعلق به خداوند است (اعمال رسولان، ۲۰: ۲۸)، مسیح در رأس کلیسا و کلیسا بدن مسیح است (افسیسیان، ۵: ۲۳). مسیح کلید ملکوت را به حواریون بخشید، بنابراین آنان به واسطه عیسی از جانب خدا سخن گفتند و وظیفه داشتند که به رستخیز مسیح از میان مردگان شهادت دهند (اعمال، ۱: ۲۱، ۸) و مردم را به دین مسیحیت دعوت کنند و آنان را پیروان مسیح سازند و تعمیدشان دهند (متی، ۲۸: ۱۸-۲۰). برخی به استناد آیات کتاب مقدس می‌گویند: «مسیح مایل بوده از پیروان خود تشکیل مجمعی دهد و لفظ کلیسا را بر آن اطلاق نماید» (میلر، ۱۹۸۱، ص ۴۴).

شرط اصلی ورود به ملکوت خدا، همان روحیه فقر و کودکانه داشتن و تلاش طاقت فرسا و سرسختانه در راه ملکوت و تحمل فشارها و رنج‌هاست، و گناهکاران و بدکاران هرگز ملکوت خدا را به ارث نخواهند برد. در نامه به مسیحیان افسس آمده که: «این

حقیقت مثل آفتاب روشن است دنیایی که خدا و مسیح در آن سلطنت می‌کنند، جای افراد بی‌عفت و طمعکار نیست، کسی که به مال و ناموس دیگران طمع دارد، بت پرست است، چون مال این دنیا را از خدا بیشتر دوست دارد و می‌پرستد» (افسس، ۵: ۵) و فاسقان و بت پرستان و زانیان و متعلمان و لواط و دزدان و طمعکاران و میگساران و فحاشان و ستمگران و همه کسانی که مرتکب گناهان کبیره می‌شوند، وارث ملکوت خدا نخواهند شد (مفتاح، ش ۳۰ به نقل از Schaff, p. 15).

۴. ملکوت از منظر قرآن کریم

واژه ملکوت در قرآن کریم دارای حد و مرز روشن و مشخصی است. فهم آن در قرآن مستلزم واکاوی برخی واژه‌ها نظیر: امر الهی، هدایت، امامت، یقین، و عرش الهی است. این واژه در قرآن کریم تنها در چهار آیه ذکر شده است. در یک آیه ملکوت تنها از آن خداوند متعال است: «قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَكَأَيُّ جَارٍ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (المؤمنون: ۸۸). این آیه شریفه به صراحت بیان می‌دارد که ملکوت همه چیز تنها به دست خداست. در تفسیر «بیده ملکوت کل شیء» عده‌ای قائلند که ملکوت در اینجا به معنای «خزائن کل شیء» است و برخی می‌گویند یعنی قدرت بر هر کاری دارد و عده‌ای با توجه به سیاق آیه می‌گویند: خداوند قادر است موجودات را دوباره پس از مرگشان زنده کند (سمرقندی، بی تا، ج ۳، ص ۳۳). به عقیده برخی این عبارت، همان معنایی را دارد که آیه شریفه «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا» دارد (مغنیه، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۲). علامه طباطبایی در تفسیر «من بیده ملکوت کل شیء» با توجه به آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) می‌گویند: ملکوت هر چیزی این است که از امر خدا به کلمه «کن» هستی یابد. به عبارتی ملکوت هر چیز وجود او به ایجاد خدای تعالی است و «بیده ملکوت کل شیء»، کنایه استعاری است از این که ایجاد هر موجودی که بتوان کلمه «شیء» را بر آن اطلاق نمود، مختص به خداوند است، همچنان که می‌فرماید: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (الزمر: ۶۲). بنابراین ملکوت خداوند محیط به هر چیز است و نفوذ امرش و ممضی بودن حکمش بر هر چیزی ثابت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۱۶).

به عبارتی دیگر می‌توان گفت این وجود تدریجی که برای موجودات و از جمله برای انسان است، امری است از ناحیه خدا که با کلمه «کن» و بدون تدریج بلکه دفعه‌افاضه می‌شود. این وجود دارای دو وجهه است، یکی آن وجه و رویی که به طرف دنیا دارد و یکی آن وجهی که به طرف خدای سبحان دارد. حکم آن وجهی که به طرف دنیا دارد، این است که به تدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود درآید، نخست به طور ناقص ظاهر گشته و سپس به طور دائم تکامل یابد، تا آنجا که از این نشأت رخت برسته و به سوی خدا باز می‌گردد. و همین وجود نسبت به آن وجهی که به خدای سبحان دارد، امری است غیر تدریجی به طوری که هر چه دارد در همان اولین مرحله ظهورش داراست و هیچ قوه‌ای که به طرف فعلیت سوقش دهد در آن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۱۶).

مقتضای آیات فوق این است که برای عالم انسانی با همه وسعتی که دارد در نزد خدای سبحان وجودی جمعی باشد، و این وجود جمعی همان وجه‌ای است که وجود هر چیزی به خدای سبحان داشته و خداوند آن را برافراد افاضه نموده و در آن وجه هیچ فردی از افراد دیگر غایب نبوده، و افراد از خدا و خداوند هم از افراد غایب نیست، چون معقول نیست فعل از فاعل و صنع از صانع خود غائب شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۱۷). بنابراین ملکوت در آیه شریفه امری است از ناحیه باطن عالم، و باطن عالم، آن وجهی است که اشیاء و موجودات به خدا دارند.

در آیه‌ای دیگر، ملکوت را خداوند متعال به هر کس که بخواهد نشان می‌دهد: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (الانعام: ۷۵). مفسران بیانات متفاوتی در ملکوتی که به ابراهیم نشان داده شده است، دارند. عده‌ای می‌گویند: حکومت مطلق خدا بر عالم وجود به ابراهیم (ع) نشان داده شد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۳۴).

برخی می‌گویند: حضرت ابراهیم جاذبه آفرینش و رابطه تدبیر آفریدگار را درباره موجودات به طور شهود قلبی دید و به طور موهبت، حقایق اشیاء بر او روشن و آشکار شد نه از طریق علل و جریان اسباب و نه به واسطه حواس ظاهر و یا فکر و خیال بلکه به طور شهود قلبی اسرار و حوادث جهان را دید (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۶۰؛ حسینی همدانی،

۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۸۸). آیه شریفه در سیاقی قرار گرفته که بیان می‌دارد، اگر بنده در عالم هستی، تنها بنده محض خدا باشد و ترک رؤیت غیر نماید، در آن صورت ملکوت برای وی مکشوف می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۳۵).

همچنین در آیه «وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ» (الانعام: ۸۳) ملکوت اشیاء، حجت نامیده شده، یعنی دلیل بر معرفت و شناخت اشیاء به طور یقین و شهود که این موهبت وجودی آنچنان قلب را فرا خواهد گرفت که فرد باطن و حقایق عالم را بدون ابهام مشاهده می‌نماید.

علامه طباطبایی هدف از نشان دادن ملکوت آسمان و زمین به ابراهیم را این گونه بیان می‌فرماید: «خداوند خود را از طریق مشاهده اشیاء و استنادی که اشیاء به وی دارند، به ابراهیم نشان داد و ابراهیم با این مشاهده دانست که هیچ یک از این موجودات، مربی دیگران و مدبر نظام جاری نمی‌توانند باشند، پس این بت‌ها، مجسمه‌هایی هستند که دست بشر آن‌ها را تراشیده و بدون اینکه در این به اراه از ناحیه خداوند دستوری داشته باشند، اسم خدایی را بر آن‌ها نهاده‌اند، غافل از اینکه معقول نیست دست پرورده انسان مربی و مالک خود او باشد، همچنین قابل پذیرش نیست که اجرام آسمانی، ستاره، ماه و خورشید مالک و مدبر تکوینی عالم باشند، در حالی که خودشان دارای تحول و طلوع و غروبند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۷۲).

غرض از ارائه ملکوت، این بوده که ابراهیم (ع) به پایه یقین به آیات خداوند برسد به طوری که در جای دیگر فرموده: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (السجده: ۲۴)، همان یقینی که نتیجه‌اش یقین به اسماء حسنی و صفات علیای خداوند است، و این مرحله، همان مرحله‌ای است که درباره رسیدن پیغمبر اسلام (ص) به آن پایه، فرموده است: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا» (الاسراء: ۱) و نیز فرموده: «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ، لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» (النجم: ۱۷). این یقین به آیات پروردگار نهایت و اعلا درجه‌ای است که انبیا (ع) در سیر تکاملی خود می‌توانند به آن برسند. قرآن کریم برای علم یقینی به آیات خداوند، آثاری برشمرده که از آن جمله کنار رفتن پرده از حقایق

عالم و محسوسات است. خداوند متعال می‌فرماید: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ، لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (التكاثر: ۵-۶) و نیز می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ، وَ مَا أَذْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ، كِتَابٌ مَرْقُومٌ، يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» (المطففين: ۱۷-۲۰).

در نوع دیگر ملکوت، خلقت جهان و نظام آفرینش به ملکوت تعبیر شده است که خداوند متعال از همه انسان‌ها می‌خواهد در آن تأمل کنند: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بِهِ عَدُوٌّ يُؤْمِنُونَ» (الاعراف: ۱۸۵). در این آیه خداوند توجه و فکر بشر را به نظام آسمان و زمین و وحدت تدبیری موجود در عالم جلب می‌نماید که هر لحظه وابسته به افاضه وجود از جانب پروردگار است. و نیز اشاره دارد که پروردگار چگونه وجود اطلاق می‌نماید و نعمت هستی را در جهان گسترده که هر پدیده و موجودی به قدر ظرفیت و سهم خود از نعمت هستی بهرمنده می‌شود با اینکه فیض وجود، حقیقت واحدی است ولی به سیرت و صورت انواع بی‌شمار و موجودات گوناگون در می‌آید که همه عالم را فرا گرفته است. همچنین دلیل آشکار بر توحید افعالی و وحدت اثر ساحت پروردگار است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۲۳۵؛ مراغی، بی تا، ج ۹، ص ۱۲۵).

دقت در خلقت جهان و نظام آفرینش از جهت استنادی که موجودات به خداوند دارند، سبب می‌شود انسان در شناخت آخرت و شناخت خدا و صفاتش و معرفت معاد توقف نکرده و پی به مدبر و تسخیر کننده و ملکوت آسمان‌ها و زمین ببرد (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۴۹۲-۴۹۳).

در یک تقسیم بندی کلی ملکوت در قرآن کریم به دو قسم تقسیم می‌شود، قسم اول ملکوتی که جنبه همگانی داشته و برای همه افراد بشر است. خداوند متعال می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (الاعراف: ۱۷۲). در این آیه شریفه مسأله شهود در عالم ملکوت برای همه انسان‌ها مطرح شده است.

آیه شریفه یک نشأت انسانی را بیان می‌کند که سابق بر نشأت دنیوی است. سبقتی که در اینجا مطرح است، سبقت زمانی نیست، بلکه سبقت مرتبه‌ای است. این نشأت است که

خداوند در آن بین افراد نوع انسان تفرقه و تمایز قرار داده و هر یک از ایشان را بر نفس خود شاهد گرفته است که: «أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ» و جواب «قالوا بلی» که با تمام وجود گفته می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۰۷-۳۱۸).

برخی چون زمخشری، بیضاوی، شیخ طوسی، سید قطب، علامه شرف الدین عاملی و میرداماد، محمدتقی جعفری و...، قائلند که این آیه، در مقام بیان واقع نیست؛ بلکه از طریق تمثیل، به مسئله فطرت اشاره دارد. به نظر این گروه، منظور آیه این است که خداوند با اعطای نعمت‌های بی شمار و اعطای عقل به انسان، گویا توقع و انتظار دارد که انسان در مقابلش تعظیم کند، و انسان هم طبق ذات و فطرت خود، به این خطاب مجازی خداوند لیک گفته است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۷۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۱؛ سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۳۹۲؛ طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۸).

استاد جوادی آملی معتقد است که مراد از آیه، بیان واقعیت خارجی است و خداوند متعال به لسان عقل و وحی و با زبان انبیاء، از انسان میثاق گرفته است؛ یعنی خداوند در برابر درک عقلی و رسالت وحی، از مردم پیمان گرفته است که معارف دین را بپذیرند. وی در تأیید نظریه خود به پنج نکته اشاره می کند و می گوید: «این معنا، تحمیلی بر ظاهر آیه مورد بحث نیست؛ زیرا برای عقل و وحی، نحوه‌ای تقدم نسبت به مرحله تکلیف وجود دارد؛ لذا ظاهر کلمه «اذ»، محفوظ می ماند. منظور از نحوه تقدم، این است که اول پیامبران می آیند و مقدمات پذیرش را فراهم می کنند؛ سپس تکلیف حادث می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۱۲۷-۱۳۲).

علامه طباطبایی معتقد است که مقصود آیه، جنبه ملکوتی انسان‌هاست؛ یعنی جای شهود و اشهاد و جایگاه میثاق، ملکوت انسان‌هاست؛ زیرا با توجه به ظاهر آیه که فرمود «و اذ اخذ»؛ یعنی به یاد بیاور، استفاده می شود که اولاً، قبل از این جایگاه محسوس، جایگاه نامحسوس دیگری وجود داشته است که در آن جا میثاق انجام گرفته است. ثانیاً، صحنه اخذ میثاق، بر نشئه حس و طبیعت مقدم است. ثالثاً، چون این دو جایگاه با هم متحدند و از هم جدا نیستند، خداوند به انسان ملکی و مادی امر می کند که به یاد آن جایگاه ملکوتی

باشد و وقتی به یاد آن جایگاه باشد، آن را حفظ می کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۱۰-۳۱۵).

نوع دیگر ملکوت تنها به برخی از افراد اختصاص دارد که ظرفیت وجودیشان بیش از بقیه است. اما از دیدگاه قرآن کریم، این نوع ملکوت با وجودی که به عده‌ای اختصاص دارد، از جانب عیسی به عنوان یکی از اقانیم ثلاثه آغاز نمی شود. ملکوت در قرآن از خداوند متعال که رب عرش عظیم است، شروع می شود. قرآن نظام عرش را مطرح می نماید که خداوند رب عرش است. عرش حقیقی است از حقایق خارجی، که در آیات به آن اشاره شده است: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (الاعراف: ۵۴).

علامه می فرماید: کلمه عرش، به معنای مقامی است موجود که جمیع سر نخ‌های حوادث و امور در آن متراکم و جمع است، از آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ» (یونس: ۳) به خوبی استفاده می شود، چون این آیه استوای بر عرش را به تدبیر امور تفسیر نموده، و از وجود چنین صفتی برای خدای تعالی خبر می دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۵۸). بنابراین عرش مقامی است که تمامی تدابیر عمومی عالم از آنجا منشأ گرفته و اوامر تکوینی خدا از آنجا صادر می شود (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۵۱)، و آیه شریفه: «ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ» (البروج: ۱۶) و آیه: «وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ» (الزمر: ۷۵) نیز اشاره به این معنا دارد، چون محل کار ملائکه را که واسطه‌ها و حاملین اوامر او و به کار زنان تدابیر او هستند، اطراف عرش دانسته است.

همچنین آیه «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا» (غافر: ۷) علاوه بر اینکه مانند آیه قبلی احتفاف ملائکه را به عرش ذکر می کند، بیان می دارد، کسانی هم هستند که عرش پروردگار را حمل می کنند، و معلوم است که این اشخاص کسانی باید باشند که چنین مقامی رفیع و موجود عظیمی که مرکز جمیع تدابیر الهی و مصدر آن است قائم به وجود آنان باشد. در مقام عرش الهی،

انبیاء حاملان عرشند که اجرای بخشی از تدابیر خداوند، یعنی هدایت انسان‌ها را بر عهده دارند و از آنجا که عرش علاوه بر آنکه مقام تدبیر است و جمیع موجودات را در جوف خود جای داده، مقام علم نیز می‌باشد، لذا انبیاء از علم حضوری برخوردارند و با ولایتی که در نفوس مردم دارند به امر هدایت می‌پردازند.

بنابراین پیامبران می‌توانند به وسیله ارتباطی که با ملکوت دارند، به هدایت انسان‌ها بپردازند. در قرآن کریم مقام امامت بیانگر نوعی ارتباط با ملکوت است. خداوند متعال می‌فرماید: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقره: ۱۲۴). در این آیه شریفه پس از مقام نبوت، مقام امامت به ابراهیم بخشیده می‌شود، برای بیان مقام امامت، باید به کلماتی که با واژه امامت در ارتباطند، توجه داشت. قرآن کریم هر کجا نامی از امامت می‌برد، در ادامه متعرض هدایت می‌شود. تعرضی که گویی می‌خواهد کلمه نامبرده را تفسیر کند؛ از آن جمله در ضمن داستان‌های حضرت ابراهیم (ع) می‌فرماید: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (الانعام: ۸۴)، و نیز می‌فرماید: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ» (الانبیاء: ۷۳) و نیز می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (السجده: ۲۴).

در این آیات وصفی که از امامت شده، وصف تعریف است و می‌خواهد آن را به مقام هدایت معرفی کند و از سویی دیگر همه جا این هدایت را به «امر» مقید کرده است. این بدان معناست که هدایتگری امام به وسیله امری الهی صورت می‌گیرد. مقصود از «امر الهی» امر و فرمان تشریحی نیست؛ بلکه فرمان تکوینی است که در آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) معرفی گردیده است.

دلیل بر این مطلب آن است که امامت مستلزم هدایتگری است. پس جعل امامت برای ابراهیم (ع) سبب اعطای مقام هدایتگری به وی خواهد بود، و از آن جا که ابراهیم قبل از امامت به لحاظ نبوت و پیامبریش مقام هدایتگری به معنای ارائه طریق داشته است، ناگزیر هدایتگری ناشی از امامت به معنای ارائه طریق نیست؛ بلکه مفهوم ایصال به مطلوب دارد. از

سوی دیگر ایصال به مطلوب نوعی تصرف تکوینی در نفوس جهت سیر دادن آنان به سوی کمال است. پس مقصود از «امر الهی» که سبب این هدایت و تصرف است، باید فرمان ایجاد و تکوینی باشد. واژه امر می‌فهماند که امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه به معنای هدایتی است که با امر خدا صورت می‌گیرد و این امر همان است که می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲). بنابراین امر الهی که آیه آن را ملکوت خوانده، وجه دیگری از خلقت است که امامان با آن امر با خدای سبحان مواجه می‌شوند، خلقتی است طاهر و مطهر از قیود زمان و مکان و حالی از تغییر و تبدیل و امر همان چیزی است که مراد به کلمه «کن» آن است و آن غیر از وجود عینی اشیاء چیز دیگری نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۷۱-۱۷۲).

خلاصه کلام آن که امام هدایت کننده‌ای است که با در اختیار داشتن امر ملکوتی، هدایت می‌کند، پس امامت از نظر باطن یک نحوه ولایتی است که امام در اعمال مردم دارد، و هدایتش چون هدایت انبیاء و رسولان و مؤمنین صرف راهنمایی از طریق نصیحت و موعظه حسنه و بالاخره صرف آدرس دادن نیست، بلکه هدایت امام دست خلق را گرفتن و به راه حق رساندن است. بنابراین یک نوع از ملکوت در قرآن کریم مربوط به ولایتی می‌شود که امام در نفوس مردم دارد. از این جا می‌فهمیم که امام رابط میان مردم و پروردگارشان در اخذ فیوضات ظاهری و باطنی است. امام، با استناد به امر ملکوتی خداوند که به اذن پروردگار بدان دست یافته است، در ذهن و روح انسان‌های مستعد هدایت، تصرف می‌کند و آنان را به کمال مطلوب می‌رساند.

۵. اشتراکات و افتراقات ملکوت در قرآن کریم و عهد جدید

ملکوت در عهد جدید، امری باطنی و روحانی است که با زبان تمثیل بیان شده و وجهه تبلیغی دارد. وجهه تبلیغی آن عبارت «وارد ملکوت خدا شوید»، می‌باشد که افراد را جذب می‌نماید و ایمان به مسیح را شرط ورود به ملکوت خدا معرفی می‌کند. تبلیغات اناجیل پیرامون ملکوت خدا، از ابتدا با یک ملکوت ناقص روبه رشد شروع می‌شود. این فرایند از همان ابتدا در زمان مسیح شروع شده و با جهش‌های فکری - اجتماعی روبه تکامل است

که زمان تکامل آن هم با رجعت مسیح و ظهور ثانوی مقارن است. و قطعاً اجتماع مومنان هر عصری در تکامل بخشیدن بدان سهیم هستند.

نکته اصلی بحث از ملکوت در مسیحیت این است که اولاً ملکوت ناقص است. ثانیاً اجتماع مومنان ملکوت را تصویرسازی می‌کند. البته در ناقص بودن ملکوت دقت شود، آن جا که ملکوت به معنای اجتماع مؤمنان است، ناقص می‌باشد؛ اما ملکوت به معنای معاد کامل است.

در قرآن کریم، ملکوت یک امر باطنی در نظام عرش و تدبیر است که خارج از قیود زمان و مکان می‌باشد. بنابراین بحث از نقص و تکمیل ملکوت نیست، در عهد جدید عالم ملکوت فرایندی است که در کنار عالم ملک روبرو روشد و تکامل است. اما در قرآن کریم عالم ملکوت محیط بر عالم ملک است: «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (التوبه: ۴۹). برخلاف مسیحیت که بشارت به ملکوت و وجه تبلیغی دارد، در قرآن کریم یک رهیافت اخلاقی دارد. نوعی از ملکوت در قرآن کریم جنبه همگانی برای انسان‌ها دارد و همه افراد قبلاً در آن حضور داشته‌اند. خداوند می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (الاعراف: ۱۷۲).

در این آیه شریفه مسأله شهود در عالم ملکوت برای همه انسان‌ها مطرح شده است. و اگر در آیاتی از قرآن خداوند متعال ملکوت را به عده‌ای خاص اختصاص داده، از آن جهت است که انبیاء و اولیاء الهی از حاملان عرش الهی هستند که امر هدایت انسان‌ها را بر عهده دارند و بر این اساس دارای علم حضورینند. خداوند می‌فرماید: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا» یعنی این‌ها چون به عالم ملکوت اشراف داشته و اشرافشان از نوع حضوری و به واسطه پروردگار است، جنبه ایصال الی المطلوب دارند. و به هدایت مردم می‌پردازند. لذا برخلاف مسیحیت که اجتماع مؤمنان ملکوت را تصویرسازی می‌کنند، در قرآن کریم افراد برگزیده نظیر پیامبران و اولیای الهی تنها از آن عالم فیض می‌گیرند و نقش تصویرسازی ندارند.

بر این اساس ملکوت در قرآن کریم دو نوع است: در نوع همگانی همه انسان‌ها این پتانسیل را دارند که وارد آن شوند، اما نوع خاص آن مربوط به عالم عرش و تدبیر است و تنها به اولیاء الهی اختصاص دارد تا بتوانند با امر ملکوتی به هدایت انسان‌ها بپردازند. پس در این نوع، ملکوت مربوط به ولایتی می‌شود که امام در نفوس مردم دارد، نوع علمش هم علم اشراقی است. این اولیاء الهی به فرموده قرآن کریم به درجات صبر و یقین رسیده‌اند: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (السجده: ۲۴). به حکم این آیه، ملاک در رسیدن به مقام امامت صبر در راه خداست، و فراموش نشود که در این آیه، صبر مطلق آمده، و در نتیجه می‌رساند که شایستگان مقام امامت در برابر تمامی صحنه‌هایی که برای آزمایششان پیش می‌آید، تا مقام عبودیت و پایه بندگی‌شان روشن شود، صبر می‌کنند، در حالی که قبل از آن پیشامدها دارای یقین هم هستند. و یقین نیز به فرموده خداوند «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (الانعام: ۷۵) هیچ وقت از مشاهده ملکوت جدا نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۲-۲۷۳). اما در مسیحیت تنها ایمان به مسیح، سبب ورود به ملکوت است.

در عهد جدید ورود به ملکوت، تعطیلی احکام را در پی خواهد داشت. حضرت عیسی در پاسخ به کسانی که روزه نگرفتن شاگردان را بر او خرده می‌گرفتند، به این موضوع اشاره می‌فرماید که وعده الهی تحقق یافته و ملکوت خداوند برقرار شده؛ لذا نیازی به انجام احکام نیست؛ اما در قرآن کریم ورود به ملکوت به معنای تعطیلی احکام نیست، بلکه برخلاف مسیحیت، عالم ملکوت بر کسانی مکشوف می‌شود که بیش از بقیه پایند شریعت باشند.

ملکوت در عهد جدید با الوهیت عیسی گره خورده است. ملکوت در دست عیسی است؛ زیرا خود او خداست، و هر چه هست، به وسیله او آفریده شده است و چیزی نیست که او آن را نیافریده باشد (یوحنا، ۱: ۱-۳). مسیح صاحب ملکوت است، لذا کلید ملکوت و یا به عبارتی ولایت را به پطرس و حواریون می‌بخشد. در جای دیگر این اختیار شمول بیشتری یافته و این اقتدار به عموم مؤمنان تفویض گردیده است (متی، ۱۸: ۱۵-۲۰) و استنباط کلیسا این بود که در این به اراه اختیار به کلیسای عام داده شده است و مجمع

«۱۸۶۹م» عصمت پاپ را مقرر داشت و حق تشریح به ریاست کلیسا رسید (رامیار، ۱۳۵۰، ش ۶، ص ۲۷۷).

اما چنان که بیان شد، در قرآن کریم، خداوند متعال تنها تدبیر کننده و تنها پادشاه جهان است، ملکوت تمام اشیاء تنها به دست خداست، و در نظام عرش الهی تعدادی که به مقام قرب رسیده و از اولیاء و برگزیدگان هستند، کارگزاران عرش الهی هستند و به واسطه علم حضوری که به آنها عطا شده و حقایق ملکوت به رایسان مکشوف شده، نوعی تصرف در باطن انسان‌ها داشته و امور عالم پایین را اداره می‌کنند.

در عهد جدید دو موضوع ملکوت خدا و پادشاهی یسوع، با هم ارتباطی وثیق دارند؛ زیرا مسیح پادشاه، همان پسر خداست. این جایگاه مسیح مراحل سه گانه پی در پی را شکل می‌دهد که مرحله اول حیات زمینی مسیح است، مرحله دوم آن زمان کلیسا و مرحله سوم دوره آخر الزمان است. به عبارتی دیگر در بحث ملکوت خدا در عهد جدید، مسیح چهره‌ای الوهی دارد. اما در قرآن کریم ملکوت خدا با هیچ یک از برگزیدگان الهی پیوند ندارد، و تنها مکشوف شدن ملکوت برای انبیاء و نقش کارگزاری آنها در عرش الهی مطرح است. ملکوت و تجسد آن در شخص مسیح، حتی پس از مردن و قیامش در تورات و قرآن وجود ندارد. قرآن به شیوه‌های مختلف الوهیت عیسی را انکار کرده است (المائده: ۱۷ و ۷۵، و ۱۱۶) و او را بنده خدا (مریم: ۳۰) و کلمه الله و روح الله نامیده است (النساء: ۱۷۱). و تمامی معجزاتش را به اذن خداوند می‌داند (المائده: ۱۱۰). اما مسیحیت ملکوت را از آن عیسی می‌داند؛ زیرا برای وی جنبه الوهی قائل است.

نتیجه گیری

به طور کلی بحث ملکوت در تورات، در راستای اندیشه قومی گرایی است، زیرا در ملکوت نهایی که پایان این دنیا است، مسیح موعود می‌آید و به قوم یهود عزت و برکت و آقایی می‌بخشد. آنچه در تورات مهم است، مسأله قوم برگزیده است که با ملکوت در ارتباط است. ملکوت که در اناجیل با زبان رمز و نماد و تمثیل بیان شده، با الوهیت عیسی گره خورده است. ملکوت در دست عیسی است زیرا خود او خداست و هر چه هست، به

وسیله او آفریده شده است. ملکوت یک حقیقت پنهان است که تنها عیسی توانسته آن را آشکار نماید.

این امر روحانی از دو بُعد حال و آینده برخوردار است؛ از یک سو عیسی بر این باور است که ملکوت خدا از طریق شخص او و خدماتش آغاز شده و رو به رشد است و از سوی دیگر در انتظار به اوج رسیدن و تحقق کامل این ملکوت در آینده است.

مسیح که صاحب ملکوت است، کلید ملکوت را به حواریون می‌بخشد و بعداً این اقتدار به عموم مؤمنان تفویض می‌گردد و همه ایمان داران به مسیح می‌توانند در اثر تلاش معنوی به نحو یکسان از ملکوت برخوردار شوند. به هر حال ملکوت مسیحیت در راستای انسان سازی است و جنبه خاص ملکوت فقط برای شخص مسیح است و به همین جهت فقط اوست که دارای عصمت است.

اما از دیدگاه قرآن کریم، ملکوت که به معنای وجود هر شیء به ایجاد خدای تعالی است، از خداوند متعال که مدبر هستی است، آغاز می‌شود و بر دو قسم است؛ در یک قسم خاص، ملکوت تنها به برخی از افراد که حاملان عرش الهی هستند، نشان داده خواهد شد. اینان همان پیامبرانند که در نظام عرش الهی، مأمور به هدایت انسان‌ها هستند و با ولایت خویش در نفوس مردم، به امر هدایت می‌پردازند و از این رو، دارای مقام عصمت هستند.

در مسیحیت، ملکوت روندی ناقص اما رو به رشد دارد، اما در قرآن کریم ملکوت یک امر باطنی در نظام عرش و تدبیر است که خارج از قیود زمان و مکان می‌باشد، و محیط بر عالم ملک است. در قرآن کریم افراد برگزیده نظیر پیامبران تنها از آن عالم فیض می‌گیرند و نقش تصویرسازی ندارند. در قرآن کریم ایجاد ملکوت خدا با هیچ یک از برگزیدگان الهی پیوند ندارد، و تنها مکشوف شدن ملکوت برای انبیاء و نقش کارگزاری آنها در عرش الهی مطرح است. ملکوت و تجسد آن در شخص مسیح، حتی پس از مردن و قیامش در تورات و قرآن وجود ندارد چرا که قرآن کریم به شیوه‌های مختلف الوهیت عیسی را انکار کرده است.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، أبوالحسین أحمد بن فارس، (۲۰۰۱م)، *مُعْجَمُ مَقَائِيسِ اللُّغَةِ*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، مُحَمَّد بن مکرّم، (۱۹۹۶م)، *لسانُ العرب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دارالفکر.
- بارکلی، ویلیام، (بی تا)، *تفسیر عهد جدید*، بیروت: دارالتالیف و نشر کلیسا.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- پرچم، اعظم، (۱۳۸۷ش)، *بررسی تطبیقی مسائل وحی و نبوت از دیدگاه قرآن و عهدین*، اصفهان: نشر کنکاش.
- _____، (۱۳۸۹ش)، «بررسی و مطالعه گفتمان‌های تورات و انجیل و قرآن در معجزه پیامبران»، *مجله الهیات تطبیقی*، سال اول، شماره اول.
- *ترجمه کتاب مقدس شامل عهد قدیم و عهد جدید*، (۱۹۹۵م)، انگلستان: انجمن بین المللی کتاب مقدس.
- جمعی از علماء، (بی تا)، *قاموس الكتاب المقدس*، قاهره: دار الثقافة.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ش)، *فطرت در قرآن*، تهران: اسراء.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین، (۱۴۰۴ق)، *تفسیر انوار درخشان*، تهران: لطفی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۹۹۶م)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار الشامیه.
- رامیار، محمود، (۱۳۵۰ش)، «نبوت اسرائیلی و مسیحی»، *فصلنامه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد*، شماره ۲-۶.
- رضایی، عبدالعظیم، (۱۳۸۰)، *تاریخ ادیان جهان*، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی.
- زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر

- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، (بی تا)، **تفسیر بحر العلوم**، بیروت: دارالفکر.
- سید قطب، (۱۴۱۲ق)، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دارالشروق.
- شرقاوی، جمال الدین، (۲۰۰۶م)، **یسوع النصرانی**، قاهره: مکتبه النافذه.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قس، ابراهیم سعید، (بی تا)، **شرح إنجیل یوحنا**، قاهره: دار الثقافه.
- گنابادی، سلطان محمد، (۱۴۰۸)، **تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد**، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- لیون دوفر الیسوعی، کنزافیه، (۱۹۸۶م)، **معجم اللاهوت الکتابی**، بیروت: دار المشرق.
- مراغی، احمد بن مصطفی، (بی تا)، **تفسیر مراغی**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- المسکین، متی، (بی تا)، **شرح إنجیل یوحنا**، مطبعة دیر الأنبا مقار.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰). **التحقیق فی کلمات القرآن**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مغنیه، محمد جواد، (بی تا)، **تفسیر المبین**، قم: انتشارات بعثت.
- مفتاح، احمد رضا، (۱۳۸۵)، «مفهوم آمرزیدگی از راه ایمان»، **مجله هفت آسمان**، شماره ۳۰.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____، (۱۴۲۱ق)، **الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل**، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب.
- میلر، ویلیام، (۱۹۸۱م)، **تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران**، ترجمه علی نخستین، تهران: انتشارات حیات ابدی.
- هوردن، ویلیام، (۱۳۶۸)، **راهنمای الهیات پروتستان**، مترجم طاطه وس میکایلیان، تهران: انتشارات علمی وفرهنگی.

- Berkhof, Louis, (1938), *Summary of Christian Doctrine*, Wm. B. Eerdmans Publishing co.
- C.H. Dodd, *about the Gospels*, cambiridge university press edition Hardcover.

بررسی لغزش‌های مترجمان در دو آیه مربوط به شکل‌گیری ابر، باران و تگرگ

محمدحسن رستمی^۱

معصومه شاهین پور^۲

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۲/۰۸

تاریخ تصویب: ۹۳/۰۷/۲۷

چکیده

لغزش‌های یابی و لغزش‌زدایی از آثار ارزشمند مترجمان در راستای به‌گزینی و هرچه نزدیکتر ساختن کلام وحی به زبان فارسی و انتقال دقیق‌تر پیام قرآن به پارسی‌زبانان ضرورتی انکارناپذیر است. این جستار با گزینش دو آیه به صورت نمونه از آیات علمی قرآن که بیانگر جزئیات تشکیل ابر و باران و تگرگ می‌باشند، بر آن شده تا با ورود به مباحث و گزاره‌های علمی قرآن در حوزه زیست‌شناخت و بررسی ترجمه این آیات، به لغزش‌های برخی مترجمان فارسی‌زبان

rostami@um.ac.ir

^۱ - استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

^۲ - کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) shahinpoorm@yahoo.com

در این مورد پیردازد و سپس بیان کند که با استفاده از اصولی مشخص، می‌توان این لغزش‌ها را برطرف کرد و ترجمه بهتری ارائه داد. بر این اساس در این مقاله به بررسی برخی از ترجمه‌های معاصر با بهره‌گیری از ابزار و منابع اساسی همچون؛ لغت، دانش تفسیر و علوم تجربی پرداخته شده و بر مبنای آن میزان هماهنگی ترجمه‌ها با این منابع متفاوت ارزیابی شده است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد، برخی از این ترجمه‌ها دقت و توجه کافی در استفاده از این منابع مبذول نداشته‌اند که می‌توان برای برطرف کردن ابهام آیات، از توضیحات اضافی صحیح علمی با استفاده از اصول و ضوابط ترجمه بهره برد.

واژه‌های کلیدی: ترجمه، زیست‌شناسی، اعجاز علمی، ابر، باران، تگرگ.

مقدمه

نگارش ترجمه‌های قرآن در طول تاریخ اسلام، سیر تکاملی داشته و با روش‌ها، سبک‌ها و مبانی گوناگون، گاه مطلوب و گاه غیر مطلوب همراه با لغزش‌هایی صورت گرفته که لازم است این موارد بازشناسی شوند تا چراغ راه مترجمان آینده باشد. اگر ترجمه ضرورتی است غیر قابل انکار و اگر تطابق کامل این اصل و بدل نیز امری است محال؛ پس عقل چنین حکم می‌کند که بدل را به اصل گوهر خویش هرچه بیشتر شبیه سازیم، اختلاف را به حداقل ممکن برسانیم. اما این کار، کاری بس خطیر است، چون بشر از خطا و لغزش به دور نیست، ترجمه‌ها را باید در بوته نقد نهاد و باید کسانی باشند که مشکلات این امر را سنجیده و عقده‌های آن را بگشایند؛ چراکه به گفته سعدی شیرین سخن «متکلم را تا کسی عیب نگیرد، سخنش صلاح نپذیرد».

کتابهای زیادی درباره نکات قرآن سامان یافته است. در کتابشناسی جهانی قرآن کریم در این خصوص سی و شش کتاب معرفی شده و به سی و پنج مأخذ به زبان‌های فارسی،

عربی و لاتین ارجاع داده شده است.^۱ صدها مقاله گوناگون نیز درباره ترجمه قرآن کریم سامان یافته^۲ که نشان می‌دهد شروع جدی پژوهش‌های مربوط به ترجمه‌های قرآن کریم به حدود پنجاه سال پیش بازمی‌گردد. در آثار پیشینیان، ترجمه‌های قرآن کریم به نقادی گرفته نشده است؛ بلکه نقادی ترجمه‌های قرآن با توجهی که نکته سنجان و ادیبان و نقادان در چند دهه اخیر بدان مبذول داشته‌اند، پا به عرصه علمی نهاده و یکی از مباحث داغ و پرشور مقالات قرآنی گردیده است. نقدهایی که تاکنون صورت گرفته، یا بخشی از ترجمه مورد نظر یا تمام آن را موضوع نقد خویش قرار داده‌اند.

اما در خصوص اینکه ترجمه‌های معاصر به صورت عام و موضوعی، مانند آیات علمی و موضوع زیست‌شناسی بررسی شوند، تا به حال تحقیقی صورت نگرفته است. تنها مباحثی را آقای محمدعلی رضایی اصفهانی که چندین کتاب درباره اعجاز علمی قرآن نگاشته‌اند؛ در یکی از کتاب‌های خود به نام *منطق ترجمه قرآن* با تأکید بر نقش دانش تجربی به بررسی ترجمه‌های چند آیه علمی پرداخته‌اند.

بررسی جامع ترجمه آیات علمی نیز اقتضا می‌کند که این دسته از آیات در حوزه‌های مختلف قرار گیرد و عملکرد مترجمان در این حوزه‌ها ارزیابی شود. یکی از این حوزه‌ها که قرآن کریم به آن نیز توجه فراوان نموده و در آیات متعددی از آن یاد کرده است، پدیده‌های مربوط به حیات و محیط زیست می‌باشد. کوه‌ها، دریاها، گیاهان، جانوران، ابرها، باران و صدها پدیده طبیعی دیگر، آیات و نشانه‌هایی هستند که بشر را به شناخت باری تعالی و کشف راز خلقت هدایت می‌کنند.

اینک ما بر آن شدیم برای شناخت و ارزیابی بهتر ترجمه این دسته از گزاره‌های علمی به طور نمونه به بررسی مراحل شکل‌گیری ابر، باران و تگرگ در دو آیه از قرآن کریم در ۸ ترجمه فارسی معاصر پرداخته و میزان توجه و دقت آن‌ها را با توجه به مباحث

^۱ - جهت کسب اطلاعات بیشتر ر.ک: (مسجد جامعی، احمد، ۱۳۸۶ش)، مدخل «ترجمه»، کتابشناسی جهانی قرآن کریم، سرویراستار محمد سمیعی، قم: مؤسسه اطلاع‌رسانی اسلامی مرجع، ج ۱، ص ۳۰۵-۳۱۱.

^۲ - جهت کسب اطلاعات بیشتر ر.ک: (حجت، هادی، ۱۳۷۹ش)، عیار نقد بر ترجمان وحی، تهران: نشر فرهنگ گستر).

واژه‌شناسی، تفسیری و علوم روز، بررسی و ارزیابی کنیم و لغزش‌ها و آسیب‌های ترجمه‌ها را در این زمینه یادآور شویم.

۱. مراحل شکل‌گیری ابر، باران و تگرگ در قرآن کریم

مراحلی را که قرآن کریم قرن‌ها پیش، درباره تشکیل ابر و خصوصیات جوی آن یاد کرده است؛ دانشمندان در دهه‌های اخیر، با کمک وسایل پیشرفته مانند هواپیما، ماهواره و کامپیوتر کشف کرده‌اند. بدین صورت که با استفاده از این وسایل پیشرفته، به مطالعه باده‌ها، اندازه‌گیری رطوبت، تعیین سطح فشار اتمسفر و... پرداخته و به جزئیات شکل‌گیری ابرها و ساختمان و نحوه عمل آن‌ها پی برده‌اند.

