

مشکوة

فصلنامه علمی

شماره ۱۷۱، تابستان ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
مدیر مسئول: دکتر احد فرامرز قراملکی
سردبیر: دکتر محمدکاظم رحمان ستایش

شورای نویسندگان به ترتیب حروف الفبا

دکتر عباس اسماعیلی زاده
دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه
فردوسی مشهد
دکتر منصور پهلوان
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
دکتر حسن خرقانی
استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی
دکتر علی راد
دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
(پردیس فارابی)
دکتر محمدکاظم رحمان ستایش
دانشیار دانشگاه قم
دکتر علی نصیری
استاد دانشگاه علم و صنعت ایران
دکتر حسن نقی زاده
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی
مشهد

مدیر داخلی: سید جلال ربانی
ویراستار: محمدرضا نجفی
صفحه آرایی: محمود رسولی
برگردان چکیده ها: علی کازرونی زند
طرح جلد: سیدمسعود فرهنگ
چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

مجله مشکوة در پایگاه های زیر نمایه
می شود و متن مقاله های آن قابل دسترسی و
رهگیری است:

- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
www.isc.ac
- بانک اطلاعات نشریات کشور
www.magiran.com
- پایگاه مجلات تخصصی نور مگز
www.noormags.ir
- پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
www.sid.ir
- پایگاه سیویلیکا (مرجع دانش)
Civilica.com
- مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری
www.ricest.ac.ir
- بنیاد پژوهشهای اسلامی
www.islamic-rf.ir
- سامانه الکترونیکی مجله برای ثبت نام، ارسال و
پیگیری مقاله
www.mishkat.islamic-rf.ir

داوران این شماره:

سید مصطفی احمدزاده، زهرا بشارتی، علی جلائیان اکبرنیا،
حامد خانی (فرهنگ مهروش)، قاسم درزی، کبری راستگو،
محسن رجبی قدسی، سید محمد حسین سورکی، الهه
شاه پسند، محمد غفوری نژاد، مصطفی قناعتگر، محمود
ملکی تراکمه ای، سید محسن میرسندسی.

❖ نشانی مجله: مشهد، حرم مطهر، دوربرگردان
بست طبرسی، صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵،
دفتر مجله مشکوة. تلفن ۰۵۱-۳۳۱۵۴۳۰۴،
دورنگار ۰۵۱-۳۲۲۳۲۵۱۷
پیام نگار E-mail: mishkat@islamic-rf.ir



راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی **مشکوٰه** با گرایش آموزه‌های قرآن و حدیث در مباحث: مطالعات میان‌رشته‌ای، معارف قرآن و حدیث، معنی‌شناسی و روش‌شناسی، تفسیر و تاریخ قرآن و حدیث از مقالات پژوهشی، مروری و ترویجی استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند:

ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرائتی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی‌گویی و نشر خطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخورداری مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوه تنظیم مقاله

- شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:
- ✓ **عنوان:** عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از القاعری باشد.
 - ✓ **مشخصات نویسنده:** شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسه وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
 - ✓ **چکیده:** دربردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر ۲۰۰ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها در چکیده، از اشتباهات رایج است.

- ✓ **کلیدواژه‌ها:** بایسته است حداکثر هفت واژه کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص، متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازایی مقاله آسان‌تر باشد.
- ✓ **مقدمه:** در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه‌مند به مطالعه کند.
- ✓ **بدنه اصلی:** در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت و ابعاد مسئله و نیز آراء درباره آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسندگان پس از ارزیابی دیگر نظریات، با تبیین و توجیه کافی، دیدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ **نتیجه:** شامل یافته‌های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع‌های مرتبط با پژوهش برای کارهای بعدی، یادکرد سؤالات بی‌پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع‌بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ **فایل مقاله** حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۷/۵۰۰ کلمه از طریق سامانه نشریه ([www. mishkat. Islamic- rf. ir](http://www.mishkat.Islamic-rf.ir)) ارسال شود.

فهرست منابع در پایان مقاله بر اساس حروف الفبا و شیوه ارجاع در داخل متن به ترتیب ذیل تنظیم شود:

منابع

کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم، مصحح یا محقق، ناشر، محل نشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال/دوره، شماره، زمان انتشار.

شیوه ارجاع

ارجاعات درون متن و داخل پرانتز به صورت (نام خانوادگی، سال نشر: جلد/صفحه) ذکر شود؛ مانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۶/۵).

فرایند ارزیابی مقالات

مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر، اجازه نشر می‌یابند:

- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیه مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش مجله مشکوة و احراز ویژگی آن در مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی (۱۵ روز).
- ✓ ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی بعدی و آنگاه ارسال نظرات اصلاحی و تکمیلی برای نویسندگان (۴۰ روز).
- ✓ بازنگری مقاله اصلاح شده و طرح در هیئت تحریریه برای بررسی و تصویب نهایی و آماده شدن برای چاپ (۲۰ روز).

- تحلیل «عفو» و «گذشت از دیگران» در اخلاق نقلی با تأکید بر مسئولیت‌پذیری اخلاقی
 محمدامین خوانساری ۴
- تحلیل نقش مرجحات متنی و غیرمتنی در ترجیح وجوه اعرابی آیات قرآن کریم (مطالعه موردی آیاتی از سوره بقره)
 محمد مرادی رجا - کبری خسروی - علی اکبر مرادیان قبادی ۲۹
- تحول الهیاتی در فهم آیه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا»؛ از روایت تاریخی تا تفسیر وجودی
 رضا ملازاده یامچی - فرزاد دهقانی ۵۲
- تحلیل رابطه مفهومی و ساختاری تولی، طهارت و تسلیم در روایت ابوخلد کابلی
 امید قربانخانی - محسن رفعت - بهناز محمدکاظمی ۷۳
- واکاوی اصول و راهکارهای قرآن در اجتناب از قومیت‌گرایی
 عزیزالله مولوی وردنجان - اصغر طهماسبی بلداجی ۱۰۱
- بررسی آیه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» بر اساس نظریه سعد عبدالمطلب العدل
 محمود عرفانیان ستاری مقدم - سید حسین سیدی ۱۲۲
- تحلیل معنایی واژه «میزان» در آیه شریفه «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ»
 نعمت‌الله فیروزی - فائزه دبیر ۱۵۰
- Abstracts
 ○ Ali kazerooni zand 1.9

تحلیل «عفو» و «گذشت از دیگران» در اخلاق نقلی با تأکید بر مسئولیت‌پذیری اخلاقی

محمدامین خوانساری

khansari.m@riqh.ac.ir

استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث.

چکیده	اطلاعات مقاله
آموزه‌های اخلاق اسلامی بر پایه قرآن و سنت، اصولی همچون عفو، گذشت و صفح را برای استحکام پیوندهای اجتماعی توصیه کرده‌اند. این پژوهش با هدف تحلیل اخلاقی جایگاه عفو در اخلاق نقلی و با تمرکز بر مفهوم «مسئولیت‌پذیری اخلاقی» آن صورت گرفته است. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده است و داده‌ها با استناد به آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) و با بهره‌گیری از چهارچوب‌های هنجاری مطرح در فلسفه اخلاق بررسی شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهند که عفو در اخلاق اسلامی مطلق و بی‌قید نیست، بلکه متناسب با نوع رابطه و سطح کنش، مواضع و پیامدهای متفاوت دارد. مسئولیت‌پذیری اخلاقی در برابر مسائل اجتماعی، بسته به مواردی از جمله نوع انگیزه و شدت مخالفت، متفاوت است. در نگاه اخلاق نقلی، باید میان «عفو فردی» (ناظر به حق النفس) و «عفو حاکمیتی/اجتماعی» (ناظر به مصالح عامه) تمایز گذاشت. در تعارض این دو سطح، اولویت با مصلحت جمعی و عدالت است. دلایل هنجاری تکلیف به عفو نیز چندبُعدی است؛ گاه مبتنی بر مصلحت‌اندیشی نتیجه‌گرایانه (مانند تحکیم اخوت و ایجاد همزیستی) است، گاه ریشه در وظیفه‌گرایی دینی و حقوق دیگران دارد و گاه بر پرورش فضیلت‌های نفسانی استوار است.	نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۲۸-۴) دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۴ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۶
اخلاق اسلامی، اخلاق نقلی، قرآن و حدیث، مسئولیت، عفو، گذشت.	کلیدواژه‌ها

مقدمه

روابط انسان‌ها همواره در معرض تنش‌ها، تخلفات و تعارضات قرار دارند. در زندگی روزمره، انسان‌ها یک سری نقش‌ها، تکلیف‌ها و مسئولیت‌هایی به‌ویژه در قبال یکدیگر دارند. آموزه‌هایی چون عفو و گذشت، در سطح میان‌فردی روابط انسان‌ها، به کاهش تنش‌های شخصی کمک می‌کنند. اخلاق نقلی مبتنی بر قرآن و حدیث بر آموزه‌هایی مانند عفو، بخشایش و گذشت در روابط میان‌فردی انسان‌ها تأکید دارد؛ زیرا به دنبال تنش‌زدایی و آسیب‌زدایی در روابط میان انسان‌ها و نیز در پی استحکام پیوندهای اجتماعی است.

در این اخلاق، می‌توان تصویری مبتنی بر مسئولیت‌پذیری اخلاقی ارائه کرد که رابطه میان عامل و دیگران را آسیب‌زدایی کرده، مستحکم می‌سازد. در این نگاه، عفو و گذشت، به مثابه وظیفه‌هایی ضروری در روابط انسانی به‌شمار می‌روند؛ اما وظایف و مسئولیت‌هایی مطلق و بی‌قید نیستند، بلکه قلمرو و کارکرد آن‌ها به عوامل مختلفی بستگی دارد؛ زیرا براساس آموزه‌های اخلاقی قرآن و حدیث، تمایزاتی بنیادین میان «روابط مؤمنان با یکدیگر» و «مناسبات و تعامل آن‌ها با دیگرانی مانند منافقان و کافران» وجود دارد. هر یک از این‌ها، احکام و هنجارهای خاص خود را دارند. در روابط میان مؤمنان، عفو و گذشت، برای تحکیم اخوت ایمانی توصیه شده است. در برابر کافران غیرمحراب یا اهل کتاب، باید به دنبال زمینه‌سازی و همزیستی مسالمت‌آمیز بود؛ اما در مواجهه با منافقان یا کافران محارب، آموزه‌های قرآن بر صلابت و ایستادگی تأکید می‌کنند. از این رو، تحلیل اخلاقی عفو و گذشت از دیگران باید در چهارچوب روابط انسان‌ها و مخاطبان بررسی شود. بدین سان در اخلاق نقلی، این‌ها مفاهیمی فردی یا فضیلتی شخصی نیستند، بلکه در سطح روابط انسان‌ها با یکدیگر مطرح می‌شوند. این روابط گاهی بینافردی است و گاهی در سطح اجتماعی و گاهی در سطح کلان حاکمیتی است؛ هرچند که تأکید پژوهش حاضر، بیشتر بر روابط میان‌فردی است.

در این پژوهش می‌کوشیم تا ضمن ارائه تبیین اخلاقی از عفو، به این پرسش‌ها بپردازیم

که عفو و گذشت از دیگران در چه شرایطی و روابطی، به مثابه تکلیف و مسئولیت اخلاقی الزام‌آور تلقی می‌شود؛ تحت چه روابط و شرایطی، تقویت شده یا محدودیت پیدا می‌کند؛ معیارها و دلایل هنجاری مسئولیت عفو در منظومه قرآن و حدیث چیست؟

روش پژوهش حاضر، توصیفی - تحلیلی است و داده‌ها با استناد به آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) و با بهره‌گیری از چهارچوب‌های هنجاری مطرح در فلسفه اخلاق بررسی شده‌اند. اخلاق نقلی در اینجا به گزاره‌های اخلاقی قرآن و حدیث اشاره دارند. بنابراین در پژوهش پیش رو، قرآن کریم به مثابه متن اساسی و بنیادین نظام اخلاق اسلامی، و روایات در جایگاه تبیین و بسط دیدگاه قرآنی مورد استناد قرار گرفته‌اند. با این حال، به واسطه گستردگی، تحلیل مستقلی از روایات و سیره نبوی و اهل بیت (علیهم‌السلام) در قالب پژوهشی جداگانه می‌تواند ابعاد مختلف عملی، تربیتی و تاریخی این مفاهیم را بیشتر روشن کند که هریک پژوهش‌های دیگری را می‌طلبند.

در پژوهش‌های هنجاری اخلاقی درباره تبیین دلایل هنجاری، سه رویکرد وجود دارد: «نتیجه‌گرایی»^۱ که درستی فعل را بر اساس نتایج و پیامدهای آن می‌سنجد؛ «وظیفه‌گرایی»^۲ که درستی عمل را به دلیل انطباق با اصول و وظایف اخلاقی ذاتی می‌داند؛ «فضیلت‌گرایی»^۳ که بر شکل‌گیری ملکات اخلاقی و شخصیت فضیلت‌مند تأکید می‌کند (بنگرید به: فرانکنا، ۱۳۸۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷). این چهارچوب‌ها تنها نظریه‌هایی در فلسفه اخلاق غرب نیستند، بلکه چهارچوب‌هایی نظری در حوزه اخلاق می‌باشند که در تحلیل نظام‌های اخلاقی دینی نیز به کار می‌آیند؛ زیرا امکان می‌دهند تا آموزه‌های اخلاقی را در یک چهارچوب و سطح‌بندی غایت‌شناختی، تکلیف‌محور و شخصیت‌محور واکاوی کنیم. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از این سه رویکرد هنجاری، به تحلیل اخلاق عفو و گذشت از دیگران در منظومه قرآن و حدیث می‌پردازد. این رویکردها، امکان تحلیل نظام‌مند و چندلایه‌ای از مسئولیت‌پذیری اخلاقی را در مواجهه با تعارضات

1. Consequentialism.

2. Deontology.

3. Virtue Ethics.

فراهم می‌آورند و نوآوری نظری این پژوهش را شکل می‌دهند.

پیشینه ادبیات مفهومی و پژوهش‌های مرتبط

«عفو» با دیگر مفاهیم اخلاقی؛ مانند صفح، رفق و مدارا، شبکه معنایی اخلاقی خاصی را شکل می‌دهند. «عفو» به معنای صرف نظر کردن از مجازات یا بازخواست به رغم داشتن حق آن است که معمولاً پس از توبه یا عذرخواهی صورت می‌گیرد و نیازمند آگاهی خطاکار از قبح عمل خویش است. عفو از صفات درونی انسان، مانند احسان، حلم و غفران سرچشمه می‌گیرد. مفاهیم دیگری نیز در قرآن کریم آمده که مرتبط با عفو است؛ از جمله «صفح» که گذشتی کامل‌تر از عفو بوده، ترک سرزنش و ملامت و حتی بدون عذرخواهی رسمی را نیز شامل می‌شود. به عبارت دیگر، عفو به معنای صرف نظر از مجازات است؛ اما صفح به معنای «روی گرداندن از خطا با چهره‌ای گشاده» است. این تعبیر در آیاتی مانند «فَاَصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ» (حجر/ ۸۵) آمده است. کلمه «اغماض» نیز تنها یک بار در آیه ۲۶۷ سوره بقره آمده و به معنای چشم‌پوشی آگاهانه از خطا، گاه از روی محبت یا حتی خوف است. در زبان فارسی می‌توان کلماتی مانند گذشت و بخشایش را شامل این مفاهیم دانست (بنگرید به: نوروزی اقبالی و سعیدی، ۱۴۰۴: ۲۲۹-۲۳۱). مفاهیمی مانند مدارا و رفق نیز مفاهیمی نزدیک به عفو و صفح می‌باشند. مدارا به معنای نرمش و ملاطفت و تحمل در تعامل با دیگران، حتی در مواجهه با مخالفت یا خطای دیگران است. رفق نیز به معنای نرمی و ملایمت با دیگران است و می‌تواند یکی از ابزارهای تحقق مدارا باشد؛ اما تفاوت‌های معنایی با یکدیگر دارند؛ زیرا مدارا بیشتر یک رویکرد رفتاری پیشگیرانه است، در حالی که عفو و صفح، واکنش‌هایی پس از وقوع خطا می‌باشند.

در متون کلاسیک اخلاق اسلامی، مفاهیمی مانند عفو همواره مورد توجه بوده‌اند. غزالی در *إحياء علوم الدین* و فیض کاشانی در *المحجة البيضاء*، تحلیل یکسانی در فضیلت عفو دارند. عفو در مقابل رذیلت، کینه و خشم است. عفو عبارت است از اینکه فرد، استحقاق حقی را داشته باشد (مانند قصاص یا غرامت)، ولی از آن بگذرد. مدارا و رفق هم امری ستوده است که مخالف آن، خسونت است. خسونت نتیجه خشم و بدخویی و مدارا و

نرمش نتیجه خوش‌خویی و سلامتی است. عامل بدرفتاری، گاه خشم و گاه حرص زیاد است (غزالی، بی تا: ۱۱۹/۹-۱۲۱). نراقیین نیز در جامع السعادات و معراج السعاده، رویکردی فضیلت‌گرایانه به عفو و مدارا دارند. عفو و بخشایش، ضد انتقام است. مدارا نیز نزدیک به رفق است، با این فرق که برخلاف رفق، تحمل اذیت و آزار دیگران در مدارا وجود دارد (نراقی، ۱۳۷۸: ۲۴۷-۲۵۱؛ نراقی، بی تا: ۱/۳۳۷-۳۴۱).

تحقیقات معاصر درباره مسئله عفو نیز بیشتر بر جنبه‌های تفسیری و روایی، اخلاقی و تربیتی عفو تمرکز دارند. در ادامه، گزارشی از برخی مقالات ارائه می‌شود.

مقاله «تحلیلی درباره عفو الهی از پیامبر بر محور آیه ۴۳ سوره توبه» (طیب حسینی و مشک مسجدی، ۱۳۹۴) بر تفسیر قرآنی عفو تمرکز دارد، ولی فاقد بررسی اخلاقی در حوزه مسئولیت است. همچنین مقاله «بررسی تفسیری آیات عفو و صفح از اهل کتاب» (غفارزاده، ۱۳۹۳) تنها با رویکرد تفسیری و تاریخی، به بررسی آیات مرتبط با عفو و صفح (گذشت) در برابر اهل کتاب پرداخته است، برخلاف پژوهش حاضر که با رویکرد اخلاقی به روابط میان گروهی در قرآن و حدیث خواهد پرداخت. مقاله «ساختار معنایی واژه قرآنی «عفو» با تکیه بر اشتقاق کبیر» (حیدری‌راد، ۱۳۹۸) به بررسی واژه‌شناسی قرآنی تمرکز دارد. مقاله «تبیینی از کارکرد تربیتی توبه و عفو محکوم از دیدگاه روایات اسلامی» (نصیری و همکاران، ۱۴۰۴) با بررسی نقش تربیتی توبه و عفو در روایات اسلامی و با تمرکز بر اصلاح محکومان و تأثیر آن بر جامعه، بر جنبه‌های اصلاحی عفو تأکید دارد. مقاله «اصول تربیتی عفو و تغافل در سیره و اندیشه تربیتی امام سجاد (علیه السلام)» (حسین، ۱۳۹۸) با تمرکز بر جنبه‌های تربیتی و اخلاقی در روابط فردی به سیره امام سجاد (علیه السلام) پرداخته، مباحث قرآنی و روایی دیگر مدنظر نیست. در مقاله‌ای با عنوان «شبکه معنایی مفاهیم اخلاقی اغماض، عفو و صفح در قرآن» (نوروزی اقبالی و سعیدی، ۱۴۰۴) با روش معناشناسی ایزوتسو به تحلیل و تفکیک مفاهیم «عفو»، «صفح» و «اغماض» در قرآن پرداخته‌اند. این پژوهش نشان می‌دهد که هر یک از این مفاهیم دارای جایگاه معنایی متمایزی بوده، بر اساس مؤلفه‌هایی مانند شرایط وقوع، منشأ و پیامدهای اخلاقی از یکدیگر تفکیک می‌شوند. این

مقاله تنها به تحلیل معناشناختی و تفکیک مفاهیم در سطح واژگانی متمرکز است. وجه تمایز مقاله حاضر این است که مقالات یادشده بیشتر بر جنبه‌های تربیتی، تفسیری و روایی عفو تمرکز دارند و کمتر به تحلیل هنجاری و تمایز مسئولیت‌پذیری در روابط مختلف یا دلایل چندلایه (فضیلت‌گرایانه، نتیجه‌گرایانه و وظیفه‌گرایانه) پرداخته‌اند. این تمایزها، ضرورت پژوهش فعلی را برجسته می‌کنند، که به دنبال تدوین چهارچوبی مسئولیت‌محور برای عفو در منظومه قرآن و حدیث است. بنابراین اگرچه مفاهیمی مانند عفو به صورت پراکنده مورد بحث قرار گرفته‌اند، پژوهش جامعی که تحلیلی اخلاقی و هنجارین از آن‌ها با استناد به منابع قرآن و حدیث ارائه دهد، ضرورت دارد. مراد از این تحلیل آن است که در اینجا به دنبال توصیف تاریخی یا جامعه‌شناختی نیستیم، بلکه به ارزش‌گذاری‌ها و الزام‌های رفتاری آموزه‌های اخلاقی قرآن و حدیث از مفاهیمی مانند عفو و مدارا خواهیم پرداخت و هنجارهای ناظر بر آن‌ها را تحلیل می‌کنیم.

۱. مسئولیت‌پذیری مبتنی بر عفو

از منظر اخلاق اسلامی، اصل اولیه بر پرهیز از اختلافات در روابط میان یکدیگر است و اینکه باید مهربانانه و مشفقانه رفتار کرد، ولی در مقابله با کافران و منافقان باید برخورد سخت و شدید داشت. در آیه ذیل به این نکته تصریح شده است:

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...﴾ (فتح/۲۹)

در اینجا دوگونه از مسئولیت را می‌توان تصور کرد؛ مسئولیت ایجابی و مسئولیت سلبی. مؤمنان هم مسئولیت ایجابی نسبت به مضامینی مانند ائتلاف، اتحاد، صلح و گذشت از دیگران دارند و هم مسئولیت سلبی و پرهیز از هرگونه تنش، اختلاف، تفرقه و فتنه.

آیات مختلف قرآن کریم از جمله در سوره‌های آل عمران و انفال بر این نکته تأکید دارند:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا...﴾ (آل عمران / ۱۰۳)

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾
(آل عمران / ۱۰۵)

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾
(انفال / ۴۶)

پرسشی که در اینجا درباره مسئولیت عفو می توان مطرح کرد، این است که آیا انسان باید در همه موقعیت های اخلاقی و نسبت به همه افراد، عفو و گذشت را پیشه کند و مسئولیت دفع بدی با خوبی دارد یا اینکه در مواردی هم مسئولیت اخلاقی، اقتضای دفع بدی با بدی دارد؟ توضیح اینکه میان «دفع» با «رفع» تمایز است؛ به طور مثال، اینکه انسان در مقابل دیگران نیکی کند، به این می انجامد که فرصت بدی در جامعه کمرنگ شود. این دفع است. در دفع، فرد به دنبال پیشگیری است، ولی در «رفع» به دنبال زدودن و حلّ مشکلی است که ایجاد شده است. در اینجا مسئله ای که مطرح می شود، این است که آیا اصل، «دفع بدی با خوبی» است یا «دفع بدی به بدی»؟

پاسخ به این مسئله، پیچیدگی های خودش را دارد و باید تمایزها و تفکیک های گوناگونی قائل شد. این مسئله در موقعیت های مختلف، تفاوت می کند. اولاً، باید محاسبه و پرسشگری داشت که آیا عفو و گذشت به ایجاد آسیب یا شرّ بیشتری می انجامد یا خیر؟ مانند اینکه فرد بزهکار، به اصطلاح جری شود، یا فرد بزه دیده، تشفی خاطر برایش حاصل نشود و از حقش نگذرد و آن را مطالبه کند، یا اینکه بخشایش، موجب بی پروایی دیگری در موقعیت های دیگر شود. ثانیاً، در تعارض میان مصلحت شخصی با مصلحت عمومی، اولویت با مصالح عمومی و اجتماعی است. مواردی هست که مصلحت اجتماعی اقتضای انتقام از فرد بزهکار را دارد؛ مانند اینکه مصلحت کل گرایانه و حاکمیتی باشد و نادیده گرفتن بزه فرد به ایجاد بزهکاری بزرگ تری در جامعه می انجامد و حریم بزرگی از بین می رود. ثالثاً، باید شاخصه ها و معیارهایی داشت که بر اساس آن ها، محدودیت های عفو را سنجید. در سطح فردی، عفو هنگامی محدود می شود که به «تجزّی خطاکار»، «آسیب و شر به مظلوم» یا «تضییع حقّ جبران ناپذیر» بینجامد؛ در سطح اجتماعی نیز اگر عفو

باعث «گسترش ظلم و ازبین بردن عدالت» یا «تضعیف ارزش‌های بنیادین دینی (ثلم فی الدین)» شود، ممنوع یا مشروط می‌شود.

بر همین اساس، در اخلاق اسلامی، مسئولیت‌پذیری انسان در قبال عفو و گذشت دیگران مطلق نیست، بلکه مقید است. مواردی وجود دارد که عفو و گذشت، نابجا دانسته و مذمت شده است؛ مانند اینکه عفو و گذشت از افراد فرومایه، موجب تباهی است: (الْعَفْوُ يُفْسِدُ مِنَ اللَّئِيمِ...)،^۱ یا توصیه به گذشت از دیگران، مشروط به این است که به دین لطمه‌ای نزنند یا ضعفی پدید نیاورد: (... ما لم یکن ثلماً فی الدِّینِ أَوْ وَهناً فی سُلْطَانِ الإسلامِ).^۲ همچنین در روایات مستند به آیات قرآن کریم آمده است که اگر کسی به انسان بدی کرد، حق عفو و بخشایش وجود دارد، ولی اگر دانستی که گذشت از او زیان بار است، باید انتقام گرفت: (وَإِنْ عَلِمْتَ أَنَّ الْعَفْوَ عَنْهُ یُضُرُّ...) ^۳.

بنابراین در حوزه اخلاق اجتماعی نمی‌توان تنها به اصولی مانند عفو و گذشت بسنده کرد، بلکه باید در کنار اصول دیگری لحاظ شود. بدین سان، اصول و فضایل اخلاقی مانند عفو، رفق، مدارا، صلح، نرمش و سازش در همه موقعیت‌های اخلاقی پسندیده نیستند. به همین سبب، در مقابل آیاتی که توصیه به گذشت دارند، آیاتی هم بیان شده که به

۱. امام علی (علیه السلام): «الْعَفْوُ يُفْسِدُ مِنَ اللَّئِيمِ بِقَدْرِ إِصْلَاحِهِ مِنَ الْكَرِيمِ» (کراجکی، ۱۴۱۰: ۱۸۲/۲؛ محمدی ری شهری، ۱۳۸۹: ۴۶۶/۷)؛ گذشت به همان اندازه که شخص بزرگوار را درست می‌کند، شخص فرومایه را تباه می‌گرداند.

۲. امام علی (علیه السلام): «جَازَ بِالْحَسَنَةِ وَتَجَاوَزَ عَنِ السَّيِّئَةِ مَا لَمْ یَكُنْ ثَلَمًا فِی الدِّینِ أَوْ وَهْنًا فِی سُلْطَانِ الإسلامِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۴۱؛ محمدی ری شهری، ۱۳۸۹: ۴۶۶/۷)؛ [بدی یا خوبی را] به نیکی پاداش ده و از بدی درگذر، به شرط آنکه به دین لطمه‌ای نزنند یا در قدرت اسلام ضعفی پدید نیاورد.

۳. امام زین العابدین (علیه السلام): «حَقُّ مَنْ أَسَاءَكَ أَنْ تَعْفُوَ عَنْهُ، وَإِنْ عَلِمْتَ أَنَّ الْعَفْوَ عَنْهُ یُضُرُّ انْتَصَرْتَ، قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَلَمْ يَنْتَصِرْ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾» (شوری/۴۱)؛ (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۷۰/۲؛ محمدی ری شهری، ۱۳۸۹: ۴۶۶/۷)؛ حق کسی که به تو بدی کند، این است که از او درگذری، ولی اگر دانستی که گذشت از او زیان بار است، آن‌گاه انتقام بگیر. خداوند تبارک و تعالی فرموده است: «بر کسانی که پس از ستمی که بر آن‌ها رفته باشد انتقام می‌گیرند، ملامتی نیست».

«دفع بدی با بدی» یا «پاسخ متقابل به متجاوز» توصیه می‌کنند؛ مانند آیه «فَمَنْ عَتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا عَتَدَىٰ عَلَيْكُمْ» (بقره/ ۱۹۴)، یا «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری/ ۴۰)، هرچند که در ادامه هم به صلح و عفو توصیه شده و آن را بهتر دانسته است: «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری/ ۴۰). بی‌گمان عفو و گذشت از کسی که قدرت انتقام دارد، بهتر است و جزای الهی را دارد. البته همان‌طور که در آیه ذکر شده است، نباید به عفو از بدی دیگران بسنده کرد و این کافی نیست، بلکه مسئولیت اصلاح وی را دارد: «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ». بنابراین نباید به عفو فرد متجاوز و خلافکار بسنده کرد، بلکه در صورتی که قصد انتقام نیست، باید او را اصلاح کرد؛ زیرا باید به دنبال ازبین بردن ظلم بود و تشویق به عفو و اصلاح، برای دفاع از ظالم و منافع یا سازش با وی نیست: «إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ».

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که در اخلاق اسلامی، گذشت و عفو در تعامل با دیگران باید مبتنی بر دوری از شر و دعوت به خیر باشد؛ اما آن‌ها اصولی مطلق و بدون مرز نیستند. تمایز میان مواردی که عفو و گذشت مصلحت‌آمیز است با مواردی که به ظلم و تکرار آن دامن می‌زند، امری ضروری و در چهارچوب عقلانیت دینی است. همچنین در اخلاق نقلی تصریح شده است که انسان‌های مؤمن باید با یکدیگر، مهربانی و عفو پیشه کنند؛ اما در مقابله با کافران باید برخورد سخت و شدید داشته باشند. اخلاق پیچیدگی‌های بسیاری دارد که در موقعیت‌های مختلف باید بدان التفات داشت. در مواردی عفو ناپسند و حتی مذموم است و انسان باید مقابله به مثل کند. نقطه تعادل اخلاقی، در عفو توأم با اصلاح، و مدارا مشروط به پیشگیری از شر است. در موقعیت‌هایی، صرف اینکه انسان دیگران را ببخشاید یا عفو نماید، کافی نیست، بلکه وظیفه اصلاح‌گری دارد. آنچه در این بخش درباره «دفع بدی با نیکی» در مقابل «دفع بدی با بدی» مطرح شد، نشان می‌دهد که در اخلاق اسلامی، رویکردی تک‌بعدی وجود ندارد، بلکه مسئولیت‌هایی متناسب است. این سنگ بنایی برای این بحث خواهد بود که مسئولیت عفو در مواجهه با انواع انگیزه‌ها، مخالفت‌ها و روابط، به صورتی تناسبی به کار رود.

۲. مسئولیت‌پذیری تفکیکی در مواجهه با انگیزه‌های مختلف

از پیامبران الهی گرفته تا مصلحان و اندیشمندان، همواره با گروه‌های مختلفی مواجهه داشته‌اند که آن‌ها طیف واحدی نبوده‌اند و همیشه خاستگاه و انگیزه‌ای یکسان نداشته‌اند. گاه جهل و نادانی، گاه حسادت و منافع شخصی، گاه شک و تردیدهای فکری، و گاه دشمنی آگاهانه و سازمان‌یافته، سرچشمه و انگیزه برخی مخالفت‌ها بوده‌اند. قرآن کریم در مواجهه با این طیف متنوع از مخالفان، واکنش یکسانی توصیه نمی‌کند، بلکه نوع مواجهه را متناسب با انگیزه مخالفت و عمق آن تنظیم می‌نماید؛ چنان‌که گاه بر چشم‌پوشی، حلم و صبر تأکید می‌شود و گاه به قاطعیت، فاصله‌گذاری و حتی مقابله سخت‌گیرانه فرمان می‌دهد. این امر نشان‌دهنده نگاه دقیق، تربیتی و مرحله‌بندی شده قرآن به بخشایش و گذشت از دیگران در روابط اجتماعی و مواجهه با انحراف است. آیات قرآن کریم توصیه‌های مختلفی در برخورد با دیگرانی دارند که به شکلی با انسان مخالفت می‌کنند. براین اساس انسان مسئولیت دارد که با هر یک از این افراد، به گونه‌ای متفاوت عمل کند. قرآن کریم با ارائه طبقه‌بندی شش‌گانه مخالفت‌ها، مسئولیت اخلاقی متفاوتی برای هرگونه تعارض تعریف می‌کند. این نشان می‌دهد که اسلام نه به خشونت مطلق معتقد است و نه به تسامح بی‌قید، بلکه پاسخ‌های متناسب با انگیزه و شدت مخالفت را تجویز می‌کند.

یک. مسئولیت‌مهرورزی در مواجهه با مخالفت ناشی از جهل

از جمله نخستین و رایج‌ترین علل اختلاف انسان‌ها، نادانی و بی‌اطلاعی از حقیقت است. افرادی به سبب جهل و نادانی در برابر حق قرار می‌گیرند و دشمنی می‌کنند. افراد جاهل، بدون درک عمیق و از سر تعصب یا سطحی‌نگری، در برابر دعوت الهی موضع‌گیری می‌کنند. قرآن کریم در مواجهه با این‌گونه افراد بر صبر، حلم، گذشت و گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز، ابراز محبت و برخورد احسن با آن‌ها تأکید دارد:

﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (فرقان/ ۶۳)؛ و هنگامی که نادانان ایشان را (به)

سخنی ناروا) مخاطب سازند، سخنی مسالمت‌آمیز یا سلام گویند.

﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (فرقان/ ۷۲)؛ و چون بر بیهوده و ناپسند بگذرند، با بزرگواری بگذرند.

بر این اساس می‌توان گفت که در مواجهه با افراد جاهل و نادان، انسان باید بزرگوارانه رفتار کند. این گونه برخورد با جاهل، به معنای تأیید جهل نیست، بلکه به مثابه مسئولیتی است که هدف نهایی آن، هدایت فرد از طریق الگوسازی اخلاقی است. این مسئولیت زمانی موجه است که جهل، غیرعمدی و ناشی از فقدان امکان شناخت باشد؛ اما اگر جهل به عناد تبدیل شود، مسئولیت اخلاقی انسان نیز تغییر می‌کند.

دو. مسئولیت استدلال در مواجهه با مخالفت مبتنی بر شک

نوع دیگری از مخالفت‌ها، برخاسته از شک و تردید نسبت به اصول بنیادین است. قرآن در مواجهه با این گروه، به بحث عقلانی و رفع شبهات فرمان داده است تا شک‌زدایی جایگزین لجاجت شود. باید با آنان از طریق استدلال و برطرف کردن شبهات رفتار کرد؛ مانند شک درباره خداوند: ﴿أَفَى اللَّهِ شَكٌّ...﴾ (ابراهیم/ ۱۰)، یا شک و تردید درباره قیامت و رستاخیز: ﴿إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبُعْثِ...﴾ (حج/ ۵)، یا تردید درباره نزول وحی و کتب آسمانی بر پیامبر اکرم ﷺ: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا...﴾ (بقره/ ۲۳).

در این موارد، مسئولیت در اقامه برهان و رفع شبهه است تا زمینه بازگشت به حقیقت فراهم شود. بنابراین در مواجهه با افراد شکاک، مسئولیت سلبی در رهایی وی از تردید و شک است که این با مسئولیت ایجابی و استدلال و برهان امکان‌پذیر است. فرد مؤمن تکلیف اخلاقی دارد که با منطق و برهان، زمینه رفع تردید را فراهم کند. این مسئولیت ناشی از حق دیگران بر شنیدن حقیقت و نیز مسئولیت اخلاقی در قبال حفظ سلامت فکری جامعه است.

سه. مسئولیت چشم‌پوشی در مواجهه با مخالفت برخاسته از حسادت

گاهی انگیزه مخالفت بر اساس حسادت و تنگ‌نظری است که باید با اغماض برخورد کرد. نمونه روشن این حالت را می‌توان در ماجرای برادران حضرت یوسف علیه السلام مشاهده کرد.

آنان با وجود ظلم و حسادت‌ی که نسبت به برادر خود روا داشتند، به حسادت و خطای خود اعتراف کردند و از این رو با وعدهٔ آمرزش حضرت یوسف علیه السلام روبه‌رو شدند و ایشان با اخلاق کریمانه با آنان رفتار کرد:

﴿قَالُوا تَاللّٰهِ لَقَدْ أَثَرُكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ * قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ...﴾ (یوسف/۹۱-۹۲)

گفتند: به خدا سوگند، خداوند تو را بر ما برتری داد، و ما خطاکار بودیم. [یوسف] گفت: امروز بر شما ملامتی نیست.

همچنین هابیل در برابر حسادت برادرش قابیل، واکنشی اخلاقی و مبتنی بر پرهیز از خشونت نشان داد و گفت:

﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ﴾ (مائده/۲۸)؛ اگر تو دست

خود را برای کشتن من دراز کنی، من دست به سوی تو دراز نمی‌کنم تا تو را بکشم. انسان در مواجهه با انگیزه‌های برخاسته از حسادت و تنگ‌نظری باید بکوشد تا همچون آن‌ها غیر اخلاقی رفتار نکند، بلکه مسئولیت چشم‌پوشی و خطاپوشی از چنین افرادی را دارد. عفو در اینجا یک فضیلت انسانی متعالی است که از قدرت اخلاقی عامل سرچشمه می‌گیرد. مسئولیت چشم‌پوشی هنگامی الزام‌آور است که در اخلاق بینافردی و خطا ناشی از ضعف نفس باشد؛ اما در صورتی که در اخلاق کلان یا براساس دشمنی ساختاری و برنامه‌ریزی شده باشد، دستور به عفو نیست، بلکه باید سنجیده شود که آیا امکان بازگشت و اصلاح وجود دارد؟ آیا عفو به تکرار خطا می‌انجامد؟ و پرسش‌های تحلیلی دیگری که باید بدان‌ها پرداخته شود.

چهار. مسئولیتِ إعراض در برابر مخالفت برای منافع مادی

برخی افراد، به دلیل حفظ منافع، موقعیت اجتماعی یا دلبستگی‌های دنیوی، حفظ موقعیت و رفاه و کامیابی‌های مادی، در برابر حق مقاومت یا مخالفت می‌کنند. در این موارد، مسئولیت انسان پس از اتمام حجت، ترک گفت‌وگو و بی‌اعتنایی است. دستور آیات قرآن کریم در این موارد، مسئولیت ﴿ذُرِّهُمْ﴾ (انعام/۹۱؛ آنان را به حال خود واگذار) و ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ (مائده/۴۲، نساء/۶۳ و ۸۱؛ از آنان روی گردان و دوری کن) است. شاید

یکی از دلیل‌ها و حکمت‌های این نوع از مواجهه و مسئولیت، بی‌اثر کردن تحرکات مادی‌گرایان است. اِعراض و بی‌اعتنایی در اینجا یک مسئولیت دفاعی عقلانی است. هنگامی که انگیزه مخالفت، منافع مادی صرف باشد، ادامهٔ تعامل اخلاقی، بی‌فایده است و ممکن است به تأیید سودطلبی بینجامد.

پنج. مسئولیتِ مقابلهٔ قاطع در مواجهه با کارشکنی سازمان‌یافته

در مواردی، مخالفت‌ها از سطح فردی فراتر رفته، به شکل فعالیت‌های سازمان‌یافته با هدف تضعیف ایمان مردم بروز می‌کند. این گونه مخالفت، در قالب کارشکنی و هجو و تضعیف ایمان مردم است که برخورد با این گروه را آیات ذیل در قالب برخورد شدید با آنان و قطع رابطه و دستگیری و گاهی دشمنی و مبارزه مسلحانه علیه آن‌ها و اعدام مشخص می‌کنند. قرآن کریم در برابر این گروه، فرمان قاطع به مرزبندی و قطع رابطه می‌دهد. آیاتی از قرآن کریم، این مسئولیت‌ها را مشخص می‌کنند:

﴿إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ (نساء/ ۱۴۰)؛ و چون بشنوید که به آیات خدا کفر می‌ورزند و آنان را به مسخره می‌گیرند، نباید با آنان بنشینید تا به گفتاری دیگر بپردازند.

﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾ (مائده/ ۵۱)؛ یهود و نصاری را دوست و سرپرست خود نسازید.

﴿أُخِذُوا وَقُتِلُوا تَفْتِيلًا﴾ (احزاب/ ۶۱)؛ کفار را بگیرید و به شدت به قتل رسانید. ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (بقره/ ۱۹۴)؛ پس هر کس بر شما تعدی کرد، همان گونه که آنان بر شما تعدی کردند باید با آنان مقابله به مثل کنید.

در این مورد نیز، مسئولیت انسان به حسب عملی که دیگری داشته، متفاوت است. اگر فرد استهزا کرده، باید با وی قطع رابطه کرد و اگر دشمن است باید از ولایت و سلطهٔ وی گریخت و اگر تجاوز کرد، باید در مقابل وی به مقابلهٔ نظامی برخاست. در اینجا قاطعیت، نقض عفو و گذشت نیست، بلکه مسئولیت جایگزین در شرایط خاص است. این مسئولیت مبتنی بر عدالت توزیعی در سطح جامعه است: همان‌گونه که افراد نیکوکار حق

برخورداری از امنیت و آرامش را دارند، جامعه نیز حق محافظت از خود در برابر تخریب را داراست. مقابله قاطع هنگامی یک تکلیف اخلاقی می‌شود که تمام راه‌های اصلاح مسالمت‌آمیز به بن‌بست رسیده باشد.

شش. مسئولیت بخشایش فراگیر به واسطه رحمت و مصلحت اجتماعی

در مواردی از تاریخ اسلام، مانند فتح مکه به دست مسلمانان، شاهدیم که پیامبر «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»، به واسطه غلبه مسلمانان و پشیمانی عموم اهل مکه - هرچند که برخی افراد استثنا شدند - فرمان عفو عمومی و اجتماعی را اعلام کردند و آن روز را «يَوْمُ الْمَرْحَمَةِ» نامیدند.

تحلیل اخلاقی عفو نشان می‌دهد که انواع مواجهه با عفو، متفاوت اند و نباید با یکدیگر خلط شوند. «عفو فردی»؛ مانند عفو حضرت یوسف عليه السلام نسبت به برادران خویش و «عفو اجتماعی»؛ مانند عفو پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به اهل مکه متمایز است. عفو در سطح حاکمیتی، تنها یک تکلیف اخلاقی فردی نیست، بلکه ابزار حکمرانی خردمندانه است. عفو حاکمیتی و اجتماعی، اقدامی حکمرانانه و سیاست عمومی با هدف تحکیم انسجام اجتماعی است. معیارهای این عفو، مصلحت عامه، امنیت ملی و تحقق آشتی پایدار است. بنابراین، نمی‌توان الگو و معیارهای یکی را به دیگری تعمیم داد.

آنچه در بخش‌های پیشین طی یک فرایند تحلیلی گام به گام بررسی شد، نشان‌دهنده ساختار نظام‌مند مسئولیت‌محوری در اخلاق اسلامی است. تحلیل آیات و روایات که در چهارچوب الگوی تفکیکی شش‌گانه ارائه شد، هر نوع از مسئولیت را بر اساس نوع رابطه، انگیزه مخالفت، سطح کنش اجتماعی، و پیامدهای اخلاقی و اجتماعی تبیین کرد. جمع بندی این شش گونه مواجهه در برابر دیگران نشان می‌دهد که در اخلاق اسلامی و بنابر اصل عفو و بخشایش دیگران، باید از دوگانه‌انگاری «خشونت یا تساهل» پرهیز داشت، بلکه مسئولیت انسان در مواجهه با خطای دیگران متفاوت است. باید میان عفو و عدالت توازن داشت. آنچه در اینجا اهمیت دارد، انگیزه و شدت مخالفت آن‌هاست. تنوع دستورات، ناشی از علم خداوند به تفاوت‌های انگیزشی انسان‌هاست.

۳. دلایل هنجارین مسئولیت عفو در اخلاق نقلی

دلایل هنجاری عفو و گذشت از دیگران در اینجا بررسی می‌شوند. این دلایل که بر قرآن و حدیث استوارند، پشتوانه‌های نظری مسئولیت‌پذیری مبتنی بر عفو می‌باشند. در یک نگاه کلان، از منظر «نتیجه‌گرایی»، عفو و مدارا به مثابه ابزارهایی برای گسترش خیر و کاهش شر تبیین می‌شوند. از منظر «وظیفه‌گرایی»، این مفاهیم به عنوان تکالیف الهی و حقوق افراد، الزام‌آور می‌گردند. از منظر «فضیلت‌گرایی»، بر عفو و مدارا به عنوان فضایل انسانی و نشانه‌های تعالی اخلاقی شخصیت مؤمن تأکید قرار می‌شود. این رویکردها، امکان تحلیل نظام‌مند و چندلایه‌ای از مسئولیت‌پذیری اخلاقی در مواجهه با تعارضات را فراهم می‌آورند. در برخی از گزاره‌های دینی، به مفاهیمی مانند مدارا، عفو و گذشت توصیه شده است؛ زیرا دربردارنده نتایجی برای خود و دیگران هستند. مسئولیت‌هایی هستند که الزام و پشتوانه‌های مصلحت‌گرایانه و سودگرایانه در جامعه دارند و زندگی را برای افراد جامعه، زیستنی‌تر نموده، همزیستی مسالمت‌آمیز ایجاد می‌کنند. در مواردی هم به وظیفه و حق دیگران اشاره شده است. در مواردی هم این مفاهیم را می‌توان فضیلتی اخلاقی دانست که برآمده از مهارت‌ها و عادات اخلاقی هستند که براساس کف نفس و مهارت‌ها و غضبیه و نیز خویش‌داری در فرد فضیلت‌مند حاصل می‌گردند.

عامل اخلاقی، ناظر به نتایج، مسئولیت گذشت از دیگران را دارد؛ زیرا عفو و گذشت از دیگران، نتایجی برای عامل اخلاقی دارد که ناظر به آن‌ها به مسئولیت عفو و گذشت توصیه شده است. از جمله اینکه باعث سلامت دین و دنیا می‌گردد؛ موجب می‌شود که فرد از آسیب و مکر دیگری در امان بماند؛ عیوب فرد پنهان می‌ماند؛ اختیاردار دیگران می‌شود؛ دوستانش افزون و دشمنانش اندک می‌گردند و به افزایش عزت فرد می‌انجامد.

در آیه ذیل توصیه شده که عامل اخلاقی، بدی را به نیکی دفع کند. این گونه از رفتار با مردم موجب می‌شود که دشمنی به دوستی مبدل گردد. در اینجا، عامل اخلاقی مسئولیت دفع بدی و شر را دارد:

﴿وَلَا تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ اِذْفَعْ بِالَّتِیْ هِیْ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِیْ بَیْنَكَ وَبَیْنَهُ عَدَاوَةٌ كَاَنَّهُ وَلِیٌّ

حَمِيمٌ» (فصلت/۳۴)؛ خوبی و بدی برابر نیستند. همواره به نیکوترین وجهی پاسخ ده تا کسی که میان تو و او دشمنی است، چون دوستِ مهربان تو گردد.

«دیگری» در اینجا تنها افراد عادی یا مسلمانان نیستند؛ هرچند که به طریق اولویت، باید از خطای مسلمان دیگر هم گذشت،^۱ بلکه در بسیاری از موارد «دیگری» شامل دشمنان هم می‌شود. این به‌ویژه در ادبیات روایی درخصوص مدارا وجود دارد و براساس آن باید به دنبال رفتار پیشگیرانه بود؛ رفتاری که از آسیب و ضرر جلوگیری می‌کند. انسان مسئولیت دارد که با دشمنان هم مدارا کند؛ زیرا این کار از بهترین صدقه‌هایی است که انسان می‌فرستد. در این نگاه، هرکه با دشمنان مدارا کند، از جنگ در امان می‌ماند.^۲

در آیات سوره شوری، درهم‌تنیدگی میان جزا و پاداش و محبت الهی وجود دارد. خداوند متعال پاداش دهنده کسی است که در قبال دیگران عفو و گذشت کند. چنین فردی، مزدش با خداوند است:

﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (شوری/۴۰)؛ سزای هر بدی، بدی‌ای است همانند آن. پس، کسی که گذشت کند و آشتی ورزد مزدش با خداست. او ستمکاران را دوست ندارد.

در برخی آیات، چندمنظر و تعلیل برای مسئولیت عفو و گذشت از دیگران وجود دارد؛ از جمله اینکه در آیات سوره آل عمران، از منطری، به نیاز و استحقاق دیگری توجه داشته و به فضیلت تقوا دست یافته‌اند و از منطری، به امر الهی و تعلق محبت و نیکی خداوند به چنین افرادی توجه شده است؛ چه اینکه خداوند کسانی را که نیکوکار باشند، دوست دارد:

۱. رسول الله ﷺ: «مَنْ أَقَالَ مُسْلِمًا عَثْرَتُهُ أَقَالَ اللَّهُ عَثْرَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (محمّدی ری شهری، ۱۳۸۹: ۷/۴۵۹)؛ هر که خطای مسلمانی را ببخشد، خداوند در روز رستاخیز خطای او را ببخشد.

۲. امام صادق علیه السلام: «إِنَّ مُدَارَاةَ أَعْدَاءِ اللَّهِ مِنْ أَفْضَلِ صَدَقَةِ الْمَرْءِ عَلَى نَفْسِهِ وَإِخْوَانِهِ» (همان، ۱۰/۴)؛ مدارا کردن با دشمنان خدا از بهترین صدقه‌هایی است که انسان برای خود و برادرانش می‌دهد.

امام علی علیه السلام: «مَنْ ذَارَى أَعْدَاةَهُ أَمِنَ الْمُحَارِبَ» (همان‌جا)؛ هر که با دشمنان خود مدارا کند، از جنگجو در امان ماند.

﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾
(آل عمران/ ۱۳۴)؛ [پرهیزکاران] کسانی [هستند] که در توانگری و تنگدستی انفاق می‌کنند و خشم خود را فرو می‌خورند و از خطای مردم در می‌گذرند و خدا نیکوکاران را دوست دارد. همچنین در آیاتی خداوند متعال به پیامبرش دستور می‌دهد که در برابر مخالفت و تعصب قومشان، ملایمت و محبت نشان دهد و از گناهان آن‌ها صرف نظر کند و آن‌ها را ببخشاید، به گونه‌ای که حتی توأم با ملامت هم نباشد: ﴿فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾. خداوند آسمان‌ها و زمین را به حق و به مقتضای حکمت آفرید: ﴿إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ و قیامت که محل مشاهده سزا و نتایج اعمال انسان است، نزدیک می‌باشد: ﴿وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ﴾.

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾
(حجر/ ۸۵)؛ آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن‌هاست جز به حق نیافریدیم و بی‌تردید قیامت فرا می‌رسد. پس گذشت کن، گذشتی نیکو.

در آیه دیگری از سوره آل عمران، هرچند یک سری دستورات اخلاقی برای جامعه بیان شده است، شأن نزول آیه درباره زمان شکست مسلمانان در جنگ أحد است؛ جنگی که مسلمانان به واسطه فقدان مسئولیت‌پذیری، شکست خورده بودند و هر یک از آنان در آتش افسوس و ندامت می‌سوختند و از پیامبر عذرخواهی می‌کردند. این آیه دستور به عفو می‌دهد:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ﴾
(آل عمران/ ۱۵۹)؛ پس به مهر و رحمتی از سوی خدا با آنان نرم خوی شدی، و اگر درشت‌خوی و سخت‌دل بودی از پیرامونت پراکنده می‌شدند؛ بنابراین از آنان گذشت کن. در آیه دیگری از سوره نور، قرآن کریم به مسئولیت عفو و بخشایش میان یکدیگر توصیه می‌کند و از افراد می‌خواهد تا همان‌گونه که خودشان دوست دارند که خداوند از خطاهایشان درگذرد، آن‌ها نیز نسبت به یکدیگر، عفو و گذشت نمایند. در اینجا به نوعی توجه به خود در کنار توجه به محبت و بخشایش خداوند متعال وجود دارد. البته معیار و الگوی اصلی، خداوند متعال است:

﴿وَلَا يَأْتِلُ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ

لِيَغْفِرُوا وَلِيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (نور/ ۲۲)؛ توانگران و آنان که گشایشی در کار آن‌هاست، نباید سوگند بخورند که به خویشاوندان و مسکینان و مهاجران در راه خدا چیزی ندهند. باید ببخشند و ببخشایند. آیا نمی‌خواهید که خدا شما را بیامرزد؟ و خداست آمرزنده مهربان.

یا در آیه دیگری می‌فرماید:

﴿إِنْ تَبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوا أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ (نساء/ ۱۴۹)؛ اگر کار نیکی را به آشکار انجام دهید یا در نهان، یا از کرداری ناپسند درگذرید، خدا ببخشاینده و تواناست. در برخی روایات نیز عفو و گذشت از دیگری، ادبیات حق‌گرایانه دارد؛ حقی است که انسان باید به دیگران - حتی فردی که بدی کرده است - بدهد و از او درگذرد؛ چنان‌که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده‌اند: «عفو و گذشت، سزاوارترین چیزی است که به آن عمل می‌شود»^۱. البته این حق تا هنگامی پابرجاست که عفو، زیان‌بار نباشد.

امام زین العابدین علیه‌السلام: «حَقٌّ مِنْ أَسْأَاءِكَ أَنْ تَعْفُو عَنْهُ، وَإِنْ عَلِمْتَ أَنَّ الْعَفْوَ عَنْهُ يَضُرُّ انْتَصَرْتَ، قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَلَمَنْ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (شوری/ ۴۱)» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۷۰/۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۶۲۵/۲)؛ حق کسی که به تو بدی کند، این است که از او درگذری، ولی اگر دانستی که گذشت از او زیان‌بار است، آن‌گاه انتقام بگیر. خداوند تبارک و تعالی فرموده است: «بر کسانی که پس از ستمی که بر آن‌ها رفته باشد انتقام می‌گیرند، ملامتی نیست».

امام خمینی رحمته‌الله در شرح حدیث «جنود عقل و جهل» بیان می‌کنند که مفاهیمی مانند مصاحبت، رفاقت، رفق و مدارا از «جَلَوَاتِ رحمتِ رحمانیه و شئونِ آن است». «تمام قلوب عائله بشری به حسب فطرت، مخمور به رَحْم است، و عالم نقشه رحمتِ رحمانیه است». در این دیدگاه، لازمه حب الهی، رفاقت با مخلوقات الهی است. «محبت به آثار و خلائق است» (خمینی، ۱۳۸۲: ۳۱۸).

۱. رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: «الْعَفْوُ أَحَقُّ مَا عُمِلَ بِهِ» (محمّدی ری شهری، ۱۳۸۹: ۴۵۹/۷؛ پاینده، ۱۳۸۲: ۵۷۹).

در بسیاری از روایات اخلاقی نیز عفو به عنوان مکارم و فضایل اخلاقی برشمرده شده‌اند. این قبیل مفاهیم، از جمله مکارم و خصلت‌های دنیا و آخرت هستند:

* «عفو، تاج خصلت‌های والای انسانی است».^۱

* «در اوج قدرت است که فضیلت عفو و گذشت آشکار می‌شود».^۲

* «از خصلت‌های ارزشمند دنیا و آخرت این است که انسان از کسی که به وی ستم کرده، گذشت کند و به کسی که از وی بریده، پیوندد و در قبال کسی که رفتار جاهلانه داشته، بردباری ورزد».^۳

اقتضای فضیلت «جوانمردی و مروت» الگوهای اخلاقی و اسوه‌های دینی مثل اهل بیت علیهم‌السلام این بوده است که از کسی که به آن‌ها ستم کرده نیز گذشت می‌کرده‌اند.^۴ برخی اخلاق پژوهان مسلمان نیز رویکردی فضیلت‌گرایانه به مفاهیمی مانند عفو داشته‌اند؛ چنان‌که از منظر غزالی و فیض کاشانی، عفو یک فضیلت اخلاقی در مقابل رذیلت کینه و خشم است و اخلاق نیکو فقط از طریق مغلوب کردن نیروی خشم و شهوت و نگاه داشتن آن‌ها در حد اعتدال به دست می‌آید (غزالی، بی‌تا: ۱۱۹-۱۲۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۳۱۷/۵-۳۱۹). نراقیین نیز عفو و بخشایش را ضد انتقام دانسته‌اند. مدارا نیز نزدیک به رفق بوده، همان صفتی است که انسان را به مراتب والا می‌رساند (نراقی، ۱۳۷۸: ۲۴۷-۲۵۱؛ نراقی، بی‌تا: ۳۴۱/۱-۳۳۷).

