



مطالعات تطبیقی

سال دهم، شماره اول، پیاپی ۱۹ / بهار و تابستان ۱۴۰۴

- ◆ تبیین نسبت «روح» و «امر الهی» در تجربه نبوی: مطالعه تطبیقی قرآن کریم و کتاب مقدس
- ◆ اعظم سادات شبانی، فتحیه فتاحی زاده
- ◆ مطالعه تطبیقی تفاوت عرش و کرسی از نگاه مفسران فریقین
- ◆ محمدرضا دفتری، کاوس روحی برندق
- ◆ بررسی و نقد آراء مفسران پیرامون مدلول «اضربوهن» در آیه ۳۴ سوره نساء
- ◆ محمد شریفی، زهرا محمدی، محمدصادق حیدری
- ◆ ارزیابی تطبیقی آرای علامه طباطبایی و علامه فضل الله در آیه «الذی یتخبطه الشیطان من المشی»
- ◆ رحمان عشریه، زینب احمدیان، حامد عشریه
- ◆ دیدگاه‌های تفسیری درخصوص اتهام سرقت به برادران یوسف (ع) در سنجه نقد
- ◆ محسن دیمه کار گراب، حانیه سادات سیدی
- ◆ ارزیابی مؤلفه‌های گرایش اجتماعی شهید مطهری و سید قطب در تفسیر سوره ممتحنه
- ◆ محمدجواد شیرمردی، محمدجواد جعفر ملک، علی اصغر شعاعی
- ◆ تحلیل تطبیقی دیدگاه قرآن پژوهان فریقین پیرامون اعتبار عرف در فرایند تفسیر آیات قرآن
- ◆ محمدرضا حقیقت سمنانی
- ◆ بررسی تطبیقی دیدگاه یوسفی اشکوری در خصوص تکامل انواع با تاکید بر آرای تفسیری علامه طباطبائی (ره)
- ◆ سید کریم خوب بین خوش نظر
- ◆ بازخوانی انتقادی دیدگاه مفسران پیرامون حقیقت «ازواج» در آخرت و اوزگان مرتبط با آن، با تکیه بر دیدگاه ملاصدرا درباره تجسم اعمال
- ◆ زهره نریمانی
- ◆ روش فرهنگ‌سازی قرآن کریم در آیات الاحکام اختصاصی، مشترک و تعاملی زنان در سوره‌های مدنی
- ◆ خدیجه احمدی بیغش
- ◆ تحلیل تلفیق مفهومی صراط مستقیم از دیدگاه تفاسیر فریقین
- ◆ حسن علی‌دادی سلیمانی، نسیم سادات مرتضوی
- ◆ بررسی تطبیقی مبانی «علامه فضل الله» و «ابن عاشور» در مسائل (آیات) زنان
- ◆ مریم قوجائی خامنه، اسماعیل چراغی کوتیانی، محمد صالح قنادی
- ◆ مقایسه تطبیقی و ارزیابی دیدگاه مفسران فریقین درباره نورانی شدن زمین به نور پروردگار در آیه ۶۹ زمر
- ◆ صمد بهروز، عمران عباسپور، سید احسن حسینی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیری تطبیقی

سال دهم، شماره اول، پیاپی ۱۹ / بهار و تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
مدیر مسؤول: سیدکریم خوب بین خوش نظر، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
سردبیر: دکتر علی نصیری، استاد دانشگاه علم و صنعت



مدیر داخلی نشریه: مهدی محمودی
ویراستار ادبی: زهرا آبیار
مترجم انگلیسی: عبدالقادر محمد بلو
طراحی و صفحه آرایی: محمد فرهمند



دوفصلنامه مطالعات تفسیری تطبیقی بر اساس مجوز شماره ۷۶۹۸۰ تاریخ ۱۳۹۴/۱۱/۲۶
اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می‌شود.

این دو فصلنامه تا شماره ۱۲ با عنوان «مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی» به فعالیت مشغول بود
که طبق نظر کمیسیون مجلات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، در ارزیابی ۱۴۰۱، از شماره ۱۳
به‌عنوان «مطالعات تفسیری تطبیقی» تغییر نام پیدا کرد.

طبق نامه شماره ۳۶۴۰۸۶ مورخ ۲۶/۱۲/۱۴۰۲ مدیرکل محترم دفتر سیاستگذاری و برنامه‌ریزی امور
پژوهشی، رتبه علمی این دوفصلنامه در سال ۱۴۰۲ همان رتبه سال قبل یعنی رتبه «ب» می‌باشد.

نشانی دفتر مجله: قم، بلوار ۱۵ خرداد، خیابان شهید میثمی، سازمان مرکزی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
تلفن: ۰۳۷۶۰۴۰۷۰، داخلی: ۳۵۰ دورنگار: ۶۶۷۵۰۹۳۲ رایانامه: mtquranp@gmail.com

این دوفصلنامه با همکاری انجمن‌های علمی قرآن و تحول علوم ایران و قرآن و عهدین منتشر می‌شود

اعضای تحریریه داخلی:

- ◆ علی نصیری، استاد دانشگاه علم و صنعت
- ◆ محمد جواد اسکندرلو، استاد جامعة المصطفی العالمیه
- ◆ ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبایی
- ◆ سید سجاد ایزدهی، استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- ◆ کرم سیاوشی، دانشیار دانشگاه بوعلی سینا
- ◆ سید محمد نقیب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ سید عبدالرسول حسینی زاده، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ محسن دیمه کارگراب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ رضا امانی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ زهره اخوان مقدم، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



اعضای تحریریه بین المللی:

- ◆ عبدالقدوس صهیب



مشاوران علمی:

- ◆ خلیل پروینی، استاد دانشگاه تربیت مدرس
- ◆ ابوالفضل خوش منش، دانشیار دانشگاه تهران
- ◆ سید عبدالرسول حسینی زاده، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ رحمان عشریه، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ الهه شاهپسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ علیرضا کاوند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ سید کریم خوب بین خوش نظر، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ حسین خانی کلکانی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ مسعود اقبالی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ◆ سید معصوم حسینی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

شیوه‌نامه نگارش مقالات

۱. شرایط علمی

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

۲. شیوه‌نامه نگارش مقاله

* شیوه تنظیم مقاله:

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

* نحوه تنظیم ارجاعات:

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

- کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم یا مصحح یا محقق، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ.
- مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام

نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.

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

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

- مقاله باید حداکثر ۸۵۰۰ کلمه و بین ۱۵ - ۲۵ صفحه تنظیم گردد.

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

- مقاله در کاغذ A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم ۱۳ B Lotus (عربی ۱۳ Badr، لاتین ۱۰ TimesNewRoman و یادداشت‌ها و منابع ۱۱ B Lotus) حروف چینی شود.

۳. چگونگی پذیرش مقاله

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

- هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقالات آزاد است.

۴. محورهای مورد پذیرش

- بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران در حوزه انواع تفاسیر اجتماعی، اخلاقی، ادبی، اشاری، تاریخی، تربیتی، علمی و...

- بررسی تطبیقی آرای مفسران در گونه‌های مختلف تفسیر موضوعی

- بررسی تطبیقی روش‌های تفسیری مفسران

- بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مستشرقان و اندیشمندان مسلمان در حوزه هرمنوتیک و تفسیر متن

- بررسی تطبیقی مکاتب تفسیری

- بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران در تفسیر واژگان، عبارات و آیات قرآنی

- بررسی تطبیقی آرای تفسیری مفسران شیعی و سنی

سخن سردبیر

یکی از روش‌های شناخته شده که می‌تواند آگاهی ما را نسبت به ماهیت و جایگاه یک امر افزایش دهد، بررسی مقایسه‌ای آن است؛ به عنوان نمونه برای آن که آشکار شود میزان رشد اقتصادی یک کشور چه میزان است، رشد آن را در مقایسه با سایر کشورهای جهان مورد بررسی قرار می‌دهند و وقتی می‌خواهند میزان پیشرفت علمی یک دانشگاه را بسنجند، آن را با دانشگاهی مشابه مورد مقایسه قرار می‌دهند.

شناخت مقایسه‌ای در آموزه‌های دینی نیز مورد تایید قرار گرفته است؛ چنان که قرآن از این روش برای تبیین بسیاری از حقایق بهره جسته است؛ به عنوان نمونه قرآن برای نشان دادن تفاوت هدایت با ضلالت و تفاوت دین‌داران با گمراهان چنین آورده است: {وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحُرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ} (فاطر، ۱۹ - ۲۲) چنان که پیداست در این آیات میان نابینا و بینا؛ تاریکی و نور؛ سایه و گرمای آفتاب و میان زندگان و مردگان مقایسه شده و راهیافت به تفاوت میان آنها به داوری خواسته شده است. حال اگر مطالعات تطبیقی ناظر به کتابی بی‌بدیل همچون قرآن باشد، پیداست که دیگر نمی‌توان از عهده بیان اهمیت آن برآمد؛ زیرا در میان دوازده دین زنده جهان، تنها اسلام است که از کتاب آسمانی جامع و کامل؛ یعنی قرآن بهره دارد؛ کتابی که در آن هیچ‌گونه دخل و تصرف راه نیافته و با تکیه به برهان عقلی و با هم آورد طلبی همه را به آوردن گفتاری کوتاه همچون یکی از سوره‌های خود فراخوانده و با گذار پانزده سده ناتوانی جهانیان در این عرصه را به رخ آنان کشیده است.

از سویی دیگر، مطالعات تطبیقی در عرصه تفسیر پژوهی می‌تواند حداقل در عرصه‌های ذیل دنبال گردد:

یک: بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران در حوزه انواع تفاسیر اجتماعی، اخلاقی، ادبی، اشاری، تاریخی، تربیتی، علمی و ...

دو: بررسی تطبیقی آرای مفسران در گونه‌های مختلف تفسیر موضوعی

سه: بررسی تطبیقی روش‌های تفسیری مفسران

چهار: بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مستشرقان و اندیشمندان مسلمان در حوزه هرمنوتیک و تفسیر متن

پنج: بررسی تطبیقی مکاتب تفسیری

شش: بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران در تفسیر واژگان، عبارات و آیات قرآنی

هفت: بررسی تطبیقی آرای تفسیری مفسران شیعی و سنی
دوفصلنامه «مطالعات تفسیر تطبیقی» که با همت ستودنی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم چند سالی به زینت انتشار آراسته شده و دیدگاه اندیش وران قرآنی را بازتاب داده است، این دست از مطالعات را در دستور کار خود قرار داده است.

از دیگر سو، باید برای این دانشگاه امتیاز ویژه‌ای قائل شد؛ زیرا مجموعه علمی‌ای برگ و بار گرفته از پدیده وقف به حساب می‌آید که در پی شور و شیدایی شماری زیاد از مؤمنان و متدیان به تبلیغ و ترویج فرهنگ قرآنی به جهانیان و گذشت آنان از اموال شان فراهم آمده است. از این جهت این دانشگاه را می‌توان مصداقی کامل از این آیه شریفه دانست: {لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ} (توبه، ۱۰۸) از این جهت این ناچیز سردبیری دو فصلنامه قرآنی این دانشگاه را با شوقی وافر پذیرفتم؛ تا شاید سهمی هر چند خُرد و ناچیز در جهت رشد و تعالی مطالعات قرآنی برای ما رقم خورد.

در این جا بر خود لازم می‌بینم که از همه عزیزان فاضلی که پیش از این در مدیریت این دو فصلنامه و انتشار مقالات آن نقش داشته‌اند، تقدیر و تشکر نمایم. باید اذعان کرد که به لطف الهی مجموعه‌ای فخیم و فاخر از اساتید محترم حوزه و دانشگاه مدیریت علمی و در کنار آنان دوستانی فرهیخته و امین مدیریت اجرایی این دو فصلنامه را برعهده دارند.

امیدوارم خداوند به همه محافل حوزوی و دانشگاهی کشور به ویژه دانشگاه علوم و معارف قرآن و به دو فصلنامه «مطالعات تفسیر تطبیقی» برکات و فیوضات خود را ساری و جاری فرماید و این دو فصلنامه در سایه عنایت الهی و همت دست‌اندرکاران آن بتواند در اهداف بلند خود بیش از پیش توفیق و کامیابی یابد.

علی نصیری

سردبیر دو فصلنامه مطالعات تفسیر تطبیقی

فهرست مقالات

- تبیین نسبت «روح» و «امر الهی» در تجربه نبوی: مطالعه تطبیقی قرآن کریم و کتاب مقدس
- اعظم سادات شبانی، فتحیه فتاحی زاده ۱۰
- مطالعه تطبیقی تفاوت عرش و کرسی از نگاه مفسران فریقین
- محمدرضا دفتری، کاوس روحی برندق ۴۲
- بررسی و نقد آراء مفسران پیرامون مدلول «اضربوهن» در آیه ۳۴ سوره نساء
- محمد شریفی، زهرا محمدی، محمدصادق حیدری ۶۶
- ارزیابی تطبیقی آرای علامه طباطبایی و علامه فضل الله در آیه «الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ»
- رحمان عشریه، زینب احمدیان، حامد عشریه ۹۲
- دیدگاه‌های تفسیری درخصوص اتهام سرقت به برادران یوسف (ع) در سنجه نقد
- محسن دیمه کار گراب، حانیه سادات سیدی ۱۱۴
- ارزیابی مؤلفه‌های گرایش اجتماعی شهید مطهری و سید قطب در تفسیر سوره ممتحنه
- محمدجواد شیرمردی، محمدجواد جعفرملک، علی اصغر شعاعی .. ۱۴۰
- تحلیل تطبیقی دیدگاه قرآن پژوهان فریقین پیرامون اعتبار عرف در فرایند تفسیر آیات قرآن
- محمدرضا حقیقت سمنانی ۱۶۴
- بررسی تطبیقی دیدگاه یوسفی اشکوری در خصوص تکامل انواع با تاکید بر آرای تفسیری علامه طباطبائی (ره)
- سید کریم خوب بین خوش نظر ۱۸۶

- بازخوانی انتقادی دیدگاه مفسران پیرامون حقیقت «ازواج» در آخرت و واژگان مرتبط با آن، با تکیه بر دیدگاه ملاصدرا درباره تجسم اعمال
- زهره نریمانی ۲۱۲
- روش فرهنگ‌سازی قرآن کریم در آیات الاحکام اختصاصی، مشترک و تعاملی زنان در سوره‌های مدنی
- خدیجه احمدی بیغش ۲۳۸
- تحلیل تلفیق مفهومی صراط مستقیم از دیدگاه تفاسیر فریقین
- حسن علیدادی سلیمانی، نسیم سادات مرتضوی ۲۶۶
- بررسی تطبیقی مبانی «علامه فضل‌الله» و «ابن عاشور» در مسائل (آیات) زنان
- مریم قوجائی خامنه، اسماعیل چراغی کوتیانی، محمد صالح قنادی ۲۸۶
- مقایسه تطبیقی و ارزیابی دیدگاه مفسران فریقین درباره نورانی شدن زمین به نور پروردگار در آیه ۶۹ زمر
- صمد بهروز، عمران عباسپور، سید احسن حسینی ۳۱۴



University of Science and Quranic Knowledge
Sobhan Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Study of the Relationship between Spirit and Divine Command in the Prophetic Experience: Insights from the Qur'an and the Bible

Azam Sadat Shabani ¹  ; Fathiyeh Fattahizadeh ² 

1. Postdoctoral Researcher, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. As.Shabani@alzahra.ac.ir

2. Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

Detailed Abstract

Research objective:

This study aims to investigate the conceptual and practical relationship between the “Spirit” and the “Divine Command” in the Qur'an and the Bible, and to elucidate the role of this connection in shaping the reception of revelation and the spiritual experiences of prophets, particularly the experience of Mi'rāj (the Ascension).

The central research question is how understanding the “Spirit” as a “divine initiative” can lead to a clearer comprehension of the mechanism of revelation and the transmudane states of the prophet, and to what extent this pattern is shared or differs between the Qur'anic and Biblical traditions.

The main hypothesis of the study posits that the “Spirit of God,” in one of its fundamental applications, is essentially identical to the “revelation” or the “divine command” sent down to the prophets, functioning both in the transmission of the divine message and in enabling mystical experiences such as the Mi'rāj.

Methodology:

This study follows a comparative-analytical method with an intra-textual approach. The Qur'anic verses and relevant passages from the Bible—including the Tanakh (Old Testament) and the New Testament—containing the keywords “Spirit,” “Command,” “Revelation,” and their equivalents (such as 'emer and dabar in Hebrew, and Logos in Greek) are carefully examined and compared.

The primary focus is on analyzing the semantic networks of these concepts within each text and subsequently assessing their similarities and differences across the two religious traditions. Despite the historical distance between the revelations of these texts, this comparative approach is considered valid and methodologically sound due to the Qur'an's explicit references to previous scriptures and the shared narratives concerning prophetic experiences.

Received: 12/07/2024 ; Received in revised form: 09/10/2024 ; Accepted: 08/02/2025 ; Published online: 23/04/2025

◆ How to cite: Shabani, Azam Sadat , Fattahizadeh, Fathiyeh (1404SH): 'A Comparative Study of the Relationship between Spirit and Divine Command in the Prophetic Experience: Insights from the Qur'an and the Bible', *Journals Comparative Interpretation Studies*,10(19), P10-41, 10.22034/csq.2025.502378.1514



Findings:

The findings indicate that in both the Qur'an and the Bible, there exists a close and multifaceted relationship between the "Spirit" and the "Divine Command." In the Qur'an, the Spirit is explicitly described as a "divine initiative" that is immaterial, transcends time and space, and possesses a vitalizing function. This Spirit operates equivalently to revelation, such that in various verses—particularly in the Meccan period close to the Hijrah—the term "Spirit" often substitutes for "revelation" and serves as the primary agent in conveying God's word to the Prophet (PBUH) and supporting his mission. Furthermore, the possibility of mystical experiences, such as the Mi'rāj (Ascension), is also explained through this Spirit and its connection with the Divine Command.

In the Tanakh, the "Spirit of God" functions as a central agent in the uttering of God's word to the prophets. This Spirit grants the prophets wisdom, understanding, strength, and the capacity to receive divine revelation. The Hebrew terms *'emer* (אָמַר) and *dabar*, meaning "word" or "command," similarly play a key role alongside the Spirit in shaping the revelatory experiences of the Israelite prophets.

In the New Testament, although the concept of prophecy evolved and the focus of the Holy Spirit shifted primarily toward guiding believers and the Church, the revelatory experiences of figures such as Paul and John demonstrate that the Spirit's guiding role is ultimately analogous to its function in the Qur'an and the Tanakh.

Additionally, the concept of the Logos (Word), attributed to Jesus in the Gospel of John, can be partially compared to the "Divine Command" in the Qur'an, with the significant distinction that in the Qur'an, Jesus is a created being and a Word from God, whereas in Trinitarian theology, the Logos is considered an intrinsic part of God's essence. This study clearly shows that the Qur'an rejects any identification of "God = Spirit" and regards the Spirit as a created entity.

This study demonstrates that there exists a reciprocal and equivalent relationship between the "Spirit" and the "Divine Command" in the context of prophecy and revelation. The Spirit, in one of its primary aspects, functions as the divine command, transmitting revelation and empowering the prophet. This pattern is shared between the Qur'an and the Bible, particularly the Tanakh, and understanding both concepts simultaneously provides a clearer explanation of the mechanism of revelation and the experiences associated with it.

Accordingly, experiences such as the Prophet's Mi'rāj (Ascension) should not be viewed as entirely separate events but as occurring within and based upon this connection between the prophet and the divine Spirit-Command.

The main distinction in Qur'anic theology lies in maintaining the boundary between Creator and creation, emphasizing that the Spirit is a created entity. In contrast, in the Christian tradition (New Testament), this boundary is blurred under the influence of Trinitarian doctrine. Furthermore, the direct and addressive style of the Qur'an, compared to the narrative style of the Tanakh, affects the way the audience relates to the concept of God and His command.

Key words: Spirit, Divine Command, Revelation, Mi'rāj, Qur'an, Bible, Logos

تبیین نسبت «روح» و «امر الهی» در تجربه نبوی: مطالعه تطبیقی قرآن کریم و کتاب مقدس

اعظم سادات شبانی^۱، فتحیه فتاحی زاده^۲

۱. پژوهشگر پسادکترای علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. As.Shabani@alzahra.ac.ir

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir

چکیده

«امر الهی» در قرآن کریم، مرتبط با وحی و «روح» نیز امری از سوی خداوند است. آیات ناظر به روح مرتبط با وحی، مفهوم امر را روشن می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد که بین «امر» در مصداق وحی با «روح» به معنای امری از سوی خداوند چه رابطه‌ای برقرار است و همچنین نقش آن در تجربه نبوی و حالات معنوی نبی، مانند معراج چیست. با توجه به کاربردهای مشابه واژه امر و روح در برخی از فرازهای کتاب مقدس و نقش آن در تجربیات روحانی انبیاء، مقایسه تطبیقی آن با قرآن کریم و ارتباط روح و امر در مقوله وحی و وضوح بیشتری می‌یابد. این پژوهش با نگاهی درون متنی بر قرآن و کتاب مقدس با روش مقایسه‌تجزیه‌تحلیلی، ضمن یافتن رابطه امر الهی با روح، نسبت آن را با کیفیت دریافت وحی می‌سنجد. بر پایه این پژوهش مشخص می‌شود یکی از کاربردهای واژه روح در معنای امر الهی، همان وحی است. همچنین به واسطه حقیقت روح در کاربردی همسو با وحی، تجربیات معنوی نبی مانند معراج میسر می‌گردد. این نتیجه میان قرآن و کتاب مقدس مشترک است.

کلیدواژه‌ها: روح، امر الهی، وحی، معراج انبیاء، کتاب مقدس، لوگوس.

* مقاله حاضر برگرفته از طرح پژوهشی پسادکتری سرکار خانم دکتر اعظم سادات شبانی است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۰۳

◆ استناد به این مقاله: شبانی، اعظم سادات، فتاحی زاده، فتحیه (۱۴۰۴): «تبیین نسبت «روح» و «امر الهی» در تجربه نبوی: مطالعه تطبیقی قرآن کریم و کتاب مقدس»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۱۰(۱۹)، ۴۱-۱۰، [10.22034/csq.2025.502378.1514](https://doi.org/10.22034/csq.2025.502378.1514)

©2025 / نویسنده گان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

۱. بیان مسئله

تشابه واژه «امر» در قرآن کریم، با واژه عبری «إمر» (۶۴) در کتاب مقدس و گاه برابری این دو واژه با «روح الهی»، قابل توجه است. در نگاه نخست مقایسه قرآن و کتاب مقدس به جهت فاصله زمانی، به نظر امکان پذیر نیست؛ اما گشودگی قرآن نسبت به کتاب مقدس، دعوتی برای بررسی است (المائده/۱۵، ۱۹، ۴۸، ۷۵؛ النحل/۶۴) و عامل زمان در مقایسه مفهوم روح و ارتباط با امر الهی در این دو کتاب نقش چندانی ندارد تا دچار زمان پریشی شود؛ بنابراین می توان در فهم قرآن کریم از کتاب مقدس به عنوان متنی پیشین و شامل حکایت های مشترک، به عنوان روشی در کنار سایر روش ها، استفاده کرد.

پرسش این پژوهش یافتن نسبت روح و امر الهی و ارتباط آن با تجربیات و حیاتی انبیا است. مفهوم الهیاتی «روح»، کاربرد پیشا و پسا قرآنی آن و دیدگاه های متفاوت برخی مفسران، فهم «روح» را دشوار کرده است. قرآن کریم، روح را «امری» از سوی خدا می داند؛ از این رو با یافتن معنای امر و ارتباط آن با روح، فهمی دقیق تر به دست می آید. با تمرکز بر شباهت های قرآن و کتاب مقدس، این فرضیه که روح خداوند در یکی از کاربردهای واژگانی همان وحی مرسل بر انبیا است، قوت می گیرد. هر اسمی بر روح الهی، مانند «روح القدس»، به سرچشمه لایزال الهی اشاره دارد که برپاکننده کلام خداوند بر زمین است. البته روح در کاربردهای مختلف با تقسیم بندی های مشخصی در قرآن کریم و کتاب مقدس به کار رفته است (شسانی و دیگران، ۱۴۰۲: ۹-۱۰). منظور از روح در این پژوهش، روح در تعامل با نبی است. امر الهی در معنای وحی و نزول آن بر نبی به منزله روح خداوند و کسب تجربه های معنوی نبی، از قبیل معراج، به سبب ارتباط با روح الهی، چون زنجیره ای با هم مرتبط و پژوهش حاضر به دنبال ایضاح نسبت میان این زنجیره است.

به عنوان پیشینه، آثار متقدم و متأخر فراوانی درباره چیستی روح یا روح القدس در قرآن و روایات یا حتی مقایسه هایی در قرآن و کتاب مقدس وجود دارد؛ اما به ارتباط روح با امر الهی و تجربه های نبوی نپرداخته اند. این مقاله به کارکرد روح در ارتباط با وحی و رابطه آن با امر الهی و حالات معنوی نبی در مواجهه با امر الهی در قرآن کریم و کتاب مقدس می پردازد. نقطه تمایز این مقاله، در راستای تکمیل پژوهش های پیشین، کشف رابطه بین «روح» و «امر الهی» و تجربه نبوی است. در این پژوهش با استفاده از روش مقایسه تطبیقی قرآن کریم و کتاب مقدس رابطه بین این مفاهیم بررسی شده است.

۱. وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا... (شوری/۵۲).

۲. «روح» در کتاب مقدس

«روح» در عبری «רוח» با آوای «Ruach»، در زبان یونانی «τό πνεῦμα» با آوای «Pneuma» (هرون، ۱۹۸۳: ۳-۷) در ریشه سامی، در زبان‌های هم‌خانواده به معنای «تنفس» و «دمیدن» است. واژه «ریح» در عبری به معنای «رایحه» است. «روح» هوایی متحرک، نیروی در حال تجلی (مونکریف، ۱۸۵۳: ۷) و قدرتی فرای قدرت انسان است. این قدرت در کتب خروج ۱۴: ۲۱؛ یوشع ۸: ۷؛ حزقیال ۱۳: ۱۳-۱۴ دیده می‌شود (ولتیر، ۱۸۵۲: ۳۹۴-۳۹۵). «روح» در زبان عبری و عربی با ریشه‌ای ثابت، معنای یکسان دارد (مکدونالد، ۱۹۳۲: ۲۵). در تنخ، برای فهم معنای مجازی روح، به قرائن نیاز هست (هاکس، ۱۳۷۷: ۴۲۴). روح در سفر پیدایش ۴۱: ۱۵-۱۶، حقیقتی واحد داشته و دارای مصادیقی مانند «روح انسان‌ها»، «روح ملائکه»، «روح تأییدکننده پیامبران و مؤمنان»، «منبع نبوت و رهبری فرهنگمندان» است و انبیاء با یاری «روح القدس» واسطه حکمت، فطانت و علم می‌شوند. در اشعیا (۲: ۱۱) عناوین «روح حکمت، فهم، معرفت، مشورت، قوت»، بیانگر صفات الهی است. شلابیر با اشاره به ایوب (۴: ۳۳) روح را در متون یهود، «خداوند» می‌پندارد و روح، فرشته یا موجودی دیگر نیست (شلابیر، ۱۹۳۲: ۳۶۰)؛ اما در کتب دیگر تنخ به موجودات گماشته شده خدا اشاره شده است که به اذن خداوند خوبی یا بدی آنان به فرد یا گروه می‌رسد (اول سموئیل ۱۶: ۱۴؛ اول پادشاهان ۲۲: ۲۱-۳۳).

مفهوم روح مرتبط با نبوت با «حضور خداوند» بر زمین معنا می‌یابد که به ملاقات نبی آمده و گاه صورتی انسان‌وار دارد (پیدایش ۳۲: ۲۴-۳۰) و در بیداری و رؤیا این حضور برای انبیاء رخ می‌دهد. کارکردهای روح خداوند در تنخ عبارت‌اند از: «خلقت و انعقاد کلام خداوند»، بهره‌مندی انسان‌های مقدس از آن (تثنیه ۳۳: ۳)؛ «موهبت‌های چشمگیر» (خروج ۲۸: ۳؛ ۳۵: ۳۱)؛ «نبوت» (اول سموئیل ۱۰: ۱۹؛ اشعیا ۶۱: ۱-۳؛ ۶۳: ۷-۱۹؛ اعداد ۱۱: ۲۹؛ یوئیل ۲: ۲) و «امیدهای غایی». دانشمندان یهودی^۲، روح را مانند شمعدان هفت شاخه دارای مراتب هفتگانه می‌دانند: روح «نبوت»: فعال در کارهایی؛ «حکمت»: بصیرت، دیدن واقعیات و تحلیل درست موقعیت‌ها؛ «فهم»: قابلیت تمیز خوب و بد؛ «مشورت»: قابلیت تحلیل واقعیات‌ها و رسیدن به نتایج صحیح؛ «قوت»: دلیری و توانایی انجام اراده خدا؛ «معرفت»: شناخت شخصی خدا از مشارکت با او در صحبت؛ «ترس

خدا: احترام خدا در عالی‌ترین مقام و آغاز حکمت (هورتون، بی‌تا: ۵۰).
 «روح» در عهد جدید بخش عقلانی انسان و قدرت درک امور الهی است که خداوند بر آن تأثیرگذار است. لوتر می‌نویسد: «بالاترین و نجیب‌ترین بخش انسان روح است که باعث می‌شود امور نامفهوم، نامرئی و ابدی را درک کند. روح خانه‌ای است که ایمان و کلام خدا در آن جاری است» (لوتر، ۱۹۰۶: ۳۰۸/۲). این معنا از تجلی مسیح بر زمین و در عشای ربانی دریافت می‌شود (همان: ۲۱۳). روح در معنای «روح اعطایی خداوند به انسان»، «ویژگی‌های روانی فرد» و «روح القدس» آمده است (وئست، ۱۹۷۳: ۲۱۴). روح و روح القدس، در ایمان مسیحیت، با این عبارات دیده می‌شود: «روح خداوند» (متی ۳: ۱۶)؛ «روح القدس» (متی ۱: ۱۸؛ مرقس ۱: ۸)؛ «فرشته خداوند» (متی ۱: ۲۰)؛ «روح» (متی ۴: ۱؛ مرقس ۱: ۱۰، ۱۲)؛ «روح پلید» (متی ۱۰: ۱؛ مرقس ۱: ۲۳؛ ۹: ۲۰؛ لوقا ۹: ۳۹؛ اعمال ۱۶: ۱۸)؛ «روح پدر» (متی ۱۰: ۲۰)؛ «روح حیات، نفس زندگی و جان» (متی ۲۷: ۵۰؛ لوقا ۸: ۵۵؛ ۲۳: ۴۶؛ یوحنا ۶: ۶۳؛ ۱۹: ۳۰؛ اعمال ۷: ۵۹؛ یعقوب ۲: ۲۶؛ اول تسالونیکیان ۲: ۸؛ مکاشفه ۱۱: ۱۱؛ ۱۳: ۱۵). روح در عهد جدید چنین توصیف شده است: «جریان آرام هوا» (یوحنا ۳: ۸)؛ «عنصر حیات بخش جسم» (لوقا ۸: ۵۵)؛ جوهری ساده، عاری از هر چیز و دارای قدرت شناخت، تمایل، تصمیم‌گیری و اقدام، شامل: «روحی مستقل و هم‌ردیف با ملائک» (اعمال رسولان ۲۳: ۸)؛ «روح انسانی تارک بدن» (اول پطرس ۳: ۱۸-۱۹)؛ «روحی بزرگ‌تر از انسان، کوچک‌تر از خداوند، مانند فرشته خدمتگزار وارثان نجات، جانشینان مسیح و روشنگر رابطه روح و نبوت» (عبرانیان ۱: ۱۴)؛ «والامقام‌تر از فرشتگان مقرب خدا و ماهیت الهی مسیح» (اول تیموتائوس ۳: ۱۶)؛ «عامل و قدرت خدا، مرتبط با ذات خداوند یعنی روح القدس» (متی ۱: ۱۸، ۲۰؛ ۳: ۱۱؛ ۱۲: ۳)؛^۱ «نافذ و کنترل‌گر فرد، منبع کارآمدی برای قدرت، عاطفه، احساسات و آرزوها» (لوقا ۱: ۱۷؛ یوحنا ۶: ۶۳؛ اعمال ۶: ۱۰). از مجموع بررسی‌های فوق به دست می‌آید برخی از کاربردهای روح در تنخ، با کلام خداوند و تجربه وحیانی نبی در ارتباط و بیانگر صفات الهی است. این کاربرد از «روح» منبع نبوت و رهبری فرهمندانه است و تحت عنوان «روح القدس» نیز شناخته می‌شود. «حضور خداوند» بر زمین و ملاقات نبی از درکی متفاوت با سایر

۱. مانند: روح ناقل از خدا به افراد (اول قرنتیان ۲: ۱۲) روح در رحم مریم و مسبب تولد عیسی (متی ۱: ۱۸، ۲۰؛ لوقا ۳: ۳۵) و منتقل به رسولان پس از قیام مسیح (یوحنا ۲۰: ۲۲) قدرت سرکوب تمایلات نفسانی و عمل به مقدسات (رومیان ۸: ۲؛ غلاطیان ۵: ۱۶)؛ مسبب الهام و وحی (مکاشفه ۱: ۱۰؛ ۴: ۲)؛ هفت فرشته یعنی روح خداوند (مکاشفه ۴: ۵؛ ۵: ۶)؛ روح تجسم‌یافته در انسان اعم از روح الهی یا اهریمنی و ضد مسیح (دوم تسالونیکیان ۲: ۲؛ اول یوحنا ۴: ۳-۲).

انسان‌ها حکایت دارد که تجربیاتی چون معراج را در ذهن باورپذیر می‌کند. در عهد جدید بخش عقلانی انسان و قدرت درک امور الهی، همان روحی است که خداوند بر آن تأثیرگذار است و باعث دریافت امور غیبی می‌شود. دیدگاه‌های برخی مفسران دربارهٔ روح در کتاب مقدس: دربارهٔ مفهوم روح در کتاب مقدس رویکردهای مختلفی وجود دارد. در تحلیلی، تنخ به جای نمایش نقش سیستما تیک روح، از نشانه‌ها و داستان‌ها بهره می‌گیرد (کارکاینن، ۲۰۱۸: ۱۳). عبارت «روح القدس»، در ارتباط با امر الهی، بسیار دیده می‌شود. در تلمود، انتقال وحی به نبی با روح القدس صورت می‌گیرد. نمونه آن افاضه امثال، غزل غزل‌ها و جامعه بر سلیمان نبی با انکشاف روح القدس است.^۱ روح القدس در کتاب مقدس یهودیان آشکارا بیان نشده ولی آنجا که آمده: «از کتاب خداوند تفتیش نموده، مطالعه کنید یکی از این‌ها گم نخواهد شد ... زیرا که دهان او این را امر فرموده و روح این‌ها را جمع کرده است» (اشعیا: ۳۴: ۱۶)، به روح القدس اشاره دارد (هورتون، بی تا: ۱۴).

روح القدس به سختی دلالت به «روح الهی خداوند» با هویتی مستقل دارد (ر.ک: اشعیا: ۶۳: ۱۲). همچنین محتمل نیست روح عاملی که به اسرائیل کیفیت تقدس می‌بخشد؛ یعنی جدایی از سایر ملل و تقدیس به یهوه، توصیف شود. «روح» مقدس است - به همان معنایی که یهوه مقدس است - اصلی که پاک و تخطی ناپذیر است و موهبت قومی ساکن در جامعه است (ر.ک: اشعیا: ۶۳: ۱۱). این روح نبوت است که بر موسی ساکن است، اما یهوه حضور خود را با مکاشفه‌هایی نیز آشکار (ر.ک: تثنیه ۳۴: ۹؛ اعداد ۱۱: ۲۵) و مردم را هدایت می‌کند (اشعیا ۶۳: ۱۴). روح تا آنجا «قدوس» است که در قدوسیت خدا مشارکت دارد. او، یهوه، «قدوس اسرائیل» است که روح او برای هدایت مؤمنان به قلمرو قدوسیت و بازگرداندن ارتباط با پروردگارشان خدمت می‌کند؛ از این رو عبارت «روح القدس» در این مرحله به معنایی که در عهد جدید و قرآن کریم با هویتی مستقل است، نمی‌تواند باشد؛ بنابراین منظور از روح قدوس، روح خداوند است که در فرازهایی با عنوان «روح خدا» آمده است؛ مانند: «مرا از حضور خود مینداز و روح قدوس خود را از من بگیر» (مزامیر: ۵۱: ۱۱). شلابیر می‌نویسد در انبیاء متأخر منظور از روح، روح نبوت و همان روح خداوند است نه موجود فرشته‌ای که بخواهد نبوت را در پیامبران بدمد (شلابیر، ۱۹۳۲: ۳۵۷). این نظریه، مفهوم حضور خداوند در بین انبیاء را

1. https://www.sefaria.org/Shir_HaShirim_Rabbah.1.1.1?ven=The_Sefaria_Midrash_Rabbah_2022&vhe=Midrash_Rabbah_-_TE&lang=en.

روشن می‌سازد و عبارت «فرشته خدا»، یادآور حضور خداوند است (اشعیا ۶۳:۹، ۱۰، ۱۴؛ حجی ۲:۵؛ زکریا:۴:۶).

در عهد جدید، تعمید با روح القدس به صورت استعاری، خدمت روح القدس به سایرین است؛ بنابراین بندگان با روح القدس تعمید خواهند شد، همانطور که روح القدس در آن زمان شنیده و فهمیده شد. غسل تعمید با روح القدس دلالت بر ارواحی دارد که با تعمید در روح خلاق و آموزنده که سرچشمه تقدس و حکمت است، غوطه‌ور می‌شوند. این کلمات در هدیه پنطیکاستی (ر.ک: اعمال ۲) تحقق می‌یابند (پلامپتر، ۱۹۱۰:۵). حمایت یحیی از عیسی نیز که او با «آب» مؤمنان را تعمید می‌دهد، اما عیسی آنان را با روح القدس تعمید خواهد داد (ر.ک: مرقس ۱:۸)، قابل توجه است؛ اما روحی منبعث از درون وجود دارد که با معنای باطن، در مقابل ظاهر قرار می‌گیرد (رومیان ۲:۲۹). ماروین آن را ناظر بر رهنمودهای پولس درباره باطن انسان‌ها و مخالفت با شریعت محض می‌داند (ماروین، ۲۰۱۳:۶۰)؛ اما بارنز در عبرانیان ۱:۱۴، روح را خدمتگزار به وارثان نجات می‌داند. روح خادم، برای اجرای اراده خدا به کار گرفته می‌شود. معنای صحیح کلمه «به‌کارگرفته» در اینجا، مربوط به «خدمت مردم» است، به‌ویژه در مورد کسانی که به خدمات عمومی معبد مشغول بودند. روح در اینجا «فرستاده‌ای» از خداوند و منصوب برای خدمتگزاری است. آن‌ها «فرستاده» تحت کنترل او، در مقامی زیردست هستند (بارنز، ۱۹۶۲:۱۲۳۱). مفسران از این معنا در تنخ بهره برده‌اند که جبرئیل فرستاده شد تا جهت کمک به خداوند پیام مهمی به دانیال برساند (دانیال ۹:۲۱-۲۳). در این معنا، برای روح شأنی پست‌تر از شأن پسر خدا-خالق و فرمانروای جهانیان-در نظر گرفته‌اند و فرشتگان در مقامی بسیار متواضع‌تر از پسر خدا و برای نجات قوم خدا و کمک به آن‌ها در سفر به بهشت، به کار گرفته می‌شوند (بارنز، ۱۹۶۲:۱۲۵۰).

از مجموع نظریات مذکور به دست می‌آید که روح در تنخ با عبارات «روح قدّوس» همان روح خداوند است. در این نگاه روح سبب نبوت انبیاء است. با افاضات روح خداوند، انبیاء قادر به انتقال امر الهی و کلام خداوند به دیگران می‌شوند و روح سبب بروز تجربیات فرامادی در نبی می‌شود. در عهد جدید، روح القدس یاری‌رسان مردم است و در قالب فرشته به یاری مؤمنان می‌شتابد و جبرئیل نیز مصداقی از این معنا است که در سفر به بهشت به قوم خدا کمک می‌کند. البته این تفسیر نیاز به شرح بیشتر دارد که آیا این همان روحی هست که انبیاء را در

دریافت کلام خداوند و کسب تجربیات معنوی یاری می‌رساند؟ اما اساساً دریافت وحی و تجربه‌ای چون عروج به واسطه روح در عهد جدید، با تفاوتی جدی با تنخ روبرو است و آن دگرگونی معنای نبی در مسیحیت و اعتقاد به الوهیت مسیح در تجسد یافتن است. این اندیشه غالب بر مسیحیت در درک مفسران مسیحی از عهد جدید تأثیرگذار بوده و تفاوت‌های مبنایی را در دو عهد پدید می‌آورد، با این حال در رسالات پولس و برخی از اناجیل در ارتباط تنگاتنگ روح، لوگوس و تجربیات فرامادی مفاهیم مشترکی یافت می‌شود که در ادامه خواهد آمد.

۳. «روح» در قرآن کریم

روح با اعراب مختلف، چندین معنا دارد. ریشه «ریح» به معنای باد همان «روح» است. «و» به جهت کسره ماقبل به «ی» تغییر کرده (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۵۴/۲) و به معنای ظهور و جریان امری لطیف است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۶۷/۴). «رُوح» مصدر و «رُوح» اسم مصدر است (همان: ۲۶۹). میان «روح» و «ریح» اشتقاق اکبر وجود دارد (همان: ۲۸۰) که در معنا و ترتیب حروف، اشتراک و در حرف دوم، اختلاف دارند. «روح» بر جریان آنچه ورای ماده است و «ریح» بر خود ماده دلالت دارد. «کسره» در «ی» در واژه «ریح»، معنای پایین آمدن می‌دهد. (همان) گاه «الرَّوح» و «الرُّوح» یکی دانسته شده و تنها «الرَّوح» اسمی برای نَفَس و اضافه آن به نام خداوند اضافه ملکی در نظر گرفته شده که باعث شرافت روح است (راغب، ۱۳۷۴: ۱۱۷/۲). لغت‌شناسان معاصر معنای لغوی «رُوح» را راحتی، آسایش، شادی و بوی خوش و «رُوح» را به معنای جان، رحمت، قرآن، جبرئیل یا روح انسانی مُدرک معانی و معلّم علوم ربانی دانسته‌اند (نفیسی، ۱۳۴۳: ۳۷۴۲/۵؛ دهخدا، ۱۳۷۴: ۹۱/۲۶). «نامحسوسی، سبکی و احیاکننده جسم از وجوه اشتراک با «ریح» است؛ بنابراین عرب‌ها، باد، راحتی، دمیدن، هوا، فرشته، وحی و هر امر سبک و بالارونده را روح می‌نامد» (مقدّسی، بی تا: ۱۱۲/۲-۱۱۳)؛ بنابراین با این گستره معنا، «روح» مشترک معنوی نیست.

«رُوح» ۲۱ بار در قرآن کریم (روحانی، ۱۳۶۸: ۸۱۶/۲) به شکل مجرد، با تنوین یا ترکیبی از واژگان «قدس»، «امین» یا به اضافه «ی» و «نا» آمده که با ترکیب وصفی چهار بار با واژه «قدس» همراه شده و به شکل مفرد، حیات بخش است (خلیل، ۱۴۰۹، ۲۹۱/۳؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ۵۲۶/۱؛ ازهری، ۱۴۲۱، ۱۳۹/۵). «روح» در دو زمینه آفرینش انسان (الحجر/۲۹؛ الانبیاء/۹۱؛ التحريم/۱۲) و نزول وحی و قیامت (القدر/۴؛ المعارج/۴) آمده است. در نزول وحی، آیات البقره/۸۷، ۲۵۳ و المائده/۱۱۰، بیانگر حمایت روح القدس از رسالت عیسی (ع) است و اکثر تفاسیر

آن را «جبرئیل» می‌دانند (مقاتل، ۱۴۲۳: ۵۱۵/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۹۱/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۴/۴). «روح» نقش محوری در نبوت از طریق امر خداوند دارد (النحل/۲؛ الأسراء/۸۵؛ غافر/۱۸)؛ همچنین فرشتگان والامقام «ارواح» و جبرائیل روح الامین، «روح القدس» نامیده شده‌اند (راغب، ۱۳۷۴: ۱۱۸/۲). در کتاب العین، روح با «آل»، جبرئیل یا «روح القدس» است. (خلیل، ۱۴۰۹: ۲۹۱/۳) معانی روح در قرآن عبارت‌اند از: رحمت (المجادله/۲۲)، فرشته‌ای بزرگ در برابر فرشتگان دیگر (النبأ/۳۸)، جبرئیل (النحل/۱۰۲؛ القدر/۴)؛ موجودی غیر از ملائکه و همراه با آنان (المعارج/۴؛ النبأ/۳۸؛ القدر/۴)، وحی (النحل/۲؛ المومن/۱۵)، کلام خدا (شوری/۵۲)، روحی از جانب خداوند (ص/۷۲؛ المجادله/۲۲؛ التحريم/۱۲)، عیسی (النساء/۱۷۱)، دمیدن (التحریم/۱۲)، جان (الأسراء/۸۵؛ السجده/۹؛ سیدجوادی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۳۶/۸).

در مجموع روح یاری‌رسان به نبی در کسب تجارب نبوی، همان روحی است که طبق تعاریف می‌توان برای آن شخصیتی مستقل چون جبرئیل در نظر گرفت. او همان فرشتهٔ وحی است که در تجارب و حیانی همچون معراج، همراه نبی می‌شود. همچنین، تلقی الهام از سوی خداوند است که می‌توان آن را افاضهٔ روح خدا بر نبی دانست که در هر دو صورت امری از خداوند برای دریافت وحی است.

الف) دیدگاه‌های برخی مفسران دربارهٔ «روح» در قرآن کریم

ابن قیم دیدگاه‌های مربوط به روح را با ذکر قائلان آن به ۶ گروه تقسیم کرده است: «روح مخلوق» (عقیده اهل سنت)؛ «روح از امر خدا و نهان بودن حق و علم آن از خلق»؛ «روح از نور خداوند و منشأ حیات خلق در تاریکی و اعطای نور خود» (عرفا)؛ «تکه جداشده از روح خدا و مسیح همان روح خدا و خداوند» (همه مسیحیان)؛ «مخلوق نبودن روح انسان، به دلیل دمیدن خداوند» (زنادقه، رافضی‌ها) و «روح مخلوق و خلاق» (ابن تیمیه) (ابن قیم، ۱۴۰۲: ۱۹۳-۱۹۵).

رویکرد فلسفی-کلامی: در رویکرد فلسفی-کلامی، روح در فعلیت خود مفهومی مشکک دارد. رازی می‌نویسد: «روح مخلوقی تحقق یافته با عمل و امری از خداوند است. در امتزاج روح و بدن، روح از پیش خلق شده و در ترکیب ماده، به فعلیت درمی‌آید. روح جوهر بسیط مجرد و موجود با ارادهٔ الهی است که بین خاصیت و ماهیت آن تفاوت است؛ بنابراین مثل هر پدیده‌ای، عملکرد آن متفاوت از ماهیت آن است» (رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۳/۲۳). طباطبایی نیز روح را مخلوق می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۵/۱۲-۲۰۸). قرطبی می‌نویسد روح از مخلوقات بلافصل خداست، چون با «کن» و هر امر دیگری، به امر الهی تعلق دارد (قرطبی، ۱۳۸۴: ۲۱/۶).

برخی روح را ملهم از تثلیث مسیحی، «عقل» می‌نامند که اولین مخلوق خداست و «عقل اول» امر اوست. روح خدا با ماهیت الهی و از خدا به آدم دمیده شد؛ بنابراین غیر مخلوق است و روح با ماهیت یکسان از امر الهی «نا مخلوق» و هنگامی از سطح نظم هستی‌شناسی به سطحی پایین‌تر انتقال داده می‌شود، «مخلوق» است. روح میانجی وجودی الهی و جهانی مشروط است (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۲/۱۲۸۵). طباطبایی می‌نویسد: «روح، حقیقت و موجود مستقل، دارای حیات، علم و قدرت است (النبأ/۳۸؛ المعارج/۴) و از مقوله صفات و قائم به موجود نیست. روح امری از خدا، کلمه ایجادی و وجود تفویضی به اشیاء، مستند به خداوند و مجرد است و آمیخته با ماده، زمان و مکان نیست (القمر/۵۰). روح «کلمه حیات» در اشیاء و زنده به مشیت خداوند است که القای آن بر نبی، «ایحاء» خوانده شده است (الشوری/۵۲). القای کلمه خداوند، «وحی روح» به ایشان است؛ بنابراین در آیه «يَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّهِ»، حرف «باء» چه سببیه چه مصاحبت، معنایش یکی است. تنزیل ملائکه با روح و القا در قلب پیامبر جهت آمادگی دریافت معارف الهی است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲/۳۰۲-۳۰۳) بیضاوی می‌نویسد: «روح، وحی دال بر قول است؛ اما علم قدم و حدوث روح، به خدا واگذار شده است. مقصود از «امر ربی» وحی از سوی خدا است. شناخت روح برای همگان میسر نیست و روح با عرض‌های آن قابل تمییز است و جوهر آن شناخته نیست. روح «وحی» و «امر» فرشته ابلاغ وحی است» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۸۵/۵).

مطابق آیه ۸۵ اسراء، برخی روح را «روح مطلق» و «روح انسانی» به شمار آورده‌اند و برخی این سؤال را در برابر ابهام قدیمی و پرتکرار «قدیم» یا «حادث» بودن روح تفسیر کرده‌اند که شامل «روح انسان»، «فرشته»، «جبرائیل»، «عیسی» یا «مطلق روح» در قرآن است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۷۴-۶۷۵؛ طوسی، بی‌تا، ۶/۵۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۹۹-۲۰۰)؛ بنابراین مسلمانان روح را در معنای عام مخلوق می‌دانند. یوحنا دمشقی اشکال می‌گیرد مسلمانان، مسیحیان را در تثلیث، متهم به شرک می‌کنند؛ ولی روح متصل به خدا را قدیم نمی‌پندارند که شرکی آشکار است و می‌گوید: «قرآن کلام خداست؛ خدا قدیم است؛ پس قرآن قدیم است. کلام خدا (قرآن) قدیم است. عیسی «کلمه الله» است. در نتیجه عیسی خداست» (یوحنا دمشقی، ۱۹۵۰: ۳۷/۱۵۵-۱۵۶) او با بهره‌گیری از پیش فرض‌های ثابت شده مسلمانان و مغالطه در قیاس، عقاید خود را مطرح می‌کند؛ درحالی‌که حدوث و قدم زمانی در خداوند راه ندارد و استدلال «قرآن،

کلام خدا و عیسی، کلمه الله است»، صرفاً به جهت تشابه در لفظ باطل است. قرآن «روح الله» را برابر با عیسی نمی‌داند بلکه مخلوق از روح خداوند است و یوحنا دمشرقی توجه ندارد عیسی به «روح منه» و نه «روح الله» یاد شده است.

در مجموع می‌توان گفت قدیم ذاتی و ازلی بودن، برای خداوند و روح الهی است و غیر او حادث ذاتی است. روح حیاتِ دمیده به انسان (الحجر/۲۹) حادث است؛ اما روح خداوند در انتقال وحی، از مقوله روح حیات جداست. کلام خداوند با روح الهی قابل فهم است. تنها خداوند، قدیم است، روح فرمان خداست و امر به مثابه دستور الهی، کلام الهی در متن است. روح به عنوان کلام خداوند، ابدی است؛ زیرا در بردارنده علم، قدرت و کلام الهی است؛ اما جمع این صفات در روح و ارسال آن به نبی حادث است. روح به وحی یا حقیقتی الهی اشاره دارد که پیامبران از طریق آن هدایت می‌شوند. این روح مستقیماً از امر خدا نشئت می‌گیرد، یعنی فرمانی غیبی و فوق طبیعی که بی‌واسطه در جهان اثر می‌گذارد.

روح قوانین تکوینی نیست بلکه به اراده و فرمان الهی نزدیک تر است که گاه به صورت وحی یا به شکل نفخه الهی در انسان تجلی می‌یابد. می‌توان گفت که روح با امر الهی پیوند دارد، اما با قوانین تکوینی که به طور معمول جهان مادی را اداره می‌کنند، کاملاً یکی نیست.

رویکرد بیانی: در رویکرد بیانی، روح در قرآن کریم به «روح الهی» و «روح القدس» برمی‌گردد (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲: ۴۴۴). قرآن در زمینه اطلاق روح با «القدس» و «الامین»، بر چند چیز، مجمل صحبت کرده است؛ اما روایات به عدم اطلاق آن بر یک امر اشاره دارد (صفا رومی، ۱۳۸۱: ۴۴۶/۱-۴۵۱-۴۵۳؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲۱۵/۳-۲۱۶). خداوند روح را به خود منتسب می‌کند (الحجر/۲۹؛ ص/۷۲) که نشانگر ارتباط خداوند با «روح» و تشریف آن است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۵۹/۴؛ رازی، ۱۴۲۰: ۴۱۰/۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵۷/۸). «روح» با «آل» به معنای فرشته یا موجودی غیر از ملائکه است و روح انسانی با روح القدس و روح الهی متفاوت است. صدرالمآلهین در تفاوت این دو نوع از روح، به نقل از ابن سینا می‌نویسد: «روح بخاری را «جان» و نفس ناطقه را «روان» گویند. روح بخاری متکون از عناصر امتزاج یافته از خون انسان و حامل قوای حس و حرکت است؛ اما روح مجرد به تجرد برزخی گرچه به واسطه روح بخاری به بدن نیز تعلق دارد اما فوق تجرد و غیر از روح مربوط به جسم است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۵۱/۸).

برخی «آل» الروح را در آیه ۸۵ اسراء، «آل» عهد ذهنی و سؤال یهودیان می‌دانند که در پاسخ پرسش آنان، نازل شده و خطاب «وَمَا أَوْتِيْتُمْ» به یهودیان است، نه

مشرکانی که با وصف «امیین لایعلمون الكتاب» خطاب شده‌اند. طبق روایات، یهودیان درباره روح از پیامبر سؤال کردند تا به صحت نبوت او پی ببرند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۹۹/۴-۲۰۰)؛ زیرا روح در تورات نیز امری مبهم بود و آنان می‌خواستند جواب پیامبر را بشنوند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۵۶/۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۲/۲۱)؛ اما عده‌ای «آل» روح را «آل» جنس می‌دانند و معتقدند آیه از ماهیت روح سؤال می‌کند (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۸/۱۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۴/۸). برخی خاورشناسان با اعتقاد به تأثیر مسیحیت بر اسلام در دوره‌های اولیه، نوشته‌های یهودی-مسیحی و عقاید فرقه‌های عرفانی را در تکوین مفهوم روح در قرآن سهیم می‌دانند (لونیان، ۱۹۵۴: ۱۴۵) و معتقد هستند گرچه واژه‌های غیرعربی در قرآن، عمدتاً آرامی هستند، اما واژه «روح»، ناشناخته است و مفسران متقدم، در تفسیر آن ناتوان بوده‌اند (اشاگنسی، ۱۹۴۸: ۱۰۱).

رویکرد عرفانی: در رویکرد عرفانی، صوفیان «روح القدس» را با «وجه الله» مقایسه کرده و آن را «نا مخلوق» می‌پندارند. تصاویر آنان از روح، عمدتاً «مرد» است، اما بهره‌گیری از نشانه‌هایی چون «طاووس»، «عقاب» یا «پرستوی سفید» به نشان از معصومیت، نرمی و سبکی در نوع دیده می‌شود (رحیمی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۵۶)؛ بنابراین در نظریات صوفیان مسلمان، اختلاف‌های معنادار بر پیچیدگی چستی روح می‌افزاید. نزدیک به رویکرد عرفانی، برخی «روح» را امری غیبی می‌دانند که قرآن درباره آن توضیح زیادی نداده و با وجود تفکیک بین روح انسانی و الهی، در فهم امور غیرمادی، گاه باید سرسپرده بود (امینی، ۱۳۸۷: ۷۵/۵). این سرسپردگی درباره چستی روح در آیات (البقره/۳؛ الانبیاء/۴۹؛ فاطر/۱۸؛ الملک/۱۲ و مریم/۶۱) دیده می‌شود.

از مجموع این سه رویکرد باید گفت اول آنکه با تمایز روح انسانی و روح الهی، آیات مربوط به روح از هم منفک می‌شوند. ثانیاً روح الهی را در دو برداشت، سخی از امر خداوند یا کارگزار مستقیم خداوند می‌توان در نظر گرفت. در حالت اول روح خدا تجلی او بر انبیاء جهت دریافت وحی و تجربه نبوی است، بنابراین هویت مستقلی نمی‌توان برای او متصور شد. در حالت دوم او فرشته یا گمارده‌ای از سوی خداوند است که تحت عنوان روح القدس، جبرئیل یا هر نامی وظیفه ارتباط با نبی را بر عهده دارد. این دو دیدگاه درباره روح الهی در هر سه رویکرد به نوعی منعکس است. این‌که کدام یک از این نظریات به واقع نزدیک است، یک مسئله است؛ اما ارتباط روح و امر الهی و تجربیات نبوی در هر دو حالت اتفاق می‌افتد و اشارات قرآنی (مانند شوری/۵۲، النجم: ۱-۱۸) هم مخاطب را به این

ارتباط سوق می‌دهد. نظریات مفسران دربارهٔ چندمعنایی روح، گاه تقلیدی و ناهماهنگ است و بی‌اعتنایی به ادوار مکی و مدنی، تفسیر آن را دشوار می‌کند. فهم معنای روح، در انتهای دورهٔ مکی و ورود به دورهٔ مدنی و انتساب «روح» به «امر» آغاز می‌شود. در ادامه به بررسی این تطور معنایی در دوره‌های مکی و مدنی می‌پردازیم.

ب) تطوّر معنایی «روح» در قرآن کریم

توجه به سیر زمانی آیات، فهم رابطهٔ روح و امر را تسهیل می‌کند. ترتیب نزول، مفهوم روح را در کاربردهای مختلف، با توجه به بافتار آیات روشن می‌سازد و مانع تشتت در فهم آن می‌شود. مفهوم «روح» در آیات مکی به شرح ذیل است:

۱. فرشته، جبرئیل؛ ۲. خلقت با دمیدن مانند تولد حضرت آدم و عیسی؛ ۳. به معنای «امر» (۴ بار، نزدیک به زمان هجرت).

در دورهٔ اول مکی «روح» در معنای «فرشته» با نام «جبرئیل» (النبا/۳۸؛ القدر/۴؛ المعارج/۴) هویت مستقل دارد. فرشتگان و روح، فرود و عروج به زمین و آسمان داشته و در صفی برابر خداوند می‌ایستند. روح، فرشته‌ای در کنار فرشتگان دیگر یا بزرگ‌تر از آنان است که به زمین فرود یا از آن عروج دارد (النبا/۳۸؛ القدر/۴). در معنایی موازی، روح در ادبیات مسیحی و یهودی با فرشتگان همکاری دارد (اول پادشاهان ۲۲: ۱۹-۲۱). در اندیشهٔ دینی بابیلی نیز چنین مفهومی یافت می‌شود، «دیدیموس الکساندرا» بیان می‌کند روح مقدّس پایین‌تر از خداوند و بالاتر از فرشتگان است (اشاگنسی، ۱۹۴۸: ۱۱). در روایت‌های عرفانی مسیحی، «روح مقدّس، فرستاده‌ای از خداوند و کمک فرشته‌ای بزرگ به عیسی در امر وحی است». این تعبیر در قرآن نیز موجود است (همان: ۲۱-۲۲). برخی «روح» را در «وَكذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا» در معنای «نبوّت» دانسته‌اند (قرطبی، ۱۳۸۴: ۲/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۹۹). روح همراه نبی القاکننده دستورات الهی، علم قلبی و عجین با اوست.

در دورهٔ دوم مکی، روح مرتبط با «خلقت آدم» در آیات الحجر/۲۹، ص/۷۲ و السجده/۹، از خداوند به انسان دمیده شده و در آیات الانبیاء/۹۱ و التحریم/۱۲، دربارهٔ مریم و عیسی به کار می‌رود که از ماهیتی «شخصی» به «غیرشخصی» تعبیر می‌شود. در دورهٔ سوم مکی روح به معنا یا همراه «امر» به کار رفته است (الإسراء/۸۵؛ النحل/۲؛ غافر/۱۵؛ الشوری/۵۲) که فهم آن دشوار گردیده است، «روح» گاه با «آل»، گاه بدون «آل» بر این ابهام افزوده است. امر الهی، پیامی از خداوند، غیرشخصی و تحت ارادهٔ اوست؛ اما در مورد «نبوّت» خدمتگزار پیامبر

است. شبیه این کاربرد درباره یکی از سبط یهودا در تنخ دیده می شود (خروج ۳۵: ۳۰-۳۱)؛ بنابراین روح گاه شخصیتی مبهم (الاسراء/۸۵) گاه هویتی با وظیفه انتقال وحی الهی دارد (النحل/۲). صرف نظر از رواج معنای «امر»، می توان از آن «دستور الهی و خلاق» دریافت (مکدونالد، ۱۹۳۲: ۲۵) که یادآور «لوگوس» در مسیحیت و برابر با مسیح است؛ اما «کلمه الله» معادل لوگوس نیست بلکه از عیسی به عنوان «کلمه منه» یاد شده که «جزئی» از کلمه خداست (آل عمران/۳۹، ۴۵: النساء/۱۷۱).

روح به عنوان «امر خداوند»، در ۵ معنا است:

۱. در خلق حضرت آدم؛ ۲. روحی به سوی مریم (مریم/۱۶-۲۲؛ الانبیاء/۹۱؛ التحريم/۱۲)؛ ۳. در خلقت حضرت عیسی (النساء/۱۷۱-۱۷۲؛ المائده/۱۱۰-۱۱۱؛ البقره/۸۷، ۲۵۳)؛ ۴. روحی به سوی حضرت محمد ﷺ (القدر/۱-۵؛ النجم/۴-۱۷؛ الشعراء/۱۹۲-۱۹۴؛ الاسراء/۸۵؛ النحل/۲، ۱۰۲-۱۰۳؛ البقره/۹۷-۹۸؛ التحريم/۳-۴)؛ ۵. در روز قیامت (غافر/۱۵؛ المعارج/۱-۴؛ النبأ/۳۸).

در دوره مدنی، روح به مدد عیسی آمده و مؤمنان با آن تقویت می شوند و عیسی در آیه ۱۷۱ النساء، روحی از جانب خدا معرفی می شود. در سوره الشعراء/۱۹۳، وحی مرسل به پیامبر و در سوره های البقره/۸۷، ۲۵۳ و المائده/۱۱۰، یاری روح القدس به عیسی و مؤمنان مطرح است (المجادله/۲۲)؛ بنابراین نقش روح در نبوت، با صفت «قدوس» در دوره مدنی، شکل جدی تر گرفته و خدماتی ارائه می دهد. «روح القدس» با هویتی شخصی و نیز غیرشخصی مطرح است (البقره/۸۷، ۲۵۳؛ النساء/۱۷۱؛ مریم/۱۷). در تفاسیر «روح القدس» به معنای «روح پاک» و «جبرئیل» است. «روح القدس» با نزول بر قلب پیامبر، ارتباط میانه ای بین دنیای مادی و روحانی برقرار می کند و ناپاکی از انسان مرتفع و دین احیا می شود (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۴۹/۲)؛ بنابراین روح در ادوار مختلف دارای وجوه معنایی زیر است:

- دوره اول مکی، در سوره های النبأ/۳۸؛ القدر/۴ و المعارج/۴: «روح و فرشتگان».
- دوره دوم مکی، در سوره های الحجر/۲۹؛ ص/۷۲؛ الانبیاء/۹۱؛ السجده/۹؛ التحريم/۱۲؛ مریم/۱۷ و النساء/۱۷۱: «دمیدن و انتقال روح خداوند به انسان».
- دوره سوم مکی، در سوره های النحل/۲؛ الاسراء/۸۵؛ غافر/۱۵ و الشوری/۵۲: «امری از خدا».

دوره مدنی، در سوره های النحل/۱۰۲؛ الشعراء/۱۹۳؛ البقره/۲۵۳؛ المائده/۱۱۰ و المجادله/۲۲: «روح القدس».

در جمع بندی، توجه به سور مکی و مدنی در قرآن، مخاطب را به روندی در

معنای روح، هدایت می‌کند و فهم ماورایی یا مادی روح ساده‌تر می‌شود. از تعریف روح با عنوان «امری از خداوند»، تبیینی روشن در هر دو کتاب به دست می‌آید. روح همیشه مفرد است و بر فرشته، نفس و روح انسانی منطبق نشده بلکه در ارتباط با این مفاهیم است. این برداشت‌ها در عربی مدرن و پسا قرآنی دیده می‌شود (رک: کبسی، ۱۴۳۸: ۳۴۸/۵). در این تتبع مشخص می‌شود نقش روح در تسهیل امر نبوت، امری تکرارشونده است و هم‌نشینی «امر» با «روح»، رابطه مستقیم این دو را وضوح می‌بخشد. در دوره مکی روح بیشتر ناظر بر امر خلقت است؛ اما با ورود به دوره مدنی، روح مرتبط با امر، مطرح می‌شود که یاریگری در وحی و تجارب معنوی است. حال باید دانست امر چیست و چه کاربردهایی در متن دارد.

۴. «امر» در کتاب مقدس و قرآن کریم

در تنخ، اسم مؤنث «امر» به معنای «کلام» و در معنای فعلی «گفتن»، «امر کردن» یا «حرف زدن» است (ویلسون، ۱۸۷۰: ۳۶۸)؛ اما در معنای اصطلاحی، «کلام الهی» است (مزامیر ۱۰۵: ۱۹؛ ۱۳۸: ۲؛ ۱۱۹: ۱۱، ۳۸، ۱۰۳) مانند: «کلام خداوند کلام طاهر است...»^۲ یا «تمامی کلمات خدا مصفی است...»^۳ «امر» در اصطلاح، دستورات الهی از طریق فرایض و توصیه‌های اخلاقی است (مزامیر ۱۱۹: ۱۱، ۳۸، ۱۰۳)؛ اما به معنای کلام انبیاء و افراد نیز به کار رفته است. (پیدایش ۴: ۲۳؛ اشعیا ۵: ۲۴؛ ۲۸: ۲۳؛ ۲۹: ۴؛ ۳۲: ۹؛ تثنیه ۳۲: ۲؛ ۳۳: ۹؛ مزامیر ۱۲: ۷؛ ۱۷: ۹؛ ۱۸: ۳۱؛ ۱۰۵: ۱۹؛ ۱۳۸: ۲؛ ۱۴۷: ۱۵؛ امثال ۳۰: ۵؛ ۱۱۹: ۴) کتاب خدا از «کلمه خدا» و «امر» خداست. در مسیحیت «کلمه» (لوگوس) برای عیسی واژه‌ای معادل «امر» است: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود... کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد. پر از فیض و راستی؛ و جلال او را دیدیم...» (یوحنا ۱: ۱-۲، ۱۴) در کتاب یوحنا و رسالات پولس، از «کلمه» به «تجسد خدا بر روی زمین» تعبیری یافت می‌شود؛ اما کلام خداست که باید شنیده شود. دگرگونی معنای روح و ارتباط آن با کلمه و مسئله تجسد، از انجیل یوحنا به بعد دیده می‌شود. در تنخ این تعبیر وجود ندارد، گرچه فیلسوفانی به تفسیر «لوگوس» و رفع ابهامات آن پرداخته‌اند؛ مانند اینکه، ذات لوگوس را در پدر و پسر، با وجود دو اقنوم مجزا، یکی دانستند و ماهیت الوهی و بشری به آن دادند (لین، ۱۳۸۰:

۳۶-۳۷)، اما این ابهام باقی مانده است.

در قرآن کریم مصداق «امر» عبارت‌اند از: دین (التوبه/۴۸)؛ کلام (الکهف/۲۱)؛ عذاب (ابراهیم/۲۲)؛ عیسی (مریم/۳۵)؛ فرمان خداوند درباره جنگ (غافر/۷۸)؛ البقره (۱۰۹)؛ فتح مکه (التوبه/۲۴)؛ قیامت (النحل/۹۰)؛ ذنب (المائده/۹۵)؛ نصر (آل عمران/۱۵۴)؛ فعل (السجده/۵)؛ دستور (النحل/۹۰)؛ غرق (هود/۴۳)؛ امر سلطانی توانا. (الاسراء/۱۶)؛ الکهف/۷۱)؛ و شأن (هود/۹۷)؛ غرق (هود/۴۳)؛ امر سلطانی توانا. (الاسراء/۱۶)؛ الکهف/۷۱)؛ کبیبسی، ۱۴۳۸: ۳۸۱-۳۸۲) این وجوه نشان می‌دهد امر به معنای «شیء» که جمع آن «امور» و به معنای «کلام» که جمع آن «اوامر» می‌شود، کاربرد دارد. هواری از قول حسن می‌گوید امر خدا، کلام اوست و روح که از امر خداست، همان قرآن است اما برخی تابعین در تعبیری نادر روح را مخلوقی دارای دست و پا می‌دانند (هواری، بی تا: ۴۳۴/۲).

«کلمه منه» تعبیری برای عیسی و امری از پروردگار است. «کلمه» به معنای «روح» و «مسیح» بیانگر ارتباط روح و نبوت است. عیسی کلام و سخن خداوند است، زیرا به وسیله کلام و امر خداوند، بدون واسطه پدر یا نطفه متولد شد. او روحی از خداوند است زیرا در جسم دیگر نیست، مانند نطفه‌ای که از پدر زنده جدا شده و با قدرتی از خداوند خلق شده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۹۳/۱)؛ اما ارتباط روح و کلمه، در انحصار عیسی نیست بلکه یکی از مصداق است (النساء/۱۷۱)؛ آل عمران/۴۵). قرآن کریم «روح» را امری از پروردگار اعلام می‌کند «... لا مُبَدِّل لِكَلِمَاتِهِ» اهمیت کلمه درباره روح را آشکار می‌سازد. رسالت، بیان وحی خداوند است. قرآن کریم با معنای «کلمه» به شکل مطلق با عیسی و تجسد کلمه خدا و الوهیت مسیح، در رابطه انکاری قرار می‌گیرد. علی‌رغم پیچیدگی معنای امر با روح، کاربرد ساده‌تر آن، روح مرتبط با وحی یعنی «قول» خداوند است؛ بنابراین، «روح»، معادل «وحی» می‌شود (السجده/۵).

در یک جمع بندی در عهد جدید تعبیر «کلمه» برای عیسی به کار رفته است. از سویی، در اندیشه اسلامی عیسی روحی از الله است و عیسی نیز در معنای امری از سوی خدا، کلمه خداوند است. این ارتباط تنگاتنگ بین روح و امر از یک سو و فهم امر الهی به عنوان وحی از سوی دیگر، صحنه‌ای بر تأیید رابطه امر و روح است. در ادامه، این رابطه بررسی می‌شود.

الف) رابطه «امر» و «روح» در کتاب مقدس و قرآن کریم

در کتاب مقدس «امر» و «روح» دارای رابطه هستند. در سفر پیدایش، کلام خدا در خلق، اراده و امر الهی، تحت عنوان «خدا گفت» مکرر مشاهده می‌شود (پیدایش

۱:۳، ۶، ۹، ۱۴، ۲۰، ۲۴، ۲۸، ۲۹). در انبیای متأخر، کتاب خدا از «کلمه خدا» و در نتیجه «امر» خداست: «... زیرا دهان او این را امر فرموده و روح او این ها را جمع کرده است» (اشعیا ۳۴: ۱۶). «کلمه» به عنوان امر خداوند، در مکتوبات آمده است: «به کلام خداوند آسمان ها ساخته شد و کل جنود آن ها به نفخه دهان او» (مزمیر ۳۳: ۶). در عهد جدید «کلمه» کلام خداست که شنیده می شود و وحی انتقال یافته به نبی است: «ایمان از شنیدن است و شنیدن از کلام خدا» (رومیان ۱: ۱۷).

در قرآن کریم خداوند آفرینش را با کلام خود پدید آورد: «[او] پدیدآورنده آسمان ها و زمین [است] و چون به کاری اراده فرماید، فقط می گوید: «موجود باش» پس [فوراً موجود] می شود» (البقره/۱۱۷). خلقت، ارتباط با «قول» دارد: «وقتی چیزی را اراده کنیم، همین قدر به آن می گوییم: «باش»، بی درنگ موجود می شود» (النحل/۴۰) «امر» اسم مؤنث به معنای «کلام» (البقره/۱۰۹؛ الاعراف/۱۵۰؛ الکهف/۲۱) و «کلام» به معنای «روح» به کاررفته است (قرطبی، ۱۳۸۴: ۲۲/۶؛ النساء/۱۷۱). طباطبایی با معنای روح و مسیح در عبارت «وَرُوحٌ مِنْهُ» و امر الهی بودن روح در آیه ۸۵ اسراء، همچنین ارتباط واژگان «کلمه» و «امر»، نتیجه می گیرد عیسی کلمه «کن» خدا هست. چون کلمه «کن» از عالم امر است، عیسی، روح نیز هست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۴۴/۵؛ اشاگنسی، ۱۹۴۸: ۶۱-۶۳). روش طباطبایی در نتیجه گیری تفسیر آیه به آیه است؛ اما در آیه ۸۵ اسراء، صحبت از عیسی نیست تا ارتباط روح و کلمه بودن عیسی از آیه به دست آید. سیاق سوره مربوط به موسی و بنی اسرائیل است که از آیه ۱۷۱ نساء برمی آید.

در عهد جدید، ارتباط معنای روح با کلمه و مسئله تجسد، از انجیل یوحنا به بعد دیده می شود و مناقشات درباره اخذ اندیشه لوگوس مطرح می شود که ریشه آن را در فلسفه یونان باستان یا سنت عبرانی (جان استون، ۱۹۰۹، ۸۵-۸۷) یا برگرفته از «فیلون» می دانند (ولفسون، ۱۹۶۵: ۳۰۵-۳۰۸)؛ همچنین گفته می شود یوحنا از اندیشه «مسیح ازلی» که به واسطه او همه چیز به وجود آمده است (کولسیان ۱: ۱۶؛ اول قرنتیان ۸: ۶؛ عبرانیان ۱: ۳) تأثیر گرفته است (عبدی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

آیه ۱۵ غافر و ارتباط آن با ۸۵ اسراء، بیانگر استقلال روح و امری از خداوند در رسالت است که با آیه ۲ نحل و ۵۲ شوری، مرتبط است و مساعدت روح به انبیاء آشکار می شود؛ بنابراین حضرت محمد ﷺ از خود سخن نگفته و مکاشفه او، به امر و روح خدا صورت گرفته است. قرآن منبع و حیانی یکسانی درباره «روح الله» عرضه می کند و به کتب پیشین اشاره دارد (الشوری/۵۲). روح به شکل امر الهی، در پنج

وجه است: خلق آدم (الحجر/۲۹؛ ص/۷۲)، رحم مریم (مریم/۱۶-۲۲؛ الانبیاء/۹۱؛ التحريم/۱۲)، تولد عیسی (النساء/۱۷۱-۱۷۲؛ المائده/۱۱۰-۱۱۱؛ البقره/۸۷، ۲۵۳۹)، به سوی حضرت محمد ﷺ (القدر/۱-۵؛ النجم/۴-۱۷؛ الشعراء/۱۹۲-۱۹۴؛ الاسراء/۸۵؛ النحل/۲، ۱۰۲-۱۰۳؛ البقره/۹۷-۹۸؛ التحريم/۳-۴) از سوی خدا در روز قیامت (غافر/۱۵؛ المعارج/۱-۴؛ النبأ/۳۸).

«روح من امرنا»، بیانگر روح تابع امر خداوند است (الشوری/۵۲) و به هرکه بخواهد کتاب و ایمان عطا می‌کند. «روح من امرنا» «وحی» یا «قرآن» است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۵۸/۹). «ه» در «جعلناه» به وحی برمی‌گردد و روح، وحی نازل در قالب کلمات الهی بر نبی است (فضل الله، ۱۴۱۹؛ ۲۰۳/۲۰). شعراوی «ه» را به قرآن، نزدیک‌ترین واژه به عبارت «جعلناه» یعنی «کتاب» برگردانده است (شعراوی، ۱۹۹۱؛ ۱۳۸۶۱). اما در ارتباط با روح منافات ندارد؛ زیرا می‌توان «ما کُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» را جمله معترضه در نظر گرفت تا مؤثر در فهم روح باشد و ارتباط با نبوت در قالب کلام الهی که در قرآن «امر»، در تنخ «امر» و در عهد جدید «لوگوس» شناخته می‌شود، مشخص شود. روح مرتبط با نبوت «کلام الهی» یا موجودی فرشته‌گون با نام‌های «جبرئیل»، «روح الامین» یا «روح القدس» است که ظاهراً نیرویی درونی در انبیا برای هدایت تشریحی آنان است؛ بنابراین وحی بر پیامبران، علم و نوری از خداوند است (النور/۳۵؛ الزمر/۲۲؛ الانعام/۱۲۲؛ الشوری/۵۲).

در آیاتی «روح» جانشین «وحی» شده است (النحل/۲؛ غافر/۱۵) که بیانگر وظیفه انبیاست. این نتیجه از واژه «انذار» در دو آیه النحل/۲ و غافر/۱۵ به دست می‌آید. در آیه ۲ نحل، فرشتگان وحی را انتقال می‌دهند؛ اما در غافر/۱۵، انتقال وحی، مستقیم از خداوند است؛ بنابراین «کلمه» به عنوان امر خداوند و وحی الهی، در هر دو کتاب آمده است.

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد، نتیجه می‌گیریم در هر دو کتاب، «امر» به «کلام خداوند» اشاره دارد. عهد جدید به وحی خداوند با «کلمه» اشاره دارد، هرچند مسیحیان آن را در «تثلیث» بازیابی می‌کنند؛ اما از صراحت عبارت: «کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد... و جلال او را دیدیم...»، اشاره به امر محقق خداوند بر زمین دارد که در مسیح متبلور شده و نیروی «روح»، نصیب انسان‌ها می‌شود که رستگاری به همراه دارد. این معنا در قرآن با در یک‌گونه قرار دادن «روح» و «امر» تصریح شده است. با اتصال سه‌گانه‌ای بین این متون، در قرآن ارتباط بین روح و امر، نهایی می‌شود.

ب) رابطه «امر» و «وحی»

در کتاب مقدس گاه «وحی» و «روح» هم معنا شده‌اند. در تورات، نزول وحی الهی به «نزول روح خدا» تعبیر شده و خداوند با روح خود به واسطه انبیا برای اقوام شهادت فرستاده است (دوم تواریخ ۱۵: ۱؛ ۲۴: ۲؛ نحمیا ۹: ۳۰). روح خداوند بر جان نبی احاطه می‌یابد، از قوت او پر شده، وحی الهی را انتقال می‌دهد (حزقیال ۱۱: ۵؛ یوئیل ۲: ۲۸؛ میکاه ۳: ۸؛ زکریا ۷: ۱۲) و کلام را به واسطه انبیا می‌فرستد (زکریا ۱: ۶؛ ۷: ۱۲). نبی صاحب روح است و فی ذاته، نبوت را تحقق می‌بخشد. (اعداد ۲۷: ۱۸) روح نیروی درونی نبی و مسبب توانایی او و تشخیص امور است (اول سموئیل ۱۰: ۶) «مبدل شدن به مردی دیگر»، به عصمت و برگزیدگی انبیا اشاره دارد؛ اما با توجه به عملکرد انبیا، ثابت نمی‌ماند (اعداد ۳۱: ۱۶؛ اول سموئیل ۱۸: ۱۰).

در عهد جدید حواریون در طهارت، معرفت، حلم، مهربانی، روح القدس، کلام حق و قوت خدا با عدالت، لغزشی ندارند و خادمان خداوند هستند (دوم قرنتیان ۶: ۳-۷). عبارت «در روح» در کتاب مکاشفه، بیانگر الهام روح بر یوحنا است و نبی در این شهود اختیار دارد. تجربه یوحنا مشابه تجربه حزقیال، بیانگر عملکرد روح در وظایف پیامبری است (کوستر، ۲۰۲۰، ۲۴۶) این تجربه، شبیه تجربه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در شب معراج، در سفر شبانه با جبرئیل است.

در قرآن کریم روح تنها امری از خداوند است (النباء/۳۸). برخی از این مصادیق با قیدهایی در قرآن آمده است، اما «روح» به شکل مطلق امر خداست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۱/۲۰). طباطبایی برابر دانستن روح با وحی، قرآن و نبوت را مرتبط؛ اما از لحاظ اشتراک لفظی یا مجاز صحیح نمی‌داند. از نظر او «روح» در النحل/۲ مجازی نیست و در تشخیص مصادیق، باید سایر موارد در قرآن کریم را دید (همان: ۲۰۷/۱۲) در برخی آیات مانند (الشوری/۵۲) روح «وحی» تلقی شده است (همان، ۲۰۶/۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۷/۶). «روح» کلمه حیات به کاررفته در اشیاء است؛ بنابراین از مصادیق روح، «وحی» و تنزیل ملائکه با روح، الفاروق در قلب پیامبر جهت دریافت معارف است. «کلمه خداوند»، کلمه حیات است که بر ملائکه اثرگذار است. همراهی ملائکه با روح از سنخ امر خداوند است که بر هر بنده‌ای بخواهد نازل می‌کند تا بشر را انداز کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۶/۱۲). در آیه ۲۲ مجادله، غیر از روح بشری مشترک بین کافر و مؤمن، روح پدیدآور قدرت و شعور به مؤمنان تفویض می‌شود (همان: ۱۹۱/۲؛ الانعام/۱۲۲؛ النحل/۹۷).

دریافت دستور الهی از «امر» تنها گفتار نیست ولی با «کلمه» یا «لوگوس» مرتبط

است. کلام خدا غیر مخلوق است؛ اما کلام پیامبر، وحی از خداست که با کلام خداوند منافات ندارد. دو آیه از آیات حاوی «روح القدس» در قرآن، به کلام خداوند و تکلم با پیامبر اشاره می‌کند (البقره/۲۵۳؛ المائده/۱۱۰). «وحی» از مصادیق کلام خداوند است و تکلم خدا با بشر با وحی امکان‌پذیر است. اطلاق لفظ «کلام خدا» بر قرآن کریم، اطلاق حقیقی یا مجازی است (الاعراف/۱۴۴؛ النساء/۱۶۴) وحی به انبیاء از مصادیق کلام است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۰۷/۱۸). در آیه ۵۲ شوری، روحی مرسل از امر خداوند به تکلم با پیامبر می‌پردازد که یادآور «کلام الله» است؛ بنابراین رابطه درهم تنیده‌ای بین امر، وحی و کلام وجود دارد. روح واسطه تکلم وحی بر پیامبران است. این تعلیم مفهوم و الفاظ از سوی خداوند به پیامبر انتقال داده می‌شود. (الشعراء/۱۹۲-۱۹۵؛ القیامه/۱۸؛ آل عمران/۱۰۸) آیه ۸۵ اسراء به ارتباط امر خدا و روح اشاره می‌کند؛ بنابراین وحی به عنوان یکی از مصادیق روح و معادلی با امر الهی، از روح خداوند نشئت گرفته و روح همان نیروی تفویض شده به پیامبر است.

ج) «دباره»، «امر»، «لوگوس» و «کلمه الله»

در تنخ، خداوند خود را با کلام منکشف می‌کند (اول سموئیل ۳: ۲۱). «کلام» با اعمالی چون ویرانی یا نجات (ارمیا ۵: ۱۴)، مستقل از خداوند نیست؛ اما مفهوم تجسد از آن استخراج نمی‌شود. «کلمه» از فحوای آیات «کن» و «تجلی خداوند» است (عبدی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۱). در تنخ آمده است: «روح خداوند به وسیله من متکلم شد و کلام او بر زبانم جاری گردید. خدای اسرائیل متکلم شد و...» (دوم سموئیل ۲۳: ۲-۳) انبیاء گوینده کلام خداوند هستند. روح خدا، این امکان را با جاری شدن در نبی ایجاد می‌کند (دوم سموئیل ۲۳: ۲). دریافت پیام و امداد الهی، با «حضور خداوند» محقق می‌شود (اول پادشاهان ۱۹: ۱۱-۱۳). القای روح تازه (حزقیال ۱۱: ۱۹؛ ۱۸: ۳۱؛ ۳۶: ۲۶، ۲۷) بیانگر «روح نبوت» در نبی و هدایتگر بنی اسرائیل است: «و خداوند می‌گوید اما عهد من با ایشان این است که روح من که بر توست و کلام من که در دهان تو گذاشته‌ام از دهان تو و دهان ذریت تو و از دهان ذریت ذریت تو دور نخواهد شد...» (اشعیا ۵۹: ۲۱) روح، محرک پیامبران در انتقال اوامر و نواهی است و به شکل موجودی مستقل (حزقیال ۱۱: ۵) در نوئیم دیده می‌شود، اما در فرازهایی، «کلام الهی» معادل روح است: «به من نزدیک شده این را بشنوید. از ابتدا در خفا تکلم نمودم و از زمانی که این واقع شد من در آنجا هستم و الآن خداوند بیهوش مرا و روح خود را فرستاده است» (اشعیا ۴۸: ۱۶؛ ۶۱: ۱). در گفتگوی یوشع بن نون و موسی، کلام خداوند با افاضه روح بر

نبی جاری می‌شود (اعداد ۱۱: ۲۹) و نزول روح در ادوار مختلف (اعداد ۲۴: ۲؛ اول سموئیل ۱۰: ۱۰؛ اول تواریخ ۱۲: ۱۸؛ دوم تواریخ ۲۰: ۱۴؛ داواران ۶: ۳۴؛ ۱۱: ۲۹) که ناقل وحی است (حزقیال ۱۱: ۵؛ دوم تواریخ ۲۴: ۲۰؛ ۱۵: ۱-۲)، دیده می‌شود. «لوگوس» در زبان یونانی به معنای «من می‌گویم» (الیکات، ۱۸۹۰: ۵۵۲/۱) در طول زمان معانی متعددی داشته؛ اما معنای «عقل» در فلسفه یونان و «کلمه» در سنت سامی رایج‌تر گردید. (خراسانی، ۱۳۷۰: ۲۳۵-۲۳۶) «هراکلیتوس»، لوگوس را «اصل عقلانی حاکم بر جهان» می‌داند. «رواقیون» آن را «نظم عقلانی جهان» می‌پنداشتند؛ یعنی قانون بی‌واسطه طبیعی و نیروی حیات‌بخش ناظر بر زمین که آن را «عقل مابعدالطبیعی» می‌دانستند. فلاسفه یونان آن را واسطه جهان مادی با خداوند نمی‌دانستند، اما در بین نوافلاطونیان بخصوص «فلوطين»، این باور شکل یافت. در نگاه برون دینی، مناقشاتی در فهم کلمه پدید آمد که فیلیون برای حل آن، لوگوس را در سه سطح مطرح کرد. او عالم مثل را لوگوس دانست و سه مرحله وجودی برای آن قائل شد. ابتدا لوگوس را «ذهن» یا «قوة عاقله خداوند» و برابر با ذات او نامید. سپس آن را «خارج از ذات خداوند» و آماده ورود در این جهان در نظر گرفت و نهایتاً آن را جاری در جهان دانست (ولفسون، ۱۹۶۵: ۲۷-۲۸).

«روح پدر» حواریون را در گفتگوی با سلاطین یاری می‌رساند؛ زیرا آنان جز کلام روح پدر سخن نمی‌گویند (متی ۱۰: ۲۰). عیسیای نبی حواریون را از رخدادهایی آتی بعد از عروج، مطلع می‌سازد. همچنین در گرفتاری‌های حواریون، دل‌داری می‌دهد تا هرآسی در کلامشان نباشد، چون روح القدس کلام آنان را در لحظه جاری می‌کند (مرقس ۱۳: ۱۱)؛ بنابراین در چالش‌های نبوی با پشتوانگی عاملیت خداوند، کلام الهی بر آنان وارد می‌شود. کلام رسول، همان روح است (یوحنا ۶: ۳۶؛ نیز: ۳: ۳۴) و روح مرتبط با وحی، کلام القایی خداوند به نبی است، در این سیاق روح فرشته نیست. ریشه کلام از روح القدس است و نبی و حواری تنها انتقال‌دهنده کلام هستند (مرقس ۱۳: ۱۱؛ لوقا ۱۲: ۱۲). در اول قرن‌تین آمده است: «زیرا کسی که به زبانی سخن می‌گوید، نه به مردم بلکه به خدا می‌گوید، زیرا هیچ‌کس نمی‌فهمد لیکن در روح به اسرار تکلم می‌نماید» (اول قرن‌تین ۱۴: ۲). پولس «شنیدن کلام خدا» را (رومیان ۱۰: ۱۷) نشان‌دهنده دو موضوع می‌داند: شنیدن درست کلام الهی و دریافت از واسطه وحی (روح). خداوند روح را به انسان‌ها بیعانه داده (دوم قرن‌تین ۵: ۵) که در آنان ساکن است، آنچنانکه در مسیح جاری است و با روح، جلال خداوند دیده می‌شود (دوم قرن‌تین ۳: ۱۷-۱۶).

۱۸). پولس با کشف کلام خداوند (افسیسیان ۳: ۳) ناقل کلام الهی به دیگران شد؛ بنابراین رسولان به روح خداوند مکشوف می‌شوند (افسیسیان ۳: ۵، ۱۶). هم‌نشینی واژگان «روح»، «کلام» و «مکتوبات» بیانگر ارتباطی تنگاتنگ است (دوم تسالونیکیان ۲: ۲) که در آیه ۱۷۱ نساء نیز دیده می‌شود. در سنت شفاهی یا مکتوب، خلل یک مورد، مؤثر بر دیگری است، بنابراین کلام، روح یا مکتوبی از کلام خداوند نباید مخدوش شود. ارسال وحی به مردم فوز عظیم و آن، شنیدن کلام خدا از پیامبر است (عبرانیان ۲: ۳-۴). عبارت «آن‌که گوش دارد بشنود روح به کلیساها چه می‌گوید» (مکاشفه ۲: ۷، ۱۱، ۱۷، ۲۹؛ ۳: ۶، ۱۳، ۲۲). نشان‌دهنده کلماتی از روح و عیسی است که باید شنیده و اطاعت شوند. در انتهای هر جمله به عیسیای مُنبَعث اشاره شده که نشانه رابطه نبی و روح در انتقال کلام خداوند است. در برخی جملات همراه سخنان مسیح، سخنان روح نیز هست (مکاشفه ۱: ۱۷؛ ۳: ۲۲). بصیرت گره خورده درباره روح، در گفتمان کتاب مکاشفه نقش دارد. (مکاشفه ۱۴: ۱۳) عبارت مربوط به روح و گفتار او به کلیساها، به اعطای بصیرت به روسای کلیسا اشاره دارد. دل سپردن به عیسی و کلام نبوت او (مکاشفه ۱: ۳)، به جهت کارکرد روح است که در یوحنا نبی مفهوم «در روح بودن»، تثبیت شده است؛ بنابراین «کلام» یاریگر نبی است (یوحنا ۶: ۶۳) و ارتباط نبی با خداوند با «کلام» است. در یوحنا، نبی با روح، کلام خدا را بیان می‌کند (یوحنا ۳: ۳۴). نبوت، علم از پیش تعیین شده نیست، بلکه با برهان روح و قوت حاصل می‌شود (اول قرن‌تیان ۲: ۳-۵).

پولس سخنور ضعیفی بود، خداوند در رؤیا با او صحبت کرد: «نترس، سخن بگو و سکوت مکن، زیرا من با تو هستم و انسان بر تو صدمه‌ای نخواهد زد، زیرا من در این شهر مردم بسیار دارم.» خداوند پولس را در ناامیدی ملاقات کرد و روح خود را بر او نازل کرد (بارنز، ۱۹۶۲: ۶۸۶). در این تفسیر، روح، «کلام» است. حواریون کلام غیر خدا را مکتوب نمی‌کنند و روح خداوند بر قلوب تأثیرگذار است (دوم قرن‌تیان ۳: ۳). در این بافتار، روح الهی حاکم بر کلمات خداوند اهمّیت دارد (دوم قرن‌تیان ۳: ۶). مسیحیان «خداوند» را در این عبارات «مسیح» می‌دانند (بارنز، ۱۹۶۲، ۸۳۰-۸۳۱؛ دوم قرن‌تیان ۱۷: ۳-۱۸). انکشاف روح خداوند بر برگزیدگان و انبیا، سبب انتقال کلام الهی می‌شود (افسیسیان ۳: ۳، ۵، ۱۶). گفته می‌شود کسانی که در کلیساها منصب نبوت داشتند، ملهم از روح بودند، البته هیچ سندی تکرار این موضوع در کلیسا را نشان نمی‌دهد؛ از این رو مکاشفه به پایان رسیده و آموزه‌های انجیل درک می‌شوند و پس از آن، این وظایف متوقف می‌شود (بارنز، ۱۹۶۲: ۹۸۵).

«کلمه» در قرآن کریم معانی مختلفی دارد (عبدی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۰۴)؛ اما دایره معنایی آن به کلام خداوند برمی‌گردد. طباطبایی «کلمه» را دال بر ذات خداوند می‌داند و در اصطلاح قرآنی، کلمه بر اموری که ذات خداوند در آن آشکار است، دلالت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۴/۱۳). روح «کلام الهی» جاری بر زبان نبی است: «در حقیقت، ما [قرآن] را بر زبان تو آسان ساختیم تا پرهیزگاران را بدان نوید و مردم ستیزه‌جو را بیم دهی» (مریم/۹۷) در قرآن کریم از کلام مستقیم خداوند با پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صحبت نشده است؛ اما خطاب‌های خداوند به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به گفتگویی مستقیم اشاره دارد. قرآن کریم «جبرئیل» را، فرشته وحی بر محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معرفی می‌کند (البقره/۹۷) و در آیه بعد نشان می‌دهد فرشته وحی، با هر نامی، فرستاده خداست (البقره/۹۸). نحوه انتقال وحی مهم است؛ اما «پیام خدا» که امر اوست، اهمیّت بیشتری دارد. به هر حال خدا با نبی به طرق مختلفی حرف می‌زند. (الشوری/۵۱) و روح با هر انتسابی، امری از خداوند است (الاسراء/۸۵؛ الشوری/۵۲). غیر پیامبر نیز دریافت وحی دارد (الشوری/۵۱-۵۲)؛ اما وحی به عنوان کلام خداوند، به شکل تشریحی تنها در اختیار رسولان قرار می‌گیرد (الشوری/۵۲).

۵. معراج به مثابه تجربه معنوی مرتبط با روح و امر الهی

بعد از یافتن رابطه تنگاتنگ بین روح، امر، وحی و کلام الهی، تجربه نبوی در قالب تجربه‌هایی همچون معراج موضوعیت پیدا می‌کند. در کتاب مقدس، موسی با قدم بر کوه سینا، خدا را می‌بیند (خروج ۲۰: ۱۹). مفسران خاخام عروج موسی را با مبارزه و غلبه بر موانع بیان می‌کنند (هالپرین، ۱۹۸۱: ۴۹). عبارت «موسی به نزد خدا بالافت»، همان عروج وی به سوی خدا است (خروج ۱۹: ۳). عروج ابراهیم نیز با نمایش ملکوت آسمان رخ می‌دهد (پیدایش ۵: ۱۵)؛ اما او در خواب با خدا صحبت می‌کند (پیدایش ۱: ۱۵). خاخام‌ها با عبارات خداوند «کوچه‌های بهشت را به او نشان داد» و «او را بر فراز طاق بهشت بلند کرد» (میدراش ربا، ۱۲۰/۱-۱۲۱: در پیدایش ۵: ۱۵) آن را معراج می‌دانند. مفهوم معراج در اندیشه یهودی با ملاقات خدا آمیخته است و دریافت وحی صرفاً به تجربه‌ای شبیه به دوربری یا درک بهشت و جهنم اشاره نمی‌کند. زمانی که موسی برای رهبری بنی اسرائیل از مصر فراخوانده شد، اولین معراج خود را در بوته‌ای سوزان تجربه کرد (گاستر، ۱۸۹۳: ۵۷۲-۵۷۷). موسی در این روایات ملاقات با فرشتگان و خواندن تورات را در آسمان هفتم تجربه کرده است (همان: ۵۷۹-۵۸۵). در کتاب مقدس نشانه‌های مستقیمی وجود دارد که روح پیامبر را به معراج می‌برد (حزقیال ۳: ۱۲) و توصیفی

از فرشتگان با شادی از مأموریت حزقیال وجود دارد. روح در این تجربه پیامبر را همراهی می‌کند (حزقیال ۳: ۱۳) و پیامبر جاذبه وحی را درک می‌کند (حزقیال ۳: ۸؛ ۱۱: ۲۴؛ ۱: ۳۷؛ ۵: ۴۳؛ حبقوق ۱۶: ۳؛ دانیال ۱۶: ۸-۱۸؛ ۸: ۱۰-۹، ۱۵-۱۷). روح در تجارب معنوی خاص برای درک بیشتر حقیقت به پیامبر کمک می‌کند (حزقیال ۳: ۸؛ ۱۱: ۱؛ ۱: ۳۷؛ ۵: ۴۳). با این حال، در توصیف روح یا فرشته، گاهی اوقات توصیفات می‌بینیم که باورناپذیر است (حزقیال ۸: ۲-۴؛ نیز همان: ۱۱: ۱، ۲۴؛ ۳۷: ۱؛ ۴۳: ۵). پولس معراج را به خواب یا مکاشفه تعبیر می‌کند (۲ قرن‌تیان ۱: ۱۲-۴). در کتاب مکاشفه، قدرت، تأثیر و مکاشفات روح بر یوحنا آمده است. یوحنا موظف می‌شود پیام نبوی خود را بنویسد و به عنوان پیامبر به ملت‌ها، پادشاهان و قبایل خدمت کند (مکاشفه ۱: ۱۱؛ ۸: ۱۰-۱۱). ارتباط بین عیسی و روح در مکاشفه ۱: ۳ ذکر شده است. هفت فرشته یا روح از جانب خدا وجود دارد و عیسی این رابطه را با خدا برقرار می‌کند (مکاشفه ۵: ۶). در این تصویر، نزدیکی رابطه روح و مسیح نشان داده شده است (مکاشفه ۱۰: ۱۹).

با توجه به نقش روح در انتقال وحی، در پیوند مثبت قرآن و انجیل، «شدید القوی» نیز به روحی از جانب خداوند اشاره دارد (النجم/۵) که سبب عروج پیامبر اکرم می‌شود؛ بنابراین می‌بینیم که روح در هر دو سنت و ویژگی انکشاف و رؤیت در یک تجربه عمیق معنوی را برای نبی میسر می‌سازد؛ اما در قرآن کریم، برداشت معراج از سوره نجم و اسراء به شکل محدودی ارائه شده است؛ ولی در بافتار هر دو سوره، نقش روح در قالب قدرت و اراده الهی مطرح است. بر این اساس به نظر می‌رسد قرآن معراج را امری روحانی و در جهت دریافت وحی و نشانه‌های خداوند در نظر می‌گیرد و تکیه قرآن بیشتر بر جنبه معنوی و روحانی معراج است.

نتیجه‌گیری

در قرآن روح در نزول وحی بر نبی و حمایت از رسالت او با «امر» خداوند، نقش داشته و گاه معادل «وحی» در نظر گرفته شده است. روح امری از خدا، کلمه ایجاد و وجود تفویضی به اشیاء، مجرد و القای کلمه خداوند بر نبی است و در حصار ماده، زمان و مکان نیست. توجه به مفهوم قرآنی روح، در ارتباط با امر الهی در دوره نزدیک به هجرت (دوره سوم مکی)، هویت آن را در انتقال وحی آشکار می‌سازد.

در تنخ عملکرد روح مرتبط با نبوت در «انعقاد کلام خداوند» و تجربیات و حیانی انبیاء نمایان می‌شود که به آنان حکمت، فهم، مشورت، قوت و معرفت می‌بخشد، مشابه آیات قرآن که روح «امری از خداوند» و خدمتگزار نبی است، در

تنخ نیز یافت می‌شود. در عهد جدید به دلیل فهمی متفاوت از نبوت، روح القدس جاری‌کننده مؤمنان است. تجربیات خاص پولس، یوحنا و حواریون در هدایت و رهبری کلیسا در مقدمات آن متفاوت از قرآن و تنخ، اما در نتیجه یکسان است. تشابهات در قالب کلام الهی، در قرآن «امر»، در تنخ «امر» یا «دباره» و در عهد جدید «لوگوس» است. کلمه یا لوگوس در عهد جدید برای عیسی (ع) معادل امر است و «کلمه» کلام خداست که باید شنیده شود؛ اما در قرآن، «کلمه الله» به عنوان امر الهی معادل عیسی نیست بلکه از عیسی (ع) به عنوان «کلمه منه» یاد شده که از کلمه خداست و عیسی (ع) کلمه «کن» است؛ چون کلمه «کن» از عالم امر است و عیسی (ع)، روح نیز هست، به هر حال، خطاب «روح الله» به عیسی (ع) به منزله روحی از خداوند است و در تعبیری مطلق به کار نرفته است.

در عهد جدید، گاه عیسی (ع) ناقل وحی است؛ اما عقیده تثلیث، صراحتی در استقلال یا وابستگی روح ندارد. عهد جدید گاه خداوند را «روح» می‌داند، اما قرآن آن را باطل و روح را مخلوق خداوند می‌داند. در مقابل، در تنخ روح مرتبط با نبی کارکردی شبیه به قرآن دارد؛ اما تفاوت‌های روایی، فهم این شباهت را دشوار می‌کند. گویش قرآن، مخاطب را مستقیم با خداوند مرتبط می‌سازد، زیرا در اسلوب قرآن، یا از خداوند نقل یا با خداوند صحبت می‌شود و گفتمان خدا و انسان مشهود است؛ اما اسلوب تنخ گزارش گونه است.

روح مرتبط با نبوت چه با موجودیت مستقلی چون «جبرئیل» یا نیرویی درونی در انبیا، برای هدایت تشریحی پیامبران و دریافت وحی الهی است. از سویی دیگر امر الهی در ارتباط وسیعی با کلام خدا قرار می‌گیرد و «کلمه» امری از سوی خداوند در خلقت، مطرح می‌شود؛ بنابراین روح و امر الهی در کنار هم تبیین روشنی به متن مقدس می‌دهد و فهم روح را ساده‌تر می‌کند. «روح من امرنا»، روح تابع امر خداوند است که «وحی» یا «قرآن» در نظر گرفته می‌شود. خصوصاً در آیاتی «روح» جانشین «وحی» می‌شود. در این ارتباط چندوجهی، تجربیات خاصی چون معراج در راستای کسب علم یا قوت یافتن نبی در امر نبوت، وجه معتبری می‌یابد و این تجربه با یاری روح الهی صورت می‌گیرد.

فهرست منابع

- «قرآن کریم» (۱۴۱۵ ق)، مترجم: فولادوند، مهدی، تهران: دارالقرآن الکریم.
- «کتاب مقدس» (۲۰۱۶ م)، انتشارات ایلام.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸ م): «جمهره اللغه»، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷ م): «رساله أحوال النفس»، تحقیق: فؤاد الأهوانی، پاریس: دار بیبلیون.
- ابن فارس (۱۴۰۴ ق): «معجم المقاییس اللغه»، محقق: هارون، عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قیم الجوزی، شمس الدین ابی عبدالله (۱۴۰۲ ق): «الروح»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق): «تهذیب اللغه»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ألوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۸۷): «الغدير»، مترجم: جلال الدین فارسی و دیگران، تهران: بنیاد بعثت.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۲): «معرفت نفس»، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگي.
- خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۰): «نخستین فیلسوفان یونان»، تهران: شرکت سهامی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۴): «لغت نامه دهخدا»، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴): «ترجمه مفردات الفاظ قرآن»، مترجم: تهران، ناشر: مرتضوی.
- رحیم پور، فروغ السادات (۱۳۷۸): «معاد از دیدگاه امام خمینی»، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
- رحیمی، امین، سیده زهرا موسوی، مهرداد مروارید (۱۳۹۳): «نمادهای جانوری نفس در متون عرفانی باتکیه بر آثار سنایی، عطار و مولوی»، متن پژوهی ادبی، سال ۱۸، شماره ۶۲، صص ۱۴۷-۱۷۳.
- روحانی، محمود (۱۳۶۸): «معجم الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم»، تهران: انتشارات قدس رضوی.
- زمشتری، محمود (۱۴۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۳): «فرهنگ معارف اسلامی»، تهران: کومش.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ ق): «الدر المنثور فی تفسیر المأثور»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شبانی، اعظم سادات، قاسم پور، محسن، حیدری، حسین (۱۴۰۲): «تأثیر و نقش روح بر نبوت در دیالکتیک کتاب مقدس و قرآن کریم»، فصلنامه معرفت ادیان، ۱۴ (۲)، صص ۷-۲۶.
- شعراوی، الشیخ محمد متولی (۱۹۹۱ م): «خواطری حول القرآن الکریم (تفسیر شعراوی)»، قاهره: الازهر مجمع البحوث الاسلامیه.
- صدر حاج سید جوادی، احمد و دیگران (۱۳۹۱): «دائرة المعارف تشیع»، تهران: انتشارات حکمت.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م): «الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سفار قمی، محمد بن الحسن (۱۳۸۱): «بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد (ع)»، محقق محمد سید حسین معلم، قم: المکتبه الحیدریه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴): «ترجمه تفسیر المیزان»، مترجم: موسوی همدانی، محمد باقر، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیین فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبدی، ولی، معتمدی، منصور، (۱۳۹۱): «بررسی مقایسه‌ای لوگوس مسیحیت با کلمه در قرآن»، مطالعات علوم قرآن و حدیث، شماره ۴۴، صص ۹۷-۱۱۵.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق): «تفسیر نورالثقلین»، قم: انتشارات اسماعیلیان.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق): «العین»، قم: نشر هجرت.
 فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملائک.
 قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴): «الجامع لاحکام القرآن»، تهران: انتشارات خسرو.
 کبیبی، احمد عبید (۱۴۳۸ ق): «موسوعه الكلمه و اخواتها فی القرآن الکریم»، بیروت: دار المعرفه.
 لین، تونی (۱۳۸۰): «تاریخ تفکر مسیحی»، ترجمه: آسریان، روبرت، تهران: نشر و پژوهش فرزاد.
 مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
 مقاتل بن سلیمان (بلخی) (۱۴۲۳ ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دار احیاء التراث.
 مقدسی، المطهر بن طاهر (بی تا): «البدء و التاریخ»، بورسعید: مکتبه الثقافه الدینیّه.
 نفیسی، علی اکبر (۱۳۴): «ناظم الاطباء»، تهران: نشر خیام.
 هاگس، جیمز (۱۳۷۷): «قاموس کتاب مقدس»، تهران: انتشارات اساطیر.
 هوارى، هود بن محکم (بی تا): «تفسیر کتاب الله العزیز»، تصحیح و تنظیم: شریفی، بالحاج بن سعید، دار البصائر، الجزائر.
 هورتون، استانی (بی تا): «روح القدس»، مترجم: مهرداد فاتحی، تهران: نشر آفتاب عدالت.

- “The Holy Bible, New International Version”. (2011). Zondervan. (Original work published 1973)
- “The Holy Bible, King James Version”. (2004). (Original publication date 2001)
- Barnes, Albert. (1962). “Barn’s note on the New Testament”. Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications.
- Ellicott, Charles J. (Ed). (1897). “A new testament commentary for English readers”. Various writers. London: Cassell and Company.
- Heron, E. Alasdair. (1983). “The Holy Spirit: In the Bible, the history of Christian thought and recent theology”. Philadelphia: Westminster Press.
- Johnston, John S. (1909). “The philosophy of the fourth gospel”, New York.
- Kärkkäinen, Veli-Matti, (2018). “Pneumatology: The Holy Spirit in ecumenical, international, and contextual perspective.” Baker Academic, Grand Rapid.
- Koester, Craig. R. (2020). “The book of Revelation”. New York: Oxford University Press.
- Levonian, Lootfy. (1954). “Book Review: The Development of the Meaning of Spirit in the Koran”. Muslim World, 44.
- Luther, Martin. (1906). “Sermons of Martin Luther” (J. N. Lenker, Ed.). Michigan: Baker Book House.
- Macdonald, Duncan. B. (1932). “The Muslim world: The development of the idea of spirit in Islam”. Akadémiai Kiadó Acta Orientalia: Budapest, Hungary
- Marvin Pate, C. M. (2013). “Captions and illustrating the text sections (Romans)”. Washington D.C.: Baker Books.
- Moncreiff, William. G. (1853). “Spirit or the Hebrew terms ruach and neshama and the Greek term pneuma” London: Ward & Co.
- O’Shaughnessy, Thomas. (1948). “The Koranic concept of the word of God”. Roma: Pontificio Inſtiuto.
- Plumpter, Edward. H. (1910). “The new testament commentary” (C. J. Ellicott, Ed.). London; New York: Cassell and company limited.
- Saint John of Damascus. (1950). “Saint John of Damascus writings (The Fathers of the Church: A New Translation)”. Vol. 37. Translated by Feredric H. Chase, Jr. Washington, D. C: The Catholic University of America Press (Original work published ca. 8th century).
- Shellabear, William. G. (1932). “The meaning of the word ‘spirit’ as used in the Koran”. Muslim World, 22.
- Voltaire, François-Marie Arouet, (1852). “Philosophical dictionary” (M. de Vol-

- taire, Trans.). Boston: J. P. (Original work published 1764)
- Wilson, William. (1870). "The Bible student's guide". London: Macmillan & Co.
- Wolfson, Harry. A. (1965). "Religious philosophy: A group of essays". Harvard University Press.
- Wuest, Kenneth. S. (1973). "Wuest's word studies from the Greek New Testament". Michigan: Eerdmans Publishing Company.

References

- The Holy Qur'an" (1415 AH), translated by: Mahdi Fouladvand, Tehran: Dar al-Qur'an al-Karim.
- The Holy Bible" (2016 AD), Ilam Publications.
- Ibn Durayd, Muhammad ibn Hasan (1988 AD): "Jamharat al-Lughah", Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abdullah (2007 AD): "Risalat Ahwal al-Nafs", edited by: Fu'ad al-Ahwani, Paris: Dar Biblion.
- Ibn Faris (1404 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lughah", edited by: 'Abd al-Salam Muhammad Harun, Qom: Maktabat al-'Ilam al-Islami.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Din Abi 'Abdullah (1402 AH): "Al-Ruh", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Azhari, Muhammad ibn Ahmad (1421 AH): "Tahdhib al-Lughah", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Alusi, Sayyid Mahmud (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Amini, 'Abd al-Husayn (1387): "Al-Ghadir", translated by: Jalal al-Din Farsi et al., Tehran: Bonyad-e Ba'that.
- Al-Baydawi, 'Abdullah ibn 'Umar (1418 AH): "Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Hasanzadeh Amoli, Hasan (1362): "Ma'rifat al-Nafs", Tehran: Markaz-e Intisharat-e 'Elmi va Farhangi.
- Khorasani, Sharaf al-Din (1370): "Nakha'stin Falsafeh-ha-ye Yunan", Tehran: Sherkat-e Sahami.
- Dehkhoda, 'Ali Akbar (1374): "Loghatnameh-ye Dehkhoda", supervised by: Dr. Muhammad Mo'in, Tehran: Tehran University Press.
- Razi, Fakhr al-Din Abu 'Abdullah Muhammad ibn 'Umar (1420 AH): "Mafatih al-Ghayb", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1374): "Translation of Mufradat Alfaz al-Qur'an", translated by: Tehran, publisher: Mortazavi.
- Rahimpur, Forugh al-Sadat (1378): "Ma'ad az Didgah-e Imam Khomeini", Tehran: Mu'assasah-ye Nashr-e Asar-e Imam Khomeini.
- Rahimi, Amin; Sayyidah Zahra Musavi; Mehrdad Morvarid (1393): "Animal Symbols of the Soul in Mystical Texts with Emphasis on the Works of Sanai, 'Attar, and Rumi", "Adabi Matn Pazhuhi", Year 18, No. 62, pp. 147-173.
- Ruhani, Mahmud (1368): "Mu'jam al-Ihsa'i li Alfaz al-Qur'an al-Karim", Tehran: Intisharat-e Qods-e Razavi.
- Zamakhshari, Mahmud (1407 AH): "Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawa'id al-Tanzil", Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Sajjadi, Ja'far (1373): "Farhang-e Ma'aref-e Eslami", Tehran: Kumesh.
- Suyuti, Jalal al-Din (1404 AH): "Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Ma'thur", Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Shabani, Azam Sadat; Mohsen Ghasempour; Hossein Heydari (1402): "The Influence and Role of the Spirit in Prophethood: A Dialectic between the Bible and the Holy Qur'an", "Ma'rifat-e Adyan Quarterly", 14(2), pp. 7-26.
- Sha'rawi, Sheikh Muhammad Mutawalli (1991 AD): "Khatirat Hawl al-Qur'an al-Karim (Tafsir al-Sha'rawi)", Cairo: Al-Azhar, Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah.
- Sadr Hajj Sayyid Jawadi, Ahmad et al (1391): "Da'irat al-Ma'arif-e Tashayyu'", Tehran: Entesharat-e Hekmat.

- Sadr al-Muta'allihin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1981 AD): "Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Saffar Qummi, Muhammad ibn al-Hasan (1381): "Basā'ir al-Darajāt al-Kubrā fi Fadā'il Āl Muhammad (AS)", edited by: Muhammad Sayyid Husayn Mu'allim, Qom: Al-Maktabah al-Haydariyyah.
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1374): "Translation of Tafsir al-Mizan", translated by: Muhammad Baqir Musawi Hamadani, Qom: Daftar-e Entesharat-e Jame'eh-ye Modarresin-e Hoze-ye 'Elmiyyeh Qom.
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1417 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Daftar-e Entesharat-e Jame'eh-ye Modarresin-e Hoze-ye 'Elmiyyeh Qom.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nashr-e Naser Khosrow.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan (n.d.): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- 'Abdi, Vali; Motamedi, Mansur (1391): "A Comparative Study of the Christian Logos and the Qur'anic 'Kalimah'", "Qur'anic and Hadith Studies", No. 44, pp. 97–115.
- 'Aruzi al-Huwayzi, 'Abd 'Ali ibn Jum'ah (1415 AH): "Tafsir Nur al-Thaqalayn", Qom: Intisharat-e Esmā'iliyan.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409 AH): "Al-'Ayn", Qom: Nashr-e Hijrat.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1419 AH): "Min Wahy al-Qur'an", Beirut: Dar al-Malik.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1364): "Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an", Tehran: Nashr-e Khosrow.
- Kabisi, Ahmad 'Ubaid (1438 AH): "Mawsu'at al-Kalimah wa Akhawatiha fi al-Qur'an al-Karim", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Lane, Tony (1380): "Tarikh-e Tafakkur-e Masihi", translated by: Robert Asryan, Tehran: Nashr va Pazhuhash-e Farzan.
- Muṣṭafawi, Hasan (1430 AH): "Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Muqatil ibn Sulayman (al-Balkhi) (1423 AH): "Tafsir Muqatil ibn Sulayman", Beirut: Dar Ihya' al-Turath.
- Maqdisi, al-Mutahhar ibn Tahir (n.d.): "Al-Bada' wa al-Tarikh", Bursa'id: Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah.
- Nafisi, 'Ali Akbar (134): "Nazim al-Atibba'", Tehran: Nashr-e Khiyam.
- Hakes, James (1377): "Qamus-e Kitab-e Moghaddas", Tehran: Entesharat-e Asatir.
- Huwari, Hud ibn Muhakkam (n.d.): "Tafsir Kitab Allah al-'Aziz", edited and compiled by: Sharifi, Balhaj ibn Sa'id, Dar al-Basa'ir, Algeria.
- Horton, Stanley (n.d.): "Ruh al-Quds", translated by: Mehrdad Fathi, Tehran: Nashr-e Aftab-e 'Adalat.
- "The Holy Bible, New International Version" (2011 AD): Zondervan. (Original work published 1973)
- "The Holy Bible, King James Version" (2004 AD): (Original publication date 2001)
- Barnes, Albert (1962 AD): "Barn's note on the New Testament". Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications.
- Ellicott, Charles J. (Ed) (1897 AD): "A new testament commentary for English readers". Various writers. London: Cassell and Company.
- Heron, E. Alasdair (1983 AD): "The Holy Spirit: In the Bible, the history of Christian thought and recent theology". Philadelphia: Westminster Press.
- Johnston, John S (1909 AD): "The philosophy of the fourth gospel", New York.

- Kärkkäinen, Veli-Matti, (2018 AD): "Pneumatology: The Holy Spirit in ecumenical, international, and contextual perspective." Baker Academic, Grand Rapid.
- Koester, Craig. R(2020 AD): "The book of Revelation". New York: Oxford University Press.
- Levonian, Lootfy(1954 AD):"Book Review: The Development of the Meaning of Spirit in the Koran". Muslim World, 44.
- Luther, Martin(1906 AD): "Sermons of Martin Luther" (J. N. Lenker, Ed.). Michigan: Baker Book House.
- Macdonald, Duncan. B(1932 AD): "The Muslim world: The development of the idea of spirit in Islam". Akadémiai Kiadó Acta Orientalia: Budapest, Hungary
- Marvin Pate, C. M(2013 AD): "Captions and illustrating the text sections (Romans)". Washigton D.C.: Baker Books.
- Moncreiff, William. G(1853 AD): "Spirit or the Hebrew terms ruach and neshama and the Greek term pneuma" London: Ward & Co.
- O'Shaughnessy, Thomas(1948 AD): "The Koranic concept of the word of God". Roma: Pontificio Inſtiuto.
- Plumpter, Edward. H(1910 AD): "The new teſtament commentary" (C. J. Ellicott, Ed.). London; New York: Cassell and company limited.
- Saint John of Damascus(1950 AD): "Saint John of Damascus writings (The Fathers of the Church: A New Translation)". Vol. 37. Translated by Feredric H. Chase, Jr. Washington, D. C: The Catholic University of America Press (Original work published ca. 8th century).
- Shellabear, William. G(1932 AD): "The meaning of the word 'spirit' as used in the Koran". Muslim World, 22.
- Voltaire, François-Marie Arouet, (1852 AD): "Philosophical dictionary" (M. de Voltaire, Trans.). Boston: J. P. (Original work published 1764)
- Wilson, William(1870 AD): "The Bible student's guide". London: Macmillan & Co.
- Wolfson, Harry. A(1965 AD): "Religious philosophy: A group of essays". Harvard University Press.
- Wuest, Kenneth. S(1973 AD): "Wuest's word studies from the Greek New Testament". Michigan: Eerdmans Publishing Company.



University of Science and Quranic Knowledge
Shahrooz Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Analysis of Arsh and Kursi in the Views of Sunni and Shi'a Exegetes

Mohammadreza Daftari¹  ; Kavus Roohi Brandagh² 

1. PhD student in Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Mohammadrezdaftari1375@gmail.com

2. Associate Professor, Tarbiat Modares University, Quran and Hadith Sciences Department (Corresponding Author), Tehran, Iran. k.roohi@modares.ac.ir

Detailed Abstract

Research objective:

The present study aims to identify and analyze the relationship between two fundamental Qur'anic concepts: Arsh (the Throne) and Kursi (the Footstool). These concepts have long been central to exegetical and theological discussions among Muslim scholars and have consistently raised significant questions in the fields of theology, divine attributes, and the structure of existence. The main question of this research is whether, according to Islamic exegetes and narrations, Arsh and Kursi are considered a single, unified reality with the same meaning, or whether they possess two distinct and independent essences. The significance of this question becomes even clearer when considering that accepting either perspective carries substantial theological and exegetical implications for understanding divine attributes such as sovereignty, knowledge, and providence.

Research method:

The research employs an analytical, critical, and comparative approach. Initially, the lexical sources were consulted to examine the basic and etymological meanings of Arsh (the Throne) and Kursi (the Footstool). Subsequently, the views of both Shia and Sunni exegetes were analyzed from historical and content-based perspectives. Following this, prominent narrations concerning these two concepts, as recorded in the hadith collections of both sects, were collected and examined. Finally, by integrating lexical, exegetical, and narrational data, the study formulated its final perspective.

A key methodological feature of this research is that, rather than relying solely on the opinions of exegetes, it seeks to evaluate the consistency or contradiction of these opinions with narrations and linguistic foundations, thereby providing a clearer and more nuanced understanding through critical analysis.

Received: 26/10/2024 ; Received in revised from: 10/12/2024 ; Accepted: 02/03/2025 ; Published online: 23/07/2025

◆ How to cite: Daftari, Mohammadreza , Roohi Brandagh, Kavous (1404SH): " A Comparative Analysis of Arsh and Kursi in the Views of Sunni and Shi'a Exegetes" , *journals Comparative Interpretation Studies*,10(19), P42-65, [10.22034/csq.2025.508462.1532](https://doi.org/10.22034/csq.2025.508462.1532)

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



cis.quran.ac.ir

Findings:

1. Proponents of the Unity of Arsh and Kursi; This minority group considers the Arsh (Throne) and Kursi (Footstool) as a single reality. Some, such as al-Tabarani, interpreted both terms literally as “throne” and thus did not distinguish between them. Others, particularly influenced by aniconic and anti-corporeal tendencies, allegorically interpreted both as representing “divine sovereignty and dominion.”

2. The main argument of this group rests on lexical similarities and the aim of avoiding attributing corporeality to God. However, careful examination reveals that this approach faces serious challenges. Interpreting Arsh and Kursi literally as thrones implies the acceptance of analogy and corporeal imagery for God, while allegorizing both as “sovereignty” effectively diminishes the evident distinctions present in Qur’anic and narrational texts.

3. Opponents of the Unity of Arsh and Kursi: The majority of exegetes fall into this category. While acknowledging lexical similarities, they emphasize the essential distinction between the two concepts. Among them, a variety of perspectives have been proposed: Some, such as al-Tabari and Allameh Tabataba’i, view the Arsh as the manifestation of divine sovereignty and overall providence, and the Kursi as a symbol of divine knowledge. Others describe the Arsh and Kursi as two separate creations, with one encompassing the other. Another group regards them as two immense and independent entities.

4. Additionally, some mystics, such as Ibn ‘Arabi, provide an esoteric interpretation, identifying the Arsh with the heart of the Prophet and the Kursi with the hearts of the believers. Each of these views justifies itself based on lexical, Qur’anic, or narrational evidence; however, they also face various critiques and challenges.

Final conclusion:

Ultimately, the research concludes that although there are lexical similarities between Arsh (the Throne) and Kursi (the Footstool), they exhibit a clear ontological and epistemological distinction. The Arsh symbolizes divine sovereignty and the overarching dominion of God, serving as the source of cosmic governance, whereas the Kursi reflects detailed divine knowledge and encompasses the physical worlds.

This conclusion is fully consistent with the narrations of the Imami tradition, confirming the distinction between the two concepts while emphasizing the superiority and encompassing nature of the Arsh over the Kursi. Therefore, the comparative analysis demonstrates that the Imami perspective is more comprehensive and closer to the narrational texts, providing a reliable framework for correctly understanding the relationship between Arsh and Kursi in Islamic thought.

