

# قرآن شناخت

سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این نشریه، به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۸ مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۲ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول و سردبیر

محمود رجیبی

جانشین سردبیر

امیررضا اشرفی

مدیر اجرایی و صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

عضای هیئت تحریریه

سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

محمود رجیبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی اکبر بابایی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدباقر سعیدی روشن

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران - پردیس قم

محمدرضا جباری

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدکاظم ثناکر

استاد دانشگاه قم

امیررضا اشرفی

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی اوسط باقری

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حمید آریان

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه و مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵) / دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

پيامک: ۱۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

http://eshop.iki.ac.ir: فروشگاه اینترنتی:

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

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

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
1. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
  2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  3. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

- الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
  - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
  - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
  - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.  
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

### ج. یادآوری

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

## فهرست مطالب

---

باز تأملی در مدلول آیات ناظر به آفرینش نخستین انسان / ۵

کلمه مرادعلی شورگشتی / حمید آریان

علم امامان به غیب از منظر قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی / ۲۷

غلام محمد شریعتی

تحلیل عملکرد حضرت هارون علیه السلام در مقابله با گوساله پرستی بنی اسرائیل در قرآن / ۴۹

کلمه حمید نادری قهفرخی / غلامعلی عزیزی کیا

نقد و بررسی دیدگاه مفسران در توصیف انسان به هلوع در آیه ۱۹ سوره معارج / ۷۳

کلمه محمد حسین شیرافکن / محمد نقیب زاده / امیررضا اشرفی

ارزیابی دیدگاه مفسران در تبیین معنای امر در آیه ۵۴ سوره اعراف / ۹۱

کلمه کاوس روحی برندق / ابراهیم فرجی

ارزیابی دیدگاه صاحب نظران در تبیین اهداف قرآن / ۱۱۱

عبدالکریم بهجت پور

ملخص المقالات / ۱۳۱

۱۴۲ / Abstracts



## بازنامگی در مدلول آیات ناظر به آفرینش نخستین انسان

shoorgashti.5146@yahoo.com

Aryan@Qabas.net

کرامت‌علی شورگشتی / دانش‌پژوه دکتری رشته تفسیر و علوم قرآن

حمید آریان / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۴/۶/۳۱ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۴

### چکیده

مسئله شناخت نخستین انسان و چگونگی پیدایش او، از مسائل مهم انسان‌شناختی مطرح در آیات قرآن و روایات است. برخی دانشمندان علوم تجربی نیز در این زمینه فرضیه‌هایی ارائه داده‌اند که به‌ظاهر با مفاد آیات و روایات نوعی تعارض دارد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، به دنبال شناخت نخستین انسان و چگونگی پیدایش او از دیدگاه قرآن است که به تبع آن دیدگاه قرآن نسبت به این گونه فرضیه‌ها نیز روشن خواهد شد. حاصل پژوهش نشان می‌دهد که بیشتر آیات، ظهور قوی و برخی از آنها، صراحت دارند که نخستین انسان، آدم است و نسل انسان‌های کنونی، به او می‌رسد. پیدایش او، به صورت مستقل و از خاک و گل بوده است نه از موجودی دیگر. مفاد روایات نیز این مدعا را به روشنی مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهند.

**کلیدواژه‌ها:** نخستین انسان، آدم، آفرینش انسان، پیدایش انسان، آفرینش آدم.

## مقدمه

یکی از مسائل مهم انسان‌شناختی، شناخت تبار انسان و چگونگی پیدایش نخستین انسان است. این مسئله که نخستین انسان کیست و آیا پیدایش او به نحو تکامل از موجود زنده دیگری بوده و یا به صورت مستقل و از خاک و گل، در ادیان مختلف الهی از جمله اسلام و نیز در مکاتب مادی، مطرح و موضوع بحث و مناقشه بوده و آرای متفاوت درباره آن اظهار شده است. از سویی، مسئله یادشده، در کانون توجه کتاب مقدس و آیات قرآن و روایات قرار گرفته و فهم و تلقی خاصی از آن در میان عموم مفسران و اندیشمندان یهودی، مسیحی و مسلمان رایج بوده و هست. از سوی دیگر، در دو قرن اخیر، نظریه‌هایی مبتنی بر مشاهدات تجربی و در ظاهر ناسازگار با آن تلقی رایج، ارائه گشته است. برخی دانشوران مسلمان، مستقلاً یا در ضمن بحث از آیات و روایات مرتبط با پیدایش نخستین انسان به گونه‌ای این مسئله را بررسی‌ده‌اند، اما بیشتر بر صحت همان فهم رایج، گرایش بلکه اصرار دارند و اعتبار نظریه‌های مبتنی بر تجربه را مورد تردید قرار داده و نابسند دانسته‌اند (برای نمونه: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۶۰-۲۵۵؛ مکارم شیرازی، بی‌تا، ص ۳۰۰-۲۵۵؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۸۹-۸۱؛ جعفری، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۳۳-۱۲۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۲۷-۳۴۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۵۲-۱۵؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۳-۱۱۵؛ واعظی، ۱۳۸۷، ص ۲۶-۲۳، ۵۶ و ۵۷؛ گرامی، ۱۳۹۲، ص ۵۹-۳۷). در مقابل، کسانی با پذیرش اعتبار نظریات مبتنی بر مشاهدات تجربی، تلقی سنتی و رایج از آیات و روایات را نامعتبر شمرده و در جهت ارائه فهمی سازگار با آن نظریه‌ها برآمده‌اند (برای نمونه: سبحانی، خلقت انسان). کسانی هم بدون اصرار بر انتساب دیدگاهی معین به متون دینی، عمدتاً به دسته‌بندی آیات و بیان نسبت آنها با نظریه‌های تجربی بسنده کرده‌اند (برای نمونه: مشکینی اردبیلی، تکامل در قرآن). برخی نیز سنخ زبان دین و زبان علم را از یکدیگر جدا دانسته و تعارض میان مفاد دین و نظریه‌های تجربی در این مسئله را منتفی شمرده‌اند (برای نمونه: قراملکی، موضع علم و دین در خلقت انسان).

به نظر می‌رسد پیش از هر گونه تأیید یا رد این دیدگاه‌ها، باید نظر قرآن را بر اساس منطق فهم صحیح و فارغ از دیدگاه‌های یادشده جست‌وجو کرد. اکنون پرسش این است که به‌راستی در پرتو منطق تفسیر قرآن و ضوابط عقلی و عقلایی معتبر در کشف معنا و مدلول آیات در این باره چه می‌توان گفت؟ و اگر از روایات مرتبط با آیات آفرینش انسان استمداد بجوییم، در نهایت نظر قرآن و روایات در مسئله چه خواهد بود؟ پس از این مرحله می‌توان به ارزیابی نظریات چهارگانه یادشده پرداخت و صحت و سقم آنها را بررسی‌د. براین اساس این مقاله با هدف شناخت دیدگاه قرآن درباره نخستین انسان و

چگونگی پیدایش او به سامان رسیده و علاوه بر آن، تصویر مسئله را در نگاه روایات نیز به نظاره خواهد نشست. بدین منظور، نخست دو مفهوم «نخستین انسان» و «چگونگی پیدایش» را توضیح می‌دهیم، و سپس به سراغ محتوای آیات رفته، در پایان مفاد روایات را در این موضوع بررسی خواهیم کرد.

اصطلاح «نخستین انسان» در ادیان الهی، بر آدم<sup>ع</sup> تطبیق و در علمی مانند زیست‌شناسی و باستان‌شناسی، به انسان‌های اولیه صیاد و ساکن غار و... اطلاق شده است (بهزاد، ۱۳۵۳، ص ۳۷۴)؛ ولی مراد ما از آن، نخستین فرد یا افرادی است که نسل انسان‌های فعلی موجود در کره زمین به آنها می‌رسد. مراد ما از «آفرینش» چگونگی پیدایش انسان است که مستقل و مستقیم از خاک و گل بوده یا پیدایش او به نحو تکاملی از موجودی زنده بوده است. پیشاپیش یادآوری این نکته مبنایی را ضروری می‌دانیم که به اعتقاد ما، زبان قرآن آن‌گاه که درباره عالم طبیعت یا انسان یا حقایق دیگر سخن می‌گوید، زبان ناظر و در نتیجه معرفت‌بخش و واقع‌نماست و همه قضایای اخباری قرآن حاکی از خبر و اطلاعاتی نسبت به موضوعات خود هستند، مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف آن در کار باشد. بنابراین همان‌گونه که زبان علم، کاشف از مطلبی درباره حقایق خارجی و عینی است، زبان قرآن نیز دست‌کم در قضایای اخباری، حاکی از اطلاعاتی درباره حقایق خارجی و عینی است (برای تفصیل بیشتر، ر.ک: ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸-۵۷)، نه زبانی نمادین (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۱۴؛ شریعتی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۱۷) و یا کلامی عرفی و غیر ناظر به واقع (ر.ک: قراملکی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۲ به بعد). لذا بر اساس اصل معرفت‌بخشی زبان قرآن، مطابق قواعد فهم عقلایی که مبتنی بر دلالت‌های لفظی و ظهور کلام است، به مفاد آیات خواهیم پرداخت و حد دلالت آنها را روشن خواهیم کرد.

## مفاد آیات قرآن

با تأمل در محتوا و مضمون آیات مرتبط با چگونگی پیدایش نخستین انسان، می‌توان آنها را بر حسب قرابت‌های موضوعی و مضمونی دسته‌بندی و مفاد هر دسته را جداگانه بررسی کرد. به نظر ما نکته مهم آن است که در بررسی نظر آیات، باید دلالت مجموع دسته‌ها لحاظ شود و مدلول هر دسته به تنهایی برای انتساب نظری کلی به قرآن کافی نیست. مدلول یک دسته نسبت به مدلول جمیع، همانند جایگاه یک مقدمه نسبت به مجموع مقدمات یک برهان است.

**دسته اول:** آیاتی که می‌گویند نسل همه انسان‌های فعلی کره زمین، با توجه به این نکته که همگی آنها بدون استثنا مخاطب قرآن هستند، به یک نفر بازمی‌گردد. دست‌کم پنج آیه چنین دلالتی دارند:

۱. یا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا (نساء: ۱)؛
۲. وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (انعام: ۹۸)؛
۳. هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا (اعراف: ۱۸۹)؛
۴. خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا (زمر: ۶)؛
۵. یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (حجرات: ۱۳).

ظاهر این آیات، به‌ویژه با توجه به تعبیر «خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» و «جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا» آن است که مراد از «نَفْس»، «شخص» و «فرد» است و همین معنا در بسیاری از آیات دیگر (برای نمونه: بقره: ۴۸، ۱۲۳، ۲۸۱؛ آل عمران: ۲۵، ۳۰، ۶۱، ۱۶۱) نیز از «نفس» اراده شده است و برخی لغت‌دانان نیز به تصریح گفته‌اند: «کل إنسان نَفْسٌ حتى آدم ﷺ» (فراهدی، بی‌تا، ماده نفس).

بعضی نویسندگان که نظریه تغییر تدریجی و تکامل موجودات و از جمله انسان را مسئله‌ای قطعی و مسلم دانسته و از سوی دیگر، اعتقاد به خلقت مستقل انسان را ناشی از تلقین اسرائیلیات و بر اساس اساطیر و افسانه‌های قدیمی شمرده‌اند (سحابی، ۱۳۵۱، ص ۱۰۱ و ۱۰۲)، مراد از نفس واحده در این گونه آیات را «زندگی وابسته به جسم متناسب» دانسته (همان، ص ۱۳۴). از ظاهر عبارات ایشان برداشت می‌شود که مراد از این تعبیر، همان حیات مشترک و ساری در میان موجودات، از نازل‌ترین طبقه تکامل تا آخرین طبقه تکامل می‌باشد) و گفته‌اند:

کلمه «نفس» خود دلالت بر تنهایی دارد. صفت «واحد» که به آن اضافه شده است وحدت و تنهایی آن را بیشتر تأکید و تصریح می‌کند. مفهوم تنهایی نفس آن هم به نحوی که تأکید گردیده، منطبق بر آدم صنفی نمی‌تواند باشد؛ زیرا از یک فرد واحد و تنها، نسل و نسل‌های متوالی پدید نمی‌آید (همان، ص ۱۳۶).

در ارزیابی چنین برداشتی می‌توان گفت:

اولاً همان‌گونه که بیان شد، ظهور و فهم عرفی از این گونه آیات و به‌ویژه با توجه به مطرح کردن خلقت همسر آدم در عبارات «خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا»، «جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا» و «ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا» آن است که مراد از «نفس»، فرد و شخص خاصی است که خداوند پس از خلقت او، همسری نیز برایش آفریده است و اینکه مراد از «نفس» در این آیات، «حیات متناسب با هر موجود» باشد، از سیاق آیات بسیار دور است؛ ثانیاً اتصاف نفس به «واحد»، هرگز مانع از انطباق آن بر فردی معین مانند آدم ﷺ نیست؛ زیرا مراد از وحدت در این آیات، وحدت، در مقابل زوجیت و زناشویی نیست و با منضم شدن همسر منافات ندارد

(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۲۳)، بلکه این وصف، یا اشاره به این است که هیچ‌گونه برتری‌ای میان افراد انسان از حیث خاندان و نژاد نیست و همه انسان‌ها از این جهت، برابر و فرزندان یک نفر هستند و برتری تنها به تقواست (وحدت، در مقابل اختلاف و تعدد نژادها) و یا اشاره به قدرت خداوند است که از یک فرد، میلیارد‌ها انسان را پدید آورده است (وحدت، در مقابل تعدد بسیار فراوان افراد انسان).

با توجه به اینکه تعبیر خلق یا انشاء از «نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» در قرآن، تنها در همان چهار آیه بالا به کار رفته است، تأمل در سیاق آنها نشان‌دهنده معنایی است که ذکر کردیم؛ چراکه در آیه اول سوره نساء، امر به تقوا (اتَّقُوا)، دو بار بیان و در پایان با جمله «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمٌ رَقِيبًا» تأکید و تعلیل شده است. پس باید مناسبتی میان «امر به تقوا و تأکید بر آن» و «خلقت از نفس واحد» باشد که در پیوند با یکدیگر بیان شده‌اند. حال، وقتی آیه ۱۳ سوره حجرات را به آن ضمیمه کنیم که در آن نیز «خلقت انسان‌ها از یک زن و شوهر» همراه با «ترغیب به تقوا» با جمله «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» بیان شده، به دست می‌آید که هدف از متصف کردن «نفس» به «واحد» در آیه اول سوره نساء، اشاره به عدم تعدد و عدم اختلاف حقیقی میان نژادهای انسانی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۳۴) و اینکه همه انسان‌ها، از جهت نیا، مشترک و فرزندان یک پدر و یک زن و شوهر هستند. پس این وحدت، در مقابل تعدد و تکرار نژادهاست که منافاتی با زوجیت زن و شوهری ندارد.

درباره آیات دوم، سوم و چهارم، می‌توان گفت سیاق آنها نشان می‌دهد که مقصود از اتصاف نفس به وحدت، بیان یکی از نشانه‌های قدرت خداوند است که توانسته از یک فرد، میلیارد‌ها فرد دیگر را بیافریند؛ چراکه در آیه دوم (انعام: ۹۸)، سخن از نشانه‌های خداست (فَصَلِّنَا الْآيَاتِ) و در آیات سابق بر آن، سخن از شکافتن دانه‌ها و زنده کردن مردگان و میراندن زنده‌ها و در آیات بعدی آن نیز، سخن از شب و خورشید و ماه و ستارگان و میوه‌ها و غیره به عنوان نشانه‌های قدرت خداوند است. پس در آیه دوم نیز همین نکته مد نظر است.

در آیه سوم (اعراف: ۱۸۹) سیاق خود آیه و آیات بعد، دلالت بر این دارد که تنها خداست که چنان قدرتی دارد که توانسته همه شما را از یک نفر بیافریند؛ پس با وجود خداوند دارای چنین قدرتی، چه منطقی و دلیل موجهی وجود دارد که شما برای او شریک‌انی قرار دهید که خودشان مخلوق هستند؟! بنابراین در این آیه نیز «خلقت از نفس واحد» در ارتباط با قدرت الهی مطرح شده است.

در آیه چهارم (زمر: ۶) سیاق آیه و آیات سابق آن، بیانگر این است که خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده و همه شما را از «نفس واحد» پدید آورده و چهارپایان را آفریده و قادر بر این

کارهاست، منزّه و بالاتر از آن است که از میان همان مخلوقات خود، کسی را به عنوان فرزند خود انتخاب کند. بنابراین «خلقت از نفس واحده» در این سه آیه، اشاره به یکی از نشانه‌های اوصاف الهی قدرت و علم خداوند است و صفت «واحد» در مقابل تعدد چند میلیاردی انسان‌هاست نه در مقابل «زوجیت زن و شوهری».

بنابراین با توجه به روشن شدن معنای «نفس» در چهار آیه اول، می‌توان گفت این آیات، دلالت بر آن دارند که نسل همه مردم به یک نفر بازمی‌گردد و پدر اولی همه آنها یک نفر است و چنین نیست که پدرهای اولیه گوناگون و در عرض یکدیگر داشته باشند.

آیه پنجم (حجرات: ۱۳) نیز دلالت بر آن دارد که همه افراد انسان، از یک مرد و زن آفریده شده‌اند. لذا این آیه نیز همچون چهار آیه اول، بیان می‌دارد که نسل همه انسان‌ها به یک پدر می‌رسد.

**دسته دوم:** آیاتی که دلالت دارند بر اینکه همه انسان‌های روی زمین، فرزندان شخصی معین به نام «آدم» هستند. این دسته با دو گونه تعبیر، دال بر این مطلب‌اند:

۱. در برخی، تمام انسان‌های روی زمین، با عنوان «بنی آدم» مخاطب قرار گرفته‌اند؛ مانند آیه ۲۶ سوره اعراف: یا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا. همچنین اند آیات ۶۰ سوره یس و ۲۷، ۳۱ و ۳۵ اعراف. در این آیات، با توجه به این نکته که همه انسان‌های روی زمین، بدون استثنا مخاطب قرآن و داخل در خطاب «یا بَنِي آدَمَ» هستند، مطابق ظاهر این تعبیر، همه آنها، بدون استثنا فرزندان شخصی معین به نام «آدم» هستند؛

۲. آیه ۲۷ سوره اعراف که در آن، علاوه بر تعبیر «بنی آدم»، تعبیر «أَبُوئِكُمْ» نیز آمده است: یا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبُوئِكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ. با توجه به اینکه در آغاز این آیه، همه انسان‌ها را «بنی آدم» خطاب کرده است، ظاهر «أَبُوئِكُمْ» نیز دال بر این است که یکی از والدین (أَبُوئِكُمْ)، همان «آدم» است و همه انسان‌ها، فرزندان اویند.

بر اساس مدلول این دسته از آیات، همه انسان‌ها فرزندان شخصی معین به نام «آدم» هستند و او پدر همه است.

**دسته سوم:** آیاتی که در آنها صریحاً نام «آدم» و چگونگی پیدایش مستقل او بیان شده است: این دسته مشتمل بر سه آیه است که عبارت‌اند از: آیه ۵۹ آل عمران، ۶۱ و ۶۲ اسراء و ۱۱ و ۱۲ اعراف.

۱. آیه ۵۹ سوره آل عمران: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». این آیه، مهم‌ترین آیه در مسئله آفرینش نخستین انسان است. لذا برخی نویسندگان، در مباحث مرتبط با

این مسئله، از آن با عباراتی همچون «قوی‌ترین دلیل» (مشکینی اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۵)، «روشن‌ترین آیه» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۵۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۴۱)، «دلّ از آیات دیگر بر استقلال آدم در خلقت» (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۳۲) و «صریح‌ترین آیه بر استثنایی بودن خلقت آدم» (واعظی، ۱۳۸۷، ص ۲۵) یاد کرده‌اند، و اگر دلالت آن بر آفرینش مستقل آدم<sup>۳</sup> اثبات شود، قرینه‌ای بسیار مهم درباره دلالت دیگر آیات است و ما را به فهم دقیق نظریه قرآن در این مسئله بسیار نزدیک می‌کند؛ لذا باید به دقت بررسی شود.

### نکات مهم در تفسیر آیه

الف. برای «مَثَل» در کتب لغت، معادل‌های مختلفی همچون مثال (مشبه به)، خبر، حدیث، صفت، عبرت، آیه و نشانه (ر.ک: فراهیدی، العین؛ ازهری، تهذیب اللغة؛ صاحب اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، ذیل ماده مثل) بیان شده است که شاید بهترین معادل فارسی برای آن در این آیه، واژه «داستان» یا «چگونگی» باشد.

ب. همان‌طور که بدون تردید «عیسی» علم و اسم برای فرد معین خارجی است، «آدم» نیز در این آیه علم و اسم برای فرد معین خارجی است، نه اسم نوع یا اسم جنس؛ چراکه اولاً در خصوص این آیه، معقول نیست که یک فرد به نوع خودش تشبیه شود؛ ثانیاً ظاهر آیات آن است که «آدم» در قرآن علم برای فردی معین است و نه اسم نوع یا جنس، و لذا در بسیاری از آیات، بحث از بنی آدم و ذریه او مطرح شده است. به علاوه استعمال «آدم» بدون «ال» و غیر منصرف بودن آن، می‌تواند شاهی دیگر بر علمیت آن باشد؛

ج. با توجه به مکان‌مند نبودن خداوند، درباره مراد از «عِنْدَ اللَّهِ»، چند احتمال وجود دارد؛ یعنی در علم خداوند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۱۲)، یا در فعل خداوند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۰۷)، یا در نفس الامر و واقع، یا نسبت به خداوند؛ بدین معنا که نسبت عیسی به خداوند، نسبت مخلوق به خالق است نه ابن به آب (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲). بنا بر همه احتمالات، آیه دال است بر تشبیه مطلبی واقعی و حقیقی درباره عیسی به مطلبی واقعی و حقیقی درباره آدم، و نه خیالی و یا مبتنی بر جهل و تصور عوامانه از آن دو؛

د. از تعبیر «حَلَقَهُ» در خود این آیه می‌توان به دست آورد که مراد از تشبیه داستان عیسی به داستان آدم، تشبیه خلقت عیسی به آفرینش آدم است، نه تشبیه اموری مانند علم و فضل عیسی به علم و فضل آدم و امثال آن که برخی نویسندگان ادعا کرده‌اند (مشکینی اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۶).