جمع بندی

در اخلاق اسلامی مبتنی بر قرآن و حدیث، عفو و گذشت از دیگران، تنها فضیلت

۱. امام علی علیه‌السلام: «العَفْوُ تَاجُ الْمَكَارِمِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۷۰؛ محمدی ری شهری، ۱۳۸۹: ۴۶۰/۷).

۲. امام علی علیه‌السلام: «عِنْدَ كَمَالِ الْقُدْرَةِ تَظْهَرُ فَضِيلَةُ الْعَفْوِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۴۵۵).

۳. امام صادق علیه‌السلام: «ثَلَاثٌ مِنْ مَكَارِمِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ: نَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَكَ، وَتَصِلُ مَنْ قَطَعَكَ، وَتَحْلِمُ إِذَا جُهِلَ عَلَيْكَ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۷۸/۳).

۴. امام صادق علیه‌السلام: «إِنَّا أَهْلَ بَيْتِ مُرُوثْنَا الْعَفْوُ عَمَّنْ ظَلَمْنَا» (ابن بابویه، ۱۳۷۱: ۲۸۹).

شخصی یا صفت درونی یا توصیه اخلاقی نیست، بلکه به مثابه مسئولیتی چندسطحی در حوزه دینی، اخلاقی و اجتماعی است که وابسته به موقعیت، ماهیت و انگیزه طرف مقابل و پیامدهای رفتاری، می‌تواند شکل‌های گوناگون به خود بگیرد. در منظومه اخلاق اسلامی، اصل اولیه بر عفو و اصلاح است؛ اما این اطلاق ندارد و بدون مرز نیست، بلکه مشروط و مقید به این است که موجب گسترش شر و ظلم نشود. نقطه تعادل اخلاقی، در عفو توأم با اصلاح است. تحلیل قرآن کریم نشان می‌دهد که مسئولیت‌پذیری اخلاقی در برابر تعارضات اجتماعی، بسته به نوع انگیزه و شدت مخالفت، متفاوت است. آیات قرآن طیفی از واکنش‌ها - از عفو و گفت‌وگوی عقلانی تا قاطعیت و مقابله - را تجویز می‌کند. بنابراین، اسلام نه اخلاق تساهل مطلق را می‌پذیرد و نه خشونت بی‌قید را تأیید می‌کند، بلکه چهارچوبی پویا و مرحله‌ای برای مواجهه با خطا و تعارض ارائه می‌دهد. در این منظر باید انگیزه‌ها را شناخت و مبتنی بر آن است که مسئولیت‌های انسان متفاوت می‌گردد. در مواردی باید دعوت، گفت‌وگو، هم‌زیستی و اصلاح داشت؛ اما این اصل در مقابل مراحل پیش‌رونده دشمنی با حق، به تدریج محدود شده، درنهایت، جای خود را به مرزبندی، قطع رابطه و گاه مقابله می‌دهد.

بر اساس یافته‌های این پژوهش، اعطای عفو تابع معیارهای عینی و ارزیابی‌پذیر است که می‌تواند تصمیم‌گیری اخلاقی در موقعیت‌های تعارض را نظام‌مند کند. این معیارها عبارت‌اند از: ۱. شناسایی انگیزه مخالفت (جهل، شک، حسادت، منفعت‌طلبی و عداوت)؛ ۲. سنجش پیامدهای اجتماعی عفو (آیا به بی‌عدالتی یا تضعیف ارزش‌ها می‌انجامد؟)؛ ۳. تمایز نوع حق تعرض دیده (حق الله، حق الناس و حق النفس)؛ ۴. ارزیابی ظرفیت اصلاح‌پذیری خطاکار؛ ۵. تحلیل موقعیت قدرت طرفین: عفو در موقعیت قدرت، فضیلتی برتر، و در موقعیت ضعف، مشروط به تثبیت نشدن ظلم است.

در تعارض میان سطح فردی با سطح اجتماعی، اولویت با مسئولیت اجتماعی است. همچنین در تعارض عفو با اصل بنیادین عدالت، باید توجه به این سطح فردی و اجتماعی داشت. در سطح خطاهای فردی، عفو و گذشتی که به انگیزه اصلاح باشد بر

انتقام و جبران اولویت دارد؛ اما در سطح اجتماعی، به‌ویژه در مواردی که مصلحت عمومی نقض می‌گردد، عدالت بر عفو مقدم است.

عفو در اخلاق اسلامی در دو سطح متمایز ظهور می‌یابد که نباید با یکدیگر خلط شوند:
الف. عفو فردی که واکنش شخصی به خطای فردی است و در دامنه روابط بینافردی معنا می‌یابد. نمونه‌ی اعلا‌ی آن، عفو حضرت یوسف علیه السلام از برادران است که با انگیزه‌ی اصلاح رابطه‌ی خانوادگی و رشد اخلاقی آنان صورت گرفت. معیار اصلی در این سطح، امکان ترمیم رابطه بدون تجزیه‌ی خطاکار است.

ب. عفو حاکمیتی / اجتماعی: این اقدامی حکمرانانه و سیاست عمومی برای مدیریت گذارهای جمعی است. نمونه‌ی برجسته‌ی آن، عفو عمومی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در فتح مکه است که با هدف تحکیم انسجام اجتماعی، پایان دادن به چرخه‌ی خشونت و تثبیت حاکمیت ایمانی اجرا شد. معیارهای این عفو، مصلحت عامه، امنیت ملی و تحقق آشتی پایدار است. تفاوت بنیادین در اینجا چنین است که عفو فردی از حق النفس (حق شخصی) نشئت می‌گیرد، در حالی که عفو حاکمیتی از حق الله و مصالح جمعی سرچشمه می‌گیرد. اولی اختیاری و دومی سیاستی است. بنابراین، نمی‌توان الگو و معیارهای یکی را به دیگری تعمیم داد. عفو در سطح حاکمیتی، تنها یک تکلیف اخلاقی فردی نیست، بلکه ابزار حکمرانی خردمندانه است.

این پژوهش میان عفو فردی (ناظر به حق النفس و روابط بین شخصی) و عفو حاکمیتی (ناظر به مصالح عامه و نظم عمومی) تمایز قائل شد. برای تعیین تکرار ظلم، شاخص‌هایی چون تعدد مشابه، فقدان نشانه‌های اصلاح، و الگوسازی منفی پیشنهاد می‌شود. تشخیص مصلحت عمومی نیز بر اساس چهار شاخص عینی امنیتی، اعتماد عمومی، بازدارندگی و انسجام اجتماعی امکان‌پذیر است.

دلایل هنجاری برای مفاهیمی مانند مدارا و عفو نیز متفاوت است. گاهی مصلحت‌گرایانه و سودمندانه است؛ مانند مواردی که به گذشت و نرمش با دیگران به سبب آثار فردی و اجتماعی مثبت (هم‌زیستی، آرامش، کاهش دشمنی، گسترش

محبت، سلامت دین و دنیا) توصیه می‌شود. گاهی تکلیف‌محور و وظیفه‌گرایانه است؛ مانند مواردی که به عنوان «حقّ دیگران» یا «وظیفه الهی» بر عهده فرد دانسته شده است. گاهی هم مبتنی بر فضیلت‌محوری است؛ مانند مواردی که عفو و گذشت از دیگران نشانه خویشتن‌داری، کفّ نفس و تعالی اخلاقی فرد است.

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که عفو و گذشت از دیگران را در منظومه اخلاق اسلامی اگر به مثابه مسئولیت اخلاقی ملاحظه کنیم، دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. سلسله‌مراتب: مسئولیت‌های اخلاقی بر اساس شدت مخالفت و نوع رابطه، در سطوح مختلفی قرار می‌گیرند.

۲. تناسب‌گرایی: هر نوع پاسخ اخلاقی باید متناسب با انگیزه مخالفت باشد.

۳. هدفمندی: عفو و گذشت از دیگران ابزاری برای تحقق اهداف والاتر (تعالی فردی، انسجام اجتماعی، صیانت دینی) می‌باشند.

۴. چندبُعدی بودن: هر تصمیم اخلاقی باید هم‌زمان ابعاد فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی را در نظر گیرد.

این الگو نشان می‌دهد که اخلاق اسلامی نه خشونت مطلق را تأیید می‌کند و نه تساهل بی‌قید را، بلکه مسیر میانه خردمندانه‌ای را ارائه می‌دهد که در عین التزام به اصول ثابت اخلاقی، در تطبیق بر مصادیق از انعطاف موقعیتی برخوردار است.

سطح کنش اجتماعی	نوع رابطه / انگیزه مخالفت	موضع قرآنی - اخلاقی	شرایط تحقق عفو و مدارا	پیامد اخلاقی	پیامد اجتماعی
میان فردی	مؤمنان با یکدیگر	عفو و گذشت (رحماء بینهم)	در صورتی که موجب تکرار ظلم نشود	تحکیم اخوت، فروخوردن خشم	انسجام اجتماعی، اعتماد متقابل
میان فردی	جاهلان (مخالفت از)	صبر، حلم، مدارا	با هدف تربیت و الگوسازی	الگوی اخلاقی،	ارتقای فرهنگ مدارا

	روی نادانی)		مهار خشونت	
میان فردی	حسودان و تنگ نظران	چشم پوشی (مانند یوسف و برادرانش)	گذشت کریمانه	بازسازی پیوندهای آسیب دیده
میان گروهی	شکاکان و شبهه افکنان	استدلال، رفع شبهه	تقویت ایمان، عقلانیت دینی	جلوگیری از انحراف فکری
میان گروهی	منفعت طلبان و دنیاگرایان	اعراض و بی اعتنائی (فأعرض عنهم)	رهایی از درگیری بی فایده	بی اثر شدن تحریکات مادی
میان گروهی/ ساختاری	کافران غیرمحارب و اهل کتاب	مدارای مشروط، هم زیستی	ایجاد حسن ظن	هم زیستی مسالمت آمیز
میان گروهی/ ساختاری	منافقان	قاطعیت، مدارا نکردن	صیانت ایمانی	جلوگیری از بحران درونی

برای تبدیل یافته های نظری این پژوهش به راهنمای عملی، می توان الگوی زیر را پیشنهاد داد:

۱. تشخیص سطح رابطه: طرف مقابل در کدام دسته قرار می گیرد؟ (دوستانه: برادر ایمانی؛ تعاملی: غیرمسلمان صلح جو؛ خصمانه: منافق یا محارب).
۲. تحلیل انگیزه خطا: انگیزه اصلی خطا چیست؟ جهل/نادانی، شک/تردید، حسادت/ضعف نفس، منفعت طلبی مادی، کارشکنی، دشمنی اعتقادی.
۳. ارزیابی پیامدها (فردی، بینافردی، اجتماعی)؛ پیامد احتمالی عفو، آسیب به یک فرد یا تجری خطاکار است یا اینکه آسیب اجتماعی و تهدید امنیت عمومی است؟

۴. تعیین نوع حقّ نقض‌شده: چه نوع حقی ضایع شده است؟ (حقّ النفس، حقّ الناس، حقّ الله)؛

۵. سنجش ظرفیت اصلاح‌پذیری: آیا نشانه‌هایی از بازگشت و اصلاح وجود دارد؟ (عذرخواهی، جبران خسارت، عدم تکرار خطا و...)

منابع

کتاب‌ها

۱. قرآن کریم
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *الأمالی*، کتابچی، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *الخصال*، تحقیق علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۲ ش.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *کتاب من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۵. پاینده، ابوالقاسم، *نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ)*، دنیای دانش، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۲ ش.
۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، تصحیح سید مهدی رجایی، دار الکتاب الاسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
۷. خمینی، روح‌الله، رهبر انقلاب و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران، شرح حدیث «جنود عقل و جهل»، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، قم، ۱۳۸۲ ش.
۸. غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، دار الکتاب العربی، بی‌جا، بی‌تا.
۹. فرانکنا، ویلیام کی، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، کتاب طه، قم، ۱۳۸۹ ش.
۱۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *المحجة البیضاء*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۱. کراجکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد*، تصحیح عبد الله نعمة، دار الذخائر، قم، ۱۴۱۰ ق.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث، قم، ۱۴۲۹ ق.
۱۳. محمدی ری‌شهری، محمد، *میزان الحکمة*، مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث، قم، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی* (تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. نراقی، احمد بن محمد مهدی، *معراج السعادة*، هجرت، قم، ۱۳۷۸ ش.

۱۶. نراقی، مهدی بن ابی‌ذر، *جامع السعادات*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، بی‌تا.

مقالات

۱۷. حسین، عارف، «اصول تربیتی عفو و تغافل در سیره و اندیشه تربیتی امام سجاد (علیه السلام)»، *تأمل*، سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ش، ص ۴۷-۶۲.
 ۱۸. حیدری‌راد، طیبه، «ساختار معنایی واژه قرآنی «عفو» با تکیه بر اشتقاق کبیر»، *مطالعات تفسیری آلاء الرحمن*، شماره ۶ (قدیم)، تابستان ۱۳۹۸ش، ص ۴۳-۶۸.
 ۱۹. طیب حسینی، سید محمود و راضیه مشک مسجدی، «تحلیلی درباره عفو الهی از پیامبر بر محور آیه ۴۳ سوره توبه»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۷۷، ۱۳۹۴ش، ص ۲۲-۴۵.
 ۲۰. غفارزاده، علی، «بررسی تفسیری آیات عفو و صفح از اهل کتاب»، *مطالعات تفسیری*، شماره ۱۷، بهار ۱۳۹۳ش، ص ۷-۳۰.
 ۲۱. نصیری، سمیه، منصور امیرزاده جیرکلی و رضا حق‌پناه، «تبیینی از کارکرد تربیتی توبه و عفو محکوم از دیدگاه روایات اسلامی»، *پژوهش‌های اخلاقی*، شماره ۵۹، بهار ۱۴۰۴ش، ص ۴۰۵-۴۲۲.
 ۲۲. نوروزی اقبالی، محمدجواد و حسن سعیدی، «شبکه معنایی مفاهیم اخلاقی اغماض، عفو و صفح در قرآن»، *مطالعات میان‌رشته‌ای اخلاقی*، شماره ۱، ۱۴۰۴ش، ص ۲۲۱-۲۴۲.
- <https://doi.org/10.48308/jiethics.2025.239829.1007>.

تحلیل نقش مرجّحات متنی و غیرمتنی در ترجیح وجوه اعرابی آیات قرآن کریم (مطالعه موردی آیاتی از سوره بقره)

محمد مرادی رجا

دانش آموخته کارشناسی ارشد، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان،
خرم آباد، ایران.
oradiraja1370@gmail.com

کبری خسروی

استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران
Khosravi.k@lu.ac.ir (نویسنده مسئول).

علی اکبر مرادیان قبادی

دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران.
Moradian.a@lu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۲۹-۵۱)	إعراب آیات قرآن کریم از مباحث بنیادین علوم قرآنی و نحو عربی است که همواره توجه مفسران و نحویان را به خود جلب کرده و آثار متعددی در این زمینه پدید آمده است. تعدد وجوه اعرابی در واژگان و عبارات قرآنی، که ناشی از تفاوت دیدگاه‌ها و ملاک‌های نحوی، تفسیری و زبانی است، موجب شکل‌گیری فرایند «ترجیح» بر اساس مرجّحات گوناگون شده است. با وجود اهمیت این مرجّحات، بررسی منسجم نقش و کارکرد آن‌ها در ترجیحات ارائه شده، کمتر به صورت مستقل مورد توجه قرار گرفته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با تمرکز بر آیات سوره بقره، وجوه اعرابی و ترجیحات مطرح شده در منابع معتبر نحوی و تفسیری را استخراج نموده و مرجّحات مورد استناد در این ترجیحات را در دو دسته متنی (مانند سیاق و بافت آیات، ساختار نحوی، شواهد لغوی و بلاغی) و غیرمتنی (مانند روایات تفسیری، شواهد شعری، اقوال نحویان و مفسران و زمینه‌های دینی) طبقه‌بندی و تحلیل کرده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که در میان ترجیحات گزارش شده در این منابع، مرجّحات متنی، به‌ویژه سیاق و بافت آیات، بیشترین

دریافت:

۱۴۰۴/۰۴/۰۷

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۲/۰۶

بسامد استناد را دارند و پس از آن، مرجّحات نحوی و روایی نقش برجسته‌تری ایفا می‌کنند. نتایج این پژوهش ضمن روشن کردن الگوی غالب مرجّحات در ترجیح وجوه اعرابی، می‌تواند به تبیین دقیق‌تر روش شناسی ترجیح در مطالعات نحوی و تفسیری قرآن کریم یاری رساند.

قرآن کریم، سورة بقره، تحلیل نحوی، وجوه اعرابی، مرجّحات متنی، مرجّحات غیرمتنی

کلیدواژه‌ها

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل در تفسیر قرآن کریم، بررسی وجوه نحوی آیات است که می‌تواند تأثیری چشمگیر بر فهم صحیح معانی قرآن داشته باشد. زبان عربی به دلیل ساختار نحوی پیچیده خود، امکان طرح چندین وجه اعرابی برای یک عبارت را فراهم می‌کند و از همین رو، مفسران و نحویان در طول تاریخ همواره با چالش انتخاب یک وجه برتر روبه‌رو بوده‌اند. این مسئله نه تنها از منظر نحوی و بلاغی، بلکه از حیث تفسیری و اصولی نیز اهمیت دارد؛ زیرا گزینش هر وجه اعرابی می‌تواند معنایی متفاوت در تفسیر آیه به همراه داشته باشد.

با وجود اهمیت این موضوع، در بسیاری از پژوهش‌های نحوی و تفسیری، بحث مرجّحات کمتر به صورت نظام‌مند و مستقل بررسی شده است؛ زیرا برخی از نحویان اصل وجوه را از معجزات ادبی و بلاغی قرآن کریم به شمار آورده و از این رو با استناد به حدیث «إِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وَجْهِ» (نهج البلاغه، نامه ۷۷)، هرگونه ترجیح میان وجوه را بی‌وجه دانسته‌اند. برخی از آن‌ها به مباحث وجوه نحوی قرآن با احتیاط پرداخته‌اند؛ زیرا اگر از وجوه متعلّق به نفس قرآن کریم باشند، دیگر نباید آن‌ها را با طرح کردن و ترجیح دادن سنجید؛ زیرا وجوه از معجزات نفس قرآن می‌باشند و چه بسا به همین سبب تاکنون کتابی جداگانه درباره ترجیح بین وجوه تألیف نشده است، ولی برخی دیگر از نحویان که مبنای بسیاری از وجوه نحوی قرآن را از سوی نحویان می‌دانستند و وجوه نفس قرآن را دخیل در آن نمی‌دانستند، در لابه‌لای مطالب کتبی که درباره اعراب قرآن تألیف می‌کردند، از ترجیح

بین برخی از وجوه سخن می‌رانند (عکبری، بی‌تا: ۱۷۹). گروهی دیگر از نحویان نیز چون ترجیح بین وجوه را سبب از رونق افتادن علم نحو و نحویان می‌شمردند، برای ادامه حیات علم نحو و نحویان از طرح و ترجیح بین وجوه پرهیز کردند، ولی زمانی که مفسر وارد بحث تفسیر قرآن و فهمیدن حقیقت تفسیری هر آیه می‌شود دیگر باید برای رسیدن به یک وجه نحوی، همه موانع را کنار گذاشته، دست به کار شود تا به سبب طرح کردن و ترجیح دادن به یک وجه نحوی دست یابد (افضل تهرانی، ۱۴۱۱: ۷۵۹/۲). چنین دیدگاه‌هایی موجب شده است که موضوع مرجحات، با وجود جایگاه مهم خود، کمتر به صورت علمی و روشمند در دستور کار پژوهشگران قرار گیرد.

مبحث حل وجوه و مرجحات برای اولین بار در علوم اسلامی از کتب حدیث شروع شده که از آن با عنوان باب «اختلاف الحدیث» یاد شده است (کلینی، ۱۳۹۱: ۵۲/۱-۶۴). سپس در علم اصول فقه با مفاهیمی همچون تعادل و ترجیح گسترش یافته است (شاشی، بی‌تا: ۷۶). با این حال، در علم نحو و به ویژه در حوزه اعراب قرآن، این موضوع کمتر به طور مستقل بررسی شده است. برخی از نحویان و مفسران با تکیه بر ظاهر الفاظ، به ذکر وجوه متعدد اکتفا کرده و از هرگونه ترجیح پرهیز نموده‌اند، در حالی که دیگران، با تحلیل مبانی نحوی و سیاقی، در پی یافتن وجه راجح برآمده‌اند (عکبری، ۱۴۱۹: ۱۷/۱).

ضرورت تحقیق

با توجه به اینکه هر وجه اعرابی می‌تواند معنایی متفاوت در تفسیر آیه پدید آورد، نبود یک چهارچوب روشن برای ترجیح وجوه نحوی، زمینه ساز ابهام در تفسیر می‌شود. از این رو، ارائه الگویی علمی برای ترجیح وجه اعرابی بر پایه مرجحات، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. سورة بقره به عنوان طولانی‌ترین سورة قرآن، نمونه‌ای غنی برای بررسی این موضوع است؛ چراکه اختلاف‌های نحوی متعددی در آیات آن مطرح شده است.

پرسش‌های پژوهش

این مقاله در پی یافتن پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. چه نوع مرجحاتی در تعیین وجوه اعرابی قرآن کریم نقش دارند؟
۲. چگونه مرجحات متنی و غیرمتنی در فهم دقیق تر آیات به کار گرفته می شوند؟

اهداف پژوهش

این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با تمرکز بر آیات سوره بقره، به بررسی نقش مرجحات در ترجیح وجوه اعرابی آیات قرآن کریم می پردازد. اهداف اصلی پژوهش عبارت اند از:

۱. شناسایی، استخراج و گونه شناسی مرجحات متنی و غیرمتنی مورد استناد در ترجیح وجوه اعرابی آیات قرآن کریم بر اساس منابع معتبر نحوی و تفسیری؛
۲. تحلیل نحوه کاربرد و بسامد استناد به این مرجحات در ترجیحات مطرح شده در سوره بقره؛
۳. استخراج و ارائه الگویی تحلیلی از الگوی غالب استناد به مرجحات در فرایند ترجیح وجوه اعرابی در آیات سوره بقره.

روش شناسی پژوهش

روش این پژوهش توصیفی - تحلیلی است. جامعه پژوهش را آیات سوره بقره تشکیل می دهد و نمونه پژوهش شامل تمامی آیاتی است که در منابع معتبر نحوی و تفسیری، برای آن ها بیش از یک وجه اعرابی گزارش شده است. بدین ترتیب، ملاک انتخاب آیات، وجود تعدد وجوه اعرابی در منابع بوده است، نه گزینش ذوقی یا نمونه گیری محدود. در گام نخست، وجوه اعرابی و ترجیحات مطرح شده درباره این آیات از منابع معتبر نحو و تفاسیر گردآوری شد. در گام دوم، مرجحات مورد استناد در این ترجیحات شناسایی و در دو دسته مرجحات متنی و مرجحات غیرمتنی طبقه بندی گردید. شایان تصریح است که پژوهش حاضر به اعمال یا ارائه نظام ترجیح مستقل میان وجوه اعرابی نپرداخته است، بلکه ترجیحات مطرح شده در منابع نحوی و تفسیری را مبنا قرار داده و نظام تحلیل آن مبتنی بر شناسایی، طبقه بندی و تحلیل مرجحات مورد استناد در

این ترجیحات است. در مواردی که میان نحویان و مفسران اختلاف نظر وجود داشته، تمامی وجوه و ترجیحات گزارش شده ثبت و نوع مرجح یا مرجحات مستند هر دیدگاه بررسی شده است.

پیشینه پژوهش

بررسی‌ها نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی اختصاصی با محوریت تحلیل نقش مرجحات در ترجیح وجوه اعرابی آیات سوره بقره به صورت مستقل انجام نگرفته است. با این حال، آثار متعددی در زمینه اعراب قرآن کریم، چه به صورت جامع و چه در محدوده برخی سوره‌ها، آیات یا موضوعات خاص، در میان منابع کلاسیک نحوی و تفسیری و نیز پژوهش‌های معاصر به چشم می‌خورد که هر یک به گونه‌ای به طرح وجوه اعرابی و گاه ترجیح برخی از آن‌ها پرداخته‌اند، بی‌آنکه مرجحات مورد استناد در این ترجیحات را به طور منسجم و نظام‌مند تحلیل کرده باشند.

الف. منابع کهن: از جمله مهم‌ترین آثاری که از دیرباز به اعراب قرآن پرداخته و همچنان مرجعیت خود را حفظ کرده‌اند، می‌توان به اعراب القرآن تألیف ابراهیم بن سری زجاج (۳۱۱ق)، التبیان فی اعراب القرآن از ابوالبقاء عکبری (۶۱۶ق)، الدرر المصون فی علوم الکتاب المکنون اثر سمین حلبی (۷۵۶ق)، و اعراب القرآن جلال الدین سیوطی (۹۱۱ق) اشاره کرد. این آثار در بسیاری موارد تنها به ذکر وجوه اعرابی بسنده کرده و گاه استدلال‌هایی مختصر برای برخی وجوه ارائه داده‌اند، بی‌آنکه ترجیح وجهی بر وجوه دیگر را به صورت نظام‌مند دنبال کنند.

ب. پژوهش‌های معاصر: از آثار معاصر نیز می‌توان اعراب القرآن و بیانه محیی الدین درویش، اعراب القرآن ابراهیم کرباسی، الجدول فی اعراب القرآن محمود صافی و اعراب القرآن طیب ابراهیم را برشمرد. این کتاب‌ها نیز بر پایه آثار گذشتگان تدوین شده و بیشتر در پی گردآوری و تبیین وجوه نحوی‌اند و در موارد اندکی به ترجیح پرداخته‌اند.

اما در دهه‌های اخیر پژوهش‌های دانشگاهی و مقالاتی در این زمینه تألیف گردیده‌اند که به تحلیل و بررسی نظام ترجیح نزدیک شده‌اند؛ از جمله:

پایان نامه عباسقلی فلاحزاده ابرقویی (۱۳۹۲ش) با عنوان بررسی پدیدهٔ اعراب در اختلاف قرائت‌های قرآن کریم که نقش مکاتب نحوی (بصری، کوفی، بغدادی و اندلسی) را در تحلیل اعراب قرآن تبیین کرده است.

مقاله «گونه‌شناسی توجیه اعراب در قرآن»، نوشتهٔ قاسم بستانی و نصره باجی (۱۳۹۳ش) که به تحلیل مفهوم و گونه‌های توجیه اعراب پرداخته است.

مقاله «اثر بافت کلام در تعیین اعراب و عامل»، نوشتهٔ محمدرضا ستوده‌نیا و زهرا قاسم‌نژاد (۱۳۹۳ش) که نشان داده بافت کلام می‌تواند تنها معیار تعیین یکی از وجوه نحوی باشد.

پایان نامه تأثیر وجوه اعراب در ترجمه‌های قرآن کریم، نوشتهٔ محمدسعید بیل‌کار (۱۳۹۴ش) که نقش وجوه نحوی در انتقال معنا به زبان فارسی را بررسی نموده است.

پایان نامهٔ بررسی و مقایسهٔ دیدگاه‌های پژوهشگران علوم قرآنی پیرامون مشکل اعراب قرآن کریم (جزء نهم و دهم)، نوشتهٔ محمدرضا بهروزی (۱۳۹۸ش) که ضمن طرح موارد مشکل اعراب، دیدگاه‌ها را مقایسه و در برخی موارد نظر ارجح را معرفی کرده است.

پایان نامهٔ تأثیر باورهای کلامی بر اعراب در تفاسیر فریقین: مطالعهٔ موردی آیات عصمت و ولایت، تدوین زهرا فرخاری (۱۳۹۸ش) که به بررسی آیات عصمت و ولایت در تفاسیر مهم فریقین؛ همچون تفاسیر التبیان، مجمع البیان، المیزان، جامع البیان، الکشاف، مُحَرَّر الوجیز، التفسیر الکبیر فخر رازی، الدُّرُّ المنثور سیوطی، تفسیر ابن‌کثیر و کنز الدقائق ابن‌مشهدی پرداخته و اختلاف‌های نحوی را در آیات مرتبط با باورهای کلامی تحلیل کرده است.

بررسی این آثار نشان می‌دهد که در منابع کلاسیک و نیز پژوهش‌های معاصر، طرح وجوه اعرابی، توجیه نحوی آن‌ها و نیز ترجیح برخی وجوه، به‌ویژه در ضمن تفسیر آیات، امری رایج و گسترده است؛ چنان‌که در تفاسیر نحوی - لغوی بزرگی مانند تفسیر طبری، این ترجیحات بیشتر به صورت صریح یا ضمنی و در پیوند با سیاق و معنا صورت گرفته است. با این حال، آنچه در این آثار کمتر بدان پرداخته شده، تحلیل مستقل، منسجم و نظام‌مند

مرجحات مورد استناد در این ترجیحات و بررسی الگوی غالب آن‌هاست.

۱. تعریف مرجحات

لفظ «مرجحات» از ریشه «رَجَحَ» به معنای برتری دادن و ترجیح داشتن گرفته شده است. «رَجَحَ الرَّأْيُ»؛ یعنی آن رأی بر دیگر آراء غالب شد. واژه «مُرَجَّح» نیز اسم فاعل از باب تفعیل و به معنای ترجیح‌دهنده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲/۴۴۵).

مرجحات به ویژگی‌هایی گفته می‌شود که موجب تقدیم یکی از دو دلیل متعارض بر دیگری می‌گردد (مظفر، ۱۴۲۹: ۲/۱۸۵). در این پژوهش، در چهارچوب نظریه «بافت» در زبان‌شناسی، دسته‌بندی تازه‌ای برای مرجحات تعیین اعراب در علم نحو ارائه می‌شود. سیاق از نظر عمر مختار به معنای بافت یا زمینه‌ای است که کلمات و جملات در آن قرار می‌گیرند و معنای آن‌ها را شکل می‌دهند. بر این اساس، سیاق به عنوان ابزار تبیین و تحلیل مفاهیم، بافت‌های معنایی و ارتباطات زبانی را بررسی می‌کند. مختار در آثار خود بر این نکته تأکید دارد که سیاق فقط به کلمات محدود نمی‌شود، بلکه به ترکیب جملات، روابط معنایی میان آن‌ها و حتی تأثیرات فرهنگی و اجتماعی نیز اشاره دارد که به فهم بهتر و دقیق‌تر یک اثر کمک می‌کند (عمر، ۱۹۹۸: ۶۸ - ۶۹).

این مفهوم به‌ویژه در نقد آثار ادبی و قرآنی اهمیت دارد؛ جایی که سیاق می‌تواند نقش کلیدی در تفسیر معنای دقیق کلمات و جملات ایفا کند. به عبارت دیگر، سیاق به ما کمک می‌کند تا مفهوم دقیق‌تر و جامع‌تری از یک متن به دست آوریم و از تفسیرهای سطحی و نادرست جلوگیری کنیم.

مرجحات متنی (بافتی): این مرجحات شامل تمام عناصری است که مستقیماً به ساخت زبانی و متن قرآن مربوط می‌شوند؛ مانند قواعد صرف و نحو، معانی لغوی، قرائن بلاغی، موسیقی آوایی، سیاق و انسجام آیه، شأن نزول و سبب نزول، و نیز شرایط ارتباطی گوینده و مخاطب در متن وحی.

مرجحات غیرمتنی (فرابافتی): این مرجحات شامل هر آن چیزی است که بیرون از متن و وابسته به شرایط پیرامونی و دانش بیرونی است؛ مانند احادیث و روایات، اشعار و امثال

عربی، باورهای کلامی و اعتقادی، زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی عصر نزول. بر این اساس، مرجّحات نقش تعیین‌کننده‌ای در ترجیح یکی از ادله متعارض اعراب نحوی دارند، و به تبع آن در آیات قرآن نیز می‌توان با تکیه بر مرجّحات متنی و غیرمتنی، از میان وجوه متعدد اعرابی، وجهی را بر دیگر وجوه ترجیح داد. این تقسیم‌بندی امکان بررسی دقیق‌تر مفهوم آیات قرآن را در چهارچوب زبان‌شناختی و تفسیری فراهم می‌آورد.

۲. اقسام مرجّحات

در علم نحو قرآن، عوامل و ویژگی‌هایی متعدد وجود دارند که بر ترجیح یک وجه اعرابی نسبت به وجه دیگر تأثیر می‌گذارند. این عوامل شامل معیارهای صرفی، نحوی، معنایی و بلاغی می‌شوند که در ساختار زبان قرآن به کار رفته‌اند. برخی از نحویان این عوامل را با عنوان «اصل» و برخی دیگر با تعبیر «علّت» یا «علل» نام برده‌اند (جلیس دینوری، ۱۴۱۱: ۱۳۵). این عوامل در موارد تعارض میان وجوه مختلف، معیارهایی مشخص برای انتخاب وجه مناسب ارائه می‌کنند. افزون بر این، توجه به معنای حاصل از هر ترجیح ضروری است؛ زیرا انتخاب یک وجه نحوی تنها یک تصمیم شکلی نیست، بلکه باید روشن شود که این وجه چه معنایی را به مخاطب القا می‌کند و چگونه مرجّح انتخاب شده این معنا را پشتیبانی می‌کند. این مرجّحات در پژوهش حاضر بر اساس نظریه «بافت» در زبان‌شناسی به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

۲-۱. مرجّحات متنی (بافتی)

مرجّحاتی که ریشه در خود متن قرآن و ساخت زبانی آن دارند، مرجّحات متنی (بافتی) نامیده می‌شوند. این دسته شامل قواعد صرفی و نحوی، دلالت‌های لغوی، قرائن بلاغی، موسیقی و وزن و آواست.

مرجّحات متنی شامل همه عواملی می‌شوند که از دل خود متن و زبان قرآن کریم به دست می‌آیند و درون متنی به شمار می‌روند. مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. مراعات اصل: «اصل» در لغت به معنای زیربنا و مبنا (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۱۶) و در

اصطلاح عبارت است از دلیل‌های علم نحو که فروع و فصولات نحوی از آن منشعب می‌شوند (سیوطی، بی تا: ۵). اصل از مهم‌ترین مرجحات متنی به‌شمار می‌رود؛ زیرا بر مبنای ساختار درونی زبان و قواعد حاکم بر نظام نحوی استوار است. از دیدگاه نحویان، اعتبار اصل، بر مشابهت به اصل، مقدم است (فاضل هندی، ۱۴۳۶: ۱۳۹). برای نمونه گفته‌اند: «اصل در خبر آن است که نکره باشد» (ابن ناظم، ۱۳۶۲: ۴۴). بنابراین، هر جا میان دو وجه نحوی یکی مطابق با اصل باشد، همان وجه ترجیح دارد و ترجیح فرع بر اصل تنها در صورت فقدان امکان اعمال اصل رواست (فاضل هندی، ۱۴۳۶: ۱۳۹). همچنین استعمال اصل باید بیشتر از فرع باشد تا مستلزم ترجیح فرع بر اصل نشود (همان، ۱۳۴).

۲. سیاق یا بافت آیات قرآن: یکی از عناصری که اهمیت فراوانی در تحلیل وجوه نحوی دارد، سیاق خود آیه یا دیگر آیات قرآن است. بافت کلام، مجموعه شرایط و قرائن حالیه و مقالیه‌ای است که در آن آیه یا آیات دیگر وجود دارد و آیه یا آیات دیگر در آن شرایط تولید شده است. در واقع بافت، عاملی است که زبان در قالب آن معنا پیدا می‌کند و در فهم متن یاریگر خواننده است. هیچ زبانی جدای از بافتش فهمیده نمی‌شود، همان‌طور که نمی‌توان هیچ زبانی را از دستورش جدا کرد و یک واژه نیز تنها در بافت و متن خود معنای خاص خود را خواهد داشت (شکرانی، ۱۳۸۹: ۱۵).

۳. قرائت و تجوید: معیار اصلی در این پژوهش، قرائت عاصم کوفی به روایت حفص است که از حیث شهرت و اسناد، مورد وثوق فریقین (شیعه و سنی) قرار دارد؛ زیرا سلسله طُرُق اسناد آن به پنج نفر از صحابه؛ یعنی حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام)، عثمان بن عفان، ابی بن کعب، زید بن ثابت، و عبد الله بن مسعود منتهی می‌شود (دانی، ۱۴۳۰: ۱۴-۱۵).

۴. بلاغت: وجه اعجاز اصلی قرآن کریم بلاغت آن است. از این رو مرجح بلاغی در تعیین وجه اعرابی آیات نقشی اساسی دارد (طباطبایی یزدی، ۱۴۳۳: ۴۳۸).

۵. حکم نحوی: حکم نحوی به شش گونه تقسیم می‌گردد: واجب، ممنوع، حسن، قبیح، خلاف الأولى و جائز علی السواء (سیوطی، بی تا: ۳۹). در موارد تعارض، حکمی که با

قاعده نحوی واجب سازگار باشد، ترجیح داده می‌شود.

۶. **عدم اصالت حذف:** یکی از اصول معتبر نحو، اصل ذکر الفاظ است و تقدیر، خلاف اصل شمرده می‌شود (فاضل هندی، ۱۴۳۶: ۱۴۱). البته حذف‌های الهی در قرآن اغراض بلاغی دارند و با تقدیرهای نحویان متفاوت‌اند (ابن مضاء، ۱۹۷۹: ۷۲)

۷. **عدم اصالت مجاز:** اصل بر اراده معنای حقیقی الفاظ است نه معنای مجازی (تنکابنی، ۱۳۹۲: ۱۹۱).

۸. **علت قوت و ضعف عامل:** اگر یک وجه نحوی از حیث عامل، ضعیف‌تر از دیگری باشد، وجه قوی ترجیح دارد؛ مانند عمل «أن» مخففه از مثقله که نسبت به اهمال آن قوی‌تر است. برای همین اسم آن را ضمیر شأن محذوف در نظر گرفته‌اند (فاضل هندی، ۱۴۳۶: ۱۳۲-۱۳۳).

۲-۲. مرجحات غیرمتنی (فراباقتی)

مرجحاتی که خارج از ساخت زبانی متن قرار دارند و بر زمینه‌های فرهنگی، تاریخی، اعتقادی و اجتماعی تکیه می‌کنند، مرجحات غیرمتنی به‌شمار می‌روند. در این دسته می‌توان به احادیث و روایات (در جایی که ارتباط وثیق با آیه داشته باشند)، اشعار و امثال عربی، آرای کلامی و تفسیری، شأن نزول و سبب نزول و همچنین شرایط ارتباطی میان گوینده و مخاطب در لحظه نزول و حتی شرایط اجتماعی- فرهنگی زمان نزول اشاره کرد.

البته باید توجه داشت که استفاده از روایت یا حدیث به‌عنوان مرجح تنها زمانی پذیرفتنی است که پیوند روشنی با آیه داشته باشد؛ زیرا زبان قرآن در اصل بر بستر زبان عربی پیش از تدوین حدیث و روایت نازل شده است و در بسیاری موارد، شواهد شعری و تحلیل‌های معنایی برای ترجیح یک وجه اعرابی کافی و منطقی است. اگر روایتی بدون ارتباط حقیقی به آیه تحمیل شود، به جای حل تعارض، به تعقید و تکلف دامن خواهد زد. این دسته شامل قرائن و منابعی است که بیرون از متن قرآن قرار دارند؛ اما در ترجیح میان وجوه نحوی به کار گرفته می‌شوند. مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. **روایات و احادیث:** یکی از مرجحات بسیار مهم، مرجح روایی و حدیثی است؛

چنان که حتی مکاتب نحوی کوفیان و مصریان و بغدادیان در کاربرد آن بسیار اغراق کرده- اند تا جایی که جلالین؛ «جلال الدین سیوطی» و «جلال الدین محلی» در کتب ادبی خویش آن قدر که از آن استفاده کرده اند، از دیگر مرجحات همچون استشهاد شعری شعرای عرب استفاده نکرده اند. در پژوهش حاضر از کتب روایی ثقات شیعه استفاده شده است که مورد وثوق علمای علم رجال و درایه می باشند؛ همچون «کتب شیخ صدوق؛ ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی و ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کُلینی رازی» (بنگرید به: کشی، ۱۴۳۸: ۸۱۳). بسیاری از نحویان و مفسران در ترجیح وجوه اعرابی به روایات و احادیث معتبر استناد کرده اند؛ مانند تفسیر عیاشی.

۲. تفاسیر روایی: تفسیر قرآن کریم که یکی از شاخه های علوم قرآنی محسوب می گردد خود یکی از مرجحات بسیار مهم در ترجیح میان وجوه نحوی برشمرده شده است. البته مقصود از تفسیر در اینجا آن دسته از تفاسیری است که مبنای روایی و حدیثی دارند؛ همچون تفسیر البرهان هاشم بن سلیمان بحرانی و تفسیر نور الثقلین علی بن جمعه حویزی و تفسیر جامع البیان محمد بن جریر طبری؛ زیرا «تفاسیر غیر روایی خودشان خالی از نظریات و اقوال شخصی و فردی نیستند. لذا از درجه اعتبار مرجح بودن ساقط می باشند» (طباطبایی یزدی، ۱۴۳۳: ۶۴۸).

۳. استشهاد به شعر عربی: نحویان در مقام ترجیح وجوه به اشعار عرب استناد کرده اند. فقط رضی استرآبادی در کتاب شرح الرضی علی الکافیة به ۹۵۷ نمونه شعری از شاعران جاهلی، مخضرم و اسلامی برای تأیید درستی قواعد نحوی استشهاد می کند (سلمانی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۱۰).

۴. اجماع نحویان: مقصود، اجماع نحویان بَلَدَین؛ یعنی کوفه و بصره است. این اجماع در صورتی معتبر است که مخالف نصّ قرآن و حدیث نباشد (سیوطی، بی تا: ۸۸).

۵. مسائل اعتقادی و کلامی: عقاید حقّه که در حکم ضروری دین به شمار می روند، می توانند به عنوان مرجح در مقام تعارض وجوه نحوی مورد توجه قرار گیرند (ابن نجّار، ۱۴۲۸: ۴۳۱).

۳. بررسی مرجّحات در آیات سورهُ بقره

۳-۱. ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ (بقره/۳)

وجوه اعرابی

۱. «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ» در موضع جرّ به عنوان صفت برای «الْمُتَّقِينَ» (ابن دمامینی، ۱: ۱۴۲۸/۲۷).

۲. «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ» در موضع نصب به اضممار «أَعْنِي» یا متعلق به «لِلْمُتَّقِينَ» (همان جا).

۳. «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ» در موضع رفع به اضممار مبتدا «هم» (همان جا).

۴. «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ» در موضع رفع به اعتبار مبتدا بودن و خبر آن ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى﴾ (عکبری، ۱۴۱۹: ۱/۱۴).

تحلیل وجوه

وجوه دوم و سوم به سبب تقدیر و اضممار از اصل نحوی (اصل ذکر) دور می‌شوند و بر اساس مرجّح متنی - نحوی مرجوح می‌باشند. وجه چهارم نیز از این حیث که «الَّذِينَ» را به عنوان مبتدا در نظر می‌گیرد و خبر آن را در آیه بعد قرار می‌دهد، در برابر اصل وضوح نحوی و اتصال صفت به موصوف قرار دارد و با سیاق آیات سازگار نیست؛ اما وجه اول، علاوه بر انطباق با اصل نحوی، به مدد مرجّح سیاقی نیز تقویت می‌شود؛ زیرا ارتباط معنایی آیات قبل اقتضا دارد که «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ» وصفی برای «الْمُتَّقِينَ» باشد (ابن عاشور، ۱: ۱۴۲۰/۲۲۵؛ طوسی، بی تا: ۱/۵۴). بنابراین، در پرتو مرجّحات متنی (نحوی و سیاقی)، وجه اول ترجیح داده می‌شود.

۳-۲. ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى﴾ (بقره/۵)

وجوه اعرابی

۱. «أُولَئِكَ» مبتدا و «عَلَى هُدًى» خبر آن است (بارتجی، ۱: ۱۴۲۵/۴۴).

۲. «الَّذِينَ» در آیه پیشین مبتدا و جمله «أُولَئِكَ عَلَى هُدًى» خبر آن باشد (منتجب همدانی، ۱: ۱۴۲۷/۲۸).

تحلیل وجوه

با توجه به بافت و سیاق آیات دوم تا پنجم سورۀ بقره، «الَّذِينَ» در آیه سوم صفت برای «الْمُتَّقِينَ» در آیه دوم است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱/۲۲۵؛ طوسی، بی تا: ۱/۵۴) و در آیه چهارم نیز «الَّذِينَ» با واو عاطفه به آن عطف شده است. بنابراین، مبنای رفع «الَّذِينَ» به عنوان مبتدا و قرار گرفتن «أُولَئِكَ عَلَى هُدًى» به عنوان خبر آن با سیاق ناسازگار است. از این رو، بر اساس مَرَجِّح سیاقی و نیز انسجام نحوی متن، وجه دوم مرجوح می باشد و وجه اول ترجیح داده می شود.

۳-۳. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ﴾ (بقره/ ۸)

وجوه اعرابی

۱. «مِنَ النَّاسِ» خبر مقدّم، «مَن يَقُولُ» مبتدای مؤخّر، «مَن» نکره موصوفه و «يَقُولُ» صفت آن (ابن دمامینی، ۱۴۲۸: ۲/۴۵۰؛ غلایینی، بی تا: ۱/۱۰۶).
۲. «مَن» موصوله و عائد صله آن ضمیر مستتر «هو» در فعل «يقول» است (سمین حلبی، ۱۴۱۴: ۱/۱۰۹).

تحلیل وجوه

وجه دوم به دلیل تکیه بر «موصولیت» با ابهام ذاتی همراه است؛ زیرا اسماء موصول در منطق و نحو از مبهمات به شمار می روند و فاقد دلالت مستقیم بر مصادیق عینی اند (بهمنیار، ۱۳۸۸: ۵۸۵). این امر سبب می شود که وجه دوم با اصل وضوح نحوی و معیارهای کاربردی در آغاز جمله ناسازگار باشد. در مقابل، در وجه اول «مَن» به عنوان نکره موصوفه به واسطه صفت از دایره ابهام خارج شده، به مرتبه معرفه نزدیک می گردد؛ بدین ترتیب شرایط لازم برای ابتدای جمله با آن فراهم می شود (ابن دمامینی، ۱۴۲۸: ۲/۴۵۰)، بنابراین، بر اساس مَرَجِّح نحوی - منطقی، وجه اول ترجیح داده می شود.

۳-۴. ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (بقره/۸)

وجوه «ما»

۱. «ما» شبیه به «لیس» یا «ما حجازیه»، «هُم» اسم آن، «بِمُؤْمِنِينَ» خبر آن، باء زائده برای تأکید (عکبری، ۱۴۱۹: ۱/۱۷).
۲. «ما» حرف نفی یا «ما تمیمیّه»، «هُم» مبتدا و «بِمُؤْمِنِينَ» خبر آن، باء زائده برای تأکید (بارتجی، ۱۴۲۵: ۵۱).

تحلیل وجوه

در ظاهر، میان دو وجه تعارضی وجود دارد؛ اما با توجه به بافت زبان عربی، هر دو وجه قابل جمع‌اند. امام باقر علیه السلام در حدیثی می‌فرماید: «خداوند وحی را به زبان عربی نازل فرمود، ولی به گوش پیامبران به زبان قومشان می‌رسید»^۱ (ابن بابویه، بی‌تا: ۱/۱۲۶). این حدیث نشان می‌دهد که قرآن در عین وحدت زبانی، انعطاف‌پذیری لهجه‌ای نیز داشته است. عرب حجاز و عرب تمیم در کاربرد «ما» دو سنت نحوی مستقل داشته‌اند و قرآن هر دو را بازتاب داده است.

از این رو، بر اساس مرجّح غیرمتنی - روایی، هر دو وجه معتبر شناخته می‌شوند و نیازی به مرجوح بودن یکی و ترجیح دیگری نیست. این حالت همان است که اصولیان «ممکن الجمع» نامیده‌اند؛ یعنی در جایی که جمع بین دو وجه ممکن باشد، مقدم بر طرح است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ۱/۴۷۱)؛ بنابراین، در این آیه هر دو وجه پذیرفتنی است و مرجّح روایی زمینه جمع را فراهم می‌کند.

۱. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الطَّلَقَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ الْمَازَرَانِي بِالْبَصْرَةِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو قَلَابَةَ عِنْدَ الْمَلِكِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا غَانِمُ بْنُ الْحَسَنِ السَّعْدِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ خَالِدِ الْمَكِّيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عليه السلام قَالَ: «مَا أُنْزِلَ اللَّهُ تَعَالَى كِتَابًا وَلَا وَحْيًا إِلَّا بِالْعَرَبِيَّةِ فَكَانَ يَقَعُ فِي مَسَامِعِ الْأَنْبِيَاءِ عليهم السلام بِالسَّنَةِ قَوْمَهُمْ وَكَانَ يَقَعُ فِي مَسَامِعِ نَبِيِّنَا بِالْعَرَبِيَّةِ فَإِذَا كَلَّمَ بِهِ قَوْمَهُ كَلَّمَهُمْ بِالْعَرَبِيَّةِ فَيَقَعُ فِي مَسَامِعِهِمْ بِلِسَانِهِمْ وَكَانَ أَحَدُنَا لَا يُخَاطَبُ رَسُولُ اللَّهِ بِأَيِّ لِسَانٍ خَاطَبَهُ إِلَّا وَقَعَ فِي مَسَامِعِهِ بِالْعَرَبِيَّةِ كُلِّ ذَلِكَ يُتْرَجَمُ جَبْرِئِيلُ عليه السلام عَنْهُ تَشْرِيفًا مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ».

۳-۵. ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره/ ۳۰)

وجوه اعرابی «وَإِذْ قَالَ»

۱. «إِذْ» ظرف زمان و مفعول به مقدر: «اذکر إذ قال» (عکبری، ۱۴۱۹: ۲۲/۱).

۲. «إِذْ» زائده است (منتجب همدانی، ۱۴۲۷: ۳۰۰/۲).

۳. خبر برای مبتدای محذوف به تقدیر: «و ابتداء خلقی إذ قال» (عکبری، ۱۴۱۹: ۲۲/۱؛

نحاس، ۱۴۲۱: ۴۲/۱).

تحلیل وجوه

هر سه وجه با نوعی تقدیر یا حذف همراه‌اند. وجه دوم (زائده بودن «إِذْ») اصل نحوی اعراب را نادیده می‌گیرد و وجهی فرعی است. وجه اول و سوم نیز هر دو متکی به تقدیرند: در اول فعل «اذکر» و در سوم مبتدا «ابتداء خلقی». بنابراین، از حیث نحوی همه در سطح فرع قرار دارند و برای ترجیح نیاز به مرجحات بیرونی‌تر است.

از منظر مرجح متنی - سیاقی، کاربرد «اذکر» در آغاز بسیاری از قصص قرآنی دیده می‌شود؛ مانند: ﴿وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ﴾ (مریم/ ۱۶) یا ﴿وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ﴾ (مریم/ ۴۱). این سیاق قرآنی مؤید وجه اول است که تقدیر «اذکر» در آن لحاظ شده است (مدنی، بی‌تا: ۸۲۷).

از سوی دیگر، روایت امام حسن عسکری علیه السلام که «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ» را به معنای «إبدائی هذا الخلق لکم» تفسیر می‌کند (امام حسن عسکری، ۱۴۲۸: ۲۱۶)، مؤید وجه سوم است؛ زیرا عبارت «إبدائی هذا الخلق» با «ابتداء خلقی» در وجه سوم هم‌معناست. اینجا مرجح غیرمتنی - روایی به سود وجه سوم عمل می‌کند.

در نتیجه، دو مرجح در برابر هم قرار می‌گیرند: مرجح سیاقی (متنی) و مرجح روایی (غیرمتنی). در رتبه‌بندی مرجحات، سیاق قرآنی به عنوان کلام مستقیم الهی، بر دیگر مرجحات مقدم است (فاضل جواد، ۱۴۱۳: ۳۵۲/۱)؛ بنابراین، در مقام ترجیح نهایی، وجه اول (اذکر إذ قال) بر دیگر وجوه مقدم است.

۳-۶. ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (بقره/۵۵)

وجوه اعرابی «جَهْرَةً»

۱. مصدر در موضع حال برای لفظ جلاله «الله» (بارتجی، ۱۴۲۵: ۱۴).
۲. مصدر در موضع حال برای ضمیر «قُلْتُمْ» (قیسی قیروانی، ۱۴۰۵: ۹۵/۱؛ ابن انباری، ۱۳۶۲: ۸۳/۱).
۳. صفت برای مصدر محذوف به تقدیر «[نری] الله رؤية جهرة» (ابن انباری، ۱۳۶۲: ۸۳).

تحلیل وجوه

وجه سوم متکی بر حذف و تقدیر است و چون با اصل اعراب مخالفت دارد، فرعی محسوب می‌شود. در اصول نحوی آمده است: «مخالفة الأصل لا تجوز إلا إذا لم يكن الإجراء على الأصل ممكناً» (فاضل هندی، ۱۴۳۶: ۱۳۹)؛ یعنی تا زمانی که حمل بر اصل ممکن است، نباید بر وجه فرعی رفت. بنابراین وجه سوم کنار گذاشته می‌شود.

میان دو وجه باقی مانده، مرجح روایی مؤید وجه نخست است. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که بنی اسرائیل از موسی علیه السلام خواستند خداوند را آشکارا برای آنان ظاهر کند، و به سبب این درخواست صاعقه‌ای بر آنان نازل شد (قمی، ۱۳۶۳: ۴۷/۱). عبارت «أَنْ يَظْهَرَ لَنَا» در این روایت نشان می‌دهد که «جَهْرَةً» حال برای لفظ «الله» است، نه برای ضمیر «قُلْتُمْ». از این رو، با توجه به مرجح غیرمتنی - روایی و انطباق آن با اصل نحوی، وجه اول (حال برای لفظ جلاله) ترجیح داده می‌شود.

۳-۷. ﴿قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى﴾ (بقره/۱۲۰)

وجوه اعرابی «هُوَ»

۱. «هُوَ» تأکید برای اسم «إِنَّ» (عکبری، ۱۴۱۹: ۳۸/۱).
۲. «هُوَ» ضمیر فصل (عماد) که محلّ اعرابی ندارد و برای حصر و اختصاص آمده است (صالح مازندرانی، ۱۴۳۴: ۱۲۵/۹).
۳. «هُدَى اللَّهِ» اسم «إِنَّ» و «هُوَ الْهُدَى» خبر آن، به گونه‌ای که «هُوَ» مبتدا و «الْهُدَى»

خبر آن است (دعاس و همکاران، ۱۴۲۵: ۵۲/۱).

تحلیل وجوه

وجه نخست بر مبنای تأکید لفظی است؛ اما تأکید در اصول نحوی امری فرعی محسوب می‌شود؛ زیرا اصل در کلام همان ذکر لفظ برای بار اول است و تکرار آن، حالت فرعی دارد (فاضل هندی، ۱۴۳۶: ۹۳)، بنابراین، این وجه فرعی و مردود است. در وجه دوم، «ضمیر فصل» جایگاهی در اعراب ندارد و تنها کارکرد بلاغی دارد. عدم انطباق با اصل اعراب، این وجه را نیز در شمار وجوه فرعی قرار می‌دهد (اقشهری، ۱۴۲۸: ۴۲۳).