در قرآن کریم، خداوند با استفاده از دو آیه، به خصوصیات دو نوع ابر مختلف که باران و تگرگ را نتیجه می‌دهد، اشاره کرده است: «اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيُنْسِطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَنَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ» (الروم: ۴۸)

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقُهُ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ» (النور: ۴۳)

در این دو آیه به دو نوع ابر اشاره شده است که به نظر می‌رسد اولی باران حاصلخیز و مفید را نتیجه می‌دهد و در دومی باران رگباری و تگرگ. حال باید دید که آیا مترجمان در ترجمه‌های این دو آیه نیز تفاوتی بین مراحل تشکیل این دو نوع ابر قائل شده‌اند یا خیر؟ زیرا این نکته حائز اهمیت است که ترجمه صحیح از این دو آیه می‌تواند تمایز بین دو ابر را حاصل آورد و ترجمه ناصحیح، این نکته لطیف (مختلف بودن این دو نوع ابر) را می‌پوشاند و خواننده ترجمه به ظرافت و نکته علمی که در آیه مشهود است، پی نخواهد برد. از این رو با بررسی واژه‌های کلیدی در آیات و نگاهی به تفاسیر و دانش روز، به ارزیابی ترجمه‌ها می‌پردازیم.

۲. واژه شناسی

۲-۱. «کسف»

ریشه واژه «کسف» بر تغییر ظاهری چیزی به طوری که مورد پسند نباشد، دلالت می کند و معنای دیگر آن جدا کردن قطعه‌ای از چیزی می باشد و از همین باب است خسوف ماه که همان از بین رفتن نور آن است: «اصل يدلّ على تغيّر في حال الشيء الى ما لا يحبّ، و على قطع شيء من شيء. من ذلك خسوف القمر و هو زوال ضوئه» (ابن فارس، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۷۷)

راغب در معنای «کسف» چنین می نگارد: «قطعة من السحاب و القطن و نحو ذلك من الاجسام المتخلخله الحائله و جمعها كِسْفٌ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷۱۱) تکه‌ای از ابر، پنبه و چیزهایی مشابه آن که دارای روزنه‌هایی می باشند و جمع آن «کِسْف» است. نیز خلیل بن احمد می نویسد: الكسْفُ قطع العرقوب بالسيف، قطعة سحاب أو قطعة قطن أو صوف (خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۱۴). صاحب التحقیق پس از بررسی کتب لغوی، نظر ابن فارس را می پذیرد، البته با شرط اینکه تغییر و تحولی که در جسم حاصل می شود با انقطاع همراه باشد. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۵۷). زبیدی و ابن منظور نیز نظیر آنچه آمد را آورده‌اند. (زبیدی، ۱۳۰۶: ج ۶، ۲۳۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۹، ۳۰۰) بر این اساس در نظر هیچ یک از لغت شناسان، در واژه «کسف» مفهوم تراکم و انباشته شدن دیده نمی شود.

۲-۲. «یؤلف»

ریشه این واژه بر پیوستگی دو چیز به هم و همچنین پیوستگی اشیاء مختلف با هم، دلالت دارد. «ألفت القوم»؛ یعنی آن قوم را گرد هم آوردم: «ألف يدل على انضمام الشيء الى الشيء و الاشياء ايضاً» ألفت القوم: صيرتها الفا» (ابن فارس، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۳۱). برخی در معنی «ألف» پیوستن و اجتماع را همراه با دوستی و محبت می دانند. (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۸). نیز راغب می نویسد: «الإلف، الاجتماع مع الالتئام. و الألف العدد المخصوص و سمى بذلك لكون الأعداد فيه مؤتلفة» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۱).

ابن منظور نیز می‌نویسد: «أَلْفَتْ بَيْنَهُمْ تَأْلِيفاً إِذَا جَمَعْتَ بَيْنَهُمْ بَعْدَ تَفَرُّقٍ. وَ أَلْفَتْ الشَّيْءَ تَأْلِيفاً إِذَا وَصَلْتَ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ وَ مِنْهُ تَأْلِيفُ الْكُتُبِ». (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۰). مرحوم مصطفوی نیز در اینباره می‌نویسد: «أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي هَذِهِ الْمَادَّةِ، هُوَ الْإِئْتِلَافُ أَيْ الْجَمْعُ مَلْتَمِئاً، وَ لَعَلَّ بِاعْتِبَارِ هَذَا الْمَفْهُومِ أُطْلِقَتْ كَلِمَةُ الْأَلْفِ عَلَى الْعِدَدِ الْمَعْيَنِ الْجَامِعِ بَيْنَ الْعَشْرَاتِ وَالْمِائَاتِ، أَيْ فَوْقَهَا». (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۳۶)

۲-۳. «برد»

این واژه ریشه چهار معنایی دارد. ۱- خلاف گرماست، ۲- ایستایی و ثبات، ۳- مخفی و نهان، ۴- حرکت و اضطراب: «بَرَدٌ، اَصُولُ أَرْبَعَةٌ: خِلَافُ الْحَرِّ، السَّكُونُ وَ الثَّبُوتُ، الْمَلْبُوسُ، الْاضْطِرَابُ وَ الْحَرَكَةُ» (ابن فارس، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۴۱). راغب نیز همه ریشه‌ها را به یک ریشه بر می‌گرداند و آن «سرما» است که نقطه مقابل گرما می‌باشد؛ البته ریشه‌هایی که ابن فارس درباره «برد» ذکر کرده است، هر کدام را به اعتباری از مصادیق «برد» می‌داند. وی معتقد است گاهی از لفظ «برد» معنی ذاتی آن تعبیر می‌شود چنانکه می‌گویند: «برد کذا» یعنی کاملاً سردش شد و «برد الماء کذا» یعنی آب این چنین سرد شد و گاه مفهوم ثبات از آن استفاده می‌شود. وی می‌نویسد: «برد کذا اذا ثبت ثبوت البرد»، یعنی سردش شد هنگامی که سرما ثبات پیدا کرد.

ایشان سپس موارد استعمال لفظ «برد» را درباره آیه مورد نظر چنین می‌نگارد: «البرد ما یبرد من المطر فی الهواء فیصلب و بَرَدَ السَّحَابُ اخْتِصَّ بِالْبَرْدِ وَ سَحَابٌ اِبْرَدٌ وَ بَرْدٌ ذُو بَرْدٍ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۱۷). برد بارانی است که در اثر هوای سرد منجمد می‌شود و برد السحاب مخصوص به ابری است که تگرگ‌زا باشد و سحاب اَبْرَدٌ وَ بَرْدٌ یعنی ابری که دارای تگرگ باشد. نیز مرحوم مصطفوی درباره برودت در آب می‌نویسد: «فالبرودت فی الماء أن یبرد الی أن یصل حد الانجماد فیقال له البرد». (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۴۷)

۲-۴. «رکام»

این واژه یعنی جمع و انبوه کرد چیزی بر بالای چیز دیگر: «الرکم، جمع شیئاً فوق شیء» (ابن فارس، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۳۰). راغب لفظ «متراکم» را برای مفهوم «رکم» بیان می‌دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۶۵). جوهری در مفهوم «رکام» می‌نویسد: «الرکام الرمل المتراکم و كذلك السحاب و ما أشبهه» (جوهری، ۱۹۵۶، ج ۵، ص ۱۹۳۷) ایشان کاربرد «رکام» را درباره ریگ متراکم، ابر متراکم و چیزهای شبیه به آن می‌داند. ابن منظور نیز در اینباره می‌نویسد: «و فی التنزیل العزیز: ثمّ يجعله رکاماً یعنی السحاب. ابن الاعرابی: الرکم السحاب المتراکم. و فی حدیث الاستسقاء: حتی رأیت رکاماً الرکام: السحاب المتراکم بعضه فوق بعض». (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۵۱)

۳. بررسی دیدگاه‌های مفسران

در بررسی امر ترجمه توجه به دیدگاه مفسران از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ زیرا یکی از ابزارهای کار مترجمان در ترجمه‌های قرآن، استفاده از تفاسیر مختلف است، و این تفاسیر است که نقش مهمی در نگارش ترجمه ایفا می‌کند. پس اگر مفسر دقت لازم را در تفسیر آیات به کار نبرده باشد، مترجمانی هم که از این تفاسیر استفاده می‌کنند نیز دچار لغزش می‌گردند. در این قسمت دیدگاه مفسران درباره برخی نکات بحث برانگیز این دو آیه بیان می‌گردد. ابتدا دیدگاه برخی از مفسران شیعه آورده می‌شود و سپس به نظریات مفسران اهل سنت اشاره خواهد شد.

۱- صاحب مجمع البیان درباره مفهوم «کسف» از قول قتاده، جبائی و ابی مسلم سه تفسیر را ذکر می‌کند:

الف) قطعاً متفرقه^۱: ابر قطعه قطعه^۱

ب) متراکباً بعضه علی بعض حتی یغلظ: قرار گرفتن ابرها به صورت طبقه طبقه بر روی هم تا اینکه ضخیم گردند.

^۱ - صاحب تفسیر تبیان نیز می‌نویسد: «و يجعله کسفاً أي قطعاً». (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۲۶۱)

ج) قطعاً تغطی ضوء الشمس: قطعه‌ای از ابر که نور خورشید را می‌پوشاند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۸۴)

ایشان در تفسیر جمله «وَيُنزَلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ» چنین می‌نویسد: «و از کوه‌های تگرگی که در ابر است تگرگ می‌فرستد. منظور از سماء ابر است. زیرا به هر چه بالای سر باشد و سطح بالا را بپوشاند، سماء گفته می‌شود. ممکن است تگرگ‌ها در ابر جمع شوند و به شکل کوه در آیند، سپس نازل گردند. برخی گویند: مقصود این است که خداوند به اندازه کوهی تگرگ از آسمان نازل می‌کند. زیرا وقتی که می‌گوییم مثلاً دو خانه از کاه، یعنی مقدار دو خانه از کاه. برخی گفته‌اند: مقصود این است که در همین آسمان، نه ابر، کوه‌هایی از تگرگ آفریده شده است». (همان، ج ۷، ص ۲۳۴)

۲- علامه طباطبایی «کسف» را جمع کِسْفَه به معنی قطعه می‌داند، و در توضیح مراحل تشکیل باران تا مرحله کِسْف چنین می‌نویسد: «خدا آن کسی است که بادها را می‌فرستد، و بادها ابرها را به حرکت در آورده، و منتشر می‌کند، و ابرها در جهت جو بالای سر شما گسترده گشته، هر جور که خدای سبحان بخواهد بسط می‌یابد و خدا آن‌ها را «يجعله قطعات متراکبه متراکمه» قطعه قطعه روی هم سوار، و درهم فشرده می‌کند. سپس می‌بینی که مقداری باران از شکاف ابرها بیرون می‌آید». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۰۱)

۳- نویسندگان تفسیر نمونه نیز با دیدگاه علامه طباطبایی موافقت و منظور از «يجعله کسفا» را قرار دادن ابر به صورت قطعات متراکم می‌دانند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۶۸)^۱

۴- صاحبان تفاسیر کشاف، مفاتیح الغیب، روح المعانی، محاسن التأویل، تفسیر مراغی و الجواهر «يجعله کسفا» را به «قطعاً تاره اخری» و یا مشابه آن تفسیر می‌کنند؛ یعنی بار دیگر ابر تکه تکه می‌شود. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۸۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۱۰۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۸۲؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۲۰؛ مراغی، بی تا، ج ۲۱، ص ۶۱؛ طنطاوی، ج ۱۵، ص ۷۷)

^۱ - صاحب تفسیر نورالثقلین نیز از قول تفسیر علی بن ابراهیم می‌نویسد: «و يجعله کسفا قال: بعضه علی بعض». (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۹۱).

۵- در تفسیر فی ظلال القرآن آمده است: و يجعله كسفاً... بتجميعه وتكثيفه وتراكمه بعضه فوق بعض (سید بن قطب، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۷۷۵) یعنی با جمع شدن و انبوه و متراکم شدن بعضی بالای بعضی دیگر، آن را کسف قرار داد. همچنین صاحب تفسیر الفرقان در معنای "و يجعله كسفاً" می نویسد: قطعاً رگاماً فوق بعض (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۳، ص ۱۹۹) که منظورش از کسف قطعه متراکمی است بالای قطعه‌ای دیگر.

۶- ابن عاشور «کسف» را در مقابل «بسط» قرار می دهد و به آیات «أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا...» (الاسراء: ۹۲)؛ آنچنان که می پنداری قطعه‌ای از آسمان بر ما فرود آری و «فَأَسْقِطُ عَلَيْنَا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ» (الشعراء: ۱۸۷)؛ پس اگر از راستگویان می باشی، قطعه‌ای از آسمان بر ما بیفکن، استناد می کند و در پایان نتیجه می گیرد که چون در ابتدا این ابرها بسیط، پهن و گسترده بوده اند، زمانی که این گسترده‌گی را از دست داده و پاره پاره شوند به «کسف» تبدیل شده اند. (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۱، ص ۷۳)

ایشان در تفسیر «و يُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ...» مراد از جبال را ابر می داند؛ ولی اطلاق جبال به سحاب را از باب تشبیه در نظر گرفته اند و این تشبیه را همانند این می داند که بگوییم فلانی کوه علم است، یعنی علمش زیاد است. بنابراین منظور آیه هم از بیان جبال، کثرت ابر است.^۱

۴. دیدگاه دانش نوین

ابرها از نظر شکل دارای نظم و نظام خاصی هستند با اینکه همه ابرها از صعود هوای مرطوب و سپس خنک شدن آنها به وجود می آیند و در نوع ماده تشکیل دهنده با همدیگر فرقی ندارند؛ ولی هر یک دارای شکل و فرم مخصوص به خود هستند و هر یک کار خاصی انجام می دهند. (حمیدی کلیجی، ۱۳۸۶، ص ۴۰؛ جعفرپور، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱)

^۱ - «المراد بالجبال سحاب أمثال الجبال و إطلاق الجبال فی تشبیه الكثرة معروف. يقال: فلان جبل علم و طود علم» (ابن

عاشور، بی تا، ج ۱۸، ص ۲۰۹)

بنابراین ابرها برحسب طرز تشکیل، ساختمان، شکل ظاهری، تکامل و خواص دیگر کاملاً از یکدیگر متمایزند. (جوادی، ۱۳۷۳، ص ۵)

ساده‌ترین و مناسب‌ترین طریقه تمایز ابرها این است که ابرهای توسعه یافته در جهت عمودی از سایر ابرها جدا شوند. سایر ابرها یعنی آن‌هایی که ضخامتشان کم است و در ابعاد افقی گسترش بیشتری یافته‌اند. (استین، ۱۳۶۶، ص ۱۳۸) بر اساس *اطلس بین‌المللی ابرها* که توسط سازمان جهانی هواشناسی^۱ در سال ۱۹۵۶ تهیه شده است، ابرها به ۱۰ شکل یا جنس طبقه بندی شده‌اند. (علیزاده، ۱۳۷۹، ص ۱۳۸) ولی در بین تمام گروه‌های ابری، دو دسته اصلی دارای اهمیت فراوانی است که بارش را نتیجه می‌دهد: ابرهای استراتوس^۲ (نوع لایه‌ای) و کومولوس^۳ (نوع توده‌ای).

ابرهای استراتوس دسته‌ای است که در اثر حرکت تدریجی هوای نمناک، به صورت ورقه یا لایه‌هایی از ابر به وجود آمده که نواحی وسیعی از آسمان را می‌پوشاند و به ابرهای پوششی (لایه‌ای) نیز معروف است. (رتالاک، ۱۳۶۵، ص ۱۴۱) ابرهای لایه‌ای یا استراتوس غالباً در ارتفاعات کم، گسترش یافته و قطعه قطعه می‌شوند. در حالت قطعه قطعه شدن، این ابر را فراکتواستراتوس می‌نامند. قطر این ابرها در همه جا یکسان است. (جعفرپور، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴)

این ابرها از کنار افق به شکل پنجه یا گوی‌های کوچک ظاهر می‌گردند، که به صورت توده‌های پنبه مانند شفاف می‌باشند، و پس از اینکه سطح وسیعی از آسمان را پوشانند معمولاً بارندگی شروع می‌شود. (قطبی، ۱۳۶۱، ص ۱۲۷؛ فرهنگ، ۱۳۵۵، ص ۶۱). ابرهای لایه‌ای چون ضخامت چندانی ندارند و برخوردی که سبب درشت شدن قطرات می‌شود در آنها به وقوع نپیوسته است؛ دانه‌های اصلی باران در این نوع ابرها، خیلی ریز و در عین حال نافذ، خیس کننده و مفید برای حاصل خیزی می‌باشد. (بازرگان، ۱۳۴۳، ص ۱۳۵)^۴ در نتیجه فاقد شرایط بارندگی‌های رگباری است. (جعفرپور، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴)

^۱ - world Meteorological Organization (WMO)

^۲ - stratus.

^۳ - cumulus.

۱- جهت کسب اطلاعات بیشتر ر.ک: (بازرگان، ۱۳۶۵، صص ۲۴۷-۲۵۶)

مشاهدات چشمی و عکاسی‌ها نشان داده‌اند که توده‌های ابری که ظاهراً شکل خود را ثابت نگاه می‌دارند، در واقع ترکیبی از پاره ابرهایی هستند که آن‌ها را تشکیل داده‌اند و به وسیله باد از یک طرف به توده‌های ابر ملحق شده و از طرف دیگر از آن مجزا و خارج می‌شوند. (جوادی، ۱۳۸۲، ص ۲۸) بدین ترتیب مشاهده می‌شود که بادهای افقی باعث قطعه قطعه شدن ابرهای باران‌زا می‌گردد.

ابرهای کومولوس (توده‌ای) عامل تولید باران، تگرگ، رعد و برق (نور) هستند. هرگاه در اثر شرایط مساعد مانند گرم شدن سطح زمین یا جریان هوای ملایم در قسمت فوقانی و یا تشدید حرکات جابجایی به وسیله ناهمواری‌ها، بر ناپایداری هوا افزوده شود، ابرهای بزرگی به وجود می‌آید. این ابرها به وسیله رأس خود که برآمده می‌باشد و رنگ شفاف با بافت فیبری (بلورهای یخ) و قاعده تیره‌شان به سهولت شناخته می‌شوند. (استین، ص ۱۳۸) ابرهای کومولونیمبوس در هوای ناپایدار ایستا تشکیل می‌شوند، این ابرها از لحاظ دینامیکی فعال هستند. بدین معنی که نیروهای شناوری، گسترش عمودی آن‌ها را تقویت می‌کنند. قطر این ابرها، تقریباً برابر با ارتفاع آن‌ها از سطح زمین است. (علیجانی، ۱۳۷۱، ص ۲۶۰)

این ابرها ارتفاع قابل ملاحظه‌ای دارند که از ۳/۲ تا ۸ کیلومتر نیز می‌تواند صعود داشته باشد. رعد و برق از خصوصیات این ابرهاست و به همین دلیل به ابرهای کومولونیمبوس، توفان‌های تندی هم می‌گویند که به شکل مناره هستند. (علیزاده، ۱۳۷۹، ص ۳۸) آن‌ها سنگین و متراکم و با رشد قابل ملاحظه عمودی به شکل کوه و برج‌هایی عظیمی می‌باشند. کومولوس از فاصله دور به شکل توده ابر بسیار عظیم و مرتفع دیده می‌شود. این ابرها طوفان‌زا هستند که وجودشان معمولاً همراه با تاریکی، رگبار شدید و تگرگ است. (فرهنگ، ۱۳۵۵، ص ۶۸) بنابراین ریزش تگرگ ملازم با تکوین ابرهای انباشته شده فشرده بلند قامت است. (بازرگان، ۱۳۶۵، ص ۳۱۰)

آنها طی مراحل زیر، باران ایجاد می‌کنند:

مرحله اول) حرکت ابرها توسط باد. هنگامی که باد، برخی قطعات کوچک ابرها (قطعه ابرهای کومولوس) را به ناحیه‌ای که ابرها در آنجا همگرا می‌شوند، حرکت می‌دهد که با تشکیل ابرهای توده‌ای آغاز می‌شود.

مرحله دوم) پیوند ابرهای کوچک‌تر به یکدیگر و تشکیل ابرهای بزرگ‌تر. پاره ابرها از نظر الکتریسته، دما، غلظت بخار آب و ترکیبات و غیره با هم فرق می‌کنند. وقتی این پاره‌ها به هم می‌پیوندند، توده هوای سرد به سرعت به زیر هوای گرم مرطوب رانده شده و آن‌گاه هوای گرم به سرعت به روی هوای سرد لغزیده و در نتیجه، انتقال حرارتی شدیدی به سوی بالا رخ خواهد داد و ابر توسعه می‌یابد. حرکت و رشد عمودی به سمت بالا در ابرهای بزرگ صورت می‌گیرد که این پدیده در مرکز ابرها بیشتر از لبه‌ها و کناره‌های آن رخ می‌دهد و سپس این رشد رو به بالا، موجب کشیده شدن توده‌ی ابر به بالا و رسیدن به ناحیه سردتر اتمسفر (جو) که محل تشکیل قطره‌های آب و تگرگ است، می‌شود.

مرحله سوم) تشکیل باران و تگرگ. هرگاه در چنین ابرهایی قطره‌های بزرگ منجمد باران یا هر ذره دیگری (حتی حشرات) به عنوان جنین عمل نمایند و از طریق تجمع قطرک‌های مایع فوق سرد، رشد کنند، تگرگ تولید می‌شود. حدود یک میلیون قطرک ابر برای تشکیل یک قطره باران لازم است؛ اما حدود ده میلیارد قطرک ابر برای تشکیل یک دانه تگرگ به اندازه توپ بیس بال لازم است و وجود داشته باشد. برای اینکه یک دانه تگرگ تا این اندازه رشد کند، بایستی بین ۵ تا ۱۰ دقیقه در ابر باقی بماند. جریانات شدید هوا در داخل ابر جنین‌های کوچک را به بالای سطح انجماد حمل می‌نمایند. همانطور که جنین‌ها از میان مناطق با محتوای آب متفاوت عبور می‌کنند، روکشی از یخ در اطراف آن‌ها تشکیل می‌شود و آن‌ها بزرگ و بزرگ‌تر می‌شوند. وقتی ذرات یخ به طور محسوس از نظر اندازه بزرگ شدند، به قدری سنگین می‌شوند که توسط هوای در حال صعود حمایت نمی‌شوند و به صورت تگرگ شروع به ریزش می‌کنند. (نظرزاده، ۱۳۸۵، صص ۳۴۰-۳۴۶؛ فلاح قالهری، ۱۳۹۰، ص ۲۹۶)

در طوفان‌های شدید رگباری یا تگرگی، ابرها از بالای جو تا نزدیک‌های زمین را می‌پوشاند، در تلاطم بادهای مرتباً الکتریسته ایجاد و تخلیه شده، جهش برق و غرش رعد پی

در پی، زمین و هوا را به لرزه در می آورد، و بالاخره ابرهایی که در طبقات پایین و غلیظ جو متراکم گردیده و در اثر بادهای تکان دهنده بالابر حامل دانه‌های درشت و فراوان شده‌اند و بسیار ثقیل می‌باشند، شروع به بارش می‌کنند. (بازرگان، ۱۳۴۳، ص ۱۴۱)^۱

۵. ترجمه‌های منتخب از آیات

«اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ» (الروم: ۴۸)

- ۱- آیتی : خداست که بادها را می‌فرستد تا ابرها را برانگیزد و چنان که خواهد بر آسمان بگسترده، و آن را پاره‌پاره کند و بینی که باران از خلال ابرها بیرون می‌آید...
- ۲- بهبودی : او همان خدایی است که بادها را گسیل می‌دارد و بادها ابرها را می‌شورانند و در آسمان می‌گسترده آنچنانکه که خدا بخواند و گاه آن را پاره پاره چونان صخره در آسمان روان می‌دارد. می‌بینی که ذرات آب از خلال ابرها بیرون می‌خزد و باران می‌زاید...
- ۳- پاینده : خداست که بادها را می‌فرستد که ابرها برانگیزد و آنرا چنانکه خواهد در آسمان بگستراند و پاره پاره کند و باران را بینی که از خلال آن برون می‌شود...
- ۴- رضایی : خدا کسی است که بادها را می‌فرستد و ابری را بر می‌انگیزند، و آن را در آسمان، هر گونه که بخواند، می‌گستراند و آن را قطعه قطعه می‌گرداند، پس باران را می‌بینی در حالی که از لا بلای آن خارج می‌شود...
- ۵- شعرانی : خدا آنست که می‌فرستد بادها را پس بر می‌انگیزد ابر را پس پهن می‌کندش در آسمان چگونه که می‌خواهد و میگرداندش پاره‌ها پس می‌بینی باران را که بیرون می‌آید...
- ۶- صادقی : خداست که بادها را می‌فرستد، پس آن را در آسمان- هرگونه که خواهد- می‌گستراند و انبوهش می‌گرداند پس می‌بینی دانه‌های باران از خلالش بیرون می‌آید...

^۱ - جهت کسب اطلاعات بیشتر ر.ک: (منیر فارس، ۱۴۳۱، ص ۱۵۷؛ زغلول النجار، ۲۰۰۷، صص ۴۶۱-۴۶۷)

۷- فولادوند: خدا همان کسی است که بادها را می‌فرستد و ابری برمی‌انگیزد و آن را در آسمان - هر گونه بخواهد - می‌گستراند و انبوهش می‌گرداند، پس می‌بینی باران از لابلای آن بیرون می‌آید...

۸- مکارم شیرازی: خداوند همان کسی است که بادها را می‌فرستد تا ابرهایی را به حرکت در آورند، سپس آن‌ها را در پهنه آسمان آن گونه که بخواهد می‌گستراند و متراکم می‌سازد در این هنگام دانه‌های باران را می‌بینی که از لای لای آن خارج می‌شود...

۶. بررسی تفاسیر و ترجمه‌ها

برای بررسی ترجمه‌ها و انتخاب ترجمه درست‌تر باید آرای تفسیری را نیز مورد بررسی و مذاقه قرار دهیم:

۱- چنانکه گذشت، مرحوم طبرسی از قول جبایی و علامه طباطبایی و آیت الله مکارم شیرازی همچنین صاحبان تفاسیر فی ظلال و الفرقان واژه «کسف» را به معنی قطعات متراکم و روی هم انباشته شده ابر تلقی کرده‌اند؛ در صورتی که در معنای لغوی این واژه مفهوم انبوه و متراکم شدن اساساً وجود ندارد. (ر.ک: ابن فارس، ج ۵، ص ۱۷۷؛ راغب اصفهانی، ج ۱، ص ۷۱۱)

پس باید دید چرا مفهوم انباشته شدن در تفسیر آیه قرار داده شده است؟ ممکن است تصور شود مفهوم لغوی «کسف» با مفهوم اصطلاحی قرآنی آن متفاوت است؛ ولی تنها قرینه بر این تفاوت تعبیر وارد شده در قرآن، در دو آیه است که در یکی «يَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ» و در دیگری «يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ» می‌باشد. چنانکه ملاحظه می‌شود در دو آیه جعل ابر و خروج ودق مطرح است؛ ولی در یکی «کسف» و در دیگری «رکام» آمده، که شاید تصور شود مفهوم کسف همان رکام است که به معنی متراکم می‌باشد. ولی به نظر می‌رسد این دو آیه به دو نوع ابر و دو نوع بارش اشاره دارد. ذیل آیه ۴۸ روم بحث بشارت و خوشحالی بندگان خدا مطرح است که معلوم می‌شود مراد از «ودق» باران حاصلخیز و مفید است، ولی ذیل آیه ۴۳ نور بحث

تگرگ و رعد و برق و صدمه دیدن دیدگان مطرح است که معلوم می‌شود مفهوم «ودق» باران رگباری و همراه با تگرگ که نوعاً صدمه زننده می‌باشد، مطرح است.

بنابراین با توجه به قرینه ذکر شده ذیل آیات مورد نظر و با توجه به آیات دیگری که واژه «کسف» در آن‌ها آمده و در آنجا مفهومی جز قطعه ابر استفاده نمی‌شود (الاسراء: ۹۲؛ الشعراء: ۱۸۷) و نیز با توجه به واقعیت خارجی موجود در دانش جدید درباره ابرهای لایه‌ای غیر متراکم و بسط یافته که باران مفید را نتیجه می‌دهند، باید گفت همچنانکه در مفهوم لغوی و نیز اصطلاحی و قرآنی «کسف» مفهوم تراکم وجود ندارد؛ ترجمه‌ای صحیح‌تر است که برای واژه «کسف» مفهوم تراکم را نیاورده باشد.

۲- در تفسیر مجمع البیان ذیل آیه ۴۳ سوره نور مرحوم طبرسی سه نکته را بیان کرد:
الف) تگرگ‌ها در ابر جمع می‌شوند و به شکل کوه در می‌آیند: «يجوز ان يكون البرد يجتمع في السحاب كالجبال» (طبرسی، ج ۷، ص ۲۳۴) که به نظر می‌رسد سخن درست این است که ابرها به شکل کوه در می‌آیند نه تگرگ‌ها و این نکته در ترجمه تأثیرگذار است.
ب) ایشان سماء را به معنی ابر گرفته‌اند: «السماء السحاب لان كل ما علا مطبقا فهو سماء»، ولی اگر مراد از سماء ابر باشد عبارت «من جبال» چه مفهومی خواهد داشت؟ به نظر می‌رسد مراد از آسمان جهت فوق و مراد از جبال ابرها باشند.

ج) نویسنده با توجه به دیدگاه برخی، درباره «من جبال فیها من برد» آورده است که به اندازه کوهی، تگرگ از آسمان نازل می‌شود «و ينزل من السماء مقدار جبال من برد»؛ که به نظر می‌رسد که در این دیدگاه، که البته مرحوم طبرسی آن را تأیید یا رد نکرده است، برای «جبال» جنبه کنایی در نظر گرفته‌اند، در صورتی که با کمک علم جدید و رؤیت عینی ثابت شده است که به وجود آمدن تگرگ‌های درشت و سنگین در صورتی امکان پذیر است که توده‌های ابر متراکم و ضخیم گردند، و باد و طوفان دانه یخ زده تگرگ را به میان ابرها پرتاب می‌کند تا مقدار بیشتری آب به خود جذب نماید، و این تنها در آنجاست که توده‌های ابر بسان کوه‌های مرتفع اوج گیرند و منبع قابل ملاحظه‌ای برای تشکیل

تگرگ شوند. در حقیقت سطح بالای این ابرها برجستگی مدوری شکل داشته و در قسمت قاعده تقریباً افقی می‌باشند.^۱

بر اساس دانش نوین ذکر شده، نکته قابل توجه این است که ابری که تگرگ دارد باید کوهی شکل باشد، به دیگر سخن ابرهایی که کوهی شکل نباشند، تگرگی ندارند. در تفسیر التحریر و التنویر که باز هم تنها شباهت بین کوه و ابر را در عظمت و بزرگی یاد کرده است، نیز شاهد نوعی تشبیه هستیم که با توجه به توجیه علمی که گذشت، این موضوع هم نمی‌تواند مورد قبول واقع شود. ممکن است گفته شود که مفهوم کوه، همان ارتفاعات محسوس و مورد مشاهده انسان است که بر روی زمین قرار دارد؛ ولی به نظر می‌رسد چنین نباشد؛ زیرا ابن فارس آن را به معنی تجمع شیء توأم با ارتفاع دانسته است. (ابن فارس، ج ۱، ص ۵۰۲) همین معنی را مصطفوی در التحقیق (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۴۷) نیز آورده است. بنابراین لزومی ندارد که به تصور اینکه جبل به معنای کوه‌هایی از سنگ و شن است، بخواهیم جنبه کنایی یا تشبیهی برای آن در نظر بگیریم.

اینک در آیه ۴۸ سوره روم، با توجه به مفهوم «کسف» ترجمه‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف) ترجمه «کسف» به پاره پاره: آیتی، بهبودی، رضایی و شعرانی

ب) ترجمه «کسف» به انبوه یا متراکم: صادقی، فولادوند، مکارم

همان طور که در بحث واژه شناسی گذشت، «کسف» به معنای تغییر ظاهری همراه با انقطاع می‌باشد. در آیه مورد بحث ابتدا سخن از گسترده و پهن کردن ابر در آسمان آمده است و در مرحله بعدی خداوند، قرار دادن ابر به صورت «کسف» را عنوان کرده است. با توجه به معنای لغوی «کسف»، اگر بخواهیم از حالت انبساط و گسترده‌گی که در ابر به وجود آمده است، تغییر حالتی همراه با انقطاع حاصل شود، به لغت «پاره پاره» که در برخی ترجمه‌ها از آن استفاده شده است، می‌رسیم.

^۱ - جهت کسب اطلاعات بیشتر ر.ک: (فرهنگ اصول هواشناسی، ۱۳۵۵، صص ۵۵-۶۸؛ جوادی شفیعی، ۱۳۷۳،

دلیل دیگری که این معنا را تأیید می‌کند، دانش روز است. زیرا مراحل تشکیل باران در این آیه با مراحل تشکیل ابرهای لایه‌ای باران زا هماهنگ است و این ابرها، با ابرهای توده‌ای که در آیه ۴۳ سوره نور بیان شده است، متفاوت می‌باشد زیرا ضخامت چندانی ندارند، بنابراین انبوه و متراکم نیستند.

از این رو ترجمه‌های صادقی، فولادوند و مکارم که «کسف» را متراکم و انبوه ترجمه کرده‌اند گرفتار دو نوع آسیب علمی است: الف) آسیب واژه شناسی در اثر عدم دقت در مفهوم لغوی، ب) آسیب در اثر عدم مراجعه به علوم تجربی تخصصی و بسنده کردن به اطلاعات شخصی و عمومی.

شاید این ترجمه‌ها، آیه مورد بحث را همانند آیه ۴۳ سوره نور دانسته‌اند که در آنجا «رکام» معنای متراکم می‌دهد، لذا تصور شده است که این آیه نیز ممکن است مفهوم انبوه شدن را داشته باشد و بر اساس آن اینچنین ترجمه کرده‌اند. اینک در آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ» (النور: ۴۳) با توجه به واژه‌های «يؤلف»، «رکام» و عبارت «من جبال فيها من برد» ترجمه‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱- مترجمان فعل «يؤلف» را به دو گونه ترجمه کرده‌اند:

الف) به هم پیوستن (آیتی، پاینده، رضایی، صادقی، فولادوند، مکارم)

ب) فراهم آوردن (بهبودی، شعرانی)

در معنای لغوی این واژه «پیوستگی دو چیز یا چند چیز به هم» وجود دارد؛ از طرفی با مراجعه به دیدگاه دانش نوین به این نکته پی می‌بریم که ابرها از نظر الکتریسته، دما و غلظت بخار آب و ترکیبات و غیره با هم فرق می‌کنند. بنابراین خداوند متعال با به کار بردن واژه تألیف اهمیت پیوند میان این اجزای متفاوت را بیان می‌دارد و در ترجمه‌ها نیز مجموعه الف با فعل «به هم پیوستن» این معنا را بهتر منتقل می‌کند.

۲- درباره واژه «رکام» که معنای متراکم و انبوه را می‌رساند تمامی ترجمه‌ها به درستی

عمل کرده‌اند.

۳- در عبارت «من جبال فیها من برد» در ترجمه کلمه «من» در «من برد» مترجمان دچار اختلاف شده‌اند؛ بدین گونه که «من»، بیانیه باشد و یا زائده و یا تبعیضیه. در این میان برخی «من» را بیانیه در نظر گرفته‌اند، همانند شعرانی: «و فرو می‌فرستد از آسمان از کوه‌هایی که باشد در آن از تگرگ». برخی نیز «من» را زائده در نظر گرفته‌اند که هفت ترجمه منتخب «من» را زائده دانسته‌اند. به عنوان نمونه ترجمه رضایی: «از کوه‌های (ابر) که در آن است تگرگی فرو می‌فرستد».

به نظر نگارنده نیز ترجمه‌های گروه دوم پذیرفتنی تر است، زیرا اگر «من» را بیانیه در نظر بگیریم، بر این اساس مفعول «ینزل» محذوف است و آن کلمه «بردا» می‌باشد که از قرینه کلام باید فهمیده شود. ولی اگر «من» را زائده بگیریم «برد» مفعول است و نیاز به تقدیر گرفتن مفعول محذوف نمی‌باشد. حال در ترجمه عبارت «و ینزل من السماء من جبال فیها من برد» بر اساس روش‌های ترجمه، به بررسی ترجمه‌ها می‌پردازیم.^۱

الف) روش تحت اللفظی

آیتی: از آن کوه‌ها که در آن جاست تگرگ می‌فرستد.

پاینده: از کوه‌ها که در آن است تگرگی نازل می‌کند.

شعرانی: و فرو می‌فرستد از آسمان از کوه‌هایی که باشد در آن از تگرگ

ب) روش ترجمه معنایی

رضایی: از کوه‌های (ابر) که در آن است تگرگی فرو می‌فرستد.

صادقی: از کوه‌هایی (از یخ) که در آنجاست تگرگی فرو می‌ریزد.

فولوند: از کوه‌هایی (از ابر یخ زده) که در آنجاست تگرگی فرو می‌ریزد.

^۱ - مهمترین روش‌های ترجمه سه گونه است: (۱) ترجمه تحت اللفظی: در این نوع ترجمه، ساختارهای دستوری زبان مبدأ به شبیه‌ترین معادلها آنها در زبان مقصد تغییر داده می‌شوند. (۲) ترجمه معنایی: در این شیوه سعی می‌شود تا خصوصیات لفظی متن اصلی در حد امکان حفظ شود و در پیام اصلی متن چنانچه احتیاج به توضیحات اضافی و تفسیری باشد، در داخل پرانتز، کروهه یا پاورقی بیان گردد تا معنا به خوبی روشن شود. (۳) ترجمه تفسیری: در این ترجمه موضوع جدای از حالت یا به عبارتی محتوا، بدون قالب متن اصلی بازنویسی می‌شود. برای آگاهی بیشتر ر.ک: (رضایی اصفهانی، منطق قرآن، صص ۲۹۵-۲۹۸).

مکارم: از کوه‌هایی که در آن است [ابرهایی که همچون کوه‌ها انباشته شده‌اند] دانه‌های تگرگ نازل می‌کند.

(ج) ترجمه تفسیری

بهبودی: از صخره‌هایی که در آسمان است تگرگ آتشین، نازل می‌کند.

۶-۱. آسیب‌شناسی ترجمه‌ها

در مجموعه (الف) امانت در نقل مطلب رعایت شده است که از نقاط قوت آن می‌باشد، ولی این آیه چون به مسئله «جبال» اشاره دارد و از نظر مخاطب عام، جبال در زمین وجود دارد، حال آنکه در این آیه، خداوند جبال در آسمان را مطرح می‌کند، لذا این آیه دچار ابهام اولیه می‌شود و برای رفع ابهام نیاز به توضیح می‌باشد، از این رو لازم است تا توضیح مختصری در پرانتز اضافه شود.

در مجموعه (ب) اضافات تفسیری داخل پرانتز نوشته شده است و این از امتیازات این ترجمه‌ها می‌باشد. از میان اضافات تفسیری ترجمه رضایی مقبول‌تر است؛ زیرا آیه اشاره به متراکم و انبوه شدن ابر می‌کند و در ادامه از این ابر متراکم به شکل کوه، تگرگ فرو می‌ریزد؛ نه از کوهی از یخ.

در مجموعه (ج) که شامل ترجمه بهبودی می‌باشد، ترجمه با توضیحات اضافی مخلوط شده، و ممکن است مخاطب، تگرگ آتشین را سخن اصلی متن در نظر بگیرد. در حالی که «برد» تگرگ معنا می‌دهد و قرینه‌ای برای آتشین بودن - به هر مفهومی که مترجم از آتشین اراده کرده باشد - در لغت وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

۱- در ترجمه آیات علمی حوزه زیست‌شناسی، نه حوزه‌های دیگر از قبیل حوزه آیات کیهان‌شناخت، پزشکی و... که نحوه ترجمه صحیح آنها به گونه‌ای دیگر می‌باشد، مشاهده شد که چون هماهنگی علم جدید در این حوزه با پاره‌ای از آیات علمی به اثبات رسیده است، و در قرن‌های اخیر علوم تجربی تکامل یافته و رازهای علمی قرآن را آشکار

نموده است، بنابراین اگر آیه اشاره به نکته‌ای علمی داشته باشد و به راستی لفظ قرآن بر آن دلالت کند، می‌توان برای برطرف کردن ابهام آیه، از توضیحات اضافی صحیح علمی، و نه هر برداشت علمی غیرقطعی، با استفاده از اصول و ضوابط ترجمه بهره برد.