Key words: Exegetes of Both Sects, Arsh (Throne), Kursi (Footstool), Differences between Arsh and Kursi

مطالعه تطبیقی تفاوت عرش و کرسی از نگاه مفسران فریقین

محمد رضا دفتری^۱ ID، کاوس روحی برندق^۲ ID

۱. دانشجوی مقطع دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

Mohammadrezdaftari1375@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس، گروه علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسوول)، تهران، ایران. k.roohi@modares.ac.ir

چکیده

مطالعه و تحقیق مفسران فریقین به هدف فهم معنای صحیح و قرآنی دو واژه مهم عرش و کرسی، موجب پیدایش مسائل متنوعی حول محور این دو کلمه گشته است و بر این اساس، یکی از این مسائل مهم حوزه عرش و کرسی، توجه مفسران و محققان مسلمان به اتحاد و افتراق آن دو کلمه از نظر لغوی و ماهوی است. پژوهش حاضر به هدف تبیین اتحاد یا تفاوت دو مفهوم عرش و کرسی، ضمن مراجعه به منابع تفسیری و روایی فریقین با استفاده از روش تحلیلی-انتقادی، دیدگاه‌ها و دلایل مفسران موافق اتحاد عرش و کرسی (حمل عرش و کرسی به معنای ظاهری و لغوی تخت، تعبیر عرش و کرسی به مالکیت الهی) و مخالف اتحاد آن دو کلمه (حمل عرش و کرسی به صفات الهی مُلک و علم یا مالکیت و قدرت همراه با تدبیر، تعبیر عرش و کرسی به قلب پیامبر و مؤمنان، صرف تأکید بر تفاوت عرش و کرسی به عنوان دو مخلوق متفاوت یا دو جسم عظیم محاط) را تحلیل و نقد نموده است و در ادامه با بررسی و تحلیل روایات مرتبط با موضوع تحقیق در جوامع حدیثی فریقین، دریافته است این دو کلمه ضمن برخی مشابهت‌های لغوی، از نظر ماهوی دو حقیقت جداگانه محسوب می‌شوند به این معنا که عرش مظهر کلی مُلک الهی و منشأ تدبیر و اداره عالم توسط باری تعالی است؛ از این رو محیط بر کرسی است و از جهت دیگر، کرسی مظهر علم جزئی الهی بوده که متعلق به کیفیت عالم است و در نتیجه توسط عرش احاطه شده است.

کلیدواژه‌ها: مفسران فریقین، عرش، کرسی، تفاوت عرش و کرسی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱

◆ استناد به این مقاله: دفتری، محمد رضا، روحی برندق، کاوس (۱۴۰۴): «مطالعه تطبیقی تفاوت عرش و کرسی از نگاه مفسران فریقین»، *دوفصلنامه مطالعات تطبیقی*، ۱۰ (۱۹۱)، ۶۵-۴۲، 10.22034/csq.2025.508462.1532

۱. بیان مسئله

بررسی معانی لغوی و اصطلاحی دو کلمه قرآنی عرش و کرسی به هدف دریافت معنای حقیقی آن‌ها از دیرباز مورد توجه مفسران قرآن کریم و محدثان مسلمان بوده؛ از این رو بحث و تحقیق حول محور عرش و کرسی بخش مهمی از میراث تفسیری و روایی فریقین را تشکیل داده است. در همین راستا هر گروه از مفسران، بر اساس پشتوانه‌ی فکری و اعتقادی مذهبشان با ارائه دلایل متنوع لغوی، عقلی، قرآنی و روایی سعی در اثبات معنای مدنظر خود از این کلمات داشته‌اند و نگاه مخالف تفسیر خود را نقد و رد نموده‌اند. یکی از مسائل مهم و مورد اختلاف در حوزه عرش و کرسی، اثبات تفاوت یا عدم تفاوت این دو واژه از نظر معنایی و ماهوی است که محلّ توجه بسیاری از مفسران قرآن کریم و شارحان احادیث قرار گرفته است در نتیجه بررسی و نقد دیدگاه‌ها و دلایل مفسران فریقین مطابق دلایل قرآنی و روایی، به هدف فهم صحیح علمی ارتباط این دو واژه مشکل قرآنی و نیز فهم صحیح نقاط اشتراک و اختلاف آن دو کلمه به هدف درک اتحاد یا افتراق آن‌ها با یکدیگر، ضرورت دارد.

با این حال، بررسی پیشینه مرتبط با تحقیق نشان می‌دهد اگرچه در مورد عرش و کرسی پژوهش‌هایی متنوع صورت گرفته است اما تحقیقات اندکی در مورد مسئله اتحاد یا عدم اتحاد عرش و کرسی وجود دارد از جمله: ۱. کتاب «عرش و کرسی در آموزه‌های دینی» نوشته درستی مطلق (۱۳۹۷)؛ اگرچه کتاب به صورت کلی این دو واژه را از زاویه روایات مورد بررسی قرار داده است؛ اما به موضوع تفاوت یا عدم تفاوت عرش و کرسی از نگاه روایات و شارحان حدیث نمی‌پردازد. ۲. در مقاله «تبیین مفهوم عرش و کرسی بر مبنای علم بلامعلوم» نوشته خاک پور و همکاران (۱۳۹۴) تنها به بررسی تفاوت عرش و کرسی از زاویه علم الهی پرداخته است و به دیدگاه‌های کلی مفسران و احادیث راجع به تفاوت یا عدم تفاوت عرش و کرسی اشاره‌ای نکرده است. ۳. مقاله «عرش خدا و تفاوت آن با کرسی» نوشته بیات مختاری (۱۳۹۰) به بررسی معنای عرش از نگاه لغوی و روایی پرداخته و موضوعاتی همانند حاملان عرش و استقرار عرش بر آب را مورد مطالعه قرار داده است و در ادامه ضمن عدم بیان ماهیت کرسی از نگاه روایات و نگاه مفسران، تنها اشاره‌ای کلی به برخی از دیدگاه‌های مفسران درباره تفاوت عرش و کرسی می‌کند؛ اما به بررسی و نقد آن‌ها اقدام نکرده است. ۴. مقاله «بررسی تطبیقی حقیقت عرش و کرسی از منظر علامه طباطبایی و مکتب عرفانی ابن عربی» نوشته مرتضی زاده بامری و حسن زاده کریم‌آباد، (۱۴۰۳)، حقیقت «عرش»

و «کرسی» را از منظر علامه طباطبایی و ابن عربی به صورت تطبیقی بررسی می‌کند. علامه آن‌ها را دو مرتبه از علم فعلی الهی و حقیقتی واحد با دو جنبه‌ی اجمال و تفصیل می‌داند. در مقابل، ابن عربی با نگاهی عرفانی، عرش و کرسی را موجوداتی مثالی و متفاوت در مراتب عالم مثال معرفی می‌کند. در نهایت، پژوهش نشان می‌دهد هرچند دو دیدگاه در اصل توحید و مراتب هستی مشترک‌اند؛ اما در جایگاه‌شناسی و تفسیر جزئیات تفاوت‌های اساسی دارند. با این حال مقاله مذکور دیدگاه مفسران فریقین و روایات معصومان (ع) در این باره مورد بررسی قرار نمی‌دهد.

جستار حاضر بر آن است با روشی تحلیلی - انتقادی ابتدا نگاه مفسران متقدم و متأخر فریقین را در موضوع تفاوت عرش و کرسی تحلیل و نقد نموده است و در ادامه، ضمن تحلیل روایات مهم مرتبط با موضوع بر اساس نظر شارحان حدیث و پیوند آن با دیدگاه‌های مفسران، تصویر و نتیجه‌ای واضح در مسئله تفاوت یا عدم تفاوت معنایی و ماهوی عرش و کرسی ارائه نماید و به پرسش‌های پیش‌رو پاسخ دهد:

۱. مفسران متقدم و متأخر فریقین در موضوع تفاوت و یا عدم تفاوت عرش و کرسی دارای چه دیدگاه‌هایی بوده و به چند گروه تقسیم می‌شوند؟
۲. مفسران موافق و مخالف تفاوت یا عدم تفاوت عرش و کرسی، به کدام دلایل عقلی و نقلی برای اثبات نگاه خود استناد می‌جویند؟
۳. آیا امکان جمع‌بندی دیدگاه‌های مفسران و مضمون روایات به هدف ارائه نگاهی نهایی با موضوع تفاوت یا عدم تفاوت ماهوی عرش و کرسی وجود دارد؟ روند تحقیق در پژوهش حاضر به این صورت است که ابتدا به بررسی کلی دیدگاه‌های لغت‌شناسان در مورد تفاوت لغوی عرش و کرسی می‌پردازد و سپس دلایل مفسران را به صورت تفصیلی در موضوع تفاوت یا عدم تفاوت عرش و کرسی را ارائه نموده و در ادامه ضمن تحلیل و نقد هر یک از این دلایل، اقدام به بررسی مضمون روایات مرتبط با موضوع تحقیق از نگاه شارحان حدیث به هدف تبیین تفاوت یا عدم تفاوت عرش و کرسی، پرداخته است.

۲. تفاوت لغوی عرش و کرسی

لغت‌شناسان بسیاری درباره معنای لغوی این دو واژه قرآنی تحقیق نموده‌اند که به صورت کلی و در راستای موضوع تحقیق به اهم آن‌ها اشاره می‌شود. گروهی از لغت‌شناسان باور دارند عرش دلالت بر ارتفاع اشیایی دارد که بر چیزی بنا شده‌اند و تمامی معانی دیگر عرش همانند: تخت و سقف استعاره از این معناست؛ زیرا

تخت شیء مرتفعی است که بر پایه بنا گشته است و سقف نیز حین ارتفاع، بر دیوار استوار است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۲۶۴/۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ ق: ۱۰۳/۸). از نگاه لغت‌شناسان، واژه کرسی در اصل به معنای هر چیزی است که بر آن تکیه داده شده یا نشسته می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱ ق: ۳۳/۱۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۷۰۶) بر همین اساس، معنای مذکور در مورد صندلی نمود بیشتری دارد؛ از این رو به این اعتبار است که صندلی را کرسی می‌نامند (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق: ۴۵/۱۰). به نظر می‌رسد از نگاه لغت‌شناسان، عرش و کرسی به صورت کلی دارای اشتراک معنایی هستند؛ اما برخی از تفاوت‌های جزئی همانند مصادیق متنوع تسمیه اشیاء به عرش یا کرسی آن‌ها را با یکدیگر متمایز می‌سازد باین حال، بررسی مشابهت‌ها و تفاوت‌های عرش و کرسی نیازمند پژوهش مفصلی از نگاه لغوی است که موضوع پژوهش حاضر نیست.

۳. تحلیل و نقد دیدگاه مفسران

قسمت حاضر شامل دیدگاه‌های مفسران فریقین راجع به تفاوت یا عدم تفاوت عرش و کرسی به صورت تفصیلی و با ترتیب پیش‌رو است. پیش از پرداختن به دیدگاه مفسران و نقد آن شایسته است توجه نماییم گروهی از مفسران تنها نظریات دیگران درباره عرش و کرسی را گردآوری نموده‌اند:

برخی از مفسران تنها اقوال مختلف در مورد عرش را بدون اظهار نظر ذکر نموده‌اند (فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق: ۳۷۶-۳۷۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق: ۱۶/۳؛ ۱۰۳/۳). دسته‌ای دیگر از آن‌ها، تنها نظریات مختلف پیرامون عرش و کرسی را ذکر کرده‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶ ق: ۴۱۸/۵؛ ۳۲۷/۲؛ سیدرضی، ۱۴۰۶ ق: ۸۲/۳)؛ بنابراین امکان مقایسه تطبیقی نظر این دو گروه از مفسران پیرامون موضوع اتحاد یا افتراق عرش و کرسی به دلیل عدم انتخاب نگاهی مشخص درباره این دو مفهوم، وجود ندارد. در همین راستا گروهی دیگر، تنها عرش را معنا نموده و در مورد کرسی نیز به ذکر اقوال دیگران بسنده کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۶ ق: ۵۱/۳؛ ۳۰/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۲۶۹/۱۴؛ ۲۳۷/۱؛ سمین حلبی، ۱۴۱۴ ق: ۲۸۰/۳؛ ۶۱۵/۱) بر این پایه، امکان فهم نظر آن‌ها نیز در مورد تفاوت عرش و کرسی همانند دسته نخست، وجود ندارد. فارغ از دیدگاه‌های مذکور، برخی از مفسران، پس از ذکر اقوال متنوع راجع به عرش و کرسی، یک قول را مؤید به آیات و روایات نموده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۱۳۳/۵؛ ۶۲۸/۲). درنهایت می‌توان از همین موضوع استیناس کرد که نظر مفسر راجع به عرش و کرسی دلالت بر همین قول دارد که ضمن اقوال دیگر به آن‌ها اشاره خواهد شد. در ادامه بحث، به تفصیل نظریات مفسران دارای دیدگاه

مشخص و معینی درباره عرش و کرسی هستند، می پردازیم.

الف) تحلیل و نقد نگاه مفسران موافق اتحاد عرش و کرسی

مفسرانی که عرش و کرسی را از نظر لغوی و اصطلاحی به یک معنا می دانند، دیدگاهشان به چند قسمت تقسیم می شود؛ از جمله:

عرش و کرسی به معنای یک مخلوق جسمانی (تخت): اولین مفسری که عرش و کرسی را به یک معنا دانسته است طبرانی است بر اساس نظر او، این دو کلمه به معنای تخت هستند و بر یک مخلوق جسمانی (تخت) دلالت دارند اما دلیلی برای این دیدگاه بیان نمی کند (طبرانی، ۲۰۰۸؛ ۳/۳۷۰؛ ۴۶۲/۱) با این حال، به نظر می رسد مطابق معنای نزدیک لغوی عرش و کرسی، چنین تفسیری از این دو کلمه اراده شده است.

عرش و کرسی به معنای مالکیت الهی: از میان مفسران معتقد به یگانگی عرش و کرسی، سید قطب هر دو کلمه را به معنای مالکیت الهی همراه با استیلا می داند. این مفسر در ادامه، تحقیق در موضوعاتی همانند عرش و کرسی را موجب سردرگمی مسلمانان دانسته است و برای غور مسلمین در این مسائل اظهار تأسف می کند (سید قطب، ۱۴۲۵ ق: ۳/۱۲۹۶؛ ۱/۲۹۰).

از باورمندان به نظر سید قطب، محمد حسین فضل الله است که برخلاف سید قطب، دلیل خود از ارائه چنین نگاهی را تشریح نموده و معتقد است تأویل معنای عرش و کرسی به غیر از معنای ظاهری، موجب بطلان شبهه تجسیم شده است لذا بایستی هر دو را به صورت کنایی به معنای مالکیت و احاطه الهی تفسیر نمود (فضل الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۰/۱۴۴؛ ۵/۳۹).

ارزیابی دلایل موافقان اتحاد عرش و کرسی: پذیرش دلایل این دسته از مفسران اشکالات فراوانی از نظر قرآنی و عقلی ایجاد می کند. برای نمونه حمل عرش و کرسی به معنای لغوی و ظاهری همانند طبرانی، از نگاه عقلی مستلزم پذیرش شبهه تجسیم و تشبیه الهی است؛ زیرا آیات متضمن استواء بر عرش در صورت پذیرش این معنا، دلالت بر نشستن خداوند بر یک تخت همانند انسان ها دارند که این موضوع از نظر آیات متعددی همانند: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/۱۱) مردود است.

از نگاهی دیگر، می توان گفت دلیل سید قطب و فضل الله تعبیر عرش و کرسی به مالکیت الهی و نیز اتحاد این دو با یکدیگر، متأثر از نگاه الهیاتی-تنزیهی معتزله است. باورمندان این گروه، از نگاه زبان شناسی و الهیاتی عرش و کرسی را به غیر از معنای لغوی تأویل نموده اند تا ضمن دفع شبهه تجسیم، از نظر

زبان‌شناسی نیز میان معنای تأویلی و لغوی عرش تناسب ایجاد نمایند. به صورت کلی، موافقان اتحاد عرش و کرسی میان مفسران فریقین در اقلیت هستند و دیدگاه‌ها و ادله آن‌ها چالش‌ها و ابهامات فراوانی را ایجاد می‌کند.

ب) تحلیل و ارزیابی نگاه مفسران مخالف اتحاد عرش و کرسی

گروه مفسرانی که ماهیت عرش و کرسی را متفاوت دانسته‌اند نسبت به موافقان اتحاد عرش و کرسی اکثریت دارند و بر این اساس، دیدگاه‌های آن‌ها به چند دسته تقسیم می‌شود؛ از جمله:

عرش و کرسی به معنای صفات متفاوت الهی: از میان مفسران، اولین کسی که عرش و کرسی را دو موجود جداگانه می‌داند و میانشان تفاوت می‌نهد محمد بن جریر طبری است. این مفسر، عرش به معنای مُلک الهی دانسته است و کرسی را نیز بنا بر نقلی از ابن عباس، به معنای علم الهی می‌داند لذا هر دو کلمه، مصداق دو صفت متفاوت مُلک و علم هستند (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۵۵/۱۱؛ ۸/۳) در ادامه این مفسر به هدف اثبات نگاه خود، بر آن است تخت پادشاهان، کنایه از استیلائی آن‌ها بر مملکتشان است و بر این اساس، از جهت زبان‌شناسی، تعبیر عرش به سلطنت و ملک برای خداوند، به معنای لغوی آن واژه تناسب دارد (لأنَّ العرش العظیم إنما یکون للملوك) (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۵۶/۱۱) در ادامه، طبری برای حمل علم به کرسی نیز به دلایل زیر استناد جسته است:

- عبارت «وَلَا یُؤَوِّدُهُ حِفْظُهُمَا» مؤید این معناست؛ اما توضیحی درباره چگونگی ارتباط عبارت مذکور با معنای کرسی ارائه نمی‌دهد.

- در آیه «رَبَّنَا وَسِعْتَ کُلَّ شَیْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا» (غافر/۷) وسعت برای علم نیز به کاررفته است و با همین قرینه می‌توان کرسی را علم دانست (فأخبر تعالی ذکره أن علمه وسع کلشی).

- در شعر و لغت عرب شواهدی وجود دارد که به صحیفه حامل علم عبارت کراسه اطلاق شده است (و أصل الكرسي: العلم، منه الكراسی یعنی العلماء قيل للصحيفة یکون فیها علم مکتوب کراسه) (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۹/۳). به نظر می‌رسد طبری در این قسمت با استناد به لغت عرب، کرسی را به علم تفسیر نموده است.

ارزیابی دلایل تعبیر کرسی به علم: طبری عبارت «وَلَا یُؤَوِّدُهُ حِفْظُهُمَا» را مؤیدی برای تفسیر کرسی به علم می‌داند و در ادامه معتقد است که حفظ آسمان‌ها و زمین بنا بر قول ابن عباس و مجاهد به وسیله علم الهی صورت می‌گیرد (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۸/۳)؛ بنابراین به نظر می‌رسد به همین دلیل کرسی را به علم تفسیر نموده است؛ اما دلیل بیشتری برای ارتباط حفظ و علم ارائه نمی‌دهد. این

مفسر در قسمتی دیگر، عبارت مذکور را به معنای حفظ بدون مشقت و سختی آسمان‌ها و زمین توسط خداوند تفسیر نموده است (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۴/۸) که این معنا با حفظ به وسیله قدرت اجرایی الهی (حفظ خارجی) تناسب بیشتری دارد. در هر حال، مشخص نیست چگونه می‌توان این عبارت را مؤید تفسیر کرسی به علم دانست.

با ملاحظه دلیل دوم مشخص می‌شود طبری با ذکر این آیه ظاهراً قصد تفسیر قرآن به قرآن داشته است اما در سوره غافر وسعت به رحمت و علم الهی تعلق گرفته است و در آیه ۲۵۵ بقره نیز کلمه «وسعت» تنها به کرسی تعلق دارد. به عبارت دیگر، گزاره وسعت به این دلیل که به رحمت و علم تعلق گرفته است نمی‌تواند دال بر اشتراک با وسعت کرسی نیز باشد؛ بنابراین پذیرش این نگاه، مستلزم دریافت معنایی مشترک از عبارات قرآنی بر اساس شباهت و تکرار یک کلمه در دو آیه جداگانه است. ارائه چنین انگاره‌ای برای تفسیر کلمات مشکل قرآنی ناکافی به نظر می‌رسد.

استناد طبری به لغت و شعر عرب به هدف اثبات اشتراک معنایی میان کرسی و علم نیز با چالش‌هایی مواجه است. مراجعه به شعر و لغت عرب نشان می‌دهد که اعراب در لغت و شعر خود از علم تعبیر به کرسی می‌کنند (ازهری، ۱۴۲۱ ق: ۳۳/۱۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۹۴/۶) به عبارت دیگر، می‌توان علم را کرسی نامید اما لزوماً عکس آن صحیح نیست. بنا بر همین استشهاد لغوی، مشخص نیست که کرسی را بتوان به علم معنا کرد و مفسر نیز دلیلی برای این موضوع ذکر نمی‌کند.

ارزیابی دیدگاه تفسیری طبری: تفسیر عرش به مُلک همراه با تدبیر، اگرچه مشکل الهیاتی از جهت دفع شبهه تجسیم را رد می‌کند و از منظر زبان‌شناسی نیز موافق معنای لغوی عرش است؛ اما عدم بیان ماهیت مُلک الهی و چگونگی تدبیر توسط خداوند، معنای عرش را در هاله‌ای از ابهام قرار می‌دهد؛ ضمن آن‌که دلایل طبری مبنی بر تفسیر کرسی به علم نیز با نقدهایی جدی مواجه بوده که در جای خود مورد بررسی واقع شد.

عرش به معنای قلب پیامبر (ص)؛ کرسی به معنای قلب مؤمنان: اولین مفسری که نظری متفاوت در مورد عرش و کرسی برخلاف دو گروه فوق از مفسران بیان نمود، ابن عربی است. این مفسر اعتقاد دارد عرش قلب پیامبر (ص) و کرسی قلب مؤمنان است. دلیل او برای ارائه چنین معنایی از عرش، روایات نبوی است اما حدیثی در این مورد ذکر نمی‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق: ۲۳۷/۱). در ادامه نیز این مفسر برای اثبات معنای کرسی به سخن بایزید بسطامی استناد می‌جوید:

هرگاه هستی و آنچه در آن است به اندازه دو هزار برابر در زاویه‌ای از قلب عارف قرار گیرند به علت وسعت فراوان دل، عارف آن را احساس نمی‌کند و این معنا با وسعت کرسی نیز مطابقت دارد و در لغت نیز کرسی تخت کوچکی است که عظمتش برگرفته از نشستن کسی بر روی آن نیست؛ از این رو قلب به کرسی تشبیه شده به علت عظمت و وسعت کرسی و در حدیث نبوی نیز این معنا تأیید شده است: «قال النبی (ص): العرش قلب المؤمن» و بر این اساس، کرسی همانند عرش به معنای تخت است (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق: ۸۳/۱).

ارزیابی دیدگاه ابن عربی: به نظر می‌رسد ابن عربی حدیث «العرش قلب المؤمن» را به صورت نقل به معنا روایت کرده است حال آنکه اصل روایت نبوی عبارت است: «أَنَّ قَلْبَ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳۹/۵۵) یا در روایت دیگری که به نظر می‌رسد ناظر بر قول ابن عربی باشد پیامبر (ص) فرموده است: «قلب مؤمن بین دو انگشت از انگشتان خدا است که هرگونه بخواهد آن را دگرگون می‌سازد» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ ق: ۴۸/۱).

از نگاهی دیگر، تأویل عرش به قلب مؤمن، به این معناست که حکم الهی به قلب او نازل می‌شود؛ از این رو مصدر علم الهی است در نتیجه چنین مؤمنی محل تجلی کمالات خدا بوده (از جمله حکم و علم) خدا و مظهری از عرش الهی است. علت تسمیه قلب به عرش خداوند را برخی از مفسران چنین بیان نموده‌اند: اولاً مطابق یک نگاه، علم الهی، عرش است و بر این اساس، قلب مجرای صدور علم الهی است در نتیجه مجازاً و به قرینه ظرف و مظلوف، به قلب انسان عرش اطلاق می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۱ ش: ۱۶۷/۴). برای مثال زمانی که می‌گویند: ناودان جاری شد منظور آب درون ناودان است و در همین راستا، استناد جاری شدن به ناودان، مجاز ظرف و مظلوف است. توجه به نکته مذکور، معنای عرش و کرسی از نظر حدیث را تأیید می‌کند، با این حال، مراد ابن عربی از معنای عرش و کرسی، مصداق است؛ اما مفهوم دقیق الهیاتی این دو واژه قرآنی در پرتو چنین تعریفی، همچنان در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. ابن عربی برای اثبات معنای کرسی به قلب مؤمنان به روایاتی استناد می‌کند که عرش را قلب مؤمن دانسته‌اند؛ بنابراین مشخص نیست چگونه میان این روایات و مدعای خود ارتباط برقرار می‌سازد.

عرش و کرسی مظهر صفات مُلک و علم: از میان مفسران فریقین، علامه طباطبایی با ظرافت خاصی معنای عرش و کرسی را از نگاه هستی‌شناسی بررسی نموده و بر آن است که عرش به معنای مُلک الهی است و این مُلک با قدرت پروردگار، تمام هستی را تدبیر می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۵۱/۸)؛ اما

کرسی را به معنای علم الهی می‌داند که قائم بر هستی است و محیط به تمام عالم هستی است (همان: ۳۳۵/۲) به نظر می‌رسد نگاه علامه برگرفته از روایات معصومین باشد که تفصیل آن ذیل روایات مربوطه نقل خواهد شد و در این قسمت تنها به نقل نظر تفسیری او بسنده می‌شود.

از نگاهی دیگر، طبری و تابعین قول او، ماهیت مُلک و قدرت نهفته در عرش را مبهم نهاده‌اند و تنها علامه طباطبایی است که به صورت تفصیلی چنین معنایی از عرش ارائه نموده است. علامه در ادامه عقیده دارد میان معنای لغوی عرش و ملک و تدبیر الهی مناسبت وجود دارد و نیز عبارت «يَدْبِرُ الْأَمْرَ» که در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَدْبِرُ الْأَمْرَ» (یونس/۳) بعد از استواء بر عرش آمده است، مؤید معنای حاضر است (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۴۸/۸). در مورد کرسی نیز این مفسر عقیده دارد: آیه «وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» (بقره/۲۵۵) مؤید معنای کرسی به علم فراگیر الهی بوده که وسعتش تمامی موجودات آسمان‌ها و زمین را فراگرفته است (همان: ۳۳۶/۲).

عرش و کرسی دو مخلوق متفاوت: دسته‌ای دیگر از مفسران همانند گروه نخست؛ اما به صورت اجمالی معتقد به تفاوت عرش و کرسی هستند لذا توضیحی برای چنین تفسیری ارائه نمی‌دهند. این مفسران تنها باور دارند که عرش و کرسی دو مخلوق جداگانه‌اند و عرش بزرگ‌تر از کرسی است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ ق: ۶۵/۵؛ ۶۱۲/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۲۲۱/۷؛ ۲۷۷/۳؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ ق: ۳۷/۳؛ ۵۰/۸) استدلال تفسیری این مفسران بر روایات نبوی استوار است. مطابق این روایات، عرش و کرسی از حیث ماهیت و اندازه متفاوت توصیف شده‌اند و در همین راستا، قول حسن بصری مبنی بر یگانگی معنای عرش و کرسی را نادرست تلقی می‌کنند. از نگاهی دیگر، ماهیت عرش و کرسی از نظر این گروه از مفسران به روشنی بیان نشده است و مبنای عقلی یا روایی آن‌ها نیز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد.

عرش و کرسی؛ دو جسم عظیم محاط: مطابق نظر برخی از مفسران از جمله آلوسی، عرش و کرسی دو جسم عظیم محاط هستند با این تفاوت که عرش توسط اجسام احاطه شده است و نیز محدود به حدود است؛ اما کرسی محاط توسط آسمان‌های هفتگانه است. این مفسر در ادامه عقیده دارد بر اساس ظاهر احادیث مروی در باب جسمانیت عرش و حمل آن توسط ملائکه، تجسیم عرش اثبات می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۴۹/۶؛ ۱۲/۲) اما در ادامه دلیلی برای تعریف خود از کرسی ارائه نمی‌دهد و تنها بر پایه حدیث نبوی آن را موجودی جداگانه از عرش تفسیر می‌کند.

این دیدگاه اگرچه از نظر موضوع اتحاد یا عدم اتحاد عرش و کرسی مغایر با قول طبرانی است؛ اما همان پذیرش این قول موجب ایراد همان شبهات برآمده از تفسیر طبرانی همانند تجسیم الهی و تشبیه می شود.

ج) اتحاد و عدم اتحاد عرش و کرسی از نگاه روایات

همان گونه که در قسمت های پیشین ملاحظه شد، نگاه مفسران فریقین در مورد تفاوت یا عدم تفاوت عرش و کرسی دارای اختلافات فراوانی است و دلایل هریک نیز با نواقص و اشکالات متعددی مواجه است که در جای خود مورد بررسی قرار گرفت. بر این اساس، رجوع به تفاسیر فریقین برای فهم موضوع تحقیق به تنهایی راهگشا نبوده و ناگزیر باید روایات اهل بیت (ع) همراه با دیدگاه شارحان حدیث در مورد مضمون آن ها را مورد مطالعه و بررسی قرارداد تا به مقصود صحیح دست یابیم. در همین راستا، لازم به ذکر است احادیث متنوعی با موضوع تفاوت میان عرش و کرسی در جوامع حدیثی فریقین روایت شده است که در ادامه به اهم آن ها اشاره می شود:

قدیمی ترین روایتی که با مضمون تفاوت عرش و کرسی در جوامع روایی فریقین نقل شده است؛ حدیثی منسوب به پیامبر (ص) و خطاب به ابوذر است: ای اباذر، آسمان های هفتگانه همراه با کرسی در مقابل عرش چیزی جز حلقه ای در بیابان نیست و برتری عرش بر کرسی مانند برتری صحرا بر حلقه است (و فضل العرش علی الكرسي كفضل الفلاة علی الحلقة). کهن ترین منبع راوی حدیث میان امامیه، تفسیر عیاشی است (عیاشی، ۱۳۸۰ ق: ۱۳۷/۱) با این حال، روایت مذکور میان جوامع حدیثی اهل سنت دارای شهرت بیشتری است (ابن حبان، ۱۴۳۳ ق: ۵۳۳/۱؛ بیهقی، ۱۴۱۳ ق: ۳۰۱/۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ ق: ۱۳۲/۱۶).

عظمت عرش در مقابل کرسی: علمای شیعه در مورد محتوای حدیث نگاه مشابهی با یکدیگر دارند؛ از جمله برخی معتقدند جسم احاطه دار عرش از هر آن چه که ممکن است بر آن احاطه گیرد (حتی کرسی) نیز بزرگ تر است و حدیث نیز مؤید این معناست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۵۵/۳) و بعضی دیگر معتقدند این حدیث، اجمالاً اشاره به ظرفیت عرش دارد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ۵۰۵/۱؛ ۱۴۱۵ ق: ۲۸۲/۱). به صورت کلی، شارحان حدیث شیعه، روایت را مؤید اثبات عظمت عرش در مقابل کرسی می دانند.

گروهی از محدثان اهل سنت نیز به شرح این حدیث پرداخته و معتقدند: روایت حاضر عظمت کرسی را به عنوان جسمی بزرگ و دارای طول وسیع اثبات می کند (ابن فورک اصفهانی، ۱۹۵۸ م: ۴۵۸) و این عظمت به گونه ای است که اگر زمین و

آسمان‌های هفتگانه وسعت یابند و به هم متصل گردند نسبت به عرش و کرسی صغیر محسوب می‌شوند (سیوطی، ۱۴۲۷ ق: ۲۴) درنهایت برخی نیز برآنند که کرسی موجودی تحت عرش است و آسمان‌ها نیز تحت کرسی قرار دارند و حدیث نیز مؤید همین معناست (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ ق: ۴۱۱/۱۳).

به صورت کلی، نگاه ابن فورک اصفهانی و سیوطی مشابه ملاصدرا و فیض کاشانی است اما نگاه ابن حجر تنها مستنبط مکان کرسی و آسمان‌ها از روایت است.

امام صادق (ع) می‌فرماید: عرش متفرد از کرسی است و کرسی جنبه ظاهری غیب است که آفرینش و اشیاء از آن سرچشمه می‌گیرند (هُوَ الْبَابُ الظَّاهِرُ مِنَ الْغَيْبِ الَّذِي مِنْهُ مَطْلَعُ الْبَدْعِ)؛ اما عرش جنبه باطنی (الْعَرْشُ هُوَ الْبَابُ الْبَاطِنُ) غیب است که علم کیف، وجود، قدر، حد، مکان، مشیت، صفت اراده، علم الفاظ، حرکات و علم عود و بدأ از آن سرچشمه می‌گیرد (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۳۲۱).

عرش و کرسی دو مظهر متفاوت علم الهی: دیدگاه شارحان حدیث در عین وجود برخی از مشابهت‌ها، دارای تفاوت‌های مهمی است برای نمونه علامه مجلسی به صورت کلی باور دارد عرش و کرسی در این موضع، به معنای علم بوده در نتیجه بر یک مفهوم اطلاق می‌شوند افزون بر این مورد، عرش و کرسی از یک جهت نیز مشترک‌اند؛ زیرا هر دو از امور غیبی بوده و از حواس (عادی) پنهان‌اند در نتیجه، عرش و کرسی دو جنبه از علم الهی را شکل می‌دهند با این تفاوت که کرسی علم متعلق به اعیان موجودات است که تمامی آن‌ها اعم از آسمان‌ها و زمین و هرآن چه که میانشان است با تمام حقایقشان به وسیله کرسی ظهور و بروز می‌یابند؛ اما عرش علم متعلق به کیفیت اشیاء، مقادیر و احوالات جزئی آن‌هاست (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳۲/۵۵-۳۳).

علامه طباطبایی همانند مجلسی معتقد است عرش و کرسی در مقام غیب واحد هستند لذا کلمه «وصل» در حدیث صله‌ی کلامی است به این معنا که در لغت و زبان، عرش و کرسی از هم جدا می‌شوند (لکن العرش فی الصلة الکلامیة متمیز من الکرسی لأن هذا المقام فی نفسه ینقسم إلی مقامین و ینشعب إلی باین لکنهما مقرونان غیر متباینین) (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۶۶/۸). با این حال، به نظر می‌رسد تعبیر «فی الوصل» اشاره به مقام ظهور و نیز جدا شدن برای خلق یک چیز است؛ به عبارت دیگر در مقام ظهور، عرش و کرسی دو مفهوم جداگانه دارند و کرسی دارای مقامی پایین‌تر از عرش است.

علامه طباطبایی در ادامه مظهریت عرش و کرسی را متفاوت از علامه مجلسی تشریح می‌کند و بر این پایه عقیده دارد کرسی منشأ ایجاد امور جدید و بدیعه

بوده و علم ناظر جزئیات امور هستی را شامل می‌شود (لأنّ الكرسي هو الباب الظاهر الذي منه مطلع البدع و منها الأشياء كل ها أي طلوع الأمور البديعة على غير مثال سابق). برای مثال کسی از یک راه می‌رود و سپس مسیرش را تغییر می‌دهد این‌گونه تغییر و تحولات به کرسی مربوط است (همان: ۱۶۶/۸)؛ اما عرش بر کلیت هستی احاطه دارد به این معنا که علمی است که شامل کلیات هستی و وقایع است برای نمونه در مثال راه رفتن، علم عرشی تنها به علم راه رفتن تعلق می‌گیرد و دخالتی در تغییر و تحولات آن به صورت مستقیم ندارد (همان: ۱۶۷/۸).

معنای سخن و مثال علامه طباطبایی بر این مبنا استوار است که کرسی ناظر به علل ناقصه است (لازمه علم و توجه به علل ناقصه توجه به تغییرات و چگونگی عمل تک تک علت‌ها است)؛ اما عرش ناظر به علت تامه است و این دو باهم منافاتی ندارند به این دلیل که هر دو به افعال علم دارند اما عرش به صورت کلی بوده و کرسی نیز در جزئیات امور دخالت دارد. این مفسر در آخر بحث باور دارد چنین معنایی از عرش و کرسی دارای مناسبت لغوی است؛ زیرا همان‌گونه که دستورات و تدابیر سلطنت یک پادشاه از تخت و کرسی او نشئت می‌گیرد، دستورات و تدابیر هستی نیز از جانب عرش و کرسی است با این تفاوت که از عرش دستورات کلی صادر می‌شود و کرسی دستورات و تدابیر جزئی را شامل می‌شود همان‌گونه که یک پادشاه یک دستور کلی را صادر می‌کند (از جانب عرش) و همان دستور توسط عمال به مراحل پایین‌تر می‌رسد و در نهایت اجرا می‌شود (از جانب کرسی) (فإن الكرسي: الذي يظهر فيه أحكام الملك من جهة عماله و أيدیه العمالة، و كل منهم يعمل بحیال نفسه فی نوع من أمور المملكة و شؤونها... لکنها جميعاً تتوافق و تتحد فی طاعة أحكام العرش: کرسی محلّ ظهور و بروز دستورهای فرمانروا به وسیله عمال اوست. بر این پایه، تمامی عمال فرمانروا امور مختلف مملکت را از ناحیه خود اداره می‌کنند... اما همگی زیر فرمان عرش «حکومت کلی پادشاه» قرار دارند) (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۶۷/۸). با این حال برخی محققان باور دارند دیدگاه علامه طباطبایی در یکی دانستن عرش و کرسی با دو جنبه‌ی اجمال و تفصیل با مبانی فلسفی او در برخی موارد سازگار نیست و ابهاماتی در جایگاه عقول عرضی پدید می‌آورد. بر این پایه، مطابق مبانی فلسفی علامه، به‌ویژه در بحث عقول، چنین وحدتی با پذیرش یا نفی عقول عرضی هماهنگ نیست. او از یک سو عرش را در عالم عقول می‌نشانده؛ ولی در عین حال وجود عقول عرضی را انکار می‌کند؛ این تناقض باعث ابهام در

جایگاه دقیق عرش و کرسی می‌شود (مرتضی‌زاده بامری و حسن‌زاده کریم آباد، ۱۴۰۳: ۲۲۸).

در اشکال نخست، منتقدان کلام علامه طباطبایی را بر عقول و مجردات محض حمل نموده‌اند، حال آن‌که علامه تصریح دارد عرش و کرسی ناظر به دومرتبه از علم و قدرت الهی‌اند؛ به‌گونه‌ای که عرش، مرتبه اجمالی و کلی علم و قدرت؛ و کرسی، مرتبه تفصیلی و فعلی آن است. این برداشت صرفاً ناظر به شئون علم و قدرت الهی است. از نظر هستی‌شناسی نیز علم و قدرت الهی مرتبه‌ای بالاتر از عقول عرضی و طولی است. مطابق نگاه منتقدان، اشکال دوم آن است که علامه عرش و کرسی را بر عقول عرضی حمل می‌کند، درحالی‌که ایشان به صراحت، نسبت میان این دو را نه عرضی بلکه طولی دانسته است. بر این اساس، عرش مقام اجمال و کرسی مقام تفصیل است و کرسی در طول عرش قرار دارد؛ بنابراین نسبت میان این دو، طولی است و رابطه عرضی عرش و کرسی مراد علامه نیست. ابن عربی نیز در برخی از آثارش راجع به عرش بر آن است این کلمه از اسماء مقیده است به این معنا که حقیقت اسامی و آن کمالی که خداوند داراست، در عرش ظهور می‌یابد و برای اثبات این موضوع به قرآن و سنت استناد می‌کند. آیات و روایات دال بر این موضوع از نگاه این مفسر عبارت‌اند از: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/۳۰). در روایت نیز پیامبر (ص) فرموده است: «خلق آدم علی صورته». در همین راستا، استقرار انسان در مقام خلافت الهی و خلق به صورت الهی، دال بر این موضوع است که انسان آیینۀ تجلی کمالات الهی بوده و آدمی، مظهر عرش الهی است (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۹/۲). علت اطلاق صفت مقیده به عرش در این موضوع نهفته است که ابن عربی همانند علامه طباطبایی باور دارد عرش در مقام ظهور کلی است. بر این پایه، محتمل است نگاه علامه طباطبایی متأثر از این ادعای ابن عربی باشد.

به صورت کلی نگاه علامه مجلسی با ظاهر حدیث مخالفت دارد به این دلیل که این محدث با تشریح نظر خود از عرش و کرسی، کرسی را بزرگ‌تر از عرش جلوه داده است؛ اما نظر علامه طباطبایی با ظاهر حدیث سازگاری دارد زیرا با توضیحات ابن مفسر، عرش در مقام احاطه و عظمت بزرگ‌تر از کرسی است. امام صادق (ع) فرمود: عرش در یک معنا جمله خلق (الْعَرْشُ فِي وَجْهِ هُوَ جُمْلَةُ الْخَلْقِ) است و کرسی ظرف آن است (وَالْكَرْسِيُّ وَعَاوُهُ) و از جنبه دیگر، عرش علمی است که خداوند انبیاء، رسل و حجت‌هایش را از آن آگاه ساخته (هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي أَطْلَعَ اللَّهُ عَلَيْهِ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ وَحُجَجَهُ)؛ اما کرسی علمی است که جز

خدا کسی از آن مطلع نیست (الْكُرْسِيُّ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي لَمْ يَطَّلِعَ اللَّهُ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ أَنْبِيَائِهِ وَرَسُولِهِ وَحُجَجِهِ (ع)) (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ ق: ۲۹).

تفاوت عرش و کرسی: از میان مفسران و شارحان حدیث امامیه، تنها گروهی معدود قسمت اول حدیث را تشریح نموده‌اند و عقیده دارند منظور از عبارت «جملة الخلق» در معنای عرش، عالم جسمانی است و منظور از «وعاؤه» دو عالم ملکوت و جبروت است که عالم جسمانی بر آن‌ها مستقر است؛ از این رو عالم جسمانی به وسیله این دو عالم پابرجاست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۲۸۳/۱) و برخی دیگر نیز معتقدند منظور از عبارت «جملة فی الخلق» جنات و لذت‌های جسمانی نورانی همانند حور و قصور است (مجدوب تبریزی، ۱۴۲۹ ق: ۲۴۷/۱)، منظور از «وعاؤه» نیز نوری است که مخلوق و محاط است (همان، ۲۹۸/۲).

استنباط فیض کاشانی از حدیث، نشان می‌دهد که عرش و کرسی با یکدیگر تفاوت داشته و هریک بر عالمی جداگانه دلالت می‌کنند. دیدگاه مجدوب تبریزی دارای ابهام است و مشخص نیست با کدام قرائن و دلایل عرش را به بهشت و لذت‌های جسمانی و کرسی را به نوری مخلوق و محاط معنا نموده است.

امام صادق (ع) فرمود: عرش بزرگ‌تر از کرسی است و کرسی بر آن، به علت عظمت احاطه ندارد؛ فَإِنَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يَحِيطَ بِهِ الْكُرْسِيُّ (طبرسی، ۱۴۰۳ ق: ۳۵۲/۲).

احاطه عرش و کرسی: محققان شیعی دیدگاه‌های متعدد؛ اما تقریباً مشابهی درباره این حدیث مطرح نموده‌اند: «عده‌ای از آن‌ها باور دارند کرسی جسمی است که میان عرش قرار دارد و عرش جسمی است که بر کرسی احاطه دارد و در ادامه معتقدند برای هر واحد عرش و کرسی دو معناست: اولی، علم محیط و دومی، جسم محیط است» (ملا صالح مازندرانی، ۱۳۸۲ ق: ۱۲۶/۴)؛ اما توضیح بیشتری از علم و جسم ارائه نمی‌دهند.

برخی دیگر از محققان شیعی عقیده دارند کرسی جسمی است غیر از آسمان‌ها و زمین که زیر عرش قرار دارد و حاوی عالم جسمانی است و عرش نیز بر کرسی همانند یک سقف، مستقر است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۲۸۲/۱) و در همین راستا، گروه آخری معتقدند، عرش جسم محیط بر کرسی است همان‌گونه که کرسی بر آسمان‌های هفتگانه احاطه دارد (کبیر مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ ق: ۱۳/۲).

به نظر می‌رسد ملا صالح مازندرانی بر آن است تا منظور عظمت عرش را تبیین نماید و بر همین اساس، عرش را محیط بر کرسی می‌داند به نحوی که در عالم تمثیل کرسی درون آن قرار گرفته است و سپس به معنای عرش و کرسی پرداخته و لذا هریک را به جسم و علم احاطه دار معنا نموده است؛ اما توضیح بیشتری از

این جسم یا علم ارائه نداده است. فیض کاشانی نیز نظری مشابه ملاصالح دارد از این نظر که عرش را مستقر و محیط همانند یک سقف برای کرسی می‌داند با این تفاوت که برای کرسی جسمانیت قائل است.

امام صادق (ع) فرمود: کرسی از عرش وسیع‌تر و دارای عظمت بیشتری است و آسمان‌ها و زمین و هر آنچه در آن‌هاست و نیز عرش در کرسی در کرسی قرار دارند: فَقَالَ بَلِ الْكَرْسِيِّ وَسِعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَالْعَرْشَ وَكُلَّ شَيْءٍ فِي الْكَرْسِيِّ (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۳۲/۱).

عظمت کرسی مقابل عرش: برخی از محدثان امامیه معتقدند وجود کرسی در عرش و عرش در کرسی با هم منافاتی ندارند زیرا هر یک از این دو وجود ضمن ارتباطشان با یکدیگر، هرکدام به نحوی متفاوت از هم عمل می‌کنند به این صورت که وجود کرسی در عرش عقلی اجمالی به نحو اعلی است و بر این اساس، وجود عرش در خودش و وجود کرسی در عرش به صورت نفسانی تفصیلی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۶۱/۳) به عبارت دیگر، کرسی مظهر تفصیلی عرش است و عرش نیز مظهر اجمالی و کلی کرسی است در نتیجه، این دو منافاتی باهم ندارند.

از نگاهی دیگر، برخی از شارحان حدیث باور دارند عرش کتاب خداست که همه چیز «کُلَّ شَيْءٍ» در آن روشن است و به همین علت، امام عبارت «کُلَّ شَيْءٍ» را آورده است در ادامه نیز معتقد است کرسی به معنای حفظ و نگهداری الهی است و چیزی از آن خارج نمی‌شود (ملاخلیل قزوینی، ۱۴۲۹ ق: ۳۳۱/۲) و در نهایت برخی نیز بنا بر ظاهر حدیث، عرش و کرسی را به معنای علم دانسته‌اند یا آن‌ها را به معنای دو عالم مجرد از جسمانیت تفسیر می‌کنند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ۵۰۶/۱).

از نظر ملاصدرا، مطابق روایت، عرش و کرسی دو موجود جداگانه‌اند که به هم مرتبط و متصل هستند. در همین راستا، ملاخلیل بر پایه عبارت «کُلَّ شَيْءٍ» چنین نتیجه‌ای را گرفته است اما مشخص نیست چگونه عبارت معصوم را صرف شباهت کلامی، به قرآن پیوند زده است. فیض کاشانی نیز احتمالاتی را مطرح نموده؛ اما هیچ‌یک را انتخاب نکرده است.

امام صادق (ع) فرمود: کرسی موجودی است که آسمان‌ها و زمین و هر آنچه میان آن دو قرار دارد، درون کرسی است (فَقَالَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضُ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي الْكَرْسِيِّ) و عرش علمی است که کسی اندازه‌اش را نمی‌داند (وَالْعَرْشُ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي لَا يَقْدَرُ أَحَدٌ قَدْرَهُ) (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۳۲۷).

مقایسه کلی عرش و کرسی از حیث عظمت: از میان محدثان و شارحان روایات

شیعه، عده اندکی باور دارند مطابق روایت، عرش و کرسی به یک معنا هستند و هر دو به معنای علم یا جسم محیط به آسمان‌ها و زمین می‌باشند (شیخ حرعاملی، ۱۴۱۸ ق: ۲۲۸/۱). قرائن نشان می‌دهد حر عاملی بر اساس ظاهر توصیف کرسی و عرش در روایت، چنین معنایی را اراده نموده است؛ از این رو تفاوتی میان نشان قرار نمی‌دهد. از نگاهی دیگر، به نظر می‌رسد حدیث دال بر عظمت عرش مقابل کرسی است زیرا عرش بنا بر روایت به اندازه‌ای وسیع است که جز خداوند کسی اندازه‌اش را نمی‌داند؛ اما کرسی وسعتش تنها محدود به آسمان‌ها و زمین است. تبیین کلی روایات تفاوت عرش و کرسی؛ بررسی مجموع احادیث مروی از اهل بیت (ع) همراه با دیدگاه‌های شارحان حدیث درباره مضمون این روایات، حاکی از این موضوع است که اولاً عرش و کرسی ضمن برخی شباهت‌ها، دو ماهیت جداگانه دارند، ثانیاً در روایات، بیشتر به عظمت عرش در برابر کرسی تأکید شده است، ثالثاً تنها یک روایت مؤید عظمت کرسی در برابر عرش است که با دقت در مضمون آن مشخص می‌شود که عظمت کرسی از جهت مقام خلقت نسبت به عرش، دارای وضوح و تبیین بیشتری است به عبارت دیگر، کرسی به جزئیات امور الهی تعلق می‌گیرد و بر این اساس در بیرون دارای نمود بیشتری است اما در مقام عظمت، عرش از کرسی بزرگ‌تر و محیط بر آن است. درهرحال، مراجعه به آیات مرتبط با عرش همانند: «هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (نمل/۲۷) نشان می‌دهد که این کلمه همانند کرسی محدود به حدود نیست؛ زیرا کرسی در آیه ۲۵۵ بقره وسعتش به آسمان‌ها و زمین محدود شده است اما محاط عرش در آیات مرتبط مشخص نیست و در نتیجه، عرش از کرسی بزرگ‌تر است.

نتیجه‌گیری

حاصل جستار حاضر در پاسخ به پرسش‌های تحقیق این است که:

۱. با مقایسه تفاسیر فریقین با موضوع تفاوت عرش و کرسی مشخص می‌شود عموم مفسران شیعه ضمن توجه به معنای لغوی عرش و کرسی، این دو واژه را به معنای غیر ظاهری تأویل نموده‌اند تا شباهت برآمده از معنای ظاهری عرش و کرسی همانند تجسیم و تشبیه را دفع نمایند. بر این اساس، عرش بنا بر دلایل زبان‌شناسی، قرآنی و روایی مظهر صفت مُلک الهی دانسته‌اند که به صورت کلی بر موجودات احاطه داشته و آن‌ها را تدبیر و اداره می‌کند؛ از این رو کرسی را به علم الهی تأویل نموده‌اند که بر عالم هستی احاطه دارد اما توسط عرش محاط است و تدبیر و علم جزئی امور عالم نیز از جانب کرسی به صورت تفصیلی است. در

همین راستا، تفاسیر اهل سنت حول محور تفاوت عرش کرسی به دو گروه تقسیم می‌شوند: دسته اول عرش و کرسی را به همان معنای ظاهری تأویل نموده و میان آن دو تفاوتی قائل نمی‌شوند و شبهات برآمده از این تفسیر را نیز بی‌پاسخ می‌گذارند درحالی‌که گروه دوم ضمن اعتراف به تفاوت عرش و کرسی، این دو کلمه را به معنای غیر ظاهری تأویل نموده‌اند و به صورت کلی عرش و کرسی را به معنای دو صفت متفاوت مُلک و علم دانسته‌اند اما برخلاف امامیه، ماهیت عرش و کرسی به عنوان مُلک و علم را تبیین و تفصیل نمی‌کنند درحالی‌که گروهی دیگر از اهل سنت، انطباق معانی مصداقی همانند قلب را برای عرش و کرسی مناسب می‌دانند.

۲. مفسران موافق اتحاد عرش و کرسی، دلیل اعتقاد خود را بر مشابهت لغوی عرش و کرسی بنا می‌کنند و بر این پایه، معنای این دو کلمه در قرآن را یکی دانسته‌اند و در نتیجه معنای عرش و کرسی را بر ظاهر حمل می‌کنند. در همین راستا، گروهی دیگر مفسران، برای دفع شبهه تجسیم برآمده از نگاه اولی، همانند معتزله هر دو کلمه را تأویل نموده‌اند و بر اساس مشابهت زبان‌شناسی میان عرش، کرسی و مُلک، منظور از هر دو واژه را مُلک الهی دانسته‌اند. مخالف اتحاد عرش و کرسی دلایل متنوعی برای اثبات نگاه خود اقامه نموده‌اند. در همین راستا، گروهی از آن‌ها باور دارند عرش از نظر زبان‌شناسی با مُلک الهی تناسب دارد و معنای کرسی نیز مطابق شواهد لغوی و قرآنی به معنای علم است اما دسته‌ای دیگر، به شواهد لغوی و قرآنی توجهی ننموده‌اند و بر این اساس، پایه‌های ادعای خود را به احادیث مؤید تفاوت عرش و کرسی استوار ساخته‌اند در نتیجه، عرش و کرسی را از نگاه ماهوی متفاوت می‌دانند.

۳. روایات اهل بیت (ع)، مؤید تفاوت عرش و کرسی است؛ از این رو با دیدگاه موافقان اتحاد این دو کلمه در تعارض است با این حال، نگاه مفسران مخالف اتحاد این دو کلمه نیز از نظر محتوا و استدلال تفاوت‌هایی با روایات معصومین دارا است به این معنا که گذشته از ضعف و اشکال دلایل این مفسران، روایات اهل بیت (ع) به صورت کلی؛ اما با وضوح و جامعیت بیشتری میان عرش و کرسی تفاوت نهاده‌اند و به روشنی هریک از آن‌ها را مظهر دو صفت متفاوت الهی دانسته‌اند در هر حال، با وجود مشابهت کلی دیدگاه این دسته از مفسران با روایات، برای درک بهتر تفاوت عرش و کرسی از نظر ماهوی، بایستی به روایات اهل بیت (ع) رجوع نمود.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ ق): «عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة»، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: دارسیدالشهداء للنشر، چاپ اول.
- ابن حبان، محمد (۱۴۳۳ ق): «الصحيح»، تصحيح: فؤاد عبدالباقي، بيروت: دارابن حزم، چاپ اول.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۷۹ ق): «فتح الباری بشرح صحيح البخاری»، بيروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
- ابن عربی، محمد بن علی (بی تا): «الفتوحات المکیة»، بيروت: دارصادر.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ ق): «التفسیر (تأویلات عبدالرزاق)»، تحقیق: مصطفی رباب، بيروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق): «معجم مقاییس اللغة»، تحقیق: عبدالسلام هارون، قم: مکتب الأعلام الإسلامی، چاپ اول.
- ابن فورک اصفهانی، محمد بن حسن (۱۹۸۵ م): «مشکل الحدیث و بیانه»، بيروت: عالم الکتب، چاپ دوم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق): «لسان العرب»، بيروت: دارصادر، چاپ سوم.
- ابوحيان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق): «البحر المحيط فی التفسیر»، تحقیق: جمیل محمد، بيروت: دار الفکر، چاپ اول.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق): «تهذیب اللغة»، بيروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
- أوسى، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بيروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسه البعثة، چاپ اول.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۱۳ ق): «الأسماء والصفات»، جده: مکتبة السوادی، چاپ اول.
- بیات مختاری، مهدی (۱۳۹۰): «عرش خدا و تفاوت آن با کرسی»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۶، صص ۵۳-۸۴.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، تحقیق: محمد مرعشلی، بيروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ ق): «الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن»، تحقیق: عادل عبدال موجود، بيروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
- حویزی، عبدالعلی بن جمعه (۱۴۱۵ ق): «تفسیر نور الثقلین»، قم: نشر اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- خاک پور، حسین؛ معین الدینی، نعیمه؛ نصیری، علی اکبر (۱۳۹۴): «تبیین مفهوم عرش و کرسی بر مبنای علم بلا معلوم»، پژوهش های فلسفی-کلامی، دوره ۱۶، شماره ۳ (پیاپی ۶۳)، صص ۱۳۹-۱۴۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق): «مفردات ألفاظ القرآن»، بيروت: دارالشامیة، چاپ اول.
- زمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأوقال فی وجوه التأویل»، تحقیق: حسین مصطفی، بيروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
- درستی مطلق، مرجان (۱۳۹۷): «عرش و کرسی در آموزه های دینی»، تهران: انتشارات کتاب ما.
- سمین، احمد بن یوسف (۱۴۱۴ ق): «الدر المصون فی علوم الکتاب المکتون»، بيروت: دارالکتب العلمیة، بيروت، چاپ اول.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۷ ق): «أسرار الکون»، بيروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق): «التوحید»، تحقیق: هاشم حسینی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ ق): «معانی الأخبار»، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول.

شیخ طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، تحقیق: احمد عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.

شیخ حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ ق): «الفصول المهمة فی أصول الأئمة»، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، چاپ اول.

طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸ م): «التفسیر الكبير»، اردن: دارالکتب الثقافی، چاپ اول.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق): «الإحتجاج»، تحقیق: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تحقیق: فضل الله یزدی، تهران: نشر ناصر خسرو، چاپ: سوم.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، تحقیق: بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول. علامه طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق): «التفسیر»، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: مطبعة العلمية، چاپ اول.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

فرات کوفی (۱۴۱۰ ق): «التفسیر»، تحقیق: محمد کاظم، تهران: وزارة الثقافة، چاپ اول.

فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملک، چاپ اول.

فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۱۵ ق): «الصادق»، تصحیح: حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم.

فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ ق): «الوافی»، تحقیق: حسین بجنوردی، اصفهان، المکتبه امام امیرالمؤمنین (ع)، چاپ اول.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ اول.

قطب، سید (۱۴۲۵ ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشروق، چاپ سی و پنجم.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق): «الكافی»، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم.

کبیر مدنی شیرازی، سید علی خان (۱۴۰۹ ق): «ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین»، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.

ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ ق): «تأویلات أهل السنة»، تحقیق: مجدی باسلوم، بیروت: دار الکتب العلمية، چاپ اول.

متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۰۱ ق): «کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال»، بی جا: مؤسسه الرسالة، چاپ پنجم.

مجدوب تبریزی، محمد (۱۴۲۹ ق): «الهدایا لشیعة أئمة الهدی»، تحقیق: محمدحسین درایتی، قم: دارالحديث، چاپ اول.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق): «بحار الأنوار»، بیروت: دارالوفاء، چاپ دوم.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ ق): «مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول»، تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ دوم.

مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دارالکتب العلمية، چاپ سوم.

مرتضی زاده بامری، حسن و حسن زاده کریم آباد، داود (۱۴۰۳): «بررسی تطبیقی حقیقت عرش و کرسی از منظر علامه طباطبائی و مکتب عرفانی ابن عربی»، مجله آموزه های قرآنی، دوره بیست و یکم، صص ۲۳۲-۲۰۵.

ملاخلیل قزوینی (۱۴۲۹ ق): «الشافی فی شرح الکافی»، تحقیق: محمدحسین درایتی، قم: دارالحديث، چاپ اول.

ملاصالح ماندزانی، محمد (۱۳۸۲ ق): «شرح الکافی»، تهران: المکتبه الإسلامية، چاپ اول.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱): «التفسیر»، تحقیق: محمد خواجوی، قم: نشر بیدار، چاپ دوم.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳): «شرح أصول الکافی»، تهران: نشر مطالعات و تحقیق فرهنگی، چاپ اول.

References

- The Holy Qur'an
- Ibn Abi Jumhur, Muhammad ibn Zayn al-Din (1405 AH): "'Awali al-La'ali al-'Iziziyyah fi al-Ahadith al-Diniyyah", edited by: Mu'jtaba 'Iraqi, Qom: Dar Sayyid al-Shuhada' lil-Nashr, 1st ed.
- Ibn Hibban, Muhammad (1433 AH): "Al-Sahih", verified by: Fu'ad 'Abd al-Baqi, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1st ed.
- Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad ibn 'Ali (1379 AH): "Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Bukhari", Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st ed.
- Ibn 'Arabi, Muhammad ibn 'Ali (n.d.): "Al-Futuhat al-Makkiyyah", Beirut: Dar Sadir.
- Ibn 'Arabi, Muhammad ibn 'Ali (1422 AH): "Al-Tafsir (Ta'wilat 'Abd al-Razzaq)", edited by: Mustafa Ribab, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st ed.
- Ibn Faris, Ahmad (1404 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lughah", edited by: 'Abd al-Salam Harun, Qom: Maktabat al-'Ilam al-Islami, 1st ed.
- Ibn Furak al-Isfahani, Muhammad ibn al-Hasan (1985 AD): "Mushkil al-Hadith wa Bayanuh", Beirut: 'Alam al-Kutub, 2nd ed.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisan al-'Arab", Beirut: Dar Sadir, 3rd ed.
- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf (1420 AH): "Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir", edited by: Jamil Muhammad, Beirut: Dar al-Fikr, 1st ed.
- Azhari, Muhammad ibn Ahmad (1421 AH): "Tahdhib al-Lughah", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st ed.
- Al-Alusi, Mahmud ibn 'Abdullah (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed.
- Bahrani, Hashim ibn Sulayman (1415 AH): "Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Mu'assasat al-Ba'thah, 1st ed.
- Bayhaqi, Ahmad ibn al-Husayn (1413 AH): "Al-Asma' wa al-Sifat", Jeddah: Maktabat al-Suwadi, 1st ed.
- Bayat Mokhtari, Mahdi (1390): "'Arsh Allah wa Tafawutuhu ma'a al-Kursi", "Tahqiqat 'Ulum al-Qur'an wa al-Hadith", No. 16, pp. 53-84.
- Al-Baydawi, 'Abdullah ibn 'Umar (1418 AH): "Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil", edited by: Muhammad Mar'ashli, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st ed.
- Tha'labi, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad (1418 AH): "Al-Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Qur'an", edited by: 'Adil 'Abd al-Mawjud, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st ed.
- Huwayzi, 'Abd 'Ali ibn Jum'ah (1415 AH): "Tafsir Nur al-Thaqalayn", Qom: Nashr Isma'iliyan, 4th ed.
- Khakpour, Husayn; Mu'in al-Dini, Na'imah; Nasiri, 'Ali Akbar (1394): "Tabyin Mafhum al-'Arsh wa al-Kursi 'ala Asas 'Ilm al-Bila Ma'lum", "Pazhuhesh-haye Falsafi-Kalami", Vol. 16, No. 3 (Serial 63), pp. 129-148.
- Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1412 AH): "Mufradat Alfaz al-Qur'an", Beirut: Dar al-Shamiyyah, 1st ed.
- Zamakshari, Mahmud ibn 'Umar (1407 AH): "Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Gha-wa'im al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqa'wil fi Wujuh al-Ta'wil", edited by: Husayn Mustafa, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 3rd ed.
- Daro'sti Motlagh, Marjan (1397): "'Arsh wa Kursi dar Amuzeh-ha-ye Dini", Tehran: Kitab Ma Publications.
- Simnani, Ahmad ibn Yusuf (1414 AH): "Al-Durr al-Masun fi 'Ulum al-Kitab

- al-Maknun", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1st ed.
- Suyuti, 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr (1427 AH): "Asrar al-Kawn", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed.
- Shaykh al-Saduq, Muhammad ibn 'Ali (1398 AH): "Al-Tawhid", edited by: Hashim Husayni, Qom: Intisharat-e Jame'eh-ye Mudarrisin, 1st ed.
- Shaykh al-Saduq, Muhammad ibn 'Ali (1403 AH): "Ma'ani al-Akhbar", edited by: 'Ali Akbar Ghaffari, Qom: Intisharat-e Jame'eh-ye Mudarrisin, 1st ed.
- Shaykh al-Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (n.d.): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an", edited by: Ahmad al-'Amili, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st ed.
- Al-Hurr al-'Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1418 AH): "Al-Fusul al-Muhimmah fi Usul al-A'immah", Qom: Mu'assasat Ma'arif Islami Imam al-Rida (AS), 1st ed.
- Tabarani, Sulayman ibn Ahmad (2008 AD): "Al-Tafsir al-Kabir", Jordan: Dar al-Kitab al-Thaqafi, 1st ed.
- Tabarsi, Ahmad ibn 'Ali (1403 AH): "Al-Ihtijaj", edited by: Muhammad Baqir Khirisan, Mashhad: Nashr Murtada, 1st ed.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", edited by: Fadlullah Yazdi, Tehran: Nashr Naser Khosrow, 3rd ed.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", edited by: Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st ed.
- 'Allamah Tabataba'i, Muhammad Husayn (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at, 2nd ed.
- 'Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud (1380 AH): "Al-Tafsir", edited by: Hashim Rasuli Mahallati, Tehran: Matba'at al-'Ilmiyyah, 1st ed.
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH): "Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 3rd ed.
- Furat al-Kufi (1410 AH): "Al-Tafsir", edited by: Muhammad Kazim, Tehran: Wizarat al-Thaqafah, 1st ed.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1419 AH): "Min Wahy al-Qur'an", Beirut: Dar al-Malik, 1st ed.
- Fayd Kashani, Muhammad Muhsin (1415 AH): "Al-Safi", verified by: Husayn A'lami, Tehran: Maktabat al-Sadr, 2nd ed.
- Fayd Kashani, Muhammad Muhsin (1406 AH): "Al-Wafi", edited by: Husayn Bajnurdi, Isfahan: Al-Maktabah al-Imam Amir al-Mu'minin (AS), 1st ed.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1364): "Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an", Tehran: Naser Khosrow, 1st ed.
- Qutb, Sayyid (1425 AH): "Fi Zilal al-Qur'an", Beirut: Dar al-Shuruq, 35th ed.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH): "Al-Kafi", edited by: 'Ali Akbar Ghaffari, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 4th ed.
- Kabir al-Madani al-Shirazi, Sayyid 'Ali Khan (1409 AH): "Riyad al-Salikin fi Sharh Sahifat Sayyid al-Sajidin", Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami, 1st ed.
- Maturidi, Muhammad ibn Muhammad (1426 AH): "Ta'wilat Ahl al-Sunnah", edited by: Majdi Baslum, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed.
- Muttaqi al-Hindi, 'Ali ibn Hammad (1401 AH): "Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al", Bija: Mu'assasat al-Risalah, 5th ed.
- Majdhub Tabrizi, Muhammad (1429 AH): "Al-Hidayah li-Shi'at A'immah al-Hudada", edited by: Muhammad Husayn Dara'iti, Qom: Dar al-Hadith, 1st ed.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH): "Bihar al-Anwar", Beirut: Dar al-Wafa', 2nd ed.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1404 AH): "Mir'at al-'Uqul fi Sharh Akhbar Al al-Rasul", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2nd ed.
- Mustafawi, Hasan (1430 AH): "Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim", Beirut:

Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 3rd ed.

Mortazavizadeh Bameri, Hasan; Hasan-zadeh Karimabad, Dawud (1403): "Barresi Tatbigi Haqiqat 'Arsh wa Kursi az Manzar-e 'Allamah Tabataba'i wa Maktab-e 'Irfani Ibn 'Arabi", "Majalleh-ye Amuzeh-ha-ye Qur'ani", Vol. 21, pp. 205-232.

Mulla Khalil al-Qazwini (1429 AH): "Al-Shafi fi Sharh al-Kafi", edited by: Muhammad Husayn Dara'iti, Qom: Dar al-Hadith, 1st ed.

Mulla Salah al-Mazandarani, Muhammad (1382 AH): "Sharh al-Kafi", Tehran: Al-Maktabah al-Islamiyyah, 1st ed.

Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim (1361): "Al-Tafsir", edited by: Muhammad Khwajui, Qom: Nashr Bidar, 2nd ed.

Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim (1383): "Sharh Usul al-Kafi", Tehran: Nashr-e Motale'at va Tahqiqat-e Farhangi, 1st ed.

سال دهم

شماره اول

پیاپی: ۱۹

بهار و تابستان

۱۴۰۴



University of Science and Quranic Knowledge
Sobhan Faculty of Quranic Sciences

An Analytical Review and Critique of Commentators' Views on the Term "Adribhunna" in Surah An-Nisā' (34)

Mohammad Sharifi ¹  ; Zahra Mohammadi ²  ; Mohammad Sadeq Heidari ³ 

1. First organizational affiliation: Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Yazd University, Iran. (Corresponding author). m.sharifi@yazd.ac.ir

Second organizational affiliation (Associate faculty): Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Ahlul Bayt (peace be upon them), University of Isfahan, Isfahan, Iran.

mo.sharifi@theo.ui.ac.ir

2. Level 3 student, Reyhaneh al-Rasoul Specialized Center, Jouibar, Iran. Zhara.mohammadi2520@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Sari University of Agricultural Sciences and Natural Resources, Sari, Iran. m.heidari@sanru.ac.ir

Research Promotional

Detailed Abstract

Research objective:



Although Islam, as a comprehensive religion, provides guidance in the Qur'an for regulating familial and marital relationships, certain Qur'anic expressions are today often misunderstood, leading critics to accuse the text of condoning violence against women. One such expression is the term "wa-adribūhunna" in Qur'an 4:34. This verse, in the context of male authority (qiwāmah) and the three-tiered approach to dealing with a wife's nushūz (disobedience), has long been the subject of discussion and debate among jurists and exegetes, while also attracting criticism from opponents of Islam.

The present study aims to answer the following questions: What is the precise meaning of the term "wa-adribūhunna" in Qur'an 34? What interpretation of the root verb ḍ-r-b can address and refute the aforementioned objections? How does the use of ḍ-r-b and its derivatives in the Qur'an, especially in conjunction with terms such as wa'iz (admonition) and hajr (separation or withdrawal), illuminate a new and contextually appropriate understanding of the verse?

Methodology:

This study was conducted using a descriptive-analytical approach, involving the comparative examination and critical analysis of the interpretations of various exegetes. In addition, the study critically reviewed and evaluated both well-known Persian and non-Persian translations of the verse, as well as the commentaries of classical and contemporary scholars, employing a comparative methodology to highlight differences in interpretation and assess their accuracy.

Received: 22/09/2024 ; Received in revised from: 2/11/2024 ; Accepted: 14/01/2025 ; Published online: 23/07/2025

◆ How to cite: Sharifi, Mohammad, Mohammadi, Zahra, Sadeq Heidari, Mohammad(1404SH): " An Analytical Review and Critique of Commentators' Views on the Term "Adribhunna" in Surah An-Nisā' (34) " , *journals Comparative Interpretation Studies*,10(19), P66-91, 10.22034/csq.2025.469374.1448

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



cis.quran.ac.ir

Research findings:

This study, considering the sequential stages mentioned in the verse, interprets “darb” not as physical striking, but rather as admonition and corrective measures, excluding any form of absolute or conditional harm or abuse toward women, which would be contrary to their dignity and Islamic teachings. According to this verse, the recommended steps to improve marital relations are as follows: first, admonition (wa‘iz); second, separation in bed or turning away from the spouse (hajr); and third, darb, understood as a pedagogical, ordered, and corrective measure, implying a temporary withdrawal from the marital bed rather than any form of physical violence.

Final conclusion:

Based on the foregoing analysis, this noble verse not only safeguards women’s rights but also serves to protect the family structure from potential disintegration. It provides sequential strategies aimed at preventing divorce and restoring harmony within the marital relationship. The verse emphasizes a process of gradual correction to revive affection (mawaddah) and mercy (rahmah) in the household. Importantly, both sound reason and Islamic law do not consider the cultivation of marital harmony to involve violence, as indicated by the context of the verse, which seeks to prevent the occurrence of divorce. This is further underscored in the concluding part of the verse: “If they obey you thereafter, do not seek a way against them”—highlighting that the ultimate goal is reconciliation and the preservation of family unity rather than coercion or harm.

Most related studies on the subject of disciplining women interpret the term “wa-adrībūhunna” as permitting physical chastisement of a wife in response to her nushūz (disobedience), following the first two stages of admonition (wa‘iz) and separation in bed (hajr), as an effective strategy in marital relations. However, the conditions prescribed for such physical discipline in these interpretations are inconsistent with the spirit of Islamic teachings and divine mercy, with women’s dignity and legal rights, with the educational methods of the Prophets and the saints, and even with sound reasoning. In the present study, the stages of a husband’s response to the fear of a wife’s nushūz (disobedience) are explained according to the sequential process outlined in Qur’an 4:34: admonition and advice (wa‘iz), turning away from the wife in bed (hajr), and finally, separation from the marital bed. The term “darb” is interpreted here as the last stage of this three-tiered process—a gradual, corrective, and advisory measure aimed at family cohesion and the internal reformation of the wife. This method is presented as an appropriate strategy to restore the wife to the center of affection and marital harmony. Certain Prophetic traditions support this understanding, and with this interpretation, there is no need for unnecessary or unacceptable conditions. Moreover, this approach removes grounds for objections or misunderstandings propagated by critics of Islam regarding the verse in question.

Keywords: Qur’an 4:34, religious violence, disciplining women, striking women.

بررسی و نقد آراء مفسران پیرامون مدلول «اضربوهن» در آیه ۳۴ سوره نساء

محمد شریفی^۱ ID، زهرا محمدی^۲ ID، محمدصادق حیدری^۳ ID

۱. وابستگی سازمانی اول: دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، ایران. (نویسنده مسئول).
m.sharifi@yazd.ac.ir

وابستگی سازمانی دوم (مأمور): دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت علیهم السلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. mo.sharifi@theo.ui.ac.ir

۲. طلبه سطح ۳، مرکز تخصصی ریحانه الرسول جویبار، جویبار، ایران. Zhara.mohammadi2520@gmail.com

۳. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم کشاورزی و منابع طبیعی ساری، ساری، ایران.

m.heidari@sanru.ac.ir

چکیده

عدم درک صحیح از برخی تعابیر قرآنی، باعث شده است تا افرادی، این کتاب را به تجویز خشونت علیه زنان متهم کنند. یکی از این تعابیر، «وَاضْرِبُوهُنَّ» در آیه ۳۴ سوره نساء است. این آیه با توجه به مباحث قوامیت مرد و مراحل سه‌گانه مقابله با نشوز زن، همواره مدنظر فقها و مفسران از یک سو و مناقشه منتقدان قرآن از سوی دیگر بوده است. نتایج این پژوهش که به روش توصیفی و با تحلیل انتقادی آراء مفسران انجام شده، گویای آن است که گفتمان این آیه، متفاوت از گفتمانی است که پژوهش‌گران در پژوهش‌های پیشین به آن رسیده و مفسران به تفسیر و تحلیل مراحل آن پرداخته‌اند. نوشتار پیش رو با توجه به سیر مراحل «ضرب» در آیه مذکور، «ضرب زن» را غیر از زدن، تنبیه و آزار زن به هر شکل مطلق و مقید آن دانسته و این مسئله، برخلاف کرامت زن و در تعارض با آموزه‌های دینی است. بر اساس این آیه، راهکارهای بهبود روابط زناشویی به ترتیب: وعظ، هجر (دوری در بستر خواب و پشت کردن به همسر) و پس از آن مرحله ضرب (دوری از بستر خواب) به عنوان یک امر ارشادی، تربیتی و تربیتی معرفی شده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، آیه ۳۴ نساء، خشونت دینی، تنبیه زن، کرامت زن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱

◆ استناد به این مقاله: شریفی، محمد، محمدی، زهرا، حیدری، محمدصادق (۱۴۰۴): «بررسی و نقد آراء مفسران پیرامون مدلول «اضربوهن» در آیه ۳۴ سوره نساء»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری*، ۱۰(۱۹)، ۶۶-۹۱، 10.22034/csq.2025.469374.1448

۱. بیان مسئله

یکی از نیازهای امروز جامعه اسلامی و مجامع علمی، پاسخ به شبهاتی است که فکر و ذهن بسیاری از افراد، به ویژه جوانان را به خود مشغول کرده است. از جمله شبهاتی که در نظام خانواده وجود دارد، مسئله تنبیه بدنی زن است که با استناد به آیه ۳۴ سوره نساء بیان شده است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا»؛ مردان را بر زنان تسلط و حق نگهبانی است به واسطه آن برتری که خدا برای بعضی بر بعضی مقرر داشته و هم به واسطه آن که مردان از مال خود نفقه دهند، پس زنان شایسته، مطیع شوهران و در غیبت آنان حافظ باشند؛ از آن رو که خدا هم حفظ فرموده است و زنانی که از نافرمانی آنان بیمناک هستید، باید نخست آنان را موعظه کنید و (اگر مطیع نشدند) از خوابگاه آنان دوری گزینید و (اگر باز مطیع نشدند) آنان را تنبیه کنید، چنانچه اطاعت کردند، دیگر راهی بر آن‌ها مجوید که همانا خدا بزرگوار و عظیم‌الشأن است.

خداوند در این آیه علاوه بر بیان قوامیت مرد نسبت به زن، به نشوز زن و وظیفه مرد در مقابل او نیز اشاره می‌کند. وجود عباراتی چون قوامیت، تفضیل، نشوز و ضرب، سبب شده است که این آیه، یکی از بحث‌انگیزترین آیات، نزد مفسران باشد و نظرات متفاوت و گاه متناقضی از سوی آنان بیان شود و راه اشکال و انتقاد را بر دگراندیشان و منتقدان باز کند؛ تا جایی که برخی از آن‌ها، واگذاری سرپرستی و قوامیت زن به مرد و برتر شمردن مردان و جواز تنبیه بدنی زن را برخلاف عدالت و برخی آن را مغایر با مبانی حقوق بشر و برخی دیگر، قرآن را هم‌نوا با قوانین و رسوم جاهلیت و بازتاب فرهنگ زمانه دانسته‌اند.

یکی از مباحث مهم، مسئله حفظ کرامت و جایگاه زن است و منظور از کرامت زن، همان وجود و هستی شرافت‌مندانه انسانی اوست که آیات و روایات فراوانی به این موضوع پرداخته است. دین مبین اسلام با وجود دستور به «عاشروهنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء/۱۹) - حتی بعد از طلاق و تأکید زوجین به صلح و سازگاری با یکدیگر - در آیه ۳۴ سوره نساء نیز، به ترتیب نکاتی (موعظه، دوری از بستر، ضرب زن) را در رابطه زن و شوهر، مقرر نموده است که تحلیل و بررسی آن در نوشتار پیش رو ضرورت دارد.

باری، نوشتار حاضر در پی آن است تا به این سؤالات پاسخ دهد که «وَاصْرَبُوهُنَّ»

در آیه ۳۴ سوره نساء چه معنایی را در بردارد؟ چه تفسیری از واژه «ضرب» می‌توان به دست داد که خطّ بطلانی بر شبهات پیش‌گفته باشد؟ تطبیق معنای واژه ضرب و مشتقات آن در قرآن و هم‌نشینی آن با واژه «وعظ و هجر» چه مفهوم جدیدی را روشن می‌کند؟

۲. پیشینه پژوهش

در مورد آیه ۳۴ سوره نساء، مقالات فراوانی نوشته شده است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

مهریزی (۱۳۸۴) در پژوهشی با عنوان «تطور دیدگاه‌ها در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء»، هفت دیدگاه پیرامون این آیه گزارش و تحلیل کرده است.

غروی نائینی و مصطفوی فرد (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی رویکرد مفسران در آیه ۳۴ سوره نساء»، به بررسی راه‌حل‌های سه‌گانه در تفسیر این آیه پرداخته‌اند. به نظر نویسندگان، بروز رفتاری خشن‌مآبانه از جانب مرد در کنترل رفتار زن بسیار مؤثر است و زنان هم به مردانی گرایش دارند که حسّ حمایت را در آنان برانگیزند؛ اما هدف درمان است و با شدت زدن، سبب تضییع حق وی می‌شود؛ بنابراین زدن باید به‌گونه‌ای باشد که موجب دیه نشود، مثل هل دادن ملایم. این نوع برخورد همراه با جذب از ناحیه مرد نه تنها نفرت در زن ایجاد نمی‌کند بلکه زن به این تکیه‌گاه خویش دل خوش می‌کند و این تحلیل از انگیزه ضرب، مؤید آن است که استفاده از راهکارهای سه‌گانه در آیه، به خوف نشوز منوط شده است نه به خود نشوز.

پور مولا و جلالی (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی فقهی تنبیه بدنی زوجه» به این نکته دست یافته است که هدف شارع از ارائه ابزار سه‌گانه «موعظه، هجران فراش و ایراد ضرب»، خواه به نحو تخییری و خواه به نحو ترتب اولویت، چیزی نیست جز کمک به بهبود روابط فی‌مابین زوجین و حاکم شدن اسباب تحکیم عنصر محبت و سازش بین آنان.

شاهرودی و بشارتی (۱۳۹۹) در مقاله «باز پژوهی ضرب زنان در آیه ۳۴ سوره نساء»، «ضرب» به معنای زدن را رد می‌کنند و آن را به معنای واکنش عملی ملایم و تغییر در رفتار و سخت‌گیری در نطق دانسته‌اند.

فتاحی‌زاده، حسین‌نتاج و طاهری (۱۴۰۰) در پژوهشی جدید با عنوان «رویگردی ریشه‌شناختی به واژه قرآنی ضرب»، معتقدند که با توجه به شواهد ریشه‌شناختی، معنای کتک زدن برای ضرب تأیید نمی‌شود و در هیچ‌یک از زبان‌های سامی، معنای کتک زدن و تنبیه برای ضرب نیامده است. نویسندگان برای «اضْرِبُوهُنَّ» در آیه ۳۴ نساء، معنای روی‌گرداندن و رفتن را پیشنهاد کرده‌اند.

آهنگر داودی، حسین نتاج و فتاحی زاده (۱۴۰۱) در پژوهشی با عنوان «بازخوانی روایت سبب نزول آیه قوامیت مردان (نساء/ ۳۴) با تکیه بر روش تحلیل اسناد - متن»، از بررسی نسخه‌های مختلف روایت سبب نزول آیه ۳۴ نساء معتقدند این روایت در متون تفسیری متقدم شیعی نیامده که نشانگر عدم اعتبار آن نزد مفسران متقدم شیعی است. همچنین این تفسیر، دچار اشکالات کلامی است و نمی‌تواند به عنوان پایه‌ای در تحلیل آیه ۳۴ نساء استفاده شود.

در خصوص نوآوری این نوشتار باید گفت تحلیل واژه ضرب و گفتمان روایات مربوطه، همگی در جهت اصلاح یک فرآیند تربیتی و تربیتی سه مرحله‌ای است و هیچ منافاتی با حقوق زن و تکریم شخصیت و جایگاه او ندارد و این جستار سعی دارد تا اشکالاتی را که بر پژوهش‌های پیشین وارد است با نگاه و تفسیری دیگر، پاسخ دهد. دیدگاهی که در پژوهش‌های پیش گفته، یافت نشد؛ هرچند در مقالات فتاحی زاده و همکاران و نیز شاهرودی و بشارتی، معنای زدن نفی شده است و نویسندگان معنای روی گرداندن را پیشنهاد کرده‌اند؛ اما نگاه آنان با تفسیر سه مرحله‌ای از آیه مذکور و تفاوت مرحله سوم با دوم - که نگارندگان تحقیق حاضر بدان اشاره کرده‌اند - متفاوت است. همچنین در این پژوهش، ترجمه‌های موجود و مشهور به زبان‌های فارسی و غیرفارسی و نیز تفاسیر مفسران، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۳. مفهوم‌شناسی واژگان آیه ۳۴ نساء

در ابتدا سه واژه مهم و کلیدی آیه ۳۴ سوره نساء مورد بررسی قرار می‌گیرد تا بر اساس آن، نقد تفاسیر صورت پذیرد.

معناشناسی واژه نشوز: «نشوز»، از ماده «نشر» به معنای زمین مرتفع و بلند است و نشوز زن یعنی بغض و سرکشی او نسبت به شوهر خود؛ گویا زن، خویشان را از مطیع بودن مرد بالا می‌کشد و خود را در دسترس او قرار نمی‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۴۹۵). نشوز در شرع عبارت از نافرمانی کردن زن شوهردار است (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴: ۳۴۳/۲) و ناشزه، «زنی است که از اطاعت شوهر بیرون رود و دیگر حق نفقه، پوشش و سکونت ندارد و حتی گفته شده که نشوز یکی از گناهان کبیره و مانع قبولی طاعات است.» (طیب، ۱۳۷۸: ۷۳/۴). در روایتی، امام صادق (ع) نیز ملاک نشوز زن را عدم تبعیت او می‌داند: «نشوز زن آن است که در فراش (همبستر شدن) از شوهر تبعیت نکند» (ابن بابویه، ۱۴۰۱: ۵۲۱/۳).

برخی مفسران، نشوز را به معنای سرپیچی از اطاعت شوهر با تکبر دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۴۵/۴؛ امین اصفهانی، بی‌تا: ۶۳/۴) و برخی دیگر، نشوز

را به معنای نافرمانی از اطاعت امور واجب شوهر گفته‌اند (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴۲۲/۲). جوادی آملی، سربرداشتن همسر از تمکین، بدون قید تکبر را «نشوز» دانسته است و زن را در صورت عدم تمکین در آمیزش، «ناشزه» می‌نامد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۵۴۷/۱۸). دیدگاهی که برخی از فقها نیز به آن متمایل شده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ۵۴۳/۳). البته در مقابل، برخی پژوهش‌گران معاصر با نقد دیدگاه‌های مطرح شده، معتقدند نشوز به معنای عدم تمکین از شوهر نیست؛ بلکه جمع شدن و همراهی غیرجنسی با غیر شوهر است (براریان و همکاران، ۱۳۹۸: ۶۷).

باید گفت در اصطلاح قرآنی، نشوز به معنای حالتی است که نتیجه سرتافتن متکبرانه از قوانین و مقتضیات الزامی و ترجیحی پیوند زن و شوهری است. پیدایش آن نیز سیر تدریجی دارد و نمی‌توان گفت یک باره پدید آمده است. به همین دلیل فرمود: (وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ) و فرمود: (وَاللَّاتِي نَشْرَنَ). همچنین زمینه پیدایش آن در زن و مرد یکسان است، ولی در هر یک به‌گونه‌ای و با نشانه‌های ویژه، چنان‌که برخی از نشانه‌ها نیز مشترک هستند، پدیدار می‌شود؛ زیرا زن و مرد افزون بر وظایف و آداب مشترک، آداب و وظایف ویژه‌ای نیز از نگاه قرآن دارند که در آیه ۳۴ بدان اشاره شده است. (نک: حکیم‌باشی، ۱۳۸۰) از سوی دیگر در آیه محل بحث، عبارت «تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ» خوف از نشوز، غیر از نشوز است؛ یعنی زن در عین تمایل به زندگی، حالت و رفتاری نشوزآمیز دارد و هنوز به نشوز نرسیده و ارائه راهکارهای سه‌گانه بعدی برای جلوگیری از نشوز است، چه اینکه اگر سه راهکار پیشنهادی آفاقه نکرد و زن به نشوز رسید، دیگر ادامه زندگی مشترک، ممکن نخواهد بود و راهکار نهایی، طلاق است که از مفهوم مخالف عبارت «فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلاً» به دست می‌آید؛ یعنی اگر این راهکارها مؤثر بود و زن، مطیع شد، راهی بر آن‌ها نجوید و در غیر این صورت تنها راه ممکن، طلاق و جدایی است که از تفسیر واژه «سبیل» در آیه به دست می‌آید.

معناشناسی واژه هجر: هَجْرٌ وَهَجْرَانٌ از هجرت به معنای دور شدن انسان از دیگری با بدن یا با زبان و یا با دل و قلب است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۸۳۳) یا از هجر به معنای دشنام و درشت‌گویی است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۵/۶؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۵۱۷/۳). از حسن بصری نقل شده است که هَجْرٌ به معنای سخن درشت گفتن است: «واهجروهنَّ أی قولوا لهن: هَجْرًا فی المضاجع و هو الإغلاظ فی القول» (حمیری، ۱۴۲۰: ۶۸۷۹/۱۰). در مورد تفسیر هجر و در تبیین نظر مختار، دیدگاه مفسران و صاحب‌نظران بررسی خواهد شد.

معناشناسی واژه ضرب: از نگاه عمده مترجمان و مفسران و اهل لغت، معنای حقیقی و اولیه «ضرب»، همان برخورد فیزیکی است و بقیه معانی یا مجازی است یا فقط در صورت آمدن حرف اضافه خاص، قابل اراده از واژه «ضرب» می شود. بر این اساس، معجم مقاییس اللغه تصریح دارد که ضرب به معنای زدن است و معانی دیگر از باب استعاره از این واژه، اراده می شود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۳۹۷).

ابن منظور، ضرب را به معنای زدن (با دست، عصا، شمشیر، شلاق و...)، رفتن و سیر کردن، و صف کردن، بیان کردن (ضرب المثل)، زدن چیزی به چیز دیگر دانسته است (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۵۵۱/۱). زبیدی نیز این معانی را برای ضرب آورده است: سیروسفر؛ طلب رزق؛ اقسام و انواع؛ اعراض و روی گردانی؛ عسل غلیظ؛ لاغراندام؛ و باران نم نم (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۶۶/۲). اما با بررسی آیات قرآن که واژه «ضرب» و مشتقاتش در آن‌ها به کار رفته است، درمی یابیم که بیشتر معانی فعل «ضرب»، چه به صیغه متعدی چه غیرمتعدی، کاربردهایی مجازی از مفهوم «کناره گیری، ترک، جدایی و دور کردن» هستند: «الشی یضرب مثلاً» یعنی گزینش و جدا کردن تا آشکار و روشن شود (طباطبایی، المیزان، ۱۳۸۸: ۴۳۲/۱۲)؛ «الضرب فی الارض»؛ یعنی مسافرت و دوری (همان، ۹۶/۵)، «الضرب علی الأذن»؛ یعنی جلوگیری از گوش دادن (همان، ۳۴۴/۱۳)، «ضرب الصفح عن الذکر»؛ یعنی ترک کردن و دور ساختن (همان، ۱۲۵/۱۸)، «ضرب الحق و الباطل»؛ یعنی جداسازی و آشکار ساختن آن‌ها (همان، ۴۶۱/۱۱). در تأیید این قول می توان به نظر ابن منظور استناد کرد که می گوید: «ضرب گویای یک نوع افتراق و جدایی ناگهانی و ضربتی است که با نوع تدریجی آن، فرق می کند» (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۴۵۱/۱).

این در حالی است که قریب به اتفاق مترجمان و مفسران، ضرب را به معنای زدن آورده اند. البته برخی مفسران برای ضرب، قیود و شروطی را بیان کرده اند؛ از جمله اینکه برخی ضرب را مباح ولی ترک آن را افضل دانسته اند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۱۷/۲)؛ برخی ضرب (زدن) را به صورت ملایم و با مسواک و امثال آن تفسیر کرده اند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵/۳)؛ برخی هم ضرب را زدن غیر مبرح (آزار کننده، رنج دهنده) دانسته اند (قرطبی، بی تا: ۱۷۲/۵). از نظر فخر رازی، زدن زمانی رواست که غیر ضرب، قطعاً مفید و نافع واقع نشود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۱۸/۳). زمخشری، ضرب را به معنی زدن و پس از دو مرحله عظ و هجر و در صورت عدم نتیجه دادن این دو مراحل دانسته است. وی در تفسیر دیگری از ضرب که به صورت «قیل» آورده است، می گوید: «برخی ضرب را به معنای اجبار و اکراه بر جماع و رابطه زناشویی دانسته اند که البته آن را قول سنگینی می داند» (زمخشری، ۱۴۰۳: ۵۰۷/۱).

علامه طباطبایی معتقد است از سیاق آیه فهمیده می‌شود که باید ترتیب را رعایت کرد. وی ترتیب را وسایل گوناگونی از کیفر دادن معرفی می‌کند؛ زیرا اگر کسی بخواهد شخصی را کیفر دهد، طبیعتاً از درجه ضعیف آن شروع می‌کند و سپس کیفر را به تدریج شدید و شدیدتر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۴۵/۴).

جوادی آملی با تنبیه بدنی دانستن ضرب، معتقد است «واو» عطف برای مطلق جمع است؛ ولی در آیه مذکور، به قرینه تناسب حکم و موضوع و روایات باب، برای ترتیب واقعی از خفیف به ثقیل و از آن به اثقل است که مراتب نهی از منکرند؛ اگر با موعظه زن از گناه «نشوز» دست کشید، نوبت به هجر نمی‌رسد و چنانچه با هجر و قهر، تمکین میسر شد، نیازی به تنبیه بدنی نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۵۶۲/۱۸). البته بعداً بحث خواهد شد که بحث در آیه، خوف از نشوز است و نه خود نشوز.

در اندک تفاسیری، ضرب برخلاف معنای زدن آمده است؛ از جمله در تفسیر غرائب القرآن، ضرب به معنای ضربه روحی با تازیانه جدایی تفسیر شده است (نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶: ۴۱۵/۲).

آمنه ودود^۱ (۱۹۵۳ م) قرآن پژوه و اصلاح‌گرای اسلامی معاصر در کتاب «قرآن و زن»، با شیوه هرمنوتیکی متأثر از دیدگاه‌های فضل‌الرحمان، جایگاه زن در قرآن را بررسی کرده است. وی یکی از دیدگاه‌های خود راجع به زن را ذیل همین آیه ۳۴ نساء مطرح کرده و ضرب را در این آیه، به معنای به مسافرت بردن زن دانسته است (Wadud, Qur'an and Women). معنایی که گرچه با لغت سازگار است، اما نه از روایت و نه از سیاق آیات مؤیدی ندارد؛ چون پس از دو مرحله تنبیهی اول و دوم، مسافرت جایگاهی نخواهد داشت.

یکی از پژوهش‌گران معاصر، سه معنای محوری را برای ضرب در قرآن ذکر کرده است: ۱. متصل کردن/ به هم پیچیدن/ بستن، ۲. سوختن/ سوزاندن، ۳. ترک کردن/ قطع کردن. به نظر وی، معنای اول (متصل کردن و بستن) قابل تطبیق بر بیشتر واژه‌های ضرب در قرآن است. به نظر می‌رسد از دیدگاه ایشان، ضرب در هیچ‌یک از آیات قرآن، به معنای تنبیه و زدن نیامده و در آیه موردنظر نیز به معنای روی‌گردانان و رفتن است (فتاحی‌زاده و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۸). به نظر می‌رسد هرگاه قرآن کریم خواسته باشد از مفهوم «زدن»، معنای آزار و اذیت جسمانی و تنبیه را اراده کند، از واژه «ضرب» استفاده نکرده، بلکه از لفظ «جَلَد» نیز بهره برده است، مانند «الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا» (نور/۲)؛ واژه

«جِلْد» از «جِلْد» گرفته شده است که محل احساس درد و رنج است. پژوهش پیش رو از بین معانی گفته شده برای ضرب، معنای اعراض و روی گرداندن را مورد تأکید دارد و در پی اثبات این است که ضرب در آیه ۳۴ سوره نساء پیش از آن که تنبیه بدنی باشد، معنایی اخلاقی دارد.

۴. نقد و بررسی ادله ضرب به معنی زدن

در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء، بیشتر تفاسیر، شیوه یکسانی را در پیش گرفته اند و «وَاصْرُبُوهُنَّ» را به کتک زدن معنا کرده اند (ابن عاشور، ۱۴۰۵: ۱۱۶/۴؛ قطب، ۱۳۸۷: ۶۳/۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۴۶/۴) و در این مسیر به استدلالات و بعضاً توجیهات گوناگونی دست زده اند.

از نگاه این گروه، تنبیه بدنی تنها در مورد افراد وظیفه نشناسی مجاز شمرده شده است که هیچ وسیله دیگری برای اصلاح آنان مفید واقع نشود. این موضوع، مسئله تازه ای نیست که به اسلام منحصر باشد. در تمام قوانین دنیا هنگامی که طرق مسالمت آمیز برای وادار کردن افراد به انجام وظیفه، مؤثر واقع نشود، متوسل به خشونت می شوند، نه تنها از طریق ضرب، بلکه گاهی در موارد خاصی مجازاتی شدیدتر از آن نیز قائل می شوند که تا سر حد اعدام پیش می رود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷۳/۳ و ۳۷۴). همان طور که در کتب فقهی نیز آمده است، تنبیه باید ملایم و خفیف باشد، به طوری که نه موجب شکستگی و مجروح شدن و نه باعث کبودی بدن گردد. روانکاوان امروز معتقدند که جمعی از زنان دارای حالتی به نام «مازوشیسم، آزارطلبی» هستند و گاه که این حالت در آن ها تشدید می شود، تنها راه آرامش آنان تنبیه مختصر بدنی است؛ بنابراین ممکن است ناظر به چنین افرادی باشد که تنبیه خفیف بدنی در مورد آنان جنبه آرام بخشی دارد و یک نوع درمان روانی است (همان، ۳۷۳/۳ و ۳۷۴). البته باید حد آن مشخص باشد و به سلامتی زن آسیب نرساند و دربرگیرنده اهانت و اضرار نباشد (ابن عاشور، ۱۴۰۵: ۱۱۹/۴-۱۱۸). در نقد این نظر باید گفت که حکم کلی قرآن را به دلیل بیماری عده ای خاص نمی توان تفسیر یا تأویل نامناسب کرد و چنین تبیینی را که با کرامت زنان در تعارض است، ارائه نمود.

ظاهراً صاحبان نظر فوق، هیچ مجالی برای رویکردی متفاوت به این آیه و یا تفسیر آن به شیوه ای دیگر باقی نگذاشته اند. برخی (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۴۵/۴) این مسئله را اجمالاً طرح و به سرعت از آن عبور کرده اند. به هر حال، آیه یاد شده در تفاسیر و نیز مباحث حقوق زن، محل مناقشه و اختلاف نظر است تا جایی که قرآن پژوهانی چون آیت الله معرفت را به عقیده نسخ آن با توصیه های معصومان درباره حفظ شأن و

کرامت زن در سنت معصومان واداشته است (معرفت، ۱۳۸۲: ۵۷۸).

نکته دیگر در این مسئله، حکم ضرب و تنبیه است که برخی ضمن پذیرش ضرب به معنای تنبیه بدنی، آن را حکمی ارشادی و غیر واجب دانسته‌اند و خوف نشوز را به معنای آشکار شدن نشانه‌های نشوز تفسیر کرده‌اند (امین اصفهانی، بی‌تا: ۶۳/۴) و در مقابل، برخی آن را حکم مولوی و واجب می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۵۴۷/۱۸). آیت‌الله جوادی آملی، سه مرحله وعظ، هجر و ضرب را از باب امر به معروف و نهی از منکر از وظایف مرد می‌داند و ضمن تصریح به ترتیبی بودن این سه مرحله، تنبیه بدنی زن را در مرحله آخر و به شرط آشکار شدن نشوز و علم بدان می‌داند نه فقط خوف از نشوز (همان).

همچنین از نگاه مفسرانی که عمدتاً ضرب را به معنای تنبیه بدنی زن تفسیر کرده‌اند، مرد در تنبیه زن آزاد نیست تا هر طور که مایل است عمل نماید، بلکه باید شرایط خاصی را به شرط ذیل رعایت کند:

شرط اول: قصد اصلاح

از نگاه این گروه، قرآن کریم، هدف از تنبیه بدنی زن را پرهیز دادن زن از نشوز و در نتیجه اصلاح او می‌داند، به گونه‌ای که زن وظایف خود را نسبت به شوهر انجام دهد. به نظر سید قطب «کتک زدن زن زمانی انجام می‌گیرد که خطر شکاف، کج رفتاری و بدکرداری کانون خانواده را تهدید می‌کند و چنین مقرراتی جهت درمان کج اندیشی و کژ راهی است» (قطب، ۱۳۸۷: ۶۳/۲). از نگاه دیگر، «اگر کتک زدن زن توهینی به مقام زن تلقی شود، ولی برای حفظ خانواده از خطر سقوط و پاشیدگی، کار لازمی باشد، قابل تحمل است» (جعفری، ۱۳۷۶: ۴۳۳/۲). برخی دیگر نیز، زدن زن را به جهت برگرداندن نظم و انضباط داخل خانه لازم می‌دانند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۷۵/۲). از نظر گروهی دیگر، تنبیه بدنی زن باید برای جلوگیری از پاشیدگی خانواده باشد تا شکایت به دادگاه برده نشود و اسرار خانوادگی محفوظ بماند (قریشی، ۱۳۷۷: ۳۵۷/۲).

همه دیدگاه‌های مذکور، شرط اصلی تنبیه زن را قصد اصلاح و حفظ خانواده از سقوط دانسته‌اند؛ گرچه در شیوه تنبیه، اختلاف زیادی بین آن‌ها وجود دارد.

شرط دوم: خفیف بودن

در این‌که ضرب زن چگونه و چه ویژگی‌هایی داشته باشد، آیه ۳۴ سوره نساء اطلاق دارد و هرگونه زدن را شامل می‌شود و این‌که با چه وسیله‌ای بزند هم آیه اطلاق دارد و هیچ محدودیتی را شامل نمی‌شود، ولی مفسران آن را بر پایه روایات

و قرائن نقلی و عقلی محدود کرده‌اند.

برخی برای خفیف بودن تنبیه بدنی زن از آیات و روایات استفاده کرده و معتقدند که مراد از زدن، استفاده از قدرت بدنی نیست. قرآن داستان حضرت ایوب پیامبر را وقتی سوگند یاد کرد که همسرش را بزند، چنین بیان فرمود: «دسته‌ای از چوب‌های باریک خرما به دستت گیر و با آن بزن و سوگند خود را نشکن، ما او را بنده‌ای صابر یافتیم و چه خوب بنده‌ای بود که توجه او به درگاه ما بود»^۱ (ص/۴۴).

رسول خدا (ص) می‌فرماید: «تنبیه بدنی نباید به نحوی باشد که اثر آن در جسم زن نمود داشته باشد و یا نشانه خودنمایی و اظهار قدرت مرد باشد» (طبری، ۱۴۱۲: ۶۸/۵). در روایتی، امام باقر (ع) در تفسیر وَاضْرِبُوهُنَّ می‌فرماید: «با چوب مسواک وی را بزند» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴۷۸/۱). امام صادق (ع) نیز زدن را با چوب مسواک و شبیه آن می‌داند، زدنی که از روی رفق و دوستی باشد (ابن بابویه قمی، ۱۴۰۱: ۵۲۱/۳).

در روایت دیگری به ضرب غیرمبرح یعنی زدنی که شدید و سخت نباشد تصریح شده است (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۲۳۰/۱۵). ابن جریر از حجاج نقل می‌کند که رسول خدا (ص) فرمود: «اگر شما را در نیکی‌ها نافرمانی کرد، آنان را کتک بزنید به‌گونه‌ای که به خون‌ریزی نینجامد؛ یعنی اثر نماند» (سیوطی، ۱۴۱۴: ۲۷۸/۲). از نگاه مفسران دیگر، زدن نباید سخت و طاقت‌فرسا باشد و موجب ضرر شود (همان، ۵۲۲/۲). زدن باید به‌گونه‌ای باشد که به خون‌ریزی نینجامد و جراحت وارد نکند و استخوانی را نشکند و از زدن بر صورت پرهیزد (زمخشری، ۱۴۰۳: ۵۰۷/۱). زدن دردآور نمی‌تواند مورد دستور خداوند باشد؛ زیرا این نوع زدن با مودت و رحمت سازگاری ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۱۲/۱۸). از نگاه دیگر از مفسران و در پاسخ به نظر برخی از افراد که به تنبیه بدنی خفیف خرده می‌گیرند و ادعا می‌کنند که با چنین حالتی از زدن، جلوگیری از نشوز زن محقق نمی‌گردد، شاید حکمتش این باشد که زن گمان کند شوهرش با او قصد مزاح و ملاحظه دارد (جبعی عاملی، ۱۴۱۴: ۳۵۷/۸).

شرط سوم: ضرب زن در چند مرحله

از نگاه این مفسران، در تنبیه بدنی باید از مرحله خفیف‌تر شروع شود و اگر اثر نکرد، شدیدتر شود؛ یعنی ضرب بعد از طی دو مرحله قبل، یعنی موعظه و هجر و تأثیر نکردن آن‌ها انجام می‌شود.

۱. وَخَذُ بِيَدِكَ ضِعْفًا فَاصْرَبْ بِهِ وَلَا تَحْنَنْ إِنَّا وَجَدْنَا صَابِرًا نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ (ص/۴۴).

امام خمینی در این باره معتقد است که ابتدا تنبیه، مختصر باشد اگر اثر نکرد به تدریج به مراحل بالاتر و تنبیه شدیدتر منتقل می‌شود، ولی در هر صورت نباید بدن زن خونی شده و موجب کبودی و سرخی شود (موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ۲۷۳/۲).

شرط چهارم: غرامت دادن مرد در صورت ایجاد جراحت

طرفداران این تفسیر معتقدند، حال اگر از سر اتفاق و یا ناخواسته، زدن سبب جراحت زن گردد، مرد باید به او غرامت بدهد. اصفهانی ملقب به فاضل هندی می‌گوید: «اگر با تنبیه قسمتی از اعضای بدن زن تلف گردد، شوهر ضامن است؛ زیرا آنچه شارع فرموده برای اصلاح و تأدیب است، در حالی که ضرب شدید موجب فساد می‌شود» (اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱۰۰/۲).

اگرچه مفسران در تفسیر آیه شریفه اجازه داده‌اند که شوهر هنگام نشوز زن و سرپیچی او از اطاعت مرد می‌تواند زن را مورد ضرب قرار دهد و در این مسئله، او را از منکر نهی کند، ولی برای ضرب، شرایط و مراتبی را قائل شده‌اند که بعد از دو مرحله (موعظه و هجر) اگر اصلاح نشد، مرحله سوم که ضرب باشد، محقق شود؛ و برای نهی از منکر هم شرایط و لوازم و مراتبی لازم است، نه این که ضرب در اینجا به عنوان یک برنامه و اصل و اساس قرار داده شده باشد؛ بنابراین مرد باید در مراتب عملی، تمام تلاش و طمأنینه خود را در برطرف کردن این مشکل از همسر خود داشته باشد و او را به تمکین وادارد.

۵. نقد و بررسی دیدگاه مفسران

اولاً: همان طور که گفته شد و با استناد به مقالاتی که در پیشینه آمده، ضرب در آیات قرآن کریم به معنای زدن نیامده، بلکه به معنای گام برداشتن، سفر و دوری کردن بیان شده است (آل عمران/ ۱۵۶؛ نساء/ ۹۴ و ۱۰۱؛ طه/ ۷۷؛ مژمل/ ۲۰). ثانیاً: سنت پیامبر (ص) دلیل مهم دیگری بر عدم ضرب زنان ناشزه است؛ زیرا هیچ‌گاه از آن حضرت دیده نشد که همسرانش را کتک بزند (قزوینی، بی تا: ۶۳۸/۱). ایشان هرگز، هیچ یک از همسرانش را به هیچ شکلی مورد آزار و اذیت جسمانی و تحقیر قرار نداد و اگر «ضرب» به معنای آزار جسمی و روحی، امری الهی و راهکاری سودمند به شمار می‌آمد، ایشان اولین کسی بود که به این دستور عمل می‌کرد؛ اما پیامبر (ص) نه تنها به این عمل دست نمی‌زد، بلکه به زدن دستور نمی‌داد و اجازه این کار را صادر نمی‌فرمود. شاید گمان شود که همسران ایشان همگی بر راه صلاح بوده‌اند پس ضرب دلیلی ندارد؟ در جواب باید گفت

که دو نفر از آنان به قدری پیامبر را آزار دادند که در مذمت رفتار آن‌ها آیات سوره تحریم نازل شد. همچنین نقل شده است، زمانی ابوبکر و عمر می‌خواستند دخترانشان را کتک بزنند (ابوسلیمان، ۲۰۰۱: ۱۷۵-۱۵۸) که چرا با رسول خدا (ص) به نزاع برخاسته و آن حضرت را عصبانی کرده‌اند، ولی پیامبر (ص) اجازه چنین کاری را به آن‌ها نداد. رفتار رسول‌الله و سنت عملی ایشان، همان هدف دین و درک صحیح آیات قرآن است. این رفتار پیامبر (ص) اثر عملی خود را در بیان نتایج مترتب بر ادامه اختلاف گذاشت و به این درگیری پایان داد. این معنا از یک طرف با ماهیت روان‌شناختی مسئله هماهنگ است و از طرف دیگر، با معنای عام کاربرد مجازی واژه‌های «ضرب» و مشتقات آن در قرآن کریم مطابقت دارد (همان).

ثالثاً: در مقابل نظریه‌ای که راه درمان بیماری مازوشیسم را ضرب و تنبیه بدنی می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۳۷۳ - ۳۷۴) و آن را آرامش روانی برای این دسته از افراد قلمداد می‌کند، باید گفت: هدف قرآن، درمان این بیماری برای زنان نیست بلکه هدف قرآن از ضرب، راه‌حلی است در طی یک فرآیند تربیتی برای اصلاح و بازگشت و پایبندی زن ناشزه به زندگی و استحکام بنیان خانواده است. این‌که بیماری این دسته از زنان (مازوشیسم) و طغیان و سرکشی آنان جز با تنبیه و زدن درمان نمی‌گردد، دلیل نمی‌شود که این حکم را به همه زنان ناشزه تعمیم داد.

رابعاً: تنبیه زن (زدن) با شرایط خفیف؛ (با چوب مسواک و...)، بعید است پس از دو مرحله اول، تأثیر خاصی داشته باشد و چیزی جز وهن احکام الهی نخواهد بود؛ به علاوه زدن زن با کمی شدت، هیچ سودی در بهبود وضع خانواده که هدف قرآن است، ندارد و تجربه اجتماعی نشان می‌دهد که اوضاع را بدتر می‌کند.

بنابراین، دلایل و مستندات آنی که برابر حکم ضرب به معنای زدن و تنبیه بدنی بیان شده است، قانع‌کننده نیست و نمی‌توان بر اساس آن، به زدن زنان حکم داد و آیه شریفه هم درصدد آن نیست بلکه با ارائه راهکار در طی مراحل تربیتی و ارشادی، هدفش تربیتی و درون‌اصلاحی برای حفظ بنیان خانواده است. تفسیر مخرب به معنای زدن و آزار و اذیت جسمانی، منافی آموزه‌های دینی و کرامت و حقوق انسانی و برخلاف روش‌های تربیتی سازنده و آموزه‌های رحمانی است.

۶. مراحل فرآیند تربیتی و تربیتی ضرب

نحوه برخورد مرد با نشوز زن با توجه به انگیزه‌های مختلف فرق دارد؛ زیرا اگر انگیزه خستگی جسمی، روانی و افسردگی و فشارهای ناشی از کار باشد، شوهر

باید درصدد رفع خستگی زن یا درمان افسردگی او برآید و یا فشار کار را برای زن کم کند و اگر انگیزه، عدم ارضای جنسی باشد، مرد باید با زن به عنوان یک بیمار برخورد کند و در پی درمان او باشد؛ زیرا در این موارد زن عمداً قصد مخالفت با شوهر را ندارد؛ اما اگر انگیزه‌ها موارد دیگر باشد که زن با قصد و علم به آن انگیزه‌ها، از اطاعت شوهر دوری می‌کند، طبق دستور قرآن، مرد باید سه مرحله را طی کند تا بتواند زن را از ناشزه بودن بازدارد. سه مرحله‌ای که قرآن دستور داده مترتب بر همدیگر است؛ یعنی مرحله اول را اقدام می‌کند، اگر تأثیر نکرد مرحله دوم و اگر باز هم نتیجه نداد، نوبت به مرحله سوم می‌رسد.

الف) مرحله اول: پند و اندرز

قرآن کریم در آیه ۳۴ سوره نساء، پند و اندرز را اولین راه مقابله با نشوز زن می‌داند (فَعِظُوهُنَّ)؛ و اگر در این باره تأثیر نافرمانی، به زن گفته شود، شاید اثرگذار باشد. این که قرآن می‌فرماید: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ» از این روست که لازم نیست نشوز صورت بگیرد تا مرد شروع به مرحله اول نماید، بلکه اگر مردی بترسد نشوز صورت بگیرد، می‌تواند مرحله اول (موعظه) را شروع کند (طبرسی، ۱۳۵۱: ۵۲۱/۳). علامه طباطبایی می‌گوید: در جمله «فَعِظُوهُنَّ» معنای تفریح را آورده است و موعظه را نتیجه ترس از نشوز قرار داد نه از خود نشوز، شاید برای این بوده است که رعایت حال موعظه را در بین علاج‌های سه‌گانه کرده باشد و بفهماند از میان سه راه علاج، موعظه علاجی است که هم در حال نشوز مفید خواهد بود و هم قبل از نشوز و هنگام پیدا شدن علامت‌های آن و هم چنین مراد از خوف نشوز این است که نشانه‌های آن به تدریج ظاهر شود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۴۵/۴).

واژه «خوف» بیان‌کننده این حقیقت است که هرگاه مرد احساس خطر می‌کند و نسبت به تحقق «نشوز» خوف دارد، باید برای پیشگیری از آن اقداماتی را انجام دهد و کسانی که معنای خوف را به معنای علم بگیرند (بلخی، ۱۴۲۳: ۳۷۱/۱؛ ابن‌مثنی، ۱۳۸۱: ۱۲۶/۱)، با این اشکال مواجه می‌شوند که صرف «خوف» نشوز موجب هجر و ضرب نمی‌شود (اردبیلی، بی تا: ۵۳۶)؛ درحالی که هنگام خوف وقوع اختلاف بین زوجین، بستگان‌شان، آن‌ها را به حل اختلاف و ارائه راهکار، توصیه می‌کنند. از همین رو، به طریق اولی خداوند به عنوان مشاور دلسوز و عارف به احوالات بندگان خویش، راهکاری را به مرد برای بازگشت خانواده به صلح و امنیت می‌دهد.

ب) مرحله دوم: هجر (دوری از همسر در محل خواب)

اگر مرحله اول نتیجه نداد، قرآن می‌فرماید: «وَاهْجِرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» (در

بستر از آن‌ها دوری کنید). در این‌که منظور از هجران چیست سه احتمال وجود دارد:

۱. مرد در بستر رو برگرداند و پشت به همسر، با اظهار بی‌مهری بخوابد. به این معنا که به بستر زن برود و پشت خود را به او نماید (راوندی، ۱۴۰۵: ۱۹۲/۲؛ طبرسی، ۱۳۵۱: ۴۳/۳؛ اندلسی، ۱۴۲۲: ۶۲۶/۳). روایتی از امام باقر (ع) مؤید همین معناست، آنجا که می‌فرماید: «يُحَوَّل ظَهْرَهُ إِلَى هَا» (ابن بابویه، ۱۴۰۱: ۵۲۱/۳)

۲. در دو بستر جداگانه، در یک اتاق یا در دو اتاق بخوابند تا زن منتبه شود. شیخ مفید معتقد است مرد مخیر است از بستر زن دوری کند و در بستر جداگانه بخوابد یا در بستر زن به او پشت کند. صاحب مدارک هم نظر شیخ مفید را می‌پسندد و می‌گوید هر یک از این دو عمل (بسترگزیزی و یا پشت کردن در بستر به زن) در عرف، صدق هجر می‌کند (خوانساری، ۱۳۶۴: ۴۳۷/۴).

۳. از آمیزش با او خودداری کند. در مجمع‌البیان از سعید بن جبیر نقل شده است، منظور این است که از آمیزش با زن خودداری کند و علت این‌که قرآن به ترک خوابگاه امر کرده این است که آمیزش مخصوص خوابگاه است (طبرسی، ۱۳۵۱: ۱۳۵/۵).

زمخشری، مضجع را به معنای مرقد و محل خواب دانسته و برای عبارت «وَأَهْجِرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ»، دو تفسیر ارائه کرده است: معنای اول: در محل خواب آن‌ها نخوابید و معنای دوم: کنایه از جماع هست یعنی با آن‌ها جماع نکنید. (زمخشری، ۱۴۰۳: ۵۰۷/۱). وی دو تفسیر احتمالی دیگری هم برای هجر با عبارت قیل آورده است که گویای عدم پذیرش اوست: در تفسیر اول گفته به آن‌ها پشت کنید و در تفسیر دوم، مضجع را به معنای خانه گرفته است یعنی از خانه بیرون بروید (همان).

طبرسی در مجمع‌البیان، عبارت «فی المضاجع» را ظرف برای هجران نمی‌داند بلکه آن را سبب هجران می‌داند و معتقد است معنای آن چنین است: «اهجروهن من اجل تخلفهن عن المضاجعة معكم»؛ آن‌ها را به خاطر نداشتن رابطه جنسی با شما رها کنید (طبرسی، ۱۳۵۱: ۶۸/۳). برخی دیگر نیز این دیدگاه را دارند (مکی بن ابی‌طالب، ۱۴۰۵: ۱۷۷)؛ اما طبرسی در جوامع، گویا نظر زمخشری را برگزیده و دیدگاه وی را آورده که برخلاف نظر ایشان در مجمع است (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۵۴/۱).

از نگاه علامه طباطبائی، ظاهر جمله «وَأَهْجِرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» این است که

۱. عن الباقر (ع): هَجْرُ الْمَضَاجِعِ هُوَ أَنْ يُحَوَّلَ ظَهْرُهُ إِلَيْهَا.

بستر محفوظ باشد، ولی در بستر با او قهر کند، مثلاً در بستر به او پشت کند و یا ملاحظه نکند و یا طور دیگری بی میلی خود را به او بفهماند، گو اینکه ممکن است با مثل این عبارت جدا کردن بستر نیز اراده بشود، ولی بعید است (معمولاً وقتی بخواهند بگویند بسترت را از او جدا کن، نمی گویند در بستر از او کناره بگیر). علامه معنای اول را تأیید می کند؛ زیرا مضجع به لفظ جمع آمده و چون منظور از آن، جدا کردن مضجع بوده است، پس دیگر به حسب ظاهر احتیاج نبود کلمه نامبرده را به لفظ جمع بیاورد و کثرت را بفهماند (زیرا کسی، همسرش مضجع دارد که هر شب با او بخوابد) (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴/۵۴۵).

با توجه به احتمالات مطرح شده از بین این سه احتمال، آنچه در این آیه با توجه به سیر مراحل به ذهن می رسد، احتمال اول یعنی پشت کردن به همسر، صحیح تر باشد که روایت امام باقر (ع) و نظر برخی مفسران نیز این نکته را تأیید می کند.

حال اگر پرسش شود که این مرحله چه فایده ای دارد؟ باید گفت: زن طالب قلب و وجود مرد است و می خواهد در قلب مرد نفوذ کند و همه قلب و روح وی را تسخیر کند؛ از این رو، بسترگریزی مرد و روی تَرش کردن و پشت به وی خوابیدن برای زن بسیار آزاردهنده است. وقتی مرد در بستر به زن پشت کند، زن احساس می کند که دل و قلب مرد به وی پشت کرده است و نیز از این راه حبّ و بغض زن نسبت به شوهر روشن می شود؛ در حالی که اگر زن محبتی نسبت به شوهرش داشته باشد، تحمل چنین وضعیتی برای او دشوار خواهد بود و بالعکس اگر محبت او نسبت به شوهر کم باشد، اندکی صبوری و مدارا خواهد کرد.

ج) مرحله سوم: ضرب (کناره گیری از بستر زن)

اگر پند و اندرز فایده ای نکرد و زن به قهر و جدایی مرد هم بی اعتنایی نمود، نوبت به سومین مرحله اصلاحی می رسد و آن ضرب است که نشانگر نهایت نارضایتی شوهر از زن است. اصطلاح ضرب در اینجا معرکه آراء شده و اشکالات زیادی را از خود به جای گذاشته است. تعبیر «وَأَصْرُبُوهُنَّ» در این آیه، به صراحت، اذن قرآن جهت تنبیه زنان از خوف نشوز است. در بحث ضرب و تنبیه زن، برخی مفسران و پژوهشگران ضرب را به معنای زدن گرفته و با پذیرش این پیش فرض، سؤال کرده اند آیا زدن، حق مرد است یا حکمی است به سود او و اگر حکم است چگونه است؟ از نوع اباحه، کراهت، استحباب یا وجوب است؟ که در پی آن فخر رازی به نقل از شافعی حکم ضرب را اباحه و ترک آن را افضل می داند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵/۹۳) و از عطا نیز نقل شده که از آیه، اباحه فهمیده می شود (ابن عربی، ۱۳۷۶: ۱/۴۲) و گویا از مراد اصلی خداوند دور شده اند.

۷. تحلیل و بررسی

باید گفت، چنین تفسیری از واژه «ضرب» باعث اشکالات فراوان، در فهم تعابیر قرآنی شده و با کرامت زن در تعارض است؛ و با شیوه تربیتی رحمانی و اسلامی نیز ناسازگار است؛ از همین رو، نگارندگان این پژوهش، با توجه به مفاد آیه ۳۴ سوره نساء، تحلیل دیگری از مراحل گفته شده در این آیه، به ویژه معنای ضرب ارائه کرده اند. به نظر می رسد واژه ضرب در آیه مذکور، به معنای جدایی، دوری و ترک کردن است؛ به عبارت دیگر دور شدن مرد از زن و ترک محل خواب پس از دو مرحله قبل سبب می شود زن به شکل محسوس، نتیجه اختلاف بیشتر با همسرش را که همان دوری مطلق یا طلاق است، ببیند و به عواقب آن بیندیشد؛ بنابراین تنبیه زن و آزار و اذیت او در معنای ضرب، بعید است و با اشکالات پیش گفته مواجه می شود. همچنین، واژه ضرب پس از دو مرحله «موعظه و پُشت کردن در محل خواب»، به معنای کناره گیری از بستر خواب است که یکی از راهکارهای بهبود روابط زناشویی است و در آیه شریفه نیز به آن اشاره شده است. «ضرب» بدین معنی می تواند به معنای هشدار مناسب با نشوز زن نیز باشد. این نوع هشدار، عرفاً تنبیه نیز تلقی می شود؛ زیرا هشدار به انسان باید به گونه ای متناسب با عقل و هوشیاری او باشد؛ درحالی که تنبیه بدنی، مناسبتی با عقلانیت و هوشیاری و کرامت انسان ندارد.

در حقیقت قرآن کریم با قرار دادن مرد در این فرآیند سه مرحله ای، هم از خشونت ابتدایی مرد در اثر ناکامی، جلوگیری کرده و هم با بررسی و رفع مشکلات درون خانواده، به استحکام آن کمک نموده است (ترکاشوند، ۱۳۹۴: ۱۴۶-۱۴۵) و راه حلی است برای مشکلی که بنیاد خانواده را تهدید می کند و خطر فروپاشی آن را با طلاق یادآور می شود. از سوی دیگر، این راه حل بی هیچ الزامی به گونه ارشادی و رهنمود از سوی خدا ارائه شده است و نوعی اعلان و تنفر اخلاقی تلقی می شود، نه تنبیه بدنی؛ یعنی باید گفت این سه مرحله بدین ترتیب است: مرحله اول: پند و اندرز؛ اگر اثر نکرد مرحله دوم: دوری کردن از همسر در بستر و در نهایت مرحله سوم: کناره گیری از بستر زن.

محمد شحرور بر این عقیده است، علت اینکه در اینجا ضرب گفته شده و نه صک (سیلی)، لطم (زدن بر گونه)، صفع (پس گردنی)، رکل یا رفس (زدن با پا)، رکز (زدن با مشت یا عصا)، به این دلیل است که ضرب در اینجا به معنای زدن نیست بلکه موضع گیری علنی و حساب شده است (شحرور، ۲۰۰۶: ۶۲۲-۶۲۱) که به نظر نگارندگان، این موضع گیری حساب شده، همان دوری از بستر است که

تأثیر روانی زیادی در زن دارد؛ به عبارت دیگر، مرد با این اقدام، نه تنها انسانیت زن را نشانه نمی‌رود که از انحراف بیشتر او از مسیر انسانیت، جلوگیری می‌کند. ضمن اینکه فراز پایانی آیه «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» مرد را از علو و تکبر بازمی‌دارد. از نظر علامه طباطبایی، این جمله علت نهی قبل از آن «فَلَا تَبْغُوا عَلِيَهُنَّ سَبِيلًا» است؛ یعنی علو و کبریایی از آن خداست و نیرو و توانتان، شما را نفریبید که بر زنان خود برتری جویید (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴/۴۳۷).