وجه سوم از نظر نحوی با اصل سازگار است: «هُدَى اللَّهِ» اسم «إِنَّ» و «هُوَ الْهُدَى» خبر آن، که «هُوَ» در حکم مبتدا و «الْهُدَى» خبر آن است. این تحلیل هم با اصل اعراب موافق است و هم با قواعد نحوی بلامعارض. بنابراین با استناد به مرجح متنی - نحوی، وجه سوم بر دو وجه دیگر ترجیح داده می‌شود.

۸-۳. ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامٍ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ (بقره/۱۲۵)

وجوه حرف «مِنْ»

۱. تبعیضیه (عکبری، ۱۴۱۹: ۳۹/۱).
۲. به معنای «فی» برای ظرف مکان (همان جا).
۳. زائده، بنابر قول اخفش (همان جا؛ سمین حلبی، ۱۴۱۴: ۳۶۵/۱).

تحلیل وجوه

سیاق آیه و قرینه لفظی «مَقَام» که خود دلالت بر مکان دارد، مؤید آن است که «مِنْ» در اینجا به معنای «فی» و برای ظرفیت مکانی است. بنابراین، مرجح متنی - سیاقی وجه دوم را تقویت می‌کند.

افزون بر آن، مرجحات روایی نیز همین معنا را تأیید می‌کنند. در روایت ابوصباح

کنانی^۱ از امام صادق علیه السلام و همچنین در تفسیر مقاتل بلخی، عبارت «عِنْدَ الْمَقَامِ» به کار رفته است (عیاشی، ۱۴۳۶: ۵۸/۱-۵۹؛ شیبانی، ۱۳۹۳: ۲۰۸/۱).

پس هم مرجح متنی (سیاق و ظرفیت مکانی) و هم مرجح غیرمتنی (روایی و تفسیری) به نفع وجه دوم می باشند. بنابراین وجه دوم ترجیح داده می شود و «مِنْ» در آیه به معنای «فی» است.

۳-۹. ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ (بقره/۲۰۰) وجوه اعرابی «ذُكِّرًا»

۱. بر اساس مجاز، به معنای «ذاکراً» قرار داده شده است (عکبری، ۱۴۱۹: ۵۳/۱ به نقل از ابن جنی).
۲. محمول بر معناست، به تقدیر: «مِنْكُمْ لِأَبَائِكُمْ»؛ یعنی «کونوا أشدَّ ذكراً لله منكم لِأَبَائِكُمْ» که سیاق آیه نیز آن را تأیید می کند (همان جا).

تحلیل وجوه

وجه نخست به دلیل مبتنی بودن بر مجاز کنار گذاشته می شود؛ زیرا یکی از اصول معتبر نحوی «أصالة عدم المجاز» است و تا زمانی که حمل بر اصل ممکن باشد، نباید کلام را بر وجه مجازی حمل کرد (تنکابنی، ۱۳۹۲: ۱۹۱).

مرجح روایی نیز مؤید وجه دوم است. در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، ذیل همین آیه آمده است که مقصود یاد خداوند به گونه ای است که همانند یاد پدران یا حتی بیشتر از آن باشد؛ اما بدون الزام (۱۴۲۸: ۶۰۶). تعبیر «مِنْهُمْ لِأَبَائِهِمْ» در روایت، قرینه ای روشن بر تقدیر نحوی «مِنْكُمْ لِأَبَائِكُمْ» است.

۱. سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُصَلِّيَ الرُّكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ عليه السلام فِي الطَّوَافِ فِي الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ فَقَالَ: إِنْ كَانَ بِالْبَلَدِ صَلَّى رُكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: «وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» وَإِنْ كَانَ ارْتَحَلَ وَسَارَ فَلَا أَمْرَ أَنْ يَرْجِعَ (عیاشی، ۱۴۳۶: ۵۸/۱-۵۹).

بنابراین، هم مرّجح متنی نحوی (أصالة عدم المجاز) و هم مرّجح غیرمتنی روایی به سود وجه دوم می باشند.

۱۰-۳. ﴿وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا﴾ (بقره/ ۲۳۴)

وجوه موضع اعرابی «الَّذِينَ»

۱. مبتدا و خبرش محذوف، به تقدیر «وَفِيمَا يَنْتَلَى عَلَيْكُمْ حُكْمُ الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ» (زجاج، ۱۴۱۶: ۱/۳۱۰).

۲. قائم مقام مبتدای محذوف و «يَتَرَبَّصْنَ» خبر آن به تقدیر «وَأَزْوَاجُ الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ» (ابن انباری، ۱۳۶۲: ۱/۱۶۱).

۳. مبتدا و «يَتَرَبَّصْنَ» خبر، با عائد محذوف به تقدیر «يَتَرَبَّصْنَ بَعْدَهُمْ» یا «يَتَرَبَّصْنَ بَعْدَ مَوْتِهِمْ» (همان جا).

۴. کسائی و فُرّاء معتقدند «الَّذِينَ» مبتدایی است که خبر ندارد؛ زیرا از زوجاتی خبر داده است که ذکرشان متّصل به مبتداست و همین خودش خبر از مقصود می دهد؛ یعنی در «مَنْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا تَرَبَّصْتَ» مبتدا را وا گذاشته و از آن خبر نمی دهد و سپس از کلمه بعدی (یعنی أزواجاً) که متّصل به مبتداست، خبر می دهد (سمین حلبی، ۱۴۱۴: ۱/۵۷۶).

تحلیل وجوه

وجوه اول تا سوم هر یک متکی بر نوعی تقدیرند و خروج از اصل محسوب می شوند، در حالی که وجه چهارم مؤید به مرّجح سماعی است. شعر عرب نمونه های روشنی دارد که مبتدا ذکر می شود؛ اما خبر مستقیم آن حذف و از جمله متّصل بعدی خبر داده می شود، همچون:

لَعَلِّي إِنْ مَالَتْ بِيَ الرِّيحُ مَيْلَةً عَلَى ابْنِ أَبِي ذُبَّانٍ أَنْ يَتَنَدَمَا

(طبری، ۱۴۱۲: ۲/۳۱۶)

بَنِي أَسَدٍ إِنَّ ابْنَ قَيْسٍ وَقَتْلَهُ بَغِيرِ دَمٍ دَارَ الْمَذَلَّةِ حُلَّتْ

(همان جا)

در هر دو بیت خبر مبتدا مستقیماً ذکر نشده و از بخش متصل بعدی فهمیده می‌شود. بنابراین، به استناد مرجح متنی سماعی، وجه چهارم ترجیح داده می‌شود.

نتایج

این پژوهش با تحلیل تطبیقی وجوه اعرابی آیات سوره بقره، به یک الگوی علمی و نظام‌مند برای ترجیح وجوه اعرابی دست یافت. بر اساس این الگو، مرجحات، به صورت سلسله‌مراتبی تنظیم می‌شوند و مرجحات متنی به منزله معیار اصلی و نخستین در ترجیح تلقی می‌گردند. این مرجحات شامل سیاق و بافت آیات، ساختار نحوی، دلالت‌های لغوی و شواهد بلاغی است و در درون آن‌ها، سیاق و انسجام درونی متن قرآن دارای بالاترین درجه اعتبار است.

در صورتی که مرجحات متنی برای ترجیح کفایت نکنند، مرجحات غیرمتنی از قبیل روایات تفسیری، شواهد شعری، اقوال مفسران و به‌ویژه اجماع نحویان در مرتبه دوم به کار گرفته می‌شوند. در موارد تعارض مرجحات، اولویت‌بندی به این ترتیب است:

مرجحات متنی؛

مرجحات غیرمتنی؛

و در میان مرجحات متنی نیز عرضه بر سیاق و بافت آیات در رأس قرار دارد. یافته‌های پژوهش نشان دادند که کثرت وجوه اعرابی آیات سوره بقره بیش از آنکه ناشی از پیچیدگی‌های نحوی متن باشد، ناشی از طرح احتمالات متعدد بدون تکیه کافی بر بافت قرآنی است. اکثریت وجوه راجح با سیاق آیات هماهنگی داشته‌اند که نشان می‌دهد اصیل‌ترین تحلیل‌های نحوی، با انسجام درونی متن قرآن همسوی‌اند. همچنین روایات تفسیری و اجماع نحویان در بسیاری از موارد در حل تعارض‌ها نقش تعیین‌کننده داشته‌اند.

در مجموع، این پژوهش الگویی علمی و قابل بازتولید برای ترجیح وجوه اعرابی ارائه می‌کند که ضمن پرهیز از تداخل دسته‌بندی‌ها، فرایند ترجیح را از رویکردهای ذوقی به روشی نظام‌مند، سنجش‌پذیر و مبتنی بر مرجحات متنی و غیرمتنی ارتقا می‌دهد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، دارالهجره، قم.
۳. امام حسن عسکری علیه السلام، تفسیر العسکری، تحقیق محمد صالحی، ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸ق.
۴. آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم، کفایة الأصول، مؤسسه انصاریان، قم، ۱۴۱۲ق.
۵. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، علل الشرائع، منشورات المكتبة الحیدریه، نجف اشرف، بی‌تا.
۶. ابن دمامینی، محمد بن ابی بکر، شرح الدمامینی علی مغنی اللیب، تصحیح احمد عزو عنایه، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۸ق.
۷. ابن مضاء، احمد بن عبد الرحمن بن محمد، الرد علی النحاة، تحقیق محمد ابراهیم البنا، دار الاعتصام، ۱۹۷۹م.
۸. ابن ناظم، محمد بن محمد بن مالک، شرح الفتیة ابن مالک، ناصر خسرو، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش.
۹. ابن انباری، عبد الرحمن بن محمد، البیان فی غریب اعراب القرآن، مؤسسه دارالهجره، قم، ۱۳۶۲ش.
۱۰. ابن عاشور، محمد طاهر، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۱۲. ابن نجار، ابوالحسن محمد بن جعفر، المختصر فی النحو، تحقیق علی داوود موصلی، دار صیدا، بیروت، ۱۴۲۸ق.
۱۳. افضل تهرانی، شیخ محمد رضا بن حاج صفر، عام الکفایة و تآم الهدایة فی شرح الفتیة ابن مالک، منشورات آل البيت علیهم السلام، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۱ق.
۱۴. اقشهری، علی بن عثمان، مختصر الدسوقی علی مختصر المعانی، منشورات شکوری، قم، ۱۴۲۸ق.
۱۵. بارتجی، محمد نوری بن محمد، الباقوت و المرجان فی اعراب القرآن، تحقیق صالح علی، دار صیدا، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۵ق.
۱۶. بهمنیار، ابن مرزبان، التحصیل، تحقیق مرتضی مطهری، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ش.
۱۷. تنکابنی، محمد بن سلیمان، کتاب تأسیسات، تحقیق محمد رضا حاج شریفی خوانساری، نشر بنی‌الزهراء، قم، چاپ سوم، ۱۳۹۲ش.

۱۸. جلیس دینوری، حسین بن موسی، *ثمار الصناعة فی علوم العربیة*، تحقیق محمد بن خالد الفاضل، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عربستان، ۱۴۱۱ق.
۱۹. دانی، ابوعمر و عثمان بن سعید، *التیسیر فی القراءات السبع*، تحقیق اوتو پرتزل، مؤسسه ریّان، بیروت، ۱۴۳۰ق.
۲۰. دعاس، احمد عبید، احمد محمد حمیدان و اسماعیل محمود القاسم، *إعراب القرآن الکریم*، دار الفارابی للمعارف، دمشق، ۱۴۲۵ق.
۲۱. زجاج، ابراهیم بن سری، *إعراب القرآن*، تحقیق ابراهیم ایباری، دار التفسیر، قم، ۱۴۱۶ق.
۲۲. سلمانی، محمد جواد، حسن عبداللهی و حسین ناظری، «بررسی اعتبار شعر جاهلی به عنوان مصدر استشهداد در نحو عربی»، *مجله زبان و ادبیات عربی*، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ش، ص ۱۰۳-۱۲۹.
۲۳. سمین حلبی، احمد بن یوسف، *الدّر المصون فی علوم الکتاب المکنون*، تحقیق احمد محمد خراط، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۲۴. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، *الاقتراح فی علم أصول النحو*، ادب الحوزه، قم، بی تا.
۲۵. شاشی، نظام الدین ابوعلی احمد بن محمد، *أصول الشاشی*، دار الکتاب العربی، بیروت، بی تا.
۲۶. شکرانی، محمدرضا، *گفتمان کاوی و کاربست آن در متون روایی*، نشر هرمس، تهران، ۱۳۸۹ش.
۲۷. شبیبانی، محمد بن حسن، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، تحقیق حسین درگاهی، نشر شمس ضحی، تهران، ۱۳۹۳ش.
۲۸. صالح مازندرانی، محمدهادی بن محمد صالح، *أنوار البلاغة*، نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۴۳۴ق.
۲۹. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، *کتاب التعارض*، تحقیق حلمی عبدالرؤف سنان، مؤسسه انتشارات مدین، قم، چاپ دوم، ۱۴۳۳ق.
۳۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۳۲. عکبری، عبدالله بن حسین، *التبیان فی إعراب القرآن*، بیت الأفكار الدولیه، ریاض، ۱۴۱۹ق.
۳۳. عکبری، عبدالله بن حسین، *الباب فی علل البناء والإعراب*، تحقیق محمد عثمان، مکتبه الثقافه الدینیّه، قاهره، بی تا.
۳۴. عمر، احمد مختار، *علم الدلالة*، عالم الکتب، قاهره، چاپ پنجم، ۱۹۹۸م.
۳۵. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، مؤسسه اعلمی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۳۶ق.
۳۶. غلابینی، مصطفی، *جامع الدروس العربیة*، تصحیح سالم شمس الدین، دار الکوخ، بیروت، بی تا.

۳۷. فاضل جواد، جواد بن سعد الله، *غایة المأمول فی شرح زبدة الأصول*، منشورات سوق الحویش، نجف اشرف، ۱۴۱۳ق.
۳۸. فاضل هندی، محمد بن حسن، *موضح أسرار النحو*، تحقیق علی موسی کعبی، عتبه حسینیّه، کربلا، ۱۴۳۶ق.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزایری، دار الکتب، قم، چاپ سوم، ۱۳۶۳ش.
۴۰. قیسی قیروانی، ابو محمد مکی بن ابی طالب، *مشکل اعراب القرآن*، تحقیق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرساله، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۴۱. کشی، محمد بن عمر، *کتاب الرجال*، مؤسسه اعلمی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۳۸ق.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق.
۴۳. مدنی، سید علی خان بن احمد، *الحدائق الندیة فی شرح الفوائد الصمدیة*، تصحیح سید ابوالفضل سجادی، ذوی القربی، قم، بی تا.
۴۴. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، تحقیق علیرضا رنجبر، دار النشر الاسلامی، قم، چاپ هفتم، ۱۴۲۹ق.
۴۵. منتجب همذانی، حسین بن ابی العزّ، *اعراب القرآن*، تحقیق علی احمد دیراوی، المكتبة العصریة، بیروت، ۱۴۲۷ق.
۴۶. نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ق.

تحول الهیاتی در فهم آیه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا»؛ از روایت تاریخی تا تفسیر وجودی

رضا ملازاده یامچی

پژوهشگر پسا دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

فرزاد دهقانی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری (نویسنده مسئول).
f.dehghani@hsu.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
پژوهش حاضر به تحلیل و معماری مسیر تطور مفهومی آیه ۲۴ سوره سجده در سنت تفسیری اسلامی می پردازد و نشان می دهد که چگونه عبارت کلیدی «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» از یک فهم مبتنی بر امر تشریعی به یک تأویل مبتنی بر امر تکوینی در الهیات امامت شیعی تحول یافته است. این مقاله با اتخاذ روش تحلیل محتوای کیفی و خوانش هرمنوتیکی - دیالکتیکی بر روی پیکره ای از منابع تفسیری و روایی، این سیر تحول را در دو مرحله تبیین می کند. یافته ها نشان می دهد در خوانش تفسیری عام، آیه به رهبران صالح بنی اسرائیل اشاره دارد که بر اساس شریعت الهی به هدایت تشریعی (ارائه طریق) می پرداختند و صبر و یقین برای آنان، فضائل اخلاقی - معرفتی برای احراز این مقام بود. در مقابل، نقطه عطف در خوانش شیعی، با استناد به اصل تطابق و روایات خاص، مصداق آیه را به ائمه اهل بیت علیهم السلام تخصیص داده، با تمایزگذاری میان امر الله و امر الناس، ماهیت هدایت را دگرگون می کند. در این خوانش، امر الله به امر تکوینی و فرمان وجودی تفسیر می شود و هدایت نیز به مرتبه ایصال به مطلوب؛ یعنی ولایت باطنی و رساندن نفوس مستعد به کمال ارتقا می یابد. این پژوهش استنتاج می کند که در این نگاه، صبر و یقین به ظرفیت های وجودی برای دریافت این ولایت تکوینی بدل شده، امامت به مثابه یک مقام الهی و مبتنی بر جعل خاص خداوند، از هر نوع رهبری دیگر متمایز می گردد.	نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۷۲ - ۵۲) دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۸ پذیرش: ۱۴۰۵/۱۱/۰۸



۱. طرح مسئله

آیه شریفه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده/ ۲۴)، به مثابه یکی از کانون‌های پردامنه در تاریخ اندیشه اسلامی، همواره بستری حاصلخیز برای شکل‌گیری خوانش‌های متکثر و عمیق از مفاهیم بنیادین امامت و هدایت بوده است. بررسی موشکافانه مجموعه گسترده‌ای از متون تفسیری و روایی نشان می‌دهد که فهم این آیه در یک نقطه متوقف نمانده، بلکه یک مسیر تطور مفهومی پردامنه را پیموده است. این مسیر از یک سو با تفاسیری آغاز می‌شود که آیه را در چهارچوب تاریخی آن و ناظر به رهبران و انبیای صالح بنی اسرائیل معنا می‌کنند؛ رهبرانی که بر اساس شریعت و اوامر تشریعی الهی، قوم خود را راهبری می‌نمودند (طبری، ۱۴۱۲: ۷۱/۲۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۱۶/۳) و از سوی دیگر، این مسیر به نقطه‌ای اوج می‌گیرد که در آن، آیه به یکی از استوارترین شواهد قرآنی برای تبیین ابعاد وجودی و ماهیت منحصر به فرد امامت در الهیات شیعی بدل می‌گردد (حسکانی، ۱۴۱۱: ۵۸۳/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۴۰۱/۴). مسئله کانونی و هسته اصلی این پژوهش، دقیقاً ردیابی، معماری و تحلیل انتقادی همین سیر تحول است. این تحقیق در پی آن است تا نشان دهد چگونه و از طریق کدام سازوکارهای تفسیری و استنادات روایی، کلیدواژه محوری «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» از دلالت بر یک امر تشریعی عام (راهنمایی بر پایه احکام دین)، به ژرفای معنایی یک امر تکوینی خاص (ولایت وجودی و تصرف در جان‌ها) ارتقا می‌یابد؛ امری که دیگر نه یک وظیفه تبلیغی صرف، بلکه یک شأن وجودی و مقامی الهی است که بر دو ستون پولادین صبر و یقین استوار گشته است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۳۱/۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱۳۸/۱۳). بنابراین، نوشتار حاضر به دنبال ترسیم نقشه این گذار مفهومی و پاسخ به این پرسش بنیادین است که چگونه یک آیه تاریخی، به مبنایی برای یک اصل اعتقادی فراتاریخی در الهیات امامت تبدیل شده است.

۱-۱. اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت و ضرورت این پژوهش، از سطح یک بررسی تفسیری صرف فراتر رفته، به حوزه تبارشناسی کلامی یک آموزه بنیادین گام می‌نهد. درک دقیق مسیر تطور معنایی آیه ۲۴ سوره سجده، برای شناخت مبانی قرآنی الهیات امامت و تمایز جوهری آن از مفهوم عام رهبری دینی ضرورتی انکارناپذیر دارد. این اهمیت از آنجا ناشی می‌شود که منابع محوری و متقدم حدیثی و تفسیری شیعه، این آیه را نه به عنوان یک توصیه اخلاقی عام یا گزارشی تاریخی، بلکه به مثابه یک متن تأسیسی برای تبیین شأنی الهی و جایگاهی اختصاصی برای ائمه اهل بیت علیهم‌السلام به کار گرفته‌اند. درواقع، این پژوهش از آن رو ضروری است که نشان می‌دهد چگونه منابعی چون کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۸/۲) و تفسیر قمی (قمی، ۱۳۶۳: ۱۷۱/۲) با استناد به روایات، تفسیری از آیه ارائه می‌دهند که از مرز هدایت تشریعی - به معنای تعلیم و تبلیغ احکام - عبور کرده، به قلمرو یک ولایت وجودی و اقتدار معنوی وارد می‌شود. نقطه ثقل این تمایز، در تفکیک بنیادینی است که در کلام امام صادق علیه‌السلام میان دو نوع امامت صورت می‌گیرد: امامانی که «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» و امامانی که «يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ». وجه فارق گروه نخست آن است که «يُقَدِّمُونَ أَمْرَ اللَّهِ قَبْلَ أَمْرِهِمْ وَ حُكْمَ اللَّهِ قَبْلَ حُكْمِهِمْ» (قمی، ۱۳۶۳: ۱۷۱/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۴۰۱/۴). این قید، امر الله را از هرگونه امر انسانی، خواه امیال شخصی و خواه خواست و انتخاب مردم، متمایز می‌کند و آن را به منبعی متعالی و حقیقتی الهی پیوند می‌زند. بنابراین، تحلیل این سیر تفسیری، برای درک این نکته کلیدی ضروری است که الهیات امامت در این خوانش، نه تنها در مصداق رهبران، بلکه در ماهیت خود رهبری و منشأ اقتدار آن، از دیگر دیدگاه‌ها متمایز می‌شود.

۱-۲. پرسش‌های پژوهش

پژوهش حاضر برای نیل به اهداف ترسیم شده و معماری یک تبیین منسجم از این تطور مفهومی، بر آن است تا به صورت بنیادین در پی پاسخ به پرسش اصلی زیر باشد؛ پرسشی که شالوده کلامی مقاله را تعیین می‌کند و مسیر تحلیل را روشن می‌سازد:

سازوکارهای هرمنوتیکی و مبانی استدلالی - روایی‌ای که موجب تطور معنایی عبارت

کلیدی «يَهْدُونَ بِآيَاتِنَا» در آیه ۲۴ سوره سجده شده‌اند، کدام‌اند؟ به بیان دقیق‌تر، فرایند گذار از دلالت بر هدایت تشریعی (در خوانش عام) به اثبات ولایت تکوینی و وجودی (در خوانش خاص امامیه، نظیر: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳۱/۱۶)، بر چه شالوده تفسیری - کلامی‌ای استوار شده است؟

بر این اساس، پژوهش حاضر برای تجزیه و تحلیل گام به گام مسیر تحول یادشده و دستیابی به پاسخ نهایی، در پی پاسخ به چهار پرسش بنیادین و به هم پیوسته فرعی زیر است:

نخست. در خوانش‌های تفسیری عمومی که نقطه عزیمت این بحث را تشکیل می‌دهند، معنای اولیه و عام «أُمَّةً يَهْدُونَ بِآيَاتِنَا» چیست و مصداق ائمه در این نگاه، مشخصاً به چه کسانی اشاره دارد؟ این پرسش به دنبال ترسیم چشم‌انداز تفسیری رایج و زمینه‌ای است که تحول بعدی در آن رخ می‌دهد (بنگرید به: طبری، ۱۴۱۲: ۷۱/۲۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۱۶/۳).

دوم. دو شرط اساسی و قرآنی برای دستیابی به این مقام؛ یعنی صبر و یقین، در منابع تفسیری و روایی چگونه تبیین و تحلیل شده‌اند؟ پاسخ به این پرسش، ابعاد معرفتی و عملی لازم برای احراز مقام امامت را از دیدگاه‌های مختلف روشن می‌کند (با تأکید بر تحلیل‌های ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۳۱/۶ و روایات کلینی، ۱۴۰۷: ۸۸/۲).

سوم. نقطه عطف این بحث؛ یعنی گذار مفهومی از مصداق بنی اسرائیل به ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام)، چگونه و با استناد به کدام ادله روایی صریح و استدلال‌های تفسیری - تطبیقی صورت پذیرفته است؟ این پرسش، مکانیسم‌های هرمنوتیکی این تعمیم و تخصیص را بررسی می‌کند (با تکیه بر روایات تفسیر فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۳۲۹ و استدلال‌های مرآة العقول، ۱۴۰۴: ۱۲۶/۸).

چهارم. و سرانجام، در اوج این تطور کلامی، تقابل بنیادین میان امر تشریعی و امر تکوینی در تفسیر «بِآيَاتِنَا» بر چه مبانی‌ای استوار است و این تمایز، چه تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر بازتعریف مفهوم امامت و ارتقای آن از یک راهبری تشریعی به یک ولایت

وجودی دارد؟ این پرسش به دنبال کشف عمیق‌ترین لایه الهیاتی بحث و تبیین ماهیت خاص امامت در پرتو این آیه است.

۳-۱. روش تحقیق

پژوهش حاضر برای دستیابی به اهداف خود و پاسخ‌گویی به پرسش‌های طرح‌شده، بر پایه روش تحلیل محتوای کیفی با رویکرد تحلیلی - تطبیقی سامان یافته است. در این چهارچوب، پیکره متنی تحقیق که شامل مجموعه وسیعی از منابع تفسیری و روایی است، به عنوان یک سامانه منسجم و خودارجاع واکاوی می‌شود. فرایند تحقیق در چند مرحله صورت می‌پذیرد: نخست، تمامی دیدگاه‌ها و استدلال‌های مرتبط با آیه مورد بحث، استخراج و بر اساس محورهای مفهومی (مانند مصداق‌شناسی ائمه، ماهیت امر، و شروط صبر و یقین) طبقه‌بندی می‌شوند. در مرحله بعد، با اتخاذ یک خوانش دیالکتیکی، این آراء در نسبت با یکدیگر قرار داده شده و از رهگذر مقایسه نظام‌مند آن‌ها، نقاط عطف، تمایزات و سازوکارهای هرمنوتیکی که زمینه‌ساز تطور مفهومی «هدایت بأمرا» شده‌اند، شناسایی و تحلیل می‌گردند. تمرکز بر این پیکره متنی مشخص، این امکان را فراهم می‌آورد که به جای یک بررسی سطحی و گسترده، کاوشی عمیق و متمرکز بر فرایند شکل‌گیری و تعمیق یک اندیشه کلامی کلیدی صورت پذیرد.

۲. چشم‌انداز تفسیری عام: امامت به مثابه رهبری دینی در بنی اسرائیل

برای فهم دقیق و همه‌جانبه از تحول مفهومی «هدایت بأمرا الله» در الهیات شیعی، ضروری است که ابتدا چهارچوب‌های تفسیری رایج و نقطه عزیمت معرفتی این تحول به درستی شناسایی و تحلیل شوند. این امر نه تنها به روشن شدن بستر تاریخی و معنایی آیه مورد نظر کمک می‌کند، بلکه امکان درک عمیق‌تری از نحوه شکل‌گیری و دگرگونی مفاهیم کلیدی در اندیشه امامت را فراهم می‌سازد. در بیشتر تفاسیر معتبر، از قرون نخستین اسلامی تا دوره‌های متأخر، آیه شریفه‌ای که به «هدایت بأمرا الله» اشاره دارد، در سیاق تاریخی خاص خود و در متن روایت، قوم بنی اسرائیل معنا شده است. این رویکرد

تفسیری، آیه را به عنوان بخشی از گزارش تاریخی مربوط به هدایت الهی در امت های پیشین، به ویژه بنی اسرائیل، تلقی می کند و از این رو، آن را در چهارچوب تجربه تاریخی و اجتماعی آن قوم تحلیل می نماید.

در این چشم انداز، «هدایت بامر الله» نه به عنوان مفهومی فراتاریخی و ناظر به ساختار امامت در امت اسلامی، بلکه به مثابه یک رخداد خاص در تاریخ نبوت و رسالت در نظر گرفته می شود. چنین خوانشی، گرچه با سیاق نزول آیه هم خوانی دارد، ظرفیت های معنایی گسترده تری را که در سنت شیعی برای این مفهوم در نظر گرفته شده، نادیده می گیرد. از همین رو، برای عبور از این چهارچوب تفسیری محدود و ورود به افق های معنایی نوین، باید به تحولاتی توجه کرد که در الهیات شیعی، به ویژه در تفسیر امامت به عنوان «هدایت بامر الله» رخ داده اند. این تحول نه تنها در سطح واژگان، بلکه در سطح بنیادهای معرفتی و هستی شناختی صورت گرفته و نشان دهنده گذار از تفسیر تاریخی به تفسیر الهیاتی و وجودی از آیه است. در این پارادایم، امامت نه به عنوان یک اصل اعتقادی فراتاریخی، بلکه به مثابه یک واقعیت تاریخی و نوعی رهبری دینی تعریف می شود که خداوند پس از اعطای کتاب به حضرت موسی (علیه السلام)، در میان قوم او برقرار ساخت.

۴-۱. مصداق اولیه ائمه: انبیاء و رهبران صالح بنی اسرائیل

در تحلیل محتوای تفاسیر معتبر جهان اسلام، اجماعی تفسیری به چشم می خورد که ضمیر «مِنْهُمْ» در آیه مورد نظر، بدون نیاز به تأویل یا تفسیر موسع، به طور مستقیم به قوم بنی اسرائیل ارجاع داده می شود (بنگرید به: طبری، ۱۴۱۲: ۷۴/۲۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳۹/۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۳۶۴/۴). این اجماع، بنیان معنایی مشترکی را شکل می دهد که بر اساس آن، ائمه ای که به مقام هدایتگری رسیده اند، از میان همین قوم برخاسته اند. هرچند در تعیین دقیق مصداق این ائمه، تفاوت هایی در تعبیر و تفسیر وجود دارد، همه دیدگاه ها در یک چهارچوب مفهومی هم راستا قرار دارند.

دیدگاه غالب، که به قتاده، از مفسران برجسته تابعین نسبت داده می شود، این ائمه را با عنوان «رؤساء فی الخیر» یا «قادة فی الخیر» معرفی می کند؛ یعنی پیشوایانی در مسیر نیکی

که مردم در امور دینی و اخلاقی به آنان اقتدا می‌کردند (بنگرید به: طبری، ۱۴۱۲: ۷۵/۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۵۲۱/۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵۰/۲۵). این تعبیر، بر نقش الگویی و رهبری عملی آنان در هدایت جامعه تأکید دارد و امامت را نه تنها منصبی اعتباری، بلکه جایگاهی تربیتی و اجتماعی می‌داند.

در کنار این رویکرد، برخی مفسران مانند میبدی و آلوسی، مصداق ائمه را به‌طور خاص انبیای بنی اسرائیل دانسته‌اند که پس از موسی علیه السلام برای هدایت این قوم برانگیخته شدند (میبدی، ۱۳۷۱: ۵۳۷/۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۵/۱۱). این نگاه، امامت را در امتداد نبوت و در چهارچوب مأموریت‌های الهی معنا می‌کند. درمقابل، تفسیر دیگری (نظیر آنچه قرطبی ارائه می‌کند)، دایره مصادیق را فراتر از انبیای صرف برده، شامل علما و فقهای بنی اسرائیل نیز می‌داند؛ کسانی که وظیفه تبیین، تعلیم و اجرای دقیق شریعت موسوی را برعهده داشتند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰۹/۱۴).

با وجود این تنوع در تعیین مصداق، نقطه اشتراک همه این تفاسیر، تعریف امامت در بستر تاریخی قوم بنی اسرائیل و در چهارچوب شریعت الهی است؛ خواه در قالب نبوت، خواه در قالب زعامت علمی و عملی. این هم‌گرایی تفسیری نشان می‌دهد که مفهوم امامت در این آیه، بیش از آنکه به ساختار سیاسی یا قومی خاصی اشاره داشته باشد، ناظر به نقش تربیتی، دینی و اجتماعی شخصیت‌هایی است که در مسیر هدایت الهی، مرجع و مقتدای مردم بوده‌اند.

۵-۱. ماهیت هدایت: راهنمایی به امر تشریعی و شریعت الهی

در امتداد تحلیل مصادیق ائمه در بستر تاریخی بنی اسرائیل، بیشتر تفاسیر معتبر اسلامی، نه تنها منشأ قومی این پیشوایان را در میان بنی اسرائیل تثبیت می‌کنند، بلکه ماهیت هدایتگری آنان را نیز در چهارچوب شریعت موسوی تبیین می‌نمایند. در این منظومه تفسیری، عبارت «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» واجد معنایی دقیق و ساختارمند است، به‌گونه‌ای که «امر» در این سیاق، نه به نیرویی وجودی یا اراده‌ای تکوینی، بلکه به امر تشریعی الهی؛ یعنی دین، شریعت و مجموعه‌ای از اوامر و نواهی نازل شده در تورات ارجاع داده می‌شود.

این تفسیر، هدایت را به معنای دلالت و راهنمایی مردم بر اساس آموزه‌های وحیانی تلقی می‌کند؛ آموزه‌هایی که هدف نهایی آن‌ها، دعوت به توحید و حرکت در مسیر حق است (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۸/۳۴۳).

مفسرانی چون زمخشری و حقی بروسوی نیز بر این معنا صحه گذاشته‌اند و هدایت را مبتنی بر ارشاد مردم به صراط مستقیم، با استناد به محتوای کتاب الهی دانسته‌اند (بنگرید به: زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۵۱۶؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۲۶/۷). در همین راستا، ابوالسعود تصریح می‌کند که این امامان، مردم را به شرایع، احکام و حکمت‌هایی که در تورات آمده بود، هدایت می‌کردند و این هدایت، عین اطاعت از فرمان الهی محسوب می‌شد (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۸۷/۷).

از منظر نحوی و بلاغی نیز حرف «باء» در «بِأَمْرِنَا» بیشتر به عنوان واسطه یا ابزار هدایت تفسیر شده است، به این معنا که هدایت، به واسطه فرمان الهی، به اذن او، یا با توفیق و یاری او صورت می‌گیرد. این تحلیل، در آثار فخر رازی، بیضاوی و آلوسی به وضوح دیده می‌شود و همگی بر محوریت شریعت و دستورات نازل شده تأکید دارند (بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵/۱۵۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/۲۲۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱/۱۳۵).

بر این اساس، امامت در این چشم‌انداز، نه تنها جایگاهی معنوی یا سیاسی، بلکه مقامی علمی و تربیتی است که حامل مسئولیت تبیین دین، اجرای احکام و هدایت جامعه بر اساس اصول تشریعی الهی است. مراغی نیز در تفسیر خود، اوج کمال این مقام را در تحقق بخشی به امر الهی و ایفای نقش فعال در هدایت دینی جامعه می‌داند (مراغی، بی‌تا: ۱۱۸/۲۱). این نگاه، امامت را در پیوندی وثیق با شریعت و رسالت دینی معنا می‌کند و آن را به عنوان نهادی هدایتگر در تاریخ دینی بنی اسرائیل معرفی می‌نماید.

۶-۱. شروط امامت در نگاه عام: صبر و یقین به مثابه فضائل اخلاقی - معرفتی

در افق تفسیری عام، دستیابی به مقام والای امامت و پیشوایی دینی، نه امری تصادفی و نه میراثی موروثی تلقی می‌شود، بلکه مشروط به تحقق دو فضیلت بنیادین و تعیین‌کننده است که متن آیه به صراحت بر آن‌ها تأکید دارد؛ صبر و یقین. این دو ویژگی، به مثابه

معیارهای اصلی شایستگی، در منظومه تفسیری قرآن جایگاهی محوری دارند و به عنوان شروط لازم برای نیل به مقام امامت معرفی شده‌اند. مفسران، فضیلت صبر را در این آیه دارای سطوح و جلوه‌های متعددی دانسته‌اند که در مجموع، ساختار وجودی یک رهبر الهی را شکل می‌دهد. نخستین بُعد آن، صبر در برابر آزار و شکنجه دشمنان، به ویژه تحمل سختی‌های فرعون و قوم او در مصر است (بنگرید به: ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۴۳/۸؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۱۵/۵). در سطحی دیگر، صبر به معنای پایداری در انجام تکالیف شرعی و التزام به اوامر الهی و پرهیز از نواهی او تفسیر شده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۳۱/۶). اما ژرف‌ترین لایه این فضیلت، آن گونه که برخی عارفان و مفسران بدان پرداخته‌اند، «صبر عن الدنيا» یا شکیبایی در برابر جاذبه‌های دنیوی و لذت‌های فریبنده است؛ ویژگی‌ای که شرط اساسی برای رهبری معنوی و هدایت مردم به شمار می‌آید (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۴/۱۰۹؛ به نقل از سفیان در: ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۳۱/۶). اهمیت این شرط اخلاقی تا بدان جاست که در قرائت رایج «لَمَّا صَبَرُوا» (یعنی: زمانی که صبر کردند) و نیز در قرائت کوفیان «لِإِذَا صَبَرُوا» (یعنی: به خاطر صبرشان)، صبر به عنوان شرط مقدم یا علت غایی اعطای مقام امامت معرفی شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۷۸-۸۱/۲۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴/۳۶۴). در کنار صبر، یقین به عنوان رکن معرفتی امامت مطرح می‌شود. عبارت «وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» بر باوری استوار، تصدیقی عمیق و یقینی خلل‌ناپذیر نسبت به آیات الهی دلالت دارد؛ آیاتی که هم شامل احکام و تعالیم تورات و هم معجزات و دلایل نبوت پیامبران بوده و هرگونه شک و تردید را از دل‌های آنان می‌زدوده است (طبری، ۱۴۱۲: ۸۵-۸۶/۲۱؛ بقاعی، ۱۴۲۷: ۶/۶۳). نقطه اوج این تحلیل در قاعده‌ای نهفته است که برخی علما آن را خلاصه و جان‌مایه آیه دانسته‌اند: «بالصبر والیقین تنال الإمامة فی الدین»؛ تنها با دو بال صبر و یقین است که می‌توان به مقام امامت در دین دست یافت (به نقل از برخی علما در: ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۳۱/۶). در نتیجه، در این پارادایم تفسیری، امامت نه مقامی انتسابی، بلکه جایگاهی اکتسابی است که از رهگذر مجاهدت اخلاقی و تعالی معرفتی حاصل می‌شود. معیارهای صبر و یقین، سنجه‌های اصلی برای احراز این مقام‌اند و تحقق آن‌ها شرط لازم برای تصدی این

مسئولیت الهی به شمار می آید.

۲. نقطه عطف در الهیات شیعی: تطبیق آیه بر امامت اهل بیت علیهم السلام

در ادامه برای ترسیم تحول الهیاتی، نقطه عطف در الهیات شیعی بررسی می شود.

۱-۲. گذار از بنی اسرائیل به امت اسلام: اصل تطابق و تنظیر

بازخوانی تحلیلی این متن، نشان دهنده گذار از رویکرد تاریخی نگر به رویکردی هرمنوتیکی و نظام مند در تفسیر آیه است؛ گذاری که با فعال سازی اصل تطابق و تنظیر به عنوان یک قاعده تفسیری بنیادین آغاز می شود. این اصل، بر آن استوار است که رخدادها و سنت های الهی در امت های پیشین، به ویژه بنی اسرائیل، نه تنها وقایعی منقطع و متعلق به گذشته، بلکه الگوهایی تکرارپذیر و قابل تطبیق بر امت اسلام تلقی می شوند. در این چهارچوب، تاریخ به مثابه مخزن سنن الهی فهم می شود که قابلیت بازتولید در بسترهای جدید را دارد.

تحلیل ارائه شده در کتاب *مرآة العقول* نمونه ای برجسته از این رویکرد است که در آن، حدیث نبوی «*حذو النعل بالنعل*» به عنوان مبنای تطبیق سرنوشت امت اسلام با بنی اسرائیل معرفی می شود؛ حدیثی که بر همانندی کامل و گام به گام دو امت تأکید دارد. این چهارچوب تطبیقی، سپس با حدیث منزلت پیوند می خورد؛ حدیثی که جایگاه علی بن ابی طالب علیه السلام را در نسبت با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، همانند جایگاه هارون در نسبت با موسی علیه السلام معرفی می کند. این پیوند، نه تنها تشبیهی لفظی، بلکه بنیانی معرفتی برای انتقال مفهوم امامت از بنی اسرائیل به امت اسلام فراهم می آورد.

برآیند این دو محور استدلالی آن است که اگر در امت بنی اسرائیل پس از موسی علیه السلام، امامانی از نسل هارون منصوب شدند، در امت اسلام نیز، بر اساس اصل تطابق، امامانی از نسل هارون این امت؛ یعنی علی علیه السلام و فرزندان او، منصوب خواهند شد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲۶/۸). این استدلال، با روایت منقول در *شواهد التنزیل* تقویت می شود؛ روایتی که تطابق عددی میان دوازده امام از نسل هارون و دوازده امام از نسل علی علیه السلام را برقرار می سازد و از

این طریق، پیوندی ماهوی و عددی میان دو سلسله امامت ترسیم می‌کند (حسکانی، ۱۴۱۱: ۵۸۴/۱).

در نتیجه، اصل تطابق و تنظیم به مثابه ابزاری هرمنوتیکی عمل می‌کند که مفسر را قادر می‌سازد تا از سطح ظاهری و تاریخی آیه عبور کرده، آن را در خدمت تبیین سنت الهی جعل امام قرار دهد؛ سنتی که نه محدود به قوم خاص، بلکه قانونی فراتاریخی و جاری در امت اسلام است. این گذار، آیه را از یک گزارش تاریخی به یک متن تأویلی و اعتقادی بدل می‌سازد که در منظومه فکری شیعه، نقش بنیادین ایفا می‌کند.

۲-۲. استناد به روایات خاص: نزول آیه در شأن فرزندان فاطمه (علیها السلام)

متناظر با اصل تطابق و تنظیم، که به عنوان یک «پل هرمنوتیکی» میان سیاق تاریخی آیه و معنای کلامی و اعتقادی آن عمل می‌کند، برجسته سازی نقش روایات در تکمیل این فرایند تفسیری، ضرورتی روش شناختی می‌یابد. این اصل، امکان عبور از سطح تاریخی و زمینه مند آیه را فراهم می‌کند، اما این روایات اند که با جهت دهی به این عبور، دامنه معنایی آن را تحدید کرده، مقصد نهایی تفسیر را با دقت و صراحت تعیین می‌نمایند. در واقع، روایات منقول از امام محمد باقر (علیه السلام) در منابع تفسیری و حدیثی متقدم شیعه، نقشی تعیین کننده در تثبیت مصداق آیه ایفا می‌کنند و از سطح تفسیر احتمالی فراتر رفته، آن را به سطح کشف مراد واقعی و تأویل معتبر ارتقا می‌دهند.

هسته معرفتی این روایات، که در آثار مهمی چون تفسیر فرات کوفی، شواهد التنزیل، البرهان فی تفسیر القرآن و تفسیر القرآن الکریم ابو حمزه ثمالی ثبت شده اند، بر این گزاره استوار است که آیه شریفه به طور خاص در شأن فرزندان حضرت فاطمه (علیها السلام) نازل شده است (بنگرید به: کوفی، ۱۴۱۰: ۳۲۹؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۵۸۳/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۴۰۱/۴؛ ابو حمزه ثمالی، ۱۴۲۰: ۲۶۳). در برخی از این نقل ها، با افزودن واژه کلیدی «خاصه»، بر دلالت انحصاری آیه بر اهل بیت (علیهم السلام) به صورت مضاعف تأکید شده است: «نَزَلَتْ فِي وُلْدِ فَاطِمَةَ خَاصَّةً» (کوفی، ۱۴۱۰: ۳۲۹؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۴۰۱/۴). این قید، نه یک تطبیق تفسیری یا بیان یکی از مصادیق ممکن، بلکه یک ادعای انحصاری و اختصاصی است که شأن نزول آیه را به طور کامل در

دایره امامت اهل بیت علیهم السلام قرار می‌دهد.

اهمیت معرفت شناختی این روایات در آن است که پارادایم تفسیری را از سطح استنتاج‌های مبتنی بر قیاس‌های تاریخی و ظواهر متنی، به سطح استناد مستقیم به کلام معصوم علیه السلام به عنوان مفسر حقیقی قرآن منتقل می‌کنند. در گفتمان شیعی، امام معصوم علیه السلام نه تنها حامل سنت نبوی، بلکه مرجع نهایی در فهم لایه‌های باطنی و تأویلی قرآن است. بنابراین، این روایات تنها در کنار دیگر تفاسیر قرار نمی‌گیرند، بلکه به مثابه ابزار کشف مراد الهی عمل کرده، هرگونه ابهام در تعیین مصداق آیه را رفع می‌نمایند.

در پرتو این مستندات روایی، آیه از بستر تاریخی بنی اسرائیل خارج شده، به صورت مستقیم در منظومه الهیات امامت شیعی جای می‌گیرد. این انتقال، آیه را از یک گزارش تاریخی به یک نصّ قرآنی با کارکرد اثباتی بدل می‌سازد؛ نصی که نه تنها جایگاه الهی امامان دوازده‌گانه را تثبیت می‌کند، بلکه ساختار معرفتی امامت را بر بنیاد وحیانی و تأویل معصوم استوار می‌سازد. بدین سان، روایات امام باقر علیه السلام نه تنها نقش تفسیری، بلکه نقش تأسیسی در شکل‌گیری فهم شیعی از آیه ایفا می‌کنند.

۲-۳. تمایزگذاری ماهوی: هدایت بِأَمْرِنَا در مقابل هدایت بِأَمْرِ النَّاسِ

در امتداد سنت تفسیری شیعه، پس از آنکه روایات معتبر، مصداق امامان اهل بیت علیهم السلام را در آیه شریفه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» به روشنی تعیین کردند، سنت حدیثی گامی فراتر از تطبیق مصداقی برداشته، با ورود به لایه‌های مفهومی و ماهوی، به تحلیل چیستی هدایت الهی و جوهره امامت می‌پردازد. این گذار از تفسیر به تأویل، نقطه‌ای بنیادین در نظام معرفتی امامیه است که در آن، امامت نه تنها یک مقام تاریخی یا اجتماعی، بلکه حقیقتی وجودی و الهی با ساختار خاص معنا می‌شود.

محور این تحلیل، حدیثی کلیدی از امام صادق علیه السلام است که در منابع اصلی شیعه، از جمله تفسیر قمی و کافی نقل شده و بر اساس آن، قرآن کریم دو گونه امام را معرفی می‌کند: گروه نخست، امامانی‌اند که مصداق آیه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» می‌باشند؛ یعنی پیشوایانی که هدایتشان مستند به امر الهی است. گروه دوم، امامانی‌اند که مصداق آیه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِ النَّاسِ» می‌باشند؛ یعنی پیشوایانی که هدایتشان مستند به امر مردم است.

جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» (قصص/۴۱) به شمار می‌روند؛ یعنی رهبرانی که دعوتشان به سوی ضلالت و آتش است (قمی، ۱۳۶۳: ۱۷۱/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱۳/۲۸۷-۲۸۸).
تمایز این دو دسته امام، نه در رفتار ظاهری یا کارکرد اجتماعی، بلکه در منشأ اقتدار و فرمان آنان نهفته است. امامان هدایت، کسانی‌اند که «بِأَمْرِنَا» هدایت می‌کنند، نه «بِأَمْرِ النَّاسِ». آنان در تمام شئون، «أَمَرَ اللَّهُ قَبْلَ أَمْرِهِمْ، وَ حُكَّمَ اللَّهُ قَبْلَ حُكْمِهِمْ» را مقدم می‌دارند. در مقابل، امامان ضلالت، امر و حکم خود را بر امر الهی ترجیح داده و تابع هوای نفسانی و اراده شخصی یا جمعی‌اند (بن‌گرید به: قمی، ۱۳۶۳: ۱۷۱/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۴۰۱/۴؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲۳۳/۴).

این تمایز معرفتی، حامل دلالت‌های کلامی عمیق و چندلایه‌ای است؛ اولاً، بازتعریف مشروعیت امامت. در این روایت، امر الله در جایگاهی متعالی و منحصر به فرد قرار می‌گیرد که از دو منبع دیگر اقتدار؛ یعنی «أمر الناس» (اراده جمعی، شورا، بیعت) و «أمرهم» (اراده شخصی، امیال، اجتهاد فردی)، به طور کامل متمایز است. این تمایز، امامت را از هرگونه منشأ زمینی و انسانی منقطع کرده، آن را مستقیماً به جعل و فرمان الهی پیوند می‌زند. در این چهارچوب، امام نه برآمده از خواست مردم یا اجتهاد فردی، بلکه منصوب و مأمور از سوی خداوند است.

ثانیاً، توسعه مفهومی امر الهی. روایت امام صادق علیه السلام به صورت ضمنی، بنیان درکی متفاوت از «امر» را پی‌ریزی می‌کند. هنگامی که امر الله در تقابل با اراده مردم و نفسانیات قرار می‌گیرد، دیگر نمی‌توان آن را تنها به امر تشریعی فروکاست که از طریق ابزارهای معرفتی معمول قابل دریافت است، بلکه «امر» در اینجا به مثابه یک حقیقت وجودی، یک ارتباط مستقیم با منبع وحی، و یک تأیید و تسدید خاص الهی فهم می‌شود. این فهم، امامت را به سطحی فراتر از نهاد دینی یا سیاسی ارتقا می‌دهد و آن را در مقام واسطه فیض الهی و مجرای هدایت ربانی قرار می‌دهد.

براین اساس، سنت حدیثی شیعه با عبور از سطح تفسیر تاریخی و مصداقی، به یک نظام کلامی و معرفتی دست می‌یابد که در آن، امامت نه تنها جایگاهی الهی، بلکه تجلی

امر ربانی و هدایت وجودی است؛ هدایتی که از وحی سرچشمه می‌گیرد و در تضاد کامل با ساختارهای قدرت بشری قرار دارد. این تحلیل، زمینه را برای ورود به مباحث عرفانی‌تر دربارهٔ حقیقت «امر» و نسبت آن با ولایت تکوینی فراهم می‌سازد؛ مباحثی که در ادامه، با تکیه بر منابع فلسفی و عرفانی، بسط بیشتری خواهند یافت.

براین اساس، در برابر قرائت رایج تفسیری که آیه را در چهارچوب تاریخی بنی اسرائیل محدود می‌سازد و مصداق امامت را در بستر قوم یهود معنا می‌کند، سنت تفسیری و حدیثی شیعه نقطه‌ای تحول‌آفرین و گفتمان‌ساز را رقم می‌زند. در این رویکرد، آیه شریفه نه تنها گزارشی از گذشته، بلکه متنی زنده و هویت‌ساز تلقی می‌شود که ظرفیت تفسیر فراتاریخی دارد و به عنوان بنیانی معرفتی برای اثبات جایگاه الهی امامت اهل بیت (علیهم‌السلام) بازخوانی می‌گردد. این جابه‌جایی معرفتی، آیه را از سطح روایت تاریخی به سطح کلامی ارتقا می‌دهد و آن را در منظومهٔ اعتقادی شیعه جای می‌دهد؛ منظومه‌ای که در آن، امامت نه یک موقعیت اجتماعی، بلکه مقامی الهی با پشتوانهٔ نص و عصمت است.

این تحول در فهم آیه، بر پایهٔ اصول هرمنوتیکی خاصی استوار است که به جای تمرکز بر سیاق تاریخی، به لایه‌های معنایی عمیق‌تر و قابلیت‌های تأویلی متن توجه دارد. استنادات روایی معتبر، به‌ویژه از طریق احادیث تفسیری منقول از امامان معصوم (علیهم‌السلام)، زمینهٔ تطبیق آیه بر مصداق جدید را فراهم می‌سازد؛ مصداقی که در آن، اهل بیت (علیهم‌السلام) به عنوان ائمه‌ای منصوب از سوی خداوند، حاملان امر الهی و راهبران امت در مسیر هدایت معرفی می‌شوند. بدین سان، سنت تفسیری شیعه با عبور از مرزهای تاریخی، آیه را در خدمت تبیین اصل امامت قرار می‌دهد و آن را به یکی از ارکان معرفتی در نظام اعتقادی امامیه بدل می‌سازد.

۳. تعمیق مفهوم: هدایت بامر الله به مثابه ولایت تکوینی

متناظر با تحلیل‌های پیشین، روشن شد که در قرائت شیعی، آیه «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» نه تنها از حیث مصداق، بلکه از حیث معناشناسی نیز دچار تحول بنیادین شده است. روایات امامیه، با جایگزین‌سازی اهل بیت (علیهم‌السلام) به جای بنی اسرائیل، نه تنها مصداق هدایت را تغییر

دادند، بلکه با نفی هرگونه منشأ انسانی برای امامت - اعم از اراده فردی (امر نفس) یا اراده جمعی (امر الناس) - هدایت را به منبعی تنها الهی و فراتشریعی پیوند زدند. این جابه جایی معرفتی، امامت را از ساختارهای زمینی قدرت جدا کرده، در مدار جعل الهی و امر ربانی قرار داد.

اما این تمایزگذاری، خود پرسشی ژرف تر را برمی انگیزد؛ اگر امر در این آیه، فراتر از اوامر تشریعی متعارف است - اوامری که از طریق عقل، نقل یا اجتهاد قابل فهم و اجرا هستند - پس ماهیت آن چیست؟ این پرسش، نقطه عطفی در مسیر تطور مفهومی هدایت به شمار می آید؛ زیرا پاسخ به آن، آیه را از ساحت فقهی و حقوقی خارج کرده، به قلمرو هستی شناسی و ولایت تکوینی وارد می سازد.

در این مرحله نهایی از تحلیل، که به ویژه در آثار مفسران متأخر شیعه؛ مانند علامه طباطبایی تبلور یافته است، «امر الله» نه به عنوان یک دستور شرعی یا فرمان قانونی (امر تشریعی)، بلکه به مثابه یک حقیقت وجودی و فعل الهی (امر تکوینی) تلقی می شود. در این رویکرد، علامه طباطبایی (که این نظریه را «خیره» خود می داند)، «هدایت بامرنا» را به معنای هدایت از طریق فیض مستقیم الهی و اتصال وجودی امام به منبع هستی تفسیر می کند. این امر، همان امر واحد و دفعی الهی است که در آیات «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲) و «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر/۵۰) تبیین شده است. چنین فهمی، امامت را به جایگاه واسطه فیض و مجرای تحقق اراده الهی ارتقا داده، امام را نه تنها مفسر شریعت، بلکه مجری تکوینی آن در عالم هستی معرفی می کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳۱/۱۶).

بدین سان، مسیر تحول معنایی «امر» در آیه، از سطح تشریع آغاز شده، از نقد منشأهای انسانی عبور کرده و در نهایت به سطح تکوین و حقیقت وجودی رسیده است؛ سطحی که در آن، امام نه فقط راهنما، بلکه تجلی هدایت الهی در عالم انسانی است.

۱-۳. فراتر از تشریع: بازخوانی مفهوم امر در ادبیات قرآنی

در تفسیرهای متأخر شیعی، تلاش برای تبیین ماهیت متعالی امر الله به ویژه در آیه

«يَهْدُونَ بِآيَاتِنَا»، به سطحی فراتر از معناشناسی لفظی و تشریعی ارتقا یافته است. مفسرانی که در پی کشف لایه‌های معنایی عمیق و ساحت کلامی - وجودی این واژه بوده‌اند، با استناد به کاربردهای قرآنی دیگر «امر»، احتمال تعلق آن به ساحتی تکوینی و هستی‌شناختی را مطرح کرده‌اند. بنیان این تحلیل، بر آیاتی استوار است که امر الهی را نه به عنوان یک فرمان لفظی یا دستور اجرایی، بلکه به مثابه خود فعل آفرینش و تحقق بی‌درنگ اراده الهی معرفی می‌کنند. نمونه بارز این معنا در آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲) دیده می‌شود؛ جایی که امر نه واسطه‌ای برای تحقق، بلکه عین تحقق و فعل خلاق الهی است. این معنا در آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر/۵۰) نیز تقویت می‌شود، که بر فوریت، بی‌واسطگی و قدرت مطلق این فعل تأکید دارد. چنین فهمی از امر، آن را به عالم امر نسبت می‌دهد؛ عالمی که در تفکیک قرآنی از عالم خلق، واجد ویژگی‌هایی چون تجرد، سرعت و بی‌نیازی از اسباب تدریجی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳۱/۱۶).