۲- با بررسی سخن لغت دانان در واژه «کسف»، ترجمه‌ای دقیق‌تر است که مفهوم تراکم را در ترجمه آیه نیاورده باشد.

۳- به نظر می‌رسد با توجه به ابهام در واژه «جبال»، ترجمه‌ای رساتر باشد که در آن توضیح مختصری در پرانتز داشته باشد.

۴- برخی ترجمه‌ها با اضافات تفسیری ارائه شده‌اند که به نظر می‌رسد ترجمه آقای رضایی دقیق‌تر است زیرا توضیح اضافی وی صحیح و علمی می‌باشد.

۵- در ترجمه آقای بهبودی که از واژه تگرگ آتشین استفاده کرده، به هیچ وجه با لغت «برد» سازگاری ندارد.

۶- با بررسی دو آیه مذکور، این نتیجه حاصل شد که در ترجمه آیات علمی نیاز به دقت و بازنگری ویژه می‌باشد، امری که برخی ترجمه‌ها فاقد آن هستند.

۷- با توجه به مطالبی که در این مقاله بیان شد به عنوان پیشنهاد و راهبرد عملی برای محققان در لغزش‌یابی از ترجمه آیات علمی حوزه زیست‌شناخت می‌توان ترجمه‌های مترجمان را علاوه بر استفاده از ابزار لغت و تفسیر، با مؤید دیدگاه‌های نوین علمی قطعی در بوته نقد قرار داده و ارزیابی کرد.

منابع

-قرآن کریم

- استین، پ، (۱۳۶۶ش)، *آب و هواشناسی*، ترجمه عبدالحمیدرجایی، تبریز: انتشارات نیما.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- آیتی، عبدالمحمد، (۱۳۷۴ش)، *ترجمه قرآن*، چاپ چهارم، تهران: نشر سروش.
- ابن عاشورا، (بی تا)، *التحریر و التنویر*، تونس: دارسحنون.

- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۳۶۶ق)، **معجم مقاییس اللغة**، مصحح عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالحياء الكتب العربيه.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، چاپ سوم، بیروت: دارالعلم.
- بازرگان، مهدی، (۱۳۴۳ش)، **باد و باران در قرآن**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____، (۱۳۶۵ش)، **پدیده‌های جوی**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بهبودی، محمد باقر، (۱۳۶۹ش)، **معانی القرآن**، تهران: خانه آفتاب.
- پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۸۵ش)، **قرآن مجید**، تهران: انتشارات گوتنبرگ.
- جعفرپور، ابراهیم، (۱۳۷۱ش)، **اقلیم شناسی**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جوادی، شفیق، (۱۳۷۳ش)، **اطلس ابرها**، تهران: موسسه ارشاد.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۹۵۶م)، **الصاحح: تاج اللغة و صحاح العربيه**، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، مصر: دارالكتاب العربی.
- حمیدی کلیجی، سعید، (۱۳۸۶ش)، **قرآن و طبیعت**، قم: نشر حلم.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نورالثقلین**، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- رتالاک، بی. جی. (۱۳۶۵ش)، **هواشناسی فیزیکی**، ترجمه سیدعلیرضاصادقی حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالكتاب العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم الدار.
- زبیدی، محمد مرتضی، (۱۳۰۶ق)، **تاج العروس**، مصر: المطبعه الخیریه.
- سید بن قطب، ابراهیم شاذلی، (۱۴۱۲ق)، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دارالشرق.
- شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۵۲ش)، **دایره المعارف لغات قرآن مجید**، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵ش)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: فرهنگ اسلامی.
- _____، (۱۳۸۷)، **ترجمه قرآن**، قم: نشر شکرانه.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.

- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- طنطاوی، ابن جوهری، (۱۳۹۴ق)، **الجواهر فی تفسیر القرآن**، بیروت: المكتبة الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، تحقیق احمد قیصر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- علیجانی، بهلول، (۱۳۷۱)، **مبانی آب و هواشناسی**، تهران: سروش.
- عزیززاده، امین و دیگران، (۱۳۷۹)، **هوا و اقلیم شناسی**، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله عمر، (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فرهنگ، اردشیر، (۱۳۵۵ش)، **اصول هواشناسی**، تهران: سازمان هواشناسی کشور.
- فلاح قاهری، غلام عباس، (۱۳۹۰ش)، **اصول و مبانی هواشناسی**، مشهد: پژوهشکده اقلیم شناسی.
- فولادوند، محمد مهدی، (۱۳۷۹ش)، **ترجمه قرآن کریم**، تهران: هیئت علمی دارالقرآن الکریم.
- فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۰۵ق)، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی**، قم: مؤسسه دارالهجره.
- قاسمی، جمال الدین، (۱۴۱۸)، **محاسن التأویل**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قطبی، محمد حسن، (۱۳۶۱ش)، **هواشناسی عمومی**، تهران: سازمان هواشناسی کشور.
- مراغی، احمد مصطفی، (بی تا)، **تفسیر المراغی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نظرزاده، مهدی، (۱۳۸۵ش)، **«اسرار و معجزات علمی قرآن درباره آب و آب شناسی»**، مجموعه مقالات قرآن و علوم طبیعی، تهران: بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال دوازدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴، پیاپی ۲۵

فرایند اقناع در قرآن کریم

ابراهیم فتح الهی^۱

ابراهیم کاملی^۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۱۱

تاریخ تصویب: ۹۲/۰۹/۲۶

چکیده

قرآن کریم از زمان نزول خود، به دنبال جلب توجه مخاطبان بوده تا آن‌ها را متقاعد سازد. این جلب توجه قرآن، به خاطر هدایت مردم و رستگاری مخاطبان است. قرآن کریم برای اقناع مردم با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند و برای متقاعد کردن مخاطبان از کلمات و جملات و عبارات متنوع بهره می‌گیرد، و اصول اعتقادات و احکام و مواعظ را به کمک تشبیهات، استعاره‌ها و کنایه‌ها در قالبی اثرگذار به مخاطبان ارائه می‌دهد. پیام‌های قرآنی که در وجود مردم

۱. استادیار دانشگاه پیام نور مرکزی
fathollahi.ebrahim@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش قرآن و منابع اسلامی دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)

۲. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش قرآن و منابع اسلامی دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)
kameli@Gmail.com

نفوذ کرده، از ذهن عبور کرده و به دل انسان می رسد و سپس درونی شده و پذیرفته می شود. علت تاثیرگذاری پیام‌های قرآن در زبان قابل فهم و همگانی آن، بهره گیری از کلمات و جملات اثرگذار و بهره مندی از صناعات ادبی نهفته است. همچنین این اثرگذاری به ویژگی پیام رسان مربوط می شود. در پیام‌های قرآنی، ویژگی‌های پیام رسان عبارت است از: آگاهی، خلوص، مهربانی، دلسوزی و سعه صدر. قرآن به ظرفیت ذهنی و فکری مخاطب و نیازهای فعلی و آتی او توجه نیز نموده است. همچنین بایسته‌های مخاطب را در قالب پیام‌های نوید بخش به او عرضه کرده و او را دعوت به تفکر نموده است تا آن پیام‌ها را درک نماید و درونی سازی کرده و در رفتار خود نشان دهد.

واژه‌های کلیدی: زبان قرآن، اقناع، پیام رسانی، پیام، مخاطب.

مقدمه

یکی از پرسش‌های مطرح درباره قرآن، این است که آیا قرآن و پیام‌هایش برای اقناع مخاطبان نازل شده است؟ اگر چنین است، از کدام عناصر برای اقناع و متقاعد سازی بهره می برد؟ برای تبیین این مساله چند نکته را در قالب مقدمه طرح می کنیم:

انسان موجودی اجتماعی است. با اجتماعی زندگی کردن شخصیت خود را می سازد. او با برقراری ارتباط با دیگران سعی می کند تا نیازهای خود و دیگران را برآورده سازد. اگر این ارتباط انسان‌ها با یکدیگر نبود، فرهنگ عظیم انسانی پا نمی گرفت و هیچ یک از دستاوردهای بزرگ انسانی نظیر زبان، خط و... پدید نمی آمد. ارتباط انسان‌ها، سنگ بنای جامعه انسانی است و بدون آن هرگز فرهنگ به عنوان خصیصه جامعه انسانی به وجود نمی آمد.

با پیشرفت علوم و دسته بندی آن‌ها، مطالعه و پژوهش فراوانی درباره نحوه روابط انسان انجام شد که موجب پیدایش علوم اجتماعی و زیرشاخه‌های آن شده که در نتیجه رشته

علمی «ارتباطات» به وجود آمد. اقناع و متقاعدسازی، یکی از موضوعات مطرح در علم ارتباطات است. مطالعه و بررسی آثار ارتباطات انسانها با یکدیگر در قالب «اقناع و متقاعدسازی» انجام می‌پذیرد، لذا می‌توان گفت که هدف از برقراری ارتباط بین انسانها، اقناع یکدیگر است.

۱. تعریف و تبیین مفهوم اقناع

اقناع در لغت به معنی «قانع ساختن و متقاعد نمودن مخاطب است» (معین، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۲۶) و در اصطلاح دانش منطق «یکی از هدف‌های صنعت جدل و نیز غرض و هدف فن خطابه به شمار می‌آید». اهل منطق، خطابه را صنعتی می‌دانند که از پرتو آن، اقناع توده مردم در زمینه‌های گوناگون ممکن می‌گردد، این اقناع در مورد مسائلی است که مردم باید آن‌ها را بپذیرند» (صدر حاج سید جوادی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲).

در علم ارتباطات و روان‌شناسی اجتماعی و همچنین روان‌شناسی تبلیغات، تعاریف زیادی برای اقناع بیان شده است. «اقناع، روشی است برای اثرگذاری و جهت‌دهی ذهنی افرادی خاص، اقناع به مفهوم قانع کردن و راضی نمودن افراد جهت گرایش به موضوعی خاص است که با انجام فعالیتی خاص صورت می‌گیرد». (متولی، ۱۳۸۴، ص ۷۳) با توجه به تعریف ارائه شده، باید به این نکته توجه نمود که «اقناع، فرآیندی ارتباطی است که هدف آن، نفوذ در گیرنده پیام است؛ به این معنی که یک پیام ترغیبی، یک نظر یا رفتار را، به شکل داوطلبانه، به گیرنده ارائه می‌دهد و انتظار می‌رود که این پیام در مخاطب یا گیرنده پیام مؤثر واقع شود». (مرادی، ۱۳۸۹، ص ۲۱).

هر ارتباطی، ماهیتی اقناعی دارد، اثرگذاری بدون برقراری ارتباط، امکان‌پذیر نیست. «پیام دهنده با توسل به راه‌های مختلف از طریق دست‌کاری و تغییر در شناخت «طرح اطلاعات» و برانگیختن عواطف «تحریک احساس» و به نمایش گذاردن رفتار، با هدف اثرگذاری بر مردم، آنان را به موضع فکری یا انجام رفتارهایی فرا می‌خواند» (حکیم‌آرا، ۱۳۸۴، ص ۱۰).

ارتباط اقناعی، کوششی آگاهانه و فعال است که هدفش تغییر نگرش باور و رفتار آدمی است و باید پیام اقناعی به هدف خود، برسد. انسان همواره در فعالیت‌های ارتباطی خود به دنبال بدست آوردن رضایت و پذیرش مخاطبان خود، ارتباط اقناعی عناصر و ویژگی‌های متعددی دارد که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

۲. عناصر ارتباط اقناعی

«فرآیند ارتباط اقناعی دارای سه عنصر است که هر کدام از آنها ویژگی خاص خود را دارند. سه عنصر؛ پیام رسان، مخاطب و پیام در فرایند ارتباط اقناعی نقش مهمی را ایفا می‌کند که به ویژگی هر کدام اشاره می‌شود.

پیام رسان چهار ویژگی؛ «مهارت ارتباطی، نگرش، دانش و موقعیت را باید دارا باشد. مخاطب باید دارای ویژگی‌های؛ روان شناختی (هوش و عزت نفس) و جامعه شناختی (جنسیت، سطح سواد و موقعیت اجتماعی) باشد. پیام باید؛ قابل فهم، مستدل، قالب بندی شده و نتیجه بخش باشد (ساروخانی، ۱۳۸۳، ش ۲۳، ص ۲۵؛ حکیم آرا، ۱۳۸۴، تمام اثر).

۳. اقناع در قرآن کریم

پس از یک اشاره گذرا به مفهوم اقناع و عناصر و مراحل آن در علم ارتباطات، پرسش آغازین را دوباره مطرح می‌سازیم که آیا قرآن و پیام‌های آن برای اقناع مخاطبان نازل شده است؟ برای پاسخ به این پرسش باید چند نکته درباره قرآن بررسی گردد. از جمله اینکه موارد قابل بررسی در قالب کلمات و پیام‌ها و صناعات ادبی و... ارائه می‌شود.

۳-۱. کلمات قرآن و معانی آنها

انسانها برای انتقال پیام، از کلمات بهره می‌برند. در حقیقت کلمات و جملات وسیله انتقال معنی هستند. «کلمات، قدرت از پیش اقناع کردن را دارند، کلمات و نام گذاری‌هایی که به کار می‌بریم، به تعریف و ایجاد دنیای اجتماعی منجر خواهند شد.» (پراتکانیس، ۱۳۸۴، ص ۶۳). اقناع، هدف نهایی هر فعالیت ارتباطی است و هدف اقناع، اثر گذاشتن بر مخاطب

می‌باشد. قرآن دارای چنین ویژگی می‌باشد. یعنی بر مخاطب خود اثر می‌گذارد و در وجود او نگرش جدیدی ایجاد می‌کند.

«کینت گریک»، قرآن پژوه انگلیسی درباره اثر قرآن می‌گوید: «من وقتی که برای اولین مرتبه قرآن را گشودم و تحت اثر قرار گرفتم، تصور نمودم اثری که آن کتاب در من ایجاد کرده، استثنایی است و در سال‌های بعد تقریباً با تمام اروپائینی که راجع به قرآن، تحقیق کرده‌اند، تماس یا مکاتبه داشتم و همه را چنین یافتم که قرآن اثر جاذبه مغناطیسی خاصی در همه قرآن پژوهان اروپایی دارد. علت اثرگذاری قرآن به خاطر معانی و کلمات آن است». (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲)

فراوانی واژه‌های به کار رفته در یک سخنرانی، پیام یا متن، حکایت از اثرگذاری آن واژه‌ها دارد. کلمات قرآن از این ویژگی برخوردار هستند. به عنوان نمونه در آیه «فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ»؛ پس آنچه را بدان مأموری آشکار کن و از مشرکان روی برتاب (الحجر: ۹۴)، واژه «فأصدع» که فعل امر «صدع» است به معنای «تبلیغ کن» در معنای استعاری به کار رفته است، چون تاثیر «صدع» رساتر از تاثیر «تبلیغ» است برای اینکه اثر بیرونی دارد. (سیوطی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۴۸).

صدع به معنای شکستن است و هر شکستی صدایی ایجاد می‌کند. پیامبر اکرم (ص) مامور به عملی می‌شود که انعکاس بیرونی داشته باشد و صدای آن به جاهای دیگر برسد. کلمات برای ما دنیای جدیدی را به تصویر می‌کشند و تصویرگری کلمات، اثر اقناعی دارد. یک مثال قرآنی بیان کننده این تصویرگری آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (آل عمران: ۱۸۵) است. عبارت «ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» دو بار دیگر در سوره‌های؛ (الانبیاء: ۳۵ و العنکبوت: ۵۷) ذکر شده و دیدگاهی را که قرآن کریم درباره مرگ تبیین می‌کند را به تصویر کشیده که مرگ، همانند مزه کردن یک ماده غذایی است که انسان آن را تجربه می‌نماید، پس مرگ مانند هزاران تجربه دیگری است که انسان هر روزه با آن سر و کار دارد، اما مشرکان مرگ را همانند عصای حضرت موسی می‌دانستند که همه چیز را می‌بلعد و هیچ اثری از آن باقی نمی‌گذارد.

آن‌ها مرگ را مایه نابودی به حساب می‌آوردند «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» (الجاثیه: ۲۴). کلمه «يُهْلِكُنَا» در مقابل «ذَاتِنَا الدُّنْيَا» دو دنیای جدید را برای معتقدین آن به تصویر می‌کشد و دو اثر متفاوت را نشان می‌دهد که دو دیدگاه متفاوت را بیان می‌کند». (قرائتی، ۱۳۷۷، ذیل آیات)

۲-۳. پیام‌های قرآنی

قرآن کریم علاوه بر اینکه کلماتش، اقناع‌گر است، مفاهیم و پیام‌های آن نیز موجب اثرگذاری در مخاطب می‌شود، و متناسب با نیازهای مخاطب سخن می‌گوید و به پرسش‌های وی پاسخ می‌دهد. یکی از عوامل موثر در اقناع، پیام قابل فهم برای مخاطبان است. قرآن کریم که در قالب آیات و «فرازها» نازل شده و یک موضوع و مطلب را بیان می‌کند، برای مخاطبان قابل فهم است، اگرچه در آن از اسلوب خاص تفهیم و تفهیم استفاده نشده باشد، بلکه از شیوه عمومی در بکار بردن ترکیب‌ها و صناعات ادبی و بلاغی استفاده کرده است». (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۱۳۰)

«قرآن، مجموعه قوانین از تکالیف روزانه تا تشریفات دینی، از تزکیه تا حفظ بدن و بهداشت، از حقوق عمومی تا حقوق فردی، از منافع فردی تا منافع عمومی و ... همه را دربر دارد. مستشرقان بسیاری نسبت به مفاهیم والای قرآن در مقایسه با دیگر کتب آسمانی اعتراف کرده و در آثارشان به این نکته اشاره کرده‌اند که علت جاذبه و اثرگذاری قرآن بر مسلمان و غیر مسلمان، مفاهیم والای آن است». (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۵)

گوته، شاعر آلمانی، درباره قرآن می‌گوید: «قرآن اثری است که خواننده را مفتون جاذبه خود می‌کند و بالاخره بی‌اختیار مجذوب زیبایی‌های متعدد آن می‌شود. قرآن، کراراً ایمان به خدای واحد، تسلیم در برابر اراده او، اطاعت کامل احکام، خیرخواهی و بشر دوستی و مسالمت را یادآوری می‌کند». (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۶)

اثرگذاری مفاهیم قرآن فقط منحصر به مستشرقان نمی‌باشد، بلکه این اثرگذاری از زمان نزول آن وجود داشته که نمونه بارز آن اثرگذاری در «لبید» شاعر و سراینده یکی از معلقات سبع است که وقتی با قرآن روبرو می‌شود، در عین حالی که کافر است، زبان به

اعتراف می‌گشاید و می‌گوید که «این قرآن فقط و فقط خدایی» است و بعد از آن مسلمان می‌شود.

۳-۳. تنوع مطالب در قرآن کریم

یک‌نواخت بودن مطلب برای شنونده و یا خواننده خسته کننده است. اگر تنوع در مطلب ایجاد شود و این تنوع هدف خاصی را دنبال نماید، جاذبه و نشاط برای شنونده یا خواننده ایجاد می‌کند. قرآن این ویژگی را دارد. آیات ۲۰ تا ۲۴ سوره نمل، به گفتگو و خبررسانی هدهد به حضرت سلیمان(ع) اشاره می‌کند. در این گزارش هم معارف عقیدتی بیان می‌شود و هم معایب شرک و هم یک گزارش تاریخی از قومی در منطقه سبأ است و همین ترکیب تاریخ با عقاید، عامل جذابیت آن شده است: «وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَأَأْرَىٰ أَلْهَدُهُدًا أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ * لَأَعَذَّبَنَّهٗ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ نَحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَقِينُ * إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ» (نمل: ۲۴-۲۰)

در این آیات موقعیت جغرافیایی و تاریخی و نوع حکومت و گمراهی و بت پرستی مردم در قالب یک خبر از زبان هدهد بیان می‌شود تا تنوع مطالب موجب اثرگذاری بیشتر بر مخاطب باشد.

۳-۴. بهره‌مندی قرآن از صناعات ادبی

برای اینکه متن نوشتاری یا گفتاری خود را زیبا سازیم، از صناعات ادبی استفاده می‌کنیم، چه این صناعات مربوط به معانی و مفاهیم باشد و چه به ظاهر الفاظ که در متن به کار رفته است. در قرآن کریم، از این صناعات فراوان بهره گرفته شده است که به چند مورد آن اشاره می‌شود.

۳-۴-۱. تشبیه

تشبیه، یکی از قالب‌های علم بیان است. هرگاه بخواهیم صفتی را برای موصوفی همراه با توضیح و یا مبالغه به اثبات برسانیم، به چیز دیگری پناه می‌بریم که این صفت در آن آشکارتر است و بین آن دو همانندی وجود دارد. چنین همانندی بین دو چیز، تشبیه نامیده می‌شود. قرآن کریم تشبیهات فراوانی را برای توضیح و اثبات معانی آیات بکار گرفته است. یکی از تشبیهات قرآن آیه: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَأَنَّ يَهْدِيَ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (الجمعه: ۵) است.

این آیه یک تشبیه تمثیلی و ارکان آن بسیار آشکار است. مُشَبَّه «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ» و مُشَبَّهٌ بِهِ آن «الْحِمَارِ» یعنی کسانی که کتاب‌های سودمند را جابجا می‌کنند اما هیچ بهره‌ای از آن نمی‌برند، است. وَجْه شَبَّه نيز آن حالت و شکل خاصی از رنج و زحمتی است که دانشمندان یهود و چهارپایان برای جابجایی کتاب‌ها متحمل می‌شوند اما از رنج و زحمتی که برده‌اند، بهره‌ایی نمی‌برند.

۳-۴-۲. استعاره

استعاره، یکی از صناعات بیانی است. «استعاره به معنی عاریت خواستن و عاریت گرفتن است. اگر لفظ در غیر معنی اصلی خود با علاقه مشابهت بکار رود، استعاره نامیده می‌شود. استعاره، استعمال لفظ در غیر معنای اصلی، با علاقه مشابهت در معنای اصلی و غیر اصلی است. استعاره آن است که عبارتی را از موضع استعمالش در اصل لغت به جهت غرضی خاص به معنای دیگری منتقل کنند و آن غرض یا برای شرح معنی و روشن نمودن است یا برای تاکید و مبالغه است» (عسکری، ۱۳۷۲، ص ۳۶۲؛ همایی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۰).

یکی از بهترین مثال‌های استعاره در قرآن کریم، آیه زیر است: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَ كِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (هود: ۴۴). در این آیه تعدادی از فنون و صناعات ادبی و بلاغی بکار رفته است که قلب را می‌لرزاند و عقل را مدهوش می‌سازد که بعضی مربوط به علم معانی و برخی

مربوط به علم بیان و برخی دیگر، مربوط به علم بدیع است که فقط به یک مورد آن اشاره می‌شود.

خداوند در آیه مورد اشاره، زمین و آسمان را همانند موجود زنده دارای عقل و شعور در نظر گرفته و به آن دو خطاب کرده است. تصور کردن موجود بی شعور به جای موجود با شعور، «تشخیص» و «استعاره مکیّه» نامیده می‌شود و فرو بردن آب قرینه است. آب، استعاره از غذا گرفته شده و جامع بین آب و غذا، تقویت و نیرومندی است. همانطور که انسان با خوردن غذا تقویت می‌شود، زمین نیز با فرو بردن آب برای رویاندن تقویت می‌شود. در این آیه محسنات ادبی دیگری مثل؛ «تنظیر، تناسب لفظی، جناس، طباق، مجاز مرسل، ایجاز و...» بکار رفته است. (درویش، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۵۶؛ معرفت، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۵۸)

وجود این همه صنعت ادبی، بلاغی، بدیعی و بیانی که همگی بر مفهوم آیه تاثیرگذار هستند، برای رساندن یک پیام اقناعی بکار گرفته شده و آن پیام اقناعی، به رخ کشیدن قدرتمندی و مدیریت خداوند بر جهان هستی است. (شریف رضی، ۱۴۰۶ق) بلیغ‌ترین و رساترین نوع استعاره، استعاره تمثیلی است، زیرا بر کمال تشبیه تاکید دارد.

۳-۴-۳. کنایه

کنایه در معنای لغوی عبارت است از پوشیده سخن گفتن و در اصطلاح سخنی است که دارای دو معنی نزدیک و دور است و این دو معنی لازم و ملزوم یکدیگر هستند و هیچ قرینه‌ای که معنای موضوع^۱ که یا معنای غیر موضوع^۲ که مورد نظر باشد، وجود ندارد اما سخنگو، طوری لفظ کنایی را بکار می‌برد که ذهن شنونده از معنای نزدیک به معنای دور آن منتقل گردد. (همایی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۹؛ هاشمی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۵)

خداوند در قرآن کریم به تناسب موقعیت، آیات کنایی را بکار برده که نشان از قدرت و عظمت خدا و خصوصاً رعایت ادب گفتار در آیات قرآن است. لذا الفاظی که دارای بار معنایی منفی و زشت باشند، در قرآن کریم نیامده است و از یک لفظ جایگزین با معنای کنایی استفاده شده است. به طور مثال در آیه «نِسَاءُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَاتُّوا حَرَّتْكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ»

(البقره: ۲۲۳) واژه «حرث» در معنای لغوی به معنای کشت زار و در معنای اصطلاحی به معنای «عمل زناشویی» است و به صورت کنایه بکار رفته تا اثر بیشتری بر مخاطب بگذارد. در آیه «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُمْ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُ مَثَلٍ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (الرعد: ۱۷) واژه «زبد» در معنای لغوی «کف روی آب» و در معنای کنایه «شک و تردیدهای حاصل از تضارب آراء» است. کف روی آب به خاطر ظاهر پر فریض گول زنده است، اما دوامی ندارد و آب، در زیر کف‌ها به آرامی در حرکت است و مایه خیر و برکت و زندگی ساز می‌باشد. آب، کنایه از حق و کف روی آن کنایه از باطل است. این حالت در موقع ذوب شدن فلزات هم روی می‌دهد. کف حاصل از ذوب شدن فلز، همان باطل است که از بین می‌رود و آنچه باقی می‌ماند، فلز خالص سودمند برای مردم است. این آیه با مفهوم کنایه الفاظش، یک پیام تاثیر گذار و متقاعد کننده برای شنونده و خواننده دارد تا قانع شود و به سوی حق روی آورد.

۳-۴-۴. تخلص

تخلص به این معناست که گوینده یا نویسنده برای انتقال از یک مطلب به مطلب دیگر حلقه وصل مناسبی را انتخاب کند. آن حلقه وصل باید آنچنان پیوند دهنده دو مطلب به یکدیگر به صورت طبیعی و لطیف باشد که مخاطب متوجه این انتقال نگشته و احساس پارگی و انقطاع سخن نکند. این انتقال موجب نشاط و شکفتگی خاطر شنونده باهوش یا خواننده با دقت می‌شود و آن را درک می‌کند، آن هم وقتی که اثر سخن را درک و دریافت کرده باشد». (همایی، ۱۳۷۰، ص ۹۹؛ معرفت، ۱۴۴۲ق، ص ۴۱۹)

در این انتقال، سخنگو یا نویسنده، بین بخش اول سخن و یا نوشته خود با بخش دوم چنان پیوند برقرار می‌سازد که شنونده یا خواننده پس از اینکه آن را شنید و یا خواند و فهمید، متوجه انتقال می‌شود. در قرآن کریم «تخلص»‌های فراوانی وجود دارد و بهره‌مندی از این صنعت بدیعی، به عنوان یکی از وجوه اعجاز قرآن به حساب آمده است. بهره‌گیری

از صنعت تخلص در موقعیت‌هایی مثل انتقال از موعظه به بشارت و انداز، یا از بیان داستان پیامبران به بیان صفات پیامبر اسلام(ص) و غیره دیده می‌شود. به عنوان نمونه در آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (النور: ۳۵) پنج مورد تخلص صورت پذیرفته است.

«اولین بار صفت نور و تمثیل آن به چراغ آمده و از آن به شیشه و درخشندگی آن تخلص شده و دوباره به بیان نور و روغنی که از آن برای روشنی کمک گرفته می‌شود، پرداخته شده است. برای دومین بار به بیان درخت مبارک زیتون تخلص شده. در سومین بار به ویژگی‌های روغن تخلص شده است. سپس از ویژگی‌های روغن به بیان ویژگی نور و چند برابری آن تخلص صورت گرفته و در آخرین مرحله از همه تخلص‌های قبلی به نعمت هدایت الهی تخلص شده است.» (معرفت، ۱۴۲۲ق، ص ۴۳۹)

۴. گفتاری بودن زبان قرآن کریم

یکی دیگر از ویژگی‌های قرآن کریم، نظام گفتاری آن است. منظور از نظام گفتاری قرآن، این است که قرآن مجموعه پیام‌هایی است که در قالب گفتار از طرف خداوند به وسیله فرشته وحی به پیامبر(ص) ابلاغ شده و ایشان آن‌ها را در قالب آیه، آیات و سوره به مردم رسانده است. بین نظام گفتاری و نوشتاری نیز باید تفاوت قائل شد چرا که سخنگو یا پیام‌رسان؛ وقتی با مردم و مخاطبان سخن می‌گوید، شرایط محیطی و موقعیت زمانی و مکانی مخاطبان را در نظر می‌گیرد و تمام این موقعیت‌ها و شرایط را در سخن گفتن خود رعایت می‌کند.

«سبک گفتاری قرآن، التزامی به بیان جزئیات یک داستان یا موضوع ندارد، برای اینکه بیان منظم و توضیح جزئیات در شأن نوشتار است و علت بیان بخشی از داستان در قرآن به همین خاطر است و حتی داستان را با دیگر حقایق و معارف اعتقادی و احکام و مواعظ به شکل آمیخته بیان می‌کند.» (معرفت، ۱۳۸۵، ص ۵۱۶)

به عنوان مثالی دیگر، آیات زیر شاهی بر گفتاری بودن زبان قرآن کریم است: «وَأذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا * يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا * يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا * يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا * قَالَ أَرَأَيْتُ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ لِأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا * قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا» (مریم: ۴۷-۴۱)

در این آیات، شرایط محیطی، مکانی و موقعیت اعتقادی مخاطب مورد توجه قرار گرفته تا پیام اثرگذار باشد. این نظام گفتاری نیز ویژگی‌هایی دارد که به چند مورد آن اشاره می‌شود:

۴-۱. ترکیب انواع صورت‌های گفتاری

یک پیام رسان در قالب گفتار برای تبیین پیام و سخن خود از شیوه‌های گوناگونی بهره می‌برد؛ گاه به تبیین عقلی موضوع می‌پردازد، گاه شاهد مثال تاریخی می‌آورد و یا از پسند و اندرز و انذار و تبشیر استفاده می‌کند. قرآن کریم به عنوان سمبل گفتاری بهترین نمونه‌ای است که می‌توان انواع این صورت‌های کلامی را در حد اعلی در آن یافت. (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۹).

در آیات: «الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ * أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ» (یونس: ۱-۲) التفات و استنکار صورت پذیرفته در این دو آیه، از ویژگی‌های گفتار است که به موضوعات متنوع پرداخته است. این حالت در آیات ۲۲۸ تا ۲۳۸ سوره بقره نیز مطرح شده است.

۴-۲. ترکیب موضوعی

یک پیام‌رسان اگر در نقش اقناع‌کننده و تغییر‌نگرش‌دهنده مخاطبان ظاهر شود، باید در یک موقعیت گفتاری موضوعات مختلف را عرضه کند و از آنجا که «تنوع موضوعی برای اقناع کردن اثربخش است، این ویژگی در آیات قرآن به نحو احسن رعایت شده و در یک دسته آیات به موضوعات گوناگونی اشاره شده است». (معرفت، ۱۳۸۵) به عنوان نمونه آیات ۹ تا ۱۳ سوره اسراء به هدایت‌گری قرآن و دسته‌بندی مردم به مومن و کافر و سرانجام آن‌ها، به نعمت شبانه روز و محاسبه سال اشاره دارد که تنوع موضوعی در آن قابل رؤیت است: «لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ اَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا اَلِيمًا * وَيَدْعُ الْاِنْسَانَ بِالْشَّرِّ دُعَاءً بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْاِنْسَانُ عَجُولًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوِنًا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّيَتَّبِعُوا فُضُلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا * وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْرَّمْنَاهُ طَائِرَةً فِي عُرْقِهِ وَنُخْرِجْ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا» (الاسراء: ۱۳-۹).

۴-۳. تکرارهای مشابه و متفاوت

هدف از تکرار یک سخن و پیام، ممکن است به خاطر تغییر مخاطبان، یا به خاطر اهمیت موضوع مطرح شده باشد، بر همین اساس پیام‌رسان مطالب قبلی را دقیقاً و عیناً تکرار می‌کند و یا بنا به تغییر بعضی از شرایط و موقعیت‌ها و یا پاسخ به پرسش‌های مخاطبان با ایجاد تغییر اندکی در پیام، آن را دوباره تکرار می‌کند و حتی پیام‌رسان برای نشان دادن اهمیت موضوع آن را دو بار، یا سه بار در سخن و پیام خود تکرار می‌نماید.

این نوع تکرار یک اصل پذیرفته شده و جزء محسنات و آرایه‌های ادبی است و در شعر و به خصوص در قصیده‌ها در قالب «ترجیع بند» تکرار می‌شود و مایه التذاذ ادبی مخاطب می‌گردد. موضوع تکرار در قرآن از اهمیت فراوانی برخوردار است، حال این تکرار دقیقاً مثل عبارت قبلی بوده یا تغییر اندکی در آن داده شده باشد. این نوع تکرار به خاطر اثرگذاری آن بر مخاطبان است و می‌دانیم که تکرار، اثر اقناعی فراوانی دارد. به عنوان مثال داستان حضرت موسی (ع) چندین بار و در چند سوره از قرآن آمده است که هر کدام از این موارد تکراری، به بخشی از زندگی حضرت موسی (ع) اشاره دارد.

به عنوان نمونه در سوره اعراف به دعوت حضرت موسی (ع) از فرعون جهت گرویدن به او و مبارزه حضرت موسی (ع) با جادوگران، ایمان آوردن آن‌ها، گرفتاری قوم فرعون به عذاب‌های دنیوی، رفتارهای عجیب و غریب قوم حضرت موسی (ع) مثل درخواست بت، گوساله پرستی و دیگر موقعیت‌های مربوط به ایشان اشاره شده است.

در سوره هود به عاقبت قوم فرعون اشاره شده است. در سوره طه، وضعیت قوم حضرت موسی (ع) به شکل مشروح بیان شده است. «یکی از معجزات قرآن کریم آن است که یک قصه را در چند جای قرآن با چند گونه عبارت و در چند قالب متفاوت نازل کرده است و در هر کدام، کاستی و افزایش قرار داده است تا از هر کدام نتیجه‌ای خاص را برای مخاطبان خاص بگیرد». (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۲) و همچنین «از نکته‌های قابل توجه در تکرار داستان حضرت موسی (ع)، تفاوت روح کلی آن در سوره‌های مکی با سوره‌های مدنی است. در سوره‌های مکی سمت و سوی داستان، مبارزه و گفتگوهای حضرت موسی (ع) با فرعون و اطرافیان اوست و در سوره‌های مدنی، بیشتر رابطه حضرت موسی (ع) و بنی اسرائیل و مشکلات اجتماعی و سیاسی آنان حکایت می‌شود». (معرفت، ۱۳۸۵، ص ۳۵۲)

علاوه بر داستان‌های قرآن، در موارد دیگر نیز تکرارهای مشابه و متفاوت وجود دارد. به عنوان مثال در آیات ذیل تکرار مشابه را نشان می‌دهد: «وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» (الحج: ۵) و «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكُرُ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (الفصلت: ۳۹) و نیز تکرار آیه «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان» در سوره الرحمن به شکل ترجیع بند، دلیلی بر اثر اقناعی تکرار است.

۴-۴. بکارگیری همزمان جزء شناختی و عاطفی نگرش

قرآن کریم در استدلال‌هایش هم شیوه خطابی دارد و هم شیوه برهانی و این شیوه ای است که سخنگو در لحظه واحد نمی‌تواند دو جزء نگرش انسان را مورد توجه قرار دهد، اما قرآن کریم چنین توانایی را دارد که هم زمان برای انسان آگاهی و اندیشه آفریده و نوعی

علاقه و گرایش هم نسبت به آن آگاهی و اندیشه جهت تبدیل شدن به عمل ایجاد نماید. (واسعی و دیگران، ۱۳۸۶، تمام اثر)

اگر پیام رسان بتواند هم زمان بعد شناختی و عاطفی انسان را مورد خطاب قرار داده و تغییری در آنها ایجاد نماید، شاهکار کرده است و می‌توان گفت که یک اثر اقناعی ماندگار برجای گذاشته است.

قران کریم برای بکارگیری هر دو جزء نگرش انسان، در قالب داستان، هم به بعد شناختی نگرش انسان توجه کرده و هم به بعد عاطفی آن. به عنوان مثال در آیه: «اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْهَا» (الزمر: ۲۳)، قسمت اول آیه «اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي» اشاره به بعد شناختی نگرش انسان دارد و قسمت دوم آیه «تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ» به بعد عاطفی انسان اشاره می‌کند، چون ترس و نرم شدن دل مربوط به حالت‌های درونی او می‌باشد.

مطالب مربوط به کلمات و پیام‌ها و بهره‌گیری از صناعات ادبی و قالب‌های گفتاری به مواد و محتوای پیام می‌باشد. این مواد و محتوا یکی از اجزاء تشکیل دهنده فعالیت اقناعی است که به تنهایی قادر به اقناع نیست و باید با جزء دیگر این فعالیت یعنی «عناصر اقناع» که عبارت است از؛ پیام رسان، پیام و مخاطب همراه شود تا اثر خود را در مخاطب پیام نشان دهد.

۵. عناصر اقناع در قرآن کریم

یکی دیگر از موضوعات مطرح در قرآن کریم، این است که قرآن چه عناصری را در شیوه‌های اقناعی خود مهم شمرده و به آن‌ها توجه کرده است. متخصصان علوم ارتباطات برای اقناع، عناصر گوناگونی را در نظر گرفته‌اند که سه عنصر؛ پیام رسان، پیام و مخاطب در همه آن‌ها مشترک است و بعضی از عناصر در مدل‌های دیگر به شکل اختصاصی وجود دارد که به اساس ارتباط اقناعی ارتباط چندانی ندارد.

قرآن نیز در بیان و انتقال پیام خود از عناصر ارتباط اقناعی بهره برده و برای هر یک از این عناصر ویژگی‌هایی را یادآوری کرده است. این ویژگی‌ها ممکن است با ویژگی‌های ارتباطات همسان باشد و نیز ممکن است متفاوت باشد.

۵-۱. ویژگی‌های پیام رسان

توجه به یک نکته در این باره ضروری به نظر می‌رسد و آن نکته این است که پیام رسان مورد نظر، پیامبر اکرم (ص) می‌باشد، چون انسان مستقیماً نمی‌تواند از خداوند متعال پیامی را دریافت کند، بنابراین واسطه دریافت پیام را، به عنوان پیام رسان به حساب می‌آوریم و بر همین اساس به شناسایی ویژگی‌های پیامبر اکرم (ص) به عنوان پیام رسان در قرآن کریم می‌پردازیم:

۵-۱-۱. آگاهی و نگرش

یک پیام رسان باید هم خودش آگاه باشد و هم بر اساس آگاهی، مخاطبان را به سوی پیام خود دعوت کند: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي، اُدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ اَنَا وَمَنْ اَتَّبَعَنِي» (الیوسف: ۱۰۸). در قرآن، کسانی که به عنوان پیام رسان معرفی شده‌اند، دارای صفت آگاهی هستند. نمونه آن حضرت خضر (ع) است که مسئولیت پیام رسانی به حضرت موسی (ع) را دارد. وی اول خودش آگاهی یافته و در مرحله بعد به وظیفه پیام رسانی به حضرت موسی (ع) پرداخته است: «وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (الکهف: ۶۵).

۵-۱-۲. ایمان به هدف

اقناع گر مؤمن به هدف، هیچ‌گاه در پیام‌رسانی و انجام وظیفه کوتاهی نخواهد کرد، حتی اگر با برخورد نامناسب مخاطبان خود مواجه شود، صبر و پایداری و ایمان و یقین دو مشخصه اساسی اقناع گر قرآنی است. (قرآنی، ۱۳۷۷، ص ۹۰) «وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ اٰثِمَةً يَهْتَدُونَ بِاٰمُرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يُوْقِنُونَ» (السجده: ۲۴).