به علاوه صرف نظر از تعبیر «خَلْقَهُ»، از سبب نزول آن نیز که برخی مدعی اجماع مفسران بر چنین سبب نزولی هستند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۴۲)، می توان این مطلب را برداشت کرد. در سبب نزول آیه، نقل شده که در زمان پیامبر اکرم ﷺ گروهی از مسیحیان نجران به مدینه آمده و از ایشان درباره محتوای دعوتشان پرسیدند. آن حضرت در پاسخ ایشان، یکی از پیام‌های دعوت خود را مخلوق بودن عیسی ﷺ شمردند. آن گروه مسیحی پرسیدند که اگر مخلوق است پس پدرش کیست؟! در پاسخ ایشان، بر پیامبر اکرم ﷺ وحی نازل شد که از ایشان پرس درباره آدم چه می گویند؟ آیا مخلوق بوده است؟ گفتند: آری. پیامبر از ایشان پرسید: پس پدرش که بوده است؟! آن گروه از پاسخ گفتن عاجز و حیران ماندند و سپس این آیه نازل شد (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۴؛ طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۶۲)؛ ه. درباره تشبیه، که در این آیه مستفاد از کاف (ک) است و نه از کلمه «مَثَل»، باید توجه کرد که یکی از اغراض مهم در تشبیه، بیان امکان مشبه با توجه به امکان مشبه به می باشد (نق‌تازانی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۵؛ هاشمی، ۱۹۹۴م، ص ۲۳۷) و چون درباره عیسی شبهه عدم امکان تولد یک فرد بدون دخالت پدر وجود داشته است، هدف از تشبیه در این آیه، بیان امکان آن است و در آیه، تنها وجه شبه پذیرفتنی میان خلقت عیسی و خلقت آدم، «امکان تحقق» است؛ زیرا همان گونه که از سبب نزول نیز استفاده می شود، مطلب مورد شبهه و انکار درباره عیسی ﷺ «امکان پیدایش فرزند بدون پدر» بوده، که خداوند با استفاده از این تشبیه، تحقق چنین امری را ممکن شمرده است؛ به این بیان که همان گونه که پیدایش آدم بدون پدر و مادر، ممکن بوده، پیدایش عیسی نیز بدون وجود پدر، امکان تحقق دارد.

با توجه به اینکه تا پیش از طرح فرضیه تکامل انواع و از جمله در خصوص انسان، در ذهن عموم اهل کتاب و نیز همه مسلمین، خلقت آدم، خلقتی اعجاز گونه و مستقل و از خاک و گل تلقی می شده است، اگر این تلقی آنها نادرست بوده و حقیقت این بوده باشد که خلقت آدم ﷺ همانند دیگر انسان ها از نطفه دو موجود مذکر و مؤنث است، در این صورت، اگر خداوند با استفاده از همان تلقی و تصور باطل مخاطبان درباره آدم ﷺ در پی توجیه خلقت حضرت عیسی باشد، نوعی اغرای به جهل (به معنای کشاندن به جهل و در جهل باقی گذاشتن) درباره خداوند لازم می آید و اغرای به جهل، قبیح و در مورد خدا محال است؛ چراکه او نیازی به در جهل افکندن مخاطب برای توجیه خلقت حضرت عیسی ﷺ ندارد. همچنین اگر مراد خداوند از «کَمَثَلِ آدَمَ» تشبیه به خلقت تکاملی او باشد، که در آن صورت، خلقت او اعجاز گونه و غیر عادی نخواهد بود، بلکه او نیز همانند همه افراد بشر، حاصل از نطفه دو موجود مذکر و مؤنث است، و در این صورت، وجه شبه قابل قبولی برای این تشبیه متصور نیست.

از آنچه بیان شد به دست می‌آید که تنها صورت قابل دفاع برای تشبیه در این آیه، این معناست: همانا داستان خلقت عیسی، در امکان تحقق اعجازگونه، همانند داستان خلقت آدم است که خداوند او را اعجازگونه از خاک آفرید؛

و درباره معنای «ثُمَّ» در «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» باید گفت که «ثُمَّ» در اصل، دلالت بر تراخی زمانی (سیوطی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۹) دارد و این معنا، یکی از معانی محتمل آن در آیه مورد بحث است. البته برخی از مفسران، «ثُمَّ» را در این آیه، دال بر تراخی رتبی (ابن عاشور، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۲) و برخی دیگر، دال بر تراخی در اخبار دانسته‌اند (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۷۴).

به هر حال «ثُمَّ» در این آیه، حتی اگر هم دال بر تراخی زمانی باشد، چون مقدار زمان تراخی در آیه معین نشده است، لذا هرگز دال بر این نیست که بشر ابتدا به صورت حیوانی انسان‌نما خلق شده و پس از گذشت میلیون‌ها سال با تکامل به صورت فعلی در آمده است؛ مطلبی که برخی، با استناد به معنای تراخی در «ثُمَّ»، در پی اثبات آن بوده‌اند (سحابی، ۱۳۵۱، ص ۱۸۵).

به علاوه می‌توان ادعا کرد که «ثُمَّ» در این آیه، دلالت بر تراخی زمانی ندارد، بلکه مناسب آن است که برای دلالت بر تراخی در اخبار باشد؛ چراکه مراد از «قول» در تعبیراتی مانند «قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» سخن و گفتار لفظی نیست، بلکه این نوع تعبیر، کنایه از اراده خداوند در مقام خلقت چیزی است؛ به این معنا که اگر خداوند تحقق چیزی را اراده کند، بلافاصله آن شیء محقق می‌شود، نه آنکه در مقام آفرینش موجودات، لازم باشد نخست واقعاً از خدا سخن و گفتاری صادر شود و سپس در مرحله بعد، شیء محقق گردد. با توجه به اینکه اراده خداوند بر خلقت آدم ﷺ، حتماً قبل از «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ» نیز بوده است، روشن می‌شود که «ثُمَّ»، تنها برای دلالت بر ترتیب در اخبار است و آیه در صدد بیان دو خبر از کیفیت خلقت حضرت آدم ﷺ می‌باشد و آن اینکه اولاً او را از خاک آفریده است (خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ)؛ ثانیاً با اراده خداوند خلق شده است (قَالَ لَهُ كُنْ).

حال، با توجه به اینکه همه انسان‌ها و نیز همه موجودات دیگر با اراده خداوند (قَالَ لَهُ كُنْ) خلق شده‌اند، آدم ﷺ از این جهت، خصوصیتی نداشته که مشبه به قرار گیرد؛ پس خصوصیتی که موجب شده آدم، مشبه به قرار گیرد، «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ» است و فقط در صورتی «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ» خصوصیت برای آدم ﷺ شمرده می‌شود که مراد از آن، خلقت مستقیم و اعجازگونه از خاک باشد؛ وگرنه اگر آدم نیز همانند دیگر انسان‌ها به صورت غیرمستقیم از خاک آفریده شده باشد، ویژگی خاصی در او باقی نمی‌ماند که در این آیه، مشبه به قرار گیرد و اگر خلقت او ویژگی‌ای نداشته باشد، چرا نفرمود: إِنَّ مَثَلَ

عِيسَى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ كَمَلِكُمْ خَلَقْتُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ...؟ به ویژه با توجه به اینکه حضرت موسیؑ نزدیک تر به عیسیؑ بوده و یهودیان دشمنان اصلی عیسیؑ بوده‌اند و او را فرزندی نامشروع می‌دانستند، چرا نفرمود: إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ مُوسَى خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ...؟

با دقت در نکات یادشده، آیه دلالت بسیار روشنی بر خلقت اعجازگونه آدم و پیدایش مستقیم او از خاک دارد؛

۲. آیات ۶۱ و ۶۲ سوره اسراء: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِيسَ قَالَ اَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيْنًا، قَالَ اَرَاۤىْتِكَ هٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلٰى لٰٓئِنۡ اٰخَرْتِنِۢ اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ اِلَّا قَلِيْلًا.

در این آیات، ظاهراً «آدم» نام فردی خاص است. به علاوه ظاهر «هَذَا الَّذِي» و ضمیر «ه» و کلمه «ذُرِّيَّتَهُ» در ترکیب «ذُرِّيَّتَهُ» نیز ظهور بسیار قوی دارند در اینکه «آدم» اسم و دال بر یک شخص معین خارجی است و آیه اشاره به داستان خلقت آدمؑ دارد و با توجه به دیگر آیاتی که در آنها داستان خلقت آدم و سجده فرشتگان برای او مطرح شده، مراد از «مَنْ خَلَقْتَ طِيْنًا» در این آیه، همان «خَلَقْتَهُ مِنْ طِيْنٍ» (اعراف: ۱۲) است که ظهور در خلقت مستقیم از «طین» دارد، و این معنا، در هر سه فرض تمیز یا حال یا منصوب به نزع خافض بودن «طینا» وجود دارد (درباره علت نصب «طینا»، ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۵۷؛ ابن منظور، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۷۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۷۷). لذا این آیات نیز بر خلقت مستقل آدم و پیدایش مستقیم او از «طین» دلالت دارند نه بر پیدایش او از نطفه موجودی دیگر؛

۳. آیات ۱۱ و ۱۲ سوره اعراف: وَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّٰجِدِيْنَ قَالَ مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِيْنٍ.

با توجه به اینکه این آیات، همانند آیات ۶۱ و ۶۲ سوره اسراء، مربوط به داستان چگونگی آفرینش آدم و سجده فرشتگان برای او هستند، بنابراین مراد از آدم در این آیات نیز، شخصی معین و مشخص است؛ اما آیا اینکه در آغاز این آیات، ضمیر جمع «کُم» و در آیات بعدی، ضمیر جمع «هم» به کار رفته، دلیل آن نمی‌شود که کلمه «آدم» در این آیه، اسم جمع باشد؛ چراکه ظاهر آیات آن است که مراد از «کُم»، افراد انسان و مراد از «آدم» شخصی معین است.

آیا عطف به «ثم» در این آیات نیز مانع از این ظهور نیست؟ پاسخ منفی است؛ چراکه «ثم» در اینجا می‌تواند برای دلالت بر ترتیب در اخبار باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۶۰. برای

اقوال دیگر، ر.ک: همان، ج ۸، ص ۲۱؛ به این معنا که آیه درصدد بیان سه خبر جداگانه است که لازم نیست دربارهٔ یک موضوع باشند.

ضمیر جمع «هم» در آیات بعدی نیز نباید سبب این توهّم شود که «آدم» در این آیه اسم جمع است؛ چراکه اولاً در آیه ۱۲ (أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ... خَلَقْتُهُ) ضمیر مفرد «ه» به آدم باز می‌گردد؛ ثانیاً به قرینهٔ آیات ۶۱ و ۶۲ سورهٔ اسراء، مراد از ضمیر جمع «هم» در اینجا، می‌تواند «ذریهٔ آدم» و یا مجموع «آدم، همسر و ذریهٔ او» باشد.

تعبیر «خَلَقْتُهُ مِنْ طِينٍ» با توجه به مدلول آیهٔ ۵۹ سورهٔ آل عمران (خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ) که خلقت آدم را اعجازگونه و غیرمتعارف معرفی می‌کند، دلالت بر خلقت مستقیم آدم از طین دارد؛ همان‌گونه که تعبیر مشابه آن در آیات ۴۹ سورهٔ آل عمران (أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ) و ۱۱۰ سورهٔ مائده (وَإِذُ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ)، در داستان معجزات عیسی ﷺ قطعاً بر خلقت مستقیم از طین دلالت دارد.

بنابراین عبارت «خَلَقْتُهُ مِنْ طِينٍ» در این آیه، بر خلقت مستقل آدم و پیدایش مستقیم او از «طین» دلالت دارد و این جمله، هرچند که جزء کلام ابلیس است، بیان آن در پیشگاه خداوند و عدم رد آن توسط خدا، دلیل بر تأیید و درستی آن است.

با توجه به مطالب یادشده، حاصل مفاد آیات این دسته، که در آنها صریحاً نام «آدم» و چگونگی پیدایش او بیان شده، این است که آفرینش او به طور مستقل، و به صورت مستقیم از خاک و گل بوده است.

با ضمیمه کردن مفاد این دسته به آیات دستهٔ اول و دوم، که دلالت بر مقام نیایی حضرت آدم نسبت به نسل بشر کنونی دارند، به دست می‌آید که آفرینش نخستین انسان، مستقیماً از خاک و گل بوده است، نه آنکه از نطفهٔ موجود زندهٔ دیگری پدید آمده باشد.

**دستهٔ چهارم:** آیاتی که در آنها صریحاً نام «آدم» نیامده، ولی با توجه به قراین دیگر، معلوم می‌شود که اینها نیز ناظر به چگونگی آفرینش آدم ﷺ هستند:

۱. إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ... فَفَعَّوْا لَهُ سَاجِدِينَ، فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ... إِلَّا إِبْلِيسَ... قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (ص: ۷۶-۷۱)؛

۲. وَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ، وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ، وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ... فَفَعَّوْا لَهُ سَاجِدِينَ، فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ... إِلَّا إِبْلِيسَ... قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (حجر: ۲۳-۲۳).

با توجه به اشاره این آیات به داستان سجده فرشتگان و نافرمانی ابلیس و بر اساس مدلول آیات ۶۱ و ۶۲ اسراء و نیز آیات ۱۱ و ۱۲ اعراف، که صریحاً این داستان را درباره آفرینش آدم ﷺ مطرح ساخته‌اند، معلوم می‌گردد که این آیات نیز درباره آفرینش آدم هستند. در این آیات، بیان شده که خلقت و پیدایش انسان، از «طین» و «صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْتُونٍ» بوده است و این تعبیر، ظهور در خلقت مستقیم او از این مواد دارد و مراد از «طین»، گِل و مراد از «صلصال»، با توجه به معنای آن در لغت، گِل خشک سفالگون و دارای صدا (بر اثر برخورد ضربه و... به آن) می‌باشد (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا، ماده صل؛ احمدبن فارس، بی‌تا، ماده صل؛ راغب اصفهانی، بی‌تا، ماده صل؛ جوهری، بی‌تا، ماده صل). از آنجاکه این آیات، ناظر به آفرینش آدم ﷺ هستند، بنابراین مراد از خلقت انسان یا بشر از «طین» و «صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْتُونٍ»، خلقت آدم از این مواد است و از آنجاکه بر اساس مفاد آیات دسته اول و دوم، او پدر همه انسان‌هاست، در این آیات، خلقت او از مواد یادشده، با تعبیر خلقت «انسان» یا «بشر» بیان شده است؛

۳. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ (الرحمن: ۱۴).

تعبیر خلقت انسان از «صلصال» چهار بار در قرآن به کار رفته و با توجه به اینکه در سه مورد (آیات ۳۳-۲۳ سوره حجر)، این تعبیر درباره آفرینش آدم ﷺ است، روشن می‌شود که این تعبیر، در این آیه نیز ناظر به خلقت اوست و از آن جهت که او سرمنشأ نوع انسان است، آیه به مبدأ آفرینش نوع «انسان» از صلصال اشاره دارد؛ در مقابل مبدأ آفرینش نوع «جن»، که از نار (آتش) بوده است.

۴. أَلَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ... (سجده: ۹-۷).

در این آیات، تقابل آغاز آفرینش انسان از گِل (بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ) با استمرار نسل او از آبی پست (ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ) نشان می‌دهد که آفرینش مستقیم نخستین فرد انسان، از گِل بوده است؛ اما نسل او به واسطه آبی پست تداوم یافته، و اگر مراد این بود که آغاز آفرینش انسان (همه انسان‌ها) از خاک و گل بوده و سپس با طی مراحل (تبدیل به گیاه و مواد خوراکی و...) به صورت ماء مهین در آمده‌اند، در این صورت، باید گفته می‌شد: «ثُمَّ جَعَلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» نه «ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۵۰).

بنابراین هرچند در آیات این دسته، نامی از حضرت آدم ﷺ به میان نیامده است، قراین یادشده به روشنی دلالت دارند که این آیات نیز ناظر به خلقت مستقل و بلاواسطه «آدم» از خاک و گِل هستند.

با انضمام این آیات به آیات دسته اول و دوم، که حضرت آدم<sup>ع</sup> را نخستین فرد انسان معرفی می‌کند، به دست می‌آید که آفرینش آدم<sup>ع</sup> به عنوان نخستین انسان، مستقیماً از خاک و گل بوده است.

**دسته پنجم:** آیاتی که خود به تنهایی دلالت روشنی بر چگونگی آفرینش نخستین انسان (آدم<sup>ع</sup>) ندارند، ولی با توجه به مدلول آیات دسته اول تا چهارم و وجه مشترک آنها با این آیات از جهت بیان ماده خلقت انسان (خاک، گل، گل خشک سفالگون)، می‌توان آنها را نیز مرتبط با پیدایش نخستین انسان دانست و به چهار دسته اول ملحق کرد. این آیات و وجه الحاقشان به چهار دسته اول، بر اساس میزان تشابه و اشتراکشان با یکدیگر، بدین قرارند:

۱. ... إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ (صافات: ۱۱).

با توجه به آیات ۶۱ سوره اسراء و ۱۲ سوره اعراف و آیات دسته چهارم، و با توجه به اتصاف «طین» به «لازب» (چسبنده بودن) که شبیه تعبیر **نهج البلاغه** درباره خلقت نخستین انسان است (وَلَطَّهَا بِالْبَلْغَةِ حَتَّى لَزِبَتْ) (نهج البلاغه، خطبه دوم)، «طین» در این آیه، تناسب با گلی دارد که برای ساختن چیزی به کار می‌رود و لذا به احتمال قوی، آیه ناظر به خلقت نخستین انسان از گل است؛

۲. وَكَذَلِكَ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ (مؤمنون: ۱۴-۱۲).

آفرینش انسان از عصاره‌ای از گل (سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ) در این آیه، با توجه به آیات ۶۱ سوره اسراء و ۱۲ سوره اعراف و آیات دسته چهارم، می‌تواند اشاره به همان خلقت نخستین انسان از گل باشد؛ به این معنا که چون معجونی از گل، مبدأ و ماده آفرینش نخستین انسان بوده، با واسطه او، مبدأ اصلی پیدایش دیگر انسان‌ها نیز همان معجون از گل معرفی شده است. البته این احتمال هم می‌رود که «سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» اشاره به معجونی از مواد غذایی حاصل از گل باشد که سرمنشأ تکون نطفه است؛

۳. هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ (انعام: ۲).

با توجه به آیات ۶۱ سوره اسراء و ۱۲ سوره اعراف و آیات دسته چهارم، می‌توان گفت که در این آیه نیز خلقت انسان یا انسان‌ها از طین، اشاره به خلقت نخستین انسان است و این معنا با ظهور «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ...» (سجده: ۷ و ۸) بسیار سازگار است؛ هرچند از آن جهت که گل، به خاک حاصلخیز و سپس گیاه و خوردنی‌ها تبدیل می‌شود، باز هم این احتمال متنفی نیست که «طین» اشاره به سرمنشأ مواد غذایی نطفه باشد؛

۴. وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ... (روم: ۲۰؛ و نیز رک: غافر: ۶۷؛ کهف: ۳۷؛ حج: ۵؛ فاطر: ۱۱).

خلقت از تراب در این آیات، ممکن است ناظر به چگونگی خلقت نخستین انسان باشد، از آن جهت که او از خاک پدید آمده و باقی انسان‌ها از او ناشی شده‌اند؛ به این معنا که مرحله آفرینش او از خاک، یکی از مراحل آفرینش همه انسان‌ها شمرده شده باشد. البته احتمال هم دارد مراد این باشد که «تراب» ماده آفرینش همه انسان‌هاست، از آن جهت که خاستگاه مواد غذایی و نشو و نمای آنهاست؛

۵. *مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى (طه: ۵۵؛ و نیز ر.ک: نجم: ۳۲؛ هود: ۶۱؛ نوح: ۱۷).*

ضمیر در «منها» به «الارض» باز می‌گردد و در این آیه زمین منشأ پیدایش انسان‌ها دانسته شده است. وجه انتساب پیدایش انسان به زمین ممکن است این باشد که چون نخستین انسان از ارض و به تعبیر روایات (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۲؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۲؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶) از «أديم الارض» (رویه زمین) به وجود آمده و همه انسان‌ها از همان نخستین انسان ناشی شده‌اند، لذا این مرحله پیدایش او، یکی از مراحل پیدایش همه انسان‌ها شمرده است. البته همچنین ممکن است از آن جهت باشد که زمین، خاستگاه مواد غذایی و نشو و نمای انسان‌هاست و بدن انسان‌ها ولو با چند واسطه، از زمین ناشی شده است؛

۶. *وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا (فرقان: ۵۴).*

در این آیه، درباره مراد از «الماء»، که خلقت بشر، ناشی از آن شمرده شده، سه احتمال وجود دارد:  
 ۱. شاید اشاره به آبی است که آدم علیه السلام از آن خلق شده؛ همان‌گونه که در برخی روایات آمده است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۱۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۴۴۲)؛ همان آبی که با خاک، مخلوط شد و در نتیجه، گِل (طین) سازه جسمانی آدم را تشکیل داد؛

۲. ممکن است مراد از آن، «نطفه» باشد، همان‌گونه که بسیاری از مفسران بیان کرده‌اند (برای نمونه:

طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۴۹۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۷۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۲۹)؛

۳. شاید مراد از آن، مطلق الماء (آب) باشد که آفرینش همه موجودات زنده، متوقف و وابسته به آن است؛ همان‌گونه که ظاهر آیات «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء: ۳۰) و «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ» (نور: ۴۵) بر این معنا دلالت دارند.

### شبهه آیات معارض

آیاتی وجود دارند که ممکن است مدلول آنها در تنافی با مدلول آیات پنج دسته سابق به نظر آید. این مسئله را ذیل عنوان چند شبهه بررسی می‌کنیم:

شبهه اول: برخی از آیات، به طور مطلق، مبدأ آفرینش انسان را نطفه دانسته‌اند که طبعاً نخستین انسان را نیز دربر می‌گیرد. از جمله: خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ (نحل: ۴؛ و نیز: قیامت: ۳۸-۳۶؛ طارق: ۶؛ علق: ۲؛ نجم: ۴۶؛ یس: ۷۷؛ انسان: ۲؛ عبس: ۱۹). بنابراین او نیز همانند دیگر انسان‌هاست و آفرینش متفاوتی ندارد.

پاسخ: با توجه به اینکه آیات دسته اول تا چهارم، صریحاً درباره آفرینش نخستین انسان هستند و آفرینش او به صورت مستقل و مستقیم از خاک و گل معرفی می‌شود، آیات مطرح در این شبهه را باید با آن چند دسته تخصیص و تقیید زد و در نتیجه، نخستین انسان را از آنها خارج دانست.

شبهه دوم: در آیات ۳۰ بقره (فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) و ۳۹ فاطر (خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ)، انسان یا انسان‌ها با عنوان «جانشین در زمین» معرفی شده‌اند، که مراد از آن جانشینی، می‌تواند جانشینی آدم ﷺ نسبت به موجودات زنده پیشین باشد؛ به این معنا که او جای‌گزین موجودات زنده سابق و تکامل یافته آنهاست.