سعی قرآن بر این است که مسائل زناشویی در خانه و در محیط مختص زن و شوهر حل شود و به بیرون درز نکند؛ چراکه مشکل موجود مربوط به حریم خصوصی و از اسرار فی مابین زن و شوهر است و افشای اسرار خانوادگی، سبب خواری خانواده در منظر دیگران خواهد شد (آیت‌اللهی و جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵: ۱۰۰).

باری، نگارندگان این پژوهش، نظری را طرح کرده‌اند که می‌توان با استناد به آن، مشکلات تنافی با کرامت زن را حل نمود، بی‌آنکه به پذیرش نسخ آن متوسل شد. حال ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر واژه ضرب را به معنای ترک کردن و رها کردن بگیریم، واژه «هجر» نیز به همین معنا آمده است و در این صورت تفاوتی با واژه ضرب نخواهد داشت.

باید گفت در قرآن کریم واژه «هجر» و مشتقاتش به دو معنا به کار رفته است: ۱. به معنای هذیان: «مُسْتَكْبِرِينَ بِهٖ سَامِرًا تَهْجُرُونَ» (مؤمنون / ۶۷)، ۲. به معنای جدا شدن انسان از دیگری؛ خواه با بدن یا با زبان یا با قلب باشد: «وَأَهْجُرُنِي مَلِيًّا» (مریم / ۴۶)؛ «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» (مدثر / ۵)؛ «وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» (نساء / ۳۴) که به معنای ترک کردن، دوری کردن و رها کردن است. در عبارت «وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» که خداوند می‌فرماید از همسرانتان دوری کنید، در واقع بیان می‌کند که اگر در مرحله اول موعظه کارساز نبود، در مرحله دوم، در بستر از همسرانتان دوری کنید؛ یعنی این دوری در یک محیط خصوصی و زناشویی و به دوراز چشم فرزندان و دیگران اتفاق می‌افتد و مسئله‌ای بین زن و شوهر است که از این محدوده فراتر نمی‌رود و قطعاً کسی غیر از زن و مرد نباید از آن خبردار شود؛ چراکه در آیه شریفه واژه «هجر» با قید «فی المضجع» آمده است.

بنابراین، ترک و جدایی مرد از زن، در محیط و محدوده کوچک‌تر و در زمان و مدت خاصی، به طور خصوصی و محرمانه شکل می‌گیرد؛ اما در مرحله سوم - اگر مرحله دوم کارساز نبود - دستور داده شد که اگر ترک و جدایی در مضجع آفاقه نکرد، پس در این مرحله مرد باید از مضجع دور شود و او را رها کند؛ یعنی فراتر از

محیط خصوصی و زناشویی، باید محل خواب را ترک کند. این احساس تنهایی در این مرحله، هشدار برای زن است و خود را بی کس و بی همدم می بیند و به طور محسوس و آشکار معنای جدایی و طلاق را با تمام وجودش حس می کند و به عواقب و نتیجه کارش می اندیشد؛ بنابراین آیه ۳۴ سوره نساء «وعظ»، «هجر» و «ضرب» را طی یک فرآیند ترتیبی و البته تربیتی برای جلوگیری از نشوز زن، پیشنهاد می دهد.

سنت عملی پیامبر (ص) نیز این برداشت از واژه «ضرب» را تأیید می کند؛ زیرا وقتی میان ایشان و همسرانشان اختلافی رخ می داد که در آن حتی پند و اندرز نیز راهگشا نبود و آن ها بر موضع شان اصرار می ورزیدند، حضرت یک ماه به «منطقه مشربه» می رفت و آن ها را بین اطاعت و رضایت به زندگی با ایشان و یا جدایی و طلاق مخیر می ساخت (ابن بابویه قمی، ۱۴۰۱: ۵۱۸/۳) «عَسَى رَبُّهُ أَنْ طَلَّقَكَ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ» (تحریم/ ۵).

۸. نتیجه گیری

بنا بر آنچه گفته شد نتایج ذیل حاصل شده است:

۱. آیه شریفه نه تنها حقوق زن را نادیده نمی گیرد بلکه گامی در جهت احقاق حقوق زن و پاسداری از کيان خانواده در برابر خطر فروپاشی است؛ زیرا در پی آن است که با ارائه راهکارهای دیگر، از پیش آمدن طلاق، جلوگیری کند.

۲. آیه مذکور فرآیند ترتیبی را برای بازگرداندن مودت و رحمت در خانواده توصیه می کند و این نکته حائز اهمیت است که عقل سلیم و شرع، راهکار مودت در خانواده را خشونت نمی داند؛ زیرا سیاق آیه نشان می دهد که آیه در پی پیشگیری از رویداد طلاق است و در پایان آمده است: «اگر پس از ضرب از شما اطاعت کردند، دیگر راهی بر آنان مجوید».

۳. بیشتر مقالات مرتبط با موضوع ضرب زن، معنای واژه «واضربوهن» را تنبیه بدنی زن در برابر نشوز او، پس از دو مرحله پند و اندرز و دوری از بستر، یکی از راهکارهای مؤثر در روابط زناشویی به شمار آورده و برای تنبیه زن شروطی را بیان کرده اند که هم با آموزه های دینی و روح رحمانی احکام الهی و هم با کرامت و جایگاه حقوقی زن و هم با روش تربیتی انبیا و اولیای الهی و حتی با عقل سلیم سازگار نیست.

۴. یک یا دو مقاله به معنای کناره گیری و ترک کردن اشاره کرده اند؛ بدون عنایت به سیر معنایی و نیز عدم توجه به این نکته که عبارت «واضربوهن» همراه با قید «فی المضاجع» معنای کناره گیری در بستر و عبارت «واضربوهن» به معنای

کناره‌گیری و فاصله گرفتن از بستر است؛ از این رو، در مقاله حاضر، مراحل برخورد مرد با خوفِ نشوز زن با توجه به فرآیند ترتیبی آیه ۳۴ سوره نساء، «موعظه و نصیحت، پشت کردن به همسر در بستر و در نهایت، دوری از بستر زن» بیان شده است و ضرب به معنای ترک بستر زن به عنوان مرحله آخر از مراحل سه‌گانه به صورت امری ترتیبی و ارشادی در جهت تحکیم خانواده و درون اصلاحی توصیه می‌شود که از جمله راهکارهای مناسب برای بازگشت زن به کانون مودت و محبت خانواده است و تأیید برخی روایات از سنت پیامبر (ص) به همین معناست و با این تفسیر، دیگر نیازی به تکلف و شروط بی‌اساس و غیرقابل قبول نیست و دیگر جایی برای شبهه و اشکال اسلام‌ستیزان و دگراندیشان نسبت به این آیه نمی‌ماند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۴۰۱ ق): «من لایحضره الفقیه»، بیروت: دارالتعارف.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۴۰۵ ق): «التحریر و التنویر»، تونس: الدار التونسیه للنشر.
- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۷۶): «احکام القرآن»، حلب: نشر علی محمد بجاری.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ ق): «المحرر الوحیز فی تفسیر الکتب العزیز»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ ق): «معجم مقاییس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن مثنی، ابو عبیده معمر، (۱۳۸۱ ش): «مجاز القرآن»، قاهره: الخانجی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ ق): «لسان العرب»، بیروت: دار التراث العربی.
- ابوسلیمان، عبد الحمید احمد، (۲۰۰۱ م): «ضرب المرأه»، مجله الاسلامیه المعرفه، شماره ۲۸.
- اردبیلی، احمد بن محمد (مقدس اردبیلی)، (بی تا): «زیده البیان فی احکام القرآن»، تهران: مرتضوی.
- اصفهانى، بهاء الدین محمد بن الحسن (فاضل هندی)، (۱۴۱۶ ق): «الجامع الأحکام القرآن»، تحقیق: محمد جلیل، بیروت: دارالفکر.
- امین اصفهانى، نصرت بیگم، (بی تا): «مخزن العرفان در تفسیر القرآن»، بی تا: بی جا.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- آهنگر داودی، مژگان: حسین نتاج، ناهید؛ فتاحی زاده، فتحیه، (۱۴۰۱): «بازخوانی روایت سبب نزول آیه قوامیت مردان (نساء: ۳۴) با تکیه بر روش تحلیل اسناد متن»، مطالعات قرآن و حدیث، ۱۵(۲)، صص ۱۴۵-۱۱۳.
- آیت الهی، زهرا و جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۵): «دانش خانواده و جمعیت»، قم: معارف.
- براریان، رقیه؛ حلیمی جلودار، حبیب الله، (۱۳۹۸): «مطالعه تطبیقی نشوز زن با تکیه بر آیه ۳۴ نساء با نگاه تفسیری بانوامین اصفهانى و آیت الله جوادی آملی»، مطالعات تفسیری، سال ۱۰، شماره ۳۷، صص ۶۳-۸۲.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دار احیاء التراث.
- پورمولا، سید محمد هاشم و جلالی، حسن، (۱۳۹۴): «بررسی فقهی تنبیه بدنی زوج به»، فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱(۱)، صص ۴۵-۶۱.
- ترکاشوند، جواد، (۱۳۹۴): «تحلیل روان شناختی نشوز و راهکارهای سه گانه قرآن»، دو فصلنامه مطالعات اسلام و روان شناسی، سال ۱۷، شماره ۹، صص ۱۵۲-۱۳۳.
- جبعی عاملی، زین الدین، (۱۴۱۴ ق): «مسالك الافهام إلى تنقیح شرایع الاسلام»، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- جعفری، یعقوب، (۱۳۷۶): «تفسیر کوثر»، قم: هجرت.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴): «حق و تکلیف در اسلام»، قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۲): «تفسیر تسنیم»، چاپ چهارم، قم: اسرا.
- حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ ق): «وسائل الشیعه»، تحقیق: مؤسسه آل البيت، بی جا: دار احیاء التراث العربی.
- حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتح، (۱۴۰۴ ق): «آیات الأحکام»، تهران: نوید.
- حکیم باشی، حسن، (۱۳۸۰): «آیه نشوز و ضرب زن از نگاه دیگرو»، پژوهش های قرآنی، شماره ۲۷، صص ۱۳۱-۱۰۲.
- حمیری، نشوان بن سعید، (۱۴۲۰ ق): «شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام»، دمشق: دارالفکر.
- خوانساری، سید احمد، (۱۳۶۴): «جامع المدارک»، تهران: صدوق، چاپ دوم.
- راغب اصفهانى، حسین بن محمد، (۱۳۸۷): «مفردات فی غریب القرآن»، تهران: آریه.

راوندی، قطب‌الدین ابوالحسین، (۱۴۰۵ ق): «فقه القرآن»، تحقیق: سیداحمد خمینی، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.

زبیدی، محب‌الدین ابی‌فیض، (۱۴۱۴ ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: دارالفکر.

زمخشری، محمود، (۱۴۰۳ ق): «الکشاف عن حقایق التنزیل»، بیروت: دارالفکر.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، (۱۴۱۴ ق): «الدر المنثور فی تفسیر المأثور»، بیروت: دارالفکر.

شاهرودی، محمدرضا و بشارتی، زهرا، (۱۳۹۹): «بازی‌وهی ضرب زنان در آیه ۳۴ سوره نساء»، فقه و مبانی حقوق اسلامی، سال ۵۳، شماره ۱، صص ۱۴۴-۱۲۵.

شاه عبدالعظیمی، حسین، (۱۳۶۳): «تفسیر اثنی عشری»، تهران: میقات.

شحرور، محمد، (۲۰۰۶ م): «الکتاب و القرآن قراءة معاصرة»، بیروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۸): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.

طبرسی، فضل‌بن حسن، (۱۳۵۱): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، ترجمه: احمد بهشتی، تهران: فراهانی.

طبرسی، فضل‌بن حسن، (۱۴۱۲ ق): «جوامع الجامع»، قم: حوزه علمیه قم.

طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، (۱۴۱۲ ق): «تفسیر طبری»، بیروت: دارالمعرفه.

طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵): «مجمع البحرین»، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.

طیب، سیدعبدالحسین، (۱۳۷۸): «الطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم.

عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ ق): «تفسیر نور الثقلین»، قم: اسماعیلیان.

غروی نائینی، نهله، حامد مصطفوی فرد، (۱۳۹۳): «بررسی رویکرد مفسران به آیه ۳۴ سوره نساء»، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۲، صص ۸۱-۵۳.

فتاحی زاده، فتحیه؛ حسین نتاج، ناهید؛ طاهری، سارا، (۱۴۰۰): «رویکردی ریشه‌شناختی به واژه قرآنی ضرب»، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال ۵، شماره ۱۷، صص ۱۶۰-۱۲۹.

فخر رازی، ابوعبدالله محمدبن عمر، (۱۴۲۰ ق): «التفسیر الکبیر»، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد، (۱۴۰۱ ق): «العین»، قم: هجرت، چاپ دوم.

قرطبی، محمدبن احمد، (بی‌تا): «الجامع لأحكام القرآن»، بیروت: دارالفکر.

قریشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۱): «قاموس قرآن»، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

قریشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۷): «تفسیر احسن الحدیث»، تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم.

قزوینی، محمدبن یزید، (بی‌تا): «سنن ابن‌ماجه»، بیروت: دارالفکر.

قطب، سیدبن قطب‌بن ابراهیم، (۱۳۸۷): «فی ظلال القرآن»، ترجمه: مصطفی خرم‌دل، تهران: احسان.

مدرسی، سیدمحمدتقی، (۱۴۱۹ ق): «من هدی القرآن»، تهران: دارمحبی‌الحسین.

معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۲): «مجموعه مقالات اسلام و فمینیسم»، تهران: معارف.

معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۸): «شبهات و ردود»، قم: التمهید.

مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴ ق): «التفسیر الکاشف»، قم: دارالکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مکی بن ابی‌طالب، ابومحمد حَقُوش بن محمد، (۱۴۰۵ ق): «مشکل إعراب القرآن»، بیروت: مؤسسه الرساله.

موسوی خمینی، روح‌الله، (۱۳۹۰ ق): «تحریر الوسیله»، تهران: صدوق، چاپ دوم.

مهریزی، مهدی (ش ۱۳۸۴): «تطور دیدگاه‌ها در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، (۱)۲، ۷-۳۶. صص ۷-۳۶.

نجفی، محمدحسن، (۱۴۰۴ ق): «الجواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام»، بیروت: دار احیاء التراث العربی. نظام الاعرج، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ ق): «غرائب القرآن و رغائب الفرقان»، بیروت: دارالکتب العلمیه.

Wadud, A. (1999): "Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective", Oxford University Press, Oxford.

References

- The Holy Qur'an
 Ibn Babawayh al-Qummi, Muhammad ibn 'Ali (al-Shaykh al-Saduq) (1401 AH): "Man La Yahduruhu al-Faqih", Beirut: Dar al-Ta'aruf.
 Ibn 'Ashur, Muhammad ibn Tahir (1405 AH): "Al-Tahrir wa al-Tanwir", Tunis: Al-Dar al-Tunisiyyah lil-Nashr.
 Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din (1376): "Ahkam al-Qur'an", Aleppo: Nashr 'Ali Muhammad Bijari.
 Ibn 'Atiyyah al-Andalusi, 'Abd al-Haqq ibn Ghalib (1422 AH): "Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
 Ibn Faris, Ahmad ibn Faris (1404 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lughah", Qom: Maktabat al-I'lam al-Islami.
 Ibn Muthanni, Abu 'Ubaydah Ma'mar (1381): "Majaz al-Qur'an", Cairo: al-Khanji.
 Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1408 AH): "Lisan al-'Arab", Beirut: Dar al-Turath al-'Arabi.
 Abu Sulayman, 'Abd al-Hamid Ahmad (2001 AD): "Darb al-Mar'ah", "Al-Majalah al-Islamiyyah al-Ma'rifah", No. 28.
 Ardabili, Ahmad ibn Muhammad (al-Muhaqqiq al-Ardabili) (n.d.): "Zubdat al-Bayan fi Ahkam al-Qur'an", Tehran: Murtada'i.
 Isfahani, Baha' al-Din Muhammad ibn al-Hasan (al-Fadil al-Hindi) (1416 AH): "Al-Jami' al-Ahkam al-Qur'an", edited by: Muhammad Jalil, Beirut: Dar al-Fikr.
 Amin Isfahani, Nasrat Begum (n.d.): "Makhzan al-'Irfan fi Tafsir al-Qur'an", n.p.: n.p.
 Al-Alusi, Mahmud ibn 'Abdullah (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
 Ahangar Davoudi, Mojgan; Hossein Nataj, Nahid; Fattahizadeh, Fatemeh (1401): "Bazkhwani-e Riwayat-e Sabab Nuzul-e Ayat-e Qiwamiyyat-e Mardan (Nisa': 34) ba Takiyyeh bar Roshd-e Tahlil-e Asnad-e Matn", "Matali'-e Qur'an wa Hadith", 15(2), pp. 113-145.
 Ayatollahi, Zahra et al. (1395): "Danesh-e Khanevade va Jam'iyat", Qom: Ma'arif.
 Barariyan, Raqiyah; Halimi Jaludar, Habibullah (1398): "Motale'e-ye Tatbiqi-ye Nushuz-e Zan ba Takiyyeh bar Ayat 34 Nisa' ba Negah-e Tafsiri-ye Banu Amin Isfahani wa Ayatollah Jawadi Amuli", "Matali'-e Tafsiri", Year 10, No. 37, pp. 63-82.
 Balkhi, Muqatil ibn Sulayman (1423 AH): "Tafsir Muqatil ibn Sulayman", Beirut: Dar Ihya' al-Turath.
 Purmola, Sayyid Muhammad Hashim; Jalali, Hasan (1394): "Barrasi-ye Fiqhi-ye Tanbih-e Badani-ye Zawjah", "Fiqh wa Mabani-e Hoquq-e Eslami", 48(1), pp. 45-61.
 Torkashvand, Javad (1394): "Tahlil-e Ravanshenakhti-ye Nushuz va Rahkar-ha-ye Sehgan-e Qur'an", "Do Faslnameh-ye Motale'at-e Eslam va Ravanshenasi", Year 17, No. 9, pp. 133-152.
 Ja'fari al-'Amili, Zayn al-Din (1414 AH): "Masalik al-Afham ila Tanqih Sharayi' al-Islam", Qom: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyyah.
 Ja'fari, Ya'qub (1376): "Tafsir Kawthar", Qom: Hijrat.
 Jawadi Amuli, 'Abdullah (1384): "Haqq wa Taklif dar Islam", Qom: Isra.
 Jawadi Amuli, 'Abdullah (1392): "Tafsir Tasnim", 4th ed., Qom: Isra.
 Al-Hurr al-'Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1414 AH): "Wasail al-Shi'ah", edited by: Mu'assasat Al al-Bayt, n.p.: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

- Husayni Jurjani, Sayyid Amir Abu al-Fath (1404 AH): "Ayat al-Ahkam", Tehran: Nawid.
- Hakim Bashi, Hasan (1380): "Ayat-e Nushuz wa Darb-e Zan az Negahi Digar", "Pazhuhesh-ha-ye Qur'ani", No. 27, pp. 102–131.
- Hamiri, Nushwan ibn Sa'id (1420 AH): "Shams al-'Ulum wa Dawā' Kalām al-'Arab min al-Kulūm", Damascus: Dar al-Fikr.
- Khvansari, Sayyid Ahmad (1364): "Jami' al-Madarik", Tehran: Saduq, 2nd ed.
- Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1387): "Mufradat fi Gharib al-Qur'an", Tehran: Arayeh.
- Rawandi, Qutb al-Din Abu al-Husayn (1405 AH): "Fiqh al-Qur'an", edited by: Sayyid Ahmad Khomeini, Qom: Maktabat Ayatullah al-Mar'ashi al-Najafi.
- Zubaydi, Murtada ibn al-Fayd (1414 AH): "Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus", Beirut: Dar al-Fikr.
- Zamakhsari, Mahmud (1403 AH): "Al-Kashshaf 'an Haqa'iq al-Tanzil", Beirut: Dar al-Fikr.
- Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman (1414 AH): "Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Ma'thur", Beirut: Dar al-Fikr.
- Shahroudi, Muhammad Riza; Besharati, Zahra (1399): "Bazpazhuhi-ye Darb-e Zanan dar Ayat 34 Surah Nisa'", "Fiqh wa Mabani-e Hoquq-e Eslami", Year 53, No. 1, pp. 125–144.
- Shah 'Abd al-'Azim, Husayn (1363): "Tafsir Ithna 'Ashari", Tehran: Miqat.
- Shahrur, Muhammad (2006 AD): "Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah", Beirut: Sharikat al-Matbu'at lil-Tawzi' wa al-Nashr.
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1388): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Daftar-e Intisharat-e Jame'eh-ye Mudarrisin-e Hoze-ye 'Elmiyyeh.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1351): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", translated by: Ahmad Beheshti, Tehran: Farahani.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1412 AH): "Jawami' al-Jami'", Qom: Hoze-ye 'Elmiyyeh Qom.
- Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Tafsir al-Tabari", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Tarihi, Fakhr al-Din ibn Muhammad (1375): "Majma' al-Bahrayn", Tehran: Murtada'i, 3rd ed.
- Tayyib, Sayyid 'Abd al-Husayn (1378): "Al-Tayyib al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Intisharat-e Eslam, 2nd ed.
- 'Aruzi al-Huwayzi, 'Abd 'Ali ibn Jum'ah (1415 AH): "Tafsir Nur al-Thaqalayn", Qom: Isma'iliyan.
- Ghurawi Na'ini, Nahlah; Mustafavi Fard, Hamed (1393): "Barrasi-ye Roykard-e Mufasssiran ba Ayat 34 Surah Nisa'", "Faslnameh-ye Tahqiqat 'Ulum Qur'an wa Hadith", No. 2, pp. 53–81.
- Fattahzadeh, Fatemeh; Hossein Nataj, Nahid; Taheri, Sara (1400): "Roykardi Rishe-shenasi beh Vazh-e Qur'ani 'Darb'", "Matali'-e Qur'ani wa Farhang-e Eslami", Year 5, No. 17, pp. 129–160.
- Fakhr al-Razi, Abu 'Abdullah Muhammad ibn 'Umar (1420 AH): "Al-Tafsir al-Kabir", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1401 AH): "Al-'Ayn", Qom: Hijrat, 2nd ed.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (n.d.): "Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an", Beirut: Dar al-Fikr.
- Quraishi, Sayyid 'Ali Akbar (1371): "Qamus al-Qur'an", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Quraishi, Sayyid 'Ali Akbar (1377): "Tafsir Ahsan al-Hadith", Tehran: Bonyad-e

- Ba'that, 3rd ed.
- Qazwini, Muhammad ibn Yazid (n.d.): "Sunan Ibn Majah", Beirut: Dar al-Fikr.
- Qutb, Sayyid ibn Qutb ibn Ibrahim (1387): "Fi Zilal al-Qur'an", translated by: Mustafa Khurmdil, Tehran: Ihsan.
- Mudarresi, Sayyid Muhammad Taqi (1419 AH): "Min Huda al-Qur'an", Tehran: Dar Mahyi al-Husayn.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1382): "Majmu'eh-ye Maqalat-e Islam wa Feminism", Tehran: Ma'arif.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1388): "Shubahat wa Rudud", Qom: Al-Tamhid.
- Maghniyah, Muhammad Jawad (1424 AH): "Al-Tafsir al-Kashif", Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Makarim Shirazi, Naser (1374): "Tafsir Nemooneh", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Makki ibn Abi Talib, Abu Muhammad Hammush ibn Muhammad (1405 AH): "Mushkil I'rab al-Qur'an", Beirut: Mu'assasat al-Risalah.
- Musavi Khomeini, Ruhollah (1390 AH): "Tahrir al-Wasilah", Tehran: Saduq, 2nd ed.
- Mehrizi, Mahdi (1384): "Tatawwur-e Didgah-ha dar Tafsir-e Ayat 34 Surah Nisa'", "Tahqiqat 'Ulum Qur'an wa Hadith", 2(1), pp. 7-36.
- Najafi, Muhammad Hasan (1404 AH): "Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i' al-Islam", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Nizam al-A'raj, Husayn ibn Muhammad (1416 AH): "Ghara'ib al-Qur'an wa Raghayib al-Furqan", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Wadud, A. (1999 AD): "Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective", Oxford: Oxford University Press.



University of Holy Quran Sciences and Knowledge
Shivan Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Study of Allameh Tabataba'i and Allameh Fazlallah on the Qur'anic Verse "Al-Ladhī Yatakhabbatu-hu al-Shayṭānu min al-Mass"

Rahman Ashrieh ¹  ; Zeinab Ahmadian ²  ; Hamed Ashrieh ³ 

1. Academician, University of Holy Quran Sciences and Knowledge. Qom. Iran. oshryeh@quran.ac.ir

2. PhD student in Comparative Interpretation, University of Holy Quran Sciences and Knowledge. Qom. Iran.
(Corresponding author) Ahmadiyan.z@gmail.com

3. Graduate of the fourth level of Qom Seminary. Qom. Iran. hamed3509937@gmail.com

Detailed Abstract

Research objective:

This study aims to conduct a comparative examination of the interpretations of two prominent Shia exegetes, Allameh Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i and Allameh Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah, regarding Qur'an 275

"Those who consume interest will not stand except as one whom Satan has caused to stagger by [his] touch."

The main focus of this research is to clarify the meaning of "staggering caused by the touch of Satan" and to address the fundamental question of whether this expression refers to an external reality in its literal sense or serves merely as a metaphorical and figurative description of the psychological state of usurers. By critically examining and comparing the reasoning of these two exegetes, the study seeks to evaluate their arguments and identify the interpretation that is most plausible and accurate.

Methodology:

This study was conducted using a descriptive-analytical approach with a comparative perspective. In the first step, key lexical terms—"khabṭ" (staggering), "Shayṭān" (Satan), and "mass" (touch)—were carefully analyzed through reference to classical linguistic sources. Next, opinions of exegetes from both Shia and Sunni traditions were collected and categorized into two groups: those advocating a literal interpretation and those supporting a metaphorical interpretation. Subsequently, the interpretations of Allameh Tabataba'i in *Al-Mizan* and Allameh Fadlallah in *Min Wahy al-Qur'an* were extracted and analyzed in depth. Finally, using a critical methodology, the foundations, evidence, and conclusions of both scholars' viewpoints were compared, and their strengths and weaknesses were evaluated.

Received: 28/11/2024; Received in revised form: 14/1/2025; Accepted: 11/3/2025; Published online: 23/7/2025

◆ How to cite: Oshrieh, Rahman, Ahmadian, Zeinab, Oshrieh, Oshrieh (1404SH): "A Comparative Study of Allameh Tabataba'i and Allameh Fazlallah on the Qur'anic Verse "Al-Ladhī Yatakhabbatu-hu al-Shayṭānu min al-Mass" ", *Journals Comparative Interpretation Studies*, 10(19), P92-113, 10.22034/csq.2025.459889.1431



Research findings:

Allameh Tabataba'i, adhering to the literal interpretation of the verse, argues that the phrase "yatakhabbatuhu al-Shayṭānu min al-mass" refers to an external reality, according to which Satan can, through natural means, disturb human rational faculties and induce a state of madness. He rejects the metaphorical interpretation, asserting that attributing the verse to a false belief would be incompatible with the divine authority and truth of the Qur'an. Additionally, he addresses the potential objection that this interpretation conflicts with God's justice through two arguments: *naqdī* (a negating argument, pointing out that the same issue applies to all natural causes of disease) and *ḥillī* (a resolving argument, noting that divine accountability is lifted when the intellect is impaired).

Allameh Fadlallah, while acknowledging that this interpretation does not conflict with divine justice, advocates a metaphorical understanding of the verse. In his view, the existential nature of Satan, characterized by temptation and seduction, along with human dignity—which is realized through the gift of intellect—does not permit Satan to exert physical control over the human mind. Therefore, the term "Shayṭān" in this verse is metaphorically understood as hidden pathogenic factors (such as microbes), and "mass" refers to the onset of illness. Consequently, the verse merely compares the usurer to a person whose mind has been disturbed, illustrating the moral and psychological consequences of engaging in usury.

comparison of the arguments indicates that Allameh Fadlallah's rationale for interpreting the verse metaphorically, rather than literally, lacks sufficient plausibility. Other Qur'anic verses (e.g., 7:201) affirm the potential influence of Satan, and no conclusive evidence restricts the concept of "Shayṭān" to merely Iblis or temptation. Moreover, if the literal interpretation were a false belief, the Qur'an would have explicitly refuted it. On the other hand, equating "Shayṭān" with microbes or natural causes lacks both rational and textual support and is inconsistent with the nature of the mental disturbances described in the verse. Accepting the metaphorical view could also provide a pretext for endorsing problematic theories, such as the claim that the Qur'an is influenced by the cultural context of its time.

Keywords: Human, Satan, Satan's touch, Staggering, Allameh Tabataba'i, Allameh Fadlallah, Comparative Exegesis, Al-Mizan, Min Wahy al-Qur'an

ارزیابی تطبیقی آرای علامه طباطبایی و علامه فضل الله در آیه «الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ»

رحمان عشریه^۱، زینب احمدیان^۲، حامد عشریه^۳

۱. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. oshryeh@quran.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Ahmadiyan.z@gmail.com

۳. دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران. hamed3509937@gmail.com

چکیده

جستار پیش رو عهده‌دار بررسی چپستی «مس شیطان» در آیه ۲۷۵ سوره بقره، از نگاه دو اندیشمند معاصر، علامه طباطبایی و علامه فضل الله است. در این آیه، رباخواران به کسانی تشبیه شده‌اند که در اثر مس شیطان دچار خبط شده‌اند. اصطلاح «خط ناشی از مس شیطان» به حالتی از جنون و ذهاب عقل دلالت دارد که مسبب آن، شیطان است؛ اما سخن در آن است که آیا می‌توان از دلالت التزامی آیه، واقعی بودن این پدیده و حقیقی بودن تخط ناشی از مس شیطان را برداشت نمود یا آیه متضمن مجاز در استعمال بوده و واژگان در معنای مجازی به کار رفته‌اند؟ مقاله حاضر بر مبنای روش توصیفی و تحلیلی به ارزیابی و تطبیق دیدگاه علامه طباطبایی و علامه فضل الله پرداخته و از رهگذر سنجش مبانی آرای ایشان به این نتیجه رسیده است که دلایل علامه فضل الله برای اثبات تنافی آثار مس شیطان با ماهیت و فلسفه وجودی او، قدرت انصراف آیه از معنای حقیقی‌اش را ندارد تا بر معنای مجازی آن حمل شود؛ از این رو دیدگاه علامه طباطبایی مبنی بر ضرورت التزام به معنای ظاهری آیه و پذیرش حقیقت آن، به صواب نزدیک‌تر است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، مس شیطان، تَخَبَّطُ، علامه طباطبایی، علامه فضل الله.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۵/۱

◆ استناد به این مقاله: عشریه، رحمان، احمدیان، زینب، عشریه، حامد (۱۴۰۴): «ارزیابی تطبیقی آرای علامه طباطبایی و علامه فضل الله در آیه «الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ»»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۱۰ (۱۹)، ۹۲-۱۱۳.

10.22034/csqs.2025.459889.1431

©2025 / نویسنده‌گان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت هستند.



۱. مقدمه

موضوع امکان تماس شیطان با انسان از جمله موضوعاتی است که در آیات مختلفی مطرح شده و خداوند درباره آن به بندگان آگاهی و هشدار داده است. آیات ۲۷۵ سوره بقره (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ؛ کسانی که ربامی خورند، زندگی نمی‌کنند مگر مانند کسی که شیطان در اثر تماس، حواس او را مختل کرده است)، ۲۵ سوره اعراف (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ؛ کسانی که پرهیزکار هستند چون وسوسه شیطانی به آن‌ها رسد خدا را به یاد می‌آورند و در دم با بصیرت می‌شوند) و ۴۱ سوره صاد (وَادْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ؛ یاد کن بنده ما ایوب را که پروردگارش را ندا کرد که شیطان مرا رنج و عذاب می‌دهد) مشخصاً به نوعی از اثرگذاری شیطان اشاره دارند که با فعل «مس» ترسیم شده است.

چیستی و چگونگی این نوع از ارتباط شیطان با آدمی مسئله‌ای است که باب مباحث مختلفی را به روی مفسران و متکلمان فریقین گشوده است. در این میان، آیه ۲۷۵ سوره بقره، به موضوع دیگری نیز دلالت دارد که آن، خبط ناشی از مس شیطان است.

به نظر می‌رسد از آنجا که علامه فضل‌الله نظر تفسیری خود را در بستر نقد دیدگاه علامه طباطبایی مطرح کرده و در فضای انتقادی به تبیین رأی خود پرداخته است، ارزیابی دیدگاه آن‌ها و تطبیق نقطه نظرات ایشان به عنوان نمایندگان دو دیدگاه اصلی در مبحث مذکور می‌تواند در فهم بهتر آیه و کشف مراد الهی از آن راهگشا باشد.

بر این اساس در این پژوهش، با رویکردی تطبیقی و بر مبنای روش توصیفی، تحلیلی و انتقادی به ارزیابی عملکرد تفسیری این دو مفسر برجسته معاصر خواهیم پرداخت و به دنبال یافتن پاسخی برای این مسائل خواهیم بود که اولاً این دو مفسر در قبال موضوع مس شیطان و خبط ناشی از آنچه رویکردی اتخاذ کرده‌اند و گرایش آنان مبتنی بر چه مبنای و دلایلی است و ثانیاً با سنجش نکات مستفاد از خلال مباحث تفسیری ایشان، کدام دیدگاه به صواب نزدیک‌تر است.

برای این منظور پس از تبیین معنای لغوی واژگان از منظر لغت‌شناسان و ارائه گزارشی کوتاه از نظرات تفسیری دیگر مفسران درباره موضوع مذکور، آرای تفسیری مؤلفان «المیزان» و «من وحی القرآن» را شرح خواهیم داد و در انتها،

ماحصل نظرات ایشان را واکاوی و سنجش خواهیم نمود. بر اساس یافته‌های نگارنده، موضوع تطبیق نظرات علامه طباطبایی و علامه فضل‌الله درباره آیه ۲۷۵ سوره بقره تاکنون نوشته نشده است و در بیان پیشینه این موضوع تنها می‌توان به مقالاتی اشاره کرد که به صورت کلی به موضوع مس شیطان و خبط ناشی از آن پرداخته‌اند. «بازخوانی مسئله خبط شیطان در آیه ۲۷۵ سوره بقره از منظر فریقین» نوشته طلعت حسنی و زهرا محمودی یا «رهیافتی زبان‌شناسانه به موضوع مس شیطانی در قرآن کریم» تألیف بی‌بی‌زینب حسینی از این جمله است.

۲. واژه‌شناسی

فهم معنای لغوی واژگان و مؤلفه‌های معنایی بیان شده از سوی لغت‌شناسان همواره در روشن شدن فضای بحث و درک بهتر موضوع، اثربخش است؛ به ویژه آنکه در مبحث پیش‌رو، معنای واژگان چندان بدیهی نیست و تعمیق و تدقیق در مفاهیم لغوی آنان ضروری می‌نماید؛ از این‌رو در ادامه به تحلیل لفظی واژگان اصلی در مبحث می‌پردازیم.

خبط: از نظر عموم لغت‌شناسان، ماده خبط بر مفهوم «ضربه زدن» دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۲۴۱/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۲۸۱/۷؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۲۲۲/۲). نیز ضربه‌ای که منجر به صرع بشود را خبط می‌گویند (زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۲۲۹/۱۰). برخی از صاحب‌نظران بر این باورند که اصل در معنای خبط، افتادن یا سقوط است که می‌تواند بر اثر ضربه یا هر امر دیگری رخ دهد (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش: ۱۴/۳). خبط را به معنای جنون (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ۲۲۳/۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۲۸۲/۷) یا امری شبیه به جنون (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۲۴۱/۲؛ جوهری، ۱۳۷۶ ق: ۱۱۲۱/۳) نیز گفته‌اند؛ هرچند به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران، جنون از لوازم معنایی خبط است، نه معنای آن (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۵/۳).

از منظر علامه طباطبایی، خبط به معنای راه رفتن نامتعادل است و برای این معنا، اصطلاح «خبط البعیر» را شاهد آورده که دال بر راه رفتن غیرطبیعی و نامنظم شتر است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۴۱۰/۲). علامه فضل‌الله اصطلاح خبط را در مورد کسی صادق دانسته است که کاری را انجام می‌دهد؛ اما در آن به موفقیت رهنمون نمی‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۲۳/۵).

شیطان: مشهور نزد لغت‌دانان آن است که این واژه از ریشه «شطن» به معنای «تباعد» گرفته شده و حرف نون در آن جزو حروف اصلی است؛ با این حال، قاطبه ایشان احتمال دیگری را نیز مطرح کرده‌اند، مبنی بر آن که این واژه از ریشه

«شاط پیشیط» به معنای «هَلک» و «احترق» اخذ شده است (رک: ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۱۸۵/۳؛ جوهری، ۱۳۷۶ ق: ۲۱۴۵/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۲۳۸/۱۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۴۵۴).

برخلاف دیدگاهی که مفهوم شیطان و جن را مساوق می‌پندارد، شیطان وصف است و جن اسم خاص؛ زیرا به انسان شرور «شیطانی» می‌گویند، اما «جَنی» نمی‌گویند و نیز به صورت مطلق شیطان را لعن می‌کنند و می‌گویند: «لعن الله الشیطان»، اما چنین گفته نمی‌شود که «لعن الله الجن» (عسکری، ۱۴۰۰ ق: ۲۷۱).

مَس: بیشتر لغت‌شناسان مس را به معنای «لمس» گرفته‌اند؛ برخی از صاحب‌نظران، مس را به لمس با دست اختصاص داده (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ۲۰۸/۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۲۷۲/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۲۱۸/۶) و ادراک با حواس لامسه را در آن شرط دانسته‌اند؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۷۶۷) در مقابل، برخی دیگر، هر نوع تماسی را مس خوانده‌اند؛ اعم از لمس با دست و غیر آن، چه اراده و احساس در آن دخیل باشد یا نه (عسکری، ۱۴۰۰ ق: ۲۹۹؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ ش: ۱۰۸/۱).

از نظر برخی از لغت‌دانان، جنون یکی از معانی مس محسوب می‌شود؛ از این رو ممسوس را کسی دانسته‌اند که مس بر او عارض شده (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۲۷۲/۵)؛ اما دیگران کاربرد مس برای مفهوم جنون را از باب کنایه (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۷۶۷) یا استعاره (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۲۱۸/۶) تحلیل کرده‌اند؛ چراکه گویی فرد مجنون را جن لمس کرده است.

علامه فضل‌الله مس را صراحتاً به معنای جنون گرفته و در ادامه گفته است: «برخی معتقدند که مس هرگونه اذیت و سختی است که به انسان می‌رسد» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۲۴/۵). علامه طباطبائی نیز ذیل آیه ۳۳ سوره روم، در تعبیری مشابه، مس را این‌گونه معنا کرده است: «چیزی که از ضرر به انسان برسد، ولو آنکه کم باشد» (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق: ۱۸۳/۱۶).

۳. ماهیت تخبط ناشی از مس شیطان

از آنچه در باب معنای لغوی کلمات مذکور گفته شد، مشخص گشت که قدر متیقن معنایی که از عبارت «یتخبطه الشیطان من المس» می‌توان برداشت کرد، تأثیرپذیری منفی و آشفتگی جنون‌مانندی است که در صورت تماس با شیطان بر انسان عارض می‌شود؛ اما شبهات و ابهاماتی پیرامون این معنا وجود دارد که مفسران را در پاسخ‌گویی به اختلاف انداخته است. پرسش اصلی و جدی این

است که ماهیت خبط ناشی از مس شیطان چیست و چگونه محقق می‌شود؟ آیا واقعاً شیطان می‌تواند منشأ چنین اثری بر انسان باشد یا اینکه خداوند معنای دیگر را اراده کرده است؟ صاحب نظران در پاسخ‌گویی به این سؤال، به دو نظر متمایل شده‌اند؛ عده‌ای معنای حقیقی واژگان را مراد خداوند شمرده‌اند و عده‌ای به مجازی بودن این اصطلاح رأی داده‌اند.

الف) معنای حقیقی مس

عموم مفسران تأثیر شیطان در ذهن و عقل انسان را ممکن دانسته و به قدرت شیطان در آسیب‌رسانی به انسان تصریح کرده‌اند. به اعتقاد ایشان، شیطان می‌تواند در قوای عقلانی انسان تصرف و نوعی از جنون را بر انسان عارض کند. لذا بر اساس این دیدگاه، آیه مذکور در مقام بیان واقعیتی خارجی است و واژگان آن در معنای حقیقی خود استعمال شده‌اند.

شیخ طوسی این دیدگاه را به ابوهدیل و ابن‌أخشد نسبت داده و آن را تقویت کرده است. وی از آن دو نقل کرده که بر اساس آیه مذکور، منشأ برخی از دیوانگی‌ها شیطان است و علاوه بر دلالت ظاهر آیه، نبود مانع عقلی، این نظریه را تأیید می‌کند (طوسی، بی‌تا: ۳۶۰/۲).

مرحوم طبرسی نیز با ذکر دیدگاه آن دو مفسر و متکلم معتزلی که برخلاف دیدگاه عموم معتزلیان، قائل به امکان جنون ناشی از تأثیر شیطان‌اند، در اثبات این نظریه چنین استدلال کرده است: «خداوند برای آزمایش بعضی از مردم و کیفر عده‌ای که گناه کرده و توبه ننموده‌اند، از این کار شیطان مانع نمی‌شود؛ همان طوری که گاهی به خاطر مصالحی مانع افرادی که بر دیگران مسلط شده و به آن‌ها ستم می‌کنند و مالشان را می‌گیرند، نمی‌شود» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۶۹/۲).

این دیدگاه در میان مفسران اهل سنت هم شایع است. فخر رازی با اشاره به رد این نظریه از سوی اکثر معتزلیان، آیه مذکور را دال بر قدرت نفوذ جنیان بر باطن بشر دانسته و بر این ادعا چنین استدلال کرده است: «چون جن موجودی غیر جسمانی و لطیف است، می‌تواند در باطن انسان نفوذ و آن را تصرف کند و این استبعادی ندارد» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۷۲/۷).

آلوسی از دیگر مفسران اهل سنت هم طی بحث نسبتاً مبسوطی به این موضوع پرداخته و با طرح نظر مخالفان، از جمله معتزلیان، تأثیر منفی شیطان در باطن انسان را ممکن دانسته و از این نظریه دفاع کرده است. به اعتقاد وی، مخالفت با این نظریه و حمل آیه بر معنای مجازی، صرفاً ناشی از استبعاد است و هیچ دلیل

معتبری برای آن وجود ندارد (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۴۸/۲).

ب) معنای مجازی مس

نظریه دیگری که در این باب وجود دارد، آن است که آیه درصدد بیان معنایی حقیقی و واقعی نیست؛ بلکه واژگان برای بیان مفهومی مجازی استعمال شده‌اند. این عده از مفسران، علت حقیقی نبودن این معنا را وجود عنصر تشبیه در آن می‌دانند. اکثر مفسران معتزلی چنین دیدگاهی دارند.

شیخ طوسی از جبائی، متکلم معتزلی مذهب، چنین نقل کرده که وی دیوانه شدن انسان توسط شیطان را از باب تشبیه دانسته است؛ چراکه شیطان حقیقتاً انسان را دیوانه نمی‌کند بلکه سودا یا صفرای انسان بر او غالب می‌شود و عقل او را تضعیف می‌کند و در این حال، شیطان در او وسوسه می‌کند و حالتی شبیه به دیوانگی در او رخ می‌دهد؛ بنابراین نسبت مجنون سازی مجازاً به شیطان داده شده است (طوسی، بی تا: ۳۶۰/۲).

آیت‌الله معرفت استفاده آگاهانه از اعتقادات طرف مقابل در حین بحث را از مصادیق اصل «مجازات در استعمال» برشمرده و آن را پدیده‌ای رایج در همه زبان‌ها می‌داند. ایشان در این زمینه می‌نویسد: «هرکسی که با زبان قومی سخن می‌گوید، بایستی در کاربرد واژگان با آن قوم همگام حرکت کند تا امکان تفاهم میسر گردد. این همگامی در کاربرد الفاظ نشانگر پذیرش بار محتوایی آن نیست، بلکه صرفاً به عنوان نام و نشان برای انتقال مفهوم مورد نظر به کار گرفته می‌شود. برای نمونه، در گذشته که گمان می‌بردند جن انسان را لمس و به اختلال حواس دچار می‌کند، به فرد مبتلا به بیماری روانی «مجنون» می‌گفتند؛ امروزه که این باورها افسانه تلقی می‌شوند، همچنان از همین واژه استفاده می‌گردد، زیرا بدون آن تفاهم ممکن نیست. این گونه کاربردهای صرفاً لفظی در قرآن فراوان وجود دارد که همگامی در کاربرد الفاظ را می‌رساند و هرگز بار فرهنگی واژگان در آن مدنظر نیست» (معرفت، ۱۳۸۵: ۱۴۷). به این ترتیب، از دیدگاه آیت‌الله معرفت، «مجازات در استعمال» یک روش زبانی رایج و ضروری برای ایجاد تفاهم است.

۴. دیدگاه علامه طباطبایی

صاحب «المیزان» ذیل آیه ۲۷۵ سوره بقره، به پنج نکته تفسیری برگرفته از فرازهای آیه مذکور پرداخته و چهارمین آن‌ها را این گونه بیان نموده است: «تشبیهی که در آیه آمده و رباخوار را به کسی تشبیه کرده که در اثر مس شیطان

دیوانه شده، خالی از این اشعار نیست که چنین چیزی (دیوانه شدن در اثر مس شیطان) امری است ممکن؛ چون هرچند آیه شریفه دلالت ندارد که همه دیوانگان در اثر مس شیطان دیوانه شده‌اند؛ ولی این قدر دلالت دارد که بعضی از جنون‌ها در اثر مس شیطان رخ می‌دهد» (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۴۱۲/۲).

آنچه از عبارات ایشان حاصل می‌آید تصریح بر امکان تأثیر شیطان بر ذهن انسان است. به اعتقاد ایشان، فحوای آیه بر این نکته دلالت دارد که برخی از انواع جنون و خبط قوای عقلی، نه لزوماً همه آن‌ها، می‌تواند با تصرف شیاطین انجام گیرد. نکته دیگر آن است که چون در این آیه به جای لفظ «ابلیس» از کلمه «شیطان» استفاده شده، می‌توان چنین برداشت نمود که مقصود لزوماً ابلیس نیست بلکه لشکریان جنی و انسی ابلیس هم می‌توانند در ایجاد جنون در آدمی مؤثر باشند. علامه پس از اعلان دیدگاه خود، به پاسخگویی ادعاها و اشکالاتی روی می‌آورد که منکران تخطی ناشی از مس شیطان مطرح کرده‌اند.

مجازات پنداری محتوای آیه، اولین ادعایی است که به آن اشاره شده است. علامه این مدعا را این‌گونه بازگو کرده است: «برخی گمان کرده‌اند تشبیه موجود در آیه، از قبیل مجازات است؛ یعنی چون مردم بر پایه باوری باطل، عقیده داشتند که دیوانگان در اثر آزار اجنه دیوانه می‌شوند، قرآن از این باور آنان برای انتقال معنا استفاده کرده است و هیچ عیبی هم بر این گفتار نیست؛ چون صرفاً بیان تشبیه رباخوار به جن زده است و هیچ حکمی بر آن مترتب نیست تا به واسطه خطای غیرواقعی بر آن اشکال شود» (همان).

ایشان وجه ابطال این مدعا را جایگاه اجلّ خداوند از استناد کلامش به قول باطل دانسته است. به اعتقاد ایشان، در صورت استناد به قول باطلی، بر خداوند فرض است که وجه بطلان آن را نیز بیان کند و قائلین آن را تخطئه نماید؛ چراکه با نظر به آیات ۴۲ سوره فصلت (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ) و ۱۴ سوره طارق (وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ)، قرآن کتاب عزیزی است که هیچ باطلی در آن راه ندارد و قول فصل است، نه هزل.

علامه فقید در ادامه به استدلال منکران استناد جنون به مس شیطان اشاره کرده است که این مسئله را در تنافی با عدالت خداوند می‌بینند. بنا بر تقریر ایشان، وجه استبعاد این موضوع در نظر منکران که باعث می‌شود آن را اعتقادی نادرست و ناممکن بپندارند، این است که خدای تعالی عادل‌تر از آن است که شیطان را بر عقل بنده مؤمنش مسلط فرماید.

پاسخ مرحوم علامه به این شبهه و اشکال، دو وجه نقضی و حلی دارد. پاسخ

نقضی ایشان ناظر به گزاره‌ای است که طرفین بحث آن را پذیرفته و مسلم می‌دانند و آن، نقش عوامل طبیعی در ذهاب عقل است. علامه بنا بر این گزاره مقبول، مقدمات پاسخ را این‌گونه مطرح کرده است که چون تباهی عقل در اثر عوامل طبیعی، امری مسلم و واقعی است و عوامل طبیعی نیز در انتهای سلسله اسباب خود به خداوند منتهی می‌شوند، میان عقل و عوامل طبیعی زائل‌کننده آن هم تضاد ایجاد می‌شود و این مسئله نیز ظاهراً با عدل الهی تنافی پیدا می‌کند. لذا این اشکال به گفته اشکال‌کننده هم وارد خواهد بود.

بهره‌بری دیگر علامه از این گزاره مقبول آن است که استناد جنون دیوانگان به شیطان را نه به طور استقلالی و بدون واسطه، بلکه از مسیر اسباب طبیعی خوانده است. به اعتقاد ایشان، شیطان نه به طور مستقیم، بلکه مثلاً با ایجاد اختلالی در اعصاب انسان یا رساندن آفتی به مغز او، موجب زوال عقلش می‌شود. ایشان دو آیه ۴۱ سوره صاد (وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ) و ۸۳ سوره انبیا (وَ أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) را شاهد این ادعا آورده که به موجب آن، حضرت ایوب، بیماری‌اش را یک بار به مرض و اسباب طبیعی استناد داده است و یک بار به شیطان. با این تقریر، شیطان تنها یکی از اسباب طبیعی ذهاب عقل خواهد بود و استناد جنون به او، استبعادی نخواهد داشت؛ اما پاسخ حلی آیت‌الله طباطبائی به این شبهه آن است که چون در نبود عقل، تکلیف نیز مرتفع می‌شود، اساساً این موضوع هیچ اشکالی بر عدالت خدا وارد نمی‌سازد. علامه در تبیین این پاسخ چنین فرموده است: «اشکال در این است که ادراک عقلی از مجرای حق بیرون رود و از راه صحیح منحرف شود و درعین حال، موضوع مترتب بر عقل، یعنی تکلیف، باقی بماند؛ مثلاً یک انسان عاقل به خاطر دخل و تصرف شیطان، زیبا را زشت و زشت را زیبا ببیند یا حق را باطل و باطل را حق بیندارد و این است آن چیزی که نمی‌شود به خدا نسبت داد؛ اما از بین رفتن عقل و نیروی تشخیص و منتفی شدن تکلیف به دنبال تباهی آن، هیچ اشکالی ندارد» (همان: ۴۱۳).

۵. دیدگاه علامه فضل‌الله

علامه فضل‌الله در بررسی مفهوم تخبط ناشی از مس شیطان، ابتدا در قالب پرسش، به طرح دو دیدگاه موجود پرداخته و گفته است: «آیا خداوند عارض شدن حالتی از صرع و جنون از خلال مس شیطان که عامه مردم به آن باور دارند را پذیرفته و آن را تأیید کرده است؟ یا فقط مفهوم کنایی حاصل از بیان اعتقاد

شایع میان مردم عصر نزول را مراد داشته است؛ نه مدلول لفظی آن را؟» سپس با اشاره به این نکته «که برخی از مفسرین، دیدگاه اول را در تنافی با عدل خداوند می‌دانند»، پاسخ علامه طباطبایی به اشکالات آنان را به صورت مبسوط آورده و سپس تصریح کرده است: «ما با صاحب المیزان موافقیم که این مسئله (حقیقی بودن معنای مس شیطان) تناقضی با عدل الهی ندارد؛ اما این به معنی قبول معنایی که عامه مردم از این آیه می‌فهمند نیست» (فضل الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۴۰/۵).

ایشان با طرح این مقدمه، از سویی، معنای حقیقی تخبط ناشی از مس شیطان را نمی‌پذیرد و از سویی، روشنگری می‌کند که علت تمایلش به معنای مجازی، اعتقاد به تنافی معنای حقیقی آن با عدل خداوند نیست. سید محمدحسین فضل‌الله بر این باور است که برای فهم صحیح این فراز از آیه، باید مشخص کرد که مراد از شیطان چیست. آنگاه دو احتمال را برای آن مطرح می‌کند؛ معنای حقیقی؛ یعنی همان موجود پنهانی که خداوند او را در دنیا باقی نگاه داشته و به او جاودانگی بخشیده تا در انسان، اندیشه‌های بد و انگیزه گناه و نافرمانی را برانگیزد و در بسیاری موارد، اسم ابلیس را بر آن نهاده؛ و معنای مجازی، یعنی عوامل پنهانی متعددی که باعث جنون و بیماری‌های جسمی و ذهنی می‌شوند.

در نظر وی، آنچه به حق نزدیک‌تر است، آن است که شیطان در این آیه به معنای حقیقی‌اش استعمال نشده بلکه معنایی مجازی آن، مراد است. صاحب تفسیر «من وحی القرآن»، برای اثبات این مدعا به تحلیل شخصیت شیطان در قرآن و نقش او در زندگی انسان روی آورده است. وی نقش اول و آخر شیطان را برانگیختن شر از طریق زینت دادن آن در چشم انسان‌ها و تلاش برای گمراه‌سازی انسان‌ها خوانده است؛ اما از آنجاکه انسان با اراده و اختیار خودش به سمت شیطان می‌رود و به گمراهی کشیده می‌شود، موضوع تسلط شیطان بر انسان به‌گونه‌ای که اراده و اختیار را از او سلب کند و توان مقابله با او را نداشته باشد، منتفی است و این از آیات بسیاری از قرآن کریم فهمیده می‌شود؛ چنان‌که فرمود: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ؛ بر بندگانت تسلط نخواهی یافت؛ مگر گمراهانی که از تو پیروی می‌کنند» (حجر: ۴۲).

به اعتقاد علامه فضل‌الله، خلیفه خدا شدن انسان و مأمور شدن شیطان به سجده بر او، این اقتضا را دارد که شیطان نتواند بر عقل انسان، یعنی مقدس‌ترین

چیزی که خداوند به او موهبت کرد و به واسطه آن از سایر مخلوقات متمایز شد، تسلط پیدا کند؛ چراکه آن را بازیچه خود می‌کند و از آن طریق، هرگونه که بخواهد به انسان ضربه می‌زند.

ایشان در ادامه، به شبهه‌ای که احیاناً برای مخاطب ایجاد می‌شود اشاره کرده و چنین گفته است: «اما تسلط یافتن شیطان از طریق وسوسه و امثال آن، با کرامت انسان تنافی ندارد؛ زیرا خداوند به خاطر آنچه از عقل به انسان برتری داده و نیز رسولان و کتب آسمانی‌ای که برایش ارسال کرده، به او اطمینان دارد که می‌تواند با آن‌ها بر شیطان غلبه کند و از این طریق به درجات برتر از ملائکه برسد. خداوند انسان را در این معرکه قرار داد؛ چون غلبه او را اراده کرده است و از این معلوم می‌شود که انسان قدرت برتری بر شیطان در این عرصه را دارد» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۴۳/۵).

مرحوم فضل‌الله در مقام جمع‌بندی مطالب خود، یک نتیجه را قطعی می‌شمرد و آن اینکه منظور از کلمه شیطان در این آیه، ابلیس نیست؛ چنانکه در داستانی که خداوند از ایوب حکایت کرده، منظور از شیطان، ضرر و مرض است نه ابلیس؛ بنابراین این‌گونه نیست که شیطان از طریق اسباب و عوامل طبیعی، ضرر و مرض را در حضرت ایوب ایجاد کرده باشد، بلکه کلمه شیطان به گونه مجازی در ضرر و مرض استعمال شده و تخبیط انسان هم ناشی از امراض است، نه تماس شیطان.

۶. ارزیابی و نقد

با توجه به آنچه بیان شد، به اعتقاد علامه طباطبایی، واژگان عبارت «يَتَخَبُّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِ» در معنای حقیقی خود به‌کاررفته‌اند و بر این اساس، آیه مذکور در مقام بیان واقعیتی خارجی است. در مقابل، علامه فضل‌الله بر این باور است که آنچه خداوند از این فراز اراده کرده، معنای مجازی آن است و معنای لغوی و مدلول حرفی آن مراد نیست؛ اما آنچه باعث تمایز کلام ایشان از کلام سایر مفسرانی می‌شود که به مجازی بودن تخبیط ناشی از مس شیطان باور دارند، این است که به اعتقاد ایشان، قرآن در مقام همراهی با فرهنگ جاهلیت نیست بلکه مراد از شیطان در این آیه، همان اسباب طبیعی خبط دماغ و آشفتگی روحی است. در جریان تطبیق و ارزیابی دیدگاه‌های بیان شده از سوی دو مفسر برجسته شیعی، این نتیجه حاصل می‌آید که نظریه علامه طباطبایی به صواب نزدیک‌تر است. آنچه بر این تفوق صحه می‌گذارد، دلایل و مؤیدات ذیل است:

الف) معنای حقیقی مس در آیات

آیات متعددی در قرآن کریم وجود دارد که امکان مس شیطان را بیان می‌کند و دلیلی برای حمل آن بر مجاز نیست؛ از آن جمله است آیه ۲۵ سوره اعراف: «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ»؛ کسانی که پرهیزگارند، چون پنداری از شیطان به ایشان رسد [خدا را] یاد کنند و در دم بصیرت یابند.

علامه فضل‌الله در تبیین واژگان این آیه، مس را به معنای اصابت دانسته و طایف را چنین معنا کرده است: «چیزی که دور چیز دیگری بچرخد و از همه طرف او را محاصره کند و در اینجا منظور، شیطانی است که دور انسان می‌چرخد و می‌خواهد او را تصرف و شکار کند» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۳۱۰/۱۰). مشخص است که از این عبارات، امکان سلطه شیطان بر وجود انسان فهمیده می‌شود که عقل و مغز او نیز بالتبع مشمول این سلطه خواهد بود.

هم‌چنین خداوند در آیه ۳۶ زخرف قرابت و ارتباط شیطان با انسانی که از ذکر خداوند دور شده را این‌گونه تأیید و آن را سنتی از سنت‌های خود برشمرده است: «وَمَنْ يَعِشْ عَنِ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ»؛ و هر که از ذکر خدا برگردد شیطانی بر او برانگیزیم تا یار و همنشین دائم او باشد. نکته حائز توجه آن است که مرحوم فضل‌الله ذیل این آیه به امکان تسلط شیطان بر عقل انسان تصریح کرده و چنین اذعان داشته است: «یعنی برای او شیطانی مقدر می‌کنیم که نوافذ عقلش را روی افکار باطل باز کند» (همان: ۲۴۱/۲۰).

ب) نبود دلیلی بر حصر معنای شیطان به ابلیس

مرحوم فضل‌الله در مقام تبیین معنای شیطان در آیه مذکور، تنها دو حالت را ممکن دانسته است؛ معنای خاص شیطان یعنی «ابلیس» و معنای مجازی آن که به تعبیر ایشان «عوامل خفیه ایجاد جنون و امراض» است (همان: ۱۴۰/۵).

درحالی‌که دلیلی بر ایجاد چنین حصری در معنای شیطان وجود ندارد و چنان‌که در مفهوم لغوی واژه شیطان بیان شد، این واژه هم در معنای لغوی خود و هم در لسان قرآن، شامل هر موجود سرکش و متمرد و شریری می‌شود که از مصادیق آن، ابلیس و دیگر جنیان و انسان‌های شرورند. علامه طباطبایی نیز بر این نکته تصریح کرده که چون در آیه به جای لفظ «ابلیس» از کلمه «شیطان» استفاده شده است، می‌توان چنین برداشت نمود که مقصود لزوماً ابلیس نیست و همه شرور از جن و انس را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۶۳۲/۲).

بنابراین شیطان در این آیه می‌تواند به معنای جنیان باشد که در این صورت،

ظاهر آیه بر قدرت نفوذ جنیان بر انسان دلالت خواهد داشت؛ چنان‌که برخی از مفسران این نکته را از آیه برداشت کرده‌اند و آیات و اخبار و ادعیه و عوذات و شواهد خارجی که قابل شبهه و اشکال نیست را بر آن گواه دانسته‌اند (طیب، ۱۳۶۹: ۶۴/۳).

از آنچه درباره اشعار آیه به مفهوم جن زدگی گفته شد، مسلم می‌آید که این اعتقاد نه تنها برخلاف مدعای علامه فضل‌الله، یک اعتقاد خرافی و عوامانه نیست («الفكرة التي يعتقدها العامة»؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۴۰/۵) بلکه قدرت جن بر نفوذ در باطن بشر جزو مشهورات است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۸۲/۱).

ج) لزوم تقبیح ادعای باطل از سوی قرآن

دأب قرآن این‌گونه است که در صورت ذکر عقاید باطل مشرکان و کفار، صراحتاً در مقام تقبیح یا ابطال آن برمی‌آید؛ چنان‌که در آیات ۵۷ سوره نحل (وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ)، ۱۰۰ سوره انعام (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ)، ۲۱ سوره نجم (أَلَكُمُ الذَّكْرُ لَهُ الْأُنثَى)، ۱۴۹ سوره صافات (فَأَسْتَفْتِيَهُمُ الْبُرْتَكِ الْبَنَاتُ وَ لَهُمُ الْبُنُونَ) و آیات دیگری شاهد این روال هستیم. روایة مذکور، ما را به این حقیقت دلالت می‌کند که ساحت قرآن از ورود باطیل منزّه است و خداوند هیچ‌گاه به باطل تمسک نمی‌کند؛ بنابراین اگر اعتقاد به تخبط ناشی از مس اجنه و شیطان، اعتقادی باطل بود، خداوند پس از اشاره به آن، در مقام ابطال یا تقبیح آن برمی‌آید و اکنون که آن را تأیید ضمنی فرموده است، اشعار می‌یابیم که این موضوع، واقعیتی است که در عالم خارج وجود دارد.

د) قدرت نفوذ شیطان در پیروانش

علامه فضل‌الله بر اساس آیه «وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ»؛ من بر شما تسلطی نداشتم (ابراهیم/۲۲) اظهار داشته که قرآن تأثیر فیزیکی شیطان بر انسان را به‌طور کلی نفی می‌کند؛ بنابراین شیطان، قدرت مجنون کردن رباخوار را ندارد. به بیان دیگر، بر اساس باور ایشان، پذیرش امکان تصرف شیطان در انسان و قدرت او در ایجاد جنون یا صرع با آن دسته از آیات و روایاتی که از قدرت محدود شیطان در برابر انسان سخن می‌گویند، منافات دارد.

چنین دیدگاهی به جبائی نیز منتسب شده است. وی چنین باور داشت که چون شیطان ضعیف آفریده شده، خداوند او را بر کشتن یا دیوانه کردن انسان قادر نکرده است. شیخ طوسی پس از نقل دیدگاه او، با ذکر عبارت «و فی ذلک

نظر»، آن را تضعیف کرده و تصرف شیطان در قوای عقلانی انسان را پذیرفته است (طوسی، بی تا: ۳۶۰/۲). به نظر می‌رسد که آیه منظور و امثال آن، دلیل بر عدم امکان تخبط انسان از مس شیطان نیست؛ زیرا معنای قدرت و سلطنتی که شیطان از خود نفی کرده است، گمراه کردن انسان‌ها به طور قهر و اجبار و الجاء است؛ نه متعرض آزار و اذیت آن‌ها شدن و تأثیر گذاردن بر روح و جسم ایشان. حقیقت آن است که خداوند برای شیطان تأثیری فراتر از قدرت اغواگری و نوعی از تسلط و تصرف را قائل شده است؛ اما آن قدرت و تسلط شیطان، تنها در صورتی محقق می‌شود که انسان خود را در معرض آسیب او قرار دهد؛ چراکه به تصریح قرآن، تسلط شیطان تنها بر کسانی است که او را به سرپرستی بگیرند و به خدا شرک بورزند: «إِنَّمَا سُلْطَنُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ»؛ شیطان بر آنانی که ایمان آورده و به خدای خویش توکل می‌کنند، تسلط نخواهد داشت (نحل/۱۰۰).

چنان‌که در روز قیامت، خود شیطان بر این واقعیت اذعان می‌کند که سلطه او بر گمراهان، ناشی از اجابت دعوتش از سوی آنان بوده است: «وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي»؛ برای من هیچ تسلطی بر شما نبود، جز اینکه شما را فراخواندم و شما اجابتم کردید (ابراهیم: ۲۲).

ه) ناتوانی استدلال در انصراف آیه از معنای حقیقی

مرحوم فضل‌الله استعمال لفظ شیطان در این آیه را بر سیاق مجاز خوانده و علت انصراف معنا از حقیقی به مجازی را نکاتی دانسته که از فلسفه وجودی شیطان برداشت کرده است؛ اما بر اساس قواعد تفسیری تا زمانی که می‌توان به معنای ظاهری و حقیقی واژگان قرآنی پایبند بود، نمی‌توان از آن معنا منصرف شد و مشخص گشت که معنای ظاهری و حقیقی مس شیطان، معنایی پذیرفته شده است و اکثر مفسران هم به آن باور دارند.

ایشان در ترجیح معنای مجازی، بر این نکته تأکید دارد که تنها راه تأثیر شیطان بر انسان، وسوسه و القائات شیطانی است و به همین علت، تأثیر فیزیکی شیطان بر انسان را نفی می‌کند؛ ولی به نظر می‌رسد که چنین اعتقادی در تنافی با مفهوم آیه مذکور نیست و اساساً علامه طباطبایی نیز چگونگی اثرگذاری شیطان را بر همین مبنا تحلیل کرده و گفته است: «استناد جنون به شیطان به نحو مستقیم و غیر واسطه نیست بلکه اسباب طبیعی، علت قریب جنون هستند و شیطان، علت بعید» (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۴۱۳/۲). توضیح بیشتر آنکه عوامل دیوانگی بر دو نوع است؛ مادی و روانی. عوامل مادی همان اختلال اعصاب و آفات مغزی

هستند و عوامل روانی، اموری از جمله وسوسه‌های شیطانی. از آیات قرآن نیز این‌گونه استفاده می‌شود که شیطان در انسان وسوسه و فتنه ایجاد می‌کند تا بر اندیشه و تفکر او نفوذ کرده، او را به گمراهی بکشاند. چنان‌که فرموده است:

– «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ»؛ شیطان بر آنان مسلط شده و خدا را از یاد آنان برده است (مجادله: ۱۹).

– «كَلَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ»؛ همانند کسی که شیطان‌ها او را گمراهش ساخته و حیران بر روی زمین رهایش کرده‌اند (انعام: ۷۱).

– «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ»؛ و قطعاً شیاطین به دوستانشان القانات پنهانی می‌کنند (انعام: ۱۲۱).

بنابراین می‌توان مس شیطان در این آیه را این‌گونه معنا کرد که شیطان با وسوسه در افکار برخی از انسان‌ها تصرف می‌کند و آن‌ها را مطیع و پیرو بی‌قید و شرط خود می‌سازد. به تعبیر دیگر، مراد آیه، افکار شیطانی است که برای اشخاص پدید می‌آید و سبب می‌شود آن‌ها همانند انسان مجنون و مصروعی باشند که تعادل ندارد. با توجه به مطالب فوق، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که وسوسه‌های شیطان، باعث اختلالات روانی در شخص رباخوار می‌شود و این معنا با عدم تسلط فیزیکی شیاطین بر انسان منافات ندارد؛ زیرا خود انسان با پذیرش ولایت شیطان و تبعیت از وسوسه‌ها و خطوات او، موجبات اختلالات روانی را در خود فراهم می‌آورد.

ز) ناهمخوانی یافته‌های علم پزشکی با مدعا

علامه فضل‌الله مراد از شیطان در این آیه را همان اسباب ایجاد مرض دانسته است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۴۳/۵). فحوای کلام ایشان بر استفاده مجازی از واژه شیطان به جای مفهوم میکروب، ویروس و سایر اسباب ایجاد مرض‌های جسمانی دلالت دارد و این همان ادعایی است که برخی دیگر از مفسران هم به آن روی آورده‌اند (رک: رشید رضا، ۱۴۱۴ ق: ۹۶/۳)؛

اما حقیقت آن است که میکروب را نوعی از شیطان پنداشتن، نه دلیل عقلی دارد و نه شاهد نقلی (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۲۶/۱۲). به علاوه آنکه شیطان نوعی از جن است و جن به تصریح قرآن از آتش سوزان آفریده شده است (حجر: ۲۷ و رحمان: ۱۵) لذا به علت این تفاوت ماهوی، میکروب و ویروس و سایر اسباب طبیعی امراض نمی‌تواند مصداقی از شیطان باشد.

اضافه بر این، از آنجاکه آیه مذکور به نوعی از بیماری روانی و پریشانی روحی دلالت دارد، تأثیر میکروب و اسباب طبیعی مرض در آن منتفی می‌شود؛ چراکه در بیماری‌های روانی از جمله اضطراب، ترس، افسردگی، توهمات و انواع

اسکیزوفرنی‌ها علت‌های طبی و مشکلات جسمی رد شده و در سبب‌شناسی این بیماری‌ها، فرضیه دخالت میکروب و ویروس یا عوامل ژنتیکی در حد حدس و گمان است (امام‌زاده، ۱۳۹۶ ش: ۱۰).

بر اساس یافته‌های علمی، هرچند که برخی از بیماری‌های روانی از جمله موارد بالا در اثر بی‌خوابی، مصرف داروها و الکل، تب بالای چهل درجه، مواد افیونی، تومورها و جراحی‌ها و غیره ایجاد می‌شوند، ولی در این مواقع به آن‌ها بیماری روانی گفته نمی‌شود؛ زیرا با برطرف شدن این علت‌ها تعادل روحی روانی نیز برقرار خواهد شد؛ پس به کسانی بیمار روانی گفته می‌شود که هیچ‌گونه مشکل جسمی ندارند و فقط فکرشان بیمارگونه و نامتعادل است. این تعریف شامل بیماران اسکیزوفرنی، ترس، اضطراب، استرس، پرخاشگری، سوءظن و وسواس‌ها می‌شود؛ زیرا در همه این بیماران، فرم فکر دچار اختلال است (همان).

ر) آسیب‌های اعتقادی مترتب بر مدعا

علی‌رغم آنکه دیدگاه علامه فضل‌الله، تمایزات مشخصی با دیدگاه مجازات‌پنداری و تشبیه‌انگاری دارد، از آنجاکه به غیرحقیقی بودن معنای تخبیط ناشی از مس شیطان می‌انجامد، لاجرم در زمره دیدگاه‌هایی قرار می‌گیرد که مؤید نظریه «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» هستند.

قائلین به این دیدگاه، این مسئله را یک پدیده زبانی و روشی در القای مطالب می‌دانند و معتقدند که خداوند، گاه از روی آگاهی و علم، آموزه‌ای را در قرآن آورده است که خود بدان اعتقاد و اذعان ندارد؛ اما چون مخاطبان قرآن بر آن باورند، به هدف همراه ساختن آنان با خود یا تفهیم آموزه‌های دیگر، آن آموزه را بر اساس عقیده خطا‌آلود آنان منعکس ساخته است (نصیری، ۱۳۸۷: ۱۵۳). بر اساس این نظریه، استعمال برخی از اعتقادات عرب جاهلی بدون بار شدن هیچ حکمی بر آن، زبانی را متوجه اعتبار قرآن نمی‌سازد.

اما واقعیت آن است که پذیرش این نظریه که بر انعکاس آموزه‌های خلاف واقع در قرآن دلالت دارد، به اعتبار قرآن آسیب می‌رساند. علامه طباطبایی نیز به بطلان دیدگاه مفسرانی اشاره کرده است که آیه مذکور را حاوی باور غلط اعراب دانسته و این رأی را فساد‌انگیز خوانده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۴۱۲/۲).

مضافاً این‌که چنین رویکردی، عملاً به طرح دیدگاه‌های افراطی منجر می‌شود و بستر عقیدتی لازم را برای نسبت‌های ناروا به قرآن فراهم می‌آورد. بر همین اساس، اخیراً نظریه «رهیافت خطا در قرآن» توسط برخی از نواندیشان دینی مطرح شده است؛ چنان‌که نصر حامد ابوزید قرآن را متأثر از فرهنگ جاهلی

خوانده و همین آیه را از مصادیق ورود خطای فرهنگ جاهلی به قرآن قلمداد کرده است (ابوزید، ۲۰۰۰ م: ۳۳).

دکتر سروش نیز دانش پیامبر را نشئت‌گرفته از دانش خطا آلود اعراب جاهلی دانسته و بر همین مبنا، قائل به ورود شماری از آموزه‌های نادرست جاهلیت در قرآن شده است. از نظر وی، یکی از این موارد، آیه مذکور است؛ چراکه عرب جاهلی به اشتباه می‌پنداشت که عامل ایجاد جنون، شیطان است و همین اشتباه در قرآن نیز منعکس شده است. بر اساس این رأی، پیامبر بدون آنکه بداند و از خطای این آموزه مطلع باشد، آن را در قرآن جای داده است (نصیری، ۱۳۸۷: ۱۵۳).

۸. نتیجه‌گیری

۱. اگرچه قرآن کریم از عنصر ادبی مجاز خالی نیست، اما بر اساس قواعد تفسیری، اگر التزام به معنای ظاهری آیه خالی از اشکال باشد، نمی‌توان معنای آیه را از حقیقت به مجاز انصراف داد. بر این اساس، در تطبیق و مقایسه آرای تفسیری دو مفسر ممتاز شیعه، علامه طباطبائی و علامه فضل‌الله، دیدگاه صاحب «المیزان» که هم صدا با قائلین حقیقی بودن معنای تخبط ناشی از مس شیطان است، شایسته‌تر جلوه می‌نماید.

۲. از آنجاکه استدلال اصلی منکرین معنای حقیقی مس شیطان، تناقض پذیرش این موضوع با عدالت خداوند است، علامه طباطبائی به رفع این شبهه اهتمام کرده است. وی این تناقض موهوم را قابل تسری به تمامی پدیده‌های طبیعی ایجاد امراض و علل مادی ذهاب عقل دانسته است؛ چراکه بر مبنای نگاه توحیدی، همه آن‌ها در طول اراده الهی قرار می‌گیرند. ایشان هم‌چنین با استناد به قاعده رفع تکلیف در صورت زوال عقل، ساحت عدل الهی را از این شبهه مبرا کرده است.

۳. علامه فضل‌الله ضمن انکار تأثیر مس شیطان در تخبط انسان، معتقد است که اشکال مسئله را نباید در نقض عدل الهی دانست. ایشان با طرح بحث از زاویه جدیدی بر این باور است که آنچه ما را به غیرحقیقی بودن این موضوع رهنمون می‌شود، فلسفه وجودی شیطان است؛ چراکه خداوند نقشی بیش از اغواگری و وسوسه‌انگیزی را برای او در زندگی انسان معین نکرده است.

۴. استدلال دیگر ایشان بر پایه مبحث کرامت انسانی است؛ با این تقریر که چون خداوند انسان را به نعمت بی‌بدیل عقل کرامت بخشیده و ملائکه را به خاطر این موهبت، امر به سجده بر آدم کرده، پذیرفتنی نیست که شیطان بتواند بر چیزی که موجب اعتلای انسان بر او شد، تسلط پیدا کند و در آن نفوذ نماید.

۵. عمده‌ترین اشکالاتی که متوجه این مدعاست، «وجود آیاتی در تأیید حقیقت مس شیطان»، «نبود دلیلی بر حصر مفهوم شیطان در معنای ابلیس» و نیز «لزوم تصریح قرآن به بطلان معنای حقیقی تخبیط ناشی از مس شیطان» است. هم‌چنین از آنجا که انسان گمراه در اثر تبعیت از خطوات شیطان، عقل خود را به دست خود زایل می‌کند، تناقضی در پذیرش معنای حقیقی آیه با فلسفه وجودی شیطان و کرامت انسانی پیدا نمی‌شود. اضافه بر آن که ملتزم شدن به معنای غیرحقیقی آیه آسیبی را به دنبال دارد و آن، تمهید بستری برای طرح نظریه «تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه» است.

بنابراین دلایل مرحوم فضل‌الله از جهات مختلفی قابل خدشه است و از این رو، تاب تحمیل معنای مجازی و انصراف آیه از معنای ظاهری اش را ندارد.

۶. از آنچه گذشت، چنین حاصل آمد که شیطان، به مفهوم عام آن، می‌تواند در قوای عقلانی انسان تصرف کند و آیه نیز در بیان پدیده‌ای واقعی است که منجر به بروز برخی از انواع جنون و تخبیط در انسان می‌شود.

کتاب نامه

قرآن کریم

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق): «معجم مقاییس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.

ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۰ م): «مفهوم النص؛ درسه فی علوم القرآن»، بیروت: مرکز الثقافی العربی، چاپ پنجم.

اسمی، صمد؛ موسوی، سید محمد (۱۳۹۵): «پژوهشی در معناشناسی «لمس» و «مس» و «مسح» در قرآن

کریم»، یاسوج: همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی.

آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دار

الکتب العلمیة، چاپ اول.

امامزاده، احمد؛ عبیدی، میکائیل (۱۳۹۶): «نقش جن و شیطان در بروز برخی از بیماری های روانی»، تهران:

همایش بین المللی روانشناسی و مطالعات اجتماعی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸): «تفسیر تسنیم»، قم: نشر اسراء، چاپ دوم.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق): «الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة»، بیروت: دار العلم للملایین،

چاپ اول.

حسنی بافرانی، طلعت؛ محمودی، زهرا (۱۳۹۸): «بازخوانی مسئله خبط شیطان در آیه ۲۷۵ سوره بقره از

منظر فریقین»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۴، صص ۳۷-۷۰.

حسینی، بی بی زینب (۱۳۹۵): «رہیافتی زبان شناسانه به موضوع «مس شیطانی» در قرآن کریم»، آموزه های

قرآنی، شماره ۲۴، صص ۵۵-۸۰.

راد، علی؛ صحرایی، سجاد (۱۳۹۸): «آغازه زمانی مس شیطان تحلیل و سنجش حدیث «ما من بنی آدم

مولود الا یسمه الشیطان حین یولد»، حدیث پژوهی، شماره ۲۱، صص ۲۱۷-۲۴۰.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق): «مفردات ألفاظ القرآن»، بیروت: دار القلم، چاپ اول.

رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ ق): «تفسیر المنار»، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.

زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.

سلطانی ولاشجردی، هنگامه (۱۳۹۲): «شناخت شیطان در قرآن و یاسین»، بینات، شماره ۷۷ و ۷۸، صص

۱۷۹-۱۹۴.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.

طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: نشر اسلام، چاپ دوم.

عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ ق): «الفروق فی اللغة»، بیروت: دار الافاق الجدیدة، چاپ اول.

عسگری، انسبه (۱۳۸۹): «معناشناسی نوین از واژه شیطان»، پژوهش های قرآنی، شماره ۶۴، صص ۲۰۴-۲۱۹.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «التفسیر الکبیر»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق): «کتاب العین»، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.

فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملائک، چاپ اول.

قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱): «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ

اول.

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۵): «نقد شبهات پیرامون قرآن کریم»، ترجمه علی اکبر رستمی و دیگران، قم:

التمهید، چاپ اول.

نصیری، علی (۱۳۸۷): «نقد نظریه راهیافت خطا در قرآن با عطف توجه به آیه مس شیطان»، اندیشه نوین

دینی، شماره ۱۳، صص ۱۳۳-۱۶۰.

References

- The Holy Qur'an
Ibn Faris, Ahmad (1404 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lughah", Qom: Maktabat al-I'lam al-Islami, 1st ed.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisan al-'Arab", Beirut: Dar Sadir, 3rd ed.
- Abu Zayd, Nasr Hamid (2000 AD): "Mafhum al-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an", Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 5th ed.
- Isma'i, Samad; Musawi, Sayyid Muhammad (1395): "Pazhuhshi dar Ma'nashenasi-ye 'Lams', 'Mas' wa 'Mass' dar Qur'an-e Karim", Yasuj: National Conference on Lexicology in Islamic Sciences.
- Al-Alusi, Mahmud ibn 'Abdullah (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed.
- Emamzadeh, Ahmad; 'Abdi, Mikayil (1396): "Naqsh-e Jin wa Shaitan dar Boruz-e Barzi az Bimari-ha-ye Ravani", Tehran: International Conference on Psychology and Social Studies.
- Jawadi Amuli, 'Abdullah (1388): "Tafsir Tasnim", Qom: Nashr-e Isra', 2nd ed.
- Jawhari, Isma'il ibn Hammad (1376 AH): "Al-Sahah: Taj al-Lughah wa Sahah al-'Arabiyyah", Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin, 1st ed.
- Hasanibafarani, Talat; Mahmudi, Zahra (1398): "Bazkhwani-ye Masa'lat-e Khubt-e Shaitani dar Ayat 275 Surat al-Baqarah az Manzar-e Firqaqayn", "Tahqiqat 'Ulum al-Qur'an wa al-Hadith", No. 4, pp. 37-70.
- Husayni, Bibi Zaynab (1395): "Rahyafati Zaban-shenasi beh Mawdu'-e 'Mass-e Shaitani' dar Qur'an-e Karim", "Amuzeh-ha-ye Qur'ani", No. 24, pp. 55-80.
- Rad, 'Ali; Sahrayi, Sajjad (1398): "Aghaz-e Zamani-ye Mass-e Shaitan: Tahlil wa Sanjesh-e Hadith 'Ma min Bani Adam Mawlud illa Yamsuhu al-Shaytan Hina Yulad'", "Hadith Pazhuhi", No. 21, pp. 217-240.
- Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1412 AH): "Mufradat Alfaz al-Qur'an", Beirut: Dar al-Qalam, 1st ed.
- Rashid Rida, Muhammad (1414 AH): "Tafsir al-Manar", Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st ed.
- Zubaydi, Muhammad ibn Muhammad (1414 AH): "Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus", Beirut: Dar al-Fikr, 1st ed.
- Sultani Valashjerdi, Hangameh (1392): "Shenakht-e Shaitan dar Qur'an wa Yasin", "Bayyinat", Nos. 77-78, pp. 179-194.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Mu'assasat al-'Alami lil-Matbu'at, 2nd ed.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Naser Khosrow, 3rd ed.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st ed.
- Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (n.d.): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st ed.
- Tayyib, 'Abd al-Husayn (1369): "Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nashr-e Eslam, 2nd ed.
- 'Askari, Hasan ibn 'Abdullah (1400 AH): "Al-Furuq fi al-Lughah", Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1st ed.
- Asghari, Ansieh (1389): "Ma'nashenasi-ye Novin az Vazh-e Shaitan", "Pazhuhesh-ha-ye Qur'ani", No. 64, pp. 204-219.
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH): "Al-Tafsir al-Kabir", Beirut: Dar

- Ihya' al-Turath al-'Arabi, 3rd ed.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409 AH): "Kitab al-'Ayn", Qom: Nashr-e Hijrat, 2nd ed.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1419 AH): "Min Wahy al-Qur'an", Beirut: Dar al-Malik, 1st ed.
- Qarashi, 'Ali Akbar (1371): "Qamus al-Qur'an", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 6th ed.
- Mustafawi, Hasan (1368): "Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1st ed.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1385): "Naqd-e Shubahat Piramon-e Qur'an-e Karim", translated by: 'Ali Akbar Roštami et al., Qom: Al-Tamhid, 1st ed.
- Nasiri, 'Ali (1387): "Naqd-e Nazariyyeh-ye Rahyafat-e Khata dar Qur'an ba 'Atf-e Tawajjuh beh Ayat-e Mass-e Shaitan", "Andisheh-ye Novin-e Dini", No. 13, pp. 133-160.



University of Science and Quranic Knowledge
Shah Faculty of Quranic Sciences

Exegetical Perspectives on the Accusation of Theft Against Joseph's Brothers: A Critical Evaluation

Mohsen Dimeh Kargrab¹  ; Hanieh Sadat Seyidi² 

1. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Interpretation, University of Quranic Sciences and Knowledge, Mashhad, Iran, Faculty of Quranic Sciences, Mashhad (Corresponding author). dimeh@quran.ac.ir
2. Graduated from the Master's Degree in Quranic Interpretation and Sciences, Mashhad, Iran, Faculty of Quranic Sciences, Mashhad. seyyedihanie@gmail.com

Detailed Abstract

Research objective:

The possibility of the accusation of theft against the sons of Jacob (peace be upon him) by Joseph (peace be upon him) is one of the exegetical ambiguities in Surah Yusuf, which has led to some erroneous interpretations. This study aims to examine how such an accusation can be justified, taking into account the infallibility of Joseph (PBUH) and the impropriety of accusing individuals who have committed no theft. Another objective of this research is to investigate and critique the use of incorrect methods to achieve seemingly valid conclusions, based on a misreading of this narrative.

Research method:

The present study employs a descriptive-analytical method, examining and critically evaluating exegetical opinions and narrations on this topic in order to achieve a more accurate understanding of the verse.

Findings:

The main exegetical interpretations of verse 70 of Surah Yusuf, such as the "interrogative sentence," "double entendre (tawriyah)," "white lie," "accusation from Joseph," and "accusation by the court announcer under Joseph's instruction," appear weak and unlikely, as they are inconsistent with the apparent meaning and context of the verses as well as with ethical standards; therefore, they are not supported. Among these, Jebai's view, despite its brevity and shortcomings, has been refined and developed through the exegetical innovations of Sayyid Morteza, including: "informing Benjamin of the plot to gain his consent," "Joseph placing the cup in his brother's saddlebag," "Joseph's stratagem does not necessarily imply a theft accusation, as other possibilities are conceivable," "assuming theft without evidence

Received: 13/4/2024; Received in revised form: 2/9/2024; Accepted: 5/12/2024; Published online: 21/3/2025

◆ How to cite: Dimeh Kargrab, Mohsen, Seyidi, Hanieh Sadat (1404SH): " Exegetical Perspectives on the Accusation of Theft Against Joseph's Brothers: A Critical Evaluation ", *journals Comparative Interpretation Studies*,10(19), P114-139, [10.22034/csq.2025.452260.1408](https://doi.org/10.22034/csq.2025.452260.1408)



results from haste and error,” and “the announcer’s declaration of theft reflects his own hasty judgment.” These refinements provide a more nuanced and coherent understanding of the verse.

Conclusion:

By incorporating additional exegetical innovations derived from the context of the verses, Sayyid Morteza’s interpretation can be presented more comprehensively: Joseph’s (PBUH) primary objective was to retain Benjamin, with whom he had coordinated the plan; therefore, he acted in accordance with divine command to achieve this purpose. Although Joseph placed the cup in Benjamin’s saddlebag, he never intended to accuse his brothers of theft. Furthermore, Joseph’s action itself does not imply the possibility of theft, as other interpretations are conceivable.

However, the court announcer did not find the cup and, considering that only the Canaanite brothers had entered the palace at that time, presumed that they had committed theft. Thus, the error lies with the palace announcer, whose arbitrary judgment led him to accuse the Canaanite brothers without evidence or Joseph’s consent. Joseph (PBUH) neither committed a fault nor acted improperly; rather, he carried out the divine command to keep Benjamin close, facilitate the continuation of trials for his father and brothers, and create the conditions for reuniting with his father. Placing the cup in the brother’s saddlebag was done with Benjamin’s consent and, more importantly, in accordance with divine command. Moreover, there is no phrase in the verses indicating “informing the palace announcer of the plan” or “Joseph instructing the announcer to accuse of theft.” There is no evidence that Joseph (PBUH) ambiguously communicated with the announcer. The brevity of the Qur’anic style in mentioning proper names, as well as the contrast between the mention of “Joseph” and the “announcer” in the verse, indicates that the announcer is not Joseph (PBUH) himself but one of the palace heralds. Upon discovering the cup missing and observing the presence of the Canaanite brothers in the palace, the announcer made a hasty and wrongful judgment. However, the hesitation and conditional expressions in the conversation of other palace officials with the brothers, as well as their reference to the missing cup, indicate that they refrained from the theft accusation and addressed the Canaanite brothers more courteously.

Key words: Infallibility of the Prophets, Story of Joseph (Yūsuf), Accusation of Theft, Benjamin (Binyāmīn), Critique of Exegetical Opinions.

دیدگاه‌های تفسیری در خصوص اتهام سرقت به برادران یوسف (ع) در سنجه نقد

محسن دیمه کار گراب^۱، حانیه سادات سیدی^۲

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و تفسیر، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران، دانشکده علوم قرآنی مشهد

(نویسنده مسؤل). dimeh@quran.ac.ir

۲. دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن، مشهد، ایران، دانشکده علوم قرآنی مشهد.

seyyedihanie@gmail.com

چکیده

احتمال اتهام سرقت به فرزندان یعقوب (ع) از سوی یوسف (ع) یکی از شبهات تفسیری در سوره یوسف بوده که سبب برداشت‌های ناروایی شده است. مسئله پژوهش این است که نظر به عصمت یوسف (ع) و قبح اتهام به افرادی که سرقتی مرتکب نشده‌اند، اتهام به فرزندان یعقوب (ع) چگونه توجیه می‌شود؟ از این رو این مقاله بر پایه روش توصیفی-تحلیلی، آراء و روایات تفسیری در این موضوع را در بوته بررسی و نقد قرار داده تا به خوانش بهتری از این آیه دست یابد. بررسی‌ها نشان می‌دهد دیدگاه‌های تفسیری ذیل آیه ۷۰ سوره یوسف از جمله «جمله پرسشی»، «توریه»، «دروغ مصلحتی»، «بیان اتهام از سوی یوسف»، «بیان اتهام از سوی منادی دربار به دستور یوسف» ضعیف و با سیاق آیات همخوانی ندارد. در این میان دیدگاه ابوعلی جبائی که با ابتکارات سید مرتضی توسعه یافته، بهتر می‌نماید بدین صورت که یوسف (ع) به امر خداوند به منظور نگه داشتن برادرش جام را در رحل او گذاشت و او را از آن آگاه کرده بود. همچنین او را در معرض اتهام سرقت نگذاشت؛ زیرا وجود جام در رحل برادر، احتمالات دیگری به جز سرقت را در بردارد؛ پس انصراف آن به سرقت جز با دلیل ممکن نیست، ندا منادی که آن‌ها سارق هستند نیز به امر یوسف (ع) نبود. یکی از درباریان چنین ندا کرد آنگاه که جام را نیافتند و چنین پنداشتند که آن‌ها جام را دیده‌اند. لیکن با افزودن نوآوری‌های تفسیری از سیاق می‌توان این دیدگاه را مستدل و کامل تر مطرح نمود. همچنان‌که از این رهگذر می‌توان به شبهه عدم جواز بهره‌گیری از روش نادرست برای رسیدن به مقاصد مطلوب پاسخ داد.

کلیدواژه‌ها: عصمت انبیا، قصه یوسف، تهمت سرقت، بنیامین، نقد آراء تفسیری.

* این مقاله مستخرج از پایان نامه دوره کارشناسی ارشد سرکار خانم حانیه سادات سیدی است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۲۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۶/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۱۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱/۱

◆ استناد به این مقاله: دیمه کار گراب، محسن، سیدی، حانیه سادات (۱۴۰۴): «دیدگاه‌های تفسیری در خصوص اتهام سرقت به برادران یوسف (ع) در سنجه نقد»، *دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیری*، ۱۰ (۱۹)، ۱۱۴-۱۳۹. 10.22034/csq.2025.452260.1408

۱. طرح مسئله

احتمال اتهام سرقت از ناحیه یوسف (ع) به برادرانش در آیه «فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيُّهَا الْعِبْرِيُّ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف/ ۷۰) از مباحث بحث برانگیز در سوره یوسف است که هریک از مفسران خوانش خاصی از آن به دست داده‌اند.

نظر به قبح کذب و اتهام ناروا و خودداری از آن در سیره پیامبران و روا نبودن بهره‌گیری از شیوه‌های نادرست به منظور دستیابی به اهداف صحیح و نظر به ضرورت عصمت پیامبران این آیه از دیرباز معرکه آراء تفسیری شده و به عنوان یکی از شبهات تفسیری و کلامی پدیدار گشته و بر ضرورت بازخوانی دقیق آن افزوده است؛ بدین منظور مسئله اصلی نوشتار پیش رو آن است که اتهام سرقت به برادران یوسف (ع) در آیه یادشده چگونه قابل توجیه است و چه ارتباطی با یوسف (ع) و عصمت وی دارد؟ وانگهی این اقدام تأمل برانگیز با عدم جواز کاربست راه‌های نادرست در رسیدن به مقاصد صحیح چگونه تبیین می‌شود؟

اتهام از جانب هرکه باشد، ناپسند است؛ چه رسد به اینکه به تعبیر برخی تفاسیر، از جانب پیامبری چون یوسف (ع) یا به دستور وی باشد (قمی، ۱۴۰۴ق: ۳۴۸/۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۲۸۰/۶؛ بغوی، ۱۴۲۰ق: ۲۹۳/۳؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق: ۳۰۲/۶؛ طنطاوی، بی‌تاق: ۳۹۸/۷). نظر به تنوع آراء تفسیری، به نظر می‌رسد گره‌گشایی از مسئله پیش رو به روش توصیفی-تحلیلی، بر پایه تتبع در آراء تفسیری و بازخوانی انتقادی دیدگاه‌های تفسیری در آیه یادشده با بهره‌گیری از ادله و شواهد گوناگون از سیاق و ظواهر آیات سامان می‌یابد؛ بنابراین از رهگذر بازخوانی انتقادی آراء و روایات تفسیری در این موضوع می‌توان به هدف پژوهش که همان فهم منقح و خوانش بهتر از آیه شریفه و گره‌گشایی از مسائل یادشده است، دست‌یافت.

به لحاظ پیشینه دو مقاله در این راستا نگارش یافته است. کسمائی و نقی پور فر (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی نسبت دادن سرقت جام ملک توسط یوسف (ع) به برادرانش»، نگارندگان اتهام را به یوسف (ع) نسبت داده‌اند به منظور دستیابی به اهداف والای تربیتی و هدایتی و متنبه کردن برادران به گناهشان و توبه نمودن و نیز مهاجرت خانواده‌اش به مصر، که از طریق سارق خواندن آن‌ها درملاعام و شرمسار کردنشان میان کاروان ممکن می‌شد وانگهی احتمالات دیگر را بعید دانسته‌اند. نقی پور فر و مروجی طبسی (۱۴۰۰) در مقاله «رفع اتهام از یوسف (ع) در جریان نگهداری بنیامین» بر این باورند یوسف (ع) هیچ اتهامی به برادرانش

وارد نساخت و دروغی نگفت. مراد از «إِنكُمْ لَسَارِقُونَ»، سرقت یوسف از پدر در دوران کودکی است که برادرانش انجام دادند. پس برادرانش سارق بودند و لازم بود آبرویشان درملاً عام لکه دار شود. خداوند نقشه‌ای را از طریق یوسف (ع) به اجرا درآورد تا تنبه لازم نسبت به برادران به وجود آید؛ درحالی‌که در مقاله پیش رو هر دو دیدگاه نقد شده است؛ از این رو جنبه تمایز و نوآوری این نوشتار نسبت به پیشینه یادشده بازخوانی انتقادی آراء تفسیری در خصوص آیه شریفه و تبیین دیدگاه برگزیده بر پایه ادله و شواهد متعدد از سیاق و ظواهر قرآنی است.

۲. دیدگاه‌های تفسیری در خصوص آیه «...إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» دیدگاه‌های مطرح شده در این خصوص به شرح زیر است:

الف) رفع اتهام سرقت در قالب جمله پرسشی

برخی مفسران فراز «...إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» را جمله پرسشی قلمداد کرده‌اند، بدین منظور «همزه استفهام» در ابتدای جمله در تقدیر گرفته‌اند: «أَلْأَنْتُمْ لَسَارِقُونَ» (آیا شما دزد هستید) (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۵ / ۳۸۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ ق: ۴۸۷/۱۸) در نتیجه در این حالت اتهامی وارد نشده؛ زیرا اتهام زمانی واقع می‌شود که جمله خبری باشد.

بررسی و نقد: در بررسی و نقد این دیدگاه به نظر می‌رسد:

- این دیدگاه از وزانت لازم برخوردار نیست چنانکه برخی مفسران آن را ضعیف (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ ق: ۲۳۵/۱) و برخی بعید دانسته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۲۴/۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲۲۳/۱). ضعفش از آن روست که «همزه استفهام» در مواضعی بیان نمی‌شود که در کلام، دلیل و قرینه‌ای بر حذف آن باشد مانند بیت «كذبتك عينك أمرأيت به واسط غلس الظلام من الريب خيالاً» (سید مرتضی، بی تا: ۵۷). وانگهی لازمه اینکه جمله پرسشی شود در تقدیر گرفتن همزه استفهام در آیه شریفه است که به نوعی تکلف تفسیری است و عدم تقدیر اولی از تقدیر است. همچنین در صورت ایراد پرسش، گرچه اتهام کمرنگ‌تر می‌شود؛ اما همچنان اتهام به قوت خود باقی است و اثر قبلی را دارد؛ زیرا غالباً از افراد مظنون و محتمل الفسق درباره وقوع و انتساب جرم سؤال می‌شود نه از افرادی که جرمی متوجه آن‌ها نیست.

- به لحاظ نحوی گرچه تقدیر همزه استفهام امکان‌پذیر است و برخی آن را محتمل دانسته‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۲۳۱/۱۰) لیکن این دیدگاه در تفاسیر غالباً با تعبیر «قیل» به عنوان یکی از آراء جانبی یادشده وانگهی در تفاسیر ادبی نیز

جایگاهی نداشته است. نقدهای وارد شده باعث می‌شود تا دیدگاه مذکور چندان قابل اعتماد نباشد.

ب) رفع اتهام سرقت به شرط نیت توریه از سوی یوسف (ع)

برخی مفسران بر این باورند یوسف (ع) توریه کرده و منظورش این بوده که شما سال‌ها پیش یوسف (ع) را از پدرش دزدیدید (ابن حزم، ۱۴۱۶ق: ۲/۲۹۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۲۳۱/۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۵۵/۵؛ نهاوندی، ۱۳۸۶ش: ۳/۴۲۴؛ طیب، ۱۳۶۲: ۱۷۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۰/۱۵) این دیدگاه از ابومسلم نیز نقل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۵/۵). توریه یعنی شخص، با لفظی که می‌گوید، اراده واقع و حقیقتی را دارد؛ ولی طوری القاء کند که مخاطب، خلاف واقع برداشت کند (انصاری، ۱۴۱۱ق: ۱/۱۹۷) شنونده از ظاهر آن چیزی بفهمد که گوینده آن را اراده نکرده است. توریه، از مصادیق کذب نیست؛ زیرا کذب به معنای القاء لفظ و اراده معنای خلاف واقع است (شهیدی، ۱۳۷۵ش: ۱/۱۰۱) در مواردی که انسان مجبور به دروغ گفتن باشد، توریه جایز بلکه لازم است (جعفری، ۱۳۷۶ش: ۵/۴۲۷).

علامه مجلسی نیز ظاهر آیه را بیانگر توریه از باب مصلحت و مراد وی را سرقت یوسف (ع) از پدر بیان نموده و با اشاره به دو دیدگاه دیگر، دیدگاه توریه را موافق با روایات دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۲/۲۴۱). چنانکه امام صادق (ع) فرمود: «آن‌ها یوسف (ع) را از پدرشان دزدیده بودند، مگر نمی‌نگری هنگامی که به آن‌ها گفت: چه گم کرده‌اید؟ گفتند: جام پادشاه را گم کرده‌ایم و نگفتند جام پادشاه را دزدیده‌اید! مقصودش این بود که شما یوسف را از پدرش دزدیده‌اید» (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۲/۱۸۵؛ ابن بابویه، بی‌تا: ۵۲/۱؛ همان، ۱۴۰۳ق: ۲۰۹-۲۱۰؛ فیض، ۱۴۱۵ق: ۳/۳۴؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۲/۴۴۴).

بررسی و نقد: بر این دیدگاه نیز نقدهایی وارد است:

- به‌کارگیری واژه سرقت در این مورد صحیح نیست؛ زیرا برادرانش او را ندزدیدند بلکه او را با اجازه و رضایت پدر با خود بردند.

- این موضوع مربوط به سال‌ها پیش است و ارتباطی به ماجرای فعلی ندارد؛ در نتیجه کاربرد آن صحیح نیست.

- تنها سودی که در توریه وجود دارد این است که گوینده خود را از دروغ گفتن نجات می‌دهد لیکن در اذهان عموم، اتهام همچنان به قوت خود باقی است؛ زیرا آن‌ها از نیت گوینده اطلاعی ندارند در نتیجه اتهام نسبت به افراد باقی می‌ماند. وانگهی با این تهمت مقام فرزندان پیامبری چون یعقوب (ع) نزد سایر افراد زیر سؤال می‌رود.

- سید مرتضی در نقد احتمال توریه گوید: «ظاهر قصه، اتصال و پیوستگی بخش‌های کلام به یکدیگر اقتضاء می‌کند مراد از سرقت، سرقت صواعی باشد که آن را در دربار نیافتند» (سید مرتضی، بی‌تا: ۵۷). این احتمال بیشتر بر این استوار است که «مؤذن ندادهنده» همان یوسف باشد که در ضمیرش نیت کند که «سرقتم یوسف»؛ زیرا او به سرگذشت پنهان خویش آگاه و از سیاق پیداست دیگران اطلاعی از هویت یوسف ندارند. وانگهی هیچ دلیلی از آیات در دست نیست که یوسف (ع) سرگذشت خویش را به مؤذن دربار گفته باشد و به وی سفارش کند که اتهام سرقت را بر برادرانش وارد سازد و در ضمیرش «دزدیدن یوسف از پدر» را نیت نماید؛ درحالی‌که از سیاق و ظاهر آیات پیداست «مؤذن» شخصی غیر از یوسف و از درباریان است، وانگهی دلیلی بر مبهم یاد نمودن وی نیست و تقابل ذکر «یوسف» و «مؤذن» در آیه نیز مؤیدی بر آن است که مؤذن، یوسف نبوده؛ لذا احتمال توریه بسیار بعید است.

- علامه طباطبایی دیدگاه توریه را بعید دانسته (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۲۳/۱) گویا به این دلیل که از ظاهر و سیاق آیات که فقدان جام باشد، بعید است و لازمه آن این است مؤذن همان یوسف باشد یا یوسف سرگذشت خویش را به مؤذن گفته باشد که دلیلی از سیاق بر این احتمال نیست؛ لذا از سیاق بعید است. به گفته ابوالفتوح «این قول بعید است برای آنکه لایق این حال نیست، و بدین جای درخور نیست» (ابوالفتوح، ۱۴۰۸ق: ۱۱۸/۱). مازندرانی نیز این دیدگاه را به لحاظ لفظی و معنایی بعید دانسته (مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ۱۱۱/۹)؛ بنابراین این احتمال با ظاهر آیه سازگار نیست. به این ترتیب توریه دیدگاه قوی و قابل قبولی نیست.

ج) رفع اتهام سرقت با احتمال دروغ مصلحتی

برخی بر این باورند سخن یوسف (ع) در وارد کردن اتهام سرقت به برادران دروغ مصلحتی است؛ یعنی به منظور نگاه داشتن بنیامین و دیدار پدر متوسل به دروغ مصلحتی شد. به گفته میبیدی «در ذیل آیه بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ نیکوتر که آن را کذب دانند چنانکه رسول تقدیر کرد بر وی و بیش از آن نیست که این زلتی است از صغایر و رب العالمین در قرآن جای‌ها زلات صغایر با انبیا اضافه کرده و روا باشد که خداوند، ابراهیم (ع) را در آن کذب رخصت داد قصد صلاح را و اقامت حجت را بر مشرکان همچنانکه یوسف (ع) را رخصت داد در آنچه با برادران گفت: إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ و لم یكونوا سرقوا» (میبیدی، ۱۳۷۱ش: ۶/۲۶۵). به گفته آلوسی «لایضر لزوم الكذب لأنه إذا تضمن مصلحة رخص فيه»؛ زیرا گفتار هرگاه متضمن مصلحتی باشد، دروغ گفتن مجاز شمرده می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵ق:

۲۳/۷). در تأیید این دیدگاه روایتی از امام صادق (ع) ذکر می‌شود: «خداوند دو چیز را دوست دارد و دو چیز را دشمن دارد، دوست دارد مردان بزرگ منش را در میان دو صف اسلام و کفر و دوست دارد دروغ را در مقام اصلاح و دشمن دارد گام زدن بزرگ‌منشانه را در میان مسیرها و دشمن دارد دروغ گفتن را در غیر مورد اصلاح، همانا ابراهیم گفت: «بلکه بزرگشان این کار را کرده است» به قصد اصلاح و استدلال بر اینکه بت‌ها کاری نمی‌کنند و یوسف نیز به قصد اصلاح فرمود: شما دزد هستید» (کلینی، ۱۳۸۰ق: ۳۴۲/۲؛ فیض، ۱۴۱۵ق: ۳۴/۳؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۱۸۶/۳-۱۸۷).

شیخ انصاری اراده اصلاح را از موارد جواز کذب دانسته و تصریح می‌کند: «روایات جواز کذب مبنی بر اراده اصلاح به حد استفاضه رسیده است مانند صحیحہ معاویه بن عمار المصلح لیس بکذاب» (کلینی، ۱۳۸۰ق: ۳۴۲/۲) و مانند روایت معاویه بن حکم، از امام صادق (ع) (کشی، ۱۳۴۸ش: ۲۹۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۵۵/۱۲؛ انصاری، ۱۴۱۵ق: ۳۱/۲). آیه الله خوبی نیز قائل به جواز کذب به منظور اراده اصلاح است و گوید: «اجملاً به دلیل نص و فتوی، شبهه‌ای در جواز کذب برای اصلاح میان متخاصمین نزد فریقین نیست» (خوبی، بی‌تا: ۴۱۴/۱). شیخ حرعاملی ذیل «بَابُ جَوَازِ الْكُذِبِ فِي الْإِصْلَاحِ دُونَ الصَّدَقِ فِي الْفُسَادِ» حدود ۱۱ روایت در این راستا نقل کرده است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۵۲/۱۲-۲۵۵).

بررسی و نقد: در بررسی و نقد این دیدگاه باید گفت:

- هرچند گفتن دروغ به منظور اصلاح ذات‌البین در نزد برخی از فقیهان جایز است؛ اما پیامبران مجاز به گفتن دروغ مصلحتی نیستند؛ زیرا اگر سخنی از پیامبر دروغ باشد، این باور به تمام سخنان وی تسری می‌یابد؛ از این رو موجب سلب اعتماد به انبیا می‌شود و نقض غرض از فرستادن آن‌هاست و با بی‌اعتمادی پیش‌آمده، هدف خداوند در هدایت بشر به اتمام نمی‌رسد.

کذب به دلیل دروغ بودنش، امری قبیح است و هرگز حسن نمی‌شود، اعم از آنکه نفع یا دفع ضرری در آن باشد. در هیچ حالی امور قبیح بر پیامبران روا نیست (طوسی، بی‌تا: ۲۵۹/۷-۲۶۰). ادله عقلی بیانگر روا نبودن دروغ در اخبار پیامبران است، به این دلیل که به تردید در اخبار آن‌ها منجر خواهد شد. با استناد به روایت صحیحی از پیامبر «إِنَّ الْكُذْبَ لَا يَصْلِحُ فِي جِدِّ وَلَا هَزْلٍ» به ضمیمه دلیل عقل، دروغ به دلیل دروغ بودنش قبیح است و هرگز حسن نمی‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۸۶/۷). نظام نیشابوری در رد این نظر که «کذب بذاته قبیح نیست بلکه به دلیل اشتمالش بر مفسده، قبیح است و گاه کذب، حسن می‌گردد هرگاه

دربدارنده مصلحتی چون نجات پیامبر و مواردی از این دست باشد» می‌گوید: «بطلان این دیدگاه روشن است؛ زیرا اگر دروغ‌گویی پیامبر به منظور مصالحی روا باشد، بی‌گمان اطمینان و اعتماد به شریعت‌ها از بین می‌رود» (نظام، ۱۴۱۶ق: ۳۱/۵-۳۲). دروغ بر پیامبران روا نیست؛ زیرا دروغ موجب می‌شود به هیچ‌یک از اخبارشان نتوان اعتماد نمود و منجر به عدم اعتماد به سخنانشان می‌شود؛ درحالی‌که شأنیت امنا و افراد برگزیده الهی بالاتر از آن است (طوسی، بی‌تا: ۵۱۰/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۳/۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۲ق: ۱۵۶/۲۲).

- همچنین یوسف (ع) به استناد آیات «يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ...» (یوسف/۴۶) و «أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ» (یوسف/۵۱) در مصر به «صِدِّيق» و «صادق» شناخته می‌شد، به این معنا که ایشان تحت هر شرایطی حقیقت را ذکر می‌کرد؛ بنابراین این دیدگاه نیز مورد تأیید قرار نمی‌گیرد.

د) دیدگاه بیان اتهام از سوی یوسف (ع)

دیدگاه دیگر آنکه فراز «إِنَّكَ لَسَارِقُونَ» بیان اتهام از سوی یوسف (ع) باشد. گویی یوسف (ع) ضمن زمینه‌سازی برای اتهام با گذاشتن جام در بار بنیامین و به زبان آوردن تهمت، به طور کامل لغزش احتمالی را بر دوش خود گذاشته است لیکن به گفته برخی مفسران از آنجاکه هدف وی این بوده که بنیامین را در مصر نگاه دارد و این امر زمینه‌ای شود تا پس از سال‌ها به دیدار پدر نائل گردد، ایرادی بر آن وارد نیست. وانگهی در این حادثه ضرر و اذیتی نیز بر برادران ایشان وارد نشده است (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۲۴۵/۱۲).

بررسی و نقد: در بررسی و نقد این دیدگاه باید گفت:

- در اندیشه اسلام نمی‌توان با استفاده از وسیله شر به هدف خیر دست یافت به ویژه آنکه از جانب پیامبر باشد. در واقع نمی‌توان برای رسیدن به هدفی درست از راهی نادرست اقدام کرد حتی اگر بدانیم یک حرف ناحق و نادرست، باعث شود گنه‌کاران توبه کنند. اسلام چنین چیزی را قبول ندارد و این اجازه را نمی‌دهد (مطهری، ۱۳۸۳ش: ۱۰۱/۱۶ و ۱۲۹؛ همان، ۱۷/۹۲ و ۶۰۵؛ همان، ۲۴/۱۵-۴۱۸). میان هدف و وسیله یک ربط تکوینی برقرار است به همین دلیل نمی‌توان از راهی باطل به سوی هدفی صحیح رفت (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش: ۴۳/۱۷). امام علی می‌فرماید: «لَا أَرَى إِصْلَاحَكُمْ بِإِفْسَادِ نَفْسِي»؛ من اصلاح شما را با تباهی خودم نمی‌بینم (سید رضی، بی‌تا: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۷۹/۳۴).

همچنین از سیاق و ظاهر آیات پیداست «مؤذن» شخصی غیر از یوسف است؛ زیرا هیچ دلیلی بر ذکر وی در هاله ابهام نیست و تقابل ذکر «یوسف» و «مؤذن»

در آیه مؤیدی بر آن است که مؤذن، یوسف نیست.

سبک یادکرد قرآن از اشخاص مؤید دیگری بر این مدعاست؛ زیرا قرآن کریم بنا بر سبک مختصر گویی و پرهیز از اطناب و بیان جزئیات، به ندرت از اسامی افراد یاد کرده و بنا ندارد اسامی همه اشخاص مؤثر در قصص را بیان کند. حتی گاه افراد اثرگذار و شاخص را نیز به وصف یاد کرده مانند برادران یوسف (یوسف/ ۵۸)، عزیز مصر (یوسف/ ۳۰ و ۵۱)، همسر عزیز (یوسف/ ۳۰ و ۵۱)، پادشاه قصه یوسف (یوسف/ ۴۳، ۵۰ و ۵۴)، مادر موسی (قصص/ ۷ و ۱۰)، خضر (کهف/ ۶۵)، آصف برخیا (نمل/ ۴۰)، ذوالقرنین (کهف/ ۸۳)، همسر عمران (آل عمران/ ۳۵)، پیامبر قصه طالوت (بقره/ ۲۴۷-۲۴۸)، اصحاب کهف (کهف/ ۹)، حواریون (آل عمران/ ۵۲؛ مائده/ ۱۱۲؛ صف/ ۱۴) و... از این رو عدم اشاره به نام مؤذن در راستای همین سبک قرآنی است؛ در حالی که یوسف (ع) از شخصیت‌های مؤثر این سوره، نامش بارها ذکر شده به همین علت هیچ نیاز و دلیلی مبنی بر تعبیر یوسف به مؤذن در دست نیست. در نتیجه این دیدگاه قابل تأیید نیست.

ه) دیدگاه بیان اتهام از سوی منادی دربار به دستور یوسف

دیدگاه دیگر اینکه منادی دربار به امر یوسف (ع) اتهام را وارد کرده و در واقع مجری او امر یوسف (ع) است. فرازی منسوب به علی بن ابراهیم بیانگر این مدعاست: «هنگامی که بار آن‌ها را تجهیز کرد و به آن‌ها عطا کرد و احسان نمود به برخی ملازمانش گفت صواع را در رحل بنیامین بگذارد، آن صواع از طلا بود، صواع را به گونه‌ای که متوجه نشوند در رحل بنیامین گذاشت، هنگامی که راه افتادند یوسف به دنبال آن‌ها فرستاد و آن‌ها را نگه داشت سپس به منادی امر نمود که ندا دهد: *أَيُّهَا الْعَبْرِيُّ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ*» (قمی، ۱۴۰۴ ق: ۳۴۸/۱). مؤذن دربار پیش از اثبات جرم، اتهام را وارد کرده و تلاشی برای یافتن حقیقت ننموده و صرفاً به امر یوسف (ع) این اتهام را به برادران کنعانی وارد ساخته است؛ از این رو در این صورت اتهام زنی از ناحیه مؤذن دربار به یوسف بازمی‌گردد.

این دیدگاه با برخی از روایات که آن قول را به یوسف (ع) نسبت داده‌اند، تعارض دارد لیکن به گفته برخی از شارحان «این سخن یوسف نبود بلکه سخن منادی او بود؛ اما به دلیل اینکه به دستور یوسف واقع شد به یوسف منسوب شده است» (مازندرانی، ۱۳۸۲ ش: ۳۸۱/۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۲۳۸/۶۹).

بررسی و نقد

- در سیاق آیات هیچ دلیلی دیده نمی‌شود که یوسف (ع) به مؤذن امر کرده باشد

که اتهام سرقت وارد سازد.

- در مقابل آن، روایاتی نقل شده که قول مذکور، به منادی دربار نسبت داده شده است (قمی، ۱۴۰۴ق: ۳۴۸/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱۸۲/۲؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹ق: ۱۳۰).

- اشکال بهره‌گیری از روش باطل به منظور رسیدن به هدف صحیح به این دیدگاه نیز وارد است.

- این دیدگاه مبتنی بر امر نمودن یوسف (ع) به انجام امری قبیح و منکر است که پیامبران از آن مبرا هستند.

- دیدگاه مذکور بیانگر دستور یوسف (ع) به اتهام زدن به برادران کنعانی است بی‌آنکه سرقتی مرتکب شده باشند که با شیوه عدالت‌گستری یوسف (ع) در مصر تعارض دارد.

- وانگهی دستور یوسف (ع) به مؤذن دربار، دستور به قضاوت شتاب‌زده، نادرست و بدون تحقیق است که زیننده پیامبران نیست و پیامبران از قضاوت شتاب‌زده ابا داشتند و در صورت ارتکاب به پیشگاه الهی تضرع، انابه و استغفار می‌نمودند مانند ماجرای داود (ص/۲۳-۲۵)

ز) دیدگاه اتهام زدن خودسرانه منادی دربار

این دیدگاه دو تقریر به شرح زیر دارد:

جبائی گوید: «این مطلب، سخن اصحاب یوسف است یوسف آنان را به اتهام زنی امر نکرده بود و از اتهام زدن ایشان نیز آگاهی نداشت. یوسف به امر خداوند سقاییه را در رحل برادر گذاشت؛ اما هنگامی که موکلان دربار متوجه فقدان سقاییه شدند، برادران کنعانی را بدان متهم ساختند» (طوسی، بی‌تا: ۱۷۰/۶) یعنی «این سخن را یکی از درباریان یوسف که متوجه فقدان صاع شد، بیان نمود بی‌آنکه یوسف به وی امر کرده باشد و از دستور یوسف مبنی بر گذاشتن صاع در رحل آن‌ها اطلاعی نداشت» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۵/۵).

بررسی و نقد

ماتریدی (د ۳۳۳ ق) و طبرانی (د ۳۶۰ ق) نیز گویا متأثر از جبائی چنین دیدگاهی داشته‌اند، البته نامی از وی نبرده‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۲۶۶/۶-۲۶۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸م: ۴۹۷/۳-۴۹۸). شیخ طوسی و طبرسی نیز در این آیه متأثر از جبائی و سید مرتضی هستند (همان). فخررازی بی‌آنکه نامی از جبائی ببرد، این دیدگاه را نزدیک‌تر به ظاهر حال دانسته است (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۴۸۷/۱۸).

- جبائی بر این باور است یوسف (ع) به ملازمانش امر نموده جام را در رحل

بنیامین بگذارند؛ اما به گفته سید مرتضی، یوسف جام را در رحل بنیامین گذاشته، فراز «فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أُخِيهِ...» نشان می‌دهد یوسف جام را در رحل برادرش گذاشته، گویی جز بنیامین کسی از این مطلب اطلاعی نداشته، حتی ملازمانش از نقشه آگاهی نداشته‌اند.

- اجمال و اختصار این دیدگاه بدون اشاره به مستندات قرآنی نقد دیگری بر دیدگاه جبائی است لیکن با ابتکارات تفسیری سید مرتضی قابلیت تنقیح و توسعه دارد و با افزودن سایر مستندات تفسیری بر وزانت و اتقان آن خواهد افزود و تکمیل خواهد شد.

دیدگاه سید مرتضی: سید مرتضی نیز بر این باور است: «غرض یوسف (ع) از گذاشتن جام در رحل برادر، چاره‌جویی به منظور نگه‌داشتن برادرش بود، گویا این به امر خداوند بوده و روایت شده یوسف برادرش را از آن آگاه کرد تا راهی برای نگه‌داشتن وی باشد (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱۸۲/۲؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹ق: ۱۳۰)، بر این اساس او با گذاشتن جام در رحل برادر اندوهی بر وی وارد نساخت. همچنین او را در معرض اتهام سرقت نگذاشت؛ زیرا وجود جام در رحل برادر، احتمالات بسیاری به جز سرقت را در بردارد، لذا انصراف آن به سرقت جز با دلیل ممکن نیست، هرکه آن را بدون دلیل بر سرقت حمل کند، از تقصیر و شتاب‌زدگی اوست. وانگهی وجود جام در رحل برادر لزوماً مقتضی سرقت نیست؛ زیرا وجوه دیگر نیز به نحو اشتراک پابرجاست و نزدیکی این اقدام یوسف (ع) به سایر احتمالات علی السویه است؛ اما ندا منادی که آن‌ها سارق هستند، به امر یوسف (ع) نبود. چگونه یوسف به کذب امر کند؟! جز این نیست که یکی از درباریان چنین ندا کرد آنگاه که صواع را نیافتند و به دل‌هایشان چنین خطور نمود که آن‌ها جام را دزدیده‌اند» (سید مرتضی، بی‌تا: ۵۶-۵۷).

بررسی و نقد: وجه تمایز و مؤلفه‌های دیدگاه سید مرتضی در محورهای زیر نمایان است:

* چاره‌جویی به منظور نگه‌داشتن برادرش به امر الهی/ همسو با جبائی

* آگاه نمودن بنیامین از نقشه و جلب رضایت او

* یوسف جام را در رحل برادر گذاشته

* تدبیر یوسف لزوماً مستلزم برداشت سرقت نیست بلکه احتمالات دیگر نیز متصور است.

* برداشت سرقت بدون دلیل، تقصیر و شتاب‌زدگی است.

* مؤذن دربار، یوسف نبوده

* ندا منادی مبنی بر اتهام سرقت به امر یوسف نبوده/ همسو با جبائی
 * ندا منادی مبنی بر اتهام سرقت نتیجه قضاوت شتاب زده منادی است.
 چنانچه گفته شود اطلاع یا عدم اطلاع بنیامین از نقشه، در اتهام سرقت تغییری
 ایجاد نمی‌کند، گفتنی است مقصود یوسف (ع) از ابتدا نگه داشتن شخصی بود که
 متاع را نزد وی بیابند، «قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ...» (یوسف/
 ۷۹) بدین منظور نیازی به اتهام نداشت؛ اما منادی دربار به اشتباه دچار قضاوت
 عجولانه شد.

از نحوه آگاه شدن منادی دربار از فقدان صواع اطلاعی در دست نیست، چه خود
 متوجه فقدان شده یا یوسف یا شخص دیگری به وی اشاره کرده تفاوت و تأثیر
 خاصی ندارد، منادی صرفاً به دلیل وجود برادران در قصر دچار سوء برداشت و
 قضاوت شتاب زده شده است.

۳. دیدگاه برگزیده

در میان دیدگاه‌های تفسیری، دیدگاه سید مرتضی با ظواهر و سیاق همخوانی
 بهتری دارد:

وجه اشتراک دیدگاه سید مرتضی با دیدگاه جبائی دو مؤلفه زیر است:

* «چاره جویی به منظور نگه داشتن برادرش به امر الهی»

* «ندا منادی مبنی بر اتهام سرقت به امر یوسف نبوده»

به گفته جبائی یوسف (ع) به ملازمانش امر نموده جام را در رحل بنیامین
 بگذارند؛ اما سید مرتضی بر این باور است خود یوسف جام را در رحل بنیامین
 گذاشته، فراز «فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقِيَاءَ فِي رَحْلِ أَخِيه..» نشان می‌دهد
 یوسف (ع) جام را در رحل برادرش گذاشته، گویی جز بنیامین کسی از این مطلب
 اطلاعی نداشته، حتی ملازمانش از این نقشه آگاهی نداشته‌اند.

نوآوری‌های تفسیری سید مرتضی نسبت به دیدگاه جبائی به شرح زیر است:

* آگاه نمودن بنیامین از نقشه و جلب رضایت او

* یوسف جام را در رحل برادر گذاشته

* تدبیر یوسف لزوماً مستلزم برداشت سرقت نیست بلکه احتمالات دیگر نیز
 متصور است

* نسبت دادن سرقت بدون هیچ‌گونه دلیلی از تقصیر و شتاب زدگی است

* ندا منادی مبنی بر اتهام سرقت نتیجه قضاوت شتاب زده منادی بوده

بنابراین، دیدگاه جبائی نظر به اجمال و کاستی‌هایی که داشته، قابلیت تنقیح و ترمیم
 را داشته؛ بدین روی با ابتکارات تفسیری سید مرتضی تنقیح و ترمیم یافته است.

غرض یوسف (ع) نگه داشتن بنیامین بود که با وی نقشه را هماهنگ کرده بود و رضایتش را به دست آورده بود؛ پس با امتثال امر و کید الهی به این امر اقدام نمود. گرچه یوسف (ع) جام را در بار بنیامین گذاشت؛ اما هرگز قصد نداشت سایر برادرانش متهم شوند. همچنین نفس اقدام یوسف (ع) مستلزم احتمال سرقت نیست که یوسف مقصر در اتهام زدن باشد؛ زیرا احتمالات دیگر از جمله اینکه شخص دیگری با نیتی خاص جام را در رحل بنیامین گذاشته، محتمل است؛ بنابراین درباریان و سایر برادرانش می‌توانستند احتمال دیگری جز سرقت تصور کنند.