بر اساس این مبنا، هنگامی که در آیه مورد بحث، هدایت امامان الهی مستند به «أمرنا» می‌شود، این احتمال تقویت می‌شود که هدایت آنان نیز از سنخ همان امر تکوینی باشد؛ امری که نه تنها بیانگر یک مأموریت تشریعی، بلکه نشان‌دهنده اتصال وجودی امام به منبع فعل الهی است. در این خوانش، امامان به واسطه مقام معنوی و ظرفیت وجودی خاصی که با صبر و یقین حاصل شده، به امر الهی متصل‌اند و هدایت آنان، نه در قالب ابلاغ احکام، بلکه در قالب تصرف وجودی در نفوس و عوالم تحقق می‌یابد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۲۸۹/۱۳ - ۲۹۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۶/۱۶).

به تعبیر دقیق‌تر، «بِأَمْرِنَا» در این تفسیر، نه به معنای «مطابق با دستور ما»، بلکه به معنای «به واسطه قدرت و فعلیت آن فرمان وجودی ما» است. این بازخوانی، مفهوم امر را از محدوده قانون‌گذاری و تشریع خارج کرده، آن را به قلمرو هستی‌شناسی و تأثیرگذاری عینی وارد می‌سازد. در نتیجه، هدایت امامان نیز به عنوان فعلی تکوینی و تجلی‌ای از اراده الهی در عالم انسانی فهم می‌شود؛ فهمی که مقدمات مفهومی لازم برای درک عمیق‌تر از حقیقت

امامت و نقش وجودی آن در نظام خلقت را فراهم می‌سازد.

۲-۳. دوگانگی هدایت: ارائه طریق در برابر ایصال به مطلوب

بازخوانی مفهوم امر به مثابه فرمانی وجودی و تکوینی، نه تنها افق‌های جدیدی در فهم آیات قرآنی می‌گشاید، بلکه به طور مستقیم به بازتعریف و تعمیق بنیادین خود مفهوم هدایت می‌انجامد. این تحول معنایی، در چهارچوب تحلیل‌های کلامی - فلسفی متأخر، به ویژه در آثار مفسرانی چون علامه طباطبایی و شارحان اندیشه او، به اوج خود می‌رسد؛ جایی که هدایت دیگر تنها یک فعل ارشادی نیست، بلکه به یک فعل وجودی و ایصال تکوینی بدل می‌گردد.

در این منظومه فکری، میان دو سطح از هدایت، تمایزی اساسی برقرار می‌شود:

۱. هدایت به مثابه ارائه طریق (هدایت عام و تشریعی). این نوع هدایت، وظیفه همه انبیاء، رسولان و عالمان ربانی است. در این سطح، هادی الهی با بهره‌گیری از ابزارهایی چون موعظه، تعلیم احکام، و اقامه برهان، راه حق را به همگان نشان می‌دهد، اما انتخاب مسیر و پیمودن آن، بر عهده خود انسان است؛ یعنی هدایت در این معنا، جنبه‌ای معرفتی و ارشادی دارد و فاقد ضمانت تحقق خارجی است.

۲. هدایت به مثابه ایصال به مطلوب (هدایت خاص و تکوینی). این مرتبه، شأنی خاص و برتر از هدایت است که تنها در مقام امامان الهی تحقق می‌یابد. در این سطح، امام نه تنها راه را نشان می‌دهد، بلکه به اذن الهی و به واسطه امر تکوینی، نفوس مستعد را در مسیر کمال همراهی کرده، به مقصد نهایی می‌رساند. این معنا از هدایت، در تفسیر آیه «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» مورد تأکید قرار گرفته است و مفسرانی چون مکارم شیرازی (۱۴۲۱: ۱۳/ ۲۹۲-۲۹۴) و سبحانی تبریزی (۱۳۹۵: ۲۱/ ۴۷۲-۴۷۴) به تفصیل آن را شرح داده‌اند.

در این دیدگاه، هدایت به امر الله، نوعی ولایت و تصرف معنوی در قلوب و ارواح تلقی می‌شود؛ نه تنها ارائه مفاهیم، بلکه سوق دادن وجودی انسان‌ها به سوی کمال. امام، به واسطه اتصال وجودی‌اش به عالم امر - که از عالم خلق متمایز است و در آن، فعل الهی بی‌درنگ و بی‌واسطه تحقق می‌یابد - بر جان‌های شایسته تأثیر می‌گذارد و آنان را از موانع

عبور داده، به مقصد نهایی می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۵/۱). این هدایت، نه یک وظیفه صرفاً تشریعی، بلکه ثمره صبر و یقین امام است؛ همان دو ویژگی‌ای که در آیات پیشین به عنوان شرط هدایتگری یاد شده‌اند. امام، با تحقق این دو صفت، به ظرفی برای تجلی فعل خلافت الهی بدل می‌شود و هدایت او، تجلی‌ای از امر وجودی خداوند است.

در نقطه نهایی این مسیر تطور، آیه «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» دیگر تنها بیانگر یک دستورالعمل برای رهبری دینی نیست، بلکه به تبیین یک مقام وجودی و ولایت باطنی ارتقا می‌یابد. این مقام، وجه فارق امامت خاصه از دیگر انواع رهبری - اعم از سیاسی، علمی، یا حتی نبوت تشریعی صرف - به شمار می‌آید. در این خوانش، هدایت امامان الهی، نه با بیان، بلکه با بودن، و نه با گفتن، بلکه با رساندن تحقق می‌یابد. این هدایت، فعل وجودی‌ای است که از عالم امر سرچشمه می‌گیرد و در جان‌های مستعد، به مثابه نور هدایت الهی تجلی می‌یابد.

۳-۳. تبلور الهیات امامت: صبر و یقین به مثابه شرط دریافت ولایت تکوینی

نقطه اوج و تبلور نهایی سیر تحول مفهومی در الهیات شیعی، در بازخوانی و بازتعریف ماهیت صبر و یقین نهفته است؛ به‌ویژه در پیوند بنیادین و ناگسستنی این دو با مقام ولایت تکوینی. در این قرائت نهایی، صبر و یقین دیگر تنها در زمره فضائل اخلاقی قرار نمی‌گیرند، بلکه به مثابه ظرفیت‌های وجودی و هستی‌شناختی تلقی می‌شوند که شرط لازم برای دریافت و اعمال امر تکوینی الهی و تحقق هدایت به معنای ایصال به مطلوب‌اند.

در روایت مفصل و تأمل‌برانگیزی که کلینی در کافی نقل کرده است، صبر بی‌نظیر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در برابر شدیدترین آزارهای مشرکان، نه تنها به عنوان یک فضیلت اخلاقی، بلکه به عنوان مقدمه‌ای برای تحقق ولایت تکوینی به تصویر کشیده می‌شود. در این روایت، پس از آنکه صبر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به نهایت خود می‌رسد، خداوند ایشان را به امامانی از عترت او بشارت می‌دهد که در صبر همانند اویند. در همین مقام، آیه شریفه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا» (سجده/۲۴) به عنوان شاهد قرآنی بر این حقیقت ذکر می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۸/۲؛ قمی، ۱۳۶۳: ۱۹۷/۱). این روایت، صبر را از سطح یک خصلت اخلاقی عام فراتر برده، آن را یک ویژگی ماهوی و شرط بنیادین برای تحقق خط امامت در

عترت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معرفی می‌کند. در این چهارچوب، صبر در برابر شدائد و یقین به آیات الهی، همچون دو بال معنوی‌اند که امام به واسطه آن‌ها به اوج آسمان رحمت ربوبی پرواز می‌کند و شایستگی اعمال ولایت الهی را می‌یابد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۳۰۱/۲۳).

از این منظر، امامت نه یک مقام اجتماعی یا انتخابی، بلکه شأنی وجودی است که تنها از طریق جعل و انتصاب مستقیم الهی تحقق می‌یابد. این حقیقت در تأکید روایات بر هدایت «بِأَمْرِنَا» و نفی صریح «لَا بِأَمْرِ النَّاسِ» به روشنی نمایان است (قمی، ۱۳۶۳: ۱۷۱/۲). چنین مقامی، مبتنی بر علم پیشین الهی به قابلیت‌های ذوات مقدس برای تحمل بار امانت الهی و دستیابی به عالی‌ترین درجات صبر و یقین است (همان، ۱۷۰/۲).

براین اساس، در افق نهایی الهیات شیعی، صبر و یقین نه تنها صفاتی اخلاقی، بلکه زمینه‌های وجودی و شروط اساسی برای اتصال امام به عالم امر و مجرا شدن برای فعل خلاقه الهی در مسیر هدایت انسان‌ها تلقی می‌شوند. این دو عنصر، امام را به جایگاهی می‌رسانند که در آن، هدایت الهی نه از مجرای اراده خلق، بلکه از مسیر اراده ربوبی و امر تکوینی تحقق می‌یابد.

۴. نتیجه‌گیری

یافته‌های تحقیق، مبتنی بر تحلیل تطبیقی منابع تفسیری و روایی، نشان داد که فهم این آیه در سنت اسلامی، از یک تفسیر تاریخی - تشریعی به یک تأویل کلامی - وجودی دچار تحول بنیادین شده است. در مرحله نخست، آیه به رهبران الهی بنی اسرائیل اشاره دارد که بر اساس امر تشریعی و در چهارچوب شریعت موسوی، مأمور هدایت قوم خود بودند.

در این سطح، صبر و یقین به عنوان دو فضیلت اخلاقی و معرفتی، شروط لازم برای احراز مقام رهبری تلقی می‌شوند؛ اما در خوانش شیعی، با بهره‌گیری از دو سازوکار هرمنوتیکی - اصل تطابق تاریخی و استناد به روایات خاص - مصداق آیه به امامان از نسل حضرت فاطمه علیها السلام منتقل می‌شود و ماهیت مفاهیم «امر» و «هدایت» نیز بازتعریف می‌گردد.

در این بازخوانی، «امر» از سطح تشریع فراتر رفته، به امر تکوینی و فرمان وجودی الهی تعبیر می‌شود؛ امری که در تقابل با اراده بشر و نفس انسانی قرار دارد. به تبع آن، «هدایت» نیز از

معنای صرفِ ارائهٔ طریق به معنای ایصال به مطلوب ارتقا می‌یابد؛ یعنی رساندن انسان مستعد به مقصد نهایی از طریق ولایت باطنی و تصرف تکوینی در نفوس. این تحول مفهومی، آیه را از یک گزارش تاریخی به یک متن تأسیسی در الهیات امامت شیعی بدل می‌سازد.

نوآوری اصلی این خوانش، نه در تغییر مصداق، بلکه در تغییر پارادایم از «رهبری» به «ولایت» نهفته است. در این چهارچوب، صبر و یقین دیگر تنها فضائل اخلاقی نیستند، بلکه به دو ظرفیت وجودی بدل می‌شوند که امام را به عالم امر متصل کرده، او را شایستهٔ دریافت و اعمال ولایت تکوینی می‌سازند. بر این اساس، آیهٔ ۲۴ سورهٔ سجده، یکی از مستحکم‌ترین مبانی قرآنی برای تبیین امامت به مثابهٔ مقامی الهی، مبتنی بر جعل و انتصاب خاص خداوند و متمایز از هرگونه رهبری مبتنی بر انتخاب یا غلبه، فراهم می‌آورد.

منابع

قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر، *تفسیر التحریر و التنویر*، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۳. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۵. ابوالسعود، محمد بن محمد، *ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۳م.
۶. ابوحمزه ثمالی و ثابت بن دینار، *تفسیر القرآن الکریم*، دار المفید، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۷. بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة البعثه، قسم الدراسات الإسلامیه، قم، ۱۴۱۵ق.
۸. بقاعی، ابراهیم بن عمر، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۷ق.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.

۱۰. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، *شواهد التنزيل لقواعد التفضيل*، مؤسسة چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۱ق.
۱۱. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسير روح البيان*، دار الفكر، بيروت، بی تا.
۱۲. حویزی، عبدعلی بن جمعه، *تفسير نور الثقلين*، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.
۱۳. خطیب شربینی، محمد بن احمد، *السراج المنير*، دار الكتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۵. سیحانی تبریزی، جعفر، *منية الطالبين في تفسير القرآن المبين*، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، ۱۳۹۵ش.
۱۶. سمرقندی، نصر بن محمد، *تفسير السمرقندی المسمى بحر العلوم*، دار الفكر، بيروت، ۱۴۱۶ق.
۱۷. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة*، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۰۶ق.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین، *الميزان في تفسير القرآن*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۱۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم*، دار الكتاب الثقافی، اردن، ۲۰۰۸م.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۲۱. طبری، محمد بن جریر، *جامع البيان في تفسير القرآن*، دار المعرفه، بيروت، ۱۴۱۲ق.
۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسير الكبير*، دار احیاء التراث العربی، بيروت، ۱۴۲۰ق.
۲۳. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ش.
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسير القمی*، دار الكتاب، قم، ۱۳۶۳ش.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافي*، دار الكتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۲۶. کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسير فرات الكوفي*، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۰ق.
۲۷. ماتریدی، محمد بن محمد، *تأويلات أهل السنة*، دار الكتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۶ق.
۲۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*، دار الكتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۴ق.
۲۹. مراغی، احمد مصطفی، *تفسير المراغی*، دار الفكر، بيروت، بی تا.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، *الامثل في تفسير كتاب الله المنزل*، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، ۱۴۲۱ق.
۳۱. میبدی، احمد بن محمد، *كشف الاسرار وعدة الابرار*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ش.

تحلیل رابطه مفهومی و ساختاری تولی، طهارت و تسلیم در روایت ابو خالد کابلی

امید قربانخانی

استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول).
o.qorbankhani@basu.ac.ir

محسن رفعت

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه (ع)، قم، ایران.
mohsenrafaat@hmu.ac.ir

بهناز محمد کاظمی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
Behnaz.mkazemi@ut.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
روایت ابو خالد کابلی از امام محمد باقر (ع) به عنوان یکی از نصوص راهبردی در تبیین «نور الهی»، واجد مؤلفه‌هایی معرفتی درباره ارتباط سه گانه «تولی»، «طهارت» و «تسلیم» است. این پژوهش با رویکردی توصیفی - تحلیلی و برپایه منابع کتابخانه‌ای، با تمرکز بر تحلیل ساختاری و معنایی عبارت پایانی این روایت، در پی کشف نسبت علی و مفهومی میان این سه مؤلفه بنیادین در منظومه ایمان شیعی است. پرسش اصلی مقاله آن است که ارتباط منطقی و ترتیب وجودی میان طهارت قلب، تولی به اهل بیت (ع) و تسلیم در برابر ایشان چگونه است؟ نتایج تحقیق حاکی از آن است که براساس قرائن سیاقی و شواهد روایی - قرآنی، واژه «حتی» از میان معانی متعدد، در روایت مزبور به مفهوم «غایت» نزدیک‌تر است. بدین ترتیب، محبت و تولی نسبت به اهل بیت (ع) شرط حصول طهارت قلبی تلقی شده و طهارت قلبی نیز مقدمه‌ای برای تحقق مقام تسلیم و سلم در برابر ائمه (ع) است. براساس آیات و احادیث مرتبط، حب اهل بیت (ع) شرط قرب الهی و منشأ تطهیر روح مؤمن دانسته شده است، به گونه‌ای که طهارت حاصل شده از آن، بستر پذیرش حقیقی ولایت و تسلیم کامل در برابر اولیای الهی را فراهم می‌کند. این پژوهش با استناد به منابع روایی و تفسیری کوشیده است ارتباط میان مفاهیم مزبور را در منظومه اعتقادی شیعه تحلیل و بازخوانی نماید.	نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۷۳ - ۱۰۰) دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰

۱. بیان مسئله

ولایت در منظومه معرفتی شیعه، مفهومی بسیط و تقلیل‌پذیر به یک اصل تنها اعتقادی نیست، بلکه شبکه‌ای از مؤلفه‌های درهم‌تنیده ایمانی، اخلاقی و وجودی را دربرمی‌گیرد که تبیین نسبت میان آن‌ها، از مسائل بنیادین حدیث‌پژوهی امامیه به شمار می‌آید. در متون روایی، مفاهیمی چون تولّی، طهارت قلب و تسلیم، بارها در پیوند با یکدیگر مطرح شده‌اند. با این حال، نسبت دقیق این مفاهیم و چگونگی ترتب آن‌ها بیشتر مفروض انگاشته شده و کمتر به مثابه یک مسئله مستقل و درون‌متنی مورد واکاوی قرار گرفته است. در این میان، روایت ابو خالد کابلی از امام محمد باقر (علیه‌السلام) جایگاهی ممتاز دارد؛ روایتی که در عین ایجاز، واجد پیچیدگی معناشناختی و ساختاری قابل توجهی است. امام باقر (علیه‌السلام) در این روایت می‌فرماید: «... يَا أَبَا خَالِدٍ لَا يُحِثُّنَا عَبْدٌ وَ يَتَوَلَّانَا حَتَّى يُطَهَّرَ اللَّهُ قَلْبُهُ وَلَا يُطَهَّرَ اللَّهُ قَلْبَ عَبْدٍ حَتَّى يُسَلِّمَ لَنَا وَ يَكُونَ سَلَامًا لَنَا؛ فَإِذَا كَانَ سَلَامًا لَنَا سَلَّمَ اللَّهُ مِنْ شَدِيدِ الْحِسَابِ وَ أَمَنَهُ مِنْ فَرَجِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ الْأَكْبَرِ» (کلینی، ۱۴۰۷/۱: ۱۹۴). ساختار این روایت، در نگاه نخست، با نوعی ابهام درونی و چالش مفهومی روبه‌روست. از یک سو، محبت و تولّی نسبت به اهل بیت (علیهم‌السلام) منوط به تطهیر قلب معرفی شده است: (لَا يُحِثُّنَا... حَتَّى يُطَهَّرَ اللَّهُ قَلْبُهُ) و از سوی دیگر، تحقق طهارت قلب خود مشروط به تسلیم در برابر ایشان دانسته شده است: (وَلَا يُطَهَّرُ اللَّهُ قَلْبَ عَبْدٍ حَتَّى يُسَلِّمَ لَنَا). این چینش مفهومی، پرسشی بنیادین را پیش می‌کشد: اگر تولّی بدون طهارت قلب ممکن نیست و طهارت قلب نیز بدون تسلیم تحقق نمی‌یابد، نقطه آغاز این سیر ایمانی کجاست و ایمان ولایی از کدام مؤلفه آغاز می‌شود؟

افزون بر این، حضور مکرر واژه «حتّی» در روایت، نقش تعیین‌کننده‌ای در فهم نسبت میان این مفاهیم ایفا می‌کند. این واژه می‌تواند تنها دلالتی توضیحی یا زمانی داشته باشد، یا آنکه حامل معنای غایت، ترتب علّی و سیر تدریجی باشد. غفلت از دلالت دقیق

«حتی» می‌تواند به قرائتی هم‌سطح‌ساز بینجامد که مفاهیم تولی، طهارت و تسلیم را بدون نظم درونی و غایت‌مندی تلقی کند؛ قرائتی که نه تنها با ظاهر روایت، بلکه با منطق تربیتی حاکم بر کلام اهل بیت (علیهم‌السلام) ناسازگار خواهد بود.

ازاین‌رو، روایت ابوخلد کابلی تنها گزارشی از فضیلت تولی یا تسلیم نیست، بلکه متنی مسئله‌مند است که نیازمند تحلیل ساختاری و معناشناختی دقیق است. مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که چگونه می‌توان با تکیه بر قرائن سیاقی روایت و شواهد هم‌خانواده روایی و قرآنی، از ابهام ظاهری موجود عبور کرد و نسبت منطقی و وجودی میان تولی، طهارت قلب و تسلیم را بازسازی نمود؟ آیا این روایت، ناظر به چرخه‌ای بسته و دُوری مفهومی است، یا آنکه سیر تدریجی و غایت‌مندی را در تحقق ایمان ولایی ترسیم می‌کند؟ براین اساس، مقاله حاضر می‌کوشد با رویکردی توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر منابع اصیل روایی، به واکاوی درون‌روایی روایت ابوخلد کابلی پرداخته، با تمرکز بر دلالت واژه «حتی»، ساختار ترتیبی و تربیتی مفاهیم «تولی»، «طهارت» و «تسلیم» را در منظومه ایمان شیعی تبیین کند.

۲. پیشینه پژوهش

مطالعه مفاهیم بنیادینی همچون تولی، طهارت قلب و تسلیم در سنت حدیثی شیعه، در سال‌های اخیر در قالب پژوهش‌هایی موضوع‌محور و گاه تطبیقی دنبال شده است. بااین‌حال، تمرکز بر روایت خاص ابوخلد کابلی و تحلیل ارتباط درونی این سه مفهوم در چهارچوب یک روایت، کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. در حوزه مطالعات مرتبط، می‌توان به مجموعه‌ای از پژوهش‌ها اشاره کرد که هریک به گونه‌ای به یکی از سه مؤلفه مورد بحث پرداخته‌اند. در میان مقالات علمی، نمونه‌های شاخص عبارت‌اند از:

- «ولایت باطنی امامان معصوم» (حسینی سیاه‌کلودی، ۱۳۸۸: ۱۵-۳۲) که با بررسی دو معنای «قرب» و «سرپرستی» برای واژه ولایت، به اثبات ولایت باطنی امام پرداخته و امام را به اذن الهی، صاحب ولایت بر جهان هستی معرفی کرده است.

- «طهارت از منظر عارفان مسلمان» (طباطبایی و مؤمنی، ۱۳۹۳: ۳۳-۵۴) که طهارت

- ظاهری و باطنی و مراتب دستیابی به آن‌ها را از منظر بزرگان عرفان واکاوی نموده است.
- «بررسی تحوّل معناشناختی واژهٔ حبّ در قرآن کریم نسبت به ادبیات عصر جاهلی» (صیادانی، شفائی و شریف عسکری، ۱۳۹۵: ۱۱۹-۱۴۳) که به تحلیل تغییرات معناشناختی بنیادین واژهٔ «حبّ» و مشتقات آن و مقایسهٔ نظام زبانی عصر نزول با ادبیات جاهلی پرداخته است.
 - «تأثیر قلب بر معرفت از منظر صدر» (اجلی و کاوندی، ۱۳۹۵: ۱۸۳-۱۹۵) که براساس دیدگاه ملاصدرا، معرفت را مبتنی بر قلب دانسته، فهم آیات الهی را منوط به طهارت قلبی معرفی می‌کند.
- با وجود تنوع این پژوهش‌ها، مطالعه‌ای که به طور خاص رابطهٔ سه‌گانهٔ طهارت قلب، تولّی و محبت را با تسلیم تبیین کند، شناسایی نشد.
- در میان کتب موجود، از آثار ذیل می‌توان یاد کرد:
- مبانی نظری و عملی حبّ اهل بیت (طاهرزاده، ۱۳۸۸ش) که با تبیین مفهوم مودّت و ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام)، برکات محبت به ایشان را بررسی کرده و درنهایت جایگاه مخلصان را در نظام هستی توضیح داده است. بااین حال، هدف آن، کشف پیوند محبت و تولّی با طهارت قلب و تسلیم نبوده است.
 - تأثیر ولایت بر زندگی انسان‌ها: آثار اجتماعی، تربیتی و سیاسی تولّی و تبرّی (نیکویی، ۱۳۹۴ش) که پیامدهای ولایت‌پذیری را از ابعاد گوناگون بررسی نموده، ولی ارتباط میان طهارت، تسلیم و تولّی را مطرح نکرده است.
 - ولایت الهیه (میرباقری، ۱۳۹۷ش) که به طور پراکنده به ارتباط میان تولّی، طهارت و تسلیم اشاره دارد؛ اما تبیین نظام‌مند این رابطه را ارائه نکرده است. نویسنده در تحلیل روایت مورد بحث، نوع رابطهٔ علّی را در عبارت پایانی از نوع استثناء دانسته، در حالی که پژوهش حاضر این رابطه را با رویکردی متفاوت تبیین می‌کند.
 - مبانی کلامی و عقلی حبّ و بغض یا تولّی و تبرّی (سیدعربی، ۱۴۰۳ش) که به مبانی وجودی و ضرورت دو اصل تولّی و تبرّی پرداخته است؛ اما بررسی ارتباط آن‌ها با

طهارت و تسلیم را در دستور کار نداشته است.

در حوزه پایان نامه ها نیز می توان به مواردی همچون تفسیر تطبیقی تولی و تبری و آثار آن از قرآن و حدیث (حیدر زیدی، ۱۳۸۶ ش)، شاخصه ها و آثار تسلیم در برابر خدا از منظر قرآن و روایات (جوادی فر، ۱۳۹۱ ش) و بررسی موضوعیت و طریقت ولایت ائمه معصومین علیهم السلام (موحد، ۱۳۹۶ ش) اشاره کرد. هرچند این آثار به یکی از اضلاع سه گانه رابطه مورد نظر (تولی، طهارت یا تسلیم) پرداخته اند، واکاوی جامع ارتباط این سه مؤلفه در آن ها غایب است و حلقه مفقوده پژوهش های پیشین محسوب می شود.

بنابراین باید اذعان داشت که تا کنون پژوهشی جامع که با تمرکز بر روایت ابو خالد کابلی، به تحلیل ساختاری و مرحله ای مفاهیم «تولی»، «طهارت» و «تسلیم» در کنار یکدیگر بپردازد، تدوین نشده است. جای خالی چنین پژوهشی به ویژه از آن رو محسوس است که این روایت از حیث دلالتی و تربیتی، قابلیت ارائه یک الگوی منسجم از فرایند شکل گیری ایمان شیعی را داراست. پژوهش حاضر، با لحاظ این خلأ علمی می کوشد با روشی تحلیلی و با تکیه بر منابع اصیل روایی و تفسیری، گامی در جهت تبیین منسجم و دقیق این سه گانه معرفتی بردارد.

۳. اهداف تحقیق

پژوهش حاضر با تمرکز بر روایت ابو خالد کابلی از امام محمد باقر علیه السلام، در پی تبیین نظام مند نسبت میان سه مؤلفه بنیادین «تولی»، «طهارت» و «تسلیم» در منظومه اعتقادی شیعه است. هدف اصلی تحقیق، کشف ساختار درونی و ترتب معنایی این مفاهیم برپایه تحلیل معناشناختی روایت و قرائن سیاقی آن است. در همین راستا، پژوهش می کوشد نشان دهد که این سه مؤلفه نه به صورت مفاهیمی هم عرض، بلکه در قالب یک سیر تدریجی و تربیتی در کلام امام معصوم علیه السلام سامان یافته اند.

از اهداف فرعی تحقیق می توان به واکاوی دلالت واژه «حتی» در روایت مذکور و تعیین نقش آن در فهم رابطه علی میان محبت و تولی، طهارت قلبی و تحقق مقام تسلیم اشاره کرد. همچنین این پژوهش درصدد است با استناد به شواهد روایی و قرآنی، جایگاه تولی

اهل بیت علیهم السلام را به عنوان منشأ تطهیر قلب و مقدمه تحقق تسلیم حقیقی تبیین کند و بدین وسیله قرائتی منسجم از شاخص های هویت ایمانی شیعه ارائه دهد.

۴. ضرورت بحث

ضرورت پرداختن به موضوع حاضر از آنجا ناشی می شود که در بسیاری از مطالعات اعتقادی و کلامی شیعه، مفاهیمی چون ولایت، تولی، طهارت و تسلیم بیشتر به صورت مستقل یا توصیفی بررسی شده اند و کمتر به نسبت درونی، ترتب معنایی و پیوند تربیتی آن ها در متون روایی توجه شده است. این در حالی است که روایات اهل بیت علیهم السلام، به ویژه روایات ناظر به هویت شیعی، واجد ساختاری منسجم و هدفمندند که فهم دقیق آن ها مستلزم تحلیل هم زمان معناشناسی مفاهیم و نظام ارتباطی میان آن ها است.

از سوی دیگر، روایت ابو خالد کابلی به سبب صراحت در بیان مراحل تحقق ایمان ولایی، ظرفیتی ممتاز را برای بازخوانی معیارهای تشیع اصیل فراهم می آورد؛ ظرفیتی که تاکنون کمتر به صورت مستقل و تحلیلی بدان توجه شده است. بررسی دقیق این روایت می تواند از تقلیل مفاهیمی چون تولی و تسلیم به سطوح صرفاً عاطفی یا شعاری جلوگیری کرده، آن ها را در بستریک سیر درونی و اخلاقی معنا کند.

افزون بر این، تبیین نسبت میان تولی، طهارت قلب و تسلیم، نقشی مهم در پاسخ به برخی چالش های معاصر در حوزه هویت دینی و تربیت ایمانی شیعه دارد؛ چراکه این تبیین نشان می دهد ایمان ولایی نه صرف ادعا، بلکه فرایندی وجودی و التزام آور است. از این رو، پژوهش حاضر می تواند گامی در جهت تعمیق فهم اعتقادی، تقویت خوانش روایی از مفهوم ولایت و بازسازی شاخص های ایمان شیعی برپایه نصوص معتبر اهل بیت علیهم السلام تلقی شود.

۵. متن روایت و بسامد آن

روایت دارای یک گونه نقل است که در تفسیر قمی به عنوان اولین منبع چنین ذکر شده است: «عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابِلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَ

رَسُولِهِ وَ النَّورَ الَّذِي أُنْزِلْنَا [تغابن/۸]، فَقَالَ: يَا أَبَا خَالِدٍ، التُّورُ وَاللَّهُ الْأَيْمَةُ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ ﷺ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ وَاللَّهُ نُورُ اللَّهِ الَّذِي أُنْزِلَ وَهُمْ وَاللَّهُ نُورُ اللَّهِ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ. وَاللَّهُ يَا أَبَا خَالِدٍ لِنُورِ الْإِمَامِ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ أَنْوَرُ مِنَ الشَّمْسِ الْمُضِيَّةِ بِالنَّهَارِ وَهُمْ وَاللَّهُ يُنَوِّرُونَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ وَ يَحْجُبُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ نُورَهُمْ عَمَّنْ يَشَاءُ فَتُظْلِمُ قُلُوبُهُمْ. وَاللَّهُ يَا أَبَا خَالِدٍ لَا يَحِجُّنَا عَبْدٌ وَ يَتَوَلَّانَا حَتَّى يُظْهَرَ اللَّهُ قَلْبَهُ وَلَا يُظْهَرُ اللَّهُ قَلْبَ عَبْدٍ حَتَّى يُسَلِّمَ لَنَا وَ يَكُونَ سِلْمًا لَنَا؛ فَإِذَا كَانَ سِلْمًا لَنَا سَلَّمَهُ اللَّهُ مِنْ شَدِيدِ الْحِسَابِ وَ آمَنَهُ مِنْ فَرَجِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ الْأَكْبَرِ» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۷۱/۲-۳۷۲).

ابو خالد کابلی گفت: از امام باقر علیه السلام تفسیر سخن خدای عزیز و بلندمرتبه را که فرمود: «به خدا و رسولش و نوری که فرستاده ایم، ایمان آورید» پرسیدم. امام علیه السلام فرمودند: ای ابا خالد، به خدا سوگند مقصود از نور، ائمه از آل محمد صلی الله علیه و آله تا روز قیامت اند، به خدا که آن ها همان نور خداوندند که فرو فرستاده است، به خدا که ایشان نور خدا در آسمان ها و زمین اند، به خدا سوگند ای ابا خالد، نور امام در دل مؤمنان از نور خورشید تابان در روز، روشن تر است و به خدا سوگند که ائمه دل های مؤمنان را نورانی می کنند و خدا از هر کس بخواهد، نور ایشان را پنهان می دارد، پس دل آن ها تاریک می شود. به خدا سوگند ای ابا خالد! بنده ای ما را دوست نمی دارد تا هنگامی که خدا قلبش را پاکیزه می کند و خدا قلب بنده ای را پاکیزه نمی کند تا زمانی که تسلیم ما می شود و در سازش با ما می باشد و چون با ما سازش کرد، خدا از حساب سخت نگاهش می دارد و از ترس بزرگ روز قیامت ایمنش می نماید.

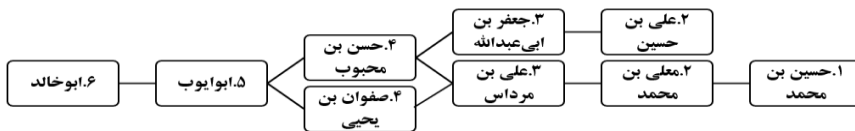
این روایت به نقل از تفسیر قمی در بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳/۳۰۸)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰: ۳/۱۲۰) و سفینه البحار (قمی، ۱۴۱۴: ۸/۳۴۲) ذکر شده است. همچنین با سندی متفاوت، شیخ کلینی آن را در کتاب الکافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۹۴) نقل کرده است. دیگران نیز بنابر نقل شیخ کلینی ثبت کرده اند؛ منابعی مانند تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۶۷۲)، الوافی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۳/۵۰۹)، البرهان فی تفسیر القرآن (بحرانی، ۱۳۷۴: ۵/۳۹۶)، مرآة العقول (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲/۳۵۲) و تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۳/۲۸۰).

۶. بررسی سندی

بررسی کتب حدیثی نشان می‌دهد که روایت با دو سند نقل شده است؛ یکی سندی که در تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی به عنوان نخستین منبع آمده است: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ [أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ] عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابُلِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام....

و دیگری سندی که در کافی ذکر شده است: الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مِزْدَاسٍ قَالَ حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى وَ الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابُلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام....

این دو طریق و راویان آن‌ها را به صورت نمودار ذیل می‌توان نشان داد. در ادامه، ابتدا به بررسی وضعیت رجالی راویان سند تفسیر قمی و سپس راویان سند کافی می‌پردازیم.



۶-۱. سند تفسیر قمی

۲) علی بن حسین: طبق مبنای علامه مجلسی مراد از علی بن حسین همان علی بن حسین بن بابویه سعدآبادی از راویان برقی (خویی، ۱۴۱۳: ۳۲/۲) و از مشایخ علی بن ابراهیم می‌باشد (خویی، ۱۴۱۳: ۱۱/۳۶۰). بنابراین سند دارای اتصال است. وی ثقه، جلیل و امامی مذهب است (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۳۲؛ همو، ۱۴۲۰: ۲۷۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۲ و ۲۷۱؛ حلی، ۱۳۸۱: ۹۴). گرچه برخی بنابر تحقیق معتقدند که نقل علی بن ابراهیم از علی بن حسین سعدآبادی مستبعد است (بنگرید به: آجلو، ۱۴۰۱: ۱۱۶)؛ اما براین اساس که علی بن حسین در میان مشایخ علی بن ابراهیم یافت نمی‌شود (خویی، ۱۴۱۳: ۱۱/۱۹۵)، نمی‌توان به این حکم کرد که وی راوی فردی به نام برقی است، چنان‌که علامه مجلسی برداشت کرده و به جای نام جعفر بن ابی عبدالله، از «البرقی» استفاده کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۸/۲۳). علاوه بر این، از آنجا که

حدیث ناظر به سوره تغابن است و شواهدی بر این اقامه شده که از سوره آل عمران به بعد تعبیر تفسیری تغییر می‌کند (بنگرید به: شبیری زنجانی، ۱۳۷۶: ۵۰؛ موسوی، ۱۳۶۹: ۸۴-۹۰)، الحاق این روایت به دیگر روایات علی بن ابراهیم اندکی دشوار می‌نماید؛ از این رو، پذیرش این سند به نام علی بن ابراهیم مستبعد به نظر می‌رسد.

۳) جعفر بن ابی عبدالله: در چاپ موجود از تفسیر قمی در کنار نام جعفر بن ابی عبدالله، نام احمد بن عبدالله ذکر شده که به نظر از جانب محقق کتاب درج شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۳۷۱/۲). به علاوه در سند منابع بعدی، مانند بحار الأنوار که به نقل از تفسیر قمی روایت را ذکر کرده‌اند به نام برقی تصریح شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۸/۲۳؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۲۰/۳).

به دلیل ابهام در تشخیص این راوی و راوی پس از او، می‌توان دو مبنا را در نظر گرفت: مبناي نخست، دیدگاه علامه مجلسی است. ایشان جعفر بن ابی عبدالله را همان برقی دانسته و از همین رو در نقل سند خود در بحار الأنوار به جای نام «جعفر بن ابی عبدالله» از عنوان رجالی «البرقی» استفاده کرده است. براساس این مبنا، با توجه به طبقه‌شناسی و بازشناسی راویان و مشایخ، احمد بن عبدالله برقی در شمار راویان ابن محبوب و در زمره مشایخ علی بن حسین بن بابویه قرار می‌گیرد (خویی، ۱۴۱۳: ۳۱/۲) و سند در این بخش اتصال دارد. او ثقه و امامی مذهب بوده (ابن داود، ۱۳۴۲: ۱۴۰؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۵۳)، ولی از ضعفا روایت نقل می‌کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۷؛ حلی، ۱۳۸۱: ۱۵)؛ اما چنانچه مبناي دیگری را بخواهیم بپذیریم اعتبار سند دچار ضعف خواهد شد؛ زیرا با استفاده از علم طبقات و با تتبع در منابع رجالی نمی‌توان نام علی بن حسین را در میان مشایخ حدیثی علی بن ابراهیم یافت (بنگرید به: خویی، ۱۴۱۳: ۱۹۵/۱۱) و نیز نام جعفر بن ابی عبدالله در کتب رجالی موجود نیست، هرچند آیت الله خویی یادآور شده است که در نسخه جدید، «احمد بن ابی عبدالله» به جای «جعفر بن ابی عبدالله» ثبت شده است (بنگرید به: همان، ۱۶/۵)؛ اما سند در این صورت، به دلیل جهالت دو راوی، ضعیف تلقی خواهد شد.

(۴) حسن بن محبوب سزاد: در کتب رجال ثقه و امامی مذهب معرفی شده است (کشی، ۱۳۶۳: ۵۵۶؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵۴؛ همو، ۱۴۲۰: ۱۲۳؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۳؛ حلی، ۱۳۸۱: ۳۷).

(۵) ابویوب الخراز: ثقه و امامی مذهب (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۰؛ کشی، ۱۳۶۳: ۳۶۶؛ حلی، ۱۳۸۱: ۵) از مشایخ حسن بن محبوب و صفوان بن یحیی و از شاگردان ابو خالد کابلی است (خویی، ۱۴۱۳: ۳۶/۲۱) بنابراین سند در این قسمت دارای اتصال است.

(۶) ابو خالد: از اصحاب امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام و از اصحاب نزدیک امام سجاد علیه السلام و بسیار جلیل القدر، امامی و ثقه است که در کتب رجال با نام گنگر نیز یافت می شود (برقی، ۱۳۴۲: ۸؛ کشی، ۱۳۶۳: ۱۱۵؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۱۴۸؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۳۳/۱۵).

با تحلیل سند در تفسیر قمی می توان نتیجه گرفت که این سند، بر اساس مبنای علامه مجلسی صحیح است؛ اما برپایه دیدگاهی که جعفر بن ابی عبدالله را «برقی» نمی داند، این سند ضعیف تلقی می شود.

۶-۲. سند کافی

جدای از راویان مشترک میان دو سند که شرح حال آن ذیل سند تفسیر قمی گذشت، وضعیت رجال دیگر راویان بدین شرح است:

(۱) حسین بن محمد الاشعری: از مشایخ شیخ کلینی است که شیخ از او بسیار نقل روایت کرده است (خویی، ۱۴۱۳: ۷۲/۶). بنابراین در این قسمت نیز سند متصل است، ولی در کتب رجال متقدم شرح حالی از او به دست نمی آید.

(۲) معلی بن محمد البصری: وی را دارای حدیث و مذهب مضطرب می دانند که از ضعفا نقل می کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۸؛ حلی، ۱۳۸۱: ۲۵۹).

(۳) علی بن مرداس: از شاگردان حسن بن محبوب و صفوان بن یحیی و از مشایخ معلی بن محمد است. از این رو در این قسمت نیز سند دارای اتصال است، ولی درباره شخصیت

و شرح حال علی بن مرداس اطلاعاتی در دسترس نیست و در کتاب *زبدة المقال*، وی مجهول خوانده شده است (مرتضی، ۱۴۲۶: ۸۴/۲؛ خویی، ۱۴۱۳: ۴۵۱/۱۰ و ۱۷۹/۱۲).
 (۴) صفوان بن یحیی: ثقه، جلیل القدر و امامی (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳۸؛ همو، ۱۴۲۰: ۲۴۲) و از راویان ابویوب الخراز است (خویی، ۱۴۱۳: ۳۶/۲۱).

۶-۳. ارزیابی اعتبار طریق روایت

سند تفسیر قمی با دو مبنا تحلیل شد. اگر مبنای علامه مجلسی اتخاذ شود، در مقایسه با سند کافی، به سبب شمار کمتر راویان، از حیث اختصار و استحکام، از اسناد عالی به شمار می آید، به خصوص که سند از اولین راوی، علی بن ابراهیم، تا معصوم علیه السلام دارای اتصال است و همه راویان ثقه و امامی هستند؛ اما بنابر مبنای دیگر، سند تفسیر قمی ضعیف خواهد بود. از سوی دیگر سند کافی هرچند متصل است، به دلیل وجود افراد مجهول و همچنین جرح «معلى بن محمد البصری»، ضعیف به شمار می آید. به علاوه سند حدیث در کتاب کافی دارای حیلولة است و حدیث در کتاب کافی مشتمل بر دو سند است. با این حال براساس برخی قرائن و شواهد، ضعف سند کافی جبران پذیر است. این قرائن عبارت اند از: اعتبار کتاب کافی به عنوان یکی از کتب اربعه شیعه و اهتمام شیخ کلینی برای نقل روایات معتبر در آن (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۱)، قرار گرفتن این روایت به عنوان اولین حدیث باب که نشان از اعتبار آن نزد مؤلف دارد (همان، ۱۹۴/۱)؛ چنان که برخی روش کلینی در نقل احادیث کافی را مبتنی بر تنظیم احادیث براساس ترتیب صحت و وضوح پذیرفته اند (صدر، بی تا: ۵۴۵) و انتهای ابواب خالی از اجمال و اخفاء نیست (بنگرید به: موسوی خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۱۶/۶)؛ اما برخی دیگر به دلیل تصریح نکردن خود کلینی و نبود دلیلی محکم، آن را برنرفته اند (حسینی جلالی، ۱۴۲۵: ۱۶۰). بنابراین با اتکا به مجموع قرائن و مهم تر براساس اینکه چه مبنایی اتخاذ خواهد شد، می توان روایت را در جایگاه و محملی میان صحت و ضعف نگاه داشت.

۷. بررسی محتوایی

تحلیل محتوایی روایت ابو خالد کابلی از امام محمد باقر علیه السلام مستلزم واکاوی دقیق مفاهیم

کلیدی و ساختار درونی آن است. این روایت دربردارنده مؤلفه‌های اصلی «تولّی»، «طهارت قلب»، «تسلیم» و «حبّ» است که در این روایت هم‌نشین یکدیگر شده‌اند. فهم عمیق این مفاهیم و نسبت آن‌ها با یکدیگر، نه تنها ما را به درک دقیق‌تر از منظومه ایمان در نگاه شیعی رهنمون می‌شود، بلکه نشان می‌دهد چگونه مفاهیم اعتقادی در چهارچوبی روشمند، سیر تربیتی - درونی انسان مؤمن را ترسیم می‌کنند. در این بخش، پس از تبیین مفاهیم محوری روایت، به بررسی ساختار روایی، سیاق متن و مدل‌سازی معنایی آن پرداخته می‌شود.

۷-۱. مفهوم‌شناسی

روایت مورد بررسی، سه مفهوم بنیادین «تولّی»، «طهارت قلب» و «تسلیم» را به عنوان ارکان هویت ایمانی شیعه معرفی می‌کند. تبیین دقیق این مفاهیم، گام نخست در تحلیل محتوایی روایت به شمار می‌آید.

۷-۱-۱. تولّی

«تولّی» مصدر باب «تفعّل» از ریشه «ول-ی» به معنای نزدیکی و قرب است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۴۱/۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۰۲/۱۳) و به دو صورت به کار می‌رود: ۱. بدون حرف اضافه، به معنای دوستی داشتن با کسی، پیروی کردن از او، ولی گرفتن وی و یاری رساندن به او (زوزنی، ۱۳۷۴: ۸۲۱/۲؛ بیهقی، ۱۳۶۶-۱۳۷۵: ۸۱۸/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۲/۱۵-۴۰۳ و ۴۰۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۱۶/۲۰)؛ ۲. با حرف اضافه «عَنْ»، به معنای روی گرداندن. دو اصل «تولّی» و «تبری» در اسلام به معنای دوستی با دوستان خدا و دشمنی با دشمنان خداست. براساس منابع شیعی، تولّی به معنای دوست داشتن، تصدیق و تبعیت، پذیرش ولایت خدا و پیامبر اکرم ﷺ و ائمه علیهم السلام است. در احادیث بسیاری محبت و ورزیدن به اهل بیت علیهم السلام به عنوان مهم‌ترین رکن ایمان (طبرسی، ۱۳۸۵: ۱۲۵؛ برقی، ۱۳۷۱: ۱۶۵/۱؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۵۱/۱۸؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۲۵۱/۲) و از مهم‌ترین واجبات دینی دانسته شده است (بحرانی، ۱۴۲۲: ۴۶/۶-۹۱). اساساً لازمه محبت تمام عیار و صادقانه به یک شخص، موافقت با او و تصدیق و تبعیت از وی است (بهبهانی، ۱۴۱۸: ۲۹۸-۲۹۹).

از این رو، تصدیق امامت ائمه دوازده گانه علیهم السلام از جمله اصول تحقق ایمان و بلکه از ضروریات مذهب امامیه است (مظفر، ۱۳۸۷: ۷۶). براین مبنا خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است آن هنگام که تولی، تبری، تسلیم و رضا در بنده ای جمع شود، ایمان حاصل شده، می توان فرد را مؤمن نامید (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۷: ۵۶۷).

۷-۱-۲. طهارت

«طهارت» مصدر ثلاثی مجرد از ریشه «ط-ه-ر» به معنای پاکی است، خواه پاکی از گناه باشد، خواه پاکی از نجاست (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/۵۰۴؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۳۷۸). در قرآن کریم طهارت در دو معنای طهارت جسم و طهارت نفس به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲۵). برهمین اساس برخی از علما، طهارت را بر دو قسم ظاهری و باطنی دانسته اند. مراتب طهارت ظاهری عبارت اند از: ۱. طهارت بدن از آلودگی و نجاسات؛ ۲. طهارت حواس از رها شدن در کارهای غیرلازم؛ ۳. طهارت اعضا از رها کردن آن ها در تصرفات خارج از دایره اعتدال که برحسب شرع و عقل مذموم است. طهارت باطنی نیز دارای این مراتب است: ۱. طهارت ذهن؛ ۲. طهارت عقل؛ ۳. طهارت قلب؛ ۴. طهارت سر، که در اثر آن، دل با نور معرفت از ظلمات اوهام به در آمده، به زینت توحید حقیقی که توحید قرآنی است، آراسته می شود (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱: ۱۵۳-۱۵۴).

واژه «تطهیر» نیز از همین ریشه و در لغت به معنای پاک کردن و ازاله نجاست و آلودگی آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲۵؛ قرشی بنابی، ۱۴۱۲: ۴/۲۴۳). تطهیر از باب تفعیل بوده و در اصطلاح آیات و روایات نیز معنایی مشترک با معنای لغوی دارد (برای نمونه، بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۰۹/۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۷/۲۹۳).

۷-۱-۳. تسلیم

«تسلیم» از ریشه «س-ل-م» به معنای گردن نهادن، راضی شدن، سلام کردن، عافیت طلبیدن و دوری جستن از آفت و بلاست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۲۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۲۸۹؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۶/۸۳). افزون بر این معانی، در قرآن کلمه تسلیم دو بار به معنای

گردن نهادن به امر خدا و رسول (نساء/ ۶۵؛ احزاب/ ۲۲) و یک بار به معنای تحیت و تعظیم (احزاب/ ۵۶) به کار رفته است. تسلیم در احادیث فریقین به معنای فرمان برداری از خداوند آمده و از لوازم عقل شمرده شده است (ابن حنبل، ۱۳۱۳: ۱/ ۲۳۳؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۶۹-۷۰). تسلیم، ترک اعتراض در امور وارد بر شخص، با قطع تعلق کلی شخص به آن‌ها و سپردن همه کارها به خداوند است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۷: ۸۵-۸۶). تسلیم شدن در برابر ائمه علیهم‌السلام نیز یعنی پیروی از ایشان در عقاید، کردار، گفتار و پذیرفتن همه آن‌ها، هرچند حکمتشان برای فرد آشکار نباشد (ابن شهرآشوب، ۱۳۸۲: ۵/ ۲۱۱).

۷-۱-۴. حَبّ

«حَبّ» در لغت به معنای دوست داشتن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳/ ۳۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/ ۲۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۴) و در اصطلاح، گرایش به سوی چیزی لذت بخش و سازگار با طبع انسان و کمال اوست (غزالی، بی تا: ۴/ ۳۱۴). دوست داشتن هر چیز مستلزم دوست داشتن همه متعلقات آن است و باعث می شود که انسان در برابر هر چیزی که در جانب محبوب است، تسلیم باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲/ ۵۱۳). بر همین مبنا روایات شیعه حَبّ به اهل بیت علیهم‌السلام را عین حَبّ به خدای متعال دانسته اند؛ چنان که از معصومان علیهم‌السلام نقل است: «مَنْ عَرَفَ حَقَّنَا وَ أَحَبَّنَا فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/ ۱۲۹).

۷-۲. تحلیل ساختار روایی و سیاق متن

تحلیل ساختار درونی یک روایت، تنها به شناسایی مفاهیم کلیدی آن محدود نمی شود، بلکه مستلزم واکاوی چگونگی چینش گزاره ها، ترتیب علّی و تربیتی مفاهیم، و دلالت های نحوی - بلاغی متن است. در روایت ابو خالد کابلی مفاهیم تولّی، طهارت و تسلیم در قالب یک نظم مفهومی - تربیتی مطرح شده اند. فهم این نظم در گرو بررسی دقیق واژگان کلیدی روایت، به ویژه واژه «حتّی» است که تعیین معنای آن می تواند مسیر دریافت مفهومی روایت را به کلی تغییر دهد.

۷-۲-۱. نقش زبانی «حتّی» در ترسیم ساختار علی روایت

واژه «حتّی» در زبان عربی از حروف متنوع المعنی است که بنا به سیاق جمله، یکی از سه معنای اصلی را افاده می‌کند: ۱. غایت (انتها و نهایت)؛ یعنی آنچه پس از «حتّی» آمده، هدف یا غایت برای ماقبل است، مانند: «أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأْسِهَا»؛ ۲. تعلیل (بیان علت)؛ یعنی آنچه بعد از حتّی می‌آید، علّت برای ماقبل آن است، مانند: «شَرِبْتُ الدَّوَاءَ حَتَّى أَصَحَّ»؛ ۳. استثناء (معنای مشابه با «إِلَّا»)؛ یعنی مابعد حتّی، خارج از حکم ماقبل آن است، مانند: «لَيْسَ الْعَطَاءُ مَوْجُوداً حَتَّى تَجُودَ». این معنا کاربرد نادرتری دارد و تنها برخی نحویان آن را ذکر کرده‌اند. همچنین شایان ذکر است که کاربرد «حتّی» در کلام عرب ذیل سه عنوان نحوی قرار می‌گیرد: ۱. حرف جرّ؛ ۲. حرف عطف؛ ۳. حرف ابتدا، که هریک احکام خاص و خصوصیات استعمالی منحصر به فرد دارند (ابن هشام، ۱۴۰۴: ۱۲۲/۱ و ۱۲۳؛ صفایی، ۱۳۸۷: ۱۰۵/۱).

در عبارت پایانی روایت ابو خالد کابلی از امام محمد باقر علیه السلام، واژه «حتّی» دو بار تکرار شده است؛ کاربردی که نقشی تعیین کننده در فهم رابطه مفهومی میان سه عنصر کلیدی روایت؛ یعنی تولی، طهارت و تسلیم ایفا می‌کند: «يَا أَبَا خَالِدٍ، لَا يُجِبُّنَا عَبْدٌ وَ يَتَوَلَّانَا حَتَّى يُطَهِّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ، وَلَا يُطَهِّرُ اللَّهُ قَلْبَ عَبْدٍ حَتَّى يُسَلِّمَ لَنَا وَ يَكُونَ سَلَامًا لَنَا؛ فَإِذَا كَانَ سَلَامًا لَنَا سَلَّمَ اللَّهُ مِنْ شَدِيدِ الْحَسَابِ وَ آمَنَهُ مِنْ فَرَجِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ الْأَكْبَرِ» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۷۱/۲-۳۷۲). در تفسیر این عبارت، دو احتمال معنایی برای «حتّی» قابل طرح است:

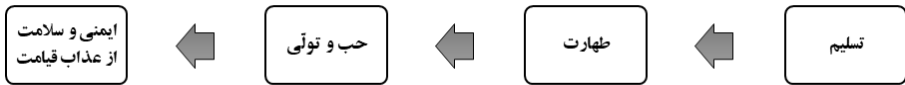
۷-۲-۱-۱. «حتّی» به معنای غایت

در این صورت، ترتیب معنایی جمله چنین خواهد بود: تولی شرط تحقق طهارت قلب است و طهارت مقدمه تسلیم خواهد بود. بنابراین، ترجمه عبارت چنین می‌شود: «بنده‌ای ما را دوست نمی‌دارد، تا آنکه خدا دلش را پاک می‌کند و خداوند قلب بنده‌ای را پاک نمی‌کند تا آنکه تسلیم ما شود». در این معنا، تسلیم نتیجه طهارت قلب است و طهارت، خود نتیجه حبّ و تولی است.



۲-۱-۲-۷. «حتّی» به معنای استثناء

در این صورت، ترتیب معنایی جمله چنین خواهد بود: تولّی به اهل بیت علیهم السلام تنها در صورتی تحقق می‌یابد که قلب فرد طهارت یافته باشد و این طهارت نیز مشروط به تسلیم در برابر ولایت معصومان علیهم السلام است. بنابراین، ترجمه عبارت چنین می‌شود: «بنده‌ای ما را دوست نمی‌دارد، مگر اینکه خدا دلش را پاک کند و خداوند قلب بنده‌ای را پاک نمی‌کند، مگر اینکه تسلیم ما شود». در این معنا، تسلیم مقدمه طهارت و طهارت شرط حب و تولّی است.



بنابراین واژه «حتّی» در این عبارت، بر پایه هریک از معانی، مسیری متفاوت را برای نیل به سلامت از عذاب و ایمنی روز قیامت ترسیم می‌کند. تقدّم تولّی اهل بیت علیهم السلام بر طهارت و تسلیم یا تقدّم تسلیم بر طهارت و حبّ به اهل بیت علیهم السلام، حاکی از دو ارتباط مفهومی - وجودی متفاوت است که ترجیح یکی از آن‌ها به عنوان مقصود امام علیه السلام وابسته به تعیین معنای «حتّی» در روایت فوق است.

در نگاه اول، هر دو ساختار زبانی از حیث نحو قابل پذیرش‌اند؛ با این حال، تعداد کمی از نحویان «حتّی» را به معنای استثناء در نظر می‌گیرند و این معنا کاربرد کمتری دارد. آنچه غالب است، معنای حتّی به غایت و نهایت است (ابن هشام، ۱۴۰۴: ۱۲۲/۱؛ صفایی، ۱۳۸۷: ۱۰۵/۱). براین اساس، تفسیر «حتّی» به معنای غایت، با ظاهر روایت و ساختار آن انطباق بیشتری دارد.

۲-۲-۷. سیاق روایت و ترجیح معنای غایت

جدای از تحلیل نحوی، سیاق روایت نیز در تعیین معنای «حتّی» نقش اساسی ایفا می‌کند. بررسی متن روایت نشان می‌دهد که امام علیه السلام ابتدا از حبّ و تولّی آغاز می‌کند، سپس طهارت قلب و در نهایت تسلیم در برابر ولایت را مطرح می‌نماید. در ادامه نیز به آثار

تسلیم اشاره می‌کند. این ترتیب در چینش واژگان، ظهور در توالی معنایی میان مفاهیم مزبور دارد، بدین صورت که حبّ و تولّی مقدم بر طهارت قلب و طهارت مقدم بر تسلیم باشد؛ ترتیبی که مؤید احتمال اول است.