حضرت موسی (ع) و خضر(ع) در آن سفر تعلیمی خودشان به روستایی رسیدند و از مردم آن روستا درخواست غذا کردند، آن‌ها نپذیرفتند اما آن دو به وظیفه خود که تعمیر و بازسازی دیواری بود مشغول شدند و نحوه برخورد مخاطبان در وجود آنان خللی ایجاد نکرد: «فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُصَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا» (الکهف: ۷۷)

در داستان مباحله پیامبر اکرم (ص) با علمای مسیحی، پیامبر (ص) به خاطر ایمان به هدف الهی خود، عزیزترین اعضای خانواده‌اش را سپر بلای پیام رسانی خود قرار داد تا اعلام کند که من به هدف تبلیغی خود ایمان کامل دارم: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران: ۶۱)

۵-۱-۳. اخلاص

یکی از ویژگی‌های فعالیت اقناعی، پاک بودن این فعالیت از منفعت طلبی است (بابازاده، ۱۳۸۲). در این بخش به این نکته اشاره می‌شود که شیوه تمامی پیام رسانان الهی، این بوده که در برابر پیام رسانی برای خود هیچ درخواستی نداشته و اعلام می‌نمودند که: «وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الشعراء: ۱۰۹).

۵-۱-۴. سعه صدر داشتن

تحمل موضع گیری‌های مخاطبان در برابر پیامی که به آن‌ها می‌رسد، یک اصل اساسی در رفتار پیام رسان می‌باشد. برای اینکه مخاطبان ممکن است در طیف گسترده‌ای از پذیرش مطابق با فطرت خودشان «اقناع» شوند یا این که در طیف مخالف آن «کفر» و یا این که حالت «نفاق» به خود بگیرند و نسبت به هر یک از طیف‌ها، موضع گیری‌ها هم متفاوت خواهد شد. «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ» (المائدة: ۴۱) در این آیه به دو طیف «کفر و نفاق» اشاره شده و در آیات بعدی شیوه عملی این دو طیف را می‌توانیم مشاهده کنیم.

منکران پیام‌های حضرت نوح، او را «گمراه» معرفی می‌کردند. «إِنَّا لَنَرِيكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» و حضرت نوح در جواب آن‌ها می‌گفت: «يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ» (الاعراف: ۶۰ و ۶۱). همین نوع برخورد با حضرت هود (ع) انجام می‌شد. مخاطبان وی، او را «بی‌خرد و دروغگو» معرفی می‌کردند. (الاعراف: ۶۶-۶۷) بر این اساس می‌توان گفت که یکی از ویژگی‌های پیام‌رسانان الهی، صبر و تحمل در مقابل موضع‌گیری مخاطبان در برابر پیام‌های الهی آن‌ها بوده است.

۵-۱-۵. قاطعیت و شهامت داشتن

پیام‌رسان، باید در رساندن پیام شهامت داشته باشد و ترس از موضع‌گیری مخاطبان نباید او را از پیام‌رسانی، بازدارد یا پیام را ناقص به مخاطبان ابلاغ کند: «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ» (الاحزاب: ۳۹)

۵-۱-۶. مهربانی و دلسوزی

پیام‌رسان اگر از روی دلسوزی، بخواهد پیامش را به مخاطبان برساند، راحت‌تر می‌تواند آن‌ها را به سوی خود جذب کند. قرآن کریم یکی از ویژگی‌های پیامبر اکرم (ص) را «مهربانی» بیان می‌کند: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ، لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹). مهربانی از طرف خداوند متعال به پیامبر اکرم (ص) به عنوان پیام‌رسان عطا شده است و در آیه دیگری ایشان با صفت «رؤوف» معرفی شده‌اند: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ، عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ، حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ» (التوبه: ۱۲۸).

در این آیات سه ویژگی پیام‌رسان بیان شده است: «از جنس خود مخاطبان بودن، علاقه‌مند به سرنوشت آن‌ها بودن و مهربان بودن» (فضل الله، ۱۳۸۴، ذیل آیه). این سه ویژگی ابزار موثری برای جلب و جذب مخاطبان و توجه دادن آن‌ها به پیام و در نتیجه پذیرش پیام از طرف آن‌ها می‌باشد. همچنین پیام‌رسان باید با اظهار دلسوزی و محبت خود به مخاطبان، آنان را به اندیشه و تفکر وادار سازد تا نسبت به محتوای پیام بیاندیشند.

شهید مطهری در کتاب «حماسه حسینی» در ارتباط با ویژگی‌های پیام رسان به نکاتی اشاره می‌فرماید که با موضوع بحث ارتباط نزدیکی دارد. وی می‌گوید: «شرایط موفقیت یک پیام، شخصیت خاص پیام رسان و پاک دلی واعظ و تواضع در رساندن پیام و نرمش در سخن است». (مطهری، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۱)

۲-۵. ویژگی پیام

پیام، دومین عنصر فعالیت ارتباطی برای متقاعدسازی و اقناع مخاطبان است و اثرگذاری بر مخاطب با وجود عنصر پیام، معنا و مفهوم می‌یابد. بنابراین به بررسی ویژگی این عنصر می‌پردازیم.

۱-۲-۵. دینی بودن پیام

با توجه به اینکه موضوع بحث شیوه‌های اقناع در قرآن است و قرآن، کتاب دینی ما مسلمانان می‌باشد، پس پیام‌های آن رنگ و لعاب دینی خواهد داشت. حال چه این پیام‌ها در حوزه اعتقادات یا احکام عملی یا اخلاق قرار گیرد، فرقی ندارد.

۲-۲-۵. روان و روشن بودن

پیامی قابل درک و دریافت و همچنین قابل فهم است که به صورت واضح و بیانی آشکار ارائه گردد. یکی از مصداق‌های روان و روشن بودن، این است که به زبان مخاطبان پیام ارائه شود. قرآن دارای چنین ویژگی است. «وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ، إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانِ عَرَبِيًّا لِيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ» (الاحقاف: ۱۲) و یا در آیه دیگری پیام قرآن را آشکار معرفی می‌کند: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (الشعراء: ۱۹۵-۱۹۳)

۵-۲-۳. انطباق ادبیات پیام رسان با مخاطب

پیامی مؤثر و کارساز است که برای مخاطب جاذبه داشته باشد. یکی از عوامل ایجاد جاذبه، همسانی ادبیات دو عنصر فعالیت ارتباطی «پیام گزار و پیام گیر» است و علاوه بر همسانی ادبیات پیام، همسویی با ادبیات زمانه هم نکته اساسی در رساندن پیام است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم: ۴).

۵-۲-۴. هم نوایی پیام با لحن، سیما و حرکات پیام رسان

یکی از عوامل مهم و اثرگذار همراه با پیام، حالت درونی و بیرونی پیام رسان و همچنین نوع بیان پیام رسان است. با توجه به اینکه بایستی صداقت و صراحت پیام همراه با لحن و حرکات پیام رسان هم نوایی داشته باشد تا پیام بر مخاطبان اثر گذارد: «وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجَلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَابِحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (الاعراف: ۱۵۰).

۵-۳. ویژگی های مخاطب

سومین عنصر فعالیت اقناعی، مخاطب است. یعنی فرد یا افرادی که به خاطر او فعالیت اقناعی انجام می شود. پس باید مخاطب به درستی شناخته شده و با ظرفیت‌ها و نیازها و توانایی‌های او آشنا شد تا بتوان پیام را اثرگذار ساخت. برخی از ویژگی‌های مخاطب به شرح ذیل است:

۵-۳-۱. ظرفیت مخاطب

همانطور که انسان‌ها از نظر جسمی متفاوت هستند، به لحاظ روحی نیز ظرفیت‌های گوناگونی دارند (واسعی و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۴۵). این ظرفیت‌ها ممکن است به بُعد شناختی یا عاطفی آن‌ها مربوط باشد و بر همین اساس، در زمان‌ها و دوره‌های مختلف پیامبران گوناگونی از طرف خدا برای راهنمایی آن‌ها آمده‌اند و آن‌ها مأمور بودند تا به

تناسب ظرفیت مخاطبان خود سخن بگویند: «أَنَا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ نُكَلِّمُ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ». (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۱۸۶)

سیر تمدن بشری از هیچ به سوی همه چیز است و روح حاکم بر جوامع، رو به رشد و تعالی و کمال است، به همین جهت نبوت نیز به فراخور حال آنان پیش رفته و کمال می یابد تا آنجا که پیامبری خاتمه می یابد. شناخت ظرفیت مخاطب، شناخت صحیح او را به دنبال دارد و راهکار فعالیت اقناعی پس از ناسایی ظرفیت ها ظهور و بروز می یابد، ظرفیت های مانند سن، جنس، باور و اعتقاد، تربیت و غیره.

۵-۳-۲. نیازهای مخاطب

انسان نیازهای گوناگونی دارد که می توان آن ها را در قالب تمایلات و خواسته ها دسته بندی کرد. خواسته های جسم مثل غذا، آب، پوشاک و خواسته های عاطفی مثل محبت، کینه و خداخواهی. ظاهر انسان نمایانگر تمام نیازهای انسان نیست، بلکه باید با چشم درون بین و گوش شنوا به درون انسان رسوخ و نفوذ کرد تا نیازهای او را شناخت. نیازهای انسان حالت پلکانی دارد، وقتی که پله پایین تر، نیازش برطرف شد، نیاز پله بالاتر ظهور و بروز می کند. آبراهام مازلو سلسله مراتبی از نیازهای انسان را ارائه کرده که از نیازهای اساسی زیستی آغاز می شود و در سطح بالاتر به انگیزه های روانی پیچیده تر می رسد. (ر.ک: دیلمی و همکاران، ۱۳۸۱، ص ۱۶۹)

نیازهای انسان را می توان در چهار بخش؛ «معیشتی، تحصیلی، ازدواج، ورزش و کار» دسته بندی نمود. روش تامین صحیح نیازها، یک روش تربیتی است که با تامین نیازهای پایین تر، زمینه ظهور و بروز نیازهای بالاتر را فراهم می سازد، یعنی جنبه انگیزشی پیدا می کنند و پدیدار شدن جنبه انگیزشی آمادگی برای اعتدال قوای درونی را فراهم می سازد. قرآن کریم هم به نیازهای انسان توجه نموده و به این نکته اشاره کرده است که اول باید نیازهای جسم برطرف شود تا نیازهای روح زمینه ظهور و بروز یابند: «لِيَايَلَايَ قُرَيْشٍ * إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ * فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (قریش: ۱-۴).

در این آیات برطرف کردن نیازهای «گرسنگی و ترس» و فراهم نمودن «تولید و درآمد» مقدمه‌ای برای پرستش پروردگار معرفی شده است و در آیات دیگری از قرآن، تقوا و سپاسگزاری از خدا و کار نیکو انجام دادن منوط به تامین نیازهای اولیه جسم شده است. همچنین پیامبر اکرم (ص) در این باره می‌فرماید: «فَلَوْلَا الْخُبْرُ مَا صَلَّيْنَا وَلَا صُمْنَا وَلَا أَذَيْنَا فَرَأَيْتُمْ رَبَّنَا عَزَّ وَجَلَّ» (کلینی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۸۷).

۵-۳-۳. بایسته‌های مخاطب

شناخت ظرفیت و نیازهای مخاطب به وضع موجود وی مربوط می‌شود. ما به دنبال وضع مطلوب و ایده‌آل آن هستیم که باید از وضع فعلی حرکت کرده تا به آن وضع مطلوب «پذیرش پیام» برسد. بر این اساس شناخت بایسته‌ها و ضرورت‌های مورد نیاز مخاطبان، لازم و ضروری است. پیام رسان علاوه بر شناسایی وضع موجود باید وضع مطلوب را هم شناسایی کند تا بتواند در وجود وی علاقه به وضع مطلوب را ایجاد کند چه از طریق شناساندن موقعیت‌های مطلوب یا تحریک عواطف وی برای بدست آوردن آن موقعیت‌ها تلاش کند.

انسان، موجودی کمال طلب است. اگر ضرورت زندگی متعالی را به وی معرفی کنیم یا او را علاقه‌مند به این زندگی نماییم از سطح نازل زندگی که به آن دل خوش کرده دست می‌شوید و به آن هدف متعالی که ضرورت زندگی انسان است رو می‌آورد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا، إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷-۹۵).

علت موفقیت پیام رسان قرآنی این است که هم به زبان قرآن که در قالب کلمات و پیام‌ها و صناعات ادبی ظهور و بروز یافته توجه نموده و هم به عناصر ارتباط اقناعی نظر داشته است. این دو معیار عامل موفقیت فعالیت اقناعی قرآن است که در این مقاله این دو معیار را بازشناسی نمودیم.

نتیجه گیری

آنچه که از این مقاله می توان بدست آورد این است که هدف قرآن و پیام های آن، اقناع خواننده و شنونده قرآن است، زیرا آنچه را که امروزه در علم ارتباطات و روان شناسی تبلیغات برای رساندن یک پیام و متقاعد ساختن شنونده و یا خواننده بکار می گیرند، بهترین شکل آن در قرآن کریم بکار گرفته شده است. با یک مرور اجمالی نتایج زیر به دست می آید:

- ۱- وجود عناصر ارتباط شامل؛ «پیام رسان، پیام و مخاطب» در قرآن و خطاب های فراوان قرآنی به افراد و گروه ها که بیانگر عناصر ارتباطات است.
- ۲- بهره گیری از صنایع ادبی مثل؛ تشبیه و تمثیل و تخلص و غیره در قرآن نشان از اثرگذاری پیام های قرآن است.
- ۳- وجود واژه هایی که از ریشه؛ «دعوت، تبلیغ، بشارت و انذار و...» در این کتاب آسمانی اهمیت این فعالیت را می رساند.
- ۴- توجه به باور مخاطب و رد و اصلاح و تأیید آن در قالب آیات و سوره و فراوانی پیام ها و ارائه آن در قالب و شیوه های متنوع، همگی نشان از این نکته دارد که قرآن به دنبال اقناع مخاطبان با توجه به موقعیت زمانی و مکانی آنهاست و به موقعیت روحی و روانی آنها توجه دارد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید، (۱۳۸۷ق)، شرح نهج البلاغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بابازاده، علی اکبر، (۱۳۸۲)، شیوه های تعلیم و تبلیغ، قم: انتشارات دانش و ادب.
- پراتکانیس، آنتونی؛ آنسون، الیوتی، (۱۳۸۴)، عصر تبلیغات، ترجمه کاووس سید امامی و محمد صادق عباسی، تهران: انتشارات سروش.
- حکیم آرا، محمد علی، (۱۳۸۴)، ارتباطات متقاعد گرایانه و تبلیغ، تهران: انتشارات سمت.

- دیلمی، احمد؛ آذربایجانی، مسعود، (۱۳۸۱)، *اخلاق اسلامی*، چاپ یازدهم، قم: انتشارات معارف.
- زمانی، محمد حسن، (۱۳۸۵)، *مستشرقان و قرآن*، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
- ساروخانی، باقر، (۱۳۸۳)، «اقناع هدف ارتباطات»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، شماره ۲۳.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۳۸۴)، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه مهدی حائری قزوینی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۲)، *مبانی و روش‌های تفسیری*، چاپ اول، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شریف رضی، (۱۴۰۶ق)، *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، چاپ اول، بیروت: عالم الکتب.
- صدر حاج سید جوادی، احمد، (۱۳۷۵)، *دائرة المعارف تشیع*، چاپ اول، تهران: نشر شهید محبی.
- فضل الله، سید محمد حسین، (۱۳۸۴)، *گام‌هایی در راه تبلیغ*، ترجمه احمد بهشتی، چاپ اول، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- قرائتی، محسن، (۱۳۷۷)، *قرآن و تبلیغ*، چاپ اول، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، *اصول کافی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
- متولی، کاظم، (۱۳۸۴)، *افکار عمومی و شیوه‌های اقناع*، چاپ اول، تهران: انتشارات بحجت.
- محی الدین، درویش، (۱۴۰۸ق)، *البیان فی اعراب القرآن و بیانہ*، چاپ دوم، بیروت: عالم الکتب.
- مرادی، حجت الله، (۱۳۸۴)، *اقناع سازی و ارتباطات اجتماعی*، چاپ دوم، تهران: نشر ساقی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳)، *حماسه حسینی*، چاپ دهم، قم: انتشارات صدرا.
- معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۵)، *نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*، ترجمه حسن حکیم باشی، چاپ اول، قم: موسسه فرهنگی تمهید.

- معرفت، محمد هادی، (۱۴۲۲ق)، **تلخیص التمهید**، چاپ چهارم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- معین، محمد، (بی تا)، **فرهنگ معین**، چاپ هشتم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- هاشمی، احمد، (۱۴۰۷ق)، **جواهر البلاغه**، چاپ دوازدهم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- همایی، جلال الدین، (۱۳۷۰)، **فنون بلاغت و صناعات ادبی**، چاپ هفتم، تهران: موسسه نشر هما.
- واسعی، سید علی رضا؛ دیانی، محمد شمس الدین، (۱۳۸۶)، **درآمدی بر روش‌های تبلیغی ائمه اطهار(ع)**، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

علامه محمد حسین فضل الله و اندیشه همزیستی اجتماعی در تفسیر آیات قرآن

مرضیه محمص^۱

کاظم قاضی زاده^۲

محمد علی ایازی^۳

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۲/۰۸

تاریخ تصویب: ۹۲/۰۶/۱۳

چکیده

محمد حسین فضل الله از جمله مهمترین مفسران معاصر محسوب می شود که از حوزه جغرافیایی لبنان برخواسته و با هدف ارائه اصول کلی حاکم بر نظام اجتماعی اسلام، با شیوه ای تحلیلی و اجتهادی، آیات قرآنی را پردازش نموده است. این مقاله در چهار بخش به

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)

Mohases2012@yahoo.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

Ghazizadeh_kazem@yahoo.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

Ayazi1333@Gmail.com

بررسی موضوع همزیستی اجتماعی به عنوان یکی از ظرفیت های نظام اجتماعی قرآنی پرداخته است. مهمترین یافته های این مطالعه از رهگذر استخراج مبانی گرایش به همزیستی اجتماعی در اندیشه علامه فضل الله این است که وی متأثر از شاکله اجتماعی لبنان به سبب گوناگونی ادیان، طوایف و نژادها، مصادیق همزیستی اجتماعی را در حوزه تعاملات فردی، دینی و بین المللی بسیار توسعه بخشیده است.

واژه های کلیدی: علامه محمد حسین فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، همزیستی اجتماعی.

مقدمه

اندیشه اجتماعی مسلمانان، اندیشه و تفکری دین مدار است؛ در این منظومه، متون دینی در موقعیتی کانونی قرار دارند. اندیشمندان مسلمان همواره تأملات خود را بر محور دین تنظیم و ارائه کرده اند. فهم آنان از قرآن کریم به مثابه پیکره اصلی دین اسلام، تأثیر بسیاری بر عملکرد فردی و اجتماعی آنان بر جای گذاشته است. تأملات نظری اندیشمندان در مواجهه با اندیشه های جدید و متأثر از تحولات نوین، به فهم جدیدی از متون دینی منتهی شده است. بی تردید اگر بپذیریم که تحولات اجتماعی بر شکل گیری اندیشه ها و تحول آنها اثرگذار است، فهم مفسران معاصر قرآن کریم نیز متأثر از پیش فرض ها و پیش دانسته های کنونی آنان تحول یافته است.

مطالعه سیر اندیشه های صاحب نظران معاصر در حوزه جغرافیایی کشورهای عربی، اثرگذاری رخدادهای اجتماعی بر اندیشه های دینی آنان را آشکار می سازد. در حوزه کشورهای عربی، رویارویی مسلمانان با تمدن غرب به ویژه در قرن نوزدهم میلادی، انحطاط خلافت عثمانی و ورود فرانسوی ها به الجزایر (۱۸۳۰م)، عقب ماندگی آنان را در عرصه های مختلف نمایان ساخت (روآ، ۱۳۷۸، ص ۳۶).

تلاش های فکری مسلمانان با رهیافت های مختلف در جهت سبب شناسی مسئله انحطاط، جریان های فکری متعددی را پدید آورد. یکی از جریان های فکری که ضمن پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی و اجتماعی، سازگاری دین با رخدادهای جدید را دنبال می کرد توسط سید جمال الدین اسدآبادی و شاگرد او محمد عبده پایه ریزی شد (امین، ۱۳۷۶، ص ۶۳). دیدگاه های او تاثیر بسیاری بر انفتاح اجتهاد در اندیشه صاحب نظران عرب بر جای گذاشت. شیخ محمد رشید رضا تلاش فکری عبده در فهم دین را ادامه می دهد و بر نقش حاکمان کشورهای اسلامی در غفلت مسلمانان از معنای راستین دین تمرکز می نماید (خدوری، ۱۳۶۶، ص ۷۸). رشد اندیشه های اجتماعی و ورود جریانات فکری گوناگون به ممالک اسلامی، رویکرد به قرآن کریم را نیز متحول ساخت و تکامل بینش مفسران در عرصه ارائه تفسیری روزآمد را سبب گردید.

در این راستا تفسیر قرآن با گرایش اجتماعی، به عنوان یکی از شیوه های تفسیر معاصر، با استمداد از تعقل و اجتهاد، در جهت تقریب قرآن به فهم همگان و انطباق آن با واقعیات موجود، متکفل پاسخگویی به موضوعات روزآمد گردید. این حرکت تفسیری جدید، نقش مهمی در اعطای آگاهی های اجتماعی با الهام گیری از نص و حیانی داشت. مدت مدیدی درنگ در موضوع اصلاح اجتماعی و مسائل مرتبط با آن؛ از جمله مسئله زن، حجاب، تعدد زوجات، آزادی، اندیشه مفسران جدید را به خود مشغول نمود. تدوین نظریه اقتصادی اسلام در پرتو شریعت و در عین حال متناسب با پیشرفت های اقتصادی جوامع، به طور گسترده در تفسیر المنار مورد مذاقه قرار گرفت. تطبیق نوآوری های علمی با متون قرآنی هرچند در قالب تأویلاتی افراطی در تفسیر طنطاوی به وضوح مشاهده می شود.

در ادامه این نهضت تفسیری، از جمله مفسران شیعی که در مقایسه با گذشتگان، در محدوده فراخ تری به استنطاق قرآن پرداخت؛ سید محمد حسین فضل الله (۱۳۱۴ق) از مراجع تقلید شیعه در لبنان است. وی در تفسیر «من وحی القرآن» با شیوه ای تحلیلی و اجتهادی تنها به نقل و جمع اقوال پیشینیان در عرصه تفسیر بسنده ننموده، بلکه با اسلوبی جدید به پردازش و ارائه برداشت هایی نوین از آیات پرداخته است. این کتاب تفسیری در زمره کتاب های تفسیری اجتماعی و تربیتی محسوب می شود و عمده تلاش مفسر کشف

مفاهیم هدایتی قرآن در مسائل اجتماعی می باشد و هدف آن اثبات صلاحیت و کفایت دین اسلام برای راهبری زندگی انسانها است.

این تحقیق بر آن است که اندیشه همزیستی اجتماعی را در ابعاد مختلف از منظر محمد حسین فضل الله، با استناد به تفسیر «من وحی القرآن» مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. از بررسی آثار نگاشته شده پیرامون تفسیر «من وحی القرآن»، که در فصلنامه پژوهش های قرآنی^۱ منتشر شده است؛ مبرهن است که این کتاب تفسیری تاکنون، از این منظر مورد بررسی موضوعی قرار نگرفته است. از جمله مقالات پیش گفته عبارت است از: «علامه فضل الله و تفسیر قرآن به قرآن» از سید حسین هاشمی، «گرایش عقلی و اجتهادی در تفسیر قرآن» از سید محمد علی ایازی، «فضل الله و تغییر جنسیت از منظر قرآن» از سید حسین هاشمی، «جهان شناخت علمی قرآنی در داوری فضل الله» از سید عباس صالحی، «ماهیت تربیت قرآنی در نگرش فضل الله» از سید ابراهیم سجادی، «مراحل انحطاط اجتماعی بنی اسرائیل از دیدگاه فضل الله» از رامش جلیلی نجاری.

در این جستار پس از تبیین رویکرد اجتماعی در تفسیر «من وحی القرآن»، پاسخگویی به پرسش های ذیل مورد نظر قرار گرفته است:

- ۱- مبانی گرایش به همزیستی اجتماعی در اندیشه علامه فضل الله چیست؟
- ۲- علامه فضل الله بر مبنای آیات قرآنی، در چه حوزه هایی از زندگی اجتماعی، همزیستی را توصیه می نماید؟

۱. رویکرد اجتماعی در تفسیر «من وحی القرآن»

اهتمام اصلی علامه فضل الله در تفسیر «من وحی القرآن» بر زنده کردن فضای قرآنی در تمامی زمینه های زندگی فکری و عملی است و همان گونه که از عنوان تفسیر نیز بر می آید مفسر در ارتباط با کارکرد و الهام بخشی قرآن کریم دیدگاه ویژه ای دارد. از نظر وی قرآن تنها مجموعه ای از واژگان جامد و بی روح نیست؛ بلکه کتابی است که در فضاها ی فکری و عملی در حال حرکت است (فضل الله، ۱۳۹۹، ج ۲۴، ص ۱).

^۱شمارگان ۶۴، ۶۵ و ۶۶

در دیدگاه فضل الله، واژه ها حامل الهام های بسیاری هستند که کاربران کلمات در طول تاریخ با آنها انس داشته اند؛ زیرا این الهام ها، افقی گسترده تر از آنچه در واژه نامه هاست بدان می بخشند (فضل الله، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱).

شاید به ندرت بتوان مجموعه ای از آیات مورد بحث در تفسیر من وحی القرآن را یافت که در میانه یا پایان آن، اقدام به استخراج پیامهایی برای بهبود و اصلاح زندگی عملی مسلمانان نشده باشد. علامه فضل الله این قبیل درسها و پیامها را با عناوینی همچون: «من وحی الآیات، الإیحاءات و الدروس، ما نستوحیه من الآیه، استفادات عملیه من وحی ما تقدم، من وحی الآیه فی حرکة الحاضر و المستقبل و...» مشخص می کند. ایحاء در کلام فضل الله بدین معناست که همان سان که وحی در صدر نزول، داده های معرفتی و عملی خاصی برای مردم آن روزگار داشته؛ در گذار زمان و متناسب با درک مردمان در هر عصری، داده های راهبردی ویژه ای دارد (فضل الله، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۵). او معتقد است به موازات تغییر و تحول اوضاع و احوال جوامع، دریافت های افراد از آیات قرآن در حال نو شدن می باشد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۷؛ فضل الله، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۵۳).

فضل الله اذعان داشته که قرآن را در جریان حرکت های فکری، سیاسی و اجتماعی به صورت تدریجی درک نموده است (عظیمی، ۱۳۷۰، ش ۱، ص ۷۹). به صراحت می توان اذعان داشت مفسر این ایده را در تفسیر آیات قرآن به منصفه ظهور رسانیده است. وی می کوشد به فراخور موضوع، نکات و ظرائف مسائل اجتماعی را در دسترس مخاطبان قرار دهد. بر این مبنا، هر جا که مجال را مناسب یافته به طرح اندیشه های اجتماعی موجود در جامعه پرداخته و با ارائه دیدگاه اسلام در این باره کوشیده تا کارآمدی اسلام را بنمایاند. بحث از آزادی، جایگاه علم در اسلام، موضوعات مربوط به حقوق زن، مباحث مرتبط با دیدگاه اقتصادی اسلام، تأکید بر وحدت اسلامی و نظایر آن از جمله مباحث اجتماعی پر بسامد در این کتاب تفسیری است.

به نظر می آید دلیل جانب داری فضل الله از رویکرد اجتماعی در تفسیر آیات قرآنی، نوع تلقی وی از گستره دین باشد. علامه فضل الله دین را اصول عملی و باورهایی می داند که پای بندی بدان سعادت حقیقی انسان را دربر دارد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۱۳۲).

وی گستره دین را به فراخنای گستره روابط اجتماعی و فردی انسان تلقی می نماید و معتقد است شریعت، راه حل عادلانه تمام مشکلات برای قرار گرفتن زندگی اجتماعی انسان در مسیر درست را عهده دار می باشد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۴۶). به عقیده او، وحی در اموری که عقل از اقامه دلیل ناتوان است و یا در ورطه شبهات گرفتار شده، هدایت گر عقل می باشد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۵۴۶). وی پیرامون تبعیت از قوانین فردی و اجتماعی، در کنار عنصر عقل از قوای بازدارنده موجود در ثواب و عقاب ها یاد می کند و تعالیم و حیانی را به عنوان بازدارنده ای معنوی از ورود به مسیرهای انحرافی موجود در جامعه قلمداد می نماید (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۲۹).

بر این مبنا می توان گفت فضل الله بر این باور است که دین در قالب رویکردی حداکثری، به تمامی سوالات مربوط به زندگی فردی و اجتماعی بشر پاسخ داده و با روش مراجعه به قرآن و سنت و بهره گیری از عقل می توان به پاسخ هایی متین دست یافت. در این دیدگاه دین، ابزاری جهت کسب شناخت اجتماعی توسط انسان است، زیرا دسترسی به ابعاد معنوی هستی تنها با حس و مشاهده تجربی امکان پذیر نمی باشد، بلکه نیازمند ابزاری متعالی و متناسب با خویش است. دین به مدد وحی که از جمله ابزارهای معرفتی محسوب می شود، به حقایق پنهان اجتماعی اشراف دارد و در فهم روابط اجتماعی و ساختارهای آن، همچنین کشف ضرورت های اجتماعی دارای نقشی محوری است.

۲. مفهوم شناسی «همزیستی»

«همزیستی»^۱ در زبان فارسی عبارت اس از: ادامه دادن به فعالیت های حیاتی (معین، ۱۳۶۱، ص ۵۱۸۲)، زندگی کردن با هم (عمید، ۱۳۵۵، ص ۱۱۱۲)، با هم زیستن دو گروه به رغم وجود تناسب بین دو گروه (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۲۰۸۱۷). این کلمه در زبان عربی با کلماتی همچون تصالح (سازش و کنار آمدن)، تساهل (سهل و آسان گرفتن با یکدیگر)، التعایش السلمی (زندگی مسالمت آمیز) و تسامح تداعی می شود (معلوف، ۱۳۱۷، ص ۵۴۰).

^۱ -Symbiosis, Coexistence.

معنای اصطلاحی همزیستی برگرفته از معنای لغوی آن می باشد. این اصطلاح در میان اصطلاحات علوم سیاسی بر نوعی احترام به حقوق دیگران و فیصله مسائل از طریق مذاکره دلالت دارد (آقا بخشی، ۱۳۶۳، ص ۲۴۶).

به طور کلی آنچه مورد نظر فرهنگ نویسان در تبیین معنای همزیستی می باشد، نوعی تنش زدایی، تعامل دوستانه، سازواری و انطباق بر اساس اصول مشترک است. این مفهوم در زمره مفاهیم اصیل قرآنی محسوب می شود. نفی تصورات نژادپرستانه، نفی برتری های ملی و مذهبی، لزوم پیگیری روش های مسالمت جویانه، اعتراف به حقوق اقلیت ها، سفارش به تعاون و توجه به اصول مشترک با پیروان دیگر اندیشه ها، که در آیات متعددی مورد توجه قرار گرفته، از جمله شواهدی است که به صراحت دلالت بر ضرورت توجه به اصول همزیستی اجتماعی در نگره اسلامی دارد.

۳. مبانی گرایش به همزیستی اجتماعی در اندیشه علامه فضل الله

مسئله پیش دانسته های مفسر و دخالت آن در فهم و تفسیر، یکی از مباحث مهم در مطالعات عصر حاضر محسوب می شود. امروزه کاوش در عوامل اثرگذار بر شخصیت، گرایش ها و نگرش های مفسران در فهم یک متن، بر آیندهای جالب توجهی را در پی داشته و به نوعی اختلاف برداشت ها از متن واحد را سبب شناسی می نماید.

در مسیر بررسی و تحلیل آراء و نظرات مفسران، عنایت به پیش فرض ها و عوامل اثرگذار اجتماعی و فرهنگی، پرده از ابهامات بسیاری برداشته و زمینه ساماندهی یک نظام تفسیری ویژه، در حوزه زمانی و جغرافیایی خاصی را فراهم می آورد. بدون تردید دیدگاه های اجتماعی هر مفسر، بر آیند تعامل پیش دانسته های اوست. اصولاً هر مفسر به تناسب مجموعه معارف پیشینی، در مواجهه با مسائل مستحدثه، استنباط می نماید.

بررسی فضای اجتماعی شکل گیری اندیشه همزیستی در نظام فکری علامه فضل الله گویای این واقعیت است که ایشان در کشور لبنان که به تنوع ادیان، طوایف، احزاب و اندیشه ها شهرت دارد، نشو و نما یافت. این کشور در ساحل مدیترانه واقع شده و در طول تاریخ بستر تولد و شکل گیری و رشد اکثر تمدن های تاریخ بشری بوده که در سراسر

خاورمیانه حضور و بالندگی داشته‌اند. لبنان در طول تاریخ پناهگاهی برای اقلیت‌های مذهبی حاضر در سرزمین‌های همسایه بوده است. فرقه‌گرایی، نمایانگر ساخت جامعه لبنان است. این امر ضمن آنکه یک واقعیت اجتماعی است، جوهره سیستم سیاسی لبنان را نیز تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر ساخت سنتی قدرت سیاسی در لبنان بر اساس توازن فرقه‌ای استوار است. به این معنا که مجموع اراده‌هایی که حاکمیت دولت لبنان را پدید می‌آورند، حاصل خواست و تمایل رهبران فرقه‌ها که قدرتمندان سیاسی و اقتصادی جامعه لبنان هستند، می‌باشد. طبیعتاً ساخت فرقه‌ای جامعه لبنان تأثیراتی بر زندگی اجتماعی آن کشور دارد. (معینی آرانی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۹-۲۱۲)

وجود کانون‌های مختلف فکری و حلقه‌های حوزوی مروج تشیع، همچنین مهاجرت علمای شیعه به لبنان، در زمینه‌سازی، پیدایی و انفتاح فکری اندیشمندان لبنانی بسیار اثرگذار بوده است. تنوع مذهبی و امتزاج میان مسلک‌ها در لبنان همراه با فرهنگ گفت و گو، تسامح و تساهل در رفتار و تعامل انسان‌ها قابل توجه است که در کمتر جامعه شیعی نشینی سبقت دارد. (تبرائیان، ۱۳۸۰، ص ۱۶)

علاوه بر این، شاکله اجتماعی لبنان به سبب گوناگونی ادیان و طوایف و حتی نژادها و همزیستی و تعامل میان آنها، بر آزادی و گفتگو و احترام متقابل و به رسمیت شناختن دیگری بنیان یافته است. لذا لبنان نه تنها بستر همزیستی ادیان و مشارکت و همفکری همه پیروان ادیان با یکدیگر بوده است، بلکه در صد سال اخیر، تمامی اندیشه‌های فلسفی و رویکردهای سیاسی و جنبش‌های فکری و ادبی و هنری جهان در آن حضور یافته و فعالیت کرده‌اند.

این ویژگی‌ها و مختصات کم‌نظیر و گاه بی‌نظیر لبنان سبب گردید تلاش برای اثبات توانایی و قابلیت اسلام در پاسخگویی به نیازها و مقتضیات زمانی و مکانی افزون گردد. لازمه چنین امری، شناخت مناسب از جامعه خود و جهان، آگاهی از نیازها و مسائل و مشکلات مردم، اعتقاد وجودی به گفت و گو و همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگر ادیان، حضور و مشارکت فعال در کنار رهبران روحانی ادیان دیگر برای ترسیم سرنوشت کشور است.

علامه فضل الله با انگیزه رشد و ارتقای فرهنگ دینی به تحصیل علوم دینی روی آورد سپس به نجف رفته و تمام همت خود را صرف آموختن علوم و معارف اسلامی نمود. در آن زمان به جدایی دین از سیاست و لزوم پرهیز روحانیون از فعالیت اجتماعی اعتقاد داشت و از ورود به حوادث سیاسی آن زمان عراق و لبنان خودداری می کرد و تمام وقت خود را به یادگیری علوم اسلامی اختصاص داد. پس از بازگشت به لبنان، رویه خود را مبنی بر پرهیز از فعالیت های اجتماعی ادامه داد.

حتی گاهی از فعالیت های اجتماعی امام موسی صدر که رهبری طایفه شیعه را بر عهده داشت و موفق به تأسیس مجلس اعلای شیعه شده بود، انتقاداتی می کرد. جنگ داخلی لبنان، مشکلات آوارگان و سازمان های فلسطینی، تحولات منطقه، گسترش تجاوزات اسرائیل به کشورهای اسلامی، تفرقه میان کشورهای اسلامی از یک سو و نیز افزایش سیطره و فریندگی مکاتب فکری فلسفی مادی گرایانه و مارکسیستی و اومانیستی همزمان شد. وی با سرعت به میدان چالش های لبنان وارد شد و فعالیت های اجتماعی خود را به مدد دانشی که آموخته بود، آغاز کرد و راه نواندیشی دینی را که با حال و هوای لبنان سازگارتر بود، برگزید (مجموعه المؤلفین، ۲۰۱۰م، ص ۲۱-۴۰)

از بررسی مجلدات تفسیری «من وحی القرآن» چنین برداشت می شود که به دلیل وجود دو مبنای فکری خاص، نسبت به موضوع همزیستی اجتماعی، نسبت به مفسرانی همچون علامه طباطبایی که بدین مبانی باور نداشته اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۹۲؛ ج ۵، ص ۲۰۴)، دیدگاهی توسعه گرایانه و انفتاحی اتخاذ شده است. مبانی مذکور به شرح ذیل است:

۳-۱. مدارا میان ادیان

یکی از تجلی گاه های تنوع در جهان معاصر، گوناگونی گرایش های دینی و مذهبی است. هر یک از ادیان دارای باورها و خاستگاه های گوناگونی هستند و نسبت به دیگر ادیان پرسشهای بنیادینی مطرح می کنند. در این عرصه مفهوم رواداری و مدارا، نوعی از ارتباط با ناهمکیشان است و در ساحت های گوناگونی مصداق می یابد. این مفهوم با

سستی کردن و تساهل ناهمگون است؛ زیرا نوعی تعامل آگاهانه با گونه گونی و اختلاف، در عین قدرت بر دخالت و منع کردن می باشد (بیات، ۱۳۸۱، ص ۲۱۵). بطور کلی در نگرگاه قرآن کریم، مدارا و نیک زیستی با پیروان ادیان آسمانی و حتی کافران و مشرکان، موضوعی پذیرفته شده است و عدالت پیشگی و مهرورزی، فرمانی عام در تعامل با تمامی انسانهاست.

زیستن در قلمروی جغرافیایی لبنان که تكثر ادیان تا حدودی بیشتر از دیگر کشورهای عرب زبان نمود داشته، سبب سیطره مدارا در ساحت فکری فضل الله شده است. فضل الله تقریب مذاهب اسلامی را به مثابه تلاشی فرهنگی برای نشان دادن تنوع فکری، کلامی، تاریخی و فقهی و مبنایی علمی برای فهم مشترک و تأکید بر مواضع اصولی مشترک می داند. از منظر وی حرکت های تقریبی، نقش مهمی در تبیین رویکردهای فکری و ایجاد همگرایی در عناصر فکری آن دارد و انگاره های تکفیری را از ساحت نهادهای دینی دور نموده و امنیت سیاسی را برقرار می کند. فضل الله برای تحقق این هدف، آشنایی با شیوه گفتگو در قرآن را ضروری می داند، زیرا این روش قرآنی اوج واقع گرایی عقلانی است که در آن طرف مقابل گفت و گو محترم شمرده می شود و طرفین بحث را از دایره خود بیرون می برد و به آفاق اندیشه می کشاند. تمرکز بر این شیوه حتی موجب دستیابی به نقاط مشترکی میان پیروان ادیان با کسانی که به هیچ دینی باور ندارند، می شود (علیزاده، ۱۳۸۹، ص ۵۷، ص ۷۴).

۲-۳. هم گرایی اقوام

تنوع قومیتی به عنوان یک پدیده تاریخی و اجتماعی، با جغرافیای سیاسی کشور لبنان پیوند خورده است. لبنان نیز همچون دیگر جوامع چند قومیتی در برابر جهانی سازی که فرآیند دنیای امروز به شمار می رود، همواره با تهدیدهایی مواجه بوده است. در این میان رهبران ملی و مذهبی با اتخاذ رویه هایی مدبرانه، نوع تعامل با اقوام را سامان داده و از بروز تحولات بحران ساز کاسته اند.