لیکن منادی دربار که جام را نیافته، نظر به اینکه تنها کسانی که در آن مقطع زمانی داخل قصر شده‌اند، برادران کنعانی بوده‌اند، پنداشته آن‌ها مرتکب دزدی شده‌اند؛ به همین علت منادی دربار با قضاوتی عجولانه این اتهام را به ناحق، بدون دلیل و رضایت یوسف (ع) به برادران کنعانی وارد ساخت. چنانچه مؤذن مرتکب قضاوت شتاب‌زده نمی‌شد و با رعایت ادب از برادران می‌خواست بارهایشان را برای تفتیش در اختیارشان قرار دهند (چنانکه پس از اتهام منادی، یوسف چنین کرد بی‌آنکه تهمت بزند)، هیچ‌گاه اتهام سرقت به آن‌ها وارد نمی‌گشت و بنیامین به عنوان مظنون نزد یوسف (ع) باقی می‌ماند. در نظر یوسف، نگه داشتن بنیامین با عدم تهمت به برادران نیز محقق می‌شد بلکه صرفاً مظنون بودن بنیامین به کید الهی و هماهنگی وی کفایت می‌کرد لیکن قضاوت عجولانه و برداشت نادرست مؤذن بدون رضایت و هماهنگی با یوسف، سبب وارد شدن تهمت ناروا به برادران کنعانی شد.

الف) ادله و شواهد دیدگاه برگزیده

سید مرتضی ادله و شواهد دال بر مدعایش را مطرح نکرده لذا دیدگاه وی به ادله و مستندات علمی نیاز دارد که سیاق آیات و ادله روایی به شرح زیر در تکمیل و ترمیم استدلالی این دیدگاه کافی به نظر می‌رسد:

* یوسف (ع) پیش از گذاشتن جام در رحل برادر، خود را به وی معرفی نمود و او را از نقشه مطلع و رضایتش را جلب کرد که این امر برای نگه داشتن اوست: «وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يَوْسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئَسْ بِمَا كَانُوا يَعمَلُونَ» (یوسف/۶۹)؛ هنگامی که بر یوسف وارد شدند، برادرش را نزد خود جای داد و گفت: «من برادر تو هستم، از آنچه آن‌ها انجام می‌دادند، غمگین و ناراحت نباش! (طبرانی، ۲۰۰۸م: ۴۹۷/۳؛ طوسی، بی‌تا: ۱۷۰/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۳۸۵/۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۴۸۶/۱۸). چنانکه سید مرتضی این نقشه را به امر الهی دانسته و به استناد روایتی گوید یوسف (ع) پیش از اقدام برادرش را از آن آگاه ساخت

(سید مرتضی، بی تا: ۵۵) گویا وی به روایتی از عیاشی و ابن بابویه «یوسف به بنیامین گفت: من برادرت هستم، ناراحت نشو که من چنین می‌کنم و آنچه به تو گفتم را مخفی نگه دار و محزون مشو و نترس؛ سپس بنیامین را به نزد آنان آورد و به ملازمانش دستور داد بضاعت ایشان را بگیرد و در دادن گندم به آن‌ها تعجیل کند و هنگامی که فراغت یافتند مکیال را در رحل برادر بگذارید و آن‌ها نیز چنین کردند...» (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱۸۲/۲؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹ق: ۱۳۰) و فرازی منسوب به علی بن ابراهیم (قمی، ۱۴۰۴ق: ۳۴۸/۱) نظر داشته است. تفتازانی نیز گذاشتن جام در رحل برادر را به اذن و رضایت بنیامین بلکه به اذن الهی دانسته است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۵۵/۵). از سیاق پیداست برادر مادری یوسف، از این کید آگاه بود؛ از این‌رو از آغاز تا پایان سخنی نگفت و سرقت را از خویش نفی نکرد و مضطرب نگردید؛ زیرا یوسف (ع) خویش را به وی معرفی کرده بود و دلداری اش داده بود و او را آسوده خاطر ساخت؛ به همین علت یوسف غرضش از این اقدام را به وی گفته بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۲۲/۱۱). البته کید ظاهری یوسف مستلزم اتهام سرقت نبود و منادی دربار می‌توانست بدون اتهام سرقت آن‌ها را جهت تفتیش نگه دارد همچنانکه یوسف در ادامه بدون تعبیر اتهام سرقت به برادران کید الهی را پیش برد.

* فراز «فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (یوسف/۷۰)؛ و هنگامی که بارهای آن‌ها را بست، ظرف آبخوری پادشاه را در بار برادرش گذاشت؛ سپس کسی صدا زد: ای اهل قافله، شما دزد هستید! این امر نشان می‌دهد یوسف (ع) به تنهایی تجهیز بار برادرانش را انجام داده و در همان هنگام جام را در رحل برادر گذاشته، گویی به استناد سیاق جز بنیامین کسی را از نقشه‌اش آگاه نساخته است. در ادامه آیه نیز عبارتی دال بر «آگاه‌سازی مؤذن دربار از نقشه» و «دستور یوسف به مؤذن که اتهام سرقت را به برادران کنعانی وارد سازد»، نیست، این ایجاز حکایت از آن دارد که پس از گذاشتن جام در رحل برادر، مؤذنی از دربار متوجه فقدان جام شده و نظر به حضور برادران کنعانی در قصر، نظرش به آن‌ها معطوف شده و به صورت خودسرانه چنین قضاوت ناروایی بیان داشته است.

* تعبیر «أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ» افزون بر ناشناس بودن مؤذن، نشان می‌دهد وی از منادیان دربار بوده، وانگهی دلیلی بر مبهم یاد نمودن یوسف (ع) به مؤذن نیست. همچنین تناسب با سبک ایجاز قرآن در یادکرد نام اشخاص و نیز تقابل ذکر «یوسف» و «مؤذن» در آیه مؤیدی بر آن است که مؤذن، یوسف نیست.

* پس از واکنش برادران، تعداد دیگری از درباریان نیز وارد گفتگو با برادران می‌شوند. از تردید و بیان مشروط در بیان درباریان در گفتگو با برادران «قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ» (یوسف/ ۷۴) پیداست از اتهام سرقت دست کشیدند؛ اما به دلیل گم شدن جام و ورود برادران به قصر، همچنان به برادران مظنون هستند، گویا هیچ‌یک از درباریان از نقشه یوسف باخبر نبوده‌اند.

* پس از اتهام سرقت با واکنش اعتراض آمیز برادران کنعانی مواجه شدند که گم شدن را مطرح کردند «قَالُوا وَ أَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقَدُونَ» (یوسف/ ۷۱)؛ آن‌ها رو به سوی ایشان کردند و گفتند: چه چیزی گم کرده‌اید؟ به قرینه ضمائر جمع در آیه «قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ...»، تعدادی از درباریان گم شدن جام پادشاه را مطرح کردند و به نوعی از اتهام سرقت عدول کردند و با ادب بهتری با برادران کنعانی سخن گفتند به‌ویژه آنکه جایزه ارزشمندی برای یافتن جام تعیین کردند: «قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلٌ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» (یوسف/ ۷۲)؛ گفتند: پیمانمان پادشاه را! و هر کس آن را بیاورد، یک بار شتر به او داده می‌شود و من ضامن این هستم! که گویا دلجوئی از ایشان در برابر اتهام ثابت نشده، باشد.

* گفتگوی میان درباریان و برادران کنعانی تا آیات ۷۵ بدون اتهام سرقت ادامه می‌یابد، سخنی از یوسف (ع) نقل نشده تا فراز «فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كَدْنَا لِيُوسُفَ...» (یوسف/ ۷۶)؛ در این هنگام، (یوسف) قبل از بار بردارش، به کاوش بارهای آن‌ها پرداخت سپس آن را از بار بردارش بیرون آورد این‌گونه راه چاره را به یوسف یاد دادیم، گویای نحوه شروع کردن از بار برادران قبل از گشتن بار بنیامین است، بیانگر پیشبرد دقیق نقشه از ناحیه یوسف است که هویتش مخفی بماند و یوسف همان اتهام بدوی را که به سبب قضاوت خودسرانه «منادی دربار» به برادران وارد آمده بود را در سریع‌ترین زمان از برادران رفع کند. این اقدام به هنگام یوسف (ع) در رفع اتهام بدوی از برادران و میرا نمودن آن‌ها از سرقت، بسیار اثرگذار بود؛ اما برادران دچار قضاوت عجولانه شدند و نه تنها اتهام سرقت به بنیامین را محتمل دانستند بلکه اتهام سرقت درگذشته را به یوسف (ع) نسبت دادند که به ناراحتی یوسف (ع) منجر شد. «قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يَبْدِهَا لَهُمْ...» (یوسف/ ۷۷)؛ گفتند: اگر او [بنیامین] دزدی کند، بردارش (یوسف) نیز قبل از او دزدی کرد» یوسف این (ناراحتی) را در درون خود پنهان داشت، و برای آنها آشکار نکرد (یوسف/ ۷۷).

* ناراحتی یوسف (ع) از تهمت برادرانش به بنیامین و خودش، نشان می‌دهد

یوسف (ع) در پیشبرد نقشه هرگز دنبال اتهام زدن به برادران نبوده که مسبب بهتان به برادرانش و بنیامین شود بلکه قضاوت شتاب زده و سنسجیده منادی دربار کار را به آنجا رساند؛ بنابراین یوسف چاره‌ای جز تلاش در جهت رفع اتهام بدوی سرقت از برادران و بنیامین نداشت که از سیاق آیات پیداست.

* یوسف (ع) پس از شنیدن اتهام سرقت به بنیامین و به خودش، از مسیر صبر و بردباری خارج نشد و به برادران تهمت ناروا نزد؛ از این رو در پاسخ به درخواست برادران «قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ...» (یوسف/۷۸)؛ گفتند: ای عزیز! او پدر پیری دارد، یکی از ما را به جای او بگیر، نفرمود که ما غیر از سارق کسی را نگه نمی‌داریم بلکه فرمود: جز کسی که متاعمان را نزد وی یافتیم: «قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ...» (یوسف/۷۹)؛ گفت: پناه بردخدا که ما غیر از آن کس که متاع خود را نزد او یافته‌ایم بگیریم... که تدبیر و تعبیر دقیقی از یوسف (ع) است که بدون اتهام سرقت، برادرش را نزد خویش نگه دارد و سایر برادران را رها سازد که این رهاسازی نیز تأکید بیشتری از یوسف است که برادرانش را در نظر عموم مردم حتی مظنون و شریک احتمالی در این ماجرا ندانسته است.

* یوسف (ع) به استناد آیات «يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ...» (یوسف/۴۶) و «...وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ» (یوسف/۵۱) در مصر به «صَدِّيق» و «صادق» شناخته می‌شد؛ بنابراین اتهام از ناحیه وی یا به دستور وی در تعارض با این دو ویژگی اوست و طبعاً جلوه یوسف را نزد پادشاه و مردم مشوه جلوه می‌داد؛ پس یوسف (ع) به هیچ وجه به اتهام روی نیاورد. گویا تعبیر «صَدِّيق» و «صادق» در آیاتی قبل از ماجرای اتهام، پیشاپیش تدبیر و تمهیدی الهی به منظور پیشگیری از برداشت اتهام زنی به یوسف صدیق است. بدین روی این همه رعایت و ظرافت در سخن گفتن با برادران در حضور درباریان و مردم نشان می‌دهد، «مؤذن» که اتهام بدوی را در پی قضاوت عجولانه بر برادران کنعانی وارد ساخت، یوسف (ع) نبود. وانگهی همان نفس اتهام سرقت بدوی اولیه از ناحیه مؤذن دربار نیز به امر و رضایت یوسف (ع) نبوده و هیچ دلیلی از سیاق بر آگاهی مؤذن و سایر درباریان از نقشه یوسف (ع) وجود ندارد چه برسد به اینکه به آن‌ها دستور به اتهام زنی دهد. همچنانکه پس از اتهام سرقت هیچ دفاعی از بنیامین از خودش و نفی سرقت نقل نشده، درواقع سکوت بنیامین از آغاز تا انتها ماجرا بیانگر هماهنگی یوسف (ع) با بنیامین، آگاهی قبلی و رضایت وی از پیشبرد نقشه است.

لذا یوسف (ع) نه تنها مرتکب خطایی نشده بلکه فراز «كَذَلِكَ كَدَّبْنَا لِیُوسُفَ

مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن تَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ (يوسف/۷۶)؛ این‌گونه راه چاره را به یوسف یاد دادیم! او هرگز نمی‌توانست برادرش را مطابق آیین پادشاه بگیرد، مگر آنکه خدا بخواهد! درجات هرکس را بخواهیم بالا می‌بریم و برتر از هر صاحب علمی، عالمی است، سرشار از تحسین و تمجید الهی از یوسف است که به امر الهی چنین امری را پیش برده تا بنیامین را نزد خویش نگه دارد و اسباب ادامه ابتلا پدر، برادران و زمینه دیدار پدر را فراهم سازد. لذا خطای اصلی متوجه مؤذن دربار است که به دلیل قضاوت شتاب‌زده اتهام سرقت را وارد کرده؛ درحالی‌که با رعایت ادب می‌شد از وقوع این اتهام جلوگیری کرد.

بر این اساس شبهه پیشبرد هدف از راه ناصحیح نیز برطرف می‌گردد؛ زیرا نفس گذاشتن جام پادشاه در رحل برادر و پیدا شدن وی در بار بنیامین با رضایت وی، مستلزم سرقت نیست که این کار اقدامی باطل تلقی گردد که یوسف (ع) به به‌کارگیری روش نادرست به منظور رسیدن به هدف صحیح متهم گردد؛ زیرا حالات دیگری ممکن است از جمله اینکه شخصی جز بنیامین با غرض خاصی جام پادشاه را در رحل وی گذاشته باشد؛ پس قضاوت خودسرانه منادی برداشت عجولانه اوست و انتسابی به یوسف ندارد، هرچند که در ادامه گفتگو نه تنها این اتهام تکرار نشد بلکه نحوه سخن گفتن درباریان با برادران کنعانی بهتر شد.

ب) نزاهت یوسف از لغزش در پیشبرد نقشه نگه داشتن بنیامین

افزون بر آنچه گفته شد، با دلایل پیش رو هیچ لغزشی متوجه یوسف نیست؛ بدوی و ظاهری بودن اتهام و رد آن از برادران در افکار عمومی؛ این اتهام بدوی و صوری بوده و تنها لحظاتی به طول انجامید و پس از یافتن جام در بار بنیامین، از برادران یوسف (ع) رفع اتهام شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۲۲/۱۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش: ۱۳۴/۱۰).

گرچه زمان اندک اتهام، از قبح آن نمی‌کاهد لیکن این اتهام ناخواسته و شتاب‌زده از ناحیه مؤذن مطرح شد و انگهی پس از بازگشت برادران، یوسف (ع) با شرح ماجرا یا با دیدن ارتباط صمیمانه با بنیامین، اتهامی که به بنیامین وارد شده بود در نزد درباریان نیز رفع شد. در نتیجه تنها نگاه برادران به بنیامین، نظری نارواست که از کج فهمی آن‌هاست. وانگهی در سخنان بعدی یوسف در آیه ۷۹ «قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَّظَالِمُونَ»؛ گفت: پناه بر خدا که ما غیر از آن کس که متاع خود را نزد او یافته‌ایم بگیریم در آن صورت، از ظالمان خواهیم بود! ایشان در مقابل درخواست برادرانشان برای نگه داشتن کسی غیر از بنیامین، به

خدا پناه می‌برد که غیر از کسی که بار را نزد او یافته‌اند، بازداشت کنند؛ یعنی از بنیامین با عنوان سارق یاد نکرد و با استفاده از این کلمات نمی‌خواست دروغ بگوید. این میزان از دقت یوسف برای اینکه حتی مرتکب گفتن کوچک‌ترین دروغ نشود نیز مؤید دیدگاه برگزیده است.

امتحان یعقوب (ع) و فرزندان ایشان: همچنین اراده الهی بر این تعلق گرفته بود که یعقوب و فرزندان او در معرض امتحانی دیگر قرار بگیرند؛ بنابراین ماندن بنیامین در مصر ضروری بود. شاید همین امر پاسخی به این سؤال باشد که چرا یوسف خودش را به سایر برادرانش معرفی نکرد؟ باقی ماندن بنیامین نزد یوسف (ع) سبب شد تا فراق و سختی یعقوب دوچندان شود. گویا اراده الهی بر معرفی نبوده بلکه بر استمرار ابتلا یعقوب (ع) بود. به گفته سید مرتضی یوسف امکان اطلاع‌رسانی به یعقوب (ع) را داشت؛ اما خداوند به او وحی نمود به دلیل تشدید امتحان و قرار گرفتن در منزلت والا در ابتلا از اطلاع به یعقوب (ع) خودداری ورزد» (سید مرتضی، بی‌تا؛ ۵۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش؛ ۳۹۵/۵؛ ابن شهرآشوب، ۱۴۱۰ ق؛ ۲۳۵/۱).

پس از بازگشت برادران از مصر، یعقوب (ع) دست به اقدامی عملی برای یافتن دو فرزند خویش زد. وی پیش‌تر فرزندان را برای دریافت گندم به مصر می‌فرستاد؛ اما این اتفاق سبب شد آنان را در پی یوسف و بنیامین به مصر بفرستد: «یا بَنِي ادْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يَوْسُفَ وَ اٰخِيهِ وَلَا تَبْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ» (یوسف/۸۷)؛ پس‌رانم! بروید، و از یوسف و برادرش جستجو کنید و از رحمت خدا مأیوس نشوید. این واقعه تلنگری بر یعقوب (ع) بود و به نوبه خود سبب شد فراق چندین ساله به پایان برسد. هرچند یعقوب (ع) از این امتحان سربلند خارج شد؛ اما فرزندان او تذکرات پدر را فراموش کردند و پس از ورود به مصر، یوسف و بنیامین را از یاد بردند و مجدداً در صدد رفع نیازهای مادی خویش برآمدند که با یادآوری و معرفی یوسف به خود می‌آیند و توبه می‌کنند: «فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا اَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَ اَهْلَنَا الصُّرُوجُ جِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُّرْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَ تَصَدَّقْ عَلَيْنَا اِنَّ اللّٰهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ» (یوسف/۸۸) هنگامی که آن‌ها بر یوسف وارد شدند، گفتند: «ای عزیز! ما و خاندان ما ناراحتی فرا گرفته، و متاع کمی با خود آورده‌ایم پیمان‌ه را برای ما کامل کن و بر ما تصدق و بخشش نما، که خداوند بخشنده‌گان را پاداش می‌دهد.

امثال امر الهی در به‌کارگیری کید الهی: یوسف این کار را به دستور خداوند انجام داد. خداوند در آیه ۷۶ سوره یوسف می‌فرماید: «كَذٰلِكَ كَدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِیَاخُذَ اَخَاهُ فِی دِیْنِ الْمَلِكِ اِلَّا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰهُ»؛ این‌گونه راه چاره را به

یوسف یاد دادیم! او هرگز نمی‌توانست برادرش را مطابق آیین پادشاه (مصر) بگیرد، مگر آنکه خدا بخواهد...» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۶/۲۶۹؛ طوسی، بی‌تا: ۱۷۰/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵/۳۸۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۲/۲۰۲؛ قرطبی، ۲۳۰/۹؛ نه‌اوندی، ۱۳۸۶ش: ۳/۴۲۶؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۴/۳۰۰). یوسف خواست خداوند را به انجام رساند و مورد تشویق و تأیید خداوند قرار گرفت. همان‌گونه که ابراهیم خلیل در ماجرای شکستن بت‌ها به شیوه خاصی ناتوانی بت‌ها را بر همگان نمایان ساخت. دانشمندان امامی نیز با اشاره به همین آیات حيله و چاره‌جویی را اجمالاً بلاخلاف روا دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۸۷ق: ۵/۹۵؛ همان، ۱۴۰۷ق: ۴/۴۹۰؛ طبرسی، ۱۴۱۰ق: ۲/۲۱۳). اگر خداوند این کید را به یوسف یادآوری نمی‌کرد، نمی‌توانست بر پایه قوانین مصر بنیامین را نزد خود نگاه دارد و باعث تردید برادران هم نشود. در نتیجه اصل این مطلب و روش آن از جانب خداوند بود.

وانگهی به استناد «وَأَمَّا الْعُلَامَۃُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يَرِهَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا» (کهف/۸۰)؛ و اما آن نوجوان، پدر و مادرش با ایمان بودند و بیم داشتیم که آنان را به طغیان و کفر وادارد! خضر مأمور به قتل پسری شد که امکان داشت در آینده موجب کفر ابوبین خود شود لذا خداوند به حکمت خویش این پسر را از خانواده گرفت و جای او را با فرزندی شایسته جبران کرد. همان‌گونه که خضر بایست به امر الهی گردن نهند و آن دستور خاص را اجرا نماید، یوسف (ع) نیز موظف بود امر خدا را به انجام برساند. ضمن این‌که وارد کردن یک اتهام در قیاس با قتل کودک و داغدار کردن یک خانواده امری به مراتب کم‌اهمیت‌تر است.

عدم استغفار یوسف (ع): با توجه به ادب انبیای الهی، هرگاه از ایشان ترک اولی مشاهده شود، بی‌درنگ از خداوند طلب بخشش می‌نمایند. این سیره در پیامبرانی چون آدم، نوح، موسی، داود و یونس دیده می‌شود. برای مثال در سوره انبیا آیات ۸۷ و ۸۸ درباره ترک اولی و استغفار حضرت یونس چنین می‌فرماید: «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیا/۸۷)؛ و ذا النون را (به یادآور) در آن هنگام که خشمگین (از میان قوم خود) رفت و چنین می‌پنداشت که ما بر او تنگ نخواهیم گرفت، در آن ظلمت‌ها صدا زد: «جز تو معبودی نیست! منزه‌ی تو! من از ستمکاران بودم! اما در آیات مذکور، طلب استغفار از خداوند از جانب یوسف (ع) دیده نمی‌شود لذا یوسف مرتکب خطایی نگشته است.

نتیجه‌گیری

۱. مهم‌ترین دیدگاه‌های تفسیری ذیل آیه از جمله «جمله پرسشی»، «توریه»، «دروغ مصلحتی»، «بیان اتهام از سوی یوسف»، «بیان اتهام از سوی منادی دربار به دستور یوسف» ضعیف و بعید به نظر می‌رسد و با ظاهر و سیاق آیات و موازین اخلاقی همخوانی ندارد؛ از این رو مورد تأیید نیست. در این میان دیدگاه جبائی نظر به اجمال و کاستی‌هایی که داشته، با ابتکارات تفسیری سید مرتضی چون «آگاه نمودن بنیامین از نقشه و جلب رضایت او»، «یوسف جام را در رحل برادر قرار داده»، «تدبیر یوسف لزوماً مستلزم برداشت سرقت نیست بلکه احتمالات دیگر نیز متصور است»، «برداشت سرقت بدون دلیل، از تقصیر و شتاب‌زدگی است»، «ندا منادی مبنی بر اتهام سرقت نتیجه قضاوت شتاب‌زده منادی بوده» تنقیح و توسعه یافته است.

۲. با افزودن نوآوری‌های تفسیری دیگر از سیاق آیات می‌توان دیدگاه سید مرتضی را کامل‌تر و با وزانت بیشتری مطرح نمود:

* غرض یوسف (ع) نگه‌داشتن بنیامین بود که با وی نقشه را هماهنگ کرده بود، لذا با امثال امر الهی به این امر اقدام نمود و گرچه یوسف (ع) جام را در بار بنیامین گذاشت، اما هرگز قصد نداشت برادرانش را متهم کند. همچنین نفس اقدام یوسف (ع) مستلزم احتمال سرقت نیست؛ زیرا احتمالات دیگر متصور است. لیکن منادی دربار جام را نیافته و نظر به اینکه تنها کسانی که در آن مقطع زمانی وارد قصر شده‌اند، برادران کنعانی بوده‌اند، پنداشته آن‌ها مرتکب دزدی شده‌اند؛ پس خطا متوجه مؤذن دربار است که با قضاوتی خودسرانه این اتهام را بدون دلیل و بدون هماهنگی یوسف به برادران کنعانی وارد ساخته است و یوسف (ع) نه تنها مرتکب لغزشی نشده بلکه وی به امر الهی چنین امری را پیش برده تا بنیامین را نزد خویش نگه دارد و اسباب ادامه ابتلا پدر و برادران و زمینه دیدار پدر را فراهم سازد. لذا شبهه پیشبرد هدف از راه ناصحیح نیز برطرف می‌گردد؛ زیرا نفس گذاشتن جام پادشاه در رحل برادر و پیدا شدن وی در بار بنیامین با هماهنگی و رضایت وی، مستلزم سرقت نیست که این کار اقدامی باطل و منفی تلقی گردد که یوسف به به‌کارگیری روش نادرست به منظور رسیدن به هدف صحیح متهم گردد. لذا قضاوت خودسرانه مؤذن دربار برداشت شتاب‌زده اوست و انتسابی به یوسف ندارد.

* گذاشتن جام در رحل برادر با رضایت بنیامین بلکه به امر الهی بود. وانگهی عبارتی دال بر «آگاه‌سازی مؤذن دربار از نقشه» و «دستور یوسف به مؤذن که

اتهام سرقت را وارد سازد»، در آیات نیست. هیچ دلیلی بر مبهم یاد نمودن یوسف به مؤذن نیست. تناسب با سبک ایجاز قرآن در یادکرد نام اشخاص و نیز تقابل ذکر «یوسف» و «مؤذن» در آیه نیز نشان می‌دهد مؤذن، یوسف (ع) نیست بلکه یکی از منادیان دربار بوده که با فقدان جام و حضور برادران کنعانی در دربار، به صورت شتاب زده قضاوت ناروایی داشته است. لیکن از تردید و بیان مشروط در گفتگوی سایر درباریان با برادران و مطرح کردن فقدان جام پیداست از اتهام سرقت دست کشیدند و با ادب بهتری با برادران کنعانی سخن گفتند.

* نحوه شروع کردن یوسف (ع) از بار برادران قبل از گشتن بار بنیامین، بیانگر پیشبرد دقیق نقشه است که هویتش مخفی بماند و با اقدامی به هنگام همان اتهام بدوی و قضاوت عجولانه «منادی دربار» را در سریع‌ترین زمان ممکن از برادران رفع نماید. اما برادران با قضاوت عجولانه و اتهام سرقت به بنیامین و یوسف، او را آزردهند. از ناراحتی یوسف (ع) پیداست یوسف در پیشبرد نقشه هرگز دنبال اتهام به برادران نبود. وانگهی یوسف چاره‌ای جز تلاش در رفع اتهام بدوی سرقت از برادران و بنیامین ندارد. به‌ویژه آنکه فراز «جز کسی که متاعمان را نزد وی یافتیم»، تعبیر دقیقی از یوسف بود که بدون اتهام سرقت، برادر خویش را نزد خود نگه دارد و سایر برادران را رها سازد و چنانچه آن پیش داوری نبود، از همان ابتدا بدون اتهام تدبیرش را پیش می‌برد. همچنین این رهاسازی نیز تأکید بیشتری از یوسف (ع) است که برادرانش را در نظر عموم مردم حتی مظنون و شریک احتمالی در این ماجرا ندانسته است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا): «علل الشرائع»، قم: داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق): «معانی الأخبار»، قم: جامعه مدرسین.
- ابن حزم اندلسی (۱۴۱۶ق): «الفصل فی الملل و الأهواء و النحل»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق): «متشابه القرآن و مختلفه»، قم: انتشارات بیدار.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز»، تحقیق محمد عبدالسلام، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم»، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد مقدس: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۱ق): «مکاسب المحرمه»، قم: دار الذخائر.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق): کتاب المکاسب المحرمه»، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴): «البرهان فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسه بعثت.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق): «شرح المقاصد»، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
- جعفری، یعقوب (۱۳۷۶): «تفسیر کوثر»، قم: مؤسسه انتشارات هجرت.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹): «تسنیم»، قم: مرکز نشر اسراء.
- حقی بروسی، اسماعیل (بی تا): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دار الفکر.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق): «تفسیر نور الثقلین»، قم: اسماعیلیان.
- خویی، سید ابوالقاسم موسوی (بی تا): «المکاسب - مصباح الفقاهه»، تقریر محمد علی توحیدی، قم: انصاریان.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷): «تفسیر قرآن مهر»، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
- زحیلی، وهبه (۱۴۲۲ق): «التفسیر الوسیط»، دمشق: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، مصحح: مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتب العربی.
- سید رضی، محمد بن حسین (بی تا): «نهج البلاغه»، انتشارات قم: دارالهجره.
- سید مرتضی، علی بن حسین (بی تا): «تنزیه الانبیا و الأئمة (ع)»، قم: انتشارات شریف رضی.
- شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳): «تفسیر اثنی عشری»، تهران: میقات.
- شهیدی تبریزی، میرزا فتاح (۱۳۷۵ق): «هدایة الطالب الی اسرار المکاسب»، تبریز: مطبعه الاطلاعات.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه»، قم: فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م): «تفسیر القرآن العظیم»، اربد: دارالکتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان لعلوم القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق): «تفسیر الجوامع الجامع»، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۰ق): «المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف»، تحقیق کاظم مدیرشانه چی و دیگران، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفه.
- طنطاوی، سید محمد (بی تا): «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم»، مصر: تحفة مصر للطباعة
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، به کوشش احمد قیصرعاملی، بیروت: دار

إحياء التراث العربي

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق): «المبسوط فی فقه الامامية»، تحقیق سید محمدتقی کشفی، تهران: المكتبة المرتضوية لاهیات الآثار الجعفرية.

طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات اسلام. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۶۲): «کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام»، قم: کتابخانه اسلام. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق): «تفسیر العیاشی»، به کوشش سید هاشم رسولی، تهران: چاپخانه علمیه.

فخرزازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار إحياء التراث العربی فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ ق): «تفسیر من وحی القرآن»، بیروت: دار الملائک. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ ق): «تفسیر الصافی»، مقدمه و تصحیح حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر.

قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴): «الجامع لاحکام القرآن»، تهران: ناصر خسرو. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ ق): «قصص الانبیا (ع)»، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳): «التفسیر المنسوب إلى القمی»، تحقیق طیب موسوی جزایری، قم: دار الكتاب.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸): «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، تحقیق حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق): «الکافی»، مصحح، علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ ق): «تاویلات اهل السنه»، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ ق): «شرح أصول الکافی»، تحقیق أبو الحسن شعرانی، تهران: المكتبة الإسلامية.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق): «بحار الأنوار» بیروت: مؤسسة الوفاء.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۳): «مجموعه آثار»، قم: صدرا.

نهادوندی، محمد (۱۳۸۶): «نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسه البعثه.

نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ ق): «تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان»، بیروت: دارالکتب العلمیه.

References

The Holy Qur'an

- Al-Alusi, Sayyid Mahmud (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim", edited by: 'Ali 'Abd al-Bari 'Atiyah, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn 'Ali (n.d.): "'Ilal al-Shara'i'", Qom: Dawari.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn 'Ali (1403 AH): "Ma'ani al-Akhbar", Qom: Jame'at al-Mudarrisin.
- Ibn Hazm al-Andalusi (1416 AH): "Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Shahrashub al-Mazandarani, Muhammad ibn 'Ali (1410 AH): "Mushkil al-Qur'an wa Mukhtalifuh", Qom: Intisharat-e Bidar.
- Ibn 'Atiyah, 'Abd al-Haqq ibn Ghalib (1422 AH): "Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz", edited by: Muhammad 'Abd al-Salam, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshurat Muhammad 'Ali Baydun.
- Ibn Kathir, Isma'il ibn 'Umar (1419 AH): "Tafsir al-Qur'an al-'Azim", edited by: Muhammad Husayn Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abu al-Futuh al-Razi, Husayn ibn 'Ali (1408 AH): "Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an", Mashhad: Bunyad-e Pazhuhesh-ha-ye Astan-e Quds-e Razavi.
- Ansari, Murtada (1411 AH): "Makasib al-Muharramah", Qom: Dar al-Dhakha'ir.
- Ansari, Murtada (1415 AH): "Kitab al-Makasib al-Muharramah", Qom: Kongre-ye Jahani-ye Buzargdash-t-e Shaykh al-A'zam Ansari.
- Bahrani, Sayyid Hashim (1374): "Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Mu'assasat al-Ba'thah.
- Taftazani, Sa'd al-Din (1409 AH): "Sharh al-Maqasid", edited by: 'Abd al-Rahman 'Amirah, Qom: Al-Sharif al-Radi.
- Ja'fari, Ya'qub (1376): "Tafsir Kawthar", Qom: Mu'assasat-e Intisharat-e Hijrat.
- Jawadi Amuli, 'Abdullah (1379): "Tasnim", Qom: Markaz-e Nashr-e Isra'.
- Haqqi al-Burusawi, Isma'il (n.d.): "Tafsir Ruh al-Bayan", Beirut: Dar al-Fikr.
- Huwayzi, 'Abd 'Ali ibn Jum'ah (1415 AH): "Tafsir Nur al-Thaqalayn", Qom: Isma'iliyan.
- Khoei, Sayyid Abu al-Qasim al-Musawi (n.d.): "Al-Makasib – Misbah al-Fiqhah", reported by: Muhammad 'Ali Tawhidi, Qom: Ansariyan.
- Raza'i Isfahani, Muhammad 'Ali (1387): "Tafsir Qur'an-e Mehr", Qom: Pazhuhesh-ha-ye Tafsir wa 'Ulum-e Qur'an.
- Zuhayli, Wahbah (1422 AH): "Al-Tafsir al-Wasit", Damascus: Dar al-Fikr.
- Zamakshari, Mahmud ibn 'Umar (1407 AH): "Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawa'im al-Tanzil", verified by: Mustafa Husayn Ahmad, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Sayyid al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn (n.d.): "Nahj al-Balaghah", Qom: Dar al-Hijrah.
- Sayyid al-Murtada, 'Ali ibn al-Husayn (n.d.): "Tanzih al-Anbiya' wa al-A'immah (AS)", Qom: Intisharat-e Sharif al-Radi.
- Shah 'Abd al-'Azimi, Husayn (1363): "Tafsir Ithna 'Ashari", Tehran: Miqat.
- Shihidi Tabrizi, Mirza Fattah (1375 AH): "Hidayat al-Talib ila Asrar al-Makasib", Tabriz: Matba'at al-Ittila'at.
- Sadr-e Tehrani, Muhammad (1406 AH): "Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an wa al-Sunnah", Qom: Farhang-e Eslami.
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1417 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Daftar-e Intisharat-e Eslami.
- Tabarani, Sulayman ibn Ahmad (2008 AD): "Tafsir al-Qur'an al-'Azim", Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqafi.

- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372): "Majma' al-Bayan li 'Ulum al-Qur'an", Tehran: Intisharat-e Naser Khosrow.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1412 AH): "Tafsir al-Jawami' al-Jami'", Qom: Hoze-ye 'Elmiyyeh Qom, Markaz-e Modiriyat.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1410 AH): "Al-Mu'alaf min al-Mukhtalif bayn A'immah al-Salaf", edited by: Kazim Madir Shanachi et al., Mashhad: Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Tantawi, Sayyid Muhammad (n.d.): "Al-Tafsir al-Wasit lil-Qur'an al-Karim", Egypt: Tuhfat Masr lil-Tiba'ah.
- Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (n.d.): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an", prepared by: Ahmad Qaysar al-'Amili, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (1387 AH): "Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyyah", edited by: Sayyid Muhammad Taqi Kashfi, Tehran: Al-Maktabah al-Murtadawiyyah li Ihya' al-Athar al-Ja'fariyyah.
- Tayyib, Sayyid 'Abd al-Husayn (1378): "Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Intisharat-e Eslam.
- Tayyib, Sayyid 'Abd al-Husayn (1362): "Kalim al-Tayyib fi Taqir 'Aqa'id al-Islam", Qom: Maktabat al-Islam.
- 'Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud (1380 AH): "Tafsir al-'Ayyashi", prepared by: Sayyid Hashim Rasuli, Tehran: Matba'at al-'Ilmiyyah.
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH): "Mafatih al-Ghayb", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1419 AH): "Tafsir Min Wahy al-Qur'an", Beirut: Dar al-Malik.
- Fayd Kashani, Muhammad ibn Shah Murtada (1415 AH): "Tafsir al-Safi", introduction and verification by: Husayn A'lami, Tehran: Maktabat al-Sadr.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1364): "Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an", Tehran: Naser Khosrow.
- Qutb al-Din al-Rawandi, Sa'id ibn Hibat Allah (1409 AH): "Qisas al-Anbiya' (AS)", Mashhad: Bunyad-e Pazhuhesh-ha-ye Astan-e Quds-e Razavi.
- Qummi, 'Ali ibn Ibrahim (1363): "Al-Tafsir al-Mansub ila al-Qummi", edited by: Tayyib Musawi Jazayeri, Qom: Dar al-Kitab.
- Qummi Mashhadi, Muhammad ibn Muhammad Rida (1368): "Tafsir Kanz al-Daqa'iq wa Bahr al-Ghara'ib", edited by: Husayn Dargahi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH): "Al-Kafi", verified by: 'Ali Akbar Ghafari, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Maturidi, Muhammad ibn Muhammad (1426 AH): "Ta'wilat Ahl al-Sunnah", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshurat Muhammad 'Ali Baydun.
- Mazandarani, Muhammad Salih (1382 AH): "Sharh Usul al-Kafi", edited by: Abu al-Hasan Shara'ni, Tehran: Al-Maktabah al-Islamiyyah.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1404 AH): "Bihar al-Anwar", Beirut: Mu'assasat al-Wafa'.
- Mutahhari, Murtada (1383): "Majmu'ah-ye Athar", Qom: Sadra.
- Nahavandi, Muhammad (1386): "Nafahat al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Mu'assasat al-Ba'thah.
- Nishaburi, Nizam al-Din Hasan ibn Muhammad (1416 AH): "Tafsir Ghara'ib al-Qur'an wa Ragha'ib al-Furqan", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.



University of Science and Quranic Knowledge
Shah Faculty of Quranic Sciences

Assessing the Social Orientation in Martyr Morteza Motahhari's and Sayyid Qutb's Interpretations of Surah Al-Mumtahanah

Mohammad Javad Shirmardi ¹  ; Mohammad Javad Jafar Malek ²  ; Ali Asghar Shoaei ³ 

1. Graduate of Level 3 in Quranic Interpretation and Sciences, Israa International Foundation for Revelational Sciences, Qom, Iran, (Corresponding author). m.j.shirmardii@gmail.com
2. Graduate of Level 3 in Quranic Interpretation and Sciences, Israa International Foundation for Revelational Sciences, Qom, Iran. mj.jafarmalek71@gmail.com
3. Associate Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Education, Qom, Iran. shoaei@quran.ac.ir

Detailed Abstract

Research objective:

The present study aims to compare the social orientation of Martyr Morteza Motahhari and Sayyid Qutb in their exegesis of Surah Al-Mumtahanah, which contains significant social themes, based on the components of social interpretation. These components have been addressed in various books and articles, with some points of divergence but largely points of consensus.

This study seeks to evaluate the social orientation in the interpretations of Motahhari and Qutb regarding Surah Al-Mumtahanah by relying on the widely agreed-upon components. Given the expansion of social issues and societal transformations over the past century, the need for a social reading of the Qur'an has become increasingly apparent, leading to significant growth in social exegesis. Among the scholars contributing to this field, Ayatollah Motahhari and Sayyid Qutb are recognized as prominent social interpreters of the Qur'an.

Methodology:

This study employs a descriptive-analytical approach. First, the concept of exegesis was examined with reference to lexical sources, and the nature of social interpretation was explored through valuable works in Qur'anic and exegetical studies. Subsequently, Motahhari's exegesis in Familiarity with the Qur'an (Ashna'i ba Qur'an), specifically his commentary on Surah Al-Mumtahanah, and Sayyid Qutb's exegesis in In the Shade of the Qur'an (Fi Zilal al-Qur'an) were studied.

Each scholar's commentary was analyzed according to relevant social interpretation components, and then the two interpretations were compared from the perspective of social orientation, highlighting their respective strengths and weaknesses. Most of the components were determined based on the content of Surah Al-Mumtahanah.

Received: 12/7/2024; Received in revised form: 9/10/2024; Accepted: 8/2/2025; Published online: 23/4/2025

◆ How to cite: Shirmardi, Mohammad Javad, Jafar Malek, Mohammad Javad, Shoaei, Ali Asghar (1404SH): "Assessing the Social Orientation in Martyr Morteza Motahhari's and Sayyid Qutb's Interpretations of Surah Al-Mumtahanah", *Journals Comparative Interpretation Studies*, 10(19), P140-163, [10.22034/csqr.2024.455774.1420](https://doi.org/10.22034/csqr.2024.455774.1420)



Findings:

The findings of this study indicate that a social interpretation should include components appropriate to its purpose. For Surah Al-Mumtahanah, the following components can be used to evaluate the social exegesis of Martyr Motahhari and Sayyid Qutb:

1. Defining the principles of Muslims' relations with non-Muslims
2. Employing clear and eloquent expression
3. Explaining the philosophy behind the rulings
4. Addressing doubts and questions
5. Adopting a society-building and civilizational perspective on the Qur'anic teachings

These components are derived from the content of Surah Al-Mumtahanah, although they can also be applied to other surahs with similar themes.

According to the study, Motahhari paid considerable attention—both quantitatively and qualitatively—to the component of “defining the principles of Muslims' relations with non-Muslims.” He also extensively employed the component of “clear and eloquent expression,” which is characteristic of all his works, not only in exegesis, but in a style accessible to the general public while appealing to scholars. Additionally, he focused heavily on “explaining the philosophy behind the rulings” within verses of legislation, which significantly contributes to addressing doubts and questions among youth, as many of their doubts arise when Qur'anic rulings are explained to them. This emphasis enriches the component of “addressing doubts” within social interpretation.

Sayyid Qutb also aimed to enrich his social exegesis by addressing each of these components. Notably, he placed particular emphasis on the component of “adopting a society-building and civilizational perspective on Qur'anic teachings,” which distinguishes his social orientation from that of Motahhari.

Key words: Social Exegesis, Social Orientation, Martyr Morteza Motahhari, Sayyid Qutb, Surah Al-Mumtahanah

ارزیابی مؤلفه‌های گرایش اجتماعی شهید مطهری و سید قطب در تفسیر سوره ممتحنه

محمد جواد شیرمردی^۱، محمد جواد جعفر ملک^۲، علی اصغر شعاعی^۳ ID

۱. دانش‌آموخته سطح سه تفسیر و علوم قرآن، بنیاد بین‌المللی علوم و وحیانی اسراء، قم، ایران، (نویسنده مسئول).
m.j.shirmardii@gmail.com

۲. دانش‌آموخته سطح سه تفسیر و علوم قرآن، بنیاد بین‌المللی علوم و وحیانی اسراء، قم، ایران.
m.j.jafarmalek71@gmail.com

۳. دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.
shoaei@quran.ac.ir

چکیده

به موازات گسترش مباحث اجتماعی و تحولات جامعه در صدسال اخیر، نیاز به تفسیر اجتماعی قرآن کریم بیش از پیش احساس شد و این گرایش تفسیری رشد چشمگیری کرد که در این میان آیت‌الله مطهری و سید قطب از اندیشمندان و مفسران اجتماعی قرآن کریم شناخته شدند. مقاله حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و با هدف ارزیابی گرایش اجتماعی این دو عالم در تفسیر سوره ممتحنه - که مضامین اجتماعی دارد - تدوین شده است. در این نوشتار پس از تبیین مؤلفه‌های گرایش اجتماعی دو مفسر در تفسیر سوره ممتحنه، دیدگاه‌های ایشان بر پایه مؤلفه‌های یادشده مورد ارزیابی قرار گرفته است. از مهم‌ترین نتایج پژوهش حاضر این است که شهید مطهری در توجه به مؤلفه‌های چهارگانه «تعیین اصول روابط مسلمانان با کفار»، «برخورداری از بیان شیوا و رسا»، «تبیین فلسفه احکام» و «پاسخ به شبهات» موفق‌تر و قوی‌تر عمل کرده است؛ اما در مؤلفه «نگاه جامعه‌ساز و تمدنی به آموزه‌های قرآن» بیانات سید قطب جامع‌تر از سخنان استاد مطهری است. در مجموع می‌توان گفت رویکرد اجتماعی شهید مطهری به دلیل بهره‌مندی بیشتر از مؤلفه‌های تفسیر اجتماعی، برتر و کامل‌تر از گرایش اجتماعی سید قطب است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر اجتماعی، گرایش اجتماعی، شهید مطهری، سید قطب، سوره ممتحنه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۲۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۷/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۲/۳

استناد به این مقاله: شیرمردی، محمد جواد، جعفر ملک، محمد جواد، شعاعی، علی اصغر (۱۴۰۴): «ارزیابی مؤلفه‌های گرایش اجتماعی شهید مطهری و سید قطب در تفسیر سوره ممتحنه»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۱۰ (۱۹۱)، ۱۶۳-۱۴۰.
10.22034/csq.2024.455774.1420

©2025/نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

۱. تبیین مسئله

بی‌شک گرایش اجتماعی در تفسیر قرآن کریم در سده اخیر بر اثر عوامل گوناگون، از قبیل مواجهه مسلمانان با مسائل جدید اجتماعی، تهاجم فرهنگ‌های الحادی، هجوم استعمارگران و تسلط آنان بر ممالک اسلامی، بروز جنبش‌های اجتماعی و سیاسی، بلوغ اجتماعی و سیاسی مردم و دانشمندان، رشد و گسترش پیدا کرده است. افزون بر این موارد، وقوع انقلاب اسلامی ایران نیز اثر شگرفی بر پیشرفت این نگاه تفسیری داشته است. به برکت تفسیر اجتماعی، سفره قرآن در جامعه پهن گشت و اثبات شد که اسلام و قرآن، برای همه ساحت‌های فردی و اجتماعی بشر برنامه دارد و بطلان پندار «جدایی دین از سیاست» و توهم «به سر آمدن زمانه قرآن» هویدا گردید تا جایی که امام خمینی درباره برنامه اسلام در زمینه سیاست و اجتماع می‌گوید: «والله اسلام تمامش سیاست است. اسلام را بد معرفی کرده‌اند. سیاست مُدُن، از اسلام سرچشمه می‌گیرد» (خمینی، ۱۳۸۹: ۲۷۰/۸). فهم دقیق و عمل درخور نسبت به قانون اساسی قرآن به عنوان ثقل اکبر و یکی از دو منبع اساسی معارف اسلام، اثر ویژه‌ای در تحقق تمدن اسلامی و بیانیه گام دوم رهبر انقلاب - که چشم‌اندازی همه‌جانبه برای امت اسلامی است - دارد.

از میان مفسران اجتماعی، شهید مطهری و سید قطب از شخصیت‌های مصلح و دغدغه‌مند نسبت به حل مشکلات اجتماعی و از مفسران برجسته و شاخص در زمینه‌های اجتماعی هستند. شهید مطهری در کتاب «آشنایی با قرآن» و سید قطب در کتاب «فی ظلال القرآن» به تفسیر آیات قرآن با گرایش اجتماعی پرداختند و هر یک در کنار تفسیر قرآن، آثار اجتماعی گوناگونی دارند که خود گویای دغدغه‌مندی ایشان نسبت به مسائل اجتماعی است؛ اما به راستی در تفسیر خویش تا چه اندازه گرایش اجتماعی دارند؟ و آیا دغدغه اجتماعی آنان در فرآیند تفسیر قرآن یکسان است؟ کدام یک از محورهای اجتماعی در نظر آنان مهم‌تر و مفیدتر جلوه کرده است؟

یکی از سوره‌هایی که می‌تواند محل خوبی برای محک زدن اجتماعی بودن این دو مفسر باشد، سوره ممتحنه است، زیرا مسائل گوناگون اجتماعی در آن بیان شده است و اگر مفسر اجتماعی بخواهد رویکرد اجتماعی خود را به نمایش بگذارد، دست‌کم در این‌گونه سوره‌ها خواهد کرد. در این نوشتار با نگاه به مهم‌ترین و کاربردی‌ترین مؤلفه‌های تفسیر اجتماعی، به میزان رویکرد اجتماعی این دو مفسر در سوره ممتحنه پرداخته شده است.

۲. اهمیت و ضرورت بحث

مضامین سوره ممتحنه، اجتماعی است و به طور ویژه، به روابط آحاد مسلمانان با کفار و دولت اسلامی با دولت کفر پرداخته است، به همین دلیل توجه به محتوا و تفسیر این سوره در بسیاری از روابط امروزی مسلمانان با کفار و اهل کتاب در جامعه، فضای مجازی، روابط خانوادگی، روابط استادی و شاگردی، تجارت‌های بین‌المللی، روابط بین‌الملل و ... کاربرد دارد، چنان‌که با تشکیل نظام جمهوری اسلامی ایران در روابط ملت ایران با کشورهای خارجی نیز کارکردی مهم دارد؛ از سوی دیگر بررسی این مسئله از دیدگاه استاد مطهری و روشن شدن تفاوت نگرش اجتماعی او با دیگر علما از جمله سید قطب دارای اهمیت و ضرورت خاصی است، زیرا شهید مطهری از پیشگامان انقلاب اسلامی بود و در متن و بطن مبارزات انقلابی و تشکیل حکومت اسلامی قرار داشت. سید قطب نیز از شخصیت‌های اجتماعی است که تفسیر او به عنوان یک تفسیر اجتماعی شناخته شده است. در این نوشتار، میزان اجتماعی بودن این دو تفسیر را به صورت موردی و مصداقی از کتاب تفسیری هر دو مفسر بیان می‌کنیم.

۳. پیشینه پژوهش

بر اساس بررسی‌های به عمل آمده، مسئله این تحقیق پیشینه خاص ندارد؛ ولی به صورت عام، کتب و مقالاتی مرتبط با این موضوع نوشته شده است؛ از جمله: ۱. «نگاهی اجمالی به روش تفسیر شهید مطهری» از حمید فغفور مغرب (۱۳۷۸). ۲. مقاله «مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی قرآن کریم» از کاظم قاضی‌زاده و روح‌الله ناظمی (۱۳۸۸). ۳. کتاب «سیری در اندیشه‌های اجتماعی شهید مطهری» از علی باقی نصرآبادی (۱۳۸۸). ۴. مقاله «شهید مطهری و اهتمام به مسائل اجتماعی در احیای تفکر دینی» از حجت‌الله جوانی و طاهره جمشیدی (۱۳۹۳). ۵. مقاله «طرح حکومت اسلامی در اندیشه امام خمینی و سید قطب؛ مصر و ایران، قطب و امام» از صالح عوض، مترجم: سید هادی خسروشاهی (۱۳۹۳). ۶. مقاله «تفسیر اجتماعی قرآن؛ چالش تعریف و ویژگی‌ها» از شادی نفیسی (۱۳۹۳). ۷. مقاله «گرایش سیاسی اجتماعی سید قطب مفسر فی ظلال القرآن» از فریبا خاقانی (۱۳۹۴). ۸. کتاب «علم اجتماعی اسلامی، بازآفرینی نظریه استاد مطهری» از مهدی جمشیدی (۱۴۰۰).

بی‌شک این آثار نقاط قوت فراوانی دارد؛ پاره‌ای از آنان به طور کلی از ویژگی‌ها و مؤلفه‌های تفسیر اجتماعی سخن گفته‌اند، برخی رویکرد اجتماعی شهید مطهری و روش تفسیری او را بررسی کردند و بعضی دیگر درباره دیدگاه‌های اجتماعی

و سیاسی سید قطب و سیره تفسیری او قلم زدند، لیکن هیچ‌یک در خصوص مؤلفه‌های تفسیر اجتماعی شهید مطهری و سید قطب در سوره ممتحنه سخن نگفته‌اند. تمایز این نوشته در این است که اولاً به صورت موردی در تفسیر سوره ممتحنه به مقایسه گرایش اجتماعی دو مفسر یادشده پرداخته است؛ ثانیاً مهم‌ترین و کاربردی‌ترین مؤلفه‌های تفسیر اجتماعی، مبنای بررسی دو تفسیر مذکور قرار داده شده؛ مؤلفه‌هایی که معمولاً در بسیاری از مقالات مورد غفلت واقع شده است.

۴. مفهوم‌شناسی تفسیر اجتماعی

«تفسیر» در لغت، از ماده «ف س ر» به معنای بیان شیء و ایضاح آن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۵۰۴/۴) و در اصطلاح، بیان معانی آیات قرآن و کشف مقاصد و مدالیل آن است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۴/۱). درباره معنای اصطلاحی و علمی روش و گرایش تفسیری، میان اندیشمندان تفسیر و علوم قرآنی اختلاف نظر وجود دارد و آرای متفاوتی ارائه شده است و گاهی بین روش و گرایش خلط گشته است. روش تفسیر عبارت است از: شیوه استناد مفسر به منبع خاص، مثل روش تفسیر قرآن به قرآن، روایی، عقلی (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۲۰-۳۰). مقصود از گرایش تفسیری، تأثیر باورهای مذهبی، کلامی، جهت‌گیری‌های عصری و علمی در تفسیر قرآن است که بر اساس عقاید، نیازها، ذوق و تخصص علمی مفسر شکل می‌گیرد (همان: ۳۲۸). گرایش‌های تفسیری قرآن به فلسفی، کلامی، فقهی، ادبی، اجتماعی و ... تقسیم می‌شود (همان: ۳۲-۳۴). گفتنی است در مورد گرایش‌های تفسیری از نام‌هایی همچون مذاهب، مکاتب، سبک‌ها، جهت‌گیری‌ها، الوان و اتجاهات تفسیری نیز استفاده شده است (صغیر، ۱۴۱۲ ق: ۳۶)؛ بنابراین گرایش تفسیری وابسته به عقاید، خصایص، پیش‌فرض‌ها و ذوق مفسر است (علوی مهر، ۱۳۹۱: ۲۱۵).

تفسیر اجتماعی یعنی تفسیر قرآن با رویکرد و نگاه اجتماعی (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۱۴۱). مفسر اجتماعی با دغدغه‌مندی نسبت به نیازها و مسائل جامعه اسلامی به سراغ قرآن می‌رود، چنان‌که در گرایش کلامی، با دغدغه اعتقادی و در رویکرد عرفانی، ادبی و ... به تناسب همان گرایش، هدف و غرض خاصی را دنبال می‌کند. دغدغه اجتماع داشتن، از فصل‌مقوم‌های یک تفسیر اجتماعی است. مفسر اجتماعی با دغدغه‌مندی نسبت به حل چالش‌های عصری خود، مشکلات جامعه را شناسایی می‌کند و راه‌حل آن را از قرآن می‌جوید (علوی مهر، ۱۳۹۱: ۳۴۳). مفسری که تنها دغدغه‌اش تعیین مدالیل آیات و تفسیر معانی و

مقاصد کلام الهی است، نمی‌تواند مشکلات روز را حل کند؛ زیرا او قرآن را در زمان نزول محدود می‌کند.

شهید صدر یکی از مفسران اجتماعی است؛ وی تفاوت رویکرد تفسیر موضوعی و تفسیر ترتیبی (تجزیئی) را توجه ویژه به مشکلات زمان می‌داند و می‌نویسد: «تفاوت اساسی تفسیر موضوعی و ترتیبی این است که در تفسیر موضوعی، مفسر از واقعیت و چالش خارجی شروع می‌کند و تجربه بشری را زاد خود قرار می‌دهد و به قرآن بازمی‌گردد تا کلام الهی را حکم و سنجه رهاورد تجربی خود بنهد و قرآن را به نطق درآورد و به تعبیر امیرالمؤمنین نقش مفسر، مستنطق است: «ذَلِکَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ ق: ۲۲۳) که نقش ایجابی و فعال دارد؛ او چالش‌ها و مسائل را در پرتوی دستاوردهای بشری و فرهنگی مطرح می‌کند و پاسخ آن‌ها را از قرآن بیرون می‌کشد؛ در مقابل، تفسیر تجزیئی است که از قرآن می‌آغازد و به قرآن ختم می‌کند و حرکتی از واقع به قرآن و از قرآن به واقع ندارد و نقش مفسر در این رویکرد، تنها سلبی، انفعال و فهم آیات است» (صدر، ۱۴۳۴ ق: ۲۶-۲۷). در واقع شهید صدر نام دیگر تفسیر اجتماعی را تفسیر موضوعی می‌نهد و عنصر قوام‌بخش آن را مسئله محوری معرفی می‌کند که مفسر در آن، مشکل جامعه را می‌بیند و برای درمان، سراغ قرآن می‌رود.

بر این پایه اصلاح جامعه و دغدغه‌مندی نسبت به حل مسائل روز اجتماع به کمک قرآن، خاستگاه و وجه جامع همه مؤلفه‌های تفسیر اجتماعی است. مفسر اجتماعی، یک مصلح اجتماعی است که می‌خواهد برای مسائل و مشکلات اجتماعی، نسخه شفاف‌بخشی از قرآن بیابد و به حل مسئله بپردازد. در یک کلام: مفسر اجتماعی یک مصلح اجتماعی است و تفسیر اجتماعی، نقشه راه او در اصلاح جوامع بشری.

۵. مؤلفه‌های گرایش اجتماعی شهید مطهری و سید قطب در تفسیر سوره

ممتحنه

از میان مؤلفه‌های متعددی که هر یک تأمین‌کننده میزانی از اجتماعی بودن یک تفسیر هستند، در مطالب تفسیری شهید مطهری و سید قطب، به پنج مؤلفه مهم توجه شده است:

الف) تعیین اصول روابط مسلمانان با کفار

یکی از مؤلفه‌های مهم و اساسی در تفسیر اجتماعی، تعیین اصول و قواعد روابط مسلمانان با کفار است که هر فقیه آگاه و هر مفسر اجتماعی، وظیفه خود

می‌داند حدود و ثغور آن را مشخص کند. شیوه ارتباط مسلمانان با غیرمسلمانان از ساحت‌های مهم در سبک زندگی اسلامی است که دین مبین اسلام برای آن برنامه‌ریزی کرده است. این روابط بر دو نوع است: ا. فرد مسلمان با فرد کافر؛ ب. دولت اسلامی با دولت کفار. قرآن کریم به این مهم توجه دارد و اصول و قواعدی را برای مسلمانان در همه زمینه‌های سیاسی، تجاری، علمی، دوستی، ازدواج، معاشرت و ... تعیین کرده است. از جمله اصول و قواعدی که در سوره ممتحنه نیز یاد شده، می‌توان به این موارد اشاره کرد: لزوم رعایت حریم خاص در ارتباط با خویشاوندان کافر، ممنوعیت دوستی با دشمنان خدا و عدم جواز رابطه با کفار در امور محرمانه.

نویسنده در تحقیقات خود این مؤلفه را مهم‌ترین مؤلفه یافت، زیرا اولاً ارتباط مسلمانان با کفار از مباحث داغ اجتماعی است که در همه زمان‌ها مورد ابتلاست؛ ثانیاً شهید مطهری و سید قطب هر دو به این مؤلفه اهتمام ویژه داشتند؛ ثالثاً سوره ممتحنه سراسر حول محور این موضوع سخن می‌گوید، به طوری که شهید مطهری از اساس بحث محوری و غرض اصلی سوره ممتحنه را تبیین چگونگی رابطه مسلمانان با کفار و مشرکان می‌داند، حتی آیات ۱۰-۱۲ این سوره (أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاَمْتَحِنُوهُنَّ ...) که مربوط به امتحان زنان مهاجر تازه‌مسلمان و احکام آن است را نیز زیر پوشش این موضوع تعریف می‌کند و به همان بازمی‌گرداند (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۷/۲۲۱). از دیدگاه سید قطب نیز مجموع این سوره درباره چگونگی موالات با دشمنان خداست، حتی آیات تشریحی که تنظیم‌کننده معامله با زنان مهاجر، بیعت با تازه‌مسلمانان و جدایی میان زنان و مردان مؤمن از همسران کافرشان است، همگی قوانین پیوسته و مرتبط با همان رویکرد عامی است که آغاز و انجام سوره درباره آن است (سید قطب، ۱۴۲۵ ق: ۳۵۴/۶).

بر این پایه، حجم شایانی از پژوهش حاضر درباره این مؤلفه و زیرشاخه‌های آن است. مطالب مربوط به این مؤلفه در تفسیر شهید مطهری و سید قطب، در این عناوین خلاصه می‌شود:

ممنوعیت دوستی با دشمنان خدا: یکی از زیرشاخه‌های مسئله «ارتباط مسلمانان با کفار» دوستی با دشمنان خداست. خدای متعال در اولین آیه از سوره ممتحنه، با صراحت به مسلمانان دستور می‌دهد که نباید دشمنان من و خود را به‌عنوان دوست انتخاب کنید، درحالی‌که مودت خود را به آنان اظهار می‌کنید و درحالی‌که آنان به‌طور یقین به آنچه از حق برای شما آمده کافرند و پیامبر و شما

را به خاطر ایمانتان به خدا که پروردگار شماست [از وطن] بیرون می‌کنند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ».

شهید مطهری از تعبیر «عدوكم» برداشت اجتماعی می‌کند و می‌گوید علت دوستی نکردن با کافران، فقط دشمنی با خدا و پیام او نیست بلکه آنان با «ایمان شما» نیز دشمنی دارند و اگر شما را از ایمان خالی کنند، با شما دوست هستند، پس این هشدار درباره دشمنان خودتان نیز هست. وی با تمسک به آیه «لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ» (آل عمران/۱۱۸: ای اهل ایمان! از غیر خودتان برای خود محرم راز نگیرید) در تفسیر آیه محل بحث می‌گوید «بطانه» یعنی لباس زیر و «ظهاره» یعنی رویه لباس (راغب، ۱۴۱۲ ق: ۱۳۰) و قرآن با این تشبیه می‌فرماید در جامعه از غیر خود بطانه نگیرید؛ یعنی مشارکت غیرمسلمان در تشکیلات جامعه اسلامی مانع ندارد؛ ولی باید به شکل ظهاره و شناخته شده و کارهای علنی مانند تجارت یا زراعت باشد؛ نه کارهای اساسی و نهانی؛ مانند کارهای سیاسی و اجتماعی (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۰۸/۲۷-۲۰۹). بر این پایه استاد مطهری با تفسیر قرآن به قرآن و رجوع به سوره آل عمران، نتیجه می‌گیرد که مراد آیه اول سوره ممتحنه، نهی از مطلق رابطه با کفار نیست، بلکه این آیه درصدد نهی از دخالت دادن آن‌ها در امور محرمانه و خصوصی مسلمانان و جامعه اسلامی است.

ایشان به پیروی از استاد خود علامه طباطبایی در تفسیر جمله «تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ» می‌گوید یعنی علاقه خود را به دشمنان، آشکار و روابط دوستانه با ایشان برقرار نکنید (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۲۲۷/۱۹). به دیده او «کفر» در عبارت «وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ» و دیگر آیات قرآن، به معنای عناد و به ستیزه برخاستن است؛ نه صرف اعتقاد نداشتن به اسلام. بر این اساس عبارت بالا چنین معنا می‌شود: برخی از شما مسلمانان در حالی به آنان مودت خود را ابراز می‌کنید که آن‌ها با مطلب حقی که بر شما نازل شده یعنی قرآن، ستیزه می‌کنند. استاد مطهری همچنین از فقره «يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ» لزوم مسلکی بودن مؤمنان را برداشت می‌کند و می‌فرماید آنان با دین و مسلک شما مخالفت می‌کنند و به دلیل اینکه به پروردگارتان ایمان آوردید، پیامبر و شما را از شهرتان بیرون می‌کنند؛ ولی شما آن‌ها را برادر خوانده خودتان قرار می‌دهید. در واقع خود آیه می‌گوید آن‌ها به دلیل «مسلک» با شما مخالف‌اند، پس چرا شما میان آنان و غیرشان به دلیل «مسلک» فرق نمی‌گذارید؟ (مطهری، ۱۳۷۲:

۲۰۹/۲۷-۲۱۰).

شهید مطهری در تفسیر آیه دوم: «إِنَّ يَتَقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً» (اگر بر شما چیره شوند، دشمنانتان خواهند بود) با اشاره به فرصت طلبی کافران می‌گوید قرآن کریم بارها هشدار می‌دهد که نهی از رابطه دوستی با دشمنان تنها به دلیل مسلمان نبودنشان نیست بلکه به علت فرصت طلبی از غفلت شما و فریب دادن شماست؛ مثلاً می‌گویند ما و شما اهل یک قبیله و شهر یا هم‌کیش و ... هستیم و ایمان، موضوعی سطحی است و نمی‌تواند مایه جدایی ما شود. این آیه می‌فرماید اگر اینان بر شما دست بیابند، آنگاه دشمنان شما خواهند بود. راز اینکه قبلاً فرمود «الآن دشمنان شما هستند» و در این آیه می‌فرماید «دشمنان شما خواهند بود» این است که خدا از اسرار آگاه است و می‌داند آنان دشمن شما هستند؛ ولی شما احساس نمی‌کنید و آن روزی که فرصت پیدا کنند، دشمنی عملی و قولی‌شان را در صحنه اجتماعی می‌بینید (همان: ۲۱۱/۲۷ - ۲۱۲).

سید قطب نیز درباره خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» می‌نویسد خدا با این ندا مؤمنان را با نام ایمان و منتسب به آن می‌خواند تا حقیقت موقعیتشان را به آنان بفهماند و از دام‌های دشمنانشان بر حذر دارد و وظیفه بزرگشان را گوشزد کند و با تأکید بر عنصر محبت و مودت، دشمنان ایشان را دشمن خود و دشمنان خود را دشمنان ایشان می‌شمارد. در واقع خدای متعال به مؤمنان اطلاع می‌دهد که مؤمنان از آن او و عزیزان او هستند و به سوی او برمی‌گردند، از این رو نباید به دشمنانشان و دشمنان خدا اظهار مودت کنند (سید قطب، ۱۴۲۵ ق: ۳۵۴/۶).

در مقایسه گرایش اجتماعی استاد مطهری و سید قطب ذیل این شاخه، می‌توان گفت شهید مطهری اهتمام بیشتری به مسئله دوستی نکردن مسلمانان با دشمنان خدا دارد، چون از یک سو موضوع دوستی نکردن را دقیقاً تحریر و به کفار عنود و لجوج محدود می‌کند و از سوی دیگر بر اساس آیه‌ای از سوره آل عمران مراد از دوستی را دخالت دادن دشمنان خدا در تصمیم‌های نهانی و سرّی سیاسی و اجتماعی می‌شناساند و در ادامه، علت دشمنی دشمنان را فرصت طلبی آنان و همچنین مسلک و دین مؤمنان می‌داند.

لزوم رعایت حریم خاص در ارتباط با خویشاوندان کافر: یکی دیگر از زیرشاخه‌های «ارتباط مسلمانان با کفار» شیوه ارتباط با خویشاوندان کافر است که در آیه سوم سوره ممتحنه در این باره می‌فرماید روز قیامت خویشان و فرزندان آن سودی به حال شما ندارند، خدا میان شما و آنان جدایی می‌اندازد: «لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ».

آیت‌الله مطهری در تفسیر این آیه ضمن اشاره به یکی دیگر از ابعاد اجتماعی

آیات، درباره روابط خویشاوندی می‌گوید این روابط، محدود به دنیاست و روز قیامت هیچ سودی به حال انسان ندارد؛ ولی رابطه انسان با خدا و دوستان خدا رابطه‌ای است که برای همیشه می‌ماند. به نظر وی این آیه در پاسخ به این سؤال که «با خویشاوندان و فرزندان کافر خود چگونه رفتار کنیم؟» می‌فرماید احسان به ارحام کافر اشکال ندارد؛ لیکن چنانچه احسان به آن‌ها سبب خیانت به جامعه اسلامی و پیامبر خدا شود، ممنوع است و ایمان واقعی، ترجیح دادن خدا بر تعلقات مادی و دنیایی است، چنان‌که در سوره توبه می‌فرماید اگر پدر، فرزند، برادر، همسر، خویشاوند، اموال اندوخته‌شده، تجارت که از کساد آن بیم دارید و خانه‌هایی که بدان دل خوش هستید، برای شما از خدا، پیامبر و جهاد در راه او دوست داشتنی‌تر باشد، منتظر عذاب الهی باشید: «فَلْإِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ» (توبه/۲۴) (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۷/۲۱۳-۲۱۳).

سید قطب نیز در ابتدا می‌گوید این آیه در دومین مرحله از مراحل علاج جامعه اسلامی، درصدد حل مشکلات قرابت متعصبانه است که در همه دل‌ها ریشه دوانده و سر از مودت نابجا درآورده و صف‌بندی بر اساس عقیده را از یاد انسان‌ها برده است. وی همچنین می‌نویسد انسان مؤمن به امید آخرت عمل می‌کند و اینجا می‌کارد و منتظر برداشت در آنجاست؛ هرگونه قرابت ناپایدار که از پیوند عقیدتی فاصله گرفته رارها می‌سازد و به دوستی‌های موقت دنیایی دل نمی‌بندد و دلش به مودت‌های همیشگی خوش است؛ از این رو به ایشان گفته می‌شود خویشان و فرزندان که شما را به سوی مودت دشمنان خدا می‌کشاند، سودی ندارد: «لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (سید قطب، ۱۴۲۵ ق: ۳۵۴/۶).

در این بخش، هر دو مفسر به یک اندازه به مسائل اجتماعی گرایش و اهتمام داشتند.

لزوم موضع‌گیری صریح در برابر کفار: یکی دیگر از شاخه‌های «ارتباط مسلمانان با کفار»، موضع‌گیری در برابر دشمنان و اصل تبرّی است که در همه ادیان توحیدی وجود داشته و به اسلام اختصاص ندارد. آیه چهارم سوره ممتحنه، حضرت ابراهیم را به عنوان الگو در این عرصه می‌شناساند و می‌فرماید ابراهیم و همراهانش الگوی خوبی برای شما مؤمنان هستند، چراکه به قوم خود گفتند ما از شما و آنچه به جای خدا می‌پرستید بیزاریم، ما به شما کافریم و میان

ما و شما دشمنی و کینه همیشگی پدیدار شده است تا آن زمان که به خدای یگانه ایمان آورید: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ».

از منظر استاد مطهری آیات ۴-۶ از این سوره، در راستای آیات گذشته، ابراهیم و ابراهیمیان را الگو و معیاری نیکو در مسئله رابطه مؤمنان با کفار معرفی می‌کند که برای ایمانشان از همه تعلقات حتی از نزدیک‌ترین ارحام خود برائت جستند (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۷/۲۱۴). ایشان تعبیر «إِنَّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ» را ناظر به اصل «تولّی و تبرّی» می‌داند و معنای درست «تولّی» را پیوند دوستی با دوستان خدا و مفهوم صحیح «تبرّی» را پیوند بیزاری با دشمنان خدا معرفی می‌کند. ایشان می‌گوید در زمان ما از معنا و مفهوم تولّی و تبرّی، به جز پوسته‌ای باقی نمانده است؛ حضرت ابراهیم و پیروانش به قوم خود گفتند ما از شما، مسلک و عقیده‌تان (که آن معبودها سمبل آن است) تبرّی می‌جوییم.

آقای مطهری تعبیر «كَفَرْنَا بِكُمْ» را گونه‌ای از ادبیات اجتماعی مسلمانان با کفار می‌داند که قرآن به مؤمنان می‌آموزد که به اینان بگویید تنها شما کافر نیستید، بلکه ما هم کافریم؛ شما به آنچه ما ایمان داریم و ما هم به شما و عقیده و مسلکتان کافریم؛ یعنی به شدت با شما و عقیده‌تان مبارزه خواهیم کرد، چنان‌که در جمله «لا اله الا الله» هم اثبات خدا هست، هم نفی غیر او؛ در «آیة الکرسی» نیز کفر به طاغوت، بر ایمان به خدا مقدم شده است: «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ...» (بقره/۲۵۶). بر این پایه جامعه اسلامی نباید به جنبه اثباتی بسنده کند، بلکه باید از طاغوت و کفار نیز اعلام برائت کند. استاد مطهری با اشاره به باور مسیحیت و تمایز اسلام با آن می‌گوید مسیحیت تنها جنبه اثباتی را پذیرفتند و به عنصر کفر و انکار باور ندارند؛ اما اسلام دین تولّی و تبرّی، نفی و اثبات و کفر و ایمان است، چنان‌که علمای اخلاق «تخلیه» از صفات ناپسند را بر «تحلیه» به خصال نیکو مقدم دانستند (همان: ۲۷/۲۱۵-۲۱۷).

سید قطب نیز با اشاره به اصل تبرّی از کفار و دشمنان دین، این آیات را گردش سوم از آیات می‌خواند و می‌گوید آیه چهارم این سوره، مسلمانان را به ملت یگانه، یعنی ملت توحید و بکتاپرستی و قافله واحد، یعنی قافله ایمان متصل می‌کند. در نگاه او، این ملت همان ملتی است که از روزگار ابراهیم- پدر نخست و صاحب آیین حنیف- ادامه یافته و در اعتقاد و سیره آن حضرت الگویی نیکو برای ایشان است؛ همچنین در آزمون‌ها و آزموده‌هایی که در زمینه عاطفه خویشاوندی و

پیوندهای قرابت داشته است و سپس او و مؤمنان همراهش از فشار عاطفه خویشاوندی سربلند بیرون آمدند و خالصانه پیروز شدند، نیز اسوه حسن است. در نگاه اجتماعی او، ملت ابراهیم به گستردگی تاریخ بشر است که در عقیده به آن می‌پیوندد و روابط میان او و دشمنان عقیده‌اش، از ریشه قطع می‌شود و اسوه نیکو در ایشان و همراهانش در برائت از قوم، معبودها و عبادتشان و کفر به آنان و ایمان به خدای یگانه است و این دشمنی و کینه نسبت به کفار، پابرجاست و همین عقیده و ایمان، مرز جداکننده و ریشه‌کن کننده آنان از کافران است (سید قطب، ۱۴۲۵ ق: ۳۵۴۲/۶).

در این بخش نیز هر دو مفسر دغدغه خوبی نسبت به مسئله «موضع‌گیری صریح در برابر کفار» نشان می‌دهند؛ شهید مطهری «کفرنا بکم» را به عنوان ادبیات اجتماعی مسلمانان در برابر دشمنان معرفی می‌کند که باید آویزه گوش و شعار بر سر زبانشان شود و ندای رسمی شان «آشتی ناپذیری مسلمان با دشمن» باشد. سید قطب نیز ملاک قرابت را عقیده می‌داند و از این رو هر کس اعتقاد و آیین ابراهیمی را پذیرفته باشد را از نسل او می‌داند، هرچند از نسب ایشان نباشد.

ب) برخورداری از بیان شیوا و رسا

یکی دیگر از مؤلفه‌های تفسیر اجتماعی، برخورداری از بیان شیوا و زبان ساده است که همه مخاطبان اعم از توده مردم و خواص نخبه از آن بهره متناسب با خود را می‌برند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۴۶). تفسیری که نسبت به مسائل اجتماعی دغدغه دارد، باید بتواند با مخاطبان خود یعنی همه اقشار مردم ارتباط برقرار کند و از این رو باید متنی گویا و گفتاری رسا داشته باشد و در اصطلاح، «عامه فهم و خاصه پسند» باشد. این عنصر در همه انبیای الهی نیز وجود داشت، چنان که قرآن کریم می‌فرماید هیچ رسولی را نفرستادیم، مگر آن‌که با زبان قوم خود صحبت می‌کرد: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (ابراهیم/۴) که مراد از «لسان قوم» صرفاً لغت فارسی و عربی نیست، بلکه استخدام واژگان رایج و اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های دارج، اشعار و ادبیات مردم زمانه خودش را نیز در برمی‌گیرد. شاهد این مدعا سخن علامه طباطبایی در تفسیر این آیه است که مراد آیه را منحصر در لغت قوم نمی‌داند و می‌گوید بر اساس این آیه، بنای خدای متعال در ارسال رسل و دعوت دینی، بر اساس معجزه و امر خارق‌العاده نیست، بلکه آنان را با زبان عادی که مردم سخن می‌گفتند، فرستاده تا مقاصد وحی را برای آنان تبیین کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۶/۱۲) پیامبر اکرم نیز فرمودند همه انبیا به اندازه فهم و درک قوم خویش با آنان سخن می‌گفتند: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ

نَكِمُّ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (برقی، ۱۳۷۱ ق: ۱۹۵/۱).

خود قرآن در افاده معانی، شیوه‌ای ویژه دارد که نه به سادگی روش گفتار عامه است و نه به پیچیدگی تعبیرات خواص، بلکه حد وسطی بین این دو شیوه یعنی شیوه «سهل و ممتنع» را برگزیده است؛ در تعبیر و ادای معانی، سهل است به گونه‌ای که همه کس - آشنا و ناآشنا - آن را می‌فهمد و خوشایند برای کم‌سواد و دانشمند است: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (قمر/۱۷)؛ در عین حال ممتنع نیز هست؛ ممتنع از نظر مبانی والا و اهداف بلند و دور از دسترس؛ و این بدان جهت است که با ظاهری آراسته و باطنی ژرف، کمال ظاهر و باطن را در خود جمع کرده است (معرفت، ۱۴۱۸ ق: ۹۷/۱). به همین دلیل پیامبر اکرم مردم را در فتنه‌ها به قرآن ارجاع داد و دلیل آن را روشن بودن قرآن و رهنمایی به بهترین راه معرفی می‌نماید و آن را کتابی می‌شناساند که در آن بیان و تفصیل مطالب آمده است و انسان را به مقصد می‌رساند و در آن چراغ‌های پرفروغ هدایت و نمودهای حکمت جلوه‌گر است و برای پویندگان، راهنمای شناخت است» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۵۹۹/۲).

مؤلفه «بیان شیوا و رسا» طبق معیارهایی - نظیر استفاده از جملات ساده و کوتاه، به کارگیری کلمات رایج و ... - سنجیده می‌شود که از میان آن‌ها به دو مورد بسنده می‌کنیم:

استفاده از شعر: ناگفته عیان است که قالب شعر برای عموم مردم، جذاب و تأثیرگذار است و کلام گوینده را برای مخاطبان ملموس‌تر و فهمیدنی‌تر می‌کند. شهید مطهری با آگاهی از این نکته، در کتاب تفسیری خود به طور عام و در تفسیر سوره ممتحنه به طور خاص از این قالب استفاده کرده است. وی در تفسیر آیات ۴-۶ سوره ممتحنه (قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ ...) که موضوع محوری آن برائت از دشمنان خداست، ابتدا اصل تبری را بسان اصطلاح اخلاقی «تخلیه» از صفات ناپسند می‌داند که دانشمندان فن اخلاق آن را بر «تحلیه» به خصال نیکو مقدم دانستند و در ادامه به دو شعر اشاره می‌کند؛ ابتدا شعر سعدی نیکوکلام که می‌گوید: «ما در خلوت به روی غیر بستیم / از همه باز آمسیم و با تو نشستیم» (سعدی، ۱۳۲۰ ق: غزل شماره ۴۳۴) و سپس حافظ که چنین سروده: «ز فکر تفرقه بازآی تا شوی مجموع / به حکم آنکه چو شد اهرمن سرورش آمد» (حافظ شیرازی، ۱۳۷۱: غزل شماره ۱۷۵)؛ یعنی نخست تفرقه را از حریم دل طرد کن تا حالت مجموعیت خاطر (اصطلاح عرفانی) یعنی تمرکز ذهن برایت حاصل شود؛ تا اهرمن نرود، سرورش نمی‌آید. به گفته استاد مطهری هر دو شاعر درباره یک امر عرفانی و معنوی (حالت خلوص)

سخن می‌گویند؛ ولی چون این قانون کلی و در همه موارد جاری است، در عرفان و معنویت نیز می‌آید (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۱۵/۲۷-۲۱۷). مشابه آن، شعر مولوی است که می‌گوید: اول ای جان دفع شر موش کن / وانگهان در جمع گندم جوش کن (مولوی، ۱۳۹۳: دفتر اول بخش ۱۶).

معادل سازی برای تعابیر قرآن: یکی از معیارهای بیان شیوا این است که تعابیر عربی و قرآنی برای مخاطب ساده سازی و معادل سازی شود، وگرنه مخاطب با آن کلیدواژه ارتباط برقرار نمی‌کند. شهید مطهری برای فهماندن آسان مطلب به عموم مردم، از اصطلاحات رایج اجتماعی استفاده می‌کند و برای نمونه تعبیر «وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ» را که در آیه ۴ سوره ممتحنه یاد شده معادل سازی فارسی می‌کند و می‌گوید این جمله یعنی اعلام می‌کنیم میان ما و شما جز دشمنی، اصل دیگری حکومت نمی‌کند و به قول امروز «بین ما آشتی ناپذیری حاکم است» (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۱۷/۲۷).

با توجه به معیار یادشده باید گفت تفسیر شهید مطهری از تفسیر سید قطب از لحاظ مؤلفه «بیان شیوا» برتر است، چون شاخص‌هایی مانند «استفاده از شعر» و «معادل سازی برای تعابیر قرآن» را داراست که در بیان سید قطب وجود ندارد (سید قطب، ۱۴۲۵ ق: ۳۵۳۶/۶).

ممکن است اشکال شود مقایسه تفسیر استاد مطهری با سید قطب از لحاظ مؤلفه «بیان شیوا» نابرابر است، چون شهید مطهری این تفسیر را بر منبر ارائه کرده و ساده‌گویی و محاوره‌ای سخن گفتن از اقتضائات آن است؛ اما سید قطب کتاب تفسیر نوشته است و تفاوت بیان نوشتاری و گفتاری سبب تمایز این دو تفسیر شده است. در پاسخ باید گفت: اولاً با وجود تفاوت بیان گفتاری و نوشتاری، آثار قلمی استاد مطهری نیز از تفسیر سید قطب روان‌تر است؛ ثانیاً وقتی یک خطیب ساده سخن می‌گوید، معمولاً ساده نیز قلم می‌زند و سادگی و شیوایی بیان، از نظم فکر و چینش مطالب در ذهن برمی‌خیزد که در بیان و بنان نمایان می‌شود و به همین دلیل معمولاً کسانی که بیان سنگینی دارند، قلم دشوار نیز دارند. البته این قاعده استثنائاتی هم دارد. ثالثاً شهید مطهری در این مؤلفه زیانزد خاص و عام است، چنان‌که امام خمینی در پیام تسلیت شهادت ایشان، او را در «قوت ایمان و قدرت بیان» کم نظیر می‌داند (خمینی، ۱۳۸۹: ۱۷۸/۷) و در سالگرد شهادت وی، او را «صاحب قلمی روان و فکری توانا» معرفی می‌کند (همان: ۳۲۵/۱۴).

ج) تبیین فلسفه احکام

یکی دیگر از مؤلفه‌های تفسیر اجتماعی، تبیین فلسفه برخی احکام اسلام است.

آدمی به اقتضای فطرت خویش از طفولیت به دنبال پی بردن به رمز و راز حقایق و حوادث پیرامون خود است. با رشد سن و عقل انسان، میل او به دانستن علت و فلسفه مسائل، بیشتر می‌شود. با مطالعه تاریخ پیشینیان و سرگذشت امت‌های توحیدی، درمی‌یابیم که پیروان ادیان الهی از دیرباز نسبت به دانستن علت دستوره‌های دینی، علاقه‌مند بودند و به همین دلیل سؤال‌های خود در این زمینه را از انبیا و اولیای الهی می‌پرسیدند. به‌طور کلی دستوره‌های شرعی به دودسته عقل‌گریز و عقل‌پذیر تقسیم می‌شوند و یکی از وظایف مفسران اجتماعی تبیین ریشه و علل احکام عقل‌پذیر است.

در جامعه امروزی با پیشرفت علوم مختلف و گسترش دسترسی به اطلاعات، بیش از هر زمان دیگر نیاز به تبیین علل و اسرار دستوره‌های دینی احساس می‌شود. جامعه اسلامی - به‌ویژه جوانان - مسائل دینی را همراه با دلیل، بهتر می‌پذیرد، از این‌رو شایسته و بایسته است که دانشمندان اسلامی و مفسران دغدغه‌مند نسبت به مسائل اجتماعی، به این نکته توجه درخوری داشته باشند.

شهید مطهری و سید قطب به این نکته مهم توجه داشته و سعی کرده‌اند در خلال تفسیر آیات سوره ممتحنه - به‌ویژه آیات الاحکام آن - به این دغدغه پاسخ مناسب دهند. در آیات ۱۱-۱۲ این سوره دستورهایی پیرامون آزمون زنان مهاجر تازه‌مسلمان و مسئله ازدواج مسلمان با کافر می‌دهد و می‌فرماید: ای مؤمنان! هنگامی که زنان باایمان [با جدا شدن از همسرانشان] هجرت کنان [از دیار کفر] به سوی شما می‌آیند، آنان را [از جهت ایمان] بیازمایید ... پس اگر آنان را باایمان تشخیص دادید، آنان را به سوی کافران [که همسرانشان هستند] بازگردانید، نه این زنان بر کافران حلال‌اند و نه آن کافران بر این زنان حلال‌اند و مهریه‌ای که همسران کافر به زنان مؤمن خود داده‌اند به آنان بپردازید و بر شما گناهی نیست با آنان ازدواج کنید در صورتی که مهریه‌شان را به آنان بدهید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ ... فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهِنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا أَتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ...».

آیت‌الله مطهری و سید قطب در تفسیر این آیات به تبیین حکمت تشریح این احکام پرداخته‌اند. به نظر استاد مطهری این آیات با بحث ولای کفار مرتبط است، چون ولای کفار درباره کیفیت روابط مسلمان با غیرمسلمان است و موضوع آیه ۱۱ چگونگی روابط مسلمانانی است که زن یا شوهرشان کافر شدند. (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۲۰/۲۷ - ۲۲۱). استاد مطهری به عنوان مقدمه، مسئله فقهی «ازدواج

ابتدایی مسلمان با کافر و اهل کتاب» را ذکر می‌کند و می‌گوید به نظر همه علمای شیعه و سنی، ازدواج مرد مسلمان با زن کافر و به طریق اولی ازدواج زن مسلمان با مرد کافر و همچنین ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب (مسیحی یا یهودی) جایز نیست؛ لیکن در مورد ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب به نظر اهل سنت جایز و از دیدگاه شیعه تنها به صورت موقت جایز است.

ایشان درباره فلسفه حرمت این ازدواج‌ها می‌گوید زن و شوهر مانند دو شریک در مغازه و همکار نیستند تا بتوان گفت کافر بودن یکی، صدمه‌ای نمی‌زند بلکه ازدواج افزون بر همکاری، خواه ناخواه هم‌روحي است و بنابراین مردی که پس از توحید و رسالت رسول اکرم هیچ اصلی شریف‌تر و محبوب‌تر در روحش نیست، چگونه با زنی زندگی کند که اصلاً قرآن یا پیغمبر را قبول ندارد و یا پیامبر را کذاب می‌داند و این عملاً در ساحت‌های گوناگون مانند تربیت فرزند، فعالیت‌های دینی، سیاسی و اجتماعی ناممکن است. آیت‌الله مطهری از تاریخ جامعه نیز گواهی بر مدعای خود ذکر می‌کند و می‌گوید تاریخ نشان داده است که ازدواج مسلمانان با زنان اهل کتاب، عواقب وخیمی برای جامعه اسلامی به وجود آورده است، به ویژه این چالش در طبقات بالا. نظیر امراء، خلفا و فرماندهان سپاه. که نبض جامعه در دست آن‌هاست، رخ می‌دهد و زن در وجود مرد اثر فوق‌العاده می‌گذارد و اتفاقاً زن‌ها در مردهایی که دارای فکر بلندتر و احساسات بیشتر هستند، بیشتر از مردهای جاهل مؤثرند (همان: ۲۲۱/۲۷ - ۲۲۷).

به نظر سید قطب نیز به جز پیوند ایدئولوژی و رابطه عقیدتی، هیچ رابطه‌ای نمی‌تواند زناشویی و زوجیت را پایدار گرداند، زیرا ازدواج حالت امتزاج، اندماج و آرامش است و با قطع پیوند نخستین، ممکن نیست زناشویی و زوجیت برقرار بماند. ایمان بنیاد زندگی دل است که عاطفه دیگری جای آن را نمی‌گیرد. هرگاه دلی از بنیاد ایمان خالی شود، هیچ دل باایمانی نمی‌تواند با آن هم‌آوا شود و بدان انس بگیرد و آن را دوست بدارد و با آن در منزل به سر برد؛ و ازدواج یعنی مودت، انس و آرامش (سید قطب، ۱۴۲۵ ق: ۱۴۶/۶).

ایشان علت تشریح این حکم (جدایی مؤمن از همسر کافر) در این برهه از زمان را چنین تحلیل می‌کند: در ابتدا قوانین و ارکان جامعه اسلامی هنوز مقرر نشده بود و آیه‌ای درباره این امر در آغاز هجرت فرود نیامده بود و از این رو میان مرد و زن مؤمن و همسر کافر جدایی افکنده نمی‌شد؛ ولی پس از صلح حدیبیه یا طبق نظر بسیاری از راویان، پس از فتح حدیبیه، زمان جدایی کامل میان آنان فرارسیده بود و در نتیجه از آن پس هیچ‌گونه پیوندی جز رابطه ایمان و هیچ‌گونه خویشاوندی

جز نزدیکی عقیده حکم فرما نبود. همراه این جدایی افکندن، امر عوض دادن نیز برای دادگری و جبران زیان مرد مسلمان و کافر تشریح شد (همان). بر اساس آنچه گذشت، تفسیر شهید مطهری از تفسیر سید قطب از لحاظ «تبیین فلسفه احکام» قوی‌تر است، چون در تحلیل حرمت ازدواج مؤمن با کافر به حقیقت ازدواج اشاره می‌کند و آن را صرفاً یک رابطه معمولی در اجتماع نمی‌داند، بلکه آن را هم‌روحو و امتزاج می‌شناساند و این تحلیل روان‌شناختی از ازدواج، فلسفه حرمت ازدواج با کفار را برای مخاطب قانع‌کننده می‌سازد. البته سید قطب نیز با تأکید بر اصالت داشتن عقیده در ارتباط و کنار گذاشتن دیگر روابط، فلسفه احکام پیش‌گفته را تاندازه‌ای بیان کرده است.

د) نگاه جامعه‌ساز و تمدنی به آموزه‌های قرآن

یکی از مؤلفه‌های تفسیر اجتماعی، نگاه جامعه‌ساز و تمدنی به آموزه‌های قرآن کریم است. بی‌شک هر مفسر با یک زاویه دید خاص به معارف قرآن می‌نگرد و همین زاویه، نقش تعیین‌کننده‌ای در گرایش تفسیری او دارد؛ مفسری که از زاویه کلامی به آیات نگاه می‌کند، گرایش کلامی دارد و مفسری که با عینک ادبی، عرفانی، فلسفی و ... به قرآن نظر می‌کند، متناسب با همان نگاه، گرایش خاص خود را خواهد داشت. یک مفسر اجتماعی دغدغه جامعه‌سازی دارد و از این رو آیات قرآن را به عنوان قانون اساسی و برنامه بنیادی برای ایجاد تمدن اسلامی تفسیر می‌کند. نگاهی که در آثار مفسران اجتماعی معاصر، فراوان دیده می‌شود؛ از جمله امام خمینی و نیز آیت‌الله خامنه‌ای (در کتب طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن و تفسیر سوره‌های منتخب).

شهید مطهری به عنوان یک مفسر اجتماعی در مقدمه تفسیر سوره ممتحنه به تفاوت اسلام و دیگر ادیان. به ویژه مسیحیت. در مسئله «منحصرشدن ایمان در امر قلبی یا راه‌یابی آن به روابط اجتماعی» اشاره می‌کند و می‌گوید: از مسائل اساسی و نقطه تفاوت اسلام با همه ادیان و به خصوص مسیحیت این است که از نظر مسیحی‌ها ایمان یک امر قلبی است و در رابطه انسان با خدا خلاصه می‌شود و به روابط انسان با انسان کاری ندارد. آن‌ها این باور را به شکل گسترده تبلیغ کرده‌اند، تا جایی که بسیاری از مسلمانان نیز همین سخن را تکرار می‌کنند، حال آنکه این تفکر با اسلام سازگار نیست. گاهی به نام انسان دوستی و برای اینکه ایمان، رابطه انسان با انسان را هم در برگیرد، می‌گویند رابطه مؤمن با همه انسان‌ها یکسان است و با همه باید رابطه دوستی و موَدّت داشت. از نگاه استاد مطهری علت ناسازگاری این مطلب با تعلیمات اسلامی این است که قرآن سیره حضرت ابراهیم-

که مورد قبول خود مسیحی‌ها و یهودی‌هاست. را برخلاف آن می‌داند و مسلماً این امر با دین جامعه‌ساز سازگاری ندارد. بی‌شک میان آموزه‌های اجتماعی و تعلیمات صرفاً فردی، تفاوت است و در رویکرد اجتماعی باید میان انسان مؤمن و انسان ضد ایمان فرق گذاشت (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۰۵/۲۷، ۲۰۶). استاد مطهری با همین نگرش در تفسیر خود سعی می‌کند به جنبه‌های اجتماعی آیات سوره ممتحنه توجه و آن‌ها را برجسته کند، زیرا یکی از اهداف آموزه‌های قرآن را جامعه‌سازی می‌داند. جامعه‌ای که در ساختار و بافتار، اسلامی و قرآنی باشد.

سید قطب نیز پیش از بیان تفسیر، جایگاه این سوره را در نظام تربیتی و اجتماعی قرآن چنین ترسیم می‌کند: این سوره حلقه‌ای در سلسله تربیت ایمانی و نظام اجتماعی و دولت در جامعه اسلامی مدینه است. حلقه‌ای از آن زنجیره طولانی و برنامه برگزیده الهی برای مسلمانان برگزیده‌ای که خدا تحقق برنامه حیات انسانی در شکل واقعی و عملی خود را به ایشان وابسته کرده است تا در زمین به شکل سیستمی و نظامی استقرار پیدا کند و دارای نشانه‌ها، حدود و شخصیت متمایز باشد که گاهی بشر بتواند بدان دست پیدا کند و زمانی نتواند؛ که این مهم به تلاش آنان واگذار شده است (سید قطب، ۱۴۲۵ ق: ۳۵۳۶/۶).

سید قطب این سوره را حلقه‌ای از زنجیره آن آماده‌سازی دورودراز دانسته و می‌نویسد این سوره همانند دیگر سوره‌های هم‌موضوع خود، به هدف اقامه جهان ربانی و خالص در نهاد مسلمان نازل شده است؛ جهانی که محور آن، ایمان به خدای یگانه است و مسلمانان را تنها بدین محور استوار می‌کند و جانشان را از هرگونه تعصب قومی، نژادی، زمینی، عشیره‌ای و قبیله‌ای پاک می‌سازد تا همگی در سایه توحید و ایمان به خدا و زیر پرچم الهی و حزب‌الله پایبند باشند (همان: ۳۵۳۷/۶). به نظر ایشان، جهانی که اسلام می‌خواهد، جهانی «ربانی و انسانی» است. «ربانی» یعنی اساس همه کارهایش از برنامه‌های حکیمانه الهی سرچشمه گیرد و «انسانی» یعنی شامل همه انسان‌ها با معیار عقیده شود و تمایزات دیگر. مانند جنس، وطن، زبان، نسبت و... در آن ذوب شود و تنها عقیده و ایمان مایه تفاوت انسان‌ها شود. این همان عالم بلند و شایسته‌ای است که انسان کریم که روح الهی در او دمیده شده در آن زندگی می‌کند (همان).

در این مؤلفه، بیانات سید قطب جامع‌تر از سخنان شهید مطهری است، زیرا استاد مطهری تنها اشاره‌ای کلی و گذرا به اجتماعی بودن اسلام و جامعه‌ساز بودن آن کرده و توضیح بیشتری نداده است؛ لیکن سید قطب با نگاهی کلان و تمدنی به معارف سوره ممتحنه و دیگر سوره‌های قرآن، به درستی تبیین می‌کند

که اسلام دارای نظام تربیتی و اجتماعی ویژه‌ای است و مجموع معارف قرآن (که همانند زنجیره‌ای به هم پیوسته است) ساختار و بافتار یک «تمدن خاص» را به انسان تعلیم می‌دهد؛ تمدنی الهی و بر پایه ارزش‌های خدایی. سید قطب در این بخش به اندازه کافی درباره «نگاه جامعه‌ساز و تمدنی به آموزه‌های قرآن» توضیح داده است، درحالی‌که استاد مطهری با اختصار (و بدون توضیح کافی) بدان پرداخته است، بنابراین سید قطب در این مؤلفه موفق‌تر عمل کرده است. آنچه در این بخش بیان شد، با هدف جمع‌بندی بیانات این دو مفسر در تفسیر سوره ممتحنه است و با نگاه کلان و جامع استاد مطهری در تفسیر سایر سوره‌ها منافات ندارد.

ه) پاسخ به شبهات

از دیگر مؤلفه‌های مهم تفسیر اجتماعی، پاسخگویی عالمانه به اشکالات و شبهات مغرضان و جاهلان است. مفسر اجتماعی باید از تیرهای مسموم دشمنان و ناآگاهان اطلاع داشته باشد و همانند رزمنده‌ای کارآزموده، با تدبیر و هوشیاری با آنان مقابله کند، چنان‌که بر اساس برخی روایات، عالمان دین به عنوان نگهبان در برابر شبهات معرفی شدند؛ برای نمونه امام صادق فرمود علمای شیعه ما، مرزداران آن چاله‌ها و چالش‌هایی هستند که ابلیس در آنجا می‌آید؛ ایشان جلوی یورش و غلبه ابلیس، شیاطین و ناصبیان بر شیعیان ناتوان را می‌گیرند: «عُلَمَاءُ شِيعَتِنَا مُرَابِطُونَ فِي الشَّغْرِ الَّذِي يَلِي إِبْلِيسَ وَعَفَارِيَّتَهُ، يَمْنَعُوهُمْ عَنِ الْخُرُوجِ عَلَى ضَعْفَاءِ شِيعَتِنَا وَعَنْ أَنْ يَتَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ وَشِيعَتُهُ وَالتَّوَاصِبُ» (طبرسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۷/۱). بی‌تردید عالمان اجتماعی، هدف ذاتی خود را صیانت از دین و معنویت مردم می‌دانند و در این راستا شبهات روز را رصد می‌کنند و پاسخ مناسب آن را به جامعه عرضه می‌دارند.

استاد مطهری در تفسیر آیه نخست سوره ممتحنه، درباره تعبیر «عدوی و عدوکم» می‌گوید دشمنان خدا کسانی هستند که منکر او و پیام او هستند و بر ضد ایمان یا پیام الهی یعنی وحی و رسالت قیام کنند؛ وظیفه مسلمانان قطع ارتباط دوستی با اینان است. سپس با استفاده از همین نکته تفسیری، به یکی از انحرافات زمان خود چنین اشاره می‌کند: عده‌ای از روشنفکرهای اخیر مانند فروغی، با ایراد به این سروده سعدی: «ای کریمی که از خزانه غیب / گبر و ترسا وظیفه خور داری / دوستان را کجا کنی محروم / تو که با دشمنان نظر داری» (سعدی، ۱۳۲۰ ق: دیباچه) گفتند این سخن سعدی درست نیست، چون مسلمان‌ها را «دوستان» می‌نامد و گبر و ترسا را «دشمنان»؛ همچنین کسانی را دشمن خدا و خدا را دشمن

کسانی می‌داند؛ چنین چیزی نادرست است، چون خدا دشمن ندارد و دشمن کسی نمی‌شود.

شهید مطهری می‌گوید این ایراد وارد نیست، چون بی‌شک هر کس برخلاف فطرت توحیدی خود و ضد ایمان الهی قیام کند، دشمن خداست و چنین نیست که خدا از نظر مسلک، صلح کل باشد و هر کس با هر مسلکی به خدا مربوط نباشد و دوست و دشمن معنا نداشته باشد، چون قرآن صریحاً مشرکان و منکران خدا را دشمن خدا می‌نامد: «عَدُوِّی وَ عَدُوِّکُمْ» (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۰۷/۲۷-۲۰۸).

همچنین استاد مطهری در راستای مبارزه با انحراف و سنت‌های نادرست جامعه، در خلال تفسیر آیات مربوط به مهاجرت زنان مسلمان و احکام ازدواج با کفار، به مسئله تعیین مهر در نکاح اشاره می‌کند و از وضعیت جامعه خود چنین گله می‌کند: قرآن با تأکید فراوان بر مسئله مهر می‌فرماید باید مهر در ازدواج باشد؛ اما متأسفانه این موج نامیمونی که امروز پیدا شده و عده‌ای با مهر مبارزه می‌کنند، برخلاف قرآن است (همان: ۲۲۱/۲۷-۲۲۷).

آیت‌الله مطهری یکی از این مرزداران شایسته است که از صفات بارز ایشان مبارزه با شبهات و افکار انحرافی است. درباره ایشان گفته‌اند او در مقام توضیح و تقریر شبهات، چنان شبهه را خوب تبیین می‌کرد که باورمندان به آن شبهه نیز از قوت بیان و نظم ذهنی او متعجب می‌شدند؛ به عنوان مثال می‌گویند وقتی که استاد مطهری مباحث مارکسیسم را تقریر می‌کرد، برخی از نظریه‌پردازان و رهبران مارکسیسم در ایران گفتند خود ما نمی‌توانیم این مباحث را این‌گونه دقیق و علمی اثبات کنیم. البته استاد مطهری بعد از تقریر کامل ادله آن مکاتب انحرافی، به نقد و رد آن‌ها می‌پرداخت. ایشان به سبب حضور مستمر در جامعه و مطالعه سخنان گروه‌های مختلف اسلامی، غیر اسلامی و ضد اسلامی، همواره در صد بیان دیدگاه قرآن و اسلام بود تا مبدا پیروان قرآن، از افکار آلوده و انحرافی فریب بخورند. آری، او همواره افکار مختلف را رصد می‌نمود و نسبت به آرای نادرست و متضاد با معارف قرآنی هوشیار بود.

سید قطب در تفسیر سوره ممتحنه در زمینه پاسخ‌گویی به شبهات، مطلبی بیان نکرده است. از مطالب یادشده روشن شد که شهید مطهری به این مؤلفه‌ی مهم تفسیر اجتماعی توجه دارد و در تفسیر سوره ممتحنه نسبت به شبهات و خطاهای فکری روشنگری کرده است درحالی‌که سید قطب در تفسیر این سوره به این مؤلفه توجه کافی نداشته است، بنابراین در این قسمت، تفسیر استاد مطهری کامل‌تر و بهتر است.

نتیجه‌گیری

تفسیر اجتماعی دارای مؤلفه‌هایی است که بر اساس آن می‌توان اجتماعی بودن یک تفسیر را محک زد. مهم‌ترین و کاربردی‌ترین این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از: تعیین اصول روابط مسلمانان با کفار، برخورداری از بیان شیوا و رسا، تبیین فلسفه احکام، نگاه جامعه‌ساز و تمدنی به آموزه‌های قرآن و پاسخ به شبهات. در ارزیابی گرایش اجتماعی شهید مطهری و سید قطب در تفسیر سوره ممتحنه، اثبات شد که شهید مطهری از میان مؤلفه‌های مذکور، همه مؤلفه‌ها را رعایت کرده است؛ سید قطب نیز گرچه غالب مؤلفه‌ها را رعایت کرده، لیکن تفسیر اجتماعی او در کمیّت و کیفیت با تفسیر شهید مطهری هم‌رتبه نیست؛ به‌ویژه در مؤلفه‌های «بیان شیوا و رسا» و «پاسخ به شبهات». البته در مؤلفه «نگاه تمدنی به آموزه‌های اسلام و قرآن» از استاد مطهری بهتر به تفسیر پرداخته است. در مجموع، رویکرد اجتماعی شهید مطهری - به دلیل بهره‌مندی بیشتر از مؤلفه‌های تفسیر اجتماعی - جامع‌تر از رویکرد اجتماعی سید قطب است، هرچند گرایش اجتماعی سید قطب نیز مزایا و امتیازات خاص خود را دارد.

منابع

- * قرآن کریم.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق): «معجم المقاییس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- انصاریان، حسین (۱۳۸۳): «ترجمه قرآن»، قم: نشر اسوه.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ق): «المحاسن»، قم: دار الکتب الإسلامیة.
- حافظ شیرازی، محمد (۱۳۷۱): «دیوان حافظ»، رضا ایزدی، نشر میلاد.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۹): «صحیفه امام»، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق): «مفردات الفاظ القرآن»، بیروت - دمشق: دارالقلم - الدار الشامیة.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۲): «درسنامه گرایش ها و روش های تفسیری قرآن»، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۵): «منطق تفسیر قرآن (۲)»، روش ها و گرایش های تفسیر قرآن، قم: جامعه المصطفی العالمیة.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۹): «گرایش های تفسیری مفسران شیعه»، فصلنامه شیعه شناسی، شماره ۳۰، صص ۱۲۷-۱۵۳.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۲۰ ق): «دیوان سعدی»، تهران: بی نا.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ ق): «نهج البلاغة (للصبحی صالح)»، قم: نشر هجرت.
- صدر، محمدباقر (۱۴۳۴ ق): «المدرسة القرآنية»، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- الصغیر، محمدحسین علی (۱۴۱۲ ق): «دراسات قرآنية؛ المبادئ العامة لتفسير القرآن الکریم»، تهران: مکتبة الاسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق): «الإحتجاج علی أهل اللجاج»، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
- علوی مهر، حسین (۱۳۹۱): «روش ها و گرایش های تفسیری»، تهران: اسوه.
- قطب، سید ابراهیم حسین شاذلی (۱۴۲۵ ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دار الشروق.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق): «الکافی»، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲): «مجموعه آثار شهید استاد مطهری»، تهران: صدرا.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ ق): «التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب»، مشهد: الجامعه الرضویه فی الجامعه الاسلامیة.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۰ ق): «التمهید فی علوم القرآن»، قم: نشر مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- مولوی، محمد بلخی (۱۳۹۳): «مثنوی معنوی»، نشر ثالث.

References

- The Holy Qur'an
 Ibn Faris, Ahmad (1404 AH): "Mu'jam al-Maqayis al-Lughah", Qom: Maktabat al-I'lam al-Islami.
- Ansarian, Husayn (1383): "Tarjumah-ye Qur'an", Qom: Nashr-e Aswah.
- Barqi, Ahmad ibn Muhammad ibn Khalid (1371 AH): "Al-Mahasin", Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Hafiz al-Shirazi, Muhammad (1371): "Divan-e Hafiz", edited by: Riza Izdi, Tehran: Nashr-e Milad.
- Khomeini, Ruhollah (1389): "Sahifah-ye Imam", Tehran: Mu'assasah-ye Tanzim wa Nashr-e Asar-e Imam Khomeini.
- Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1412 AH): "Mufradat Alfaz al-Qur'an", Beirut-Damascus: Dar al-Qalam-Al-Dar al-Shamiyyah.
- Raza'i Isfahani, Muhammad 'Ali (1382): "Darsnameh-ye Gira'yesh-ha wa Rush-ha-ye Tafsiri-ye Qur'an", Qom: Markaz-e Jahani-ye 'Ulum-e Islami.
- Raza'i Isfahani, Muhammad 'Ali (1385): "Mantiq-e Tafsir-e Qur'an (2): Rush-ha wa Gira'yesh-ha-ye Tafsir-e Qur'an", Qom: Jame'at al-Mustafa al-'Alamiyyah.
- Raza'i Isfahani, Muhammad 'Ali (1389): "Gira'yesh-ha-ye Tafsiri-ye Mufasssiran-e Shi'ah", "Faslnameh-ye Shi'eh-shenasi", No. 30, pp. 127-153.
- Sa'di, Muslih ibn 'Abdullah (1320 AH): "Divan-e Sa'di", Tehran: n.p.
- Sharif al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn (1414 AH): "Nahj al-Balaghah (li al-Subhi Salih)", Qom: Nashr-e Hijrat.
- Sadr, Muhammad Baqir (1434 AH): "Al-Madrasah al-Qur'aniyyah", Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at.
- Al-Saghir, Muhammad Husayn 'Ali (1412 AH): "Dirasat Qur'aniyyah: Al-Mabadi' al-'Ammah li Tafsir al-Qur'an al-Karim", Tehran: Maktabat al-Islami.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Mu'assasat al-'Alami lil-Matbu'at.
- Tabarsi, Ahmad ibn 'Ali (1403 AH): "Al-Ihtijaj 'ala Ahl al-Lijaj", Mashhad: Nashr-e Murtada.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Naser Khosrow.
- 'Alawi Mehr, Husayn (1391): "Rush-ha wa Gira'yesh-ha-ye Tafsiri", Tehran: Aswah.
- Qutb, Sayyid Ibrahim Husayn al-Shadhili (1425 AH): "Fi Zilal al-Qur'an", Beirut: Dar al-Shuruq.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH): "Al-Kafi", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Mutahhari, Murtada (1372): "Majmu'ah-ye Athar-e Shahid Ustad Mutahhari", Tehran: Sadra.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1418 AH): "Al-Tafsir wa al-Mufasssirin fi Thawbih al-Qashib", Mashhad: Al-Jami'ah al-Ridawiyyah fi al-Jami'ah al-Islamiyyah.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1410 AH): "Al-Tamhid fi 'Ulum al-Qur'an", Qom: Nashr-e Markaz-e Madiriyat-e Hoze-ye 'Elmiyyeh Qom.
- Mawlavi, Muhammad al-Balkhi (1393): "Mathnawi-ye Ma'nawi", Nashr-e Thalith.



University of Science and Quranic Knowledge
Shivan Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Study of Sunni and Shia Perspectives on the Authority of Custom in Qur'anic Interpretation

Mohammad Reza Haghghat Semnani 

1. Assistant Professor, Department of Interpretation of the Quran and Hadith, Al-Muṣṭafa Al-Alamiyah University, Qom, Iran. haghghatsemnani@gmail.com

Detailed Abstract

Research objective:

The present study aims to provide a comparative analysis of the views of Sunni and Shia Qur'anic scholars regarding the authority of custom ('urf) in the process of interpreting Qur'anic verses. Understanding and interpreting the Qur'an, as the foundational text of divine revelation, has always required the use of reliable sources and tools to correctly grasp God's intended meaning. Among these tools, 'urf—understood as the set of prevailing beliefs, behaviors, and practices of rational individuals in social and linguistic life—holds particular significance.

This study seeks to address the central question of whether the authority of 'urf in Qur'anic exegesis is limited solely to the level of “comprehending the concepts of the verses” (practical or conventional meaning), or whether it also plays a role in “identifying specific instances and the intended meanings” (serious or intended reference).

Methodology:

The research in this study adopts a comparative approach based on descriptive and critical analysis. To this end, the views and arguments of prominent Sunni and Shia Qur'anic scholars were carefully examined and compared. The primary sources of data include authoritative Qur'anic exegeses and works of notable scholars such as Allameh Tabataba'i and Ayatollah Ma'refat. After collection, these sources were critically analyzed to identify and clarify the precise points of convergence and divergence among the different approaches.

Findings:

The findings of this study indicate that at the basic level and in terms of conventional meaning, 'urf (custom) is recognized as a valid and widely accepted criterion in the views of scholars from both sects. This authority arises from the connection between the language of the Qur'an and the colloquial Arabic, as well as the ra-

Received: 7/9/2024 ; Received in revised from: 9/2/2025 ; Accepted: 12/3/2025 ; Published online: 23/7/2025

◆ How to cite: Haghghat Semnani, Mohammad Reza (1404SH): " A Comparative Study of Sunni and Shia Perspectives on the Authority of Custom in Qur'anic Interpretation" , *Journals Comparative Interpretation Studies*,10(19), P164-185, [10.22034/cs.q.2025.476819.1467](https://doi.org/10.22034/cs.q.2025.476819.1467)



tional modes of human speech. At this level, ‘urf plays a central role in understanding and explaining the apparent meanings and fundamental concepts of the text. Most exegetes hold that the conventional understanding of Qur’anic vocabulary forms the basis for the validity of interpretation and cannot be disregarded.

However, the first major divergence occurs at the level of intended meaning and the identification of specific instances of the verses. Some Shia exegetes and Qur’anic scholars, such as Allameh Tabataba’i, by emphasizing the distinction between “conventional meaning” (*marad-e estemali*) and “intended meaning” (*marad-e jeddi*), do not accept the role of ‘urf in identifying the specific referents of the verses. Others, such as Shahid Sadr, limit its applicability to cases where the concepts are perceptible, experiential, and tangible, such as social rulings and matters comprehensible to reason and custom.

This is because many Qur’anic truths—including unseen realities, divine attributes, the afterlife, and supra-sensory meanings—are beyond conventional understanding, and comprehending the specialized terminology of the Qur’an requires reflection on the entirety of its verses and relevant narrations.

In contrast, the views of Sunni exegetes are generally more comprehensive and inclusive, recognizing ‘urf (custom) as authoritative at both the levels of conceptual meaning and identification of specific instances. They only set aside the use of ‘urf when there is conclusive textual or rational evidence to the contrary.

This approach allows ‘urf to function as the primary criterion for understanding and interpreting Qur’anic verses to the greatest possible extent. The fundamental difference between the two sects does not lie in the validity of ‘urf itself, but rather in the scope and domain of its applicability at the level of intended meaning (*marad-e jeddi*).

One of the most important findings of the study is the classification of Qur’anic concepts into two main groups: “ontological–real” (*haqiqi–takwini*) and “conventional–legislative” (*‘itibari–tashri‘i*). Ontological concepts include perceptible and tangible truths that can be comprehended by ‘urf, as well as supra-sensory knowledge such as divine attributes and the afterlife.

Conventional concepts pertain to legal or religious truths with specific Qur’anic terminology, as well as general conventional concepts without specialized terminology. The role of ‘urf is evaluated differently in the exegesis of these two categories, reflecting variations in how customary understanding can inform interpretation across different types of Qur’anic concepts.

Final conclusion:

The study emphasizes that rational custom (‘urf) can serve as a valid interpretive criterion in the exegesis of the Qur’an across three domains:

1. Fully and reliably understanding general concepts and the primary meaning of all verses (conventional meaning, *marad-e estemali*).

2. Clarifying the specific instances and intended meanings (marad-e jeddi) of verses that contain perceptible, experiential, and tangible concepts, such as social, ethical, and legal matters.

3. Interpreting verses that lack specialized or technical Qur'anic terminology and are comprehensible to the general public.

These three domains constitute the context in which 'urf can play an effective role in approximating divine understanding.

However, in cases where the verses refer to supra-sensory knowledge, specialized terminology, profound doctrinal truths, or unseen realities, exclusive reliance on 'urf is not justified. In such cases, it is necessary to employ rational reflection (both theoretical and practical), definitive sciences, authentic narrations, and other certain sources. Attention to this principle prevents the imposition of subjective interpretations and safeguards the exegesis from potential distortions.

Key words: Urf (Custom), Validity of Qur'anic Understanding Based on 'Urf, Qur'anic Concepts, Instances of Qur'anic Verses, Exegetical Approach Based on 'Urf, Qur'an Scholars of Both Schools (Fariqayn).

تحلیل تطبیقی دیدگاه قرآن پژوهان فریقین پیرامون اعتبار عرف در فرایند تفسیر آیات قرآن

محمد رضا حقیقت سمنانی ^{ID}

۱. استادیار گروه تفسیر مجتمع قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه قم. haghighatsemnani@gmail.com

چکیده

عرف به عنوان منبع یا ابزاری در فرایند تفسیر قرآن، به صورت کلی از دیدگاه فریقین دارای اعتبار است؛ اما محدوده و قلمرو اعتبار آن، مورد اختلاف نظر قرآن پژوهان است. تبیین جایگاه عرف و اعتبار آن در دو سطح «درک مفاهیم» و «مصادیق آیات» در فرایند تفسیر، هدف اصلی این پژوهش است. بدین منظور، نوشتار حاضر با روش تطبیقی و به شیوه تحلیلی-توصیفی، دیدگاه‌ها و ادله قرآن پژوهان فریقین را در اعتبارسنجی عرف در تفسیر مفاهیم و مصادیق آیات بررسی کرده و نشان می‌دهد اگرچه برخی عرف را در هر دو سطح معتبر می‌دانند اما اندیشمندانی مانند علامه طباطبایی با تمایز میان «مراد استعمالی» و «مراد جدی»، فهم عرفی را صرفاً در سطح مفاهیم (مراد استعمالی) پذیرفته و در سطح مصادیق (مراد جدی) با استناد به فراحسی بودن برخی حقایق قرآنی، آن را نفی می‌کنند. همچنین یافته‌های کلیدی حاکی از آن است که مفاهیم قرآنی در دو گروه اصلی «حقیقی-تکوینی» و «اعتباری-تشریحی» جای می‌گیرند. مفاهیم تکوینی به «محسوس و ملموس» (قابل درک برای عرف) و «فراحسی» (مانند صفات الهی و معاد) تقسیم می‌شوند. در مقابل، مفاهیم اعتباری قرآن شامل «حقائق شرعی» (دارای اصطلاحات خاص قرآنی) و «مفاهیم اعتباری عام» (بدون اصطلاح خاص) است. بر این اساس، نتایج تحقیق تأکید دارد که عرف عقلایی در سه حوزه زیر می‌تواند به عنوان قرینه‌ای معتبر در تفسیر عمل کند: ۱. در سطح مفاهیم کلیه آیات؛ ۲. در سطح مصادیق و مراد جدی آیاتی با مفاهیم محسوس و تجربه پذیر (مانند احکام اجتماعی)؛ ۳. در تفسیر آیات فاقد اصطلاح خاص قرآنی.

کلیدواژه‌ها: عرف، اعتبار فهم عرفی قرآن، مفاهیم آیات، مصادیق آیات، تفسیر عرفی قرآن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۵/۱

استناد به این مقاله: حقیقت سمنانی، محمد رضا (۱۴۰۴): «تحلیل تطبیقی دیدگاه قرآن پژوهان فریقین پیرامون اعتبار عرف در فرایند تفسیر آیات قرآن»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری*، ۱۰ (۱۹۱)، ۱۶۴-۱۸۵. [10.22034/csq.2025.476819.1467](https://doi.org/10.22034/csq.2025.476819.1467)

۱. مقدمه

فهم و تفسیر قرآن کریم به عنوان متن بنیادین الهی همواره نیازمند بهره‌گیری از منابع و ابزارهای معتبری است که هر یک در جایگاه خود، نقش کانونی در کشف مراد الهی ایفا می‌کنند. تفسیر قرآن که بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن برمبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره (بابایی و دیگران، ۱۲: ۱۳۹۳) است، نیازمند منابع و ابزارهایی برای تفسیر صحیح است که خروجی آن تفسیر را بتوان به خداوند نسبت داد.

در میان منابع و ابزارهای مطرح برای تفسیر قرآن، «عرف» به مثابه مجموعه باورها، رفتارها و ارتکازات پذیرفته شده در میان عقلا که بر اثر شیوع و تکرار به مرور مورد قبول آنان واقع شده و جریان مستمر سلوک همگانی را در گفتار و رفتار و ارتکازات عقلا، شکل داده است و می‌تواند دارای منشأهای عقلی، فطری، علمی و شرعی یا منشأهای وهمی، خیالی، خرافات و نفسانیات باشد (صدر، ۱۴۳۴ ق: ۳/ ۴۵۴؛ نائینی، ۱۳۷۶: ۳/ ۱۹۲؛ ابن عابدین، ۱۴۰۲ ق: ۲/ ۱۱۴؛ زرقاء، ۱۹۶۱ م: ۵۵۷؛ سبحانی، ۱۴۱۹ ق: ۱/ ۱۸۳) از دیرباز به عنوان یکی از قرائن تفسیری مورد توجه مفسران بوده است.

باین حال، پرسش اصلی این است که قلمرو اعتبار عرف در فرآیند تفسیر قرآن تا چه حد است؟ آیا عرف تنها در فهم مفاهیم و مراد استعمالی آیات کاربرد دارد، یا در تشخیص مصادیق و مراد جدی نیز معتبر است؟ این پرسش، به ویژه با توجه به تقسیم گزاره‌های قرآنی به «معارف حقیقی-تکوینی» (مانند مفاهیم هستی‌شناختی) و «معارف اعتباری-تشریحی» (مانند احکام فقهی)، از اهمیتی دوچندان برخوردار است؛ چراکه تعیین جایگاه عرف در تفسیر، مستقیماً بر روش‌شناسی تفسیری و نتایج فهم قرآن تأثیر می‌گذارد؛ بنابراین بررسی جایگاه عرف در تفسیر قرآن از دو جنبه نظری و عملی حائز اهمیت است:

از جنبه نظری، این پژوهش به روشن‌سازی مبانی هرمنوتیکی فهم قرآن کمک می‌کند و مرزهای تعامل میان کلام خداوند و زمینه‌های فرهنگی-اجتماعی را مشخص می‌سازد.

از جنبه عملی، تعیین ضوابط به‌کارگیری عرف، مانع از تفسیرهای سلیقه‌ای یا تحمیل پیش‌فرض‌های نادرست بر قرآن می‌شود. با وجود این، علیرغم اشارات پراکنده مفسران فریقین (شیعه و اهل سنت) به نقش عرف، نظام‌مندسازی قلمرو اعتبار آن در سطوح مختلف تفسیر تاکنون مغفول مانده است.

بنابراین، این پژوهش با روش تطبیقی تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است: قلمرو اعتبار عرف در تفسیر مفاهیم و مصادیق آیات قرآن از منظر قرآن‌پژوهان

فریقین چگونه تبیین می‌شود؟ تا از این رهگذر به الگویی نظام مند برای تعیین حدود اعتبار عرف دست یابد که هم در تفسیر مفاهیم محسوس (مانند احکام اجتماعی) و هم در مواجهه با مفاهیم فراحسی (مانند معاد) کارآمد باشد. بدین ترتیب، ابهامات موجود در میزان نقش عرف در فرایند تفسیر قرآن کاهش یافته و معیاری عقلانی برای بهره‌گیری از این قرینه مهم تفسیری ارائه می‌شود. بدین منظور در مرحله اول اعتبار عرف در قلمرو تبیین مفاهیم و سپس اعتبار آن در قلمرو تعیین مصادیق با بهره‌گیری از دیدگاه قرآن پژوهان شیعه و سنی مورد بررسی تطبیقی قرار می‌گیرد.

۲. پیشینه تحقیق

مقاله «گونه شناسی مفاهیم قرآنی و قلمرو فهم عرفی» قائمی‌نیا و رفیعی (۱۳۹۲) به تحلیل، بررسی و تعریف «عرف» پرداخته سپس گونه‌های متعدد مفاهیم و واژگان قرآنی را شناسایی و میزان اعتبار فهم عرف در هر یک از گونه‌ها را تعیین نموده. این پژوهش با رویکرد فلسفه تحلیلی زبان به تحلیل اقسام مفاهیم قرآنی و نسبت آن با فهم عرفی پرداخته که پژوهش ارزشمندی است اما مبتنی بر تحلیل دیدگاه‌های مفسران فریقین در این زمینه نیست. مقاله «تحلیل کاربردهای عرف در تفسیر قرآن از منظر قرآن پژوهان فریقین» اثر حقیقت سمنانی (۱۴۰۱) که منبع بودن عرف به صورت کلی و کاربردهای آن در تفسیر قرآن مورد بررسی قرار گرفته؛ اما در این پژوهش قلمرو اعتبار آن در دو سطح مراد استعمالی و جدی مورد بررسی قرار گرفته.