علاوه بر این، مضارع بودن دو فعل «یَطْهَر» و «یَسْلَم» که بعد از «حتّی» واقع شده‌اند، بر متأخّر بودن مابعد «حتّی» از ماقبل آن دلالت دارند؛ یعنی طهارت قلب متأخّر از تولّی و تسلیم متأخّر از طهارت قلب است. این قرینه نیز احتمال اول را تأیید می‌کند.

از سوی دیگر، به قرینه سیاق شرط، در عبارت «فَإِذَا كَانَ سِلْمًا لَنَا سَلَّمَهُ اللَّهُ مِنْ شَدِيدِ الْحِسَابِ» که ابتدا سبب و سپس مسبّب آمده است، انتظار می‌رود در جملات قبل نیز ابتدا سبب و سپس مسبّب ذکر شده باشد. از این رو احتمال اول که مبتنی بر تقدیم سبب بر مسبّب است با سیاق روایت سازگارتر است. در این صورت کاربرد «حتّی» در این روایت همچون کاربرد آن در حدیث ثقلین: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ أَمَا إِنِّي تَمَسَّكْتُكُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ وَ عِثْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، فَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ» (صفر، ۱۴۰۴: ۴۱۳/۱) و حدیث همراهی علی علیه السلام با قرآن است: «عَلَيَّ مَعَ الْقُرْآنِ وَالْقُرْآنُ مَعَهُ، لَا يَفْتَرِقَانِ حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ» (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۶۰).

از منظر روان‌شناختی و اخلاقی نیز کسی که حبّ صادقانه‌ای به اهل بیت علیهم السلام دارد، از گناه اجتناب می‌کند. همین انگیزه درونی زمینه‌ساز طهارت و پاکی قلب است. آن‌گاه طهارت درونی، شخص را برای انقیاد کامل در برابر اوامر اولیای الهی مهیا می‌کند. براین اساس اندیشمندان معتقدند تبعیت از ائمه علیهم السلام و نفی هرگونه ترازوی سنجش در عرض ایشان، مقدمه وصول به مقام سلم است (میرباقری، ۱۳۹۷: ۲۱۴/۱). از این رو احتمال اول که تولّی و طهارت را مقدمه تسلیم و وصول به مقام سلم می‌داند، ترجیح دارد.

۷-۲-۳. نقد معنای استثناء برای «حتّی»

در صورت پذیرش معنای استثناء برای «حتّی»، تسلیم مقدمه طهارت و طهارت مقدمه حبّ خواهد بود؛ اما چنین ترتیبی، با ظاهر روایت و قواعد سیاق شرط ناسازگار است؛ چراکه اولاً از جهت نحوی کاربرد «حتّی» در معنای استثناء نادر است. ثانیاً فعل مضارع

به طور کلی بعد از «حتی» در صورتی منصوب می شود که معنای استقبال داشته باشد، خواه نسبت به زمان تکلم و خواه نسبت به ماقبلش و این قاعده نسبت به موارد نادر حتی استثنائیه هم صادق است؛ مانند این شعر: «لَيْسَ الْعَطَاءُ مِنَ الْفُضُولِ سَمَاحَةً / حَتَّى تَجُودَ وَ مَا لَدَيْكَ قَلِيلٌ» (ابن هشام، ۱۴۰۴: ۱۲۶/۱)؛ عطا کردن از بسیار بخشندگی نیست، مگر اینکه ببخشی؛ درحالی که دارایی تو اندک باشد. این درحالی است که استثنا بودن «حتی» در روایت ابو خالد و مقدم بودن طهارت بر حب، مستلزم آن است که فعل مابعد «حتی» نسبت به فعل ماقبل آن، زمانش ماضی باشد نه استقبال. از این رو نمی توان «حتی» را به معنای استثنا گرفت.

۷-۳. تطبیق مفهومی روایت ابو خالد با آیات و روایات هم مضمون

به منظور کشف نوع رابطه سببیت در روایت ابو خالد و تحلیل معنای واژه «حتی» در آن، رجوع به آیات و روایات هم مضمون ضروری می نماید. در ادامه، مجموعه ای از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام به عنوان قرائن تفسیری در تحلیل عبارت پایانی این روایت بررسی می شوند.

۷-۳-۱. رابطه حب و طهارت در آیات مودت و تطهیر

قرآن کریم در آیاتی نظیر «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران/۳۱)، شرط تحقق محبت الهی را تبعیت از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله دانسته است. این تبعیت، لازمه محبت حقیقی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که در پرتو آن محبت الهی نیز شامل حال انسان می گردد (طاهرزاده، ۱۳۸۸: ۳۷). از آنجاکه محبت به انسان کامل بدون وجود طهارت در او ممکن نیست، در آیه تطهیر، اهل بیت علیهم السلام پاک و پاکیزه از هرگونه رجس و آلودگی معرفی شده اند: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب/۳۳). طهارت مورد اشاره در این آیه، طهارتی تکوینی و برخاسته از اراده الهی است (طاهرزاده، ۱۳۸۸: ۴۴-۴۷). در همین راستا، قرآن اجر رسالت را مودت خویشان پیامبر خدا صلی الله علیه و آله دانسته، می فرماید: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری/۲۳). این محبت، ابزاری برای ارجاع امت به اهل بیت علیهم السلام به عنوان منابع هدایت است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۲/۱۸).

با توجه به اینکه اهل بیت علیهم السلام معصوم اند و طهارت تکوینی دارند، محبت و تولی به ایشان علاوه بر ایجاد پیوند قلبی، سبب ایجاد مرتبه‌ای از طهارت در محبت می‌شود. این تحلیل از آیات با احتمال معنایی اول از روایت ابوخلد که «حتی» را به معنای غایت و طهارت را نتیجه حب و تولی می‌دانست، هماهنگ است.

۷-۳-۲. تبیین پیوند حب، تولی و تسلیم در روایات

در منابع روایی اهل سنت و شیعه، حب به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام به عنوان بنیان اسلام معرفی شده است: «أَسَاسُ الْإِسْلَامِ حُبِّي وَ حُبُّ أَهْلِ بَيْتِي» (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۱۰۵/۱۲) و «أَسَاسُ الْإِسْلَامِ حُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۵۰/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۴۶/۲). محبت به اهل بیت علیهم السلام در این روایات، نه تنها مقدمه ایمان، بلکه قوام آن است. همچنین روایاتی نظیر «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا» (شهید ثانی، ۱۴۰۷: ۱۷) و «أَلَا وَ مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ مُؤْمِنًا مُسْتَكْمِلَ الْإِيمَانِ» (شعیری، بی تا: ۱۶۶؛ طبری آملی، ۱۳۸۳: ۱۹۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۲۰/۴) تصریح دارند که محبت رسول الله صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، شرط تحقق ایمان است. از این رو امام صادق علیه السلام با تأکید بر اینکه ایمان جز محبت نیست، فرمودند: «هَلِ الْإِيمَانُ إِلَّا الْحُبُّ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۵/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۱/۶۶). اگر در فردی محبت واقعی وجود داشته باشد اولین اثر آن، تلاش برای جلب رضایت محبوب است. از این رو کسی که محبت حقیقی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام باشد در راستای جلب رضای ایشان گام برمی‌دارد و بدین ترتیب از گناهان اجتناب می‌کند و در مسیر طهارت قرار می‌گیرد. بنابراین حب و تولی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام تنها یک احساس قلبی نیست، بلکه یک ارتباط روحی است که طهارت قلبی را در پی دارد. این معنا در زیارت نامه ائمه علیهم السلام نیز اشاره شده است: «بِأَنَّا قَدْ طَهَّرْنَا بِوَلَايَتِكُمْ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰/۶) و «جَعَلَ صَلَوَاتِنَا عَلَيْكُمْ وَ مَا خَصَّصْنَا بِهِ مِنْ وَلَايَتِكُمْ طِبَاءً لِحَلْفِنَا وَ طَهَارَةً لَأَنْفُسِنَا وَ تَزَكِيَةً لَنَا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۷۵/۲).

بنابراین حب و تولی نه تنها نشانه ایمان، بلکه عامل تطهیر قلب و مقدمه تسلیم در برابر حق است. این رابطه مؤید احتمال معنایی اول در روایت ابوخلد است.

۷-۳-۳. حبّ به اهل بیت علیهم السلام، ثمره توفیق در آزمون الهی

چنان که در روایت ابوخالد کابلی و دیگر روایات هم مضمون تبیین شد، حبّ اهل بیت علیهم السلام منشأ طهارت قلب و وصول به مقام تسلیم است. در این روایات، تسلیم و طهارت، به عنوان ثمرات تولّی و محبت نسبت به اهل بیت علیهم السلام معرفی شده اند.

اما از منظری مکمل و زاویه ای دیگر، این سؤال مطرح است که اگر احتمال معنایی دوم در روایت ابوخالد مطرود است و حبّ معلول طهارت و تسلیم نیست، بلکه علت آن هاست، در این صورت خود حبّ، معلول چه امری است؟ ناظر به این مسئله، در روایات، حبّ اهل بیت علیهم السلام ثمره موفقیت در آزمون الهی معرفی شده است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در روایتی مهم بر دشواری تحمل ولایت اهل بیت علیهم السلام تأکید کرده، می فرماید: «إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ، لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللَّهَ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ» (صفار، ۱۴۰۴: ۲۶/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۱/۱). در این روایت، عبد ممتحن کسی است که خداوند قلب او را برای ایمان آزموده و در نتیجه ظرفیت درک و پذیرش ولایت را یافته است. چنین فردی توان تحمل امر ولایت را داراست و در مرتبه ای از ایمان قرار گرفته که محبت به اهل بیت علیهم السلام برای او میسر شده است.

بنابراین، اگرچه محبت به اهل بیت علیهم السلام منشأ طهارت و سلم است، خود این محبت ناشی از زمینه های ایمانی و قلبی است که در طی آزمون های الهی حاصل می شود.

۷-۳-۴. حبّ اهل بیت علیهم السلام، عامل نجات اخروی

یکی از آثار مهم محبت به اهل بیت علیهم السلام که در روایات بر آن تأکید شده، نجات از عذاب و بهره مندی از امنیت در عرصه قیامت است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره می فرماید: «مَنْ أَحَبَّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ خَشِرَهُ اللَّهُ آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۵۷/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۹/۲۷؛ صابری یزدی، ۱۳۷۵: ۴۵)؛ هر کس ما اهل بیت علیهم السلام را دوست بدارد، خداوند او را روز قیامت در حالی محشور می کند که در امنیت است. در روایت ابوخالد نیز امام باقر علیه السلام محبت به اهل بیت علیهم السلام را عامل نجات از فزع قیامت می داند. این محبت، آغاز سلوک انسان به سوی خیر و کمالات الهی است؛ زیرا محبت واقعی به

اهل بیت علیهم السلام از دل ایمانی آزموده و صادق برمی خیزد و همین محبت، زمینه ساز طهارت درون، سلم، امنیت در قیامت و تکامل ایمانی انسان می شود. بر این اساس، حبّ به امامان معصوم علیهم السلام همه دلبستگی هایی که انسان را از خداوند دور و به آتش نزدیک می کند، از جان و روان انسان می زداید.

همچنین با تأمل در بخش پایانی روایت ابو خالد و انطباق آن با مضامین مشابه در دیگر احادیث، به ویژه سخن رسول اکرم صلی الله علیه و آله مبنی بر اینکه: «حُبُّ آلِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله جَوَازٌ عَلَى الصَّرَاطِ، وَ الْوَلَايَةُ لِأَلِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله أَمَانٌ مِنَ الْعَذَابِ» (قندوزی، ۱۳۰۲: ۲۲؛ امینی، ۱۳۶۶: ۲۷۹/۱۰؛ صابری یزدی، ۱۳۷۵: ۱۴۴) می توان دریافت که حبّ به اهل بیت علیهم السلام نه تنها عامل عبور ایمن از صراط، بلکه وسیله ای برای رهایی از عذاب و ورود به قلمرو امنیت در قیامت است.

بنابراین محبت به اهل بیت علیهم السلام، تنها یک احساس قلبی نیست، بلکه راهبردی روحی - اعتقادی است که مسیر حرکت انسان به سوی خیر، امنیت اخروی و دوری از تباهی را فراهم می کند. این محبت، دل را از محبت های نادرست می پیراید و آن را آماده قرب الهی می نماید.

۸. تحلیل هندسه معرفتی ایمان در روایت ابو خالد

در نگاهی تحلیلی به روایت ابو خالد کابلی از امام محمد باقر علیه السلام، با منظومه ای معرفتی روبه روییم که سه عنصر بنیادین ایمان شیعی - یعنی محبت، طهارت قلب و تسلیم - را در ساختار یک نظام علّی و ترتیبی به تصویر می کشد. این سه گانه، تنها اجزایی جداگانه یا هم عرض نیستند، بلکه لایه هایی تودرتو از یک ساختار ایمانی منسجم اند که از «میل» آغاز می شود و به «انقیاد» می انجامد.

نخستین نقطه در این هندسه، محبت به اهل بیت علیهم السلام است. محبت در دستگاه کلامی تشیع، نه یک احساس خام و گذرا، بلکه تجلی گرایش به حقیقت مطلق و انعکاس نور معرفت در جان انسان است. درک طهارت ذاتی اهل بیت علیهم السلام و ولایت الهی آنان، شرط پیدایش این محبت حقیقی است. این محبت، نقطه عزیمت ایمان است، نه پایان آن. برخلاف دیدگاه هایی که ایمان را تنها تصدیق عقلی یا التزام قلبی می دانند، در روایت مورد بحث، محبت خمیرمایه ایمان و خاستگاه آن تلقی شده است.

طهارت قلب، دومین مرحله در این ساختار است. براساس نظم مفهومی روایت، طهارت نه پیش نیاز محبت، بلکه نتیجه آن است، بدین معنا که محبت به اهل بیت علیهم السلام که خود ناشی از شناخت و آمادگی فطری است، دل را از تعلقات ناپاک و انحرافات معرفتی پالایش می کند. درحقیقت، رابطه با معصوم علیه السلام - که طهارت تکوینی دارد - منشأ انتقال نور و پاکی به جان مؤمن است. از این منظر، طهارت قلب نشانه صداقت در محبت است؛ زیرا ادعای محبت، به تنهایی و بدون اثری در درون، کافی نخواهد بود.

در گام سوم، تسلیم در برابر اهل بیت علیهم السلام به عنوان قلّه ایمان و بلوغ ولایی معرفی می شود. تسلیم نه فقط تسلیم در افعال شرعی، بلکه پذیرش کامل حجیت، تبعیت بی چون و چرا، و نفی هرگونه معیار مستقل در برابر آنان است. این مفهوم، در روایاتی متعدد از اهل بیت علیهم السلام به عنوان شرط هدایت و حقیقت ایمان شناسانده شده است. در روایت مورد بررسی، تسلیم نه فقط شرط سلامت در قیامت، بلکه غایت تطهیر درونی معرفی شده است.

نکته مهم در تحلیل این منظومه، معنای واژه «حتی» است که در روایت محور استدلال قرار گرفته است. تحلیل نحوی و سیاقی نشان داد که معنای غالب و مناسب تر برای «حتی» در اینجا، معنای «غایت» است، نه «استثنا». به عبارت دیگر، ترتیب مفهومی روایت بر سیر تدریجی درونی ایمان دلالت دارد: محبت ← طهارت ← تسلیم ← هدایت الهی. بنابراین، این ساختار از درون آغاز می شود و به یک پذیرش نهایی و نوری ختم می گردد.

براین اساس روایت ابو خالد تنها گزارشی از یک فضیلت فردی یا توصیه ای اخلاقی نیست، بلکه صورت بندی یک منظومه فکری در باب ایمان در چهارچوب اندیشه شیعی را ارائه می دهد. در این منظومه، محبت به اهل بیت علیهم السلام به عنوان پایه اصلی شناخت دینی و نقطه آغازین ایمان مطرح می شود؛ طهارت قلب، نتیجه ارتباط ولایی با آنان است؛ و تسلیم در برابر آنان، شاخص تکامل ایمانی انسان محسوب می شود. به عبارت دیگر، این روایت الگویی منسجم و هدفمند برای فهم سیر درونی ایمان ارائه می دهد؛ الگویی که نشان می دهد ایمان در نگاه اهل بیت علیهم السلام تنها تصدیق ذهنی یا باور نظری نیست، بلکه فرایندی است مرکب از وابستگی قلبی (عُلَقه)، پالایش درونی (تطهیر)، و تبعیت عملی (اطاعت).

در نهایت، این منظومه سه لایه، با نور ولایت الهی پیوند خورده، انسان را به قلمرو توحید ناب رهنمون می‌شود؛ زیرا چنان‌که از دیگر روایات نیز استفاده می‌شود، ولایت اهل بیت علیهم‌السلام، همان استمرار ولایت الله است، و کسی که به حبّ آنان راه یابد، در امتداد نور الهی قرار می‌گیرد؛ مسیری که به تطهیر، تسلیم و درنهایت، نجات اخروی خواهد انجامید.

نتیجه

تحلیل ساختار روایی و مفهومی روایت ابوخلد کابلی از امام باقر علیه‌السلام، امکان بازسازی یک مدل مفهومی و درونی از فرایند ایمان شیعی را فراهم می‌کند. پژوهش حاضر با تمرکز بر کارکرد نحوی واژه «حتّی» و سیاق متن روایت، به یافته‌های زیر دست یافته است:

۱. روایت ابوخلد نخست در کتاب تفسیر قمی با سندی معتبر نقل شده و سپس در کتاب کافی با سندی ضعیف آمده است. با این حال، ضعف ظاهری سند در کافی با قرائن متعدد جبران پذیر است، از جمله: اعتبار کلی کتاب کافی در میان محدّثان شیعه، وجود طریق مستقل و صحیح در منابع دیگر، و اهتمام خاص شیخ کلینی به نقل روایات مستند و قابل اعتماد.

۲. ترتیب مفهومی و تربیتی روایت ابوخلد، یک فرایند سه مرحله‌ای را ترسیم می‌کند که از محبت به اهل بیت علیهم‌السلام آغاز شده، به طهارت قلب می‌انجامد و درنهایت به تسلیم در برابر ولایت ختم می‌شود. این ترتیب نه تنها ساختار روایی روایت، بلکه محتوای تربیتی آن را نیز شکل می‌دهد.

۳. تحلیل نحوی - بلاغی واژه «حتّی» نشان داد که در سیاق این روایت، معنای «غایت» بر دیگر احتمالات، به ویژه معنای استثنا ترجیح دارد. این گزینش نحوی با چینش نحوی افعال، قرائن سیاقی، و شواهد روایی همخوانی دارد.

۴. محبت به اهل بیت علیهم‌السلام در این روایت، تنها احساس قلبی نیست، بلکه نقطه آغاز یک پیوند معرفتی و روحی است که بستر تطهیر درونی و ارتقای شخصیت ایمانی را فراهم می‌کند. چنین محبتی تنها زمانی اصیل و تأثیرگذار است که به تحول درون و انگیزش برای پیروی عملی بینجامد.

۵. طهارت قلب در نظام مفهومی روایت، محصول پیوند با اولیای الهی و تأثیرپذیری از نور ولایت آنان است. این طهارت نه فقط پالایش اخلاقی، بلکه آمادگی برای پذیرش حجیت و تبعیت کامل از آنان است.
۶. مقام تسلیم، به عنوان اوج سلوک ایمانی، تنها در دل‌هایی تحقق می‌یابد که از تعلقات دنیوی و موانع معرفتی پالایش یافته باشند. تسلیم در این معنا، نشانه بلوغ در ایمان و عمق یافتن ولایت‌مداری است.
۷. مطابقت مفهومی این روایت با آیات قرآنی (مانند آیات مودت و تطهیر) و روایات هم‌مضمون، مؤید آن است که محبت اهل بیت علیهم‌السلام در منظومه معرفتی تشیع، خاستگاه هدایت، نجات اخروی، و پیمودن مسیر توحید است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آجرلو، حسین، «بررسی اعتبار تفسیر علی بن ابراهیم قمی از دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای»، *پژوه‌نامه فقه و علوم اسلامی*، شماره ۱، ۱۴۰۱ ش، ص ۱۰۹-۱۲۲.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، *عیون أخبار الرضا*، تحقیق مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ ق.
۴. ابن حنبل، احمد، *المسند*، بی‌نا، قاهره، ۱۳۱۳ ق.
۵. ابن داود، حسن بن علی، *رجال ابن داود*، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
۶. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، *مناقب آل‌أبی‌طالب*، نشر علامه، قم، ۱۳۸۲ ق.
۷. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۹. ابن هشام، أبی محمد عبد الله جمال الدین بن یوسف، *مغنی اللیب*، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. اجلی، سمیه و سحرکاوندی، «تأثیر قلب بر معرفت از منظر صدرا»، *مجله علمی عرفان*، شماره ۴۹، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۸۳-۱۹۵.
۱۱. استرآبادی، علی، *تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، تحقیق حسین استادولی، دفتر

- انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۲. امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۶ش.
۱۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، قم، ۱۳۷۴ش.
۱۴. بحرانی، هاشم بن سلیمان، *غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الامام من طریق الخاص و العام*، تحقیق علی عاشور، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۱۵. بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۰۵ق.
۱۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *رجال البرقی*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۱۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، دار الکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۱ق.
۱۸. بهبهانی، علی، *مصباح الهدایة فی اثبات الولاية*، دار العلم، اهواز، ۱۴۱۸ق.
۱۹. بیهقی، احمد بن علی، *تاج المصادر*، تحقیق هادی عالم زاده، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵-۱۳۶۶ش.
۲۰. جوادی فر، زهرا سادات، *شاخصه ها و آثار تسلیم در برابر خدا از منظر قرآن و روایات*، دانشکده علوم حدیث، ۱۳۹۱ش.
۲۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *اثبات الهداة بالانصوص و المعجزات*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۲۲. حسن زاده آملی، حسن، *نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور*، انتشارات تشیع، بی جا، ۱۳۷۱ش.
۲۳. حسینی سیاهکلرودی، سید قوام الدین، «ولایت باطنی امامان معصوم»، *مربیان*، شماره ۳۳، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵-۳۲.
۲۴. حسینی جلالی، سید محمد حسین، *درایة الحدیث*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۲۵. حلّی، حسن، *ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال*، گروه حدیث، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۸۱ش.
۲۶. حیدر زیدی، وصی، *تفسیر تطبیقی تولد و تبزی و آثار آن از قرآن و حدیث*، دانشکده الهیات جامعه المصطفی، ۱۳۸۶ش.
۲۷. خویی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، بی نا، بی جا، ۱۴۱۳ق.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دار القلم - الدار الشامیه، بیروت - دمشق، ۱۴۱۲ق.
۲۹. زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تصحیح علی شیری، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.

۳۰. زمخشری، محمد بن عمر، *الكشاف*، تصحيح مصطفى حسين احمد، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۳۱. روزنی، حسین بن احمد، *المصادر*، بی نا، تهران، ۱۳۷۴ش.
۳۲. سید عربی، سید عبدالله، *مبانی کلامی و عقلی حب و بغض یا تولی و تبری*، نشر قائم آل علی علیه السلام، ۱۴۰۳ش.
۳۳. شبیری زنجانى، سید محمدجواد، «در حاشیه دو مقاله»، *مجله آینه پژوهش*، شماره ۴۸، ۱۳۷۶ش، ص ۴۸-۵۲.
۳۴. شعیری، محمد بن محمد، *جامع الاخبار*، مطبعة حیدریه، نجف اشرف، بی تا.
۳۵. شهیدثانی، زین الدین، *مسکن الفؤاد عند فقد الأحبة والأولاد*، تحقیق سیدعلی جمال اشرف، آل البيت، ۱۴۰۷ق.
۳۶. شهیدثانی، زین الدین، *المصنفات الاربعة، رسالة ۴: حقيقة الايمان*، بی نا، قم، ۱۳۸۰ش.
۳۷. صابری یزدی، علیرضا، *الحکم الزاهرة*، ترجمه محمدرضا انصاری محلاتی، مرکز نشر سازمان تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ش.
۳۸. صدر، سیدحسن، *نهاية الدراية فى شرح الرسالة الموسومة بالجيزة للبهائي*، تحقیق ماجد الغرباوی، انتشارات مشعر، قم، بی تا.
۳۹. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، تصحيح محسن كوجه باغی، كتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۴۰. صفایی، غلامعلی، *ترجمه و شرح مغنی الادیب*، انتشارات قدس، قم، ۱۳۸۷ش.
۴۱. صیادانی، علی، مهدی شفائی و محمد صالح شریف عسکری، «بررسی تحوّل معناشناختی واژه حُب در قرآن کریم نسبت به ادبیات عصر جاهلی»، *فصلنامه ذهن*، شماره ۶۶، ۱۳۹۵ش، ص ۱۱۹-۱۴۳.
۴۲. طاهرزاده، اصغر، *مبانی نظری و عملی حب اهل بیت علیهم السلام*، نشر لب المیزان، اصفهان، ۱۳۸۸ش.
۴۳. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۴۴. طباطبایی، فاطمه و مهدی مؤمنی، «طهارت از منظر عارفان مسلمان»، *اندیشه دینی*، شماره ۵۱، ۱۳۹۳ش، ص ۳۳-۵۴.
۴۵. طبرسی، علی بن حسن، *مشكاة الانوار*، مكتبة الحیدریه، نجف اشرف، ۱۳۸۵ق.
۴۶. طبری آملی، عمادالدین محمد بن ابی القاسم، *بشارة المصطفى لشيعة المرتضى*، مكتبة الحیدریه، نجف اشرف، ۱۳۸۳ق.
۴۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرين*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، انتشارات مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۴۸. طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، تصحيح حسن الموسوی خرسان، دار الکتب

- الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۴۹. طوسی، محمد بن حسن، *رجال الطوسی*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۳ش.
۵۰. طوسی، محمد بن حسن، *فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول*، تحقیق عبدالعزیز طباطبایی، مکتبه المحقق الطباطبایی، قم، ۱۴۲۰ق.
۵۱. طوسی، محمد بن حسن، *الأمالی*، دار الثقافة، قم، ۱۴۱۴ق.
۵۲. غزالی، ابوحامد محمد، *احیاء علوم الدین*، تحقیق عبدالرحیم حافظ عراقی، دار الکتب العربی، بیروت، بی تا.
۵۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، نشر هجرت، قم، ۱۴۰۹ق.
۵۴. فیض کاشانی، ملا محمد محسن، *الوافی*، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۶ق.
۵۵. قرشی بنابی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۱۲ق.
۵۶. قمی، عباس، *سفینه البحار*، انتشارات اسوه، قم، ۱۴۱۴ق.
۵۷. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزایری، دار الکتب، قم، ۱۴۰۴ق.
۵۸. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تصحیح حسین درگاهی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۵۹. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، *ینابیع المودة لدوی القریبی*، بی نا، قم، ۱۳۰۲ق.
۶۰. کاشف الغطاء، جعفر، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۴۲۲ق.
۶۱. کشی، محمد بن عمر، *اختیار معرفة الرجال*، تحقیق مهدی رجایی، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۳۶۳ش.
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۶۳. متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام، *کنز العمال*، تصحیح بکری حیانی و صفوة السقا، مؤسسة الرساله، بی جا، ۱۴۰۱ق.
۶۴. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، جمعی از محققان، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۶۵. مجلسی، محمد باقر، *مرآة العقول*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۴ق.
۶۶. مرتضی، بسام، *زبدة المقال من معجم الرجال*، دار المحجة البيضاء، بیروت، ۱۴۲۶ق.
۶۷. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران،

- ۱۳۶۸ ش.
۶۸. مظفر، محمدرضا، *عقائد الإمامیه*، انتشارات انصاریان، قم، ۱۳۸۷ ش.
۶۹. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دار الکتاب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۷۰. موحد، مرگان، *بررسی موضوعیت و طریقت ولایت ائمه معصومین*، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۱۳۹۶ ش.
۷۱. موسوی خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنّات فی أحوال العلماء والسادات*، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۰ ش.
۷۲. موسوی، سید احمد، «پژوهشی پیرامون تفسیر قمی»، *کیهان اندیشه*، شماره ۳۲، ۱۳۶۹ ش، ص ۸۴-۹۰.
۷۳. میرباقری، سید محمد مهدی، *ولایت الهیه*، تمدن نوین اسلامی، قم، ۱۳۹۷ ش.
۷۴. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۶۵ ش.
۷۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *أوصاف الأشراف*، تحقیق نجیب مایل هروی، بی نا، مشهد، ۱۳۵۷ ش.
۷۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *اخلاق محتشمی*، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۷۷. نیکویی، علی، *تأثیر ولایت بر زندگی انسان ها: آثار اجتماعی، تربیتی و سیاسی تولّی و تبرّی*، انتشارات ارسطو، ۱۳۹۴ ش.
۷۸. هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، تصحیح ابراهیم میانجی، مکتبه الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۰ ق.

واکاوی اصول و راهکارهای قرآن در اجتناب از قومیت‌گرایی

عزیزالله مولوی وردنجان

استادیار دانشگاه شهرکرد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی (نویسنده مسئول).

molavi@sku.ac.ir

اصغر طهماسبی بلداجی

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهرکرد.

asghar.tahmasebi@sku.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۱۰۱ - ۱۲۱)	از چالش‌های زیست اخلاقی در اجتماعات بشری در سطوح خرد و کلان، تقدم قومیت بر حقانیت است. قرآن کریم با رویکردی توحیدی، هرگونه گرایش به قوم‌گرایی افراطی، تبعیض و نژادگرایی را نفی کرده، هویت اخلاقی و تقوایی را معیار ارزش‌گذاری معرفی می‌کند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و تفسیری به واکاوی منظومه اخلاقی قرآن در مواجهه با قومیت‌گرایی پرداخته و به منظور پرهیز از بازگشت‌های مفهومی با تفکیک دقیق میان «اصول اخلاقی» و «راهبردهای اجرایی» داده‌ها، به صورت‌بندی جدیدی از هنجارهای بنیادین و راهبردهای اجتنابی در موضوع قومیت‌گرایی دست یافته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که قرآن در بُعد نجات‌شناختی، تقدم سعادت فردی بر قومیت، در بُعد انسان‌شناختی، اصالت کرامت انسانی در برابر نژادگرایی، در بُعد معرفت‌شناختی، قومیت به عنوان تجلیگاه صفات الهی و در بُعد جامعه‌شناختی، لازمه شناخت متقابل و ابزاری برای هم‌افزایی اجتماعی را مهم‌ترین اصول و راهکارهای اجرایی مقابله با قومیت‌گرایی مذموم بیان داشته است. قرآن با تثبیت اصول هنجاری فراتبعیض و با ارائه راهبردهای عملی اصلاح‌نگر، تربیت ارزشی و مهندسی هویت جمعی، الگوی جامعی برای مواجهه با قومیت‌گرایی فراهم می‌آورد. تمایز سطح اصول و راهبردها از آشفتگی استدلالی پیشگیری می‌کند و پژوهش‌های بعدی می‌توانند بر سنجش‌پذیری راهبردها در میدان سیاست‌گذاری فرهنگی تمرکز کنند.

دریافت:
۱۴۰۴/۷/۰۹
پذیرش:
۱۴۰۵/۱۱/۰۸

همچنین این دستاوردها، ظرفیت‌های وسیعی را برای بازخوانی مفاهیم حقوق بشر، هم‌زیستی و عدالت اجتماعی در جهان معاصر فراهم می‌آورند. با توجه به چالش‌های هویتی امروز، بازگشت به این مبانی قرآنی می‌تواند مبنای نظری مناسبی برای گفتمان‌های بینا فرهنگی و کاهش تنش‌های قومی باشد.

قومیت‌گرایی، فردیت، تقوا، کرامت بشری، زندگی اجتماعی.

کلیدواژه‌ها

مقدمه

یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های قرآن کریم، جهان‌شمولی آن در سطح گزاره‌ها، اهداف و مخاطبان است. این کتاب هدایت، در عین خطاب به اقوام و قبایل مختلف، نگاهی توحیدی، فراقومیتی و فراتبعیضی به انسان و جامعه انسانی دارد. در چنین نگاهی، کرامت انسانی نه وابسته به نسب و نژاد است و نه برآمده از تعلقات جغرافیایی و قبیله‌ای، بلکه حاصل تقوا، ایمان و زیست اخلاقی در چهارچوب ارزش‌های الهی است. درمقابل، پدیده قومیت‌گرایی یا عُصبیة قومی، که بیشتر از ناخودآگاه جمعی، تعصبات تاریخی یا منافع نژادی تغذیه می‌کند، از منظر قرآن کریم پدیده‌ای واپس‌گرا، ضد توحیدی و از موانع جدی زیست اخلاقی قلمداد شده است. قومیت‌گرایی، چه در سطح اندیشه و چه در عرصه رفتار، به تحقیر دیگران، اختلال در عدالت اجتماعی و تبعیض در حقوق شهروندی می‌انجامد و مانع بزرگی در مسیر تحقق اخوت ایمانی و وحدت اسلامی است. بررسی چگونگی مواجهه قرآن با این پدیده، از آن رو اهمیت دارد که در پرتو آن می‌توان چهارچوبی اخلاقی - توحیدی برای برون‌رفت از بحران‌های نوپدید نژادی، طایفه‌گرایانه، یا ملی‌گرایی افراطی ترسیم کرد؛ بحران‌هایی که نه فقط در جوامع غیرمسلمان، بلکه در بسیاری از کشورهای اسلامی، مانع از تحقق مدینه فاضله قرآنی شده‌اند. قرآن کریم با بیانی الهی، در کنار نفی مبانی قوم‌گرایانه و نژادپرستانه، اصولی اخلاقی را در مواجهه با تنوع قومی و نژادی مطرح می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها شامل: اصل کرامت ذاتی انسان، اصل برابری در خلقت، اصل تقوا به مثابه معیار ارزش، اصل عدالت در قضاوت و رفتار و اصل مدارا و تعارف (شناسایی) میان اقوام است. این اصول، منظومه‌ای فکری و عملی پدید می‌آورند که در آن،

نه تنها اختلافات طبیعی میان انسان‌ها نفی نمی‌شود، بلکه با بازشناسی آن به عنوان زمینه تفاهم، بنیان‌های اخلاقی هم‌زیستی صلح‌آمیز تقویت می‌گردد. پرسش بنیادین این است که قرآن چگونه می‌تواند در جهانی چندقومیتی، الگویی اخلاقی برای مواجهه با تنوع ارائه دهد؟ با توجه به اهمیت موضوع و فقدان پژوهش‌های جامع در تبیین نظام‌مند اصول اخلاقی قرآن در حوزه قومیت، پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی - تفسیری، به واکاوی این اصول و چگونگی مواجهه قرآن با قوم‌گرایی پرداخته است. از رهگذر این واکاوی تلاش می‌شود تا ضمن بازنمایی بنیادهای اخلاقی قرآن در این زمینه، امکان‌های نوینی برای گفت‌وگوی میان‌فرهنگی و وحدت‌گرایی دینی در سطح امت اسلامی فراهم گردد.

پیشینه پژوهش

درباره قومیت‌گرایی و راهکارهای مقابله با آن از منظر قرآن کریم، پژوهش‌هایی انجام شده است. توسلی‌زاده (۱۴۰۲ش) در مقاله‌ای با عنوان «قومیت‌گرایی از منظر قرآن کریم»، به بررسی جایگاه قوم و قومیت در قرآن پرداخته و از دو بُعد این مسئله را واکاوی کرده است. در بُعد اول به جنبه منفی قومیت‌گرایی؛ یعنی غلبه تعصب بر حقانیت پرداخته و اینکه این نوع قوم‌گرایی از منظر قرآن رد شده است؛ اما در بُعد دوم به جنبه مثبت قوم‌گرایی اشاره کرده و اینکه هرگاه قوم‌گرایی به تقویت جبهه حق و رویکرد توحیدی بینجامد، از منظر قرآن شایسته و پسندیده است. جعفری و همکاران (۱۴۰۳ش) در مقاله‌ای با عنوان «الگوی حلّ منازعات قومی از منظر قرآن کریم» به آسیب‌شناسی قومیت‌گرایی و توجه به نژاد و طایفه در کشورهای اسلامی پرداخته‌اند و به راهکارهای قرآن در مقابله با قومیت‌گرایی اشاره کرده‌اند که البته بیشتر تمرکز این پژوهش بر مباحث سیاسی و اجتماعی جوامع اسلامی است. حسینی و مطهری (۱۳۹۹ش) نیز در مقاله‌ای با عنوان «مواجهه فرهنگی انبیاء علیهم‌السلام با قوم‌گرایی از منظر قرآن کریم» ضمن توجه به آسیب‌های قوم‌گرایی، به رویکردهای انبیا در مقابله با تعصبات قومی و قبیله‌ای پرداخته‌اند. ناظر بر وجوه نوآوری مقاله، ضمن احترام به تلاش‌های علمی صورت گرفته در منابع تفسیری و تفسیرهای موضوعی پیشین که منابع الهام و استفاده در این مقاله نیز بوده (شکرالله مساعیهم) اشاره می‌شود که: برخلاف

مقالاتی که تنها به یکی از آیات یا یک اصل اخلاقی اشاره دارند، این مقاله به تبیین منظومه‌ای از اصول اخلاقی (برابری، کرامت، تقوا، عدالت، نفی نژادگرایی، اصالت فرد و افتخار به قوم) پرداخته است که نگاهی جامع و ساختاری به موضوع می‌دهد. همچنین با رویکرد تفسیری - موضوعی جامع و منسجم و دسته‌بندی نوین مفهومی، اصول استخراج شده از قرآن به صورت مفصل و موضوع‌محور در قالب دسته‌بندی منطقی ارائه و با ارجاع دقیق به آیات و تحلیل‌های تفسیری، پیوستگی مفهومی میان آن‌ها ایجاد شده است. این دسته‌بندی جدید (مثلاً: «تقوا به جای نسب»، «اصالت فرد»، «عدالت فراملی» و «نفی افتخار قومی») در آثار پیشین کمتر به صورت مستقل و تجمیعی بحث شده است. بازخوانی نقادانه میراث قومی از منظر قرآن با تمرکز ویژه بر نقد ارزش‌گذاری قومی در قوم بنی اسرائیل، قریش و مستکبران و کافران جاهلی، نشان می‌دهد که چگونه قرآن، مفاهیم خویشاوندی و قومیت را بازتعریف کرده، آن‌ها را در نظام اخلاقی توحیدی استحاله می‌کند. پاسخ‌دهی به نیاز معاصر جوامع اسلامی برای مقابله نظری با پدیده‌هایی مانند نژادگرایی، قوم‌محوری سیاسی و گسست‌های درون فرهنگی، با اتکا به آموزه‌های توحیدی قرآن و پیوند میان لایه‌های الهیاتی، اخلاقی و جامعه‌شناختی در یک چهارچوب تحلیلی منسجم، پژوهش حاضر را از صرف تفسیر ادبی یا جامعه‌شناسی دین متمایز می‌سازد. همچنین کاربرست نظری آموزه‌های اخلاقی در بافت قومیت‌گرایی معاصر علاوه بر مزایای رقابتی پیش‌گفته، موجب شده پژوهش پیش‌رو از سطح تبیین تفسیری فراتر رفته، با تحلیل جامعه‌شناختی، کاربرد آموزه‌های قرآنی در مواجهه با چالش‌های امروزی مانند نژادپرستی، تبعیض قومی و هویت‌گرایی افراطی را نشان دهد.

۱. مفهوم‌شناسی قومیت در لغت و اصطلاح

واژه «قوم» در لغت عرب به معنای گروهی از مردم است که با یکدیگر در نسب یا محل سکونت یا دین مشترک باشند. ابن‌منظور در لسان العرب ذیل ماده «قوم» می‌نویسد: «القوم جماعة من الناس یجمعهم أمر» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۱۰/۱۲). در منابع فارسی نیز «قومیت» به معنای تعلق به یک تبار، نژاد یا ملت با ویژگی‌های زبانی، فرهنگی یا مذهبی مشترک آمده

است (دهخدا ۱۳۷۷: ذیل واژه قوم؛ معین، ۱۳۸۷: ذیل واژه قوم)؛ اما اصطلاح «قومیت‌گرایی»^۱ به معنای گرایش به تعصب نسبت به یک قوم و برتری طلبی نژادی و قبیله‌ای است؛ یعنی باور به برتری یک قوم نسبت به اقوام دیگر. در قرآن کریم، هرچند واژه «قومیت‌گرایی» به صورت اصطلاحی نیامده، تعبیرهایی همچون «عُصْبِیَّة»، «فخر به قوم»، «تقسیم‌گری قومی» و «جاهلیت» در همین معنا ظاهر شده است. در قرآن کریم عبارت «حَمِیَّةُ الْجَاهِلِیَّةِ» (فتح/ ۲۶) آمده است. تعبیر «حمیت جاهلیت» به معنای تعصب شدید، غیرت افراطی و لجاجت نابخردانه‌ای است که بر اساس آداب و باورهای جاهلی و غیر الهی شکل گرفته است. مفسران گفته‌اند: مقصود از تعبیر یادشده، حالتی است که مشرکان در ماجرای صلح حدیبیه داشتند؛ آن‌ها به سبب تعصبات قبیله‌ای و باورهای جاهلی، حاضر به پذیرش حق و عدالت نبودند و با تکبر و کینه از تسلیم در برابر حق خودداری کردند (طبری، ۱۴۱۲: ۷۸/۲۶؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۲۸۰/۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۳۹/۱۹). این تعبیر به طور کلی به هرگونه غیرت، تعصب و رفتار غیرمنطقی مبتنی بر جهل و سنت‌های غلط اطلاق می‌شود.

۲. چالش‌های قومیت از منظر قرآن

یکی از مسائل مهمی که قرآن کریم به آن پرداخته و راهکارهایی برای مقابله با آسیب‌های آن در جامعه ارائه نموده، قومیت‌گرایی است. چالش‌های قومیت‌گرایی را که قرآن به آن پرداخته، می‌توان در سه دسته تقسیم کرد:

چالش اول، برتری‌بینی قومیتی به لحاظ نژادی یا زبانی است؛ یعنی چالشی فرامکانی و فرازبانی که قومی خود را به لحاظ نژادی و زبانی برتر از قوم دیگر بداند. قرآن کریم با نگاه فرامکانی و فراعصری به این چالش پرداخته و با مبانی و راهکارهایی با آسیب‌های آن مقابله نموده است:

نخست اینکه قرآن کریم با ارائه این شاخصه که همه انسان‌ها از فرزندان حضرت آدم‌اند

۱. این واژه در ادبیات علوم انسانی معاصر معادل «Ethnocentrism» به کار می‌رود.

و به یک پدر و مادر منتهی می‌شوند، چالش برتری جویی قومی و نژادی را پاسخ داده است. در آیات متعدد قرآن واژه «بنی آدم» (بنگرید به: اعراف/۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۵ و اسراء/۷۰؛ یس/۶۰) به کار رفته است که نشان می‌دهد قرآن کریم با انتخاب این واژه درصدد بیان این نکته است که همه انسان‌ها در نهایت به یک پدر و مادر (بنگرید به: نساء/۱؛ انعام/۹۸؛ اعراف/۱۸۹؛ زمر/۶) ختم می‌شوند و درواقع یک خانواده‌اند. دوم اینکه با انتخاب واژگانی همچون «یا أَیُّهَا النَّاسُ» (برای نمونه بنگرید به: نساء/۱۷۴؛ یونس/۵۷؛ حج/۴۹؛ فاطر/۱۵) خطاب را همگانی نموده و همه انسان‌ها را در یک دسته قرار داده است. سوم اینکه فضیلت‌های حقیقی انسان (بنگرید به: حجرات/۱۳) را برتر از قومیت و نژاد معرفی کرده است تا ملاک برتری ارزش‌های حقیقی باشد نه قوم، نژاد یا زبان.

چالش دوم، قومیت‌گرایی دینی است؛ به این معنا که برخی از اقوامی که به یک شریعت باور دارند، خود را برتر از دیگران بدانند یا به بیانی، خود را قوم برگزیده و قوم برتر خداوند بر دیگر انسان‌ها تلقی کنند. مهم‌ترین چالشی که در این زمینه مطرح شده، برتری جویی دینی قوم یهود است که در قرآن به آن اشاره شده است؛ چنان‌که قوم یهود، خود را قوم برگزیده و برتر آفرینش تلقی می‌کردند. قرآن کریم در مقابله با این چالش، راهکارهایی بیان کرده است. قرآن کریم ملاک برتری دینی را ارزش‌های حقیقی بیان می‌کند نه تنها صاحب شریعت یا پیرو پیامبری خاص بودن. به همین سبب در پاسخ به برتری جویی قوم یهود و نصاری، استدلالی این‌گونه می‌آورد: اگر شما قوم شایسته خداوند به شمار می‌روید، پس چرا عذاب الهی شامل شما می‌شود؟ قرآن در این باره می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (مائده/۱۸). قرآن کریم در این آیه، خط بطلانی بر همه برتری جویی‌های قومیتی دینی می‌کشد تا خود را برتر از دیگر اقوام نپندارند؛ زیرا ملاک برتری، ایمان، تقوا و عمل صالح است.

چالش سوم، تعارض میان قومیت‌گرایی و ارزش‌های اعتقادی است؛ به این معنا که در برخی موارد در تعارض میان قومیت و ارزش‌های اعتقادی، تعصب قومیت بر باورها و ارزش‌های اعتقادی غلبه نموده، باعث می‌شود انسان با تعصبی که نسبت به قوم و عشیره

خود دارد آنان را بر خدا و دین او ترجیح دهد. قرآن کریم با اشاره به این چالش، در یک استدلال، مؤمن حقیقی را کسی معرفی می‌کند که دوست می‌دارد کسی را که خدا و پیامبرش را دوست می‌دارد و دشمن می‌دارد و دشمن می‌دارد کسی را که خدا و پیامبرش را دشمن می‌دارد؛ حتی اگر آن دشمن خدا و پیامبر، پدر، مادر یا عشیره او باشد، باور او بر آنان ارجحیت دارد. از این رو قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (مجادله/۲۲). نیز در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (توبه/۲۴).

این آیات نشان می‌دهند که قرآن کریم در صدد بیان این اصل اساسی بوده که قومیت‌گرایی انسان باید در راه دفاع از دین باشد، نه اینکه دین فدای تعصب‌های قومیتی شود.

۳. راهکارهای قرآن در مقابله با قومیت‌گرایی

هر فعالیت از دو منظر نیازمند توجه و ارزیابی است؛ خود اقدام و چگونگی انجام آن؛ همان‌گونه که در منطق قرآن، صدقه دادن همراه با منت، یا آزار و اذیت فرد نیازمند، شکل‌های غیراخلاقی از اصل اخلاقی صدقه دادن می‌باشند (قراملکی، ۱۳۹۴: ۶۸) یا به عنوان نمونه، عدالت‌مندی فضیلتی اخلاقی است، ولی روش عدالت‌ورزی نیازمند ممیزی‌های اخلاقی و عقلانی است. بنابراین در این بخش از پژوهش به منظور تمایزگذاری «اصول» (هنجارهای مبنایی) از «راهبردها» به معنای «مجموعه اقدام‌ها و تدابیر عملی برای تحقق آن اصول در عرصه‌های معرفتی، تربیتی، فرهنگی و سیاسی» - تفکیکی که از اختلاط سطح هنجاری با سطح اجرایی جلوگیری می‌کند - به روش‌های عینی اجرایی و مصون از خطاهای شناختی و هیجانی و رفتاری در این موضوع اشاره می‌شود. قرآن کریم با

بینشی توحیدی و اخلاقی، مجموعه‌ای از راهکارهای معرفتی، رفتاری و اجتماعی را برای پیشگیری از این انحراف ارائه می‌دهد که در ادامه در چهار سطح معرفت‌شناختی، تربیتی، جامعه‌شناختی و اخلاقی، تحلیل و بررسی می‌شوند:

۱-۳. راهکار معرفت‌شناختی

اصلاح نگرش و جهان‌بینی، از راهبردهای معرفت‌شناختی قرآنی برای ایمنی از افتادن در چالش قومیت‌گرایی است. برابر آموزه‌های وحیانی، «قومیت» ابزار شناخت و تعامل انسان و اجتماع است، نه وسیله برتری‌جویی (بنگرید به: حجرات/۱۳)، و با نقد تعصبات قومی جاهلی (بنگرید به: توبه/۲۵؛ فتح/۲۶)، مخاطبان به بازگشت به هویت ایمانی مشترک دعوت می‌شوند. در ادامه مهم‌ترین راهکارهای شناختی قرآن در مقابله با قومیت‌گرایی مذموم تبیین می‌شود:

۱-۱-۳. تقویت ایمان و باور به خدا به عنوان خالق همه انسان‌ها

مطابق منظومه فکری قرآن کریم، «توحید» تنها یک اصل اعتقادی صرف نیست، بلکه بنیان همه نظام‌های ارزشی، اخلاقی و اجتماعی به شمار می‌رود. از منظر قرآن، خداوند سرچشمه تمام باورها و مرجعیت احساسات و عواطف و هیجان‌ها و رفتارهاست و هیچ مرجعیت دیگری، اعم از قومی، نژادی، طبقاتی یا خاندانی، نمی‌تواند جانشین آن گردد. اعتقاد به توحید مستلزم نفی سلطه‌های اعتباری است؛ از جمله سلطه قومیت‌محور. این آیه شریفه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (بقره/۲۱). کلمه «الناس» ۲۴۱ بار در قرآن ذکر شده است، به گونه‌ای که تکرار این کلمه بیشتر از کلمات مؤمنین، متقین و مسلمین است (صادقی‌تهرانی، ۱۴۱۹: ۲۱۴/۱). این نکته نشان می‌دهد دعوت قرآن بر هدایت همه انسان‌هاست و همه انسان‌ها در مرحله اول به عنوان بنده خدا، از هدایت او بهره‌مند می‌شوند. همه انسان‌ها بدون استثنا مخاطب امر عبادی‌اند و آیه یادشده نشان می‌دهد که خالق و رب واحد، مرجع حقیقی انسان است و هیچ قوم یا طبقه‌ای واسطه این رابطه نیست (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷۳/۱). اگر انسان در مدار توحید تربیت شود، خود را در نسبت با خدا تعریف می‌کند، نه در نسبت با نژاد، قوم یا وطن

و این نگاه، اساس نفی مرجعیت‌های کاذب است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۷۱/۲). در همین راستا، آیه ۱۰۱ سوره مؤمنون، به روشنی نشان می‌دهد که هرگونه افتخار به قوم یا وابستگی نسبی، در منطق توحیدی بی‌اساس است: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ». در روز قیامت تمامی پیوندهای دنیوی از بین می‌رود و هر انسانی با هم‌سنخ خود محشور می‌شود. روابط دنیوی از هم گسیخته می‌گردد و تنها ایمان و تقوا معنا پیدا می‌کند (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۶/۲۰).

بنابراین مرجعیت قومی، حاصل نگاه شرک‌آلود به هویت انسانی است، در حالی که توحید و خداپرستی، رهایی انسان از همه مرجعیت‌های موهوم را تضمین می‌کند.

۳-۱-۲. توجه به کرامت ذاتی انسان

از والاترین اصول اخلاقی مطرح شده در قرآن کریم، اصل «کرامت ذاتی» انسان است؛ کرامتی که نه در سایه دارایی و نسب، بلکه برخاسته از نفس الهی و جایگاه خلیفه‌اللهی انسان در عالم هستی است. خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/۷۰). انسان تنها به دلیل انسان بودن از احترام و کرامت برخوردار است. احترام دیدن حق اوست (قراملکی، ۱۳۹۴: ۲۵۲). این آیه مبارک کرامت ذاتی و بالقوه انسان را نشان می‌دهد که تمامی انسان‌ها را در برمی‌گیرد و با اصل تقوا، این تکریم به صورت بالفعل نمایان می‌شود (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۲۷۳/۱۷).

بدین‌سان کرامت انسان، از حیث روح الهی و عقل خداداد اوست که زمینه علم، اختیار و مسئولیت را فراهم می‌کند و همین کرامت، ملاک مسئولیت اخلاقی در برابر خداوند و دیگران است. آیه یادشده، مبنای نظریه «اخلاق جهانی در قرآن» است؛ زیرا همگان را برخوردار از کرامت ذاتی معرفی می‌کند و تبعیض نژادی و قومی را بی اعتبار می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۸۹/۱۹). بهره‌مندی انسان‌ها از نعمت‌های طبیعی، توانایی تسخیر طبیعت و شرافت آفرینشی، نشان از کرامت همگانی نوع بشر دارد و به هیچ قوم خاصی محدود نمی‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۰۷: ۹۴/۱۲). این اصل قرآنی، در کنار آیاتی چون «خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» (حجرات/

۱۳) و «إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» (ص/۷۱)، دلالت دارد که همه انسان‌ها در گوه‌ر وجودی مساوی‌اند و این مساوات، مبنای نفی هرگونه سلطه، استضعاف، یا امتیاز طبقاتی در نگاه توحیدی است. بر این اساس، کرامت انسان، نه تنها در مقام نظری، بلکه در سیاست اجتماعی، فقه، حقوق، تربیت و اخلاق اسلامی نیز مبنایی مهم برای نفی تبعیض، تأسیس عدالت و حمایت از حقوق انسانی به‌شمار می‌رود (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۱۲۱). در مجموع، کرامت ذاتی انسان در قرآن، سنگ بنای اخلاق انسانی، معیار برتری تقوا، و سدی محکم در برابر تمامی آشکال نژادپرستی، قوم‌گرایی و سلطه‌جویی است.

۳-۱-۳. توجه به فلسفه قومیت

یکی از مهم‌ترین راهکارهای شناختی قرآن در مقابله با قومیت‌گرایی مذموم و پرهیز از برتری‌جویی قومی و تعصبات آن، توجه به غایت و فلسفه وجود قومیت است. یکی از آموزه‌های ژرف قرآن درباره تنوع انسانی، نگاه توحیدی به تکثر اقوام، زبان‌ها و رنگ‌هاست؛ نگاهی که نه تنها این تفاوت‌ها را انکار نمی‌کند، بلکه آن‌ها را «آیه» و نشانه‌ای از حکمت خالق می‌داند. در آیه ۲۲ سوره روم آمده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ». این آیه وجود زبان‌ها و رنگ‌های مختلف انسان‌ها را از جانب خداوند توفیقی معرفی می‌نماید و از سوی دیگر این تفاوت در زبان‌ها و رنگ‌ها به عنوان نشانه‌ای از عظمت آفرینش مطرح می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۷۰/۸). بنابراین اختلاف در زبان و رنگ، دلیلی بر تنوع تمدنی و فرهنگی انسان‌هاست که می‌تواند زمینه‌ساز ارتباط، تبادل تجربه و رشد مشترک باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۰۷: ۱۹۱/۱۷). در مجموع، آیه ۲۲ سوره روم، الگویی از «تنوع آفرینشی» ارائه می‌دهد که در آن، تفاوت‌های طبیعی بشر، بخشی از نظم جهان الهی است، نه منشأ امتیاز، تبعیض یا نابرابری. این نگاه، پایه نظری برای نفی قومیت‌گرایی، نژادپرستی و برتری‌طلبی نژادی در فرهنگ قرآنی است.