پاسخ: اولاً مراد از این جانشینی، طبق قراین و شواهد، جانشینی خداوند است، نه جانشینی موجودات زنده سابق بر آدم ﷺ، که در جای خود، توسط مفسران بیان شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۱۵ و ۱۱۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۸۳ و ۸۴)؛

ثانیاً بر فرض آنکه مراد، جانشینی موجودات زنده پیشین باشد، باز هم این آیات، منافاتی با خلقت مستقل آدم ﷺ از خاک و گل ندارند؛ چراکه ممکن است او در عین حال که خلقتی مستقل دارد، با منقرض شدن موجودات زنده سابق، جای‌گزین آنها شده باشد، که در این صورت نیز عنوان جانشین (خلیفه) صدق می‌کند.

شبهه سوم: در برخی آیات، از آفرینش همه موجودات به نحوه «كُنْ فَيَكُونُ» سخن به میان آمده است (آل عمران: ۴۷؛ نحل: ۴۰؛ مریم: ۳۵؛ یس: ۸۲؛ غافر: ۶۸). ظاهر فاء در «فَيَكُونُ»، دلالت بر آن دارد که مراد خداوند، بلافاصله پس از اراده او محقق می‌شود. این مطلب، با آفرینش تدریجی و مرحله به مرحله آدم، که در آیات سابق، از آن سخن به میان آمد، سازگار نیست (حمل آیات سابق، بر مراحل مختلف خلقت آدم (زمین، خاک، گل، گل بدبو، سفال...))، در کلام بسیاری از نویسندگان، مورد تصریح قرار گرفته است. برای نمونه، ر.ک: ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۰۸).

پاسخ: این آیات، صرفاً بیان می‌دارند که مراد خداوند حتماً و بلافاصله پس از اراده او محقق می‌شود؛ اما چگونگی تحقق مراد پس از اراده، نسبت به موارد مختلف فرق می‌کند. اگر مراد، امری

دفعی باشد، حتماً و بلافاصله به صورت دفعی محقق می‌شود؛ اما اگر مراد، امری تدریجی‌الحصول باشد، حتماً به همان صورت تدریجی و مرحله به مرحله تحقق می‌یابد و نه به صورت دفعی. مطابق آیات دسته اول تا چهارم، خلقت جسمانی آدم ﷺ تدریجی بوده است.

شبهه چهارم: در آیه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّدْكُوراً» (انسان: ۱) معنای «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّدْكُوراً» (شیء مذکور نبودن انسان در برهه‌ای از زمان) آن است که در زمان یادشده، موجود زنده‌ای محقق بوده که ارتباطی با پیدایش انسان فعلی داشته ولی در آن زمان، بی‌نام و نشان بوده و به عنوان «انسان» شناخته نمی‌شده است و این با آفرینش از خاک مغایر و با نظریه پیدایش تکاملی انسان از موجودی زنده، سازگار است (مشکینی اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۸-۳۵).

پاسخ: این آیه، هرچند بر ادعای یادشده قابل تطبیق است، با فرض استقلال خلقت انسان نیز سازگاری دارد؛ چراکه انسان، بنا بر این فرض نیز پیش از خلقتش، چیزی به شکل خاک و گل یا مجسمه بی‌روح بوده که از آن با عنوان «انسان» یاد نمی‌شده و لذا تعبیر «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّدْكُوراً» بر آن نیز صادق است و از آنجاکه آیات دسته اول تا چهارم، دال بر استقلال پیدایش انسان از خاک و گل هستند، از میان این دو معنای محتمل، معنای دوم، ترجیح می‌یابد.

جمع‌بندی: از بررسی مدلول آیات به‌دست آمد که نخستین انسان حضرت آدم ﷺ است و پیدایش او به نحو مستقل و از خاک و گل بوده است. بنا بر مدلول آیات دسته اول، نسل همه انسان‌های فعلی موجود در کره زمین به یک نفر بازمی‌گردد و بنا بر مدلول آیات دسته دوم، آن یک نفر، آدم ﷺ است و بنا بر مدلول آیات دسته سوم و نیز دسته چهارم، پیدایش آدم ﷺ به صورت مستقل و از خاک و گل بوده است و نه با تکامل از موجودی زنده. در آیات دسته پنجم، معنای ظاهری یا یکی از معانی محتمل به قرینه چهار دسته قبلی، اشاره به چگونگی پیدایش نخستین انسان است و شبهاتی که درباره تعارض برخی آیات آفرینش با مدلول آن پنج دسته احتمالش می‌رود، وجهی ندارد.

### مفاد روایات

از آیات قرآن استفاده شد که نسل همه انسان‌های فعلی موجود در کره زمین به یک شخص معین بازمی‌گردد و او که در بحث ما «نخستین انسان» شمرده می‌شود، همان فردی است که مسما به «آدم» می‌باشد که پیدایش او به صورت مستقل و از خاک و گل بوده است.

با مراجعه به روایات دال بر چگونگی پیدایش آدم (نخستین انسان)، روشن می‌شود که روایات نیز همانند آیات، او را نخستین انسان و پیدایش او را به صورت مستقل معرفی می‌کنند

و نه به شکل تکامل یافته از موجودی زنده و بنابراین، روایات، مفاد آیات را به روشنی مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهند.

روایاتی که دال بر چگونگی آفرینش آدم، به عنوان نخستین انسان هستند، با توجه به ویژگی‌ها و مراحل مختلف آفرینش جسم او، تعبیر مختلفی دارند و بر چند دسته‌اند:

۱. برخی از آنها، دلالت دارند که آفرینش آدم از «أَدِيمِ الْأَرْضِ» (سطح زمین) است و همین امر را علت نامیده شدن او به «آدم» شمرده‌اند: لِأَنَّهُ خُلِقَ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۲؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۲)؛

۲. برخی دیگر، دال بر آفرینش او از «خاک» هستند و تصریح کرده‌اند که «إِنَّ آدَمَ خُلِقَ مِنَ التُّرَابِ» (خصیبی، ۱۴۱۹، ص ۴۳۵؛ صدوق، ۱۴۰۳، ص ۴۷)؛

۳. تعدادی دیگر، دلالت بر آفرینش او از «آب» دارند: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ آدَمَ مِنَ الْمَاءِ الْعَذْبِ (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۱۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۳۷ و ۴۴۲)؛

۴. بعضی روایات، دال بر آفرینش او از «گل» هستند: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ مِنْ طِينِ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۱۶۳؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۶۵؛ ابن‌قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۸۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۳۷ و ج ۶، ص ۲۶۵)؛

۵. در برخی روایات آمده که آفرینش او از «گل چسبنده» بوده است: جَمَعَ سُبْحَانَهُ مِنْ حَزَنِ الْأَرْضِ وَسَهْلَهَا وَعَذْبِهَا وَسَبَّخَهَا تُرْبَةً سَنَهَا بِالْمَاءِ حَتَّى خَلَصَتْ وَلَأَطَهَا بِالْبَلَّةِ حَتَّى لَزَبَتْ (ر.ک: نهج البلاغه، ص ۴۲، خطبه اول). این دسته روایات وضعیت انسان قبل از نفخ روح را، به صورت مجسمه‌ای دارای اعضا و جوارح ترسیم نموده‌اند: فَجَبَلَ مِنْهَا صُورَةً ذَاتَ أَحْنَاءٍ وَوُضُولٍ وَأَغْضَاءٍ وَفُضُولٍ أَجْمَدَهَا حَتَّى اسْتَمْسَكَتْ... ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ فَمَثَلَتْ إِنْسَانًا (همان)؛

۶. در مواردی، چگونگی خلقت عیسی ﷺ به چگونگی خلقت او، تشبیه و تصریح شده که آدم ﷺ بدون وجود پدر و مادر آفریده شده است: إِنَّ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ خَلَقَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أُمَّ لَيْسَ لَهُ أَبٌ كَمَا خَلَقَ آدَمَ مِنْ غَيْرِ أَبِي وَلَا أُمَّ (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۹)؛

۷. در تعدادی از روایات آمده که جسد آدم ﷺ و پیکره و مجسمه خالی از جان و روح او، چهل سال در معرض نمایش برای فرشتگان و پرسش آنها از خداوند درباره علت پیدایش آن، قرار داشته است (همان، ص ۲۷۵).

درباره مضمون و مدلول این روایات، می‌توان گفت که ظهور بسیاری از آنها در استقلال پیدایش

آدم، قطعی و مسلم است و اگر شبهه و نظریهٔ پیدایش تکاملی انواع در ذهن خواننده این روایات اصلاً مطرح نباشد، مطابق فهم عرفی و عقلایی مدلول این روایات صراحت در استقلال پیدایش آدم دارند. اعتبار سندی: ممکن است در اعتبار این روایات از حیث سند مناقشه شود. در این باره، چند نکته قابل ذکر است:

اولاً این روایات، متعدد و متضافرنند و لذا توجه به آنها لازم است؛ هرچند که فرضاً همگی از جهت سند، ضعیف باشند؛

ثانیاً: اگر هم فرضاً همهٔ این روایات از جهت سند ضعیف باشند و تعداد آنها هم به حد تضافر نرسد، چون مدلول آنها مطابق ظاهر آیات است و از سوی دیگر، معارضی هم ندارند، دست‌کم به عنوان مؤید می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند؛

ثالثاً در میان آنها روایاتی وجود دارد که سندشان معتبر و خدشه‌ناپذیر است. یکی از بهترین آنها از جهت سند<sup>۱</sup> و دلالت، کلام امیرالمؤمنین<sup>ع</sup> است که مرحوم سید رضی آن را به عنوان خطبهٔ اول *نهج البلاغه* نقل کرده است:

سپس خداوند سبحان، مقداری خاک از قسمت‌های سخت و نرم زمین و بخش‌های شیرین و شوره‌زار گرد آورد و آب بر آن افزود تا گلی خالص گشت و آن را با رطوبت آمیخت تا به صورت موجودی چسبناک در آمد و از آن صورتی آفرید که دارای خمیدگی‌ها و پیوندها و اعضا و مفاصل بود. سپس آن را سفت و جامد کرد... سپس از روح خود در او دمید و به صورت انسانی درآمد دارای نیروهای عقلانی که آنها را به کار می‌گیرد و فکری که به وسیلهٔ آن (در موجودات مختلف) تصرف می‌نماید و اعضای که آنها را به خدمت می‌گیرد و ابزاری که برای انجام مقاصدش آنها را زیوروی می‌کند و شناختی که به وسیلهٔ آن حق را از باطل جدا می‌سازد... خداوند سبحان از فرشتگان خواست... و فرمود: برای آدم سجده کنید. همه سجده کردند جز ابلیس که... به آفرینش خود از آتش افتخار نمود و خلقت آدم از گل خشکیده را سبک شمرد (*نهج البلاغه*، خطبه اول؛ رک: مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۱۸۳ با اندکی تصرف).

این عبارات، همان‌گونه که برخی شارحان *نهج البلاغه* گفته‌اند، در حقیقت، به منزلهٔ تفسیر آیاتی از قرآن است که آدم<sup>ع</sup> را مخلوق از خاک و گل و مانند آن معرفی می‌کنند (بحرانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۲). برخی از ایشان نیز تصریح کرده‌اند که این جملات *نهج البلاغه* بر استقلال خلقت آدم دلالت واضح دارند؛ چراکه میان حالت گل خشکیده و دمیدن روح، هیچ جریان و تنوع دیگری را مطرح نفرموده است مگر گذشتن مقدار معینی از زمان، نه البته میلیون‌ها سال با تحولات متنوع و فراوان (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۳۳).

توجه به نکات ذیل، این دلالت را واضح تر می‌سازد:

۱. با دقت در جمله‌های پیش از این فرازاها که در بیان صفات خداوند، مراحل و چگونگی پیدایش جهان و آسمان‌ها و صفات فرشتگان و مانند آن است، و نیز جملات بعد آنها، که در بیان مراحل ارسال پیامبران و انزال کتاب‌های آسمانی و پیامبر اسلام و قرآن است، روشن می‌شود که آن حضرت، در این فراز نیز حقیقتاً در پی بیان چگونگی پیدایش نخستین انسان است و این‌گونه عبارات را هرگز نمی‌توان بیانی نمادین یا رمزی و اشاری و ناظر به چیزی دیگر دانست؛

۲. اوصافی که آن حضرت برای مخلوق بعد از نفخ روح بیان می‌کند، همانند برخوردارگی از نیروهای عقلانی و فکری و توان به خدمت گرفتن جوارح و ابزار و توان شناخت حق و باطل و امثال آن، همگی حاکی از آن هستند که آن مخلوق، قبل از نفخ روح، چنین اوصافی نداشته است. با توجه به تعبیرات این خطبه، آن مخلوق قبل از نفخ روح در حد یک مجسمه انسانی بی‌جان بوده است. بنابراین باید مراد از «روح» در «مِنْ رُوحِهِ» یا «حیات» باشد؛ همان‌گونه که برخی از شارحان **نهج البلاغه** گفته‌اند (مغنیه، ۱۹۷۹م، ج ۱، ص ۶۶) و یا چیزی ملازم با آن و در هر صورت، چنین نیست که آن نخستین انسان، با تکامل از موجودی زنده پدید آمده باشد؛

۳. ظاهر «فاء» در «أَصْلَكُهَا حَتَّى صَلَّصَلَتْ لَوْقَتِ مَعْدُودٍ وَأَجَلٍ مَعْلُومٍ ثُمَّ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ فَمَثَلَتْ إِنْسَانًا» دلالت می‌کند بر اینکه چنین مخلوقی، بلافاصله پس از نفخ روح پدید آمده است و حد وسطی میان آن مرحله مجسمه بودن و مرحله انسان شدن نبوده است.

جمع‌بندی: با توجه به آنچه بیان شد، به‌ویژه دلالت عبارات **نهج البلاغه**، باید گفت این روایات، اجماً از نظر سند قابل اعتمادند و دلالت آنها بر پیدایش آدم به عنوان نخستین انسان، از خاک و گِل تمام است. لذا روایات، مؤیدی قطعی برای مفاد آیات مربوط به مسئله هستند.

### نتیجه‌گیری

۱. آیات مرتبط با نخستین انسان و چگونگی پیدایش او را می‌توان در پنج دسته تنظیم کرد که در مجموع دیدگاه قرآن را در مسئله افاده می‌کنند؛

۲. بر اساس آیات دسته اول، نسل همه انسان‌های کنونی در کره زمین، به یک شخص بازمی‌گردد و آیات دسته دوم، آن شخص را فردی با نام «آدم» معرفی می‌کنند؛

۳. آیات دسته سوم، با تصریح به نام «آدم»، و آیات دسته چهارم، با اشاره به او، چگونگی پیدایش او را بیان کرده‌اند؛

۴. بر اساس آیات دسته سوم و چهارم، پیدایش آدم، به صورت مستقل، اعجاز‌گونه و از خاک و گِل بوده است؛
۵. در آیات دسته پنجم، احتمال قوی‌تر اشاره آنها به چگونگی پیدایش نخستین انسان است، ولی در آنها، احتمال اشاره به معانی دیگر نیز منتفی نیست؛
۶. با توجه به صراحت مجموع آیات چهار دسته اول در پیدایش اعجاز‌گونه و مستقل آدم به عنوان نخستین انسان، آیاتی که در آنها شبهه تعارض با مفاد آن چهار دسته وجود دارد، باید به صورتی متناسب با مفاد آن چهار دسته تفسیر شوند؛
۷. روایات، نیز مفاد مجموع آیات مرتبط با نخستین انسان و چگونگی پیدایش او را تأیید می‌کنند و در بسیاری موارد، ظهوری قوی دارند در اینکه نخستین انسان، شخصی با نام «آدم» بوده است که اعجاز‌گونه، بدون دخالت پدر و مادر و به صورت مستقیم از خاک و گِل آفریده شده است و دلالت آنها در برخی موارد، همچون خطبه اول **نهج البلاغه** و روایت صدوق (إِنَّ عَيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ خَلَقَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أُمَّ لَيْسَ لَهُ أَبٌ كَمَا خَلَقَ آدَمَ ۖ مِنْ غَيْرِ أَبٍ وَكُلَّ أُمَّ)، نص و قطعی است؛
۸. بنا بر مفاد آیات و روایات درباره نخستین انسان و چگونگی آفرینش او فرضیه‌های ارائه‌شده از سوی برخی دانشمندان علوم تجربی در این مسئله، مبنی بر پیدایش انسان از موجودی دیگر و به صورت تناسل و توالد مردود است و دست‌کم درباره نسل موجود بشر که به حضرت آدم منتهی می‌گردد، نمی‌تواند درست باشد؛
۹. حاصل دلالت مجموع آیات و روایات این است که همه انسان‌ها فرزندان فردی به نام «آدم» هستند و آفرینش او مستقیماً از خاک بوده است، نه آنکه از موجود زنده دیگری پدید آمده باشد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. روایات مذکور در نهج البلاغه، هرچند در خود آن کتاب، به صورت مرسل (بدون سند متصل به معصوم) بیان شده‌اند، ولی اولاً خود عبارات و مفاهیم آن، حاکی از صدور آنها از معصوم می‌باشد؛ ثانیاً مرحوم سیدرضی با آن شخصیت و وثاقت و الایش این روایات را تا در منابع معتبر و موثق ندیده باشد این‌گونه قاطعانه به امام علی علیه السلام نسبت نمی‌دهد که: «ومن خطبة له علیه السلام يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم...»؛ ثالثاً سند روایات نهج البلاغه در کتاب‌هایی خاص گردآوری شده که آنها را از ارسال خارج می‌کند. برای تحقیق بیشتر، ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۹-۵۵.

## منابع

نهج البلاغه.

- ابن عاشور، محمدبن طاهر، بی تا، *التحریر و التنویر*، ج ۳، بی جا.
- ابن عباد، صاحب اسماعیل، بی تا، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتب.
- ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، *مشابه القرآن و مختلفه*، ج ۱، قم، بیدار.
- ابن فارس، احمد، بی تا، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قولویه، ۱۳۵۶، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، نجف اشرف، دار المرتضویه.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، بی تا، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- ازهری، محمدبن احمد، بی تا، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بحرانی، کمال الدین، بی تا، *شرح نهج البلاغه*، ج ۱، بی جا، مؤسسه نصر.
- برقی، احمدبن محمدبن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، چ دوم، ج ۱ و ۲، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- بهبزاد، محمود، ۱۳۵۳، *داروینیسیم و تکامل*، چ هفتم، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۷۶، *شرح المختصر*، چ هشتم، ج ۲، قم، دار الحکمه.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۵۷، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۲، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *انسان از آغاز تا انجام*، قم، مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، بی تا، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.
- خصیبی، حسین بن حمدان، ۱۴۱۹ق، *الهدایة الکبری*، بیروت، بلاغ.
- رازی، فخرالدین محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، ج ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- زمخشری، محمودبن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، ج ۲، بیروت، دار الکتب العربی.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، *زبان قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.
- سحابی، یدالله، ۱۳۵۱، *خلقت انسان*، تهران، چاپخانه شمس.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۳۷۵، *البهجة المرضیه*، چ نهم، ج ۲، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- شریعی، علی، ۱۳۹۰، *مجموعه آثار*، چ سیزدهم، ج ۲۴، تهران، الهام و بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعی.
- صافی گلپایگانی، لطف الله، ۱۳۹۰، *به سوی آفریدگار*، قم، دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله صافی گلپایگانی.
- صدوق، محمدبن علی بن بابویه، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، ج ۱، قم، کتابفروشی داوری.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا* \*، ج ۱، تهران، نشر جهان.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۳ق، *معانی الاخبار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، ج ۱، ۳، ۴، ۸، ۱۵ و ۱۶، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

- طبرسی، فضل‌بن‌حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، ج ۲، ۶ و ۷، تهران، ناصرخسرو.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمدبن‌حسن، بی‌تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، ج ۲ و ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، بی‌تا، *کتاب العین*، چ دوم، قم، نشر هجرت.
- فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، چ دوم، ج ۵، تهران، صدر.
- قوام‌ملکی، احد فرامرزی، ۱۳۷۳، *موضع علم و دین در خلقت انسان*، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه.
- قمی، علی‌بن‌ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر القمی*، چ چهارم، ج ۱ و ۲، قم، دار‌الکتاب.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، ج ۲، ۵ و ۶، تهران، دار‌الکتب الاسلامیه.
- گرامی، غلامحسین، ۱۳۹۲، *انسان در اسلام*، قم، دفتر نشر معرف.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، ج ۱۱ و ۵۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مشکینی اردبیلی، علی، بی‌تا، *تکامل در قرآن*، ترجمه ق حسین‌نژاد، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷، *معارف قرآن*، ج ۳، قم، مؤسسه در راه حق.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، ج ۱، قم، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *انسان‌شناسی در قرآن*، چ سوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، چ هشتم، ج اول، تهران، صدرا.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۹۷۹م، *فی ظلال نهج البلاغه*، چ دوم، ج ۱، بیروت، دار‌العلم للملایین.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، ج ۱۱، تهران، دار‌الکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *پیام امام امیر المؤمنین علیه السلام*، چ ششم، ج ۱، تهران، دار‌الکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *فایسوف‌نماها*، تهران، دار‌الکتب الاسلامیه.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسن‌بن‌محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، ج ۲، بیروت، دار‌الکتب العلمیه.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۷، *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- هاشمی، سیداحمد، ۱۹۹۴م، *جواهر البلاغه*، بیروت، دار‌الفکر.

## علم امامان به غیب از منظر قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی (بررسی آیات ۱۴۳ بقره و ۱۰۵ توبه)

غلام‌محمد شریعتی / دکترای تفسیر و علوم قرآن  
دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۱۷

ghshariatii@gmail.com

### چکیده

پژوهش حاضر درصدد است تا علم به غیب امامان<sup>ع</sup> را از منظر قرآن کریم بررسی و اثبات کند. شیوهٔ بحث در این پژوهش تحلیلی، مبتنی بر روش تفسیر موضوعی است. از آیهٔ رؤیت اعمال (توبه: ۱۰۵) به دست می‌آید که علاوه بر خدا و رسول<sup>ص</sup> جمعی از مؤمنان نیز حقیقت و باطن اعمال مردم را در دنیا می‌بینند. از آنجاکه مشاهدهٔ حقیقت اعمال به صورت عادی برای عموم مؤمنان امکان‌پذیر نیست، مراد مشاهده‌ای است که با موهبت الهی توسط برخی از اولیای الهی یعنی امامان معصوم<sup>ع</sup> انجام می‌شود. از آیهٔ امت وسط (بقره: ۱۴۳) نیز به دست می‌آید که جمعی از امت پیامبر<sup>ص</sup> گواهان بر امت در روز قیامت هستند. چنین شهادتی نیز بدون برخورداری از علم غیب به اعمال بندگان امکان‌پذیر نخواهد بود. شواهد نقلی نیز مؤید این هستند که پس از پیامبر اکرم<sup>ص</sup> کسی جز امامان معصوم ادعای علم غیب و ملکوت عالم را نداشته است. مرتبه‌ای از علم غیب نیز برای برخی اولیای خاص الهی ثابت است؛ اما مرتبهٔ کامل آن ویژهٔ پیشوایان معصوم<sup>ع</sup> است.