همگرایی به معنای پذیرش تنوع و تکثر اقوام و حرمت نهادن به ویژگی های خاص در جامعه با هدف رسیدن به غایت های واحد ملی است. به عبارت دیگر همگرایی بیانگر شرایطی است که در آن، واحدهای مختلف با حذف عوامل اختلاف برانگیز و تعصبات گروهی به نفع اهداف جمعی و منافع مشترک تا حد بسیاری بر مشترکات تمرکز داشته باشند. (کاظمی، ۱۳۷۰، ص ۳)

شاید بتوان گفت همگرایی در قالب جوامعی که فراتر از گفتمان های دینی به تدبیر نظام سیاسی خود می پردازند و تحت عنوان حکومت های سکولار از آنها یاد می شود؛ بیش از دیگر حکومت ها فرصت ظهور و بروز یافته است. به تعبیری دلیل این امر در کنار گذاشتن قیده های دینی، نژادی و جنسیتی در مرحله تقنین و اجراست و اصطلاحاً بر اساس اعلامیه حقوق بشر به انسان و مسائل مربوط به او نگریسته می شود و تمامی شهروندان از آزادی های شناخته شده ای برخوردارند (علی بابایی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۲۳۲).

غلبه اندیشه همگرایی میان اقوام در فرازهای بسیاری از سخنان فضل الله هویدا است. وی با ردّ تاثیر گذاری خصوصیات شخصی انسان ها در پیمایش درجات کمالی، صرفاً عمل مطابق مسئولیت دنیوی و اخروی را میزان ارزش گذاری اسلامی و سبب تمایز انسان ها بر یکدیگر می شمرد. (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۱، ص ۱۶۱) او در تفسیر آیه «فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى» (آل عمران: ۱۹۵) نیز تلاش در مسیر عمل صالح را معیار تقدم و تاخر مرتبه انسانی می داند و صحت هر گونه برتری جویی جنسیتی و قومیتی را نفی می کند (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۴۵۹-۴۶۰).

از منظر وی، بر مبنای برهان ابطال سلطه طلبی در قرآن، از آنجا که همه انسان ها از حقیقتی واحد برخوردار هستند، پس وجهی برای ترجیح کسی بر دیگری نیست مگر اینکه به همان مقدار که خواسته و اراده فردی مورد توجه است، خواسته و اراده دیگران نیز مورد عنایت قرار گیرد و نظام اجتماعی بتواند استقرار پیدا کند. در این نگرش برابری حقیقی، برابری در آفرینش، برابری در جوهره انسانیت و برابری در امکان رشد و تکامل است و بحث تبعیض نژادی، تبعیض طبقاتی، تبعیض جنسیتی و قومیتی نفی می شود (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۴۵۹-۴۶۰).

۴. حوزه های همزیستی اجتماعی در دیدگاه علامه فضل الله

همزیستی اجتماعی از منظر علامه فضل الله، در سه حوزه قابل تقسیم بندی است:

۴-۱. تعامل فردی

استخراج دیدگاه فضل الله نسبت به نحوه همزیستی اجتماعی در حوزه تعاملات محدود و میان فردی از طریق رصد تفسیر آیات قرآنی که پیرامون آزادی عقیده و آزادی اندیشه می باشد، امکان پذیر می شود. به عقیده فضل الله خداوند متعال انسان را آزاد آفرید و عقل و قلب او را مقید به قیدی ن ساخت. آزادی انسان همان انسانیت اوست، لذا چنانچه آزادی او سلب شود، انسانیت او به مخاطره افتاده است. بر این مبنا در آیین اسلام هرگونه انفعال در حیطة عقیدتی نفی شده است (فضل الله، ۱۹۷۸، ص ۶۹-۷۷).

فضل الله آزادی را مفهومی نمی داند که به سادگی بتوان در هر جایگاهی مورد استفاده قرار گیرد؛ زیرا اتصاف به این مفهوم، مستلزم آن است که انسان بر نفس خویشتن مسلط باشد و مسئولیت مواجهه با تمامی امیال طغیان گر را بر عهده بگیرد. او بر ضرورت ارزش گذاری بر مقوله آزادی در تعلیم و تربیت نسل جوان تاکید می نماید و آزادی را کلید پیشرفت جوامع و امت ها می داند. به عقیده او همگان باید در مسیر تفکر آزاد باشند و حتی افکار اشتباه و منحرفانه مطرح و مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد. او با استناد به آیه «يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (النحل: ۱۱۱)، از این اندیشه جانبداری می کند که انسان ها حتی در برابر پروردگارشان دارای آزادی هستند و باید درباره افکار و اعمالی که در دنیا داشته اند، با خداوند مجادله نمایند.

از کلام فضل الله چنین برداشت می شود که آزادی مفهومی ملازم با مسئولیت است و مستلزم وجود اندیشه هایی آگاه، مهیا برای گفتمان و میرا از هرگونه جمود فکری است. شایان ذکر است افق آزادی از دیدگاه او با نظر به ارزش های متعالی اخلاقی ترسیم می شود و ضمن حدود و ضوابطی همچون عدم برانگیختن دیگران و پرهیز از توهین به معتقدات مخاطبان، قطع نظر از صحت و حقانیت باورهای ایشان، معنا می یابد. فضل الله در

یکی از آثارش مفهوم آزادی در اسلام را ممزوجی از آزادی و التزام دانسته و تاکید می کند که آزادی اسلامی نه آزادی مطلق و نه التزام و تحجر مطلق است (فضل الله، ۲۰۰۲، ص ۱۱۸). از نظر وی در اسلام اندیشه و عمل اساس توازن اجتماعی است (فضل الله، ۲۰۰۲، ص ۱۲۰).

علامه فضل الله، آیه نفی اکراه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (البقره: ۲۵۶) را به معنای نفی اکراه از طریق دادن فرصت انتخاب به انسان براساس براهین حق موجود در دین و ادله باطل موجود در کفر دانسته و برگزیدن کفر را نوعی بکارگیری آگاهانه موهبت الهی در مسیری ناهماهنگ با جهان هستی و اراده حاکم بر آن می شمرد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۴۵-۴۶).

از نظر گاه وی، ساحت اندیشه انسان ها آزاد است و چنانچه مقدمه ایمان که همان شناخت، گرایش و اقناع می باشد، در فرد فراهم گردد، ایمان محقق خواهد شد. (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۱، ص ۳۷۰) لذا غرض اصلی پیامبران از دعوت، به دور از هرگونه سخت گیری و سلب آزادی، صرفاً اقناع فکری مخاطبان در جهت اهداف رسالت و جلب رضایت الهی است (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۱۱۹).

به عقیده او مسأله آزادی در حیطه اعتقادات انسان یک قضیه قطعی در اسلام می باشد و انسان در این مسیر نیازمند اقناع، اقتناع، سخن گفتن و فضایی است که مقدمه گفتگوی ایجابی را فراهم کند. انسان در برخورد با سؤالهایی که در او بوجود می آید، دارای آزادی کامل است تا جوابهای کامل و قاطع خود را از کسانی که به امر دعوت و زمینه های فکری آن مشغول هستند، دریافت کند تا امری مبهم که موجب حیرت و دغدغه گردد، وجود نداشته باشد، زیرا خداوند خواهان این است که در حیطه معرفت و شناخت و ایمان، حجت بر بندگان تمام شود (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۱، ص ۳۰-۳۱).

۲-۴. تعامل دینی

یکی دیگر از حوزه های که دلالت مستقیمی بر سیطره دیدگاه همزیستی اجتماعی بر اندیشه علامه فضل الله دارد، تفسیر آیات مرتبط با نحوه تعامل با پیروان دیگر ادیان است. از

نظر فضل الله به دلیل آنکه در اصطلاح قرآنی احکام مشرکان و اهل کتاب کاملاً مجزا و متفاوت است، آنان را مصداق وصف مشرک نمی داند (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۲۳۷-۲۳۸). او برای ایمان جایگاه قابل توجهی قائل است و صرف ایمان داشتن را حلقه اتصال فکری، قلبی و رفتاری انسان ها می شمرد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۳۱۳-۳۱۴).

وی مفاهیم انجیل را در ارتباط کامل با حقایق اسلام می داند و با استناد به آیه «وَلِيْحِكْمُ أَهْلِ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (المائدة: ۴۷) منسوخ شدن احکام انجیل در این آیه را ظاهر و معلوم نمی داند؛ بویژه آنکه مضمون آیه متضمن جزئیات شریعت نمی باشد بلکه حاوی اخلاق و اصول و ارزش های کلی در بعد روحی و انسانی است. بنابراین از نظر وی هیچ مانعی از عدم توجه و گرایش قرآن به انجیل موجود نیست، چرا که انجیل با آنچه که قرآن بدان امر کرده دارای اشتراک می باشد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۱۹۶).

فضل الله به جایگاه شریعت یهودیان و نصرانی ها در مقابل شریعت اسلام پرداخته و بیان می دارد دین - در رسالت الهی واحد و با وجود تنوع - قصد ندارد خود را ابزار برای تأکید انقسام تاریخی و دینی قرار دهد، امری که سبب تبدیل پیروان ادیان مختلف به گروه هایی مجزا شود که هیچ یک در مقابل دیگری مسؤولیتی ندارد؛ بلکه قصد دارد تا با وحدت بخشی به نظام انسانی در هر مرحله زمانی و جغرافیایی او را به سوی رسالت الهی رهنمون سازد.

بر این اساس هیچ گونه نسخ و الغایی از جانب یک رسالت و شریعت در مقابل رسالت های دیگر یافت نمی شود، بلکه هر رسالت، امتداد رسالت پیشین است و اگر سخن از نسخی باشد، شامل تمامی جنبه های شریعت قبلی نمی شود و تنها برخی از احکام آن را دربر می گیرد. وقوع این نوع نسخ نیز همانند نسخی است که در داخل هر دین امکان پذیر می باشد؛ مانند تغییر قبله از بیت المقدس به سوی خانه کعبه. بنابراین انجیل سبب منسوخ شدن تورات نگردید، قرآن نیز سبب منسوخ شدن تورات و انجیل نشده است (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۲۰۰-۲۰۱).

فضل الله در تفسیر «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ» (آل عمران: ۱۹) بر لزوم انفتاح رویه در مقابل پیروان ادیان آسمانی تاکید می نماید و اسلام را صفت تمامی ادیانی می داند که در هر مرحله تاریخی به شکلی تجلی یافته است. به نظر او دلیل اساسی جدایی بین ادیان و مذاهب، عدم اتخاذ رویه انفتاحی و اعمال تعصب ورزی های کورکورانه بوده است (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۷۴-۲۷۶).

بدین ترتیب فضل الله با استناد به آیات، مسلمانان را به اتخاذ رفتار منصفانه در تمامی موضوعات مادی و معنوی با اهل کتاب فرا می خواند. از نظر وی این رویه، ابزاری کارآمد در مسیر دعوت به اسلام می باشد. فضل الله از این آیه لزوم پیگیری رویکردهای انفتاحی با غیر مسلمانان را حتی در سطوح بین المللی برداشت می کند و برقراری روابط انسانی، سیاسی و اقتصادی بدون مرز را نوعی برقراری عدل و توازن در جهت گیری های مسلمانان تلقی می نماید. (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۱۵۶-۱۵۸).

فضل الله در زمینه نجاست یا طهارت اهل کتاب به خصوصیت سماحت در قانونگذاری اسلامی اشاره می کند و استدلال می کند؛ از آنجایی که اسلام آیینی است که اقتضائات طبیعی و فطری انسانی را به رسمیت شناخته، به موجب آیه «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ» (المائدة: ۵)، آشکارا، طهارت طعامی را که مستقیماً با بدن اهل کتاب تماس داشته اعلام شده است.

او به تقابلی روایاتی که مراد از طعام را دانه ها و مانند آن می داند و در مقابل روایاتی که طعام را به ذبیحه اهل کتاب باز می گرداند، اشاراتی می نماید؛ اما در نهایت نتیجه می گیرد؛ از آنجایی که موضوع خرید و فروش دانه ها میان اهل کتاب و مسلمانان، پیش از نزول این آیه نیز امری حرام در تعامل با آنها شمرده نمی شده، پس قطعاً در این آیه غرض، رخصت دهی به مسلمانان در موضوع حلیت استفاده از غذای پخته شده توسط اهل کتاب می باشد. او خود را از جمله فقهای می داند که به طهارت ذاتی اهل کتاب پایبند هستند و مطابق حکم فقهی طهارت تمامی انسانها، اهل کتاب را پاک می دانند (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۵۴-۵۵).

فضل الله این آیه را از جمله مستندات تاکید قرآن کریم بر شیوه اندیشه ورزی و گفتگوی اهل ایمان بر می شمرد. فضل الله انسان با ایمان را برخوردار از آزادی فکری و میرا از روحیه جمود در برابر سایر دیدگاه ها می داند و در مقابل انسان گمراه از پذیرش هرگونه دیدگاه متفاوتی امتناع می ورزد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۳۲۰-۳۲۴).

فضل الله در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا» (التوبه: ۲۸) نیز به آلودگی معنوی مشرکان پرداخته و شرک را مانعی در مسیر پویایی حیات فکری انسانها محسوب می کند. او به اختلاف دیدگاه فقها پیرامون انحصار دلالت واژه (نجس) بر نجاست معنوی و یا عمومیت دلالت بر نجاست مادی و معنوی اشاراتی می نماید و در نهایت تمایل خود به آراء فقهایی که نجاست مشرکان را صرفاً نجاست روحی و معنوی می دانند، مطرح می نماید. (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۱، ص ۷۰-۷۱)

۳-۴. تعامل بین المللی

فضل الله معتقد است برای مواجهه با حملات مخالفان و طرد قوای تجاوزگران که مانع سیر حق و حقیقت در مسیر دعوت به ایمان هستند، چاره ای جز تجهیز قوا نیست؛ چرا که روش مدارا و گفتمان در مقابل کسانی که به کارآمدی این روش اذعان ندارند و از انواع فشارهای مادی برای سیطره یافتن بر دیگران استفاده می کنند، سودی ندارد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۴۰۸).

به عقیده او بدین سبب خداوند از مومنین خواسته است تا از جهت نیروی نظامی به هرگونه امکانات مادی مجهز شوند. لذا جایز نیست در این مسیر از هیچ گونه تلاشی دریغ کنند، چرا که این امر پایه مستحکمی است که توانمندی پیروزی مسلمانان در آینده بر آن بنا خواهد شد و مقابله به مثل را میسر می نماید. او ضمن تاکید بر ضرورت آمادگی تک تک افراد جامعه در تمامی ابعادی که یک امت برای پیشرفت بدان نیازمند است و موجب استقلال و دستیابی به برتری راستین می شود؛ بیان می کند وجود وابستگی هارا محدود

کننده آزادی ملت مسلمان در جامعه بین المللی می شمرد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۴۱۰).

البته او در روابط بین المللی، صلح را دارای اصالت می داند و می گوید: «چنانچه عرصه صلح و گفتگو فراهم آمد، اسلام پس از تحلیل و بررسی شرایط عصری از درخواست صلح استقبال می کند» (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۴۱۰).

او پیرامون دلیل جانبداری از صلح می نویسد: «جنگ در اسلام یک عقده نیست، بلکه یک قاعده فکری در سطح مصلحت انسان و زندگی است. جنگ فقط وسیله ای برای بازگرداندن توازن به میدان است و هنگامی که کفر مانع از آن می شود تا ایمان آزادانه دعوت خویش به سوی خداوند را انجام دهد، جنگ راهی است که مسلمانان برای بازگرداندن آزادی از آن استفاده می کنند. اما اگر دیگران بخواهند صفحه جدیدی را برای صلح باز کنند و زمینه را برای گفتگو با مسلمانان فراهم سازند تا نبرد در سطح افکار و اندیشه ها روی دهد، اسلام از این فکر استقبال می کند و درب را به روی گفتگو و صلح می گشاید. البته بررسی شرایط، فضا و دستاوردها بر اساس زمان حاضر و آینده الزامی است تا این مساله یک خدعه و نیرنگ برای مخفی شدن دشمن در ورای کلمه صلح و آماده شدن برای هجوم قوی تری در آینده نباشد.» (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۴۱۱)

از منظر فضل الله این رویکرد، با طبیعت «جهاد» که اسلام آن را بر علیه شرک اعلام کرده، همسوتر است؛ زیرا جنگ دائما برخورد در میدان مبارزه و تحریم روابط نیست و چه بسا جنگ نیازمند روش هایی آشتی جویانه است که گاهی نتایج ایجابی را به دنبال دارد و چه بسا نبرد مسلحانه آن دستاوردها را برای اسلام به بار نمی آورد. در بسیاری از شرایط، جنگ فکری و سیاسی، قدرت افزونتری را برای مسلمانان به دنبال خواهد داشت و در آن شرایط، جنگ نظامی، باعث ایجاد خطر و تهدید برای اسلام و مسلمین شود. وی در قالب استفهام انکاری بیان می کند: «پس چگونه می شود که یک شریعت فراگیر، جنگ دائمی بر علیه مشرکان را اعلام کند؛ در حالیکه که اسلام دین دعوتگری است و ناگزیر باید اساس اتخاذ هر رویه ای، مصلحت اسلام باشد.» (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۱، ص ۳۱-۳۴)

شایان ذکر است، همزیستی اجتماعی در حوزه فردی، دینی و بین المللی با این مختصات و توسعه معنایی، نباید زعم گرایش به تساهل و تسامح را در ذهن مخاطبان تداعی نماید، چرا که تمایل به تساهل و تسامح بعضاً دستاویز تعالیم نادرستی همچون نفی کفرستیزی، مدهانه با مخالفان حق قرار گرفته؛ حال آنکه سهل انگاری در برابر باطل به هر شکلی در فرهنگ قرآنی مذموم و نکوهش شده است. علامه فضل الله به دلیل آنکه در فضای اجتماعی - فرقه ای لبنان می زیسته و در این عرصه، با هدف تبلیغ و توسعه مضاعف، روش گفتمان را کارآمدترین روش اسلامی بر می شمرد، تا بدانجا که ملقب به لقب «رجل الحوار» (مرد گفتگو) گردید و در تفسیر آیات مرتبط با موضوع همزیستی اجتماعی با نگرشی کاملاً انفتاحی و توسعه گرایانه عمل نموده است.

نتیجه گیری

همزیستی اجتماعی به معنای تعامل دوستانه، سازگاری و انطباق بر اساس اصول مشترک در عرصه اجتماع می باشد. علامه محمد حسین فضل الله که از جمله اندیشمندان معاصر در حیطه مباحث قرآنی و فقهی و برخوردار از ساخت فرقه ای جامعه لبنان محسوب می باشد، به سبب گرایش به دو موضوع همگرایی اقوام و مدارا میان ادیان، در سه حوزه تعاملات فردی، دینی و بین المللی به نحو معناداری قائل به لزوم همزیستی اجتماعی است.

منابع

- قرآن کریم.
- آقا بخشی، علی (۱۳۶۳)، **فرهنگ علوم سیاسی**، تهران: تندر.
- امین، محمد (۱۳۷۶)، **پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید**، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بیات، عبد الرسول و دیگران (۱۳۸۱)، **فرهنگ واژه ها**، قم: موسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- تبرائیان، صفاء الدین (۱۳۸۰)، «ویژگی علما و شیعیان لبنان در گفتگو با آیه الله فضل الله»، **صدای عدالت**.

- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، **نعت نامه دهخدا**، تهران: دانشگاه تهران.
- روآ، الیویه (۱۳۷۸)، **تجربه اسلام سیاسی**، ترجمه محسن مدیر شانه چی و امین مطیعی، تهران: انتشارات بین المللی هدی.
- سیاوشی، کرم (۱۳۹۰)، «من وحی القرآن تفسیری با رویکرد تربیتی و عصری»، **تحقیقات قرآن و حدیث**، سال هشتم، شماره ۱.
- خدوری، مجید (۱۳۶۶)، **گرایش های سیاسی در جهان عرب**، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
- صبحی الخضر الحمصی، مصطفی؛ خلیل جعفر، مهدی (۲۰۱۰م)، **آیه الله السید محمد حسین فضل اله شمس لن تغیب**، بیروت: دار المحجّة البيضاء.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات حوزه علمیه.
- عظیمی، محمد جواد (۱۳۷۰)، «گفتگو با استاد محمد حسین فضل الله»، **آیین پژوهش**، سال ۲، شماره ۱.
- علی بابایی، غلامرضا (۱۳۶۹)، **فرهنگ علوم سیاسی**، تهران: نشر ویسی.
- عزیزاده، قدرت الله (۱۳۸۹)، **هفته نامه سیاسی اجتماعی پنجره**، سال ۲، ش ۵۷.
- عمید، حسن (۱۳۵۵)، **فرهنگ عمید**، تهران: جاویدان.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۳۸۱)، «ثابت و متغیر در فهم قرآن؛ گفتگو با علامه فضل الله»، **پژوهشهای قرآنی**، ش ۴۴.
- _____ (۱۴۱۹)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
- _____ (۲۰۰۲)، **الاسلام و منطق القوه**، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- _____ (۱۹۷۸)، **مفاهیم اسلامیة عامه من محاضرات السید محمد حسین فضل الله**، الحلقة السادسة، بیروت: دار الاضواء.
- _____ (۱۴۱۸)، **الندوه**، بیروت: عادل قاضی.
- کاظمی، علی اصغر (۱۳۷۰)، **نظریه همگرایی در روابط بین الملل**، تهران: نشر قومس.
- مجموعه المؤلفین؛ (۲۰۱۰م)، **محمد حسین فضل الله العقلانیة و الحوار من أجل التغبیر و النهضة**، الاخراج: محمد حمدان، بیروت: مرکز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامی.
- معلوف، لویس (۱۳۶۷)، **المنجد**، تهران: اسماعیلیان.

- معین، محمد (۱۳۶۱)، **فرهنگ معین**، تهران: امیر کبیر.
- معینی آرانی، مصطفی (۱۳۷۲)، **ساختار اجتماعی لبنان و آثار آن**، تهران: وزارت امور خارجه.
- هاشمی، سید حسین (۱۳۸۹)، «علامه فضل الله و تفسیر قرآن به قرآن»، **نژدهشهای قرآنی**، سال ۱۶، ش ۶۴.

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال دوازدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴، پیاپی ۲۵

علامه شبر و دو رویکرد ثبوتی و اثباتی در حل مشکلات اخبار

محمد مهدی مسعودی^۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۲/۳۱

تاریخ تصویب: ۹۳/۰۲/۲۰

چکیده

شبهه زدایی از آموزه‌های دین امری اجتناب ناپذیر است. حدیث هم به عنوان یکی از منابع استنباط دینی از این امر مهم مستثنی نیست. شبهه زدایی از احادیث می‌تواند با رویکرد ثبوتی یا اثباتی انجام شود. رویکرد ثبوتی ناظر به مقام ثبوت یعنی واقع امر و حقیقت حال مورد پژوهش است؛ در حالی که در رویکرد اثباتی تنها دغدغه کاربرد نتایج آن وجود دارد. علامه شبر از دانشمندانی است که از هر دو رویکرد در حل مشکلات اخبار بهره برده است. روش ایشان

^۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اقلید

با دو رویکرد مذکور، موضوعی است که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: علامه شبر، رویکرد ثبوتی و اثباتی، مشکل الحدیث.

مقدمه

دفع اشکال از ساحت احادیث یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان اسلامی از همان آغاز تدوین جوامع روایی و بلکه پیش‌تر بوده است. در میان کتب نگاشته شده شیعه، از کتاب یونس بن عبدالرحمن و برخی دیگر اصحاب ائمه (ع) که بگذریم؛^۱ شاید بتوان تلاش شیخ صدوق در معانی الاخبار و کوشش شیخ طوسی در استبصار را از گام‌های نخستین در این موضوع برشمرد. کتاب مصابیح الانوار سید عبدالله شبر (د ۱۲۴۲ق) نیز از جمله تلاش‌های سده‌های اخیر است که در پی حل مشکلات و تعارض میان اخبار و احادیث امامان (ع)، به‌ویژه در موضوعات اعتقادی برآمده که می‌دانیم همواره از دل مشغولی‌های نویسندگان و فقیهان امامی بوده است و می‌توان آن را اولین تالیف مستقل شیعه در مشکل الحدیث برشمرد.

نویسنده در همه‌جا با دقت فراوان و بهره‌گیری از دانش وسیع و درعین‌حال با استفاده از آثار کهن‌تر، به این موضوع پرداخته است و از این جهت که کتابی مستقل در مشکل الحدیث است، درخور توجه است؛ به‌ویژه که در دوره‌های متأخرتر ادبیات شیعی، کتاب‌هایی با این موضوع کمتر دیده می‌شود. جامع المعارف و الاحکام او نیز کتابی همسنگ بحار الانوار علامه مجلسی است که برخلاف بحار، مشتمل بر احادیث فقهی کتب

^۱. یونس بن عبدالرحمن (د ۲۰۸ق) در موضوع اختلاف الحدیث کتابی موسوم به اختلاف الحدیث و مسائله داشته است (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۸۱). پس از او می‌توان از محمد بن ابی عمیر (د ۲۱۷ق) و کتابش موسوم به اختلاف الحدیث (نجاشی، ۱۴۱۶، ص ۳۲۶-۳۲۷)، نیز احمد بن محمد بن خالد برقی (د ۲۸۰ق) و کتابی با همین نام (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۶۲-۶۳) و محمد بن احمد بن داوود قمی (د ۳۶۸ق) و کتابش موسوم به الحدیثین المختلفین (نجاشی، ۱۴۱۶، ص ۳۸۴) نام برد.

اربعه حدیثی نیز می‌شود. (کاظمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۶) در این قسمت، روش سیدعبدالله شبر در حل مشکلات اخبار مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. مشکل الحدیث

مشکل در لغت به چیزی گفته می‌شود که به دلیل مشابهت با دیگری موجبات اشتباه را فراهم کند. ابن فارس گوید: «الشین والکاف واللام مُعْظَمٌ بِأَبِهِ الْمُمَائِلَةُ، تَقُولُ: هَذَا شَكْلٌ هَذَا، أَيْ: مِثْلُهُ». (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۰۴) در لسان العرب آمده است: «أَشْكَلَ الْأَمْرُ: التَّبَسُّ، وَ أُمُورٌ أَشْكَالٌ: مُلْتَبِسَةٌ» (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۳۵۷) و بالاخره در معجم الوسیط آمده: «الإشْکال: الْأَمْرُ يُوجِبُ الْإِتِّبَاسَ فِي الْفَهْمِ؛ إِشْکالٌ أَمْرٌ أَسْتَعْمَلُهُ إِذَا لَمْ أَفْهَمْ شَيْئًا مِنْهُ، أَيْ: إِشْکالٌ أَمْرٌ أَسْتَعْمَلُهُ إِذَا لَمْ أَفْهَمْ شَيْئًا مِنْهُ» (انس، ۱۴۱۰، ص ۴۹۱). به این ترتیب، مشکل چیزی است که فهم آن جز با دفع اشکال ممکن نیست.

مشکل الحدیث به عنوان شاخه‌ای از فقه الحدیث، در مجموعه دانش‌های حدیثی، رسالت دفع شبهه از احادیث را برعهده دارد که در این راستا در کنار رویکرد اثباتی، به رویکرد ثبوتی مفسر در تعامل با حدیث نیز نیازمند است.

نورالدین عتر حدیث مشکل را حدیثی دانسته که با قواعد در تعارض و در نتیجه موهم معنای باطلی بوده و یا با نص شرعی دیگری در تضاد باشد. (عتر، ۱۴۱۲، ص ۳۳۷) این در حالی است که برخی، دربر داشتن الفاظ غریب را نیز در تعریف حدیث مشکل داخل می‌دانند. چنان که مامقانی آن را چنین تعریف کرده است: «حدیث مشتمل بر الفاظ سخت که معانی آن‌ها را جز افراد خیره نمی‌دانند و یا حاوی مطالب پیچیده که جز دانایان توان فهم آن را ندارند». (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۱۶) اما به نظر می‌رسد که وجود الفاظ غریب، موجبات ابهام حدیث را فراهم می‌کند و لزوماً وقوع اشتباه یا شبهه را در پی ندارد.

مهم‌ترین فایده این علم، دفع ایراد و اشکال از ساحت احادیث و به دنبال آن حفظ دین از طعن مخالفان و معاندان است. اما باید گفت فایده‌های مشکل الحدیث منحصر به این فایده نیست؛ بلکه این علم از جهت عدم انحصار آن به شاخه خاصی از علوم اسلامی و

شمولیت آن بر فقه و عقاید و تفسیر و از همه مهم تر جلوگیری از تضييع حديث، از اهميت فوق العاده‌ای برخوردار است.^۱

۲. توضیح دو رویکرد

گفتنی است در مقام تأویل و یا دفاع از حدیث می‌توان با دو رویکرد و نگرش به پژوهش پرداخت؛ یکی رویکرد پژوهشی محض یا ثبوتی و دیگری رویکرد اثباتی یا منتقدانه. در نگرش اثباتی به طور عمده، احادیث با دید و دغدغه احراز و اثبات صدور و درستی مفاد آن از معصوم (ع) مورد پژوهش قرار می‌گیرند تا به مفاد آن عمل گردد؛ خواه درستی و صدورش با قطع و یقین احراز شود و خواه یا به کمتر از قطع و یقین دست یافته و حدیث از گردونه حجیت و اعتبار ساقط گشته و به مفاد آن عمل نگردد. پژوهش با چنین رویکردی، با دید و دغدغه کاربرد نتایج همراه است. اما گاهی نیز پژوهش نه با دغدغه کاربرد نتایج، بلکه برای نیل به واقع امر و حقیقت حال حدیث انجام می‌شود که چنین رویکردی را ثبوتی می‌نامیم. در چنین رویکردی پژوهشگر در پی دستیابی به ثبوت و واقع حال حدیث است و چه قطع به صدور حدیث و درستی مفادش بیابد و چه گمان و شک پیدا کند؛ حدیث را در همان حدّ و جایگاه می‌نشانند (احسانی فر، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴). چنین رویکردی بیشتر در مقام دفع شبهه یا دفاع از حدیث به کار می‌رود.

۳. علامه شبر و شبه‌زدایی از احادیث

زدودن شبهه از روایات در موارد بسیاری از طریق مراجعه به قرائن متصل مانند حال مخاطب یا منفصل مانند اسباب صدور حدیث و یا شناسایی ساختار جملات و یا جمع عرفی روایات به ظاهر متنافی انجام شدنی است؛ اما در مواردی نیز استفاده از قواعد معمول در فهم روایات، برای زدودن شبهه کارایی ندارد که در این صورت رویکردی ثبوتی را در

^۱. نگارنده در مقاله‌ای جداگانه، مشکل الحدیث و سهم آن در مجموعه دانش‌های حدیثی را مورد بررسی قرار داده است (نک: مسعودی، محمد مهدی، «مشکل الحدیث و سهم آن در مجموعه دانش‌های حدیثی»، مشکوة، شماره ۱۰۷، تابستان ۱۳۸۹).

تعامل با حدیث می‌طلبد. با چنین رویکردی، جنبه صدور روایت به هیچ انگاشته شده و مفسر در صدد یافتن احتمالی در عالم واقع به منظور جلوگیری از طرح و تزییع حدیث است؛ هر چند این احتمال، حتی از نظر خود مفسر، بعید به حساب آید.

با نگرشی به عملکرد علامه شبر در مصابیح الانوار می‌توان دریافت که وی به هنگام برخورد با احادیث مشکل، در بیشتر موارد و البته در صورتی که حدیث از نظر متنی، خلاف اصول مذهب نباشد، بر فرض صحت صدور، به توجیه حدیث پرداخته و در بسیاری موارد با طرح احتمالاتی چند در مقام ثبوت، تکلیف اثبات را از گردن ساقط نموده است. در اینجا ابتدا به ذکر نمونه‌هایی از عدم عنایت شبر به احراز صحت صدور و عنایت او به کفایت احتمال و عدم لزوم اثبات به هنگام حل مشکلات احادیث پرداخته و پس از آن با ارائه نمونه‌ها و مصادیق روشن، روش وی را در شبهه‌زدایی از احادیث پیگیری می‌نمایم.

۳-۱. عدم عنایت به احراز صحت صدور

بر اهل تحقیق پوشیده نیست که ضعف خبر دلیل بر مجعول بودن آن نمی‌باشد زیرا اگر خبر فاسق حقیقتاً مساوی با دروغ بود قرآن به تبیین از خبرش فرمان نمی‌داد^۱ به خصوص که در احادیث فراوانی از رد و انکار احادیثی که احتمال صدورشان از معصوم (ع) به طور قطع منتفی نیست نهی شده است. در حدیث ابوبصیر آمده است: «عَنْ أَحَدِهِمَا (ع) قَالَ: لَأَنْتُمْ كَذَبُوا بِهٖ حَدِيثِ أَتَاكُمْ بِهِ مُرْجِيٌّ وَلَا قَدْرِيٌّ وَلَا خَارِجِيٌّ نَسَبَهُ إِلَيْنَا فَإِنَّكُمْ لَأَنْتُمْ كَذَبْتُمْ لَعَلَّهٗ شَيْءٌ مِنَ الْحَقِّ فَتَكْذَبُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوْقَ عَرْشِهِ»؛ هر گاه مرجئی یا قدری یا خارجی حدیثی برای شما نقل کرد و به ما نسبت داد آن را دروغ بشمارید زیرا شما نمی‌دانید، شاید آن حدیث درست باشد و شما خداوند را بر فراز عرشش تکذیب نموده‌اید (صدوق، بی تا، ج ۲، ۳۹۵).

۱. یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی برایتان خبری آورد، نیک واری کنید، مبادا به نادانی گروهی را آسیب برسانید و [بعد، از آنچه کرده‌اید پشیمان شوید] (حجرات: ۶).

از آنجا که شبر به دنبال نیل به عالم ثبوت و واقع حال حدیث بوده، در مواردی با وجود تردید در انتساب آن، اقدام به توجیه آن نموده است:

مثال ۱:

«ما رَوَى عَنْ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ: غُلَمَاءُ أُمَّتِي أَنْبِيَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَوْ كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، أَوْ أَفْضَلُ مِنْ أَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ»؛ روایت است از پیامبر (ص) که فرمود: دانشمندان امت من پیامبران بنی اسرائیلند یا [روایت شده:] مانند پیامبران بنی اسرائیلند یا [روایت شده:] برتر از پیامبران بنی اسرائیلند (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۳۴).

شبر ذیل این حدیث می نویسد: «پس از فحص و تتبع آن را در اصول و اخبارمان نیافتیم. به ظاهر از موضوعات عامه است؛ اما می توان آن را به دو وجه توجیه نمود» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۳۴).

مثال ۲:

«ما رَوَيْنَاهُ مِنْ كِتَابِ مِصْبَاحِ الشَّرِيعَةِ وَ مِفْتَاحِ الْحَقِيقَةِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ (ع): الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهَهَا الرُّبُوبِيَّةُ، فَمَا فَقِدَ مِنَ الْعُبُودِيَّةِ وَجِدَ فِي الرُّبُوبِيَّةِ وَ مَا خُفِيَ عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ أُصِيبَ فِي الْعُبُودِيَّةِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳)؛ آنچه از کتاب مصباح الشريعة و مِفْتَاحِ الْحَقِيقَةِ روایت است که حضرت صادق (ع) فرمود: عبودیت (بندگی حقیقی) جوهریست که اساس آن ربوبیت است؛ پس آنچه از مقام عبودیت ناپیدا شد، در مقام ربوبیت پیدا گردد و هر مقداری که از مراتب ربوبیت مخفی و پوشیده گشت؛ در مراحل عبودیت آشکار گردد. خداوند متعال می فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؛ زودا که آیات قدرت خود را در آفاق و در وجود خودشان به آن‌ها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است. آیا اینکه پروردگار تو در همه جا حاضر است کافی نیست؟» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۱).

شبر پس از بحثی درخصوص صحت انتساب و اعتبار این کتاب، با توجه به اینکه شیوه او در حل مشکلات اخبار، عدم عنایت به ضعف سندی است، بر فرض صحت و ثبوت

حدیث به حل اشکال آن می پردازد: «و کیفَ کانَ فَالکَلَامِ فی الخَبْرِ علی تقدیرِ صِحَّتِهِ و ثُبُوتِهِ...؛ به هر حال بنا بر صحت و ثبوت حدیث سخن در مورد آن اینچنین است...» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۲).

مثال ۳:

شبر در پاسخ به استدلال قائلان به افضلیت ملائکه بر انبیا، راجع به حدیث قدسی «وَ إِذَا ذَکَرْنِی عَبَدِی فی مَلَأٍ ذَکَرْتُهُ فی مَلَأٍ خَیْرٌ مِنْ مَلَأِهِ»؛ و چون بنده ام مرا در میان گروهی یادم کند، در میان گروهی بهتر یادش می کنم»، گویا در صحت این روایت تردید داشته؛ اما این تردید، مانع از دفع اشکال حدیث نشده و می گوید: «بعد از تسلیم حجیت آن، دلالت دارد بر اینکه ملائکه افضل از ملا بشر است و می دانیم که ملا بشر همان مجمع عوام از آن هاست نه مجمع انبیا. از این رو، از افضل بودن ملائکه از عوام بشر، افضلیت آن ها بر انبیا استفاده نمی شود» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۲۷).

۳-۲. کفایت احتمال و عدم لزوم اثبات

در مقام اثبات، حدیث با دغدغه احراز درستی مفاد آن از معصوم مورد پژوهش قرار می گیرد تا به مفاد آن عمل گردد؛ اما در صورت عدم دستیابی به دلیلی که با آن، هم شک و شبهه از حدیث زدوده شود و هم کارایی حدیث در مقام عمل محفوظ ماند، صرف دادن احتمال در مقام واقع و ثبوت کفایت می کند.

شبر با عنایت به این نکته، در پی نقل روایتی منقول از امام رضا(ع) که ضمن آن آمده است: «زمانی که آیه «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا»؛ خدا و فرشتگان بر پیامبر درود می فرستند. ای کسانی که ایمان آورده اید، بر او درود فرستید و به فرمانش به خوبی گردن نهید. (احزاب: ۵۶) نازل شد؛ از آن حضرت پرسیده شد که ای رسوا خدا! ما معنای سلام بر شما را دانستیم اما چگونگی صلوات بر شما را توضیح دهید. حضرت فرمود: بگوئید: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَ آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۶)؛ به تبیین اشکال آن پرداخته و می گوید: «صلوات به این شکل از طُرُق عامه و خاصه به

استفاضه وارد شده است؛ اما همچنان اشکال مشهوری در اینجا به چشم می‌خورد و آن اینکه ارباب فن معانی و بیان، به این مطلب تصریح نموده‌اند که مشبه‌به باید اقوی از مشبه باشد. همان‌گونه که گفته می‌شود: «زیدٌ کالاسد»، درحالی‌که در اینجا این‌گونه نیست؛ چراکه پیامبر اسلام (ص) به اجماع مسلمانان، اشرف است از ابراهیم (ع) و غیر او. از این رو، دانشمندان اسلام برای پاسخ به این اشکال توجیهاتی را ذکر آورده‌اند» (شبیر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۵).

او در پنجمین توجیه درباره این حدیث می‌گوید: از آنجا که ابراهیم (ع) برتر از پیامبران قبل از خود بوده است، صلوات بر او افضل از صلوات بر جمیع پیامبران و غیر پیامبران قبل از اوست و همین‌گونه است صلوات بر پیامبر اسلام (ص) که از صلوات بر قبل از ایشان که از جمله آن‌ها ابراهیم و آل ابراهیمان؛ افضل است (شبیر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۶).

وی به اشکالی که بر این توجیه وارد شده نیز اشاره نموده و می‌نویسد: این توجیه اشکال حدیث را حل نمی‌کند، مگر اینکه ثابت شود که فضل صلاة بر ابراهیم (ع) نسبت به افراد ماقبلش بیشتر از فضل صلاة بر پیامبر (ص) نسبت به اشخاص ماقبل ایشان است؛ درحالی‌که اثبات چنین چیزی دشوار و ناممکن است. اما در پاسخ می‌گوید: این اشکال چنین جواب داده شده که کسی که در مقام جواب شبهه است، لازم نیست چیزی را اثبات کند؛ بلکه صرف دادن احتمال، کافی است (شبیر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۶).

۴. قالب‌های دفع شبهه از احادیث

۴-۱. بیان دلالت‌های مختلف الفاظ و عبارات

۴-۱-۱. حمل بر مورد خاص

در روایتی عمرو بن شمر مرفوعاً از پیامبر (ص) نقل نموده که فرمود: «سَيَكُونُ مِنْ بَعْدِي سُنَّةٌ، يَأْكُلُ الْمُؤْمِنُ فِي مَعَاءٍ وَاحِدٍ وَ يَأْكُلُ الْكَافِرُ فِي سَبْعَةِ مَعَاءٍ»؛ پس از من سنتی خواهد آمد که مؤمن با یک روده و کافر با هفت روده غذا می‌خورد (شبیر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۲).