۳-۲. راهکارهای تربیتی

ارتقای ارزش‌های جایگزین، از مهم‌ترین راهبردهای قرآنی برای غلبه بر قومیت‌گرایی

است. قرآن کریم برای مقابله با تعصبات قومی و قبیله‌ای، به جای تأکید بر تفاخرات نژادی و قومی، بر ارزش‌های جایگزین چون تقوا، عدالت، برادری ایمانی، و کرامت انسانی تأکید می‌کند. پژوهش‌های تربیتی نشان داده‌اند که تبدیل نظام ارزش‌های افراد از محور قومیت به محور اخلاق جهانی، از تعارضات اجتماعی می‌کاهد و ظرفیت‌های هم‌زیستی را افزایش می‌دهد. جیمز بنکس از نظریه‌پردازان برجسته تعلیم و تربیت چندفرهنگی، توضیح می‌دهد که آموزش مبتنی بر ارزش‌های مشترک انسانی و اخلاق جهانی، توانایی کاهش تعارضات قومی و افزایش هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را دارد (Banks, 2016: p. 32-38). در ادامه به برخی از مهم‌ترین راهکارهای تربیتی قرآن در مقابله با قومیت‌گرایی اشاره می‌شود:

۳-۲-۱. توجه به بی‌فایده بودن قومیت‌گرایی در سعادت انسان

یکی از مهم‌ترین راهکارهای تربیتی قرآن، در مقابله با قومیت‌گرایی مذموم، توجه انسان‌ها به بی‌اثر بودن اکتفا و اعتماد به قوم در سعادت انسان است. قرآن کریم مبنای سعادت انسان را در قیامت، اعمال خود فرد بیان می‌نماید نه انتساب آن به قوم یا اشخاص، چنان‌که می‌فرماید: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ» (مؤمنون/۱۰۱). این آیه به یکی از حقایق بنیادین معاد اشاره دارد: در قیامت، پیوندهای نسبی که در دنیا منشأ تفاخر، امتیاز، یا برتری طلبی بودند، از میان می‌روند و هیچ‌کس از دیگری درباره نسب یا تبارش نخواهد پرسید. درواقع این آیه حقیقت حساب و کتاب انسان در قیامت را بر مبنای عمل معرفی می‌نماید نه خویشاوندی و قومیت‌گرایی. قرآن احوال قیامت را چنین تبیین می‌کند که هر انسانی مشغول حساب و کتاب اعمال خویش است تا جایی که حتی حال قوم و خویشان خود را نیز در آنجا جویا نمی‌شود، در صورتی که در دنیا بر آن تأکید داشت (بنگرید به: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸۹/۷). آیه یادشده نکته‌ای قرآنی درباره فروپاشی نظام طبقاتی و قوم‌مدار در عرصه قیامت معرفی می‌کند. «نَسَب»، اگرچه در دنیا گاهی ابزار اجتماعی بوده، در روز واپسین، هیچ جایگاه هویتی یا نجات‌بخشی ندارد و این، اوج عدالت الهی است؛ جایی که تنها «ایمان» و «عمل صالح» معیار سنجش خواهند

بود. قرآن با نگاهی ریشه‌ای، «قوم‌گرایی»، «نسب‌گرایی» و «فخر به انتساب» را هم در دنیا و هم در آخرت مردود اعلام کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۷/۲۷۹). قرآن اعلام می‌کند ریسمان‌های تعارف (شناسایی) که یکدیگر را به واسطه آن می‌شناسید، میان شما پوسیده و همه اسباب و ریسمان‌های برادری میان شما گسسته خواهد شد. ازدحام تنهاییان را تشکیل خواهید داد. با هم در قبرستان گردآمده‌اید، کنار هم قرار گرفته و نشسته‌اید و کنار هم خوابیده‌اید؛ اما تنها هستید. از روشن‌ترین شواهد قرآنی دال بر تقدم فردیت بر قومیت، این آیات شریفه‌اند: «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ» (انعام/۹۴). «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ»؛ یعنی شما تنها آفریده شده‌اید و تنها هم نزد ما می‌آیید. در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ * لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ» (عبس/۳۴-۳۷). نه فقط هر کسی از برادر و مادر و پدر و همسر و فرزندانش گریزان است، بلکه هر انسانی در آن روز به خود مشغول است. حتی از این بالاتر: «يُضْضَرُّونَهُمْ فَوْدًا مُّجْرِمٌ لَّوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابٍ يَوْمَئِذٍ بَنِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ * فَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ * وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ» (معارج/۱۱-۱۴). این آیات ترسیم‌کننده حال مجرمان در روز قیامت‌اند؛ روزی که شدت عذاب چنان است که انسان حاضر است عزیزترین پیوندهای انسانی و قومی را فدای نجات خود کند: از فرزندان (بَنِيهِ)، همسر (صَاحِبَتِهِ)، برادر (أَخِيهِ)، طایفه حمایت‌کننده (فَصِيلَتِهِ) تا همه مردم زمین. واژه «فصیلته» اشاره به خویشان نزدیک فرد است که در جامعه جاهلی و قبیله‌ای عرب، سنگر افتخار و پشتوانه امنیتی انسان محسوب می‌شد؛ اما در قیامت، همین مفاخر دنیوی فاقد هرگونه کارکرد رهایی‌بخش‌اند؛ زیرا محتوای باطنی فرد، تنها ملاک نجات است، نه روابط قومی (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۸/۲۵۷).

از منظر معرفت‌شناختی و جامعه‌شناختی، این آیات بر چند نکته اساسی تأکید دارند: اولاً قومیت، هرچند در دنیا منشأ حمایت، غرور یا قدرت باشد، در قیامت از هیچ‌گونه مرجعیت ارزشی برخوردار نیست. ثانیاً در عرصه حسابرسی الهی، «فرد» با اعمال

خویش‌سنجیده می‌شود و پیوندهای سببی و نسبی در مقام نجات بی‌اثر می‌گردند (مکارم شیرازی، ۱۴۰۷: ۲۶/۳۵۱). ثالثاً آتش قیامت با تمام پرده‌های ظاهری و وابستگی‌های اجتماعی درمی‌افتد و حقیقت درونی انسان را هدف می‌گیرد. بدین‌سان این آیات نه فقط خطراتی به مجرمان، بلکه هشدار به جوامعی است که نظام‌های هویتی را بر پایه تبار و قبیله تعریف می‌کنند؛ زیرا در منطق توحیدی، تنها ملاک نجات، ایمان، تقوا و عمل صالح است؛ بدین معنا که مسئولیت و کرامت، متوجه فرد است، نه قبیله یا خاندان او (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۰/۲۶۹). آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (مائده/۱۰۵) نیز دربردارنده یکی از آموزه‌های بنیادین معرفت فردی و مسئولیت شخصی در نظام اخلاقی قرآن است. آیه با خطاب مستقیم به مؤمنان تأکید دارد که هر انسان در وهله نخست، مسئول «خویشتن» است و بعد از خودسازی، دگرسازی مطرح است؛ آموزه‌ای که برپایه آن، سعادت فردی و اجتماعی رقم می‌خورد.

۳-۲-۲. توجه به آثار قومیت‌گرایی در گمراهی انسان

در کلان‌افق‌های قرآنی می‌توان گفت قومیت‌گرایی ریشه بسیاری از انحرافات اخلاقی و کفرورزی و مانع بزرگ در برابر هدایت الهی است. از منظر قرآن، قوم‌گرایی، یک نوع وابستگی ذهنی و روانی به هویت‌های قبیله‌ای و خاندانی است که گاه تا مرز استکبار نیز پیش می‌رود. قوم‌گرایی به عنوان انحرافی ریشه‌دار، زمینه کفر و استکبار بسیاری از امت‌ها را فراهم کرد. خداوند در آیه ۷۰ سوره مائده می‌فرماید: «كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ». این آیه تأکید دارد که مخالفت با پیامبران نیز بیشتر نه به دلیل مفاد پیام، بلکه به سبب «قوم‌محوری» و «برتری طلبی طایفه‌ای» بوده است. به همین سبب قومیت‌گرایی سرچشمه جمود فرهنگی و مقاومت در برابر اصلاح است (مکارم شیرازی، ۱۴۰۷: ۲۷۱/۴). بنابراین، از دیدگاه قرآن، قومیت‌گرایی نه تنها موجب انحراف در تشخیص حقیقت است، بلکه مانع جدی در برابر پذیرش توحید، تحقق عدالت و پیشرفت اخلاقی فرد و جامعه محسوب می‌شود. قرآن با بیان قوم‌محوری بنی اسرائیل در آیاتی (برای نمونه بنگرید به: بقره/۱۱۱؛ مائده/۱۸ و جمعه/۶) به باور غلط آنان مبنی بر «قوم برگزیده خدا بودن» و نجات اختصاصی ایشان اشاره

کرده، آن را ناشی از نوعی توهم خودبرتربینی و تحریف پیام الهی معرفی می‌نماید. این قوم محوری، پیامدهایی چون انکار پیامبران الهی (بنگرید به: بقره/۹۱)، تحریف آیات الهی (بنگرید به: نساء/۴۶)، و تبعیض در پذیرش حقایق و حیانی را در پی داشته و زمینه‌ساز انحراف تاریخی آنان از مسیر توحید شده است.

۳-۲-۳. سوق دهی انسان به اصل برابری خلقت

یکی دیگر از اصول بنیادی قرآنی که مستقیماً با مسئله قومیت و نفی تبعیض ارتباط دارد، اصل برابری همه انسان‌ها در پیشگاه خداوند و نفی هرگونه نژادگرایی است. قرآن کریم با صراحت به ابعاد مشترک انسانی و تساوی ذاتی افراد اشاره می‌کند. آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳)؛ یعنی شما را از آدم و حوا آفریدیم، به این معنا که شما در نسب متساوی می‌باشید؛ زیرا همگی در نسب به آدم و حوا می‌رسید. اینجا خداوند مردم را از تفاخر به انساب نهی فرموده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۳/۲۲۳).

این آیه هویت‌های سطحی را رها کرده، انسان را به «هویت تقوایی» می‌رساند؛ هویتی که هیچ ارتباطی با نژادگرایی ندارد؛ زیرا معیار ارزش، عمل صالح و پرهیزکاری است، نه انتساب خونی (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۵/۱۸۸). عبارت «شُعُوبًا وَقَبَائِلَ» به سبب «لِتَعَارَفُوا» بیان شده است؛ یعنی اقوام به منظور آشنایی و همکاری با یکدیگر آفریده شده‌اند، نه برای برتری جویی یا دشمنی؛ چرا که «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» و این به معنای تأکید بر اصل انسان شدن است (مکارم شیرازی، ۱۴۰۷: ۲۲/۲۰۲). این آموزه، پایه‌ای برای مباحث حقوق بشر و عدالت اجتماعی در جهان امروزی فراهم می‌کند. قرآن کریم با نفی معیارهای تبعیض‌آمیز، به انسان‌ها می‌آموزد که در پیشگاه خداوند، الهام‌بخش‌هموعان باشند و از هرگونه ظلم و پیش‌داوری نژادی پرهیز کنند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۱۰۲).

۳-۳. راهکار جامعه‌شناختی

طراحی روابط و هویت جمعی بر مبنای توحید و ساخت هویت جمعی بر اساس ایمان،

از راهکارهای جامعه‌شناختی قرآن در مقابله با قومیت‌گرایی است. قرآن بارها یادآور می‌شود که معیار برتری انسان‌ها ایمان، تقوا و عمل صالح است، نه نژاد و قومیت. در این چهارچوب، امت اسلامی «یک پیکر» معرفی می‌شود. بر اساس قرآن، قومیت و تفاوت‌های اجتماعی به خودی خود ارزش مثبت یا منفی ندارند، بلکه وقتی به تعصب و تفاخر منجر شوند، عامل تفرقه و فساد خواهند شد. راهکار قرآنی، بازتعریف هویت جمعی بر محور توحید و تعامل اخلاقی و مدارا جویانه است که وحدت و رشد فرهنگی را به دنبال دارد. در ادامه به برخی از مهم‌ترین راهکارهای جامعه‌شناختی قرآن در مقابله با قومیت‌گرایی اشاره می‌شود:

۳-۱-۳. توجه به جنبه مثبت قومیت در شکل‌گیری جوامع و نه برتری جویی

از کارکردهای بنیادین قومیت در قرآن، آثار هویت بخشی آن است. در نگاه قرآنی، «قومیت» نه به عنوان مقوله‌ای صرفاً نژادی یا ارزشی، بلکه به عنوان یکی از اجزای طبیعی هویت انسانی تعریف شده است که برای سامان بخشی به روابط اجتماعی نقش ایفا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۸۸/۱۵). با این حال، قرآن با تمایزگذاری میان هویت توحیدی و هویت قبیله‌ای، هشدار می‌دهد که وابستگی قومی اگر از چهارچوب تعارف (آشنایی) و هم‌زیستی عبور کند و به معیار ارزشی در تعاملات بدل شود، منشأ فساد اجتماعی و اخلاقی خواهد بود. قرآن، آغاز خلقت را از یک منشأ واحد می‌داند تا یادآوری کند که اساس هویت انسانی، اشتراک در آفرینش و نفخه الهی است، نه افتخار به قبیله و نژاد: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ... وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْأَلْوَانِكُمْ...﴾ (روم/ ۲۲-۲۰). هویت قرآنی، برپایه توحید، کرامت، عدالت و تقوا بنا نهاده شده است و قومیت تنها یکی از مختصات بیرونی هویت است که اگر از اهداف الهی منحرف شود، می‌تواند ابزار افساد و استکبار گردد؛ چنان‌که در مورد بنی اسرائیل، این دگرگونی ارزشی به انحراف معرفتی گسترده‌ای انجامید: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ...﴾ (مائده/ ۱۸).

۳-۲-۳. کارکردشناختی قومیت در تمدن‌سازی

قرآن تنوع نژادی را منبع شناخت معرفی می‌کند. این رویکرد، کارکردی معرفت‌شناختی

به قومیت می‌دهد که در تقابل با قوم‌گرایی افراطی و نژادپرستی قرار دارد. قرآن در آیه ۱۳ سوره حجرات، غایت تنوع قومی را «تعارف» می‌داند: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (حجرات/۱۳). علامه طباطبایی «تعارف» را به معنای آگاهی متقابل و تعامل اجتماعی تفسیر می‌کند و می‌نویسد: تنوع قومی، وسیله ارتباط فرهنگی و اجتماعی است، نه ابزاری برای تمایز ارزشی (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۸/۳۳۶). این آیه مبارک بر این نکته تصریح دارد که قرار دادن قومیت‌های مختلف، وسیله‌ای برای شناخت است نه برتری‌جویی. به عبارتی فلسفه اختلاف در قومیت‌ها، شناخت بهتری که دیگر در سایه خلقت یکپارچه است (صادقی‌تهرانی، ۱۴۱۹: ۲۷/۲۵۷). تعارف و آشنایی یک امر انسانی است که هدف آن، غنی‌سازی تجربه انسانی با دانش و تجربه متنوع برای رسیدن به تکامل انسانی است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۱/۱۶۰). پس این همان هدفی است که باید در پی دستیابی به آن بود و به آن به عنوان هدفی از اهداف خلقت اقوام متنوع توجه نمود که غایت آن، فاصله گرفتن از خودخواهی و برتربینی قومیتی و رسیدن به وحدت انسانی در سایه تنوع قومیتی خواهد بود. از منظر قرآن، تنوع قومی همچنین بستری برای شناخت حقیقت و عبرت‌آموزی است؛ چنان‌که قرآن در آیه ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (آل عمران/۱۳۷) با امر به سیر در زمین و توجه به سرگذشت اقوام پیشین، از قومیت به عنوان یک منبع معرفت تاریخی و الهی یاد می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۴۰۷: ۲/۹۲). در جمع‌بندی می‌توان سه کارکرد معرفت‌شناختی قومیت را در قرآن این‌گونه بیان کرد:

یک. زمینه‌سازی برای شناخت اجتماعی و فرهنگی متقابل (بنگرید به: حجرات/۱۳).

دو. مقدمه‌ای برای تفکر در حکمت و قدرت الهی (بنگرید به: روم/۲۲).

سه. منبعی برای عبرت‌گیری از سرگذشت اقوام پیشین (بنگرید به: آل عمران/۱۳۷)

این نگاه قرآنی، قومیت را در منظومه‌ای توحیدی تفسیر می‌کند و آن را از کارکردهای تبعیض‌آمیز به سمت کارکردهای الهی و معرفتی سوق می‌دهد.

۳-۳-۳. توجه به کارکرد اجتماعی عدالت به جای قومیت‌گرایی

عدالت فراگیر در قرآن و نفی تبعیض قومی، یکی از اصول بنیادین قرآن در مواجهه با

قومیت‌گرایی است. عدالت در قرآن نه امری نسبی و محدود به درون گروه، بلکه ارزشی فراگیر و مطلق است که همه تعاملات انسانی را شامل می‌شود، حتی در مواجهه با دشمنان قومی و دینی. قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مائده/ ۸). خداوند در این آیه با روشی اخلاق‌مدار و ارزش‌بنیان، عدالت را ارزشی فراتر از احساسات قومی و دشمنی‌های نژادی معرفی می‌کند. واژه «شَنَاَن» به معنای دشمنی شدید، نشان‌دهنده سطح بالای خصومت است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۵۵۶۸/۱۰). با این حال، آیه هشدار می‌دهد که چنین دشمنی‌ای نباید موجب انحراف از عدالت شود. در این چهارچوب، عدالت نه فقط یک فضیلت فردی، بلکه یک الزام الهی و شاخص تقوا معرفی می‌گردد. رویکرد قرآن در اینجا مبتنی بر اخلاق جهانی، کرامت انسان، و نفی جهت‌گیری قومی است و نشان می‌دهد که در نظام قرآنی، عدالت یک اصل مطلق است که حتی در مواجهه با دشمنان نیز نباید نقض شود. این نگرش، الگویی تمدنی برای نظم اجتماعی توحیدی ارائه می‌دهد که در آن، عدالت بر تعصبات قومی و هیجانات فردی غلبه دارد. بر این مبنا، قرآن با نفی معیارهای قبیله‌ای در قضاوت و رفتار، انسان را به مدار «قسط» فرا می‌خواند و این قسط، سنگ بنای رابطه سالم انسانی در جهان متکثر امروزی است. اصل عدالت در قرآن، تنها ابزار تحقق هم‌زیستی میان اقوام نیست، بلکه شاخصی برای صحت ایمان و میزان تقرب انسان به خداوند نیز محسوب می‌شود. این نگاه جهانی، قوم‌گرایی را به مثابه منبع تبعیض و خشونت نقد می‌کند و عدالت را جایگزینی عقلانی، اخلاقی و الهی برای آن معرفی می‌سازد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۱۳۸).

۳-۴. راهکارهای اخلاقی

بر مبنای تحلیل محتوایی، اصول اخلاقی قرآن در مواجهه با قوم‌گرایی در ابعاد متعدد بیان شده است که در ادامه تحلیل و بررسی می‌شوند:

۳-۴-۱. اصل اجتناب از تعصبات قومی ناموجه

آیات قرآن با معرفی صریح معیار برتری انسان‌ها و نکوهش تفاخر جاهلی و اشاره به

اینکه همه انسان‌ها امت واحدند (بنگرید به: بقره/۲۱۳)، اصل اخلاقی نفی تعصب قومی غیر منطقی و ناروا را بیان کرده است. در آیه‌ای می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (حجرات/۱۳). در این آیه، قرآن تصریح می‌کند که تنوع قومی و نژادی تنها برای تعامل و شناخت متقابل است، نه برای افتخار یا تبعیض. ملاک برتری نیز نه قومیت، بلکه تقواست. این آیه به وضوح ریشه تعصب قومی را قطع می‌کند. همچنین می‌فرماید: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (فتح/۲۶). «حمیت جاهلیت» اشاره به همان تعصب قبیله‌ای دارد که در دوران جاهلیت شایع بود. قرآن این حالت را محکوم کرده، آن را نشانه کفر و نادانی می‌داند.

۳-۴-۲. اصل نفی افتخار به نسب و حسب

در قرآن کریم، یکی از اصول بنیادین اخلاقی که به ویژه در برابر گرایش‌های قوم‌گرایانه و تفاخر به نسب مطرح شده، اصل نفی افتخار به نسب و قومیت است. قرآن با تأکید بر برابری ذاتی انسان‌ها و ملاک قرار دادن تقوا، هرگونه برتری جویی مبتنی بر نسب، نژاد و قومیت را مردود می‌داند (بنگرید به: حجرات/۱۳). مفسران تأکید دارند که این آیه پاسخی به سنت‌های جاهلی و تعصبات قبیله‌ای است که در آن زمان رایج بود و نشان‌دهنده تغییر بنیادین نگرش دینی به مسئله هویت اجتماعی است. طبری می‌نویسد که هدف از ذکر «شعوب و قبائل» تنها ایجاد پیوندهای اجتماعی و شناخت نسب‌ها برای تنظیم روابط بوده و نه برتری طلبی (طبری، ۱۴۱۲: ۲۵۰/۱). علامه طباطبایی نیز اشاره دارد که معیار ارزشمندی در قرآن مبتنی بر فضیلت‌های اخلاقی و ایمان است و تفاوت‌های نسبی یا قومی فاقد اصالت‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۲۷/۱۸). بر این اصل در سنت نبوی نیز تأکید شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ عَجَمِيٍّ وَلَا لَأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدٍ إِلَّا بِالْتَّقْوَىٰ» (احمد بن حنبل، ۱۴۱۲: ۴۱۱/۵). این روایت بیانگر نفی هرگونه امتیاز قومی است. در نگاه‌های علمی معاصر نیز این مفهوم به عنوان یکی از ارکان اخلاق اجتماعی اسلام بررسی شده است. اصل نفی افتخار به نسب، روابط انسانی را اصلاح می‌کند و جامعه را از شکاف‌های قومی و طبقاتی می‌رهاند. بنابراین، اصل نفی افتخار به نسب در قرآن و سنت،

رویکردی جهان‌شمول دارد که بر پایه کرامت ذاتی انسان و معیار تقوا استوار است (سبحانی، ۱۳۷۸: ۲۳۵). این اصل، یکی از مهم‌ترین مبانی اخلاقی برای مقابله با قوم‌گرایی و تعصبات نژادی در جوامع گذشته و امروز است و می‌تواند مبنای نظریه‌های معاصر درباره برابری اجتماعی و اخلاق جهانی قرار گیرد.

۳-۴-۳. اصل تکریم فارغ از قومیت

اصل تکریم انسان در قرآن، یک قاعده اخلاقی حاکم و فراگیر است که قومیت را تنها ابزار شناسایی و تنوع معرفی کرده و ملاک ارزش را تقوا و انسانیت دانسته است (بنگرید به: اسراء/۷۰؛ حجرات/۱۳). این اصل در تفاسیر معتبر شیعی و متون روایی به روشنی مورد تأکید قرار گرفته و مبنای عدالت و تعامل اجتماعی سالم در اسلام به شمار می‌رود. این کرامت یک موهبت عام الهی است و اساس ارزش‌گذاری اخلاقی در تعاملات اجتماعی قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۴۲/۱۳). به بیان مفسران شیعه، جمله «لِتَعَارَفُوا» به معنای شناسایی متقابل و ایجاد تعامل اجتماعی سالم است، نه امتیازطلبی بر اساس قومیت (مکارم شیرازی، ۱۴۰۷: ۱۶۲/۲۲). علامه طباطبایی توضیح می‌دهد که اختلاف اقوام و قبایل، از آیات الهی و لازمه نظم اجتماعی است، ولی هیچ‌گونه برتری قومی را تأیید نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۲۷/۱۸). آیت‌الله جوادی آملی اصل «تکریم انسان» را از اصول بنیادین اخلاق و حقوق قرآنی می‌داند که فراتر از هر هویت قومی یا نژادی است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۹۶/۱۵). ایشان با استناد به آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء/۷۰) توضیح می‌دهد که کرامت، موهبت الهی است که به همه فرزندان آدم داده شده و شرط آن قومیت، زبان، رنگ یا طبقه اجتماعی نیست. این کرامت «تکوینی» و «عام» است؛ یعنی هر انسانی به صرف انسان بودن، دارای شأن الهی و حرمت است (همان‌جا). ایشان ذیل آیه ۱۳ سوره حجرات تأکید می‌کند که تنوع قومی و قبیله‌ای فقط ابزار شناسایی متقابل است و هیچ برتری ذاتی ایجاد نمی‌کند؛ ملاک ارزش، «تقوا» است که معیار اخلاقی و اختیاری است، نه وراثتی. بدین سان هرگونه تعصب قومی یا تمایز ارزشی بر پایه نژاد، در تضاد با اصل کرامت و برابری انسانی در قرآن است و در روایات نیز به شدت نکوهش شده (همان، ۴۳۲/۲۱). توجه به این اصل می‌تواند به تحقق کرامت انسان، فرای قوم و قبیله او کمک نماید.

نتیجه

یکی از مهم‌ترین مسائل جامعه عصر نزول قرآن، تعصبات قومی و قبیله‌ای بوده، که آثار بدی در ابعاد فردی و اجتماعی زندگی انسان‌ها داشته است. قرآن کریم راهکارهایی را برای مقابله با این آسیب تبیین کرده است که ضمن مقابله با قومیت‌گرایی مذموم، جلوه‌های مثبت و قابل توجه قومیت‌گرایی را نیز نشان می‌دهد. راهکارهای قرآن ضمن جهت‌دهی و توجه به شرایط عصر نزول، مطابق با روحیه فطری و عقلی انسان بوده، به عصر خاصی اختصاص ندارد، بلکه در هر عصری کاربرد دارد.

راهکارهای قرآن در مقابله با قومیت‌گرایی در چهار محور قابل دسته‌بندی‌اند: محور اول، بُعد شناختی است که قرآن با توجه به شاخصه‌های معرفتی و عقلی، به مقابله با قومیت‌گرایی می‌پردازد. در این محور، رکن و اساس، تأکید بر خلقت یک‌پارچه انسان‌ها در پرتو خالق واحد است؛ که از این رهگذر ضمن توجه‌دهی به یکسان‌انگاری خلقت تمام انسان‌ها، بُعد توحید و معرفت‌افزایی به خالق را بیان می‌نماید. در بُعد دوم قرآن کریم با ارائه رویکردهای تربیتی به آثار مذموم قومیت‌گرایی افراطی اشاره می‌کند و این نکته مهم را تبیین می‌نماید که قومیت‌گرایی در سعادت انسان بی‌تأثیر بوده و مبنای سعادت انسان در آخرت اعمال خود فرد است. در محور سوم قرآن کریم با رویکرد جامعه‌شناختی به جهت‌دهی قومیت‌گرایی می‌پردازد و به آثار مثبت و نگاه صحیح به قومیت‌گرایی اشاره می‌کند؛ چه اینکه توجه صحیح به قومیت‌گرایی در جای خود می‌تواند به جوامع تمدن‌ساز و هم‌زیستی بر پایه عدالت کمک نماید. در رویکرد پایانی، قرآن کریم به اصول اخلاقی در مقابله با قومیت‌گرایی می‌پردازد و با ارائه اصولی همچون: اصل اجتناب از تعصبات قومی ناموجه، اصل نفی افتخار به نسب و حسب و اصل تکریم فارغ از قومیت، به تبیین حقیقت وجودی انسان در پرتو نفی ارزش‌های دروغین می‌پردازد و حقیقت ارزشی انسان را فرای از قوم و قبیله بیان می‌نماید. تبیین این راهکارهای قرآن در عصر حاضر، می‌تواند ضمن مقابله با تعصبات قومی، به تقویت اتحاد و یکپارچگی اقوام در سایه خلقت یک‌پارچه و هدف یکسان کمک نماید.

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۳. احمد بن حنبل، *المسند*، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۴. توسلی زاده، ابوالفضل، «قومیت‌گرایی از منظر قرآن کریم»، *پژوهشنامه بختیاری‌شناسی و اقوام ایرانی*، دوره اول، شماره ۱، ۱۴۰۲ش، ص ۲۸۳-۳۰۵.
۵. جعفری، محمدنسیم، حسن خیری و محسن قنبری نیک، «الگوی حلّ منازعات قومی از منظر قرآن کریم»، *اسلام و مطالعات اجتماعی*، سال یازدهم، شماره ۴، ۱۴۰۳ش، ص ۱۳۰-۱۵۹.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *اخلاق در قرآن*، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۳ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۹ش.
۸. حسینی، سید کمال و عبدالواحد مطهری، «مواجهه فرهنگی انبیاء علیهم‌السلام با قوم‌گرایی از منظر قرآن کریم»، *مطالعات تفسیری*، سال یازدهم، شماره ۴۳، ۱۳۹۹ش، ص ۱۹۵-۲۱۴.
۹. دهخدا، علی اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *مفاهیم اجتماعی قرآن*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۰ش.
۱۱. سبحانی، جعفر، *اخلاق در قرآن*، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، قم، ۱۳۷۸ش.
۱۲. صادقی تهرانی، محمد، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، مؤلف، قم، ۱۴۱۹ق.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۹۳ق.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه جواد بلاغی، انتشارات ناصرخسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۱۵. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۶. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، دار الماک للطباعة والنشر، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۱۷. فرامرز قراملکی، احد، *اخلاق سازمانی*، مؤسسه مطالعات بهره‌وری و منابع انسانی، انتشارات سرآمد، تهران، ۱۳۹۴ش.
۱۸. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۵ق.
۱۹. معین، محمد، *فرهنگ فارسی معین*، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۷ش.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
21. Banks, J. A. (2016). *Cultural diversity and education: Foundations, curriculum, and teaching* (6th ed.). New York: Routledge, pp. 32–38.

بررسی آیه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» بر اساس نظریه سعد عبدالمطلب العدل

محمود عرفانیان ستاری مقدم

دانشجوی کارشناسی ارشد، مترجمی زبان عربی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
erfaniyan@mail.um.ac.ir

سید حسین سیدی

استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).
seyedi@um.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله علمی - ترویجی صفحه (۱۴۹-۱۲۲)	دیرزمانی است که آیات متشابه و ازجمله حروف مقطعه، محل مناقشه آراء مفسران بوده است. نداشتن مدلولی صریح و روشن، مهم‌ترین خاستگاه این نزاع بوده است. پرواضح است که نداشتن مدلول روشن، با روشنگری متن قرآن در تعارض است و اساساً این پرسش رخ می‌نماید که جایگاه و کارکرد این آیات در قرآن چگونه است؟ ازاین‌رو مقاله حاضر در پی تبیین و حل این تعارض است و به واکاوی معنادار بودن یا نبودن آیه یادشده و پیوند آن با معنای کلی سوره از خلال آرا و نظریات پژوهشگر مصری، «سعد عبدالمطلب العدل» می‌پردازد. پس از مرور و تحلیل انتقادی دیدگاه‌ها، با توجه به آخرین یافته‌های زبان‌شناسی در این حوزه، نتیجه این پژوهش آن است که اولاً این حروف مقطعه خاستگاه عربی ندارند و ثانیاً در زبان دیگری، معنا دارند و این معنادار بودن با کلیت سوره از حیث انسجام معنایی، سازگارتر است.
دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱	قرآن، نون والقلم، حروف مقطعه، زبان‌شناسی، سعد عبدالمطلب العدل.
کلیدواژه‌ها	

مقدمه

۱. طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین مباحثی که از گذشته میان دانشمندان علوم قرآنی و مفسران وجود

داشته است، «حروف مقطعه» در قرآن است. حروفی که در ابتدای ۲۹ سوره از قرآن کریم، گاه به صورت تک حرف (مثل: «ص، ن، ق») و گاهی چند حرف (مثل: «حم، الم، طسم، کهیعیص») آمده که در قرائت به صورت جدا از هم خوانده می‌شوند. از آنجا که گروهی این‌ها را حرف می‌دانند و گروهی دیگر اسم یا فعل، در این مقاله از آن‌ها با عنوان «نماد» یاد می‌شود. دیدگاه‌های بسیاری در علوم مختلف، از جمله علم لغت، بلاغت، نحو و تفسیر درباره حقیقت و همچنین کارکرد این نمادها مطرح شده است که در تمام این حوزه‌های دانشی کوشیده‌اند توجیهی برای کارکرد این‌ها بیابند.

به عنوان نمونه:

۱. برخی این نمادها را از متشابهات و رازهای قرآن می‌دانند که علم آن تنها نزد خداوند است (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱/۱۱۰).

۲. برخی دیگر آن‌ها را نام سوره یا از اسماء الهی می‌دانند (طوسی، بی‌تا: ۴۸/۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۰۷/۱).

۳. گروهی که قائل به حرف بودن این نمادها هستند، آن‌ها را اعجاز قرآن و برای تحدی کافران دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۳/۱).

۴. نظریه دیگر این است که این نمادها معنای خاصی ندارند و تنها برای جلب توجه مردم و مخاطب آمده‌اند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۹۹/۸).

۵. عده‌ای دیگر گفته‌اند این نمادها برای مرزبندی میان سوره‌ها و مشخص کردن اول و آخر یک سوره از دیگری هستند (فخر رازی، ۱۴۰۲: ۱۲/۲-۵).

مفسران بسیاری نیز بر این باورند که این‌ها مقسم به هستند و برای سوگند در آغاز برخی سوره‌ها آمده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۵/۱).

اما دیدگاه‌های نسبتاً تازه‌ای در میان قرآن‌پژوهان معاصر مطرح شده است؛ مثلاً:

۱. پیام این نمادها این است که سوره‌هایی با نمادهای مشابه، مضمون و سیاق مشترک و نزدیک به هم دارند؛ مثلاً سوره‌هایی که با «الم» یا «الر» یا «حم» شروع می‌شوند، چنین‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۶/۱۸).

۲. برخی با استفاده از رایانه به این نتیجه رسیده‌اند که حروف مقطعه‌ای که در هر سوره

به کار رفته است، حاکی از تکرار بیشتر آن حروف در سوره، نسبت به دیگر حروف است؛ مثلاً سوره‌ای که با «المر» شروع شده، به ترتیب حرف الف، سپس لام، بعد از آن میم و در پایان راء در آن سوره بیشتر از حروف دیگر تکرار شده است (رشاد خلیفه، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، «اعجاز قرآن؛ تحلیل آماری حروف مقطعه»، مجله آخر ساعة، ۱۹۷۲ م، شماره ۱۹۹۶).

۲. پرسش‌های پژوهش

این‌ها تعدادی از آراء مطرح شده در این زمینه بود که برای بررسی و سنجش آن‌ها باید چند نکته اساسی را مدنظر قرار داد:

۱-۲. ماهیت این نمادها چیست؟

۲-۲. واکاوی این نمادها با توجه به آیات بعد از خود و به عبارتی در بستر فضای کلی سوره انجام شده، یا چنین همبستگی و ارتباطی میان آن‌ها لحاظ نشده است و این نمادها جداگانه بررسی شده‌اند؟

۳-۲. با توجه به تعدد زبان متون مقدس، چطور چنین امکانی وجود دارد که در یک متن مقدس از زبان دیگر متون مقدس استفاده شده باشد؟

۳. فرضیه پژوهش

مقاله حاضر برای سنجش و ارزیابی این دیدگاه‌ها، سه فرضیه دارد:

۱-۳. این نمادها حرف نیستند.

۲-۳. با توجه به انسجام متن سوره می‌توان این پیش‌فرض را طرح کرد که میان این نمادها با متن سوره تناسب معنایی وجود دارد؛ مسئله‌ای که در بیشتر آراء ذکر شده بدان توجه نشده است!

۳-۳. از آنجا که تمام ادیان الهی و متون مقدس از یک چشمه نشئت می‌گیرند، اگر عبارتی در یک زبان قابل فهم نباشد یا معنای خاصی ندهد، امکان استفاده از دیگر زبان‌های مقدس در هر یک از این متون، از جمله قرآن وجود دارد؛ از این رو گاهی برای

بررسی یک متن لازم می‌آید گستره پژوهش فراتر از زبان خود آن متن برود.

۴. پیشینه پژوهش

پیش‌تر تحقیقات بسیاری درباره حروف مقطعه انجام شده است؛ مانند:

- «الحروف المقطعة في القرآن»، از عبدالجبار حمد شراره (قم، ۱۴۱۴ق). نمونه‌ای از مباحث این کتاب عبارت است از: آیا حروف مقطعه از متشابهات اند یا خیر؟ از دیدگاه کسانی که برای حروف مقطعه قائل به تفسیر و معنا هستند، حروف مقطعه در آغاز سوره‌های قرآن بر بلاغت ممتاز و سبک برتر قرآن دلالت دارند.
- «اعجاز قرآن؛ تحلیل آماری حروف مقطعه»، از رشاد خلیفه (ترجمه سید محمد تقی آیت‌اللهی، شیراز، ۱۳۶۵ش). نویسنده به کمک رایانه به بررسی‌های آماری درباره حروف مقطعه پرداخته و تعداد حروف الفبا را در هر سوره، برپایه رسم الخط قرآن‌های کنونی تعیین کرده است. او چهارده حرف مقطعه را در آیات هر سوره محاسبه نموده و نتیجه، چنان که در «طرح مسئله» بیان شد، این است که حروف مقطعه ابتدای یک سوره، حاکی از تکرار بیشتر آن حروف در سوره، نسبت به دیگر حروف است؛ مثلاً سوره‌ای که با «الم» شروع شده، به ترتیب حرف الف، سپس لام، بعد از آن میم و در پایان راء در آن سوره بیشتر از حروف دیگر تکرار شده است. اما بیشتر آن‌ها تکرار مطالبی است که قدما به آن پرداخته‌اند یا با رویکردهایی متفاوت از آنچه ما درصدد آن هستیم، بوده است.

مثلاً در مقاله «تصحیح علمی - انتقادی رساله «النیروزیه»»، به بررسی رساله «النیروزیه» ابن سینا پرداخته شده است؛ «النیروزیه» رساله‌ای است که ابن سینا در آن می‌کوشد براساس مبانی مابعدالطبیعی حکمت سینوی و براساس حساب جمل، تفسیری برای حروف مقطعه ارائه کند (کیان‌خواه، موسویان، «تصحیح علمی - انتقادی رساله «النیروزیه»»، ۳۷ / ۲۳۳). در مقاله دیگری به نام «گونه‌شناسی تفاسیر عرفانی در موضوع حروف مقطعه قرآن»، در مورد طبقه‌بندی نظرات مندرج در تفاسیر عرفانی درباره ماهیت حروف مقطعه و انواع معنایابی از این حروف بحث شده است (شیخ، زارع‌دار،

«گونه‌شناسی تفاسیر عرفانی در موضوع حروف مقطعه قرآن»، ۸۹/۱). آثار بسیار دیگری نیز درباره حروف مقطعه قرآن وجود دارد.

اما آنچه این نوشتار را از دیگر پژوهش‌ها متمایز و ضرورت آن را آشکار می‌کند، توجه به دیگر زبان‌های مقدس در واکاوی و تبیین حروف مقطعه است؛ یعنی پژوهش ما در حروف مقطعه و مشخصاً آیات ابتدایی سوره قلم، با رجوع به دیگر زبان‌های مقدس انجام می‌شود؛ به این اعتبار که همه آن‌ها الهی و قابل استناد در واکاوی هر متن مقدسی هستند. رویکرد حفظ انسجام متن سوره و به هم پیوستگی تمام آیات، از ابتدا تا انتها وجه تمایز دیگر این مقاله است.

سطوح بررسی

۱. بررسی واژگانی آیه

شیوه معمول قرآن‌پژوهان با بررسی لغوی و معنای مفردات آیه آغاز می‌شود؛ ابتدا واژگان را یک‌به‌یک ریشه‌یابی و معنا کرده، سپس به شرح آیه می‌پردازند. ما نیز ابتدا آراء لغت‌شناسان را بررسی می‌کنیم، سپس به نظریات مفسران می‌پردازیم. درخصوص معنای لغوی آیه و مفردات آن، نظرات اهل لغت را می‌توان در پنج مورد دسته‌بندی کرد؛ یعنی از فراهیدی، مؤلف کتاب العین و واضع علم لغت تا متأخرانی همچون طریحی و راغب، سخنی جدای از این موارد نگفته‌اند.

۱-۱. ماهی بزرگ و نهنگ

بسیاری از لغت‌شناسان «ن» را به معنای ماهی بزرگ و نهنگ گرفته‌اند. بدین‌سان آن را اسم دانسته و جمع آن را «نینان» گفته‌اند. از جمله خلیل این‌گونه می‌نویسد: «وَالثُّونُ: الحوت، والجميع: النینان، و ذو الثُّون: یونس علیہ السلام» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/۳۹۶). ابن‌درید (ابن‌درید، ۱۹۸۷: ۲/۱۰۱۵) و دیگر اهل لغت نیز، یکی از معنایی که برای «ن» بیان کرده‌اند، همین معناست. حتی «ذوالنون» را که لقب حضرت یونس علیہ السلام است از همین باب گرفته‌اند: «و ذو الثُّون: لقب یونس بن مَتَّى علیه السلام» (جوهری، ۱۴۰۴: ۶/۲۲۱۰).

عده‌ای نیز احادیثی را که ذیل «ن» بیان شده است، تأییدی برای این نظریه می‌آورند. این احادیث زمین را گستره‌ای بیان می‌کند که بر پشت یک ماهی بزرگ یا نهنگ پهن شده است. بدین سان این دسته از لغت‌شناسان «ن» را همان نهنگ معهود دانسته‌اند: «قال أبو إسحاق: جاء في التفسير أنّ «ن» الحُوت الذي دُحِيت عليه سَبْعُ أَرْضِينَ» (ازهری، ۱۴۲۱: ۴۰۲/۱۵).

۲-۱. نام شمشیر یا تیغه آن

برخی همچون خلیل «ن» را تیغه شمشیری دانسته‌اند که در دو طرف آن خط و فرورفتگی است و برای این گفته، کلمه «نونان» را شاهد آورده‌اند که به معنای «تیغ یا وسیله پشم‌زنی است»: «و النُّونُ: شفرة السيف، ويقال: الذي في كلا صفحتيه شطبة. والنُّونان: الجلمان» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۹۶/۸).

اما دیگرانی با استشهاد به تاریخ گفته‌اند «ن» به معنای خود شمشیر است و «ذوالنون» نام شمشیر برخی از عرب بوده است؛ از جمله معقل بن خویلید (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۲۸۱/۴). و حارث بن زهیر العبسی (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۸۴/۴).

۳-۱. جوهر یا جوهردان

لغت‌شناسان بسیاری به این معنا اشاره کرده‌اند؛ از جمله نشوان بن سعید حمیری که متناسب با آنچه در ادامه آیه می‌آید، این‌گونه گفته است: «و يقال: النون الدواة. و على جميع ذلك يفسر قوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمُ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾» (حمیری، ۱۴۲۰: ۶۷۸۸/۱۰). همچنین فیروزآبادی (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۲۸۱/۴) و ازهری (ازهری، ۱۴۲۱: ۴۰۲/۱۵) نیز این معنا را نقل و نقد می‌کنند. در پایان بحث، به این نقل‌ها و نقدها خواهیم پرداخت.

۴-۱. نام رودی در بهشت

عده‌ای «ن» را براساس روایات معنا کرده‌اند. در مرفوعه‌ای از پیامبر اکرم ﷺ چنین آمده است: «ن» نام رودی در بهشت است که خداوند به آن امر فرمود: «مداد [یا جوهر] باش». پس آن رود سخت شد، درحالی که سفیدتر از شیر و شیرین‌تر از شهد بود. سپس به قلم

فرمود: هر آنچه بوده و هر آنچه تا قیامت خواهد بود، ثبت کن.^۱
فخرالدین طریحی از جمله کسانی است که به این معنا اشاره می‌کند (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۲۲/۶).

۵-۱. حرف هجاء و از حروف الفبا

نظریه پایانی در این قسمت «حرف بودن «ن»» است و طرفداران آن پیش از معناشناسی «ن»، در ساختار و نگارش آن دقت کرده و گفته‌اند: «ن» تنها می‌تواند یکی از حروف الفبا باشد. از این رو هیچ یک از معانی گذشته صحیح نیست؛ چراکه شرط صحت آن‌ها اسم بودن «ن» است. ازهری از پیشگامان این نظریه، با نگاهی نقادانه به نظریات مطرح شده درباره معنای «ن» می‌گوید: زمانی که «ن» به صورت تک حرف نگاشته شود، تنها حرف هجاست و هیچ یک از معانی بالا را ندارد و اگر قرار بود به معنای «نهنگ یا دوات یا رود و...» باشد باید به صورت «نون» نگاشته می‌شد: «ن وَالْقَلَمُ» لایجوز فیه غیر الهجاء، ألا تری أن کُتِبَ المصحف کتبوه «ن»، ولو أريد به الدواة والحوت، لکُتِبَ: نون» (ازهری، ۱۴۲۱: ۴۰۲/۱۵).

زیبیدی نیز همین قول ازهری را نقل می‌کند؛ اما آن را نقد نمی‌کند که گویا موافق با آن است (زیبیدی، ۱۴۱۴: ۵۶۲/۱۸).

جوهری نیز چنین دیدگاهی دارد و پس از اینکه می‌گوید «ن» از حروف الفباست، انواع حرف «ن» را شرح می‌دهد که بیان تفصیل آن، بیرون از بحث ما است؛ «و التَّوْنُ: حَرْفٌ مِنْ حُرُوفِ الْمَعْجَمِ، وَهُوَ مِنْ حُرُوفِ الزِّيَادَاتِ، وَ قَدْ يَكُونُ...» (جوهری، ۱۴۰۴: ۲۲۱۰/۶).

ابن سیده و ابن منظور نیز «ن» را از حروف مجهوره دانسته‌اند. ابن سیده آن را سه نوع اصلی، بدل و زائد می‌داند: «و التَّوْنُ: حَرْفٌ هِجَاءٍ، وَهُوَ حَرْفٌ مَجْهُورٌ أَعْنُ، يَكُونُ أَصْلًا وَبَدَلًا

۱. مجلسی، بحار الأنوار، ۳۶۱/۵۴: وَرُويَ مَرْفُوعاً إِلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «هُوَ نَهْرٌ فِي الْجَنَّةِ. قَالَ اللَّهُ لَهُ: كُنْ مِدَاداً، فَجَمَدَ وَكَانَ أَيْضَ مِنَ اللَّبَنِ وَأَخْلَى مِنَ الشَّهْدِ. ثُمَّ قَالَ لِلْقَلَمِ: اكْتُبْ. فَكَتَبَ الْقَلَمُ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَاتِبٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

وزائدا» (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۱۰/۴۸۰) و ابن منظور می‌گوید: از حروف ذُلُق است. از این رو «راء، لام و نون» را هم ردیف هم قرار می‌دهد: «النُّونُ مِنَ الْحُرُوفِ الْمَجْهُورَةِ، وَ مِنَ الْحُرُوفِ الذُّلُقِ، وَالرَّاءُ وَاللَّامُ وَالنُّونُ فِي حَيْزٍ وَاحِدٍ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/۱۳).

اکنون درباره معنای لغوی «ن» می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که ابتدا باید درباره ساختار آن گفت: «ن» یا اسم است یا حرف. در صورت اسم بودن، احتمالاتی که در معنای آن گذشت، بیان می‌شود؛ اینکه به معنای «نهنگ و ماهی بزرگ» باشد یا «شمشیر و تیغ» یا «دوات» یا «نام رودی در بهشت».

اما اگر حرف باشد دیگر هیچ‌یک از معانی بالا را نخواهد داشت که البته شیوه نگارش و رسم الخط آن، همین احتمال را تقویت می‌کند.

۲. سطح تفسیری؛ تفاسیر شیعه

پس از بررسی لغوی مفردات این آیه، نوبت به شرح تفسیری آن می‌رسد که این بحث را جداگانه در تفاسیر شیعه و اهل سنت پی می‌گیریم. البته ممکن است این سؤال در ذهن پژوهشگر ایجاد شود: چرا در بررسی لغوی آیه، تنها به «ن» پرداختند و دیگر مفردات بررسی نشد؟ در پاسخ می‌گوییم: آنچه به لحاظ لغت و معنا محل اختلاف نظر است، واژه «ن» می‌باشد. با اینکه در دیگر کلمات از جمله «القلم» و «یسطرون» نیز نظریات متفاوتی وجود دارد، این اختلافات در تفسیر آن‌هاست و در ساختار و معنای آن‌ها اختلافی نیست. آراء مفسران شیعه را نیز می‌توان ذیل چند دسته آورد:

۲-۱. از حروف «الرحمن»

تستری و ابوالفتوح رازی این نظریه را در کتاب خود آورده‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۹/۳۳۹). تستری با نقل از الإِتْقَان می‌گوید: «قال: النون اسم من أسماء الله تعالى، إذا جمعت بين أوائل السور: «الر» و «حم» و «ن» فهو اسم الرحمن (سيوطي، ۱۴۰۴: ۳/۲۴)» (تستری،

۱. این نقل قول در منبع مورد اشاره یافت نشد.

۱۴۲۳: ۱/ ۱۷۶). ایشان قائل است «ن» به لحاظ ساختار، حرف و یکی از حروف اسم «الرحمن» می باشد؛ یعنی اگر آن را کنار دیگر حروف مقطعه «الروحم» قرار دهیم نام «الرحمن» خواهد شد؛ اما ابوالفتوح رازی در انتها این نظریه را رد می کند: «أنّ نون هاهنا آخر حروف الرحمن، فإنه يجتمع من الر، حم و ن، اسم الرحمن. فذكر الله هذا الحرف الأخير من هذا الاسم، والمقصود القسم بتمام هذا الاسم، وهذا أيضاً ضعيف، لأنّ تجويزه يفتح باب ترهات الباطنية، بل الحقّ أنّه إمّا أن يكون اسماً للسورة أو يكون الغرض منه التحدي أو سائر الوجوه المذكورة في أول سورة البقرة» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۹/ ۳۳۹) که البته رد یا قبول این آراء در جای خود بررسی خواهد شد.

۲-۲. نهنگی که زمین بر پشت آن گسترده شده

این وجه تفسیری در بررسی لغوی نیز گذشت. فرات کوفی به نقل از ابن عباس درباره آفرینش زمین روایتی آورده که در آن علاوه بر تفسیر «ن» به ماهی، نام آن نیز بیان شده است: «ن السَّمَكَةُ الَّتِي عَلَى ظَهْرِهَا الْأَرْضُ... وَأَسْمُ السَّمَكَةِ لِيَوَاقِنَ الْخ...» (کوفی، ۱۴۱۰/ ۴۹۵). شیخ طوسی، ابوالفتوح رازی، کاشانی و طبرسی نیز چنین وجهی را در کتب خود آورده اند (طوسی، بی تا: ۱۰/ ۷۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۹/ ۳۴۳؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۷/ ۱۳۸)؛ اما مرحوم طبرسی «حیوان دریایی متعارف» را نیز افزوده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/ ۴۹۹).

در اینجا می توان این اشکال را مطرح کرد که: در دیگر وجوه تفسیری شاید بتوان ارتباطی میان اجزاء آیه برقرار کرد تا تناسب حفظ شود؛ اما در این وجه نمی توان هیچ تناسبی میان صدر و ذیل آیه یا میان آیات با یکدیگر یافت! و جالب است مفسرانی که این نظریه را دارند، اشاره ای هم به این ارتباط نکرده اند.

۲-۳. «ن» اول برخی از اسماء الله

این وجهی است که رازی در روض الجنان و به نقل از عطاء^۱ آورده است: «عطاء گفت:

۱. ابومحمد عطاء بن اسلم بن صفوان جندی (۲۷-۱۱۴ق)، معروف به ابن ابی رباح، از فقهای بزرگ حجاز،

ابتدای نام خدای است؛ [چون] نور و ناصر و نصیر» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۹/۳۴۲).

۴-۲. «ن» تنها از حروف القباست

پیش از این درباره حرف بودن «ن» صحبت شد؛ اما در اینجا تنها به عنوان یکی از حروف مقطعه است و همان مطالبی که درباره بقیه این حروف گفته اند، اینجا نیز مطرح می شود؛ از جمله اینکه «این حروف برای تحدی کفار و شکاکان آمده است تا بدانند این کتاب با عظمت از همین حروف است». یا «این حروف برای تنبیه و جلب توجه مخاطب بیان شده است».

این وجه را کاشانی بدون ذکر منبع بیان کرده که موافق نظر لغت شناسان شده است: «ن» من أسماء الحروف. ویؤتیه سکونه وکتبته بصورة الحرف» (کاشانی، ۱۴۲۳: ۷/۱۳۸).

۵-۲. «ن» نام سوره است

بزرگانی همچون شیخ طوسی و مرحوم طبرسی این را گفته اند؛ چنان که درباره دیگر حروف مقطعه، مثل «ص، ق، حم» نیز گفته شده است: «ن» اختلفوا فی معناه. فقیل: هو اسم من أسماء السورة، مثل حم و ص و ما أشبه ذلك» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۴۹۹). کاشانی و ابوالفتوح رازی - با نقل از «ابن کیسان»^۱ - نیز چنین نظری دارند (کاشانی، ۱۴۲۳: ۷/۳۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۹/۳۳۹).

می بینیم مفسران در عبارات خود از «قیل» استفاده کرده اند؛ یعنی از دیگران نقل کرده و شخصاً اظهار نظری نداشته اند که خود این نوع بیان، از قوت کلام می کاهد. شیخ طوسی ابتدا به قرائت «ن» پرداخته، می فرماید: «اظهار» آن در قرائت بهتر از «اخفاء» است؛ چرا که «ن» حرف هجاء و در جایگاه وقف می باشد. سپس با اشاره به اختلاف موجود در تفسیر

→ مفسر قرآن، مفتی اهل مکه، از محدثان مورد اعتماد و از اصحاب و یاران حضرت علی (ع) و جزء تابعین قرن اول و دوم هجری قمری بود.

۱. ابوعبدالرحمن طاووس بن کیسان (م ۱۰۶ ق) فرزند کیسان یمانی و از مفسران شیعه و فقهای امامیه می باشد.

«ن» می‌گوید: بنا به نظر گروهی «ن» در اینجا مثل «حم، الم، ص و ق» اسم سوره است و این نظریه نسبت به بقیه قوی‌تر است: «یقرأ الکسائی وابوبکر عن عاصم «ن والقلم» بالإخفاء، الباقون بالإظهار. والاظهار أقوى؛ لأنّ النّية بها الوقف إذ هي حرف هجاء. واختلفوا في معنى (ن) في هذا الموضع. فقال قوم: هو اسم من أسماء السورة، مثل (حم و الم و ص و ق) وما أشبه ذلك. وهو الذي قلنا إنّهُ أقوى الأقوال».

۲-۶. «ن والقلم»؛ ابزار نگارش

می‌توان به عنوان یک نظریه کلی «ن والقلم» را «ابزار نگارش» دانست. با این بیان، سؤالاتی مطرح می‌شود که پاسخ آن‌ها محل گوناگونی اقوال شده است. سؤالاتی مثل «جنس این ابزار چیست؟»، «چه چیز یا چیزهایی را نگارش می‌کنند؟»، «نگارنده کیست یا کیان‌اند؟»

۲-۶-۱. پاسخ اول

گفته شد یکی از معانی «ن» «دوات» بود. برخی تفاسیر از جمله تفسیر قمی و مجمع البیان به این مطلب پرداخته‌اند. تفسیر قمی با کمی توضیح بیشتر و با اشاره به روایتی از امام صادق (ع) چنین می‌نویسد: ««ن» نام رودی در بهشت است که خداوند به آن امر فرمود: «مداد شو». پس آن رود سخت شده، به صورت مداد درآمد و با «قلم» که از درختی به نام «شجرة الخلد» در بهشت آفریده شده بود، هرآنچه را که از احوال آفرینش تا قیامت بوده، بر لوحی نگاشت و خداوند آن را بر پایه‌ای از عرش خود قرار داد و بر دهان قلم نیز مُهر نهاد» (قمی، ۱۳۶۳: ۲/۳۷۹).

طبرسی اما با بیانی خلاصه‌تر این مطلب را ذکر می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۴۹۹). تستری نیز با اینکه همین معنا از «ن» را گفته است، ذیل روایتی از ابن عباس، این قلم و دوات را قلم و دواتی دانسته که ذکر حکیم؛ یعنی قرآن را نگارش کرده‌اند: «قال ابن عباس رضي الله عنهما: النون الدواة التي كتب الذكر منها، والقلم الذي كتب به الذكر الحكيم» (تستری، ۱۴۲۳: ۱۷۶).

در این نظریه، نگارنده خود «ن» و «القلم» هستند که هرچه را خداوند اراده کرد،

نگاشتند. مکتوبشان هم یا وقایع و هرآن چیزی است که از ابتدا بوده و تا قیامت خواهد بود، یا ذکر حکیم است که تستری اشاره کرد.

۲-۶-۲. پاسخ دوم

عده‌ای با استناد به مرفوعه‌ای از پیامبر اکرم ﷺ، «ن» را لوحی از جنس نور و «قلم» را اولین آفریده خداوند می‌دانند که همان مأموریت بالا را داشته است. رازی و کاشانی در کتب خود این را آورده‌اند (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۹/۳۳۹؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۱/۱۳۸).