**کلیدواژه‌ها:** امامان، علم غیب، رؤیت اعمال، حقایق اعمال، گواهی بر اعمال، شهادت.

## مقدمه

روایات پرشمار از ناحیه اهل بیت علیهم‌السلام و نیز شواهد تاریخی بیانگر این هستند که امامان علیهم‌السلام از نوعی علم غیب، که با موهبت الهی و از طریق وحی تسدید می‌شده است، بر آنها افزوده شده است، برخوردارند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۱). گرچه در قرآن به طور صریح سخنی در این باب به میان نیامده است، آیات پرشماری وجود دارند که با تحلیل محتوایی آنها می‌توان نظر قرآن را درباره این موضوع به دست آورد.

پیش از بررسی دلالت این آیات، به بیان مراد از مفردات پژوهش حاضر (علم، غیب و امام) می‌پردازیم. علم در لغت عرب نقیض جهل است (فراهیدی، ۱۴۱۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ذیل ماده علم) و به معنای یقین (فیومی، ۱۴۱۶، ذیل ماده علم) و ادراک حقیقت شیء (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل ماده علم) به کار رفته است؛ اما در اصطلاح دانشمندان عبارت است از اعتقاد یقینی مطابق با واقع، در برابر جهل بسیط و مرکب (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۰-۶۱)؛ حضور صورت شیء در نفس (مظفر، بی‌تا، ص ۱۳)؛ و یا مجموعه‌ای از معلومات تصویری و تصدیقی اعم از کلی و جزئی که از جهت موضوع یا غایت وحدت و انسجام دارند (زرقانی، ۱۴۰۸، ص ۶) (درباره اصطلاحات دیگر، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۰-۶۱). مراد از علم در این پژوهش همان معنای اول است.

علم یا بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده منکشف می‌گردد و یا وجود خارجی آن، مورد شهود و آگاهی عالم قرار نمی‌گیرد، بلکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم است و اصطلاحاً صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود از آن آگاه می‌گردد. قسم اول را «علم حضوری» و قسم دوم را «علم حصولی» می‌نامیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۱).

غیب در لغت مصدر و به معنای پوشیده بودن چیزی از چشم است (ابن‌فارس، بی‌تا، ماده غیب). این واژه سپس توسعه معنایی می‌یابد و بر هر آنچه از حواس و یا علم انسان مستور باشد اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ماده غیب). مراد از علم به غیب در این پژوهش، دانستن و ادراک آن چیزهایی است که از خرد و حواس انسان پنهان است و صرفاً انسان‌های خاص از طریق غیرعادی معرفت نظیر وحی تسدید، الهام و مکاشفات ربانی و رؤیاهای صادق با افاضه و عنایت ویژه خداوند بدان دست می‌یابند.

امام در لغت به معنای پیشوا و رهبر (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ذیل ماده امم) و در اصطلاح علم کلام، کسی است که ریاست همگانی و فراگیر بر جامعه اسلامی را به اذن خدای سبحان به عهده دارد

(مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۲). مقصود ما از امامان در این مقاله همان ائمه دوازده گانه است که به حکم خدای سبحان جانشینان برحق پیامبر خاتم<sup>ﷺ</sup> به شمار می آیند، اول آنان حضرت علی<sup>ﷺ</sup> و آخر ایشان حضرت ولی عصر<sup>ﷺ</sup> است (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ص ۱۱۰؛ حلی، ۱۴۱۷، ص ۵۳۹).

به طور کلی آیاتی که در آنها از علم به غیب سخن به میان آمده است، بر دو دسته اند:

۱. آیاتی که علم به غیب را ویژه خدای سبحان دانسته و یا آن را از دیگران نفی می کنند؛ مانند «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ» (نمل: ۶۵)؛ «قُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ» (یونس: ۲۰)؛ «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَغْلَمُ الْغَيْبَ» (انعام: ۵۰؛ همچنین ر.ک: انعام: ۵۹؛ اعراف: ۱۸۸)؛

۲. آیاتی که علم به غیب را برای برخی از بندگان برگزیده خدا نیز ثابت می داند؛ مانند «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُهُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ» (جن: ۲۷؛ همچنین ر.ک: آل عمران: ۴۹ و ۱۷۹).  
مفسران برای جمع میان این دو دسته آیات، وجوهی را ذکر کرده اند که قوی ترین آنها دو وجه ذیل است:

۱. علم به غیب به دو قسم ذاتی و موهبتی تقسیم پذیر است: علم به غیب ذاتی یا استقلال، علمی است که از درون عالم می جوشد و وابسته به دیگری نیست. این علم، ویژه خدای سبحان است. طبق این تقسیم، دسته اول آیات به چنین علمی اشاره دارد و ادعای آن برای غیر خدا، موجب کفر و شرک است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۵۳)؛ و مراد از علم به غیب تبعی و موهبتی، علمی است که خداوند به بندگان خاص خود افاضه می کند. بنا بر آیات قرآن، برخی بندگان برگزیده الهی به اذن خداوند از چنین علمی برخوردارند؛ چنان که روزی پیامبر اکرم<sup>ﷺ</sup> یکی از همسرانش را از اسراری که بین آنها بود باخبر ساخت، و او از رسول خدا<sup>ﷺ</sup> پرسید: «من انبأک هذا» (چه کسی تو را از این راز آگاه ساخت) و حضرت در پاسخ فرمود: «نبأنی العلیم الخبیر» (تحریم: ۳). برخی دیگر از بندگان خاص خداوند نیز به تصریح آیاتی از قرآن کریم، با افاضه الهی از علم غیب برخوردار بوده اند؛ مانند مادر حضرت موسی<sup>ﷺ</sup> که نوزادش را به دستور خداوند به دریا انداخت و از راه وحی و الهام می دانست که فرزندش به او بر می گردد و سرانجام به پیامبری می رسد (قصص: ۱۳ و ۱۷). مریم مقدس<sup>ﷺ</sup> نیز از طریق علم غیبی می دانست که بی شوهر، فرزندان می شود و خداوند او را به نبوت بر می گزیند؛ و حضرت خضر<sup>ﷺ</sup> به علم غیبی چیزهایی می دانست که موسی پیامبر<sup>ﷺ</sup> از آنها بی خبر بود (کهف: ۶۵-۶۶)؛

۲. علم غیب به لحاظ قلمرو به مطلق و نسبی تقسیم می شود: علم غیب مطلق، اشاره به حقیقتی دارد که کسی جز خدای سبحان از آن برخوردار نیست؛ مانند علم به زمان ظهور قائم آل محمد و زمان

برپایی قیامت و اموری از این قبیل. طبق این تقسیم، دسته اول آیات که علم غیب را منحصر در خدای سبحان معرفی می‌کند، به علم غیب مطلق و دسته دوم به علم غیب نسبی اشاره دارد؛ چنان‌که سخن حضرت علی علیه السلام در خطبه ۱۲۸ *نهج البلاغه* نیز به این دو قسم اشاره می‌کند:

وَأَمَّا عِلْمُ الْغَيْبِ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا عَدَدَهُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِقَوْلِهِ: «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ، وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ، وَلَا تَدْرِي نَفْسٌ مِمَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا، وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ...» الْآيَةَ، فَيَعْلَمُ سُبْحَانَهُ مَا فِي الْأَرْحَامِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى، وَفَيْحٍ أَوْ جَمِيلٍ، وَسَخِيٍّ أَوْ بَخِيلٍ، وَشَقِيٍّ أَوْ سَعِيدٍ، وَمَنْ يَكُونُ فِي النَّارِ حَطْبًا، أَوْ فِي الْجَنَّةِ اللَّيْلِيِّينَ مُرَافِقًا. فَهَذَا عِلْمُ الْغَيْبِ الَّذِي لَا يَعْلَمُهُ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ، وَمَا سِوَى ذَلِكَ فَعِلْمٌ عَلَّمَهُ اللَّهُ نَبِيَّهُ؛ علم غیب، همان علم قیامت است، و آنچه خدا در گفته خود آورده که: «علم قیامت در نزد خداست، خدا باران را نازل کرده و آنچه در شکم مادران است می‌داند، و کسی نمی‌داند که فردا چه خواهد کرد و در کدام سرزمین خواهد مرد»، پس خداوند سبحان از آنچه در رحم مادران است، از پسر یا دختر، از زشت یا زیبا، سخاوتمند یا بخیل، سعادتمند یا شقی آگاه است و نیز می‌داند که چه کسی هیزم جهنم خواهد شد و چه کسی در بهشت هم‌نشین پیامبران است. این قسم از علوم غیبی را کسی جز خدا نمی‌داند و غیر آن علمی است که خداوند آن را به انبیا و اولیای خاص خود افاضه کرده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۱۴۸؛ انصاریان، ۱۳۸۶، ص ۲۸۷).

از نظر علامه طباطبایی غیب به طور کلی به دو دسته که عبارت‌اند از غیب نسبی و غیب مطلق تقسیم‌پذیر است. غیب نسبی، به غیب‌هایی اطلاق می‌شود که به عالم شهود<sup>۱</sup> وارد می‌شوند و متعلق علم ما قرار می‌گیرند، و مراد از غیب مطلق، اموری است که مطلقاً از قلمرو مشاهده انسان خارج‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۲۶).

به هر صورت انحصار علم غیب به خداوند در آیات دسته اول با اثبات آن برای بندگان برگزیده خدا در آیات دیگر تخصیص‌پذیر است؛ چنان‌که در برخی از آیات، میراندن را مختص خداوند دانسته است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ» (زمر: ۴۲) و در برخی دیگر آن را به ملائکه و یا فرستادگان خداوند نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» و می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا». پس میراندن به اصالت منسوب به خداست، و به تبعیت منسوب به ملائکه و فرستادگان الهی است؛ زیرا آنها تحت فرمان خداوند و به اذن او این کار را انجام می‌دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۵۳-۵۵-۵۶).

گرچه دانشمندان مکتب اهل بیت علیهم السلام در آثار گوناگون علم غیب امامان را از منظر قرآن کانون بحث قرار داده‌اند، تلاش‌هایشان اغلب در پرتو روایات تفسیری و روایات شأن نزول است که در ذیل آیات

مرتبط نقل شده است و به تحلیل موضوعی آیات در این باب نپرداخته‌اند. نخستین کسی که اهتمام درخور توجهی برای اثبات این مسئله از طریق بررسی آیات مرتبط از خود نشان داده، علامه طباطبایی است. با این همه، تاکنون تلاش جامع و روشمندی از طریق تحلیل موضوعی آیات برای کشف نظریه نهایی قرآن در این باب انجام نیافته است و پژوهش حاضر تلاش می‌کند به بررسی دلالت آیه ۱۰۵ سوره توبه و آیه ۱۴۳ سوره بقره در این زمینه بپردازد و با بهره‌گیری از دیدگاه علامه طباطبایی، دلالت آیات قرآن را بر علم امامان معصوم<sup>علیهم‌السلام</sup> به غیب اثبات کند.

البته آیات دیگری نیز در قرآن وجود دارند که می‌توان از آنها علم غیب امامان<sup>علیهم‌السلام</sup> را برداشت کرد؛ ولی با توجه به محدودیت فضای مقاله تنها به بررسی دو آیه یادشده می‌پردازیم.<sup>۳</sup>

### ۱. بررسی دلالت آیه ۱۰۵ سوره توبه

از برخی آیات شریفه قرآن به دست می‌آید که اعمال مردم در دنیا در معرض دید خدا، رسول و مؤمنان قرار دارد. یکی از این آیات، این آیه است: «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ اِلٰى عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (توبه: ۱۰۵)؛ بگو: عمل کنید! خداوند و فرستاده او و مؤمنان، اعمال شما را می‌بینند! و به‌زودی، به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانده می‌شوید؛ و شما را به آنچه عمل می‌کردید، خبر می‌دهد!

خدای سبحان در این آیه شریفه از طریق پیامبرش به همه مردم ابلاغ می‌کند که اعمال آنان از خوب یا بد در معرض دید خدا، رسول او و مؤمنان قرار دارد و در قیامت نیز خدای سبحان آنها را از اعمالشان آگاه می‌کند.

«یری» در این آیه از ماده رأی به معنای دیدن است؛ اعم از اینکه با چشم ظاهری باشد یا با قلب و علم حضوری و شهود عرفانی (ابن فارس، ۱۴۲۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ماده رأی). «رد» از ردد به معنای ارجاع و بازگرداندن است (ابن فارس، ذیل ماده رد) و «شهادة» از ماده «شهد» به معنای حضور با مشاهده است؛ چه اینکه با بصر باشد و چه بصیرت و گاه به معنای حضور تنها نیز به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل ماده شهد). «الشهادة» در این آیه در مقابل «غیب»، و به معنای حضور و پیداست.

به نظر برخی واو در «وَقُلْ اَعْمَلُوا» عاطفه است و آیه را به آیه پیشین (اَلَمْ يَلْمُوا اَنْ اللّٰهُ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ) معطوف می‌کند و مراد از اعمال در این فرض، عمل صالح (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۹۸؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۱۲) یا مطلق عمل خیر و شر است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۰۸).

برخی دیگر بر استینافیه بودن او تأکید کرده‌اند (صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۱، ص ۲۹؛ دعاس، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۶). در هر صورت اگر آیه شریفه را متصل به آیه پیشین نیز بدانیم، لفظ آیه شریفه مطلق است و افزون بر مؤمنان، دست‌کم اعمال منافقان را نیز دربر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۷۸).

«سین» در کلمه «فَسَیْرَى» به نظر عده‌ای برای تسویف بوده، آیه در مقام ترغیب به انجام عمل نیکو و بیم دادن از اعمال بد در آینده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۱۴۲؛ طنطاوی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۹۹). با توجه به اینکه عمل تا زمانی که انجام نیافته، رؤیت و دیدن به آن تعلق نمی‌گیرد، بر خلاف علم که قبل از عمل هم به آن تعلق می‌گیرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۰۴)، منظور این است که خداوند می‌داند اعمال بزودی موجود خواهد شد (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۹۵). برخی دیگر «سین» را برای تأکید دانسته و گفته‌اند: این فراز از آیه شریفه، یا تعلیل برای «وَقُلْ اَعْمَلُوا» است و یا بر ترغیب و ترهیبی که از آن استفاده می‌شود، تأکید کرده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۱۴۲). برخی نیز آن را برای تحقیق دانسته‌اند؛ یعنی معتقدند مشاهده اعمال در همین دنیا تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۳۳۴-۳۳۵).

### مراد از رؤیت اعمال بندگان

مفسران درباره مراد از رؤیت در آیه شریفه، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح کرده‌اند: به نظر برخی رؤیت به معنای مشاهده حسی با چشم است و نسبت آن به پیامبر و مؤمنان، حقیقی است، اما نسبتش به خداوند، مجاز و به معنای علم او به اعمال بندگان (اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۸۰) یا جزای او به اعمال بندگان است (دمشقی، ۱۴۰۲، ج ۱۰، ص ۱۹۹). برخی دیگر نسبت رؤیت به پیامبر و مؤمنان را نیز مجاز دانسته و گفته‌اند مراد از آن، اطلاع یافتن آنان از اعمال دیگران از طریق وحی و غیر آن (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۵۵؛ هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۲۲۵) یا شناخت اعمال از طریق فراست و هوشیاری است؛ چنان‌که حدیث ذیل به این قسم از شناخت اشاره دارد: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»؛ از فراست و تیزبینی مؤمنان بهره‌یازید؛ چراکه آنها با نور خدا می‌بینند (اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۸۰).

شواهد موجود در آیه شریفه نشان می‌دهد که رؤیت اعمال در این آیه به معنای دیدن و مشاهده اعمال با علم حضوری است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۷۸). اینک شواهد مزبور را در قالب نکاتی چند بررسی می‌کنیم:

اولاً کلمه «رؤیت» در آیه شریفه به معنای دیدن است، نه به معنای علم؛ زیرا رؤیت به یک مفعول متعدی شده است؛ درحالی که اگر به معنای علم باشد، به دو مفعول متعدی می‌کند، مانند: «علمت زیدا فقیها»؛

ثانیاً خدای سبحان در ذیل آیه شریفه خود را با صفت عالم به غیب و شهادت وصف کرده است و اگر رؤیت در صدر آیه به معنای علم باشد، تکرار لازم می‌آید و فایده‌ای بر آن مترتب نیست و این خلاف فصاحت و بلاغت کلام است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۱۴۱). البته رؤیت اعمال بندگان از طرف خدای سبحان روشن است و نیازی به بحث ندارد؛ چنان‌که خداوند در آیاتی متعدد با صفت بصیر وصف شده است (مریم: ۴۲). در ادامه روشن خواهد شد که در مفهوم رؤیت و نسبت آن به خدا، رسول و مؤمنان از این جهت فرقی وجود ندارد.

### قلمرو رؤیت اعمال

قلمرو رؤیت اعمال در آیه ۱۰۵ سوره توبه، با توجه به سیاق آن، از جهاتی شمول و اطلاق دارد، و از جهاتی دیگر تحدید و تضییق می‌شود.

الف. اطلاق رؤیت اعمال در آیه شریفه نسبت به همه اعمال پیدای و پنهان و ظاهری و باطنی است؛ زیرا:

اولاً رؤیت در این آیه به عمل نسبت داده شده است و عمل به اعتبار مصادیق اعم است از اعمال قلبی همانند اراده و کراهت و اعمال ظاهری که انسان در خارج انجام می‌دهد. بنابراین همه اعمال اعم از ظاهری و باطنی در معرض دید خدا، پیامبر و مؤمنان قرار دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۷۹)؛

ثانیاً اعمال جوارحی انسان نیز گاه در جلوت و منظر دیگران و گاه (به‌ویژه اعمال بد)، در خلوت و پنهان از دید دیگران انجام می‌شود و قلمرو رؤیت اعمال از این حیث نیز اطلاق دارد و همه اعمال را خواه پنهان و خواه آشکار، دربر می‌گیرد و قرینه‌ای نیز بر تقیید آن وجود ندارد؛

ثالثاً خدای سبحان در ذیل آیه شریفه می‌فرماید: «فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ». این جمله نیز مطلق است و همه اعمال آدمی را اعم از پیدای و پنهان و ظاهر و باطن شامل می‌شود، و سیاق آیه بیانگر این است که عمل در آغاز و پایان آیه، قلمروی همگن دارد. همان‌گونه که ذیل آیه شریفه از آگاه کردن خداوند و جزای همه اعمال سخن می‌گوید، آغاز آیه نیز از رؤیت همه اعمال توسط خداوند، پیامبر و مؤمنان خبر می‌دهد (همان)؛

ب. تحدید قلمرو رؤیت اعمال از این حیث قابل تصور است که رؤیت اعمال در آیه شریفه در عین شمول نسبت به همه اعمال جوارحی و جوانحی، ناظر به رؤیت آنها در دنیاست و مشاهده اعمال در قیامت را شامل نمی‌شود؛ زیرا:

اولاً جمله «ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» دلالت می‌کند بر اینکه جمله «فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ...» در صدر آیه، ناظر به عالم دنیا و مرحله پیش از بازگشت انسان به سوی خداست؛ زیرا خداوند پس از اشاره به رؤیت اعمال با حرف «ثم» که بر تراخی دلالت می‌کند، می‌فرماید: «سپس به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانده می‌شوید و او شما را به آنچه عمل می‌کردید، خبر می‌دهد» که مراد، بازگشت انسان‌ها به سوی خدا در عالم آخرت است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۱، ص ۱۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۷۹)؛

ثانیاً اختصاص رؤیت اعمال از میان انسان‌ها، به رسول خدا و مؤمنان در آیه مزبور و نیز قراین مفصل مانند آیات شهادت، به‌ویژه آیه ۱۴۳ سوره بقره، بیانگر این است که این رؤیت در دنیا روی می‌دهد؛ چه، دیدن اعمال در قیامت به خدا و پیامبر ﷺ و مؤمنان اختصاص ندارد: «فَيَبْئُتُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» و در قیامت کافران و منافقان نیز اعمال خود را می‌بینند؛ زیرا از اوصاف قیامت، «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» است (طارق: ۹)؛ یعنی قیامت روزی است که اعمال پنهان انسان، ظهور می‌یابند و کسی توان کتمان آنها را ندارد: «وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» (نساء: ۴۲)؛ یعنی در آن روز سخنی را از خداوند پنهان نتوانند کرد (طباطبایی، همان)؛

ثالثاً چنان‌که از برخی آیات استفاده می‌شود، گواهی بر اعمال مردم در دنیا، به معنای تحمل گواهی، بر عهده امام حاضر در هر عصر است؛ چنان‌که آیه ۱۱۷ سوره مائده درباره گواهی عیسی ﷺ بر امتش اشعار به این مطلب دارد.<sup>۴</sup>

بیان مزبور دو نتیجه در پی دارد:

اول اینکه مراد از رؤیت در آیه شریفه، رؤیت غیرعادی است؛ زیرا افزون بر اینکه بیشتر اعمال خلاف به صورت پنهانی انجام می‌شوند، بسیاری از اعمال دیگر نیز به صورت عادی قابل رؤیت و مشاهده نیستند. بنابراین مشاهده مطلق اعمال ظاهری و باطنی در صورتی قابل تحقق است که به صورت غیرعادی و با وحی، الهام و افاضه الهی انجام شود؛ زیرا به صورت عادی کسی نمی‌تواند منویات دیگران را بخواند و از اسرار آنها آگاه گردد؛

دوم اینکه مراد از اعمال در این آیه، حقایق اعمال است نه ظاهر آنها؛ زیرا در ذیل آیه شریفه

سخن دربارهٔ اعمالی است که در دنیا از آنها آگاهی نداریم و آگاهی ما نسبت به آنها صرفاً در قیامت و توسط خداوند حاصل می‌شود و در صدر آیه، دیدن همان اعمال به خدا، رسول و مؤمنان اختصاص یافته است. از اینجا پیداست که مراد ظاهر اعمال نیست؛ زیرا هر کسی دست‌کم ظاهر اعمال خود و نیز اعمال آشکار دیگران را در دنیا مشاهده می‌کند.

همچنین آیهٔ ۹۴ از همین سوره این حقیقت را به دست می‌دهد که خداوند علم منافقان به اعمالشان را به خبر دادن خدا به ایشان در روز قیامت منحصر کرده و از سوی دیگر فرموده که خدا و رسول و مؤمنان قبل از روز قیامت، یعنی در دنیا اعمال ایشان را می‌بینند. این بیان نیز نشان می‌دهد که مراد از اعمال، نه ظاهر اعمال، بلکه حقایق اعمال است؛ زیرا منافقان همچنانکه در قیامت از اعمال خود توسط خداوند آگاه می‌شوند، در دنیا نیز از ظاهر اعمال خود آگاه‌اند و نیز مشاهدهٔ ظاهر اعمال منافقان در دنیا اختصاص به خدا و رسول ندارد، بلکه منافقان و دیگران فی‌الجمله اعمال یکدیگر را می‌بینند.