۳. تحلیل اعتبار عرف در قلمرو تبیین مفاهیم آیات

عرف به عنوان ابزار تفسیر در دو سطح بررسی می‌شود: سطح مفاهیم و دلالت استعمالی که مرتبط با معنای واژگان و ساختار جمله (دلالت تصویری) که فارغ از قصد متکلم، صرفاً با وجود لفظ محقق می‌شود. سطح مصداق و مراد جدی مربوط به قصد الهی از آیات (دلالت تصدیقی) که نیازمند التفات و جدیت متکلم است. انواع دلالت در کلام جدی: دلالت تصویری: بیان معنای لغوی و ساختاری. دلالت تصدیقی اول: قصد انتقال معنا توسط متکلم. دلالت تصدیقی دوم: قصد خبر دادن از مراد حقیقی. (اسلامی، ۱۳۸۷: ۱۴۰ / ۲). این تقسیم‌بندی مبنای بررسی قلمرو اعتبار عرف در تفسیر مفاهیم و ادله آن است.

الف) بررسی دیدگاه‌ها در اعتبار عرف در قلمرو تبیین مفاهیم آیات

در این قسمت مهم‌ترین دیدگاه‌های قرآن پژوهان شیعه و اهل سنت بررسی می‌شود:

دیدگاه قرآن پژوهان شیعه: در میان قرآن پژوهان شیعه دو دیدگاه برجستگی بیشتری دارد:

۱. اعتبار عرف در فهم همه‌ی مفاهیم آیات

بر اساس یک دیدگاه، قلمرو اعتبار عرف در فهم مفاهیم آیات شامل همه مفاهیم آیات است این دیدگاه مبتنی بر این است که عرف، در فهم همه مفاهیم آیات معیار باشد، علامه طباطبایی از جمله قرآن پژوهانی است که این نظریه را مطرح نموده است، وی در اثبات این مسئله می نویسد: «قرآن، کلام عربی مبین و در فهمش نه شخص عرب و نه غیرعربی که عارف به لغت و اسالیب کلام عربی باشد متوقف نمی شود و در میان آیات قرآن حتی یک آیه نیز دارای اغلاق و تعقیدی در مفهومش به گونه‌ای که ذهن در فهم معنایش متحیر شود نیست» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۱).

اعتبار عرف در تنها در صورت شک در چیستی معنا: آیت الله خوبی رجوع به عرف برای تعیین مفهوم لفظ را درجایی مطرح نموده که در فهم معنا یا سعه و ضیق آن دچار شک باشیم که در چنین صورتی تنها مرجع برای مشخص کردن ظهور کلام عرف است. «رجوع به عرف، فقط برای تعیین مفهوم لفظ هنگام شک در آن یا در سعه و ضیق آن است، در این هنگام تنها مرجع، عرف برای تعیین ظاهر، عرف است» (خوبی، ۱۴۲۲ ق: ۱۹۰/۲).

دیدگاه علامه طباطبایی مبتنی بر این فرض است که قرآن با مخاطبان عرفی سخن می گوید و شارع از روش های متعارف عقلا تبعیت کرده است؛ بنابراین عرف به عنوان بستر شکل گیری زبان و معانی، نقشی محوری در تشخیص معنای الفاظ قرآن دارد، آیت الله خوبی با پذیرش نقش عرف در تفسیر، دامنه آن را به مواردی محدود می کند که در معنا یا گستره مفهومی لفظ شک وجود دارد؛ به عبارت دیگر، عرف تنها زمانی معیار است که معنای ظاهری لفظ مبهم باشد یا نیاز به تعیین سعه و ضیق آن احساس شود. این رویکرد، عرف را به عنوان ابزاری تکمیلی در کنار منابع دیگر (مانند روایات و اجماع) می داند، بر اساس آنچه بیان شد می توان گفت از آنجاکه شکل گیری واژگان و معنای آنان و فهم سخن و واژگان از اموری است که در بستر عرف و اجتماع شکل می گیرد و شارع مقدس نیز در سخن گفتن به طریق متعارف عقلا سخن گفته است در نتیجه می توان از عرف، برای تنقیح و روشن ساختن ظهور همه الفاظ جهت کشف مراد الهی استفاده کرد و قلمرو اعتبار عرف شامل همه‌ی آیات است.

دیدگاه قرآن پژوهان اهل سنت: علمای اهل سنت، عرف را منبعی معتبر در

تفسیر قرآن می‌دانند. از نظر آنان، عرف می‌تواند در فرایند فهم نصوص، مفهوم عام را تقييد و مفهوم مطلق را تخصيص دهد. به گفته میاره، «عرف دليل شرعی است که توان تخصيص دادن عام‌ها و تقييد مطلق‌ها را دارد» (میاره، بی‌تا: ۸/ ۱۹۱). مالکی: عموم آیات قرآن را با عرف تخصيص می‌دهد. برای مثال، آیه ۲۳۲ سوره بقره را مختص زنان می‌داند و معتقد است که ارضاع ولد بر زنان شریفه واجب نیست، زیرا عرف جاری در آن زمان نافی رضاع است (ابن عاشور، ۱۹۸۵ م: ۱۰۰). ابن عربی: یکی از علل تخصيص دليل عام را عرف می‌داند (جعيط، بی‌تا: ۲۴۱۴). ابن قیم: به طور خاص تأکید دارد که فتوا دادن بدون شناخت عرف از الفاظ، گمراهی به دنبال دارد و باید بر اساس فهم عرفی از واژه‌ها اقدام کرد (ابن قیم، ۱۹۵۵ م: ۴/ ۲۸۹). شنقیطی نیز سه مذهب را در میان اهل سنت بر اساس تفاوت دیدگاه‌ها درباره حقیقت لغوی و عرفی ذکر می‌کند: شافعی و احمد: مقدم دانستن حقیقت عرفی و تخصيص عموم به آن. ابوحنیفه: مقدم داشتن حقیقت لغوی بر عرفی. مذهب سوم: عدم ترجیح یکی بر دیگری و در این حالت، لفظ مجمل دانسته می‌شود (شنقیطی، ۱۴۲۷ ق: ۷/ ۱۷۵-۱۷۶). در نگاه اهل سنت، کثرت استعمال یک واژه در معنای خاص عرفی باعث می‌شود که کلام متکلم بر همان معنای عرفی حمل شود. این دیدگاه مبتنی بر پذیرش عرف به عنوان «سیره عقلا» است که در منابع اصولی اهل سنت، مانند اجماع و قیاس، جایگاه ویژه‌ای دارد. در مذهب حنفی، عرف به عنوان منبعی مستقل در کنار قرآن و سنت شناخته می‌شود و در مسائل فقهی کاربرد فراوانی دارد. در مجموع، اهل سنت عرف را منبعی معتبر در تفسیر قرآن می‌دانند و در تبیین مفاهیم آیات نیز به آن استناد می‌کنند، هرچند که اختلافاتی در اولویت دادن به عرف در موارد تعارض با نصوص دارند.

(ب) بررسی ادله

سیره عقلا در حجیت ظهورات عرفی کلام: سیره عقلا در حجیت ظهورات عرفی کلام، مبتنی بر رجوع به عرف عام به عنوان مرجع تعیین مدلول لفظ است (صدر، ۱۴۳۴ ق: ۶/ ۴۸). شهید صدر و امام خمینی (ره) (فیض نسب، ۱۴۲۶ ق: ۳۴) عرف را معیار فهم نصوص دینی می‌دانند. این رویکرد ریشه در «اصالت ظهور» در علم اصول دارد که بر ترجیح معنای راجح (ظاهر عرفی) بر معنای مرجوح تأکید می‌کند (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۸/۱).

شهید صدر با تفکیک «ظهور شخصی» (متأثر از ذهنیات فردی) و «ظهور نوعی» (مشترک میان عرف و اهل لغت بر اساس قوانین ثابت محاوره)، دومی را حجت

می‌داند. (صدر، ۱۴۱۷ ق: ۲۹۲/۴) همچنین با توجه به تأثیرپذیری لغت از تغییرات اجتماعی، عرف زمان صدور را معتبر می‌داند، زیرا مراد متکلم مبتنی بر عرف معاصر اوست. در پاسخ به اشکال «چگونگی احراز عرف گذشته»، وی با استناد به ثبات نسبی لغات و تأیید ائمه از سیره عقلا، حجیت عرف هر زمان را در فهم نصوص اثبات می‌کند. (همان: ۲۹۴) راهکار احراز عرف زمان صدور: مراجعه به شأن نزول، روایات تفسیری، فضای نزول آیات، لغات قدیمی و قرائن مرتبط برای دستیابی به ظن معتبر. **بنای شارع بر تکلم بر اساس محاوره عقلا:** امام خمینی با استناد به بنای شارع بر محاوره عقلا، عرف دقیق (غیرمسامح) را معیار تشخیص مفاهیم و مصادیق نصوص می‌داند: عرف دقیق: تنها عرفی که در تشخیص مفاهیم و مصادیق معتبر است، نه عرف مسامحی (امام خمینی، ۱۴۱۰ ق: ۲۲۷/۱-۲۲۹).

تفکیک عرف دقیق و مسامحی: عرف دقیق به معنای ارتکازات عرف عام بدون خلط مرزهاست، نه لزوماً منطبق بر عرف خاص (همان).

دیدگاه علامه طباطبایی: عرف عام تنها در تشخیص مفاهیم (نه مصادیق) نقش دارد. (طباطبایی، بی تا: ۲۸۲/۲) اگرچه بنای شارع بر محاوره عقلاست، در مفاهیم فراحسی (مانند معارف بلند قرآنی)، مراجعه به روش ویژه‌گوینده (نه فهم عرفی محض) ضروری است؛ بنابراین در سطح مراد استعمالی (مفاهیم): پذیرش عرف به عنوان ابزار فهم ضروری است.

عربی مبین و بلسان قوم بودن قرآن: قرآن به «لسان عربی مبین» نازل شده و الفاظ آن منطبق بر عرف زبانی عصر نزول است؛ از این رو، فهم مفاهیم آن مبتنی بر عرف زبانی عرب است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۱) علامه طباطبایی با تأکید بر فقدان اغلاق در مفاهیم قرآن، آن را فصیح‌ترین کلام می‌داند که فهمش برای عرب‌زبانان و غیرعرب آشنا با زبان عربی ممکن است. (همان) علامه بلاغی نیز با اشاره به مخاطب بودن عرب‌های عصر نزول، جستجوی معنای واژگان در عرف زبانی آن دوران را راهکار اصلی تفسیر می‌داند (بلاغی، بیتا: ۳۲/۱). بر همین اساس، مفسران (مانند طبرسی در مجمع‌البیان) با مراجعه به اشعار و نثر عربی، معانی لغوی آیات را استخراج می‌کنند؛ بنابراین قرآن با عرف زبانی عرب عصر نزول هماهنگ است. عدم تعقید در مفاهیم قرآن به دلیل فصاحت بی نظیر آن و مراجعه به منابع لغوی عربی (مانند مجمع‌البیان) برای فهم دقیق واژگان از نکات کلیدی است که از مطالب فوق قابل دستیابی است.

ج) نمونه‌ها در تفاسیر فریقین

مفسران شیعه و سنی در تفسیر قرآن از عرف به عنوان ابزاری برای شناخت

معنای الفاظ بهره برده‌اند. امام خمینی در آیه ۶ نساء «وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ»، «حتی» را بر اساس عرف، غایت ابتلاء معنا کرده است (فیض نسب، ۱۳۸۴: ۱۵۰). در تفسیر «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»، علامه طباطبایی بر اساس عرف، اسم را لفظی دال بر مسمی دانسته و نتیجه گرفته است که اسم غیر از مسمی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۱). وی برای «عصیان» دو معنا ذکر می‌کند: در عرف عام، عدم انفعال یا سخت منفعل شدن و در عرف متشرعه، مخالفت با اوامر الهی (همان: ۱۳۷/۱). در تفاوت فقیر و مسکین، بیان می‌کند که هر مسکین، فقیر است اما هر فقیری مسکین نیست، گرچه عرف آن‌ها را مقابل هم می‌داند. (همان: ۳۱۱/۹) در مورد «وجه»، آن را در عرف ناحیه‌ای از هر چیز می‌داند که با غیر روبه‌رو می‌شود و در مورد خدا، صفات کریمه و آیات الهی را «وجه الله» معرفی می‌کند (همان: ۹۰/۱۶).

فخر رازی، «خلود» را به معنای ماندن طولانی، چه دائمی و چه موقت، دانسته و عرف را مبنای آن قرار داده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۳۶۰/۹). وی در تفسیر «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا» اشاره می‌کند که در لغت، «جن» به فرشته و جن اطلاق می‌شود؛ اما در عرف، بین آن‌ها تفاوت است (همان: ۴۲۹/۲). جصاص، در تفسیر «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ»، بآء را بر اساس معنای عرفی و معقول به تبعیض تفسیر کرده است (جصاص، ۱۴۰۵: ۳۴۵/۴)؛ در نتیجه مفسران شیعه و سنی متفق‌اند که عرف، ابزاری مهم در تشخیص معنای الفاظ قرآنی است، اما در مواردی همچون تعیین مصادیق، اختلاف نظر وجود دارد.

د) شباهت‌ها و تفاوت‌ها

شباهت‌ها؛ مرجعیت عرف در رفع ابهام: هر دو مذهب عرف را در موارد شک در معنا یا تعیین سعه و ضیق الفاظ معتبر می‌دانند و به سیره عقلا در محاورات تأکید دارند.

تکیه بر عرف زمان نزول: قرآن پژوهان هر دو گروه عرف عصر نزول را معیار اصلی تفسیر می‌دانند.

کاربرد عرف در تخصیص و تقیید مفاهیم: هر دو از عرف برای تخصیص عموم یا تقیید مطلق آیات استفاده می‌کنند.

تفاوت‌ها؛ قلمرو اعتبار عرف

شیعه: علامه طباطبایی عرف را در تبیین همه مفاهیم قرآن معتبر می‌داند، اما آیت الله خویی فقط در موارد شک معتبر می‌شمارد.

اهل سنت: عرف را منبعی مستقل در تفسیر می‌دانند، با اختلاف بین مکتب‌ها (شافعیان و حنبلیان عرف را بر لغت ترجیح می‌دهند، حنفیان لغت را مقدم می‌شمارند).

اختلافات مبنایی

شیعه: عرف نشانگر اراده استعمالی خداوند است و تأکید بر ظهور نوعی (ثابت و مشترک میان عرف‌ها) دارد.

اهل سنت: گاهی عرف به عنوان منبع مستقل در چارچوب «سد ذرایع» و «مصالح مرسله» استفاده می‌شود. در حنفیان، عرف در تعارض با عموم آیات می‌تواند قرینه تخصیص باشد، اما در شیعه عرف در طول نص و به عنوان ابزار کشف مراد الهی است و جایگزین نص نمی‌شود.

۴. تحلیل اعتبار عرف در قلمرو تفسیر مصادیق آیات

اعتبار و حجیت عرف در تشخیص مراد جدی و مصادیق حقیقی معنا و مفهوم الفاظ قرآنی مورد اختلاف قرآن‌پژوهان است، از آنجاکه تعیین مصداق آیه فراتر از اراده استعمالی و در حیطه اراده جدی متکلم است این بحث نقش بسیار مهم و چالشی در تبیین جایگاه عرف در تفسیر قرآن دارد و در واقع می‌توان گفت محل اصلی تضارب آراء در نقش داشتن یا نداشتن عرف در تفسیر قرآن به این مسئله وابسته است.

الف) بررسی دیدگاه‌ها در اعتبار عرف در قلمرو تفسیر مصادیق آیات

دیدگاه قرآن‌پژوهان شیعه: از منظر علامه طباطبایی عرف در فهم مصادیق و مراد جدی هیچ‌یک از آیات نقشی ندارد اما ظاهر کلام امام خمینی و شهید صدر عدم دخالت عرف در آیات فوق حسی و فرا عرفی قرآن و طبق دیدگاه آیت‌الله معرفت عدم دخالت در آیات دارای اصطلاح خاص قرآن است، اما آیاتی که ناظر به مسائل محسوس و عرفی باشد، آیا عرف در فهم مراد جدی از آن آیات نیز نقشی ندارد؟ می‌توان در تقسیم‌بندی کلی مفاهیم مطرح در قرآن کریم را به دو بخش تقسیم نمود،

حیطه گزاره‌های حقیقی: گزاره‌های حقیقی یا گزاره‌های اخباری امور تکوینی حاکی از حقایق خارجی و واقعیت‌ها هستند، گزاره‌های اخباری، گزاره‌هایی هستند که مستقل از اراده صاحب سخن، صدق و کذبشان به لحاظ واقع و عالم خارج است به عبارتی گزاره‌هایی هستند که سخن از بود و نبود دارند.

مفاهیم تکوینی قرآنی که ناظر به حقائق خارج از ذهن انسان هستند، خود دارای

اقسامی است که نقش عرف در هرکدام متفاوت است مثلاً آیات اعتقادی، آیات اعجاز علمی، آیات اجتماعی و فرهنگی، آیات اخلاقی، آیات مرتبط با جهان طبیعت و انسان و... به طور کلی می‌توان مفاهیم تکوینی یا هستی‌شناسانه قرآن را به دو بخش تقسیم کرد:

مفاهیم محسوس و ملموس برای عرف: برخی مفاهیم و واژگان مطرح در قرآن مرتبط با اعلام یا اسامی مکان‌های معروف یا اشیاء محسوس هستند که واژگانی متعارف و پرکاربرد نزد مردم عصر نزول است، مانند اسامی برخی اماکن اطراف مکه و مدینه، مثل، «یثرب»، «مدینه»، «مشعرالحرام»، «بدر»، «حنین» «جمل»، اسامی حیوانات پرندگان و حشرات مانند شتر گاو گوسفند، مار، زنبور عسل، مورچه، اسب، حمار، شیر، ماهی، یا اسامی پیامبران الهی و اقوام گذشته مانند «ابراهیم»، «اسماعیل»، «نوح»، «آدم»، «موسی» و «عیسی» و... یا انواع گیاهان، حبوبات میوه جات و درختان مانند، انگور، انجیر، انار، بوته‌ها، درختان سرسبز، باغ و... یا اعضا و جوارح انسان مانند دست پا، سر، بینی، چشم گوش، انگشت، خطوط سرانگشتان، مو، پوست استخوان گوشت و... یا مفاهیم احساسی و حکایت‌گر ادراکات وجدانی انسان، مانند محبت، عداوت، کراهت، احسان، شهوت، غضب و... که عرب زمان نزول، هم معانی آن را می‌داند و هم مصادیق بیرونی آن را می‌شناسد زیرا با حوزه زندگی مردم مکه و مدینه مرتبط بوده برای مردم عصر نزول قابل شناخت است.

آیا چون این‌گونه است، در فهم مصادیق و مراد جدی این آیات می‌توان از عرف بهره برد؟ در پاسخ می‌توان گفت، اولاً گرچه عرف در تبیین مفهوم و مصداق این‌گونه مفاهیم و واژگان معتبر است اما این واژه وقتی در سیاق آیه قرار می‌گیرد، اینکه مجموع آیه را عرف به تنهایی و مستقلاً بتواند بفهمد قابل دیدگاه قبول نیست. مگر اینکه کل آیه ناظر به معنایی محسوس و ملموس برای عرف باشد که با استقراء ناقص این پژوهش یافت نشد گرچه وجودش ممکن است. ثانیاً عرف اصل واژه را درک می‌کند اما فهم عرف از جزئیات و ماهیت این واژگان با فهم خداوند از حقیقت و ماهیت و جزئیات آن‌شی متفاوت است.

مفاهیم فراحسی دور از دسترس عرف: شکی نیست که بسیاری از مفاهیم مبین مبدأ و معاد و حقایق غیبی در قرآن، مانند خداوند و اسماء و صفات او، ملائکه، قیامت، بهشت و جهنم، معارفی فوق حسی است که عرف سطحی با فهم حسی و ساده خود توان تحلیل و فهم آن را ندارد زیرا از دسترس فهم عرفی

دور است لذا همان طور که بزرگانی چون علامه طباطبایی، امام خمینی و شهید صدر فرمودند در فهم و تفسیر مراد جدی الهی و حقیقت و مصداق این آیات نمی توان از عرف بهره برد و می بایست از روش تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر عقلی و روایی در فهم و تفسیر آن استفاده کرد.

حیطه گزاره های اعتباری: گزاره های اعتباری، مفاهیمی هستند که مابازاء حقیقی خارجی ندارند و ذهن مستقیماً از موجودات خارجی اخذ نمی کند بلکه عقل عملی بر اساس اهداف و آثارش، آن مفهوم را ایجاد و اعتبار می کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۷/۲). و گزاره های انشائی، گزاره هایی هستند ناشی از اراده، فرض و قرار داد و اعتبار و سخن از بایدها و نبایدها دارند، در نتیجه قابل صدق و کذب نیستند. گزاره های اعتباری دارای اصطلاح خاص قرآنی (حقائق شرعیه): چنانچه بیان شد بزرگانی مثل آیت الله معرفت معتقد هستند بسیاری از آیات قرآن دارای اصطلاح خاص شرعی هستند که باید با مراجعه به سایر آیات و روایات معصومین آنان را فهمید، گرچه این مفاهیم نیز در عرف محاوره عرب متداول بوده؛ اما با ورود به متن قرآن، یا معنای جدیدی از آن ارائه شده است یا در خصوصیات آن دگرگونی هایی ایجاد شده است یا در مصادیق آن توسعه یا تضییقی اتفاق افتاده است، لذا فهم عرفی در آن ها معتبر نیست.

مفاهیم اعتباری خود دارای اقسامی است برخی از آن ها اعتقادی، برخی اخلاقی و برخی احکام است مفاهیمی اعتقادی مانند نبی، رسول، امام، امت، ولی، ایمان، اسلام، کفر، شرک، نفاق، جاهلیت، مفاهیم اخلاقی مانند تقوا، فوز، شقاوت، ظلم، عدل، فسق، فجور، تعدی، طغیان، ذنب، اخلاص، یقین، زهد، مفاهیم فقهی مثل صلات، زکات، حج و مانند آن که به حقایق شرعیه شهرت دارند یعنی الفاظی که در لسان شارع اراده خاصی از آنان شده است.

گزاره های اعتباری بدون اصطلاح خاص: چنانچه اصطلاحی خاص از جانب خداوند احراز نشود از منظر محقق اردبیلی اگر یقین به عدم استقرار حقیقت شرعی حاصل، شود تقدم با معنای عرفی است. اگر در استقرار حقیقت شرعی در زمان نزول، تردید ایجاد گردد، در این صورت نیز به مقتضای اصل نزول قرآن به زبان قوم و مخاطبان، لفظ حمل بر معنای عرفی می شود. در صورت تردید در اینکه یک لفظ در کنار معانی عرفی و لغوی معنای شرعی نیز دارد یا نه در این صورت نیز حسب مقتضای اصل مذکور، معنای عرفی مقدم است؛ چون مردم طبق عادت خود کلمات را معنای (اردبیلی، ۱۴۰۳، ق: ۴۰۳/۸).

البته برای اخذ معنای عرفی در صورت شک می توان به قاعده تطابق میان اراده

جدی با استعمالی نیز تمسک کرد، زیرا مرجع این امر که به هنگام شک در مراد جدی متکلم گوییم مراد جدی او همان معنائی است که خطور داده شده است در حقیقت به ظهور حال متکلم در تطابق میان دلالت تصدیقی اول و دلالت تصدیقی دوم است... پس تا زمانی که ظاهر از دلالت اولی یعنی دلالت تصدیقی اول خطور دادن صورت عموم است ظاهر از دلالت دومی یعنی دلالت تصدیقی دوم اراده جدی عموم است و این ظهور، حجت است و به حجیت آن در این مثال اصالة العموم گفته می‌شود (اسلامی، ۱۳۸۷: ۲/۳۰۵-۳۰۷)

دیدگاه قرآن پژوهان اهل سنت: از منظر عالمان اهل سنت نیز عرف هم فهم مصادیق مرجع است؛ «العرف الصحيح لاخلاف فی اعتباره والاعتداد به فالفقهاء من مختلف المذاهب یعتدون به ویلاحظونه فی الاستنباط و عند تطبیق الاحکام» (سرخسی، ۱۴۱۴ ق: ۵/۱۳) البته وی قید عرف صحیح را آورده و با این قید عرف‌های خطا و فاسد را خارج نموده است. المیس نیز می‌نویسد: العرف معیارًا یرجع الیه المفتی والقاضی فی تطبیق الأحکام المطلقة (المیس، مقاله العرف: ۲۳۷۴). از منظر اهل سنت عرف معیاری است که مفتی و قاضی در تطبیق همه احکام به آن مراجعه می‌کند، زیرا در شریعت احکامی کلی وجود دارد که تطبیق آن بر مصداقش کار مفتی است مانند تعزیرات (العوانی ۲۰۱۶ م: ۹۸). همچنین برخی مفاهیم هستند که حقیقت شرعیه نیستند اما موضوع احکام شرعی قرار گرفته‌اند؛ مانند واژه «صعید»، «فقیر»، «مسکین»، «ید»، «بنان»، «سن»، «دم»، «الحم»، «ضرر» و... این مفاهیم نیز چنانچه در قرآن و روایات تبیین شده باشند همان ملاک است و اگر تبیین نشده باشد چون شک داریم بر اساس تطابق دلالات بر معنای عرفی حمل می‌شود.

ب) بررسی ادله

غیر محسوس بودن و فراتر از دسترس فهم عرفی بودن بسیاری از معارف قرآن: بسیاری از مفاهیم قرآن کریم مربوط به حقایق تکوینی و علمی‌اند که فراتر از فهم عرفی ساده است. تفسیر عرفی این آیات می‌تواند موجب تشویش معنا شود. علامه طباطبایی میان مفهوم و مصداق تفاوت قائل است. وی معتقد است که مفاهیم لغات قرآنی با عرف عام قابل درک‌اند، اما عرف در تعیین مصادیق نقش ندارد و تنها راه فهم آن، تدبیر در کل آیات است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۲/۲۰۷). ایشان تصریح می‌کند که فهم عرفی فقط در مفاهیم کلی معتبر است؛ اما در مصادیق و مقاصد آیات اعتبار ندارد و تأکید می‌کند که تشخیص آن تنها با تدبیر در قرآن ممکن است (همان: ۱۱/۲۵). وی رجوع به عرف در فهم مصادیق را

موجب تشویش معنا و اختلال در فهم آیات می‌داند (همان: ۱۱/۸).
از منظر علامه، قرآن را نباید مانند سخنان عادی انسان‌ها تفسیر کرد. آیه ۸۲
نساء نیز بر تفاوت کلام الهی و بشری تأکید دارد. وی معتقد است که مشکل در
فهم قرآن به تفاوت در مصداق است، نه در نحوه بیان الفاظ (همان: ۳/۷۸-۸۰).
علامه اختلافات تفسیری را ناشی از انس ذهن انسان با امور مادی می‌داند و این
را دلیل خطای در تعیین مصداق می‌شمارد. وی راه حل را تفسیر قرآن به قرآن
معرفی می‌کند (همان: ۱۴/۸ و ۳۱۵/۲).

امام خمینی نیز فهم عرفی را در آیات توحیدی و اخلاقی نامعتبر دانسته و آن را
موجب انحراف فکری می‌داند. (تقوی اشتهاردی، ۱۴۱۸ ق: ۱/۲۰۵) شهید صدر
نیز بین تفسیر لفظی و تفسیر معنا تفکیک قائل شده و فهم عمومی را در سطح
الفاظ ممکن اما در سطح مصداق دشوار می‌داند. وی این مسئله را راهی برای
ارتباط بشریت با عالم غیب معرفی می‌کند (صدر، ۱۴۳۴ ق: ۱۹/۲۹۶-۲۹۸).

در نتیجه مفهوم الفاظ قرآنی را می‌توان با عرف عام فهمید، اما در تشخیص
مصداق باید دقت کرد. در معارف هستی‌شناختی و الهیاتی قرآن، ذهن بشر به
دلیل عادت به امور مادی دچار خطا می‌شود. روش تفسیر قرآن به قرآن، راه حل
اصلی در فهم صحیح مصداق است.

اصطلاحات ویژه داشتن قرآن: قرآن کریم گرچه در حیطه مراد استعمالی دارای
زبان عرف عام است اما در حیطه مصداق و مراد جدی، دارای اصطلاحات ویژه و
حقائق شرعی و عرف خاص خود است لذا مراد جدی و مصداق بسیاری از آیات
که این ویژگی را دارند با فهم عرف عام ممکن نخواهد بود.

آیت‌الله معرفت معتقد است در حیطه تفسیر نیاز به شناخت اصطلاح‌های قرآنی
از خود قرآن است و به کار بردن قواعد رایج در کلام کفایت نمی‌کند؛ اما در حیطه
ترجمه الفاظ و کلمات مفاهیمی که مطابق عرف عام است بحث به حجیت
ظواهر قرآن برمی‌گردد و ظواهر قرآن حجت است. ظاهر قرآن برای عموم مردم بر
اساس تفهیم و تفهم عرفی‌شان حجت است و مستند تکالیفشان است اما بطن
قرآن که مرادهای پنهان است برای خواص از کسانی است که در اسرار پنهان
قرآن تعمق می‌کنند. (معرفت، ۱۴۱۸ ق: ۱/۷۵-۷۶)

ج) نمونه‌ها در تفسیر فریقین

اعتبار عرف در تفسیر مصداق آیات تکوینی: در مواردی که فراتر از فهم عرف
است، مانند روح در قرآن، علامه طباطبایی تصریح دارد که تشخیص مصداق
الفاظ قرآنی با رجوع به سایر آیات ممکن است، نه عرف عام (طباطبایی، ۱۳۹۰:

۲۰۷/۱۲). آمدن پروردگار در قیامت (آیه ۲۲ فجر): طبرسی «جاء رَبُّكَ» را به معنای «آمدن امر و قضا و حساب الهی» تفسیر کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۴۱/۱۰). طبری روایاتی نقل می‌کند که ظاهر آن‌ها به آمدن خداوند در میان مردم دلالت دارد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۸/۹-۱۱۹). ابن کثیر آن را «آمدن برای فصل قضاوت بین مردم» دانسته است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق: ۳۸۹/۸). برخی مفسران اهل سنت میان توقف در ظاهر آیه و تأویل عقلی آن اختلاف دارند (خازن، ۱۴۱۵ ق: ۴۲۷/۴؛ طنطاوی، ۱۹۹۷ م: ۳۹۳/۱۵).

در مواردی که برای عرف قابل فهم است، مانند مصداق «آنچه در نفس مستقر است» در آیه ۲۸۴ بقره: علامه طباطبایی آن را بر اساس عرف، ملکات و صفات پایدار مانند ایمان، کفر، حب و بغض معنا کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۳۶/۲). حرکت خورشید در آیه ۳۸ یس: شیخ طوسی استقرار خورشید را دورترین منزل آن در غروب دانسته است (طوسی، بی تا: ۴۵۹/۸) ماتریدی نیز آن را نزول روزانه خورشید در منازل خاص خود تفسیر کرده است (ماتریدی، ۱۴۲۶ ق: ۵۲۰/۸).

اعتبار عرف در تفسیر مصادیق آیات تشریحی: در مواردی که اصطلاح خاص قرآنی دارند، مانند، «اهل بیت» در قرآن: علامه طباطبایی آن را اسم خاص برای پیامبر، علی، فاطمه، حسن و حسین (ع) می‌داند، نه نزدیکان پیامبر (ص) در عرف عام (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۱۲/۱۶).

بلوغ در آیه ۶ نساء: شیخ طوسی آن را بلوغ شرعی دانسته است (طوسی، بی تا: ۱۱۶/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷/۳). فخر رازی «بلوغ نکاح» را همان «احتلام» در آیه ۵۹ نور تفسیر کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۴۹۸/۹).

و مواردی که اصطلاح خاص قرآنی ندارند، مانند، «خوف» در آیه ۲۲۹ بقره: علامه طباطبایی آن را خوفی شناخته شده نزد عرف و عادت دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۴/۲). و «معروف» در آیات طلاق و نفقه، ابن عربی آن را مطابق عرف و عادت اجتماعی معنا کرده است (ابن عربی، ۱۴۰۸ ق: ۲۰۳/۱). فاضل نیز مقدار متاع طلاق را تابع عرف دانسته است (فاضل، ۱۳۶۵: ۲۴۸/۳-۲۴۹)؛ در نتیجه مفسران فریقین، در فهم مصادیق برخی آیات، عرف را مرجع قرار داده‌اند، اما در مواردی مانند معارف الهیاتی و آیات تکوینی، رجوع به عرف عام را نادرست دانسته و به تفسیر قرآن به قرآن یا ادله عقلی تمسک کرده‌اند.

د) شباهت‌ها و تفاوت‌ها

تحلیل دیدگاه‌های شیعه و اهل سنت در خصوص اعتبار عرف در تفسیر مصادیق آیات قرآن نشان‌دهنده تفاوت‌های اساسی و همچنین نقاط اشتراک میان این دو

مذهب است، گرچه هر دو به اهمیت عرف در فهم قرآن اذعان دارند، تفاوت‌های بنیادی در نحوه‌ی استفاده از آن و محدوده‌ی اعتبار آن در تفسیر مصادیق وجود دارد. **دیدگاه شیعه:** از منظر قرآن پژوهان شیعه، به‌ویژه علامه طباطبایی، عرف در فهم مراد جدی و مصادیق آیات نقشی ندارد. این دیدگاه بر این اصل تأکید دارد که بسیاری از مفاهیم قرآنی، به‌ویژه آن‌هایی که فراتر از حس و تجربه انسانی هستند (مانند مفاهیم الهیاتی و غیبی)، نیاز به تفسیر عمیق تری دارند که نمی‌توانند به‌صرف فهم عرفی تکیه کنند. به‌علاوه، آیات دارای اصطلاحات خاص نیز باید با مراجعه به متون دینی و روایی تفسیر شوند. در این راستا می‌توان به دودسته از مفاهیم اشاره نمود: مفاهیم محسوس و ملموس و مفاهیم فراحسی. در حالی که در مورد مفاهیم محسوس، ممکن است عرف در تبیین آن‌ها نقش داشته باشد، اما در موارد فراحسی، مانند مفاهیم الهی و غیبی، عرف نمی‌تواند به درک صحیحی دست یابد و باید از روش‌های تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر عقلی استفاده کرد، همچنین بسیاری از آیات دارای اصطلاحات خاص شرعی هستند که نیاز به تفسیر دقیق دارند و نمی‌توان به‌صرف فهم عرفی به آن‌ها دست یافت. این اصطلاحات در متن قرآن ممکن است معنای جدیدی پیدا کنند که با فهم عرفی متعارف متفاوت است.

دیدگاه اهل سنت: در مقابل، اهل سنت عرف را به‌عنوان یک معیار معتبر در فهم مصادیق آیات می‌دانند. آن‌ها بر این باورند که عرف صحیح می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای استنباط احکام و تطبیق آن‌ها بر مصادیق واقعی به کار رود. این دیدگاه به‌ویژه در مسائل فقهی و اجتماعی بارز است، جایی که فهم عرفی می‌تواند به تعیین مصداق‌های شرعی کمک کند. اهل سنت در مواردی که مفاهیم فراحسی وجود دارد، ممکن است به عرف مراجعه کنند، به شرطی که دلایل قوی تری وجود نداشته باشد که مانع از فهم عرفی شود. همچنین اهل سنت در مواردی که اصطلاح خاصی وجود ندارد، به فهم عرفی اعتماد می‌کنند و در صورت شک، معنای عرفی را مقدم می‌دانند.

نتیجه‌گیری

۱. عرف به‌عنوان ابزار و قرینه در فهم آیات قرآن در دو سطح مطرح است: مراد استعمالی و مفاهیم آیات، مراد جدی و حقیقت مصادیق آیات.
۲. اعتبار عرف در مراد استعمالی: با استناد به سیره عقلا، بنای شارع بر تکلم بر اساس محاوره عقلا و ویژگی‌های زبان عربی قرآن، عرف در حیطه مراد استعمالی و فهم مفاهیم واژه‌ها معتبر است و شامل تمام مفاهیم آیات می‌شود. به این ترتیب،

عرف در تبیین و روشن‌سازی ظهور الفاظ قرآن در تفسیر مورد تأیید اکثر مفسران شیعه و اهل سنت قرار دارد.

۳. اعتبار عرف در مراد جدی و مصادیق آیات: بزرگانی چون علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت اعتبار عرف در تشخیص مراد جدی را مورد خدشه قرار داده‌اند به دلایلی چون غیر محسوس بودن بسیاری از معارف قرآن، اصطلاحات ویژه قرآن. مفاهیم قرآن به دو بخش تقسیم می‌شود: تکوینی (حقیقی) و اعتباری (تشریحی). عرف در تبیین مفاهیم محسوس و در آیات بدون اصطلاح خاص قرآنی نقش روشن‌کننده دارد.

۴. تفاوت اهل سنت: اهل سنت بین مفاهیم تکوینی و تشریحی تفاوتی نمی‌بینند و عرف را در تفسیر مصادیق معتبر می‌دانند، مگر اینکه دلیل قوی عقلی یا نقلی وجود داشته باشد که مانع از فهم عرفی شود.

۵. سطح معنای قرآن: سطح معنای ابتدایی قرآن مبتنی بر لغت و عرف است که برای عموم قابل فهم است؛ اما برای آیات مختلف (اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی، فقهی) باید بررسی خاصی انجام شود. در صورتی که آیه به مفهومی فراتر از سطح عرف اشاره داشته باشد، باید از معارف قرآن، عقل، روایات و علوم قطعی برای تبیین آن استفاده کرد. در اهل سنت، در صورت وجود دلیل قطعی نقلی یا عقلی، آن را مقدم می‌دارند.

فهرست منابع

*قرآن کریم

- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸): «جمهرة اللغة». بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق): «معجم مقاییس اللغة». قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قیم (۱۹۵۵): «اعلام الموقعین من رب العالمین». تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره: المکتبه التجاریه، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق): «لسان العرب». بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ ق): «تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور». بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ ق): «احکام القرآن (ابن عربی)». ۴ جلد. لبنان - بیروت: دار الجیل، چاپ اول.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق): «تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)». ۹ جلد. لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- اردبیلی، احمد (۱۴۰۳ ق): «مجمع الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان». قم: جامعه مدرسین.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق): «تهذیب اللغة». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اسلامی، رضا (۱۳۸۷): «قواعد کلی استنباط (ترجمه و شرح الحلقة الأولى)». قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- بابایی، علی اکبر و دیگران (۱۳۹۷): «روش شناسی تفسیر قرآن». قم: سمت.
- بلاغی، محمد جواد (بی تا). «آء الرحمن فی تفسیر القرآن». تحقیق: بنیاد بعثت، واحد تحقیقات اسلامی. قم: وجدانی.
- تقوی اشتهاردی، حسین (۱۴۱۸ ق): «تنقیح الاصول». تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ ق): «احکام القرآن (جصاص)». تحقیق: قمحاوی، محمد صادق. لبنان - بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق): «الصحاح». بیروت: دار العلم للملایین.
- الحامی، محمود صالح المحمود العلوانی (۲۰۱۶): «العرف و اثره فی الشریعه الاسلامیه و القانون الوضعی دراسة مقارنة». بیروت: منشورات الحلبي القانونیه.
- خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ ق): «تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل». ۴ جلد. لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- خمینی، سید روح الله (۱۴۱۰ ق): «الرسائل». قم: اسماعیلیان.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ ق): «مصباح الأصول (طبع مؤسسه احیاء آثار السید الخوئی)». قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- خوئی، سید ابو القاسم (بی تا): «البيان فی تفسیر القرآن». ۱ جلد. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق): «مفردات ألفاظ القرآن». بیروت: دار القلم.
- زرقاء، مصطفی احمد (۱۹۶۱ م): «الفقه الإسلامی فی ثوبه الجدید». دمشق: مطبعة جامعة دمشق.
- زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰): «البرهان فی علوم القرآن». لبنان - بیروت: دارالمعرفه.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷): «الموجز فی أصول الفقه». قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ ق): «مصادر الفقه الإسلامی و منابعه». لبنان - بیروت: دار الاضواء.
- السرخسی، محمد بن أحمد بن أبی سهل (۱۴۱۴ ق): «المبسوط». بیروت: دار المعرفة.
- شنقیطی، محمد امین (۱۴۲۷ ق): «أضواء البيان فی إیضاح القرآن بالقرآن». لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۳۴ ق): «موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره». قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، دار الصدر.

- صدر، محمدباقر (۱۴۱۷ ق): «بحوث فی علم الأصول». تحقیق: هاشمی شاهرودی، محمود. قم: مؤسسه دایرة معارف الفقه الاسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (بی تا): «حاشیه الکفایه». ایران - قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۹۰ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن». بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷): «اصول فلسفه و روش رئالیسم». قم: بوستان کتاب.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن». مصحح: یزدی طباطبایی، فضل الله، رسولی، هاشم. تهران: ناصر خسرو.
- طبرسی، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)». ۳۰ جلد. لبنان - بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.
- طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷ م): «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم». ۱۵ جلد. مصر - قاهره: نهضة مصر، چاپ اول.
- فاضل جواد، جواد بن سعید (۱۳۶۵): «مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام». ۴ جلد. ایران - تهران: مرتضوی، چاپ دوم.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)». لبنان - بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق): «کتاب العین». قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- فیض نسب، عباس (۱۴۲۶ ق): «آیات الاحکام (قیسات من تراث الامام الخمينی (س))». ایران - تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ ق): «تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)». ۱۰ جلد. لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۲۹ ق): «التفسیر الأثری الجامع». ۶ جلد. قم - ایران: موسسه فرهنگي انتشاراتی التمهید، چاپ اول.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ ق): «التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب». مشهد مقدس - ایران: الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة.
- نائینی، محمد حسین (۱۳۷۶): «فوائد الاصول». قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

سایت‌ها:

۱. ابن عابدین (افندی)، سید محمدامین (بی تا): «مجموعه رسائل». نسخه الکترونیکی. در دسترس از: <https://noorlib.ir/book/view/65039?viewType=html>
۲. المیس، خلیل محیی الدین (بی تا): «مقاله العرف». مجمع الفقه الإسلامی، المكتبة الشاملة الحديثة. در دسترس از: <https://al-maktaba.org/book/8356/10955#p11>

References

- The Holy Qur'an
- Ibn Durayd, Muhammad ibn Hasan (1988): "Jamharat al-Lughah", Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris (1404 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lughah", Qom: Maktabat al-'Ilam al-Islami.
- Ibn al-Qayyim (1955): "I'lam al-Muwaqqi' in 'an Rabb al-'Alamin", edited by: Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, Cairo: Al-Maktabah al-Tijariyyah, 1st ed.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisan al-'Arab", Beirut: Dar Sadir, 3rd ed.
- Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH): "Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir al-Ma'ruf bi Tafsir Ibn 'Ashur", Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi.
- Ibn 'Arabi, Muhammad ibn 'Abdullah (1408 AH): "Ahkam al-Qur'an (Ibn 'Arabi)", 4 vols., Lebanon-Beirut: Dar al-Jil, 1st ed.
- Ibn Kathir, Isma'il ibn 'Umar (1419 AH): "Tafsir al-Qur'an al-'Azim (Ibn Kathir)", 9 vols., Lebanon-Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshurat Muhammad 'Ali Baydun, 1st ed.
- Ardabili, Ahmad (1403 AH): "Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan fi Sharh Irshad al-Azhhan", Qom: Jame'at al-Mudarrisin.
- Azhari, Muhammad ibn Ahmad (1421 AH): "Tahdhib al-Lughah", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Islami, Rida (1387): "Qawa'id-e Kulli-ye Istinbat (Tarjumah wa Sharh al-Halqah al-Ula)", Qom: Daftar-e Tablighat-e Islami-ye Hoze-ye 'Elmiyyeh Qom, Markaz-e Intisharat.
- Babayi, 'Ali Akbar et al. (1397): "Rosh-shenasi-ye Tafsir-e Qur'an", Qom: Samt.
- Balaghi, Muhammad Jawad (n.d.): "Ala' al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an", edited by: Bunyad-e Ba'that, Vahed-e Tahqiqat-e Islami, Qom: Wijdani.
- Taqavi Ishtehardi, Husayn (1418 AH): "Tanqih al-Usul", Tehran: Mu'assasah-ye Tanzim wa Nashr-e Asar-e Imam Khomeini, 1st ed.
- Jassas, Ahmad ibn 'Ali (1405 AH): "Ahkam al-Qur'an (al-Jassas)", edited by: Muhammad Sadq Qamhawi, Lebanon-Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Jawhari, Isma'il ibn Hammad (1376 AH): "Al-Sahah", Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Al-Hami, Mahmud Salih al-Mahmud al-'Alwani (2016 AD): "Al-'Urf wa Atharuhu fi al-Shari'ah al-Islamiyyah wa al-Qanun al-Wad'i: Dirasah Muqaranah", Beirut: Manshurat al-Halabi al-Qanuniyyah.
- Khazin, 'Ali ibn Muhammad (1415 AH): "Tafsir al-Khazin al-Musamma Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil", 4 vols., Lebanon-Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshurat Muhammad 'Ali Baydun, 1st ed.
- Khomeini, Sayyid Ruhullah (1410 AH): "Al-Rasa'il", Qom: Isma'iliyan.
- Khoei, Abu al-Qasim (1422 AH): "Misbah al-Usul (Tab' Mu'assasat Ihya' Athar al-Sayyid al-Khoei)", Qom: Mu'assasat Ihya' Athar al-Imam al-Khoei.
- Khoei, Sayyid Abu al-Qasim (n.d.): "Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", 1 vol., Qom: Mu'assasat Ihya' Athar al-Imam al-Khoei.
- Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1412 AH): "Mufradat Alfaz al-Qur'an", Beirut: Dar al-Qalam.
- Zarqa', Mustafa Ahmad (1961 AD): "Al-Fiqh al-Islami fi Thawbih al-Jadid", Damascus: Matba'at Jami'at Dimashq.
- Zarkashi, Muhammad ibn Bahadur (1410): "Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an", Lebanon-Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Subhani Tabrizi, Ja'far (1387): "Al-Mujaz fi Usul al-Fiqh", Qom: Mu'assasat al-

- Imam al-Sadiq (AS).
 Subhani, Ja'far (1419 AH): "Masaadir al-Fiqh al-Islami wa Manabi'uh", Lebanon-Beirut: Dar al-Adwa'.
- Al-Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl (1414 AH): "Al-Mabsut", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Shinqiti, Muhammad Amin (1427 AH): "Adwa' al-Bayan fi Idah al-Qur'an bi al-Qur'an", Lebanon-Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshurat Muhammad 'Ali Baydun.
- Sadr, Sayyid Muhammad Baqir (1434 AH): "Mawsu'at al-Imam al-Shahid al-Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr Qaddas Sirruh", Qom: Pazhuheshgah-e 'Elmi-ye Takhasosi-ye Shahid Sadr, Dar al-Sadr.
- Sadr, Muhammad Baqir (1417 AH): "Buhuth fi 'Ilm al-Usul", edited by: Mahmud Hashimi Shahroudi, Qom: Mu'assasat Da'irat al-Ma'arif al-Fiqh al-Islami.
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (n.d.): "Hashiyat al-Kifayah", Iran-Qom: Bunyad-e 'Elmi wa Fikri-ye 'Allamah Tabataba'i.
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1387): "Usul-e Falsafeh wa Rosh-e Realism", Qom: Busfan-e Ketab.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", verified by: Fadlullah Yazdi Tabataba'i, Hashem Rasuli, Tehran: Naser Khosrow.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Tabari)", 30 vols., Lebanon-Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st ed.
- Tantawi, Muhammad Sayyid (1997 AD): "Al-Tafsir al-Wasit lil-Qur'an al-Karim", 15 vols., Egypt-Cairo: Nahdat Misr, 1st ed.
- Fadil Jawad, Jawad ibn Sa'id (1365): "Masalik al-Afham ila Ayat al-Ahkam", 4 vols., Iran-Tehran: Murtada'i, 2nd ed.
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH): "Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)", Lebanon-Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409 AH): "Kitab al-'Ayn", Qom: Nashr-e Hijrat, 2nd ed.
- Faydh-Nasab, 'Abbas (1426 AH): "Ayat al-Ahkam (Qabasat min Turath al-Imam al-Khomeini [RA])", Iran-Tehran: Mu'assasah-ye Tanzim wa Nashr-e Asar-e Imam Khomeini (RA), 1st ed.
- Maturidi, Muhammad ibn Muhammad (1426 AH): "Ta'wilat Ahl al-Sunnah (Tafsir al-Maturidi)", 10 vols., Lebanon-Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshurat Muhammad 'Ali Baydun, 1st ed.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1429 AH): "Al-Tafsir al-Athari al-Jami'", 6 vols., Qom-Iran: Mu'assasat-e Farhangi-ye Intisharat-e Al-Tamhid, 1st ed.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi (1418 AH): "Al-Tafsir wa al-Mufasssirun fi Thawbih al-Qashib", Mashhad al-Muqaddas-Iran: Al-Jami'ah al-Ridawiyyah lil-'Ulum al-Islamiyyah.
- Na'ini, Muhammad Husayn (1376): "Fawa'id al-Usul", Qom: Jame'at al-Mudarrisin-e Hoze-ye 'Elmiyyeh Qom.

Websites:

- Ibn 'Abidin (al-Afandi), Sayyid Muhammad Amin (n.d.): "Majmu'at al-Rasa'il", electronic version. Available at: <https://noorlib.ir/book/view/65039?viewType=html>
- Al-Mayth, Khalil Muhyi al-Din (n.d.): "Maqalat al-'Urf", Majma' al-Fiqh al-Islami, Al-Maktabah al-Shamilah al-Hadithah. Available at: <https://al-maktaba.org/book/8356/10955#p11>



University of Science and Quranic Knowledge
Shah Faculty of Quranic Sciences

A critical analysis of Yousefi Eshkevari's view on the theory of evolution with emphasis on the interpretative views of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī

Seyed Karim Khoobbin Khoshnazar ¹ 

1. Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Knowledge, Qom, Iran. khoshnazar@quran.ac.ir

Detailed Abstract

Purpose of the Study:

The present study aims to examine and analyze Yousefi Ashkevari's position regarding the hypothesis of the evolution of species. Similar to some of his predecessors, he adopts this hypothesis as a definitive conclusion—rather than a mere possibility—in an attempt to reconcile science and religion. This is despite the fact that most contemporary Qur'anic exegetes maintain that even if, hypothetically, science were to prove the theory of evolution in the future, such a proof would never conflict with revealed doctrines. What renders Ashkevari's acceptance of this hypothesis problematic is his personal and inaccurate interpretation of certain Qur'anic verses and parts of the first sermon of Nahj al Balāghah. Accordingly, the central concern of this study is to evaluate and critique his claims on the basis of both transmitted (naqlī) and rational ('aqlī) evidence. By engaging with the exegetical opinions of several contemporary scholars—particularly 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī—the author seeks to demonstrate the inadequacy of Ashkevari's personal interpretations.

Methodology:

The methodology employed in this study is descriptive analytical. The author first presents Ashkevari's arguments, as articulated in his book *Re reading the Story of Creation*, without initially engaging in evaluative judgment. This is followed by a critical analysis based on the exegetical perspectives of contemporary commentators. It is worth noting that the critique is not confined to transmitted evidence; rather, the author also utilizes philosophical arguments—such as the principle of *imkān al ashraf* (the possibility of the nobler)—to evaluate Ashkevari's assertions. Furthermore, by drawing on the scientific analyses of several scholars who share similar intellectual orientations, the study demonstrates that the evolution of species, as proposed by Ashkevari, lacks the essential characteristics of a scientific theory and is therefore unfounded.

Received: 27/1/2025; Received in revised form: 25/4/2025; Accepted: 10/8/2025; Published online: 14/8/2025

◆ How to cite: Khoobbin Khoshnazar, Seyed Karim (1404SH): "A critical analysis of Yousefi Eshkevari's view on the theory of evolution with emphasis on the interpretative views of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī", *journals Comparative Interpretation Studies*, 10(19), P186-211, [10.22034/csq.2025.563122.1614](https://doi.org/10.22034/csq.2025.563122.1614)



Findings:

The findings indicate that the claim of lacking any rational or textual basis for the independent creation of humankind from clay is untenable, and that considerable scriptural and rational evidence contradicts such a claim. Moreover, the near explicit (*zuhūr qarīb bi l naṣṣ*) import of several textual sources—including the clarity of Qur’an 3:59—affirms the independent creation of humanity, contrary to the position endorsed by Ashkevari. It is evident that the theory of evolution remains probabilistic and non definitive; therefore, the apparent meaning of Qur’anic verses that reject the evolutionary development of species does not constitute a genuine instance of conflict between religion and science. According to Ṭabāṭabā’ī, the claim that Qur’anic descriptions of human creation are merely metaphorical or allegorical in reference to biological evolution is, for three reasons—linguistic foundations, the misapplication of the Qur’an’s metaphorical method to the example rather than what is exemplified, and the near explicit nature of the verses—devoid of substantiation and unsupported by both internal and external textual evidence. Additionally, the philosophical principle of *imkān al ashraf* stands in conflict with the unproven hypothesis of the transformation and evolution of species.

Conclusion:

Drawing upon both the transmitted and rational arguments of Ṭabāṭabā’ī, and based on the epistemic authority of Qur’anic outward meanings (*ẓawāhir*), this study upholds the principle that the apparent meaning of any speaker’s words constitutes valid evidence for the listener, unless an unequivocal counter proof establishes otherwise. Once such decisive evidence is demonstrated, the outward meaning loses its evidentiary status; this is in contrast to explicit texts (*naṣṣ*), which admit no possibility of contrary interpretation. Consequently, the evidentiary force of the Qur’an’s apparent statements affirming the independent creation of humanity—as relied upon by ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī—remains valid in the absence of any definitive contrary proof. Yet Ashkevari asserts the certainty of the evolutionary hypothesis solely on the basis of two or three Qur’anic verses and a passage from the first sermon of *Nahj al Balāghah*. It is evident, however, that claiming certainty in a matter as significant as the evolution of species—an issue requiring comprehensive interdisciplinary research—is methodologically and scientifically untenable.

Keywords: Yousofi Ashkevari, fixity of species, evolution of species, Ṭabāṭabā’ī, Javadi Amoli.

تحلیل انتقادی دیدگاه یوسفی اشکوری در خصوص تکامل انواع با تاکید بر آرای تفسیری علامه طباطبائی (ره)

سید کریم خوب بین خوش نظر¹ ID

۱. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. khoshnazar@quran.ac.ir

چکیده

حسن یوسفی اشکوری از دغدغه مندان و قرآن پژوهان معاصر است که فارغ از دیدگاه های سیاسی مورد مناقشه، بنابر آن چه خود در مقدمه کتاب «بازخوانی قصه خلقت» مرقوم داشته، در صد بر افروختن دو چراغ پر فروغ و خدائی «ایمان» و «تفکر» با تمام قامت و در اوج درخشندگی است. وی اذعان می دارد که نگارش کتاب یادشده به صورت تحقیقی و با نقد و بررسی آرای این و آن سامان نیافته، گرچه گاه بنابر ضرورت برخی از آرای دیگران را هم نقل کرده است، اما اصل کتاب یادشده، محصول مطالعات، تاملات و تجربیات فکری و عملی شخص نویسنده است، و به واقع ما با فهم و برداشت فردی و شخصی او مواجهیم. یوسفی اشکوری در بخش نخست از مجموعه دو بخش کتاب خویش، تحت عنوان «داستان آدم در قرآن»، با بیان نکاتی، فرضیه تکامل انواع را در مورد خلقت انسان مطرح ساخته و به استناد آیاتی از قرآن و نهج البلاغه می کوشد تا آن را مُستدل نماید. در نقطه مقابل دیدگاه وی، نگارنده با روش توصیفی و تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌های و با استناد به ادله نقلی و عقلی علامه طباطبائی صاحب تفسیر شریف المیزان، به نقد و تحلیل تأملات و آرای شخصی یوسفی اشکوری مبادرت ورزیده است. برخی از نتایج پژوهش حاضر، بیانگر این حقیقت است که فرضیه تکامل مورد پذیرش وی، ظنی و غیر قطعی میباشد؛ زیرا قابلیت اثبات پذیری با تجربه بشری را ندارد و دست بشر از آزمودن مسائلی که در میلیون ها سال قبل ریشه دارد، کوتاه است. همچنین ادعای استعاری و یا تمثیلی بودن خلقت انسان در مرحله تکامل زیستی و بیولوژیک، از جهات سه گانه مورد نظر طباطبائی (مبنای زبان شناختی، راجع بودن تعمیم روش تمثیلی استفاده شده در آیات به «مَثَل» و نه «مُمَثَل»، و ظهور قریب به نص آیات قرآن) بی پایه و اساس بوده، فاقد هر گونه ادله درون و برون نصی می باشد.

کلید واژها: یوسفی اشکوری، ثبات انواع، تحول انواع، طباطبائی، جوادى املی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۷/۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۲/۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۱۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۵/۲۳

◆ استناد به این مقاله: خوب بین خوش نظر، سید کریم (۱۴۰۴): «تحلیل انتقادی دیدگاه یوسفی اشکوری در خصوص تکامل انواع تاکید بر آرای تفسیری علامه طباطبائی (ره)»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۱۰(۱۹)، ۲۱۱-۱۸۲.

10.22034/csq.2025.563122.1614

©2025 / نویسنده گان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

۱. مقدمه

یوسفی اشکوری متولد ۲۰ مرداد ۱۳۲۸ شمسی در ایشکور گیلان بوده و از قرآن پژوهان معاصر است که فارغ از دیدگاه های سیاسی مورد مناقشه، بنابر آن چه خود در مقدمه کتاب «بازخوانی قصه خلقت» مرقوم داشته، با توجه مسائل داخلی و شرایط خاص جهانی، و نیز بحران زدگی و سرخوردگی نسل جوان در مسائل اعتقادی، تمام قد در صدد برافروختن دو چراغ پر فروغ و خدائی «ایمان» و «تفکر» بوده است. وی اذعان می کند که نگارش کتاب یادشده به صورت تحقیقی و با نقد و بررسی آرای این و آن سامان نیافته، گرچه گاه به ضرورت به برخی از آرای دیگران نیز پرداخته است، ولیکن اصل کتاب یادشده، محصول مطالعات، تاملات و تجربیات فکری و عملی شخص نویسنده است. نگارنده به خلاف ادعای وی و از رهگذر مطالعه کتاب یاد شده و دست یابی به بخشی از منظومه اعتقادی وی از یک سو، و فضای فکری حاکم بر اندیشمندان مسلمان دهه پنجاه شمسی از سوی دیگر، بر این گمان است که ایشان. دانسته یا نادانسته. در بخشی از تاملات فکری خویش؛ به ویژه در مسأله مورد بررسی پژوهش حاضر، از متفکران و اندیشمندان مطرح آن دوران تاثیر پذیرفته است؛ کسانی همچون مهدی بازرگان، یدالله سحابی و برخی از روحانیان نام آشنا نیز همواره در تلاش بودند تا به زعم خویش، میان علم و دین آشتی برقرار کنند، و اتفاقاً یکی مسائل مورد نظر آنان، ایجاد وفاق بین فرضیه تکامل انواع و آموزه های قرآن و دین بوده است. ادله مورد استناد یوسفی اشکوری تماماً درون دینی و برگرفته از آموزه های قرآن و نهج البلاغه می باشد. نگارنده نیز از دیر باز، دغدغه فهم درست مسأله چگونگی خلقت انسان اولی را داشته و لیکن با مطالعه کتاب «بازخوانی قصه خلقت» یوسفی اشکوری، نتوانست استدلال وی بر انطباق و همخوانی فرضیه تکامل انواع با آموزه های نقلی و عقلی را بپذیرد؛ لذا در پژوهش حاضر به بررسی ادله ایشان در این خصوص و ارزیابی آن با بهره گیری از آرای بزرگانی همچون علامه طباطبائی پرداخته است. بنابر این پژوهش حاضر، می کوشد به ادله نقلی و عقلی طباطبائی در نقد و تحلیل فرضیه تکامل انواع استناد کند. گفتنی است ادله مورد نظر طباطبائی، به ویژه ادله عقلی وی به راحتی در دسترس نبود و نگارنده با عنایت الهی و بررسی مجلدات متعددی از تفسیر المیزان و برخی کتب دیگر، موفق به استخراج آنها گردید. در مورد پیشینه پژوهش حاضر؛ یعنی نقد دیدگاه شخص یوسفی اشکوری در مورد فرضیه تکامل انواع، هیچ متن و مقاله مکتوبی یافت نشد، ولیکن در مورد اصل این دیدگاه. اثباتاً و نفیاً. آثار و مکتوباتی از دهه های پیش تا کنون انتشار

یافته است که از جمله آنها می توان به کتاب های «قرآن مجید، تکامل و خلقت انسان» یدالله سبحانی؛ «توحید طبیعت و تکامل» مهدی بازرگان؛ «داروینیسیم یا تکامل انواع» جعفر سبحانی؛ «تکامل در قرآن» علی مشکینی؛ «حرکت و تحول از دیدگاه قرآن» محمدتقی جعفری؛ «انسان از آغاز تا انجام» جوادی آملی؛ «انسان و طبیعت؛ بحران معنوی انسان متجدد» سیدحسین نصر؛ «داروینیسیم و تکامل» محمود بهزاد؛ «فیلسوف نماها» ناصر مکارم شیرازی؛ «نظریه تکامل تطبیقی میان داروین و نظرات خواجه» مرضیه سلیمانی؛ «موضع علم و دین در خلقت انسان» احد فرامرز قراملکی؛ «تأملی پیرامون مسأله تکامل از دیدگاه قرآن» علیرضا فیض مشکینی؛ «علم و دین» ایان باربور؛ «دانش و ارزش» عبدالکریم سروش؛ «آفرینش انسان در قرآن» حمید آریان؛ «دین و تکامل» قاسم اخوان نبوی و ... اشاره کرد. در بین مفسران شیعی معاصر نیز طباطبائی، جوادی آملی، جعفر سبحانی، مکارم شیرازی، مصباح یزدی و برخی دیگر، در کتب تفسیری خویش به نقد فرضیه مورد نظر مبادرت ورزیده اند. ضرورت پرداختن به پژوهش حاضر، از آن رو است که این مسأله همچنان مورد بحث و مناقشه موافقان و مخالفان در فضاهای مختلف؛ به ویژه فضای مجازی و در بستر شبکه های آتئیسی و ... است. گفتنی است روش پژوهش در نوشتار حاضر توصیفی تحلیلی و روش گردآوری اطلاعات کتابخانه ای می باشد.

۲. مفهوم شناسی

با عنایت به این که کلید واژه اصلی به کار رفته در عنوان مقاله، واژه «تکامل انواع» می باشد، در این جا به اختصار به مفهوم لغوی و اصطلاحی واژه مزبور و واژه «ثبات انواع» که در تقابل با تکامل انواع است، اشاره می گردد.

۱-۲. مفهوم «تکامل» در لغت

تکامل مصدر باب «تفاعل» از ریشه «کَمَلَ»، و به معنای کم کم به پایان رسیدن و تمام شدن می باشد. برخی از اهل لغت ریشه مصدر «تکامل» را این گونه توضیح می دهند:

تَکَمَّلَ تَکْمُلًا: (ک م ل) ۱. الشَّيْءُ: کم کم کامل شد؛ ۲. ت الاشیاء: چیزها همدیگر را کامل کردند، مکمل یکدیگر بودند. (انزایی نژاد، ۱۳۸۹: ۵۲۲/۱؛ نیز، پاشا زانوس، ۱۳۸۸: ۴۷۶)

با عنایت به نقل فوق، معلوم می گردد که معنای «تدریج»، در مفهوم لغوی تکامل ملحوظ است.

۲-۲. مفهوم «ثبات» در لغت

همچنین در مورد ریشه واژه «ثبات» آمده است:
ثَبَّتَ الْأَمْرُ ثُبَاتًا وَثُبُوتًا: تَحَقَّقَ وَصَحَّ. (همان: ۱۰۴)؛ **ثَبَّتَ يَثْبُتُ: ثَبَاتًا وَثُبُوتًا.** ۱.
 استوار و پای بر جای شد. ۲. الامر: موضوع به ثبوت رسید، تحقق یافت. (انزایی نژاد، همان، ۱/ ۵۷۶)

همچنین از توضیحات فوق در بیان مفهوم لغوی «ثبات»، می توان محقق گردیدن بدون هیچ گونه تدریج را از این واژه فهمید.

۲-۳. مفهوم «انواع» در لغت

النَّوْعُ: الْجِنْسُ، الصَّنْفُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ؛ ج: أَنْوَاعٍ. (پاشا زانوس، ۱۳۸۸: ۶۰۵)؛
النَّوْعُ. ۱. مص. نوع ینوع؛ ۲. جنس، دسته و گونه ای از هر چیز. ج انواع. (انزایی نژاد، ۱۳۸۹: ۱۷۹۰/۲)

نوع نیز صنف و گونه ای از هر چیز است که در این جا مقصود، نوع از گونه های مختلف جانداران می باشد.

۲-۴. مفهوم اصطلاحی تکامل و ثبوت انواع

به نظر می رسد برای بیان مفهوم اصطلاحی دو تعبیر «تکامل انواع» و «ثبات انواع»، می توان به تعریف یوسفی اشکوری بسنده کرد؛ وی در تعریف دو اصطلاح مزبور می نویسد: «بر اساس اعتقاد به ثبوت انواع و خلقت آنی و دفعی آدم؛ آدم، «ابوالبشر» است و نخستین فرد خلق شده از نوع انسان، اما بر اساس اعتقاد به تکامل تدریجی موجودات و تحول انواع؛ از جمله انسان، آدم، نخستین آدم انسان شده است، نه اولین مخلوق از نوع آدمیان». (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶: ۳۹)

۳. دیدگاه یوسفی اشکوری در مورد فرضیه «تطور و تکامل انواع»

در این قسمت از نوشتار برای تبیین مسأله پژوهش، ابتدا مدعیات یوسفی اشکوری، در کتاب «بازخوانی قصه خلقت» در مورد فرضیه «تحول انواع»، مورد توجه و بازخوانی قرار گرفته تا ابعاد مسأله و ادله مورد استناد وی روشن و آشکار گردد. ارکان مدعیات یوسفی اشکوری در توصیف و تبیین فرضیه یادشده به شرح ذیل می باشد:

۳-۱. توصیف و تاکید بر اصل فرضیه تطور و تکامل انواع

بر اساس اعتقاد به ثبوت انواع و خلقت آنی و دفعی آدم؛ آدم، «ابوالبشر» است و نخستین فرد خلق شده از نوع انسان، اما بر اساس اعتقاد به تکامل تدریجی

موجودات و تحول انواع؛ از جمله انسان، آدم، نخستین آدم انسان شده است، نه اولین مخلوق از نوع آدمیان. (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶: ۳۹) یوسفی اشکوری بر این باور است «آدمی که قرآن از او سخن می‌گوید، فردی است که به صورت سمبلیک به مرحله‌ای از تکامل رسیده است که شایستگی مقام خلافت و جانشینی خدا را پیدا کرده است و به مقام نبوت نیز رسیده است. [به سخن دیگر،] تحولی که در آدم پیدا شده، حکایت از آن دارد که در روند تکامل جسمی و روحی و ذهنی بشر، پدیده‌ای در نوع آدم ظهور کرده است که پیش از این نبوده است. با این دگرگونی کیفی، استعدادها و توانایی‌هایی در آدم بروز کرده که تاکنون دیده نشده بود. این مرحله تازه که انقلابی شمرده می‌شد، مرحله انسانیت بوده است و آدم طلیعه دار و سلسله جنبان این مرحله جدید است. در واقع حضرت آدم سمبل و مظهر نوعی انسانیت و یا آدم انسان شده است؛ از این رو چنان که مفسران گفته‌اند، خصوصیتی که قرآن به آدم نسبت می‌دهد، اختصاص به خود او به عنوان یک فرد ندارد، بلکه تمامی آنها در بنی آدم و نوع انسان نیز وجود دارد؛ یعنی تمام آدمیان در فضائل و خصوصیات ذاتی آدم شریک هستند؛ از مقام خلیفه الهی گرفته تا تعلیم اسماء [و]...». (همان، ۳۹)

۳-۲. طی دو مرحله تاریخی «آدمیت» و «انسانیت»

یوسفی اشکوری در تکمیل نکته فوق بر این عقیده است که «طبق تفسیر تکاملی آدم، انسان کنونی به لحاظ تاریخی، دو مرحله را طی کرده است: ۱. مرحله آدمیت؛ ۲. مرحله انسانیت. مرحله اول که «میلیون‌ها سال» طول کشیده، دوران توحش و زندگی ابتدایی و نیمه حیوانی - نیمه انسانی بوده است. دوران دوم که جدید است و احتمالاً حدود ده یا دوازده هزار سال از آن می‌گذرد، دوران زندگی مدنی و شهرنشینی و تمدن‌سازی و فرهنگ‌پروری انسانی است. ... در دوران طولانی اول، انسان به لحاظ جسمی تکامل پیدا کرد و رشد کرد و به آخرین حد از کمال جسمانی و مادی رسید، آنگاه با یک تحول کیفی، تکامل اجتماعی و انسانی آغاز شد که هنوز هم ادامه دارد؛ یعنی وقتی که تکامل زیستی و طبیعی آدمی به پایان رسید، تکامل اجتماعی و تاریخی آغاز شد». (همان، ۳۹-۴۰) با بیان دو نکته فوق، اصل مدعای وی در مورد فرضیه مورد بحث، از زبان خود ایشان توصیف گردید.

۳-۳. ادله نقلی اثبات فرضیه تطوّر و تکامل انواع

یوسفی اشکوری بر این باور است که در قرآن و نهج البلاغه نیز این دو مرحله تاریخی آدمیت و انسانیت، به روشنی بیان و تصویر شده‌اند. وی در مورد بیان

قرآن در باب تحول انواع به آیه ۲۹ سوره حجر - «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین؛ پس چون آدم را معتدل بیاراستیم و از روح خود در آن دمیدیم، آنگاه به فرشتگان گفتیم بر او سجده کنند» - استناد کرده، می نویسد: در این جا سه مرحله پشت سر هم مطرح شده است: آراستن، دمیدن روح و سجده فرشتگان. حد فاصل آراستن و سجده، دمیدن روح الهی است. آراستن آدم به لحاظ شکل و شمایل و کمال یافتن بُعد مادی و حیوانی او بوده است؛ یعنی همان تکامل زیستی، اما هنگامی که تکامل لازم در این بُعد و در این مرحله صورت می گیرد، تحول و انقلاب کیفی و درونی در آدم آغاز می شود؛ یعنی تکامل اجتماعی... تکامل اجتماعی و درونی آدمی در استمرار تکامل زیستی و بیولوژیک او است. در واقع همه چیز با دمیدن روح الهی در آدم آغاز می شود. (همان، ۴۰) وی در ادامه مدعی می شود «نهج البلاغه نیز درست مانند قرآن این دو مرحله را به روشنی بیان می کند. امام ابتدا چگونگی خلقت آدم را با واژگانی رمز آلود به تصویر می کشد و آنگاه بیان می کند که با دمیدن روح الهی، آدم انسان شد. در مرحله اول، سخن از گل نرم، گل سفت، گل رُس و به تعبیری شیرین، گل شوره زار، آمیختن دو نوع گل با هم، آمیختن گل با آب، خشک شدن آب و گل آمیخته و ... است. امام اشاره می کند که مدتی دراز طول کشید که این مرحله به پایان رسید. سپس روح خدا در این موجود دمیده شد. «ثُمَّ» [در گفتار امام] تکامل تدریجی را نشان می دهد و صریحاً اعلام می کند که آدم پیش از آن که از روح الهی برخوردار شود، انسان نبود و فقط آدم بود؛ پس انسانیت متأخر است و دقیقاً پس از دمیدن روح، احراز می گردد؛ به همین دلیل است که امام می فرماید پس از دمیدن روح، ذهن در آدمی فعال می گردد، آنگاه فکر و اندیشه و سپس معرفت پدید می آید. پیش از دمیدن روح هیچ یک از این خصوصیات وجود نداشت. بنابر این، انسان کنونی دو مرحله آدمیت و انسانیت را در طول هم طی کرده است». (همان، ۴۰-۴۱) او در بخش دیگری از کتاب خویش، در پاسخ به یک سوال در مورد مضمون آیه ۱۱ سوره اعراف (آیه تصویر)؛ «و لقد خلقناکم ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قَلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...»، که آیا آیه مراتب خلق، صورت گری و مسجود فرشتگان شدن آدم را بیان می کند؟ بر دلالت واژه «ثُمَّ» در آیه تصویر، بر طولانی بودن مدت صورت گری و تسویه آدم تاکید ورزیده، می نویسد: درست است. در واقع این آیه به مرحله ماقبل جعل خلافت آدم هم اشاره دارد؛ یعنی می گوید آدم را خلق کردیم، آنگاه در طول یک دوره طولانی (طولانی بودن و بنابر این، دوره ای بودن از «ثُمَّ» استفاده می شود)، او را آراستیم و تسویه کردیم و

در نهایت دچار تحول کیفی شد و مسجود فرشتگان گشت. (همان، ۴۵؛ نیز ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۰-۱۲)

همان طور که از این دو بخش از کلام وی معلوم گردید، تمام ادله یوسفی اشکوری بر فرضیه مورد بحث، استناد وی به دو آیه ۲۹ سوره «حجر»، ۱۱ سوره «اعراف» و فرازی از خطبه نخست نهج البلاغه است.

۴-۳. استعاری و رمزی بودن مراحل تکامل زیستی و بیولوژیک آدمی

نویسنده کتاب «بازخوانی قصه خلقت»، بر این باور است که خصوصیات ذاتی آدمی در دوران خلقت و تکامل زیستی، با استعاره، رمز و کنایه بیان شده است و تشبیه خداوند به کوزه گران و مجسمه سازان در خلق و ساخت کوزه و مجسمه، تشبیهی نادرست، خیالی و ناسازگار با عقل و علم است. وی در این زمینه می نویسد:

... مثلاً وقتی گفته می شود آدم از گل نرم، گل سفت، خاک، گل شوره زار، آب و ... ساخته شده چه معنایی دارد؟ آیا واقعا این گونه بوده است که خداوند مشتی خاک از این جا و مشتی از آن جا بگیرد و آنها را با هم بیامیزد و سپس مانند کوزه گران و مجسمه سازان پیکری سازد و بعد از روح خود در آن بدمد و آن پیکر یک باره جان گیرد و از زمین برخیزد و نامش انسان یا آدم شود؟ البته در ذهن ها چنین تصویری از آفرینش آدم است، ولی قطعاً این تصویر خیالی و تاثیر پذیرفته از اسطوره های مذهبی است. اگر بخواهیم آیات قرآن و یا جملات نهج البلاغه و یا حتی برخی روایات دیگر دینی را صوری و شکلی معنا کنیم، تصویر مخدوش و حتی مبتذل و نادرستی از آدم و انسان به دست خواهد آمد (چنان که آمده است)؛ تصویری که نه با عقل سازگار است و نه با علم. به نظر ما، تمامی تعبیرات مورد اشاره و امثال آنها کنایه ای از برخی خصوصیات نهادی و پایدار آدمی می باشند. ... به عبارت دیگر، دوران ماقبل انسانیت، دوران جنینی نوع انسان بوده است و پس از دمیدن روح الهی و بروز استعداد های نهفته و بالقوه انسانی که در ماجرای آدم و بهشت و میوه ممنوعه و ... به گونه ای استعاری و رمزی بیان شده، تولد یافته و کمال وجودی خود را آغاز کرده است. (همان، ۴۱) نیازی به توضیح نیست که یوسفی اشکوری در این بخش به استعاری - و نه حقیقی - بودن مراحل تکامل زیستی آدم تصریح و تاکید ورزیده است.

۵-۳. ادعای قطعیت فرضیه تکامل انواع و یادکرد استطرادی از پاره ای از روایات

در این زمینه

نویسنده یاد شده، تبیین اصل مدعیات خود را در زمینه فرضیه تطور و تکامل

انواع با یک سوال اصلی (آیا پیش از جعل خلافت آدم، آدمیان دیگر نیز وجود داشته اند؟) آغاز کرده است و پس از طرح مباحث پیش گفته فوق، می نویسد: اکنون برگردیم به سوال اصلی، با توجه به طرح دو مرحله ای بودن تکامل آدمی (تکامل زیستی و تکامل اجتماعی و تاریخی)، پاسخ سوال روشن است. شاید اساساً طرح سوال هم بی مورد باشد. به نظر ما سوال و ابهام از تفکر ثبوتی دیدن عالم و مستقل بودن خلقت انواع بر می خیزد. اگر نظریه تطور و تکامل تدریجی و طولی عالم را قبول کنیم، که امروز امری است قطعی و جای تردید هم باقی نمانده است، دیگر نباید پرسید که پیش از حضرت آدم، آدمیان دیگر هم وجود داشته اند یا نه؟ خلقت ناگهانی و دفعی و مستقل حضرت آدم، آدمی که در قرآن از او سخن رفته و به عنوان نخستین پیامبر معرفی شده، با هیچ منطقی سازگار نیست. البته از قدرت خدا هیچ کاری ناشدنی نیست، اما می دانیم که خداوند طبق قاعده قراردادی خودش عمل می کند. به هر حال به نظر ما، حضرت آدم نخستین فرد خلق شده از نوع آدم نیست و لذا نمی توان او را «ابوالبشر» دانست، بلکه به طور سمبلیک، مظهر نخستین آدم انسان شده است که در طول گذار طولانی، دچار تحول کیفی و انقلاب درونی شده و آغازگر ظهور آدمیان آگاه و بیدار و مسؤول و بنیادگذار تکامل اجتماعی انسانی است. بدین جهت، شاید بتوان او را «ابوالانسان» نامید، نه ابوالبشر. اتفاقاً در روایات دینی ما هم اشاراتی به وجود آدم پیش از حضرت آدم شده است. البته من نمی خواهم به روایات و احادیث تحقیق نشده استناد کنم، فقط می خواهم نشان دهم که طرح این مسأله بی سابقه نیست. (همان، ۴۲)

همان طور که از کلام یوسفی اشکوری آشکار است، وی در زمینه پذیرش فرضیه تکامل انواع، ادعای قطعیت کرده است و لیکن به مبانی نیل به این قطعیت، در این بخش از کلام وی اشاره ای نشده است. به نظر می رسد با توجه به سایر گفتار پیشین وی، احتمالاً مقصود وی از قطعیت، قطعیت حاصل از علوم جدید و دو دلیل یاد شده از قرآن و نهج البلاغه و پذیرش استطرادی پاره ای از روایات دال بر طرح این مسأله است.

۳-۶. دیدگاه برگزیده اشکوری در مورد آفرینش موجودات پیش از حضرت آدم (ع) یوسفی اشکوری با طرح چهار نظریه در مورد خلقت آدمیانی پیش از حضرت آدم (ع)، به صراحت اذعان می کند که از طرفداران نظریه چهارم به شمار می آید. وی در این زمینه می نویسد:

به طور کلی می توان گفت در مورد این مسأله که آیا پیش از حضرت آدم، آدم های

دیگری هم وجود داشته‌اند یا نه، چهار نظریه قابل طرح می‌باشد:

۱. پیش از آدم، هیچ موجودی از آدم یا شبه آدم وجود نداشته و حضرت آدم یک دفعه و بی مقدمه و به طور مستقل خلق شده است؛ نظریه‌ای که اکنون همه گیر است و عموماً به آن عقیده دارند؛

۲. پیش از حضرت آدم، موجوداتی شبه آدم؛ جن یا ... بودند و سپس یا از بین رفته‌اند و یا هنوز هم وجود دارند؛

۳. پیش از حضرت آدم، آدم وجود داشته، ولی تکامل نایافته بود و به هر دلیل از میان رفته و منقرض شده‌اند و آنگاه حضرت آدم بدون ارتباط با آدم‌های گذشته به طور کامل مستقل آفریده شده‌اند. علامه طباطبایی و برخی دیگر چنین نظری دارند؛ (بنگرید به قاموس قرآن)

۴. پیش از حضرت آدم، آدم وجود داشته و تکامل نایافته بود، اما از میان نرفتند، بلکه در بستر تکامل خود به مرحله انسانیت رسیده و حضرت آدم، نخستین انسان و نخستین پیامبر، از نسل همان آدم‌ها بوده و یکباره خلق نشده است. این نظریه نیز طرفدارانی دارد که یکی از آنها من هستم. (همان، ۴۳)

۳-۷. خلاصهٔ مُدعیات یوسفی اشکوری در اثبات فرضیهٔ تکامل انواع

همان طور که از انتخاب عناوین فوق در زمینهٔ مباحث مطرح از سوی یوسفی اشکوری در توصیف و تبیین فرضیهٔ تطور و تکامل انواع آشکار می‌گردد، می‌توان بر این نکته تأکید ورزید که وی فرایند فرضیهٔ تطور و تکامل انواع را طی دو مرحلهٔ تاریخی «آدمیت» و «انسانیت»، مبتنی بر پذیرش انگارهٔ تکامل زیستی و اجتماعی صورت بندی نموده، تلاش می‌کند از قرآن و نهج البلاغه، دلایلی بر اثبات مدعای خود اقامه کند. گفتنی است که اشکوری ضمن پذیرش نظریهٔ چهارم (آفرینش موجودات پیش از حضرت آدم)، از نظریات چهارگانه در باب خلقت انسان؛ قائل به استعاری بودن مراحل تکامل زیستی و بیولوژیک آدم (ع) نیز بوده، ادعای قطعیت و تخلف ناپذیری فرضیهٔ مزبور را دارد.

۴. ارزیابی ادلهٔ یوسفی اشکوری در مورد فرضیهٔ تکامل انواع

نگارنده برای نقد و تحلیل محورهای شش گانهٔ مدعیات یوسفی اشکوری، چهار ادعای کلیدی وی را از منظر طباطبائی مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد با بررسی این چهار ادعا، محورهای شش گانهٔ دیدگاه اشکوری در اثبات فرضیهٔ تکامل انواع، نقد و تحلیل مناسب خود را دریافت می‌کند. این موارد عبارت‌اند از:

۱. ادعای فهم و استفاده فرضیه تکامل انواع از مفاد آیات قرآن و نهج البلاغه؛
۲. ادعای استعاری بودن خلقت انسان در مرحله تکامل زیستی و بیولوژیک؛
۳. ادعای فقدان هرگونه دلیل و منطق دال بر خلقت مستقل حضرت آدم(ع)؛
۴. ادعای قطعیت فرضیه تکامل انواع.

۴-۱. ادله نقلی و عقلی علامه طباطبائی در اثبات خلقت مستقل انسان

همان طور که در بخش هایی از محورهای شش گانه از مُدعیات یوسفی اشکوری گفته شد، وی بر این باور است که نظریه خلقت مستقل انسان از خاک، فاقد هرگونه دلیل و منطق است؛ لذا از رهگذر بررسی ادله نقلی و عقلی طباطبائی، نادرستی ادعای مزبور و همچنین برداشت نادرست یوسفی اشکوری از مفاد آیات قرآن و نهج البلاغه در اثبات فرضیه تکامل انواع، روشن و مبرهن می گردد. طباطبائی از جمله مفسرانی است که به نقد فرضیه یاد شده، پرداخته و با استناد به دلالت ظهور قریب به نص پاره ای از آیات قرآن کریم - افزون بر ادله دیگر - در صدد اثبات خلقت مستقل انسان بر آمده است. برخی از ادله وی در ادامه مورد بررسی قرار می گیرد.

۴-۱-۱. دلالت ظهور قریب به نص آیات (۷-۹/ سجده) و آیه (۱/ نساء) بر خلقت

مستقل انسان

طباطبائی در تفسیر آیات (۷-۹) سوره سجده و آیه (۱) سوره نساء، در ذیل عناوین «کلام فی کینونه الانسان الاولی» و «کلام فی أن النسل الحاضر ینتهي الی آدم و زوجته» و «کلام فی أن الانسان نوع مستقل؛ غیرمتحول من نوع آخر» به تبیین دیدگاه خود در اثبات بر خلقت مستقل انسان مبادرت می ورزد. (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۳: ۲۵۵/۱۶-۲۶۰؛ ۱۴۱/۴-۱۴۴) وی مسأله خلقت انسان را جزء ضروریات دین نمی شمارد، ولی برای آیات قرآن قائل به ظهور قریب به نص است و از این ظهور، خلقت مستقل انسان را استفاده می کند و بر این باور است که نسل انسان های موجود از طریق توالد و تناسل به یک زن و مرد معین منتهی می شود که نام آن مرد، «آدم» است و این دو اولین بشری هستند که از هیچ پدر و مادری تولد نیافته اند، بلکه از خاک یا گِل یا زمین - بنابر اختلاف تعبیر در قرآن - آفریده شده اند. (ر.ک: همان، ۱۴۲/۴؛ ۲۵۵-۲۵۶) وی همچنین در ذیل آیه ۸.۷ سوره سجده؛ «الذی احسن کلّ شیء خلقه و بدأ خلق الانسان من طین»، مراد از انسان در آیه هفتم را، فرد فرد آدمیان نمی داند تا اشکال شود که خلقت فرد فرد آنان از گِل نبوده است، بلکه مراد از انسان را نوع آدمی می داند؛ یعنی

مبدأ پیدایش نوع انسان، گلی بوده که همهٔ افراد به آن منتهی می‌شوند. به سخن دیگر، همه افراد انسان از فردی پدید آمده‌اند که او از گِل خلق شده است. وی همچنین دلالت «ثُمَّ» را در آیه ۸ سورهٔ سجده؛ «ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ؛ سپس نسل انسان را از آبی بی مقدار خلق کرد»، بر تراخی زمانی دانسته، مضمون آیه را قرینه بر این می‌داند که منظور از مبدأ آفرینش انسان، همان اولین فردی است که از گِل خلق شده است، نه فرد انسان‌ها. (ر.ک: همان، ۱۶/ ۲۴۹-۲۵۰) طباطبائی همچنین برای تاکید بیشتر در مورد دلالتِ ظهور قریب به نص آیات قرآن بر خلقت مستقل انسان از خاک، تصریح می‌کند که از ظاهر آیات قرآن بر می‌آید که نسل حاضر بشر به آدم و همسرش منتهی می‌شود و آن دو از پدر و مادری متولد نشده‌اند، بلکه از زمین تکون یافته‌اند. (ر.ک: همان، ۱۶، ۲۵۵-۲۵۶)

۲-۱-۴. آیه «۵۹/ آل عمران»؛ واضح ترین دلیل بر خلقت مستقل انسان

طباطبائی افزون بر استدلال به آیات پیش گفتهٔ فوق، با استناد به آیه ۵۹ سورهٔ آل عمران؛ «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، بر خلقت مستقل و دفعی «آدم» از خاک، استدلال کرده و آن را روشن‌ترین آیه در زمینهٔ یاد شده به شمار می‌آورد. وی بر این عقیده است که «همان گونه که آدم بدون این که پدر داشته باشد، از خاک یا زمین آفریده شده و مسیحیان او را پسر خدا نمی‌شمارند؛ عیسی نیز بدون پدر آفریده شده است و نباید پسر خدا شمرده شود، و اگر مراد از آفرینش آدم از خاک، همان منتهی شدن خلقت او به خاک باشد؛ همچنان که آفرینش همهٔ انسان‌های مخلوق از نطفه، نهایتاً به خاک باز می‌گردد، دیگر تفاوتی بین آدم و سایر مخلوقات نیست؛ آنها نیز نهایتاً به زمین و خاک منتهی می‌شوند و آدم خصوصیتی ندارد تا عیسی که پدر ندارد با او مقایسه شود. در نتیجه، آیهٔ شریفه بی‌معنا خواهد بود و در مقام احتجاج علیه نصارا قابل طرح نیست؛ پس با این بیان، روشن شد تمام آیاتی که از خلقت آدم از خاک یا گِل و مانند اینها خبر می‌دهند، همگی بر مدعای ما؛ یعنی خلقت دفعی و استقلالی آدم دلالت می‌کنند». (همان، ۱۶/ ۲۵۵-۲۵۷)

۳-۱-۴. نادرستی استدلال به حرف عطف «ثُمَّ» بر اثبات فرضیهٔ تکامل انواع

طباطبائی استدلال برخی از اندیشمندان به آیهٔ تصویر (اعراف/۱۱) «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ»، در اثبات فرضیهٔ تکامل انواع را نادرست دانسته، بر این باور

است که استدلال کسانی که می گویند؛ «ثُمَّ» در جایی استعمال می شود که بین ماقبل و مابعدش، زمانی فاصله شده باشد و در این آیه بین «خَلَقْتَ» [خلقناکم] و «تصویر» [صَوَّرْنَاکُمْ]، کلمه «ثُمَّ» آمده که بر فاصله زمانی بین این دو دلالت دارد، پذیرفته نیست؛ زیرا «ثُمَّ»، همه جا بر تاخیر زمانی افاده ندارد و در بسیاری از موارد، تنها بر ترتیب کلامی دلالت می کند. وی همچنین استدلال برخی دیگر به آیات ۹.۷ سوره سجده؛ «... و بدأ خلق الانسان من طین ثُمَّ جعل نسله من سُلاله من ماءٍ مهین ثُمَّ سَوَّاهُ و نفخ فیهِ من روحه ...»، مبنی بر اثبات فرضیه مذکور؛ با این بیان که، آیه اول و سوم. به ترتیب. بیانگر خلقت اولی بشر از خاک، و صورت گری و نفخ روح آدم بوده، و بین این دو مرحله، «ثُمَّ» قرار گرفته است که دلالت بر فاصله زمانی قابل توجهی دارد و این زمان، همان زمانی است که تطور تدریجی و تبدل انواع در انسان صورت گرفته است، نادرست می شمارد؛ زیرا عطف فعل «سَوَّاهُ» بر فعل «بَدَأَ» به واسطه حرف عطف «ثُمَّ»، تنها بیانگر این حقیقت است که آیات مورد نظر، در مقام بیان پیدایش نوع انسان که همان خلقت آدم از گل بوده، می باشد و لا غیر. (ر.ک: همان، ۲۵۹/۱۶-۲۶۰)

گفتنی است که دال مرکزی ادعای اشکوری، استناد به دلالت حرف عطف «ثُمَّ» بر تراخی زمانی می باشد و این در حالی است که افزون بر طباطبائی؛ مفسرانی همچون جوادی آملی، مصباح یزدی و... بر این باور اند که حرف عطف «ثُمَّ» همیشه بر تراخی زمانی دلالت ندارد، بلکه گاه بر ترتیب وجودی و نه تأخر زمانی (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۶۲/۳) و گاه بر تراخی در بیان و نه تراخی در وقوع فعل دلالت دارد. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۴۷-۳۴۹). جعفر سبحانی نیز ضمن عدم نفی احتمال تدریجی بودن خلقت انسان، به کار گرفتن دو حرف عطف «ثُمَّ» و «فَاء» در آیات «و لقد خلقناکم ثُمَّ صَوَّرْنَاکُمْ» و «... من حمأً مَسْنُونٍ فَاِذَا سَوَّيْتَهُ» را نشانه ترتیب مراحل خلقت دانسته، بر این باور است که «این مطلب نه به آن معنا است که میلیون ها سال، میان دو نوع آفرینش، فاصله بوده است؛ زیرا این [ادعا] یک نوع تحمیل اندیشه بر قرآن است. همین قدر می توان گفت که میان دو خلقت، ترتیب و فاصله ای به صورت مجمل وجود داشته است». (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۲: ۱۱/۲۲)

سخن آخر در این بخش آن که، طباطبائی استفاده خلقت تدریجی بدن انسان اولی (آدم) و نه تحول و تکامل انواع را، از آیات ۲۸-۲۹ سوره حجر، امکان پذیر دانسته است. وی در توضیح آیه ۲۹ سوره حجر؛ «فَاِذَا سَوَّيْتَهُ و نفخت فیهِ من روحی فقعوا له ساجدین»، ابتدا واژه «تسویه» را معنا کرده، آن را همان معتدل

و مستقیم گردانیدن چیزی می داند که قائم به امر خود باشد؛ به طوری که هر جزء آن در جایی و به نحوی باشد که باید باشد، و تسویه انسان را نیز این گونه بیان می کند که هر عضو آن در جایی و به حال و وصفی قرار گیرد که باید قرار بگیرد، و غیر آن سزاوار نیست؛ سپس به تفسیر توأمان دو فراز از آیه ۲۸-۲۹ سوره یاد شده مبادرت ورزیده، بر این باور است استفاده این نکته از آیه «إِنِّي خَالِقٌ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ»، که آفرینش بدن انسان اولی (آدم) و نه تحول و تکامل انواع، بر سبیل تدریج زمانی بوده؛ به این بیان که ابتدا خلق بوده که عبارت است از جمع آوری اجزا، و سپس تسویه بوده که عبارت است از تنظیم اجزا و نهادن هر جزئی را در جا و حال و وضع مناسب خود، و آن گاه نفخ روح بوده است، استبعادی ندارد، و این نکته منافی با گفتار خداوند در آیه ۵۹ سوره آل عمران؛ «... خَلَقَهُ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» نیست؛ زیرا سخن خداوند «ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، ناظر به کینونت و آفرینش روح؛ یعنی نفس انسانی است، نه بدن؛ چنان که در آیه ۱۴ سوره مومنون نیز از این کینونت، پس از بیان خلق تدریجی بدن، با عبارت «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» یاد کرده است. (ر.ک: همان، ۱۵۴/۱۲)

۴-۱-۴. ناسازگاری ادعای انقراض نسل تکامل نیافته پیش از حضرت آدم(ع) با آیات قرآن

یادکرد این نکته ضروری است که یوسفی اشکوری در بیان نظریات چهارگانه مربوط به خلقت انسان، نظریه سوم را به نقل از کتاب «قاموس قرآن» علی اکبر قرشی، البته بدون ذکر شماره صفحه و تاریخ انتشار، به طباطبائی نسبت می دهد (ر.ک: یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶: ۴۳) که با استدلال بیان شده ذیل از سوی طباطبائی، نادرستی ادعای اشکوری آشکار می گردد. توضیح بیشتر آن که، وی در جلد شانزدهم المیزان در مورد بطلان فرضیه تکامل انواع؛ با استدلالی که شمول آن، همه قرائت های نادرست فرضیه یاد شده را در بر می گیرد، می نویسد: فرضیه دیگر، این است که نسل حاضر، به یک جفت انسان کامل و دارای عقل منتهی می شود. آن یک جفت با جهش و تطور از گونه دیگر انسان. که فقط شکل و ظاهر انسان را داشته است. پدید آمدند و سپس به حکم تنازع بقا و انتخاب اصلح، نسل تکامل نیافته پیشین منقرض شد و دو نفر انسان تکامل یافته باقی ماند که نسل حاضر از آن دو نفر تکامل یافته اند. این فرضیه نیز با آیات قرآنی ناسازگار است، و افزون بر این که این ادعا، فرضیه ای بیش نیست، دلایل ارائه شده برای اثبات آن، بسیار ناتوان است؛ از جمله این دلایل، شواهدی از تشریح تطبیقی، جنین های حیوانات و فسیل های یافت شده در حفريات است

که صفات موجود در اعضای آنها با انواع دیگر حیوانات، به تدریج تکامل یافته و پیچیده تر شده اند. این دلیل قانع کننده نیست؛ زیرا صرف پیدایش نوع کامل از حیث تجهیزات، بعد از نوع ناقص، در یک مدت طولانی، فقط می تواند بر این امر دلالت کند که سیر تکاملی ماده برای قبول صورت های مختلف حیوانی، به تدریج و آهسته بوده است، ولی بر انشعاب موجودات و حیوانات کامل از حیوانات ناقص دلالت ندارد. شواهد فقط بر دگرگونی های تدریجی دلالت می کند؛ آن هم در مورد انتقال و تبدل صفتی به صفت دیگر، اما در زمینه تبدل نوعی به نوع دیگر ناتوان است. ... [خلاصه آن که،] حداکثر نتیجه ای که از این شواهد می توان گرفت، سیر تدریجی تحول افراد یک نوع از ناقص به کامل است، اما هیچ شاهد تجربی دال بر تحول فردی از یک نوع به نوع دیگر وجود ندارد؛ پس این شواهد برای استدلال بر صحت مدعای قائلان به فرضیه یاد شده کافی نیست. (ر.ک: همان، ۲۵۸/۱۶-۲۵۹)

جوادی آملی نیز در این زمینه سخنان ارزشمندی دارد که به علت ضیق مجال، امکان پرداختن آنها نیست. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸؛ ۳/۵۱۱-۵۱۴)

۴-۱-۵. نادرستی استدلال به آیه «اصطفاء» در اثبات فرضیه تکامل انواع

طباطبائی بر نادرستی استدلال پاره ای از اندیشمندان به آیه «اصطفاء» در اثبات فرضیه تکامل انواع تاکید ورزیده، می نویسد:

برخی از اهل بحث، برای اثبات فرضیه مذکور به آیه شریفه ۳۳ سوره آل عمران؛ «ان الله اصطفی آدم و نوحاً و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین»، استدلال کرده اند؛ به این بیان که، «اصطفاء» به معنای انتخاب و برگزیدن است و این معنا زمانی صحیح که فرد برگزیده شده، در بین جماعتی باشد تا انتخاب کننده آن فرد را از بین سایر افراد انتخاب کند و بر دیگران ترجیح دهد؛ پس همان گونه که نوح، آل ابراهیم و آل عمران از میان مردم معاصر خود برگزیده شدند، انتخاب آدم نیز به همین نحو است و خداوند با این انتخاب، آدم را با جهش الهی از یک نوع به نوع دیگر و از انسان اولی وحشی و بی عقل به مرتبه انسان کامل و مجهز به عقل انتقال داد. [این در حالی است که] ادعا کننده این مطلب در این جا، از کلمه «العالمین» غفلت کرده است که «الف و لام» دارد و افاده عموم می کند؛ یعنی بر عالم ها که بر تمام بشر تا روز قیامت صادق است؛ به این معنا که افراد، نسبت به معاصران خود و آیندگان بشر برگزیده اند و بر فرض این که تصور مدعی را بپذیریم، چه بسا آدم در میان فرزندان خود به مقام اصطفاء رسیده باشد. در ضمن، اگر علت برگزیدن آدم، داشتن عقل نسبت به انسان های بی عقل و ناقص

زمان وی باشد، دیگر امتیازی برای آدم محسوب نمی‌شود؛ زیرا فرزندان وی نیز دارای عقل و کمال بوده‌اند. (همان، ۱۶/۲۵۹؛ ۳/۱۶۴-۱۶۵؛ نیز ر.ک: موسوی سبزواری، ۱۴۳۱: ۵/۲۷۷-۲۷۸؛ سبحانی، ۱۳۷۲: ۱۱/۲۷-۲۹ و ۹۴-۹۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۴۳-۳۴۵)

گفتنی است که گرچه در گفتار یوسفی اشکوری، ذکری از آیه «اصطفاء» به میان نیامده است، ولیکن به جهت آن که نقد و تحلیل طباطبائی نسبت به فرضیه مورد بحث، از جامعیت و عمومیت برخوردار بوده و ناظر به بررسی تمام آیاتی بوده که برداشت نادرست از آنها صورت گرفته است، به نظر رسید برای حفظ جامعیت بحث، به این مورد نیز اشاره گردد. (برای آشنایی با برخی از استدلال کنندگان به آیه اصطفاء، ر.ک: سبحانی، ۱۳۵۹: ۱۰۶.۱۰۵)

۶-۱-۴. نادرستی استدلال به خطبه نخست نهج البلاغه، مبنی بر اثبات فرضیه تکامل

همان طور که پیش از این بیان گردید، یوسفی اشکوری برای اثبات فرضیه تحول و تکامل انواع، به آیاتی از قرآن و خطبه نخست نهج البلاغه تمسک جسته است، ولی حقیقت مطلب این است که فراز مورد استناد وی، ابداً اشاره ای به دوره طولانی مدت ما بین «آدمیت» و «انسانیت» مورد نظر وی ندارد، و اتفاقاً فهم و قرائت برخی از شارحان نهج البلاغه، از فراز مورد اشاره که در مورد خلقت انسان سخن می‌گوید، در نقطه مقابل دیدگاه اشکوری قرار می‌گیرد. مکارم شیرازی به همراه عده ای از دانشوران معاصر؛ از جمله امامی، آشتیانی، ارسطا، بهادری، داودی و قدسی بر این باور اند که «از تعبیراتی که در این خطبه آمده، استفاده می‌شود که آفرینش انسان به صورت مستقل و بدون پیمودن مراحل تکامل از جانداران پست تر، به صورت کنونی بوده است و این همان چیزی است که از قرآن مجید نیز درباره خلقت انسان استفاده می‌شود. [به سخن دیگر،] از قرآن مجید و همچنین خطبه های نهج البلاغه، مسأله ثبوت انواع، حداقل در مورد انسان استفاده می‌شود، ولی در مورد سایر انواع موجودات، تصریحات خاصی دیده نمی‌شود. هر چند بعضی از طرفداران فرضیه تحول، ... اصرار دارند که آیات قرآن و تعبیرات نهج البلاغه را طوری توجیه کنند که با نظریه تحول و تکامل بسازد و حتی این آیات و خطبه ها را دلیلی بر مدعای خود شمرده اند، ولی هر ناظر بی طرف می‌داند که این ادعا جز با تکلفات بعید امکان پذیر نیست.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۱/۱۷۸-۱۷۹)

قابل ذکر است تحلیل های انتقادی فوق از طباطبائی، تاکنون ناظر به دو نکته

نخست از ارکان دیدگاه یوسفی اشکوری؛ یعنی «ادعای فقدان هرگونه دلیل و منطق دال بر خلقت مستقل حضرت آدم (ع)» و نیز «برداشت نادرست وی از مفاد آیات قرآن و نهج البلاغه در اثبات فرضیه تکامل انواع» بوده است. در ادامه دو مورد پایانی ارکان دیدگاه وی، نقد و بررسی می گردد.

۷-۱-۴. نادرستی ادعای استعاری بودن خلقت انسان در مرحله تکامل زیستی و

بیولوژیک

به نظر می رسد برای اثبات نادرستی ادعای استعاری بودن خلقت انسان در مرحله تکامل زیستی و بیولوژیک از منظر طباطبائی، به چند روش می توان توسل جست. روش نخست، تمسک به برخی از مبانی زبان شناختی طباطبائی است. وی بر اساس مبانی زبان شناختی خود در مسأله وضع و رابطه لفظ و معنا، بر این باور است که؛

۱. زبان امری اجتماعی است که اساس آن بر وضع و قرارداد واضعان لغت استوار است؛

۲. وضع الفاظ برای معانی، ابتدا برای برای امور مادی و جسمانی بود؛ سپس با التفات ذهنی به امور معنوی و معقول، همان الفاظ به صورت مجازی در معانی مزبور استعمال گردید و به تدریج استعمال آن الفاظ در معنای دوم نهادینه و به مرحله تبادر رسید و در معنای جدید به صورت حقیقت در آمد.

۳. وضع الفاظ برای معانی و مُسمّیات آنها، به حسب غایات و اغراض مورد انتظار از آن معانی می باشد و تا زمانی که آن غایات و اغراض موجود باشد، تبدل و تکامل معانی و مُسمّیات الفاظ محذوری ندارد؛ چنان که الفاظ چراغ، ترازو و سلاح از آغاز وضع آنها بر معانی شان، تا کنون، مصادیق مختلفی از اشکال اولیه و ابتدائی تا اشکال مُدرن و پیچیده تر، یافته اند.

۴. با پذیرش نکات پیش گفته، معلوم می گردد اطلاق الفاظ بر معانی و مصادیق جدید آنها، حقیقت است و نه مجاز. به سخن دیگر، الفاظ برای حقیقت و روح معانی وضع شده اند و نه مصادیق اولیه و ابتدائی آنها؛ لذا امکان و ظرفیت استعمال حقیقی در مصادیق جدید را دارند. (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۰۳: ۹/۱-۱۱)

بنابر این، بر اساس مبنای زبان شناختی یاد شده فوق در مورد الفاظ و بیانات قرآن، طباطبائی بر این باور است که «الفاظ قرآن دارای معانی مختلفی است که به صورت طولی بر هم مترتب اند و [البته] دلالت الفاظ بر همه آن معانی، به حسب مراتب فهم انسانها، به صورت مطابقی و حقیقی است؛ بی آن که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد یا عموم مجاز و ... پیش آید». (ر.ک: همان، ۳/۶۴)

بنابر این، وی بر اساس مبنای زبان شناختی فوق، ادعای استعاری و یا تمثیلی بودن خلقت انسان در مرحله تکامل زیستی را بی اساس دانسته، نمی پذیرد. طباطبائی همچنین در چندین جلد از مجلدات تفسیر المیزان به قصه آفرینش انسان و حقیقی یا تمثیلی بودن آن اشاره نموده، از منظری دیگر (روش دوم برای اثبات نادرستی ادعای استعاری بودن خلقت انسان در مرحله تکامل زیستی و بیولوژیک)، بر این باور است که «بیانات قرآن در مورد معارف حقّه الهیه، امثال است و ماورای این امثال، حقایق مُمَثَلی قرار دارد، و مقاصد و مُرادات خداوند در قرآن، منحصر بر لفظی که برگرفته از مرتبه حس و محسوسات است، نمی باشد». (ر.ک: همان، ۶۳/۳) وی همچنین ذیل بحث از آیات ۱۲-۱۱ سوره «اعراف»، اظهار می دارد که «قصه آفرینش آدم، قصه ای تکوینی است که به صورت تمثیل آورده شده است». (ر.ک: همان، ۲۷/۸؛ نیز، ۲۱۸/۱۴-۲۱۹) گفتنی است مقصود وی از عالم تکوین و جریان تکوینی، روابط حقیقی است که انسان ها از بدو خلقت تا پایان هستی با دو دسته دیگر از موجودات (فرشتگان و ابلیس) دارند. (ر.ک: همان، ۸، ۲۷). به نظر می رسد اجمال گفتار طباطبائی در این مورد، کمی فهم مطلب را دشوار می سازد؛ لذا برای دریافت بهتر گفتار وی به گفتار جوادی آملی در این زمینه تمسک می گردد. وی از مفسران نام آشنا و از شاگردان مُبَرِّز طباطبائی، در تفسیر آیه ۳۱ سوره بقره، ذیل عنوان «تمثیل یا حقیقت؟» نکات شش گانه ای را در مورد کاربست تمثیل متذکر می گردد. به نظر می رسد یادکرد «نکته ششم» وی به فهم بهتر و بیشتر گفتار فوق از طباطبائی کمک می کند. جوادی آملی می نویسد:

گرچه ظاهر برخی آیات استفاده از روش تمثیل در تفهیم معارف است و در آن آیات که عهده دار روش تعلیم قرآنی است، الفاظ عموم به کار رفته که موهوم تمثیلی بودن همه مطالب آسمانی است، لیکن پیام آنها استفاده از هر گونه مَثَل در موارد لازم است، نه استمداد از تمثیل در همه موارد. توضیح این که، ... آیاتی که به نحو عموم استفاده از روش تمثیلی را در بر دارد، تعمیم آنها راجع به مَثَل است، نه مُمَثَل؛ یعنی از هرگونه تمثیل ممکن، برای تفهیم مطلب قرآنی استفاده می شود، نه این که همه مطالب قرآن و همه معارف وحی آسمانی به صورت تمثیل بیان شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲۲۹/۳؛ نیز ر.ک: ۱۳۸۸، ۴۳۷/۱-۴۳۸)

وی همچنین در کتابی دیگر، ذیل عنوان «گزاره های تمثیلی» قرآن کریم، ضمن یادکرد این نکته که بخشی از حقایق در قرآن، به صورت مَثَل ذکر شده و نیز پس از بیان کاربردهای پنج گانه مَثَل در قرآن، چنین نتیجه می گیرد که «مَثَل در قرآن

چندین معنا دارد و نیز زبان قرآن، سمبلیک نیست، بلکه بیان حقیقت است». (همو، ۱۳۸۵، ۹۷) جوادی آملی همچنین در ضمن یک «تذکر»، با صراحت تمام یادآور می‌گردد که «داستان آدم از صدر تا آستان آن، همراه با حقیقت است و هیچ‌گونه مجاز، افسانه، اسطوره، سراب و مانند آن در آن راه ندارد». (همو، ۱۳۸۰: ۲۲۹/۳)

افزون بر آن چه که در مورد حقیقی بودن زبان قرآن از سوی طباطبائی و جوادی آملی ذکر شد، باید این نکته را نیز یادآور شد که استناد طباطبائی به دلالت ظهور قریب به نص آیات قرآن در مورد خلقت مستقل انسان (روش سوم برای اثبات نادرستی ادعای استعاری بودن خلقت انسان در مرحله تکامل زیستی و بیولوژیک) نیز، به نوبه خود، ادعای هرگونه بیان استعاری و مجازی بودن را در این زمینه بی اساس و بدون دلیل به شمار می‌آورد. نتیجه آن که، مطابق دیدگاه طباطبائی، ادعای استعاری و یا تمثیلی بودن خلقت انسان در مرحله تکامل زیستی و بیولوژیک، از جهات سه گانه فوق (مبنای زبان شناختی، راجع بودن تعمیم روش تمثیلی استفاده شده در آیات به مَثَل و نه مُمَثَل، و ظهور قریب به نص آیات) بی اساس بوده، فاقد هرگونه ادله درون و برون نصی می باشد.

۸-۱-۴. فقدان دلیل علمی قاطع بر اثبات فرضیه تحول و تکامل انواع ونفی خلقت مستقل انسان

طباطبائی در جلد چهارم تفسیر المیزان، در نقطه مقابل مدعیات اشکوری، ذیل عنوان «گفتار در این که انسان نوع مستقل و غیر متحول از نوع دیگر است»، علت و چرایی پذیرش فرضیه تکامل انواع از سوی برخی از علمای طبیعی و زیست شناسی را، مقایسه ای دانسته که آنان بین انسان و سایر موجودات انجام داده و انسان را حیوانی تحول یافته از انواع دیگر فرض کرده اند. ایشان در تبیین نادرستی مقایسه یاد شده، فقدان دلیل علمی قاطع بر فرضیه تکامل انواع را نتیجه گرفته، می نویسد:

دلیل همه این‌ها (این مقایسه ها)، کمال منظمی است که در نهاد و ساختمان موجودات مشاهده می‌شود و پیداست که موجودات طوری منظم شده‌اند که از نقص رو به کمال بروند. تجربه‌های پی در پی در این موارد جزئی از تطور و تحول نیز، دلیل دیگر بر این معنا است. در این جا ممکن است سوال شود که منظور از این فرضیه (فرضیه تحول انواع) چه بوده و با آن چه چیز را خواسته اند اثبات کنند؟ جواب این است که می‌خواستند خواص و آثاری را که قبلاً در نوع انسانی نبوده و بعد پیدا شده توجیه کنند، اما دلیل به خصوصی که فقط این فرضیه را

اثبات کند و سایر فرضیه‌ها و احتمالات مسأله را نفی نماید، نیاورده اند؛ با این که فرض تباین این نوع با سایر انواع، فرضی است ممکن و هیچ اشکالی متوجه آن نیست؛ پس می‌توانیم نوع بشری را پدیده‌ای مستقل و غیر مربوط به سایر انواع موجودات فرض کنیم و تحول و تطور را در «حالات» او بدانیم، نه در «ذات» او. پس حقیقتی که قرآن کریم بدان اشاره می‌کند که انسان نوعی جدا از سایر انواع است، هیچ معارضی ندارد و هیچ دلیل علمی بر خلاف آن نیست. (همان، ۱۴۳/۴-۱۴۴)

توضیح بیشتر آن که، به نظر طباطبائی رد فرضیه تحول انواع توسط مدلول ظاهری آیات قرآن را نباید از موارد تعارض علم و دین به شمار آورد؛ زیرا «آنچه که به نام علم ادعا شده یک فرضیه صرف است که برای توضیح و تفسیر تغییرات و تحولات صفات یک نوع و تفاوت انواع با یکدیگر ارائه گردیده، ولی دلیل و شاهی برای اثبات این فرضیه و نفی قاطع فرضیه‌های رقیب وجود ندارد، در حالی که در نقطه مقابل، می‌توان انواع موجودات متباین و مستقل از هم؛ بدون هیچ گونه رابطه تکاملی بین آنها فرض کرد و تحولات مورد بحث را به داخل هر نوع منحصر کرد، نه خود یک نوع. اتفاقاً شواهد موجود تجربی هم موید همین فرض رقیب هستند؛ زیرا این شواهد هیچ موردی را نشان نمی‌دهند که فردی از یک نوع به نوع دیگر تبدیل شده باشد؛ مثلاً میمون به انسان تبدیل شده باشد، بلکه حداکثر نشان می‌دهد که برخی از انواع، از جهت صفات و لوازم و اعراض تغییر و تحولاتی داشته‌اند؛ پس دلیلی علمی بر تحول انواع از یکدیگر نداریم و حقیقتی را که قرآن به آن اشاره می‌کند که نوع انسان مستقل و جدای از سایر انواع است، با هیچ علمی تعارض ندارد». (ر.ک: همان، ۱۴۴/۴) موسوی سبزواری نیز در تفسیر آیه نخست سوره نساء، در ذیل عنوان «بحث علمی»، فرضیه تکامل انواع را که - افزون بر دو رکن تنازع و بقای اصلح - بر قانون وراثت بنیان نهاده شده است، از اساس باطل دانسته، بر این باور است که انقلاب و دگرگونی یک نوع به نوع دیگر، بعد از تحوّل و تحقّق نوعیت آن دو، غیر ممکن است؛ مگر به استحاله شدن آنها. (ر.ک: موسوی سبزواری، ۱۴۳۱: ۷/ ۲۳۹-۲۴۰) عبدالکریم سروش نیز فرضیه تبدّل و تکامل انواع داروین را مورد نقد و مناقشه قرار داده، آن را فاقد اوصاف یک نظریه علمی می‌داند؛ زیرا نظریه علمی از منظر وی، نظریه‌ای است که اولاً، باید به صورت قضیه کلی منطقی بیان شده باشد؛ ثانیاً، توان پیش بینی مشروط را داشته باشد؛ ثالثاً، ابطال پذیر باشد، و این در حالی است که نظریه داروین، فاقد اوصاف یادشده است. (برای توضیح بیشتر

اوصاف یادشده در مورد علمی بودن یک فرضیه از منظر وی، ر.ک: سروش، ۱۳۵۸: ۱۰۴-۱۱۹؛ نیز برای آشنائی با آرای برخی از اندیشمندان موافق و مخالف مغرب زمین در مورد فرضیه مورد بحث، ر.ک: اخوان نبوی، ۱۳۹۸: ۷۰-۸۶)

۹-۱-۴. **قاعده فلسفی «امکان اشرف»**، نافی ادعای قطعیت فرضیه تکامل انواع نویسنده کتاب «قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی» در جلد نخست این کتاب، در بیان تقریرات سه گانه برهان قاعده «امکان اشرف»، یادآور می‌گردد که تقریر سوم این قاعده، تقریری است که طباطبائی در تعلیقه بر کتاب اسفار اربعه ملاصدرا نگاشته است. وی همچنین اظهار می‌دارد که خود شخصاً این تقریر را از زبان طباطبائی شنیده است و لیکن پیش از بیان تقریر این قاعده از زبان طباطبائی، مناسب است ابتدا تعریفی از این قاعده ارائه گردد تا به سهولت فهم گفتار طباطبائی کمک نماید. ابراهیمی دینانی در تعریف این قاعده می‌نویسد:

قاعده امکان اشرف عبارت است از این که، در تمام مراحل وجود لازم است ممکن اشرف، بر ممکن آخس مقدم باشد. به عبارت دیگر، هرگاه ممکن آخس موجود شود، ناچار باید پیش از آن ممکن اشرفی موجود شده باشد؛ مثلاً هنگامی که نفس و عقل را در نظر بگیریم و بایکدیگر مقایسه کنیم، مطمئن خواهیم شد که عقل برتر از نفس است؛ در این صورت اگر به صدور وجود نفس آگاه باشیم، به صدور وجود عقل پیش از آن نیز آگاه خواهیم بود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵: ۱۹/۱)

همان طور که اشاره گردید، ابراهیمی دینانی از زبان طباطبائی اظهار می‌دارد که «بیان این تقریر (تقریر سوم از این قاعده)، ذکر مقدمه ای را ایجاب می‌کند و آن عبارت است از این که وجود، یک حقیقت اصیل و مُشکک است که از نظر شدت و ضعف، و قوه و فعل، دارای مراتب متفاوت می‌باشد. ... در میان مراتب ممکنات، برخی از آنها اشرف و برخی آخس است. ... اکنون اگر برای مراتب وجود، سه مرتبه، که عبارت از مرتبه مافوق، مرتبه مادون و مرتبه متوسط است فرض کنیم؛ مرتبه مادون، فقط رابط و مُتقوم به مافوق خواهد بود و غیر از این چیزی نیست. مرتبه متوسط نسبت به مادون خویش، مُقوم و وجود نفسی است؛ چنان که نسبت به مرتبه مافوق خود، رابط و مُتقوم است. مرتبه مافوق و عالی عبارت است از وجود نفسی که نسبت به مراتب مادون همواره مُقوم است. بعد از ذکر این مقدمه، گفته می‌شود هرگاه ممکن آخس متحقق گردد و پیش از آن ممکن اشرف تحقق نیافته باشد، این اشکال لازم می‌آید که آن چه بر حسب فرض، بالذات مُتقوم و عین ربط است، بدون وجود مُقوم تحقق پذیرد و این معقول نیست. (همان، ۲۱-۲۲، با اندکی تصرف)

موسوی سبزواری، از مفسران معاصر نیز در پایان تفسیر آیات ۳۵-۳۹ سوره بقره، در ذیل عنوان «بحث فلسفی»؛ خلقت مستقل انسان از خاک را مقتضای قاعده امکان اشرف دانسته، می نویسد:

صریح کُتب سماوی و در صدر آنها قرآن عظیم و [گفتار] جمیع فلاسفه اسلامی و غیر آنان، بر بدیع بودن صنح الهی در مورد انسان دلالت دارد، و این که انسان مخلوق حادثی است که خداوند او را از خاک؛ با این هیأت متمیزه از سایر مخلوقات، [و] مستقلاً بدون آن که ارتقا یافته از مخلوق دیگر- نباتی یا حیوانی باشد، آفریده است و این نوع خلقت مستقل، اقتضای قاعده «امکان اشرف» است که فلاسفه این [قاعده] را در [تبیین چگونگی تقدم] سلسله موجودات، بنیان نهاده اند؛ زیرا اقرب موجودات به خداوند و اشرف آنها نزد او، ناچار باید در سلسله فیوضات الهی؛ [به نحو] «الاول فالاول»، هنگام نزول فیض از جانب خدای متعال قرار بگیرند. (موسوی سبزواری، ۱۴۳۱: ۲۷۵/۱)

خلاصه آن که، بنابر آن چه از طباطبائی و موسوی سبزواری نقل شد، معلوم گردید که مفاد این قاعده عبارت است از این که، آفرینش ممکن اشرف (آدم)، مقدم بر آفرینش ممکن اخص (موجودات نباتی و حیوانی) است، و این یعنی، قاعده «امکان اشرف» دقیقاً در نقطه مقابل فرضیه تحول و تکامل انواع قرار می گیرد و بنیاد آن را بی اساس می گرداند.

نتیجه

از نقد و بررسی انتقادی مدعیات یوسفی اشکوری در مورد فرضیه تکامل انواع، از منظر طباطبائی، نتایج چندی به دست آمد که به شرح ذیل می باشد:

۱. ادعای فقدان هرگونه دلیل و منطق بر خلقت مستقل انسان از خاک، ادعای ناموجهی بوده، آیات مورد استناد طباطبائی- به مثابه ادله خلقت مستقل انسان از خاک- در تعارض و تخالف جدی با ادعای یاد شده می باشد.

۲. مفاد ادله قرآنی طباطبائی و استدلال پاره ای از مفسران، نادرستی فهم یوسفی اشکوری از آیات مورد بحث، و دائمی نبودن دلالت حرف عطف «ثُمَّ»، بر تراخی زمانی و عدم تعیین فاصله طولانی بین دو مرحله خلق و تسویه را روشن و مبرهن می سازد.

۳. دلالت ظهور قریب به نص برخی آیات مورد بحث طباطبائی و همچنین وضوح آیه ۵۹/آل عمران، فرضیه چهارم و مختار یوسفی اشکوری از فرضیات چهارگانه مورد اشاره وی را مورد مناقشه قرار داده، بر خلقت مستقل انسان از خاک، تاکید می ورزد.

۴. فرضیه تکامل ظنی و غیر قطعی است؛ چون فرضیه داروین را هرگز با تجربه نمی‌توان اثبات کرد و دست بشر از آزمایش و تجربه مسائلی که در میلیون‌ها سال قبل ریشه دارد، کوتاه است؛ لذا رد فرضیه تکامل انواع توسط مدلول ظاهری آیات قرآن، از موارد تعارض ادعائی بین علم و دین به شمار نمی‌آید.
۵. ظاهر کلام هر متکلمی برای مخاطب، دلیل و حجت است؛ در عین حال تا آن جا که دلیل قطعی بر خلاف ظاهر نباشد، قابل استناد است، ولی پس از ثبوت دلیل مخالف، حُجیت خود را از دست می‌دهد؛ بر خلاف نص که هیچگاه امکان احتمال خلاف در آن نمی‌رود. بنابراین، حجیت ظهور آیات قرآن در اثبات خلقت مستقل انسان، تا زمانی است که دلیل قطعی بر خلاف ظاهر آیات در کار نباشد.
۶. مطابق دیدگاه طباطبائی، ادعای استعاری و یا تمثیلی بودن خلقت انسان در مرحله تکامل زیستی و بیولوژیک، از جهات سه‌گانه (مبنای زبان شناختی، راجع بودن تعمیم روش تمثیلی استفاده شده در آیات به مَثَل و نه مُمَثَل، و ظهور قریب به نص آیات) بی‌اساس بوده، فاقد هر گونه ادله درون و برون نصی می‌باشد.
۷. مفاد قاعده فلسفی امکان اشرف در تعارض و تخالف با فرضیه ثابت نشده تحول و تکامل انواع است.