۲-۶-۳. پاسخ سوم

«ن والقلم» ابزار نگارش فرشتگان الهی باشد؛ فرشتگانی که اعمال انسان‌ها را ثبت می‌کنند^۱. این پاسخ طرفداران نسبتاً زیادی دارد؛ مثلاً تستری فاعل «یسطرون» را این فرشتگان دانسته است: «﴿وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [قلم ۷] ما تكتبه الحفظة من أعمال بني آدم» (تستری، ۱۴۲۳: ۱/۱۷۶). فرات کوفی نیز با ذکر روایتی از ابن عباس، همین را گفته است (کوفی، ۱۴۱۰: ۴۹۵)؛ اما مرحوم طبرسی علاوه بر این، مطلب دیگری نیز می‌گوید: «﴿وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ أي وما يكتبه الملائكة ممّا يوحى إليهم وما يكتبونه من أعمال بني آدم» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۴۹۹)؛ یعنی آنچه این ملائکه ثبت می‌کنند منحصر در اعمال انسان‌ها نیست، بلکه هرچیزی است که به ایشان وحی می‌شود. در اینجا شاید بتوان این گونه نتیجه گرفت که در دو پاسخ اول هم که گفته شد قلم احوال و وقایع را ثبت می‌کرده است، فاعل آن همین ملائکه بوده‌اند نه خود قلم؛ زیرا امر به نگارش به صورت وحی صادر شده است. کاشانی نیز پس از بیان دیگر نظریاتی که از وی گذشت، این مطلب را آورده است (کاشانی، ۱۴۲۳: ۱/۱۳۸).

۲-۶-۴. پاسخ چهارم

برخی از مفسران مدلول قلم و نگارش را توسعه داده و گفته‌اند هر قلمی می‌تواند باشد؛ یعنی

۱. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که خود این فرشتگان کدام‌اند؟ آیا منظور «لِحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ»

[انفطار ۱۱-۱۰] است یا «زَقِيبٌ عَتِيدٌ» [ق/۱۸] و یا «رُسُلَنَا» [زخرف/۸۰] است؟

چه قلم الهی و چه قلم زمینی که وسیله نگارش انسان هاست. کاشانی یکی از معانی «ن» را دوات می گوید و آمدن «القلم» پس از آن را تأییدی بر این مطلب گرفته است: «... ویؤیده قوله عقیب ذلك: وَالْقَلَمُ هُوَ الَّذِي خَطَّ بِهِ اللُّوحُ، أَوِ الَّذِي يَخْطُ بِهِ فِي الدُّنْيَا» (همان جا).

پس از بیان مفسران شیعه درباره تفسیر «ن وَالْقَلَمُ» (به عنوان ابزار نگارش) نکاتی مطرح می شود که در پاسخ های بالا مشترک است؛ یعنی فارغ از اینکه «ن» را لوحی از نور بدانیم یا دوات و اینکه قلم کدام باشد و....

۱. پیش از این به فاعل «یسطرون» اشاره شد؛ اما به سبب اهمیت آن لازم است بحث مرجع ضمیر فاعلی «یسطرون» را جمع بندی کنیم و بدانیم مرجع آن چیست یا کیست. گروهی که می گویند «قلم» اولین مخلوق خداوند است که همه وقایع را ثبت کرده است، فاعل «یسطرون» را خود قلم گرفته و استفاده از صیغه جمع را از باب تعظیم دانسته اند؛ از جمله بیضاوی: «وَمَا يَسْطُرُونَ وَمَا يَكْتُبُونَ وَالضَّمِيرُ لِقَلَمٍ بِالمَعْنَى الْأَوَّلِ [الَّذِي خَطَّ اللُّوحَ عَلَى التَّعْظِيمِ] (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵/۲۳۳).

اما مفسرانی که نگاشتن را کار ملائکه و نگاشته ها را اعمال انسان ها یا مُلَهَمات الهی دانسته بودند، ضمیر را به همان «حَفْظَةُ» و فرشتگان برمی گردانند. فرات کوفی می گوید: «وَمَا يَسْطُرُونَ» يَقُولُ يَكْتُبُ الْمَلَائِكَةُ أَعْمَالُ بَنِي آدَمَ (کوفی، ۱۴۱۰: ۴۹۵).

نظر دیگر اینکه واژه «اهل» یا «اصحاب» در آیه مقدّر است و درواقع چنین باشد: «ن و [اهل/ اصحاب] القلم» و خداوند به اهل قلم قسم خورده و ازاین رو فعل «یسطرون» به صیغه جمع آمده است (کاشانی، ۱۴۲۳: ۱/۱۳۹). این وجه با نظریه کسانی که قائل به توسعه در مدلول قلم بودند، تناسب بیشتری دارد.

۲. «ما» در «وَمَا يَسْطُرُونَ» واژه دیگری است که بیشتر مفسران به آن پرداخته اند؛ اما اختلاف نظر بسیاری در آن وجود ندارد. به طور کلی و با توجه به اینکه ساختار «ما» را چه بدانیم، دو احتمال در معنای آن وجود دارد:

اول: «ما» موصوله باشد، که در این صورت «یسطرون» صله آن خواهد بود (ن والقلم ومسطوراتهم/ مکتوباتهم) و مراد، «آن مطالب و چیزهایی است که نگارش شده است». با

این بیان تفاوتی ندارد که معنا و تفسیر «ن وَالْقَلَمِ» را چه بدانیم. منظور آیه هرآنچه که به نگارش درآمد، خواهد بود؛ از «احوال و وقایع خلقت تا قیامت» گرفته تا «اعمال انسان‌ها» و «ملهمات فرشتگان» و

دوم: «ما» مصدریه باشد. با این فرض، «یسطرون» تأویل به مصدر رفته (ن والقلم وسطرهم/ کتابت‌هم) و مقصود «خود عمل نگارش و کتابت» خواهد بود نه آنچه نوشته شده است؛ یعنی فاعل «یسطرون» را هرچه بدانیم، آیه تنها در صدد بیان خود عمل نگاشتن بوده و اشاره‌ای نه به فاعل دارد و نه به آنچه کتابت شده است.

بیشتر مفسران هر دو مورد را بیان کرده و بدون ترجیح یکی بر دیگری، هر دو احتمال را جایز دانسته‌اند. شیخ طوسی فرموده است: «و قوله ﴿وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (ما) [موصولة و] في موضع جرّ بالعطف على (والقلم) و كان القسم بالقلم وما يسطر بالقلم، و يجوز أن تكون (ما) مصدرية، و تقديره: ن والقلم و سطرکم، فيكون القسم بالكتابة، و على الأول بالمكتوب» (طوسی، بی تا: ۷۴/۱۰). همچنین مرحوم طبرسی مشابه این مطلب را فرموده است: «... فكان القسم بالقلم و ما يسطر بالقلم و قيل إنّ ما مصدرية و تقديره والقلم وسطرهم، فيكون القسم بالكتابة و على القول الأول يكون القسم بالمكتوب» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۴۹۹). مفسران دیگری نیز این را گفته‌اند که بیان تمام آن‌ها ضرورتی ندارد.

۳. نکته دیگر اینکه «واو» ها در این چند آیه چه نوع واوی هستند؟ آیا واو قسم‌اند یا عطف به قسم هستند و یا اصلاً قسم نبوده و تنها عاطفه‌اند؟

مفسران، سیاق این چند آیه را قسم دانسته‌اند؛ حال چه اینکه هر «واو» خودش واو قسم باشد یا اینکه واو در «والقلم» برای قسم و بقیه عطف به آن باشند. ایشان در این مورد متفق القول هستند و شیخ طوسی ذیل تفسیر «ن»، از گروهی نقل کرده است: «... و قال قوم: تقديره وربّ نون والقلم» (طوسی، بی تا: ۷۴/۱۰)؛ یعنی ابتدای سوره کلمه «رب» در تقدیر است و به «ربّ ن» سوگند یاد شده است. با این بیان دیگر تفاوتی ندارد که «ن» چه ساختار و معنایی داشته باشد. همچنین «قلم» و جنس آن، «ما» و ساختار آن، «یسطرون» و فاعل آن و ... با هر معنا و مدلولی، همگی مقسم به خواهند بود.

۴. این نکته را می‌توان در ادامه و به نوعی نتیجه نکتۀ قبل دانست؛ یعنی پرداختن مفسران به «منافع قلم و اهمیت نگارش». پیش از توضیح این نکته خوب است فرضیه‌ای به عنوان مقدمه گفته شود که وجود مصادیق متعدد، آن را تأیید خواهد کرد و آن اینکه «قرآن پژوهان مسلمان در برخی موارد که آیات ظاهر ساده و واضحی دارند به جای واکاوی ژرفای مسئله، به آن شاخ و برگ می‌دهند و متناسب با موضوع به بیان منافع و مزایا یا مفاسد و مضار آن می‌پردازند»؛ به طور مثال در آیه «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (غاشیه/ ۱۷) مدلول واژه «ابل» را شتر دانسته و به بیان ویژگی‌های آن پرداخته‌اند.

«القلم» را نیز می‌توان شاهد دیگری برای فرضیه بالا دانست؛ چراکه گذشتگان واو در «القلم» را واو قسم گرفته‌اند، از این رو با خود گفته‌اند «قلم» را باید اهمیت و جایگاهی فوق تصور ما باشد که خداوند به آن سوگند یاد کرده است. بر همین اساس بسیاری از تفاسیر به بیان مفصل منافع قلم و اهمیت نگارش پرداخته‌اند.

تستری با نقل از عمر بن واصل این اهمیت را در منافی می‌داند که قلم [و نگارش] برای مردم دارد: «وقال عمر بن واصل: ﴿وما يسطرون﴾»، أي: وما تولّى الله لعبادة من الكتابة التي فيها منافع الخلق ومصالح العباد والبلاد» (تستری، ۱۴۲۳: ۱/۱۷۶) و موارد مشابه دیگری که بیشتر بزرگان به آن اشاره کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۴۹۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۹/۳۴۳؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۱/۱۳۸).

حال بر فرض اینکه بپذیریم «واو» برای قسم است، اما باز هم این اشکال پابرجاست که تناسبی میان مقسم به و مقسم له وجود ندارد.

۳. سطح تفسیری؛ تفاسیر اهل سنت

پس از بررسی تفصیلی اقوال در تفاسیر شیعه، نوبت به جستار در آراء مفسران اهل سنت می‌رسد؛ اما از آنجا که بیشتر مطالب، مشابه با نظریۀ شیعه است تنها به بیان و بررسی چند مورد از این نظریات می‌پردازیم.

۳-۱. تکرار دیدگاه مفسران شیعه

در تفسیر «ن» می‌توان به اعراب القرآن نحاس اشاره کرد که اقوال شش‌گانه گذشته را با یک دسته‌بندی دقیق بیان می‌کند. او ابتدا می‌گوید: در کلمه «ن» بیش از سی و اندی قول وجود دارد که شش مورد در معنای «ن» است و شش مورد هم نسبت به قرائت آن که به آن‌ها اشاره می‌کند: «ن»: «في هذه الكلمة نيف وثلاثون جواباً منها ستة معان وست قراءات في إحداهن ستة أجوبة...» (نحاس، ۱۴۲۱: ۵/۳). سمرقندی نیز آنچه را درباره آفرینش آسمان‌ها و زمین در تفاسیر شیعه گفته شده، آورده است (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳/۴۸۰).

درباره «القلم» نیز همان مطالبی که گفته شد، تکرار می‌شود. طبری از ابن عباس نقل کرده است: «عن ابن عباس، قال: أول ما خلق الله من شيء القلم، فجري بما هو كائن...» (طبری، ۱۴۱۲: ۹/۲۹)؛ یعنی همان قلمی که تمام وقایع و احوال را تا قیامت ثبت کرده است. ثعلبی چنین گفته است: «﴿وَالْقَلَمِ﴾: وهو الذي كتب به الذكر، وهو قلم من نور ما بين السماء والأرض» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۵/۱۰). سیوطی نیز در تفسیر «ن والقلم» به روایاتی که درباره چگونگی آفرینش اشاره می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/۲۵۰). ابن عربی اما با نقل روایتی می‌گوید: «قلم» دو تاست؛ یکی قلم الهی که خداوند آفرید و با آن «ذکر حکیم» را رقم زد و دیگری قلمی که برای آموزش انسان‌ها آفرید: «المسألة الثانية: خلق الله القلم الأول، فكتب ما يكون في الذكر، و وضعه عنده فوق عرشه، ثم خلق القلم الثاني ليعلم به من في الأرض على ما يأتي بيانه في سورة: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ إن شاء الله تعالى» (ابن العربی، ۱۴۰۸: ۴/۱۸۵۵).

قرطبی در خصوص «ما یسطرون»، پس از نقل وجوه پیش می‌گوید: «فاعل «یسطرون» همان فرشتگانی هستند که اعمال انسان‌ها را ثبت می‌کنند. از این رو صیغه جمع به کار رفته است. همچنین می‌توان با توسعه مدلول قلم و نگارش، فاعل را انسان‌ها در نظر گرفت. خود «ما» هم دو احتمال دارد؛ یا موصوله باشد و یا مصدریه الخ...» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۸/۲۲۳). بیضاوی اما در مورد فاعل «یسطرون» می‌گوید: در فرض اینکه قلم، همانی باشد که احوال و وقایع را بر لوح محفوظ رقم زده، مرجع ضمیر فاعلی در «یسطرون» خود «قلم» است

که برای تعظیم به صیغه جمع آمده است؛ اما اگر آنی باشد که ابزار نگارش ملائکه نگهبان وانسان هاست، علت جمع بستن فعل، اراده جنس قلم یا به اعتبار اهل قلم است: «وَمَا يَسْطُرُونَ وَمَا يَكْتُبُونَ وَالضَّمِيرُ لِقَلَمٍ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ عَلَى التَّعْظِيمِ، أَوْ بِالْمَعْنَى الثَّانِي عَلَى إِرَادَةِ الْجِنْسِ وَإِسْنَادِ الْفِعْلِ إِلَى الْأَدَلَّةِ وَإِجْرَائِهِ مَجْرَى أُولَى الْعِلْمِ لِإِقَامَتِهِ مَقَامَهُمْ، أَوْ لِأَصْحَابِهِ أَوْ لِلْحِفْظَةِ» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵/۲۳۳).

۳-۲. «ن» از حروف مقطعه و نام سوره است

در بررسی تفاسیر شیعه، این وجه مطرح و پذیرفته شد؛ اما بیان دوباره آن به سبب کلام چند تن از بزرگان تفسیر اهل سنت است که ابتدا تمام اقوال را ذکر کرده اند، سپس به نقد و بررسی آن ها پرداخته، نتیجه گیری می کنند. زمخشری را می توان اولین مفسری دانست که این مطالب را گفته است. هرچند فراء «ن» را بررسی کرده؛ اما تنها به جنبه رسم الخط و قرائت آن پرداخته است.

فراء می گوید: «ن» در این آیه هم به صورت اخفاء قرائت شده است و هم به صورت اظهار و اظهار «ن» ترجیح دارد؛ چراکه حرف هجاء است: «تخفى النون الآخرة، وتظهرها، وإظهارها أعجب إلي؛ لأنها هجاء، والهجاء كالموقوف عليه» (فراء، ۱۹۸۰: ۳/۱۷۲). سپس در جای دیگری درباره حروف هجاء چنین می گوید: اگر حروف هجاء در ابتدای سوره قرار گیرند [حروف مقطعه]، دو وجه متصور است؛ اول اینکه تنها حرف باشند، که در قرائت به صورت مجزوم خواهند بود و در نگارش هم به صورت تک حرف (ن، ص، ق و...) نوشته می شوند. وجه دوم اینکه آن حرف را «نام سوره» یا به نظر عده ای، «مقسم به» بدانیم که با این فرض، در نگارش به صورت هجاء کامل نوشته می شوند (یعنی نون، صاد، قاف و...) و در قرائت نیز باید حرف آخر را با فتحه خواند؛ چراکه «ن» پس از واو قرار گرفته و مثل «المسلمون» می شود: «وإذا كان الهجاء أول سورة فكان حرفاً واحداً؛ مثل قوله «ص» و«ن» و«ق» كان فيه وجهان في العربية؛ إن نويت به الهجاء تركته جزءاً وكتبته حرفاً واحداً، وإن جعلته اسماً للسورة أو في مذهب قسم كتبته على هجائه «نون» و«صاد» و«قاف» وكسرت الدال من صاد، والفاء من قاف، ونصبت النون الآخرة من «نون» فقلت: «نون والقلم» و«صاد

والقرآن» و «قاف» لآئنه قد صار كأنه أداة؛ كما قالوا رجلاً، فخفضوا النون من رجلاً، لأن قبلها ألفاً، ونصبوا النون في «المسلمون والمسلمين» لأن قبلها ياء و واوا» (همان، ۱۰/۱).

زمخشری اما پیش از اینکه ساختار «ن» را بررسی کند، معنای «دوات» را محل اشکال می داند: «وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: هُوَ الدَّوَاةُ فَمَا أُدْرِي أَهْوَ وَضْعَ لَغْوِي أَمْ شَرْعِي؟» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۵۸۴). ابن عطیه اندلسی همین را با بیانی دیگر گفته است: «ن» به معنای «دوات»، یا واژه-ای بیگانه بوده که تعریب شده است و یا استعمال خاص برخی از عرب است: «فَهَذَا إِمَّا أَنْ يَكُونَ لُغَةً لِبَعْضِ الْعَرَبِ، أَوْ تَكُونَ لَفْظَةً أَعْجَمِيَّةً عَرَبَتْ» (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۵/۳۴۵).

زمخشری با رویکردی متفاوت از فراء در بررسی ساختاری «ن» می گوید: با فرض «ن» به معنای دوات، از دو حالت خارج نیست؛ یا اسم جنس [و نکره] است یا عَلَم است [و دوات خاصی را بیان می کند]. اگر اسم جنس باشد، باید اعراب و تنوین بگیرد و اگر علم باشد، باز باید اعراب داشته باشد. در هر دو صورت باید نقش و جایگاهی در ساختار جمله برای آن در نظر گرفت: «وَلَا يَخْلُو إِذَا كَانَ اسْمًا لِلدَّوَاةِ مَنْ أَنْ يَكُونَ جِنْسًا أَوْ عَلَمًا، فَإِنْ كَانَ جِنْسًا فَأَيْنَ الْإِعْرَابِ وَالتَّنْوِينِ، وَإِنْ كَانَ عَلَمًا فَأَيْنَ الْإِعْرَابِ؟ وَأَيُّهُمَا كَانَ فَلَا بَدَّ لَهُ مِنْ مَوْقِعٍ فِي تَأْلِيفِ الْكَلَامِ» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۵۸۴). در پاسخ به این مطلب گفته شده است: نقش «ن» مقسم به است؛ اما زمخشری با یک ایراد معنایی و یک ایراد نحوی این احتمال را رد می کند که به تبع آن دیگر احتمالات نیز مردود می شوند.

او می گوید: بر فرض که «ن» مقسم به باشد، باز هم دو صورت قبل مطرح است که «ن» یا برای بیان جنس و نکره است یا معرفه. در صورت نکره بودن، اولاً باید اعرابش ظاهر شود و تنوین جر بگیرد. ثانیاً به چیزی سوگند یاد شده است که خودش نکره و غیر معلوم است [و این ناپسند و نامأنوس است]. اما در صورت معرفه بودن با اینکه به لحاظ معنا ایرادی ندارد، ولی از حیث نحوی کلام دو احتمال دارد؛ اول اینکه «ن» را به سبب علمیت و تأنیث غیر منصرف بدانیم که در این صورت باید فتحه بگیرد. یا اینکه تأنیث نباشد و «ن» منصرف شود که در این صورت باید مجرور شود؛ اما از آنجا که هیچ یک اتفاق نیفتاده، از اساس باید گفت «ن» [اسم و] به معنای دوات نیست: «فإن قلت: هو مقسم به وجب إن كان جنساً أن

تجّزه وتنوّنه، ویکون القسم بدوأة منکرة مجهولة، کأنه قيل: ودوأة والقلم، وإن کان علماً أن تصرفه وتجّزه، أو لا تصرفه وتفتحه للعلمیة والتأنیث» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۵۸۴).

در پایان می‌گوید: آنچه برای معنای «دوات» گفتیم، دقیقاً در دیگر معانی از جمله «نهنگ، لوحی از نور، نه‌ری در بهشت و...» جاری می‌شود؛ یعنی در معنای «نهنگ» نیز چنین است که یا مراد از آن، جنس نهنگ بوده یا علم است و در هر صورت همان اشکالات سابق مطرح می‌شود. بنابراین «ن» [اسم نیست و] هیچ‌یک از آن معانی را ندارد (همان‌جا).

فخر رازی نیز مانند زمخشری آراء موجود در آیه را بیان و سپس با همان استدلال‌ها نقد می‌کند؛ اما او علاوه بر مطالب زمخشری، با اشکال به این وجه که «ن، از حروف الرحمن باشد» می‌گوید: پذیرش این سخن، راه را برای اظهار هر نظر ضعیف و بی‌پایه دیگری هموار می‌کند: «... أن نون هاهنا آخر حروف الرحمن... الخ، وهذا أيضا ضعيف، لأنّ تجویزه یفتح باب ترهات الباطنية» (رازی، ۱۴۰۲: ۳/۵۹۸). و در پایان نظر خود را چنین مطرح می‌کند: «ن» یا اسم سوره است یا اینکه تنها از حروف مقطعه است و آنچه درباره دیگر حروف بیان شده، در مورد «ن» نیز صادق است؛ مثل اینکه برای تحدی آمده‌اند و...: «الحقّ أنّه إمّا أن یکون اسماً للسورة أو یکون الغرض منه التحديّ أو سائر الوجوه المذكورة في أوّل سورة البقرة» (همان‌جا).

بیضاوی و ابوحیان نیز چنین گفته‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵/۲۳۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۰/۲۳۴). آلوسی هم که از مفسران بزرگ و متأخر اهل سنت است، با استناد به زمخشری، به نقد آراء موجود می‌پردازد که چون شباهت بسیاری با همین مطالب دارد، نتیجه آن را بیان می‌کنیم: صحت روایاتی که برای معانی متعدد «ن» ذکر شد، مخدوش است و از طرفی شعری که ابن عطیه برای معنای «دوات» به آن استشهاد کرده، از اشعار عرب نیست: «و في صحّة الروایات کلام والبيت الذي أنشده ابن عطية لم یثبت عربياً» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵/۲۸).

۴. بررسی حرف «نون» در زبان هیروگلیف

۴-۱. پیش‌گفتار

پژوهشگر مصری، دکتر سعد عبدالمطلب العدل، طی تحقیقی که درباره حروف مقطعه

و زبان هیروگلیف انجام داده، در کتاب خود به نام الهیروغلیفیه تفسر القرآن الکریم به نتایج قابل توجهی دست یافته است که در مقاله حاضر به آن می‌پردازیم.

چنان که در آغاز این نوشتار اشاره شد، امکان استفاده از دیگر زبان‌های مقدس در هر یک از متون مقدس وجود دارد؛ چراکه ممکن است برخی از عبارات در زبان خود آن متن، معنا و مفهوم خاصی نداشته باشد و برای فهم درست آن لازم باشد به سراغ دیگر زبان‌ها رفت.

این مسئله به متون مقدس اختصاص ندارد و در زبان، فرهنگ و جغرافیای عرب نمونه‌های بسیاری را از این کاربست می‌توان یافت؛ از جمله در نام شهرها و اماکن (طائف، عرفات)، کوه‌ها (حراء، هکران)، قبائل (قینقاع، ثقیف)، گیاهان (عرتن، عرعر) و... (العدل، ۲۰۰۲: ۲۲). اما وقتی صحبت از قرآن و متون مقدس باشد، نمی‌توان از هر زبانی کمک گرفت و تنها باید سراغ دیگر زبان‌های مقدس هم‌زمان یا پیش از آن رفت.

با نگاهی به تاریخ انبیاء و گستره تبلیغ آن‌ها می‌توان جغرافیای ادیان الهی و زبان‌های رایج در آن مناطق را فهمید؛ اما آیا تمام آن زبان‌ها مقدس و قابل استناد هستند؟ قطعاً خیر؛ چراکه زبان مقدس، تنها آن زبانی است که خدا برای ارتباط با پیامبرش، نزول وحیش و دعوت مردم به دینش برگزیده است. در این میان، «عبری» زبان رسمی شریعت و دعوت پیامبران یهود؛ یعنی ابراهیم علیه السلام و فرزندان او تا یعقوب و پسرانش، سپس داوود علیه السلام و سلیمان نبی علیه السلام تا عیسی علیه السلام بوده است.

اما نشانه‌های روشنی وجود دارد که آنان با توجه به جغرافیای زندگی و رسالت خویش، زبان مصری را به خوبی می‌دانستند و به کار می‌بردند؛ به طور مثال، یوسف علیه السلام که در مصر پرورش یافت و به پیامبری رسید، بیشتر فعالیت‌های تبلیغی‌اش در آنجا و به زبان مصری بوده است. همچنین در مزامیر داوود علیه السلام شاهد تأثیرپذیری او از سروده‌های اخیاتون و ترجمه آن‌ها از مصری به عبری هستیم؛ که خود بر آگاهی او از زبان مصری دلالت دارد. یا پندهایی که از سلیمان علیه السلام به جا مانده است و می‌توان گفت ترجمه تحت‌اللفظی کلمات قصار حکیم مصری، اَمْنُوبی است (همان، ۱۹).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت زبان مصری قدیم که امروزه به نام «قبطی» یا «هیروگلیف» شناخته می‌شود، از زبان‌های رسمی و رایج عهد پیامبران بوده و گویشوران فراوانی داشته است و انبیاء الهی آن را می‌دانستند، بلکه شاید بتوان گفت ناگزیر از دانستن آن بوده‌اند؛ بدین‌سان از زبان‌های مقدس به شمار می‌آید و می‌تواند پاسخ‌گوی برخی از ابهامات ما باشد.

زبان مصری علاوه بر اینکه یکی از زبان‌های مقدس است، ارتباط تنگاتنگی با فرهنگ و زبان عربی دارد؛ از این‌رو استناد به آن قوت بیشتری می‌یابد. نمونه‌های بسیاری برای نشان دادن این ارتباط وجود دارد که برای رعایت اختصار تنها به چند مورد اشاره می‌کنیم. نام بسیاری از اماکن، کوه‌ها، قبائل و حتی گیاهان را در زبان عربی می‌بینیم که در خود این زبان معنای خاصی ندارند؛ اما ریشه در زبان مصری دارند؛ مانند «طائف، عرفات، ثقیف، قینقاع» که صورت نوشتاری آن‌ها در زبان مصری به ترتیب به معنای «سرزمین شرقی، دروازه آسمان، لشکرگاه، سپاه هزارنفری از نگهبانان پادشاه» است. از واژگان قرآن نیز که ریشه در زبان مصری دارند، می‌توان «الظَّامَّة، الحُطْمَة، الصَّاحَة، سَمَك» را نام برد که معنای صورت نوشتاری آن‌ها در زبان مصری به ترتیب «اتفاق ناگهانی فراگیر، مکان مجازات بزرگ در جهان آخرت، ضربه‌ای که موجب کری می‌شود یا آگاه گردانیدن، ستون‌های حمال و پایه‌ها» می‌باشد (العدل، ۲۰۰۲: ۲۲).

حال که درهم‌تنیدگی و ارتباط این دو زبان با یکدیگر را دریافتیم، باید بگوییم حروف مقطعه نیز از دیگر نمونه‌های کاربردی زبان مصری در قرآن است که می‌توان ریشه و معنای صحیح این نمادها، ارتباطشان با فضای سوره و تفسیر مناسب آن‌ها را در زبان مصری جست‌وجو کرد.

۲-۴. «ن» در زبان هیروگلیف

یکی از فرضیه‌های این مقاله توجه به فضای کلی سوره و تفسیر این نمادها در پرتو آن بود. سوره قلم در ترتیب نزول، دومین سوره است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۴۰۵؛ معرفت، ۱۳۸۱: ۹۰). از این‌رو به لحاظ زمانی، در اوایل بعثت پیامبر ﷺ بوده است؛ یعنی در شرایطی که

رسول خدا ﷺ مردم را به ترک بت‌ها، باور به یکتاپرستی و تغییر کامل سبک زندگی فرا می‌خواندند. کافران قریش که نسبت به جایگاه اجتماعی و تجاری خود احساس خطر کرده بودند، به مخالفت علنی و مبارزه با پیامبر ﷺ برخاستند. آن‌ها برای مقابله با دین جدید و این پیامبر نوظهور از هیچ کاری فروگذار نکردند؛ از تطمیع گرفته تا تهدید!

از دیگر کارهای آن‌ها تهمت‌زنی و دادن نسبت‌های ناروا به رسول اکرم ﷺ بود و همویی را که تا دیروز امینش می‌خواندند و امین راز و زر آن‌ها بود، مجنون خواندند. در چنین شرایطی سوره قلم نازل شد و با تصدیق و دل‌داری پیامبر ﷺ خط بطلانی بر تمام آن اتهامات کشید و فرمود: «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (قلم/۲) (العدل، ۲۰۰۲: ۴۸).

آیات ابتدایی سوره قلم چنین است:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (۱) مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ (۲) وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مُمْنُونٍ (۳) وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ (۴) فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ (۵) بِأَيِّكُمْ الْمَقْتُونُ (۶) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (۷)

پیش از این آراء مفسران ولغت‌شناسان شیعه و اهل سنت به تفصیل بیان شد؛ اما با دقت در این آیات، سؤالی مطرح می‌شود که تمام آن نظریات را به چالش می‌کشد و آن اینکه: «فاعل در افعال «یسطرون» و «یبصرون» چه کسانی هستند؟ و اینکه افراد مورد بحث در «باییکم المفتون» کیان‌اند؟ آیا به‌راستی فرشتگان الهی هستند؟!»

گفته شد که فضای آیات درباره اتهام جنونی است که کافران به پیامبر ﷺ وارد می‌کردند؛ اما خداوند از پیامبرش دفاع می‌کند، او را از جنون مبرا داشته، می‌فرماید: «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (قلم/۲)؛ تو به لطف پروردگارت مجنون نیستی. پس از دو آیه ادامه می‌دهد: «فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ * بِأَيِّكُمْ الْمَقْتُونُ» (قلم/۵ و ۶)؛ به زودی هم تو خواهی دید و هم آن‌ها که کدامین شما مفتون و فریب‌خورده است. گویی دو گروه وجود دارند و خدا، پیامبر و طرف‌داران او را در یک گروه و کافران و مخالفان پیامبر که او را مجنون می‌خواندند، در گروهی دیگر قرار داده است. هفتمین آیه نیز این مطلب را تأیید می‌کند: «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (قلم/۷)؛ پروردگار تو نسبت به کسانی که گمراه

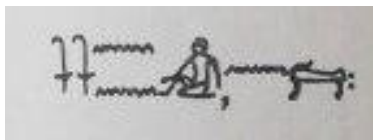
شدند و نیز کسانی که هدایت یافتند، آگاه‌تر است.

بنابراین ضمیر فاعلی در «یبصرون» به همان گروه دوم؛ یعنی کافران برمی‌گردد. از طرفی سیاق آیات به صراحت این را می‌رساند که فاعل در «یسطرون» و «یبصرون» یکی است؛ یعنی آنانی که علیه پیامبر بوده، او را مجنون قلمداد کردند همان‌هایی هستند که از راه حق منحرف شدند و به‌زودی هم خواهند فهمید چه کسی به‌واقع مجنون و خردباخته است (همان، ۵۰).

با دانستن این نکته، لغزش و ناسازگاری‌ای را که در نظریات مفسران وجود دارد، متوجه می‌شویم؛ زیرا چنان‌که گذشت، بیشتر آن‌ها (چه شیعه و چه اهل سنت) فاعل «یسطرون» را فرشتگانی دانسته‌اند که یا کاتبان وحی‌اند یا در لوح محفوظ قلم می‌زنند و یا اعمال انسان‌ها را ثبت می‌کنند، که می‌بینیم در اینجا مورد عتاب و تهدید خدا قرار گرفته‌اند! یعنی ابتدا به قلم و کار ایشان سوگند یاد شده است و سپس تهدید شده‌اند! دیدگاهی که هیچ عقل سلیمی آن را نمی‌پذیرد.

این لغزش، دقیقاً ناشی از آن است که آنان «ن» را حرف و «والقلم» را قسم دانسته‌اند؛ بنابراین باید تفسیر دیگری از این آیات باشد تا دچار چنین لغزشی نشویم. راه حل را در نظریه‌ای که در مقدمه بیان شد جست‌وجو می‌کنیم و برای فهم «ن» به سراغ دیگر زبان‌های مقدس و مشخصاً زبان مصری می‌رویم.

در آغاز گفته شد «ن» حرف الفبا نیست، بلکه کلمه‌ای مصری است که از سه حرف «نون»، «واو» و «نون» تشکیل شده است.



صورت نگارشی آن در زبان مصری چنین است:
و بدین معنا: «پست و منحنط شدند، نادان و

کودن شدند».

با این معنا می‌توان تناسب خوبی میان «ن» و آیات بعدی یافت که با سیاق کلی سوره نیز تطابق داشته باشد و این‌گونه تفسیر می‌کنیم:

«پست و بی‌مایه باشند آن کافران دروغ‌گو و قلمی که با آن می‌نویسند و نگاشته‌های ایشان، و زبان‌شان و الفاظی که بر آن جاری می‌شود که همگی منحنط و احمق شده و به‌تو

نسبت جنون و فتن می دهند. هر آینه تو پاک و منزّه از جنون هستی و تو را پاداشی بزرگوارانه و بی منت است؛ که سیره تو بر بزرگ منشی و کرداری نیکوست. و زود باشد که هم تو و هم آن ها خواهید دید چه کسی مجنون و شیدا است؛ شما یا ایشان. [هرچند] قطعاً پروردگار تو از حال کسانی که به بیراهه رفته و گمراه شدند و همین طور کسانی که هدایت پذیرفتند، آگاه است» (همان، ۵۲).

می بینیم که آیات به درستی تفسیر شد. این بیان چند ویژگی مهم دارد:

۱- خالی از لغزشی است که در نظریات مفسران گذشته وجود داشت؛ چراکه آغاز سوره اصلاً قسم نیست و نامی از فرشتگان به میان نیامده است. گروهی که در مقابل پیامبر قرار می گیرند نیز همان کافرانی هستند که نسبت ناروا می دادند.

۲- انسجام آیات کاملاً حفظ شده است؛ چه از ابتدا تا انتهای سوره درباره رفتارها و اتهامات کافران به پیامبر ﷺ، دفاع و دلجویی خدا از رسولش و توبیخ مشرکان است و این رویکرد در تمام سوره تا آیات پایانی جاری است. در آیه ۵۱ نیز می فرماید: «وَإِنْ يَكْذِبُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنُزَلِّنَّكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ» (قلم/ ۵۱)؛ کافران با شنیدن قرآن، کم مانده بود تو را چشم بززند و می گفتند به راستی که او دیوانه است!

۳- شاهد دیگری از خود این سوره در آیه ۴۷ وجود دارد که گواهی می دهد ضمیر فاعلی در «يسطرون»، به کافران و همان دروغ گویانی برمی گردد که به پیامبر نسبت جنون می دادند، نه کاتبان وحی یا فرشتگان نگهبان انسان ها. می فرماید: «أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ» (قلم/ ۴۷)؛ آیا چیزی از [اخبار] غیب نزد آن هاست که [براساس آن] دست به نگاشتن می زنند؟ بنابراین کافران هم، دستی بر نگارش داشتند؛ پیش از اسلام در شعر و ادب، پس از اسلام در مقابله و اتهام زدن به پیامبر ﷺ؛ اما خدا ایشان و قلمشان و نگاشته های آن ها را منحط و پست می خواند.

این نظریه نیز همانند هر نظریه علمی دیگری قابل مناقشه است؛ چنان که برخی از محققان، اندیشه وران و نویسندگان انتقاداتی به آن داشته اند؛ اما نویسنده آن ها را پاسخ داده و از رأی خود دفاع کرده است. در اینجا یک مورد از آن نقدها را به همراه پاسخ

نویسنده به عنوان مثال بیان می‌کنیم.

نقد: در آیات فراوانی از قرآن کریم به عربی بودن زبان این کتاب مقدس تصریح شده است؛ از جمله نحل/ ۱۰۳، رعد/ ۳۷، یوسف/ ۳ و... از این رو اینکه بگوییم حروف مقطعه نمادهایی در زبان هیروگلیف هستند و در قرآن، زبانی غیر از عربی به کار رفته است، با نص صریح قرآن سازگاری ندارد.

پاسخ: درست است که ما می‌گوییم این نمادها به زبان هیروگلیف هستند؛ اما اینکه کلمات غیرعربی در قرآن کریم آمده باشد، به سبب خود زبان عربی و تمدن جهان عرب است که چنین استعملاتی در آن وجود دارد. از این رو ناسازگاری یا اشکالی وجود ندارد؛ چراکه قرآن نیز به همین زبان عربی که کلمات دیگر زبان‌ها، از جمله مصری قدیم یا هیروگلیف در آن وجود دارد، نازل شده است.

نتیجه‌گیری

پس از واکاوی در منابع لغوی و تفسیری شیعه و عامه و همچنین پژوهش‌های تفسیری اخیر، می‌توان نتایج به دست آمده را چنین بیان کرد:

دیدگاه برگزیده مفسران اسلامی درباره «ن» این است که «ن» حرف هجاء بوده، دو احتمال در آن وجود دارد: یا بگوییم نام سوره است یا اینکه همان مطالب مطرح شده در دیگر حروف مقطعه؛ مانند «تحدی و تنبیه» را درباره «ن» نیز ثابت بدانیم؛ که این بیان هم با نظر اهل لغت موافق است و هم با رسم الخط و قرائت آن سازگار می‌باشد.

نسبت به دیگر اجزاء آیه، مثل «القلم»، «ما» و «یسطرون» هم می‌توان گفت اختلاف نظری که غیرقابل جمع باشد، وجود ندارد و می‌توان نظریات مختلف را ذیل یک معنای کلی این گونه جمع‌بندی کرد: «القلم» با هر مدلولی که داشته باشد؛ از ابزار نگارش انسان گرفته تا قلمی الهی که در لوح محفوظ رقم می‌زند، «ما» بر هر نگاشته‌ای که دلالت کند؛ چه ذکر حکیم و چه اعمال انسان‌ها و «یسطرون» با هر فاعلی که فرض کنیم؛ فرشتگان الهی باشند یا خود قلم، تمام این اجزاء به منظور «سوگند و قسم یاد کردن» در کنار هم ردیف شده‌اند.

اما ما هیچ‌یک از آنچه را که در معنا و مدلول «ن»، «القلم»، «ما» و «یسطرون» گفته شد،

نمی‌پذیریم و دلایل خود را این‌گونه اقامه می‌کنیم:

- ۱) «ن» به لحاظ ساختار، اسم نمی‌باشد؛ چنان‌که رسم الخط آن و دستور زبان نیز گواه این مطلب است، حال آنکه درست بودن آن معانی بسته به این است که «ن»، اسم باشد.
 - ۲) تفسیر و تبیین آیه به آن معانی که گذشت، موجب فساد معنایی و تهافت می‌شود.
 - ۳) در تمام تفاسیری که مورد پژوهش قرار گرفت، توجهی به خط سیر سوره، انسجام متن و پیوند میان «ن» و مابعدش و نیز آیات ابتدایی با یکدیگر نشده است. این بی‌توجهی، باعث از بین رفتن یکپارچگی میان ابتدا و انتهای سوره در تفسیر شده است.
- نتیجه‌ای که راقم این سطور، پس از بیان آراء دانشمندان علم لغت و تفسیر و واکاوی آن‌ها به دست می‌آورد، پذیرش و همراهی با نظر سعد عبدالمطلب العدل بوده و از این قرار است:
- «ن» در ابتدای سوره، نه اسم است و نه برای قسم آمده است، بلکه نمادی است در زبان هیروگلیف که یکی از زبان‌های مقدس است. می‌توان با واکاوی «ن» در زبان هیروگلیف به تفسیری مناسب دست یافت که:

- ۱) با رسم الخط و کتابت «ن» سازگاری دارد.
 - ۲) و مهم‌تر از همه اینکه هرگونه تهافت و فساد معنایی را دفع می‌کند.
 - ۳) علاوه بر حفظ پیوستگی میان اجزاء آیه، انسجام میان تمام آیات از ابتدا تا انتها برقرار است و خط سیر سوره نیز حفظ می‌شود.
- در پایان یادآوری این نکته مناسب است که روایات تفسیری معتبر، معانی گوناگونی برای حروف مقطعه بیان می‌کنند؛ اما از آنجا که این موارد از شمار «مثبتات» هستند؛ یعنی هر یک امری را اثبات می‌کند و هیچ‌یک مفاد دیگری را نفی نمی‌کند، پس مطالب آن‌ها قابل جمع بوده و ممکن است همه آن‌ها درست باشد؛ بنابراین می‌توان این نظریه را نیز در شمار دیگر آراء تفسیری درباره حروف مقطعه و یکی از آن‌ها دانست.

منابع

۱. ابن العربی، محمد بن عبد الله، *احکام القرآن*، دارالجیل، بیروت، ۱۴۰۸.
۲. ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۷.

۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المحكم والمحیط الأعظم*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱.
۴. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، ۱۴۱۴.
۷. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان وروح الجنان*، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۴۰۸.
۸. ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰.
۹. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱.
۱۰. استرآبادی، سید شرف الدین علی، *تأویل الآیات الظاهرة فی فضل العترة الطاهرة*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۹.
۱۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل واسرار التاویل*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸.
۱۳. تستری، سهل بن عبدالله، *تفسیر التستری*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۳.
۱۴. ثعلبی، احمد بن ابراهیم، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصاحح؛ تاج اللغة وصحاح العربیة*، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۴.
۱۶. حمیری، نشوان بن سعید، *شمس العلوم ودواء کلام العرب من الکلام*، دارالفکر، دمشق، ۱۴۲۰.
۱۷. زمخشری، محمد بن عمر (جارالله)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، دارالکتب العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۷.
۱۸. سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۶.
۱۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم، (۱۳۷۲).
۲۱. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۲.
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، دفتر المرتضویه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۸.
۲۵. رضا، محمد رشید، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۴.
۲۶. العدل، سعد عبدالمطلب، *الهیروغلیفیه تفسر القرآن الکریم*، شرح ما یسمی بالحروف المقطعة، مکتبه مدبولی، قاهره، ۲۰۰۲.

۲۷. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۲.
۲۸. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، شورای عمومی کتاب مصر، قاهره، چاپ دوم، ۱۹۸۰.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، نشر هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹.
۳۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، دارالکتاب، قم، چاپ سوم، ۱۳۶۳.
۳۳. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، *زبدة التفاسیر*، مؤسسه معارف اسلامی، قم، ۱۴۲۳.
۳۴. کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر الفرات الکوفی*، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۰.
۳۵. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴.
۳۶. نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱.
۳۷. معرفت، محمد هادی، *علوم قرآنی*، مؤسسه التمهید، قم، چاپ چهارم، ۱۳۸۱.

تحلیل معنایی واژه «میزان» در آیه شریفه «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ»

نعمت‌الله فیروزی

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام رضا (ع)، مشهد مقدس، ایران (نویسنده مسئول)
firoozi@imamreza.ac.ir

فائزه دبیر

دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی گرایش علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی امام رضا (ع)، مشهد مقدس، ایران.
faezeh.dabir@imamreza.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله علمی - ترویجی صفحه (۱۷۳-۱۵۰) دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۱ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸	واژه «میزان» و مشتقات آن یکی از مفاهیم خاص قرآن کریم است که در آیه ۱۷ سوره شوری نیز با عبارت «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ» به کار رفته است. این واژه با وجود معنای لغوی روشن به عنوان ابزار سنجش، در بافت قرآنی از عمق و گستردگی مفهومی برخوردار است و تفاسیر متنوعی را به خود اختصاص داده است. روش تحقیق این مطالعه، تحلیلی - تطبیقی است که با استناد به منابع تفسیری معتبر و با تمرکز بر آیه ۱۷ سوره شوری انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که «میزان» در پنج چهارچوب تفسیری اصلی قابل تحلیل است: ۱) ترازوی مادی به عنوان ابزار سنجش فیزیکی؛ ۲) نماد عدالت الهی در روابط انسانی و اجتماعی؛ ۳) شریعت الهی به عنوان مجموعه قوانین حاکم بر اعمال و رفتار؛ ۴) پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) به عنوان مصادیق عینی عدالت؛ و ۵) قرآن کریم به عنوان معیار سنجش حق و باطل. در میان این دیدگاه‌ها، تفسیر شیعی بر تجلی میزان در شخصیت معصومین (ع) تأکید دارد، در حالی که تفاسیر اهل سنت بیشتر بر جنبه‌های عمومی شریعت و عدالت اجتماعی تمرکز کرده‌اند. این پژوهش با ارائه تحلیلی جامع از مفهوم «میزان»، نشان می‌دهد که این واژه نه تنها به عدالت فردی و اجتماعی اشاره دارد، بلکه به عنوان محوری برای هدایت و سنجش اعمال در نظام فکری قرآن عمل می‌کند. تحلیل نهایی

پژوهش نشان می‌دهد که رویکردهای تفسیری مختلف را می‌توان در چهارچوب رابطه «مفهوم کلی» و «مصادق عینی» تحلیل کرد، به گونه‌ای که تفسیر «میزان» به عنوان مصادق اتم (معصومین)، تکمیل‌کننده و عینیت‌بخش مفهوم «عدالت» و «شریعت» به عنوان مفهوم مورد تأکید در تفاسیر دیگر است. نتایج این تحقیق می‌تواند به درک عمیق‌تر مفاهیم قرآنی و تقریب دیدگاه‌های مذاهب اسلامی کمک کند.

میزان، تفسیر تطبیقی، معناشناسی، سوره شوری، عدالت الهی، شریعت، قرآن کریم.

کلیدواژه‌ها

۱. بیان مسئله

تحلیل معنایی واژگان کلیدی قرآن کریم همواره از اهمیت ویژه‌ای در مطالعات قرآنی برخوردار بوده است. در این میان، واژه «میزان» در آیه ۱۷ سوره شوری به عنوان یکی از مفاهیم محوری مطرح شده که نیازمند واکاوی عمیق و همه‌جانبه است. بررسی تفاسیر مختلف نشان می‌دهد که این واژه، معانی متنوع و گاه متفاوتی به خود گرفته است. از عدالت الهی و شریعت گرفته تا قرآن کریم و شخصیت پیامبر اکرم ﷺ و ائمه علیهم‌السلام، همگی به عنوان مصادیق این مفهوم مطرح شده‌اند.

این تنوع تفسیری تنها ناشی از اختلافات مذهبی نیست، بلکه نشان‌دهنده ظرفیت بالای این مفهوم در نظام معرفتی قرآن است. با این حال، به رغم مطالعات متعددی که در این زمینه انجام شده، هنوز خلأهای پژوهشی قابل توجهی وجود دارد. مهم‌ترین این کاستی‌ها عبارت‌اند از: وجود نداشتن رویکرد نظام‌مند در بررسی این مفهوم، غلبه نگاه معادشناختی بر دیگر ابعاد مفهومی و محدود بودن مطالعات تطبیقی به چند تفسیر خاص. پژوهش حاضر با توجه به این خلأهای پژوهشی، درصدد است با روشی تحلیلی - تطبیقی و با استناد به گستره وسیعی از تفاسیر معتبر شیعه و سنی، به بررسی جامع این مفهوم بپردازد. در این راستا، پرسش اصلی تحقیق این است که دلالت‌های معنایی واژه «میزان» در آیه مورد نظر چیست و چگونه می‌توان به خوانشی جامع از این مفهوم دست یافت؟

اهمیت این پژوهش از چند جهت قابل توجه است: نخست آنکه این مفهوم به عنوان یکی از ارکان عدالت الهی، هم در ساحت فردی و هم در عرصه اجتماعی کاربرد دارد. دوم آنکه فهم دقیق آن می‌تواند به تقریب دیدگاه‌های مذاهب اسلامی کمک کند، و سوم آنکه نتایج این تحقیق می‌تواند مبنایی برای مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه‌های مختلف علوم انسانی قرار گیرد. این مطالعه با تمرکز بر آیه ۱۷ سوره شوری و با بهره‌گیری از روش تحلیلی- تطبیقی، در پی آن است تا با بررسی تفاسیر مختلف، به درکی نظام‌مند از این مفهوم دست یابد. بدین ترتیب می‌توان امیدوار بود که این پژوهش گامی در جهت پر کردن خلأهای موجود در ادبیات موضوع باشد.

۲. پیشینه پژوهش

تحقیقات متعددی در حوزه تفسیر و مفهوم شناسی «میزان» در قرآن کریم انجام شده است که هریک از زوایای مختلفی به این موضوع پرداخته‌اند، لکن مطالعات نشان می‌دهد که پژوهش‌های پیشین بیشتر در سه حوزه کلی قابل دسته‌بندی هستند: نخست، پژوهش‌های لغوی - تفسیری که به ریشه‌شناسی و معانی مختلف واژه «میزان» در قرآن پرداخته‌اند. در این میان، کارهای محققانی مانند راغب اصفهانی در مفردات الفاظ القرآن و ابن منظور در لسان العرب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که به تحلیل معناشناختی این واژه در بافت قرآنی توجه کرده‌اند.

دوم، پژوهش‌های تفسیری تطبیقی که به مقایسه دیدگاه‌های مفسران فریقین درباره این مفهوم پرداخته‌اند. از جمله می‌توان به تحقیقاتی اشاره کرد که تفاسیر مهمی مانند المیزان طباطبایی، مجمع البیان طبرسی، الکشاف زمخشری و روح المعانی آلوسی را بررسی کرده‌اند. این مطالعات بیشتر به وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه‌های مفسران شیعه و سنی پرداخته‌اند.

سوم، پژوهش‌های موضوعی که مفهوم میزان را در پیوند با دیگر مفاهیم قرآنی؛ مانند عدل، قسط، توازن و معاد بررسی کرده‌اند؛ برای مثال، مطالعه «مفهوم میزان در قرآن و روایات» اثر نسرین ذاکری (۱۳۹۵) به تحلیل این واژه در بستر معادشناختی پرداخته و آن را به عنوان معیار سنجش اعمال در قیامت بررسی کرده است. همچنین مطالعه ربابه قفایی

(۱۳۹۷) با عنوان «بررسی مفهوم معادشناختی میزان در قرآن و تفاسیر» به تحلیل تطبیقی این مفهوم در تفاسیر مختلف پرداخته است. با وجود این پژوهش‌های ارزشمند، خلأهای قابل توجهی در ادبیات موضوع مشاهده می‌شود. نخست آنکه بسیاری از تحقیقات پیشین به صورت پراکنده و بدون روش‌شناسی نظام‌مند به این موضوع پرداخته‌اند. دوم، تمرکز اغلب مطالعات بر جنبه‌های معادشناختی «میزان» بوده و ابعاد اجتماعی و کارکردی آن در زندگی دنیوی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. سوم، مطالعات بیشتر محدود به چند تفسیر خاص بوده و جامعیت لازم را نداشته‌اند.

مقاله حاضر با توجه به این خلأها، درصدد است با رویکردی نظام‌مند و روش‌شناختی، به بررسی جامع مفهوم میزان در آیه ۱۷ سوره شوری بپردازد. نوآوری این تحقیق در چند محور قابل توجه است: اولاً استفاده از روش تحلیلی - تطبیقی با استناد به گستره وسیعی از تفاسیر معتبر شیعه و سنی؛ ثانیاً توجه هم‌زمان به ابعاد فردی و اجتماعی مفهوم میزان؛ ثالثاً ارائه تحلیلی جامع که بتواند وجوه مختلف این مفهوم را در یک چهارچوب نظری منسجم تبیین کند. بنابراین تفاوت اساسی در این است که به جای تمرکز صرف بر یک بُعد خاص (مثلاً معادشناختی)، به تحلیل چندسطحی مفهوم میزان می‌پردازد و ارتباط آن را با مفاهیم کلیدی دیگر در قرآن؛ مانند عدل، کتاب و قسط بررسی می‌کند.

۳. مفهوم‌شناسی

میزان: به عنوان وسیله‌ای برای سنجش و موازنه اشیاء مطرح است که شامل ابزارهایی چون ترازو، پیمان و مقیاس است؛ اما معنای گسترده‌تر، شامل هر چیزی است که برای سنجش به کار رود، چه در گفتار و چه در کردار، که به نوعی میزان دقیق و عادلانه‌ای از رفتار و عمل را نشان می‌دهد. این کلمه نه بار به صورت میزان و هفت بار به صورت موازین در قرآن ذکر شده است که نشان‌دهنده اهمیت فراوان عدالت و تعادل در رفتارها و اعمال انسان‌ها از دیدگاه قرآن است (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۰۸/۷؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳۲۵/۶؛ محقق، ۱۳۸۰: ۹۸/۱۳).

مراد از میزان، در معنای عمیق‌تر، دین و شریعت الهی است. در این صورت، «الْمِيزَانُ»

بیانگر کتاب الهی یا توضیحی جامع پس از یک نکته خاص است؛ یعنی میزان به عنوان نمادی از قانون و شریعتی که خداوند برای هدایت و نجات انسان‌ها فرستاده، در نظر گرفته می‌شود. این مفهوم به روشنی در متون اسلامی و قرآن آمده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۰۹/۷). فلسفه وزن کردن نیز ایجاد تعادل و برابری در اندازه‌گیری است و این مفهوم به خوبی نشان‌دهنده اهمیت برقراری تعادل در تمامی جنبه‌های زندگی است (حمیری، ۱۴۲۰: ۷۱۵۰/۱۱). در نتیجه می‌توان گفت «میزان» در هستی‌شناسی قرآنی، مفهومی کلیدی و چندلایه است که از ابزاری فیزیکی برای سنجش آغاز می‌شود؛ اما حقیقت آن، تجسم عینیت، عدالت و تعادل در قوانین الهی حاکم بر جهان هستی و شریعت است. بنابراین میزان، تجلی‌گر فلسفه توحیدی برقراری تعادل در تمام سطوح مادی و معنوی زندگی بشر است.

کتاب: واژه «کتاب» در اصل از ریشه «ک - ت - ب» به معنای جمع کردن، ضمیمه نمودن و نوشتن است؛ از این رو به هر چیزی که امور در آن جمع و ثبت شود، اطلاق می‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۰۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۹۹/۱). این واژه گاه به معنای مصدری «نوشتن» و گاه به صورت اسم مفعول «مکتوب» به کار رفته است. از دیدگاه برخی لغویان، کتابت به معنای تثبیت و تقریر مقصود است و از این رو، قرآن به عنوان «کتاب» نامیده شده است؛ زیرا احکام و معارف آن تا قیامت ثابت و پایرجاست (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۷۳/۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۰/۱۰-۲۳). مراد از «کتاب»؛ یعنی آنچه مشتمل بر شریعت و دین حاکم بر مجتمع بشری باشد و معنای «انزال آن به حق» این است که این کتاب حق محض است و آمیخته با اختلاف‌های شیطانی و نفسانی نیست (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۳۸/۱۸). در جمع‌بندی می‌توان گفت واژه «کتاب» در نظام معنایی قرآن، تنها به معنای نوشته یا متن مکتوب محدود نمی‌شود، بلکه بیانگر مجموعه‌ای الهی، منسجم و تثبیت شده از معارف، احکام و شریعت است که به عنوان معیاری حقیقی و الهی برای هدایت جامعه بشری نازل شده است. این مفهوم، با تأکید بر جنبه‌های وحیانی، اعجاز و ابعاد تشریعی و تکوینی، جایگاه محوری در منظومه معرفت دینی دارد و به عنوان مرجع و میزان سنجش حق از باطل عمل می‌کند.