نتیجه اینکه انحصار رؤیت اعمال در دنیا به خدا، رسول و مؤمنان در صورتی تفسیر مناسب پیدا می‌کند که مراد از اعمال، حقایق اعمال باشد.

### مراد از مؤمنان و مصداق آن در آیه

دربارهٔ مراد از مؤمنان و مصداق آن در آیهٔ شریفه، مفسران دیدگاه‌های گوناگونی مطرح ساخته‌اند که عبارت‌اند از: الف. عموم مؤمنان (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۶)، ب. شهدا (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۰۴)، ج. فرشتگانی که اعمال بندگان را ثبت می‌کنند (همان)، د. اولیای خاص الهی که در رأس آنها امامان معصوم<sup>علیهم‌السلام</sup> قرار دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۳۳۴)، ه. خصوص ائمهٔ اهل‌بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> که در آیات دیگر از آنها به شاهدان اعمال یاد شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۳۷۹).

در میان مفسران مکتب اهل‌بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> با توجه به اخبار فراوانی که از امامان<sup>علیهم‌السلام</sup> رسیده، نظر معروف و مشهور این است که مصداق «مؤمنون» در این آیهٔ شریفه ائمه<sup>علیهم‌السلام</sup> هستند. البته این مطلب با تحلیل مفاد آیه نیز قابل برداشت است.

با توضیحی که در باب مراد از رؤیت اعمال آمد، روشن می‌شود که مراد از مؤمنان در این آیه، همهٔ افراد باایمان نیستند؛ زیرا اطلاق رؤیت اعمال با اطلاق مؤمنان بینندهٔ اعمال سازگار نیست؛ چراکه همهٔ مؤمنان به طور قطع به راه‌های غیبی معرفت دسترس ندارند و از حقایق اعمال دیگران آگاه نیستند؛ بلکه گروه خاصی از آنها هستند که با افاضهٔ الهی، حقایق همهٔ اعمال ظاهری و باطنی و پیدای و پنهان را می‌بینند.

افزون بر ویژگی‌های یادشده از قبیل برخورداری از علم حضوری به باطن اشیا و اعمال و نیات دیگران، شواهد دیگری نیز در قرآن یافت می‌شود که نشان می‌دهد مراد از مؤمنان یادشده، خصوص امامان اهل بیت علیهم‌السلام است. طبق برخی آیات، مشاهده حقایق اعمال دیگران و باطن اشیا صرفاً برای کسانی امکان‌پذیر است که از نعمت یقین برخوردارند: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (تکاثر: ۵-۶)؛ نه، اگر شما به علم یقین می‌دانستید، حتماً دوزخ را مشاهده می‌کردید. مراد از دیدن دوزخ مشاهده آن در دنیاست و آیه ناظر به شهود پس از مرگ نیست؛ زیرا پس از مرگ تبهکاران نیز دوزخ را می‌بینند (طباطبایی، همان، ج ۲۰، ص ۳۵۲؛ جوادی آملی، همان). خداوند درباره حضرت ابراهیم علیه‌السلام می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵). بنابراین علم یقینی از مشاهده ملکوت و باطن اشیا جدایی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۳۳۴)؛

خداوند سبحان در آیه‌ای دیگر نیز رسیدن به مقام امامت و پیشوایی را تنها در پرتو صبر و یقین دانسته است: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده: ۲۴). از این آیه استفاده می‌شود که داشتن یقین از ویژگی‌های امامت است که در پرتو آن، امام ملکوت اشیا را می‌بیند.

به نظر علامه طباطبایی، از فراز «یهدون بامرنا» چنین استنباط می‌شود که هدایت امام علیه‌السلام به امر الهی تحقق می‌یابد و عالم امر، همان عالم ملکوت و بعد باطنی عالم است که به دست قدرت خداوند سبحان است: «فَسُبْحَانَ الَّذِي بَدَّ مَلَكَوْتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس: ۸۳). قرآن کریم در مقام بیان این است که آنچه مربوط به موضوع هدایت است یعنی دل‌ها و اعمال مردم، باطن و حقیقتشان بر امام علیه‌السلام مکشوف و پیداست؛ زیرا دل‌ها و اعمال مردم، مانند دیگر موجودات دارای دو جنبه ظاهری و ملکوتی است و از این به دست می‌آید که اعمال نیک و بد، نزد امام حاضر است و راه سعادت و شقاوت تحت نظر اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۲).

همچنین از آیه‌ای دیگر به دست می‌آید که امام معصوم دارای عصمت الهی و برخوردار از وحی تسدید است و آنچه خدای سبحان به آنها وحی کرده، خود انجام کار خوب است نه دستور به انجام آن: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (انبیاء: ۷۳)°.

رسیدن به مقام عصمت، مستلزم رسیدن به مقام یقین و علم غیب است و معصوم باید ماهیت واقعی و ملکوت اعمالی را که درصدد انجام یا ترک آنهاست بداند تا در دام گناه نیفتد. همچنین به عنوان شاهد اعمال باید آنچه را در قلب افراد جامعه می‌گذرد، ببیند و در قیامت بدان گواهی دهد. چه بسا ظاهر کار مؤمن و منافق همگن است و تفاوت آنها در نیاتشان است؛ وگرنه ممکن است شهادت

بر خلاف واقع باشد. شهادت آنگاه در دادگاه شنیده می‌شود که شاهد، فردی موثق باشد و آنچه را بدان شهادت می‌دهد به روشنی دیده یا شنیده باشد. شاهدان اعمال نیز که در محکمه عدل الهی شهادت می‌دهند باید شهادتشان از روی علم و بدون خطا و اشتباه باشد.

خدای سبحان در آیه تطهیر نیز با این عبارت به عصمت اهل بیت علیهم‌السلام از هرگونه گناه و اشتباه تصریح کرده است: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳)؛ آنان کسانی هستند که خدای سبحان با اراده تکوینی خود ساحت وجودشان را از هر نوع رجس و پلیدی دور کرده است. مصداق اهل بیت علیهم‌السلام نیز حضرت زهرا علیها‌السلام و جانشینان بر حق رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، یعنی ائمه دوازده‌گانه‌اند.<sup>۶</sup>

براین اساس به طور قطع می‌توان گفت مصداق بارز و شاخص شاهدان اعمال، کسانی از ذریه حضرت ابراهیم علیه‌السلام یعنی حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام هستند. خداوند سبحان در مقام استجاب دعای حضرت ابراهیم علیه‌السلام در آیه ابتلاء (بقره: ۱۲۴)، برخی ذریه طاهر او را که از هرگونه ظلم به دورند، امام قرار داده تا خلیفه خدا و شاهد حقایق و باطن اعمال مردم در زمین باشند.

نتیجه اینکه از میان غیر پیامبران تنها کسانی شایستگی شهادت بر اعمال را دارند که معصوم به عصمت الهی باشند و دروغ و گزاف از آنها سر نزنند؛<sup>۷</sup> افزون بر صورت ظاهری عمل، نیت درونی صاحب عمل را نیز بدانند، و دانای به عمل حاضر و غایب هر دو باشند، و در پرتو علم غیب، باطن و حقایق اعمال مردم را ببینند. با توجه به ویژگی‌های یادشده تنها مصداق مؤمنان در آیه شریفه، اهل بیت نبوت علیهم‌السلام هستند.

گفتمنی است که برخی از مفسران مدعی شده‌اند که علم غیب و رؤیت اعمال مردم، مقامی انحصاری برای امامان معصوم علیهم‌السلام نیست؛ بلکه اولیای الهی و بندگان خاص دیگر نیز به مراتب و درجاتی از آن نایل می‌گردند؛ اما مصداق کامل و بارز شاهدان اعمال و عالمان به غیب الهی امامان معصوم علیهم‌السلام هستند. ایشان برای اثبات ادعای خویش به آیاتی از این دست استدلال کرده‌اند: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿٦﴾» (تکواثر: ۵-۶)؛ صاحبان علم یقین هم‌اکنون جهنم را می‌بینند، «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلْيَيْنَ ﴿٧﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلْيُونِ ﴿٨﴾ كِتَابٌ مَرْقُومٌ ﴿٩﴾ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ ﴿١٠﴾» (مطففین: ۱۸-۲۱). از این آیات نیز استفاده می‌شود که نامه اعمال ابرار در دنیا مشهود مقربان است و آنها هم‌اکنون عقاید و اخلاق و نیات و اعمال دیگران را می‌بینند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۳۳۴). ممکن است از این آیات مرتبه‌ای از یقین و علم به غیب فی الجمله برای برخی از اولیای

الهی و اصحاب خاص ائمه علیهم‌السلام استفاده شود، اما این ثابت نمی‌کند که آنها نیز از شاهدان بر اعمال‌اند. در روایات تفسیری نیز مصداق شاهدان اعمال تنها ائمه علیهم‌السلام دانسته شده‌اند.

### شواهد روایی و تاریخی بر مراد از مؤمنان در آیه

علاوه بر آنچه بیان شد، شواهد نقلی و تاریخی حاکی از آن‌اند که مراد از مؤمنان در آیه شریفه، امامان معصوم علیهم‌السلام هستند که با افاضه الهی حقایق همه اعمال مردم را در دنیا مشاهده می‌کنند و در قیامت بدان شهادت می‌دهند. تنها اهل بیت نبوت علیهم‌السلام هستند که هم خود ادعا کرده‌اند که از علم غیب برخوردارند و هم موارد گوناگونی از اخبار غیبی از ایشان گزارش شده است. روایات پرشماری از امامان علیهم‌السلام نقل شده است که اعمال مسلمانان در ساعاتی از روز یا ایامی از هفته بر امام زمانشان عرضه می‌گردد که خود، بهره‌مندی امامان از علم به غیب را تأیید می‌کند. از جمله کلینی در کتاب *کافی* در باب «عرض الأعمال علی النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌السلام» شش روایت را بیان کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۱۹). صاحب *وسائل الشیعه* نیز در باب «وجوب الحذر من عرض العمل علی الله ورسوله والائمة علیهم‌السلام»، ۲۵ روایت را درباره عرض اعمال بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌السلام و ائمه علیهم‌السلام ذکر کرده است. ما برای نمونه به دو روایت اشاره می‌کنیم:

۱. یعقوب بن شعیب می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام از تفسیر آیه شریفه «وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» پرسیدم. فرمود: «هم الأئمة» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۰۷)؛

۲. عبدالله بن ابان الزیاتی می‌گوید به امام رضا علیه‌السلام عرض کردم: برای من و خانواده‌ام دعا کن! در پاسخ فرمودند: مگر من دعا نمی‌کنم؟! اعمال شما در هر روز و شب بر من عرضه می‌گردد. راوی می‌گوید از شنیدن این سخن تعجب کردم. امام علیه‌السلام فرمود: آیا قرآن نخوانده‌ای؛ آنجا که می‌فرماید: «وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ»؛ قسم به خدا مراد از مؤمنان علی بن ابی طالب است (حر عاملی، همان، ج ۱۶، ص ۱۰۸). شبیه این روایت از امام باقر علیه‌السلام نیز نقل شده است (همان).

نتیجه اینکه تحلیل آیه شریفه و نیز روایاتی که در تفسیر آن وارد شده‌اند، نشان می‌دهد مراد از رؤیت در این آیه مشاهده‌ای غیرعادی است که با موهبت الهی انجام می‌گیرد و مراد از مؤمنان نیز اولیای ائمه اطهار علیهم‌السلام هستند که در آیات متعدد قرآن کریم از آنها با عنوان شاهدان اعمال یاد شده است.

### تفاوت رؤیت خداوند با رؤیت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌السلام و مؤمنان

چنان‌که گذشت مراد از رؤیت اعمال، مشاهده حقایق مطلق اعمال است و این قسم از مشاهده در صورتی امکان‌پذیر خواهد بود که مؤمنان بیننده از علم غیب برخوردار باشند. با توجه به این نکته،

قرار گرفتن مفعول بین معطوف و معطوف‌علیه، در جمله «فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ»، می‌تواند بیانگر نوعی تفاوت میان رؤیت خدا از یک سو و رؤیت رسول و مؤمنان از سوی دیگر باشد؛ بدین صورت که مراد از رؤیت حقایق اعمال درباره‌ی خدای سبحان مشاهده و علم استقلالی و با حضور اشیا نزد خدای سبحان و مشاهده‌ی حقایق اعمال توسط پیامبر ﷺ و مؤمنان خاص و برخوردارانی آنها از علم غیب، با افاضه‌ی غیبی و موهبت الهی باشد.

## ۲. بررسی دلالت آیه ۱۴۳ بقره

آیه دیگری که از آن مشاهده‌ی اعمال مؤمنان توسط امامان استفاده می‌شود، بدین قرار است: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره: ۱۴۳)؛ و بدین سان ما شما را امتی وسط (میانه) قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر نیز بر شما گواه باشد.

برای روشن شدن مراد از امت و شهادت ایشان بر مردم، نخست به بیان مفردات آیه می‌پردازیم: «شهاد» جمع شهید به معنای شاهد و گواه است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ذیل ماده شهید). وَسَطٌ در لغت به معنای معتدل (فیومی، ۱۴۰۵، ذیل ماده وسط) و حد متوسط میان دو چیز است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ذیل ماده وسط). امت وسط یعنی امتی که از هرگونه افراط و تفریط از قبیل یک‌جانبه‌نگری به امور دنیوی یا اخروی به‌دور باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۱۹). برای اثبات مدعا (دلالت آیه بر شاهد بودن امامان بر اعمال)، باید دست‌کم دو مطلب از آیه اثبات شود:

۱. مراد از امت وسط در این آیه، همه‌ی مسلمانان نیستند؛ بلکه با توجه به ویژگی‌هایی که برای چنین امتی شمرده شده است، مراد، برگزیدگان امت است که بر کسی جز امامان معصوم ﷺ منطبق نمی‌شود؛
۲. مراد از شهدا در این آیه گواهانی است که در دنیا شاهد اعمال مردم‌اند و به همین دلیل آنان باید احاطه‌ی علمی به ظاهر و باطن اعمال کل امت در دنیا داشته باشند تا بتوانند در روز قیامت شهادت خویش را از روی علم ادا کنند.

### مراد از امت وسط و مصداق آن

چنان‌که گفتیم، به گواهی لغت‌شناسان مراد از امت وسط، امتی میانه است و به نظر غالب مفسران، مراد از امت میانه، امتی است که از هرگونه افراط و تفریطی که به انحراف از مسیر حق می‌انجامد (از قبیل یک‌جانبه‌نگری در امور دنیوی یا اخروی) مصون باشد. چنین امتی طبق آیه‌ی شریفه، گواه بر سایر مردم‌اند؛ اما مصداق چنین امتی چه کسانی هستند؟

به طور قطع می‌توان گفت که مصداق امت در این آیه شریفه، همه امت مسلمان نیستند؛ زیرا اولاً گواه شدن، مستلزم داشتن علم است و چنان‌که ذکر شد، بسیاری از اعمال به‌ویژه اعمال بد در خفا انجام می‌شوند و نیز آنچه از اعمال مورد داوری قرار می‌گیرد، حقایق اعمال است نه ظواهر آنها؛ چنان‌که قرآن کریم نیز می‌فرماید: «وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» (بقره: ۲۲۵). چه بسا افرادی کارهای به ظاهر نیک را به داعی رسیدن به مقاصد شیطانی خویش انجام داده باشند. امور نفسانی و نیات باطنی از قبیل ایمان، اخلاص، کفر، شرک و نفاق، در اعمال انسان نقش دارند و بدیهی است که حقیقت و باطن اعمال نه در کمند عقل انسان قرار می‌گیرد و نه در دام تجربه می‌افتد، و همه امت از چنین مقام ارجمندی برخوردار نیستند؛ زیرا بر تمام اعمال پیدا و پنهان دیگران احاطه علمی ندارند چه رسد به باطن و حقایق اعمال آنها. بر فرض اینکه اعمال امت‌های دیگر را نیز متعلق شهادت داخل بدانیم، مشکل بیشتر خواهد شد. به‌علاوه گواهی دادن مستلزم داشتن عدالت است (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۶) و شواهد تاریخی و تجربی بسیار نشان می‌دهند که چنین نیست که همه افراد امت از هر نظر در حد اعتدال باشند و چنین ویژگی‌هایی داشته باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۲۱). چگونه می‌توان جنایت‌پیشگانی چون معاویه، یزید و آل مروان و جنایت‌کاران بنی‌عباس را از امت وسط شمرد که در قیامت بر اعمال دیگران گواهی دهند؟! آنان به دلیل ظلم و تعدی به حقوق دیگران و ارتکاب قتل و غارت، از عدالت بی‌بهره بوده‌اند.

بنابراین بی‌تردید همه امت از مقام شهادت برخوردار نیستند؛ بلکه گواه بودن امت اسلام، به این معناست که در میان این امت کسانی هستند که شاهد و گواه بر اعمال مردم‌اند؛ چنان‌که برتری بنی‌اسرائیل بر عالمیان در آیه ۴۷ سوره بقره، بدین معنا نیست که همه افراد بنی‌اسرائیل بر عالمیان برتری دارند؛ بلکه این از باب نسبت دادن وصف بعضی به کل است و مراد این است که در میان بنی‌اسرائیل، هستند افرادی که بر همه عالمیان برتری دارند (همان).

با توجه به آنچه ذکر شد، مراد از شاهدان اعمال کسانی هستند که به اذن الهی از علم غیب برخوردارند. آنان، حقیقت و باطن اعمال مردم را در دنیا که ظرف تحمل شهادت است، می‌بینند و در قیامت که روز قیام و حضور شاهدان (غافر: ۵۱) و روز حکم و داوری است (زمر: ۶۹)، بر اعمال مردم گواهی می‌دهند و آنها کسی جز امامان معصوم علیهم‌السلام و اولیای خاص الهی نیستند (طباطبایی، همان)؛ کسانی که یکی از ویژگی‌هایشان این است که خداوند بر آنها نعمت داده و آنها را هم‌نشین انبیا و صدیقین معرفی کرده است: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ، فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ، وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء: ۶۹).

طبق نظر علامه طباطبایی، مراد از شهدا در هیچ‌یک از آیات قرآن، کشته‌های مسلمین در راه خدا نیست، بلکه مراد کسانی هستند که از روی علم در روز قیامت له یا علیه مردم گواهی می‌دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۶۰۷). به نظر علامه، مسئله شهادت از حقایق قرآنی است که قرآن کریم در موارد پرشماری بدان پرداخته و به مسئله گواهی بر اعمال انسان‌ها اشاره دارد (همان، ج ۱، ص ۳۲۰).

### شواهد نقلی

شواهد نقلی نیز این گفته را تأیید می‌کنند که مراد از گواهان بر اعمال مردم، امامان معصوم علیهم‌السلام هستند و تاکنون کسی جز آن ذوات نورانی ادعای شاهد بودن بر اعمال مردم با ویژگی‌های مزبور را نداشته است. در روایات پرشماری شاهدان اعمال در آیه شریفه، به ائمه اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر شده است. برید العجلی نقل می‌کند که از امام باقر علیه‌السلام درباره تفسیر آیه «وَكذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» پرسیدم. در پاسخ فرمود: «نحن الأمة الوسط ونحن شهداء الله تبارک وتعالی علی خلقه، وحججه فی أرضه» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۹۱).

نیز در تفسیر آیه ۸۹ نحل «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» از حضرت علی علیه‌السلام نقل شده که مراد از گواه بر مردم، هر یک از امامان است و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گواه بر آنهاست (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۸۸؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۴۳). این روایت ذیل آیه ۸۴ همین سوره نیز نقل شده است.

### چگونگی شهادت منتخبان امت

هرچند آیه مورد بحث (بقره: ۱۴۳) درباره چگونگی تحمل شهادت به صراحت سخن نگفته است، با توجه به سیاق آیه ۱۰۵ سوره توبه که مضمونی نزدیک به این آیه دارد، مراد از شاهد بودن بر اعمال، دیدن باطن و حقایق اعمال با علم حضوری است. همچنین از آیه ۸۹ سوره نحل که همین مضمون را به زبانی دیگر بیان کرده است، می‌توان به کیفیت شهادت امت برگزیده پی برد. علامه طباطبایی ضمن اشاره به انطباق و سازگاری محتوای این دو آیه با یکدیگر به این مطلب اشاره می‌کند که ظاهر لفظ شهید و تقیید آن به «من انفسهم» در آیه «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ» (نحل: ۸۹)، حاکی از آن است که شاهد بودن امت وسط مستند به حس [باطنی] و علم حضوری است، نه شهادت غایبانه و مستند به حجتی عقلی و یا دلیلی نقلی که در اصل شهادت به حساب نمی‌آید. چنین شهادتی به گونه‌ای است که جایی برای مخفی کردن از جانب مردم و خطای شاهدان باقی نمی‌گذارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۲۳).

### نسبت شهادت پیامبر و منتخبان امت و قلمرو زمانی آن

در آیه شریفه «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ» (نحل: ۸۹)، از دو سنخ شهادت سخن به میان آمده است: شهادت کسانی که از میان امت برانگیخته می‌شوند و درباره آنان شهادت می‌دهند و شهادت رسول خدا ﷺ بر ایشان. به باور علامه، مراد از کلمه «هؤلاء» در جمله «وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ» در آیه شریفه ۸۹ نحل، شهدا می‌باشد، نه عامه مردم. بنابراین منتخبان امت، شهدای بر مردم‌اند، و رسول خدا ﷺ شاهد بر آن شهداست و این دقیقاً مطابق تفسیری که علامه طباطبایی برای آیه شریفه ۱۴۳ بقره مطرح کرده است، و آیه ۸۴ سوره نحل که می‌فرماید: «وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا»، تنها دلالت دارد که برای هر امتی شهادتی از خودشان است، چه اینکه آن شاهد پیغمبر آنان باشد، یا غیر پیغمبرشان، و هیچ ملازمه‌ای میان گواه بودن و پیامبر بودن نیست. چنان‌که از آیه «وَجِئْنَا بِالنَّبِيِّ وَالشُّهَدَاءِ» (زمر: ۶۹) استفاده می‌شود، شهدا غیر از پیامبران هستند.

از سویی با توجه به اطلاق هر دو آیه درباره قلمرو زمانی شهادت، می‌توان استفاده کرد که این شهادت مختص زمانی ویژه نیست، بلکه پس از عصر حضور پیامبر ﷺ، شاهدانی بر اعمال امت تا روز قیامت در میان مردم - خواه آشکار و خواه پنهان - وجود خواهند داشت و رسول خدا ﷺ شاهد بر آن شهداست و شهادتش بر اعمال سایر مردم، به واسطه آن شهدا می‌باشد. با این بیان، معنا و مراد دو آیه شریفه کاملاً با هم سازگار می‌شوند (طباطبایی، همان).