شبیر در توجیه این حدیث که از طرق اهل سنت نیز با الفاظ دیگری وارد شده، هشت احتمال را آورده است؛ از جمله اینکه این روایت در مورد شخص خاصی صادر شده که

خوراکش بسیار بوده و اسلام آورده، اما پس از آن خوراکش اندک شده است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۲).

۴-۱-۲. حمل بر غالب

مثال ۱:

«مَا رَوَيْنَاهُ عَنِ الصَّدُوقِ فِي الْفَقِيهِ عَنِ الصَّادِقِ (ع) قَالَ: أَعْدَاءُنَا يَمُوتُونَ بِالطَّاعُونَِ وَأَنْتُمْ تَمُوتُونَ بِعِلَّةِ الْبَطُونِ، أَلَا إِنَّهَا عَلَامَةٌ فِيكُمْ يَا مَعْشَرَ الشَّيْعَةِ؛» از امام صادق (ع) روایت است که فرمود: دشمنان ما به مرض طاعون می میرند و شما به درد شکم. پسی گروه شیعه! این نشانه‌ای است در میان شما (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۴).

چه بسا مشاهده مرگ بسیاری از شیعیان در اثر طاعون و دشمنان آن‌ها به عکس، این حدیث را دچار مشکل کند؛ علاوه بر آنکه با روایتی که دلالت دارد بر اینکه مردن در اثر طاعون شهادت است در تنافی است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۴).

شبر در مقام پاسخ به این اشکال می گوید: ممکن است گفته شود این حدیث، نظر به غالب موارد دارد؛ همان گونه که در بلدان روم طاعون غالب بوده، اما در بلدان شیعه مانند بلدان عجم، کثرت امراضی که از بیماری شکم، مانند پری و قولنج و اسهال و مانند آن به وجود می آیند، غالب بوده است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۴-۲۳۵). نیز ممکن است گفته شود که طاعون برای دشمنان مقدر گردیده است، اما زمانی که در میان شیعیان واقع شود، بر آن‌ها رحمت خواهد بود؛ چنان که در روایت وارد شده است که طاعون برای قومی عذاب و برای قوم دیگر رحمت است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۵).

مثال ۲:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَلِيمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَ الْحَدِيثَ إِلَى الصَّادِقِ (ع) قَالَ يَقُولُ وَكَلُّ الزُّنَا يَا رَبُّ مَا ذَنْبِي فَمَا كَانَ لِي فِي أَمْرِي صُنْعٌ قَالَ فَيُنَادِيهِ مُنَادٍ فَيَقُولُ أَنْتَ شَرُّ الثَّلَاثَةِ أَذْنَبَ وَالِدَاكَ فَتُبَّتْ عَلَيْهِمَا وَأَنْتَ رَجَسٌ وَلَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا طَاهِرٌ؛» از امام صادق (ع) روایت است که زنزاده به درگاه الهی عرضه می دارد: پروردگارا، گناه من چیست؟ من راجع به خود کاری نکردم. منادی او را صدا می زند: تو بدترین افراد سه گانه هستی. پدر و مادرت

مرتکب گناه شدند، پس تو بر آن‌ها مهربان شدی و به کارشان راضی گشتی. تو ناپاک می‌باشی و در بهشت داخل نمی‌شود مگر کسی که پاک باشد (صدوق، بی تا، ج ۲، ص ۵۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۸۵).

شبر پس از بیان اشکال حدیث مبنی بر عدم توافق آن با قانون عدل، توجیهاتی را در حل اشکال آن بیان نموده، از جمله می‌نویسد: اولین توجیه اینکه بر غالب موارد حمل شود و از آنجا که غالباً ولدالزنا با اختیار خودش، معصیت و افعال منجر به کفر را مرتکب می‌شود، از این رو، در این حدیث به عدم دخول او به بهشت حکم گردیده است؛ اما تا از او کفری ظاهر نشود، محکوم به آن نمی‌گردد (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۵).

۴-۲. بیان وجوه معانی احتمالی

شبر در پاره‌ای موارد، به دلیل پیچیدگی بیش از حد معنای روایت، به بیان احتمالات مختلف در تبیین آن روی آورده است. گاهی نیز وجوهی را که در حل حدیث مشکل به ذهنش رسیده و یا از دیگران نقل شده آورده، اما آن را نپذیرفته و بر آن اشکال نموده است.

مثال ۱:

روایتی است که عمرو بن شمر مرفوعاً از پیامبر (ص) نقل نموده که فرمود: پس از من سنتی خواهد آمد که مؤمن با یک روده و کافر با هفت روده غذا می‌خورد (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۲). شبر در توجیه این حدیث ضمن برشمردن هشت احتمال، در پایان تداخل برخی از وجوه را در برخی دیگر چنین گوشزد کرده است:

(۱) این حدیث ضرب‌المثل است؛ زیرا مؤمن جز از حلال نمی‌خورد و از محرّمات و شبهات پرهیز می‌نماید، اما کافر توجهی ندارد که چه می‌خورد و از کجا و چگونه می‌خورد.

(۲) ضرب‌المثلی است برای مؤمن و زهد او در دنیا و کافر و حرص او بر آن و معنای آن کثرت خوردن نیست، بلکه مراد این است که مؤمن به دلیل زهدش در دنیا جز اندک از آن

نمی خورد؛ اما کافر به دلیل عدم قناعتش، توجهی ندارد که از کجا می خورد و وصف کافر به زیادی خوراک، تأکید بر روش مرسوم اوست.

۳) تحریک و جوشش او در مقابل سنگدلی و شهوترانی است که پری شکم، وی را به آن سو می کشاند.

۴) مؤمن با گفتن تسمیه، شیطان را در خوراک خود شریک نمی کند برخلاف کافر.
۵) این روایت در مورد شخص خاصی وارد شده که خوراکش بسیار بوده و اسلام آورده، پس از آن خوراکش اندک شده است.

۶) کافر هفت برابر مؤمن می خورد.
۷) شهوت کافر هفت برابر شهوت مؤمن است. در اینجا معده کنایه از شهوت است؛ چراکه غذا را طلب نموده و جذب می کند.

۸) هر انسانی هفت معده دارد؛ معده معروف که سه معده رقیق و سه معده غلیظ به آن متصل است؛ اما مؤمن برخلاف کافر، به دلیل میانه روی و تسمیه گفتن، به پر نمودن یکی از آن ها اکتفا می کند (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۲-۲۷۳).

مثال ۲:

«ما روی من طریق الجمهور عن النبي (ص) إنه قال: لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقَطَّعُ يَدُهُ وَ يَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقَطَّعُ يَدُهُ»؛ روایتی است منقول از پیامبر(ص) که فرمود: خدا لعنت کند سارق را که تخم مرغ می دزدد پس دستش بریده شود و ریسمان می دزدد [باز هم] دستش بریده می شود (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۷).

این روایت با اخبار متواتری دال بر جواز قطع دست در کمتر از نصاب یک چهارم دینار، منافات دارد؛ از این رو، توجیهاتی برای آن گفته شده که شبر ضمن نقل آن ها برخی را نیز نقد کرده است:

۱) مراد از «بَيْضَةٌ» در اینجا «بَيْضَةُ الدِّرْعِ» و مراد از «حَبْلٌ»، «حَبْلُ السَّفِينَةِ» باشد و شکی نیست که هر دو به حد نصاب رسیده اند؛ اما این اشکال بر آن وارد است که در اینجا مقام مقام ناچیز شمردن است؛ پس سزاوار این است که مراد از بیضه و حبل، آنچه متبادر به ذهن است، باشد. همان گونه که نمی گویی: خداوند فلانی را زشت گرداند که خودش را

به خاطر ادعای پادشاهی یا با سرقت خزانه سلطان به دام مرگ انداخت. اما این اشکال را می توان این گونه پاسخ داد که در اینجا مقام، مقام سفیه شمردن نظر سارق است؛ زیرا اقدام به سرقت چیزی نموده که برایش سودی نداشته است؛ مانند «بِيضَةُ الدَّرْعِ» و «حَبْلُ السَّفِينَةِ»، نه مقام ناچیز شمردن بها (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۷).

۲) توجیه ابن قتیبه و آن اینکه وقتی خداوند متعال آیه شریفه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»؛ و مرد و زن دزد را به [سزای] آنچه کرده اند، دستشان را به عنوان کیفری از جانب خدا بترید (مائده: ۳۸) را به صورت مطلق نازل فرمود؛ پیامبر (ص) گمان نمود که بر هر سارق و سارقه ای عمومیت دارد؛ اما پس از آن امر بر او روشن شد و این فرمایش حضرت (ص)، پیش از بیان حکم واقعی از سوی خداوند متعال، از ایشان صادر شده است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۱۸). اما بُعد این سخن پوشیده نیست؛ علاوه بر اینکه این توجیه بر اصول باطل اهل سنت، منطبق است نه بر اصول حق ما شیعیان که معتقدیم: «وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ؛ و از سر هوس سخن نمی گوید. این سخن بجز وحیی که وحی می شود نیست (نجم: ۳ و ۴)» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۱۸).

۳) مراد از بیضه «شَيْءٌ عَظِيمٌ» است؛ چرا که بیضه گاهی بر آن اطلاق می گردد؛ همان گونه که گفته می شود: «بِيضَةُ الْبَلَدِ» و «بِيضَةُ الْإِسْلَامِ» و مراد از حبل نیز چیز کمی است که به حد نصاب رسیده است. در این صورت معنای روایت این گونه است: «لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْكَثِيرَ فَتَقَطَعَ يَدُهُ وَيَسْرِقُ الْقَلِيلَ فَتَقَطَعَ يَدُهُ» و مراد از قلیل، چیزی است که به حد نصاب رسیده است که از نظر عرف، یا بالاضافه قلیل محسوب می شود (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۱۸).

مثال ۳:

مطلبی است که شیخ حر عاملی در برخی روایات غیر معتمده آورده است که: «مَنْ عَرَفَ الْحَقَّ لَمْ يَعْبُدِ الْحَقَّ» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۳۲). شبر بر فرض صحت حدیث، دوازده وجه در توجیه آن آورده است:

۱) اینکه مراد از عبادت در این حدیث جحود و انکار باشد، در این صورت معنای حدیث این گونه است: کسی که حق را شناخت، آن را انکار نمی کند. ارباب لغت مانند

صاحب قاموس نیز به این معنا تصریح نموده‌اند و فرمایش خداوند متعال نیز بر این مطلب تصریح دارد: «قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكَدًّا فَأَنَا أَوْلُ الْعَابِدِينَ»؛ بگو: اگر برای [خدای] رحمان فرزندی بود، خود من نخستین پرستندگان بودم» (زخرف: ۸۱). «عابدین» در این آیه به معنای «جَاحِدِينَ» آمده است.

۲) اینکه «يُعْبَدُ» با تشدید خوانده شود به معنای «يُدَّلُّ» یعنی کسی که حق را شناخت؛ آن را با کوچک شمردن طاعات و ارتکاب محرمات، خوار نمی‌کند.

۳) مراد این باشد که کسی که حق را شناخت، یعنی به حقیقت معرفت رسید، حق را عبادت نمی‌کند، زیرا حقیقت معرفت تنها روز قیامت حاصل می‌شود و در این روز تکلیف منقطع است.

۴) مراد این باشد که کسی که حق را شناخت یعنی حقیقت معرفتی که در این دنیا ممکن است، به دست آورد؛ حتی چنین شخصی نیز حق را عبادت نموده است چه رسد به شخص پایین‌تر از او از حیث معرفت.

۵) مراد این باشد که کسی که حق را شناخت یعنی کسی که خدا را شناخت، حق عبادت را ادا نموده است. میان این وجه و وجه قبلی تفاوتی است که با تأمل روشن می‌شود.

۶) اینکه «مَنْ» اسم استفهام انکاری به معنای نفی باشد که در این صورت معنا چنین است: چه کسی است که حق را بشناسد اما او را عبادت نکند؟ و حذف «واو» در اینجا ضروری نمی‌زند؛ همانند قول مُتَنَبِّي که می‌گوید: «أَيُّ يَوْمٍ سَرَرْتَنِي بِهِ وَصَالٌ * كَمْ تَرَعْنِي ثَلَاثَةً بِصُدُودٍ» یعنی: «وَلَمْ تَرَعْنِي».

۷) اینکه «مَنْ» اسم موصول به معنی الذی باشد و مراد از آن خداوند متعال باشد و مراد از حق، حقایق اشیا باشد که در این صورت معنا چنین است: کسی که حقایق اشیا را شناخت، عبادت نمی‌کند؛ زیرا چنین شخصی معبود است نه عابد.

۸) اینکه معنا همانند وجه قبلی باشد و «يُعْبَدُ» بنابر مجهول، خوانده شود؛ یعنی کسی که حقایق اشیا را شناخت که همان خداوند متعال است؛ چنین کسی حق عبادتش به جا آورده نشده است.

۹) اینکه «يُعْبَد» بنا بر مجهول، خوانده شود و مراد این باشد که کسی که حق را یعنی خداوند متعال را شناخت هیچ گاه به واسطه حق، عبادت نمی شود؛ زیرا رب و اله بودنش ممتنع است.

۱۰) اینکه مراد از حق، حق واجب مؤمنان که بر گردن این عارف است؛ باشد و «لَمْ يُعْبَد» با تشدید و با صیغه معلوم خوانده شود که معنای عبارت چنین است: کسی که حق واجب بر خود را شناخت؛ آن را خوار نمی کند. در اینجا يُعْبَد به معنای يُذَلَّل است.

۱۱) اینکه «عَرَّفَ» با تشدید خوانده شود و «يُعْبَد» مشدد و مبنی بر مفعول یا فاعل باشد و برخی از وجوه گذشته در مورد آن جاری گردد.

۱۲) از آنجا که کنه ذات خدای متعال شناخته نمی شود و معرفت، تنها به صفات و اسما و افعال خداوند متعال و انبیا و حجت های او تعلق می گیرد که این ها هم عبادتشان جایز نیست؛ پس کسی که به اسم یا صفتی معرفت یافت، می داند که آن مستحق عبادت نیست؛ پس آن را عبادت نمی کند و هر کس آن را عبادت کرد، خداوند را نشناخته و او را عبادت نکرده است. (شبّر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۳۲-۴۳۳)

۳-۴. جمع عرفی و تبرعی روایات

این نکته پذیرفته است که معصومین (ع) همگی نور واحدند و معارف صادر شده از آن بزرگواران هم سو و متمم یکدیگرند. آنان آینه واقع نمای معارفند؛ از این رو، هیچ تنافی و اختلافی در گفتار و کردارشان وجود ندارد.

اکنون جای این سؤال باقی است که وظیفه منطقی و عقلایی ما در مواجهه با احادیث متعارض چیست؟ عمل به قاعده «الْجَمْعُ بَيْنَ الْمُتَعَارِضِينَ مَهْمَا امْكَنَ أَوْلَى مِنَ الطَّرْحِ؛ جمع میان دو دلیل متعارض اگر ممکن باشد؛ بهتر از کنار زدن آن دو دلیل است» نزد اصولیان مشهور است (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۴۴۶).

مفاد قاعده آن است که تا حد امکان، جمع میان دو دلیل متعارض و عمل به هر دوی آن ها بهتر از کنار نهادن هر دو یا یکی از آن ها است. در گستره کاربرد این قاعده گفته اند: مراد از امکان جمع، جمع عرفی است که خردمندان در محاورات خویش به کار می برند؛

جمعی که مقتضای قواعد زبانی است و به آن جمع دلالتی نیز گفته می‌شود (مدیرشانه‌چی، بی تا، ص ۱۹۵).

اما گاهی دیده می‌شود که در مقام جمع میان دو گروه از روایات متعارض به گونه‌ای عمل می‌شود که حدیث را از معنای ظاهر و راجح خود خارج ساخته و معنایی بسیار دور از ذهن بر آن می‌پوشاند؛ معنا و مفهومی که به هیچ‌عنوان گنجایش و ظرفیت همراهی با لفظ حدیث را ندارد (طباطبایی، بی تا، ص ۲۱۱-۲۱۴). این گونه جمع، که به جمع تبرعی موسوم است، بر اساس توجیه و تأویل‌های عقلی صورت می‌گیرد. چنین جمعی را نمی‌توان جمع بین محتوای روایات بر شمرده؛ هر چند در مقام ثبوت، به هنگام دفع شبهه از روایات، همچنان کارایی دارد؛ زیرا در هر حال این احتمال وجود دارد که گوینده غیر از معنای ظاهری آن را اراده کرده باشد.

۴-۳-۱. جمع عرفی

عوامل متعددی از جمله وفور نقل به معنا در روایات، به‌طور طبیعی اختلاف‌های فراوانی را در متن‌های منقول به‌وجود آورده است که در مواردی تعارض‌نمایی دارند. نخستین نمودهای تعارض بین متون روایات، نباید بهره‌گیرنده از آن‌ها را شتابزده به نفی و طرد اعتبار بخشی از آن‌ها سوق دهد. به‌ویژه اگر اصل وفور کاربرد نقل به معنا در گزارش روایان پذیرفته شود، زمینه لازم برای جمع بین گزارش‌های به‌ظاهر معارض به‌وجود می‌آید؛ زیرا محقق از دایره بسته واژه‌ها و ساختارهای بیانی خارج شده، توجه اصلی را به محتوا و پیام اصلی روایت‌ها منعطف می‌کند و به این طریق، در پی کشف هماهنگی‌های محتوایی روایات خواهد بود (سلطانی، ۱۳۷۹، ص ۳۶).

حمل عام بر خاص (تخصیص)، حمل مطلق بر مقید (تقیید)، حمل مجمل بر مفصل، حمل روایت بر شرایط و حالات خاص مکلف (همچون ضرورت و اضطرار، عدم تمکن و توانایی، تقیه، سهو و فراموشی، ناآگاهی و جهل مکلف، ترس و خوف)، حمل صیغه امر بر استجاب، حمل صیغه امر بر رخصت و رفع حظر، حمل صیغه نهی بر کراهت، حمل بر مجاز، حمل بر تخییر، حمل بر زمان و مکان خاص، حمل روایات بر قدر متیقن، حمل

روایت بر واقعه‌ای خاص، حمل بر خروج تخصصی و... را می‌توان از نمونه‌های پرکاربرد جمع عرفی میان اخبار به‌ظاهر متنافی برشمرد. در ادامه به نمونه‌هایی از این‌گونه جمع که مورد عنایت شبر بوده است؛ اشاره می‌کنیم.

۴-۳-۱-۱. حمل نهی بر کراهت

«رَوِيَ أَنَّهُ إِذَا وَقَعَ الطَّاعُونَ فِي أَهْلِ مَسْجِدٍ فَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَفِرُّوا مِنْهُ إِلَّا غَيْرِهِ»؛ روایت شده اگر در بین مردمی که در مسجد هستند، طاعون پیدا شود حق ندارند از آن مسجد بگریزند و به مسجد دیگر بروند (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۲۵۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۳۰). شبر در جمع میان این روایت و روایاتی که جواز فرار از طاعون از آن‌ها استفاده می‌شود؛ می‌گوید: «ممکن است این روایت را بر فرض قبول صحت آن، بر کراهت حمل نمود و شاید هم مکان (مسجد بودن)، مدخلیتی در این نهی داشته است» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۶).

۴-۳-۱-۲. حمل بر استحباب

«عن الفاضل الحلبي في السرائر، نقلًا من كتاب أبي عبد الله السيارى قال: قلت لأبي جعفر الثاني (ع) قوم من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة فيتقدم بعضهم فيصلي جماعة فقال إن كان الذي يؤمُّ بهم ليس بينه وبين الله طلبه فليفعل، قال: وقلت له مرة أخرى إن القوم من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة فيؤذن بعضهم ويتقدم أحدهم فيصلي بهم فقال: إن كانت قلوبهم كلها واحدة فلا بأس...»؛ ابی عبد الله سیاری گوید: به امام جواد(ع) عرض کردم: گروهی از شیعیان شما جمع‌اند که زمان نماز می‌رسد و برخی جلو می‌ایستد و نماز جماعت می‌خواند. امام(ع) فرمود: اگر کسی که بر آن‌ها امامت می‌کند میان او و خدایش حسابی نیست؛ پس [به امامت] اقدام نماید. سیاری می‌گوید: زمان دیگری از آن حضرت [همین سؤال را] پرسیدم که گروهی از شیعیان شما جمع‌اند که زمان نماز می‌رسد و برخی اذان می‌گویند و یکی از آن‌ها جلو می‌ایستد و بر آن‌ها نماز می‌خواند. امام(ع) فرمود: اگر همه

آن‌ها یک دل هستند اشکال ندارد...» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۰۷؛ شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۰۶).

شبر می‌گوید: این حدیث مخالف با احادیث متظافری است که دلالت بر کفایت حسن ظاهری امام جماعت دارند؛ بلکه با وجود تلاش زیاد، بر خبر صریحی که عدالت را در امام جماعت شرط بدانند، دست نیافتیم؛ از این رو، شاید بتوان گفت قسمت اول روایت (فَلْيَفْعَلْ) حمل بر استحباب اتصاف امام به عدالت گردد (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۰۷).

۳-۱-۳-۴. حمل مطلق بر مقید

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ اخْتَجَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى خَمْسَةِ عَلَى الطُّفْلِ وَاللَّذِي مَاتَ بَيْنَ النَّبِيِّ وَالَّذِي أَدْرَكَ النَّبِيَّ وَهُوَ لَا يَعْقِلُ وَالْأَبْلَهَ وَالْمَجْنُونَ الَّذِي لَا يَعْقِلُ وَالْأَصَمَّ وَالْأَبْكَمَ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَخْتَجُّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ فَيَبْعَثُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ رَسُولًا فَيُؤَجِّجُ لَهُمْ نَارًا فَيَقُولُ لَهُمْ رَبُّكُمْ يَا مُرُكُمْ أَنْ تَتَّبِعُوا فِيهَا فَمَنْ وَتَبَّ فِيهَا كَانَتْ عَلَيْهِ بَرْدًا وَسَلَامًا وَمَنْ غَصَى سَبَقَ إِلَى النَّارِ»؛ امام باقر(ع) فرمود: چون روز قیامت شود؛ خداوند بر پنج گروه حجت را تمام کند؛ بر کودک و آن که در فاصله دو پیغمبر از دنیا رفته است (زمان فترت) و کسی که زمان پیغمبر را درک کرده ولی (در اثر زیادی سن) شعور خود را از دست داده و سفیه و دیوانه‌ای که (در دوره سال) عاقل نگردد و کر و لال که هر یک از اینان در پیشگاه الهی برای بی‌گناهی خود دلیل می‌آورند. آن حضرت فرمود: خداوند فرستاده‌ای بر آنان مبعوث می‌فرماید؛ سپس آن پیامبر برای آنان آتشی می‌افروزد و به آنان می‌گوید: «پروردگارتان شما را امر به پریدن در آتش می‌کند»؛ پس هر کس در آتش جهید آن آتش بر او سرد و سلامت گردد و هر کس سرپیچی نمود به دوزخ رانده شود (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۸۳).

شبر بر آن است که در اینکه اطفال مؤمنان بدون تکلیف، داخل بهشت می‌شوند از سوی اصحاب امامیه اختلافی نیست. وی دلیل مطلب را علاوه بر عقل، حکم آیه شریفه «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ»؛ و کسانی که گرویده و فرزندانشان آن‌ها را در ایمان پیروی کرده‌اند، فرزندانشان را به آنان

ملحق خواهیم کرد و چیزی از کار[ها]شان را نمی‌کاهیم» (طور: ۲۱) و روایات می‌داند (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۸۷).

اما در مورد اطفال کافران و مشرکان، قول مشهور میان اصحاب متکلم از امامیه این است که آن‌ها نیز داخل آتش نمی‌شوند؛ حال یا داخل در بهشت می‌گردند و یا در اعراف ساکن می‌شوند. اما جماعتی از محدثان بر آن اند که آنان در قیامت با برافروختن آتشی تکلیف می‌گردند؛ پس هرکس اطاعت نمود که داخل آن آتش گردد، وارد بهشت می‌شود و هرکس مخالفت کرد، وارد آتش می‌شود. برخی از حشویه^۱ از عامه نیز بر آنند که آن‌ها مانند پدرانشان عذاب می‌شوند (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۷).

وی وجه جمع میان اخباری که دلالت بر تکلیف اطفال در قیامت به‌طور مطلق (چه اطفال مؤمنان و چه اطفال کفار) دارند و روایات دال بر انتفاء تکلیف از اطفال مؤمنان را تقیید روایات دسته اول توسط روایات دسته دوم دانسته است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۹).

۴-۳-۱-۴. اختلاف زمانی

در برخی روایات آمده است، عیسی بن مریم به شمعون بن حمون وصیت نموده و شمعون به یحیی بن زکریا وصیت کرده است (نک: صدوق، ۱۳۶۲، ص ۴۰۳-۴۰۲؛ طوسی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۷۶-۱۷۴)؛ اما ظاهر آن منافات دارد با حدیثی که در کافی آمده، مبنی بر اینکه عیسی بن مریم بر سر قبر یحیی بن زکریا رفت و از پروردگارش درخواست نمود تا یحیی را برایش زنده کند؛ پس او را خواند و او نیز اجابت نمود و از قبر خارج شد و گفت: از من چه می‌خواهی؟ گفت: می‌خواهم با من مؤانست کنی، همان‌گونه که در دنیا با من رفیق بودی. جواب داد: ای عیسی هنوز حرارت موت از من فرو ننشسته است و تو می‌خواهی دوباره آن را به من بازگردانی؟ پس او را ترک گفت و به قبر خود بازگشت^۲ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۶۰).

^۱. منظور همان اهل حدیث هستند (ظاهرگرایان) که جمعی از آنها نیز قائل به تجسیم بوده و اقوال در وجه تسمیه آنها متفاوت است (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: لغت‌نامه دهخدا، ذیل حشویه).

^۲. تنافی ظاهری این دو حدیث از این قرار است که وصی انسان باید پس از مرگش به وصیتش عمل نماید، درحالی‌که طبق روایت دوم عیسی بر سر قبر وصی خود رفته است.

شبر با اشاره به اختلاف زمانی این دو واقعه، به رفع تنافی ظاهری آن دو پرداخته است به این نحوه که چون عیسی(ع) با نشئه صوری در عالم افلاک تا آخرالزمان باقی خواهد بود؛ وصیت صادره از سوی عیسی به شمعون، در زمان خروج او با قالب صوری خود به سوی آسمان بوده است؛ اما درخواست او از پروردگارش مبنی بر زنده نمودن یحیی بعد از وصیت شمعون به یحیی و شهادت یحیی به دست اشقیاء صورت گرفته است که در این صورت تنافی ظاهری دو حدیث از بین می‌رود و اگر غیر از این می‌بود، برخی قسمت‌های حدیث دوم نیز با برخی دیگر متنافی می‌شد؛ چراکه اگر گفته شود عیسی در زمان درخواست، در این عالم عنصری بوده است، امتناع یحیی - به هنگام خروج از قبر - از بازگشت به عالم دنیا بی‌مورد بود(زیرا در آن هنگام یحیی به عالم دنیا آمده بوده و طبیعتاً باید بازگشت او به قبر به رایش سخت می‌بود) (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۳۰-۴۳۱).

۴-۳-۲. جمع تبرعی

۴-۳-۲-۱. حمل بر استقلال در تأثیر

«عَنْ الصَّدُوقِ فِي الْفَقِيهِ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنِّي قَدِ ابْتَلَيْتُ بِهَذَا الْعِلْمِ فَأَرِيدُ الْحَاجَةَ فَإِذَا نَظَرْتُ إِلَى الطَّالِعِ وَرَأَيْتُ الطَّالِعَ الشَّرَّ جَلَسْتُ وَكَمْ أَذْهَبَ فِيهَا وَإِذَا رَأَيْتُ الطَّالِعَ الْخَيْرَ ذَهَبْتُ فِي الْحَاجَةِ فَقَالَ لِي تَقْضِي؟ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَخْرَقْ كُتُبَكَ»؛ صدوق در من لا يحضره الفقيه به سندش از عبد الملک بن اعین روایت نموده که گفت: که به امام ششم(ع) عرض کردم: گرفتار این علم شدم و چون به طالع نظر افکنم و طالع را بد بینم بنشینم و به دنبال آن بروم و چون طالع را نیک بینم؛ به دنبال حاجت می‌روم، فرمود: طبق طالع حکم می‌کنی؟ گفتم آری، فرمود: کتاب‌هایت را بسوزان (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۸).

از نظر شبر کلمه «تقاضی» را هم می‌توان بنابر معلوم قرائت نمود که در این صورت، معنای آن این است که آیا برای مردم به این مواردی که گفتی حکم می‌کنی و آن‌ها را از احکام نجوم و سعید بودن و نحس بودن آن‌ها خبر می‌دهی؟ و هم می‌توان آن را بنابر مجهول قرائت کرد، به این معنا که وقتی به هنگام طالع خیر به دنبال حاجت می‌روی، آیا

حاجت بر آورده می شود و به آن معتقدی؟ وی سپس می گوید: بنا بر هر دو تقدیر، این حدیث، دلالت بر عدم جواز نظر در نجوم و خبر دادن از احکام و عواقب آن و مواظبت بر آن ها دارد و برای اینکه با اخباری که دلالت بر جواز دارد، موافق شود؛ می توان آن را به این معنا تأویل برد که مراد از آن، حکم به این است که تأثیر نجوم از خود آن هاست و آن ها بنفسه در عالم تأثیر گذارند (شبّر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۸).

۴-۳-۲. حمل بر اقل و اکثر

الکافی... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ مَا مِنْ نَبِيٍّ وَلَا وَصِيٍّ نَبِيٍّ يَبْقَى فِي الْأَرْضِ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ حَتَّى تَرْفَعَ رُوحُهُ وَ لَحْمُهُ وَ عَظْمُهُ إِلَى السَّمَاءِ وَ إِنَّمَا تُؤْتَى مَوَاضِعُ آثَارِهِمْ وَ يَبْلَغُونَهُمْ مِنْ بَعِيدِ السَّلَامِ وَ يَسْمَعُونَهُمْ فِي مَوَاضِعِ آثَارِهِمْ مِنْ قَرِيبٍ. وَ فِي التَّهْذِيبِ عَنْ عَطِيَّةِ الْأَبْزَارِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ لَا تَمُكُّتُ جُثَّةُ نَبِيٍّ وَلَا وَصِيٍّ نَبِيٍّ فِي الْأَرْضِ أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعِينَ يَوْمًا؛ روایت کلینی از امام صادق (ع) که فرمود: هیچ پیغمبر و هیچ جانشین پیغمبری بیش از سه روز روی زمین باقی نمی ماند؛ سپس روح و استخوان و گوشت او را به آسمان می برند، و مردم به اماکن و مواضعی که آثار ایشان هست (یعنی قبورشان) رفته و از دور به ایشان ابلاغ سلام می کنند و از نزدیک در مواضع آثارشان سلامشان را به ایشان می شنوند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۵۶۷؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۰۶؛ شبّر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۹۳). و در تهذیب روایتی از امام صادق (ع) است (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۰۶) که در آن امام (ع) فرمودند: جسد پیامبر و یا جانشین پیامبر بیش از ۴۰ روز بر زمین باقی نمی ماند.

شبّر در وجه جمع میان خبر اول که دلالت بر بالارفتن جسد و روح نبی یا وصی او پس از سه روز از فوت به آسمان دارند و خبر دوم که ترفیع مذکور را پس از چهل روز معرفی نموده، می گوید: ممکن است بین این دو خبر به این شکل جمع نمود که رفع اکثر انبیا و اوصیای آن ها بعد از سه روز بوده است؛ اما برخی از آن بزرگواران تا روز چهارم باقی می مانند و سپس بالا می روند و یا اینکه همه آن ها پس از سه روز بالا می روند؛ آن گاه به قبر بازگشته؛ و بعد از چهل روز بالا می روند (شبّر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۹۳).

۴-۳-۲-۳. حمل بر نسخ حکم قبل از اجرا

«عن ابی الحسن (ع) إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَ مَشِيَّتَيْنِ إِرَادَةٌ حَتْمٌ وَ إِرَادَةٌ عَزْمٌ يَنْهَى وَ هُوَ يَشَاءُ وَ يَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ أَوْ مَا رَأَيْتَ أَنَّهُ نَهَى آدَمَ وَ زَوْجَتَهُ أَنْ يَأْكُلَا مِنَ الشَّجَرَةِ وَ شَاءَ ذَلِكَ وَ لَوْ كُمْ يَشَاءُ أَنْ يَأْكُلَا لَمَا غَلَبَتْ مَشِيَّتُهُمَا مَشِيَّةَ اللَّهِ تَعَالَى وَ أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ أَنْ يَذْبَحَ إِسْحَاقَ وَ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَذْبَحَهُ وَ لَوْ شَاءَ أَنْ يَذْبَحَهُ لَمَا غَلَبَتْ مَشِيَّةَ إِبْرَاهِيمَ مَشِيَّةَ اللَّهِ»؛ روایتی است از امام هفتم (ع) که فرمود: خدا را دو اراده و دو مشیت است. اراده حتم و اراده عزم (و مشیت حتم و مشیت عزم). خدا نهی می کند و می خواهد، امر می کند و نمی خواهد، مگر نمی بینی که او آدم و همسرش را نهی کرد که از آن درخت نخورند ولی خوردن ایشان را خواست و اگر نمی خواست که بخورند، خواست آن‌ها بر خواست خدای تعالی غلبه نمی کرد و حضرت ابراهیم را امر کرد که اسحاق (و به قول مشهور اسماعیل) را سر ببرد ولی نخواست که سر او را ببرد و اگر می خواست، خواست ابراهیم بر خواست خدای تعالی غلبه نمی کرد (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۹۴).

ظاهر این حدیث دلالت بر ذبیح بودن اسحاق بن ساره دارد و از اهل کتاب نیز همین گونه روایت شده است. برخی از عامه نیز بر این عقیده‌اند و نظر عده کمی از اصحاب ما نیز چنین است. اما آنچه میان اصحابمان چه از نظر روایت و چه از نظر اقوال، مشهور است، ذبیحه بودن اسماعیل است که بیشتر اخبار نیز آن را تأیید می کند. از این رو، ممکن است این روایت را بر تقیه حمل نمود و یا اینکه به این شکل میان دو روایت جمع کرد که حضرت ابتدا به ذبیح اسحاق امر شده؛ سپس حکم نسخ گردیده و به ذبیح اسماعیل مأمور شده است و اقدام به ذبیح و فراهم کردن مقدماتش در مورد اسماعیل بوده است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۹۵).

نتیجه گیری

۱. علامه سید عبدالله شبر از دانشمندان متأخر امامیه است که با تألیف کتابی مستقل در موضوع مشکل الحدیث، سهم شایانی در حل مشکلات اخبار و شبهه زدایی از روایات داشته است.

۲. حل اشکال از ساحت احادیث با دو رویکرد ثبوتی یا اثباتی انجام می‌شود. رویکرد ثبوتی ناظر به مقام ثبوت یعنی واقع امر و حقیقت حال مورد پژوهش است؛ در حالیکه در رویکرد اثباتی تنها دغدغه کاربرد نتایج آن وجود دارد.
۳. شبیر با در نظر گرفتن دو مبنای مهم از مبانی رویکرد ثبوتی در عرصه شبهه زدایی از روایات؛ یعنی عدم عنایت به احراز صحت صدور و عنایت به طرح احتمالات ممکن معنایی در عالم واقع، در جهت حل مشکلات اخبار کوشیده است؛ هر چند در بسیاری از موارد که امکان حل شبهه از راه‌های عقلایی و عرفی وجود داشته است؛ در حد وسیعی از رویکرد اثباتی بهره برده است که از جمله می‌توان به حل مشکلات اخبار در قالب بیان دلالت‌های مختلف الفاظ و عبارات همچون حمل بر غالب و حمل بر مورد خاص و جمع عرفی میان روایات همچون حمل نهی بر کراهت، حمل مطلق بر مقید، حمل کل بر جزء و حمل بر اختلاف زمانی اشاره نمود.

منابع

- قرآن کریم.
- انس، ابراهیم [و دیگران]، (۱۴۱۰ق)، *معجم الوسیط*، استانبول: دارالدعوة
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی
- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الإسلامی
- احسانی فر لنگرودی، محمد، (۱۳۸۴ش)، «دورویکرد ثبوتی و اثباتی در نقد حدیث»، **فصلنامه علوم حدیث**، شماره ۳۸
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، *وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه*، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث
- سلطانی، محمد علی، (۱۳۷۹ش)، «فقه الحدیث در نگاه آیه الله بروجردی»، **فصلنامه علوم حدیث**، ش ۱۷، مؤسسه دارالحدیث
- شبیر، سید عبدالله، (۱۳۷۱ق)، *مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار*، نجف اشرف: مکتبه بصیرتی، المطبعة العلمية.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۶۲ش)، *الامالی*، انتشارات کتابخانه اسلامی، تهران

- _____ (۱۴۰۳ق)، **الخصال**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- _____ (بی تا)، **علل الشرایع**، قم: انتشارات مکتبه الداوری.
- _____ (۱۳۶۱ش)، **معانی الاخبار**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمد کاظم، (بی تا)، **روش فهم حدیث**، جزوه درسی، دانشکده علوم حدیث.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۵ق)، **تهذیب الاحکام**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۴۱۷ق)، **الفهرست**، قم: مؤسسه نشر الفقاهه، الطبعة الاولى.
- _____ (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، قم: جامعه مدرسین.
- عتر، نور الدین، (۱۴۱۲ق)، **منهیج النقد فی علوم الحدیث**، دمشق: دارالفکر
- کاظمی، الشیخ عبد النبی، (بی تا)، **تکملة الرجال**، نجف اشرف: مطبعة الآداب
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ش)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه
- مامقانی، عبد الله، (۱۴۱۱ق)، **مقباس الهدایة فی علم الدراية**، بیروت: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، **بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار**، بیروت: مؤسسه الوفاء
- مدیر شانه چی، کاظم، (بی تا)، **علم الحدیث**، قم: دفتر انتشارات اسلامی
- مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۹ش)، **اصول الفقه**، قم: منشورات فیروز آبادی
- نجاشی، أحمد بن علی، (۱۴۱۶ق)، **رجال النجاشی**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

بررسی و نقد آراء ماتریدی و نسفی در مورد آیات مربوط به اهل بیت^(ع)

شادی نفیسی^۱

سمیه خلیلی آشتیانی^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۲/۰۳

تاریخ تصویب: ۹۳/۰۲/۲۰

چکیده

ماتریدی به عنوان یکی از فرق کلامی مسلمانان در کنار دیگر فرق کلامی همچون شیعه، معتزله و اشاعره شناخته می شود، اما نسبت به دیگر فرق کلامی کمتر مورد توجه فرق نویسان متقدم قرار گرفته است. پایه گذار این فرقه ابومنصور ماتریدی است، این نحله فکری حنفی مذهب به لحاظ عقل گرایی به معتزله نزدیک است. چنانکه کتب عقاید ماتریدی به نشان می دهد، ایشان نیز در مسئله امامت با

shadinafisi@ut.ac.ir

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز (نویسنده مسئول)

smh.khalili@gmail.com

دیگر اهل سنت هم رأی هستند اما اهل بیت (ع) را تکریم می‌کنند. این پژوهش به تبیین تأثیر رویکرد کلامی ایشان در تفسیر آیات مربوط به اهل بیت (ع) و حضرت علی (ع) پرداخته و دو تفسیر از این فرقه که یکی متعلق به ابومنصور ماتریدی و دیگری متعلق به نجم‌الدین عمر نسفی است، برای این بررسی انتخاب شده است. بررسی آراء تفسیری ایشان نشان می‌دهد خلاف آنچه در کتب عقاید ماتریدی در باره تکریم اهل بیت (ع) نوشته شده است، ایشان از نقل روایات بیان‌گر مصداق آیات مربوط به اهل بیت (ع) چشم پوشی کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: اهل بیت (ع)، امام علی (ع)، ماتریدی، ابومنصور ماتریدی، نجم‌الدین عمر نسفی.

مقدمه

ماتریدی، یکی از دو مکتب بزرگ کلام نظری است که پس از برجیده شدن بساط مکتب اعتزال و برخی مکاتب کوچک دیگر در میان اهل سنت رواج یافت. در ایامی که آیین اشعری سرانجام در میان شافعی‌ها و مالکی‌ها به صورت قدرتمندترین آیین درآمد، ماتریدی مکتب کلامی رایج حنفیه بود. بانیان معروف دو مکتب کلامی اهل سنت، یعنی ابوالحسن اشعری و ابومنصور ماتریدی هم عصر بودند و در اوایل قرن چهارم هجری به شهرت رسیدند.