۴. بررسی جایگاه کلمه میزان و مشتقات آن در آیات قرآن کریم

واژه	تعداد تکرار	سوره/ آیه
میزان	۹ بار	۱. ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ (انعام/۱۵۲)
		۲. ﴿فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ (اعراف/۸۵)
		۳. ﴿وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ﴾ (هود/۸۴)
		۴. ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ (هود/۸۵)
		۵. ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ (شوری/۱۷)
		۶. ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن/۷)
		۷. ﴿أَلَّا تَظْهَرُوا فِي الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن/۸)
		۸. ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن/۹)
		۹. ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ (حدید/۲۵)
موازين	۷ بار	۱. ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (اعراف/۸)
		۲. ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ (اعراف/۹)
		۳. ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ (انبیاء/۴۷)
		۴. ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (مؤمنون/۱۰۲)
		۵. ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ (مؤمنون/۱۰۳)
		۶. ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ (قارعه/۶)
		۷. ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ (قارعه/۸)

۱. «وَالْوِزْنُ يُوْزَنُ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف / ۸)	۳ بار	وزن
۲. «فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُنْقِمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا» (كهف / ۱۰۵)		
۳. «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (الرحمن / ۹)		
۱. «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ» (اسراء / ۳۵)	۲ بار	زِنُوا
۲. «وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ» (شعراء / ۱۸۲)		
«وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» (مطففين / ۳)	۱ بار	وَزَنُوهُمْ
«وَأَتَيْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ» (حجر / ۱۹)	۱ بار	موزون

جدول ۱: واژه میزان و مشتقات آن

۵. مفاد کلی آیه شریفه و شأن نزول آن

آیه ۱۷ سوره شوری با تأکید بر نزول قرآن و میزان (معیار سنجش حق و باطل) توسط خداوند آغاز می شود و به نزدیکی قیامت اشاره دارد: «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكُ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ». علامه طباطبایی بیان می کند که این آیه در سیاق آیاتی است که به توحید، نبوت و معاد اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۷۳/۱۸). برخی نیز بر این باور هستند که این آیه با هدف تأکید بر هدایت انسان ها و تذکر به اهمیت عدالت و آماذگی برای قیامت نازل شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۰/۲۰). از سوی دیگر، این آیه به مؤمنان یادآور می شود که آرزوهای دنیوی نباید آنان را از قیامت و وظایف دینی غافل کند. درحقیقت، نزول این آیه پاسخ به کسانی است که در حقانیت وحی و نزدیکی قیامت شک داشته اند (قرائتی، ۱۳۸۸: ۳۸۷/۸).

طبرسی با بیان اینکه میزان به معنای عدالت و شریعت الهی است، باور دارد که این مفاهیم اشاره به نزدیکی قیامت برای تشویق به تقوا و عمل صالح است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۵۶).

۴۸۷/۵). سیوطی نیز در الدرّ المنثور تأکید می‌کند آیه دربارهٔ افرادی نازل شده که نسبت به نزول وحی و تحقق قیامت دچار تردید بوده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۵/۶).

سورهٔ شوری از سوره‌هایی است که بر سه محور اصلی تأکید دارد: الف) توحید و قدرت مطلق خداوند؛ ب) هدایت انسان‌ها از طریق وحی؛ ج) یادآوری معاد و مسئولیت انسان‌ها در برابر خداوند.

ارتباط سیاقی: آیه ۱۷ مخاطبان را به نزدیکی قیامت و آماده‌باش برای آن توجه می‌دهد، در حالی که آیات بعد رفتار نابخردانه منکران را توصیف می‌کند. ارتباطات معنایی آیه شریفه با این قبل و بعد در بستر سیاق را می‌توان این‌گونه دسته‌بندی کرد:

۱. ارتباط آیه با هدایت و عدالت مبتنی بر نزول وحی و میزان (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۷۳/۱۸)؛

۲. نزول قرآن و میزان به عنوان ابزار هدایت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۰/۲۰)؛

۳. پیوند معنایی میان نزول وحی و قیامت (طبرسی، ۱۳۷۷: ۴۸۷/۵)؛

۴. نزدیکی قیامت و مسئولیت بیش از پیش انسان‌ها (قرائتی، ۱۳۸۸: ۳۸۷/۸)؛

۵. ارتباط آیات با انکار منکران قیامت و پاسخ به آنان (سیوطی، ۱۴۰۴: ۵/۶).

۶. بررسی تفسیری کلمه «میزان»

۱. دیدگاه اول: ابزار محسوس اندازه‌گیری و سنجش وزن مواد و کالاها

در میان تفاسیر مختلفی که دربارهٔ مفهوم «میزان» در آیه شریفه ارائه شده است، گروهی از مفسران بر این باورند که همان ترازوی ملموس و فیزیکی است که برای سنجش وزن اشیاء استفاده می‌شود (طوسی، ۱۴۱۳: ۹/۱۵۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴/۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۵۲: ۳۸/۱۸). در این نگاه، «میزان» به عنوان ابزاری عینی و محسوس برای اندازه‌گیری و سنجش وزن مواد و کالاها در معاملات روزمره در نظر گرفته می‌شود (عاملی، ۱۳۵۹: ۷/۴۴۹؛ شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۱/۴۰۹؛ فضل‌الله، ۱۴۳۹: ۱۶/۳۹۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۹۲/۲۰). از جبائی نیز نقل شده است که منظور از این میزان همان میزان معروف، یعنی ترازوست که خداوند آن را از آسمان در میان مردم نازل فرموده و به آنان یاد داده است که

چگونه به وسیله آن به حق رفتار کنند و چگونه با آن توزین نمایند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۰/۹).

یکی از مفسران به ارتباط میان کتاب و میزان اشاره کرده، وجه عطف این دو را در اشتراک مفهوم عدالت می‌داند (کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۰۷/۸). از این منظر، همان‌گونه که کتاب الهی مبنای هدایت و راهنمایی بشر است، میزان نیز مبنای برقراری عدالت در معاملات و روابط اقتصادی محسوب می‌شود. این تفسیر که بر جنبه مادی و کاربردی میزان تأکید دارد، به خوبی نشان می‌دهد که چگونه یک ابزار ساده فیزیکی می‌تواند نماد عدالت و انصاف در جامعه باشد. مفسرانی که از این دیدگاه حمایت می‌کنند، معتقدند نزول میزان از سوی خداوند به این معناست که او نه تنها این ابزار را در اختیار بشر قرار داده، بلکه شیوه صحیح استفاده از آن را نیز آموزش داده است تا از هرگونه ستم در معاملات جلوگیری شود. با این حال، این تفسیر با وجود ارزشمندی‌اش در تبیین جنبه‌های عملی و ملموس مفهوم میزان، از توضیح ابعاد گسترده‌تر این واژه در قرآن ناتوان است.

بنابراین، هرچند این نگرش در جای خود دارای ارزش تفسیری است و می‌تواند بخشی از معنای میزان از جمله جلوگیری از ظلم و بی‌عدالتی را در معاملات روزمره تبیین کند؛ اما به‌تنهایی نمی‌تواند توجیه‌کننده جایگاه والای میزان در نظام فکری قرآن و نقش محوری آن در سنجش اعمال انسان‌ها در دنیا و آخرت باشد.

دیدگاه اول: ابزار محسوس اندازه‌گیری و سنجش وزن مواد و کالاها			
دیدگاه تفسیری	تعریف و محتوای دیدگاه	نقاط قوت	نقاط ضعف
ابزار اندازه‌گیری و سنجش	«میزان» به عنوان ابزار فیزیکی؛ مانند ترازو برای سنجش وزن در معاملات و روابط اقتصادی تعبیر شده است.	تطابق با معنای لغوی	محدودیت در تبیین ابعاد معنوی و گسترده‌تر مفهوم «میزان»
		توجه به جنبه عملی عدالت در معاملات	

جدول ۲: دیدگاه اول

دیدگاه دوم: عدالت الهی

گروهی از مفسران در تفسیر این واژه به معنای وسیع عدالت پرداخته‌اند که این نظریه از وجهات تفسیری قابل توجهی برخوردار است (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۵۴/۹؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۷۱: ۱۱۰/۱۷؛ جرجانی، ۱۳۳۷: ۱۸/۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۱۸/۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۰۷/۸؛ شیبانی، ۱۳۷۷: ۳۷۳/۴).

آلوسی در تفسیر خود تصریح می‌کند که مراد از «میزان» همان عدل است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۶/۱۳) و این نام‌گذاری از آن روست که همان‌گونه که ترازو وسیله‌ای برای برقراری انصاف و مساوات در سنجش اشیاء است، عدالت نیز چنین کارکردی در روابط انسانی دارد. این دیدگاه با استناد به آیه «وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (شوری/۱۵) که صراحتاً به عدالت اشاره دارد، تقویت می‌شود و نشان می‌دهد مفهوم میزان در این سیاق قرآنی نمی‌تواند جدای از معنای عدالت باشد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۱/۱۸). مفسران بزرگی مانند ابن عباس، قتاده، مجاهد و مقاتل نیز بر این باور بوده‌اند که میزان در این آیه کنایه از عدل است (طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۰/۹؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۳۱/۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۵/۱۶). خداوند در کتاب‌های آسمانی خود همواره به برقراری عدل و مساوات فرمان داده است (طبری، ۱۴۲۲: ۴۸۹/۲۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۵/۴). از این منظر، نزول میزان به معنای نزول نظام عادلانه‌ای است که خداوند برای تنظیم روابط انسان‌ها مقرر کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۱۷/۴).

در تحلیل این دیدگاه می‌توان به چند نکته اساسی اشاره کرد: نخست آنکه از منظر لغوی، واژه «میزان» در زبان عربی به هر ابزار سنجشی، اعم از مادی و معنوی اطلاق می‌شود و عدالت به عنوان والاترین غایت و نتیجه آن، پیوندی ناگسستنی با مفهوم «قسط» در قرآن دارد. این ارتباط مفهومی به خوبی در آیاتی مانند «لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/۲۵) تجلی یافته است. ثانیاً از نظر سیاق آیات، هم‌جواری «کتاب» و «میزان» در آیه ۱۷ سوره شوری نشان می‌دهد که قرآن به عنوان منبع حق، همراه با نظام عادلانه‌ای نازل شده که می‌تواند جامعه را به سمت تعادل و توازن رهنمون شود. این تفسیر با آیاتی که نهی از طغیان در میزان می‌کنند (الرحمن/۸) و دستور به اقامه وزن به قسط می‌دهند (الرحمن/۹) کاملاً همخوانی

دارد. از سوی دیگر، ابن کثیر این عدل را معیاری الهی برای برقراری قسط در جامعه معرفی می‌کند (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۸۰/۷). وی با استناد به آیاتی همچون ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید/۲۵)، بر نقش «میزان» در هدایت بشری و جلوگیری از طغیان تأکید می‌کند.

دیدگاه دوم از منظر فلسفی نیز قابل تأمل است؛ چرا که عدالت الهی در قرآن به عنوان حقیقتی فراتر از قوانین موضوعه بشری مطرح شده است؛ عدالتی که ریشه در فطرت انسان دارد و به عنوان معیاری ذاتی برای سنجش اعمال و روابط انسان‌ها عمل می‌کند. این نگاه جامع به مفهوم میزان، آن را از سطح یک ابزار مادی سنجش فراتر برده، به اصلی بنیادین تبدیل می‌کند که هم در حوزه فردی و هم در عرصه اجتماعی کاربرد دارد، همان‌گونه که برخی معتقدند خداوند متعال در شریعت خود عدالت و انصاف را مقرر کرده تا مردم در تمام شئون زندگی آن را ملاک عمل قرار دهند (قرشی مخزومی، ۱۴۱۰: ۵۸۹/۱).

طنطاوی نیز در تفسیر خود با اشاره به اینکه نامیدن عدل به میزان از باب نام‌گذاری چیزی به نام ابزار آن است، به این نکته ظریف اشاره می‌کند که همان‌گونه که ترازو وسیله‌ای برای انصاف در معاملات مادی است، عدالت نیز وسیله‌ای برای برقراری انصاف در تمامی روابط انسانی است (طنطاوی، ۱۳۸۲: ۲۵/۱۳) و بدین سان نشان می‌دهد مفهوم عدالت در قرآن تنها یک مفهوم انتزاعی نیست، بلکه به مثابه ابزاری کاربردی برای تنظیم روابط اجتماعی مطرح شده است؛ در نتیجه می‌توان گفت که تفسیر «میزان» به عدالت، از پشتوانه‌های متقن تفسیری، لغوی و عقلی برخوردار است. این تفسیر نه تنها با ظاهر آیات قرآن سازگاری کامل دارد، بلکه با سیاق نزول و اهداف کلی شریعت اسلامی نیز همخوانی تام دارد. از این رو، می‌توان آن را یکی از جامع‌ترین و مستدل‌ترین دیدگاه‌ها در تفسیر واژه «میزان» در آیه مورد بحث به شمار آورد. این نگرش تأکید می‌کند که عدالت الهی تنها یک مفهوم حقوقی یا اخلاقی نیست، بلکه نظامی جامع است که می‌تواند تمامی روابط فردی و اجتماعی انسان‌ها را تحت پوشش قرار دهد و به عنوان معیاری برای سنجش درست از نادرست عمل کند.

دیدگاه دوم: عدالت الهی			
دیدگاه تفسیری	تعریف و محتوای دیدگاه	نقاط قوت	نقاط ضعف
عدالت الهی	«میزان» نماد عدالت الهی است که در روابط انسانی و اجتماعی تجلی می‌یابد و به عنوان معیار سنجش اعمال عمل می‌کند	ارتباط با مفاهیم کلیدی قرآن؛ مانند «قسط»	نیاز به توضیح بیشتر درباره مصادیق عینی عدالت
		جامعیت در ابعاد فردی و اجتماعی	

جدول ۳: دیدگاه دوم

دیدگاه سوم: شریعت به مثابه ترازوی هدایت

واژه «میزان» در اصل به هر ابزار و معیاری اطلاق می‌شود که برای سنجش و اندازه‌گیری اشیاء و امور به کار می‌رود؛ اما در بستر آیات قرآن کریم - به ویژه با توجه به سیاق آیه ۱۷ سوره شوری و آیات مرتبط دیگر - این مفهوم معنایی عمیق‌تر و گسترده‌تر می‌یابد. بر اساس تحلیل مفسران، مراد از «میزان» در این آیات، همان دین الهی است که کتاب آسمانی (قرآن) حاوی و ناقل آن می‌باشد (فضل‌الله، ۱۴۳۹: ۳۹۱/۱۶). این تفسیر از چند جهت قابل تبیین و اثبات است: نخست آنکه دین به عنوان مجموعه‌ای کامل از اصول اعتقادی، احکام عملی و ارزش‌های اخلاقی، معیار سنجش همه‌جانبه‌ای برای عقاید و اعمال انسان‌ها محسوب می‌شود. در روز قیامت نیز این همان معیاری است که بر اساس آن، اعمال انسان‌ها ارزیابی و جزا داده خواهند شد.

شاهد این مدعا، آیه ۲۵ سوره حدید است که می‌فرماید: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾. کاربرد حرف اضافه «مع» در عبارت «مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ» به روشنی نشان می‌دهد که میزان چیزی جدا از کتاب نیست، بلکه همراه و ملازم آن است. این همراهی دلالت بر آن دارد که دین الهی - که در کتاب تجلی یافته - خود ترازوی

سنجش حق و باطل است (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۱/۱۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۶/۱۳). بنابراین «میزان» به عنوان شریعت الهی معیاری برای سنجش حقوق و برقراری عدالت میان انسان‌ها به شمار می‌آید (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۷۹/۵). این نظریه بر جنبه تشریعی و قانونمند مفهوم میزان تأکید دارد و آن را به عنوان محور عدالت اجتماعی و دینی معرفی می‌کند. کاشانی نیز در تفسیر خود تأکید می‌کند که خداوند شریعت عدل را نازل کرده تا بندگان در همه امور به آن پایبند باشند و نامیدن آن به «میزان» به این دلیل است که همچون ترازویی برای برقراری انصاف و مساوات میان بندگان عمل می‌کند (کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۰۷/۸).

این تفسیر که میزان را دین می‌داند، از جامعیت قابل توجهی برخوردار است. از یک سو، دین به عنوان معیاری همه جانبه، تمام ابعاد زندگی انسان را دربرگرفته، به سنجش تبدیل می‌شود که می‌تواند حق را از باطل در همه عرصه‌ها تمییز دهد. از سوی دیگر، با سیاق کلی آیات قرآن درباره قیامت و حساب و کتاب انسان‌ها همخوانی دارد؛ زیرا در آیات متعددی همچون آیات سوره اعراف (۸-۹) و مؤمنون (۱۰۲-۱۰۳) به «موازين» به عنوان معیارهای سنجش اعمال در روز قیامت اشاره می‌شود که مؤید همین دیدگاه است.

نکته عمیق‌تر این است که این «میزان» تنها یک معیار نظری نیست، بلکه در زندگی عملی و اجتماعی انسان‌ها تجلی می‌یابد. وقتی قرآن تأکید می‌کند که پیامبران با کتاب و میزان فرستاده شده‌اند «لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (تا مردم به عدالت رفتار کنند)، نشان می‌دهد که این ترازوی الهی باید در روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی انسان‌ها نمود عینی پیدا کند. به بیان دیگر، دین به عنوان میزان، هم سنجش‌ای برای تشخیص حق از باطل است و هم الگویی برای تحقق عدالت در جامعه.

از این منظر، تفسیر «میزان» به عنوان دین الهی، هم به جنبه نظری و هم به بُعد عملی آن توجه دارد. این نگاه جامع، دین را از حیطه‌ای تنها فردی و معنوی فراتر برده، آن را به معیاری برای ساماندهی حیات اجتماعی تبدیل می‌کند. چنین تفسیری از «میزان» می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای انسان در همه اعصار باشد؛ چرا که هم معیاری ثابت برای تشخیص حق از باطل ارائه می‌دهد و هم الگویی پویا برای تحقق عدالت در شرایط

دیدگاه سوم: شریعت به مثابه ترازوی هدایت			
دیدگاه تفسیری	تعریف و محتوای دیدگاه	نقاط قوت	نقاط ضعف
شریعت به مثابه ترازوی هدایت	«میزان» به عنوان مجموعه قوانین و احکام الهی (شریعت) تفسیر می شود که معیار سنجش اعمال و رفتار است	ارتباط مستقیم با نزول کتاب و شریعت توجه به جنبه نظری و عملی دین	اشاره نکردن صریح به نقش مجریان شریعت در تحقق عدالت

جدول ۴: دیدگاه سوم

دیدگاه چهارم: پیامبر و ائمه علیهم السلام تجسم زنده میزان الهی

در میان تفاسیر مختلفی که درباره مفهوم «میزان» در آیات ارائه شده است، دیدگاه قابل تأملی وجود دارد که رسول اکرم صلی الله علیه و آله را مصداق عینی این واژه می داند. این تفسیر اگرچه در نگاه اول ممکن است با معنای ظاهری «میزان» به عنوان ابزار سنجش مادی متفاوت به نظر برسد، با تأمل در ابعاد مختلف شخصیت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و جایگاه ایشان در نظام هدایت الهی، می توان به عمق این نگاه پی برد. درواقع، این تفسیر بر آن است که همان گونه که ترازو وسیله ای برای سنجش وزن اشیاء است، وجود مقدس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز معیاری برای سنجش حق و باطل، و میزان تشخیص درستی و نادرستی اعمال و عقاید است. برخی مفسران این دیدگاه را با ارجاع به مفهوم کلی دین الهی تبیین کرده اند؛ چرا که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تجسم کامل و عینی دین در تمام ابعاد آن است. به این ترتیب، میزان دین داری هر فرد با میزان تبعیت و شباهت او به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله سنجیده می شود. هرچه این شباهت در عقاید و اعمال بیشتر باشد، نشان دهنده درجات بالاتر ایمان و تقواست (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۱/۱۸).

این تفسیر از «میزان» درحقیقت معنایی جامع و چندبُعدی را دربرمی‌گیرد. از یک سو به معنای لغوی «ترازو» و ابزار سنجش وزن اشاره دارد و از سوی دیگر، در معنای کنایی و گسترده‌تر، شامل هرگونه معیار سنجش، قانون الهی و حتی شخصیت‌های الهی؛ مانند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام می‌شود که مظهر کامل حق و عدالت هستند. در این دیدگاه، میزان قیامت نیز نمونه‌ای از همین مفهوم کلی است که در عالم آخرت تجلی می‌یابد (بلاغی، ۱۳۴۴: ۹۴/۶؛ مدرّسی، ۱۴۱۹: ۳۱۲/۱۲؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۰۷/۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰/۳۹۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۷۷/۱۸). روایتی از علقمه نیز مؤید این دیدگاه است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را میزان و معیاری معرفی می‌کند که در میان مردم بر اساس قرآن قضاوت می‌نماید (طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۰/۹).

بر اساس این نگرش، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان شخصیتی متعادل و معتدل که بنیان‌گذار نظام عدالت است، مصداق کامل «میزان» الهی محسوب می‌شود. نزول میزان در این تفسیر به معنای بعثت و ارسال پیامبر خدا صلی الله علیه و آله است (کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۰۷/۸). در حقیقت، رسول الله صلی الله علیه و آله تجسم کامل دین، معارف و احکام الهی است و تمام شئون وجودی مؤمنان، عقاید و اعمالشان با این الگوی کامل سنجیده می‌شود. هرچه میزان تبعیت و شباهت فردی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در عقیده و عمل بیشتر باشد، نشان‌دهنده درجات بالاتر ایمان و تقرب به خداوند است (حسینی همدانی، ۱۳۸۰: ۳۷/۱۵). در برخی تفاسیر شیعی، این مفهوم به امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز تعمیم داده شده است، چنان‌که در زیارات مربوط به ایشان نیز به این نکته اشاره شده است (حویزی، ۱۴۱۵: ۵۶۸/۴؛ طیب، ۱۳۷۸: ۴۷۱/۱۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ۳۷۰/۴)، همچنان‌که در تفاسیر دیگر نیز «میزان» تجسم عینی عدالت الهی در شخصیت امیرالمؤمنین و امامان معصوم علیهم السلام دانسته شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۲۷۴/۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۸۱۳/۴).

این دیدگاه در تحلیل نهایی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام را مصادیق کامل عدالت الهی و معیار سنجش اعمال و اعتقادات انسان‌ها معرفی می‌کند. این تفسیر از «میزان» تنها به جنبه‌های ظاهری و مادی عدالت محدود نمی‌شود، بلکه ابعاد معنوی و

اخلاقی آن را نیز دربرمی گیرد. امامان معصوم علیهم السلام به دلیل آگاهی کامل از احکام قرآن و حدود الهی، بهترین معیار برای سنجش اعمال انسان ها محسوب می شوند. میزان پیروی از این الگوهای الهی، معیار ارزش گذاری اعمال و عقاید است. بدین سان، این دیدگاه «میزان» را مفهومی جامع می داند که هم شامل قوانین و احکام الهی می شود و هم شخصیت هایی که این قوانین را به کامل ترین شکل ممکن در زندگی خود پیاده کرده اند. این نگرش، عدالت را نه به عنوان مفهومی انتزاعی و نظری، بلکه به عنوان الگویی عملی و عینی در زندگی انسان ها مطرح می سازد که در سیره و رفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام تجلی یافته است.

دیدگاه چهارم: پیامبر و ائمه علیهم السلام تجسم زنده میزان الهی			
دیدگاه تفسیری	تعریف و محتوای دیدگاه	نقاط قوت	نقاط ضعف
پیامبر و ائمه علیهم السلام تجسم زنده میزان الهی	پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام مصادیق عینی عدالت و معیار سنجش اعمال و عقاید معرفی شده اند	تبیین نقش الگویی معصومین علیهم السلام	چالش برانگیز بودن برای مذاهب غیر شیعی
		ترکیب جنبه نظری و عملی عدالت	

جدول ۵: دیدگاه چهارم

دیدگاه پنجم: قرآن، ترازوی سنجش حق و باطل

در میان تفاسیر مختلفی که درباره مفهوم «میزان» در قرآن کریم ارائه شده است، گروهی از مفسران بر این باور تأکید دارند که قرآن خود به عنوان «میزان» و معیار سنجش الهی عمل می کند (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۵۴/۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱: ۱۱۰/۱۷؛ جرجانی، ۱۳۳۷: ۱۸/۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۱۸/۶؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۴۷۴/۹). تفسیر مذکور بر این نکته استوار است که قرآن کریم با دارا بودن معارف ناب الهی، عقاید حق و احکام دقیق شریعت، اساس

سعادت بشر و راه مستقیم عبودیت را ترسیم کرده است. بر این اساس، ایمان و اعمال مؤمنان با معیارهای قرآنی سنجیده می‌شود و سرنوشت نهایی انسان‌ها - اعم از سعادت جاودانه یا شقاوت ابدی - در گرو میزان انطباق با این معیارهای الهی است. به عبارت دیگر، آیات قرآن به مثابه ترازوی الهی عمل می‌کنند که هم مبنای استقرار عدالت، مواسات و نظام عادلانه معیشت در جامعه اسلامی است و هم معیار نهایی سنجش اعمال در روز قیامت خواهد بود. این تفسیر از مفهوم میزان، قرآن را محور اصلی در تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی مؤمنان قرار می‌دهد (حسینی همدانی، ۱۳۸۰: ۳۶/۱۵).

نکته قابل تأمل در این دیدگاه آن است که قرآن نه تنها به عنوان کتاب هدایت، بلکه به عنوان میزان تشخیص حق از باطل عمل می‌کند. این ویژگی قرآن باعث شده است که در تمام دوران‌ها معیار سنجش صحت و سقم عقاید و اعمال باشد. در واقع، شاخص‌های دقیقی که قرآن برای سعادت و شقاوت انسان‌ها تعیین کرده، همان میزان الهی است که در روز جزا بر اساس آن به اعمال بشر رسیدگی خواهد شد. این شاخص‌ها که دربرگیرنده تمام ابعاد وجودی انسان است، مجموعه‌ای کامل از قوانین الهی را تشکیل می‌دهد که باید اساس زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان قرار گیرد (امین، بی‌تا: ۳۶۵/۱۱). تأمل در این دیدگاه نشان می‌دهد که قرآن به عنوان میزان الهی، هم جنبه تشریعی دارد و هم جنبه تکوینی؛ یعنی هم در دنیا مبنای قانون‌گذاری و هم در آخرت معیار سنجش اعمال است. در تحلیل این نظریه باید توجه داشت که تشبیه قرآن به ترازو تنها یک تشبیه ظاهری نیست، بلکه بیانگر عمق نقش قرآن در ایجاد تعادل و عدالت در تمام شئون زندگی است. همان‌طور که ترازو نماد عدالت و برابری در معاملات مادی است، قرآن نیز به عنوان میزان الهی، نماد عدالت در تمام ابعاد معنوی و مادی زندگی بشر محسوب می‌شود. این تشبیه از آن جهت عمیق‌تر می‌شود که بدانیم در روز قیامت نیز میزان الهی بر اساس معیارهای قرآنی عمل خواهد کرد و هر کس به اندازه انطباق اعمالش با این معیارها، پاداش یا کیفر خواهد دید (بروجردی، ۱۳۹۷: ۴۳۷/۸). این نگاه جامع به قرآن به عنوان میزان، نشان‌دهنده آن است که قرآن تنها یک کتاب معمولی نیست، بلکه نظام‌نامه‌ای کامل برای سعادت

دنیوی و اخروی بشر است.

در ادامه این تحلیل باید اشاره کرد که دیدگاه مذکور با تفسیرهای دیگر از مفهوم میزان نیز قابل جمع است؛ به این معنا که وقتی قرآن، میزان الهی معرفی می‌شود، طبیعتاً پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ نیز به عنوان مفسران و مجریان قرآن، خود تجسم عینی این میزان الهی محسوب می‌شوند. این نگاه به‌ویژه در مکتب تشیع مورد تأکید قرار گرفته است که ائمه ﷺ را قرآن ناطق و مفسران حقیقی معارف الهی می‌دانند (جعفری، ۱۳۹۸: ۱۷۱/۱۰). بنابراین، قرآن به عنوان میزان الهی از یک سو متن نوشته شده و از سوی دیگر در وجود مقدس معصومین ﷺ متجلی شده است. این جامعیت دیدگاه، آن را از دیگر تفسیرها متمایز می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان میان نظریات مختلف درباره مفهوم «میزان» هماهنگی ایجاد کرد.

دیدگاه پنجم: قرآن، ترازوی سنجش حق و باطل			
دیدگاه تفسیری	تعریف و محتوای دیدگاه	نقاط قوت	نقاط ضعف
قرآن، ترازوی سنجش حق و باطل	قرآن به عنوان معیار الهی برای تشخیص حق از باطل در تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی عمل می‌کند	جامعیت قرآن به عنوان منبع هدایت	نیاز به تبیین بیشتر درباره نقش مفسران قرآن (معصومین) در اجرای عدالت
		تطابق با سیاق آیات مربوط به قیامت	

جدول ۶: دیدگاه پنجم

تحلیل رابطه مفهوم کلی و مصادیق عینی

مفهوم، یک معنای کلی و انتزاعی؛ مثل «عدالت»، «هدایت» و «امامت» است که همه مکاتب اسلامی ممکن است بر سر کلیت این مفهوم توافق داشته باشند؛ اما مصداق، فرد

یا شیء عینی و خارجی است که آن مفهوم در او تجلی کامل یافته است، مانند: «امیرالمؤمنین علی علیه السلام به عنوان مصداق اتم امامت».

به نظر می‌رسد وجوه اشتراک عمیقی میان دیدگاه‌های به ظاهر متعدد در تفسیر «میزان» وجود دارد. به بیان دقیق‌تر، می‌توان ادعا کرد که در یک نقطه اساسی هم‌پوشانی دارند و آن، تأکید بر «میزان» به عنوان نماد «عدالت»، «حق» و «معیار سنجش الهی» است. این مفهوم کلی، هسته مرکزی تمامی خوانش‌ها از این واژه قرآنی را تشکیل می‌دهد؛ اما آنچه موجب تنوع تفسیری شده است، نه نفی این مفهوم کلی، بلکه تعیین مصداق اتم برای تحقق آن در عرصه هستی است. ممکن است اختلافات ظاهری از «میزان»، یک اختلاف حقیقی نباشد، بلکه یک اختلاف در سطح «مصدق» باشد، نه «مفهوم». به عبارت دیگر، پرسش اصلی این است: این معیار سنجش الهی در چه چیزی یا چه کسی عینیت می‌یابد؟ در پاسخ به این پرسش است که تفاوت‌های مکاتب ظهور می‌کند:

دیدگاه نخست، مصداق را در ابزار مادی (ترازو) جست‌وجو می‌کند. دیدگاه دوم، آن را در سازه اجتماعی - اخلاقی (عدالت) متجلی می‌داند. دیدگاه سوم، مصداق آن را سازه قانونی - تشریعی (شریعت) معرفی می‌کند. دیدگاه پنجم، متن مقدس (قرآن) را تجلی‌گاه آن می‌شمارد، ولی دیدگاه چهارم، مصداق اتم را شخصیت معصوم (پیامبر و ائمه) می‌داند که حامل، مفسر و مجری هم‌زمان قرآن و شریعت است.

بر این اساس، می‌توان ادعا کرد تفسیر مکتب تشیع نه در تقابل، بلکه در تکمیل و به کمال رساندن دیگر تفاسیر قرار دارد. این دیدگاه با پذیرش مفهوم کلی «عدالت الهی» (که مورد تأکید تفاسیر اهل سنت است)، درصدد تعیین مصداق عینی و بی‌بدیل برای آن برمی‌آید. استدلال محوری این است که مفاهیم انتزاعی؛ مانند «عدالت» و «شریعت» بدون مجریانی معصوم، عالم و عادل، همواره در معرض تحریف، تفسیر به رأی و تحقق نیافتن به طور کامل قرار دارند. بنابراین، «میزان» به عنوان یک مفهوم، نیازمند «میزان» به عنوان یک مصداق زنده و گویاست. این نگاه، اختلاف را از سطح «مفهوم» به سطح «مصدق» انتقال می‌دهد و افق‌های جدیدی برای گفت‌وگوهای بیشتر می‌گشاید. این تحلیل، پاسخ

محکمی به برخی ادعاهاست که تفسیر شیعی را «غلوآمیز» یا «انحرافی» از مفهوم قرآنی می‌داند. اگر این نظریه ثابت شود، نشان می‌دهد دعوی شیعه و سنی بر سر «میزان» یک دعوی لفظی یا ناشی از خلط منطقی است، نه یک اختلاف اساسی در اصل مفهوم. این یافته می‌تواند به تقریب مذاهب اسلامی کمک شایانی کند.

۷. نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی تطبیقی تفسیر واژه «میزان» در آیه شریفه «اللّٰهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ»، به تحلیل معنایی این مفهوم کلیدی در قرآن کریم پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که این کلمه در پنج چهارچوب تفسیری اصلی قابل بررسی است.

در همین زمینه، برخی مفسران با استناد به معنای لغوی، میزان را به عنوان ابزار فیزیکی سنجش وزن تفسیر کرده‌اند. این دیدگاه هرچند از پشتوانه لغوی برخوردار است، از تبیین ابعاد گسترده‌تر مفهوم میزان ناتوان است. دیدگاه دوم با تأکید بر جنبه‌های مفهومی، میزان را نماد عدالت الهی می‌داند که در روابط انسانی و اجتماعی تجلی می‌یابد. این تفسیر با آیاتی که بر قسط و عدل تأکید دارند، همخوانی کامل دارد.

در دیدگاه دیگر، میزان به عنوان مجموعه قوانین و احکام الهی تفسیر می‌شود که معیار سنجش اعمال و رفتار انسان‌هاست. این دیدگاه با سیاق آیات مرتبط با نزول کتاب و شریعت هماهنگی دارد. از سوی دیگر، در تفاسیر شیعی، میزان به عنوان مصداق عینی عدالت الهی، شامل شخصیت پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام می‌شود. این دیدگاه بر نقش الگویی معصومین در تحقق عدالت تأکید دارد. همچنین برخی مفسران، قرآن را میزان الهی معرفی می‌کنند که معیار سنجش حق و باطل در تمام ابعاد زندگی است.

پس از بررسی تطبیقی پنج دیدگاه اصلی در تفسیر واژه «میزان» در آیه شریفه «اللّٰهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ»، می‌توان دریافت که این مفهوم در بستر قرآنی از جامعیتی چندبعدی برخوردار است. با این حال، عصاره دیدگاه‌های مطرح شده را می‌توان در تلفیقی از تفسیرهای سوم و چهارم خلاصه کرد؛ یعنی «میزان» به عنوان شریعت الهی (مجموعه

قوانین و احکام الهی) که مصادیق عینی و کامل آن در شخصیت پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ تجلی یافته است. این نگرش از چند جهت حائز اهمیت است:

۱. جنبه نظری: شریعت الهی به عنوان نظامی جامع، معیار سنجش حق و باطل در تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی است. قرآن کریم به عنوان منبع اصلی این شریعت، ترازوی الهی برای تشخیص عدالت از ظلم، توازن از طغیان، و حق از باطل محسوب می شود. این دیدگاه با آیاتی که بر نقش کتاب و میزان در هدایت بشر تأکید دارند (حدید/ ۲۵) همخوانی کامل دارد.

۲. جنبه عملی: شریعت الهی تنها در قالب متون و قوانین انتزاعی محدود نمی شود، بلکه نیازمند مجریان و مفسرانی است که بتوانند آن را به صورت عینی در جامعه پیاده کنند. از این رو، پیامبر اکرم ﷺ و ائمه ﷺ به عنوان «قرآن ناطق» و الگوهای عملی عدالت، تجسم زنده «میزان الهی» هستند. روایات متعددی از جمله حدیث ثقلین بر این هم ارزی قرآن و عترت تأکید دارند، که نشان می دهد معصومین ﷺ همانند قرآن، معیار سنجش اعمال و عقاید هستند.

۳. تقریب بین مذاهب: اگرچه تفاسیر شیعی بر نقش امامت در تحقق عدالت تأکید دارند و تفاسیر اهل سنت بیشتر به جنبه های عمومی شریعت می پردازند، این دو دیدگاه در اصل ضرورت وجود «میزان» برای هدایت بشر مشترک هستند. تلفیق این دو نگاه نشان می دهد که شریعت بدون مجریان آگاه و عادل، نمی تواند به عدالت کامل بینجامد.

۴. انسجام مفهومی: این تفسیر از یک سو از تقلیل گرایی دیدگاه نخست (ابزار مادی سنجش) پرهیز می کند و از سوی دیگر، با جمع بندی دیدگاه های دوم (عدالت الهی) و پنجم (قرآن به عنوان میزان)، به درکی جامع از «میزان» می رسد که هم شامل قوانین الهی است و هم الگوهای عملی آن.

با توجه به شواهد قرآنی، روایی و تفسیری، «میزان» در آیه ۱۷ سوره شوری مفهومی چندلایه دارد که هم به شریعت الهی به عنوان چهارچوب نظری عدالت اشاره می کند و هم به پیامبر اکرم ﷺ و ائمه ﷺ به عنوان تجلی گاه عینی این شریعت. این نگرش نه تنها با سیاق آیه و اهداف کلی قرآن سازگار است، بلکه می تواند به عنوان پایه ای برای مطالعات

میان مذهبی در حوزه عدالت و هدایت الهی مورد استفاده قرار گیرد. از سوی دیگر تحلیل رابطه مفهومی-مصادیقی می تواند نقش بسزایی در تبیین موضوع داشته باشد:

در سطح مفهوم، «میزان» به مثابه شریعت الهی (تفسیر سوم) و عدالت (تفسیر دوم) است که در قرآن کریم (تفسیر پنجم) تبلور یافته است. این مفهوم کلی، معیار سنجش حق و باطل در تمامی عرصه هاست و مورد اتفاق مسلمین است. اما در سطح مصداق، این مفهوم کلی برای تحقق در عالم خارج، نیازمند مصداق عینی و معصوم است تا هم آن را به درستی تفسیر کند و هم به طور کامل اجرا نماید. بر این اساس، پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ (تفسیر چهارم)، مصادیق اتم و بی بدیل میزان الهی هستند. آنان «قرآن ناطق» و مجریان راستین شریعتی هستند که خود، عینیت و تجسم آن می باشند.

این نگرش دو سطحی، پاسخی به شبهه تفکیک مفهوم و مصداق است و نشان می دهد تفسیر شیعی، مفهوم «عدالت» و «شریعت» را نفی نمی کند، بلکه مصداق کامل آن را معرفی می نماید. این رویکرد، هم از تقلیل گرایی دیدگاه نخست پرهیز می کند و هم با جمع بندی دیدگاه های دوم، سوم و پنجم، به درکی جامع و منسجم از «میزان» می رسد که هم شامل چهارچوب نظری (قوانین الهی) است و هم الگوهای عملی آن (معصومین). شیعه مفهوم «عدالت» و «شریعت» را می پذیرد، اما معتقد است این مفاهیم در دنیای خارج، بدون «مصداق عینی و معصوم» تحقق نمی یابند. بنابراین، اختلاف اصلی بر سر «مصداق» است، نه خود «مفهوم میزان».

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، ۱۳۸۹ ش.
۲. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، بنیاد نهج البلاغه، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۳. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۴. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ ق.

۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۷۱ ش.
۸. امین، سیده نصرت، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، انجمن حمایت از خانواده های بی سرپرست اصفهان، اصفهان، بی تا.
۹. بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة البعثه، قم، ۱۴۱۵ق.
۱۰. بروجردی، مصطفی، *تفسیر شمس*، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۷ق.
۱۱. بلاغی، عبدالحجّه، *حجّة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*، چاپخانه حکمت، قم، ۱۳۴۴ش.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۳. جرجانی، حسین بن حسن، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان فی تفسیر القرآن؛ تفسیر گازر*، بی نا، بی جا، ۱۳۳۷ش.
۱۴. جعفری، یعقوب، *تفسیر کوثر*، هجرت، قم، ۱۳۹۸ش.
۱۵. حسینی همدانی، محمد، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، لطفی، تهران، ۱۳۸۰ق.
۱۶. حمیری، نشوان بن سعید، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکوم*، دارالفکر، سوریه، ۱۴۲۰ق.
۱۷. حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نور الثقلین*، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.
۱۸. ذاکری، نسرین، «مفهوم میزان در قرآن و روایات»، پایان نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۹۵ش.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۱۲ق.
۲۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *تفسیر قرآن مهر*، پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، قم، ۱۳۸۷ش.
۲۱. زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۲۳. سرافرازی اردکانی، محمدرضا، «میزان در روز جزا از منظر قرآن و سنت و پاسخ به شبهات»، پایان نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۹۰ش.
۲۴. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۲۵. شاه عبدالعظیمی، حسین، *تفسیر اثنی عشری*، میقات، تهران، ۱۳۶۳ش.
۲۶. شیبانی، محمد بن حسن، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، نشر الهادی، قم، ۱۳۷۷ش.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۵۲ش.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۸ش.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۲ق.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، ترجمه گروه مترجمان، بنیاد پژوهش های اسلامی،

مشهد، ۱۳۷۷ش.

۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۳۲. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن: تفسیر الطبری*، دارالهجر، قاهره، ۱۴۲۲ق.
۳۳. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، مکتبه المرتضویه، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۳۴. طنطاوی، محمد سید، *الوسیط فی تفسیر القرآن المجید*، دارالنهضة المصرية، قاهره، ۱۳۸۲ش.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مکتبه الاعلام الاسلامی، تهران، ۱۴۱۳ق.
۳۶. طیب، سید عبدالحسین، *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*، اسلام، تهران، ۱۳۷۸ش.
۳۷. عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، کتاب فروشی صدوق، تهران، ۱۳۵۹ش.
۳۸. فضل الله، محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، دارالملاک للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۳۹ق.
۳۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *تفسیر صافی*، مکتبه الصدر، تهران، ۱۳۷۳ش.
۴۰. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۸ش.
۴۱. قرشی مخزومی، مجاهد بن جبر، *تفسیر مجاهد*، دارالفکر الاسلامی الحدیثه، مصر، ۱۴۱۰ق.
۴۲. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ش.
۴۳. قرشی، سید علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۷ش.
۴۴. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ش.
۴۵. قفای، ربابه، «بررسی مفهوم معادشناختی میزان در قرآن و تفاسیر»، پایان نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۹۵ش.
۴۶. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، دارالکتاب، قم، ۱۴۰۴ق.
۴۷. کاشانی، فتح الله بن شکرالله، *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، کتاب فروشی و چاپخانه محمد حسن علمی، تهران، ۱۳۳۶ش.
۴۸. لطفی، سید مهدی و سمانه میرسعیدی، «معناشناسی واژه کتاب در قرآن بر پایه روابط هم نشینی»، *پژوهش های زبان شناختی قرآن*، سال چهارم، شماره ۲، ۱۳۹۴ش، ص ۱۳۷-۱۵۸.
۴۹. محقق، محمد باقر، *ترجمه و تفسیر قرآن کریم*، محقق، تهران، ۱۳۸۰ش.
۵۰. مدرّسی، محمد تقی، *من هدی القرآن*، دارمحبّی الحسین (علیه السلام)، تهران، ۱۴۱۹ق.
۵۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۵۲. مغنیه، محمد جواد، *تفسیر کاشف*، دارالکتاب الاسلامی، تهران، ۱۴۲۴ق.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ش.

Shi'ite interpretation emphasizes the manifestation of Balance in the person of the Infallibles (A.S.), whereas Sunni interpretations have focused more on the general aspects of law and social justice. By providing a comprehensive analysis of the concept of balance, this study demonstrates that the term not only denotes individual and social justice but also functions as a pivotal axis for guidance and the evaluation of deeds within the Qur'anic intellectual system. The final analysis of the research reveals that the various exegetical approaches can be understood within the framework of the relationship between a general concept and its concrete instantiation, such that the interpretation of balance as the most perfect instantiation (the Infallibles) completes and concretizes the concept of justice and law emphasized in other interpretations. The results of this research may contribute to a deeper understanding of Qur'anic concepts and to the rapprochement of perspectives among Islamic schools of thought.

Keywords: Balance, comparative exegesis, semantics, al-Shūrā Surah, divine justice, law, Holy Qur'an.

not have an Arabic origin; and secondly, they are meaningful in another language, and this meaningfulness is more compatible with the overall coherence of the surah in terms of semantic unity.

Keywords: Qur'an, Nun. By the pen, disconnected letters, linguistics, Sa'd 'Abd al-Muttalib al-'Adl.

A Semantic Analysis of the Term Balance in the Noble Verse: "God it is who has sent down the Book with the truth, and also the Balance"

Nematollah Firoozi, Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Imam Reza International University, Mashhad, Iran (corresponding author)

Faezeh Dabir, M.A. student of Theology and Islamic Studies, Qur'an and Tradition Sciences major, Imam Reza International University, Mashhad, Iran

The term balance and its derivatives represent one of the distinctive concepts in the Holy Qur'an, appearing in verse 17 of al-Shūrā Surah in the phrase: "God it is who has sent down the Book with the truth, and also the Balance". Despite its clear lexical meaning as an instrument of measurement, this term possesses considerable conceptual depth and breadth within the Qur'anic context, giving rise to a variety of interpretations. The research methodology employed in this study is analytical-comparative, drawing upon authoritative exegetical sources with a focus on verse 17 of al-Shūrā Surah. The findings indicate that Balance can be analyzed within five primary interpretative frameworks: 1. A material scale as a physical instrument of measurement; 2. A symbol of divine justice in human and social relations; 3. The divine law as the body of rules governing actions and conduct; 4. The Prophet Muhammad (S.A.W.) and the Infallible Imams (A.S.) as concrete embodiments of justice; and 5. The Holy Qur'an itself as the criterion for distinguishing truth from falsehood. Among these perspectives, the

can focus on the measurability of these strategies in the realm of cultural policymaking. Furthermore, these achievements offer significant potential for reinterpreting concepts of human rights, coexistence, and social justice in the contemporary world. Given today's identity challenges, a return to these Qur'anic foundations can provide a suitable theoretical basis for intercultural dialogues and the reduction of ethnic tensions.

Keywords: Ethnocentrism, Individuality, Piety, Human Dignity, Social Life.

An Examination of the Verse "Nun. By the pen and that which they write" Based on the Theory of Sa'd 'Abd al-Muṭṭalib al-'Adl

Mahmoud Erfanian Sattari Moqaddam, M.A. Student, Arabic translation Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Seyyed Hossein Seyyedi, Professor, Department of Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (corresponding author)

For a long time, the ambiguous verses of the Qur'an, including the disconnected letters, have been a point of contention among exegetes. The lack of an explicit and clear referent has been the most significant source of this dispute. It is evident that the absence of a clear referent conflicts with the clarity of the Qur'anic text, and thus the question arises: what is the status and function of such verses in the Qur'an? Accordingly, the present article seeks to explain and resolve this apparent conflict by investigating whether the aforementioned verse is meaningful, and by exploring its connection to the overall meaning of the surah, through the lens of the views and theories of the Egyptian scholar Sa'd 'Abd al-Muṭṭalib al-'Adl. After a critical review and analysis of various perspectives, and in light of the latest linguistic findings in this field, the study concludes that, firstly, these disconnected letters do

A Critical Examination of Qur'anic Principles and Strategies for Avoiding Ethnocentrism

Azizollah Molavi Vardanjani, Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, University of Shahr-e kord (Corresponding Author)
Asghar Tahmasbi Boldaji, Assistant Professor, Department of Qur'an and Tradition Sciences, University of Shahr-e kord

One of the challenges to ethical living in human communities, at both micro and macro levels, is the precedence of ethnicity over righteousness. The Holy Qur'an, with a monotheistic approach, rejects any inclination towards extremism in ethnicity, discrimination, and racism, identifying moral and pious identity as the criterion for value assessment. This research, employing a descriptive-analytical and interpretive method, delves into the Qur'an ethical system in confronting ethnocentrism. To avoid conceptual repetitions, it meticulously distinguishes between ethical principles and executive strategies, leading to a novel formulation of fundamental norms and avoidance strategies concerning ethnocentrism. The findings indicate that the Qur'an emphasizes the following as crucial principles and executive strategies for countering reprehensible ethnocentrism: in the soteriological dimension, the priority of individual salvation over ethnicity; in the anthropological dimension, the primacy of human dignity against racism; in the epistemological dimension, ethnicity as a manifestation of divine attributes; and in the sociological dimension, the necessity of mutual recognition and an instrument for social synergy. By establishing supra-discriminatory normative principles and offering practical strategies for reforming attitudes, value-based education, and engineering collective identity, the Qur'an provides a comprehensive model for confronting ethnocentrism. The distinction between principles and strategies prevents argumentative confusion, and future research

Light, contains epistemic components concerning the triadic relationship among friendship, purity, and submission. Adopting a descriptive-analytical approach based on library sources, this study focuses on the structural and semantic analysis of the final phrase of this narration, seeking to uncover the causal and conceptual relationship among these three fundamental elements within the Shi'ite system of faith. The main question of the article is: What is the logical connection and existential order among purity of the heart, friendship with the Household of the Prophet of God, and submission to them? The findings indicate that, based on contextual clues and tradition and Qur'an evidences, among the multiple meanings of the word *ḥattā* in this narration, the sense of ultimate goal is the most plausible. Accordingly, love and friendship toward the Household of the Prophet of God are regarded as a condition for attaining purity of the heart, and purity of the heart is itself a prerequisite for realizing the station of submission and surrender before the Imams. Based on relevant verses and traditions, love for the Household of the Prophet of God is considered a condition for proximity to God and the source of the purification of the believer's soul, such that the purity arising from it provides the groundwork for the genuine acceptance of guardianship and complete submission to the Divine authorities. Drawing upon tradition and exegetical sources, this study endeavors to analyze and reinterpret the relationship among the aforementioned concepts within the Shi'ite doctrinal system.

Keywords: Abū Khālid al-Kābulī, friendship, love for the Household of the Prophet of God, purity of the heart, submission, guardianship, narratology.

among the Children of Israel who, on the basis of divine law, practiced legislative guidance (i.e., pointing out the right path). In this reading, patience and certainty were moral-cognitive virtues required to attain this status. By contrast, the turning point in the Shi'i reading emerges through reliance on the principle of correspondence and specific transmitted reports, which restrict the verse to the Imams of the Household of the Prophet of God. This reading reconfigures the nature of guidance by distinguishing between the command of God, and what people are commanded. Here, command of God is interpreted as ontological command, and guidance also advances to the station of achieving the goal, which is inner spiritual authority, and brings receptive souls to perfection.” The study concludes that, in this framework, patience and certainty are transformed into existential capacities for receiving this ontological guardianship, and the Imamate, as a divinely appointed and uniquely designated station, is distinguished from all other forms of leadership.

Keywords: Imamate, ontological guidance, command of God, al-Sajdah Surah, Theological Exegesis.

Analysis of the Conceptual and Structural Relationship of Friendship, Purity, and Submission in the Narration of Abū Khālīd al-Kābulī

Omid Ghorbankhani, Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran (Corresponding Author)

Mohsen Raf'at, Associate Professor, Department of Qur'an and Tradition Sciences, Hazrat-e Masoumeh University, Qom, Iran

Behnaz Mohammadkazemi, PhD Student in Qur'an and Tradition Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran

The narration of Abū Khālīd al-Kābulī from Imam Muḥammad al-Bāqir (A.S.), regarded as one of the strategic texts elucidating the Divine

evidence, scholarly consensus and opinions, and religious background). The findings demonstrate that among the preferences reported in these sources, textual criteria, particularly context, are cited most frequently, followed by syntactic and narrative evidence. By elucidating the dominant pattern of preferential factors in determining syntactic readings, the results of this study contribute to a more precise understanding of the methodology of preference in both grammatical and exegetical studies of the Holy Qur'an.

Keywords: Holy Qur'an, al-Baqarah Surah, syntactic analysis, grammatical Inflexion, Textual preferential factors, contextual preferential factors.

Theological Transformation in the Understanding of the Verse “We appointed from among them leaders who guided by Our command: From Historical Narrative to Existential Interpretation

*Reza Mollazadeh Yamchi, Postdoctoral Researcher, Department of Qur'anic Sciences and Tradition, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran
Farzad Dehghani, Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Tradition, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran (Corresponding Author)*

This study analyzes and reconstructs the conceptual evolution of verse 24 of Surah al-Sajdah within the Islamic exegetical tradition, demonstrating how the key phrase (*guided by Our command*) has shifted from an understanding based on legislative command to an interpretation grounded in ontological command within Shi'i imamate theology. Using qualitative content analysis and a hermeneutic-dialectical reading of a corpus of exegetical and tradition sources, the article explains this development in two stages. The findings show that in the general exegetical reading, the verse refers to righteous leaders

rooted in religious deontology and the rights of others, and occasionally grounded in the cultivation of moral virtues.

Keywords: Islamic Ethics, Transmitted Ethics, Qur'an and Tradition, responsibility, forgiveness, pardon.

An Analysis of the Role of Textual and Contextual Preference Criteria in Determining Grammatical Inflexion of Qur'anic Verses: A Case Study of al-Baqarah Surah

Mohammad Moradi Raja, M.A., Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran
Kobra Khosravi, Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran (Corresponding Author)

Ali Akbar Moradian Ghobadi, Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran

Grammatical Inflexion of Qur'anic verses is a fundamental aspect of Qur'anic studies and Arabic syntax, which has consistently drawn the attention of both exegetes and grammarians, resulting in a vast body of literature. The existence of multiple valid syntactic readings for Qur'anic terms and phrases - stemming from divergent grammatical, exegetical, and linguistic perspectives - necessitates a process of preference based on preferential factors. Despite the significance of these preferential factors, their specific roles and functions in the selection process have rarely been studied systematically and independently. This research, employing a descriptive-analytical method with a focus on verses from Surah al-Baqarah, extracts various preferential factors and the corresponding preferences provided in authoritative grammatical and exegetical sources. It then classifies and analyzes the cited criteria into two categories: textual (e.g., context, syntactic structure, and lexical and rhetorical evidence) and extra-textual (e.g., exegetical narrations, poetic

ABSTRACTS

An Analysis of Forgiveness and Pardon in Transmitted Ethics: Emphasizing Moral Responsibility

Mohammad Amin Khansari, Assistant Professor, Qur'an and Tradition Research Institute

Islamic ethical teachings, grounded in the Qur'an and the tradition, advocate principles such as forgiveness, pardon, and overlooking to strengthen social bonds. This research aims to provide an ethical analysis of the status of forgiveness within transmitted ethics, focusing on the concept of moral responsibility associated with it. Employing a descriptive-analytical method, the data were examined by referencing verses from the Holy Qur'an and the traditions of the Household of the Prophet of God, while utilizing normative frameworks established in moral philosophy. The findings indicate that forgiveness in Islamic ethics is not absolute or unrestricted; rather, it entails different positions and consequences depending on the nature of the relationship and the level of action. Moral responsibility regarding social issues varies based on factors such as the motive and the severity of the transgression. From the perspective of Transmitted Ethics, a distinction must be made between individual forgiveness (pertaining to personal rights) and governance/social forgiveness (pertaining to public interest). In cases of conflict between these two levels, priority is given to collective interest and justice. Furthermore, the normative justifications for the duty to forgive are multidimensional: at times based on consequentialist expediency (such as fostering brotherhood and coexistence), at others

MISHKAT

A Scientific Quarterly

No. 171, Summer, 2026, 1448

Publisher: Islamic Research Foundation

Printed by: The Printing and Publishing Institute of Astan
Quds Razavi

Managing Director: Ahad Faramarz Gharamaleki

Editor –in-chief: M. K. Rahman Setayesh

Mishkat – A Scientific Quarterly Journal, published by the Islamic Research Foundation in two fields of "the Qur'an and Hadith", and "Islamic History and Culture".

Editorial Board:

-Dr. Abbas Ismailizadeh

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

-Dr. Mansour Pahlavan

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran

- Dr. Hassan Kharqani

Professor, Razavi University of Islamic Sciences

- Dr. Ali Rad

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran
(College of Farabi)

- Dr. Mohammad Kazem Rahman Setayesh

Associate Professor, University of Qom

- Dr. Ali Nasiri

Professor, Iran University of Science and Technology

- Dr. Hasan Naqizadeh

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

Address: Iran, Mashhad, P.O.Box: 91735-366

Tel: 051-33154304 **Fax:** 051-32232517

Web Site: www.mishkat.islamic-rf.ir **E-mail:** mishkat@islamic-rf.ir