بنابراین مراد از امت در دو آیه ۸۹ نحل و ۱۴۳ بقره جماعتی از مردم، و مراد از شهید، هر یک از امامان معاصر آنهاست که در زمان حیات خود وظیفه شهادت بر اعمال را به عهده دارند و در قیامت بدان شهادت خواهند داد (همان، ص ۳۱۷). از دیدگاه علامه، امتی که رسول خدا ﷺ به سوی آنها مبعوث شده، به امت‌های بسیار تقسیم می‌شود که یک امت از میان آنان، شاهد بر اعمال آنان است و رسول خدا ﷺ گواه بر آن شاهدان می‌باشد (همان، ص ۳۲۴). مراد از شهادت پیامبر ﷺ نیز شهادت بر عدالت و مقام شهادت امامان ﷺ است نه بر اعمال آنان (همان).

### رابطه علم غیب امامان با اعمال و تکالیف آنان

از مباحث پیشین این نتیجه به دست آمد که پیشوایان معصوم ﷺ از علم غیبی و موهبتی برخوردارند. برای تکمیل بحث این پرسش جای طرح دارد که رابطه علم غیبی پیشوایان معصوم ﷺ با اعمال و تکالیف آنان چیست؟ آیا امام ﷺ نسبت به متعلق علم غیبی، تکلیف به انجام یا ترک

دارد؟ گاه این پرسش در قالب یک شبهه مطرح می‌شود که اگر امام علیه السلام علم غیبی به وقوع برخی حوادث ناگوار داشت، چرا برای جلوگیری از آنها اقدام نکرد و بلکه همانند انسان های عادی با حوادث روبه‌رو شد؟ برای مثال اگر سیدالشهدا علیه السلام علم غیبی به واقع ناگوار داشت، چرا مسلم را به نمایندگی از خود به کوفه فرستاد؟ چرا خود از مکه رهسپار کوفه شد و (به فرض) خود را به هلاکت انداخت؟ حال آنکه خدا می‌فرماید: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره: ۱۹۵).

در پاسخ باید گفت: علم موهبتی و غیبی امامان علیهم السلام، علم است به آنچه در لوح محفوظ ثبت شده و قضای حتمی خداوند به آن تعلق گرفته است و از این رو چنین علمی تغییرپذیر و خطابرदार نیست. در نتیجه هیچ‌گونه تکلیفی به متعلق علم غیب از آن جهت که متعلق قضای حتمی خداوند و فراتر از قلمرو قصد و طلب انسان است، تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا تکلیف زمانی به فعلی تعلق می‌گیرد که انجام و ترک آن در اختیار مکلف باشد؛ اما انجام یا ترک متعلق علم غیب در اختیار امام علیه السلام نیست (طباطبایی، بی تا، ص ۲). برای مثال خداوند می‌تواند به بنده خود به انجام یا ترک کاری که برای وی ممکن و در اختیار اوست دستور دهد؛ ولی محال است به کاری امر یا از آن نهی کند که مشیت تکوینی و قضای حتمی خداوند به انجام یا ترک آن تعلق گرفته است؛ زیرا چنین امر و نهی‌ای لغو و بی‌اثر خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۶۲).

همچنین انسان می‌تواند امری را که امکان شدن و نشدن دارد اراده کند و برای تحقق آن بکوشد، ولی هرگز نمی‌تواند امری را که به‌طور یقینی (بی‌هیچ‌گونه تغییر و تخلفی) و به‌طور قضای حتمی شدنی است، اراده کند و آن را مقصد خود قرار دهد و تعقیب کند؛ زیرا اراده و عدم اراده و قصد و عدم قصد انسان، کمترین تأثیری در امری که به‌هرحال شدنی است ندارد.

براین اساس باید گفت امام علیه السلام نسبت به جلوگیری از حوادثی که از طریق غیبی به آنها علم یافته است تکلیفی ندارد؛ زیرا متعلق علم غیبی امام علیه السلام قضای حتمی الهی است و امام نمی‌تواند اراده جلوگیری از آن را داشته باشد؛ زیرا جلوگیری از آن حوادث در اختیار امام علیه السلام نیست و تکلیف چنان‌که اشاره شد به اموری تعلق می‌گیرد که در اختیار مکلف باشند.

اگر شهادت امام حسن علیه السلام با نوشیدن سمی که در ظرف آب وجود داشت امر حتمی الوقوع بود، آن حضرت با علم غیبی به وجود آن، مکلف به اجتناب از آن نبوده است؛ زیرا چنین امر حتمی الوقوعی، متعلق اراده و قصد امام نسبت به اجتناب از آن قرار نمی‌گیرد (همان). البته متعلق قضای حتمی و مشیت قطعی خداوند، مورد رضای امام از باب رضا به قضا و مشیت الهی است؛

چنان‌که سیدالشهدا<sup>ع</sup> در واپسین ساعت زندگی در میان خاک و خون می‌گفت «رضاً بقضاءک و تسلیماً لأمرک لا معبود سواک» و همچنین در خطبه‌ای که هنگام بیرون آمدن از مکه خواند، فرمود: «رضاءً رضانا اهل البیت» (همان).

بنابراین زندگی طبیعی امام و مواجهه طبیعی با حوادث، دلیل نداشتن علم غیب و دلیل جهل به واقع نیست؛ زیرا زندگی امام همراه با اعمال و رفتاری اختیاری است که متعلق تکلیف الهی قرار می‌گیرد و در حوزه تشریح و تکلیف الهی اعمال پیغمبر<sup>ع</sup> و امامان<sup>ع</sup> که عترت پاک او هستند، همانند اعمال دیگر افراد بشر در مجرای اختیار و بر اساس علم عادی آنهاست. آنان نیز مانند دیگر افراد خیر و شر و نفع و ضرر کارها را از روی علم عادی تشخیص می‌دهند و آنچه را شایسته و بایسته اقدام می‌بینند، اراده می‌کنند و برای انجام آن می‌کوشند (همان).

نتیجه اینکه علم غیب امامان<sup>ع</sup> به حوادث گذشته و آینده به اذن خدای سبحان، تأثیری در اعمال اختیاری آنان ندارد، و آنها نیز مانند افراد دیگر به تکلیف و مقررات دینی مکلف و موظف‌اند و آنها را در چارچوب موازین عادی انسانی انجام می‌دهند.

ممکن است پرسیده شود این مطلب که امام<sup>ع</sup> از راه موهبت الهی نه از راه اکتساب، به همه چیز عالم است، چگونه با اخباری که می‌گویند اعمال مردم بر پیغمبر و ائمه<sup>ع</sup> عرضه می‌شود (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۱۹) قابل جمع است؟ اگر پیغمبر و ائمه<sup>ع</sup> بالفعل از اعمال مردم آگاه بودند، چه نیازی به عرضه شدن اعمال بر آنان بود؟ در پاسخ باید گفت: عرضه اعمال بر پیغمبر<sup>ع</sup> و امام<sup>ع</sup> منافاتی با علم فعلی آنها ندارد؛ چنان‌که کتابت اعمال و صعود آنها به سوی خدای سبحان، منافاتی با علم خدا ندارد و لغو نیست. بنابراین امام<sup>ع</sup> هرچند از طریق غیبی به مقدرات و قضای حتمی خداوند علم داشته باشد، اعمال بندگان در موقعیت خاص به او عرضه می‌شود تا با اراده و اختیار خود آنها را تحمل کند و در قیامت نسبت به آنها شهادت دهد.

### نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه در این مقاله بررسی شد، به دست می‌آید که با توجه به شمول اعمال نسبت به همه کارها، اعم از پیدا و پنهان و انحصار آن به اعمال دنیوی و باطن و حقایق اعمال، و نیز انحصار رؤیت و شهادت در آیات مزبور به مشاهده حضوری و وحی تسدید، دیدن اعمال دیگران برای عموم مؤمنان میسر نیست. از منظر علامه طباطبایی مراد از «مؤمنون» و شاهدان اعمال

در آیات، خصوص امامان معصوم علیهم السلام هستند که حقایق اعمال مردم را می بینند و در قیامت بدان گواهی می دهند؛ و از ویژگی امامت آنها نیز علم ملکوتی و مشاهده حقایق عالم است. این بیان همسو با آیه تطهیر است که عصمت آن ذوات پاک را ثابت می کند و از لوازم عصمت، برخوردار بودن از علم غیبی است. البته این ویژگی موهبتی، تعارضی با اعمال ظاهری آنها ندارد.

## پی نوشت‌ها

۱. مراد از وحی تسدید، نوعی الهام و وحی غیر تشریحی بر انسان‌هایی است که به جهت دارا بودن قابلیت‌های لازم، از جانب خداوند مأموریت‌های ویژه‌ای می یابند؛ این وحی به «وحی تأدیبی» نیز معروف است. در این قسم وحی، خداوند روح القدس را می گمارد تا بنده‌ای از بندگان خاص خود را به سوی انجام خوبی‌ها راهنمایی کند و از بدی‌ها بازدارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۶۱). به بیان دیگر، «وحی تسدید» به معنای تأیید عملی و تکوینی پیشوایان الهی است و هر عمل خیری که انجام می دهند مقارن با وحی تکوینی الهی است (همان، ج ۱۴، ص ۳۰۵).

۲. ماده شهود در مقابل غیب وصف عالمی قرار می گیرد که پیدا و قابل مشاهده حسی است. چنان‌که در قرآن در مورد خدای متعال آمده است: «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (حشر: ۲۲)؛ خداوندی که به غیب و شهود، پنهان و پیدا داناست و اوست خداوند بخشنده و رحیم. شهادت به معنای حضور و علم از روی حس است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۵۶). علامه طباطبایی در جای دیگر می نویسد: غیب و شهود دو معنایی اضافی است؛ ممکن است چیزی برای کسی غیب و برای دیگری از قسم شهود و پیدا باشد و نیز در شهود، امر دائرمدار نوعی احاطه شاهد بر مشهود است، و این احاطه یا حسی، یا خیالی، یا عقلی و یا وجودی است و در غیب دائرمدار نبودن چنین احاطه است، و هر چیزی که برای ما غیب یا شهادت باشد، از آنجاکه محاط خدای تعالی و خدا محیط به آن است، قهراً معلوم او، و او عالم به آن است. پس خدای تعالی هم عالم به غیب و هم عالم به شهادت است (همان، ج ۱۹، ص ۲۲۲).

۳. از جمله آیات امامت (سجده: ۲۴؛ انبیاء: ۷۲)؛ خلافت (بقره: ۳۰) و آیه علم الکتاب (رعد: ۴۳).

۴. در مباحث بعدی ثابت می شود که مراد از گواهان بر حقایق اعمال مردم امامان معصوم علیهم السلام هستند و هر امامی به عنوان حجت و خلیفه خدا در زمین در زمان حیات خود وظیفه شهادت و گواهی بر اعمال مردم را به عهده دارد و در قیامت به آنچه در دنیا شاهد آن بوده است گواهی می دهد. البته اینکه شهادت و گواهی دادن بر اعمال در هر عصر به عهده پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام حاضر است، منافی با این نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله و امامانی که از دار دنیا رفته‌اند نیز اعمال ما را ببینند و سخنان ما را بشنوند؛ چنان‌که در بسیاری از زیارت‌های پیشوایان معصوم علیهم السلام این گونه آمده است: «أَشْهَدُ أَنَّكَ تَشْهَدُ مَقَامِي وَتَسْمَعُ كَلَامِي وَأَنَّكَ حَيٌّ عِنْدَ رَبِّكَ تَرُزِّقُ!»؛ شهادت می دهم که مرا می بینی و کلام مرا می شنوی و زنده‌ای و نزد پروردگارت روزی داده می شوی (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۳۴۵). اما چنان‌که اشاره شد برخی آیات اشعار دارد به اینکه تحمل شهادت بر اعمال و ادای آن در قیامت به عهده حجت خدا اعم از پیامبر و یا امام حاضر در هر عصر است.

۵. در فراز «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ»، اضافه مصدر «فِعْلٌ»، به معمولش «خَيْرَات» بیانگر این است که معنای آن در خارج تحقق دارد؛ یعنی انجام عمل خیرات توسط ائمه علیهم‌السلام با وحی و هدایت ملکوتی الهی بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۰۵). ممکن است گفته شود اضافه مصدر به مفعول از چنین ویژگی برخوردار است نه اضافه مصدر به فاعل. با این همه ذیل آیه شریفه می‌فرماید: «وَكَاثِبُوا لَنَا عَابِدِينَ» دلالت دارد بر اینکه ائمه علیهم‌السلام قبل از وحی هم خدای را عبادت می‌کرده‌اند و عبادتشان با اعمالی بوده که وحی تشریحی قبلاً برایشان تشریح کرده بود، پس این وحی که متعلق به فعل خیرات شده، وحی تسدید (تأیید) است، نه وحی تشریحی (همان).

۶. در اصول کافی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که فرمود: آیه تطهیر در باب پنج تن اهل کسا نازل شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۷۸؛ طبری، ۱۴۱۳، ص ۲۱). پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بعد از نزول این آیه شریفه تا شش ماه هر روز هنگامی که برای نماز از جلوی منزل فاطمه علیها‌السلام می‌گذشت می‌فرمود: الصلاة یا اهل البیت. سپس آیه شریفه تطهیر را تلاوت می‌فرمود (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۵؛ قندوزی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۱۹).

۷. البته عصمت پیامبر و سایر معصومان علیهم‌السلام نیز ریشه در علم آنان دارد. اینکه پیامبر و امام معصوم مصون از خطایند، چون زشتی و پلیدی گناه آنچنان برای آنان معلوم است که نه تنها رغبتی به گناه در وجود آنان نیست، که از گناه نفرت دارند.

## منابع

- نهج البلاغه**، ۱۴۱۲ق، ترجمه شریف رضی.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن بابویه قمی، علی بن حسین، ۱۴۰۴ق، **الإمامة و التبصرة**، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام.
- ابن حنبل، بی تا، **مسند احمد**، بیروت، دار صادر.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، **التحریر و التنویر**، بیروت، مؤسسة التاریخ.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق، ۱۴۲۲ق، **المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز**، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۲۰ق، **معجم مقاییس اللغة**، چ دوم، بیروت، دار النشر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، **لسان العرب**، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، **البحر المحیط فی التفسیر**، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر.
- زهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، **تهذیب اللغة**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- انصاریان، حسین، ۱۳۸۶، **ترجمه نهج البلاغه**، تهران، پیام آزادی.
- بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ق، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران، بنیاد بعثت.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ق، **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، **تسبیم تفسیر قرآن کریم**، قم، اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۱۸ق، **الفصول المهمة فی أصول الأئمة**، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۴ق، **وسائل الشیعة**، چ دوم، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۰ق، **إرشاد الأذهان إلى أحكام الإیمان**، تحقیق شیخ فارس حسون، قم، مطبعة مؤسسه النشر الإسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، **كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، چ هفتم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- درویش، محیی الدین، ۱۴۱۵ق، **اعراب القرآن و بیانه**، چ چهارم، سوریه، دار الارشاد.
- دعاس و حمیدان و قاسم، ۱۴۲۵ق، **اعراب القرآن الکریم**، دمشق، دار المنیر و دار الفارابی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دار العلم.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، ۱۴۰۸ق، **مناهل العرفان فی علوم القرآن**، بیروت، دار الفکر.
- زرکشی، محمد بن بهادر، ۱۴۱۴ق، **البحر المحیط**، بی جا، دار الکتبی.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، **الدرر المشور فی تفسیر المأثور**، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شوکانی، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، **فتح القدر**، بیروت، دار ابن کثیر.
- صافی، محمود، ۱۴۱۸ق، **الجدول فی اعراب القرآن**، بیروت، دار الرشید.

- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، تهران، اعلمی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *بررسی‌های اسلامی*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *رساله علم امام*، قم، بی جا.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق، *دلایل الامامة*، قم، مرکز الطباعة والنشر فی مؤسسة البعثة.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی.
- طنطاوی، سیدمحمد، بی تا، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، بی جا.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *التیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فخرالدین رازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراحیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، *مصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر للرافعی*، بیروت، دار الهجرة.
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر القمی*، چ چهارم، قم، دار الکتاب.
- قندوزی، سلیمان، ۱۴۱۶ق، *ینایع المودة لذوی القربی*، بی جا، دار الأسوة للطباعة والنشر.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۳، *الکافی*، چ پنجم، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- گنابادی، ۱۴۰۸، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه اعلمی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *مشکات (۱-۳)*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۷، *معارف قرآن (۱-۳)*، قم، مؤسسه در راه حق.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مظفر، محمدرضا، بی تا، *المنطق*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل‌البتیت.

## تحلیل عملکرد حضرت هارون علیه السلام در مقابله با گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل در قرآن

حمید نادری قهفرخی / دانشجوی دکتری مدرسی معارف دانشگاه معارف، گرایش قرآن و متون اسلامی

hamid.nadery1@chmail.ir

Azizikia@qabas.net

غلامعلی عزیزی کیا / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

دریافت: ۱۳۹۴/۴/۸ - پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۶

### چکیده

یکی از وقایع نقل شده در قرآن کریم، گوساله‌پرست شدن بنی‌اسرائیل در زمان غیبت موسی علیه السلام است. از آنجاکه این واقعه در زمان رهبری هارون علیه السلام به وقوع پیوست، یکی از پرسش‌های مطرح در این زمینه این است که آیا آن حضرت در برابر این انحراف، وظیفه رهبری خود را به بهترین شکل انجام داد؟ اگرچه از نظر برخی مفسران هارون علیه السلام در این واقعه در انجام وظیفه رهبری خود مرتکب کوتاهی شد، (علاوه بر پیش‌فرض پذیرفته شده عصمت انبیا) تحلیل عملکرد آن حضرت و بررسی شواهد ثابت می‌کند که ایشان در برخورد با این انحراف، بدون هیچ‌گونه کم‌کاری به بهترین شکل و در بهترین زمان وظیفه خود را انجام داد، اما بر اثر فشار بنی‌اسرائیل، به سبب پیروی از دستورهای موسی علیه السلام و حفظ وحدت بنی‌اسرائیل از اقدام عملی مثل قیام علیه آنان خودداری کرد.

**کلیدواژه‌ها:** هارون علیه السلام، موسی علیه السلام، گوساله‌پرستی، بنی‌اسرائیل، عصمت انبیا، قرآن.

## مقدمه

حضرت هارون علیه السلام یکی از انبیای الهی است (برای نمونه، انعام: ۸۴) که هم‌زمان با بعثت موسی علیه السلام به عنوان وزیر و شریک در رسالت در کنار ایشان منصوب گردید (طه: ۲۹-۳۲). آن حضرت بنا بر آیه «وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا» (مریم: ۵۳) مصداق عینی رحمت خاصه و هبه خداوند به موسی علیه السلام است. به عبارت دیگر هم «رحمة الله» است و هم «هبة الله».

پس از نجات بنی اسرائیل از اسارت فرعون، موسی علیه السلام بنا بر دستور خداوند تصمیم گرفت به مدت سی شب به طور برود. از این رو قبل از ترک بنی اسرائیل، هارون علیه السلام را به عنوان جانشین خود انتخاب، و دستورهایی را به وی یادآوری کرد (اعراف: ۱۴۲). به این ترتیب رهبری بنی اسرائیل به آن حضرت سپرده شد. پس از گذشت سی شب، خداوند ده شب دیگر موسی علیه السلام را در طور نگاه داشت (اعراف: ۱۴۲). از این رو به طور طبیعی بازگشت آن حضرت به میان بنی اسرائیل با تأخیر روبه‌رو شد. بر اثر این تأخیر، زمینه‌ای فراهم شد تا شایعه دروغ‌گو بودن و فرار ایشان در میان بنی اسرائیل پخش شود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۶۹). «سامری» در این فرصت، مجسمه‌ای به شکل گوساله ساخت که صدای گوساله تولید می‌کرد و آن را به عنوان معبود بنی اسرائیل عرضه کرد (طه: ۸۷-۸۸). به دنبال این جریان جمع کثیری از بنی اسرائیل، گوساله‌پرست شدند (اعراف: ۱۴۸).

حال پرسش اساسی این است هارون علیه السلام در برابر این انحراف چه واکنشی نشان داد؟ آیا به‌موقع و به‌طور دقیق مردم را از باطن این کار آگاه کرد؟ و اگر واکنش ایشان به‌موقع و حساب‌شده بود، چرا بنی اسرائیل منحرف شدند؟ و پرسشی جدی‌تر: موسی علیه السلام پس از بازگشت از طور و شنیدن سخنان بنی اسرائیل (طه: ۸۶-۸۷)، به سراغ هارون علیه السلام رفت، سر او را گرفت و به طرف خود می‌کشید (اعراف: ۱۵۰) و با لحنی تند خطاب به وی فرمود: «ای هارون! چرا هنگامی که دیدی آنها گمراه شدند، از من پیروی نکردی؟ آیا فرمان مرا سرپیچی کردی؟» (طه: ۹۲-۹۳). هارون علیه السلام در دفاع از خود دو دلیل ذکر کرد: ۱. «این گروه، مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند و نزدیک بود مرا بکشند» (اعراف: ۱۵۰)؛ ۲. اگر من در برابر آنها مقاومت نکردم، برای این بود که «من ترسیدم بگوئی، تو میان بنی اسرائیل تفرقه انداختی و سفارش مرا به کار نبستی» (طه: ۹۴). در این هنگام موسی علیه السلام برای خود و برادرش طلب مغفرت کرد (اعراف: ۱۵۱). آیا این برخورد تند و طلب مغفرت حاکی از کوتاه آمدن ایشان در مقابل گوساله‌پرستان نیست؟

در پاسخ این پرسش‌ها، برخی از محققان، درجه‌ای از سستی و کوتاهی را برای هارون علیه السلام ثابت کرده‌اند (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۵۲-۴۵۳)؛ اما برخی دیگر بر این باورند که آن حضرت عملکردی

مناسب داشته است (برای نمونه، ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۵۱). ارزیابی ادله دو طرف نشان می‌دهد که با بررسی دقیق این موضوع، می‌توان پاسخ‌های دقیق‌تر و با شواهد و قراین بیشتر برای این پرسش‌ها یافت که در ادامه خواهد آمد.

از همین رو شایسته است همه جوانب این مسئله به صورت تحلیلی بررسی شود تا اگر مطلبی به هارون \* نسبت داده می‌شود، واقعی و محققانه باشد. برای تحقق این امر، نخست وظایف آن حضرت را در زمان سرپرستی بنی اسرائیل تبیین می‌کنیم؛ زیرا روشن شدن این وظایف نقشی بسزا در بررسی عملکرد ایشان دارد. سپس برای روشن شدن مشکلات آن حضرت، توضیح مختصری درباره فضای حاکم بر بنی اسرائیل ارائه می‌کنیم. در بخش سوم ابعاد واکنش ایشان را در مقابله با گوساله پرستی بنی اسرائیل بررسی کرده، در پایان به شبهه‌ای درباره عملکرد آن حضرت پاسخ می‌دهیم.