منابع:

- قرآن کریم
نهج البلاغه
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۵ش): «قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی»، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- اخوان نبوی، قاسم (۱۳۹۸ش): «دین و تکامل»، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- انزلی نژاد، رضا (۱۳۸۹ش): «فرهنگ الفبایی الراءد»، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی
- آریان، حمید و جمعی از محققان (۱۳۹۵ش): «آفرینش انسان در قرآن»، قم: نشر مرتضی پاشا زانوس، احمد (۱۳۸۸ش): «المعجم الایسط»، تهران: انتشارات مدرسه
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰ش): «تفسیر تسنیم»، قم: مرکز نشر اسرا
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ش): «دین شناسی»، قم: مرکز نشر اسرا
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش): «تفسیر موضوعی قرآن کریم (قرآن در قرآن)»، قم: مرکز نشر اسرا
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۲ش): «منشور جاوید»، قم: مؤسسه امام صادق (ع)
- سحابی، یدالله (۱۳۸۷ش): «قرآن مجید، تکامل و خلقت انسان»، تهران: بنیاد فرهنگی مهندس بازرگان
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸ش): «دانش و ارزش»، تهران: انتشارات یاران
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳ق): «المیزان فی تفسیرالقرآن»، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰ش): «معارف قرآن»، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از فضلا و دانشمندان (۱۳۸۷ش): «پیام امام امیرالمؤمنین (ع)»، تهران: دارالکتب الاسلامیه
- موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی (۱۴۳۱ق): «مواهب الرحمن فی تفسیرالقرآن»، قم: نگین
- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۶ش): «بازخوانی قصه خلقت»، تهران: انتشارات قلم

References

- The Holy Qur'an
Nahj al-Balāgha
Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (1365 SH): "Qavāed-e Kolli-ye Falsafi dar Falsafe-ye Eslāmi", Tehran: Mo'assese-ye Motāle'āt va Tahqīqāt-e Farhangi.
Akhavan Nabavi, Ghasem (1398 SH): "Din va Takāmol", Qom: Pazhuheshgāh-e Farhang va Andishe-ye Eslāmi.
Anzabi-Nezhad, Reza (1389 SH): "Farhang-e Alefbāyi al-Rā'ed", Mashhad: Aṣṭan Qods Razavi Publications.
Arian, Hamid; Jami'i az Mohagheghan (1395 SH): "Āfarinesh-e Ensān dar Qur'an", Qom: Nashr-e Morteza.
Pasha Zanous, Ahmad (1388 SH): "Al-Mu'jam al-Absat", Tehran: Madreseh Publications.
Javadi Amoli, Abdollah (1380 SH): "Tafsīr-e Tasnim", Qom: Markaz-e Nashr-e Esra.
Javadi Amoli, Abdollah (1385 SH): "Din-shenāsi", Qom: Markaz-e Nashr-e Esra.
Javadi Amoli, Abdollah (1388 SH): "Tafsīr-e Mozu'ei-ye Qur'an-e Karim (Qur'an dar Qur'an)", Qom: Markaz-e Nashr-e Esra.
Sobhani, Jafar (1372 SH): "Manshur-e Javid", Qom: Imam Sadiq Institute.
Sahabi, Yadollah (1387 SH): "Qur'an-e Majid, Takāmol va Khalqat-e Ensān", Tehran: Engineer Bazargan Cultural Foundation.
Soroush, Abdolkarim (1358 SH): "Danesh va Arzesh", Tehran: Yaran Publications.
Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein (1393 AH): "Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an", Beirut: Al-A'lami Publishing Institute.
Mesbah Yazdi, Mohammad-Taqi (1380 SH): "Ma'āref-e Qur'an", Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
Makarem Shirazi, Nasser; A Group of Scholars (1387 SH): "Payām-e Imām Amir al-Mo'menin (a)", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
Mousavi Sabzevari, Seyyed Abd al-A'la (1431 AH): "Mawāhib al-Rahmān fī Tafsīr al-Qur'an", Qom: Negin Publications.
Yousofi Ashkouri, Hassan (1376 SH): "Bāzkavāni-ye Qesseh-ye Khalqat", Tehran: Qalam Publications.



University of Science and Quranic Knowledge
Shahran Faculty of Quranic Sciences

Critical Reexamination of Interpretations Concerning the Reality of “Azwāj” in the Afterlife: Tracing Mulla Ṣadrā’s Account of the Corporealization of Deeds

Zohreh Narimani ¹ 

1. Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Knowledge, Kermanshah, Iran. (Corresponding author). narimani@quran.ac.ir

Detailed Abstract

Research objective:

The aim of this study is to address common objections that arise from Qur’anic references to the presence of azwāj muṭahharah, ḥūr al-‘ayn, and similar concepts in Paradise. The mention of multiple purified spouses or houris as companions for men in the afterlife has led some critics to argue that actions deemed unethical in this world are, paradoxically, permitted and even promised as rewards in Paradise. Based on certain verses and interpretations, they claim that Islam assures believers that if they live righteously in this world, they will be granted unrestricted sensual pleasures of the highest degree in the Hereafter. Another frequently raised objection concerns the claim that such privileges are granted exclusively to men. The Qur’an is said to describe men as enjoying the company of ḥūr al-‘ayn, while offering no comparable blessing for women; instead, it mentions ghilmān or youthful servants, which some interpret as a sign of continued gender inequality in the afterlife, where women are once again deprived of equal status and complementary companionship. This study seeks to respond to these objections by focusing on the term azwāj, its linguistic dimensions, the contextual meaning of relevant verses, and—most importantly—by grounding the discussion in Mulla Ṣadrā’s doctrine of the embodiment of deeds (tajassum al-a‘māl). Through this approach, the research aims to clarify the true nature of companionship in the Hereafter and address the broader questions associated with these interpretations.

Methods:

To carry out this study, we first examined the literal and lexical meanings of the relevant Qur’anic terms, relying on their usage in lexicons compiled close to the time of revelation. This linguistic analysis served as the foundation for uncovering the authentic meanings of these expressions. Subsequently, by reflecting on the Qur’anic verses, consulting classical and modern exegetical works, and considering the overarching spirit and fundamental principles of the Qur’an—particularly the doctrine of the embodiment of deeds (tajassum al-a‘māl)—we analyzed the verses

Received: 8/2/2025; Received in revised form: 8/4/2025; Accepted: 10/6/2025; Published online: 16/7/2025

◆ How to cite: Narimani, Zohreh (1404SH): "Critical Reexamination of Interpretations Concerning the Reality of “Azwāj” in the Afterlife: Tracing Mulla Ṣadrā’s Account of the Corporealization of Deeds", *journals Comparative Interpretation Studies*, 10(19), P212-237, [10.22034/csq.2025.511649.1539](https://doi.org/10.22034/csq.2025.511649.1539)



in question and explored the relationship between the concept of *azwāj* in the Hereafter and the notion of embodied actions.

Findings:

Based on the foregoing analysis, the findings of this study can be summarized as follows:

1. The term *azwāj*—along with its various descriptions applied in the Qur’an to both the inhabitants of Paradise and Hell—is derived from *zawj* in the sense of pairedness or duality. It is used for both the masculine and feminine and therefore cannot be restricted to the meaning of “female spouses” alone.

2. Considering the commonly raised objections about the presence of unethical elements in Paradise and claims of gender discrimination, it appears—contrary to what many exegetes have assumed—that interpreting *azwāj*, *ḥūr al-‘ayn*, and similar terms as conventional worldly spouses with their familiar functions is inconsistent with Qur’anic verses, the philosophy of marriage, and the Qur’anic conception of Paradise. Thus, *azwāj* cannot plausibly denote ordinary human or angelic spouses in the customary sense.

3. In light of the Qur’anic and transmitted (*riwāyī*) doctrine of the embodiment of deeds (*tajassum al-a‘māl*)—a doctrine both rationally and scripturally grounded—there is strong evidence indicating a direct connection between the *azwāj* of Paradise and Hell and the embodied forms of human actions. According to this perspective, *azwāj* represent the *malakūtī* (supersensory) forms of one’s deeds, which God manifests in the Hereafter as a supreme expression of His grace and justice.

4. Based on this interpretation, the Qur’anic descriptors such as:

“*wa-kawā‘iba atrāban; wa-furushin marfū‘ah; innā ansha‘nāhunna inshā‘a; fa-ja‘alnāhunna abkāran; ‘uruban atrāba... wa‘indahum qāsirātu al-ṭarfī ‘īn... ka-annahunna bayḍun maknūn... ka-amthāli al-lu‘lu‘i al-maknūn... lam yaṭmithunna insun qablahum wa-lā jān.*”

—are not literal descriptions of physical spouses, but symbolic depictions of the purity, radiance, and untainted nature of those deeds. These are deeds that believers cultivated in this world, safeguarding them from the corrupting influence of human and jinn devils, until they appear on the Day of Resurrection in their fully realized and perfected forms.

5. *Mullā Ṣadrā*, when discussing the embodiment of deeds, explicitly refers to *ḥūr al-‘ayn* as an example of this doctrine. However, he does not elaborate on the detailed mechanics or full implications of this relationship.

Final conclusion:

It can be concluded that the Qur’anic references to *azwāj* in Paradise and Hell do not primarily pertain to marital companionship or conjugal relationships, but rather focus on the principle of the embodiment of deeds (*tajassum al-a‘māl*). Accordingly, this does not negate the possibility of marriage in Paradise; it simply indicates that the verses containing the term *azwāj* may not necessarily refer to the marital relationships of the inhabitants of Paradise or Hell.

Keywords: Qur’an, *azwāj muṭahharah*, marital relations in Paradise, embodiment of deeds, *Mullā Ṣadrā*, exegetical critique.

بازخوانی انتقادی دیدگاه مفسران پیرامون حقیقت «ازواج» در آخرت و واژگان مرتبط با آن، با تکیه بر دیدگاه ملاصدرا درباره تجسم اعمال

زهرة نریمانی 

۱. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، کرمانشاه، ایران. (نویسنده مسؤل). narimani@quran.ac.ir

چکیده

برخی از ابهام‌های موجود درباره کم و کیف معاد، گاه موجب ایجاد شبهات است. حقیقت تزویج و ماهیت ازواج از جمله‌ی آن‌هاست. مفسران، ازدواج اهل بهشت را مبرهن و همسران را انسان یا فرشته دانسته‌اند. یکی از کارکردهای آن را نیز همان کارکرد نکاح یعنی برقراری ارتباط جنسی در دنیا آورده‌اند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و رویکردی انتقادی با عنایت به ورود شبهات در آن باره، با تکیه بر آیات و کتب لغت و آراء مفسران به بررسی حقیقت و ماهیت ازواج بهشتی و جهنمی می‌پردازد. با عنایت و تکیه بر دیدگاه ملاصدرا و دیگر بررسی‌ها این‌گونه حاصل شد که احتمال اینکه تزویج و قرین شدن در بهشت و جهنم، تعبیر دیگری از تجسم اعمال باشد؛ بعید نیست. خداوند با برشمردن اوصاف آن‌ها، درصدد تبیین حقیقت و به فهم بشری نزدیک کردن آن است. این مقاله درصدد نفی اصل و وجود ازدواج در بهشت نبوده و اساساً برای نفی ازدواج در بهشت و جهنم، دلیل قرآنی و عقلی وجود ندارد بلکه بر آن است تا تفسیر و مفهومی دقیق‌تر و هماهنگ با مجموعه‌ی قرآن درباره واژگان ازواج، حور عین و... ارائه دهد به‌گونه‌ای که هم قابلیت شبهه‌پراکنی در آن کم شود و هم حقیقت تجسم اعمال را به گونه‌ی دیگر تبیین نماید.

کلیدواژگان: قرآن کریم، ازواج مطهره، ازدواج بهشتی، تجسم اعمال، ملاصدرا، نقد تفسیری.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۲۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۴/۲۵

◆ استناد به این مقاله: نریمانی، زهرة (۱۴۰۴): «بازخوانی انتقادی دیدگاه مفسران پیرامون حقیقت «ازواج» در آخرت و واژگان مرتبط با آن، با تکیه بر دیدگاه ملاصدرا درباره تجسم اعمال»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری*، ۱۰(۱۹)، ۲۳۷-۲۱۲.

10.22034/csq.2025.511649.1539

©25 / نویسنده‌گان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

۱. مقدمه

معاد و احوالات آن به دلیل تعلق به عالم غیب و نداشتن تجربه‌ای انسانی همواره مورد مذاقه و درنگ مفسران، متکلمان و... عامه مردم بوده است. برخی از مواضع و موضوعات معاد، کم‌رنگ‌تر و به طور سطحی مورد توجه قرار گرفته است. درنگ و پژوهش پیرامون برخی از واژگان کلیدی قرآن سبب سهولت فهم آیات بسیاری از قرآن خواهد شد. این واژگان به سبب پراکندگی و کار بست آن‌ها در قرآن و نیز باز خوردی که در سطح اجتماع و عموم دارند از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند. امروزه به سبب حاکمیت رسانه و رسوخ شبهات پی‌درپی در اجتماع به صورت گفتاری، بازخوانی و واکاوی آیاتی که فهم رایج و شایع آن‌ها سبب شبهات شده، از ضرورت ویژه‌ای برخوردار است. یکی از شبهات رایج در پی اشارت قرآن به وجود و حضور ازواج مطهره و حور عین و... در بهشت ایجاد شده است. حضور زنان و حوریان متکثر در جایگاه همسری برای مردان بهشتی، سبب شده تا برخی شبهه‌پردازان با تکیه بر این آیات و تفاسیر، این‌گونه استنباط نمایند که امور غیراخلاقی در این دنیا، برای اهل بهشت مجاز و مباح شمرده شده و در تعالیم دینی و قرآنی به مسلمانان و مؤمنان وعده داده شده که چنانچه در این دنیا پارسایی پیشه نمایید، در سرای آخرت از این امکانات بی‌حد و حصر در بالاترین حالت و کیفیت آن برخوردار خواهید شد. شبهه دیگر آن است که در قرآن، این موقعیت فقط به مردان اختصاص داشته و مردان بهشتی را متنعم از حور عین دانسته و از معادل یا شبیه چنین موهبت و نعمتی برای زنان یاد نشده و بار دیگر زنان در سرای بهشت نیز باید از تبعیض جنسیتی برخوردار شوند و برای آنان نه از همسران با ویژگی‌های متعالی بلکه از غلمان و پسر بچگان و خدمتکاران بهشتی یاد شده است. به دلیل وجود واژگان آمده و تفسیر آنان به همسران زیبای مبرا از هرگونه خبث و آلودگی و مزین به زیبایی‌ها و آراستگی‌های جسمی و جنسی زنانه، امروزه هجمه‌های بسیاری به اسلام و قرآن با محوریت زن و بی‌ارزش کردن حقیقت وی صورت می‌گیرد. بر اساس شبهات آمده که هرکدام خود به‌گونه‌ای پرسش نیز به شمار می‌روند افزون بر پاسخ بدان‌ها، می‌توان مهم‌ترین پرسش این پژوهش را این‌گونه عنوان نمود که چگونه می‌توان برای واژگان آمده در قرآن در توصیف احوال بهشت و جهنم که در تفاسیر به عنوان همسر با همان ویژگی‌های دنیایی ذکر شده‌اند، تفسیر و معنایی متفاوت از تفسیر مشهور عنوان نمود به نحوی که از کمترین امکان برای ایجاد شبهه برخوردار بوده و نیز با دیگر معارف قرآنی تطابق و همسوئی بیشتری داشته باشد؟ حال در این پژوهش با تمرکز بر واژه ازواج و مباحث لغوی مربوط بدان و سیاق آیات و تکیه و تأکید بر دیدگاه ملاصدرا در خصوص تجسم اعمال، درصدد پاسخگویی بدین شبهه خواهیم بود.

۲. پیشینه پژوهش

پیرامون پیشینه و فعالیت‌های علمی صورت گرفته بر موضوع حاضر، می‌توان همه‌ی کتب تفاسیر موضوعی نگاشته شده با محوریت معاد و بهشت را پیشینه‌ی این پژوهش، به شمار آورد؛ اما در این خصوص مقالاتی نیز به رشته تحریر درآمده است که در اینجا به معرفی آن‌ها می‌پردازیم:

مقاله «تجسم اعمال و تبیین عقلانی آن در حکمت متعالیه» اثر کشاورز (۱۳۸۳) به اصل معاد جسمانی و حور عین بر اساس رأی ملاصدرا اشارات مختصری داشته است. شاید بتوان گفت اساس و اصل پیشینه این پژوهش را بتوان در آثار ملاصدرای شیرازی عنوان نمود. ملاصدرا در کتب متعدد خود چون الاسفار و العرشیه به حقیقت معاد جسمانی و کم و کیف آن بر اساس نظریه‌ی حرکت جوهری پرداخته است. وی در کتاب العرشیه به صراحت حور عین را یکی از مصادیق تجسم اعمال برشمرده است. شاید بتوان این سخن ملای شیرازی را مهم‌ترین پیشینه و قوی‌ترین پشتیبان و مؤید برای مقاله پیش روی به حساب آورد.

کدیور (۱۳۸۵) در مقاله «حقوق زنان در آخرت» با تبیین و نفی هرگونه تبعیض جنسیتی در بهشت و نعمات و لذات آن، به بررسی موضوع حوریان بهشتی و غلمان پرداخته و درصدد پاسخگویی و ارائه راه‌حلی برای برون رفت از این شبهات برآمده است. کدیور با پذیرش معنای همسری در عرف دنیایی برای ازواج، پس از بررسی‌های متعدد به این نتیجه دست یافته که بر اساس قاعده کلی و عمومی قرآن «ما تشتهی الانفس، ما یشاؤون، ما یدعون» در بهشت، زنان بهشتی نیز مانند مردان از همان موهبت‌ها و ازواج بهره‌مند خواهند شد. بیش از آنچه ذکر شد پژوهش و مطالعه‌ای که محض در این باره باشد نگاشته نشده است. در حوزه معاد جسمانی نیز مقالات بسیاری نگاشته شده است که هرکدام در نوع خود به این اصل و خاستگاه آن و نتایج و چگونگی آن پرداخته‌اند.

انصاریان (۱۴۰۱) نیز در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل معناشناسی ازواج بهشتیان در قرآن» با پرداختن به موضوع ازواج بهشتیان، دستاورد پژوهش خود را در این عبارت عنوان می‌نمایند که این ازواج همسران عرفی دنیایی نبوده بلکه در واقع هم‌نشینان اهل بهشت است. این نتیجه به عنوان نتیجه اول و مقدماتی قابل تأیید است. قابل ذکر است که پیش از ایشان نیز مفسرانی دیگر، چنین رأیی را ابراز داشته‌اند؛ اما نگارنده مقاله فوق و دیگران فراتر از این سخن نگفته‌اند و به پرسش‌هایی چون حقیقت این هم‌نشینان و کم و کیف آنان و... پاسخی نداده‌اند. از این جهت تحریر پیش رو به دلیل ارائه ادله و استنباط‌های قرآنی و لغوی و تشریح نظر ملاصدرا و پرداختن به وجوه متعدد دیگر با کارهای صورت گرفته متفاوت است.

۳. واژه «ازواج» در قرآن

زوج با تمام مشتقات آن ۸۱ بار و در ۷۲ آیه ذکر شده است. از این ۷۲ آیه، ۱۲ مورد آن مربوط به سرای آخرت است و بقیه آیات، درباره مباحث و مسائل مربوط به زندگی دنیوی در مفهوم همسران عرفی دنیا با همان کارکردهای جنسیتی و جنسی، یا در معنای دو گروه مذکر و مؤنث، انواع و در موضوعات حقوقی، خلقت انسان، حیوان و نباتات است.

این آیات شامل (بقره: ۳۵/۱۰۲/۲۳۲/۲۳۴/۲۴۰؛ نساء: ۱۲/۲۰؛ انعام: ۱۳۹/۱۴۳؛ اعراف: ۱۸۹/۱۹۰؛ توبه: ۲۴؛ هود: ۴۰؛ رعد: ۳۸/۲۳/۳؛ حجر: ۸۸؛ نحل: ۷۲؛ طه: ۵۳/۱۱۷/۱۳۱؛ انبیاء: ۹۰؛ حج: ۵؛ مؤمنون: ۶/۲۳؛ نور: ۶؛ فرقان: ۷۴؛ شعراء: ۷/۱۶۶؛ روم: ۲۱؛ لقمان: ۱۰؛ احزاب: ۴/۶/۲۸/۳۷/۵۰/۵۲/۵۳/۵۹؛ فاطر: ۱۱؛ یس: ۳۶؛ زمر: ۶؛ غافر: ۸؛ شوری: ۱۱/۵۰؛ زخرف: ۱۲؛ ق: ۷؛ ذاریات: ۴۹؛ نجم: ۴۵؛ رحمان: ۵۲؛ مجادله: ۱؛ ممتحنه: ۱۱؛ تغابن: ۱۴؛ تحریم: ۵/۳/۱؛ معارج: ۵؛ قیامت: ۳۹؛ نبأ: ۸) است.

به دلیل اهمیت و محوریت پژوهش، دوازده آیه مربوط به کاربست این واژه در سرای آخرت را به طور کامل در جدولی طراحی نموده و پس از آن به استنباطات علمی و نکات حائز اهمیت پیرامون آن‌ها می‌پردازیم.

جدول شماره ۱ ازواج در آخرت

ردیف	متن آیه	آدرس آیه
۱	وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُوبًا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	بقره/ ۲۵
۲	قُلْ أَتُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ	آل عمران/ ۱۵
۳	وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَ نُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا	نساء/ ۵۷
۴	جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ	رعد/ ۲۳
۵	هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأُرَائِكِ مُتَكُونُونَ	یس/ ۵۶

ردیف	متن آیه	آدرس آیه
۶	احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ	صافات/۲۲
۷	هَذَا فَلْيَذوقوه حَمِيمٍ وَعَسَاقٍ. وَآخِرُ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ	ص/۵۸/۵۷
۸	ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ	زخرف/۷۰
۹	كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ	دخان/۵۴
۱۰	مُتَّكِنِينَ عَلَى سُرُرٍ مَصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلْتَنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ	طور/۲-۲۱
۱۱	وَكَنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً	واقعه/۷
۱۲	وَإِذَا التُّفُوسُ زُوِّجَتْ	تکویر/۷

الف) آیات متضمن توصیفات ازواج بهشتی

افزون بر آیاتی که در آن‌ها از واژه ازواج در ساختارهای مختلف استفاده شده، آیات دیگری وجود دارد که به گونه‌ای متضمن توصیف احوال جسمانی ازواج بهشتی است. این آیات نیز در جدول زیر طراحی و عرضه شده است.

جدول شماره ۲ توصیف ازواج در آخرت

ردیف	متن آیه	آدرس آیه
۱	حُورٍ مَّقْصُورَاتٍ فِي الْخِيَامِ	رحمان/۷۲
۲	وَكَواعِبِ أَتْرَابًا	نبأ/۳۳
۳	وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ. إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً. فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا. غُرُبًا أَتْرَابًا	واقعه/۳۷:۳۴
۴	وَ عِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ * كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ	صافات/۴۸:۴۹
۵	وَ عِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَتْرَابٌ	ص/۵۲
۶	فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ	رحمان/۷۴:۵۶
۷	وَ زَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ	دخان/۵۴/طور/۲۰
۸	وَ حُورٍ عِينٍ	واقعه/۲۲

ردیف	متن آیه	آدرس آیه
۹	كَأَمْثَالِ اللَّوْثِ الْمَكُونِ	واقعه/۲۳
۱۰	كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ.	رحمان/۵۸

ب) نکات استنباطی از آیات

- از آیه ۱۲ در بردارنده واژه ازواج ۹ مورد آن در توصیف نعمت و برخورداری اهل بهشت، ۲ مورد درباره اهل عذاب و جهنم و یک مورد در توصیف همه انسان‌ها و دسته‌دسته شدن آن‌هاست.
- از ۹ مورد آیات متضمن واژه ازواج درباره اهل بهشت، ۳ مورد با صفت مطهره همراه شده است. (بقره/۲۵؛ آل عمران/۱۵؛ نساء/۵۷)
- در تمام ۹ مورد، بشارت ازواج پس از یادکرد نعمات عالی دیگر و در واقع در پایان نعمات و موهبات بهشتی به عنوان حد اعلای نعمات بهشتی و بهترین آن‌ها آمده است. در واقع خدای تعالی بر آن است پس از برشمردن دیگر نعمات به اوج لذت و موهبت و فضیلت اهل بهشت اشاره نماید و آنگاه به مقوله ازواج اشاره می‌نماید.
- از ۱۲ آیه مدنظر ۴ مورد آن با خلود در بهشت هم‌نشین شده است. این نیز خود مؤیدی است بر اختصاص این ازواج برای اهل ایمان در درجه خاص و متعالی.
- در دو مورد اهل جهنم نیز، پس از یادکرد عذاب‌های دیگر و به عنوان شدت یافتن عذاب‌ها از همراهی ازواج با آنان یادشده است (ص/۵۸؛ صافات/۲۲).
- در یک مورد به یقین مراد از ازواج، همسران است آن‌هم به دلیل قراین و سیاق حاکم بر آیه و تأکید بر صالح بودن آن تعداد از همسران (۲۳/رعد).
- توصیفات ازواج شامل: مطهره، یاقوت و مرجان، لؤلؤ مکنون، حور عین، بکر، قاصرات الطرف، بیض مکنون، کواعب اتراب است.

۴. زوج و ازواج در لغت

برای پرداختن به معنی و تفسیر آیات، سزاوار است بررسی لغوی و مراجعه به کتب لغت همواره مورد توجه قرار گیرد. از این روی بررسی واژه زوج در ابتدای کار و دیگر واژگان تأثیرگذار در تفسیر این مجموعه از آیات با اهتمام دنبال می‌شود. لغت‌شناسان زوج را در معنای دوئیت برای مذکر و مؤنث هردو به کار می‌برند. زوج گاه در معنای لون، رنگ و نوع هم آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۶۶/۶). گوهر واژه زوج، برای چیزی است که دارای نظیر، مثل، مانند و قرین است (ابن منظور،

۱۴۱۴ق: ۲۹۳/۲؛ فیومی، ۱۴۲۸ق: ۲/۲۵۹)؛ ولی خود در معنای فرد است و معنای دوتا ندارد (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۵/۱۱۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲/۲۹۲). اگر برای همسر نیز از واژه زوج استفاده می‌شود به دلیل همسانی و همانندی زن و شوهر است. لغویان ازواج را جمع زوج و زوجه هر دو دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۶/۱۶۶؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق: ۷/۱۴۹؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ۵/۱۱۷). عرب گاه زوج را برای شوهر و زوجه را برای زن به کار می‌برد. البته این امر قاعده‌ای عام نیست و برخی قبائل، زوج را برای زن نیز به کار برده‌اند. در قرآن زن و مرد هر دو زوج خوانده شده‌اند و زوج فقط معنای زن برای مرد ندارد بلکه هر دو حالت را داراست. از این روی قرآن در مواضع متعدد همسر و همسران مرد را زوج و ازواج و نه زوجه خوانده است. خداوند حواء را زوج آدم خوانده است. «اسْكَنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (بقره/۳۵) (فیومی، ۱۴۲۸ق: ۲/۲۵۹). «أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ» (احزاب/۳۷) «وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ» (نساء/۲۰) «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا» (بقره/۲۴۰) نمونه‌هایی از این خطاب است. شوهران را هم ازواج نامیده است. «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ قَبْلَ أَنْ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ» (بقره/۲۳۲). بر این اساس، حقیقت و ماهیت «أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ» هرچه که باشد هم برای زنان و هم برای مردان اثبات می‌شود. اگر اشکال گرفته شود که آیات و ضمایر همگی در خطاب با مذکر بوده و مؤنث مورد مخاطب قرار نگرفته است، توجه ناقد محترم را به اصل قاعده تغلیب در زبان عربی جلب می‌نمایم که بخش اعظمی از آیات قرآن و پرسش‌ها و شبهات با در نظر گرفتن آن حل و رفع می‌گردد و دلیلی برای استثنای آن در این مجموعه از آیات نداریم.

۵. مفهوم ازواج در تفاسیر

در اینکه ماهیت ازواج آمده چیست و آن‌ها چه کسانی هستند و کارکرد آن‌ها چیست؟ اقوال متعددی وجود دارد. اگرچه این‌گونه تصور می‌شود که مفسران همگی ازواج را در معنای همسران با کارکرد همسری در دنیا (اشباع غریزه جنسی، آرامش و...) گرفته‌اند؛ اما واقعیت امر چنین نیست. برای این واژه و مفهوم آن چندین تفسیر ارائه شده است.

- اولین و مشهورترین تفسیر آن است که ازواج همان همسران بهشتی هستند که برای ارضای غریزه جنسی در بهشت خلق شده‌اند و از هرگونه آلودگی و نجاست جسمی و اخلاقی منزّه و مبرا هستند (صنعانی، ۱۴۰۳ق: ۱/۶۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۱/۱۳۶؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق: ۱/۶۷؛ طوسی، بی‌تا: ۱/۱۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۱۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱/۱۷۱؛ ابن کثیر، بی‌تا: ۱/۱۱۴؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱/۳۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱/۱۹۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۱/۲۵۰). برخی از قائلان این

رأی تأکید دارند که این همسران برای زنان بهشتی نیز وجود دارد. علامه معتقد است ازواج آمده یا حوریان بهشتی هستند که در کسوت و جایگاه همسری اهل بهشت هستند و از هرگونه آلودگی پاک و مطهر هستند یا همین همسران دنیایی آن هاست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۶۲/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۱/۱۷).

- گروه دیگر که بیشتر مفسران لغت دان هستند؛ معتقدند این آیات در واقع از نوع استعاره و در باب تمثیل بوده و نمی‌تواند در معنای حقیقی همسر عرفی معهود ذهن ما باشد. خدای تعالی با این تمثیلات بر آن است تا بگوید این تزویج در تمام اوصاف مانند ازدواج و همسر بودن دنیوی نیست بلکه تفاوت‌های بسیاری در حقایق متعدد دارند. این گروه معتقدند اینان همسران اهل بهشت هستند؛ ولی از هر نظر با همسر معهود ذهنی ما متفاوت است (بیضاوی، ۱۴۱۶: ۶۱/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۰۵/۱).

- رأی دیگر آن است که ازواج در معنای هم‌نشینان و همراهان اهل بهشت هستند و هرگز در معنای همسران نیست. این گروه ادله لغوی و علمی ارائه می‌دهند. البته اینان از ماهیت و چیستی این هم‌نشینان سخنی به میان نیاورده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۶: ۶۱/۱). نکته مهم آن است که مفسران فوق، همگی در اینکه مراد خداوند از این ازواج، همان همسران است سخنی ندارند؛ ولی تفاوت در کارکرد آن‌ها و ماهیت آن‌ها یعنی اینکه از شمار انسان‌اند یا ملک و پری، اختلاف نظر دارند. خواجه نصیرالدین طوسی، تعبیری کاملاً متفاوت از تزویج و حور عین داشته و آن را در معنای صور علمی تلقی نموده که تزویج با آن اتحاد با صور علمی برای اهل بهشت حاصل می‌شود (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۹). واضح است که این تفسیر تأویل‌گرایانه و با رویکرد باطنی‌گری بوده و از استناد علمی و قرآنی دقیق و محکم برخوردار نیست؛ از این رو مورد توجه نیز قرار نگرفته است.

الف) نقد آراء مشهور

بر اساس آنچه در بحث لغوی آمد و نکاتی که پیرامون آیات، استنباط شد می‌توان نقدهایی به آراء آمده در خصوص ازواج بهشتی مطرح نمود.

۱. اولین نقد وارد بر این آراء، توجه به معنای لغوی آیه است. در تحلیل لغوی زوج، مشخص شد که این واژه لزوماً برای همسر به کار نمی‌رود و برای هر دو چیز مانند و مثل هم یا قرین هم بکار می‌رود و ازواج جمع زوج بوده و زوج برای مؤنث و مذکر هر دو یکسان به کار رفته و می‌تواند مراد از ازواج، زنان و مردان هر دو باشد. از این جهت اولین نقد وارد آن است که به کدام دلیل، معنای عام آمده برای زوج در همسر و ازدواج منحصر شده است؟ در واقع بر اساس پیش فرض ذهنی و حاکم، مبنی بر اینکه ازواج در معنای همسران (زنان) است و مانند این دنیا

در بهشت هم ازدواج صورت خواهد گرفت، این دسته از آیات را بدون تردید در معنای همسری و زوجیت معهود ذهن خود تلقی نمودیم. دیگر آنکه اگر مفسران هنگام تفسیر آیات به این نکته توجه می‌داشتند که در قرآن و کتب لغت، زوج و ازدواج برای زن و مرد هر دو کاربرد دارد، صرف نظر از ماهیت ازدواج، آنان نیز این واژگان را برای زن و مرد هر دو یکسان می‌دانستند و هرگز آن را به مردان اختصاص نمی‌دادند که در پی آن شبهه تبعیض جنسیتی ایجاد شود؛ پس از این عمومیت دادن، آنگاه در ماهیت آن نیز تأمل بیشتری می‌نمودند و شاید تفسیری مطابق با حقیقت آیات، خلقت زن و مرد، اصل بهشت و جهنم ارائه می‌نمودند.

۲. نقد دوم بر کسانی است که این ازدواج را در معنای عرفی و معهود ذهنی ما در سرای جاویدان دانسته‌اند. قرآن کریم مهم‌ترین فلسفه و حکمت زوجیت و ازدواج را ایجاد سکنه و آرامش دانسته است (روم/۲۱). یکی دیگر از این حکمت‌ها توالی نسل و افزودن آن است (نساء/۱؛ نحل/۷۲). حال از آنجا که در بهشت اساساً هیچ‌گونه تشویش و اضطرابی راه ندارد و توالی نسل از طریق زادوولد نیز وجود ندارد و فرزندان مؤمن بهشتی به اجداد و پدران و مادرانشان ملحق می‌شوند (طور/۲۱)، این پرسش جلوه می‌نماید که دیگر فلسفه و کارکرد ازدواج بدین معنای معروف و معهود دنیایی در دار قرار و سلام چیست؟ مگر نه این است که بهشت محل تنعم نفوس مطمئنانه بوده و موضعی برای پاداش اطمینان است نه موضع و مقطعی برای کسب آرامش و قرار. پس چگونه است که اکنون برخی برای این آیات تفسیر ازدواج عرفی دنیایی را برمی‌گزینند؟

چنانچه ازدواج در معنای همسران، برای بهشتیان قابل پذیرش باشد این اسم جمع برای اهل جهنم قابل توجیه نیست؛ زیرا خدای تعالی در دو آیه نیز از ازدواج اهل جهنم و محشورشدن و همراهی آن‌ها با یکدیگر سخن گفته است (صافات/۲۲؛ ص/۵۷: ۵۸).

۴. در باب ماهیت ازدواج بهشتی با اندک تأملی می‌توان آن‌گونه که برخی می‌پندارند؛ ملک بودن آن‌ها را نیز رد نمود. آشکار است که ماهیت انسان و بنی آدم از نظر خلقت و جایگاهی که خداوند برای او تعریف نموده، به مراتب متعالی‌تر از ملک و فرشتگان است؛ از این روی، خداوند برای وعده به اهل بهشت پس از برشمردن نعمات عالی بهشت و متعالی کردن آن نعمات، نمی‌تواند به هم‌نشینی یا ازدواج با گروهی سافل‌تر از مقام دنیایی آن‌ها وعده دهد. اهل ایمان و اهل بهشت به درجات بالای ایمانی و معنوی نائل آمده‌اند؛ از این روی پس از طی آن همه مراتب ایمانی و مجاهدت‌های بسیار، سخن گفتن از هم‌نشینی یا حتی ازدواج با آن

کارکردهای دنیایی با فرشتگان، بسی ناامیدکننده به شمار می‌رود. حق آن است که مزد مجاهدت‌هایشان را با هم‌نشینی برتران و مهتران عطا نماید نه با آنان که از مرتبه وجودی و ایمانی از خودشان نازل‌تر هستند.

۵. نقد دیگر به این تفسیر از آیات را می‌توان در ترسیم بهشتی که با این ازواج و کارکردهای آن توصیف شده، وارد نمود. وجود حوریان و همسرانی بسیار و بی‌حد و حصر، آن‌هم در عالی‌ترین نوع زیبایی جسمی و جنسی در بهشت و وعده آن فقط به مردان اهل ایمان، تداعی‌کننده پدیده بی‌اخلاقی، تمرکز فراوان بر مسائل جنسی و نیز تضییع حقوق زنان و نادیده گرفتن آن‌ها در بهشت است. خداوند انسان را از هرگونه بی‌اخلاقی در دنیا منع نموده و نمی‌تواند آن‌ها را در بهشت وعده دهد. حقایق اخلاقی چه در دنیا و چه در آخرت همواره یکسان هستند. به اذعان قرآن اگر لغو و تأثیم و بیهوده‌گوئی در دنیا قبیح و ناپسند شمرده شده است در آن دنیا نیز خبر از بهشتی داده شده که در آن از این آلودگی‌ها هیچ خبری نیست (مریم/۶۲؛ طور/۲۳؛ واقعه/۲۵؛ نبأ/۳۵؛ غاشیه/۱۱).

۶. رأی و تفسیری که ازواج آمده در قرآن را همین همسران دنیایی آن‌ها دانسته‌اند؛ (صنعتی، ۱۴۰۳ق: ۶۴/۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۳۶/۱؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق: ۶۷/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۱۱۰/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۱۰/۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۱۷۱/۱؛ ابن‌کثیر، بی‌تا: ۱۱۴/۱؛ ابن‌عاشور، بی‌تا: ۳۵۱/۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۹۴/۱؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۵۰/۱) با آیات قرآن که در آن‌ها هم از همسران مؤمن دنیایی در بهشت یاد شده و هم از ازواج مطهره و حور عین سخن گفته شده جمع نمی‌شود. چون خداوند از این دودسته با دو تعبیر جدا و متفاوت یاد می‌کند بدان معنا که این دو گروه، هر دو در بهشت حضور دارند و هرکدام کارکرد خاص خود را دارد و نمی‌توان، حوریان بهشتی را در جایگاه همسران دنیایی یا بالعکس دانست.

۷. نقد دیگر به تفسیری است که در پاسخ شبهه تبعیض جنسیتی، از غلمان و وجود آنان برای زنان بهشتی سخن گفته‌اند. با تأمل در آیات، به خوبی مشخص می‌شود اولاً کارکرد غلمان مانند ازواج نبوده و در قرآن از آنان به عنوان زوج و قرین و همسر هرگز یاد نشده بلکه به عنوان افرادی که برگرد بهشتیان می‌گردند و در شمار خدمتکاران بهشتی هستند، سخن رفته است^۱ (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۸/۲۷؛ طوسی، بی‌تا: ۴۰۹/۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۱۴/۱۹). ضمن آنکه در چند آیه پیش از آن، درباره همان گروه بهشتی خداوند خبر از تزویج آنان با حور عین داده و این دو خبر درباره یک موضوع و در یک موضع نشان از تفاوت ماهوی و کارکرد آن‌ها

۱. «وَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكُونٌ» (طور/۲۴).

دارد.^۱ مهم‌تر از آن، در قرآن اختصاص و حصری برای غلمان در زنان وجود ندارد این غلمان خدمتکارانی در بهشت برای اهل بهشت معرفی شده‌اند. شگفت‌آور است که چگونه مفسران این اختصاص را استنباط نموده‌اند با وجود آنکه ظاهر آیه و استفاده از ضمائر مذکر (هم) طبق قاعده تغلیب خبر از عمومیت آن دارد.

۸. نقد دیگر بر تفسیر پاکی و دوری از حدث‌ها و خبث‌های جسمی و اخلاقی زنان برای واژه مطهره در عبارت «ازواج مطهره» است. با عنایت به آیات قرآن، بهشت همواره محلی مطهر و پاکیزه و به‌دور از هر خبثی برای مطهران است. اساس و بنای بهشت بر طهارت در تمام وجوه و حالات بنیان نهاده شده و کسانی بدان ورود خواهند نمود که خود را از خبث‌های اخلاقی و... پاک و مطهر نموده باشند. حال تکرار این صفت برای همسران بهشتی در نازل‌ترین حالات دنیوی آن، چه دلیل و حکمتی دارد که خداوند سه مرتبه با قید مطهره از آن یاد می‌کند؟ تبیین آنکه این گروه از بهشتیان نیز مانند دیگر اهل بهشت از حدث اکبر و اصغر و خبث‌های جسمانی مبرا هستند این همه تکرار و تأکید نیاز نداشت و از بدیهیات بهشت به شمار می‌رود. ضمن آنکه طهارت اخلاقی آن‌ها در دنیا سبب ورودشان به بهشت شده بود و نداشتن آن خبثات‌های اخلاقی در بهشت به نحو اولی آشکارتر است؛ پس بشارت بدان ویژگی‌ها، در واقع بشارت به نعمت آشکار از پیش تعیین شده و موجود است نه نعمتی بی‌بدیل و شگرف.

۶. تجسم اعمال در قرآن و نگاه فلسفی

در قرآن و روایات متعدد، پیوسته از حاضر شدن نفس عمل در قیامت و سرای ابدی سخن گفته شده است. این حقیقت که از آن به تجسم اعمال یاد می‌شود پاسخگوی بسیاری از شبهات درباره جزا است. فیلسوفان و متکلمان اسلامی در حوزه معاد نیز این اصل بسیار مهم را با شرح و بسط بسیار در آثار و کتب خویش ارائه داده‌اند. از حقیقت دور نیست اگر بگوییم ملاصدرا به عنوان شاخص‌ترین فیلسوف متأله و مبدع نظریه حرکت جوهری، بهترین تعبیر و تعریف از تجسم اعمال را ارائه داده‌اند. از منظر ایشان تجسم اعمال بدین معناست که تمام پاداش‌ها و مجازاتی که انسان در سرای آخرت، تحمل خواهد کرد، از ناحیه خارج و غیر نیست؛ بلکه اعمال انسان است که در قیامت به صورت عذاب یا پاداش متمثل خواهد شد. صدرالمآلهین در مورد انحصار ثواب و عقاب آخرت به خود اعمال می‌گوید: «ان الثواب و العقاب فی دار الآخرة انما یكونان بنفس الاعمال و الاخلاق الحسنه و السيئة لا بشيء آخر یترتب علیها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۸۵/۵). نکته مهم دیگری که صدرالمآلهین

۱. «مُتَّكِبِينَ عَلَىٰ سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» (طور/۲۰).

در باب تجسم اعمال بر آن تکیه دارد وجود ملکات نفسانی، ظهور و بروز آن‌ها در قیامت است. ملاصدرا درباره تجسم اعمال گفته‌اند هر کس کاری و عملی را انجام دهد یا سخنی را بگوید، آن کار و سخن در نفس او اثری می‌گذارد و حال و کیفیتی در آن پدید می‌آورد؛ در صورت تکرار و استمرار آن عمل، آثار آن‌ها در نفس راسخ و استوار می‌شود و استحکام می‌یابد و آن آثار به ملکات تبدیل می‌گردد. آن ملکات قایم به نفس و عین جوهر نفس‌اند و در جهان دیگر به صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شوند و تجسم می‌یابند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۵/۲۹۳-۲۹۰). صدرالمآلهین با عنایت به آثار اصل حرکت جوهری اشتدادی می‌گوید: «آنچه پیش ما محقق شده، این است که ملکات نفسانی به صور جوهری و ذوات فعال و قائم به نفس، تبدیل می‌شود و این تبدیل، موجب نعمت و عذاب است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۹۳/۹). از منظر ملاصدرا همان‌گونه که یک ماهیت مادی در جاهای گوناگون، از آثار و جلوه‌های متعددی برخوردار است؛ صفات و ملکات انسان نیز در جاهای گوناگون، دارای آثار و جلوه‌های گوناگون است؛ از این روی دور از ذهن نیست که صفات و ملکاتی که در این عالم به صور معهود بروز می‌کند و مشاهده می‌گردد، در عوالم برزخ و قیامت به صورت روح و ریحان، حور و غلمان، چشمه سلسبیل... یا به صورت مار و کژدم و خوردن مال یتیم به صورت آتش سوزان و حب دنیا و مظاهر آن که در این عالم، اعراض نفسانی است به صورت مارها، عقرب‌ها و دیگر موجودات آزاردهنده تجسم می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۸۳).

بر اساس آموزه‌های قرآنی نیز، کارها و رفتار نیک و بدی که انسان در این جهان انجام می‌دهد، در رستخیز به صورت موجودات مستقلی در کنارش خواهد دید. این رؤیت بدین گونه است که هر کاری به شکل متناسب و متماثل با خود آن عمل مجسم می‌گردد. قرآن در این باره هم از رؤیت و مشاهده نفس عمل نیک و رؤیت نفس عمل زشت سخن می‌گوید. از جمله آیات «وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يَرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره/۱۶۷)؛ «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» (آل عمران/۳۰)؛ «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (کهف/۴۹)؛ «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى. وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يَرَى» (نجم/۴۱:۴۰)؛ «يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال/۸:۷:۶) است که در همه آن‌ها به صراحت از آشکار شدن و حاضر شدن و دیدن نفس آن اعمال صحبت شده است. مفسران معتقدند که این دیدن و رؤیت، دیدن نفس عمل است نه جزا و پاداشی معادل آن (طباطبایی، ۱۳۷۴:

۳۴۳/۲۰؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۳۰/۴۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۵/۹۲). از آیات ناظر به تجسم اعمال این‌گونه برمی‌آید که این رؤیت اعمال چیزی غیر از حضور در بهشت و جهنم بوده و در واقع افزون بر آن است. برای نمونه در آیه ۱۶۷ بقره ابتدا از دیدن اعمالشان به صورت حسرت سخن گفته و پس از آن از عدم خروجشان از جهنم سخن گفته است. در واقع تجسم اعمال، پاداش و عذابی در ظرف بهشت و جهنم است که تکمیل‌کننده و ارتقاء دهنده عذاب و پاداش است. افزون بر آیات، روایات فراوانی بر تجسم و تجسد اعمال و همراهی و زوجیت آن‌ها با افراد انسانی وجود دارد. برای نمونه حضرت محمد (ص) خطاب به یکی از صحابه، قیس بن عاصم فرمود: «إِنَّهُ لَا بُدَّ لَكَ يَا قَيْسُ مِنْ قَرِينٍ يَدْفِنُ مَعَكَ وَهُوَ حَيٌّ وَتُدْفِنُ مَعَهُ وَأَنْتَ مَيِّتٌ، فَإِنْ كَانَ كَرِيمًا أَكْرَمَكَ وَإِنْ كَانَ لَثِيمًا أَسْلَمَكَ، ثُمَّ لَا يَحْشُرُ إِلَّا مَعَكَ وَلَا تَبْعَثُ إِلَّا مَعَهُ وَلَا تُسْأَلُ إِلَّا عَنْهُ وَلَا تَجْعَلُهُ إِلَّا صَالِحًا، فَإِنَّهُ إِنْ صَلَحَ أُنِسَتْ بِهِ وَإِنْ فَسَدَ لَا تَسْتَوْحِشُ إِلَّا مِنْهُ وَهُوَ فِعْلُكَ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۱/۲۳۳). در روایت فوق رسول خدا (ص) به صراحت از قرینی که همواره با انسان همراه است و در انسان‌های لئیم و کریم هر دو وجود دارد؛ سخن گفته‌اند.

۷. ارتباط تجسم اعمال و حقیقت ازواج در قرآن

پیش از این آمد که نمی‌توان از آیات، برای اهل بهشت، زوجیت در معنای عرفی و معهود انسانی را استنباط نمود؛ اما شاید خطا نباشد تا با توجه به ادله‌ای چند، آیات مبنی بر ازواج و... دیگر اوصاف را همان تجسم اعمال تفسیر کنیم. در واقع خداوند بر آن است که از این تجسد اعمال برای دو گروه مؤمن و کافر با اوصاف خاص خودشان پرده بردارد. با درنگ در آیات مورد گفتگو و اصل تجسم اعمال، می‌توان ارتباط‌هایی وثیق و شباهت‌هایی عمیق بین آن‌ها جستجو نمود. همان‌گونه که آمد سخن گفتن از ازواج به گونه‌ی جمع برای اهل بهشت، زمینه‌ساز شبهاتی بود که با قرآن هم ناسازگار بود. افزون بر آن، برفرض مثال چنانچه ازواج در معنای همسران برای بهشتیان قابل پذیرش باشد این اسم جمع برای اهل جهنم قابل توجیه نیست؛ زیرا خدای تعالی در دو آیه نیز از ازواج اهل جهنم و محشورشدن و همراهی آن‌ها با یکدیگر سخن گفته است (صافات/۲۲؛ ص/۵۸:۵۷)؛ اما اگر با توجه به تعدد اعمال انسانی و حقیقت تجسم اعمال، ازواج را همان تجسم اعمال گوناگون فرد در نظر بگیریم که همواره قرین و همراه انسان هستند آنگاه تمام شبهات موجود حل شده و می‌توان از آیات به نیکی تفسیری متعالی ارائه نمود.

الف) آیات مؤید تفسیر پیشنهادی

دلایل و قراینی چند در آیات مربوط به ازواج بهشتی و اوصاف آنان وجود دارد که این رأی را قوت می‌بخشد. در اینجا به اهم آن دلایل می‌پردازیم:

۱. در آیه «وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُوبًا بِمِثْلِهَا وَ لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵) خداوند برای اهل بهشت و بشارتی که بدانان می‌دهد از رزقی که به آنها می‌دهد سخن گفته است. هرچند مفسران این رزق‌ها را در نازل‌ترین سطح خود یعنی میوه و غذا تفسیر نموده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱/۱۳۳؛ قمی، ۱۳۶۳: ۳۴/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۱۶۲؛ ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق: ۶۶/۱)؛ اما چون قرینه‌ای در معنای خوردن در آیه وجود ندارد؛ لذا نمی‌توان آن را در انحصار خوردنی‌ها درآورد و قطعاً روزی‌هایی بسیار فراگیرتر از میوه‌های بهشتی و مأكولات منظور نظر خداوند است. اهل بهشت پس از بهره‌مند شدن از آن روزی، اقرار می‌کنند که پیش‌ازین، از این روزی بهره‌مند شده‌اند و اکنون نیز متشابه و همانند آن بدانان داده شده است. خداوند در اجابت این درخواست برای آنان از ازواج مطهره و خلود آنان سخن می‌گوید. با بازخوانی این آیه و با در نظر گرفتن تجسم اعمال، می‌توان آیه را چنین تبیین نمود که آنان در روز قیامت در ابتدا برخی از اعمال خود را که در دنیا انجام داده‌اند به صورت روزی و نعمت بهشتی مشاهده می‌کنند و چون خود آنان عامل این اعمال بودند؛ از این روی برای آنان آشنا جلوه نموده و اذعان می‌کنند که پیش‌ازین در دنیا نیز از این روزی یعنی عمل نیک، بهره‌مند بوده‌اند و از خداوند درخواست متشابه آن اعمال را دارند که آنگاه خداوند تمام اعمالشان را متجسد نموده و به عنوان زوج و قرین همیشگی‌شان در بهشت جاودانه همراهشان می‌سازد.

۲. در آیه «وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ» (تکویر/۷) مفسران آراء و تفاسیر گوناگونی ارائه داده‌اند. طوسی و به دنبال آن طبرسی با تکیه بر اقوالی منقول از عمر و قتاده معتقدند که هر انسانی نزدیک به شکل و مثل خود از انسان‌های اهل آتش یا بهشت می‌شود و خود را به او می‌چسباند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶/۳۲۸؛ طوسی، بی تا: ۱۰/۲۸۲). علامه و برخی دیگر این نفوس را همان انسان‌ها می‌دانند که اهل بهشت با نساء و زنان بهشتی و نفوس اشقیاء با شیاطین قرین می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۲۱۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۴/۹۱). صادقی‌تهرانی با شرح معنای تزویج در معنای قرین شدن تأکید می‌کند که این آیه درباره ازدواج نیست؛ زیرا ازدواج مختص اهل بهشت است ولی آیه از همه نفوس صحبت نموده است؛ از این روی، آیه را در معنای قرین

شدن اجزاء اصلی و فرعی بدن به یکدیگر دارد. در تفسیر ایشان آیه اشاره به معاد جسمانی دارد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۳۰/ ۱۴۸). تمام آنچه این بزرگان در تفسیر آیه فرموده‌اند قابل نقد است؛ اما اگر با تحلیلی که ملای شیرازی درباره تجسم اعمال ارائه نمودند به آیه نظر افکنیم معنای آیه مؤید یافته‌های ما در باب ارتباط ازواج و تجسم اعمال می‌شود. ملاصدرا در تجسم اعمال معتقد بودند آن ملکاتی که انسان در دنیا حاصل می‌نماید قایم به نفس و عین جوهر نفس‌اند و در جهان دیگر به صور گوناگون ظاهر می‌شوند و تجسم می‌یابند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۹۳/۵-۲۹۰). این بدان معناست که ملکات عین جوهر نفس هستند از این جهت کاملاً طبیعی و شایسته است که انسان در آن دنیا با ملکاتش که جوهر نفسش است قرین و همراه شود. به تعبیر دیگر نفوس در آیه منظور، همان ملکات نفس است که جزوی از جوهر نفس گشته و چون این ملکات با نفس انسان قرین می‌شوند از تعبیر «زُوجَتْ» استفاده کرده است. زیبایی و مؤید این تحلیل با نگرستن در آیات سوره تکویر رخ می‌نماید که خداوند در هنگام برشمردن مظاهر هول‌انگیز قیامت یکی از آن شگفتی‌ها را قرین شدن نفوس اعمال به نفس انسانی معرفی نموده و این مهم در همان مراحل آغازین قیامت رخ می‌نماید. درحالی‌که آنچه مفسران گفته بودند در شمار نعمات و نعمات بود که در مرحله پس از حسابرسی لحاظ می‌شوند نه در هنگامه آغازین قیامت. این تفسیر از آیه با روایتی از امام باقر (ع) تأیید و تحکیم می‌گردد که امام از قرین شدن اهل بهشت با خیرات حسان و قرین شدن کفار و منافقان با شیاطین خبر می‌دهد. «وَفِي رِوَايَةِ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ: فِي قَوْلِهِ وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ» قَالَ: أَمَّا أَهْلُ الْجَنَّةِ فَرُؤُجُوا الْخَيْرَاتِ الْحَسَنَاتِ وَأَمَّا أَهْلُ النَّارِ فَمَعَ كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ شَيْطَانٌ يَعْنِي فُرِنَتْ نَفُوسُ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ بِالشَّيَاطِينِ فَهَمْ قُرْنَاؤُهُمْ» (قمی، ۱۳۶۳: ۲/ ۴۰۷). ممکن است این اشکال گرفته شود که خیرات حسان آمده در روایت، ناظر به آیه ۷۰ سوره الرحمن است که مراد از آن زنان بهشتی است؛ اما افزون بر ادله گفته شده در نفی این تحلیل، خداوند در آیه‌ای دیگر از خیرات به عنوان امور برتر و عالی‌تر یاد نموده «لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأَوْلِيَاءِكُمْ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ» (توبه: ۸۸) و دامنه آن را بسیار گسترده‌تر از زنان دانسته است. شیخ طوسی خیرات را تمام منافی که نفس بدان آرامش می‌گیرد؛ دانسته و تأکید دارند که نمی‌توان آن را در زنان منحصر نمود (طوسی، بی‌تا: ۲۷۶/۵).

۳. از دیگر ادله مهم و محکم برای اثبات حقیقت تجسم اعمال در ازواج بهشتیان و اهل جهنم، کاربست حور عین به عنوان وصف ازواج بهشتی است. این کاربست ۴ بار در قرآن بکار گرفته شده است. «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» (رحمان: ۷۲) «كَذَلِكَ...

وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» (دخان: ۵۴)، «مُتَّكِنِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» (طور: ۲۰)، «وَحُورٍ عِينٍ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ» (واقعه: ۲۲). مفسران در تمام موارد آن‌ها را در همان معنای معهود و شناخته شده همسران زیباروی با چشمان سیاه و... تفسیر نموده‌اند که چشم با دیدن آن‌ها حیران می‌گردند (طوسی، بی‌تا: ۹۰/۲۴۲/۴۹۳؛ ابن‌عاشور، بی‌تا: ۳۴۲/۲۵؛ خطیب، ۱۴۲۴ق: ۷۱/۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۲/۱۹/۱۸؛ ۱۴۹/۱۸؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۶۹/۲۸). حال اگر در معنای لغوی واژه حور و عین تأمل بیشتری نماییم و جوه جدید و زیبایی‌تری متناسب با نظریه مطرح شده رخ می‌نماید. لغویان معنای اولیه و اصلی «حور» را رجوع و بازگشت به چیزی و بازگشت از همان چیز می‌دانند (الحور: الرجوع إلى الشيء و عنه). معنای دیگر آن را هم زوال غصه و اندوه آورده‌اند (ابن معصوم مدنی، ۱۴۲۶ق: ۳۳۷/۷؛ ازهری، ۱۴۲۴ق: ۱۴۶/۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۲۸۷/۳). معنای دیگری که برای آن آورده‌اند تحیر و سرگردانی است. کتب لغت یکی از معانی دور و انتهایی این واژه آن هم در ساختار «امراً حوراء» رازن سفید دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۲۸۸/۳)؛ پس نفسی واژه‌ی حور، هرگز نمی‌تواند در معنای اولیه و اصلی خود، زن سفید و... باشد بلکه همان معانی اصلی یعنی بازگشت به اصل، زوال اندوه، تحیر و سرگردانی مراد است. این واژه آن هنگام نغزتر و جذاب‌تر شده که در سه مورد به «عین» اضافه گشته است. عین نیز برخلاف تصور و شهرت بسیارش از معانی ابتدایی و بسیاری چون چشم هر صاحب بینایی، مال و اندوخته‌ای که حاضر و مهیاست (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۲۸۷/۳) و... برخوردار است. حتی یکی از معانی آمده برای عین را بخشی از دارائی که طلا باشد، برشمرده‌اند (ابن درید، ۱۴۰۷ق: ۱۶۶/۱). از همین روی با توجه به معانی آمده و آنچه در پیش گفته شد حور عین می‌تواند به معنای همان اعمال فرد است که بدو بازگشت داده شده و اکنون برایش آماده و مهیاست و وی با دیدن آن‌ها دچار تحیر و سرگردانی برگرفته از شعف و رحمت پروردگار در اعطای پاداش و عین عمل گشته است؛ و این تفسیر از حور عین می‌تواند با آیاتی که از آن سرور و فرح اهل بهشت و شبیه دانستن آن‌ها با آنچه در دنیا بدان‌ها روزی داده شده، هماهنگ است. حوریان همان اعمال حسنه‌ای هستند که اکنون به صورت زوج و قرین برای اهل بهشت مجسم شده‌اند و آن‌ها در کمال طهارت و آراستگی قرار داشته و به عنوان بالاترین نعمت بهشتی بدانان بشارت داده است. آن‌ها در نهایت صفا و نقاء قرار دارند و همیشه همراه اهل بهشت خواهند بود. پیش از این نیز آمد ملاصدرای شیرازی نیز با اشاره دقیق به واژه حور عین در کنار دیگر نعمات بهشت و نعمات جهنم، آن‌ها را از جمله موارد تجسم اعمال به حساب آوردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۸۳).

۴. از دیگر ادله مؤید نظریه حاضر، وجود اوصاف «اتراب، کواعب، تحبرون» برای ازواج است. برخلاف آنچه مفسران برای واژگان آورده‌اند با در نظر گرفتن معانی لغوی این واژگان، همگی به‌گونه‌ای در راستای تجسم اعمال جلوه می‌نمایند و نمی‌توانند ناظر به اوصاف بهت‌آور و مهیج‌کننده جسمانی زنان و دختران باشد. واژه اتراب سه بار با کواعب، عرب، قاصرات الطرف آمده است. مفسران مراد از «کواعب» را دخترانی «سینه برجسته» (طوسی، بی‌تا: ۱۰/۲۴۷؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۵۳۹/۳)؛ و مراد از «اترابا» را «همسن و سال» دانسته‌اند (تستری، ۱۴۲۳ق: ۱۸۵/؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۲/۳۰) که در این صورت، مراد آیه بهره‌مندی مردان بهشتی از زنان بهشتی با این صفات جسمانی و جنسی است؛ اما حقیقت آن است این تفسیر با معنای دقیق واژگان ناسازگار است. در کتب اصیل لغت، واژه کواعب جمع مکسر کاعب از کعب است. ابن فارس اولین معنا را برای کعب در دلالت داشتن چیز بی‌بلندی جایگاه و مرتبه دانسته است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۱۸۶/۵). دیگر لغویان نیز آن را در معنای بالای پا و استخوان هر چهارپا و هر مفصل استخوان دار دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۷۱۸/۱). توضیح داده‌اند که کعب برای انسان آنچه در پا از مچ بالا می‌رود و برای اسب استخوان کشیده‌ای ساق پا از پشت، است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۲۰۷/۱). این واژه اگر در معنای پستان بکار رود با تعابیری تأییدی چون «كَعَبَتِ الْجَارِيَةِ تَكْعَبُ كَعُوبَةً وَ كَعَابَةٌ فَهِيَ كَعَابٌ وَ كَاعِبٌ وَ تَكْعَبُ ثَدْيَاهَا» کاربرد دارد (همان). بر اساس آنچه آمد کعب هرگز نمی‌تواند به معنای پستان باشد چون در کعب، دلالت داشتن بر بلندی و داشتن استخوان شرط بود. اتراب نیز در کتب لغت اقدم، جمع ترب در معنای ندّ، نظیر (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۵۱/۱۴) و امثال دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۱۷/۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲۳۱/۱). آنچه مفسران درباره «اترابا» گفته‌اند برای واژه التَّيْبَةِ صحیح است که در معنای قسمت بالای پستان‌ها تا ترقوه قرار دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۱۷/۸). بر این اساس می‌توان تعبیر بلند قرآن درباره «وَ كَوَاعِبُ أَثْرَابًا» را در معنای افراد و اشخاص والا مرتبه که مثل، ندّ و نظیر اعمال اهل بهشت هستند تفسیر نمود. این بلندمرتبان همان اعمال صالح بهشتیان هستند که اکنون مجسم شده و موجبات فرح، سرور و تنعم آن‌ها را فراهم می‌سازند. واژه «تحبرون» نیز از ریشه حبر، ۶ بار در قرآن به‌کاررفته است. از این ۶ مورد یک بار آن در ساختار فعلی برای ازواج (زخرف: ۷۰)، یک بار دیگر در وصف اهل بهشت در روضه بهشتی (روم: ۱۵)، چهار مورد باقی مانده به صورت اسم جمع در معنای علمای اهل کتاب است (مائده: ۴۴/۶؛ توبه: ۳۱/۳۴). مفسران تحبرون آمده

برای وصف حالت ازواج در بهشت را در معنای مسرور و شادمان گرفته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۲۱۴/۹؛ ابن‌عاشور، بی‌تا: ۲۸۸/۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۱۲۱/۱۸؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۳۶۱/۲۶). این در حالی است که اهل لغت اولین معنای خبر را اثر چیزی ترجمه نموده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۲۱۸/۳؛ ابن‌درید، ۱۴۰۷ق: ۹۷/۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۵۹/۴؛ ابن‌معصوم مدنی، ۱۴۲۶ق: ۲۳۹/۷) و «أَحْبَرَةٌ» را در معنای از خود اثری را باقی گذاشت آورده‌اند (ابن‌معصوم مدنی، ۱۴۲۶ق: ۷/۲۳۹). به همین دلیل است که مداد را خبر و علما و دانشمندان را احبار گفته‌اند زیرا از خود اثری به جا می‌گذارند. از دیگر معانی خبر می‌تواند تنعم بردن و مسرور شدن هم باشد (ابوهلال عسکری، بی‌تا: ۲۶۱)؛ اما معنای اصلی آن همان اثر گذاشتن است. می‌توان ماثور مسرور را بهترین معنا برای آیه‌ای که تحبرون را به عنوان جمله حالیه در توصیف حالت ازواج آورده است، در نظر گرفت. ازواجی که اثر اعمال حسنه‌ی اهل بهشت است و هم آن ازواج مسرور و شادمان‌اند و هم نظاره کردن اهل بهشت بدانان فرحناک و مسرت‌بخش است.

ب) بررسی ارتباط تجسم اعمال با اوصاف ازواج بهشتی در قرآن

در سه آیه برای ازواج از صفت مطهره به صورت مستقیم و نیز صفات دیگر چون «وَ كَوَاعِبُ أَثْرَابًا، وَ فُرُشٌ مَّرْفُوعَةٌ. إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً. فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا. غُرْبًا أَثْرَابًا وَ عِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لَا جَانٌّ» به گونه غیرمستقیم در آیات دیگر آمده است. ممکن است این پرسش ایجاد شود که چگونه این اوصاف با تجسم اعمال جمع می‌شود؟ در پاسخ بدین پرسش باید گفت برخی از اوصافی که خداوند برای بهشتیان در قرآن مطرح نموده در تطابق کامل با حقیقت تجسم اعمال است. اوصافی چون (أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ، فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا، كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ، لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لَا جَانٌّ، الْيَاقُوتُ وَ الْمَرْجَانُ) همگی از طهارت و پاکیزگی این اعمال و ازواج و دور بودن آن‌ها از هرگونه وساوس شیاطین انسی و جنی خبر می‌دهند. آن‌ها مطهر، پاک و بکر از هرگونه امورات طبیعی و محظوظات نفسانی بوده‌اند (ابن‌عربی، ۱۴۲۲ق: ۳۱۳/۲) به تعبیر علامه مراد طهارت از همه انواع قذارتها و مکاره است چه قذارت‌های ظاهری و خلقتی و چه قذارت‌های باطنی و اخلاقی (طباطبایی، ۱۳۹۰/۹۰). با توجه به عمومیتی که علامه برای طهارت استنباط کرده‌اند، می‌توان گفت آن‌ها دور از هرگونه شرک، غش، ریا، منت و خباثتی در دنیا بودند و اکنون پاک و زلال و مطهر مجسم گشته‌اند، به واسطه این طهارت و دوری از هرگونه شیاطین انسی و جنی، پیوسته پوشیده و دور از دسترس بوده‌اند

و صدالبته مانند یاقوت و مرجان و سفیده تخم مرغ مخفی و درخشان و پرنورند. حقیقتاً تفسیر این آیات به زنان و همسران و وصف نمودن ظاهر آنان با این ویژگی‌ها خبر از مقام و معرفت و منزلت اهل بهشت ندارد. تمرکز و توجه دادن آنان به اوصاف دنیایی که برای دنیا و اهل دنیا نیز لزوماً فریبنده و طمع انگیز نیست، به منزله‌ی کاستن از ارزش بهشت و جایگاه اهل آن است.

اما اوصاف دیگر چون «قاصراتُ الطَّرْفِ أَتْرَابٌ؛ حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» نیز هر کدام به‌گونه‌ای مؤید حقیقت تجسم و تجسد اعمال در ازواج است. قاصر از قصر در معنای نهایت، پایان و هدف چیزی است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق: ۵/۵۷). «طرف» نیز در معنای نگاه است (همان). ترکیب این دو با هم در معنای نهایت توجه و نظر است. اضافه شدن واژه «اتراب» نیز که پیش از این معنای آن مشخص شد، تأکید دوباره بر همسانی این ازواج با اعمال فرد بهشتی دارد. غایت توجه و نگاه اهل بهشت به سوی اعمال خودشان و آن ازواج است که اکنون برای آن‌ها مجسد شده است. بدین معنا که اهل بهشت در اوج لذت و کامیابی از حضور در بهشت بیش و پیش از هر چیز، تمام توجه و نگاه خود را به همان اعمالشان دوخته‌اند و از آن لذت می‌برند. تعبیر «وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ» در سوره واقعه یک بار و در کنار چندین اوصاف دیگر اهل بهشت ذکر شده است. «وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ إِنَّا أَدْنَاهُنَّ إِنشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا» فرش در معنای آماده نمودن چیزی و گستراندن آن است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق: ۶/۲۵۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ق: ۴/۴۸۶). در واقع هر بساطی که در ضیافت گسترانیده شود فرش نامیده می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱، ق: ۱۱/۲۳۶). چون جمع مکسر غیر عاقل است با آن به شیوه مؤنث برخورد می‌شود و تمام اوصاف پس از آن نیز مؤنث ذکر می‌شود. شاید به دلیل این تأنیث و نیز یادکرد تعبیر «فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا» این‌گونه ذهنیتی برای مفسران ایجاد شده که مراد از «وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ» و آیات پس از آن زنان و ازواج بهشتی هستند که عالی‌مقام و بلندمرتبه بوده و رختخواب (فرش) نیز کنایه از فراهم شدن شرایط هم‌بستری با آنان است (طبری، ۱۴۱۲، ق: ۲۷/۱۰۷؛ طوسی، بی تا: ۹/۴۹۶؛ سید قطب، ۱۴۲۱، ق: ۶/۳۴۶۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۹/۱۲۴؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶، ق: ۲۸/۷۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۳/۲۲۳). چنانچه بدون داشتن پیش‌فرض زنان و حوریان بهشتی در کسوت زن و کارکردهای دنیایی آن؛ بخواهیم آیات را بفهمیم این‌گونه استنباط می‌شود که خدای تعالی درصدد تبیین کیفیت ضیافت بهشت بوده و از بساط‌هایی که در آنجا برای اهل بهشت گسترانده، سخن گفته و خدای تعالی آن ضیافت را جهت تکریم ایجاد نموده و آن‌ها را بکر و دست‌نخورده قرار داده است.

نتایج

بر اساس آنچه آمد نتایج این پژوهش به شرح ذیل است:

۱. واژه ازدواج با اوصاف گوناگونی که در قرآن برای اهل بهشت و جهنم به کار رفته از زوج در معنای دوئیت اخذ شده است که برای مذکر و مؤنث هر دو بکار می‌رود و نمی‌توان جمع آن را یعنی ازدواج، فقط به عنوان همسران زن تلقی نمود.

۲. با تکیه بر شبهات طرح شده درباره وجود امور ضد اخلاقی در بهشت و تبعیض جنسیتی در آنجا، برخلاف آنچه مفسران پنداشته‌اند به نظر می‌رسد تفسیر ازدواج و حور عین و... به همسران معهود دنیایی با کارکردهای آن با آیات قرآن، فلسفه ازدواج و بهشت و... در تضاد است؛ از این روی ازدواج نمی‌تواند در معنای همسر عرفی انسی و ملکی باشد.

۳. بر اساس نظریه متعالی و قرآنی - روایی تجسم اعمال، دلیل‌های فراوان قرآنی، حکایت از ارتباط مستقیم ازدواج بهشتی و جهنمی با تجسم اعمال دارند. در این نظریه، ازدواج همان اعمال ملکاتی نفس هستند که در بهشت یا جهنم خداوند در عالی‌ترین نوع موهبت و عدالت خود بدانان عطا می‌کند.

۴. بر اساس تفسیر و نظریه فوق، اوصاف «وَ كَوَاعِبَ أُنْرَابًا، وَ فُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ. أَنَا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنْسَاءً، فَجَعَلْنَاهُنَّ أُبْكَارًا. عُرْبًا أُنْرَابًا وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ لَمْ يَطْمِئْتُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» دیگر توصیف ظاهری همسران بهشتی نیست بلکه همگی اوصافی از نقاء و زلالی آن اعمال هستند که صاحبانشان در دنیا با مراقبت از آن‌ها و دور نمودنشان از وسوس شیاطین انس و جنی آن‌ها را پرورش داده و موفق شده‌اند آن‌ها را تا روز قیامت نگاه‌دارند و بدین صورت برایشان مجسم گشته است.

۵. ملاصدرا ی شیرازی در هنگام بحث تجسم اعمال، به حور عین و حقیقت آن به عنوان نمونه‌ای از تجسم اعمال اشاره داشته‌اند؛ اما به بسط و چگونگی آن نپرداخته‌اند.

۶. با وجود آنچه آمد نمی‌توان اصل ازدواج در بهشت را نفی نمود فقط می‌توان گفت احتمال اینکه آیات متضمن واژه ازدواج، درباره ازدواج اهل بهشت و جهنم نباشند وجود دارد.

فهرست منابع

- ألوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ ق): «تفسیر القرآن العظیم»، ریاض: مکتبة نزار مصطفی الباز.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ ق): «معانی الأخبار»، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷ م): «جمهره اللغة»، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا): «التحریر و التنویر»، بی جا.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق): «معجم مقاییس اللغة»، مصحح: محمد هارون عبدالسلام، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (بی تا): «تفسیر القرآن العظیم»، یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار المعرفة.
- ابن معصوم مدنی، سید علی بن احمد (۱۴۲۶ ق): «الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول»، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق): «جمهره اللغة»، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ ق): «تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق): «تهذیب اللغة»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۶ ق): «تفسیر البیضاوی (انوار التنزیل و اسرار التاویل)»، بیروت: دارالفکر.
- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ ق): «تفسیر التستری»، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق): «الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ ش): «تفسیر موضوعی قرآن»، قم: نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۸۴ م): «تاج اللغة و صحاح العربیة»، بیروت: دار العلم للملایین.
- خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ ق): «التفسیر القرآنی للقرآن»، بیروت: دار الفکر العربی.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل»، بیروت: دار الکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ ق): «تفسیر السمرقندی»، بیروت: دارالفکر.
- سید بن قطب، ابن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت-قاهره، دارالشروق.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ ق): «المحیط فی اللغة»، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ ق): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة»، قم: فرهنگ اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲): «تفسیر القرآن الکریم»، تهران: انتشارات بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸ ق): «الاسفار الاربعه»، تهران: مطبعة حیدری.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱): «عرشیه»، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۰۳ ق): «المصنف»، محقق: حبیب الرحمن الأعظمی، بیروت: المجلس العلمی-الهند.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، لبنان: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)»، بیروت: دارالمعرفه.
- خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۸): «آغاز و انجام»، مقدمه، شرح و تعلیق، حسن حسن

- زاده آملی؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ ارشاد اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عسکری، ابوهلال (بی تا): «معجم الفروق اللغویه»، تحقیق: محمد ابراهیم سلیم، قاهره: دار العلم و الثقافة.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ ق): «کتاب العین»، تحقیق: الدكتور مهدی المخزومی، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملائک.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۲۸ ق): «المصباح المنیر»، بیروت: المكتبة العصرية.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳): «تفسیر القمی»، قم: دار الکتب.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

References

The Holy Qur'an

- Al-Alusi, Mahmud ibn 'Abdullah (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Abi Hatim, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad (1419 AH): "Tafsir al-Qur'an al-'Azim", Riyadh: Maktabat Nizar Mustafa al-Baz.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn 'Ali (1403 AH): "Ma'ani al-Akhbar", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Ibn Durayd, Muhammad ibn Hasan (1987 AD): "Jamharat al-Lughah", Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Ibn 'Ashur, Muhammad ibn Tahir (n.d.): "Al-Tahrir wa al-Tanwir", n.p.
- Ibn Faris, Ahmad (1404 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lughah", verified by: Muhammad Harun 'Abd al-Salam, Qom: Maktabat al-I'lam al-Islami.
- Ibn Kathir, Isma'il ibn 'Umar (n.d.): "Tafsir al-Qur'an al-'Azim", Yusuf 'Abd al-Rahman Mar'ashli, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Ibn Ma'sum al-Madani, Sayyid 'Ali ibn Ahmad (1426 AH): "Al-Tiraz al-Awwal wa al-Kunaz li ma 'alayhi min Lughat al-'Arab al-Ma'ul", Qom: Mu'assasat Al al-Bayt 'Alayhim al-Salam li Ihya' al-Turath.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisan al-'Arab", Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Durayd, Muhammad ibn Hasan (1407 AH): "Jamharat al-Lughah", Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Ibn 'Arabi, Muhammad ibn 'Ali (1422 AH): "Tafsir Ibn 'Arabi (Ta'wilat 'Abd al-Razzaq)", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Azhari, Muhammad ibn Ahmad (1421 AH): "Tahdhib al-Lughah", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Baydawi, 'Abdullah ibn 'Umar (1416 AH): "Tafsir al-Baydawi (Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil)", Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Tustari, Sahl ibn 'Abdullah (1423 AH): "Tafsir al-Tustari", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshurat Muhammad 'Ali Baydun.
- Tha'labi, Ahmad ibn Muhammad (1422 AH): "Al-Kashf wa al-Bayan al-Ma'rifat Tafsir al-Tha'labi", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Jawadi Amuli, 'Abdullah (1395): "Tafsir Mawdu'i-ye Qur'an", Qom: Nashr-e Isra'.
- Jawhari, Isma'il ibn Hammad (1984 AD): "Taj al-Lughah wa Sahah al-'Arabiyyah", Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin.
- Khatib, 'Abd al-Karim (1424 AH): "Al-Tafsir al-Qur'ani lil-Qur'an", Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Zamakhshari, Mahmud ibn 'Umar (1407 AH): "Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Gha-wa'im al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqa'wil fi Wujuh al-Ta'wil", Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Samarqandi, Nasr ibn Muhammad (1416 AH): "Tafsir al-Samarqandi", Beirut: Dar al-Fikr.
- Sayyid Qutb, Ibn Ibrahim al-Shadhili (1412 AH): "Fi Zilal al-Qur'an", Beirut-Cairo: Dar al-Shuruq.
- Sahib ibn 'Abbad, Isma'il ibn 'Abbad (1414 AH): "Al-Muhit fi al-Lughah", edited by: Muhammad Hasan Al Yasīn, Beirut: 'Alam al-Kutub.
- Sadr-e Tehrani, Muhammad (1406 AH): "Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an wa al-Sunnah", Qom: Farhang-e Eslami.
- Sadr al-Din al-Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1382): "Tafsir al-Qur'an al-Karim", Tehran: Intisharat-e Bidar.

- Sadr al-Din al-Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1378 AH): "Al-Asfar al-Arba'ah", Tehran: Matba'at Haydari.
- Sadr al-Din al-Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1361): "'Arshiyah", edited and translated by: Gholamhossein Ahani, Tehran: Intisharat-e Mawla.
- San'ani, 'Abd al-Razzaq ibn Hammam (1403 AH): "Al-Musannaf", edited by: Habib al-Rahman al-A'zami, Beirut: Al-Majlis al-'Ilmi-India.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Lebanon: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Naser Khosrow.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Tabari)", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Khwaja Nasir al-Din Tusi, Muhammad ibn Muhammad (1388): "Aghaz wa Anjam", introduction, commentary and notes by: Hasan Hasanzadeh Amuli, Tehran: Sazman-e Chap wa Intisharat-e Vezarat-e Farhang va Ershad-e Eslami.
- Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (n.d.): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- 'Askari, Abu Hilal (n.d.): "Mu'jam al-Furuq al-Lughawiyah", edited by: Muhammad Ibrahim Salim, Cairo: Dar al-'Ilm wa al-Thaqafah.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409 AH): "Kitab al-'Ayn", edited by: Dr. Mahdi al-Makhzumi, Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1419 AH): "Min Wahy al-Qur'an", Beirut: Dar al-Malik.
- Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad (1428 AH): "Al-Misbah al-Munir", Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyyah.
- Qummi, 'Ali ibn Ibrahim (1363): "Tafsir al-Qummi", Qom: Dar al-Kitab.
- Makarim Shirazi, Naser (1371): "Tafsir Nemooneh", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.



University of Science and Quranic Knowledge
Shahrooz Faculty of Quranic Sciences

The Qur'anic Approach to Cultural Formation of Women in Specific, Shared, and Interactive Legal Verses of the Medinan Surahs

Khadija Ahmadi Beighash¹ 

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. kh.ahmadi@modares.ac.ir

Detailed Abstract

Research objective:

The present study examines the method of Qur'anic cultural formation in relation to the legal verses (*Āyāt al-Aḥkām*) concerning women across three domains: specific, shared, and interactive with men, particularly in the Medinan surahs. This issue represents a significant aspect of the divine discourse on women.

The analysis aims to uncover the network of Qur'anic legal verses concerning women and the developmental trajectory of their subjects, illustrating how the Qur'an employs methods to create greater influence and engagement among its audience with these rulings. Based on these considerations, the objective of this study is to investigate the evolutionary process of Qur'anic cultural formation through the revelation of explicit legal verses related to women.

This study employs a descriptive-analytical approach. The research universe consists of the Qur'anic verses, and the research sample focuses on the explicit legal verses (*Āyāt al-Aḥkām*) specifically pertaining to women.

To examine the developmental trajectory of the revelation of women-specific legal verses, the study first collected all relevant explicit legal verses from the Qur'an. Subsequently, these verses were analyzed through library-based sources, including exegetical, narrational, and historical references, in order to investigate the Qur'anic method of cultural formation in addressing this category of verses related specifically to women.

methodology:

This study employs a descriptive-analytical approach. The research universe consists of the Qur'anic verses, and the research sample focuses on the explicit legal verses (*Āyāt al-Aḥkām*) specifically pertaining to women.

To examine the developmental trajectory of the revelation of women-specific legal verses, the study first collected all relevant explicit legal verses from the Qur'an. Subsequently, these verses were analyzed through library-based sources, including

Received: 4/11/2024; Received in revised form: 21/12/2024; Accepted: 5/2/2025; Published online: 13/6/2025

◆ How to cite: Ahmadi Beighash, Khadija (1404SH): "The Qur'anic Approach to Cultural Formation of Women in Specific, Shared, and Interactive Legal Verses of the Medinan Surahs", *Journals Comparative Interpretation Studies*, 10(19), P238-265, [10.22034/cs.2025.487118.1487](https://doi.org/10.22034/cs.2025.487118.1487)



exegetical, narrational, and historical references, in order to investigate the Qur’anic method of cultural formation in addressing this category of verses related specifically to women.

Findings:

In this study, the legal verses (*Āyāt al-Aḥkām*) concerning women in the Medinan surahs—where their juridical capacity is explicit and clear—were examined. The findings indicate that the primary audience of the Qur’an consisted of the people of the time of revelation, and the verses were revealed in response to their positive and negative behaviors. Subsequently, the audience extends to people after the time of revelation until the Day of Judgment, who are obligated to read and act upon the Qur’anic messages. In contrast, the women-related legal verses in the Meccan surahs are scattered and implicit, even appearing in narrative passages such as in the *Āyāt al-Qiṣaṣ*. The propagation of Islam in Mecca concluded in an environment dominated by the struggle against idolatry, limited interaction with the People of the Book, and an unfavorable context for social implementation of certain issues—including women’s legal rulings. Consequently, these matters were not explicitly addressed in the Meccan verses but were instead revealed explicitly in the Medinan surahs.

Analysis of the Medinan surahs regarding women’s legal verses (*Āyāt al-Aḥkām*) across the three domains—specific to women, shared with men, and interactive with men—indicates that in Medina, the social environment allowed for the implementation of religious culture. The divine legislation and the teachings of the Prophet (PBUH) provided the necessary groundwork for the formation of a faith-based society.

Consequently, issues such as women-specific legal verses, which are important and require cultural embedding, are explicitly addressed in these verses. The process of cultural formation and their transformation into social norms can thus be clearly understood.

Ket words: Shared Legal Verses for Women and Men, Women-Specific Legal Verses, Interactive Legal Verses between Women and Men, Qur’anic Method of Cultural Formation

روش فرهنگ سازی قرآن کریم در آیات الاحکام اختصاصی، مشترک و تعاملی زنان در سوره های مدنی

خدیدجه احمدی بیغش^{id}

۱. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس. تهران. ایران. kh.ahmadi@modares.ac.ir

چکیده

قرآن، کتاب جهان شمول برای هدایت همه بشر است که در فرآیند نزول محتوای خود روش را نیز به مخاطب ارائه نموده تا با فرهنگ سازی، ابعاد تربیتی و غیره آن به خوبی محقق گردد. یکی از مهم ترین مسائل قرآن آیات الاحکام زنان است که به صورت غیرمستقیم در سوره مکی و به صورت مستقیم و غیرمستقیم در سوره مدنی مورد اشاره قرار گرفته اند. این پژوهش درصدد پاسخگویی به این سؤال است که روش قرآن کریم در فرهنگ سازی آیات الاحکام زنان در چه حیطه هایی قابل تحلیل است. بررسی توصیفی و تحلیل داده ها بر اساس روش سیر تنزیلی این آیات نشان می دهد قرآن کریم آیات الاحکام زنان را به صورت مستقیم در سوره مدنی با سه حیطه: آیات اختصاصی، آیات مشترک و آیات تعاملی با مردان ارائه نموده است. تمرکز نزول آیات الاحکام زنان بر آیات تعاملی زنان با مردان و به دنبال فرهنگ سازی در ابعادی چون: ایجاد، حفظ و ارتقاء شخصیت و کرامت انسانی زنان، بطلان عقاید خرافی و جاهلی از ساده ترین تا سخت ترین آن ها در عصر نزول بوده است.

کلیدواژه ها: آیات الاحکام مشترک زنان و مردان، آیات الاحکام اختصاصی زنان، آیات الاحکام تعاملی زنان با مردان، روش فرهنگ سازی قرآن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۳/۲۳

◆ استناد به این مقاله: احمدی بیغش، خدیجه (۱۴۰۴): «روش فرهنگ سازی قرآن کریم در آیات الاحکام اختصاصی، مشترک و تعاملی زنان در سوره های مدنی»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۱۹)، ۲۶۵-۲۳۸. [10.22034/csqa.2025.487118.1487](https://doi.org/10.22034/csqa.2025.487118.1487)

۱. طرح مسئله

قرآن، کلام خدا و دربردارنده تمام نیازهای هدایتی و تربیتی مردم از زمان نزول تا انتهای هستی است. مخاطبان این کتاب در وهله اول مردمان عصر نزول که آیات قرآن با توجه به رفتارهای مثبت و منفی آن‌ها نازل شده است؛ سپس مردمان بعد از عصر نزول که موظف‌اند پیام‌های قرآنی را خوانده و به آن‌ها عمل نمایند؛ به عبارت دیگر مخاطب قرار دادن مسلمانان صدر اسلام اصل عقلایی محاوره‌ای در جهانی بودن دعوت قرآن، برای راهبری همه مسلمانان در گذر تاریخ است. تحقیق حاضر درصدد پاسخگویی به این سؤال است که روش فرهنگ‌سازی قرآن کریم در نزول احکام مربوط به زنان چگونه بوده است. بررسی و تحلیل فرآیند نزول این دسته از آیات نشان می‌دهد گستره آیات الاحکام بانوان، بخشی از سور مکی و مدنی را به خود اختصاص داده است. آیات الاحکام زنان در سور مکی پراکنده و به صورت غیرمستقیم، حتی در آیات القصص قابل احصاء است؛ به عنوان نمونه در سوره تکویر که سوره مکی است، با زنده‌به‌گور کردن دختران و فقدان برخی از حقوق ابتدایی برای ایشان مواجه می‌شویم، یا در آیات مربوط به قصه موسی (ع) و دختران شعیب که با بسیاری از حقوق از جمله اشتغال بانوان، صحبت با نامحرم و... که به صورت غیرمستقیم در ارتباط است، گسترش می‌یابد. این آیات به صورت غیرمستقیم و با هدف مبارزه با تفکر و نگاه غلط به زنان در جامعه جاهلی آن روزگار اشاره دارد؛ درحالی‌که حیطه این آیات در سور مدنی به صورت مستقیم و در سه عرصه آیات الاحکام بانوان اختصاصی، مشترک، تعاملی با مردان آمده است. در این پژوهش آیات الاحکام زنان در سور مدنی که ظرفیت فقهی آن‌ها مستقیم و آشکار است، در سه عرصه احکام مختص به زنان، احکام مشترک میان زنان و مردان و احکامی تعاملی زنان با مردان، مورد بررسی قرار گرفته است.

هدف این پژوهش کشف روش قرآن در شبکه‌ای از آیات الاحکام زنان و سیر تطوری موضوعات آن جهت تأثیر بهتر و بیشتر بر مخاطبان، به منظور انس با این احکام است. تحقیق حاضر ابتدا آیات الاحکام زنان مربوط به هر سوره استخراج را نموده و در سه عرصه آیات اختصاصی زنان، آیات مشترک بین زنان و مردان و آیات تعاملی زنان با مردان مورد تحلیل تنزیلی قرار داده تا در تحلیل فرآیند نزول، روش فرهنگ‌سازی خداوند در راهبرد مسائل و چالش‌های زمان نزول آیات الاحکام زنان آشکار گردد.

۲. پیشینه تحقیق

در زمینه آیات الاحکام زنان نگاه‌های متعددی به نگارش درآمده است. از جمله:

- کتاب: آیات النساء، نوشته محمدعلی صالح غفاری (۱۳۶۴) تنها به بیان آیاتی که مربوط به زنان است اشاره کرده است.

- کتاب: احکام بانوان، نوشته بهرام عظیمی (بی تا)، احکام تکلیفی بانوان را مورد بررسی قرار داده است.

- کتاب: پژوهشی قرآنی فقهی و حقوقی درباره مرد و زن، نوشته عباسعلی محمودی (۱۳۷۸)، آیات قرآن که به مباحث فقهی و حقوقی زنان و مردان پرداخته است را گردآوری نموده است.

- کتاب: سیر فرهنگ سازی پوشش اسلامی بر اساس سیر نزول، نوشته عبدالکریم بهجت پور (۱۳۹۶)، تنها احکام پوشش زنان را در سیر نزول مورد بررسی قرار داده است.

- مقاله: سیر تطور فرهنگ سازی قرآن کریم در نزول آیات الاحکام صریح اختصاصی زنان، نوشته خدیجه احمدی بیغش (۱۴۰۱)، روش قرآن در فرهنگ سازی آیات الاحکام اختصاصی بانوان را تنها در آیاتی که صراحتاً بدانها اشاره داشته، بدون تحلیل مورد پردازش قرار داده است.

- مقاله: بازخوانی آیات الاحکام مربوط به زنان در سوره نساء، نوشته سعیده غروی (۱۳۹۶)، تنها به بررسی آیات الاحکام زنان در سوره نساء و بدون پرداختن به سیر تطور آن حتی در این سوره، پرداخته است.

- مقاله: فرآیند فرهنگ سازی نماز در قرآن با رویکرد ترتیب نزول وحی، نوشته رقیه براریان (۱۳۹۶)، نکته فراوان در این پژوهش بررسی سیر تنزیلی آیات الاحکام زنان در مورد زنان است.

- پایان نامه: جایگاه زن در حقوق کیفری ایران و فقه عامه، نوشته فریبرز اسدی، کارشناسی ارشد (۱۳۷۵)، به بررسی جایگاه زن در قوانین حقوق کیفری و فقه عامه پرداخته است.

و نگاشته‌های متعدد دیگر؛ اما نگاشته‌ای که سیر نزول آیات الاحکام زنان را به منظور کشف روش فرهنگ سازی در نزول این قبیل آیات و طبقه بندی و تحلیل آن‌ها پردازد، یافت نشد.

۳. مفاهیم پژوهش

مهم‌ترین مفاهیم این تحقیق عبارت است از: مفهوم آیات الاحکام زنان: آیات قرآن به سه دسته اصول اعتقادی، جنبه‌های اخلاقی و آیات الاحکام تقسیم می‌شود. مراد از آیات الاحکام آیاتی است که به نحو استقلالی یا انضمامی با آیات دیگر، با دلالت مطابقی یا التزامی و... برداشتی

مرتبط در مورد احکام مکلفین استنباط کرده و به احکام فقهی و تکالیف عملی ارتباط دارد (شهابی، ۱۳۷۵: ۴/۲؛ مدیرشانه‌چی، ۱۳۷۸: ۲).

آیات الاحکام دو دسته‌اند: آیاتی که ظرفیت فقهی آشکار داشته و مستقیماً متضمن حکم شرعی است یا آیاتی که ظرفیت فقهی خفی داشته و مدلول آن‌ها به صورت غیرمستقیم در کشف و تعیین حکم شرعی تأثیرگذار است (راوندی، ۱۴۰۵ ق: ۱۲۵/۲). بررسی و تحلیل آیات الاحکام مستقیم مربوط به بانوان در سه حیطه آیات الاحکام اختصاصی زنان، آیات الاحکام مشترک و تعاملی با مردان مسئله این پژوهش بوده است.

روش فرهنگ‌سازی قرآن: مطالعات درون قرآنی، فرآیند نزول تدریجی آن را در طول زمان رسالت پیامبر (ص) امری بدیهی نشان می‌دهد؛ زیرا گرچه قرآن برنامه هدایت برای تمامی اعصار است؛ اما نزول هر بخش از آیات آن با توجه به نیاز و وضعیت مخاطبان جامعه عصر نزول قرآن بوده و خداوند متناسب با مصلحت و اراده‌اش در تغییر و تحول همه‌جانبه مردم، آیات و سوره را به تدریج توسط پیامبر (ص) نازل نموده است (دروزه، ۱۳۸۳: ۳۹۶/۶). روش نزول تدریجی آیات بیشترین اثر را بر جامعه مکی و مدنی داشته است.

چینش مصحفی قرآن تنها محتوا و حکم را بدون توجه به روش قرآنی طرح آن بیان می‌دارد. حال آنکه شناخت فرآیند نزول قرآن ضمن ارائه محتوا، روش به اجرا درآمده قرآن و تحول اجتماع آن روزگار را تبیین داشته و به مخاطبان خویش روش انتقال فرهنگ قرآنی را نیز می‌آموزد؛ از این رو روش آن هم علاوه بر محتوا می‌تواند ما را در فهم معارف قرآن یاری نماید و شبکه‌ای به هم پیوسته و تحول‌آفرین در روش قرآن برای رفع نیازهای مخاطبان را ارائه نماید.

۴. فضای حاکم بر نزول آیات الاحکام زنان

تبلیغ اسلام هنگامی در مکه به پایان رسید که به دلیل جو غالب در مبارزه با شرک و بت‌پرستی، عدم تعامل با اهل کتاب و مساعد نبودن فضا در مکه برای جامعه پذیر شدن برخی از امور از جمله آیات الاحکام زنان، این مباحث به صورت مستقیم در آیات مکی مورد اشاره قرار نگرفت. به عبارت دیگر مؤمنان با بخش قابل قبولی از احکام الهی به صورت غیرمستقیم آشنا شدند.

اما در مدینه فرصت اجتماعی شدن فرهنگ دینی فراهم گشت و با تقنین‌های الهی و تعلیمات رسول‌الله (ص) تمهیدات شکل‌گیری جامعه ایمانی در مدینه فراهم شد. نزول بیست‌وهشت سوره قرآن در مواضع مختلف مدینه، عمداً ناظر به استقرار اجتماع دینی، ساماندهی قوانین لازم برای آن بود تا با رفع موانع

ایشان را به سمت استقرار دولت مرکزی و جامعه نوین اسلامی هدایت نماید (بهجت پور، ۱۳۹۸: ۱۳۶-۱۳۹)؛ از این رو مسائلی چون آیات الاحکام زنان که از جمله مباحث نیازمند به فرهنگ سازی است به صورت مستقیم در آیات آن پرداخته و تبدیل به فرهنگ و هنجاری اجتماعی شد.

۵. سیر آیات الاحکام زنان

با توجه به مطالب بیان شده سیر نزول آیات الاحکام زنان در سور مدنی عبارت اند از:

الف) سوره بقره

سوره بقره بر اساس ترتیب نزول هشتاد و هفتمین سوره نازل شده و اولین سوره از سور مدنی و در ترتیب مصحف دومین سوره قرآن کریم است. در این سوره به صورت مستقیم به موضوع آیات الاحکام زنان در سه عرصه اختصاصی، مشترک و تعاملی با مردان پرداخته است. جدول آیات الاحکام زنان این سوره عبارت اند از:

ردیف	شماره آیه	نسبت با زنان	نمایه موضوعی
۱	۲۲۲	تعاملی	حیض
۲	۲۲۸	تعاملی	عده طلاق
۳	۲۲۳	اختصاصی	مدت شیردهی
۴	۱۷۸	مشترک	قصاص
۵	۱۸۰	مشترک	وصیت
۶	۲۸۲	مشترک	شهادت
۷	۱۸۷	تعاملی	آمیزش در ماه رمضان
۸	۲۲۱	تعاملی	ازدواج با زن باایمان
۹	۲۲۶	تعاملی	ایلاء
۱۰	۲۲۹	تعاملی	طلاق خلع
۱۱	۲۳۰	تعاملی	طلاق بدون رجوع
۱۲	۲۳۲	تعاملی	نفی سنت جاهلی منع رجوع
۱۳	۲۳۴	تعاملی	عده وفات
۱۴	۲۳۵	تعاملی	ازدواج با زنان بیوه

۱۵	۲۳۶-۲۳۷	تعاملی	وجوب قطعی مهریه
۱۶	۲۴۱	تعاملی	مهریه طلاق در عقد

حیض: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا مِنَ النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» (بقره/۲۲۲). آنچه از مستندات شیعه و اهل سنت در شأن نزول این آیه آمده، نشان می‌دهد یهودیان در زمان حیض زنانشان را از خانه بیرون کرده و حتی از دستشان غذا و آب نمی‌خوردند. مسلمانان از پیامبر (ص) در مورد این مسئله سؤال کردند (طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۲/۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲/۲۰۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۱/۲۵۸؛ راوندی، ۱۴۰۵ ق: ۱/۵۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق: ۱/۴۳۸، جرجانی، ۱۳۷۷ ش: ۱/۲۸۲)؛ در نتیجه این آیه نفی پیروی مسلمانان از یهود و نصارا، مبارزه با سنت غلط را دربردارد.

عده طلاق: «وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» (بقره/۲۲۸)؛ براساس شأن نزول این آیه ابتدای اسلام طبق یک سنت غلط مرد زن را سه بار طلاق می‌داد (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۲، ۲۷۰)، آیه اقدام زنان به کتمان بارداری خود را که غالباً به قصد از بین بردن حق رجوع شوهر خود یا ازدواج بعدی بود حرام می‌شمارد و رجوع به زن در ایام عده را حق شوهر می‌داند (عسقلانی ۱۴۱۵ ق: ۱/۲۱۹).

مدت شیردهی: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره/۲۳۳)؛ این آیه در مورد دوران شیردهی نوزادان است. مراد آیه زن مطلقه‌ای است که از شوهر خود فرزند شیرخوار دارد. خداوند بیان داشت مادران باید فرزندان خود را دو سال تمام شیر دهند. بر پدر فرزند هم نفقه و حمایت اقتصادی در این ایام واجب است. روایات متعدد نیز این مراد را تأیید می‌کند (کلینی، ۱۳۶۹: ۱۰۳/۶).

قصاص: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ» (بقره/۱۷۸)؛ این آیه علاوه بر شأن نزول روایات متعددی دارد (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۱/۱۵۷) بررسی تفاوت کمی و کیفی زن و مرد در این آیه اشاره دارد به اینکه در اسلام اگر زنی، مردی را به قتل رساند قصاص شده؛ اما اگر مردی زنی را به قتل رساند. در صورتی قصاص می‌شود که

اولیای زن نصف دیه مرد را به اولیای مرد بپردازند. چراکه غالباً وظیفه اقتصادی خانواده بر عهده مرد بوده (صدر، ۱۳۵۵: ۴۱؛ طوسی، ۱۴۱۷ ق: ۵/ ۱۴۵) و با این حکم از خلأ اقتصادی که به یک خانواده می‌رسد جلوگیری گردد.

وصیت: «إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ» (بقره/۱۸۰)؛ برای این آیه شأن نزول خاصی در کتب سبب نزول پیدا نشد؛ اما روایات ذیل این آیه (بحرانی، ۱۴۱۶ ق: ۱/ ۳۷۹) بر رد محروم بودن زنان از اموالشان در زمان جاهلیت و وصیت ایشان در اموالشان حکایت دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/ ۶۱۶).

شهادت: «وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا» (بقره/۲۸۲)؛ برای این آیه شأن نزولی در کتب سبب نزول پیدا نشده؛ ولی روایات ذیل این آیه (برازش، ۱۳۹۴: ۲/ ۴۰۶) لزوم قرار دادن شاهد برای مبادلات غیر نقدی را بیان می‌دارد. علت عدم برابری شهادت زن و مرد، برتری احساسات زن مربوط می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/ ۳۰۸).

آمیزش در ماه رمضان: «أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ» (بقره/۱۸۷)؛ سبب نزول متعدد برای این آیه بیان می‌دارد (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ ق: ۵۳) که طبق رسمی غلط قبل از نزول این آیه، در شب و روز ماه رمضان زناشویی حرام بود، با نزول این آیه حلیت آن تشریح و حرمتش نسخ‌گشت (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲/ ۴۴).

ازدواج با زن با ایمان: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُوْمِنَنَّ وَلَا مَئِمَّةً مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَا أَعْجَبَكُمْ» (بقره/۲۲)؛ شأن نزول‌های متعدد برای این آیه (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ ق: ۷۵) بیان می‌دارد که زن باایمان اگرچه کنیز باشد بهتر است از زن مشرک؛ ولو آزاد باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/ ۵۶۰).

ایلاء: «الَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره/۲۲۶)؛ شأن نزول متعدد این آیه (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/ ۵۶۷) عدم در معرض قرار دادن خداوند در سوگندهای غیر عقلی و شرعی را تبیین می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲/ ۲۲۲).

طلاق خلع: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ» (بقره/۲۲۹)؛ این آیه بیان می‌دارد اگر شوهر بترسد که زن با ادامه همسری مرتکب گناه شود یا واجبی را ترک کند یا در

انجام وظایف زناشویی از شوهر خود اطاعت نکند؛ در این صورت شوهر می تواند زن را طلاق خلع دهد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۷۹/۲).

طلاق بدون رجوع: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا» (بقره/۲۳۰)؛ شأن نزول این آیه (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۴۱۷ ق: ۲/۲۳۳) و نادیده گرفتن حقوق زنان در طلاق را نفی می کند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۵۷/۳).

نفی سنت جاهلی منع رجوع: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره/۲۳۲)؛ شأن نزول متعدد این آیه (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۸۴) مبارزه با سنت غلط و جاهلی منع مردان در رجوع به زنان پس از پایان عده طلاق را بیان می دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۸۳/۲).

عده وفات: «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» (بقره/۲۳۴)؛ برای این آیه شأن نزول خاصی در کتب سبب نزول پیدا نشد. روایات این آیه (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۷/۶) را از مسائل اساسی زنان بعد از مرگ شوهرانشان (نوری، ۱۳۸۵: ۶۱۷) و رعایت حریم زناشویی حتی بعد از مرگ ایشان می داند.

جواز ازدواج با بیوه: «وَالْجُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَيْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا وَاَعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْرِضُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ» (بقره/۲۳۵)؛ آیه شأن نزول خاصی در کتب سبب نزول ندارد. روایات این آیه (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۲۳/۸) عقد ازدواج در زمان عده را باطل اعلام می دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۳).

وجوب قطعی مهریه: «الْجُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفَرَّضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ... وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصَفْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ» (بقره/۲۳۶-۲۳۷)؛ شأن نزول خاصی برای این آیات در کتب تفسیری نیست؛ اما روایات ذیل این آیات (مجلسی، ۱۳۶۳: ۳۵۶/۱۰۰) حکم قطعی مهریه را بیان می کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۸/۲).

مهریه طلاق در عقد: «وَالْمُطَلَّاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (بقره/۲۴۱)؛ این آیه در نوع عملکرد مسلمانان (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۰۳/۲) در مورد زنانی است که

مهری به آنان هنگام عقد تعلق نگرفته و قبل از آمیزش طلاق داده شدند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/ ۲۱۵).

تحلیل کلی: آیات الاحکام زنان مطرح شده در سوره بقره غالباً تدبیر قوانین به منظور پاسبانی از حریم انسانیت زن و خانواده محسوب می‌شود که عمدتاً صبغه حقوقی داشته و در آن‌ها به‌گونه‌ای کاملاً واضح جانب زنان - که به طور طبیعی در رفتارهای جنسی خود محدودتر از مردان بوده و لطامت وارده بر آن‌ها در چالش‌های حقوقی و خانوادگی به مراتب بیشتر از مردان است - رعایت شده است. بسیاری از تزامم‌های مربوط به روابط مشروع زناشویی در کنار دیگر قوانین عبادی مانند روزه، اعتکاف، یا شرایط خاصی چون عادات ماهانه زنان یا چالش‌هایی که روابط عادی همسران را دچار اختلال می‌کند، چون ایلاء، طلاق، فوت مردان، عده، شیردهی و... مورد توجه قرار داشته و در تمام آن‌ها برای تسهیل در روابط اجتماعی، قوانین و الگوهای رفتاری لازم را تدبیر نمود. مثلاً نگاهی به احکام طلاق، وصیت، ارث و خانواده، نشان می‌دهد که احکام این دوره در حیطه‌های اختصاصی، تعاملی و مشترک بوده، به طور عمده در دفاع از زنان شکل گرفته است. چراکه مردان امکان تعدد زوجات و ازدواج موقت و یا بهره از کنیزان را داشتند.

ب) سوره احزاب

سوره احزاب که در ترتیب نزول نودمین سوره نازل شده و دومین سوره مدنی و در ترتیب محصف سی و سومین سوره قرار داد، به صورت مستقیم به موضوع آیات الاحکام زنان آیات در عرصه آیات اختصاصی و تعاملی با مردان می‌پردازد. جدول آیات الاحکام بانوان این سوره عبارت‌اند از:

ردیف	شماره آیه	نسبت با زنان	نمایه موضوعی
۱	۳۰	اختصاصی	عذاب آخرتی همسران پیامبر
۲	۳۲	اختصاصی	نهی از نازک کردن صدا
۳	۳۳	اختصاصی	نهی از تبرج
۴	۴۹	تعاملی	نفی عده در طلاق پیش از زناشویی
۵	۵۵	اختصاصی	عدم لزوم حجاب در مقابل محارم
۶	۵۹	اختصاصی	حجاب
۷	۵۳	تعاملی	حریم شناسی در ارتباط با همسران پیامبر

عذاب اخروی زنان پیامبر (ص): «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ» (احزاب/۳۰)؛ این آیه شأن نزولی در کتب تفسیری ندارد؛ اما روایاتی (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۴/۲۶۸) حکم آن را مربوط به زنان پیامبر که مادران امت و الگو برای سایر زنان مسلمان هستند، برمی‌شمارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۵۵۶).

نهی از نازک کردن صدا: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (احزاب/۳۲)؛ برای این آیه شأن نزولی در کتب سبب نزول پیدا نشد؛ اما روایات (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵: ۲/۲۶۷) نگاه خاص به رفتار زنان در مقابل نامحرمان (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۶/۳۰۸) برای تمامی زنان از اول اسلام و تا بی‌نهایت بیان شده است.

نهی از تبرج: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (احزاب/۳۳)؛ این آیه حکم خاص عدم تبرج زنان پیامبر را بیان می‌دارد. (قریشی، ۱۳۷۷: ۸/۳۵۵)

نفی عده در طلاق پیش از زناشویی: «إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَعَّوهُنَّ وَسَرَ حُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا» (احزاب/۴۹)؛ آیه شأن نزول خاصی در کتب تفسیری ندارد. عده نگه داشتن زن یک نوع حق برای مرد محسوب می‌شود، زیرا ممکن است زن باردار بوده، یا عده فرصتی برای رجوع مرد به زن باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/۳۷۲).

عدم لزوم حجاب در مقابل محارم: «الْجُنَّاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا إِبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَآتِيَتُنَّ اللَّهَ» (احزاب/۵۵)؛ آیه در کتب تفسیری سبب نزول خاصی ندارد؛ اما روایاتی (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۵/۵۳۱) بیان می‌دارد بعد از نزول آیه حجاب این حکم در برابر برخی محارم چون پدران، فرزندان و... برداشته شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/۴۱۱).

حجاب: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ» (احزاب/۵۹)؛ آیه فوق چند شأن نزول دارد (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ ق: ۳۷۷) که حکم قطعی حجاب زنان را جهت شناخته شدن به عفت و پاک‌دامنی مستقیم بیان می‌دارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۵۸۰).

حریم شناسی در ارتباط با همسران پیامبر: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ... وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ

حِجَابِ» (احزاب/۵۳)؛ مطابق شأن نزول آیه (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۸/۳۷۴) آداب دخول به خانه پیامبر بیان شده است (قریشی، ۱۳۷۷: ۸/۵۷۶).

تحلیل کلی: آیات الاحکام زنان که در سوره احزاب در بعد اختصاصی و تعاملی آمده، نشان می‌دهد قرآن نگاه تک بعدی و تک ساحتی به اجتماع مؤمنان نداشته و این دسته از آیات الاحکام بانوان نشانه شخصیت قرآنی اجتماعی آنان تا زمان نزول سوره احزاب را ارائه داشته و پرداختن به راه‌های کنترل و مدیریت غرایز را بیان می‌دارد؛ زیرا در این مرحله با تبدیل ارزش‌ها به هنجارها و قواعد رفتاری و پیاده‌سازی علمی ارزش‌ها در عرصه اجتماع، گاه باید از خواسته‌های شخصی، به نفع مصالح اجتماعی گذشت و آن‌ها را تبدیل به هنجار کرد.

ج) سوره ممتحنه

سوره ممتحنه که در ترتیب نزول نود و یکمین سوره نازل شده و سومین سوره از سور مدنی است و در ترتیب مصحف شصتمین سوره قرار داد. این سوره به صورت مستقیم به موضوع آیات الاحکام زنان در عرصه اختصاصی و تعاملی با مردان می‌پردازد. جدول آیات الاحکام بانوان این سوره عبارت‌اند از:

ردیف	شماره آیه	نسبت با زنان	نمایه موضوعی
۱	۱۲	اختصاصی	بیعت زنان با پیامبر
۲	۱۰-۱۱	تعاملی	مهریه زنان مرتد

بیعت زنان با پیامبر: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعَنَّكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرُكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ» (ممتحنه/۱۲)؛ روایات شأن نزول این آیه (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۴۱۴) حکم بیعت زنان را با پیامبر که حکایت از ارزشمندی زنان از دیدگاه اسلام دارد را بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۹/۲۴۲).

مهریه زنان مرتد: «وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعاقِبْتُمْ فَاتُوا الَّذِينَ دَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِثْلَ مَا أَنْفَقُوا» (ممتحنه/۱۰-۱۱)؛ این آیه شأن نزولی در کتب سبب نزول ندارد؛ اما حکم مهر زنانی را که از اسلام جدا شده و به کفر پیوسته‌اند، بیان می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴/۴۱).

تحلیل کلی: آیات الاحکام بانوان در این سوره در حیطه اختصاصی و تعاملی

حکایت از دعوت تازه واردان به اجتماع مؤمنان برای رعایت هنجارهای جامعه ایمانی در سایه توجه به این آیات الاحکام دارد.

۵) سوره نساء

سوره نساء بر اساس ترتیب نزول نود و دومین سوره نازل شده و چهارمین سوره از سور مدنی و چهارمین سوره در ترتیب مصحف است. سوره نساء به صورت مستقیم به موضوع آیات الاحکام بانوان در عرصه اختصاصی و تعاملی با مردان می‌پردازد. جدول آیات الاحکام زنان این سوره عبارت‌اند از:

ردیف	شماره آیه	نسبت با زنان	نمایه موضوعی
۱	۳	تعاملی	تعدد زوجات
۲	۴	تعاملی	مهریه
۳	۷ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۷۶	مشترک	میزان ارث زنان و مردان
۴	۱۵	تعاملی	شهادت بر فحشا
۵	۱۹	تعاملی	شرط تحریم ارث
۶	۲۰	تعاملی	حرمت بازپس‌گیری مهریه
۷	۲۲-۲۴	تعاملی	محرمات نکاح
۸	۲۵	تعاملی	شرط مهریه برای ازدواج با کنیزان
۹	۳۲	مشترک	کسب درآمد زنان
۱۰	۳۴	تعاملی	نشوز زن
۱۱	۳۵	تعاملی	رفع اختلاف زوجین
۱۲	۴۳	تعاملی	طهارت بعد از رابطه زناشویی
۱۳	۱۲۸	تعاملی	نشوز مرد

تعدد زوجات: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» (نساء/۳)؛ شأن نزول متعدد آیه (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۱/۳) بیان می‌دارد اسلام به واسطه ضرورت‌های اجتماعی

تعدد زوجات را در شرایط خاص، به دلیل بقای غریزه جنسی و دور کردن جامعه از فحشا و نابسامانی مجاز شمرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۴/۱۶۶؛ مطهری، ۱۳۵۳: ۲۴۷).

مهریه: «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا» (نساء/۴)؛ آیه شأن نزول خاصی در کتب تفسیری ندارد؛ ولی روایات ذیل آیه (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ ق: ۳/۲۶۴) مهریه را عطیه‌ای از جانب شوهر برای احترام و بزرگداشت زن بیان کرده، نه اینکه زن متاع باشد و مهریه قیمت او (قریشی، ۱۳۷۷: ۲/۲۸۱).

میزان ارث زنان و مردان: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا» (نساء/۷)؛ این آیه در رد روش ناپسند عرب جاهلی که دختران را از ارث محروم می‌کردند، نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۱۸).

همچنین میزان ارث زنان و مردان در آیه دیگری مورد اشاره قرار گرفته است: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ فَلِلْأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا... وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلِكُمُ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةٌ...» (نساء/۱۱ و ۱۲). شأن نزول متعدد این آیه (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۲۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۲/۱۲۶) قوانین ارث زن و مرد را تبیین می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۴/۲۱۲). اسلام بر اساس وظایف و تعهدات اقتصادی که برای مرد در نظر گرفته، بدون تبعیض اقدام به تقسیم ارث نموده است. لذا قوانین باب ارث، منافاتی با قوانین مدنی اسلام ندارد (مطهری، ۱۳۵۳: ۲۵۳).

«يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتْ اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...» (نساء/۱۷۶).

سال دهم
شماره اول
پیاپی: ۱۹
بهار و تابستان
۱۴۰۴

همچنین در شأن نزول متعدد آیه فوق (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۲۲۹) ارث خواهران و برادران در صورتی آمده که فرزند در میان نباشد و برای هر دو زن و مرد حکمی را بیان می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/۲۳۸).

شهادت بر فحشا: «وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (نساء/۱۵)؛ در منابع اسباب النزول برای این آیه شأن نزول خاصی ذکر نشده است... اما روایات ذیل این آن (صدوق، ۱۳۸۵: ۲/۵۰۹) حکم شهادت بر فحشا زنان را بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۴/۲۳۵).

شرط تحریم ارث: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ...» (نساء/۱۹)؛ شأن نزول متعدد این آیه (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۹) چند عادت ناپسند مانند محسوب کردن زوجه از ترکه و میراث زوج، بازپس گرفتن مهریه با زور و اجبار، قطع نفقه وارث از زنان پاک دامن و... را مورد اشاره قرار داده و به مسلمانان هشدار می‌دهد که آلوده آن‌ها نشوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۳۲۰).

حرمت بازپس‌گیری مهریه: «وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا» (نساء/۲۰)؛ این آیات شأن نزول خاصی در کتب سبب نزول ندارد. روایات ذیل آیه (مجلسی، ۱۳۶۳: ۱۰۰/۳۵۰) بیان می‌دارد هنگام طلاق زنان مهریه‌ای که هنگام ازدواج قرار دادید، پس نگیرید (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۴/۲۵۴).

محرمات نکاح: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا. حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» (نساء/۲۲-۲۴)؛ برای این آیات شأن نزول مختلفی بیان شده (واحدی

نیشابوری، ۱۴۱۱ ق: ۱۵۲) مهم‌ترین محرمات نکاح را برمی‌شمارد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۵۰) تا با سنت‌های غلط در این زمینه مبارزه نماید.

شرط مهریه برای ازدواج با کنیزان: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضَكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكَحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَحْدَانٍ فَإِذَا أَحْصِنَّ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ» (نساء/۲۵)؛ این آیه شأن نزول خاصی در کتب سبب نزول ندارد؛ ولی روایاتی ذیل آن بیان شده (حرعاملی، ۱۴۱۶ ق: ۲۰/۵۰۸) که شرایط ازدواج با کنیزان را بیان می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۳۴۸).
کسب درآمد زنان: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ» (نساء/۳۲)؛ شأن نزول و روایات متعدد این آیه (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۱۰/۶۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۳/۲۰) گویای آن است که آیه در پاسخ به سؤالات زنان در مورد: رفتن به جهاد، کم بودن سهم ارث زن از مرد که گمان می‌کردند ارزشی نسبت به مردان ندارند، نازل شد (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۳۹۴).

نشوز زن: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» (نساء/۳۴)؛ طبق شأن نزول‌های متعدد در این آیه (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۶۹) حکمی حکیمانه‌ای را در حل مشکلات زوجین بیان داشته و راه حل‌هایی را پیشنهاد می‌دهد (علامه مجلسی، ۱۳۶۳: ۱۰۴/۵۸).
 رفع اختلاف زوجین: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا» (نساء/۳۵)؛ شأن نزول متعدد این آیه (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ ق: ۱۵۸) راه حل‌هایی برای حل اختلافات میان زوجین را بیان می‌کند (قریشی، ۱۳۷۷: ۲/۳۵۸).

طهارت بعد از رابطه زناشویی: «لَا مَسَّئُ النِّسَاءِ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (نساء/۴۳)؛ این آیه شأن نزول خاصی در کتب سبب نزول ندارد (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ ق: ۱۵۸). آیه دستوری را در ارتباط زناشویی با زنان بیان می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۸۱).

تحلیل کلی: آیات الاحکام مورد اشاره در این سوره اشاره به هنگامی داشت که هنجارهای اجتماعی به صورت کامل در جامعه مورد پذیرش عمومی قرار گرفت و تا حدودی به تثبیت رسید. به‌گونه‌ای که عرف جامعه آن روزگار این احکام و قوانین را در حیطه اختصاصی و تعاملی، در چهارچوب شرع به عنوان هنجار تلقی کرده و مخالفان با آن‌ها را مستحق مجازات اجتماعی و حقوقی بیان می‌کند. حتی با اجتناب از استمرار گناه‌های جنسی، توبه و اصلاح رفتار جنسی نامشروع شده و وعده توبه پذیری و مهربانی خداوند به افراد گناهکار داده شد.

هـ) سوره طلاق

سوره طلاق بر اساس ترتیب نزول نود و نهمین سوره نازل شده و پنجمین سوره از سور مدنی و شصت و پنجمین سوره در مصحف است. در سوره طلاق به صورت مستقیم به موضوع آیات الاحکام زنان در عرصه اختصاص و تعاملی با مردان می‌پردازد. جدول آیات الاحکام بانوان این سوره عبارت‌اند از:

ردیف	شماره آیه	نسبت با زنان	نمایه موضوعی
۱	۱-۲	تعاملی	عده طلاق
۲	۴	اختصاصی	عده زنان یائسه و باردار
۳	۶-۷	تعاملی	شرایط طلاق و عده

عده طلاق: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا. فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهَدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ» (طلاق/۱-۲)؛ این آیات شأن نزولی در کتب تفسیری ندارد؛ اما مسئله‌ای را بیان می‌دارد که زن و مرد یا باید به طور شایسته با هم زندگی کنند، یا به طور شایسته از هم جدا شوند. جدایی نیز باید خالی از هرگونه نزاع و تضييع حقوق باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴/۲۳۳).

عده زنان یائسه و باردار: «وَاللَّائِي يَأْتِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرْبَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنَّ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ» (طلاق/۴)؛ طبق شأن نزول آیه در پاسخ به سؤال برخی زنان (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ ق: ۴۵۸) در احکام عده زنان یائسه، زنانی که حیض نمی‌شوند و زنان باردار نازل شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۹/۳۱۶).

شرایط طلاق و عده: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمُّرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمَ فَسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَىٰ لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ» (طلاق/۶-۷)؛ این آیات شأن نزول خاصی در کتب سبب نزول ندارد، اما به شرایط احترام و اکرام در هنگام طلاق و دوران عده اشاره دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴/۲۵۰).

تحلیل کلی: آیات الاحکام زنان در این سوره نشان می‌دهد حکمت این حکم تلاش برای بازگرداندن میل دوباره شوهران به زنانشان، بازگشت و رجوع آنان به همسرانشان و نیز رعایت حرمت زنان مطلقه و ایجاد فرصت مناسب نسبت به آینده‌شان بود. همچنین مسائلی چون ممنوعیت بیرون کردن زنان مطلقه از خانه و فرصت بازگشت شوهر به زندگی مشترک پس از طلاق، آرامش چندماهه زن مطلقه برای تأمین مسکن با ارتکاب فحشای جنسی ملغی شده را در بردارد؛ زیرا فحشای جنسی مانع تداوم حمایت حقوقی الهی از زنان شده و چنین زنان مطلقه‌ای حق مسکن را در این دوران از دست خواهند داد.

ز) سوره نور

سوره نور بر اساس ترتیب نزول صد و سومین سوره نازل شده و ششمین سوره از سور مدنی و بیست و چهارمین سوره در ترتیب مصحف است. سوره نور به صورت مستقیم به موضوع آیات الاحکام زنان در سه عرصه اختصاصی، مشترک و تعاملی با مردان می‌پردازد. جدول آیات الاحکام بانوان این سوره عبارت‌اند از:

ردیف	شماره آیه	نسبت با زنان	نمایه موضوعی
۱	۲	مشترک	اجرای حد زنا
۲	۳	مشترک	منع ازدواج با زن زناکار
۳	۴، ۷-۹	تعاملی	اتهام به زن عفیف
۴	۱۱	تعاملی	اتهام به همسر پیامبر (افک)
۵	۳۰	تعاملی	غض بصر مردان
۶	۳۱	تعاملی	غض بصر زنان
۷	۳۳	تعاملی	منع اجبار کنیزان بر فحشا
۸	۵۸-۵۹	تعاملی	اذن ورود به خلوتگاه
۹	۶۰	اختصاصی	حجاب زنان سالخورده

سال دهم
شماره اول
پیاپی: ۱۹
بهار و تابستان
۱۴۰۴

اجرای حد زنا: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ» (نور/۲)؛ آیه شأن نزولی در کتب تفسیری ندارد؛ اما روایات

(مجلسی، ۱۳۶۳: ۱۳۶/۶۶) به عدم دخالت احساسات در اجرای حکم مجازات زنان و مردان آلوده به فحشاء، اشاره دارد تا سبب عبرت دیگران هم شود (فخررازی، ۱۴۲۰ ق: ۱۴۸/۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳۶۱/۱۴).

منع ازدواج با زناکار: «الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (نور/۳)؛ درخواست مردی مسلمان از پیامبر جهت ازدواج با زن زناکار سبب نزول این آیه بود (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ ق: ۳۲۶؛ کلینی، ۱۳۶۹: ۱۳۵۵/۵).

اتهام به زن عقیف: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا... وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ... وَالْخَامِسَةَ أَنْ لَعَنَتِ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ. وَيَذَرُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ. وَالْخَامِسَةَ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ» (نور/۴، ۷-۹)؛ شأن نزول متعدد این آیه (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۳/۷) کسانی را که به زنان عقیف نسبت زنا می‌دهند و چهار شاهد بر صدق ادعای خود نمی‌آورند مستحق هشتاد تازیانه دانسته، چراکه فاسق شده‌اند، دیگر شهادتی از آنان قبول نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۸۱/۱۵).

اتهام به همسر پیامبر (افک): «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ...» (نور/۱۱)؛ این آیه در صد و سومین سوره نازل شده در مدینه است. مطابق نشان نزول (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۷/۷) آیه خطاب به اتهام زندگان به همسران پیامبر است.

غض بصر مردان: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَ لَهُمْ...» (نور/۳۱)؛ مطابق با شأن نزول آیه (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۸۸/۳) دستوراتی را به مرد هنگامی که زن نامحرمی در دایره دید او قرار گرفت، بیان می‌دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۴، ۴۳۷).

غض بصر زنان: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...» (نور/۳۱)؛ طبق روایتی در ذیل این آیه از امام باقر (ع) در پاسخ سؤال از پیامبر (ص) نازل شد و دستوراتی را برای بانوان در این زمینه مطرح کرد (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۵۸۸/۳).

منع اجبار کنیزان بر فحشا: «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتَلِيَ عَلَيْهِنَّ الْغِيَاةَ الدُّنْيَا» (نور/۳۳)؛ شأن نزول متعدد این آیه (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ ق: ۳۳۶) حکایت از مبارزه قرآن با اعمال بسیار زشت بعضی

از دنیاپرستان در مورد اجبار بردگان به فحشا دارد. چراکه قرآن کریم شرافت و کرامت زن را حتی اگر کنیز باشد، به رسمیت شناخته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۶۲/۱۴).

اذن ورود به خلوتگاه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَذْنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ... وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (نور/۵۸-۵۹)؛ مطابق شأن نزول آیه (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ ق: ۳۲۹) کودکان هنگام ورود بر محل استراحت پدر و مادر تنها در سه وقت موظف به اجازه گرفتن هستند؛ ولی نوجوانان بالغ اذن گرفتن به طور مطلق برای آن‌ها واجب است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۴/۵۴۰).

حجاب زنان سالخورده: «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ» (نور/۶۰)؛ طبق روایات متعدد این آیه حجاب زنان سالخورده را از حکم حجاب مستثنی می‌کند (حرعاملی، ۱۴۱۶ ق: ۲۰/۲۰۲).

تحلیل کلی: دقت در آیات الاحکام زنان در سوره نور در سه بعد اختصاصی، تعاملی و مشترک حکایت از برخورد سلبی و قطعی حقوقی و اجتماعی مسلمانان با منحرفان از مسیر پاک دامنی اعم از مسلمان و غیر آن، از جمله عوامل بازدارنده افراد از هنجارشکنی دارد. خداوند متعال برای تقویت انگیزه تنبیهات اجتماعی و حقوقی ناظر به آیات الاحکام زنان در این سوره ایمان مؤمنان را پشتوانه‌ای برای اجرای این آیات الاحکام قرار داده و آنان را از ترجیح دادن عواطف فردی بر مصالح اجتماعی بر حذر می‌دارد.