ماتریدی و اشعری هر دو انگیزه یکسانی داشتند، ولی روش آنان کاملاً یکسان نبود؛ بلکه عقل‌گرایی در مکتب ماتریدی به ظاهر‌گرایی غالب است، و از این نظر روش وی به روش معتزله نزدیک‌تر می‌باشد. در نتیجه، در مکتب وی تزیه بر تشبیه برتری دارد؛ با این حال در بسیاری از مسائل کلامی در زمینه توحید و صفات، نظر ماتریدی با اشعری هماهنگ است؛ هرچند در تفسیر و تبیین آن‌ها کاملاً هم رأی نیستند.

با اینکه تاریخ اوایل اشاعره و پیشرفت آن‌ها موضوع پاره‌ای از تحقیقات قرار گرفته و دست کم از نظر تحولات اساسی خود کاملاً شناخته شده است، درباره تاریخ و گسترش

کلام ماتریدیه ابهاماتی وجود دارد. ماتریدیه بر خلاف اشعریه تا بیش از یک قرن پس از مرگ بنیان گذارش هیچ گونه توجهی را در محافل کلامی دیگر به خود جلب نکرد. هیچ متکلم معتزلی یا اشعری و هیچ محدثی زحمت نوشتن ردیه‌ای را بر آیین ماتریدی بر خود هموار نکرد و حتی در شمار هیچ یک از مذاهب اسلامی نیز محسوب نمی شد. (مادلونگ، ۱۳۸۷، ص ۳۵-۳۷)

علیرغم اینکه ماتریدی رقیبی برای اشاعره و معتزله به شمار می آید، شرح حال ماتریدی و فرقه ماتریدیه مورد توجه تراجم نگاران و ملل و نحل نویسان و کتب طبقات متقدم قرار نگرفته است. (ن. ک: اشعری، ۱۳۴۱، ص ۲۳۲-۲۳۰؛ بغدادی، ۱۴۱۱، ج ۱۳، ص ۲۰، ۴۵، ۶۷؛ اسفرائینی، ۱۴۲۹، ص ۷۹-۸۰) برای بی توجهی به ماتریدیه دلایل گوناگونی گفته شده است که می توان به دور بودن ماتریدیه از مرکز حکومت، پشتیبانی نکردن دستگاه حکومت از این فرقه در ابتدای راه و سفر نکردن ماتریدی به مراکز علمی جهان اسلام مثل مکه، مدینه، بغداد و دمشق اشاره کرد؛ هر چند کتابت دیر هنگام کتب طبقات حنفی نیز در این مسئله دخیل بوده است. (حربی، ۱۴۲۱، ص ۸۳-۸۴؛ برای بررسی دلایل دیگر ر. ک: جلالی، ۱۳۹۰، ص ۴۸-۵۰)

ماتریدی در فقه و فروع و در اعتقادات و اصول پیرو ابوحنیفه است و در رواج عقاید او در بین حنفیان نیز مؤثر بوده است، چنان که پیروان مذهب ابوحنیفه غالباً در عقاید و مذهب طریقه ماتریدی را پیروی می کنند. (مصاحب، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۵۶۲) وی در سمرقند، مرز شرقی ایالت ماوراءالنهر که مذهب حنفی، سالیان دراز و بدون مخالفت جدی در آنجا کاملاً سلطه یافته بود، زندگی می کرد. (مادلونگ، ۱۳۸۷، ص ۳۸-۳۹)

به رغم توقف نسبی گسترش ماتریدیه در آغاز، یعنی تا حدود صد سال پس از وفات ابو منصور ماتریدی، با تلاش برخی از هواداران این جریان فکری همچون ابوالیسر بزدوی و ابومعین نسفی این مکتب به نحو چشم گیری گسترش یافت و دست کم در مراکز مهم ماوراءالنهر از جمله بخارا پذیرفته شد. (جلالی، ۱۳۹۰، ص ۶۱) پس از این صد سال و تثبیت مکتب ماتریدی این مکتب در دیگر نقاط جهان اسلام و بویژه شرق و شمال آسیا دامن گستراند، تألیفات بسیاری بر اساس تعالیم ماتریدیه به نگارش درآمد، به گونه ای که در

تمام مناطق حنفی، اندیشه‌ی ماتریدی مرادف اندیشه‌ی حنفی قرار گرفت و در مکاتب و مدارس حنفی ماتریدی تدریس می‌شد. (جلالی، ۱۳۹۰، ص ۶۱، به نقل از سلفی افغانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۸۴)

امروزه نیز اندیشه کلامی ماتریدیه در بلاد شرقی و شمالی جهان اسلام حاکم و غالب است. در هند، بنگلادش، پاکستان، افغانستان، چین، ترکیه و برخی بلاد عربی تقریباً عموم اهل سنت حنفی از عقاید کلامی ماتریدی پیروی می‌کنند و در مدارس دینی اهل سنت در این کشورها، اندیشه ماتریدی تدریس و ترویج می‌شود. (جلالی، ۱۳۹۰، ص ۶۵)

بنابراین بررسی اندیشه‌های کلامی پیروان این مکتب فکری با توجه به تعداد بسیار طرفداران آن در عصر حاضر حائز اهمیت می‌نماید. همچنانکه گفته شد این مکتب همچون امامیه و معتزله عقل گراست، از این رو تبیین این مسئله که عقل‌گرایی تا چه میزان در رویکرد ایشان در قبال مسئله امامت و جانشینی پیامبر اکرم (ص) اثرگذار بوده و عقاید ایشان در موضع امامت تا چه اندازه در تفسیر آیات مربوط به اهل بیت (ع) و فضائل امام علی (ع) دیده می‌شود و پاسخ به این پرسش که آیا روش خاصی را در تفسیر این آیات اتخاذ کرده‌اند یا خیر؟، بر اهمیت این بررسی می‌افزاید.

هرچند در سال‌های اخیر کتبی در شناخت عقاید ماتریدیه گردآوری و تألیف شده است اما با بررسی انجام شده در موضوع مورد بحث این مجال، پژوهشی خاص این موضع یافت نشد. بنابر آنچه گفته شد، این پژوهش در پی تبیین و باز کاوی تأثیر رویکرد کلامی ماتریدیه بر تفسیر آیات مربوط به اهل بیت (ع) و ولایت و فضائل امام علی (ع) است. از این رو تفسیر دو تن از مفسران بزرگ ماتریدیه یعنی ابومنصور ماتریدی (به عنوان مؤسس این فرقه) و نجم الدین عمر نسفی به عنوان دو نماینده اول از ماتریدیه که هردو از حیث مکانی در یک منطقه جغرافیایی می‌زیسته‌اند، برای این بررسی انتخاب شده است که نمایانگر عقاید ماتریدیه با سیر زمانی قرن چهارم تا قرن ششم هجری درباره اهل بیت (ع) است.

برای تبیین هرچه بهتر تأثیر عقاید کلامی این دو مفسر ماتریدی، بررسی مقایسه‌ای رویکرد دیگر مفسران و تاریخ نگاران اهل سنت درباره این آیات نیز ضروری به نظر

می‌رسید که پس از بیان دیدگاه ماتریدیه، شواهد تاریخی و روایات تفسیری موجود در منابع اهل سنت نیز ذکر شده است. پیش از ورود به تفسیر این دو دانشمند ماتریدی آشنایی با عقاید ماتریدیه (تأثیر عقل‌گرایی ایشان در مسئله امامت) و شخصیت این دو مفسر ماتریدی ضروری به نظر می‌رسد.

۱. تأثیر عقل‌گرایی ماتریدیه در مسئله امامت

پرداختن به تمام زوایای عقاید ماتریدیه متناسب با موضوع این نوشتار و این مجال نیست، اما با توجه به بحث پیش روی آنچه حائز اهمیت است، نگاه ماتریدیه به جایگاه عقل در اصول دین است که وجه مشترک میان عقاید ماتریدیه و امامیه است؛ امامیه بنا به پذیرش این مبنا، به عدل و وجوب عقلی امامت قائلند. پی‌گرفتن ردپای چنین عقیده‌ای در میان ماتریدیه در شناخت موضع‌گیری ایشان در قبال مسئله جانشینی پیامبر اکرم(ص) حائز اهمیت است.

به کارگیری عقل در دریافت مسائل الهیات و نبوت، اعتقاد به حسن و قبح عقلی، عدم تکلیف مالایطاق از سوی خداوند متعال به بندگان، محال عقلی بودن ظالم بودن خداوند، فاعل مختار بودن انسان در افعال خود خلاصه‌ای از جایگاه عقل از مبانی اعتقادی ماتریدیه است. (ن.ک: حربی، ۱۴۲۱، ص ۵۱۷-۵۱۳)

مباحث ناظر به امامت در نگاه ماتریدیان جزو اصول اعتقادی نیست، اما از متمامات مسئله نبوت به شمار می‌آید. ماتریدیان در جایگاه بخشی از اهل سنت و جماعت، امامت را از مسائل سیاسی و از باب اداره امور مسلمانان و جامعه اسلامی مطرح می‌سازند. از این روی امامت از منظر آنان به معنای حاکمیت و مدیریت جامعه اسلامی است. (ن.ک: نسفی، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۸۲۳)

ماتریدی در مسئله خلافت معتقد است نصب خلیفه از طریق زور و بعداً قانونی کردن آن از راه بیعت گرفتن اجباری و با اکراه مردم، راه قانونی منصوب شدن به آن مقام نیست. (میان محمد شریف، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۳۲) او معتقد است امام باید ظاهر و از قریش باشد؛

از این رو منتظر ظهور امام بودن و اختصاص او به بنی هاشم را رد می‌کند. (خلیل الدین، ۱۹۹۲، ص ۲۰۷)

وی دیدگاه شیعیان را درباره شرایط جانشین پیامبر اکرم (ص) که باید از اولاد امام علی (ع) باشد، نمی‌پذیرد و صحت آن را رد می‌کند، همچنین او شرط معصومیت را نیز برای این جانشین نمی‌پذیرد. ماتریدی معتقد است که افضل بشر، پیامبر خدا حضرت محمد (ص) است، پس از او ابوبکر و سپس عمر و پس از این دو عثمان و علی مرتضی که آن‌ها را برای خلافت ثابت کرده‌اند بر دیگران برتری دارند. او مدت خلافت را سی سال دانسته و بعد از آن را ملک داری و پادشاهی معرفی می‌کند. (ر.ک: خلیل الدین، ۱۹۹۲، ص ۲۰۶)

ماتریدیان معتقدند پیامبر اکرم (ص) در باب امامت و جانشینی پس از خود شخص خاصی را تعیین نکرده است و بنابراین در این خصوص نص خاصی وجود ندارد؛ هر چند برخی از آنان معتقدند پیامبر تلویحاً به خلافت ابوبکر تنصیب فرموده است. ایشان با توجه به عملکرد صحابه پس از رحلت پیامبر هیچ یک از نصوصی را که بر اثبات امامت و وصایت امام علی (ع) دلالت دارند، نمی‌پذیرند و آن‌ها را یا از اساس مجعول و مردود می‌شمارند و یا به گونه‌ای تأویل و توجیه می‌کنند که صرفاً از فضیلت ایشان حکایت داشته باشد؛ نه از امامت و وصایت آن حضرت. ایشان برای نفی نص در تعیین امام علی (ع) چنین استدلال می‌کنند که اگر پیامبر برای او یا هر شخص دیگری وصیت کرده بود، فرد منصوص علیه باید به آن احتجاج می‌کرد در حالی که چنین چیزی از او نقل نشده است؛ بلکه امام علی (ع) با سه خلیفه پیش از خود همکاری و از ایشان پیروی کرده و با آنان روابط صمیمانه‌ای داشته است. (نسفی، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۸۴۲؛ بزدوی، ۱۹۶۳، ص ۸۴۹)

علیرغم آنچه تا به اینجا گفته شد، ماتریدی به برای اهل بیت (ع) نیز همچون صحابه شأن حجیت قائل‌اند. آنان به اهل بیت (ع) محبت می‌ورزند و همواره از آنان به نیکی یاد می‌کنند. (بزدوی، ۱۹۶۳، ص ۲۹۴-۲۹۰) لذا روشن است که در پذیرفتن حسن و قبح عقلی و مسئله عدل الهی با شیعه و معتزله همفکر هستند، اما در مسئله خلافت با دیگر اهل سنت هم داستان‌اند. آنچه در این پژوهش محوریت دارد پیگیری بخش اخیر عقاید ایشان در تفسیر

آیات مربوط به اهل بیت(ع) و آیات مربوط به فضائل امام علی(ع) به عنوان یکی از صحابه و خلیفه چهارم مسلمانان است.

۲. شرح حال ابومنصور ماتریدی و نجم الدین نسفی

۲-۱. ابومنصور ماتریدی

او محمد بن محمود ماتریدی انصاری حنفی است، کنیه اش ابومنصور است و به ماتریدی شهرت دارد، ابومنصور در ماترید (ماتریت) یکی از مناطق نزدیک سمرقند و یا یکی از محله های سمرقند از شهرهای بزرگ آسیای مرکزی چشم به جهان گشود. (زرکلی، ۱۹۸۰، ج ۷، ص ۲۴۲) آنچه آنچنان که گفته شد، شرح حال او بنا به دلالتی مغفول مانده است؛ از این رو اطلاع زیادی از او در دست نیست و منابع معدودی که از او شرح حالی مختصر ذکر کرده اند به تاریخ ولادتش اشاره ای ندارند؛ اما با توجه به اینکه از یکی از اساتیدش به نام محمد بن مقاتل رازی که از شاگردان ابوحنیفه (۱۵۰م) بوده، زیاد نام برده شده است، این قرینه ثابت می کند که ولادت او احتمالاً حدود سال ۲۳۸ تا ۲۳۵ هـ بوده است. (حلبی، ۱۳۷۳، ص ۴۹)

وی ملقب به «امام الهدی»، «امام المتکلمین» و «امام اهل السنه» و از مفسران و متکلمان مشهور قرن سوم و چهارم هجری است که مؤسس فرقه ماتریدی به شمار می آید. (نسفی، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۵۸؛ بزدوی، ۱۹۶۳، ص ۲-۳) ماتریدی شخصیتی خاص و در بین اهل سنت دارای امتیازات فراوانی بوده و تعداد بسیاری از اهل سنت به امامت وی در علم کلام اعتراف دارند و او را در کنار اشعری یکی از دو امام اهل سنت می دانند. (ن.ک: طاش کبری زاده، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۳)

دوران ماتریدی مصادف با دوره ضعف حکومت مرکزی بغداد است و در همین دوره است که حکومت های محلی یکی پس از دیگری استقلال یافته اند. از آن جمله حکومت سامانیان (۳۸۹-۲۶۱ هـ) است. در دوران حکومت این خاندان بر خراسان است که ماتریدی ظهور کرد و توانست از فضای مناسبی که در جهت تولید علم و دانش توسط امرای سامانی به وجود آمد استفاده کند. (صابری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۹۳)

مشاهیر استادان او؛ ابوبکر احمد بن اسحاق جوزجانی، ابونصر احمد بن عباس عیاضی، نصر بن یحیی بلخی و محمد بن مقاتل رازی هستند که این افراد با واسطه یا بی واسطه از شاگردان ابوحنیفه به شمار می آیند. (حربی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۳-۱۰۰؛ جلالی، ۱۳۹۰، ص ۳۰-۲۷؛ صابری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۳)

ماتریدی نیز نظام کلامی خویش را بر پایه تعالیم ابوحنیفه بنیان نهاد و به همین جهت او بعدها آیین خود را اساساً همان آیین ابوحنیفه معرفی کرد. (مادلونگ، ۱۳۸۷، ص ۴۴) برای ماتریدی آثار متعددی نام برده شده که در صحت انتساب برخی از این آثار به او تردید شده است که از این میان آنچه به قطع و یقین از تألیفات او به شمار می آید تألیفاتی مانند؛ تفسیر تأویلات اهل السنه (تأویلات القرآن)، کتاب التوحید و کتاب المقالات است. (قرشی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۶۰؛ حربی، ۱۴۲۱، ص ۱۰۹؛ جلالی، ۱۳۹۰، ص ۳۸-۳۶)

ابومنصور در سال ۳۳۳ هـ در سمرقند وفات یافت و مقبره او در یکی از قبرستان‌های بزرگ و معروف آن شهر به نام جاگردیزه است. (سمرقندی، ۱۳۶۷-الف، ص ۱۵۴؛ سمرقندی، ۱۳۶۷-ب، ص ۳۲ و ۸۰)

۲-۲. نجم الدین عمر نسفی

او عمر بن محمد حنفی نسفی سمرقندی است. کنیه اش ابو حفص است و به «نجم الدین»، «مفتی الثقلین» و «امام» اشتها دارد. وی در سال ۴۶۱ یا ۴۶۲ هـ در نسف از مناطق سمرقند به دنیا آمد. او به فضل و تقوا شهره بوده و از اکابر فقهای حنفیه و صاحب آثار بسیاری در فقه، تفسیر، حدیث، تاریخ و ادب است که شمار آن به صد می رسد؛ از جمله آثار او می توان به مجمع العلوم، التیسیر فی تفسیر القرآن، العقائد، شرح صحیح البخاری به نام النجاح فی شرح کتاب اخبار الصحاح اشاره کرد. نجم الدین در شب پنجشنبه ۱۲ جمادی الاول سال ۵۳۸ هـ در سمرقند از دنیا رفت. (کحاله، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۰۵؛ زرکلی، ۱۹۸۰، ج ۵، ص ۶۰)

۳. آیات مربوط به اهل بیت (ع) در اندیشه ماتریدی

۳-۱. آیه مباحله

«فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ». (آل عمران: ۶۱)

این آیه بنا به محتوایی که دارد و با مراجعه به منابع تاریخی درصدد نقل ماجرای درخواست مباحله مسیحیان نجران با پیامبر اکرم (ص) در بیست و چهارم ذی الحجه سال دهم هجری است. ماتریدی نسبت به این واقعه مهم تاریخی در تفسیر آیه خاموش است و به معنایی تفسیری از آیه اکتفا کرده است. (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۷۶) وی آیه را چنین تفسیر می کند: «دعاهم الی المباحله. فالمباحله فی لغة العرب الملاعنة، دعاهم الی الدعاء باللعة علی الکاذبین فامتنعوا عن ذلك خوفاً منهم لخوف اللعة فدل امتناعهم عن ذلك أنهم عرفوا کذبهم». او امتناع مسیحیان از مباحله به دلیل آگاهی از دروغ بودن ادعایشان را، در تفسیر آیه آورده است اما از دلیل این ترس، که همان همراهی اهل بیت پیامبر (ع) باشد، سخنی به میان نمی آورد.

نسفی هم در تفسیر آیه همانند او عمل می کند چنانکه می نویسد: «هر که به حجت در آید با تو در عیسی، از بعد آمدن علم به بیان مولی، فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ بگو یا محمد بیاییت تا بخوانیم پسران ما را، و پسران شما را، وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ و زنان ما را، و زنان شما را، وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ و تن های ما را، و تن های شما را، و گویند هم دینان ما را و هم دینان شما را. ثُمَّ نَبْتَهِلْ و باز به صحرا رویم به دعای مباحله، فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ و گوئیم لعنت خدای تعالی بر آن ها که دروغ گویانند از این هر دو گروه در مجادله». (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۱۴)

اما دیگر منابع اهل سنت شواهد بسیار روشنی در تفسیر آیه ارائه می کنند که می توان به نمونه های زیر اشاره کرد: واحدی ذیل این آیه به دو روایت اشاره می کند که کاملاً مقصود از «ابناءنا» را حسنین (ع) و «نساءنا» را حضرت فاطمه (س) و «انفسنا» را امام علی (ع) معرفی می کند. (واحدی، ۱۴۱۵، ص ۵۷) طبری نیز روایات متعددی را نقل می کند که به این واقعه

اشاره دارد و بیانگر عملکرد پیامبر اکرم (ص) در این روز است. (طبری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۰۹-۴۱۰) برخی از این روایات چنین است:

۱) لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ...» أَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ إِلَى عَلِيٍّ وَ فَاطِمَةَ وَ ابْنَيْهِمَا الْحَسْنَ وَ الْحُسَيْنِ وَ دَعَا الْيَهُودَ لِيَلَاعِنَهُمْ فَقَالَ شَابٌّ مِنَ الْيَهُودِ: وَ يَحْكُمُ أَلَيْسَ عَهْدُكُمْ بِالْأَمْسِ إِخْوَانُكُمْ الَّذِينَ مَسَخَرُوا قَرْدَةَ وَ خَنَازِيرًا؟ لَا تَلَاعِنُوا! فَانْتَهَوْا!

۲) عن قتاده في قوله: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ...» قال: بلغنا أن نبي الله (ص) خرج ليلاعن أهل النجران فلما رأوه خرج، هابوا و فرقوا، فرجعوا قال معمر قال قتاده لَمَّا اراد النبي أهل النجران أخذ بيد حسن و حسين و قال لفاطمه اتبعينا، فلما رأى ذلك أعداء الله رجعوا.

غیر از آنچه گفته شد، شواهد دیگری از دیگر کتب اهل سنت نیز نسبت به تبیین شأن نزول این آیه وجود دارد که برای نمونه به چند مورد اشاره می شود:

۳) فخر رازی در تفسیرش پس از نقل روایت مربوط به مباحله، صحت و درستی این روایت را نزد مفسران و محدثان این چنین توصیف می کند: «و أعلم أن هذه الرواية كالمتفق على صحتها بين أهل التفسير و الحديث» (فخر رازی، بی تا، ج ۳، ص ۲۴۶)

۴) حاکم نیشابوری درباره روایات مربوط به شأن نزول این آیه با بیانی بسیار روشن چنین آورده است: «قد تواترت الاخبار في التفاسير عن عبدالله بن عباس و غيره أن رسول الله أخذ يوم المباحلة بيد علي و الحسن و الحسين و جعلوا فاطمة ورائهم ثم قال: هؤلاء أبناؤنا و أنفسنا و نسائنا» (نیشابوری، ۱۳۱۵، ص ۵۰)

۵) ابوبکر جصاص از علمای اهل سنت نیز در کتاب «حکام القرآن» درباره این آیه می نویسد: «إن رواية السير و نقله الاثر لم يختلفوا في أن النبي أخذ بيد الحسن و الحسين و علي و فاطمة و دعا النصارى الذي حاجوه الى المباحلة» (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۶)

۶) افزون بر منابع پیشین، مسلم نیشابوری روایتی را در بخش «فضائل الصحابه» کتاب «الجامع الصحيح» خود ذکر می کند که در تبیین مصادیق این آیه شریفه بسیار راهگشاست. این روایت از سعد بن ابی وقاص نقل شده است که ملاقاتی با معاویه داشته و در این

ملاقات، معاویه از او می پرسد: «چرا علی بن ابی طالب را سب و ناسزا نمی گویی؟» و سعد در پاسخ به حدیث منزلت، ماجرای فتح خیبر و داستان مباحله اشاره می کند. (مسلم، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۷، ح ۳۲)

غیر از منابع مذکور، حدود ۶۰ منبع از منابع اهل سنت شأن نزول این آیه را گزارش کرده اند، از جمله: مسند احمد بن حنبل (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۵) و مستدرک حاکم نیشابوری (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۵۰) که تمام این شواهد برای اثبات یک واقعه تاریخی کافی است، اما ماتریدی و نسفی به راحتی از کنار تمام آن ها می گذرند.

۳-۲. آیه تطهیر

«وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا.» (الاحزاب: ۳۳)

تفسیری که ماتریدی از این آیه ارائه می کند، رویکرد او نسبت به اهل بیت (ع) را روشن می کند. وی در تفسیر بخشی از آیه که خداوند متعال می فرماید: «بعضی از مفسران معتقدند این بخش از آیه از بخش قبل منقطع است؛ زیرا بخش اول درباره همسران پیامبر اکرم (ص) نازل شده و این بخش در مورد اهل بیت او» و در آخر نیز ذکر می کند که: «این سخن روافض است». و سپس چهار دلیل روافض [شیعیان] بر این انقطاع را بر می شمارد: (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۱۴)

۱. روایتی از ام سلمه همسر پیامبر (ص) که گفت: «عنی بذلك علیاً و فاطمة و الحسن و الحسين، قالت لما نزلت هذه الآية أخذ النبي ثوباً فجعله علی هولاء ثم تلا الآية «...إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» فقالت ام سلمة من جانب البيت: [ألست] من أهل البيت؟ قال: بلى إن شا الله.^۲ و نیز در این بند به روایتی از امام حسن (ع)

۱. برای نمونه های بیشتر ر.ک: (مرعشی ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۵۶-۴۶).

۲. روایات مشابه دیگری نیز از ام سلمه در مسند احمد بن حنبل نقل شده است. ر.ک: (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۶، ص ۲۹۲ و ۳۲۳).

اشاره دارد که روزی هنگام خطبه گفتن در کوفه، مردم این شهر را این چنین خطاب کردند: «یا أهل الكوفة اتقوا الله فينا، فأما أمراءكم و أنا ضيفانكم و نحن أهل البيت الذي قال الله تعالى: «...إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً». هر دو روایتی که او ذکر می کند اشاره به مصداق اهل بیت (ع) در این آیه دارد.

۲. این دلیل، به نکته ای دستور زبانی اشاره دارد که در بخش اول آیه، تمام افعال و ضمایر مؤنث است، چرا که روی سخن با همسران پیامبر است و در بخش دوم از افعال و ضمایر مذکر استفاده شده است.

۳. روافض معتقدند که خداوند در این آیه وعده داده است که رجس (پلیدی) را از ایشان دور کند و عبارت «یطهرکم تطهیراً» وعده ای مطلق است، نه مقید، و این رجسی که خداوند ذکر کرده از مواردی است که همسران پیامبر را در بر می گیرد و در مورد آنها ممکن است، اما در مورد اهل بیت او و هر کس که ذکر کرده است، امری غیر ممکن است، یعنی احتمال وقوع دارد.

۴. از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که فرمود: «ترکت فیکم بعدی الثقلین: کتاب الله و عترتی أهل بیتی ما إن تمسکتهم بهما لیردان بکم الحوض» (الترمذی، ۱۴۰۳، ح ۳۷۸۶) و اقوالی شبیه به این، و عترت را به اهل بیت تفسیر کرده اند و وجوهی مثل آن.

وی سپس به این دلایل چنین پاسخ می دهد: (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۱۶-۱۱۷)

۱. در مورد دلیل نخست می گوید: «این بخش از آیه به اعتقاد ما از بخش نخست مقطوع و جدا نیست، بلکه به صورت مشترک همسران و اولاد او را در بر می گیرد، چرا که اسم اهل بیت در عرف شامل همسران و فرزندان است. شاید آیه تنها به همسران اشاره داشته باشد. پس اگر همسران پیامبر را از اهل بیت او خارج سازند، کلمه «اهل البيت» آنها را جمع می کند، پس این احتمال درست نیست.

۲. اما سخن روافض که گفتند این بخش از آیه به سیاق تذکیر است و بخش نخست بر تأنیث؛ باید گفت که هنگام اختلاط مخاطب از مذکر و مؤنث مثل این مورد، با اسم مذکر از آنها یاد می شود.

۳. در پاسخ به سخن روافض که می‌گویند وعده در آیه مبتنی بر پاک شدن اهل بیت از رجس، وعده‌ای مطلق و غیر مقید است؛ باید گفت از همسران رسول خدا هم رجس و قدری سر نزده، مگر نیرنگی که به رأی و تدبیر آن‌ها غالب شد، پس آیه آن‌ها را از آنچه خارج بودند، خارج ساخت است!! (منظور او این است که آن‌ها اهل رجس نبودند تا به این واسطه خواسته شده باشد آن‌ها هم تطهیر شوند که شیعیان آن‌ها را داخل در آیه نمی‌دانند).

۴. اما سخن پیامبر(ص) که فرمود: ثقلین، که منظور کتاب و عترت است. عترت او، بر اساس آنچه گفته شده، سنت اوست. سخن پیامبر(ص) که فرمود «اهل بیتی» مثل این است که گفته باشد: ثقلین، - یعنی - کتاب خدا و سنت را به نزد اهل بیت ترک کردم و آن در لغت جائز است.

اما آنچه از ام سلمه روایت شده، بیانی است مبنی بر اینکه همسران پیامبر هم جزء اهل بیت به شمار می‌آیند، هنگامی که او به پیامبر گفت: آیا من از اهل بیت نیستم؟ و پیامبر پاسخ دادند: «بلی ان شاء الله»، پس دیگر همسران پیامبر هم، اهل بیت او به شمار می‌آیند.

نسفی نیز همچون ماتریدی منظور از اهل بیت پیامبر را تمام مردان و زنان خانواده او به شمار می‌آورد چنان که می‌گوید: «می‌خواهد خدای تعالی تا ببرد از شما مردان و زنان، ای اهل بیت مصطفی همه آرایش‌ها، و یطهرکم تطهیراً و بدهدتان همه پاکی‌ها و آرایش‌ها».

(نسفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۹۴)

طبری با رویکردی کاملاً متفاوت از این دو مفسر، حداقل سه روایت بسیار روشن که مصداق اهل بیت(ع) در آیه را روشن می‌سازد ذکر می‌کند:

۱. از ابی سعید خدری، قال رسول الله: «نزلت هذه الآية في خمسة: فيّ و في علي و حسن و حسين و فاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهرکم تطهیراً».

(طبری، ۱۴۱۵، ج ۲۲، ص ۹؛ واحدی، ۱۴۱۵، ص ۱۸۸)

۲. ام سلمه قالت: «كان النبي عندي و علي و فاطمة و الحسن و الحسين فجعلت لهم خزيرة، فأكلوا و ناموا و غطي عليهم عباءة أو قטיפه ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي اذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهیراً».

(طبری، ۱۴۱۵، ج ۲۲، ص ۱۰)

۳. انس نقل می‌کند: «أن النبی (ص) کان یمر ببیت فاطمة ستة أشهر کَلَّمَا خرج إلى الصلاة فيقول: الصلاة أنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً» (طبری، ۱۴۱۵، ج ۲۲، ص ۱۰)

صرف نظر از اینکه دیدگاه تفسیری ماتریدی و نسفی درباره اهل بیت (ع) صحیح است یا خیر، که برای اثبات نادرستی این قول مجالی دیگر لازم است، منابع متعددی از اهل سنت، مصداق اهل بیت در آیه را خمسه طیبه (ع) گفته‌اند.^۱ فخر رازی نیز پیرامون مقدار این روایات و میزان اعتبار آنها ذیل تفسیر آیه مباحله می‌گوید: «این روایت (که اهل البیت را تفسیر می‌کند)، روایتی است که دانشمندان اهل تفسیر و حدیث، همه بر صحّت آن اتّفاق دارند». (فخر رازی، بی تا، ج ۸، ص ۸۰)

۳-۳. آیه مودت

«...قُلْ لَّا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَعْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ». (الشوری: ۲۳)

در تفسیر این آیه آنچه حائز اهمیت است، شناسایی قربی در پرتو روایات تفسیری است. ماتریدی در تفسیر این آیات بدون اینکه به مصداق «قربی» در آیه نخست اشاره کرده باشد، با معنا کردن آن از آیه می‌گذرد. (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۴۰۵ - ۴۰۴) رویکرد نسفی هم در تفسیر این آیه همچون اوست، چنانکه می‌نویسد: «بگو یا محمد که از شما مزدی نمی‌خواهم بر تبلیغ رسالت، لیکن دوست داری می‌نمایم به شما بدان که میان ماست [قربت]». (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۹۱۲)

در شرح و تفسیر این آیه شریفه نیز روایات متعددی از شیعه و اهل سنت وجود دارد، که به ذکر دو نمونه آن اکتفا می‌کنیم:

^۱ به عنوان نمونه ر. ک: (مسلم، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۸۳؛ ح ۲۴۲۴؛ احمد بن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۰؛ ج ۴، ص ۱۰۷؛ ج ۶، ص ۲۹۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۱۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۸).

۱. احمد بن حنبل در «فضائل الصحابة» نقل کرده است که: «لَمَّا نَزَلَتْ «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَنْ قَرَأْتُكَ؟ مَنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ وَجِبَتْ عَلَيْنَا مَوَدَّتُهُمْ؟ قَالَ: عَلِيٌُّّ وَفَاطِمَةُ وَابْنَاهُمَا، وَقَالَهَا ثَلَاثًا» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۷)

زمخشری نیز در تفسیر این آیه به روایات متعددی از جمله روایت اخیر اشاره می کند که به روشنی به مصداق «قربی» در آیه که اهل بیت پیامبر اکرم(ص) باشد، اشاره می کند. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۹)

۲. طبرسی در مجمع البیان به نقل از ابو امامه باهلی روایت زیر را، که ریشه های دعای ندبه در آن دیده می شود، از پیامبر اکرم(ص) نقل می کند: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْأَنْبِيَاءَ مِنْ أَشْجَارٍ شَتَّى وَخَلَقَ أَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ شَجَرَةٍ وَاحِدَةٍ فَأَنَا أَصْلُهَا وَعَلِيٌّ فَرْعُهَا وَفَاطِمَةُ لِقَاحُهَا وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ ثِمَارُهَا وَأَشْيَاعُنَا أَوْرَاقُهَا، فَمَنْ تَعَلَّقَ بِغُصْنٍ مِنْ أَغْصَانِهَا نَجَى وَمَنْ زَاغَ عَنْهَا هَوَى وَلَوْ أَنَّ عَبْدًا عَبْدًا عَبْدَ اللَّهِ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ أَلْفَ عَامٍ ثُمَّ أَلْفَ عَامٍ حَتَّى يَصِيرَ كَالشَّنِّ الْبَالِيِ ثُمَّ لَمْ يَدْرِكْ مَحَبَّتَنَا كَبَّهُ اللَّهُ عَلَى مَنْحَرِيهِ فِي النَّارِ ثُمَّ تَلَا: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۸)

۳-۴. آیات سوره دهر

«يُوفُونَ بِالْئَدْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا * وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا». (الانسان: ۸ و ۷)

ماتریدی ذیل این آیات هیچ واقعه ای را گزارش نمی کند. (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۳۴۸)، نسفی و طبری نیز ذیل این آیات به روایتی که بیانگر سبب نزول این آیات به ویژه در مورد آیات سوره انسان باشد، اشاره ای ندارند (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۹۱۲؛ طبری، ۱۴۰۵، ج ۲۵، ص ۳۴؛ ج ۲۹، ص ۲۵۶)، اما واحدی با آوردن روایتی از ابن عباس ماجرای نزول آیات سوره انسان را بدون اینکه اشاره ای به نذر اهل بیت(ع) برای سلامتی حسنین و روزه داری ایشان برای سه روز پیاپی داشته باشد، قریب به مضمونی که امامیه آن را نقل می کند، چنین آورده است:

«شبی علی بن ابیطالب برای آبیاری نخلستانی اجیر شد، صبح مقداری جو اجرت گرفت و به منزل برد. یک سومش را آرد کردند و از آن خوراکی به نام خزیره پختند. وقتی حاضر شد، بینوایی آمد و آن طعام را بدو دادند، سپس قسمت دوم خزیره را پختند، وقتی آماده شد یتیمی آمد و طعام خواست این را نیز به او دادند و بقیه را پختند، چون مهیا شد، یک اسیر مشرک در رسید، این را به او دادند و آن روز را گرسنه گذارندند. آیه نازل شد که ابرار با وجود میل و رغبت به طعام آن را به بینوا و یتیم و اسیر می خوراندند. (واحدی، ۱۴۱۵، ص ۲۳۷)

کتاب‌های بسیاری از اهل سنت شأن نزول آیات مورد بحث را با گزارش روزه‌داری اهل بیت (ع) برای سلامتی حسنین بیان کرده‌اند که برای نمونه می‌توان به *الکشاف*، (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۶۹)؛ *معالم التنزیل* (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۵۹)؛ *التفسیر الکبیر* (فخر رازی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۴۳)؛ *تذکره الخواص* (سبط ابن جوزی، ۱۴۲۹، ص ۳۲۲)؛ *تفسیر قرطبی* (قرطبی، ۱۳۸۷، ج ۱۹، ص ۱۲۹)؛ *ذخایر العقبی* (طبری، ۱۳۵۶، ص ۱۰۲) و *شرح نهج البلاغه* (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۷) اشاره کرد.^۱

با وجود نقل شأن نزول این آیات و تصریح به اینکه در مورد اهل بیت (ع) است، موضع‌گیری ماتریدی و نسفی نسبت به سکوت درباره این ماجرا قابل تأمل است!

۴. آیات فضائل حضرت علی (ع)

شمار آیاتی که در فضیلت حضرت علی (ع) است، بیش از تعداد پیش‌روی است اما از آنجا که هدف این پژوهش بررسی تمام آیات مربوط به ایشان نیست، از این رو آیاتی که به نسبت دارای نقل تاریخی بیشتر است، مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

۴-۱. آیه لیلۃ المبیت

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ». (البقره: ۲۰۷)

^۱. برای نمونه‌های بیشتر ر.ک: (مرعشی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۵۷؛ امینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۰۷).

ماتریدی معتقد است بر اساس آنچه روایت شده، این آیه درباره ابوبکر است که خود را هنگامی که مشرکان کمر به قتل پیامبر بستند، پیش مرگ او قرار داد و نتیجه گرفته است که او شجاع‌ترین صحابه پیامبر است و دلیل دیگری که بر شجاعت او ذکر می‌کند، جنگ او با اهل رده است، آن هم به تنهایی. او به قول دیگری اشاره می‌کند که گفته شده این آیه در مورد صهیب نازل شده، چرا که دینش را با از دست دادن خانواده و مالش خریداری کرد. (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۵۵)

نسفی نیز همچون قول اخیر ماتریدی آیه را در شأن صهیب می‌داند: «و از مردمان کسی است که تن خویش را می‌فروشد، و در طلب رضای خدای تعالی می‌کوشد وَ اللّهُ رُوْفٌ بِالْعِبَادِ و خدای تعالی بر بندگان بخشاینده است، و این آیت در حق صهیب رومی هجرت کننده است، و مال به مشرکان مانده است». (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۶۶-۶۵)

طبری دو قول از قتاده و عکرمه نقل می‌کند که یکی منظور از آیه را مهاجران و انصار، و دیگری این آیه را درباره صهیب بن سنان و ابوذر غفاری می‌داند. (طبری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۳۷) واحدی و سیوطی نیز این آیه درباره صهیب می‌دانند. (واحدی، ۱۴۱۵، ص ۳۷؛ سیوطی، ۲۰۰۲، ص ۴۴)

آنچه نقل شد، با نقل امامیه از ماجرای لیلۃ المییت کاملاً متفاوت است و به موضوع فداکاری امام علی(ع) در این شب و اینکه ایشان در بستر پیامبر(ص) آرمیدند تا امر برای مشرکان مکه مشتبه شود و جان پیامبر در امان بماند و بتواند به سلامت از مکه خارج شود، اشاره‌ای ندارد. شأن نزولی که به طور خلاصه ذکر شد، تنها از سوی علمای شیعه نقل نشده، بلکه بسیاری از علمای اهل سنت نیز آن را نقل کرده‌اند.

نکته قابل توجه در این روایات نیز چنین است که حضرت علی(ع) از خطراتی که ممکن است جانشان را تهدید کند سؤال نمی‌کند، بلکه آنچه باعث دغدغه خاطر او می‌شود، سلامتی وجود پیامبر(ص) است، و هنگامی که از سلامتی آن حضرت مطمئن می‌شود، تمام خطرات را به جان می‌خرد و در بستر آن حضرت می‌خوابد.

از جمله منابعی که این واقعه را گزارش کرده‌اند می‌توان به: سیره/بن هشام (ابن هشام، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۹۱)، السیره الحلبیه (شافعی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹)، مسند احمد (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۳۴۸) و تذکره الخواص (سبط ابن جوزی، ۱۴۲۹، ص ۲۱) اشاره کرد. ابن ابی الحدید نیز از قول استادش أبوجعفر اسکافی درباره روایات مربوط به لیلۀ المبیث این چنین می‌گوید: «قد ثبت بالتواتر حدیث الفراش، ... و لا یجحدہ أُلّا مجنون او غیر مخالف لاهل الملة، ... و قد روی المفسرون کلهم: ان قول الله تعالی: و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله انزلت فی علیّ علیه السلام لیلۀ المبیث علی الفراش» (ابن أبی الحدید، ۱۴۱۸، ج ۱۳، ص ۲۶۱)

۴-۲. آیه ولایت

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (المائدة: ۵۵)

ماتریدی ذیل تفسیر این آیه ماجرای انفاق خاتم امام علی (ع) به فقیری که در حال رکوع به ایشان اظهار نیاز کرد را مقصود صدقه تطوع می‌شمارد که قرآن از آن به زکات یاد کرده است و معتقد است ظاهر آیه درباره تمام مؤمنان است و امام علی (ع) را نسبت به سایر مؤمنان اولی به این آیه نمی‌داند، و در پایان می‌گوید: «اگر در مورد او نازل شده بود، ما ذکر می‌کردیم و الله اعلم». نسفی نیز به مصداق آیه اشاره‌ای ندارد و با ذکر معنای آیه تفسیر آن را به پایان می‌برد. (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲۲)

اما طبری با ذکر روایاتی که در ادامه به دو نمونه از آن اشاره خواهیم کرد، به صراحت بیان می‌کند که امام علی (ع) مصداق این آیه است: (طبری، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۳۸۹)

۱- «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» هؤلاء جميع المومنين و لكن علی بن ابی طالب مرّ به سائل و هو راکع فی المسجد فأعطاه خاتمه».