## ۱. وظایف حضرت هارون \* در نقش رهبری بنی اسرائیل

یکی از مواردی که نقش مهمی در ارزیابی عملکرد هارون \* دارد، تبیین وظایف ایشان است؛ زیرا با توجه به این وظایف می‌توان درباره عملکرد ایشان قضاوتی درست داشت. برای روشن شدن این وظایف می‌توان به دو نکته توجه کرد:

۱. همه انبیا وظایفی مشخص دارند و هارون \* نیز به عنوان پیامبر خدا دارای وظایفی عمومی بود. طلب ادای عهد فطرت الهی از بندگان، یادآوری نعمت‌های فراموش شده خدا، اتمام حجت بر بندگان با ارائه ادله، انگیزتن نیروهای پنهان عقول آنان و نمایاندن نشانه‌های الهی از مهم‌ترین این وظایف است (سید رضی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۸).

۲. حضرت موسی \* پیش از ترک بنی اسرائیل ضمن معرفی هارون \* به عنوان جانشین خود، به وی سفارش کرد که در اصلاح بنی اسرائیل بکوشد و از روش مفسدان پیروی نکند (ر.ک: اعراف: ۱۴۲). براین اساس می‌توان گفت دو مسئولیت اصلاح و عدم پیروی از روش مفسدان، بر عهده آن حضرت قرار داده شده بود. همان‌طور که از اطلاق این دستورها برمی‌آید و برخی از مفسران هم تصریح کرده‌اند، این دستورها فاقد هرگونه دستورالعمل اجرایی از قبیل برخورد شدید یا آرام است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۵۱). به عبارت دیگر موسی \* مشخص نکرد که هارون \* با برخورد تند بنی اسرائیل را اصلاح کند و از روش مفسدان پیروی نکند یا با برخوردی آرام.

از برخی روایات برمی‌آید که علاوه بر این دو مسئولیت، وظایف دیگری هم وجود داشته است. در روایتی از امام صادق \* پرسیده شد: «چرا موسی سر و ریش برادر خود را گرفت و سر او را به طرف

خود می‌کشید، درحالی‌که هارون در گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل هیچ گناهی نداشت؟» امام فرمود: «موسی این کار را با هارون انجام داد، زیرا در هنگام گوساله‌پرست شدن بنی‌اسرائیل، آنها را ترک نکرد و به موسی ملحق نشد؛ [زیرا] اگر آنان را ترک می‌کرد عذاب بر آنان نازل می‌شد» (صدوق، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۸۷). در ادامه این حدیث، امام علیه السلام شاهدهی از قرآن کریم بر این مطلب اقامه کرد:

آیا نمی‌بینی که موسی گفت: «يَا هَارُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي؟» ای هارون چرا هنگامی که دیدی آنها گمراه شدند، از پی من نیامدی، آیا از دستور من سرپیچی کردی؟ (طه: ۹۳). هارون گفت: اگر چنین می‌کردم، بنی‌اسرائیل متفرق می‌شدند و ترسیدم بگویی میان بنی‌اسرائیل تفرقه انداختی و سفارش مرا به کار نبستی (همان).

نکته مبهمی که در این حدیث به چشم می‌خورد، عدم تناسب بین پرسش موسی علیه السلام و استدلال هارون علیه السلام است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۸۳). بر طبق این حدیث، موسی علیه السلام باید قبل از رفتن به طور، به هارون علیه السلام سفارش کرده باشد که اگر بنی‌اسرائیل دچار انحرافی شدند، آنها را به حال خود رها کند و به ایشان پیوندد تا عذاب الهی بر آنان نازل شود. مفهوم این جمله این است که از نظر موسی علیه السلام بنی‌اسرائیل پس از انحراف، ارزشی نداشتند که هارون علیه السلام در بین آنها بماند؛ اما ایشان در پاسخ این پرسش که «چرا به من ملحق نشدی تا عذاب بر آنها نازل شود؟» فرمود: اگر به شما ملحق نشدم برای این بود که ترسیدم مرا به سبب ایجاد تفرقه بین بنی‌اسرائیل سرزنش کنی و به من بگویی چرا سخن مرا به کار نبستی. چه تناسبی بین این پرسش و پاسخ وجود دارد؟ از سوی دیگر هارون علیه السلام در توجیه عمل نکردن به این دستور فرمود: من این کار را انجام ندادم چون می‌ترسیدم بگویی به سخنم بی‌اعتنایی کردی. آیا عمل نکردن به یک دستور، بی‌اعتنایی به آن محسوب نمی‌شود؟ به عبارت دیگر موسی علیه السلام پرسید مگر نگفته بودم به دنبال من بیا؟ هارون علیه السلام پاسخ می‌دهد: اگر می‌آمدم، می‌ترسیدم بگویی سخن مرا به کار نبستی. آیا هیچ عاقلی به خود اجازه می‌دهد در چنین موقعیتی، این سخن را بر زبان خود جاری کند؟ (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۹۴).

بنابراین اگر بخواهیم این حدیث را به همین شکل بپذیریم، باید این نکته مبهم آن را هم بپذیریم که در این صورت، ملتزم شدن به اصل حدیث مشکل خواهد بود؛ اما با در نظر گرفتن دو دستور قبلی (اصلاح و عدم پیروی از روش مفسدان) و افزودن توضیحی کوتاه، این ابهام کاملاً از بین می‌رود و آن اینکه ممکن است موسی علیه السلام دستور داده باشد که در صورتی به وی ملحق شود که به مصلحت باشد و منجر به فساد نشود. از این رو چون هارون علیه السلام در میان مردم بود و موقعیت را بهتر درک کرد، تشخیص داد که اگر در میان مردم بماند، مصلحت بیشتری دارد (همان). این مطلب هم امر بعیدی نیست؛ زیرا کسی

که در میان مردم باشد، چیزهایی را تشخیص می‌دهد که کسی که در میان آنها نیست، نمی‌تواند تشخیص دهد؛ هر چند پیامبر بزرگی چون حضرت موسی علیه السلام باشد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹). بنابراین وقتی حضرت موسی علیه السلام پرسید که چرا به دنبال من نیامدی؟ پاسخ داد: به من دستور داده بودی به دنبال تو بیایم، از سوی دیگر هم فرموده بودی در میان قوم به اصلاح بپردازم. اگر می‌آمدم نه تنها اصلاحی رخ نمی‌داد، بلکه فساد دیگری مثل تفرقه بین بنی اسرائیل پدید می‌آمد و نسبت به دستور تو بی‌اعتنایی می‌کردم (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۹۴). همین نکته را می‌توان با عبارت دیگری بیان کرد و آن اینکه حضرت هارون علیه السلام به گونه‌ای دچار تراحم در وظایف شده بود: از سویی بر اساس این حدیث، تکلیف خود را در جدا شدن از آنان و ملحق شدن به موسی می‌دید و از سویی دیگر، از تفرقه و پراکندگی بنی اسرائیل بیمناک بود. از این رو تناسب میان پرسش حضرت موسی علیه السلام و پاسخ حضرت هارون علیه السلام نیز روشن می‌شود؛ زیرا وقتی حضرت موسی علیه السلام پرسید: «چرا هنگامی که دیدی آنها گمراه شدند، از پی من نیامدی، آیا از دستور من سرپیچی کردی؟» (طه: ۹۳) هارون علیه السلام گفت: «اگر چنین می‌کردم بنی اسرائیل متفرق می‌شدند و ترسیدم بگویی میان بنی اسرائیل تفرقه انداختی و سفارش مرا به کار نبستی»، گویا حضرت هارون علیه السلام خود را میان دو تکلیف، محصور می‌دیده است.

از دیدگاه برخی از مفسران دستور دیگری هم وجود داشته است و آن اینکه اگر بنی اسرائیل دچار انحراف شدند با آنها بجنگ و به شدت برخورد کن (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۱۷). این دیدگاه اگرچه نکته درخور توجهی ارائه می‌کند، به سبب فقدان مدرک معتبر نمی‌توان آن را ثابت کرد. با توجه به توضیحات ارائه شده، روشن می‌شود که محوری‌ترین وظیفه هارون علیه السلام در زمان غیبت حضرت موسی علیه السلام اصلاح و عدم پیروی از روش مفسدان بود.

## ۲. مشکلات حضرت هارون علیه السلام در انجام وظیفه رهبری

یکی از مواردی که در تحلیل عملکرد افراد مورد توجه قرار می‌گیرد، تنگناها و مشکلاتی است که فرد با آنها روبه‌رو بوده است؛ زیرا گاهی افرادی دارای شخصیتی برجسته و قدرت مدیریتی بالا هستند، اما در مقام عمل، چون مشکلات فراتر از ظرفیت و توان آنان است، به موفقیت چندانی دست پیدا نمی‌کنند. به همین جهت در نظر گرفتن این گونه مشکلات موجب ارائه تحلیلی واقع‌نما و قضاوتی عادلانه درباره عملکرد این افراد می‌شود. از این رو بایسته است پیش از تحلیل و ارزیابی عملکرد حضرت هارون علیه السلام، مشکلات ایشان در زمان تصدی رهبری روشن شود. موارد ذیل را می‌توان از مهم‌ترین مشکلات آن حضرت برشمرد:

۱. موسیؑ پیش از ترک بنی اسرائیل به هارونؑ سفارش کرد که از روش مفسدان، پیروی نکند (اعراف: ۱۴۲). از این فقره می‌توان فهمید که در آن زمان در بین بنی اسرائیل افراد مفسدی وجود داشتند که همواره در کمین بودند تا زحمات این دو پیامبر را خنثا سازند و با نقشه‌های خود در کار آنها خلل ایجاد کنند (طباطبایی ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۳۶)؛ زیرا نهی از انجام یک کار زمانی معقول است که زمینه‌ای برای وقوع آن وجود داشته باشد. اگر چنین افرادی در میان بنی اسرائیل حضور نداشتند، دلیلی نداشت که موسیؑ این سخن را بر زبان جاری کند. معصوم یا غیر معصوم بودن هارونؑ از این جهت، نقشی در این مسئله ندارد؛

۲. بنی اسرائیل گرایش شدیدی به بت‌پرستی داشتند و این تمایل به قدری قوی بود که از طرح پیشنهاد بت‌پرستی در مقابل موسیؑ هم ابایی نداشتند (اعراف: ۱۳۸)؛

۳. بنی اسرائیل پس از ظاهر شدن گوسالهٔ سامری در مقابل خیرخواهی‌های هارونؑ گفتند: «ما هم پیوسته گرد این (گوساله) می‌مانیم تا موسی به سوی ما باز گردد» (طه: ۹۲). این جمله نشان می‌دهد که وابستگی و تعلق خاطر آنان به موسیؑ بیشتر از تعلق خاطر ایشان به امر رسالت او بود. در این ماجرا آن حضرت برادر خود را به عنوان وصی و جانشین خود که امتداد رسالت او بود بر آنها گماشت، ولی بنی اسرائیل به سخن او گوش ندادند تا خود ایشان بازگشت (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۱۰). در این جریان، اگرچه خود موسیؑ به صورت فیزیکی حضور نداشت، ولی قطعاً هارونؑ راه وی را برای آنها تبیین می‌کرد؛

۴. بنی اسرائیل برای هارونؑ همانند موسیؑ، ابهت قایل نبودند؛ چراکه آن حضرت دارای شخصیتی قوی بود که در مقابل فرعون، با آن همه طغیانگری وی ایستاد؛ فرعون‌نی که بنی اسرائیل برای قدرت او حدی قایل نبودند، اما هارونؑ در زیر سایهٔ آن حضرت تابع وی بود (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۲۵۰). رفتار خشن بنی اسرائیل در مقابل هارونؑ (اعراف: ۱۵۰) از یک سو و رفتار ملایم در مقابل موسیؑ، پس از بازگشت وی و پذیرش حکم سنگینی همچون کشتن همدیگر (بقره: ۵۴)، به خوبی این مطلب را ثابت می‌کند.

به هر حال، موسیؑ به کوه رفت. بر طبق روایات، وی به قوم خود اعلام کرده بود که میقات وی با خداوند سی شب خواهد بود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۶۹)؛ اما با گذشت سی شب، خداوند ده شب دیگر آن را تمدید کرد (اعراف: ۱۴۲). بنی اسرائیل پس از گذشت سی شب منتظر آمدن ایشان بودند، ولی خبری نشد. به دنبال این تأخیر سامری از فرصت استفاده کرد و در مدت کوتاهی مجسمهٔ گوساله‌ای ساخت و آن را به میان بنی اسرائیل آورد.

### ۳. واکنش حضرت هارون علیه السلام در مقابل گوساله پرستان

یکی از اصلی ترین وظایف رهبر یک جامعه، واکنش به موقع در مواقع بحرانی، نجات جامعه از سقوط یا گرفتار شدن در موقعیت های بدتر است. با توجه به این مقدمه، پرسش این است که هارون علیه السلام به عنوان رهبر بنی اسرائیل، در مقابل این انحراف عقیدتی چه واکنشی نشان داد؟ برای پاسخ دادن به این پرسش، اقدامات آن حضرت را در چند محور بررسی می کنیم:

#### ۳-۱. اصل واکنش حضرت هارون علیه السلام

از کلمه «أَخْرَجَ» در آیه «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى» (طه: ۸۸) برداشت می شود که ساخت این گوساله توسط سامری به نحو پنهانی و دور از چشم مردم بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱۴، ص ۱۹۲) از این رو (قاعدتاً) ناگهان مجسمه گوساله ای در میان بنی اسرائیل پیدا شد و سامری و اتباعش برای جمع آوری مردم، به تلاش و تکاپو پرداختند و عده ای را دور آن جمع کردند. در همین حین هارون علیه السلام برای مقابله با این جریان قیام کرد که البته با مقاومت بنی اسرائیل مواجه شد. گزارش قرآن کریم از این واقعه به این نحو است: «وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي»؛ (طه: ۹۱) و پیش از آن، هارون به آنها گفته بود: ای قوم من! شما به این وسیله مورد آزمایش قرار گرفته اید؛ پروردگار شما خداوند رحمان است. پس، از من پیروی کنید و فرمانم را اطاعت نمایید؛ اما بنی اسرائیل گفتند: «پیوسته بر آن (گوساله پرستی) می مانیم، تا موسی به سوی ما بازگردد» (طه: ۹۲).

همان طور که ملاحظه می شود، آیه اول با حروف تأکید «لام موطنه قسم» و «قد» آغاز شده است (درویش، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۳۶). از نظر علمای علم بیان هرگاه مخاطب نسبت به حکمی دچار تردید باشد، آوردن موگد پسندیده است (نفتازانی، ۱۴۱۱، ص ۳۴). از این رو این توضیحات نشان می دهد که مخاطبان این آیات نسبت به اصل واکنش هارون علیه السلام در برابر این انحراف، تردید داشتند. شاید معرفی آن حضرت به جای سامری، به عنوان عامل اصلی این انحراف در تورات (سفر خروج، ۳۲: ۲۱-۲۲)، ریشه اصلی یا یکی از زمینه سازهای این تردید باشد. به همین جهت خداوند در این آیه با آوردن چند تأکید درصدد از بین بردن این تردید است.

#### ۳-۲. کیفیت واکنش حضرت هارون علیه السلام

حضرت هارون علیه السلام در نصیحت و رهبری قوم خود به شیوه ذیل عمل فرمود:

۱. ماهیت واقعیت موجود را برای آنها تبیین کرد؛ شبهه ای را که در این زمینه پدید آمده بود، از بین برد و آنها را از این کار باطل نهی کرد: «إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ». اگر این فقره را در کنار جمله خداوند درباره

امتحان بنی اسرائیل قرار دهیم: «فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ» (طه: ۸۵)، روشن می شود که آن حضرت، وضعیت بنی اسرائیل را به درستی درک کرده بود؛

۲. رحمانیت پروردگارش را به آنها گوشزد کرد: «وَإِنَّا رَبُّكُمُ الرَّحْمَنُ». در این فقره حضرت هارون<sup>ع</sup> برای معرفی خداوند از صفت «الرَّحْمَنُ» استفاده کرد تا به آنها خبر دهد که نجات از آفات فرعون ثمره همین رحمت الهی بوده است و اگر توبه کنند خداوند توبه آنها را می پذیرد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۵۵۹)؛

۳. جایگاه خود را به عنوان کسی که باید از او پیروی کنند، به ایشان یادآوری کرد: «فَاتَّبِعُونِي»؛

۴. آنها را به اطاعت از او امر خود دعوت کرد: «وَأَطِيعُوا أَمْرِي» (رازی، ۱۴۱۵، ج ۲۲، ص ۹۲).

اگر همین سخنان را از جهتی دیگر بررسی کنیم، روشن می شود که هارون<sup>ع</sup> در مرحله اول بنی اسرائیل را از بعد معرفتی آگاه کرد که این خود دو مصداق داشت:

۱. روشن کردن ماهیت و حقیقت مجسمه گوساله، آن هم با اداتی حصری مثل «إِنَّمَا»؛

۲. معرفی پروردگار بنی اسرائیل با چند تأکید «وَإِنَّا رَبُّكُمُ الرَّحْمَنُ»: جمله اسمیه، «ان»، معرفه آوردن مسند الیه که بر حصر دلالت می کند (تفتازانی، ۱۴۱۱، ص ۱۴۹).

لذا این فقره بدین شکل معنا می شود: «تنها پروردگار شما، خدای رحمان است و نه غیر او». وی در مرحله دوم راه عبور از این امتحان را مشخص کرد: «فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي». بنابراین آن حضرت هم ماهیت فتنه بودن کار سامری را مشخص کرد و هم راه برون رفت از آن را. از این رو، همان گونه که برخی از مفسران تصریح کرده اند (رازی، ۱۴۱۵، ج ۲۲، ص ۹۲)، ایشان بهترین شیوه را برای هدایت بنی اسرائیل به کار گرفت.

ممکن است گفته شود در این آیات فقط جمله ای از هارون<sup>ع</sup> نقل شده است و شاید علت این انحراف همین بود که آن حضرت تنها به گفتن بسنده کرد. اگر ایشان واکنشی شدیدتر نشان می داد، بنی اسرائیل گرفتار نمی شدند. در پاسخ این احتمال باید گفت که واکنش تند و شدید در همه جا کارساز نیست و حتی در برخی مواقع اوضاع را وخیم تر می کند. به نظر می رسد وضعیت ایشان همین گونه بود؛ زیرا ایشان در پاسخ اعتراض موسی<sup>ع</sup> فرمود: «فرزند مادرم! این گروه، مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند و نزدیک بود مرا بکشند» (اعراف: ۱۵۰). این جمله نشان می دهد که آن حضرت در برخورد با بنی اسرائیل به قدری پیش رفته بود که اگر کمی بیشتر پیش می رفت و مقاومت نشان می داد، بدون دست یافتن به ثمره درخور توجهی به قتل می رسید. بنابراین به راحتی می توان ادعا کرد که در موقعیت ایشان واکنش شدید اصلاً اثرگذار نبود.

### ۳-۳. زمان واکنش حضرت هارون

یکی از عواملی که در تأثیر یک پیام بر مخاطبان نقش مهمی دارد، زمان ارائه آن است. چه بسا پیامی دارای محتوایی ارزشمند باشد، ولی به سبب عدم ارائه آن در زمان مناسب، نتواند نتیجه مطلوبی به دست آورد؛ حتی ممکن است عکس نتیجه مورد نظر را به بار آورد. از این رو یکی از موارد مؤثر در تحلیل عملکرد هارون، مشخص شدن زمان گفتن جملات «يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ...» (طه: ۹۱) است؛ قبل از گوساله پرستی بنی اسرائیل یا بعد از آن؟

به نظر می‌رسد تنها سند معتبر برای پاسخ دادن به این پرسش آیه «وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ...» است؛ زیرا از نظر ترکیبی «مِنْ قَبْلُ» جار و مجرور و متعلق به «قَالَ» است و زمان وقوع آن را بیان می‌کند. برخی مفسران «مِنْ قَبْلُ» را به «قبل از بازگشت موسی» تفسیر کرده (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۴۳) و دلیل آن را دلالت مقام دانسته‌اند (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۶۹)؛ اما واضح است که این تفسیر همانند خود «مِنْ قَبْلُ» مبهم است؛ زیرا این تعبیر، تمام زمان غیبت آن حضرت را دربر می‌گیرد و روشن نمی‌کند در چه زمانی از غیبت بیان شده است. عده دیگری از مفسران احتمالاتی را مطرح، اما برای اثبات آنها دلیلی اقامه نکرده‌اند؛ احتمالاتی از قبیل: ۱. زمان ظاهر شدن گوساله و پیش از دعوت سامری به پرستش گوساله (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۳)؛ ۲. پیش از پرستیده شدن گوساله و پس از دعوت سامری (همان)؛ ۳. پیش از بازگشت موسی، وقتی که گوساله را به عنوان معبود برگزیدند و پرستیدند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۵۰۰).

در این میان عده‌ای بر این باورند این گفت‌وگو، پیش از اظهار جمله «هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى» (طه: ۸۸) توسط بنی اسرائیل یا سامری و پیروان اولیه‌اش و پیش از پرستیده شدن مجسمه گوساله بیان شده است؛ زیرا اظهار این جملات در این زمان هم بلیغ تر است و هم دلالت بیشتری بر تویخ بنی اسرائیل به سبب اعراض از ادله عقلی و نقلی (سخنان هارون) دارد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۵۵۹). در مقابل، عده‌ای دیگر با توجه به سخن بنی اسرائیل معتقدند که این گفت‌وگو پس از پرستیده شدن گوساله رخ داده است؛ زیرا آنان در مقابل راهنمایی‌های هارون گفتند: «پیوسته بر آن (گوساله پرستی) می‌مانیم، تا موسی به سوی ما باز گردد» (طه: ۹۲). از این جمله برداشت می‌شود که آنان در زمان ابراز این جمله مشغول گوساله پرستی بوده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۵۵۹-۵۶۰). با طرح این نظر، احتمال کوتاهی حضرت هارون در انجام وظیفه رهبری قوت می‌گیرد و این پرسش پیش می‌آید که هر انسان عاقلی می‌فهمد که دفع یک انحراف بهتر از رفع آن است. چرا هارون پیش از انحراف این جملات را

بیان نکرد؟ شاید اگر ایشان پیش از پرستش گوساله این جملات را بیان کرده بود، آنان و یا دست‌کم شمار بسیاری از آنان گرفتار این دام نمی‌شدند.