و) سوره مجادله

سوره مجادله که در ترتیب نزول صد و ششمین سوره نازل شده و هفتمین سوره از سوره مدنی و پنجاه و هشتمین سوره در ترتیب مصحف است. سوره مجادله به صورت مستقیم به موضوع آیات الاحکام بانوان تنها در عرصه احکام زنان تعاملی با مردان می‌پردازد. جدول تنها آیه الاحکام زنان این سوره عبارت‌اند از:

ردیف	شماره آیه	نسبت با زنان	نمایه موضوعی
۱	۲-۴	تعاملی	حرمت اظهار

حرمت ظهار: «الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ. وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَ تُوَعِّظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ. فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا» (مجادله/۲-۴)؛ بر اساس شأن نزول متعدد این آیه (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ ق: ۴۲۹) خداوند یک عقیده خرافی را با جمله و حکمی کوتاه و قاطع در هم کوبید (قریشی، ۱۳۷۷: ۵۶/۱۱).

حکم تعاملی مربوط به بانوان مطرح شده در این آیات حاکی از آن است که خداوند متعال با رعایت حقوق انسانی و اخلاقی بانوان با انتقاد، نهی و هشدار درباره پدیده ضد الهی و اخلاقی پرداخته و مردم را از فرجام بد و آثار وضعی عقیده خرافی ظهار در سطح اجتماع بر حذر داشته است. چراکه بی توجهی به خرافی بودن این امور موجب آلودگی‌های اخلاقی، عدم امنیت روانی و به حاشیه رفتن رفتارهای پاک گشته و گسترش فضاهاى مسموم اخلاقی فراهم می‌آورد.

ز) سوره مائده

سوره مائده بر اساس ترتیب نزول صد و سیزدهمین سوره نازل شده و هشتمین سوره از سوره مدنی و پنجمین سوره در ترتیب مصحف است. سوره مائده به صورت مستقیم به موضوع آیات الاحکام زنان در عرصه احکام مشترک با مردان می‌پردازد. جدول تنها آیه الاحکام بانوان این سوره عبارت‌اند از:

ردیف	شماره آیه	نسبت با زنان	نمایه موضوعی
۱	۴۵	مشترک	قصاص

قصاص: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» (مائده/۱۱۳)؛ برای این آیه شأن نزول خاصی در کتب سبب نزول و تفسیری پیدا نشد؛ ولی روایاتی متعدد ذیل این آیه (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۳۱۲/۴) حکم قصاص در اقسام مختلف جنایات؛ یعنی قتل نفس، قطع عضو و زخم وارد آوردن، بیان می‌دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۵/۳۴۴).

به‌طور کلی قرآن کریم با پرداختن به مسئله قصاص با جریان آلودگی‌های اخلاقی اجتماعی که محصول بینشی تاریک و جاهلی است، جلوگیری و مبارزه می‌کند. اتخاذ قوانین قاطع حقوقی و اجتماعی برای افراد خاطی، موجب شد که احکام

الهی نیز رنگ اجتماعی و حقوقی به خود گرفته و تفاوتی میان زن و مرد در آن‌ها قائل نباشد. تا با مجازات افراد خاطی برخی از فرصت‌های چالش‌برانگیز را از آن‌ها بگیرند. از این‌رو با در نظر گرفتن قوانین حقوقی دستور می‌دهد این افراد را سخت و مناسب تنبیه و قصاص نموده و از داشتن نگاه عاطفی و رأفت به ایشان بر حذر می‌دارد.

نتیجه‌گیری

خداوند متعال معارف الهی قرآن را محدود به تأمل در محتوای آیاتش نکرده، بلکه با توجه به فضای نزول، روش نزول آیات را در مواقف گوناگون مدنظر داشته است. نتایج و یافته‌های پژوهش حاضر عبارت است از:

- فرآیند نزول آیات الاحکام زنان، به عنوان آیتی که مخاطبان خود را ملزم به انجام وظایف محوله می‌دارد حاکی از آن است که خداوند متعال در جامعه جاهلی که حتی شخصیت انسانی برای زن قائل نبود، با یک روش نرم و تدریجی درصدد تغییر رویکرد نگاه جامعه به ایشان برآمده تا در پرتوی این تحول نگرش به زنان، احکام و قوانین خود را بهتر اعمال و اجرا نماید.

- آیات الاحکام اختصاصی زنان مستقیم در سوره‌های مدنی به بیان احکام مختص بانوان، در موضوعاتی نظیر حیض، عده طلاق، مدت شیردهی، عذاب آخرتی زنان رسول الله (ص)، نهی از نازک کردن صدا، عفت و حیا، حجاب، بیعت زنان با رسول الله (ص)، نشوز، عده یائسه و باردار، غض بصر زنان، حجاب سالخورده پرداخته است.

روش قرآن در طرح این موضوعات تطوری تحول‌گانه، در نگرش احترام‌آمیز به شأن فردی و اجتماعی بانوان را نشان می‌دهد. بدین معنا که در سیر نزول با تطور و تحول نوع و میزان احترام به زن روبرو هستیم.

- آیات الاحکام مشترک میان زنان و مردان که در کمیت و کیفیت میان زن و مرد متفاوت است، در رتبه هم‌تراز با آیات الاحکام اختصاصی زنان و در موضوعاتی نظیر قصاص، وصیت، شهادت، حق ارث، عدم تساوی ارث، کسب درآمد زنان، دیات، اجرای حد زنا، منع ازدواج با زناکار قرار دارد.

روش فرآیندی قرآن در این موضوعات نشان می‌دهد بیان آیات الاحکام از ساده به مشکل، مبارزه با رفتارهای غلط جاهلی، ایجاد آمادگی جهت پذیرش و اجرایی سازی آیات الاحکام مشترک میان زن و مرد، از جمله اهداف سیر تطور نزول این دسته آیات بوده است.

- آیات الاحکام تعاملی زنان و مردان بیشترین بسامد را در سرتاسر قرآن، در

موضوعاتی نظیر آمیزش در ماه رمضان، ازدواج با زن باایمان، ایلاء، طلاق خلع، طلاق بدون رجوع، عده طلاق، عده وفات، ازدواج با زنان بیوه، وجوب قطعی مهریه، مهریه طلاق در عقد، مهریه زنان مسلمان کافر شده، تعدد زوجات، شهادت بر فحشا، شرط تحریم ارث، عدم بازپس‌گیری ارث، محرمات نکاح، اختلاف زوجین، عدم اتهام به زن عقیف، غض بصر مردان، حرمتظهار، به خود اختصاص داده است.

تحلیل فضای نزول، سیر تطور، تأکید و تکرارهای فراوان موضوعات این دسته آیات نشان می‌دهد مقابله با سنت‌های غلط جاهلی زمان نزول از جمله مهم‌ترین اهداف این دسته آیات بوده تا با آموزش تدریجی و آماده‌سازی مخاطبان جهت پذیرش حقوق انسانی و حفظ کرامت بانوان، جایگاه ایشان در جامعه در کنار مردان ارج نهاده شود.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۷): «الخصال»، تهران: کتابچی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۶): «مناقب آل ابی طالب»، نجف: المکتبه الحیدریه.
- ابن کثیر، إسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق): «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی جمهور، زین الدین (۱۴۰۳ ق): «عوالی اللالی»، قم: موسسه سیدالشهداء.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، سیده اشم (۱۴۱۶ ق): «تفسیر البرهان»، تهران: بنیاد بعثت.
- بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۸): «روش فرهنگ سازی پاکدامنی در قرآن»، قم: نشر هاجر.
- تمیمی مغربی، منصور ابن احمد (۱۳۸۵): «دعائم الاسلام»، قم: موسسه آل البيت (ع).
- جرجانی، ابوالمحاسن (۱۳۷۷): «جلاء الاذهان و جلاء الاحزان»، تهران: سمت.
- حراعلی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ ق): «وسائل الشیعه»، قم: موسسه اهل البيت (ع).
- دروزه، قطب الدین سعید (۱۳۸۳): «التفسیر الحدیث»، قاهره: داراحیاء.
- رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸ ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ ق): «مفاتیح الغیب»، بیروت: داراحیاء.
- راوندی، قطب الدین (۱۴۰۵ ق): «فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام»، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ ق): «الدر المنثور فی تفسیر الماثور»، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ ق): «الاتقان فی علوم القرآن»، بیروت: دارالفکر.
- شهابی، محمود (۱۳۷۵): «ادوار فقه»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۹): «قرآن در اسلام»، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۰): «مکارم الاخلاق»، قم: شریف رضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵): «مجمع البحرین»، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق): «کتاب الخلاف»، قم: النشر الاسلامی.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: اسلام.
- عاملی، زین الدین علی (۱۴۱۶ ق): «تمهید القواعد الاصولیه و العربیه لتفریح قواعد الاحکام الشرعیه»، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ ق): «تفسیر نورالثقلین»، قم: اسماعیلیان.
- عسقلانی، ابن حجر (۱۴۱۵ ق): «الاصابه فی تمییز الصحابه»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰): «تفسیر عیاشی»، تهران: مکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴): «الجامع الاحکام القرآن»، تهران: ناصرخسرو.
- قربشی، باقر (۱۴۰۹ ق): «حیاه الامام الحسن العسکری»، بیروت: دارالاضواء.
- قربشی، علی اکبر (۱۳۷۷): «احسن الحدیث»، تهران: بنیاد بعثت.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷): «تفسیر قمی»، قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹): «الکافی»، تهران: الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳)، «بحار الانوار»، تهران: نشر اسلامی.
- مدیر شانه چی، کاظم (۱۳۷۸): «آیات الاحکام»، تهران: سمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۳): «نظام حقوق زن در اسلام»، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶): «مجموعه آثار»، تهران: نشر صدرا.

مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق): «الکاشف»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴): «تفسیر نمونه»، قم: دارالکتب الاسلامیه.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۶ ق): «انوارالاصول»، قم: نسل جوان.
نوری، یحیی (۱۳۸۵): «اسلام و عقائد و آراء بشری، یا جاهلیت و اسلام»، تهران: نوید نور.
واحدی نیشابوری، علی بن محمد (۱۴۱۱ ق): «اسباب نزول القرآن»، بیروت: دارالکتب العلمیه.

References

The Holy Qur'an

Ibn Babawayh, Muhammad ibn 'Ali (1377): "Al-Khisal", Tehran: Ketabchi.

Ibn Shahr Ashub, Muhammad ibn 'Ali (1376): "Manaqib Al Abi Talib", Najaf: Al-Maktabah al-Haydariyyah.

Ibn Kathir, Isma'il ibn 'Umar (1419 AH): "Tafsir al-Qur'an al-'Azim", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Ibn Abi Jumhur, Zayn al-Din (1403 AH): "'Awali al-La'ali", Qom: Mu'assasat Sayyid al-Shuhada'.

Al-Alusi, Mahmud (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Bahrani, Sayyid Hashim (1416 AH): "Tafsir al-Burhan", Tehran: Bunyad-e Ba'that.

Behjatpur, 'Abd al-Karim (1398): "Rosh-e Farhang-sazi-ye Pakdamani dar Qur'an", Qom: Nashr-e Hajjar.

Tamimi al-Maghribi, Mansur ibn Ahmad (1385): "Da'a'im al-Islam", Qom: Mu'assasat Al al-Bayt (AS).

Jurjani, Abu al-Mahasin (1377): "Jala' al-Azhan wa Jala' al-Ahzan", Tehran: Samt.

Al-Hurr al-'Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1416 AH): "Wasail al-Shi'ah", Qom: Mu'assasat Ahl al-Bayt (AS).

Darwazah, Qutb al-Din Sa'id (1383): "Al-Tafsir al-Hadith", Cairo: Dar Ihya'.

Razi, Abu al-Futuh (1408 AH): "Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an", Mashhad: Astan-e Quds.

Razi, Fakhr al-Din (1420 AH): "Mafatih al-Ghayb", Beirut: Dar Ihya'.

Rawandi, Qutb al-Din (1405 AH): "Fiqh al-Qur'an fi Sharh Ayat al-Ahkam", Qom: Ketabkhaneye Ayatullah al-Mar'ashi al-Najafi.

Suyuti, Jalal al-Din (1404 AH): "Al-Durr al-Manthur fi Tafsir al-Ma'thur", Qom: Ketabkhaneye Ayatullah al-Mar'ashi al-Najafi.

Suyuti, Jalal al-Din (1421 AH): "Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an", Beirut: Dar al-Fikr.

Shahabi, Mahmud (1375): "Adwar-e Fiqh", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1379): "Qur'an dar Islam", Qom: Jame'at al-Mudarrisin-e Hoze-ye 'Elmiyyeh Qom.

Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1417 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Jame'at al-Mudarrisin-e Hoze-ye 'Elmiyyeh Qom.

Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1370): "Makarim al-Akhlaq", Qom: Sharif Razi.

Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Naser Khosrow.

Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Tarihi, Fakhr al-Din (1375): "Majma' al-Bahrayn", Tehran: Murtada'i.

Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (1417 AH): "Kitab al-Khilaf", Qom: Al-Nashr al-Islami.

Tayyib, Sayyid 'Abd al-Husayn (1378): "Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Eslam.

'Amili, Zayn al-Din 'Ali (1416 AH): "Tamhid al-Qawa'id al-Usuliyah wa al-'Ara-biyyah li Tafri' Qawa'id al-Ahkam al-Shar'iyah", Qom: Daftar-e Tablighat-e Islami.

'Aruzi al-Huwayzi, 'Abd 'Ali ibn Jum'ah (1415 AH): "Tafsir Nur al-Thaqalayn", Qom: Isma'iliyan.

'Asqalani, Ibn Hajar (1415 AH): "Al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah", Beirut: Dar

- al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- 'Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud (1380): "Tafsir al-'Ayyashi", Tehran: Maktabat al-Islamiyyah.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1364): "Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an", Tehran: Naser Khosrow.
- Quraishi, Baqir (1409 AH): "Hayat al-Imam al-Hasan al-'Askari", Beirut: Dar al-Adwa'.
- Quraishi, 'Ali Akbar (1377): "Ahsan al-Hadith", Tehran: Bunyad-e Ba'that.
- Qummi, 'Ali ibn Ibrahim (1367): "Tafsir al-Qummi", Qom: Dar al-Kitab.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1369): "Al-Kafi", Tehran: Islamiyyah.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1363): "Bihar al-Anwar", Tehran: Nashr-e Eslami.
- Madir Shanachi, Kazim (1378): "Ayat al-Ahkam", Tehran: Samt.
- Mutahhari, Murtada (1353): "Nizam-e Huquq-e Zan dar Islam", Tehran: Nashr-e Farhang-e Eslami.
- Mutahhari, Murtada (1376): "Majmu'ah-ye Athar", Tehran: Nashr-e Sadra.
- Maghniyah, Muhammad Jawad (1424 AH): "Al-Kashif", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Makarim Shirazi, Naser (1374): "Tafsir Nemooneh", Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Makarim Shirazi, Naser (1416 AH): "Anwar al-Usul", Qom: Nasl-e Javan.
- Nuri, Yahya (1385): "Islam wa 'Aqa'id wa Ara'-e Bashari, ya Jahiliyyat wa Islam", Tehran: Nawid-e Nur.
- Wahidi al-Naysaburi, 'Ali ibn Muhammad (1411 AH): "Asbab Nuzul al-Qur'an", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.



University of Science and Quranic Knowledge
Shahran Faculty of Quranic Sciences

Analysis of the Conceptual Integration of the Straight Path from the Perspective of Sunni and Shia Exegeses

Hassan Alidadi Soleimani ¹  ; Nasim Sadat Mortazavi ² 

1. Assistant Professor, Department of Law and Education, Bahonar University, Kerman, Iran.

hasanalidadisolimani@uk.ac.ir

2. Graduated from Level 4 of Comparative Interpretation, Rokn Al-Hoda Specialized Center, Kerman, Iran.

(Corresponding Author). Mortazavi2012@gmail.com

Detailed Abstract

Research objective:

This article aims to demonstrate that the Straight Path (ṣirāṭ al-muṣṭaqīm) is a unified reality belonging to the domain of meaning—not a concrete external instance—and that it is composed of several integral elements. Its structure is formed by seven components: the method of the path, the guide of the path, the traveler on the path, the companion of the path, the goal of the path, and the laws and regulations governing the path. The totality of these meanings presents a novel conceptual model of this term, articulated on the basis of interpretations offered by exegetes from both Sunni and Shia traditions. The absence of any one of these components results in a disruption of the intended meaning of this concept.

Methodology:

The methodology of this article is descriptive, analytical, and inferential. By deriving the contextual elements related to the Straight Path (ṣirāṭ al-muṣṭaqīm) and describing the views of exegetes from both Sunni and Shia traditions regarding its meanings, the study proceeds to analyze and evaluate the conceptual integration of this term based on the intellectual frameworks of their commentaries. Through this process, the true semantic reality of the Straight Path is delineated.

Findings:

In this article, after analyzing the theory of conceptual integration, eight key points concerning the Straight Path (ṣirāṭ al-muṣṭaqīm) were clarified. The first point established that all creatures have a path leading toward God. In the second and third points, various types of paths and the conceptual dimensions of the Straight Path were examined. The fourth point addressed the qualities of the followers of the Straight Path. Subsequently, the fifth and sixth points discussed the rank and status of these followers, emphasizing that they are the possessors of divine knowledge. The seventh point explored the relationship between the Straight Path and the divine paths (subul Allāh) as well as the deviating paths. The eighth and final

Received: 22/1/2025; Received in revised form: 13/3/2025; Accepted: 2/6/2025; Published online: 23/7/2025

◆ How to cite: Alidadi Soleimani, Hassan , Mortazavi, Nasim Sadat (1404SH): " Analysis of the Conceptual Integration of the Straight Path from the Perspective of Sunni and Shia Exegeses" , *journals Comparative Interpretation Studies*,10(19), P266-285, [10.22034/esq.2025.516563.1546](https://doi.org/10.22034/esq.2025.516563.1546)



point explained the relation of the Straight Path to God Himself and that of the “straight way” (*sabīl mustaqīm*) to God’s servants. Following this, the interpretations of the Straight Path from the perspective of Sunni and Shia exegetes were presented, elaborating the meanings of the term—such as Islam, the religion in its absolute sense, the Prophet and the Imam, the Qur’an, truth, and the path to Paradise—as understood by exegetes of both traditions. The key points of convergence and divergence in their epistemological frameworks were highlighted. Finally, the conceptual integration of this term was evaluated and analyzed in light of the exegetical views discussed.

Following the analysis of the research data within the framework of Conceptual Integration Theory and based on the epistemological system of Sunni and Shia exegesis, it was determined that the term *ṣirāṭ al-mustaqīm* is a composite concept whose full meaning depends on a set of indispensable sub-meanings. In other words, the Straight Path is a unified reality belonging to the category of meaning, not mere external instance, and its structure is formed through seven constituent elements.

These elements are as follows:

1. The method of the path, which is the ḥanīfī religion and constitutes the core of the meaning of the Straight Path;
2. The laws and regulations articulated in the divine scriptures, through which this method is read and interpreted;
3. The guides of the path—the prophets and the Imams—who direct the wayfarer along this straight course;
4. The traveler (*sālik*) who, as the essential link in the chain, must journey upon this path;
5. The companions of the path, with whom the traveler must walk;
6. The final goal of the path, which is the promised Paradise and the pleasure of the Lord;
7. (The integrative relation among all these elements).

Taken together, all preceding and subsequent links of this path complete and perfect the meaning of the Straight Path. Accordingly, it must be acknowledged that the central axis of the Straight Path (*ṣirāṭ al-mustaqīm*) is the wayfarer (*sālik*), who—in order to traverse this path—requires a guide, namely the prophets and Imams, as explicitly affirmed in the exegeses of both Sunni and Shi’i traditions. For the path to remain relevant and functional, the *sālik* must also rely on a set of laws and regulations instituted by the Divine Legislator through creation (*takwīn*) and command (*tashrī‘*). Within the exegetical perspectives of both groups of commentators, these divine norms manifest in the form of religion, the heavenly religions, the revealed scriptures, and most prominently the luminous Book of the Qur’an. Moreover, the method of the path is delineated through a precise explanation of the *ṣirāṭ* as the upright and unaltered *dīn ḥanīf*, a path that deviates neither to the right nor to the left—a straight way upon which all believers walk in a unified direction. Ultimately, Paradise and the pleasure of the Lord constitute the supreme goal of this path, without which the meaning of the Straight Path remains incomplete.

Key words: Conceptual Integration, Exegetical Traditions of Both Islamic Schools (Fariqayn), Straight Path (*Ṣirāṭ al-Mustaqīm*), Path/Way (*Sabīl*), Spiritual Wayfarer (*Sālik*)

تحلیل تلفیق مفهومی صراط مستقیم از دیدگاه تفاسیر فریقین

حسن علیدادی سلیمانی^۱ (ID)، نسیم سادات مرتضوی^۲ (ID)

۱. استادیار گروه حقوق و معارف دانشگاه باهنر کرمان - ایران. hasanalidadisolimani@uk.ac.ir

۲. دانش آموخته سطح ۴ رشته تفسیر تطبیقی، مرکز تخصصی رکن الهدی، کرمان، ایران. (نویسنده مسئول)
nasim.Mortazavi2012@gmail.com

چکیده

تلفیق مفهومی از چارچوب های معناشناسی است که بر پیدایش و تبیین مفهوم یا ساختار نوظهور تأکید دارد. در این پژوهش با روش توصیفی، تحلیلی تلاش بر این است که با استفاده از نظریه تلفیق مفهومی در سایه تفاسیر فریقین واژه صراط مستقیم مورد واکاوی دقیق قرار گیرد و خلأ پژوهشی در این زمینه بر ضرورت این تحقیق می افزاید. پس از تحلیل داده های پژوهش در چهارچوب نظریه تلفیق مفهومی و بر اساس منظومه معرفتی تفاسیر فریقین مشخص گردید که این واژه مرکبی است که برای معنا و مفهوم یافتن آن نیازمند معانی جزئی تر و درعین حال بی بدیل است؛ به عبارتی صراط مستقیم حقیقت واحدی از سنخ معنا است نه مصداق که از اجزایی تشکیل یافته و شاکله آن با هفت سازه؛ روش راه، راهنمای راه، رونده راه، رفیق راه، هدف راه و قانون و مقررات راه ساخته می شود که جمع این معانی، انگاره ای بدیع از این واژه را بر اساس نظرات مفسرین فریقین روایتگری می کند که نبود یکی از این سازه ها در معنای این واژه خلل ایجاد می کند. روش راه همان دین حنیفی است که هسته مرکزی معنای صراط مستقیم است که خوانش آن با کمک قوانین و مقرراتی که در کتب آسمانی تصویرگری شده است؛ توسط راهنمایان راه مستقیم (پیامبران و امامان) صورت می پذیرد و سالک مسیر به مثابه حلقه اصلی است که باید در این راه مستقیم با رفیقان راه قدم بردارد و در پایان به هدف نهایی راه که بهشت موعود و رضایت پروردگار است خواهد رسید؛ به عبارتی تمامی حلقه های پیشینی و پسینی این راه تکمیل گر معنای صراط مستقیم هستند.

کلیدواژه ها: تلفیق مفهومی، تفاسیر مفسران فریقین، صراط مستقیم، سبیل، سالک

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۵/۱

◆ استناد به این مقاله: علیدادی سلیمانی، حسن، مرتضوی، نسیم سادات (۱۴۰۴): «تحلیل تلفیق مفهومی صراط مستقیم از دیدگاه تفاسیر فریقین»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیر تطبیقی*، ۱۰(۱۹)، ۲۸۵-۲۶۶. [10.22034/csq.2025.516563.1546](https://doi.org/10.22034/csq.2025.516563.1546)

۱. بیان مسئله

فضاهای تلفیقی یا به تعبیر دیگر «تلفیق مفهومی» برآیند دو نظریه فضاهای ذهنی و استعاره مفهومی در زبان‌شناسی شناختی است که فوکونیه را بر آن داشت تا نظریه فضاهای ذهنی را بسط دهد تا چگونگی ایجاد مفاهیم نوظهور به نحوی روشن‌تر بازنمایی شود. بررسی تلفیق مفهومی، نتایج بسیار مهمی در زبان‌شناسی در پی داشت؛ از جمله اینکه معنای یک ساختار چیزی بیش از مجموع معانی بخش‌هاست. این نظریه مکانیسم تکوین و شکل‌گیری معنا را نشان می‌دهد و در پی آن مکانیسم انتقال از یک قالب به قالب دیگر را روشن می‌کند و تأثیر فضاهای گوناگون را در شکل‌گیری استعاره و مجاز رونمایی می‌کند. فضاهای تلفیقی ابزار جدید و شگفت‌انگیزی را برای تحلیل تعابیر زبانی فراهم می‌آورد. از یک جهت، این ابزار کل تعابیر زبانی را در برمی‌گیرد و زاویه نگرش جدیدی را نسبت به آن‌ها به وجود می‌آورد. فضاهای تلفیقی قدرت تحلیل شناختی را بالا می‌برد و ذهن مفسر را به قلمروی جدیدی می‌کشاند که در آن، ابعاد پنهان تعابیر زبانی رمزگشایی می‌شود. در تلفیق دو فضای ذهنی که برای یک عبارت در نظر گرفته می‌شود؛ عناصری از هر یک از آن‌ها با هم ارتباط پیدا کرده‌اند و این ارتباط فضای دیگری را به وجود آورده که تلفیق در آن صورت گرفته است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۲۲۶) در این مقاله با استفاده از این نظریه بر آن شدیم تا با ذکر نکات هشت‌گانه و تبیین نظرات مفسران فریقین حول محور «صراط مستقیم» و اصحاب آن، تفسیر مناسبی برای این واژه ذکر گردد.

۲. مقدمه

تلفیق مفهومی، نظریه‌ای معناشناختی است که سعی دارد چگونگی ایجاد و درک مفاهیم حاصل از کنار هم قرار گرفتن عناصر مختلف زبانی و غیرزبانی را روشن سازد. گاهی مفاهیم در کنار هم قرار می‌گیرند و مفهومی جدید را در ذهن اهل زبان پدید می‌آورند که در خود واژه‌ها وجود ندارد یا از تلفیق واژه‌ها استنباط نمی‌شود. در این مقاله، واژه «صراط مستقیم» محور کانونی قرار گرفته است تا با توجه به نظریه تلفیق مفهومی از طریق دیدگاه مفسران فریقین به روایت‌گری معنای این واژه پرداخته شود و از طرفی در اهمیت و ضرورت بررسی این واژه باید اذعان کرد کمتر واژه‌ای در نظام واره‌ی دین همچون صراط از مو باریک‌تر و از شمشیر برنده‌تر تبیین گردیده است. در اینکه فرا روی هر آدمی راهی برای زندگی است شک و شبهه‌ای وجود ندارد، در دوران زندگی عوامل متعددی در انتخاب مسیر انسان مؤثر هستند، علاقه‌ها، حب و بغض‌ها، گرایش‌های مختلف، تأثیرپذیری از دیگران، محیط زندگی، پدر و مادر و سایر عوامل همگی در انتخاب او اثر دارند

و از طرفی علم و آگاهی و جهل و نادانی همگی در پیمودن راه زندگی او هرکدام سهمی دارند. البته هیچ‌یک از این عوامل برای انسان جبر را به وجود نمی‌آورند بلکه آدمی موجودی است مختار و تصمیم و اراده خودش در مقابل هرکدام از علت‌ها توان مقابله دارد. خداوند تبارک و تعالی از راهی که به عنوان خالق بشر صلاح و فلاح آدمی را در آن می‌داند تعبیر به «صراط مستقیم» فرمود و از آنجا که در قرآن کانون هدایت به سوی صراط مستقیم قرار داده شده، از این روی هر نوع تبیین و تفسیری از این واژه بر شبکه معرفتی انسان‌ها و در مسیر هدایت آن‌ها مؤثر خواهد بود؛ از این رو در این مقاله از طریق نظریه تلفیق مفهومی و دیدگاه مفسران فریقین به نظریه‌ای صواب پیرامون این واژه رهنمون خواهیم شد.

۳. مفهوم شناسی واژگان

تلفیق در لغت: به هم پیوستن، مرتب کردن (معین، ۱۳۸۳: ۶۵۲).

تلفیقی: به ترکیبی از چند چیز که یک گروه را تشکیل دهند گفته می‌شود.

تلفیق در اصطلاح: در فقه اهل سنت به معنای تقلید از چند مذهب فقهی در یک مسئله به گونه‌ای که صورت مرکب عمل بر طبق هیچ‌یک از مذاهب فقهی نباشد که در همه باب‌های فقه قابل تصور است.

تلفیق مفهومی: از چهارچوب‌های معناشناختی است که بر پیدایش و تبیین مفهوم یا ساختار نوظهور تأکید دارد.

صراط: صراط از نظر لغوی راه روشن و وسیع، بزرگ راه از آن جهت که افراد بسیاری را در خود جای می‌دهد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۳۴۰/۷)، طریق و سبیل، هم به معنای راه است ولی تفاوت‌هایی با هم دارند.

مستقیم: اسم فاعل از ریشه قَوْم مصدر آن استقامه است راهی است هموار که بر یک خط مستقیم است که طریق هم به این تشبیه شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۱۴۵). به جدّیت، اراده، و تعیین نمودن هم معنی کرده‌اند که می‌توان از آن به داشتن عزم در طی طریق یا راه تعیین شده تعبیر نمود (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۴۳/۵).

صراط مستقیم: تلفیق مفهومی است که اغلب در اشاره به دین اسلام به کار می‌رود. در آیه: «وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (الصفافات / ۱۱۸) و در آیه: «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ هَذَا صِرَاطُ الْمُسْتَقِيمِ» (آل عمران / ۵۱)؛ و در آیه: «فَبِمَا آغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمِ» (اعراف / ۱۶)، به معنی راه و طریق دینی زندگی به گونه کلی ارائه شده است. واژه صراط ۴۵ بار و صراط مستقیم به عنوان صفت آن ۳۲ بار در قرآن آمده است. این صراط همان است که در آن توحید علمی و عملی به هم می‌آمیزد بنابراین تکامل در مقام توحید است (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱/ ۴۴ و ۴۸).

تفاسیر مفسرین فریقین: تفاسیر مفسران شیعه و اهل سنت است. سبیل: راه که جمع آن سُبُل است: «إِنَّ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت/۶۹).

سالک در لغت: کسی که راهی در پیش گیرد و در آن راه برود. (عمید، ۱۳۷۳: ۵۷۲). مسافر و رونده. سالک در راه خدا سیر می‌کند تا به مقصود رسد. (شرتوتی، ۱۳۷۴: ۱۳۵).

سالک در اصطلاح: اصطلاحی است در تصوّف، طالب تقرب حقّ تعالی که عقل معاش هم داشته باشد. سالک دو طریق‌اند، سالک واصل و سالک هالک. (دهخدا، ۱۳۸۵: ۶۴۹).

۴. پیشینه تحقیق

تلفیق مفهومی از نظریاتی است که در دهه‌ی اخیر پژوهش‌های قابل تأملی در مورد آن انجام شده است؛ مقالاتی چون «نقد و بررسی نظریه تلفیق مفهومی در تبیین فرایند ساخت معنا در ذهن» (برکت و اردبیلی: ۱۳۹۱)، «تلفیق مفهومی، پیشینه و سازوکار آن» (دادرس و همکاران: ۱۳۹۸) از جمله مقالات در این زمینه است و هم‌چنین عبارت «صراط مستقیم» از مقوله‌هایی است که بذل توجه زیادی به آن شده است؛ مقالاتی چون: «پردازش عرفانی صراط مستقیم در نگاه ابو حامد غزالی» (خادمی و فرج زاده: ۱۴۰۱) و «نقش تربیتی صراط مستقیم در قرآن و حدیث» (حاجی بابایی: ۱۳۹۴) در مقالات ذکر شده بیشتر روی ساختار زبان‌شناسی مفهومی و کلمه صراط مستقیم در قرآن و حدیث و یا از منظر ابن عربی و غزالی و صدرالمتألهین کار شده ولی از نوآوری‌های این تحقیق آن است که در پژوهش پیش رو، روی تلفیق مفهومی کلمه صراط مستقیم در قرآن کریم و معانی به دست آمده از آن با توجه به نظرات مفسران فریقین در تفاسیرشان و اشتراکات و افتراقات آن‌ها و در انتها ارزیابی نظرات آنان کار شده که تفاوت و برجستگی کار را نمایان می‌سازد.

۵. نکاتی پیرامون صراط مستقیم

الف) نکته اول: تمامی مخلوقات راهی به سوی خدا دارند

خدای سبحان در کلام مجیدش برای نوع بشر و بلکه برای تمامی مخلوقات خود راهی معرفی کرده که از آن راه به سوی پروردگارشان سیر می‌کنند، در خصوص انسان فرموده: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ، إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (۶/انشقاق)؛ ای آدمی، به درستی که تو به سوی پروردگارت تلاش می‌کنی و این تلاش تو- چه کفر باشد و چه ایمان- بالاخره بیدار او منتهی می‌شود و درباره عموم موجودات فرموده: «وَالْأَيُّهُ

الْمَصِيرِ) (۳/ تغابن)؛ بازگشت به سوی او است؛ بنابراین راه به سوی خداوند نامحدود خواهد بود و انسان در هر راهی گام بردارد به خدا می‌رسد لیکن او اسمای حسنی فرآوانی دارد؛ هم «أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» است و هم «أَشَدَّ الْمَعَاقِبِينَ». برخی از انسان‌ها به لقای مهر اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ و گروهی از راهیان به لقای قهر اَشَدَّ الْمَعَاقِبِينَ می‌رسند. اما در میان همه راه‌هایی که به او منتهی می‌شود، یک راه، مستقیم و دیگر راه‌ها انحرافی است: «وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ» (۱۵۳/ انعام)، جز راهی که انسان را به «خدای رحمان» می‌رساند و دیگر راه‌ها همه گمراهی و ضلالت است و به «خدای مُنْتَقِم» منتهی می‌شود. انسان گمراه و گم‌شده نیز به مقصد نهایی خود (جهنم) هدایت می‌شود: «فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ» (۲۳/ صافات)؛ گمراهان گرچه جمال خدا را ملاقات نمی‌کنند: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (۱۵/ مطفین)؛ اما جلال و قهر الهی را ملاقات می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۶۴/۱)

ب) نکته دوم: اقسام صراط

از کلام خدای تعالی برمی‌آید که صراط از یک نظر به دو قسم تقسیم می‌شوند، در یک تقسیم‌بندی به دور و نزدیک تقسیم می‌شود، راه نزدیک با آیه «فَأَنِّي قَرِيبٌ، أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ، فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي» بیان می‌شود و در مقابل، راه غیر خدا، دور معرفی شده: «أُولَئِكَ ينادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ» (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۴۶/۱) هم چنین همان‌گونه که هدایت به تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود می‌توان صراط را به صراط تکوینی و صراط تشریحی تقسیم نمود؛ زیرا عبد سالک برای رسیدن به لقای خدای سبحان نیازمند صراطی است که از آسیب کجی و اعوجاج و از دستبرد شیطان مصون باشد و محتاج نور هدایتی است که راه را به وی نموده، او را تا رسیدن به مقصد نهایی رهبری کند. به عبارتی انسان در هنگام تولد گرچه فاقد علوم حصولی است؛ ولی نسبت به علوم حضوری فطری بر صراط مستقیم تکوینی سرشته شده است و به آن‌ها گرایش دارد و در ادامه مسیر به وسیله هدایت‌های تشریحی در مسیر صراط تشریحی قدم می‌گذارد (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۹۸/۱) علاوه بر دو تقسیم قبلی، تقسیم دیگری است که خداوند یک راه را به سوی بلندی و راهی دیگر را به سوی پستی منتهی می‌داند و می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ» (اعراف/۴) کسانی که آیات ما را تکذیب کرده و از پذیرفتن آن استکبار ورزیدند، درب‌های آسمان برویشان باز نمی‌شود؛ از فحوای کلام استفاده می‌شود آن‌هایی که چنین نیستند، درب‌های آسمان به رویشان باز می‌شود، چون اگر هیچ‌کس به سوی آسمان بالا نمی‌رفت و درب‌های آسمان را نمی‌کوبید، برای درب معنایی نبود. (طباطبایی، همان) و در جایی دیگر

می‌فرماید: «وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ، فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ» (بقره/۱۰۸) کسی که ایمان را با کفر عوض کند، راه را گم کرده است که می‌رساند دسته سوم هستند که نه راهشان به سوی بالا است، و نه به سوی سقوط بلکه اصلاً راه را گم کرده و دچار حیرت شده‌اند، آن‌ها که راهشان به سوی بالا است، کسانی هستند که ایمان به آیات خدا دارند، و از عبادت او استکبار نمی‌کنند و بعضی دیگر راهشان به سوی پستی منتهی می‌شود و آن‌ها کسانی هستند که به ایشان غضب شده؛ بعضی دیگر اصلاً راه را از دست داده و گمراه شده‌اند؛ از این رو در سوره حمد (الذین انعمت علیهم) طائفه اول و (مغضوب علیهم) طائفه دوم، و (ضالین) طائفه سوم می‌باشند (همان).

ج) نکته سوم: ابعاد مفهومی صراط مستقیم

واژه «صراط» یکی از مهم‌ترین واژگان کانونی در قرآن مجید است. این واژه در کنار عبارت «مستقیم» نقش برجسته‌ای را در نظام وارّه دینی قرآن ایفا می‌کند. هر خواننده‌ای حتی با یک نگاه سرسری و سطحی، متوجه می‌شود سراسر قرآن کریم با این اندیشه فراگیر شده است. صراط مستقیم یک مفهوم جامع است که شامل ابعاد مفهومی گسترده‌ای است که با غور و تأمل در آیات قرآن کریم می‌توان آن را در چند وجه بررسی کرد: اولاً: صراط مستقیم به معنای راه راست و روشنی است که انسان را به توحید و یکتاپرستی هدایت می‌کند. «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (۵۱/ آل عمران؛ ۶۱/یس) ثانیاً: صراط مستقیم با اعتصام به خدا و پیروی از رهنمودهای الهی به دست می‌آید. «مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (۱۰۱/ آل عمران) ثالثاً: صراط مستقیم راه حق و راه با استقامتی است که در مقابل راه‌های انحرافی و اعوجاجی قرار دارد که انسان را از مسیر اصلی دور می‌کنند (۲۲/ص) (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱/۴۶۶) و رابعاً: این مفهوم در بعد فردی به اخلاق نیکو، قول طیب و... هدایت می‌کند: «وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ» (۲۴/حج) و در بعد اجتماعی به عدالت، انصاف و خیرخواهی راهبری می‌نماید: «وَمَنْ يَأْمُرْ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (۱۶/نحل)

د) نکته چهارم: صفات صراط مستقیم و اصحاب آن

شرک، ظلم و ضلالت در صراط مستقیم راه ندارد: آیه «وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ» کفر را ضلالت و آیه «أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ، وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ، وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا» ضلالت را کفر و شرک می‌داند و قرآن شرک را ظلم و ظلم را شرک می‌داند، بنابراین ضلالت و شرک در خارج یک مصداق دارند صراط مستقیم که صراط غیر گمراهان

است، صراطی است که به هیچ وجه شرک و ظلم در آن راه ندارد و این همانا حق توحید علمی و عملی است (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۸/۴۷).

صراط مستقیم مطابق فطرت الهی: استقامت در هر چیزی عبارت از این است که صفات و خصوصیاتش به یک صورت باشد، بنابراین صراطی که انبیا (ع) بدان هدایت شده‌اند صراطی است که در هیچ جهتی از جهات و در هیچ حالی از احوال، مختلف نمی‌شود، چون پایه و اساس آن بر فطرت است؛ به عبارتی راه حقی است که در آن راه باطلی نبوده و سعادت است که احتمال شقاوت در آن راه ندارد، راهی است که هر جزء آن با جزء دیگر ائتلاف داشته، حالات آن با هم برابر است، از حق آغاز شده و به حق منتهی می‌گردد، راهی است که رهروان خود را به حیرت دچار ننموده و به ظلم و شقاوت و معصیت مبتلانی کند، هم چنان که فرمود: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام/۸۲) (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۷/۳۴۶). صراطی که خداوند انبیا (ع) را بدان هدایت فرموده گرچه به حسب ظاهر شرایع و احکام آن از جهت توسعه و ضیق با هم اختلاف دارند ولیکن در حقیقت راه یکی و شرایع هم یکی است و این اختلاف در حقیقت اختلاف نیست بلکه اجمال و تفصیل است. امتی که استعداد تحمل تفصیل احکام را نداشته؛ شریعتش سطحی و اجمالی و امتی که چنین استعدادی را داشته شریعتش وسیع و تفصیلی است وگرنه تمامی ادیان و شرایع در یک حقیقت که همان توحید فطری باشد اتفاق داشته و همه بشر را به عبودیتی که درخور وسع و طاقت بشری است دعوت می‌کرده‌اند، چون خصوصیات خلقت خاص بشری ذاتی او و در تمامی افراد گذشته و آینده او یک جور است و طوری نیست که مرور ایام و یا تحولات دیگری آن خصوصیات را تغییر داده، در نتیجه شعور و اراده او را شعوری دیگر و اراده‌ای غیر اراده بشر اولی کند (همان: ۳۴۴).

صراط مستقیم راهی بدون تخلف و اختلاف: آیه «وَاجْتَنِبْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (انعام/۸۸) دلالت دارد بر اینکه یکی از خواص هدایت الهی، افتادن به راه مستقیم و طریقی است که انحراف و اختلاف در آن نیست و آن همانا دین خدا است که نه معارف اصولی و شرایع فروعش با هم اختلاف دارد و نه حاملین آن دین و راهروان در آن راه با یکدیگر مناقضت و مخالفت دارند، برای اینکه منظور از تمامی معارف و شرایع دین الهی یک چیز است و آن توحید خالص است که خود حقیقت واحدی است ثابت و تغییرناپذیر. (همان/۴۷۸) از دین قیمی که همان صراط مستقیم است به «ملت ابراهیم» یاد می‌شود و دین به روش او نسبت داده می‌شود که برجسته‌ترین روش را ابراهیم خلیل (علیه السلام) ارائه کرده است و «حنیف» به معنای کسی است که

در متن راه حرکت می‌کند و در مقابل «جنیف» و «متجانف»، یعنی کسی است که به راست یا چپ گرایش دارد (جوادی آملی ۱۳۹۵: ۴۶۶/۸). صراطی است که سالکان خود را در وسط خود جمع می‌کند و نمی‌گذارد از راه منحرف شده و گمراه گردند (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۳/۵۶۶) تخلف و اختلاف در آن راه ندارد؛ تخلف آن است که در یک سلسله، مثلاً حلقه‌ای مفقود باشد و اختلاف آن است که به جای حلقه اصلی، حلقه‌ای کاذب و بدلی قرار گیرد. مقاطع و حلقات صراط مستقیم از هر دو آسیب مصون است؛ یعنی نه حلقه‌های آن بریده و گسسته است و نه در جای حلقات اصیل آن، حلقه‌ای کاذب و بدلی نشسته است؛ ولی راه‌های انحرافی، مبتلای به هر دو آسیب یا دست‌کم یکی از آنهاست (جوادی آملی ۱۳۹۵: ۴۶۹/۸).

آمیخته نبودن ایمان اصحاب صراط مستقیم با ظلم: با در نظر گرفتن اینکه خدا راضی به کفر بندگانش نیست «وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (زمر/۷) و از مردمی که فاسق باشند راضی نیست «فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ» (توبه/۹۶) و نیز با در نظر گرفتن اینکه هدایت خدا مشروط است بر اینکه انسان از راه ظلم اجتناب کند و ندانسته داخل در سلک ظالمان نشود. چون خودش هدایت خود را از چنین کسانی نفی نموده و آن‌ها را از رسیدن به کرامت الهیه‌اش مأیوس کرده و فرموده: «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (جمعه/۵) قهرا از آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام/۸۲) استنباط می‌شود که ایمان اهل صراط مستقیم نمی‌تواند با ظلم آمیخته باشد و نیز خداوند برای آنان امنیت در طریق را اثبات نموده و به هدایت تام و تمام برای آنان وعده می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۴۷/۸).

ثبات قدم در قول و فعل اصحاب صراط مستقیم: اصحاب صراط مستقیم در عبودیت خدا، دارای ثبات قدم به تمام معنا هستند، هم در فعل و هم در قول، هم در ظاهر و هم در باطن و ممکن نیست که نام بردگان بر غیر این صفت دیده شوند (همان/۴۸) و در همه احوال خدا و رسول را اطاعت می‌کنند، چنانچه درباره آن‌ها فرمود: «وَمَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا» (نساء/۶۹)؛ کسی که خدا و رسول را اطاعت کند، چنین کسانی با آنان هستند که خدا بر ایشان انعام کرده، از انبیاء و صدیقین و شهدا و صالحان که اینان نیکو رفقای هستند و این ایمان و اطاعت را با «أَشَدَّ تَثْبِيتًا» (نساء/۶۶) توصیف می‌کند.

رضایت و خشنودی خدا از اصحاب صراط مستقیم: در آیه «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (۱۶/مائده)؛ نکته‌ای مورد بحث این است که جمله «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ» را

مقید به جمله: «مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ» نموده و شرط کرده که تنها کسانی را هدایت می‌کند که خشنودی خدا را دنبال می‌کنند و خدای هادی که هدایت‌گر او است، وقتی هدایت بالقوه‌اش فعلیت پیدا می‌کند که مکلف پیرو رضوان و خوشنودی او باشد، پس مراد از «هدایت» در اینجا هدایت به معنای رساندن به مقصد است، نه هدایت به معنای نشان دادن راه و آن این است که پیرو رضوان خود را وارد در راهی از راههای سلام خود یا در همه راههای سلام خود کند یا وارد در بیشتر آن راهها، یکی پس از دیگری بسازد. راههای خدایی بسیارند؛ ولی بر خلاف راههای غیر خدایی، همه آن راهها به صراط مستقیم منتهی می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۵/۴۰۰).

۵ نکته پنجم: قدر و منزلت اصحاب صراط مستقیم

از آیه «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (۱۱/ مجادله) بر می‌آید کسی که با ایمان به خدا به سبیل مؤمنین افتاده، چنان نیست که دیگر ظرفیت تکاملش پر شده باشد، بلکه هنوز برای تکامل ظرفیت دارد که اگر آن بقیه را هم به دست آورد آن وقت از اصحاب صراط مستقیم می‌شود؛ زیرا در آیه «وَمَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (۶۹/ نساء) فرموده: این مؤمنین با کسانی محشور و رفیقند که خدا بر آنان انعام کرده، (اصحاب صراط مستقیم) و فرموده: از ایشانند و نیز فرموده: با آنان رفیقند و نفرموده یکی از ایشانند، پس معلوم می‌شود اصحاب صراط مستقیم، یعنی (الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) مقامی عالی‌تر از مؤمنین دارند. نظیر آیه (۶۹/ سوره نساء)، در اینکه مؤمنین را در زمره اصحاب صراط مستقیم ندانسته، بلکه پائین‌تر از ایشان می‌شمارد، آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ» (۱۹/ حدید) است؛ چون در این آیه مؤمنین را ملحق به صدیقین و شهداء کرده و با اینکه جزو آنان نیستند، به عنوان پاداش، اجر و نور آنان را به ایشان داده و فرموده: «و کسانی که به خدا و رسولان وی ایمان آورده‌اند، در حقیقت آنها هم نزد پروردگارش صدیق و شهید محسوب می‌شوند و نور و اجر ایشان را دارند»؛ پس معلوم می‌شود اصحاب صراط مستقیم، قدر و منزلت و درجه بلندتری از درجه مؤمنین خالص دارند، حتی مؤمنینی که دلها و اعمالشان از ضلالت و شرک و ظلم به کلی خالص است (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۰/۴۹).

۶ نکته ششم: اصحاب صراط مستقیم دارندگان نعمت علم

تدبر و دقت در آیات برای انسان یقین می‌آورد به اینکه مؤمنین با اینکه دارای فضائلی هستند، ولی در فضیلت کامل نیستند و هنوز ظرفیت آن را دارند که خود را

به «الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» برسانند و با پر کردن بقیه ظرفیت خود، همنشین با آنان شوند و به درجه آنان برسند و بعید نیست که باقی مانده، نوعی علم و ایمان خاصی بخدا باشد، چون در آیه «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»؛ خداوند آن‌هایی را که از شما ایمان آورده‌اند و آنان که علم به ایشان داده شده، بدرجاتی بالا می‌برد (مجادله ۱۷)؛ دارندگان علم را از مؤمنین بالاتر دانسته، معلوم می‌شود: برتری (الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) از مؤمنین، به داشتن همان علمی است که خدا به آنان داده، نه علمی که خود از مسیر عادی کسب کنند؛ پس اصحاب صراط مستقیم که (أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) به خاطر داشتن نعمتی که خدا بایشان داده، (نعمت علمی مخصوص)، قدر و منزلت بالاتری دارند و حتی از دارندگان نعمت ایمان کامل نیز بالاترند (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱/ ۴۸-۴۹)؛ زیرا علمی که به اصحاب صراط مستقیم داده شده از جنس علم اکتسابی نیست بلکه موهبتی و لدنی است؛ و خداوند برای اسمای الهی مانند علم تأثیر ویژه‌ای قرار داده است؛ مثلاً در قرآن کریم برای علم الهی در آیات مربوط به خلافت حضرت آدم (علیه السلام) سرّ خلیفه شدن آدم را علم به اسماء الله می‌داند. قطعاً این علم که ملائکه توان تحمل بدون واسطه آن را نداشتند، تنها علم به الفاظ یا مفاهیم ذهنی اسمای خداوند نبوده است. قرآن در جای دیگر درباره تأثیر علم کسی که در کمتر از یک چشم به هم زدن تخت بلقیس را برای حضرت سلیمان حاضر کرد، می‌فرماید: «قال الذی عنده علم من الكتاب أنا اتیک به قبل أن یرتد إلیک طرفک»؛ کسی که از علم کتاب بهره‌ای داشت گفت: من پیش از آنکه نگاهت به سویت برگردد [چشم بر هم زدن] آن را برایت می‌آورم؛ علم کتاب یا اسم اعظم است یا اسم دیگری از اسما و صفات الهی و صرف لفظ و مفهوم ذهنی نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۲۵۱).

ز) نکته هفتم: نسبت صراط مستقیم با سُبُل الهی و انحرافی

صراط و سبیل گرچه از نظر معنا به هم نزدیک است، اما در قرآن کریم کلمه صراط همه جا به صورت مفرد به کار رفته است، برخلاف سبیل که هم به صورت مفرد و هم به صورت جمع (سُبُل) آمده است: «وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ» سرّ تعدد ناپذیری صراط آن است که به خدا استناد دارد و راه مستقیم الهی یکی بیش نیست و هر چه بر خلاف آن باشد، «سبیل الغی» است؛ اما راه‌های انحرافی (سُبُل) فراوان است. به عبارتی سبیل ارزش افزوده‌ای ندارد و این سبیل خوب است که ارزش دارد و گرنه سبیل الغی ضلالت و گمراهی است. قرآن کریم در برابر راه‌های انحرافی که از پیروی آن‌ها نهی شده است: «وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ» از «سُبُلِ اللَّهِ» نیز یاد می‌کند و وعده هدایت اهل مجاهدت به سبیل مزبور

را می‌دهد: «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا» (۶۹/ عنکبوت)؛ سبیل الله همان راههای کوچکی است که به بزرگراه (صراط) می‌پیوندد و اگر سبیلی به صراط منتهی نشد، همان راههای ضلالتی است که انسانها از پیروی آن نهی شده‌اند؛ زیرا به پرتگاه منتهی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۶۸/۱).

ر) نکته هشتم: نسبت صراط مستقیم به خدا و سبیل مستقیم به بندگان خدا
 خدای تعالی در کلام مجیدش مکرر نام صراط و سبیل را برده و آنها را صراط و سبیل‌های خود خوانده، با این تفاوت که بجز یک صراط مستقیم بخود نسبت نداده، ولی سبیل‌های چندی را بخود نسبت داده، پس معلوم می‌شود: میان خدا و بندگان چند سبیل و یک صراط مستقیم برقرار است، مثلاً درباره سبیل فرموده: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»؛ و کسانی که در راه ما جهاد کنند، ما بسوی سبیل‌های خود هدایتشان می‌کنیم (۶۹/ عنکبوت)؛ ولی هر جا صحبت از صراط مستقیم به میان آمده، آن را یکی دانسته است، از طرف دیگر جز در آیه (۶۹/ نساء) که صراط مستقیم را به بعضی از بندگان نسبت داده، در هیچ مورد صراط مستقیم را بکسی از خلائق نسبت نداده، بخلاف سبیل که آن را در چند جا به چند طائفه از خلقش نسبت داده، یک جا آن را برسول خدا (ص) نسبت داده و فرموده: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي، أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ»؛ بگو این سبیل من است که مردم را با بصیرت بسوی خدا دعوت کنم (۱۰۸/ یوسف)؛ جای دیگر آن را به توبه‌کاران نسبت داده و فرموده: «سَبِيلٌ مِّنْ أُنْبَابٍ إِلَىٰ»، راه آن کس که بدرگاه من رجوع کند (۱۵/ لقمان) و در سوره (نساء/ ۱۱۵) آن را به مؤمنین نسبت داده است «سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۵۰/۱).

۶. تفسیر صراط مستقیم از منظر مفسران فریقین

مفسران فریقین چندین معنا در تفاسیر خود در مورد «صراط مستقیم» ارائه کرده‌اند:

معنای اول: اسلام: منظور از راه راست مسیری که رضایت کامل خداوند در آن است و تقاضا و درخواستی از جانب بندگان از مقامی بالا که پروردگار است می‌باشد و این راه و روشی که جلب‌کننده رضایت خداوند است همان اسلام است (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۱۸/۱). طریق اسلام همان صراط مستقیم است (نسفی، ۱۳۶۲: ۷۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰۴/۱)؛ یعنی راهی که فرد را به مطلوب می‌رساند که عبارت است مسیری روشن و واضح که در آن هیچ‌گونه انحراف و اعوجاجی راه ندارد که همان اسلام است یا قران و آنچه در آن از ادب و احکام می‌باشد» (سیواسی، ۱۴۲۷ق: ۲۵/۱). تفسیر شنقشی ذیل (آیه ۱۶/ اعراف)، صراط المستقیم را به دین مسلمانی تعبیر کرده (شنقشی،

۱۳۵۴: ۱۷۳) و نیز به مسلمانی بیان شده است (اسفراینی، ۱۳۷۵: ۶۸۵)

معنای دوم: مطلق دین: برخی مفسرین، راه راست را مطلق دین معنی کرده‌اند زیرا دین روش است و روش همان مسیر زندگی است که آدمی انتخاب می‌کند و آدمی با اراده خودش حب و بغض و حرکات و سکنات را بر همان مبنا تنظیم می‌کند. با تکیه به آن مناسبات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی خود را رقم می‌زند؛ ابن عباس، صراط مستقیم را به دین از طرف خداوند که در آن هیچ گونه انحرافی راه ندارد تفسیر کرده است (ابن عباس و سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱۴/۱). ابن کثیر در تفسیر خود در شرح آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» صراط مستقیم را همان دینی می‌داند که پیامبر اسلام آورده است و مسلمانان باید به آن عمل کنند. همچنین صراط مستقیم را معادل راه مسلمانان اولیه و جماعتی که بر اساس اصول قرآن و سنت پیامبر زندگی می‌کردند، معرفی می‌کند (ابن کثیر، بی تا: ۴۰/۱) و برخی آن را دین اسلام تفسیر نموده‌اند «مراد از آن را آنچه بوسیله جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل شده است» (کوفی، ۱۴۱۰ق: ۵۲/۱).

معنای سوم: پیامبر و امام: تفسیر دیگری در مورد صراط مستقیم شده است که مراد از صراط مستقیم را پیامبر خدا می‌داند و به دنبال آن کسانی که بعد از او هستند» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق: ۳۰/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۲/۱).

«صراط مستقیم محمد (ص) و آل محمد علیهم السلام است» (حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۷۴/۱) «امام همان صراط مستقیم است و او همواره به سوی صراط مستقیم گام بر می‌دارد و معرفت و شناخت او معرفت صراط مستقیم است» (فیض کاشانی، ۱۳۸۶: ۱۰۴) و امامان، خود را صراط مستقیم نامیده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۷۷)؛ بنابراین صراط مستقیم نه تنها به معنای پیروی از قرآن و سنت پیامبر است بلکه به طور خاص شامل پیروی از اهل بیت پیامبر نیز می‌شود. طبق دیدگاه شیعه، اهل بیت پیامبر از جمله امام علی (علیه السلام) و دوازده امام، نمایندگان حقیقی صراط مستقیم هستند که در قرآن و سنت پیامبر به طور ویژه معرفی شده‌اند همانطور که در تفسیر نور الثقلین که یکی از منابع مهم شیعه است، تأکید دارد که صراط مستقیم تنها از طریق پیروی از قرآن و اهل بیت پیامبر به دست می‌آید (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۲۸۰/۱).

«صراط مستقیم همان شناخت راه خالق متعال است بخشی از آن در دنیا می‌باشد و بخش دیگر و ادامه آن در آخرت است؛ اما این راه در دنیا همان امام جامعه است آن هم امامی که واجب الاطاعه است که اگر کسی در دنیا او را بشناسد و در خط او حرکت کند و از او پیروی نماید از پل صراط معروف در قیامت به راحتی عبور می‌کند و اگر کسی از چنین امامی پیروی و تبعیت نکند در آن وقت حساس پای او می‌لغزد» (اشکوری، ۱۳۷۳: ۴/۱)؛ از این رو «شناخت و معرفت امام معصوم تفسیر شده

است» (قمی، ۱۳۶۳: ۲۸/۱) از حضرت امام سجاد علیه السلام روایت شده است که ایشان فرموده بین خدا و حجت او هیچ حجابی نیست و خداوند در برابر حجتش پوششی ندارد. ما دروازه‌های خدا و صراط مستقیم و مخزن علم او و ترجمان وحی او و پایه‌های یگانگی او و جایگاه اسرار او هستیم (بحرانی، ۱۴۱۵: ۱۷۱/۱).

معنای چهارم: قرآن: یکی از احتمالات دیگری که در تفسیر صراط مستقیم داده شده است عبارت از کتاب الله است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق: ۳۰/۱؛ دینوری، ۱۴۲۴ق: ۱۴/۱؛ شیبانی، ۱۴۱۳ق: ۷۶/۱؛ ابن هائم، ۱۴۲۳ق: ۴۵/۱؛ ابن کثیر، بی تا: ۵۱/۱).

صراط مستقیم به طور مشابه به معنای پیروی از آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر بیان می‌شود. قرطبی در تفسیر آیه ۶ سوره فاتحه می‌نویسد که صراط مستقیم به طور مشخص شامل انجام عبادات و رعایت دستورات فقهی و اخلاقی است که در قرآن و سنت آمده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۲۲/۱). طبری نیز در تفسیر خود «صراط مستقیم» را به معنای راه هدایت شده‌ای می‌داند که مسلمانان باید در آن مسیر حرکت کنند و از دستوره‌های خداوند و پیامبر (صلی الله علیه و آله) تبعیت کنند (طبری، ۱۴۱۲ق: ۳۲۰/۱).

معنای پنجم: حق: احتمال دیگری در تفسیر صراط مستقیم عبارت از این است که آن را برخی مفسرین به معنای حق و طریق حق (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۵/۱) که همان ملت اسلام می‌باشد (همان) «مراد از راه راست همان حق است». شناخت و معرفت حق و عمل کردن به آن و هدایت شدن بندگان بوسیله خداوند به دین اسلام در واقع شناخت پیدا کردن نسبت به همه دستورات دینی و توفیق پیدا کردن در عمل به آن‌ها و دعای طلب هدایت در راه راست کامل‌ترین خواسته و جامع‌ترین در خواست و پرنفع‌ترین طلبی است که بندگان از خداوند می‌خواهند به همین دلیل در نمازهای واجب مکرر این خواسته را بندگان از خداوند می‌خواهند» (سعدی، ۱۴۰۸ق: ۳۶) به عبارتی «راه راست عبارت است از راه ایستادگی در دفاع از حق و عدالت، راهی که آدمی را به خیر ورستگاری می‌رساند و کوچکترین انحراف و اعوجاجی در طی مسیر متوجه آن نمی‌شود و از هر گونه لغزشی برحذر می‌باشد» (خطیب، ۱۴۲۴ق: ۱۹/۱).

معنای ششم: راه بهشت: برخی مفسرین، راه راست را دین اسلام، راه محکمت قرآن و راه بهشت خوانده‌اند (سور آبادی، ۱۳۸۱: ۱۶۱۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۲۴/۱۶) در واقع صراط مستقیم، همان راه منتهی به بهشت موعود است. «صراط مستقیم راه مؤمنین است که به بهشت منتهی می‌شود و به هیچ وجه این راه انحرافی بسمت جهنم و راهای دیگر غیر از بهشت ندارد» (حسن بن علی (ع)، ۱۴۰۹ق: ۴۴؛ شیبانی، ۱۴۱۳ق: ۷۶/۱؛ جرجانی، ۱۳۷۶: ۱: ۲۴).

۷. اشتراکات و افتراقات کلیدی «صراط مستقیم» در تفاسیر فریقین

در مجموع، اشتراکات تفسیر «صراط مستقیم» در دیدگاه شیعه و اهل سنت در چندین نقطه اصلی قابل مشاهده است. هر دو مکتب بر این نکته توافق دارند که صراط مستقیم راهی است که از سوی خداوند هدایت می‌شود و به طور خاص از طریق پیروی از قرآن و سنت پیامبر اسلام صورت می‌پذیرد و نیز تأکید دارند که این راه، راهی بی‌انحراف و راست است که انسان‌ها باید از آن پیروی کنند تا به رضایت خداوند و بهشت دست یابند. همچنین، درخواست هدایت از خداوند به عنوان بخشی از ایمان و عبادت در هر دو مکتب مورد تأکید قرار گرفته است؛ اما در بحث افتراقات باید اذعان کرد که یکی از تفاوت‌های اساسی در تفسیر «صراط مستقیم» این است که در شیعه این مفهوم به طور خاص با پیروی از اهل بیت پیامبر ارتباط دارد، در حالی که در اهل سنت بیشتر بر پیروی از قرآن و سنت پیامبر اسلام تأکید می‌شود. در تفاسیر شیعه، اهل بیت نه تنها به عنوان مدل‌های معنوی بلکه به عنوان راه‌گشایان حقیقی در مسیر هدایت معرفی شده‌اند. در تفاسیر اهل سنت، صراط مستقیم معمولاً به معنای پیروی از اجماع مسلمانان و علمای اهل سنت در تبیین معانی قرآن و سنت ناظر است؛ به عبارت دیگر، فقه اهل سنت در تفسیر صراط مستقیم نقش اساسی دارد. در مقابل، در شیعه، بر اجماع فقهای اهل بیت، به ویژه امامان معصوم، تأکید بیشتری شده است.

۸. ارزیابی و تحلیل تلفیق مفهومی واژه صراط مستقیم در منظومه فکری

تفاسیر فریقین

با مذاقه دقیق و عمیق پیرامون نظرات مفسرین می‌توان همه احتمالات داده شده را در یک راستا تلقی کرد که نه تنها منافاتی با هم ندارند بلکه اگر طبق نظریه تلفیق مفهومی، نظرات مفسرین فریقین را معنا بدانیم نه مصداق، تمامی معانی بیان شده برای واژه صراط مستقیم از سوی مفسرین، حقیقت واحده‌ای هستند که اجزایی دارد که بدون آن اجزا، این واژه، معنا پیدا نمی‌کند و به کلیت نمی‌رسد. به عبارتی این واژه مرکبی است که از اجزایی تشکیل شده است. در ذیل براساس تلفیق مفهومی هر کدام از معانی را مورد بررسی و واکاوی قرار می‌دهیم:

اگر احتمال دین را بپذیریم همان روش زندگی تدوین شده از جانب خداوند است که با نگاه به آخرت نتیجه و دنباله آن در سرای دیگر ادامه پیدا می‌کند که با دستور خداوند بوسله انبیای عظام علیهم السلام و با ارسال کتب اسمانی برای رستگاری انسان فرستاده شده است. و یا دین اسلام که در بر دارنده تمامی قوانین و مقرراتی است که از آدم تا خاتم (ص) برای هدایت بشر آمد و ائمه مروج آن است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۸۱)

۲۲) و اگر احتمال اینکه مراد از راه راست مجریان امین از طرف خالق متعال دانسته شود یعنی انبیای عظیم الشان علیهم السلام که الگوهای عملی در بین مردم هستند یا مراد پیامبر اسلام (ص) و ائمه بعد از او بعنوان جانشینان ایشان که کامل کننده مأموریت همه انبیای الهی هستند یعنی تکمیل کننده رسالت تمامی سلسله انبیای که هدف واحد داشته و این افراد راهنمایان مسیر هدایت معرفی می شوند.

اگر چنان که بعضی گفته اند مراد راه راست کتاب باشد باز هم قرآن در بر دارنده مجموع کتب اسمانی فرستاده شده در دوران رسالت انبیای الهی یعنی کلیه انزال کتب در تاریخ بشریت است که در واقع صراط مستقیم، به قوانین و مقررات مورد نیاز بشر در زندگی، اشاره دارد و اگر مراد از خط مستقیم راه حق باشد معنای آن همان راه زندگی است که سالکان کوی دوست باید در آن راه قرار بگیرند و این معنا هدایتی که متعلق به انسان است و یکی بوسیله انبیای و دیگری از راه عقل و فکر به دست می آید؛ هم خوانی دارد (جعفری، ۱۳۷۶: ۲۵/۱) و اگر معنای آن را «راه بهشت و خشنودی پروردگار» معنا کنیم که در واقع همان هدف زندگی از این معنا اراده می شود. به عبارتی تمامی این معانی در واژه صراط مستقیم جمعند و هر کدام جزئی از آن را تشکیل می دهند.

۹. نتیجه گیری

در این جستار بر اساس نکات هشت گانه و تحلیل تلفیق مفهومی نظرات مفسرین می توان بیان داشت که صراط مستقیم را اگر از سنخ معنا بر اساس نظریه تلفیق مفهومی بدانیم نه مصداق؛ دارای معنای جامعی است که تمامی معانی مورد نظر مفسرین فریقین را در خود جا می دهد و بدون هر کدام از آن معانی، در معنای این واژه خلل به وجود می آید. از این رو باید اذعان داشت که نقطه کانونی صراط مستقیم، سالک آن است که برای پیمودن این مسیر، نیازمند راهنمای مسیر است که همان پیامبران و امامان هستند که تفاسیر فریقین به آن تصریح کرده اند و برای روز آمدی و کارآمدی مسیر نیازمند قانون و مقرراتی هستند که از طرف قانونگذار مسیر تکوین و تشریح شده است و در نگره مفسرین در قالب دین، ادیان الهی، کتب اسمانی، بخصوص کتاب نورانی قرآن جلوه گری نموده است. و روش راه را با تبیین دقیق از صراطی که دین حنیف است و مستقیم نه جنیف که به راست یا چپ کشانده شود و همه در این صراط در یک جهت گام بر می دارند؛ ترسیم می کند و این یک جهتی و مطابقت با فطرت و سرشت انسانی، باعث اصلاح جامعه می شود و در پایان بهشت و رضایت پروردگار مهم ترین هدف راه است که معنای صراط مستقیم با آن کامل می شود.

- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ ق): «لسان العرب»، بیروت: دار الفکر.
- ابن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ ق): «معجم مقاییس اللغة»، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه برکت، بهزاد، اردبیلی، لایلا (۱۳۹۱): «نقد وبررسی نظریه تلفیق مفهومی در تبیین فرآیند ساخت معنا در ذهن»، نشریه ذهن، شماره ۴۹، صص ۵۳-۷۲.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق) «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- اسفراینی، شاهفور بن طاهر (۱۳۷۴): «تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم»، مصحح: نجیب مایل هروی و علی اکبر خراسانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، ۵ جلد، موسسه البعثه، قم: قسم الدراسات الإسلامية.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق): «مفردات الفاظ قرآن»، بیروت: دارالشامیه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأوقول فی وجوه التأویل»، ۴ جلد، بیروت: دار الكتاب العربی.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشتابوری (۱۳۸۱): «تفسیر التفاسیر مشهور به تفسیر سورآبادی»، تصحیح سعیدی سیرجانی، تهران: نشر نو.
- یاحقی، محمد جعفر (مصحح) (۱۳۵۴): «شنقشی (گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم)»، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵): «تسنیم»، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳): «تفسیر موضوعی (توحید در قرآن)»، قم: اسراء.
- حاجی بابایی، حمید رضا (۱۳۹۴): «نقش تربیتی صراط مستقیم در قرآن و حدیث»، نشریه پژوهش نامه اخلاق، شماره ۲۹، صص ۸۳-۹۸.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ ق): «شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الآیات النازلة فی أهل البیت صلوات الله و سلامه علیهم»، محمدباقر محمودی، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطبع و النشر.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ ق): «تفسیر نور الثقلین»، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- خادمی، سعید، فرج زاده، طه (۱۴۰۱ ق): «پردازش عرفانی صراط مستقیم در نگاه ابو حامد غزالی»، نشریه مطالعات عرفانی، شماره ۳۵، صص ۱۴۹-۱۷۲.
- دادرس، پری ناز؛ بهرامی خورشید، سحر؛ گلفام، ارسلان؛ عامری، حیات (۱۳۹۸): «تلفیق مفهومی، پیشینه، ساز و کار آن»، نشریه جستارهای زبانی، شماره ۵۲، صص ۱-۲۹.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷): «لغت نامه دهخدا»، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- الشرتونی اللبانی، سعید الخوری (۱۳۷۴): «أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد»، تهران: انتشارات اسوه
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۷): «تفسیر المیزان»، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)»، ۳۰ جلد، بیروت: دار المعرفة.
- عمید، حسن (۱۳۷۳): «فرهنگ فارسی»، تهران: انتشارات امیر کبیر
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۶): «استعاره‌های مفهومی و فضاهای قرآن»، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- معین، محمد (۱۳۸۳): «فرهنگ فارسی (شش جلدی)»، تهران: مؤسسه انتشاراتی امیرکبیر.
- نسفی، ابو حفص نجم الدین عمر بن محمد (۱۳۶۲): «تفسیر نسفی (ترجمه‌ای کهن به فارسی موزون مسجع به ضمیمه آیات)»، تصحیح عزیزالله جوینی، تهران: انتشارات بنیاد قرآن.

References

The Holy Qur'an

- Ibn Abi Hatim, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad (1419 AH): "Tafsir al-Qur'an al-'Azim", As'ad Muhammad Tayyib, Riyadh: Maktabat Nizar Mustafa al-Baz.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisan al-'Arab", Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Faris ibn Zakariyya (1404 AH): "Mu'jam Maqayis al-Lughah", Qom: Daftar-e Tablighat-e Islami-ye Hoze-ye 'Elmiyyeh.
- Berkat, Behzad; Ardabili, Layla (1391): "Naqd wa Barrasi-ye Nazariyyeh-ye Talfiq-e Mafhumi dar Tabyin-e Farayand-e Sakht-e Ma'na dar Zehn", "Nashriyyeh-ye Zehn", No. 49, pp. 53-72.
- Suyuti, 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr (1404 AH): "Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur", Qom: Maktabat Ayatullah al-'Uzma al-Mar'ashi al-Najafi (RA).
- Ibn Kathir, Isma'il ibn 'Umar (n.d.): "Tafsir al-Qur'an al-'Azim", edited by: Muhammad Husayn Shams al-Din, Qom: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Hayyim, Ahmad ibn Muhammad (1423 AH): "Al-Tibyan fi Tafsir Ghariḥ al-Qur'an", Dahi 'Abd al-Baqi Muhammad, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Abu al-Futuh al-Razi, Husayn ibn 'Ali (1408 AH): "Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an", Mashhad: Astan-e Quds-e Razavi, Bunyad-e Pazhuhesh-ha-ye Islami.
- Isfara'ini, Shahfur ibn Tahir (1374): "Taj al-Tarajim fi Tafsir al-Qur'an li al-A'ajim", verified by: Najib Mayil Heravi and 'Ali Akbar Khorasani, Tehran: Intisharat-e 'Elmi va Farhangi.
- Ashkuri, Muhammad ibn 'Ali (1373): "Tafsir-e Sharif-e Lahiji", edited by: Jalal al-Din Muhaddith, Tehran: Daftar-e Nashr-e Dad.
- Bahrani, Hashim ibn Sulayman (1415 AH): "Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an", 5 vols., Qom: Mu'assasat al-Ba'thah, Qism al-Dirasat al-Islamiyyah.
- Jurjani, Husayn ibn Hasan (1376): "Tafsir-e Gazur", edited by: 'Azizullah 'Attardi Quchani and Jalal al-Din Muhaddith, Tehran: University of Tehran.
- Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1412 AH): "Mufradat Alfaz al-Qur'an", Beirut: Dar al-Shamiyyah.
- Zamakhshari, Mahmud ibn 'Umar (1407 AH): "Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Gha-wa'im al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqa'wil fi Wujuh al-Ta'wil", 4 vols., Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Surabadi, Abu Bakr 'Atiq al-Naysaburi (1381): "Tafsir al-Tafasir al-Mashhur bi Tafsir Surabadi", verified by: Sa'idi Sirjani, Tehran: Nashr-e Now.
- Yahyaqahi, Muhammad Ja'far (editor) (1354): "Shanaqish (Gozareh'i az Bakhshi az Qur'an-e Karim)", Tehran: Intisharat-e Bunyad-e Farhang-e Iran.
- Ja'fari, Ya'qub (1376): "Tafsir Kawthar", Qom: Hijrat.
- Jawadi Amuli, 'Abdullah (1395): "Tasnīm", Qom: Isra'.
- Jawadi Amuli, 'Abdullah (1383): "Tafsir Mawdu'i (Tawhid dar Qur'an)", Qom: Isra'.
- Hajibaba'i, Hamid Reza (1394): "Naqsh-e Tarbiyati-ye Sirat al-Mustaqim dar Qur'an wa Hadith", "Nashriyyeh-ye Pazhuhesh-nameh-ye Akhlaq", No. 29, pp. 83-98.
- Haskani, 'Ubaydullah ibn 'Abdullah (1411 AH): "Shawahid al-Tanzil li Qawa'id al-Tafdhil fi al-Ayat al-Nazilah fi Ahl al-Bayt Salawat Allah wa Salamuhu 'Alayhim", Muhammad Baqir Mahmudi, Tehran: Wizarat al-Thaqafah wa al-Irshad al-Islami, Mu'assasat al-Tiba' wa al-Nashr.
- Hasan ibn 'Ali (AS), Imam-e Yazdahom (1409 AH): "Al-Tafsir al-Mansub ila al-Imam al-Hasan al-'Askari 'Alayhi al-Salam", Qom: Madrasat al-Imam al-Mahdi ('AJ).

- Huwayzi, 'Abd 'Ali ibn Jum'ah (1415 AH): "Tafsir Nur al-Thaqalayn", Qom: Isma'iliyan, 4th ed.
- Khademi, Sa'ed; Farajzadeh, Taha (1401 AH): "Pardazesh-e 'Irfani-ye Sirat al-Mus-taqim dar Negah-e Abu Hamid al-Ghazali", "Nashriyyeh-ye Motale'at 'Irfani", No. 35, pp. 149-172.
- Khatib, 'Abd al-Karim (1424 AH): "Al-Tafsir al-Qur'ani lil-Qur'an", Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Dadras, Parinaz; Bahrami Khorshid, Sahar; Golfam, Arsalan; Amiri, Hayat (1398): "Talfiq-e Mafhumi, Pishineh, Saz va Kar-e An", "Nashriyyeh-ye Jostar-ha-ye Zabani", No. 52, pp. 1-29.
- Dinawari, 'Abdullah ibn Muhammad (1424 AH): "Tafsir Ibn Wahb", Ahmad Farid, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Dehkhoda, 'Ali Akbar (1377): "Loghatnameh-ye Dehkhoda", Tehran: Mu'assasah-ye Chap va Intisharat-e Daneshgah-e Tehran.
- Sa'di, 'Abd al-Rahman (1408 AH): "Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan", 'Abdullah ibn 'Abd al-'Aziz ibn 'Aqil and Muhammad 'Abd al-Rahman Mar'ashi, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Samarqandi, Nasr ibn Muhammad (1416 AH): "Tafsir al-Samarqandi", 'Umar 'Amrawi, Beirut: Dar al-Fikr.
- Sivasī, Ahmad ibn Mahmud (1437 AH): "'Uyun al-Tafasir li al-Fudala' al-Sama-sir", Dar Tama Bahā' al-Dīn, Beirut: Dar Sadir.
- Al-Shartuni al-Lubnani, Sa'id al-Khuri (1374): "Aqrab al-Mawarid fi Fasih al-'Ara-biyyah wa al-Shawarid", Tehran: Intisharat-e Aswah.
- Shaybani, Muhammad ibn al-Hasan (1413 AH): "Nahj al-Bayan 'an Kashf Ma'ani al-Qur'an", Husayn Dargahi, Qom: Nashr-e Hadi.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn (1397): "Tafsir al-Mizan", Qom: Daftar-e Intis-harat-e Eslami, 5th ed.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372): "Majma' al-Bayan", verified by: Hashem Rasuli and Fadlullah Yazdi Tabataba'i, Qom: Dar al-Ma'rifah.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Tabari)", 30 vols., Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- 'Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud (1380): "Tafsir al-'Ayyashi", verified by: Hash-em Rasuli, Tehran: Maktabat al-'Ilmiyyah al-Islamiyyah.
- 'Amid, Hasan (1373): "Farhang-e Farsi", Tehran: Intisharat-e Amir Kabir.
- Qa'imi Nia, Alireza (1396): "Este'arah-ha-ye Mafhumi va Faza-ha-ye Qur'ani", Tehran: Intisharat-e Pazhuheshgah-e Farhang va Andisheh-ye Eslami.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1364): "Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an", Tehran: Naser Khosrow.
- Qummi, 'Ali ibn Ibrahim (1363): "Tafsir al-Qummi", verified by: Tayyib Jazayeri, Qom: Dar al-Kitab, Maktabat al-Huda.
- Kufi, Furat ibn Ibrahim (1410 AH): "Tafsir Furat al-Kufi", verified by: Muhammad Kazim, Tehran: Wizarat al-Thaqafah wa al-Irshad al-Islami, Mu'assasat al-Ti-ba' wa al-Nashr.
- Makarim Shirazi, Naser (1371): "Tafsir Nemooneh", Qom: Madrasat al-Imam 'Ali ibn Abi Talib (AS), Hedef.
- Mu'in, Muhammad (1383): "Farhang-e Farsi (Shash Jeldi)", Tehran: Mu'assasat-e Intisharat-e Amir Kabir.
- Nasafi, Abu Haf's Najm al-Din 'Umar ibn Muhammad (1362): "Tafsir Nasafi (Tar-jumeh'i Kohan be Farsi-ye Mawsun-e Musajja' beh Zamimah-ye Ayat)", veri-fied by: 'Azizullah Juwini, Tehran: Intisharat-e Bunyad-e Qur'an.



University of Science and Quranic Knowledge
Shiraz Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Analysis of Allamah Fadlallah and Ibn 'Ashur on Qur'anic Verses Pertaining to Women

Maryam Ghoujaei Khameneh¹ ; Ismail Cheraghi Koutiani² 
Mohammad Saleh Ghannadi³ 

1. Level 4 graduate of Comparative Interpretation, Institute of Higher Education - Masoumieh Seminary, Qom, Iran.
(Corresponding author) m.ghojaei.kh@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute. Qom, Iran.
esmael.gheraghi@gmail.com

3. Assistant Professor, Lecturer in Higher Levels of Interpretation, Specialized Center for Interpretation and Quranic Sciences. Qom Seminary, Qom, Iran. saleh.ghannadi@gmail.com

Research Article

Detailed Abstract



Research objective:

The primary aim of this study is to identify, extract, and comparatively examine the foundational approaches of two prominent contemporary exegetes: Allamah Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah (a Lebanese Shia scholar) and Sheikh Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur (a Tunisian Maliki Sunni scholar) regarding Qur'anic verses on women's issues. Given that women-related verses represent one of the most significant areas of interpretive divergence in the contemporary Islamic world, and that religious, cultural, social, and temporal factors deeply influence exegetical approaches, this study seeks to answer the central question: What are the strategic, cognitive, and practical foundations of these two scholars in addressing women-related Qur'anic verses (such as verses on Qiwamah, polygyny, inheritance, hijab, testimony, disciplinary measures, and similar issues), and what are the similarities and differences between them? Furthermore, to what extent are these similarities and differences shaped by their religious, cultural, and methodological presuppositions?

Methodology:

This study adopts a qualitative approach with a comparative-analytical method. In the first stage, Allamah Fadlallah's *Min Wahy al-Qur'an* and Ibn 'Ashur's *al-Tahrir wa al-Tanwir*, along with other relevant works by the two exegetes (such as Fadlallah's *Nathariyat al-Mar'ah fi al-Islam* and Ibn 'Ashur's *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*), were thoroughly examined and compared with respect to key Qur'anic verses concerning women. Subsequently, using content analysis, the foundational approaches of both exegetes were extracted, categorized, and juxtaposed. Finally, the strengths and weaknesses of each perspective were evaluated with reference to

Received: 6/11/2024; Received in revised form: 2/2/2025; Accepted: 5/2/2025; Published online: 21/3/2025

◆ How to cite: Ghoujaei Khameneh, Maryam, Cheraghi Koutiani, Ismail, Ghannadi, Mohammad Saleh (1404SH): "A Comparative Analysis of Allamah Fadlallah and Ibn 'Ashur on Qur'anic Verses Pertaining to Women", *Journals Comparative Interpretation Studies*, 10(19), P286-313, [10.22034/csq.2025.487361.1488](https://doi.org/10.22034/csq.2025.487361.1488)



the Qur'anic text and established principles of exegesis.

Findings:

The findings indicate that the foundations of the two exegetes regarding women's issues can be categorized into three main areas:

1. Strategic Foundations: Both exegetes emphasize the necessity of reinterpreting women-related rulings according to the demands of time and place and consideration of the objectives of Shariah (Maqasid al-Shari'ah). Ibn 'Ashur explicitly articulates this principle as a theoretical framework under the title Maqasid al-Shari'ah, whereas Allamah Fadlallah, without explicitly naming it, practically applies the same approach in his exegesis.
2. Cognitive Foundations: A significant commonality between the two scholars lies in the equality of men and women in humanity and inherent dignity and the importance of the family as the nucleus of society. However, serious differences emerge regarding the extent of women's intellectual capacity, the scope of innate differences between men and women, and the nature and limits of Qiwamah. Ibn 'Ashur affirms the general superiority of men in intellect and broad authority in Qiwamah, whereas Fadlallah considers this superiority limited, relative, and contingent upon specific circumstances.
3. Behavioral Foundations: In matters such as hijab, polygyny, disciplinary measures, and women's social participation, both exegetes adopt a reformist and lenient approach compared to traditional interpretations. However, Allamah Fadlallah, due to his greater attention to the emotional and psychological characteristics of women, offers more audacious and women-centered perspectives.

The study also demonstrates that there exists a systematic cause-and-effect relationship among the various foundations of these two exegetes, allowing the compilation of a coherent "system of women's issues in the Qur'an" derived from their combined insights.

Ultimately, this study demonstrates that despite religious differences (Shia and Sunni) and geographical and cultural variations, the foundational similarities between the two exegetes regarding women and related issues outweigh their differences. Both scholars have contributed to religious reform and the reinterpretation of women's role within fiqh and exegesis. Ibn 'Ashur's views in certain areas (such as the intellectual superiority of men) and some of Allamah Fadlallah's perspectives (such as his specific interpretation of disciplinary measures) remain open to critique and further detailed examination. This study, as a foundational comparative research, provides a basis for subsequent investigations into the detailed rulings and specific women-related issues in the exegesis of these two scholars. It can serve as a reliable resource for researchers in Qur'anic studies, Islamic women's studies, comparative jurisprudence, and inter-sectarian studies. The findings are also valuable for policymakers in the fields of women and family, as well as for advocates of religious reform within the Islamic world.

Key words: Allamah Fadlallah, Ibn 'Ashur, Qur'anic Verses on Women, Qiwamah, Maqasid al-Shari'ah, Islamic Reformist Thought, Comparative Studies of Women in the Qur'an

* This article is derived from the doctoral dissertation of Ms. Maryam Qoujaei Khameneh.

بررسی تطبیقی مبانی «علامه فضل الله» و «ابن عاشور» در مسائل (آیات) زنان

مریم قوجائی خامنه^۱ ID، اسماعیل چراغی کوتیانی^۲ ID، محمد صالح قنادی^۳ ID

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ رشته تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی - حوزوی معصومیه، قم، ایران.

(نویسنده مسؤل) m.ghojaei.kh@gmail.com

۲. استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. esmaeel.gheraghi@gmail.com

۳. استادیار - مدرس سطوح عالی تفسیر - مرکز تخصصی تفسیر و علوم قرآنی. حوزه علمیه قم، قم، ایران.

saleh.ghannadi@gmail.com

چکیده

مسائل زنان در طول تاریخ همواره از مهم‌ترین دغدغه‌های مطالعاتی - تحقیقاتی اندیشمندان با رویکردهای مختلف بوده است. در عصر حاضر به جهت ورود اندیشه و سبک زندگی غربی به جوامع مسلمان و دور شدن جوامع اسلامی از سرچشمه‌های اصیل معرفتی خود، بازخوانی اندیشه‌های اسلامی ضروری می‌نماید. در پژوهش حاضر به هدف دست‌یابی به مبانی دو مفسر معاصر «علامه فضل الله» و «ابن عاشور» و تشابه و تفاوت‌ها؛ در مسائل (آیات) زنان به روش تطبیقی - تحلیلی داده‌های منتج از تفاسیر «من وحی القرآن» و «التحریر والتنوير» و سایر تألیفات این دو مفسر، مورد بررسی قرار گرفت. یافته‌های پژوهش را چنین می‌توان تقریر نمود: مبانی موجود در دیدگاه هر دو مفسر قابل‌ارائه در مبانی راهبردی، شناختی و رفتاری است و «اشتراک زن و مرد در انسانیت» و «لزوم بازخوانی و نواندیشی در مسائل زنان» از مبانی مشترک دو مفسر است و مواردی مانند «میزان بهره‌مندی زنان و مردان از قوه تعقل»، «تفاوت مردان و زنان در برخی ساحت‌ها» و «معنا و مفهوم قوامیت» از مبانی اختلافی دو مفسر در مسائل زنان است که در ذیل آیات مرتبط به آن‌ها پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: فضل الله، ابن عاشور، زنان، آیات زنان، قوامیت، نواندیشی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱/۱

استناد به این مقاله: قوجائی خامنه، مریم، چراغی کوتیانی، اسماعیل، قنادی، محمد صالح (۱۴۰۴): «بررسی تطبیقی مبانی «علامه فضل الله» و «ابن عاشور» در مسائل (آیات) زنان»، *دوفصلنامه مطالعات تفسیری تطبیقی*، ۱۰ (۱۹)، ۳۱۳-۲۸۶.

10.22034/csq.2025.487361.1488

©2025/نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

۱. مقدمه

امروزه پرداختن به حقوق و جایگاه اجتماعی انسان‌ها، از مهم‌ترین تحولات اجتماعی به شمار می‌رود و در این مباحث، مسائل زنان به طور اخص بررسی می‌شود. چراکه زنان در کشورهای مختلف به درجات متفاوت همچنان از نابرابری‌ها و محرومیت‌های جنسیتی رنج می‌برند و مسائل زنان هنوز از مسائل اجتماعی مطرح به شمار می‌رود. (ماشینی، ۱۳۸۷: ۴۴)

مسائل و مطالعات حوزه زنان، علوم مختلف دینی از جمله تفسیر قرآن را نیز تحت الشعاع قرار داده است و مفسران معاصر رویکرد و گرایش‌های متفاوتی نسبت به مفسران گذشته در مسائل زنان و آیات مرتبط با زنان اتخاذ کرده‌اند و از سویی پرداختن به مسائل مرتبط با زنان با استناد بر نصوص دینی (آیات و روایات) از جمله مطالعاتی است که همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی بوده است. آنچه در مباحث جنسیتی با رویکرد اسلامی قابل توجه است، جامعیت مسائل زنان در دین اسلام، توجه به عنصر زمان و مکان در احکام اسلامی و توجه حداکثری دین اسلام به اقتضائات و نیازهای وجودی هر دو جنس زن و مرد است که صدور احکام خاص برای زنان (و مردان) را موجب شده است.

با توجه به جایگاه ویژه و اولیه آیات قرآن در بین منابع مورد مطالعه، بازخوانی مسائل زن و خانواده بر اساس آیات قرآن و تفاسیر مهم و معتبر از جمله پژوهش‌های بنیادی شمرده می‌شوند. از طرفی توجه به تأثیرگذاری عواملی همچون؛ زیستگاه و محیط اجتماعی مفسر، شرایط و اقتضائات فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و جغرافیایی بر مبانی، روش، گرایش و تفسیر مفسر از آیات قرآن آشکار است که غالباً سبب ایجاد رویکردهای متفاوت تفسیری در مناطق مختلف جهان اسلام می‌گردد که مباحث و مسائل زنان نیز از این قاعده مستثنا نیستند.

از طرفی در پی پیدایش و گسترش موج‌های مختلف فمینیسم، جوامع و اندیشمندان مسلمان نیز دچار تغییر و تحول شده و تفسیرهای جدیدی از آیات مربوط به زنان ارائه کردند که به تفاسیر متفاوت و گاه متناقض در مسائل زنان به خصوص در بحث حقوق و تکالیف انجامیده است و آنچه در عصر حاضر در این دست مطالعات، نیازمند تحقیق و بررسی است، بررسی خوانش‌های جدید و تطبیق آن‌ها با یکدیگر است. «علامه فضل‌الله» و «ابن عاشور» (صاحبان تفاسیر من وحی القرآن و التحریر و التنویر) هر دو از جمله مفسران معاصر هستند که دغدغه تجدد و برداشت‌های عقلانی از دین دارند و پاسخ به نیازهای بشر و توجه به مقتضیات زمان حال از مهم‌ترین ویژگی‌های تفاسیر آن‌هاست. هر دو مفسر در واقع

مصلحان اجتماعی - دینی و صاحبان تفاسیری پوپا، کاربردی هستند که در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی، تکوینی و تشریحی و ... به مسائل زنان عنایت و توجه داشته و دارای مبانی و دیدگاه‌های بدیع و قابل توجه در نوع نگرش به زن و حقوق ایشان هستند. به نظر می‌رسد با توجه به اختلاف مذهبی دو مفسر (شیعه و سنی) و هم‌چنین تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی موجود در محل زندگی، مواردی از اختلاف دیدگاه ایشان در مسائل مذکور قابل گزارش باشد.

با توجه به آنچه بیان شد، پرسش اصلی پژوهش حاضر را می‌توان چنین بیان نمود: مبانی علامه فضل‌الله و ابن‌عاشور در مسائل زنان دارای چه تفاوت‌ها و تشابه‌هایی هستند؟

۲. پیشینه

با توجه به رویکرد اسلامی و تفسیری پژوهش حاضر، آثاری با رویکرد اسلامی در مسائل زنان، کتب تألیف شده دو مفسر مورد نظر (محمدحسین فضل‌الله و ابن‌عاشور) و هم‌چنین کتب و مقالاتی که در شرح آراء و دیدگاه‌های ایشان توسط محققان تدوین شده است، پیشینه علمی نوشتار حاضر خواهد بود که به معرفی آن‌ها خواهیم پرداخت.

کتاب: با توجه قرآنی بودن موضوع، آشکار است که دو تفسیر «من وحی القرآن» و «التحریر و التنویر» محور و منبع اصلی این پژوهش خواهد بود اما کتب دیگری هم وجود دارند که به طور مستقیم و یا ضمنی به موضوع پرداخته‌اند:

- المرأة، تألیف محمدحسین فضل‌الله، الطبعة السادسة، بیروت: دارالملاک ۲۰۰۵ م
- تأملات الإسلامیه حول المرأة، تألیف محمدحسین فضل‌الله، دارالملاک بیروت الطبعة الرابعة ۲۰۰۵ م

- قرأه الفقه جدیده المرأة الحقوقی، تألیف محمدحسین فضل‌الله، دارالثقلین بیروت ۱۹۹۶ م - ۱۴۱۷ ق.

- المرأة، تألیف محمدحسین فضل‌الله (اعداد و تنسیق رحیل دندش)، الطبعة الاولى، بیروت: المركز الاسلامی الثقافی مجمع الامامین الحسینین ۱۴۳۷ ق - ۲۰۱۶ م
- المرأة بین واقعها و حقها فی الاجتماع السیاسی الاسلامی، تألیف محمدحسین فضل‌الله، دار الثقلین، ۱۹۹۵ م.

- الندوة، بیروت: نشر عادل قاضی، ۱۴۱۸ ق، (شامل سخنرانی‌ها، پرسش‌ها و پاسخ‌های هفتگی در حوزه علمیه مرتضی در سوریه).

- مناهضة العنف ضد المرأة، محمدحسین فضل‌الله اعداد و تنسیق شفیق محمد الموسوی، الطبعة الثالثة، بیروت: المركز الاسلامی الثقافی مجمع الامامین الحسینین ۱۴۳۴ ق - ۲۰۱۳ م.

- اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام، محمد الطاهر، ابن‌عاشور، چاپ دوم،

تونس: شرکة التونسية للتوزيع، ۱۹۸۵ م.

- مقاصد الشریعة الاسلامیة، محمد طاهر، ابن عاشور، چاپ دوم اردن دارالنفائس، تحقیق محمد الطاهر المیساوی، ۱۴۲۱ ق- ۲۰۰۰ م.
در تعدادی از این کتب به مسائل زنان به طور خاص پرداخته شده است و در برخی دیگر به تناسب موضوع بحث‌هایی از مسائل زنان ارائه گردیده است که هرکدام به نوعی حاکی از دیدگاه دو مفسر مورد مطالعه است.

مقالات

- المرأة إنسان دراسة في إنسانية المرأة عند العلامة فضل الله، الهلالي، عماد، الإجتهداد والتجديد: خريف و شتاء ۱۴۳۳ - العدد ۲۰ و ۲۱
- المرأة عند العلامة فضل الله قراءة في تأملات إسلامية حول المرأة، أ. سلمان العيد، الإجتهداد والتجديد، خريف و شتاء ۱۴۳۳ ق - العدد ۲۰ و ۲۱
- مرجعية القرآن في فقه المرأة تطبيقات القواعد العامة عند العلامة فضل الله، ظاهر جبار عبید، الإجتهداد والتجديد: خريف و شتاء ۱۴۳۳ ق - العدد ۲۰ و ۲۱
- القضايا الاجتماعية المتعلقة بالمرأة قراءة في تفسير التحرير و التنوير، عودة عبد عودة، عبدالله - سامح عبدالله محمد عبدالهادي، مدرات للعلوم الاجتماعية و الإنسانية تصدر عن المركز الجامعي غليزان - الجزائي، شماره ۵۰، ۲۰۲۱ م.
در مقالات مذکور به مسائل زنان از دیدگاه علامه فضل‌الله و مرجعیت قرآن در این بحث پرداخته شده است فارغ از اینکه مبانی را مورد بحث قرار دهند. مقاله‌ای که به طرح مبانی دیدگاه ابن عاشور نسبت به زنان بپردازد، یافت نشد و همچنین مقاله‌ای که به صورت تطبیقی به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه دو مفسر بپردازد. قابل توضیح است از آنجایی که در این پژوهش فقط مبانی دو مفسر در مسائل زنان به طور کلی مورد بررسی خواهد گرفت، مقالاتی که به مسائل زنان به صورت خاص و جزئی پرداخته‌اند، از پیشینه بحث خارج خواهد بود.

۳. مفهوم‌شناسی

با توجه به عنوان پژوهش، بررسی مفاهیم اصلی و کاربردی بحث همچون؛ مبانی و مسائل ضروری می‌نماید تا بین آنچه در ذهن نویسنده است و آنچه به ذهن خواننده می‌رسد، هماهنگی برقرار شود. به منظور دست‌یابی به این هدف وازگان مورد نظر با مراجعه به کتب لغت و کتب تخصصی مرتبط، مفهوم یابی لغوی و اصطلاحی شده‌اند.
مبانی: مبانی جمع «مبنا» است که در لغت به بنیاد، اساس، شالوده و پایه آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۲/۱۷۷۵۹؛ معین، ۱۳۷۵: ۳/۳۷۷۷؛ انوری و دیگران، ۱۳۸۱:

۶۵۹۱/۷ و ۶۶۰۳). با توجه به تقسیم مبانی هر مفسر به مبانی راهبردی، مبانی شناختی و مبانی رفتاری، معنای مورد نظر نویسنده از این مبانی باید روشن شود. **مبانی راهبردی:** مبانی راهبردی ناظر به آن دسته از مبانی است که در فرآیند تفسیر آیات و بیان دیدگاه‌های مفسر مؤثر است و به عبارتی دیگر باورهای حاکم در مسیر تبیین دیدگاه‌های اندیشمند است که به بیان دیدگاهی خاص منتج می‌شود. **مبانی شناختی:** این دسته از مبانی در حقیقت، به نوع شناخت و دیدگاه معرفتی مفسر بازمی‌گردد و به عبارتی نگره کلی فرد نسبت به مجموعه‌ای از مسائل را شکل می‌دهد.

مبانی رفتاری: مبانی رفتاری، در واقع مبانی هستند که به ساحت عمل و رفتار مربوط می‌شوند و بازخورد این مبنا را می‌توان در تعاملات و در عالم واقع مطالعه نمود.

مسائل: مسائل، جمع مسئله است که خود مصدر است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱/۱۸۳؛ الأزهري، بی تا: ۴۷/۱۳) و به معنای حاجت، نیاز و طلب است (بستانی، ۱۳۷۵: ۸۱۵)؛ اما در مورد تعریف اصطلاحی می‌توان گفت: مسئله در تعریف عام، امری ذهنی و عینی است که ممکن است با ذهنیت فردی یا جمعی تطابق نداشته باشد؛ از این رو ممکن است یک واقعیت از نظر فرد یا جامعه‌ای مسئله باشد؛ اما فرد یا جامعه دیگری آن را مسئله نداند. «مهریزی» بر این باور است هر پدیده اجتماعی که حوزه تأثیرگذاری اش فراتر از یک منطقه جغرافیایی است و برای حل آن باید از عوامل گوناگون اجتماعی، فرهنگی و علمی استفاده کرد، مسئله نامیده می‌شود (مهریزی، ۱۳۸۷: ۴۷).

با تطبیق اصطلاحی ارائه شده بر موضوع تحقیق حاضر، می‌توان گفت: اگر در جامعه‌ای وضعیت زنان طبیعی و بهنجار تلقی شود، مسئله‌ای به نام مسئله زنان وجود نخواهد داشت همان و این در حالی است که امروزه بخش فراوانی از زنان، از وضع موجود ناراضی و خواهان دگرگونی آن‌اند (همان).

۴. مبانی علامه فضل‌الله در مسائل زنان

علامه فضل‌الله به ابعاد مختلفی از مسائل زنان می‌پردازد اما همواره به سه نکته اساسی در جهت فهم و درک صحیح از شخصیت زن و جایگاه آن توجه می‌کند:

- لزوم توجه بیش‌تر و دقتی عمیق‌تر به بُعد انسانی زن در مسائل زنان؛
- دستیابی به موافقت یا مخالفت مطالب با نصوص دینی و شرعی؛
- توجه به مصادیقی از زنان برتر نسبت به مردان مانند مصادیق مذکور در قرآن (تأکید بر واقعیت انسانی مشترک بین زن و مرد و موافقت دو جنس در وحدت فکری، اراده محکم، قابلیت انعطاف‌پذیری) (فضل‌الله، ۱۴۲۵ ق: ۱۳).

از دیدگاه ایشان در اسلام یک نگاه به زن و مرد در مسائل تکوینی وجود دارد در مسائل و تکالیف شرعی هم تساوی وجود دارد. به این معنا که از هر دو جنس زن و مرد برای ساختن حرکت تمدنی اسلامی در زندگی مردم دعوت شده است. نقش‌ها و مأموریت‌ها هم بر اساس فرآیند تکامل انسانی است که برای هر دو زن و مرد خصائصی را اختصاص داده است تا در انسانیت برابر شوند (همان: ۲۵). علامه علاوه بر دیدگاه نظری در جایگاه عملی نیز تا حد ممکن کوشید اندیشه برابری زن و مرد را به لحاظ ارزش‌های انسانی و جایگاه اجتماعی تقویت کند و با دغدغه‌های زنان و جوانان همراه و همدل شود. (مرادی، ۱۳۹۰: ۵۴) علامه فضل‌الله با عنایتی که به مسائل زنان با رویکرد انسانی - اسلامی دارد، تألیفات متعددی در این زمینه دارد. از جمله؛ تأملات اسلامی حول المرأة، دنیا الطفل، الزهراء القدوة، فقه المرأة الحقوقی، الزهراء المعصومه أنموذج المرأة العالمیة، المرأة بین واقع‌ها و حق‌ها فی الاجتماع السیاسی الاسلامی و قراءه جدیدة لفقه المرأة الحقوقی. علاوه بر این تألیفات در ضمن کتبی هم چون تفسیر «من وحی القرآن» و سلسله سخنرانی‌های الندوه و گفتگوهای متعدد نیز به موضوع زن پرداخته است (الهلالی ۱۴۳۳ ق: ۲۰۰). علامه فضل‌الله با عناوین و القاب متعددی شناخته می‌شود که بارزترین آن‌ها «نصیر المرأة» است. ایشان همواره درصدد مبارزه با تفکر پایین‌تر بودن زن نسبت به مرد در زمان‌های طولانی است. علامه مستند به آیات قرآن زن و مرد را مساوی در انسانیت معرفی می‌کند. جالب توجه است که بسیاری از احکام دینی را هم علامه فضل‌الله در راستای همین تفکر به وجهی غیر از دیدگاه مشهور ارائه می‌دهد مانند فتوای ایشان در مورد دفاع زن از خودش در زمان مقابله با تجاوز و اذیت دیگران (دندش، ۱۴۳۷ ق: ۷ و ۸).

مسائل زنان در اوج اهتمام و علائق فکری - اجتماعی علامه فضل‌الله قرار دارد. ایشان با بررسی ابعاد اجتماعی اسلام به ارائه رفتار صحیح اسلامی در حوزه زنان پرداخته است. علامه با توجه به این نکته می‌نویسد: «نگاه به زنان نگاهی غیر اسلامی است حتی از طرف خود زنان». علامه تصریح می‌کند: «مسئله زن در سرلوحه تأملات فکری - اجتماعی من قرار دارد. رفتار اجتماعی در مورد زن، با رفتار صحیح اسلامی فاصله دارد. نگرش به زن به عنوان یک انسان، حتی از سوی خودش، نگرشی غیر اسلامی است. مخفی نیست که این مسئله از امور شایع به جهت مشخص کردن نقش او در زندگی و اعتراف به حقوق اوست. این نگاه پست به زن نتیجه فشار دیدگاه اجتماعی غالب است که همواره زن را ضعیف و ناقص دیده‌اند» (فضل‌الله، ۱۳۸۳: ۲۹). در ادامه مبانی علامه فضل‌الله در مباحث و مسائل زنان، در سه قسم، مبانی راهبردی، شناختی و رفتاری ارائه می‌شود:

الف) مبانی راهبردی

همان گونه که در مفهوم‌شناسی اشاره شد، مبانی راهبردی باورهای کلی و حاکم در مسیر تبیین دیدگاه‌های اندیشمندان است که به بیان دیدگاهی خاص منتج می‌شود که در ادامه به نمونه‌هایی از این مبانی می‌پردازیم:

تبیین دیدگاه اسلام در مسائل زنان در رویارویی با تهاجمات غرب متجدد:

علامه فضل‌الله بر این اعتقاد است که در مقابل جوامع اسلامی، جوامع دیگری وجود دارند که نگاه غریزی به زن دارند تا جایی که شعار آزادی زن و احترام به زنانگی او همگی در امور غریزی معنا می‌شود. برای همین ما معتقدیم که اسلام زنانگی را در قالب قوانین معینی قرارداد کرده است و از او خواسته شده است به صورت متعادل و متوازن رفتار کند برخلاف تمدن مادی که زن را به حرکت در مسیر انحراف وامی‌دارد (فضل‌الله، ۱۴۲۵ق: ۵۰). این نگاه علامه به اصالت دیدگاه اسلام در باور وی برمی‌گردد.

باید در توضیح افزود قانون‌گذار در شریعت اسلامی، برخلاف قانون‌گذاران غربی، پروردگاری است که به تمام زوایا و ابعاد گوناگون شخصیت انسان آگاهی دارد و در مقام قانون‌گذاری مصالح زن را در حال و آینده به نیکوترین شکل رعایت کرده است و در این راستا از مصالح خانواده و جامعه نیز غافل نمانده است؛ بنابراین عقل بشری ضمن اعتراف به امتیازات شریعت اسلامی در تأمین مصالح انسان، از درک جزئیات احکام شرع محروم است (زیبایی نژاد، سبحانی، ۱۳۸۱: ۴۹) از جمله مواردی که علامه فضل‌الله از این مبنا در تفسیر خود بهره برده است، در بحث آزادی زنان در عرصه اجتماع است که در تبیین دیدگاه اسلام چنین بیان می‌دارد که؛ اسلام نمی‌خواهد شخصیت زنانه و زنانگی وی را از بین ببرد، بلکه سعی می‌کند آن را به عنوان یک وضعیت طبیعی انسانی و مرتبط با امتداد انسان در زندگی و رضای نیازهای غریزی او تأیید کند. اسلام می‌خواهد زنانگی و مردانگی در وجود زن و مرد باقی بماند و در عین حال سبب از بین رفتن مابقی ابعاد وجودی و شخصیتی او نشود تا تمام زندگی ایشان در خدمت زنانگی و مردانگی و هیجان جنسی باشد. خداوند می‌خواهد پاسخگویی به غریزه جنسی در دایره روابط زناشویی که مبتنی بر انتخاب آزادانه همسر مناسب از نظر رفتاری، زیبایی و روحی و روانی است، اتفاق بیفتد تا با این ازدواج غریزه خود را ارضا کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۶/۲۹۰).

توجه به اقتضائات زمانی و لزوم بازخوانی تفسیر قرآن در مباحث زنان: باور

علامه فضل‌الله بر این است که قرآن کتابی زنده و جاری در تمام بشر و تا پایان تاریخ است و قائل به تأویل و برداشت‌های نیازهای عصری از باطن آیات است.

درواقع آیات قرآن بر اساس اندیشه کلی که هدف قرآن است، نازل شده است و یک معناست که در جریان زمان از گذشته تا حاضر حرکت می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۱۳-۱۴). بر همین مبنا معتقد است که قرآن تنها مجموعه‌ای از واژگان جامد و بی‌روح نیست، بلکه کتابی است که در فضاهای فکری و عملی جاری و ساری است (همان: ۲۵).

به اعتقاد ایشان، همان‌گونه که وحی در صدر نزول، داده‌های معرفتی و عملی خاصی برای مردم آن روزگار داشته درگذر زمان و متناسب با درک مردمان در هر عصری، داده‌های راهبردی ویژه آن عصر را دارد و به موازات تغییر و تحول اوضاع و احوال جوامع، قرآن داده‌ها و الهامات جدیدی دارد. قرآن هرگز در تاریخ جانمانده و جمود نداشته است (همان: ۱۷ و ۱۸). قابل ذکر است توجه به زمان و تاریخ هر پدیده در مطالعه آن لازم است به این معنا که هر اندیشه و پدیده‌ای را باید در بستر و شرایط و فضای عصر و زمانه ظهور آن درک و فهم کرد. به عبارت دیگر انتزاع آن اندیشه از فضای عصر خود درک را دچار کاستی خواهد ساخت (پاک نیا و همکاران، ۱۳۹۸: ۴۰). در نتیجه احکامی که به دست ما رسیده باید با توجه به انسانیت زن بنا بر شرایط زمانی هر دوره تعدیل شود (الهلالی، ۱۴۳۳ق: ۲۰۱).

گروهی از فقیهان معاصر (همچون سید محمدحسین فضل‌الله) بر این باورند که بازخوانی مجدد منابع با همان شیوه سنتی می‌تواند پاسخگوی چالش‌های نوین باشد (مهریزی، ۱۳۸۴: ۱۹). اما در عین حال معتقد است فهم‌های مفسران گذشته که به روش آنان انجام شده بر دیگر مفسران حجت نیست و مفسران عصر جدید می‌توانند به روش خود به قرآن مراجعه کنند و فهم‌های عصری مورد نیاز خود را داشته باشند؛ پس قرآن همیشه زنده و در حرکت است و دلالت‌های عصرهای بعد بر برداشت‌های مفسران پیشین می‌تواند مقدم باشد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۲۹۱).

حقوق جنسی زن در بُعد زمان از مواردی است که علامه فضل‌الله اعتقاد به بازخوانی فتوای مشهور و همچنین برداشت و تفاسیر قرآن در ذیل آیات مربوطه، دارد. وی در ذیل آیه ایلاء، مستندات مربوط به فتوای مشهور را بررسی نموده و چنین نتیجه‌گیری می‌نماید که؛ فقیهان مذهب امامیه به حق جنسی زن را هر چهار ماه یک بار تعیین نموده‌اند در حالی که فقیه می‌تواند با استفاده از آیه «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره/ ۲۲۸)، چنین نتیجه بگیرد که حق زن در امر آمیزش مانند حق مرد است یعنی بر مرد واجب است که زن هر وقت نیاز جنسی داشت، نیاز او را پاسخ بگوید. از

سویی فلسفه ازدواج در شریعت اسلامی این است که در چارچوب ازدواج به نیاز جنسی هر دو پاسخ داده شود. از سویی در مسئله نیاز جنسی توجه به زن باید بیشتر باشد چراکه مرد مجاز به داشتن چهار همسر دائم و چندین ازدواج موقت است. با این وصف زن چطور می‌تواند با محدود شدن پاسخگویی نیاز جنسی به سه مرتبه در سال خود را حفظ کند. فقها و مفسرین باید حق جنسی زن را دوباره مورد مطالعه قرار دهند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۴/۲۷۷).

ب) مبانی شناختی

از مبانی شناختی علامه فضل‌الله که در حقیقت دیدگاه معرفتی و نگره کلی ایشان نسبت به مسائل زنان است، مواردی را می‌توانیم بیان کنیم:

نگاه به زن به عنوان یک نوع انسانی: دیدگاه اسلامی درباره زن را می‌توان دیدگاه مترقی و درعین حال متعادل دانست، اسلام زن را هم چون مرد، انسانی می‌داند که سه ویژگی مهم انسانی، یعنی؛ اختیار، مسئولیت‌پذیری و توان ارتقاء و کمال را داراست و همانند مرد از امکانات رشد و کامیابی برخوردار است (سبحانی و زیبایی نژاد، ۱۳۸۱: ۵۴).

شاید بتوان گفت مهم‌ترین مبنای علامه فضل‌الله در مسائل زنان، تأکید بر اشتراک زن و مرد در انسانیت یا به تعبیری نگاه به زن به عنوان یک نوع انسانی است. علامه زنان را به تعامل انسانی در جامعه دعوت می‌کند و از جنس مقابل یعنی مردان هم می‌خواهد که به او به عنوان یک انسان بنگرند نه به عنوان یک جنس ماده (الهلالی، ۱۴۳۳ق: ۲۵).

توجه به نوع انسانی در روابط زوجین هم مورد توجه قرار گرفته است. علامه به تعامل انسانی مرد با همسر تأکید دارد به عبارتی قبل از هر چیزی مرد به انسانیت زن توجه کند و به زن هم توصیه می‌کند که همین کار را انجام دهد. مرد در برابر زن نباید احساس مولا در برابر عبد را داشته باشد چراکه زن هم انسان است و زن و شوهر باید بر اساس مودت و رحمت با هم تعامل کنند. خداوند می‌خواهد مرد با زن ادغام شود و زن نهایت خضوع را با شوهر داشته باشد تا تعادل زندگی زناشویی حفظ شود و این مسئله تکلیف شرعی نیست بلکه دستورات اخلاقی است که به زوجین توصیه شده است (الهلالی، ۱۴۳۳ق: ۲۵۲ به نقل از القاضی، ۱۹۹۸ م: ۲/۴۶۰). مسئله اصلی در روابط زن و مرد، تکامل مرد و زن، با یکدیگر است نه برتری و سیادت مرد بر زن و این تکامل را اسلام برای زن و مرد هر دو قرار داده است. زن و مرد در انسانیت، در عقلانیت و در اراده یکسان هستند.

علامه فضل‌الله انگیزه خود را از برجسته نمودن انسانیت در مطالعه و بررسی مسئله

زنان و پرداختن به نصوص اسلامی اصلی را دو امر می‌داند؛ ظلم فکری که با انکار واقعیت به وجود آمده و دوم؛ ظلمی که از این طریق در جوامع اسلامی و دینی به زن می‌شود. نگاهی که از نقصان قوه عاقله زن، تابع و بازیچه بودن زن در دست مرد سرچشمه می‌گیرد و لوازمی چون تابع بودن در امور جنسی، عدم مشاوره با زن، عدم اهلیت در رأی دادن و ... را همراه خود دارد (الهلالی، ۱۴۳۳ق: ۲۵۲).

علامه با مطالعه در سیره نبوی به نمونه‌هایی از مشارکت زنان در جامعه مانند جنگ؛ رسیدگی و مداوای مجروحان (در حالی است که جنگ برای زنان تشریح نشده)، اشاره می‌کند و در ادامه به سیره حضرت زهرا و حضرت زینب (س) می‌پردازد که بیانگر مشارکت سیاسی و اجتماعی ایشان است و در نهایت نتیجه می‌گیرد همه این موارد دلالت بر این دارد که زن در انسانیت با مرد اشتراک دارد. در روابط همسری نیز یکی از مهم‌ترین آن‌ها انسانیت زن و شوهر است. به طور مثال مردی که مانع خروج زن از منزل می‌شود و قصد اضرار به وی دارد و نشئت‌گرفته از عدم معاشرت به معروف با همسر است درحالی‌که در آیات قرآن دستور به عدم اضرار به زن «ولا تمسکوهن ضمراراً» (بقره/۲۳۱) «و لاتضاروهن لتضیقوا علیهن» (طلاق/۶) داریم.

زن در نگاه علامه فضل‌الله انسانی است که در انسانیت و حقوق خود مستقل بوده و باید از هرگونه تعرض و خشونت حفظ شود. اساس اسلام بر این است که اعمال خشونت نسبت به زن برای هیچ‌کس حتی پدر، برادر، همسر و... جایز نیست. بر همین اساس زن حق دارد زمانی که مورد تعدی قرار می‌گیرد از خود دفاع کند چه اینکه شخص متجاوز شوهر یا شخص بیگانه‌ای باشد زیرا حق دفاع از خود به لحاظ شرعی جایز و ثابت است.

تشریح احکام برای نوع زن و مرد: در قانون‌گذاری و تشریح اسلام نوع انسانی منظور می‌گردد. به عبارتی نظام حقوقی اسلام بر انسانیت بنا شده است و در آن زن و مرد مطرح نیست و تشریح اسلامی بر پایه وحدت نفس انسانی استوار است (فضل‌الله، ۱۴۱۷ق: ۲۵؛ همان، ۲۲ و ۴۲ و ۴۳)؛ به عبارتی اسلام توازن انسانی را در احکام شرعی برای زن و مرد رعایت کرده است به طوری که با وجود همه تنوع‌ها یک نوع وحدت بین زن و مرد می‌بیند و این امر به قاعده اشتراک در تکلیف در فقه امامیه بازمی‌گردد البته در موضوع ادله احکام، خصوصیت یا قید خاصی وجود دارد که برخی از گروه‌های مکلفین را از حکم عام خارج می‌کند. اسلام در برخی موارد احکام خاصی برای زن وضع کرده است چه بسا علت آن ویژگی‌های طبیعی و نقش زن در طبیعت باشد و گاهی تکالیفی را به جهت تخفیف و تسهیل

از او برداشته است به طوری که در برخی موارد تفاوت‌هایی بین احکام زن و مرد دیده می‌شود. در واقع احکام اسلام به گونه‌ای وضع شده است تا در جامعه هر یک از دو جنس زن و مرد را در جایگاه طبیعی خود بنشانند (الهلالی، ۱۴۳۳ق: ۲۰۰).

تفاوت زن و مرد در بهره‌مندی از برخی ویژگی‌ها یا واگذاری بعضی از مسئولیت‌ها به یک جنس خاص، به خودی خود مزیت و یا برتری ندارد و همگی بستری است تا زن و مرد هر کدام در موضع خویش با آگاهی و اختیار در مسیر کمال تلاش کنند. جالب اینجاست که این راه‌ها با همه تنوع و تعدد به گونه‌ای طراحی شده است که سرانجام به خیر عمومی جامعه و کمال آحاد مردم می‌انجامد (سبحانی و زیبایی نژاد، ۱۳۸۱: ۶۱).

علامه فضل‌الله در ذیل آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ...» (احزاب/۳۶) چنین بیان می‌کند که زنان و مردان مؤمن در برابر تکالیف الهی برابرند و برای هیچ‌کدام از زن و مرد در امری از امور تشریحی (اوامر و مناهی الهی) حق و اختیاری در برابر خواسته الهی وجود ندارد و این همان معنای اسلام، یعنی تسلیم در هر امری و در طول زمان به صورت ممتد است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۸/۳۱). نمونه‌های متعددی از اشتراک در احکام شرعی بین زن و مرد وجود دارد که آیات قرآن به آن‌ها تصریح کرده است به طور نمونه، در موارد اخلاقی مانند نهی از تمسخر دیگران، «... وَلَا نِسَاءً مِنْ نِسَاءِ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ» (حجرات/۱۱) یا در لزوم حفظ خود از نگاه و روابط جنسی غیرشرعی: «قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...» (نور/۳۰ و ۳۱) در مجازات عدم رعایت حدود شرعی در روابط جنسی، نیز زن و مرد با هم برابرند: «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...» (نور/۲)؛ یعنی زن و مرد هر دو باید نسبت به قواعد و احکام اجتماعی که خداوند برای حفظ نظام روابط جنسی اراده کرده است، التزام داشته باشند.

در آیات امر به عفاف (در صورت عدم امکان ازدواج) هم همین روال وجود دارد، یعنی زمانی که شرایط برای ازدواج مهیا نباشد، امر به عفاف به هر دو زن و مرد داده شده است: «وَلَيْسَتَعَفِيفِ الزَّانِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يَغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (نور/۳۳) زمانی که شرایط سخت مانع ازدواج می‌شود، زن و مرد هر دو باید با حفظ عفت غریز را مدیریت کنند تا شرایط ازدواج به وجود آید و خداوند اسباب ازدواج آن‌ها را فراهم و آن‌ها را از فضل خود بهره‌مند سازد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق ج ۱/۳۱۶).

توجه به اختصاصات زنانگی: علامه فضل‌الله به ویژگی‌های خاص زنانه

می‌پردازد و آن‌ها را از جهاتی سبب برتری زنان بر مردان می‌داند. به طور نمونه زن از جهت عاطفه بر مرد برتری دارد چه بسا که این برتری به وظیفه طبیعی یعنی مادر و همسری زن بازگردد. البته وجود این عاطفه مانع از کارهای جدی و مدیریتی نیست چراکه زن هنگامی که تحت تربیت عاقلانه‌ای قرار بگیرد، با وجود عاطفه‌ای که در نهادش است، قادر است مدیریت و حکومت نیز بکند. تاریخ اشاره به زنانی دارد که به برتری عقل و حسن تدبیر شناخته و معروف شده‌اند مانند بلقیس که به اداره امور قوم خود می‌پرداخت و او به حق دارای برتری عقلی و حسن تدبیر بود (الهلالی، ۱۴۳۳ق: ۲۵).

علامه به نقش بسیار مهم «مادری» توجه نموده و قائل به این است که میان آنچه خداوند در قوانین اسلامی به مرد داده است و آنچه در مسائل نظام‌مند چون روابط همسری به زن عنایت کرده است، تفاوت وجود دارد؛ از این رو خداوند نقش مادری را مورد توجه قرار داده است و مسئولیت‌های زیادی بر دوش وی نهاده است و عرصه‌های گسترده‌ای نیز برای مردان در نظر گرفته است (فضل‌الله، ۱۴۲۵ق: ۴۹).

به طور مثال وی مادری که خصیصه انحصاری زن است را این‌گونه تصویر می‌کند: رابطه عاطفی بسیار زیبایی بین مادر و نوزاد در لحظات شیردهی ایجاد می‌شود لحظاتی که سرشار از مهربانی و عطوفت و مهربانی و عشق است مادر با تمام خنده‌ها و گریه‌های فرزند خود همراه هست لحظاتی که قطرات شیر را تبدیل به قطرات عشق و محبت می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۱/۱۶).

ج) مبانی رفتاری

مبانی رفتاری، سومین دسته از مبانی مورد بررسی هستند که به نوع تعاملات انسان‌ها با یکدیگر و عرصه رفتار مرتبط می‌شود که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت. **محدوده قوامیت مرد بر زن:** علامه فضل‌الله قوامیت را نوعی برنامه‌ریزی و تنظیم زندگی زناشویی می‌داند که با توجه به مسئولیت مالی خانواده و بعضی از ویژگی‌های ذاتی مرد، خداوند او را بر امور زن مسلط قرار داده است این به معنای توانایی بیشتر مرد در رویارویی با مشکلات و حل مسائل است نه به معنای تفاوت سطح انسانی زن در مقایسه با مرد، از جهت عقل و حکمت و بصیرت و ... این نظر در مقابل دیدگاه کسانی است که تسلط (قوامیت) مرد را عام و فراتر از سطح خانواده می‌پندارند (تسلط کل مردان بر کل زنان) که شامل همه امور دیگر مانند حکومت، قضاوت و ... نیز می‌شود (فضل‌الله، ۱۳۸۳ق: ۳۳).

علامه به گونه دیگری هم از این نظریه دفاع می‌کند و چنین توضیح می‌دهد که:

«قوامیت» یا تسلطی که در آیه آمده است، به دو امر «نفقه دادن» و «برتری داشتن مرد نسبت به زن» بازمی‌گردد پس اساس حکم به همین دو امر مربوط می‌شود و این بدان معنا نیست که تسلط و برتری مرد شامل تمام امور دیگر نیز باشد زیرا اگر اساس و دلیل آن را برتری مرد هم بدانیم جایی برای توجیه انفاق (نفقه دادن مرد به زن) نمی‌ماند. با این توضیح که اگر مقصود آیه امور عمومی را هم شامل شود، دیگر معنایی برای «بما انفقوا» که نفقه دادن مرد به زن را سببی برای تسلط او می‌داند، نخواهد ماند زیرا امور عمومی هیچ ربطی به نفقه دادن ندارد. علاوه بر این «تسلطی» که آیه برای مرد در نظر گرفته به معنای عقب ماندگی زن از رتبه انسانی مرد نیست بلکه ویژگی معینی از مسئولیت در برابر زندگی زناشویی را بیان می‌کند (همان: ۳۵).

بحث قوامیت هرچند در ذیل آیات مرتبط با ریاست خانواده و روابط زوجین مطرح می‌شود، اما از آنجاکه مسئله‌ای بنیادی است و اساس دیدگاه‌های فرعی دیگر را تشکیل می‌دهد، آن را به نوعی می‌توان مبنای مفسر محسوب کرد.