۲- این روایت را با مضمونی مشابه عبدالملک از أبوجعفر گزارش کرده است: «سألته عن هذه الآية: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ»

وَهُمْ رَاكِعُونَ» قلنا: من الذين آمنوا؟ قال: الذين آمنوا قلنا: بلغنا أنها نزلت في علي بن أبي طالب قال علي من الذين آمنوا».

واحدی و سیوطی نیز هر دو با ذکر روایاتی اظهار می کنند این آیه درباره علی(ع) نازل شده است. (واحدی، ۱۴۱۵، ص ۱۰۵؛ سیوطی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۱) محدث بحرانی در غایه المرام، در حدود ۲۴ حدیث از منابع اهل سنت و ۱۹ روایت از منابع و مصادر شیعه نقل کرده است، که مجموعاً ۴۳ حدیث می شود، افزون بر آن، علامه امینی در الغدير، از ۲۰ منبع معروف اهل سنت روایاتی پیرامون این آیه شریفه نقل می کند. منابع معروفی چون: تفسیر طبری، تفسیر اسباب النزول، تفسیر فخر رازی، تذکره الخواص سبط ابن جوزی و الصواعق ابن حجر عسقلانی و نور الابصار شبلنجی و تفسیر ابن کثیر و مانند آن که از اعتبار خاصی نزد اهل سنت برخوردار است. راویان این احادیث ۱۰ نفر از صحابه معروف، به شرح زیر، می باشند:

۱. ابن عباس، ۲. عمار یاسر، ۳. جابر بن عبدالله الانصاری، ۴. ابوذر غفاری که مشروح ترین و متقن ترین روایت را در این زمینه نقل کرده است، ۵. انس بن مالک، ۶. عبدالله بن سلام، ۷. سلمه بن کهیل، ۸. عبدالله بن غالب، ۹. عقبه بن حکیم، ۱۰. عبدالله بن ابی.

مطلب مذکور مضمون بیش از ۴۰ روایتی است که پیرامون این آیه شریفه نازل شده است که در اینجا دو نمونه از این روایات چهل گانه را از تفسیر فخر رازی نقل می کنیم:

۱- «رَوَى عَطَاءٌ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهَا نَزَلَتْ فِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ...» (فخر رازی، بی تا،

ج ۱۲، ص ۲۶)

۲- عن ابوذر قال: صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) يَوْمًا صَلَوَةَ الظُّهْرِ، فَسَأَلْتُ سَائِلٌ فِي الْمَسْجِدِ فَلَمْ يُعْطِهِ أَحَدٌ فَرَفَعَ السَّائِلُ يَدَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَقَالَ: «اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَنِّي سَأَلْتُ فِي مَسْجِدِ الرَّسُولِ فَمَا أَغْطَانِي أَحَدٌ شَيْئاً» وَ عَلِيٌّ كَانَ رَاكِعاً، فَأَوْمَأَ إِلَيْهِ بِخَنْصِرِهِ الْيَمْنِي وَ كَانَ فِيهَا خَاتَمٌ فَأَقْبَلَ السَّائِلُ حَتَّى أَخَذَ الْخَاتَمَ بِمَرَأَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: اللَّهُمَّ إِنَّ أَحْيَى مُوسَى سَأَلَكَ فَقَالَ: «رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي، وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي، وَ اخْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي، يَفْقَهُوا قَوْلِي، وَ اجْعَلْ لِي وَزيراً مِنْ أَهْلِي، هَارُونَ أَحْيَى، اشْدُدْ بِهِ أَرْزِي وَ اشْرِكْهُ فِي أَمْرِي»

(طه: ۳۲-۲۵) فَأَنْزَلْتُمْ قُرْآنًا نَاطِقًا: «سَشَدُّ عَضُدِكَ بِأَخِيكَ وَنَجَعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا»
(القصص: ۳۵) وَاللَّهُمَّ وَآنَا مُحَمَّدٌ نَبِيُّكَ وَصَفِيُّكَ فَاشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَ
اجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي، عَلِيًّا، اشْدُدْ بِهِ ظَهْرِي. قال أبو ذر: فَوَاللَّهِ مَا أَتَمَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَآلِهِ هَذِهِ الْكَلِمَةَ حَتَّى نَزَلَ جِبْرَائِيلُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ: اقْرَأْ «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...»
(فخر رازی، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۷)

۵. آیات ولایت

۵-۱. آیه اولی الامر

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا». (النساء: ۵۹) ماتریدی در تفسیر اولی الامر به سه وجه اشاره می کند: ۱. امیران سرایا، ۲. علماء و فقهاء و ۳. اهل خیر. وی معتقد است که آیه قبل «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (النساء: ۵۸) دلالت بر این دارد که منظور از اولی الامر، امراء هستند زیرا خداوند متعال در این آیه حکام را به عدل و رعایا را به فرمانبرداری از ایشان به آنچه حکم می کنند و فرمان می دهند، امر کرده است. او این آیه را ابطال سخن روافض در امامت به شمار می آورد و می نویسد:

«زیرا خداوند متعال فرمود: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» و اولی الامر یکی از این سه وجه است: امراء، فقها و امام که مدنظر روافض است. پس اگر مقصود از اولی الامر فقهاء یا امراء باشند، سخن روافض باطل است، زیرا محال است آن امامی که آن‌ها توصیف می کنند همان امامی باشد که آیه آن را ذکر می کند، چرا که خداوند متعال فرمود: «...فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...» در حالی که امام به عقیده آن‌ها اطاعتش واجب است و ایشان بین دو امر متنازع هستند و مخالفت با او در مذهب ایشان کفر است، و اگر چنین امری اتفاق بیافتد (اختلاف در امری) حتماً می گفتند خدا می داند و به امام ارجاع می دادند زیرا هر کس با او مخالفت کند، کافر شده است. اما خداوند متعال امر به ارجاع تنازع (اختلاف) به کتاب خدای تعالی و سنت رسولش کرد، پس آیه به اینکه حجیت سخن هیچ کسی به حجیت سخن رسول خدا نمی رسد دلالت دارد. (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۴۴۳-۴۴۲)

نسفی نیز آیه را این گونه تفسیر می کند: «ای مؤمنان طاعت داریت خدای تعالی را در آنچه از وی فرمان است، و طاعت داریت رسول وی را در آنچه از وی بیان است و اولی الامر منکم و طاعت داریت سلطان را در الزام احکام، و گویند علما را در بیان صحیح و فاسد و حلال و حرام. فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ اگر دآوری کنیت در

چیزی از امور دین، باز بریت آنرا به کتاب خدای تعالی و به اخبار سید المرسلین «إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» اگر گرویده‌اید به خدای تعالی و قیامت، ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا این بهتر و نیکوتر به عاقبت». (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۶۹)

طبری نیز با ماتریدی در تفسیر (اولی الامر) هم نظر است، جز اینکه او در وجه سوم با نقل قولی از عکرمه به تعیین مصداق دست می‌زند و منظور از اولی الامر را ابوبکر و عمر می‌شمارد. (طبری، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۰۷)

در روایات دیگری این چنین آمده است: «شخصی از امام علی (ع) پرسید: کم‌ترین چیزی که انسان را از خطّ صحیح خارج می‌کند و او را جزء گمراهان قرار می‌دهد چیست؟ حضرت فرمودند: اینکه حجت الهی را فراموش کند و از او اطاعت ننماید، هر کس از حجت الهی اطاعت نکند، گمراه است. آن شخص دوباره پرسید: توضیح بیشتری بدهید، این حجت الهی که اشاره کردید چیست؟ حضرت فرمود: همان کس که در آیه ۵۹ سوره نساء، به عنوان اولی الامر از او یاد شده است؛ سؤال کننده برای بار سوم پرسید: اولی الامر چه کسی است؟ امام در پاسخ فرمودند: همان کسی است که پیامبر بارها درباره‌اش فرمود: «إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ أُمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي إِنْ تَمَسَّكْتُمُ بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ عَثَرْتِي أَهْلَ بَيْتِي» (قندوزی، ۱۴۱۶، ص ۱۱۶)

ابوبکر بن مؤمن شیرازی نیز از ابن عباس چنین نقل می‌کند: «أَنْ هَذِهِ الْآيَةُ نَزَلَتْ فِي عَلِيٍّ حَيْثُ خَلَفَهُ رَسُولُ اللَّهِ فِي الْمَدِينَةِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَتَخْلَفُنِي فِي النِّسَاءِ وَالصَّبِيَّانِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى حِينَ قَالَ اخْلَفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلَحَ فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: وَأَوْلَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ». (مرعشی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۲۵)

دیدگاه فخر رازی نیز ذیل این آیه قابل تأمل است. او معتقد است اولی الامر که خداوند متعال در آیه به قطع و جزم سفارش به پیروی از او کرده است، دلالت بر حجیت اجماع امت دارد و اینکه مصداق اولی الامر در آیه هر که باشد، باید معصوم باشد، هر چند او به مصداق آیه اشاره‌ای ندارد و آن شخص معصوم را معرفی نمی‌کند. (فخر رازی، بی تا، ج ۴، ص ۱۱۲-۱۱۳)

۵-۲. آیه اکمال

«...الْيَوْمَ يَنْسَى الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَآتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ...» (المائدة: ۳)

ماتریدی در تفسیر آیه سوم سوره مائده روایتی را مبنی بر اشاره به واقعه غدیر ذکر نمی‌کند و منظور از «الیوم» همان روز نزول آیه می‌داند که خلاف روایاتی است که آن را روز غدیر خم در حجة الوداع معرفی می‌کنند و تفسیر خاصی را ارائه نمی‌کند. (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۱-۱۲) نسفی نیز همچون او به ذکر معنایی از آیه اکتفا می‌کند. (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۵)

اما طبری به خلاف آن دو، روایاتی را نقل می‌کند که اشاره به روز غدیر ندارد، بلکه از الیوم به روز عرفه تعبیر شده است. (طبری، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۰۵) افزون بر منبع اخیر، طبق گزارش علامه امینی در *الغدیر*، این حادثه بزرگ و کم نظیر را ۳۶۰ کتاب مختلف از منابع شیعه و اهل سنت نقل کرده‌اند که ۱۱۰ نفر از صحابه پیامبر و ۸۰ نفر از تابعان نیز در شمار ناقلان این حدیث شریف قرار دارند. اما باید در بررسی روایات مربوط به غدیر به این نکته هم توجه کرد که تنها روایات مربوط به نزول این آیه مد نظر است، که بنا به قول صاحب *الغدیر* این روایات کم نیست و در کتابش به ۱۶ مورد از این روایات اشاره کرده است. (ر.ک: امینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۳۰)

برخی از این روایات چنین است:

۱- ابوسعید خدری نقل کرده: «لَمَّا نَصَبَ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيًّا يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍ فَنَادَى لَهُ بِالْوَلَايَةِ، هَبَطَ جِبْرِئِيلُ بِهَذِهِ الْآيَةِ: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۵۹) طبق این روایت، که از اهل سنت نقل شده، منظور از «الیوم» روز غدیر خم است و آیه مورد بحث در مورد ولایت و خلافت امیر مؤمنان(ع) نازل شده است.

۲- ابوهریره نقل می‌کند: «لَمَّا كَانَ يَوْمَ غَدِيرِ خُمٍ وَهُوَ يَوْمُ ثَمَانِي عَشَرَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ، قَالَ النَّبِيُّ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ، فَانزَلَ اللَّهُ: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ...» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۵۹)

۳- ابوهریره چنین روایت می کند: «قال رَسُولُ اللَّهِ: «مَنْ صَامَ يَوْمَ ثَمَانَ عَشْرَةَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ كُتِبَ لَهُ صِيَامُ سِتِّينَ شَهْرًا» وَ هُوَ يَوْمُ غَدِيرِ خُمٍّ لَمَّا أَخَذَ النَّبِيُّ بِيَدِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَقَالَ: «أَلَسْتُ وَ لِيَّ الْمُؤْمِنِينَ» قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ، فَعَلِيَ مَوْلَاهُ» فَقَالَ عُمَرُ بْنُ خَطَّابٍ: بَخَّ بَخَّ لَكَ يَا بَنَ أَبِي طَالِبٍ أَصْبَحْتَ مَوْلَايَ وَ مَوْلَايَ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» (بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۹۰)

علی رغم قرائن آشکاری که در آیه شریفه وجود دارد و روایات متعددی که از شیعه و اهل سنت نقل شده است، برخی از علمای اهل سنت همچون آلوسی در شرح و تفسیر آیه ۶۷ سوره مائده، وقتی به جریان غدیر خم می رسد، می گوید: «ابن جریر طبری، از مورخان معروف اهل سنت، دو جلد کتاب پیرامون احادیث غدیر نوشته است که این دو کتاب، احادیث صحیح و ضعیف را با هم مخلوط کرده است». سپس از ابن عساکر نقل می کند که وی احادیث فراوانی در مورد خطبه و حادثه غدیر نقل کرده است، ولی ما تنها احادیثی را از او می پذیریم که از خلافت علی سخن نگوید. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۹۵)

۵-۳. آیه تبلیغ

«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ». (المائده: ۶۷)

ماتریدی ذیل این آیه نیز تفسیری خاص از عبارت «بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ» ندارد و بدون ذکر روایتی که اشاره به ابلاغ امر ولایت باشد به تفسیر آیه خاتمه می دهد. (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۵۴) نسفی هم همچون او به مختصر از تفسیر آیه می گذرد، وی در تفسیر آیه می نویسد: «ای رسول من، برسان همه آنچه فرستادم به تو بی شکوهی از دشمن. وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ و اگر بعضی نرسانی، بدانکه از کافران ترسانی چنان بود چون دیگرها نارسانیده به ایشان، وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ و خدای تعالی نگاه داردت از همه مردمان، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ خدای تعالی ندهد مر اختیار کنندگان کفر را ایمان». (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲۵-۲۲۴)

طبری نیز با نقل روایاتی از عایشه، به آنچه پیامبر اکرم(ص) مأمور به ابلاغ آن شده اما برخی گمان می کردند پیامبر چیزی از کتاب خدا را پنهان می کند، اشاره کرده که این افترا بی بزرگ نسبت به ساحت ایشان است و این آیه در پاسخ بدان می باشد که به نمونه ای از این روایات اشاره می شود:

۱- عن مسروق بن الأجدع، قال: «دخلت على عائشة يوماً، فسمعتها تقول: لقد أعظم القرية من قال: إن محمد أكرم شيئاً من الوحي، والله يقول: يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ و يعنى بقوله: وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ يَمْنَعُكَ مِنْ أَنْ يَنالوكَ به سوء، و أصله من عصام القرية». (طبری، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۲۰۰)

مفسران دیگری از اهل سنت نیز روایت مربوط به ولایت امیر مؤمنان(ع) را نقل کرده اند، که می توان از سیوطی (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۹۸)، واحدی نیشابوری (واحدی، ۱۴۱۵، ص ۱۵۰)، شیخ محمد عبده (رشیدرضا، بی تا، ج ۶، ص ۱۲۰) و فخر رازی (فخر رازی، بی تا، ج ۱۱، ص ۴۹) نام برد.^۱

برای نمونه فخر رازی پس از بیان ۹ احتمال در تفسیر آیه فوق، ولایت امیر مؤمنان(ع) را به عنوان دهمین احتمال مطرح می کند و می گوید: «نزلت الآية في فضل علي بن أبي طالب و لما نزلت هذه الآية أخذ بيده و قال: من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه، فلقبه عمر فقال: هنيئاً لك يا بن أبي طالب! أصبحت مولاي و مولى كل مؤمن و مؤمنة...». (فخر رازی، بی تا، ج ۱۱، ص ۴۹)

۶. بررسی شواهد معارض اندیشه های ماتریدیه

با بررسی آیات فوق در نگاه نخست به مخاطب القاء می شود که روش ماتریدی و نسفی چنین است که تنها به تفسیر واژگان آیات اکتفا می کنند و بدون توجه به اسباب النزول آیات، روایات تفسیری و حوادث تاریخی تنها خود را مکلف به بیان تفسیری معنا گونه از آیات می دانند، بدون اینکه با در نظر گرفتن موارد فوق در پی مصادیق آیات و مفهومی روشن تر از آن باشند، چنانکه تقریباً در تفسیر تمام آیات پیشین این سبک به چشم

^۱ برای نمونه های بیشتر ر.ک: (امینی، ۱۳۷۹، ج ۱)

می خورد؛ اما این فرض نخستین با بررسی نمونه‌ای آیاتی دیگر تغییر شکل می‌دهد، چنانکه هر دو مفسر در آیاتی که می‌توانند منطبق با عقاید خود که همان برتری سه خلیفه اول بر امام علی (ع) است، سخن بگویند از روش اول عدول کرده و روایاتی در سبب نزول این آیات بیان می‌کنند و سبکی متفاوت از آیات دسته پیشین را پی می‌گیرند که برای نمونه به برخی از این آیات به همراه تفسیری که از آن ارائه شده است اشاره می‌کنیم:

۱. نسفی در تفسیر آیه: «الصَّابِرِينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الْقَائِمِينَ وَ الْمُنْفِقِينَ وَ الْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ...»؛ [اینان] شکیبایان و راستگویان و فرمانبرداران و انفاق‌کنندگان و آمرزش‌خواهان در سحرگاهانند (آل عمران: ۱۷)، استثنائاً نام امام علی (ع) را به همراه نام خلفای دیگر در تمام تفسیر خود ذکر می‌کند و چنین می‌نویسد: «الصَّابِرِينَ» شکیبایانند و محمد مصطفی (ص) سر ایشان «و الصادقین» و راستانند و ابوبکر صدیق سرور ایشان، «و القاتین» و برحق ایستندگانند و عمر فاروق مهتر ایشان «و المنفقین» و هزینه‌کنندگان و عثمان ذوالنورین بهتر ایشان. «و المستغفرین بالأسحار» و آمرزش‌خواهندگان سحرگاهانند و علی مرتضی برتر ایشان». (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۳)

۲. نسفی ذیل آیه «إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا» (توبه: ۴۰) در تفسیر به روشنی منظور و مقصود از «ثانی اثنین» را که در اقوال تاریخی نیز ابوبکر است، می‌آورد و می‌گوید:

«آن زمان که از مکه بیرون کردندش کفار، دو به دو با ابابکر صدیق چون بودند ایشان در غار، اذ يقول لصاحبه لا تحزن چون می‌گفت مر یار خویش را که غم مدار...» (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۶۵-۳۶۶) این نمونه از این جهت دارای اهمیت است که ماجرای مباحثه و روز غدیر نیز همچون این حادثه تاریخی - هجرت پیامبر به مدینه - در طول تاریخ اسلام مهم و سرنوشت‌ساز است، اما او آنچنان که گذشت حتی اشاره‌ای هم به این دو موضوع نداشته است.

۳. «وَ الَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَ صَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ * لَهُمْ مَا يَشَاؤُنَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ». (زمر: ۳۳-۳۴) ماتریدی در تفسیر این آیه سه قول را برای تبیین مقصود از

«وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» بیان می کند: حضرت محمد، ابوبکر و اصحاب پیامبر. (ماتریدی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۳۰۸)

نسفی نیز بدون نقل اقوال مختلف در مصداق این بخش از آیه و بدون اینکه به روایتی استناد کند، تصریح می کند که مقصود از کسی که پیامبر را تصدیق کرد، ابوبکر است. (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۸۷۰)

۴. «قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُنُدَعُونَ إِلَى قَوْمِ أُولَىٰ بِأَسْ شَدِيدٍ تَقَاتَلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ فَإِنْ تَطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا». (الفتح: ۱۶) نسفی پس از ترجمه ای که از آیه ارائه می کند، چنین می نویسد: «و آن قوم اهل یمامه بودند، قوم مسیلمه الکذاب و آن خواننده ابوبکر صدیق بود سر همه اصحاب». (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۹۶۸)

نتیجه گیری

از بررسی عقاید ماتریدیه به دست آمد که عقل گرایی ایشان در اثبات اصل امامت اثرگذار نبوده است و ایشان نیز مانند دیگر فرق اهل تسنن قائل به وجوب عقلی امامت و منصوص بودن امام از جانب خداوند متعال نیستند، از این رو همچون دیگر اهل سنت جانشینی پیامبر اکرم(ص) را به ترتیب خلفای اربعه می دانند. همچنین مشخص شد که علیرغم شأن خاصی که در کتب کلامیشان برای اهل بیت(ع) قائل هستند، این رویکرد در تفسیر آیات مربوط به ایشان دیده نمی شود و به عبارت بهتر رویکرد ماتریدی و نسفی به عنوان دو مفسر از فرقه ماتریدیه نسبت به اهل بیت پیامبر(ص)، رویکردی واقع گرا و عادلانه نیست، و حتی همچنان که مشاهده شد، نوعی تعصب در نام نبردن از اهل بیت پیامبر و بویژه امام علی(ع) در تفسیر این آیات در مقایسه با دیگر منابع اهل سنت دیده می شود.

مسئله تعصب ماتریدی را می توان در تفسیر دو آیه: ۳۳ احزاب و ۵۵ مائده به وضوح مشاهده کرد، به صورتی که تلاش او در تفسیر این آیات، رد دیدگاه شیعیان یا به قول او روافض است. وی در تفسیر آیه لیلۃ المبیت نیز که گزارشی از یک حادثه تاریخی است و

مورخانی از اهل سنت نیز به ایثار علی (ع) در آن شب اشاره دارند، با کمال بی‌اعتنایی به تمام این گزارش‌ها، شخص مورد نظر را ابوبکر معرفی می‌کند. نسفی نیز با اینکه از حجم تفسیر او کاملاً بر می‌آید که شیوه‌ای مختصر در تفسیر آیات را برگزیده است و در تفسیر آیات مربوط به اهل بیت (ع) مشاهده شد که بدون نقل روایات تاریخی، تفسیری ساده و معنا گونه از آیات ارائه می‌کند، اما در تفسیر آیاتی که در بخش شواهد معارض ذکر شد، این شیوه را کنار گذاشته و مصادیق آیات را روشن می‌کند. در انتها می‌توان گفت رویکردی کلامی ماتریدیه نسبت به اهل بیت (ع) در تفسیر مربوط به ایشان نیز تأثیر گذاشته است، به گونه‌ای که از شواهد بسیار تاریخی ذیل این آیات چشم‌پوشی کرده و از آن می‌گذرند در حالی که دیگر اهل سنت شاید در بعضی مواضع متعصب‌تر از ماتریدیه نسبت به معصومین (ع) موضع گرفته‌اند، اما در تفاسیر و کتب تاریخی که از ایشان بر جای مانده است، حتی در برخی مواضع بدون اینکه بخواهند داوری خاصی داشته باشند، به نقل روایات تاریخی بیانگر شأن نزول آیات می‌پردازند.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، (۱۴۱۸ق)، *شرح نهج البلاغه*، ضبط و تصحیح: محمد عبدالکریم النمری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن هشام، عبدالملک، (۱۴۱۹ق)، *السیرة النبویه*، تحقیق و تخریج: جمال ثابت، محمد محمود، سید ابراهیم، قاهره: دارالحدیث.
- احمد بن حنبل، (بی تا)، *سند الاحمد*، بیروت: دار صادر.
- اسفرائینی، شهنور بن طاهر، (۱۴۲۹ق)، *التبصیر فی الدین وتمییز الفرقة الناجیه عن الفرق الهالکین*، بیروت: دار ابن حزم.

- اشعری، سعد بن عبدالله، (۱۳۴۱ش)، **المقالات والفرق**، تصنیف: عبدالله بن ابی خلف الاشعری القمی، تصحیح و مقدمه: محمد جواد مشکور، تهران: نشر عطائی.
- امینی، عبدالحسین، (۱۳۷۹ق)، **الغدیر**، بیروت: دارالکتب العربی.
- بزدوی، ابوالیسر محمد بن عبدالکریم، (۱۳۸۳ق)، **اصول الدین**، تحقیق: د.هانز بیترس، قاهره: داراحیاء الکتب العربیة.
- بغدادی، عبدالقادر بن طاهر، (۱۴۱۱ق)، **الفرق بین الفرق**، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت: مکتبه العصریه.
- بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۳ق)، **سنن الترمذی**، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت: دارالفکر.
- جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، **احکام القرآن**، تحقیق: محمد صادق قمحاوی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- جلالی، سید لطف الله، (۱۳۹۰ش)، **تاریخ و عقاید ماتریدیة**، چاپ دوم، تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، **معرفة علوم الحدیث**، قاهره: دارالکتب المصریة.
- _____، (۱۴۱۱ق)، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حربی، احمد، (۱۴۲۱ق)، **الماتریدیة دراسة و تقویماً**، ریاض: دارالصمیمی.
- حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۳ش)، **تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام**، تهران: اساطیر.
- خطیب البغدادی، ابوبکر احمد بن علی، (۱۴۱۷ق)، **تاریخ بغداد أو مدینة السلام**، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خیر الدین زرکلی، (۱۹۸۰م)، **الاعلام**، بیروت: دارالعلم للملایین.

- رشید رضا، محمد، (بی تا)، **تفسیر القرآن الحکیم مشهور به تفسیر المنار**، بیروت: دارالمعرفه.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سبط ابن جوزی، شمس الدین ابی المظفر، (۱۴۲۹ق)، **تذکره الخواص**، تحقیق: عامر نجار، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- سلفی افغانی، شمس الدین بن محمد، (۱۴۱۹ق)، **الماتریدیة و موقفهم من توحید الاسماء و الصفات**، طائف: مکتبه الصدیق.
- سمرقندی، ابوطاهر، (۱۳۶۷ش-الف)، **سمریه**، به کوشش ایرج افشار، تهران: موسسه فرهنگی جهانگیری.
- _____، (۱۳۶۷ش-ب)، **قندیة**، به کوشش ایرج افشار، تهران: موسسه فرهنگی جهانگیری.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی تفسیر المأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- _____، (۲۰۰۲م)، **لباب النقول فی اسباب النزول**، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- شافعی، علی بن برهان الدین، (بی تا)، **السیره الحلبیه من انسان العیون فی سیره الامین المأمون**، بیروت: المکتبه الاسلامیه.
- شریف، میان محمد، (۱۳۶۲ش)، **تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام**، تهران: اساطیر.
- صابری، حسین، (۱۳۸۳ش)، **تاریخ فرق اسلامی**، تهران: سمت.
- طاش کبری زاده، احمد ابن مصطفی، (بی تا)، **مفتاح السعاده و مصباح السیاده فی موضوعات العلوم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصرخسرو.

- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۵ق)، **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**، تحقیق: صدقی جمیل العطار، بیروت: دارالفکر.
- طبری، احمد بن عبدالله، (۱۳۵۶ق)، **ذخایر العقبی فی مناقب ذوی القربی**، بیروت: مکتبه القدسی.
- کحاله، عمر رضا، (۱۴۱۴ق)، **معجم المؤلفین تراجم مصنفی الکتب العربیه**، بیروت: مؤسسه الرساله.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (بی تا)، **التفسیر الکبیر لامام الفخر الرازی**، تهران: دارالکتب العلمیه.
- قرشی، عبدالقادر، (۱۴۱۳ق)، **الجواهر المزیئه فی طبقات الحنفیه**، تحقیق: عبدالفتاح محمد الحلو، ریاض: انتشارات هجر.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۸۷ق)، **الجامع لأحكام القرآن**، مصر: دارالکتب العربی.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، (۱۴۱۶ق)، **ینایع الموده لذوی القربی**، تحقیق: علی جمال اشرف الحسینی، قم: دارالاسوه.
- ماتریدی، ابو منصور محمد بن محمد سمرقندی حنفی، (۱۴۲۵ق)، **تفسیر القرآن العظیم المسمی تأویلات اهل السنه**، تحقیق: فاطمه یوسف الخیمی، بیروت: موسسه الرساله ناشرون.
- مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۸۷ش)، **مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه**، ترجمه: جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- مرعشی، قاضی نورالله، (۱۴۰۹ق)، **إحقاق الحق و إزهاق الباطل**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- مصاحب، غلامحسین، (۱۳۷۴ش)، **دائرة المعارف فارسی**، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- نسفی، ابو حفص نجم الدین محمد، (۱۳۶۷ش)، **تفسیر نسفی**، تحقیق: دکتر عزیزالله جوینی، تهران: سروش.

- نسفی، ابومعین میمون بن محمد، (۱۹۹۰ق)، *تبصره الادله فی اصول الدین علی طریقه الامام ابی منصور الماتریدی*، تحقیق و تعلیق: کلود سلامه، دمشق: المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیه.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، *صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر.
- واحدی، علی بن احمد، (۱۴۱۵ق)، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق: کمال بسیونی زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

A Critical Study of Matoridi and Nasafi's Views on Verses related to AhlulBayt (PBUT)

Shadi Nafisi¹
Somayeh Khalili Ashtiyani²

Received: 2013/04/23

Accepted: 2014/06/10

Abstract

Matoridiyya is known as one of the Islamic theological schools along with that of the shi'ite, Mu'tazilite, and Ash'arite. Yet, in the literatures written on sects and schools of thought, it has gained much less attention from the beginning comparing to the others. This theological school which was founded and named after Abu-Mansur Matoridi, follows the Hanafi school in legal matters and is close to Mutazalites in regard to its rational approach. As it can be seen in their creed books, they shared other sunni sects in their view on imamate, whereas they honored Ahlulbayt (PBUT).

This study tends to pursue the influence of their theological approach on their interpretation of the verses related to AhlulBayt and Imam Ali (PBUT). The two extant commentaries of this sect, those of Abu-Mansur Matoridi and Najm al-Din Omar Nasafi have been selected for this survey. The examination of their interpretive positions reveals that despite their veneration for Ahlulbayt, they have ignored mentioning reports according to which Ahlulbayt are considered as referents for various verses.

Keywords: Maturidiyya, Abu-Mansur Maturidi, Najm al-Din Omar Nasafi, Ahlulbayt, Ali (PBUH).

¹. Associate professor at University of Tehran.

shadinafis@ut.ac.ir

². PhD student in Hadith and Quranic studies at Azad university, the central branch (responsible author).

Smh.khalili@gmail.com

Allameh Shobbar's Twofold Approach to Resolving Hadith Complications

Mohammad-Mahdi Mas'udi¹

Received: 2013/05/21

Accepted: 2014/05/10

Abstract

Removing the doubts of the teachings of religion is inevitable. Resolving the doubts concerning religious teachings is an inevitable responsibility. Hadith as a source for religious deduction is no exception to this serious rule. In response to these doubts, two approaches can be followed: the one considering all the probabilities, even the most unacceptable ones (*esbati*) and the one seeking a real response (*sobuti*).

Allameh Shobbar, is one of the scholars who have benefited from both approaches in resolving the complications related to Hadiths. This issue is the concern of this study.

Keywords: Allameh Shobbar, Hadith complications, *Sobuti* approach, *Esbati* approach.

¹. Assistant professor, at Azad University, Branch Eghlid. masoudi57@gmail.com

Allama Mohammad Hosein Fadlollah and the Idea of Social Coexistence in the Interpretation of the Quran

Marziyeh Mohassess¹
Kazem Ghazizadeh²
Mohammad-Ali Ayyazi³

Received: 2013/04/28

Accepted: 2013/09/04

Abstract

Mohammed Hussein Fadlallah is one the most important contemporary interpreters arising from the geographical area of, Lebanon who has analytically interpreted Quran with the goal of providing the general principles governing the social order of Islam. This four - part article explores the theme of social coexistence as one of the capacities?? of the Quranic social system.

The most important conclusions reached by identifying allama fazlollah's ideas is that he has thoroughly expanded the examples of social coexistence in the personal, religious and international area, due to his personal experience of the multi – religious / race and ethnic groups.

Keyword: Allama Mohammad Hussein Fadlallah, men wahy-al-Quran exegesis, social coexistence.

¹. Ph.D. Student at Islamic Azad University, Science and Research Branch.

(Responsible Author)

Mohases2012@yahoo.com

². Assistant professor at Islamic Azad University, Science and Research Branch.

Ghazizadeh_kazem@yahoo.com

³. Assistant professor at Islamic Azad University, Science and Research Branch.

Ayazi1333@Gmail.com

The Process of Persuasion in the Holy Quran

Ebrahim Fathollahy¹
Ebrahim Kameli²

Received: 2013/03/01

Accepted: 2013/12/17

Abstract

From the moment of its revelation, The Holy Quran has always tried to draw the attention of its addressees in order to persuade them. Quran in pursuing such a policy, aims the guidance of and salvation of its addressees. To persuade, The Holy Quran communicates with the people employing various words, phrases and sentences and introducing its dogma, commandments and edifications to its addressees using similes, metaphors and ironies in an effective framework. The messages of Quran has to influence the people, therefore it has to pass through their mind and reach their heart as to be accepted. The mystery of the inspiration power of the Quranic messages is in its comprehensible and generally understood language, its usage of effective phrases and statements and in its employing different figures of speech.

The effectiveness of its message, also gains its impact from its messenger because of his knowledge, honesty, kindness, sympathy and compassion. Quran has taken into consideration the addressee's mental power and his/hers present and future needs, presenting them in a positive manner and inviting him/her to contemplate on the message, internalize it and act according to it.

Key words: Persuasion, messenger, message, addressee, the Quranic language.

¹. Associate Professor at Payam Noor University, central institution.

fathollahi.ebrahim@yahoo.com

². Graduate student in Instructing islamic teachings, at Payam Noor University.

(Responsible Author)

Kameli.5035@gmail.com

Studying the Translators' Mistakes on the Verses Concerning the Formation of Clouds, Rains and Sleets

Mohammad-Hassan Rostami¹
Ma'sumeh Shahinpur²

Received: 2014/04/28

Accepted: 2014/10/19

Abstract

Identifying the mistakes in the prominent translations of the Quran and removing them is considered a necessity for reaching a better and more precise conveyance of the revelation to Persian speaking readers. This article has chosen two scientifically significant verses of the Quran which discuss the formation of clouds, rain and sleet as an example to study different translations and evaluate their word choice, considering these issues in the corresponding science of Biology. Meanwhile it proposes some principles, regarding which will end in a better translation in this field.

In this study, several contemporary translations (Ayati, Behbudi, Payandeh, Rezaee, Sha'rani, Sadeqi, Fuladvand and Makarem) have been examined concerning their translation of the mentioned verses.

On the basis of employing the basic means and sources of translation, interpretation and science. According to this survey, some of these translations have not properly utilized the necessary sources. Although it became clear that providing additional explanations based on the principles of translation, can resolve the ambiguity in translations for verses with biological informations.

Keywords: Biology and Quran, Quranic statements, Scientific statements, Translation of Quran, Cloud in Quran, Rain in Quran, Sleet in Quran.

¹. Assistant Professor of Ferdowsi University at Mashad. rostami@um.ac.ir

². M.A. graduated, in Quranic sciences and hadith, in Ferdowsi University in Mashhad. (Responsible Author) shahinpoorm@yahoo.com

The Kingdom (Malakut) of the God in the Bible and the Holy Quran

A'zam Parcham¹
Zahra Ghasem-Nejad²

Received: 2013/12/29

Accepted: 2014/05/10

Abstract

Proclaiming the realization of the Kingdom (*malakut*) rooted in the teachings of Judaism, is one of the main instructions of Jesus and the core of his mission, since salvation and deliverance can only be attained in the Kingdom of God. This Kingdom which is mentioned mainly in allegorical and esoteric language, begins with the divinity of Jesus (as) and is related to the evolution of the human beings, the church, the guardianship of the Apostles, the second return, the Resurrection, the rising of the dead and the final judgment.

In the Holy Quran, the Divine Kingdom begins with Allah and is related to his command, his guidance, imamate, conviction and the Throne. As for the Divine Throne, the prophets are the carriers of the Throne who implement part of the Divine Plan, that is the guidance of the people and therefore embrace direct knowledge and with their guardianship over the human soul, can guide them. Another kind of *Malakut* in the Quran has a general aspect and encompasses the world of kingship (*molk*), and human beings can experience this aspect of the world by internal observation and insight, therefore seeing the world as it really is, god-oriented; in result of which they consider only Allah as the one to worship and adore and the only one whose assistance, should be asked.

This essay tends to examine the concept and reality of the *Malakut* in Gospel and Quran through religious texts and commentaries and to ascertain the similarities' and the differences.

Keywords: Quran, Jesus, the Divine Throne, Gospel, the Kingdom (*Malakut*)

¹. Associate professor in Quranic Science and Hadith at Esfahan University.
(Responsible Author) azamparcham@gmail.com

². Assistant professor in Ahlulbayt studies, at Esfahan University.
z_ghasemi62@yahoo.com

The Role of Different Readings of Qur'an in the Iranians' Translations and Interpretations in the Tenth Century

Karim Parchebaf Dolati¹
Seyyed Mohammad-Ali Ayazi²
Seyyed Mohammad-Bagher Hojjati³

Received: 2012/12/25

Accepted: 2013/07/21

Abstract

“the Science of readings (*qera'a*) of Quran” may be considered as one of the most important Quranic sciences that has direct impact on the translations and interpretations of this Holy Book. In order to reach the translator and commentator's view on readings of Quran, studying their translation and interpretations of verses with variant readings, which have effect on the meaning, clearly reveals their accepted reading (*qera'a*) or at least their priority.

In this article, one translation (by an unknown author from the great khorasan region) and three exegesis (i.e. *Manhaj-al-sādeghīn*, *Zubda-al-Tafāsīr*, and *Mawāhib-al-Aliyya* or *Hoseini Tafsir*) have been introduced. These four books, written by Iranians, belong to the tenth century which for numerous reasons is considered the initiative era for translators and interpreters in choosing a single reading from among different famous ones. After a brief introduction of the mentioned books, the article carries on with the comparative study of these sources, considering their choice of various readings. This study indicates that although there had been no unique and widely accepted reading of the Holy Quran among the scholars in all areas of Iran during the tenth century; but, the traditions narrated on authority of Āsim bn Abī al-Nudjūd gained more attention. Furthermore, the complete correspondence between the reading chosen in some of these works and that of Āsim narrated by Abūbākr Shu'ba bn Ayyāsh in such as “*Manhadj-al-sādeghīn*” and “*Hoseinī Tafsir*” reinforces the aforementioned conclusion.

Keywords: Quran; Recitations; Translation of the Quran; Interpretation of the Quran; *Manhadj-al-Sādighīn*; *Zubdah-al-Tafāsīr*; *Mawāhib-al-Aliyyah*; *Hoseinī Interpretation*.

¹. Ph.D. student in Quranic Science and Hadith at the Islamic Azad University, Science and Research Branch. (Responsible Author) kdowlati@chmail.ir

². Assistant professor at Islamic Azad University, Science and Research Branch. info@ayazi.net

³. Full Professor at University of Tehran. hojjati@ut.ac.ir

Contents

- 1-28 The Role of Different Readings of Qur'an in the Iranians' Translations and Interpretations in the Tenth Century**
Karim Parchebaf Dolati
Seyyed Mohammad-Ali Ayazi
Seyyed Mohammad-Bagher Hojjati
- 29-52 The Kingdom (Malakut) of the God in the Bible and the Holy Quran**
A'zam Parcham
Zahra Ghasem-Nejad
- 53-74 Studying the Translators' Mistakes on the Verses concerning the Formation of Clouds, Rains and Sleets**
Mohammad-Hassan Rostami
Ma'sumeh Shahinpur
- 75-99 The Process of Persuasion in the Holy Quran**
Ebrahim Fathollahy
Ebrahim Kameli
- 101-120 Allama Mohammad Hosein Fadlollah and the Idea of Social Coexistence in the Interpretation of the Quran**
Marziyeh Mohassess
Kazem Ghazizadeh
Mohammad-Ali Ayyazi
- 121-143 Allameh Shobbar's Twofold Approach to Resolving Hadith Complications**
Mohammad-Mehdi Mas'udi
- 145-177 A Critical Study of Matoridi and Nasafi's Views on Verses related to AhlulBayt(PBUT)**
Shadi Nafisi
Somayeh Khalili Ashtiyani

Abstracts in English