۵. مبانی ابن عاشور در مسائل زنان

ابن عاشور نیز همانند علامه فضل‌الله در مسائل زنان دارای مبانی راهبردی، شناختی و رفتاری است که لازم است تبیین گردد:

الف) مبانی راهبردی

برخی از مبانی ابن عاشور را همانند علامه فضل‌الله می‌توان در زمره مبانی راهبردی مطرح نمود:

لزوم توجه به مصلحت مرسله در احکام و شریعت مرتبط با زنان و خانواده:

در نظرگاه ابن عاشور، خداوند در جعل احکام، به دنبال اعتبار بر واقع بوده است به این معنا که معیار اساسی در قوانین الهی مطابقت با واقع است و نباید عملی صورت بگیرد که مخالف با مقاصد شریعت باشد. به طور مثال در آیات مرتبط با طلاق (بقره/۲۳۱) عمل برخی از مردم را که زن را طلاق می‌دادند و در آخرین روزهای عده رجوع می‌کردند و سپس وی را طلاق می‌دادند و دوباره در آخرین روزهای عده رجوع می‌کردند و تا سه مرتبه این کار را ادامه می‌دادند تا عده زن طولانی شود را رد می‌کند زیرا به نظر وی کار این افراد در واقع مخالفت با اراده خداوند در مسئله عده است که همان انتظار ندامت و پشیمانی مطلق است همچنان در آیات قرآن می‌فرماید: «...لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يَحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا» (طلاق/۱) زمانی که فعل مرد در ایام عده موافق با مصلحت الهی و آنچه مقصود شارع است، نباشد در حقیقت این کار او به سُخره گرفتن احکام الهی است.

ابن عاشور در کتاب «مقاصد الشریعه الاسلامیه» به بحث از احکام خانواده می‌پردازد و در مقدمه بحث اشاره به ارتباط بین امور خانواده و فرهنگ و تمدن جامعه می‌پردازد و آن را امری قابل اعتناء در شرایع می‌داند. از دیدگاه وی مهم‌ترین اصل در تشریح خانواده در اسلام، تقویت پیوند ازدواج سپس تقویت پیوند خویشاوندی سببی و نسبی است. وی در امر ازدواج تأکید بر لزوم مصلحت‌اندیشی دارد به طور مثال ازدواج با مشرکین و کفار را جایز ندانسته است چراکه در رابطه ازدواج، معاشرت و نزدیکی روحی و عاطفی بین دو همسر، سبب راضی نگه داشتن دیگری می‌شود و ممکن است در امر طاعت الهی خلأیی واقع شود به همین جهت خداوند این نوع ازدواج را مباح و جایز ندانسته است (ابن عاشور، ۲۰۰: ۴۳۰).

نواندیشی در مسائل زنان: ابن عاشور در تحصیل معارف الهی از قرآن بر این باور است می‌توان با رجوع مستقیم و بی واسطه به آیات قرآن، مقاصد خداوند را استنباط کرد بدون اینکه نیاز روشی یا شناختی به تفاسیر گذاشته باشد. ابن عاشور در عین حالی که خود را ملزم به گرفتن دیدگاه گذشتگان نمی‌داند؛ اما مدعی ترک آن‌ها هم نیست چراکه هرکدام از این تفاسیر در زمان خود و به اندازه خود جوابگوی نیازها بوده‌اند. به عبارت دیگر ابن عاشور با بررسی خود به رد یا تأیید دیدگاه دیگر مفسران می‌پردازد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق: ۷/۸).

این نگاه ابن عاشور گویای این واقعیت است که قرآن که برای همه مردم و همه زمان‌ها نازل شده است، برای همه نسل‌ها و محیط‌ها و زمان‌ها قابل استفاده است و محدود کردن فهم و به‌کارگیری قرآن به فهم و درک خویش از اشتباهات بسیار بزرگ است پس قابلیت بهره‌گیری برای تمامی عقول از قرآن وجود دارد و نباید حق ایشان را از ارائه نظرات و اجتهاد علمی صحیح مصادره کنیم (شبار، ۲۰۰۷: ۱۱).

وی بحث «آزادی زن» را نیازمند نگاهی منطبق بر عصر حاضر می‌داند و بر این باور است که جایز نیست که زن را به‌گونه‌ای محدود کنند که به وی در عرصه‌های مختلف ضرر برسد و آسیب ببیند. ابن عاشور آزادی را در عرصه‌های اعتقاد، اندیشه، گفتار و فعل می‌داند و بر این باور است که انسان در تمامی این موارد باید از آزادی برخوردار باشد.

در نگاه ابن عاشور زنان با برخورداری از تلاش، هوش و توانایی و شایستگی می‌توانند به پیشرفت اجتماعی و اصلاح نارسایی‌های اخلاقی، رفتاری و فرهنگی دست بیابند. (ابن عاشور، ۱۹۸۵: ۱۷۷)

ب) مبانی شناختی

مبانی شناختی ابن عاشور در مسائل زنان عبارت‌اند از:

وجود اهداف والا، متعال و مقدس در نهاد خانواده: ابن عاشور نظام خانواده را بر اساس عشق و محبت، لطف و رحمت، همکاری و اتحاد می‌داند (ابن عاشور، ۲۰۰۱ م: ۴۳۱) و تعابیر استفاده‌شده برای خانواده در قرآن، واژگانی با معانی؛ خیر، صلاح، علم، فرهنگ و تمدن است و جلوه‌های این معانی، برتر و عالی‌تر از انگیزه‌های شهوانی است که در عموم حیوانات بین دو جنس نر و ماده وجود دارد و این انگیزه‌های عالی به‌طور حتم سرچشمه گرفته از اهداف عالی، متعال و مقدس است (همان).

در حقیقت خداوند برترین مقاصد را برای ازدواج در نظر گرفته است چراکه ازدواج ریشه و اساس خانواده است و اینکه عمل زناشویی رکن در ازدواج قرار گرفته است، برای این است که انسان‌ها به سمت امور پستی همچون روابط نامشروع جنسی نروند. (همان: ۴۳۴) به همین جهت خداوند عقد ازدواج را شرافت بخشید تا ازدواج را در نگاه همسران و عموم مردم از حرمت و فضیلت بیشتری برخوردار باشد و در شمار امور شهوانی باقی نماند.

از مطالبی که ابن عاشور در مبحث خانواده طرح کرده است، چنین برمی‌آید که نگاه به او به خانواده نگاهی برتر از امور مادی و انگیزه‌های جنسی است و شاید بتوان گفت مهم‌ترین هدف از ازدواج را تعیین نسب می‌داند. چراکه اختصاص زنی به یک مرد سبب حفظ نسل می‌شود و مسلماً ازدواج برای زن مانند حصن و مانعی خواهد بود تا با همراهی پرورش، تربیت و دین‌داری، زن عقیف باقی بماند (همان: ۴۳۴). در واقع ازدواج مانند یک محافظ برای بانوان عمل خواهد کرد که در ادبیات قرآنی به آن «حصن» گفته می‌شود و جالب توجه است که مردان با صیغه فاعل «محصنین» مائده/۵ و زنان با صیغه مفعول «محصنات» (نساء/۲۵) معرفی شده‌اند (همان: ۴۳۷).

این مبنای ابن عاشور، در تفسیر «التحریر و التئور» نیز به چشم می‌خورد. وی در ذیل آیه ۲۱ روم «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا...»، رابطه زن و مرد را از نوع رابطه محبت می‌داند که در طی این رابطه نیازهای غریزی و جنسی خود را پاسخ می‌دهند. ازدواج در نهاد مردم به صورت فطری وجود دارد و پرهیز از آن در بین انسان‌ها به شدت نادر است و این علاقه نسبت به ازدواج در هر دو صنف زن و مرد وجود دارد و سبب ر سکونت، استقرار احساسات، آرامش و اطمینان می‌شود. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲۱/۳۴؛ ۳۰/۱۵) و نتیجه این

ازدواج و چنین روابطی، إحصان برای زن و مرد (محسن و محصنه) می‌شود که به ایمن‌سازی ایشان از گناه می‌انجامد.

برتری مطلق مردان بر زنان در قوه عاقله، قدرت تفکر و اندیشه: بحث درباره عقل زن و مرد و تفاوت این قوه در میان آن‌ها از مهم‌ترین مباحث در میان مفسران است. ابن عاشور برتری و فضیلت مرد بر زن را در قوت عقلی و توان جسمی بیشتر وی نسبت به زن می‌داند و چنین استدلال می‌نماید که «همانا جنس مذکر در حیوانات، از نظر خلقت کامل و تمام است و به همین دلیل است که در جنس مذکر در تمام انواع حیوانات باهوش‌تر و برتر از جنس مؤنث است و همچنین از نظر جسمانی و عزم و اراده برتری دارد... پس به همین دلیل است که احکام شریعت اسلام بر طبق نظم تکوین است؛ زیرا واضح هر دو (احکام تشریحی و احکام تکوینی) یکی و آن خداست» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲/ ۳۸۲).

از نظر وی حکمت برخی از احکام الهی، به دلیل همین برتری عقل مرد است، مانند اینکه «طلاق به دست مرد است نه زن و اینکه مرد می‌تواند در عده طلاق رجوع کند برخلاف زن». در واقع دیدگاه مفسر این است که تمام مردان بر تمام زنان برتری دارند و برتری مرد صرفاً بر همسرش نیست مانند برتری در بحث عدالت و ولایت پدر در ازدواج دختر و شئون خانه که اقتضای این امور، قوی بودن قدرت تفکر مردان و ضعف این قدرت در زنان و هم‌چنین تأثیرپذیری سریع زنان است (همان: ۳۸۳).

ج) مبانی رفتاری

مبانی رفتاری ابن عاشور در مسائل زنان را این چنین می‌توان برشمرد:
قوامیت تمام مردان بر تمام زنان: ابن عاشور بر این باور است معنای مستفاد از آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...» قیام مردان بر امور زنان در حفظ و دفاع و کسب و تولید مالی است و این یک اصل شرعی کلی است که احکام شرعی مطرح‌شده در آیه‌های بعد، از آن سرچشمه می‌گیرد و جمله «بما فضل الله...» برای بیان علت قوامیت مردان بر زنان است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۵/ ۳۸ و ۳۹).

ابن عاشور از این آیه، قوامیت تمام مردان بر تمام زنان را استنباط نموده و اذعان می‌کند که مقصود آیه صرفاً قوامیت شوهر بر همسرش نیست و مقصود از نساء نیز همسر، دختر و سایر زنانی که مرد سرپرست آن‌هاست، است و دلیلش هم این است که «الف و لام تعریف در الرجال و النساء برای استغراق و شمول است و این استغراق و شمول، یک شمول عرفی (که مبتنی بر حقیقت و واقع است)، است» (همان: ۱۱۲). همچنین بیان می‌کند که مقصود از «قیام مردان بر زنان، قیام برای

حفظ نمودن و دفاع از آنان است و همچنین قیام به کسب و کار و پرداخت نفقه آن‌ها» (همان: ۱۱۳).

ابن عاشور تفضیل مردان بر زنان را همان مزایایی می‌داند که سبب نیاز زنان به مردان می‌شود مثل نگه‌داری و حفاظت از آن‌ها لذا می‌نویسد: «آثار این برتری طی عصرها و زمان‌ها، آشکار می‌گردد. پس این حقی است که خداوند برای مردان قرار داده است و این یک دلیل قطعی است بر اینکه مردان سرپرست و محافظ (قوامون) زنان هستند؛ زیرا نیاز زنان به مردان از این جهت (حفاظت و سرپرستی) دائمی است. هرچند که گاهی این نیاز شدت و ضعف پیدا می‌کند» (ممکن است نیاز یک زن به مرد کمتر باشد و یک زن بیشتر، ولی این نیاز وجود دارد) (همان: ۱۱۴).

۶. تطبیق و تحلیل مبانی «علامه فضل‌الله» و «ابن عاشور» در مسائل زنان
با آنچه که در بیان مبانی دو مفسر گذشت می‌توان تشابه و تمایز دیدگاه‌شان را این چنین تبیین نمود:

الف) مبانی مشترک «علامه فضل‌الله» و «ابن عاشور»

با مطالعه در مبانی ارائه‌شده، دو مفسر در برخی مبانی مشترک و در برخی مبانی با هم تفاوت‌هایی دارند:

اشتراک زن و مرد در انسانیت (نگاه به زن به عنوان نوع انسانی): به طور کلی و فارغ از اندیشه دو مفسر باید به این نکته توجه نمود که در میان اندیشمندان مسلمان، برخی به تفاوت‌های انسانی میان زن و مرد قائل شده‌اند و عده‌ای ارزش انسانی زن و مرد را یکسان دانسته‌اند و تنها بر وجود ویژگی‌های طبیعی متفاوت تأکید داشته‌اند (غروی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۲). علامه فضل‌الله و ابن عاشور هر دو قائل به برابری در انسانیت و ارزشمندی ذاتی زن و مرد در دیدگاه اسلام هستند. به عبارتی هر دو متفق‌النظرند که مرد و زن هر دو، تبلور یک حقیقت‌اند که همان نفس انسانی است.

ابن عاشور در بحث از جایگاه زنان نسبت به مردان، مبدئیت، شمولیت و عمومیت مصادیق بیرونی برای زن و مرد تعریف می‌کند. کرامت انسانی که عموم انسان‌ها را در برمی‌گیرد، همان مبدأ است زن و مرد در توانایی بر کسب اخلاق و رفتارهای پسندیده و ناپسند مشترک‌اند و در صفات انسانیت هم مشترک‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲۹-۳۲).

ابن عاشور، مساوات در عموم امور فردی و اجتماعی را نمی‌پذیرد چراکه با برابری زن و مرد در تمام عرصه‌ها، ظلم زیادی به هر دو جنس خواهد شد و ورود زنان

به فضاهای مردانه مشکلات بسیاری را به همراه خواهد داشت (عودهٔ عبد و سامح، ۲۰۲۱: ۱۴۳) قابل توضیح است که هدف نهایی از این تفاوت‌ها این است که لطافت و رقت زن حفظ شود و در معرض آزار و اذیت قرار نگیرد و به هدف از خلقت که تربیت انسان هاست، نزدیک شود. زن و مرد در امور دیگری همچون تکالیف عبادی، جزا و پاداش، بهشت و جهنم با هم برابرند و شرایع اسلام زن و مرد هر دو را در برمی‌گیرد مگر حکمی را که مخصوص به یکی از آن دو باشد.

در بحث از اصل حقوق و ارزش‌ها علامه فضل‌الله برخورداری از فضائل را جبران‌کننده نواقص زنانگی می‌داند؛ یعنی نواقصی نسبت به مرد وجود دارد که این فضائل آن را جبران می‌کند. در اینجا سؤالی مطرح است که آیا در خلقت تکوینی و اولیه زن مشکل و ضعفی وجود دارد که زن با تربیت، رشد و ترقی باید به جبران آن بپردازد و یا اینکه از توانمندی‌های زن به نسبت به توانمندی‌های مرد تعبیر به ضعف می‌شود و اگر زن تلاش کند تا خود را هم پایه مرد در زمینه‌های مختلف برساند، از این ضعف‌هایی می‌یابد. به عنوان مثال، فضل‌الله در ذیل معرفی زنان مؤمن در قرآن می‌نویسد: «قرآن کریم زن را موجودی توانا می‌داند که با کمک نیرویش می‌تواند خود را از پرتگاه‌های سقوط و تباهی بازدارد و از ضعف برهاند. زن در نمونه برترش می‌تواند از جایگاه انسانی مشترک، الگوی مرد باشد. بدین گونه که این جایگاه مشترک انسانی آنان را به سطحی ارتقا می‌دهد که تفاوت‌های جنسیتی در برابر وحدت عقل، اراده و فعالیت‌ها و اعمال آن‌ها، حذف می‌شود» (فضل‌الله، ۱۳۸۳: ۲۵).

ظاهراً مراد علامه فضل‌الله از ضعف‌های تکوینی، تفاوت‌هایی است که در نگاه عرف و مردم در مقایسه با مردان نقصان و کمبود به شمار می‌آید که با رشد و پرورش قوای درونی می‌تواند به رفع آن‌ها بپردازد. از نظر علامه فضل‌الله تنها تفاوتی که اسلام (میان زن و مرد) می‌پذیرد، تفاوت در آفرینش است که با بدن آن دو ارتباط دارد. این تفاوت مانند هر چیز واقعی دیگری، به دنبال خود در زندگی آثاری در وظایف اجتماعی و انسانی و مقتضیات قانونی ویژه خود را ایجاد می‌کند اما این تفاوت نیز با حقیقت واحد انسانی، یعنی همان روحی که زن و مرد هر دو در زندگی خاص و مشترک خود از آن الهام می‌گیرند، شکل می‌پذیرد و تفاوتی در ماهیت انسانی زن و مرد وجود ندارد. تفاوت در وظیفه تنها تفاوت در نقش عملی هر کدام از آن‌هاست نه در جایگاه و مرتبه وجودی شان و هیچ‌کدام از این دو جنس از دیگری کامل‌تر نیست (فضل‌الله، ۱۳۸۳: ۳۱). در نتیجه، تفاوت مرد و زن نه در ارزش انسانی، بلکه در عمل آن دو است. هرچند در برخی از احکام که

مرتبط با نقش‌ها و جایگاه آنان در نظام کلی جامعه، یا نظام ویژه خانواده است، باهم تفاوت دارد. (همان: ۳۲-۳۷)

ابن عاشور چنین توضیح می‌دهد که اختلاف زن و مرد در بعضی از خطابات تکلیفی و شرعی به جهت موانعی است که به آفرینش و یا علل شرعی بازمی‌گردد که اقتضاء و شروط آن حکم تکلیفی است که خصوصیت زنانگی در آن حکم مدنظر گرفته شده است. ابن عاشور چنین دغدغه‌ای را که از جانب ام‌سلمه در از دست دادن بسیاری از ارزش‌های به ظاهر و به خیال او مردانه، ارج می‌نهد و نزول آیه را در مقام دفع وسوسه‌های درونی وی و از بین بردن احساس خسارت می‌داند (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۲/ ۲۸۶؛ همان، ۵/ ۲۹-۳۲).

لزوم بازخوانی و نواندیشی در مسائل زنان: از آنجایی که هر دو مفسر از متجددان معاصر هستند، همچنانکه در تبیین مبانی ایشان گذشت، هردو با اعتقاد به میراث تفسیری که از گذشته باقی مانده و امکان بهره‌مندی از آن، به بازخوانی مسائل با توجه به اقتضائات زمانی قائل اند که ممکن است به نتایج متفاوتی از قبل هم بینجامد. این مبانی دو مفسر در مسائلی همچون حقوق اجتماعی، حقوق سیاسی، حقوق جنسی و... زنان قابل دریافت است که پرداختن به آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد.

ب) مبانی متفاوت «علامه فضل الله» و «ابن عاشور»

با مطالعه در مبانی که تبیین آن گذشت، دو مفسر در برخی از موارد دارای تفاوت‌هایی هستند و یا مبانی مختص به خود هستند که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود: میزان بهره‌مندی زنان و مردان از قوه تعقل: در مقابل دیدگاه ابن عاشور که قائل به برتری قوه عاقله و نیروی تفکر در مردان نسبت به زنان است، علامه فضل الله دیدگاه ناقص بودن عقل زن را رد می‌کند و معتقد است که اگر چنین دیدگاهی درست باشد، باید خداوند در تکلیف نیز بین آن دو (زن و مرد) فرق قائل می‌شد و زن را نسبت به انجام برخی از امور مؤاخذه نکند به دلیل اینکه زن از نظر عقلی ناقص است و قدرت تشخیص حق و باطل را ندارد. تفاوت زن و مرد و برتری هرکدام نسبت به دیگری در جنبه عاطفی و قدرت بدنی زن و مرد است. به این معنا که ضعف عاطفی مردان منجر به عدم انفعال آنان از مشکلات می‌شود و از طرفی ضعف جسمانی زن به عادت ماهیانه و دوران بارداری وی مربوط می‌شود و این موارد را موجب این تفضیل دانسته است (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۷/ ۲۳۵-۲۳۷؛ فضل الله، ۱۳۸۳: ۱۰۸).

تفاوت مردان و زنان در برخی از ساحت‌ها: ابن عاشور درباره حدود برتری مردان

بر زنان، معتقد است که به طور اجمال برای هر مردی برتری وجود دارد که در الزامات قانونی و تشریحی خود را نشان می‌دهد و ریشه این تفاوت به تمایزات تکوینی یعنی به حدود خاصی (قوای عقلی و بدنی) بازمی‌گردد هم چنانکه در مورد همه حیوانات وجود دارد. برتری و تمایز تشریحی هم اموری مانند تعدد زوجات، اختیار طلاق، رجوع در عده (که به علت برتری در قوای عقلی و صدق در فکر و اندیشه است) و مدیریت خانواده را شامل می‌شود. علت این برتری هم به جهت منطبق بودن تشریح بر تکوین و برتری مردان بر زنان در قوه تعقل و وحدت واضع در امور تکوینی و تشریحی واحد است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲/۳۷۶). در مقابل علامه فضل‌الله در بحث از تمایزات جسمی، ادراکی و عقلی زنان و مردان و حدود برتری مردان بر زنان، اعتقادی به برتری مرد بر زن ندارد و ضعف‌های زنانگی را قابل جبران با تربیت و رشد می‌داند و به ارائه نمونه‌هایی از زنان برتر از قرآن می‌پردازد که به عنوان الگو برای زنان و مردان معرفی شده‌اند و این مثال نقض برای دفع دیدگاه برتری مرد بر زن است. در واقع فضل‌الله به دلالت بر نقصان ذاتی پاسخی نقضی داده است: «اگر نقصان عقل، ذاتی باشد پس چگونه زنانی چون آسیه و مریم الگوی ایمان و صبر برای همه شمرده شده‌اند یا زنانی را در اجتماع یا تاریخ می‌بینیم که از حیث استدلال و محاجه بسیار قوی هستند» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۰/۲۲۳).

در جایی دیگر ابن عاشور تصریح می‌کند که با توجه به عبارت آیه «...وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ...» مردان اختیارتی در حق طلاق، حق رجوع و قوامیت و مدیریت خانواده دارند. علامه فضل‌الله تمام این اختیارات را مرتبط به روابط خانوادگی می‌داند در حالی که ابن عاشور معتقد به برتری تمام مردان بر تمام زنان است. معنا و مفهوم قوامیت: از مهم‌ترین مبانی اختلافی دو مفسر، تفاوت در معنای قوامیت و تعیین محدوده آن است. در نظر علامه فضل‌الله مسئله مدیریت در خانواده به برتری یکی از دو جنس مربوط نمی‌شود بلکه به مسئله ساماندهی خانواده و اداره آن بازمی‌گردد و این نقش را بیش از یک نفر نمی‌تواند به عهده بگیرد (همان: ۷/۲۲۹ - فضل‌الله، ۱۳۸۳: ۱۰۹) و به جهت برخورداری مرد از برخی ویژگی‌های بدنی و روانی و پرداخت هزینه‌ها، این مسئولیت به عهده اوست (همان: ۱۱۰) و به تعبیری حق قیمومیت برای مرد و زن به معنای عام نیست بلکه قیمومیت مطرح شده در آیه ویژه زندگی زناشویی و رابطه خاص همسری است و مرد در مقام شوهر بودن حق این قوامیت را دارد (فضل‌الله، ۱۳۸۹: ۱۷). فضل و انفاق با هم علت «قوامیت» هستند نه هرکدام به تنهایی پس ظهور عرفی

آیه شامل غیر خانواده نمی‌شود و اختصاص امور اجتماعی به مردان را نمی‌رساند. «قوامیت» مقید به التزامات شرعی است که از عقد و قانون نشئت گرفته و واجب شده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۷: ۲۳۴).

در نگاه ابن عاشور قوامیت حکمی عمومی است که به اقتضای فطرت و طبیعت خلقت و به جهت برتری قوای بدنی مرد و فیزیولوژیک بدن به وی داده شده است و وی در این بحث سنت عمومی برتری جنس مذکر بر مؤنث را که غالب است، توضیح داده است و می‌گوید مقصود از «درجه» که در آیه مطرح شده است، برتری جنس مرد در قوای عقلی و بدنی (تفاوت در تکوین) است که در جنس نر همه حیوانات به چشم می‌خورد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱۴۱/۲).

ابن عاشور با رویکردی جامعه‌شناختی به مسئله قوامیت، به جلوه‌های قوامیت در جوامع مختلف بشری در زمان و مکان‌های متفاوت اشاره کرده و بر این باور است که نیاز زنان به مردان همواره وجود داشته است البته ممکن است این نیاز شدت و ضعف داشته باشد و اینکه فعل انفاق به صورت ماضی آمده است (أنفقوا) استعمال شده است و همین‌طور بازگشت ضمیر اموال به مردان (اموالهم)، بیانگر این است که از زمان‌های پیشین مردان عهده‌دار تأمین امور مالی زنان و دختران بوده‌اند و مسئله کسب درآمد بین زنان نادر بوده است (همان: ۳۹/۵).

در مقایسه می‌توان گفت که علامه فضل‌الله «قوامیت» را به دلیل نفقه مالی مرد بر زن و برخی توانمندی‌ها از جمله توانمندی جسمی می‌داند و در مقابل ضعفی را برای زنان اثبات و تأیید نمی‌کند و مسئله قوامیت را به جهت لزوم وجود مدیریت برای خانواده به عنوان یک فضای اجتماعی کوچک ضروری می‌داند؛ اما ابن عاشور توانمندی و قدرتی همیشگی را در جانب مرد و نیازی همیشگی را در جانب زن (هرچند ضعیف یا قوی) را علت قوامیت و تسلط عموم مردان بر عموم زنان می‌داند. به تعبیری ابن عاشور، قائل به برتری همه مردان بر همه زنان است (نه صرفاً برتری شوهران بر همسرانشان). نیاز مردان به زنان همیشگی و دائمی است به این معنا که این ضعف قابل رفع نیست و تسلط و قوامیت مردان همیشگی است؛ اما فضل‌الله رشد زنان را سبب رفع ضعف زنانگی می‌داند که می‌تواند ناقض قوامیت و تسلط مردان باشد.

۷. نتیجه‌گیری

با توجه به مواردی که ذیل مبانی هرکدام از مفسرین (علامه فضل‌الله و ابن عاشور) و همچنین تحلیلی که در تطبیق مبانی ایشان بیان شد، اشتراکات و افتراقات مبانی و دیدگاه کلی دو مفسر به دست آمد؛ اما در قسمت پایانی نوشتار

نکات قابل توجه دیگری را می‌توان افزود.

به طور کلی علامه فضل‌الله، توجه بیشتری به عواطف و ویژگی‌های خاص زنان دارد و بر این باور است که این خصائص زنانه مانع توانمندی ایشان در امور اجتماعی و مدیریتی نیست.

نظریه «مقاصد الشریعه» ابن عاشور هم که در حقیقت توجه به مصلحت مورد نظر شارع است و در مسائل زنان مورد توجه قرار داده شده به نوعی در دیدگاه‌های تفسیری فضل‌الله نیز به چشم می‌خورد هرچند که تصریحی به این نظریه نکرده باشد و شاید بتوان گفت از پیش فرض‌های تفسیری وی بوده است.

در پژوهش حاضر فقط به بیان مبانی (فارغ از نقد و بررسی) و تطبیق آن‌ها پرداخته شده است؛ در حالی که برخی از دیدگاه‌ها همچون دیدگاه ابن عاشور در مورد برتری مردان در نیروی عقل یا قوامیت از نگاه هر دو مفسر قابل نقد و بررسی است.^۱

در پایان بحث می‌توان به چند نکته اشاره نمود:

- مبانی مطرح شده از هر دو مفسر را قابل تقسیم به مبانی راهبردی، مبانی شناختی و مبانی رفتاری است. به تعبیری برخی از مبانی مانند «نظریه مقاصد الشریعه» یا «لزوم بازخوانی احکام بر اساس اقتضائات زمانی» از مبانی راهبردی هستند و برخی از مبانی به حوزه شناخت و معرفت مربوط می‌شوند مانند: «نگاه به زن به عنوان یک نوع انسانی» و یا «تصریح به اهمیت نهاد خانواده» و برخی نیز مرتبط با رفتارند که می‌توان به «محدوده قوامیت مرد بر زن» اشاره نمود.

- میان برخی از مبانی رابطه تقدم و تأخر و یا علت و معلول وجود دارد که نشان از به هم پیوستگی و نظام بودن مطالب قرآنی دارد و به عبارتی می‌توان «نظام مسائل زنان» را با توجه به آیات قرآن و مطالب تفسیری ارائه شده، تدوین نمود.

- پژوهش حاضر دورنمایی از دیدگاه مفسر در ذیل مسائل (آیات) زنان است و در پژوهش‌های دقیق‌تر می‌توان به بررسی مسائل به صورت جزئی و خاص پرداخت. به تعبیری دیگر بعد از این تحقیق بنیادی حاضر بررسی دیدگاه دو مفسر به تفصیل در ذیل آیات مرتبط گام بعدی این فرآیند پژوهشی خواهد بود تا اشتراکات و تمایزات دیدگاه هر دو در مسائل زنان تبیین گردد.

۱. مطالعات و تحقیقات بسیاری وجود دارد که به نقض این نظریه می‌پردازد. برای برتری مرد و قوامیت نیازی به برتری در قوای عقلی نیست بلکه نیروی بدنی بیشتر و انفاق مالی کفایت می‌کند و قابل توجه است که مردان نیز در قوای عقلی با یکدیگر برابر نیستند در حالی که قوامیت برای همه آنها ثابت شده است. پس معیار برتری عقلی نیست گاهی به دلیل غلبه عاطفه و احساسات زنان بر ادراکات عقلی شان و برخی روایاتی که در این زمینه رسیده است چنین سوء برداشتی صورت گرفته است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابراهیمی، سجاد، (۱۳۹۰): «فضل الله و سیر کرانه معنایی آیات قرآن»، پژوهش های قرآنی، شماره ۶۵-۶۶، صص ۲۷۱ تا ۲۴۸.
- ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۹۸۵): «اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام»، تونس: شركة التونسیة للتوزیع، چاپ دوم.
- ابن عاشور، محمد طاهر، (۲۰۰۱): «مقاصد الشریعه الاسلامیه»، تحقیق محمد الطاهر المیساوی، اردن: دارالنفائس.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ ق): «التحریر و التنویر ابن عاشور»، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ ق): «لسان العرب»، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، دارصادر، چاپ سوم.
- الأزهري، محمد بن أحمد، (بی تا): «تهذيب اللغة»، مصحح عبدالسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- انصاری، مسعود، (۱۳۸۸): «تفسیر التحریر و التنویر»، نشریه اطلاعات حکمت و معرفت، سال چهارم، شماره ۳، صص ۲۷-۳۰.
- انوری، حسن، اخیانی، جمیله، (۱۳۸۱): «فرهنگ بزرگ سخن»، تهران: سخن.
- بستانی، فؤاد افرام، (۱۳۷۵): «فرهنگ ابجدی الفبایی عربی فارسی» (ترجمه کامل المنجد الابجدی)، مترجم رضا، مهیار، تهران: سلامی.
- پاک نیا، محبوبه؛ حاجی وثوق، ندا؛ توحید فامو، محمد، (۱۳۹۸): «زن در منظومه فکری- معرفتی نواندیشی دینی»، فصلنامه مطالعات سیاسی، سال دوازدهم، شماره ۴۵، صص ۲۹-۵۶.
- حسینی، محمد طاهر (۱۴۳۷ ق): «مطارحات فی قضایا قرآنی»، بیروت: المركز الإسلامی الثقافی.
- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۹۳): «دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی»، تهران: دوستان؛ ناهید.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، «لغت نامه دهخدا»، تهران: مؤسسه لغت نامه و دانشگاه تهران.
- دندش، رحیل (۱۴۳۷ ق): «المراه»، المركز الاسلامی الثقافی، بیروت: مجمع الامامین الحسینین.
- سبحانی، محمدتقی؛ زیبایی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۱): «درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام» (بررسی مقایسه ای دیدگاه اسلام و غرب)، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان مرکز مدیریت حوزه علمیه خواران، چاپ دوم.
- شبار، سعید، (۲۰۰۷): «الاجتهاد و التجدید فی الفكر الاسلامی المعاصر»، هیرندن: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، چاپ اول.
- شفیعی، علی (۱۳۸۷): «روش شناسی تفسیر در مغرب اسلامی»، نشریه پژوهش، شماره ۳۳، صص ۱۴۵-۱۸۱.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۳): «تفسیر التحریر و التنویر بزرگترین تفسیر مغرب اسلامی در سده های اخیر»، بینات، سال اول، شماره ۳، صص ۴۵-۶۹.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۸۷): «حدیث های خیالی در مجمع البیان»، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
- عزتی بخشایش، محمد (۱۳۹۵): «شاخص ها و ویژگی های تفسیر «التحریر و التنویر»، فصلنامه دین و دنیای معاصر، صص ۵۳-۷۰.
- عظیمی، محمد جواد (۱۳۷۰): «گفتگو با استاد محمد حسین فضل الله»، آینه پژوهش، سال دوم، شماره اول، صص ۷۸-۸۲.
- عوده عبد عوده، عبدالله؛ سامح عبدالله محمد عبدالهادی (۲۰۲۱): «القضایا لاجتماعیه المتعلقه بالمراه قراءه فی تفسیر التحریر و التنویر»، مدرات للعلوم الاجتماعیه و الإنسانیة تصدر عن المركز الجامعی غلیزان- الجزائی، شماره ۵۰، صص ۱۳۱-۱۶۲.

- غروی نائینی، نهله؛ کاردوانی، راحله (۱۳۹۶)، «فلسفه تفاوت‌های جنسیتی از منظر عدل الهی»، فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه، سال چهاردهم، شماره ۵۵، ویژه «عدل الهی»، صص ۱۲-۳۷.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۳۸۳): «دنیای زن»، تهران: سهروردی.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۱۷ ق): «قراءة الفقه جدیدہ المرأة الحقوقی»، بیروت: دارالثقلین.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دار الملاک.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۹۹۸ م): «الندوة»، دارالملاک، بیروت: چاپ چهارم.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۲۵ ق): «تأملات الإسلامیه حول المرأة»، بیروت: دارالملاک.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۲۱ ق): «للانسان والحیة»، بیروت: دارالملاک.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۳۸۳): «اسلام، زن و جستاری تازه»، قم: بوستان کتاب.
- فضل‌الله، محمدحسین (۱۳۸۹): «زن از نگاه دیگر»، مترجم: مجید، مرادی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ سوم.
- ماشینی، فریده (مرداد ۱۳۸۷): «ضرورت طرح زن و نواندیشی دینی» (منظری زنانه)، آیین شماره ۱۵، صص ۴۲-۴۶.
- مرادی، مجید (۱۳۹۰): «نقد و بررسی کتاب دشواری‌های روش شناسی اجتهادی فهم شریعت در بازخوانی اندیشه علامه سید محمد حسین فضل‌الله»، آینه پژوهش، شماره ۱۳۲، صص ۴۱-۵۴.
- معین، محمد (۱۳۷۵): «فرهنگ فارسی»، تهران: امیرکبیر.
- مفتاح‌العلی، هیئامر (۱۹۹۴): «الشیخ محمد الطاهر ابن عاشور و منهجه فی تفسیره التحریر و التنویر»، الدوحه: نشر دار الثقافه.
- مهریزی، مهدی (۱۳۸۷): «نواندیشی دینی و مسأله زن»، آیین، شماره ۱۵، صص ۴۶-۵۵.
- مهریزی، مهدی (۱۳۸۴): «رویکردهای مذهبی در تاریخ معاصر ایران به زن»، مجله آینه پژوهش، شماره ۹۱، صص ۷-۲۶.
- الهلالی، عماد (۱۴۳۳ ق): «المرأة إنسان دراسة فی إنسانیة المرأة عند العلامة فضل‌الله»، الإجتهد و التجدید، شماره ۲۰ و ۲۱، صص ۱۹۹-۲۰۶.

References

- The Holy Qur'an
- Ebrahimi, Sajjad (1390): "Fadlallah wa Sir-e Karna-ye Ma'nawi-ye Ayat-e Qur'an", "Pazhuhesh-ha-ye Qur'ani", Nos. 65-66, pp. 248-271.
- Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir (1985 AD): "Usul al-Nizam al-Ijtima'i fi al-Islam", Tunis: Al-Sharikah al-Tunisiyyah lil-Tawzi', 2nd ed.
- Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir (2001 AD): "Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah", edited by: Muhammad al-Tahir al-Maysawi, Jordan: Dar al-Nafa'is.
- Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH): "Al-Tahrir wa al-Tanwir Ibn 'Ashur", Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi, 1st ed.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisan al-'Arab", Beirut: Dar al-Fikr lil-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', Dar Sadir, 3rd ed.
- Al-Azhari, Muhammad ibn Ahmad (n.d.): "Tahdhib al-Lughah", verified by: 'Abd al-Salam, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ansari, Mas'ud (1388): "Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir", "Nashriyyeh-ye Ettela'at-e Hekmat wa Ma'refat", Year 4, No. 3, pp. 27-30.
- Anwari, Hasan; Akhiani, Jamileh (1381): "Farhang-e Bozorg-e Sokhan", Tehran: Sokhan.
- Buštani, Fu'ad Afram (1375): "Farhang-e Abjadi-ye Alfba'i-ye 'Arabi-Farsi (Tarjumah-ye Kamel al-Munjid al-Abjadi)", translated by: Reza Mahyar, Tehran: Salami.
- Pakniya, Mahbubeh; Haji Vathuq, Neda; Tavakkoli Famou, Mohammad (1398): "Zan dar Manzumeh-ye Fikri-Ma'rifi-ye Nowandishi-ye Dini", "Faslnameh-ye Motale'at-e Siyasi", Year 12, No. 45, pp. 29-56.
- Husayni, Muhammad Tahir (1437 AH): "Mutarahat fi Qadaya Qur'aniyyah", Beirut: Al-Markaz al-Islami al-Thaqafi.
- Khorramshahi, Baha' al-Din (1393): "Daneshnameh-ye Qur'an va Qur'an-pazhuhi", Tehran: Doŝtan; Nahid.
- Dehkoda, 'Ali Akbar (1373): "Loghatnameh-ye Dehkoda", Tehran: Mu'assasah-ye Loghatnameh va Daneshgah-e Tehran.
- Dandash, Rahil (1437 AH): "Al-Mar'ah", Al-Markaz al-Islami al-Thaqafi, Beirut: Majma' al-Imamayn al-Hasanayn.
- Subhani, Muhammad Taqi; Ziba'i Nejad, Muhammad Reza (1381): "Dar Amadi bar Nizam-e Shakhsiyat-e Zan dar Islam (Barrasi-ye Moqayesai-ye Didgah-e Islam va Gharb)", Qom: Daftar-e Motale'at va Tahqiqat-e Zanan, Markaz-e Modiriyat-e Hoze-ye 'Elmiyyeh Khaharan, 2nd ed.
- Shabbar, Sa'id (2007 AD): "Al-Ijtihad wa al-Tajdid fi al-Fikr al-Islami al-Mu'asir", Herndon: Al-Ma'had al-'Alami lil-Fikr al-Islami, 1st ed.
- Shafiei, 'Ali (1387): "Rosh-shenasi-ye Tafsir dar Maghreb-e Islami", "Nashriyyeh-ye Pazhuhesh", No. 33, pp. 145-181.
- Shokuri, Abu al-Fadl (1373): "Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir: Bozorgtarin Tafsir-e Maghreb-e Islami dar Sad-ha-ye Akhir", "Bayyat", Year 1, No. 3, pp. 45-69.
- Salahi Najafabadi, Na'matullah (1387): "Hadith-ha-ye Khayali dar Majma' al-Bayan", Qom: Mu'assasah-ye Farhangi-ye Ettela'-Resani-ye Tabyan.
- 'Izzati Bakhshai, Muhammad (1395): "Shakhes-ha va Vizhegi-ha-ye Tafsir 'Al-Tahrir wa al-Tanwir'", "Faslnameh-ye Din va Donya-ye Mu'asir", pp. 53-70.
- 'Azimi, Muhammad Jawad (1370): "Goftogu ba Oŝad Muhammad Husayn Fadlalah", "Ayeneh-ye Pazhuhesh", Year 2, No. 1, pp. 78-82.
- 'Awda 'Abd 'Awda, 'Abdullah; Samih 'Abdullah Muhammad 'Abd al-Hadi (2021 AD): "Al-Qadayaya al-Ijtima'iyyah al-Muta'allaqah bil-Mar'ah: Qira'ah fi

- Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir", "Madarat lil-'Ulum al-Ijtima'iyah wa al-In-saniyyah, Tassadir 'an al-Markaz al-Jami'i Ghalizan – Al-Jaza'ir", No. 50, pp. 131–162.
- Ghurawi Na'ini, Nahlah; Kardavani, Rahleh (1396): "Falsafeh-ye Tafavot-ha-ye Jensiyyati az Manzar-e 'Adl-e Ilahi", "Faslnameh-ye Takhasosi-ye Motale'at-e Qur'an va Hadith-e Safineh", Year 14, No. 55, "Vizheh-ye 'Adl-e Ilahi", pp. 12–37.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1383): "Donya-ye Zan", Tehran: Saharordi.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1417 AH): "Qira'ah al-Fiqh al-Jadidah li al-Mar'ah al-Huquqiyah", Beirut: Dar al-Thaqalayn.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1419 AH): "Min Wahy al-Qur'an", Beirut: Dar al-Malak.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1998 AD): "Al-Nadwa", Beirut: Dar al-Malak, 4th ed.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1425 AH): "Tafakkurat Islamiyyah Hawla al-Mar'ah", Beirut: Dar al-Malak.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1421 AH): "Al-Insan wa al-Hayah", Beirut: Dar al-Malak.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1383): "Islam, Zan va Joštari-ye Tazeh", Qom: Bustan-e Ketab.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1389): "Zan az Negahi Digar", translated by: Majid Moradi, Tehran: Sherkat-e Chap va Nashr-e Beyn al-Milal, 3rd ed.
- Mashini, Farideh (Mordad 1387): "Darurat-e Tarh-e Zan va Nowandishi-ye Dini (Manzar-e Zananeh)", "Ayin", No. 15, pp. 42–46.
- Moradi, Majid (1390): "Naqd va Barrasi-ye Ketab-e Dushvari-ha-ye Rosh-she-nasi-ye Ijtihadi-ye Fahm-e Shari'at dar Bazkhwani-ye Andisheh-ye 'Allamah Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah", "Ayeneh-ye Pazhuhesh", No. 132, pp. 41–54.
- Mu'in, Muhammad (1375): "Farhang-e Farsi", Tehran: Amir Kabir.
- Miftah al-'Ali, Haythamir (1994 AD): "Al-Shaykh Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur wa Manhajuhu fi Tafsirih al-Tahrir wa al-Tanwir", Doha: Dar al-Thaqafah.
- Mehrizi, Mahdi (1387): "Nowandishi-ye Dini va Masa'lat-e Zan", "Ayin", No. 15, pp. 46–55.
- Mehrizi, Mahdi (1384): "Roykard-ha-ye Madhhabi dar Tarikh-e Mu'asir-e Iran ba Zan", "Majalleh-ye Ayeneh-ye Pazhuhesh", No. 91, pp. 7–26.
- Al-Hilali, 'Imad (1433 AH): "Al-Mar'ah Insan: Dirasah fi Insaniiyyat al-Mar'ah 'ind al-'Allamah Fadlallah", "Al-Ijtihad wa al-Tajdid", Nos. 20–21, pp. 199–206.



University of Science and Quranic Knowledge
Shahin Faculty of Quranic Sciences

An Analytical Comparison of Sunni and Shia Interpretations of the Earth Being Radiant with the Light of the Lord in Qur'an 39:69

Samad Behrouz¹  ; Omran Abbaspour²  ; Seyed Ahsan Hosseini³ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran. (Corresponding Author) s.behrouz@tabrizu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran. o.abbaspour@tabrizu.ac.ir
2. PhD Student, University of Islamic Religions and Denominations, Tehran, Iran. d.hosaini@gmail.com

Research Article

Detailed Abstract



Research objective:

The aim of this study is to conduct a comparative analysis and evaluation of the views expressed by Sunni and Shia exegetes (the two major Islamic traditions) regarding the meaning and interpretation of the Qur'anic phrase "the earth will be illuminated by the light of its Lord" in Qur'an 39:69 ("wa-ashraquat al-arḍu bi-nūri rabbihā"). Exegetes from both traditions have presented diverse perspectives on what is intended by this expression—whether its meaning is literal or metaphorical, and whether it refers to a phenomenon in this world or in the Hereafter. Some of these interpretations are shared by exegetes of both groups, while others are exclusive either to Shia commentators or to Sunni commentators. Clarifying this issue helps remove the existing ambiguities surrounding the vocabulary of the verse and provides a more precise understanding of its expressions—an understanding that can have significant practical implications for human life.

Methodology:

This study employs a qualitative, descriptive–analytical approach. The views of Sunni and Shia exegetes regarding the meaning of the verse "wa-ashraquat al-arḍu bi-nūri rabbihā" ("the earth will be illuminated by the light of its Lord") and their interpretations of what is intended by the earth's illumination through God's light have been extracted from their respective commentaries. The research aims to analyze, compare, and evaluate these interpretations, and to identify the view that best aligns with Qur'anic and hadith-based evidence.


Received: 4/9/2024 ; Received in revised from: 21/12/2024 ; Accepted: 10/3/2025 ; Published online: 23/7/2025

◆ How to cite: Behrouz, Samad , Abbaspour, Imran , Hosseini, Seyed Ahsan (1404SH): " An Analytical Comparison of Sunni and Shia Interpretations of the Earth Being Radiant with the Light of the Lord in Qur'an 39:69 " , *journals Comparative Interpretation Studies*, 10(19), P314-340, 10.22034/csq.2025.476888.1464

©2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



 cis.quran.ac.ir

findings:

The findings of this study indicate that, regarding the meaning of “the earth will be illuminated by the light of its Lord” in Qur’an 39:69, ten distinct interpretations have been presented by Sunni and Shia exegetes. Among these, three views are shared by both groups, five are exclusive to Sunni commentators, and two are exclusive to Shia commentators. The first shared interpretation (establishment of justice, truth, and proof) considers “truth” and “proof” to be synonymous. However, based on their Qur’anic usage, this equivalence appears incorrect; the term *nūr* (light) is never used metaphorically for “proof” or in the sense of “truth” in the Qur’an. Moreover, although *ḥaqq* (truth) and *‘adl* (justice) may overlap in certain contexts, they represent two distinct concepts. The second shared interpretation (a light other than sunlight) merely paraphrases or translates the verse without offering an interpretive explanation, leaving the central ambiguity unresolved. The third shared interpretation is the view favored by this study. The well-known exclusive Sunni interpretation (God’s theophany to judge among people) does not clarify what is meant by *tajallī* (divine manifestation), and thus fails to resolve the verse’s ambiguity. Furthermore, some exegetes who support this view claim that God descends and sits upon a throne to judge humanity—a notion that implies anthropomorphism, from which God is exalted. Additionally, this interpretation seems to confuse the illumination mentioned in the first part of the verse with the judgment expressed later in the same verse—“and judgment will be passed between them in truth”—and for this reason is unlikely to be correct. The four lesser-known Sunni-exclusive interpretations (the light of God’s power; the light of the Prophet’s monotheism; the illumination of the human soul; and the light of God’s *Shin*) involve assigning meanings to the term light that contradict the apparent wording of the verse without supporting evidence, and may constitute *tafsīr bi’l-ra’y* (interpretation based on personal opinion). The last of these interpretations, in particular, suggests anthropomorphism and likening God to creation. The first Shia-exclusive interpretation (the light of justice through the rise of Imam al-Mahdī, may God hasten his reappearance) essentially reiterates the first shared view but applies the establishment of justice to this world rather than the Hereafter. The same critiques of that earlier view apply here as well. Moreover, this interpretation does not accord with the context of Qur’an 39:69 or the surrounding verses, which clearly pertain to the Day of Resurrection—unless it is taken as a deeper, allegorical layer (*ta’wīl*) premised on the idea that the rise of the Mahdī represents a reflection of the Resurrection within this world. The second Shia-exclusive interpretation (the light of a believer’s faith) is also incompatible with the verse’s attribution of light directly to God, even though in certain Qur’anic contexts, based on specific clues, light may indeed be used metaphorically for a believer’s faith.

Final conclusion:

This study concludes that among the ten interpretations proposed by Sunni and Shia exegetes concerning the meaning of Qur’an 39:69 — “And the

earth will shine with the light of its Lord” — the shared view held by both groups, which interprets this illumination as the manifestation of the true reality of all things and human deeds on the Day of Resurrection, is the most plausible. This interpretation is supported by contextual clues within the verse, as well as by additional evidence from other Qur’anic verses and chapters. In contrast, each of the remaining nine interpretations—whether exclusive to Shia exegetes, exclusive to Sunni exegetes, or shared—faces significant critiques.

Keywords: Light, Illumination, Earth, Qur’an 39:69, Sunni and Shia Exegetes.

* The present article is derived from the doctoral dissertation of Mr. Seyed Ahsan Hosseini.

مقایسه تطبیقی و ارزیابی دیدگاه مفسران فریقین درباره نورانی شدن زمین به نور پروردگار در آیه ۶۹ زمر

صمد بهروز^۱، عمران عباسپور^۲، سید احسن حسینی^۳

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسؤل) s.behrouz@tabrizu.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. o.abbaspour@tabrizu.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، تهران، ایران. d.hosaini@gmail.com

چکیده

کلمه نور از واژگان کلیدی در آیات قرآن است که در موارد متعدد تکرار شده و در برخی موارد، معنای حقیقی (نور محسوس) و در برخی موارد دیگر، معنای مجازی از آن، اراده شده است. از جمله این آیات، آیه ۶۹ سوره زمر است که در آن، از روشن شدن زمین به واسطه نور پروردگار، سخن به میان آمده است «وَأَشْرَقَتِ الْغُرُوبُ رَبِّهَا». در این که مراد از این اصطلاح قرآنی چیست و آیا معنای حقیقی از آن اراده شده یا مجازی و اشاره به پدیده‌ای در دنیا دارد یا آخرت، مفسران فریقین، دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند که برخی از این دیدگاه‌ها مشترک بین مفسران فریقین، برخی، مختص مفسران شیعه و برخی دیگر، مختص مفسران اهل سنت است. روشن شدن این موضوع، ابهامات موجود در واژگان آیه را برطرف نموده، مفهوم دقیقی از عبارات آن، ارائه می‌دهد که علم به آن، می‌تواند تأثیرات عملی زیادی در زندگی انسان داشته باشد. این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی و در بستر مطالعات کتابخانه‌ای صورت گرفته، این دیدگاه‌ها را تحلیل، مقایسه و مورد ارزیابی قرار داده و در نهایت به این نتیجه منتهی شده که از میان ۱۰ دیدگاه مطرح شده در این خصوص، دیدگاه مشترک ظهور حقیقت اشیاء و اعمال انسان در قیامت، به خاطر وجود قرائن سیاقی و قرائن و شواهد موجود در آیات دیگر قرآن، بر دیدگاه‌های دیگر برتری دارد.

کلیدواژه‌ها: نور، اشراق و روشن شدن، زمین، آیه ۶۹ زمر، مفسران فریقین.

*مقاله حاضر برگرفته از رساله دوره دکتری جناب آقای سید احسن حسینی است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۱۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۵/۱

استناد به این مقاله: بهروز، صمد، عباسپور، عمران، حسینی، سید احسن (۱۴۰۴): «مقایسه تطبیقی و ارزیابی دیدگاه مفسران فریقین درباره نورانی شدن زمین به نور پروردگار در آیه ۶۹ زمر»، *دوفصلنامه مطالعات تطبیقی*، ۱۰(۱۹)، ۳۴۰-۳۱۴.

10.22034/csq.2025.476888.1464

©2025/نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۱. مقدمه

واژه نور از واژگان پربسامد در آیات قرآن کریم است که مفاهیم متعددی (اعم از حقیقی و مجازی)، در تفسیر آن احتمال داده شده است. یکی از آیات قرآن کریم که این واژه، در آن به کار برده شده، آیه ۶۹ زمر با عبارت «وَأَشْرَقَتِ الْغُرُضُ بِنُورِ رَبِّهَا» است. مفسران فریقین دیدگاه‌های مختلفی در بیان مراد از روشن شدن زمین به واسطه نور رب مطرح کرده‌اند. این مطالعه به دنبال تحلیل، مقایسه و ارزیابی این دیدگاه‌ها و تبیین دیدگاهی است که با قرائن و شواهد قرآنی و روایی سازگارتر است. این دیدگاه‌ها، در برخی موارد، نزدیک به هم و قابل جمع بوده و در مواردی، کاملاً متمایز به نظر می‌رسد. با توجه به اختلاف نظرهای مفسران فریقین و برداشت‌های متفاوت آنان از عبارت یادشده، انجام مطالعه‌ای مستقل در این خصوص، ضروری به نظر می‌رسید.

در برخی پژوهش‌ها در مورد یکی از واژگان کلیدی این مطالعه (واژه نور) مفهوم‌شناسی صورت گرفته و احیاناً در برخی از آن‌ها اشاراتی گذرا به این آیه و عبارت یادشده نیز صورت گرفته است که به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱. عادل مقدادیان و محمدجواد شمس (۱۳۹۳) در مقاله «مفهوم عرفانی نور و ظل در قرآن و سنت» به بررسی آیه ۳۵ سوره نور با نظر بر روایتی از امام حسین (ع) پرداخته و تنها به آیه ۶۹ سوره زمر در اثنای مطالب اشاره کرده‌اند.

۲. معصومه یوسف پور و جلیل پروین (۱۳۹۳) نیز در مقاله «مفهوم‌شناسی نور بودن خداوند با تکیه بر روایات تفسیری فریقین» به بررسی واژه نور در آیه ۳۵ سوره نور، از دیدگاه مفسران، متکلمان، محدثان، فیلسوفان و عارفان پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که منظور از نور بودن خداوند، همان هدایت‌گری او است. نگارندگان تنها اشاره‌ای گذرا به آیه ۶۹ سوره زمر کرده‌اند.

۳. در پژوهش مشابهی، مرتضی براتی (۱۳۹۵) در مقاله «بررسی استعاره مفهومی نور در قرآن کریم با رویکرد شناختی»، به بررسی استعاره واژه نور، برای هدایت پرداخته و مصادیق آن را از قبیل قرآن، پیامبر (ص)، اسلام، علم و ... در قرآن کریم مورد کاوش قرار داده است.

۴. محمود واعظی (۱۳۹۹) در مقاله «بازخوانی مفهوم نور در قرآن کریم» به بررسی دیدگاه‌های مفسران در تفسیر واژه نور و انتساب آن به خداوند و مجازانگاری در تفسیر نور پرداخته است.

۵. علی فتح‌اللهی و اکرم بغدادی (۱۳۶۹) نیز در مقاله «مفهوم نور در قرآن، برهان، عرفان» به بررسی واژه نور در آیات قرآن و دیدگاه‌های مفسران پرداخته و

آن را با دیدگاه‌های فلاسفه و عرفا در مورد این اصطلاح مقایسه کرده‌اند. ۶. زهرا اسعدی سامانی (۱۳۹۹) در کتاب «مفهوم شناسی نور و ظلمت از دیدگاه قرآن» با استفاده از دانش وجوه، نظایر و مفردات، واژه نور و ظلمت را مفهوم شناسی کرده و دیدگاه‌های مفسران را در مورد این دو واژه، در آیات مختلف قرآن بررسی کرده است.

۷. سید احسن حسینی، داود معماری و عاطفه زرسازان (۱۴۰۰) در مقاله «نقد و بررسی دیدگاه مفسران فریقین در آیه «و اشرقت الغرض بنور ربها»» دیدگاه مفسران فریقین در خصوص آیه یادشده را بررسی کرده‌اند؛ اما وجه تمایز این مقاله نسبت به آن، در این است که در مقاله یادشده، دیدگاه‌هایی به عنوان دیدگاه‌های تفسیری مطرح شده که در واقع دیدگاه تفسیری نیستند بلکه صرفاً ترجمه آیه هستند. از سویی تمامی دیدگاه‌ها آورده نشده و تتبع کامل و جامع درباره دیدگاه‌های مفسران درباره آیه صورت نگرفته و برخی دیدگاه‌های مفسران شیعه و سنی در آن مشاهده نمی‌شود. از سوی دیگر تحلیل کامل درباره دیدگاه‌های مطرح شده صورت نگرفته و در بسیاری از موارد دیدگاه‌ها به صورت تیتروار آورده شده است همچنین نتیجه‌گیری این پژوهش با پژوهش مشابه صورت گرفته، متفاوت است.

شایان توجه است مفسران متقدم، در کنار تفسیر آیات دیگر، در مورد جملات این آیه نیز بحث نموده‌اند و دیدگاه‌های مختلفی را در تبیین مراد از آن، بیان کرده‌اند، اما این که مطالعه مستقلی صورت بگیرد و دیدگاه‌های تفسیری در آن، بررسی، مقایسه و مورد ارزیابی قرار گیرد و خالی از نقیصه‌های یادشده باشد، صورت نگرفته است. از همین رو، این مطالعه به این مهم پرداخته است.

۲. مفهوم شناسی

در این بخش به بحث مفهوم شناسی واژگان دخیل در موضوع بحث، از قبیل نور، اشراق ارض به نور رب پرداخته می‌شود.

نور: واژه نور در ۲۰ سوره قرآن، ۴۳ مرتبه و در ۳۳ آیه قرآن تکرار شده (عبدالباقی، ۱۳۶۴ ق: ۷۲۵) و در معانی مختلفی از قبیل مطلق روشنایی (انعام/۱؛ یونس/۵؛ فاطر/۲۰؛ نوح/۱۶)، قرآن (نساء/۱۷۴؛ مائده/۱۵؛ اعراف/۱۵۷؛ شوری/۵۲؛ تغابن/۸)، مطلق آیات و احکام الهی (مائده/۴۴، ۴۶؛ انعام/۹۱)، ایمان (بقره، ۲۵۷؛ مائده/۱۶ و...)، دین خدا (توبه/۳۶؛ صف/۸) و وصفی از اوصاف الهی (نور/۳۵؛ زمر/۶۹) به کار برده شده که از میان این آیات، فقط در دو مورد اخیر، این واژه به خدا نسبت داده شده است.

گرچه انسان در ابتدا از کلمه نور، نورهای حسی و مادی به ذهنش خطور می‌کند؛ اما مفهوم نور در قرآن، به‌ویژه در آیه ۶۹ سوره زمر، فراتر از این معانی است. راغب اصفهانی کلمه نور را، به روشنایی منتشرشده‌ای که به دیدگان برای دیدن و درک کمک می‌کند و بر دو نوع دنیوی و اخروی است، ترجمه می‌کند و نور دنیوی را به نور الهی یا معنوی مانند نور عقل و نور قرآن و نور محسوس مانند نور خورشید، ماه، ستارگان و ... تقسیم می‌کند. وی با استناد به برخی آیات قرآن کریم (یونس/۵؛ انعام/۱؛ فرقان/۶۱؛ حدید/۲۸) کلمه نور در آیه ۶۹ سوره زمر را نور محسوس می‌داند و نور اخروی را که مختص به عالم آخرت است را به آیات ۱۲ و ۱۳ سوره حدید و آیه ۸ سوره تحریم استناد می‌دهد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۷) وی علت توصیف خداوند در آیه ۳۵ نور به نور «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» را، روشنایی بخش بودن خداوند و از جهت مبالغه در فعل او می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۸). در برخی کتب لغت، نور، از اسماء و صفات الهی دانسته شده و آن را به معنای چیزی که خود، ظاهر و ظاهر کننده هر چیزی است، ترجمه کرده‌اند و خداوند را به خاطر برخورداری از این صفت، هادی اهل آسمان‌ها و زمین دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۳۲۱/۱۴؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۱۰۶/۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۷۲/۱)؛ بنابراین نور دارای مفهومی حقیقی و بدیهی و بسیط است که تمام نورها را شامل می‌شود و آن کیفیت ظهور فی نفسه و مظهر لغيره بودن را دارد.

اشراق ارض به نور رب: کلمه «إشراق» به معنای برآمدن خورشید و بالا آمدن و تابیدن آن به هنگام چاشتگاه است؛ به‌گونه‌ای که تمام زمین را روشن کند، برخلاف «شرق» که به معنای طلوع خورشید است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۷۵/۱؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۳۲۷؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۵۶/۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۶۹/۱۳۷۵؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۹۷/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۷) که مشتقات آن در قرآن کریم به صورت اسمی (ص/۵۵) و فعلی (زمر/۶۹) آمده و با «أضأت» و دیگر کلمات همسو که برای مطلق روشنایی است، تفاوت دارد. مصطفوی اشراق را، طلوع همراه با درخشیدن و روشنایی می‌داند و درخشش را گاه از خود شیئی می‌داند، مانند خورشید و گاه منعکس کننده روشنایی برای غیر (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۹۷/۱).

ابن عطیه اندلسی اشراق را به روشن شدنی که نورش عظیم باشد و ارض را همان زمین محشر که تبدیل شده از زمین دنیا است و نور رب را به معنای نور خدای متعال معنا کرده است (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۵۴۲/۴). هم چنین مغنیه

مراد از ارض را زمین محشر دانسته که به نور خدا روشن شود و این نور، خود، پاک و پاک‌کننده از انواع گمراهی‌ها و فساد و ... است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۳۲/۶). علامه طباطبایی نیز اشراق ارض را به معنای نورانی شدن زمین دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۹۴/۱۷).

۳. دیدگاه‌های فریقین در بیان مفهوم روشن شدن زمین به نور رب

مفسران فریقین در بیان مفهوم روشن شدن زمین به واسطه نور رب، در عبارت قرآنی «وَأَشْرَقَتِ الْغُرُوبُ بِنُورِ رَبِّهَا» آیه ۶۹ سوره زمر، دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند که برخی از آن‌ها مشترک، برخی مختص مفسران شیعه و برخی دیگر مختص مفسران اهل سنت است که دیدگاه هرکدام از مفسران به ترتیب خواهد آمد.

الف) دیدگاه‌های مشترک بین مفسران فریقین

در کنار دیدگاه‌های اختصاصی هرکدام از مفسران فریقین، سه دیدگاه مشترک بین فریقین است که در این قسمت به تبیین و تحلیل آن‌ها پرداخته می‌شود. **اقامه عدل و حق و برهان:** اقامه حق و برهان و اجرای عدل الهی، از جمله دیدگاه‌های مشترک بین مفسران فریقین در بیان مراد از روشن شدن زمین به نور پروردگار است.

دیدگاه مفسران شیعه: برخی مفسران شیعه، در تفسیر عبارت یادشده، به اقامه حق و برهان اشاره کرده‌اند و حق را همان عدل دانسته و برهان را دلیلی برای پرداختن به آن حق که خیر و شر را از هم جدا می‌کند، تفسیر می‌کنند. از جمله این مفسران شیخ طوسی (طوسی، بی‌تا: ۴۷/۹) و طبرسی (طبرسی، ۱۴۰۶: ۷۹۳/۸) است. طبرسی به نقل از حسن و سدی، نور را عدل می‌داند که زمین در پرتو آن روشن می‌شود. وی روشنایی زمین را به عدل می‌داند چنان‌که نور علم را به عمل می‌داند (همان).

مجلسی (مجلسی، بی‌تا: ۳۲۱/۶)، شبر (شبر، ۱۴۱۸ ق: ۳۲۸/۵) و شاه عبدالعظیمی (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲۷۰/۱۱) نیز همین دیدگاه را برگزیده‌اند. شاه عبدالعظیمی روشن شدن عرصه قیامت را به سبب نشر عدل و برپایی موازین قسط و حکم به حق می‌داند و مراد از نور را اجرای عدالت و حکم به حق می‌داند و وجه نام‌گذاری آن را به نور، به جهت ظهور حق و رفع تاریکی ظلم می‌داند (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲۷۰/۱۱).

طبرسی در کتاب تفسیری دیگر خود (طبرسی، ۱۴۱۲ ق: ۴۶۶/۳)؛ ملا فتح‌الله کاشانی (کاشانی، بی‌تا: ۱۱۹/۸)؛ کاشانی، ۱۴۲۳ ق: ۱۰۴/۶)؛ شوکانی (شوکانی،

۱۴۱۴ ق: ۵۴۵/۴) و مغنیه (مغنیه، ۱۴۲۴ ق: ۴۳۲/۶: ۱۴۲۵ ق: ۶۱۵/۱) نیز از جمله مفسرانی هستند که کلیدواژه حق و عدل و فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۳۳۱/۴) و حائری طهرانی (حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ۲۳۱/۹) کلیدواژه عدل را در تفسیر این آیه به کار برده‌اند. فضل‌الله نیز عدل را به عنوان یک احتمال مطرح کرده و احتمال دیگر را حق و برهان دانسته و احتمالات دیگر را نیز مطرح کرده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۳۶۲/۱۹).

از جمله مفسرانی که این دیدگاه تفسیری را آورده، علامه طباطبایی است. به باور وی، خداوند در زمین آن روز (محشر)، عدل خود را گسترانیده و به موازین قسط و به حق بین اهل آن حکم می‌کند. وی نهادن کتاب و حکم بر طبق آن و آوردن پیامبران، شهیدان و صدیقین و داوری به حق که در سیاق آیه آمده است را در تأیید همین معنا می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۴/۱۷). وی «اشراق الارض» را به معنای روشن شدن زمین می‌داند و معتقد است کلمه نور در کلام خدای متعال در بسیاری موارد به همان معنای معروفش (نور حسی) آمده و در بعضی موارد به عنایتی، بر ایمان و قرآن نیز اطلاق شده است، به لحاظ این که این دو، حقایقی را برای دارنده اش روشن می‌کند که بدون آن دو، به آن حقایق دست نمی‌یابد (همان: ۴۴۶/۱۷). مکارم شیرازی، ضمن نقل دیدگاه‌های مفسران در این خصوص و تأکید بر معنای حق و عدل در تفسیر «نور رب»، این دیدگاه را با دیدگاه‌های تفسیری دیگر قابل جمع می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۵۴۴/۱۹).

دیدگاه مفسران اهل سنت: برخی مفسران اهل سنت نیز بر این باور هستند که مراد از روشن شدن زمین به واسطه نور پروردگار، اقامه حق و برهان برای سنجش اعمال است. برخی دیگر نیز، مراد از نور را عدل دانسته‌اند که برپایی آن، چهره زمین را در روز قیامت روشن می‌گرداند. زمخشری نور را در عبارت «بنور ربها»، استعاره برای حق و برهان گرفته و بر این باور است که این استعاره، در مواردی از آیات قرآن کریم آمده است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۱۴۵/۴).

مفسران زیادی از اهل سنت، تفسیری مشابه داشته و مراد از عبارت یاد شده را، اقامه عدل الهی در محشر دانسته‌اند، گرچه برخی، احتمالات دیگر را نیز آورده‌اند. ثعلبی (ثعلبی، ۱۴۲۲ ق: ۲۵۷/۸)، ابوالفتوح رازی (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۵۰/۱۶)، فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۷۷/۲۷)، بیضاوی (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق: ۴۹/۵)، ابوحنیفان آندلسی (ابوحنیفان، ۱۴۰۷: ۸۵۷/۲)، حقی برسوی (حقی برسوی، بی تا: ۱۴۰/۸)، قاسمی (القاسمی، ۱۴۲۱ ق: ۵۵/۷)، ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق: ۲۰۶/۲) و آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۲۵/۱۸) از جمله این مفسران هستند. طبرانی

ضمن بیان تفسیر یادشده، بیان می‌دارد عدل را نور می‌گویند؛ چنان‌که به پیامبر (ص) و قرآن، نور گفته می‌شود و بر این باور است که نور زمین به عدل است و نور دین به علم (طبرانی، ۲۰۰۸ م: ۳۸۶/۵).

نوری غیر از نور خورشید و ماه: از جمله دیدگاه‌های مشترک بین مفسران فریقین در تبیین معنای «روشن شدن زمین به واسطه نور رب»، «روشن شدن زمین با نوری غیر از نور خورشید و ماه» است.

دیدگاه مفسران شیعه: برخی مفسران شیعه، مراد از «نور رُبها» را نوری غیر از نور معهود دنیوی می‌دانند که برگرفته از خورشید، ماه و اجرام دیگر نورانی است. طبرسی، آن را به عنوان یکی از تفسیرهای مطرح شده بیان می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۶ ق: ۷۹۳/۸). ابوالفتوح رازی (رازی، ۱۳۵۲: ۳۵۰/۱۶) و ملاًفتح‌الله کاشانی (کاشانی، ۱۳۶۶: ۱۰۳/۶) نیز از جمله مفسران شیعه هستند که این دیدگاه را آورده‌اند، گرچه برخی از این مفسران، دیدگاه‌های دیگر را نیز احتمال داده‌اند.

دیدگاه مفسران اهل سنت: برخی مفسران اهل سنت نیز ضمن تأکید بر دیدگاه یادشده، آن نور را برگرفته از منبعی می‌دانند که خود، منشأ تمام نورهای عالم است. ابن عاشور (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق: ۱۳۳/۲۴)، بیضاوی (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق: ۴۹/۵) و آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۲۸۲/۱۲) از جمله این مفسران هستند. ابن عاشور بر این باور است که نور محشر، ذاتی بوده و از تاریکی‌ها خالص است و آن عالم، عالم انوار است و چیزی از تاریکی‌های اعمال به آن نیامیزد؛ آن‌گونه که جهان زمینی، فی‌نفسه نورانی نیست؛ بلکه روشنایی آن برگرفته از خورشید و ستارگان است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق: ۱۳۳/۲۴). آلوسی ضمن بیان این دیدگاه با توجه به وجود روایتی از ابن عباس، بیان می‌دارد که نسبت نور به پروردگار، مانند نسبت روح و ناقه به خدا «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص/۷۲)؛ «نَاقَةَ اللَّهِ» (شمس/۱۳) است (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۲۸۲/۱۲).

ظهور حقیقت اشیاء و اعمال و کنار رفتن پرده‌ها: سومین دیدگاه مشترک بین مفسران فریقین ظهور حقیقت اشیاء و کنار رفتن پرده‌ها است.

دیدگاه مفسران شیعه: این دیدگاه عظمت آن نور در روز قیامت را حاکی از آشکار شدن حقایق اعمال و تجسم آن‌ها در آن روز می‌داند که توسط برخی مفسران شیعه با عبارات مختلف و محتوایی شبیه به هم بیان شده است. علامه طباطبایی بر این باور است که مراد از «اشراق زمین به نور پروردگارش» آن حالتی است که از ویژگی‌های روز قیامت است، از قبیل کنار رفتن پرده‌ها و ظهور و بروز حقیقت اشیاء و اعمال از خیر یا شر، اطاعت یا معصیت، حق یا باطل؛ چون اشراق هر چیزی

عبارت است از ظهور آن، به وسیله نور (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۵/۱۷). وی دیدگاه خود را مستند به برخی آیات دیگر قرآن نموده است (همان: ۴۴۶/۱۷-۴۴۸).

مکارم شیرازی نیز همین دیدگاه را مطرح کرده، گرچه دیدگاه‌های دیگر را نیز محتمل دانسته و آن‌ها را باهم قابل جمع می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۵۴۴/۱۹). حسینی همدانی نیز ضمن اشاره به این دیدگاه، بر این باور است که زمین که در آن، گنجینه‌هایی نهفته بوده و هم‌چنین بشر، در قیامت، حقایق آنان آشکار می‌گردد. وی مراد از نور پروردگار را سیرت حقیقی می‌داند که در آن‌ها در عالم دنیا نهاده شده و پنهان بوده و در روز قیامت سیر تکاملی خود را پیموده و ظهور می‌یابد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ق: ۲۷۶/۴۱). فضل‌الله نیز ضمن بیان احتمالات مختلف، یکی از احتمالات را، همین دیدگاه بیان می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ق: ۳۶۲/۱۹). قرشی بنابی آیه یادشده را از متشابهات می‌داند و درعین حال دیدگاه علامه طباطبایی را مبنی بر کنار رفتن پرده‌ها و ظهور حقیقت اشیاء، بهتر از دیدگاه‌های دیگر می‌داند (قرشی بنابی، ۱۳۷۵: ۳۲۴/۹).

دیدگاه مفسران اهل سنت: برخلاف مفسران شیعه که تعداد زیادی از آن‌ها دیدگاه یادشده را مطرح کرده‌اند، در میان مفسران اهل سنت، فقط ابن عربی این دیدگاه را مطرح کرده است. وی ضمن تفسیر عبارت یادشده بر این معنا می‌گوید: «هرکسی آنچه را که پیش فرستاده، به وسیله نوری می‌داند و می‌بیند؛ چراکه اعمال خود را حاضر می‌بیند» (ابن عربی، ۱۴۲۲: ق: ۵۶۲/۳). وی منظور از عبارت یادشده را یک نوع آگاهی حسی یا قلبی نسبت به اعمال می‌داند.

ب) دیدگاه‌های تفسیری اختصاصی مفسران اهل سنت

برخی دیدگاه‌ها در بیان مفهوم روشن شدن زمین به واسطه نور رب، مختص مفسران اهل سنت است.

تجلی خداوند در قیامت برای داوری بین مردم: بیشتر مفسران اهل سنت مراد از عبارت قرآنی «وَأَشْرَقَتِ الْغُرُضُ بِنُورِ رَبِّهَا» را تجلی حق تعالی در روز قیامت برای داوری میان مردم می‌دانند. ابن کثیر، ضمن اشاره به این مفهوم، داوری خداوند در چنین روزی را، داوری توأم با عدالت و به‌دوراز ستم می‌داند (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ق: ۱۱۸/۷). وی اضافه نور به رب را همانند آیه ۳۵ نور «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، اضافه تشریفی می‌داند، مانند «نَاقَةَ اللَّهِ» (هود/۶۴). وی موافق تفسیر نور به عدل نیست؛ چون معتقد است خداوند، خود، معیار حق و عدالت است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ق: ۱۰۶/۷).

از دیگر مفسران اهل سنت که این دیدگاه را برگزیده‌اند، ثعلبی (ثعلبی، ۱۴۲۲)

ق: ۲۵۷/۸)، طبری (طبری، ۱۴۱۲ ق: ۲۲/۲۴)، بغوی (بغوی، ۱۴۲۰ ق: ۱۰۱/۴)، میبیدی (میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۳۶/۸)، قرطبی (قرطبی، ۱۴۱۶ ق: ۲۸۱/۱۵)، حقی برسوی (حقی برسوی، بی تا: ۱۴۰/۸)، زحیلی (زحیلی، ۱۴۱۱: ۵۴/۲۴)، آل غازی (آل غازی، ۱۳۸۲ ق: ۵۶۱/۳) و آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۲۸۳/۱۲: ۳۰/۲۴) است. قرطبی در نقل قولی دیگر، مراد از نور را عدل پروردگار دانسته و تفسیر آیه را روشن شدن زمین به عدل الهی و داوری در میان بندگان می داند و اصولاً عدالت را نور و ظلم را تاریکی می داند (قرطبی، ۱۴۱۶ ق: ۲۸۲/۱۵-۲۸۳). البته برخی از مفسران یادشده سخن از نزول پروردگار بر کرسی، برای داوری در میان مردم به میان آورده اند (میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۳۶/۸؛ حقی برسوی، بی تا: ۱۴۰/۸).

ج) دیدگاه‌های دیگر اختصاصی مفسران اهل سنت

در کنار دیدگاه اختصاصی مشهور مفسران اهل سنت، برخی دیدگاه‌های غیر مشهور نیز وجود دارد. این دیدگاه‌ها عبارت است از «نور قدرت پروردگار» که ماوردی (نیآوردی، بی تا: ۱۳۶/۶) و ابن عبدالسلام (ابن عبدالسلام، ۱۴۲۹: ۱۶۲/۲) به عنوان یک احتمال مطرح کرده اند، روشن شدن قلب‌های مؤمنان، در قیامت، با نور توحید پیامبر اعظم (ص) که تستری (تستری، ۱۴۲۳: ۱۳۵/۱) و حقی برسوی (حقی برسوی، بی تا: ۱۴۰/۸) به عنوان یک احتمال مطرح کرده اند، روشن شدن زمین نفس انسان، به نور پروردگار که ابن عربی به عنوان یک احتمال مطرح کرده است (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق: ۲۰۶/۲) و نور ساق پروردگار که مقاتل بن سلیمان مطرح کرده و برای اثبات درستی آن، به آیه «يَوْمَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ» (قلم/۴۲) تمسک جسته است (مقاتل ابن سلیمان، ۱۴۲۳ ق: ۶۸۸/۳).

د) دیدگاه‌های تفسیری اختصاصی مفسران شیعه

مفسران شیعه در سه دیدگاه با مفسران اهل سنت مشترک هستند که گذشت و دو دیدگاه مختص به خودشان است.

نورانی شدن زمین به عدالت با قیام حضرت مهدی (عج): در برخی تفاسیر شیعه، نور پروردگار به عدل تفسیر شده و از آنجایی که ظهور امام زمان (عج) همراه با برپایی عدل و گسترش آن بر روی زمین است، مراد از روشن شدن زمین به واسطه نور پروردگار را به ظهور آن حضرت تأویل نموده اند. قمی مشهدی، بنا بر روایتی از امام صادق (ع)، مراد از نور در آیه ۶۹ سوره زمر را عدل می داند که با قیام امام زمان (عج) در همه جهان برپا می شود و «رب الارض» راهم به «امام الارض» که مقصود امام عادل باشد، تفسیر می کند. در این روایت مفضل

بن عمر از امام صادق (ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «فِي قَوْلِهِ وَأَشْرَقَتِ الْغُرُضُ بِنُورِ رَبِّهَا. قَالَ رَبُّ الْغُرُضِ يَعْنِي إِمَامُ الْغُرُضِ، فَقُلْتُ: فَإِذَا خَرَجَ يَكُونُ مَاذَا قَالَ إِذَا يَسْتَعْنِي النَّاسُ عَنْ ضَوْءِ الشَّمْسِ وَنُورِ الْقَمَرِ وَيَجْتَرُونَ بِنُورِ الْإِمَامِ» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۳۹/۱)

بحرانی (بحرانی، ۱۴۱۵: ق: ۷۳۳/۴)؛ حویزی (حویزی، ۱۴۱۵: ق: ۵۰۳/۴)؛ علی بن ابراهیم قمی (قمی، ۱۳۶۳: ۲۵۳/۲)؛ فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ق: ۱۰۹۲/۲)؛ شبر (شبر، ۱۴۰۷: ق: ۳۲۸/۵؛ ۱۴۱۰: ق: ۴۳۸/۱) و برخی مفسران دیگر نیز ضمن نقل عین همین روایت، بر این دیدگاه تأکید کرده‌اند.

شاه عبدالعظیمی نیز مشابه همین تفسیر را دارد و مراد از نور در آیه یادشده را نور امام عادل، حضرت مهدی «عج» می‌داند. وی به نقل از ارشاد شیخ مفید، روایتی از امام صادق (ع) به این مضمون آورده است «اذا قام قائمنا اشرفت العرض بنور ربها واستغنى العباد عن ضوء الشمس وذهب الظلمة» (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲۷۰/۱). مدرسی نیز در تفسیر آیه به همین روایت استناد کرده و قیام قائم (عج) و برپایی حکومت عدل الهی توسط آن حضرت را از بارزترین تجلیات نور خدا دانسته و بیان داشته که پیامبران و فرستادگان الهی و اولیا، نور خدا در زمین هستند (مدرسی، ۱۴۱۹: ق: ۵۳۲/۱) اشکوری نیز ضمن تأکید بر این تفسیر، در مورد ارتباط این تفسیر با آیات این سوره، می‌گوید: «چون قیام قائم (ع) قریب به قیام قیامت است، ربط این آیه با آیات پیشین و پسین که در بیان احوال قیامت است، مانند آفتاب، روشن است» (اشکوری، ۱۳۷۸: ۸۸۷/۳).

نور ایمان مؤمن: روشن شدن زمین در روز قیامت با نور ایمان مؤمن، از جمله دیدگاه‌های اختصاصی شیعه است که در میان مفسران شیعه، فقط طیب آن را مطرح کرده است. وی بر این باور است که چون نور خورشید و ماه و ستارگان گرفته می‌شود و محشر تاریک می‌گردد، فقط نور ایمان است که خداوند در صورت مؤمنان ظاهر و محشر را با آن، روشن می‌کند (طیب، ۱۳۶۹: ۳۴۳/۱). وی در تأیید دیدگاه خویش به آیه «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ...» (حدید، ۱۲) و آیه «يَوْمَ لَا يَخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ...» (تحریم/۸) استناد می‌کند (همان: ۳۴۳/۱).

۴. ارزیابی دیدگاه‌های تفسیری فریقین در بیان مراد از روشن شدن زمین به

نور رب

در این قسمت، ابتدا دیدگاه‌های مشترک و بعدازآن دیدگاه‌های اختصاصی مفسران فریقین مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

الف) ارزیابی دیدگاه‌های مشترک مفسران فریقین

مفسران فریقین در مورد بیان مراد از روشن شدن زمین به نور رب، در آیه ۶۹ زمر، در سه دیدگاه مشترک هستند که در این قسمت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

ارزیابی دیدگاه «اقامه عدل و حق و برهان»: اکثر مفسران فریقین کلیدواژه عدل را در تفسیر عبارت «اشراق ارض بنور رب» به کار برده‌اند و برخی از آن‌ها از عبارت «حق و برهان» استفاده کرده‌اند. این دیدگاه از جهاتی قابل تأمل است؛ این دیدگاه حق و برهان را به یک معنا گرفته که با مصداق‌های این دو کلمه در آیات قرآن کریم سازگاری ندارد. این که برخی مفسران گفته‌اند در بسیاری از موارد، کلمه نور در قرآن، برای حق و برهان و قرآن استعاره شده، از منظر برخی مفسران دیگر، خالی از اشکال نیست؛ چراکه در قرآن، آیاتی وجود دارد که کلمه نور، در آن‌ها استعاره از قرآن باشد، مانند آیه «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورَ الَّذِي أَنْزَلْنَا» (تغابن/۸) و آیه «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده/۱۵) (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۵/۱۷). هم‌چنین در برخی از آیات قرآن، مشتقات کلمه «نور» استعاره برای پیامبر اعظم (ص) آمده است، مانند آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا» (احزاب/۴۵-۴۶)، اما آیاتی که در آن، کلمه نور استعاره از برهان باشد، وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۵/۱۷). از سویی برخی مفسران دیدگاه یادشده، کلمه نور را حق تفسیر کرده‌اند و مراد از آن حق را هم عدالت گرفته‌اند، درحالی که در قرآن، کلمه نور به معنای حق به کار برده نشده است. کلمه حق و عدل گرچه در بعضی موارد یک مصداق پیدا می‌کند، ولی در هر صورت، دو مفهوم مغایر هستند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۱) و صرف این که کلمه نور در آیه‌ای استعاره برای حق شده باشد، مستلزم آن نیست که مقصود از آن عدالت باشد.

از سوی دیگر این تفسیر، از عبارت قرآنی «وَأَشْرَقَتِ الْغُرُضُ بِنُورِ رَبِّهَا» آیه ۶۹ زمر، ناظر بر بخش دیگری از آیه «وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يظَلُمُونَ» است و معنایی که از اشراق ارض به واسطه نور رب ارائه می‌شود، تقریباً همان معنایی است که به این بخش از آیه مربوط می‌شود و این، درست به نظر نمی‌رسد و هر بخشی، معنا و مفهوم مستقل به خود و البته مرتبط به هم دارد و نمی‌توان گفت دو جمله مستقل که با دو نوع عبارت پردازی متفاوت ارائه شده و به طور طبیعی، هر عبارتی به منظور غرض خاصی بیان شده، یک مفهوم را می‌رساند، به ویژه این تصور، از کلام الهی که در اوج فصاحت است، خیلی بعید است.

در هر صورت بر فرض صحت استعاره نور برای عدالت، لازمه اش صحت آن، در

این آیه نیست، مگر آن که دلیلی بر آن ارائه شود که از سوی مفسران، ارائه نشده است و بر فرض که تعبیر نور به عدالت، صحیح باشد، استعمال آن برای برهان غیرمتعارف به نظر می‌رسد.

ارزیابی دیدگاه «روشن شدن زمین با نوری غیر از نور خورشید و ماه»:
 مفسران دیدگاه «روشن شدن زمین با نوری غیر از نور خورشید و ماه»، مقصود از نور و مراد الهی از آیه را بیان نکرده‌اند و وارد بیان محتوا و مضمون آن نشده‌اند. از ظاهر عبارات ابوالفتوح رازی چنین برمی‌آید که وی صرفاً به معنای تحت‌اللفظی واژگان عبارت یادشده بسنده کرده است. درنهایت مراد خداوند از عبارت یادشده همچنان مبهم باقی مانده است. پرواضح است که خداوند مقصود دیگری از این الفاظ اراده کرده که در ورای این معنای ظاهری و لغوی واژه‌ها نهفته است؛ بنابراین تکیه بر این وجه به تنهایی مفهومی محصل و روشنی از عبارت یادشده ارائه نمی‌کند؛ چراکه در واقع تفسیری از سوی این مفسران، برای روشن شدن معنای عبارت یادشده در آیه ارائه نشده است.

ارزیابی دیدگاه «ظهور حقیقت اشیاء و اعمال و کنار رفتن پرده‌ها»: سومین دیدگاه مشترک بین مفسران فریقین «ظهور حقیقت اشیاء» است که در مورد این دیدگاه، در مبحث بعدی، به هنگام بحث در مورد دیدگاه برگزیده و مستندات، شواهد و قراین آن بحث خواهد شد.

ب) ارزیابی دیدگاه‌های اختصاصی مفسران اهل سنت

مفسران اهل سنت یک دیدگاه اختصاصی مشهور دارند و چند دیدگاه غیر مشهور که در مورد هر کدام بحث می‌شود.

ارزیابی دیدگاه «تجلی خداوند در قیامت برای داوری میان مردم»: «تجلی خداوند در قیامت برای داوری میان مردم» تفسیر اختصاصی مشهور اهل سنت در بیان مراد از روشن شدن زمین به نور پروردگار است که از جهاتی قابل تأمل است؛ مفسران یادشده مراد از این تجلی را به صورت روشن بیان نکرده‌اند و در نتیجه ابهام موجود در آیه برطرف نشده است. از سویی برخی از مفسران این دیدگاه، مانند میبدی و حقی برسوی سخن از نزول پروردگار بر کرسی برای داوری بین مردم به میان آورده‌اند که از این سخن، بوی تجسیم و تشبیه استشمام می‌شود، درحالی که خدای متعال، طبق نظر امامیه و معتزله منزله از این اوصاف بوده و رؤیت خداوند در این دنیا غیرممکن بوده و در سرای آخرت، مراد از آن، همان خرسندی خدا، از بندگان بهشتی‌اش است.

مبنای این دیدگاه، سخنان یکی از تابعان به نام قتاده است که روایتی از پیامبر

اعظم (ص) نقل کرده به این مضمون که «خداوند میان پیامبران و امت هایشان به حق داوری می‌کند و گناه کسی بر دیگری حمل نمی‌شود و هرکسی در گرو اعمال خویش است» (سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۲۳۶/۱)؛ اما از آنجایی که سلسله سند این روایت تا وی متصل بوده و به پیامبر (ص) نرسیده و تنها به یک تابعی ختم می‌شود، مقطوع بوده و فاقد اعتبار است.

ارزیابی دیدگاه‌های اختصاصی دیگر مفسران اهل سنت: مفسران اهل سنت علاوه بر دیدگاه اختصاصی مشهور، چند دیدگاه غیر مشهور نیز دارند که عبارت هستند از نور قدرت پروردگار، نورانی شدن قلب‌های مؤمنان، به نور توحید پیامبر اعظم (ص)، نورانی شدن نفس انسان، به نور پروردگار و نور ساق پروردگار. این دیدگاه‌ها، صرفاً احتمالاتی است که مفسران یادشده مطرح کرده‌اند و هیچ قرینه و شاهدی بر تأیید آن ارائه نکرده‌اند. تفسیر آیات قرآن، بر معنایی خاص، به‌ویژه اگر خلاف ظاهر باشد، بدون ارائه شواهد و قرائن محکم و با ذوق و سلیقه و استحسان، چه بسا تفسیر به رأی باشد که در روایت نبوی به شدت نکوهش شده و وعده آتش دوزخ داده شده است «من فسر القرآن برأیه فلیتبوأ مقعده من النار» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۳۵/۱). علاوه بر این، دیدگاه اخیر (نور ساق پروردگار)، گرایش به تجسیم و تشبیه در مورد خداوند است که از این اوصاف بشری منزّه است.

ج) ارزیابی دیدگاه‌های اختصاصی مفسران شیعه

مفسران شیعه نیز در کنار سه دیدگاه مشترک، دو دیدگاه اختصاصی دارند که در این قسمت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

ارزیابی دیدگاه «برپایی عدالت با قیام حضرت قائم (عج):» «برپایی عدالت با قیام حضرت قائم (عج) که تعداد نسبتاً زیادی از مفسران شیعه مطرح کرده‌اند، در واقع به دیدگاه «اقامه عدل و حق و برهان» برمی‌گردد با این تفاوت که این دیدگاه برپایی عدل را نه در قیامت بلکه در دنیا و توسط آخرین حجت الهی، حضرت مهدی (عج) تفسیر می‌کند. از همین رو، تأملاتی که درباره دیدگاه یادشده، گذشت، در این دیدگاه نیز جریان دارد. از سوی دیگر، این تفسیر با سیاق آیات سوره زمر که درباره قیامت و احوالات آن، بحث می‌کند، ناسازگار به نظر می‌رسد، مگر این‌که گفته شود این مفهوم، جزء بطون آیه و معانی تأویلی آن است و اگر روایتی هم بر این معنا دلالت دارد، باید حمل بر تأویل و بطن آن کرد؛ چنانچه بسیاری از آیات قرآن کریم علاوه بر معنای ظاهری، از یک یا چند تأویل و معنای باطنی نیز برخوردار هستند. علامه طباطبایی پیرامون این

دیدگاه تفسیری می‌گوید: «بدون شک این آیه مربوط به قیامت است و اگر در برخی روایات اهل بیت (ع) به قیام حضرت مهدی (ع) تفسیر شده، در حقیقت نوعی تطبیق و تشبیه است و تأکیدی بر این معنا است که به هنگام قیام مهدی (عج) دنیا نمونه‌ای از صحنه قیامت خواهد شد و عدالت، به وسیله آن امام به حق و جانشین پیامبر (ص) و نماینده پروردگار، در روی زمین تا آنجا که طبیعت دنیا می‌پذیرد، حکم فرما خواهد شد» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۴/۱۷-۲۹۶).

ارزیابی دیدگاه «نور ایمان مؤمن»: دومین دیدگاه اختصاصی شیعه این است که گفته شود مراد از عبارت یادشده، روشن شدن زمین، با نور ایمان مؤمن است. تفسیر نور، به نور ایمان مؤمن در قیامت، گرچه به خاطر وجود قرائنی، در برخی آیات قرآن، مانند آیه ۱۲ حدید و ۸ تحریم صحیح است؛ اما در آیه محل بحث نمی‌تواند صحیح باشد؛ چراکه نور در این آیه، هیچ تناسبی با معنای یادشده ندارد؛ چه این‌که خداوند در سوره زمر، از محشر و نشانه‌های آن، مانند نفخ صور و ... سخن می‌گوید، درحالی‌که در سوره حدید، آیات، به دنبال بیان حال انفاق کنندگان مؤمن در قیامت، در برابر منافقان است. در سوره تحریم نیز با توجه به سیاق کلی سوره، مراد از نور، ایمان و عمل صالح مؤمنان است؛ بنابراین نور، گرچه در این دو سوره، به خاطر وجود قرینه، به ایمان مؤمنان انفاق کننده و نیز عمل صالح آنان اختصاص یافته، اما در سوره زمر، از آنجایی که این کلمه به خداوند نسبت داده شده، نمی‌توان معنای یادشده در آن دو سوره را برای واژه نور، در نظر گرفت؛ چراکه تناسبی با سیاق آیات سوره زمر ندارد و وجوه معنایی متفاوت کلمه نور در هر کدام از این سوره‌ها، تفسیری متفاوت را می‌طلبد.

۵. دیدگاه برگزیده و دلایل و شواهد آن

از میان دیدگاه‌های مطرح شده از سوی مفسران فریقین، دیدگاه «تجلی حقیقت و باطن اعمال و اشیاء در قیامت»، به نظر می‌رسد بر دیدگاه‌های دیگر ترجیح داشته باشد؛ چراکه با قرائن و شواهد قرآنی بیشتر سازگاری دارد. این دیدگاه را ابن عربی، از مفسران اهل سنت و علامه طباطبایی، فضل‌الله، مکارم شیرازی، حسینی همدانی و قرشی بنابی از مفسران شیعه، مطرح کرده‌اند و حکایت از ظهور حقیقت اشیاء و اعمال انسان در قیامت دارد که در دنیا از دیدگان پنهان است و آنچه در این دنیا دیده می‌شود، ظاهر اعمال انسان‌ها است که ملاک داوری قرار می‌گیرد؛ اما باطن و نیات و حقیقت اعمال، پنهان می‌ماند و تنها در این رستاخیز بزرگ به واسطه نور الهی، تجسم یافته و مشاهده می‌گردد؛ زیرا یکی از ویژگی‌های روز قیامت، کنار رفتن پرده‌ها و آشکار شدن حقیقت اعمال است.

قراين و شواهدی وجود دارد که اين دیدگاه را تأييد می‌کند.

الف) سياق جملات آيه

از جمله قرائن و مؤيدات تفسير يادشده، سياق جملات آيه محل بحث (زمر/۶۹) است «وَأَشْرَقَتِ الْغُرُضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» خداوند پس از عبارت مورد بحث، به قرارداد کتاب و آمدن پيامبران و شهدا اشاره کرده است. همه اين عبارات به نوعی منظور خداوند از عبارت مذکور را تبیین می‌کند و ما را به غرض خداوند نزديک می‌گرداند. از سویی در همه اين عبارات از نشانه‌های ظهور قیامت سخن گفته می‌شود و عبارت «بنورِ رَبِّها» نیز می‌تواند یکی از اين نشانه‌ها باشد يا کلامی باشد که عطف به جملات بعدی شده و عبارات بعدی برای توضیح و شرح آن آمده است و جان کلام و غرض نهایی خداوند از کل آیات اين سوره، در همین عبارت نهفته است. از سوی ديگر شرط به فعلیت رسیدن عبارات: «وُضِعَ الْكِتَابُ»، «وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ»، «وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ»، تحقق عبارت «وَأَشْرَقَتِ الْغُرُضُ بِنُورِ رَبِّها» است. از همین رو با در نظر گرفتن نکات يادشده و سياق جملات آيه محل بحث، می‌توان دیدگاه يادشده را نتیجه گرفت.

ب) سياق آیات قبل و بعد از آيه محل بحث در سوره زمر

آیات قبل و بعد از آيه مورد نظر در سوره زمر، در مورد حقایق روز قیامت است که از جمله اين حقایق، آشکار شدن باطن و حقیقت اشیاء و اعمال انسان‌ها است. در آیه بعد از آیه محل بحث در سوره زمر، خداوند اشاره به اين مطلب دارد که هرکسی هر آنچه را انجام داده، حاضر می‌بيند «وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ» (زمر/۷۰). در واقع غرض اين آيه، اين است که حکم خداوند بر اساس عدالت اجرا می‌گردد. آیه پیشین (زمر/۶۹) درباره اصل حکم خدا بود و آیه مورد بحث (زمر/۷۰) در خصوص اجرای آن است؛ بنابراین اين، دیدگاه «روشن شدن زمین به عدل الهی» در تفسير عبارت يادشده، دیدگاه درستی نمی‌تواند باشد؛ چراکه اين مفهوم، از آیه ۷۰ اين سوره و فقرات ديگر آيه ۶۹ «وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» قابل استفاده است و نه عبارت مورد بحث و در اين جمله مفهوم ديگری نهفته است.

شاید بتوان با استفاده از عبارت «وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ» (زمر/۷۰) چنین استفاده نمود که آیه «وَأَشْرَقَتِ الْغُرُضُ بِنُورِ رَبِّها» امر مهمی را که مقصود اصلی خداوند است، يادآوری می‌کند و بخش بعدی آیه ۶۹ سوره زمر به توضیح جزئیات

این امر خطیری می‌پردازد و در ادامه نتیجه حاصل در آیه ۷۰ بیان می‌شود؛ بنابراین با توجه به قرائن موجود، عبارت «روشن شدن زمین به نور پروردگار»، با مفهوم کنار رفتن حجاب‌ها و آشکارشدن حقیقت اشیاء مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

ج) قرائن و مؤیدات از آیات دیگر قرآن

از جمله قرائن و مؤیدات تفسیر یادشده، قرائن موجود در آیات سوره‌های دیگر قرآن است. به قرینه آیات دیگر قرآن، مانند آیه «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق/۲۲)، آیه «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» (آل عمران/۳۰)، آیات «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا يَوْمَئِذٍ يَصُدُّ النَّاسَ أَشْتَاتًا لِيَرْوَا أَعْمَالَهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال/۴-۸) و آیات زیاد دیگر قرآن که دلالت بر تجسم و ظهور اعمال انسان در قیامت و شهادت اعضای بدن آدمیان و امثال آن دارد و با توجه به معنای کلمه اشراق و نور، در عبارت یادشده، می‌توان ظهور و بروز حقیقت و باطن اشیاء و اعمال انسان‌ها را برداشت نمود که این جز با کنار رفتن پرده‌ها که بر دیدگان انسان‌ها در این دنیا قرار دارد، امکان‌پذیر نیست. از همین رو با در نظر گرفتن قرائن و شواهد و مؤیدات یادشده، به نظر می‌رسد این دیدگاه، در بیان مراد الهی از روشن شدن زمین به نور پروردگار، مناسب‌تر و با قرائن و شواهد موجود در آیات قرآن، سازگارتر باشد.

نتیجه

در بیان مراد از روشن شدن زمین به واسطه نور رب، در آیه ۶۹ سوره زمر، دیدگاه‌های مختلفی از سوی مفسران فریقین ارائه شده که از میان آن‌ها سه دیدگاه مشترک، پنج دیدگاه مختص مفسران اهل سنت و دو دیدگاه مختص مفسران شیعه است.

دیدگاه اول مشترک (اقامه عدل و حق و برهان)، حق و برهان را به یک معنا گرفته که با توجه به مصادیقشان در آیات قرآن درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در آیات قرآن، واژه نور در هیچ موردی، استعاره برای برهان و نیز به معنای حق به کاربرده نشده است و نیز واژه حق و عدل، گرچه در برخی موارد، ممکن است یک مصداق پیدا کند؛ اما دو مفهوم مغایر هستند. دومین دیدگاه مشترک (نوری غیر از نور خورشید) نیز صرفاً به ترجمه آیه پرداخته و مطلبی درباره تفسیر آیه بیان نکرده و در نهایت ابهام عبارت یادشده برطرف نشده است. تحلیل سومین دیدگاه مشترک نیز بعد از این خواهد آمد.

در دیدگاه اختصاصی مشهور اهل سنت (تجلی خدا برای داوری میان مردم)، مراد از تجلی، روشن بیان نشده و ابهام آیه برطرف نشده است. از سویی برخی مفسران دیدگاه یادشده، سخن از نزول پروردگار بر کرسی برای داوری میان مردم، به میان آورده‌اند و این، حاکی از تجسیم و تشبیه پروردگار است که منزه از آن است. از سوی دیگر این معنا، اشاره به مفهوم بخش دیگری از آیه «وَفُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ» است و از همین رو درست به نظر نمی‌رسد. چهار دیدگاه غیر مشهور اختصاصی مفسران اهل سنت (نور قدرت پروردگار، نور توحید پیامبر اعظم (ص) نورانی شدن نفس انسانی، نور ساق پروردگار، نیز حمل لفظ برخلاف ظاهر بدون قرینه است که چه بسا تفسیر به رأی باشد، به ویژه دیدگاه اخیر که حاکی از تجسیم و تشبیه خداوند است که میرا از آن است.

دیدگاه اختصاصی اول مفسران شیعه (نور عدالت با قیام حضرت مهدی (عج) به دیدگاه اول مشترک برمی‌گردد با این تفاوت که برپایی عدالت را نه در قیامت؛ بلکه در دنیا و توسط حضرت مهدی (عج) تفسیر می‌کند و تأملاتی که در آن دیدگاه مطرح شد، در اینجا نیز جاری است و نیز با سیاق آیه ۶۹ زمر و آیات قبل و بعد که در مورد قیامت است، سازگاری ندارد، مگر به عنوان تأویل و بطن آیه، به لحاظ این‌که قیام آن حضرت، نمودی از صحنه قیامت در این دنیا است، در نظر گرفته شود. دیدگاه اختصاصی دوم مفسران شیعه (نور ایمان مؤمن) با توجه به انتساب نور در آیه محل بحث به خدا، به هیچ وجه تناسب ندارد، گرچه در برخی از آیات قرآن، به خاطر وجود قرائنی، می‌توان نور را استعاره از نور ایمان مؤمن گرفت.

دیدگاه سوم مشترک میان مفسران فریقین (ظهور حقیقت و باطن اشیاء و اعمال در قیامت) با در نظر گرفتن سیاق جملات آیه ۶۹ زمر، سیاق آیات قبل و بعد که در مورد حقایق روز قیامت سخن می‌گوید و از جمله حقایق این روز، آشکار شدن باطن و حقیقت اشیاء و اعمال است و نیز با در نظر گرفتن قرینه از آیات دیگر قرآن، بر دیدگاه‌های دیگر ترجیح دارد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن اثیر جزری (۱۳۶۷): «النهاية في غريب الاثر»، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن سلیمان، مقاتل (۱۴۲۳ ق): «تفسیر مقاتل ابن سلیمان»، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ ق): «تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور»، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن عبدالسلام، عبدالعزیز ابن عبدالسلام (۱۴۲۹ ق): «تفسیر العزیز ابن عبدالسلام»، تعلیق و حاشیه نویسی: احمد فتیح عبدالرحمن، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ ق): «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق): «لسان العرب»، تحقیق و تصحیح: جمال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر، چاپ سوم.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ ق): «تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوالفتوح رازی، حسین ابن علی (۱۴۰۸ ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، تصحیح: محمد مهدی ناصح، محمد جعفر یاحقی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابوحیان، محمد ابن یوسف (۱۴۰۷ ق): «تفسیر النهر الماد من البحر المحیط»، لبنان: دارالجنان.
- اسعدی سامانی، زهرا (۱۳۹۹): «مفهوم شناسی نور و ظلمت از دیدگاه قرآن»، تهران: سرای فرهنگ و ادب.
- اشکوری، محمد ابن علی (۱۳۷۳): «تفسیر شریف لاهیجی»، تهران: دفتر نشر.
- آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲ ق): «بیان المعانی»، دمشق: مطبعة الترقی.
- آلوسی، محمود ابن عبد (۱۴۱۵ ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، تحقیق: بنیاد بعثت، قم: مؤسسه بعثت.
- براتی، مرتضی (۱۳۹۵): «بررسی استعاره مفهومی نور در قرآن کریم با رویکرد شناختی»، پژوهش های نقد ادبی و سبک شناسی، شماره ۲۳، ص ۳۹-۵۹.
- بغوی، حسین ابن مسعود (۱۴۲۰ ق): «تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل»، تحقیق: عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ببضاوی، عبد ابن عمر (۱۴۱۸ ق): «انوار التنزیل و اسرار التاویل (تفسیر الببضاوی)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تستری، سهل ابن عبدالله (۱۴۲۳ ق): «تفسیر التستری»، تحقیق: محمد باسل عیون سوده، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ثعالبی، عبدالرحمن ابن محمد (۱۴۱۸ ق): «جواهر الحسان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، أبو اسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق): «الکشف و البیان عن تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حائری طهرانی، علی (۱۳۳۸): «مقتضیات الدرر»، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، تحقیق و تصحیح: علی هلالی و علی سیری، بیروت: دارالفکر.
- حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ ق): «انوار درخشان در تفسیر قرآن»، تهران: لطفی.
- حسینی، سیداحسن؛ معماری، داود؛ زرسازان، عاطفه (۱۴۰۰): «نقد و بررسی دیدگاه مفسران فریقین در

آیه «واشرفت الغرض بنور ربها»، Quran and religious enlightenment، دوره ۲، شماره ۲، ص ۱۰۳-۱۱۹.

حقی برسوی، اسماعیل ابن مصطفی (بی تا): «تفسیر روح البیان»، لبنان: دارالفکر.
حویزی، عبدعلی ابن جمعه (۱۴۱۵ ق): «نورالثقلین»، تصحیح: هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.

رازی، ابوالفتوح (۱۳۵۲): «تفسیر روح الجنان»، تهران: انتشارات اسلامی.
راغب اصفهانی، حسین ابن محمد (۱۴۱۲ ق): «مفردات الفاظ القرآن»، بیروت: دارالشامیه.
زحیلی، وهبة (۱۴۱۱ ق): «التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج»، دمشق: دارالفکر، چاپ دوم.
زمخشری، محمود ابن عمر (۱۴۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التناویل»، بیروت: دارالکتب العربی.

زمخشری، محمود ابن عمر (۱۹۷۹ م): «اساس البلاغة»، بیروت: دار صادر.
سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ ق): «الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور»، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳): «تفسیر اثنی عشری»، تهران: میقات.
شبر، عبدالله (۱۴۰۷ ق): «الجواهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین»، کویت: شرکت مکتبه الالفین.
شوکانی، محمد (۱۴۱۴ ق): «فتح القدر»، دمشق: دار ابن کثیر.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: اعلمی.
طبرانی، سلیمان ابن احمد (۲۰۰۸ م): «التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)»، اردن: دارالکتب الثقافی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ ق): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفة.
طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ ق): «جوامع الجامع»، تصحیح: ابوالقاسم گرجی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، بیروت: دار المعرفة.
طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵): «مجمع البحرین»، تهران: مرتضوی.
طوسی، محمد ابن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، تصحیح: احمد حبیب عاملی، لبنان: دار احیاء التراث العربی.

طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: اسلام.
عبدالباقی، محمدفؤاد (۱۳۶۴ ق): «المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم»، تهران: پرتو (اسماعیلیان) (افست از روی چاپ ۱۳۶۴ ق، قاهره، دارالکتب المصریه).
فتح الهی، علی؛ بغدادی، اکرم (۱۳۹۶): «مفهوم نور در قرآن، برهان و عرفان»، تفسیر متون و حیاتی، شماره ۱۵، ص ۱۵۷-۱۷۶.

فخر رازی، محمد ابن عمر (۱۴۲۰ ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق): «من وحی القرآن»، لبنان: دارالملاک.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ ق): «تفسیر الصافی»، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۸ ق): «الاصفی فی تفسیر القرآن»، تحقیق: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (محمدرضا نعمتی و محمدحسین درایتی)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

القاسمی، محمد ابن علی (۱۴۲۱ ق): «محاسن التأویل»، القاهرة: دارالحدیث.
قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۵): «تفسیر احسن الحدیث»، تهران: بنیاد بعثت.
قرطبی، محمد ابن احمد (۱۴۱۶ ق): «الجامع لاحکام القرآن»، بی جا: دارالصحابه لترات.
کشیری، عبدالکریم ابن هوازن (۲۰۰۰ م): «لطایف الاشارات»، تحقیق: ابراهیم بسیونی، قاهره: الهيئة المصریة العامة للکتاب.

قمی مشهدی، محمد ابن محمدرضا (۱۳۶۸): «کنزالدقائق و بحر الغرائب»، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- قمی، علی ابن ابراهیم (۱۳۶۳): «تفسیر القمی»، تحقیق: طبیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب.
- کاشانی، فتح الله (۱۳۳۶): «تفسیر منهج الصادقین»، تهران: کتاب فروشی محمد حسن علمی.
- کاشانی، فتح الله (۱۴۲۳ ق): «زبدة التفاسیر»، تحقیق: بنیاد معارف اسلامی، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- کاشانی، فتح الله (بی تا): «منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، تهران: اسلامیه.
- نیآوردی، علی ابن محمد (بی تا): «النکت والعیون (تفسیر الماوردی)»، تعلیق: سید ابن عبدالمقصود عبدالرحیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر ابن محمدتقی (بی تا): «بحار الانوار»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محلّی، محمد ابن احمد؛ سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی بکر (۱۴۱۶ ق): «تفسیر الجلالین»، لبنان: مؤسسه نور.
- مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ ق): «من هدی القرآن»، تهران: دار محبّی الحسین.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸): «التحقیق فی کلمات القرآن»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ ق): «تفسیر الکاشف»، قم: دارالکتاب الاسلامی.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۵ ق): «التفسیر المبین»، قم: دارالکتاب الاسلامی.
- مقدادیان، عادل؛ شمس، محمدجواد (۱۳۹۵): «مفهوم عرفانی نور و ظل در قرآن»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۴، ص ۳۹-۵۹.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- میددی، احمد ابن محمد (نویسنده: عبدالله انصاری) (۱۳۷۱): «کشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)»، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
- واحدی، علی ابن احمد (۱۴۱۵ ق): «الوجیز فی تفسیرالکتاب العزیز»، بیروت: دارالقلم.
- واعظی، محمود (۱۳۹۹): «بازخوانی مفهوم نور در قرآن کریم»، آموزه های قرآنی، شماره ۳۲، ص ۱۸۷-۲۱۸.
- یوسف پور، معصومه؛ پروین، جلیل (۱۳۹۳): «مفهوم شناسی نور خداوند با تکیه بر روایات تفسیری فریقین»، حدیث و اندیشه، شماره ۱۸، ص ۵۱-۷۶.

References

- The Holy Qur'an
 Ibn al-Athir al-Jazari (1367): "Al-Nihayah fi Gharib al-Athar", Qom: Isma'iliyan, 4th ed.
- Ibn Sulayman, Muqatil (1423 AH): "Tafsir Muqatil ibn Sulayman", edited by: 'Abdullah Mahmud Shahatah, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH): "Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir al-Ma'ruf bi Tafsir Ibn 'Ashur", Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi.
- Ibn 'Abd al-Salam, 'Abd al-'Aziz ibn 'Abd al-Salam (1429 AH): "Tafsir al-'Aziz Ibn 'Abd al-Salam", annotated and commented by: Ahmad Fathi 'Abd al-Rahman, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Atiyyah al-Andalusi, 'Abd al-Haqq ibn Ghalib (1422 AH): "Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Kathir, Isma'il ibn 'Umar (1419 AH): "Tafsir al-Qur'an al-'Azim", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1414 AH): "Lisan al-'Arab", edited and verified by: Jamal al-Din Mir Damadi, Beirut: Dar al-Fikr, 3rd ed.
- Ibn 'Arabi, Muhammad ibn 'Ali (1422 AH): "Tafsir Ibn 'Arabi (Ta'wilat 'Abd al-Razzaq)", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Abu al-Futuh al-Razi, Husayn ibn 'Ali (1408 AH): "Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an", verified by: Muhammad Mahdi Nasih and Muhammad Ja'far Yahyaqi, Mashhad: Bunyad-e Pazhuhesh-ha-ye Islami-ye Astan-e Quds-e Razavi.
- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf (1407 AH): "Tafsir al-Nahr al-Madd min al-Bahr al-Muhit", Lebanon: Dar al-Jinan.
- As'adi Samani, Zahra (1399): "Ma'fhum-shenasi-ye Nur va Zolmat az Didgah-e Qur'an", Tehran: Saray-e Farhang va Adab.
- Ashkuri, Muhammad ibn 'Ali (1373): "Tafsir-e Sharif-e Lahiji", Tehran: Daftar-e Nashr.
- Al-Ghazi, 'Abd al-Qadir (1382 AH): "Bayan al-Ma'ani", Damascus: Matba'at al-Taraqqi.
- Al-Alusi, Mahmud ibn 'Abdullah (1415 AH): "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani", Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Bahrani, Hashim ibn Sulayman (1415 AH): "Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an", edited by: Bunyad-e Ba'that, Qom: Mu'assasat al-Ba'thah.
- Barati, Murtada (1395): "Barrasi-ye Este'arah-ye Mafhumi-ye Nur dar Qur'an-e Karim ba Roykard-e Shenakhti", "Pazhuhesh-ha-ye Naqd-e Adabi va Sabk-shenasi", No. 23, pp. 39-59.
- Baghawi, Husayn ibn Mas'ud (1420 AH): "Tafsir al-Baghawi al-Musamma Ma'alim al-Tanzil", edited by: 'Abd al-Razzaq Mahdi, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Baydawi, 'Abdullah ibn 'Umar (1418 AH): "Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil (Tafsir al-Baydawi)", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Tuštari, Sahl ibn 'Abdullah (1423 AH): "Tafsir al-Tuštari", edited by: Muhammad Basal 'Ayun Sudah, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Tha'labi, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad (1418 AH): "Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Tha'labi, Abu Ishaq Ahmad ibn Ibrahim (1422 AH): "Al-Kashf wa al-Bayan 'an

- Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ha'iri Tehrani, 'Ali (1338): "Maqadhiyyat al-Durar", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Husayni al-Zubaydi, Muhammad Murtada (1414 AH): "Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus", edited and verified by: 'Ali Hilali and 'Ali Sairi, Beirut: Dar al-Fikr.
- Husayni Hamadani, Muhammad (1404 AH): "Anwar-e Darakshan dar Tafsir-e Qur'an", Tehran: Lutfi.
- Husayni, Sayyid Hasan; Mu'ammari, Dawud; Zarsazan, 'Atifah (1400): "Naqd va Barrasi-ye Didgah-e Mufasssiran-e Firqaqayn dar Ayat 'Wa Ashraquat al-Ghadid bi Nur Rabbha'", "Qur'an and Religious Enlightenment", Vol. 2, No. 2, pp. 103-119.
- Haqqi al-Burusawi, Isma'il ibn Mustafa (n.d.): "Tafsir Ruh al-Bayan", Lebanon: Dar al-Fikr.
- Huwayzi, 'Abd 'Ali ibn Jum'ah (1415 AH): "Nur al-Thaqalayn", verified by: Hashem Rasuli, Qom: Isma'iliyan, 4th ed.
- Razi, Abu al-Futuh (1352): "Tafsir Ruh al-Jinan", Tehran: Intisharat-e Islamiyyah.
- Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1412 AH): "Mufradat Alfaz al-Qur'an", Beirut: Dar al-Shamiyyah.
- Zuhayli, Wahbah (1411 AH): "Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj", Damascus: Dar al-Fikr, 2nd ed.
- Zamakhshari, Mahmud ibn 'Umar (1407 AH): "Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Gha-wa'im al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqa'wil fi Wujuh al-Ta'wil", Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- Zamakhshari, Mahmud ibn 'Umar (1979 AD): "Asas al-Balaghah", Beirut: Dar Sadir.
- Suyuti, Jalal al-Din (1404 AH): "Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur", Qom: Ketabkhaneye Ayatullah al-Mar'ashi al-Najafi.
- Shah 'Abd al-'Azimi, Husayn (1363): "Tafsir Ithna 'Ashari", Tehran: Miqat.
- Shabr, 'Abdullah (1407 AH): "Al-Jawhar al-Thamin fi Tafsir al-Kitab al-Mubin", Kuwait: Sharikat Maktabat al-Alfayn.
- Shawkani, Muhammad (1414 AH): "Fath al-Qadir", Damascus: Dar Ibn Kathir.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Al-'Ilmiyyah.
- Tabarani, Sulayman ibn Ahmad (2008 AD): "Al-Tafsir al-Kabir: Tafsir al-Qur'an al-'Azim (al-Tabarani)", Jordan: Dar al-Kitab al-Thaqafi.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1406 AH): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1412 AH): "Jawami' al-Jami'", verified by: Abu al-Qasim Gurji, Qom: Markaz-e Modiriyat-e Hoze-ye 'Elmiyyeh Qom.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an", Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Tarihi, Fakhr al-Din (1375): "Majma' al-Bahrain", Tehran: Murtada'i.
- Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (n.d.): "Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an", verified by: Ahmad Habib al-'Amili, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Tayyib, 'Abd al-Husayn (1369): "Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Es-lam.
- 'Abd al-Baqi, Muhammad Fu'ad (1364 AH): "Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim", Tehran: Partow (Isma'iliyan) (offset from 1364 AH Cairo edition, Dar al-Kutub al-Misriyyah).

- Fathullahi, 'Ali; Baghdadi, Akram (1396): "Ma'fhum-e Nur dar Qur'an: Burhan wa 'Irfan", "Tafsir-e Mutun-e Wahyani", No. 15, pp. 157-176.
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn 'Umar (1420 AH): "Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 3rd ed.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1419 AH): "Min Wahy al-Qur'an", Lebanon: Dar al-Malak.
- Fayd Kashani, Muhammad ibn Shah Murtada (1415 AH): "Tafsir al-Safi", Tehran: Maktabat al-Sadr, 2nd ed.
- Fayd Kashani, Muhammad ibn Shah Murtada (1418 AH): "Al-Asfi fi Tafsir al-Qur'an", edited by: Pazhuheshgah-e 'Ulum wa Farhang-e Islami (Muhammad Reza Nemati and Muhammad Husayn Dara'iti), Qom: Intisharat-e Daftar-e Tablighat-e Islami.
- Al-Qasimi, Muhammad ibn 'Ali (1421 AH): "Mahasin al-Ta'wil", Cairo: Dar al-Hadith.
- Quraishi Banabi, 'Ali Akbar (1375): "Tafsir Ahsan al-Hadith", Tehran: Bunyad-e Ba'that.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1416 AH): "Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an", n.p.: Dar al-Sahabah li al-Turath.
- Qushayri, 'Abd al-Karim ibn Hawazin (2000 AD): "Lata'if al-Isharat", edited by: Ibrahim Basyuni, Cairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Amah lil-Kitab.
- Qummi Mashhadi, Muhammad ibn Muhammad Rida (1368): "Kanz al-Daqa'iq wa Bahr al-Ghara'ib", Tehran: Intisharat-e Vezerat-e Farhang va Ershad-e Eslami.
- Qummi, 'Ali ibn Ibrahim (1363): "Tafsir al-Qummi", edited by: Tayyib Musawi Jazayeri, Qom: Dar al-Kitab.
- Kashani, Fathullah (1336): "Tafsir Manhaj al-Sadiqin", Tehran: Ketabfurushi-ye Muhammad Hasan 'Alami.
- Kashani, Fathullah (1423 AH): "Zubdat al-Tafasir", edited by: Bunyad-e Ma'arif-e Islami, Qom: Mu'assasat Ma'arif-e Islami.
- Kashani, Fathullah (n.d.): "Manhaj al-Sadiqin fi I'lam al-Mukhalifin", Tehran: Islamiyyah.
- Niya'wardi, 'Ali ibn Muhammad (n.d.): "Al-Nukat wa al-'Uyun (Tafsir al-Mawardi)", annotated by: Sayyid ibn 'Abd al-Maqsud 'Abd al-Rahim, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi (n.d.): "Bihar al-Anwar", Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Mahalli, Muhammad ibn Ahmad; Suyuti, 'Abd al-Rahman ibn Abi Bakr (1416 AH): "Tafsir al-Jalalayn", Lebanon: Mu'assasat Nur.
- Mudarresi, Muhammad Taqi (1419 AH): "Min Huda al-Qur'an", Tehran: Dar Mahyi al-Husayn.
- Mustafawi, Hasan (1368): "Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an", Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Maghniyah, Muhammad Jawad (1424 AH): "Tafsir al-Kashif", Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Maghniyah, Muhammad Jawad (1425 AH): "Al-Tafsir al-Mubin", Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Moqaddadian, 'Adil; Shams, Muhammad Jawad (1395): "Ma'fhum-e 'Irfani-ye Nur va Zill dar Qur'an", "Pazhuhesh-nameh-ye 'Irfan", No. 14, pp. 39-59.
- Makarim Shirazi, Naser (1371): "Tafsir Nemooneh", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

- Maybudi, Ahmad ibn Muhammad (author: 'Abdullah al-Ansari) (1371): "Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar (Ma'ruf bi Tafsir Khwajah 'Abdullah Ansari)", Tehran: Amir Kabir, 5th ed.
- Wahidi, 'Ali ibn Ahmad (1415 AH): "Al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz", Beirut: Dar al-Qalam.
- Vaezi, Mahmoud (1399): "Bazkhwani-ye Ma'fhum-e Nur dar Qur'an-e Karim", "Amuzeh-ha-ye Qur'ani", No. 32, pp. 187-218.
- Yusufpur, Ma'sumeh; Parvin, Jalil (1393): "Ma'fhum-shenasi-ye Nur-e Khodaond ba Takiyyeh bar Riwayat-e Tafsiri-ye Firqaqayn", "Hadith va Andisheh", No. 18, pp. 51-76.



Comparative Interpretation Studies

Bi Quarterly Scientific-specialized

Tenth Year, First Issue, Consecutive No. 19 — Spring & Summer 2025

◆ **A Comparative Study of the Relationship between Spirit and Divine Command in the Prophetic Experience: Insights from the Qur'an and the Bible**

◆ Azam Sadat Shabani; Fathiyeh Fatahizadeh

◆ **A Comparative Analysis of Arsh and Kursi in the Views of Sunni and Shi'a Exegetes**

◆ Mohammadreza Daftari; Kavus Roohi Brandagh

◆ **An Analytical Review and Critique of Commentators' Views on the Term "Adribuhunna" in Surah An-Nisā' (34)**

◆ Mohammad Sharifi; Zahra Mohammadi; Mohammad Sadeq Heidari

◆ **A Comparative Study of Allameh Tabataba'i and Allameh Fazlallah on the Qur'anic Verse "Al-Ladhi Yatakhabbatu-hu al-Shaytānu min al-Mass"**

◆ Rahman Ashrieh; Zeinab Ahmadian; Hamed Ashrieh

◆ **Exegetical Perspectives on the Accusation of Theft Against Joseph's Brothers: A Critical Evaluation**

◆ Mohsen Dimeh Kargrab; Hanieh Sadat Seyidi

◆ **Assessing the Social Orientation in Martyr Morteza Motahhari's and Sayyid Qutb's Interpretations of Surah Al-Mumtahanah**

◆ Mohammad Javad Shirmardi; Mohammad Javad Jafar Malek; Ali Asghar Shoaei

◆ **A Comparative Study of Sunni and Shia Perspectives on the Authority of Custom in Qur'anic Interpretation**

◆ Mohammad Reza Haghight Semnani

◆ **Comparative Analysis of Yousofi Ashkevari's View on the Theory of Evolution with an Emphasis on the Exegetical Perspectives of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī**

◆ Seyed Karim Khoobbin Khoshnazar

◆ **Critical Reexamination of Interpretations Concerning the Reality of "Azwāj" in the Afterlife: Tracing Mulla Ṣadrā's Account of the Coreporalization of Deeds**

◆ Zohreh Narimani

◆ **The Qur'anic Approach to Cultural Formation of Women in Specific, Shared, and Interactive Legal Verses of the Medinan Surahs**

◆ Khadija Ahmadi Beighash

◆ **Analysis of the Conceptual Integration of the Straight Path from the Perspective of Sunni and Shia Exegeses**

◆ Hassan Alidadi Soleimani; Nasim Sadat Mortazavi

◆ **A Comparative Analysis of Allameh Fadlallah and Ibn 'Ashur on Qur'anic Verses Pertaining to Women**

◆ Maryam Ghoujaei Khameneh; Ismail Cheraghi Koutiani; Mohammad Saleh Ghannadi

◆ **An Analytical Comparison of Sunni and Shia Interpretations of the Earth Being Radiant with the Light of the Lord in Qur'an 39:69**

◆ Samad Behrouz; Omran Abbaspou; Seyed Ahsan Hosseini