برای روشن شدن زمان دقیق این گفت‌وگو می‌توان از بحثی که در اصول فقه دربارهٔ واقع شدن یک استثنا پس از چند عام مطرح شده، بهره گرفت. اصولیون در این بحث به دنبال پاسخ این پرسش‌اند که هرگاه قرینه‌ای وجود نداشته باشد، این استثنا به کدام یک از این عموماً بازمی‌گردد؟ تاکنون چندین نظر ارائه شده است که عصارهٔ آنها، بازگشت استثنا یا به عام آخر یا به همهٔ آنهاست.<sup>۱</sup> اصولیون در همین بحث بیان می‌کنند که حکم صفت، شرط، غایت، ظرف زمان و مکان و غیره همان حکم استثناست (زین‌الدین، ۱۴۱۶، ص ۱۲۱)؛ یعنی اگر صفت، شرط یا غیره پس از چند اسم یا جمله واقع شود و احتمال رجوع آن به تمامی آنها ممکن باشد، هر حکمی که دربارهٔ استثنا گفته شود، دربارهٔ موارد مزبور نیز صادق است. استفاده از این بحث برای حل این مسئله بسیار کارگشاست؛ چراکه در این بحث اولاً ظرفی مانند «مِنْ قَبْلُ» وجود دارد که مضاف‌الیه «قَبْلُ» حذف شده و به‌طور دقیق مشخص نیست که چه کلمه‌ای است؛ ثانیاً پاسخ پرسش مطرح‌شده در همین مضاف‌الیه محذوف پیدا می‌شود؛ ثالثاً قبل از جمله «وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ...» (طه: ۹۱) جملاتی قرار دارد که هر کدام مقاطع زمانی خاصی را مطرح می‌کنند و احتمال دارد مضاف‌الیه محذوف به یک یا تمامی آنها اشاره داشته باشد.

براین‌اساس لازم است نخست همهٔ جملات یا کلماتی را که احتمال دارد مضاف‌الیه محذوف به آنها اشاره داشته باشد، مشخص کنیم. پیش از پرداختن به این امر، یادآوری یک نکته ضرورت دارد و آن اینکه از متن دو آیه «وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ... قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ...» (طه: ۹۱-۹۲) برداشت می‌شود که این گفت‌وگو پس از ظاهر شدن مجسمهٔ گوساله به وقوع پیوسته است؛ زیرا سیاق گویای آن است که مرجع دو ضمیر «به» و «علیه»، کلمهٔ «عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا» (طه: ۸۸) است. به همین جهت این گفت‌وگو زمانی معنادار است که مجسمهٔ گوساله به میان بنی‌اسرائیل آمده باشد. از این رو تنها چند آیه ذیل می‌توانند در این بحث نقشی را ایفا کنند:

فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ أَفَلَا يَرْوُنَ آلَا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا \* وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي \* قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ (طه: ۸۸-۹۱).

توضیح سه نکته دربارهٔ این آیات ضروری به نظر می‌رسد:

۱. دربارهٔ فاعل «قَالُوا» (در فقره «فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَ...») دو احتمال مطرح شده است:

الف. بنی اسرائیل؛ ب. سامری و اتباع وی<sup>۲</sup> (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۷۱). به نظر می‌رسد از میان این دو احتمال، احتمال اول به واقع نزدیک‌تر باشد؛ زیرا همه ضمایر جمعی که پیش و پس از فعل «قَالُوا» در این آیه و آیات بعدی ذکر شده‌اند، همه به بنی اسرائیل اشاره دارند (طه: ۸۸-۹۲). از این رو وحدت سیاق ایجاب می‌کند که ضمیر در «قَالُوا» هم به بنی اسرائیل ارجاع داده شود؛

۲. در تفسیر «نسی» دو نظر وجود دارد:

الف. فاعل نسیان موسی ﷺ است و این جمله دنباله سخن سامری و اتباعش یا بنی اسرائیل است. آنها با این جمله می‌خواستند بگویند موسی فراموش کرده است که این گوساله، خدای شماست، به همین سبب برای صحبت کردن با آن به طور رفته است؛

ب. این جمله، کلام خداوند است و نه ادامه سخن سامری و اتباعش و فاعل نسیان سامری است و منظور این است که سامری پیمانش را با خداوند و موسی ﷺ به دست فراموشی سپرد و راه بت پرستی را در پیش گرفت (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۸۳)؛

۳. بسیاری از مفسران بر این باورند که منظور از فقره «أَفَلَا يَرَوْنَ...» ندیدن حکم عقل است (برای نمونه، ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۵۵۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱۴، ص ۱۹۳).<sup>۳</sup> از این رو در ادامه، از این آیه با عنوان «ندیدن حکم عقل» یاد می‌شود.

بررسی آیات مورد اشاره با توجه به این سه نکته نشان می‌دهد که مضاف‌الیه محذوف می‌تواند یکی از این موارد باشد:

۱. «مَنْ قَبِلَ أَنْ قَالُوا هَذَا إِلَهُكُمُ وَ...»؛ پیش از اینکه بنی اسرائیل بگویند این مجسمه، خدای شما و خدای موسی است. در این صورت هارون ﷺ پس از ظاهر شدن مجسمه و پیش از مطرح شدن ادعای الوهیت آن بنی اسرائیل را از فتنه پیش‌رو آگاه ساخت. همین استدلال در فرضی که فاعل «قَالُوا» سامری و اتباع اولیه‌اش باشند، جاری است.

۲. «مَنْ قَبِلَ أَنْ نَسِيَ»؛ قبل از اینکه موسی ﷺ فراموش کند که این مجسمه همان خدای آنهاست، یا قبل از اینکه سامری عهدش را با خدا و موسی ﷺ فراموش کند. در این فرض، چون فراموشی آن حضرت سخن باطلی است، نمی‌توان در تحلیل از آن بهره جست؛ اما فراموشی سامری سخن صحیحی است. اگر هارون ﷺ پیش از اینکه سامری عهدش را با خدا فراموش کند، به بنی اسرائیل هشدار داده باشد، زمانی این کار را کرده، که هنوز مجسمه به عنوان خدای بنی اسرائیل معرفی نشده است. از این رو آن حضرت بر طبق استدلال بیان‌شده در شماره یک، قبل از پرستش مجسمه آنها را آگاه کرده بود؛

۳. «من قَبْلِ أَنْ لَا يَرَوْنَ...»؛ پیش از ندیدن حکم عقل. در این صورت هارون<sup>ع</sup> زمانی واکنش نشان داد که هنوز عقل بنی‌اسرائیل دچار آفت نشده بود و می‌دانستند که این مجسمه صلاحیت الوهیت را ندارد؛ هرچند از جنس طلاست و صدای گوساله هم تولید می‌کند. بنی‌اسرائیل اگر می‌خواستند در این ماجرا به حکم عقل توجه کنند، باید از پرستش مجسمه پرهیز می‌کردند. بنابراین دیدن حکم عقل همان نپرستیدن مجسمه گوساله و ندیدن آن، پرستش مجسمه خواهد بود. از این رو هارون<sup>ع</sup> پیش از پرستش مجسمه آنها را آگاه کرده بود. برای تأیید این ظهور می‌توان به این نکته هم اشاره کرد که شروع آیه «أَفَلَا يَرَوْنَ...» با فعل مضارع است، درحالی‌که افعال به‌کار رفته در آیات پیشین مثل «أَخْرَجَ»، «قَالُوا» و «نَسِيَ» آیات بعد مثل «لَقَدْ قَالَ» و «قَالُوا» ماضی هستند. اگرچه هدف از این تغییر و تفاوت در تعبیر، احضار مطلب در ذهن است، به نحوی که گویا در حال تکلم، دیده می‌شود (ابن‌هشام، ۱۴۱۲، ص ۹۰۵)، اما این نحوه بیان، این ظهور را تقویت می‌کند که این جملات قبل از ندیدن حکم عقل بیان شده‌اند. مرور ترجمه این آیات با توجه و تأکید ویژه بر زمان افعال (که با [ ] مشخص می‌شوند) کمک شایانی به روشن شدن این مطلب می‌کند: «آیا نمی‌بینند [در زمان حال] که (این گوساله) هیچ پاسخی به آنان نمی‌دهد، و مالک هیچ‌گونه سود و زبانی برای آنها نیست و پیش از آن، هارون<sup>ع</sup> به آنها گفته بود [در زمان گذشته]: «ای قوم من! شما به این وسیله مورد آزمایش قرار گرفته‌اید...».

با توجه به این سه حالت روشن می‌شود که از سخن بنی‌اسرائیل (پیوسته بر گوساله‌پرستی می‌مانیم ...) به‌تنهایی نمی‌توان فهمید که این سخن در زمان انحراف بیان شده است؛ زیرا به همان میزانی که احتمال دارد این جمله پس از انحراف بیان شده باشد، ممکن است کمی پیش از آن اظهار شده باشد.

ممکن است گفته شود برای تبرئه هارون<sup>ع</sup> هیچ ضرورتی ندارد که اصرار کنیم زمان واکنش آن حضرت و بیان هشدارهای لازم در این زمینه حتماً پیش از گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل بوده است و بر اثر همین اصرار، جمله «قَالُوا لَنْ نُبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ» (طه: ۹۱) را (برخلاف ظاهرش که نشانگر آن است که در آن زمان گوساله‌پرست شده بودند) مربوط به پیش از پرستش گوساله بدانیم؛ زیرا در این‌گونه موارد، مهم این است که رهبر در برابر انحرافات جامعه خویش، متناسب با هر انحراف، برخورد مناسب و به‌موقع داشته باشد؛ اما ضرورتی ندارد حتماً پیش از آغاز انحراف، نسبت به آن واکنش نشان دهد، به‌ویژه در این مورد که بدون شک واکنش‌های هارون<sup>ع</sup> به قضیه گوساله‌پرستی پس از طرح این موضوع در میان بنی‌اسرائیل بوده است.

پاسخ این اشکال با توجه به چند نکته کاملاً روشن می‌شود:

۱. چون قرآن کریم از جانب خدای حکیم نازل شده، هیچ حرف و کلمه‌ای از آن بدون حکمت نخواهد بود. حال با توجه به این نکته این پرسش مطرح می‌شود که چه لزومی داشت خداوند در این آیه ظرفی مثل «مِنْ قَبْلُ» (که متعلق به «قال» است و ظرف وقوع آن را نشان می‌دهد) را نقل کند؟ این در حالی است که خداوند در نقل سرگذشت اقوام و انبیای گذشته، بسیاری از جزئیات را حذف می‌کند. برای مثال در هیچ جای قرآن کریم سخنی از نحوهٔ به دنیا آمدن حضرت یوسف علیه السلام به میان نیامده است؛ زیرا ظاهراً نقل آن نمی‌توانسته نقشی در هدایت بشریت داشته باشد؛ اما در این برخورد ظرف وقوع آن هم بیان شده است. از این رو می‌توان ادعا کرد که این ظرف از ظرفیت هدایتی برخوردار است. بنابراین به نظر می‌رسد باید به دنبال کشف مضاف الیه محذوف «مِنْ قَبْلُ» بود؛

۲. اگرچه ظهور ابتدایی جمله «قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ...» این است که بنی اسرائیل در زمان ابراز آن گوساله پرست بودند، اما از سوی دیگر سه احتمال مطرح دربارهٔ مضاف الیه «مِنْ قَبْلُ» همگی به این نکته اشاره دارند که این گفت‌وگو پیش از گوساله پرستی روی داده است. اگر بگوییم این گفت‌وگو در فاصلهٔ بین ظاهر شدن مجسمه و پرستیدن آن انجام شده است، به خوبی می‌توان بین این دو ظهور سازگاری برقرار کرد. بازسازی صحنه، کمک شایانی به فهم مطلب می‌کند. تصور کنیم ناگهان مجسمهٔ گوساله‌ای در میان بنی اسرائیل پیدا شد و سامری و اتباعش برای جمع‌آوری مردم، به تلاش و تکاپو پرداختند و به این ترتیب عده‌ای دور آن جمع شدند. در همین حین هارون علیه السلام خطاب به آنان گفت: «ای قوم من! این گوساله، امتحانی بیش نیست...». بنی اسرائیل با اینکه می‌فهمیدند این گوساله صلاحیت الوهیت و پرستش را ندارد، اما با توجه به زمینه‌های قبلی مثل تمایل فراوان به بت پرستی (اعراف: ۱۳۸)، لجوج بودن و غیره تصمیم گرفتند به پرستش گوساله بپردازند. از همین رو خطاب به آن حضرت گفتند: «پیوسته بر آن (گوساله) می‌مانیم، تا موسی به سوی ما باز گردد»؛ یعنی از هم‌اکنون تصمیم می‌گیریم آن را بپرستیم... در این صورت روشن می‌شود که این سخن پیش از پرستیده شدن گوساله بیان شده است. بنابراین در یک جمع بندی می‌توان گفت: هارون علیه السلام پیش از پرستیده شدن گوساله، هشدارهای لازم را به بنی اسرائیل داده بود.

#### ۳-۴. سرانجام واکنش حضرت هارون علیه السلام

هنگامی که هارون علیه السلام رسالت خود را در ارشاد و هدایت بنی اسرائیل انجام داد، اکثریت پذیرا نشدند (طه: ۹۲) و ایشان را تحت فشار قرار دادند؛ خوار و ضعیف کردند و تصمیم به قتل وی گرفتند (اعراف: ۱۵۰). دلیل این امر را می‌توان در چند نکته‌ای که دربارهٔ مشکلات آن حضرت بیان شد، پیدا کرد:

۱. بنی اسرائیل به موسی ﷺ تعلق خاطر داشتند؛ از این رو با تأخیر آن حضرت و پخش شایعه دروغ‌گو بودن و فرار ایشان، عملاً این تعلق خاطر، موضوع خود را از دست داد؛

۲. برای هارون ﷺ به اندازه موسی ﷺ ابهت قابل نبودند؛ از این رو به دستورهای ایشان توجهی نکردند؛

۳. بر طبق برخی روایات، سامری دارای شخصیتی مذهبی و مقبول در میان بنی اسرائیل بود (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۶، ص ۱۵۲). وی با استفاده از این ویژگی و فضای به وجود آمده پس از غیبت پیش‌بینی نشده موسی ﷺ، مجسمه گوساله‌ای را به جای معبود بنی اسرائیل معرفی کرد و به این ترتیب به گرایش شدید بنی اسرائیل به بت‌پرستی در قالب دینی پاسخ مثبت داد. به همین سبب بنی اسرائیل با همه وجود جذب وی شدند و هارون ﷺ را کنار زدند.

در این موقعیت چند گزینه و راهکار جلوی هارون ﷺ قرار داشت:

۱. همراه دوازده هزار نفری که گرفتار گوساله‌پرستی نشده بودند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۴۲)، در برابر گوساله‌پرستان قیام کنند که در نتیجه یا کشته می‌شدند، یا پیروزی نصیب آنان می‌شد و یا اینکه عزتمندانه مقاومت می‌کردند؛

۲. بنی اسرائیل را ترک کند و همراه با یاران خود به موسی ﷺ ملحق شود؛

۳. در میان بنی اسرائیل بماند؛ آنها را به حال خود واگذارد؛ از انجام هرگونه اقدام شدید یا مبارزه فیزیکی بپرهیزد و در نهایت منتظر حوادث آینده باشد؛ یا موسی ﷺ به میان بنی اسرائیل باز می‌گشت و به نحوی اوضاع را سامان می‌داد و در صورت عدم بازگشت ایشان، حرکت توحیدی را به صورت کم‌رنگ ادامه می‌داد.

اما گزینه اول به چند دلیل، قابل پیگیری نبود:

اول: با توجه به فرموده خود هارون ﷺ، بنی اسرائیل ایشان را تا سرحد کشتن تحت فشار قرار دادند و اگر کمی بیشتر مقاومت می‌کرد، حتماً کشته می‌شد. از این رو زمینه به نحوی چیده شده بود که در صورت قیام، وی در همان لحظات اول نابود می‌شد. از سوی دیگر، جمعیت منحرفان (هفتاد هزار نفر) حدود پنج برابر جمعیت یاران هارون ﷺ (دوازده هزار نفر) بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۴۲) که این هم به نوبه خود، زمینه شکست قیام را فراهم می‌کرد. بر این اساس احتمال غلبه یا مقاومت عزتمندانه تقریباً جایی نداشت؛

دوم: کشتن انبیا برای بنی اسرائیل امر عادی بود؛ چراکه خداوند درباره آنان می‌فرماید: «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ [...] ضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ وَالْمَسْكَنَةَ وَبَاءَ وَبِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَا

بَانَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيْنَ بَغِيْرِ الْحَقِّ» (بقره: ۶۱)؛ و (به خاطر بیاورید) زمانی را که گفتید: ای موسی! هرگز حاضر نیستیم به یک نوع غذا بسنده کنیم [...] (مهر) ذلت و نیاز، بر پیشانی آنها زده شد و باز گرفتار خشم خدای شدند؛ چراکه آنان نسبت به آیات الهی، کفر می‌ورزیدند و پیامبران را به ناحق می‌کشتند.

این آیه با عبارت «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ هُمۡ بَنِي إِسْرَائِيلَ اعم از بنی اسرائیل زمان موسی ﷺ و یهودیان زمان پیامبر اکرم ﷺ را مورد خطاب قرار می‌دهد و در پایان، با عبارت «ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللّٰهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بَغْيِرِ الْحَقِّ» آن هم با فعل مضارع «يَقْتُلُونَ» به همراه فعل ناقصه «كَانُوا» که دال بر استمرار انجام یک عمل است، کشتن انبیا را به آنها نسبت می‌دهد. این مطلب ثابت می‌کند که بنی اسرائیل زمان موسی ﷺ یا این عمل را به صورت مستمر انجام می‌دادند یا روحیه‌ای درون آنها وجود داشت که از انجام این عمل ابایی نداشتند. از این رو با مقاومت هارون ﷺ و کشته شدن وی، بنی اسرائیل به هیچ وجه متأثر و آگاه نمی‌شدند. به همین دلیل کشته شدن وی و بی‌نصیب ماندن بنی اسرائیل از جانشین موسی ﷺ، هیچ فایده‌ای جز فرو رفتن آنان در ضلالت و حماقت نداشت (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۱، ص ۳۱۶).

در هر حال هارون ﷺ وظیفه داشت با توجه به دستورهای موسی ﷺ (اصلاح قوم و عدم تبعیت از راه و روش مفسدان) بنی اسرائیل را رهبری کند؛ اما قیام و مقاومت در این شرایط، نه تنها اصلاحی به دنبال نداشت، مفاسد بیشتری را پدید می‌آورد و به دنبال آن، دستور موسی ﷺ روی زمین می‌ماند. بنا بر سخن هارون ﷺ که مورد تأیید خداوند هم قرار گرفته است، تفرقه بین بنی اسرائیل یکی از این مفاسد بود: «من ترسیدم بگویی تو میان بنی اسرائیل تفرقه انداختی، و سفارش مرا به کار نبستی» (طه: ۹۴). با قیام حضرت به‌طور قطع بنی اسرائیل به دو گروه پیروان سامری و پیروان هارون ﷺ تقسیم می‌شدند و همین زمینه تضعیف بنی اسرائیل را در آینده فراهم می‌کرد. ضمن اینکه احتمال داشت مفسدان دنبال چنین موقعیتی باشند تا یک بار و برای همیشه هارون ﷺ را از پیش پای خود بردارند؛ چراکه وجود ایشان می‌توانست همیشه نگرانی‌هایی برایشان به وجود آورد؛ هرچند ایشان را ظاهراً کنار زده بودند.

همین وضعیت در مورد گزینه دوم نیز جاری است. توضیحاتی که در ضمن دستورهای موسی ﷺ به هارون ﷺ داده شد، ثمرات انتخاب این گزینه را به‌خوبی روشن می‌کند. ممکن است گفته شود: توبیخ شدید هارون ﷺ توسط موسی ﷺ - که در روایت نیز وجه آن ذکر شده - حاکی از آن است اگر هارون ﷺ بنی اسرائیل را ترک می‌کرد، آنان به سزای عملشان می‌رسیدند و این نشان می‌دهد ترک بنی اسرائیل و

ملحق شدن به موسی علیه السلام بر ماندن در میان آنان برتری داشت. در پاسخ این اشکال باید به این نکته توجه کنیم که هم موسی علیه السلام و هم خداوند پس از بیان ادله هارون علیه السلام سکوت می‌کنند و این نکته (در کنار توضیح دستوره‌های حضرت موسی علیه السلام) نشان می‌دهد هم عمل هارون علیه السلام مورد تأیید خداست (در ادامه توضیحات بیشتری درباره این وجه می‌آید) و هم دستور موسی علیه السلام برای خروج مطلق نبوده، بلکه مشروط به اصلاح قوم و عدم فساد در میان آنان بوده است.

در نهایت آن حضرت مجبور شد با انتخاب گزینه سوم، از هرگونه تند برخورد فیزیکی بپرهیزد. این اقدام ثمرات درخور توجهی در پی داشت که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

### ۳-۵. آثار واکنش حضرت هارون علیه السلام

مهم‌ترین آثار این اقدام حضرت هارون علیه السلام را می‌توان در چند محور بیان کرد:

۱. بدون شک حضرت هارون علیه السلام در ظهور گوساله‌پرستی هیچ نقشی نداشت و حتی همه تلاش خود را برای جلوگیری از وقوع آن انجام داد. اگر آن حضرت علیه این فساد قیام می‌کرد، با توجه به شرایط نه تنها فساد از بین نمی‌رفت، بلکه فساد دیگری مثل «تفرقه بین بنی اسرائیل» به رهبری ایشان ضمیمه آن می‌شد. به همین جهت نه تنها منشأ اصلاحی در بنی اسرائیل نمی‌شد، بلکه فساد دیگری را به آنان تحمیل می‌کرد و در نهایت دستوره‌های موسی علیه السلام اجرا نمی‌شد. با ماندن هارون در میان بنی اسرائیل، فساد بزرگی در بین آنها رواج یافت؛ اما وی با کناره‌گیری دست‌کم اوضاع را وخیم‌تر نکرد؛

۲. در این جریان حدود هفتاد هزار نفر از بنی اسرائیل از توحید منحرف شدند و در فضایی کاملاً غیرتوحیدی قرار گرفتند. هارون علیه السلام با توجه به شرایط، آگاهانه سکوت کرد و فضای پدید آمده را متشنج‌تر نکرد و به این ترتیب زمینه را برای اقدامات اصلاحی موسی علیه السلام فراهم آورد. بنا بر آیات قرآن کریم، آن حضرت با حالتی غضبناک و اندوهناک به میان بنی اسرائیل بازگشت (اعراف: ۱۵۰؛ طه: ۸۶)؛ ولی باین حال، هیچ برخورد عملی‌ای با قوم نکرد، بلکه در مرحله اول با طرح چند پرسش، آن هم با لحن تند همراه با تهدید، تأسف و حتی عذوفت و مهربانی با آنها صحبت کرد (طه: ۸۶). در این میان بنی اسرائیل، بدون توجه به عمق فاجعه و پذیرش ذره‌ای از اشتباهات خود، با بهانه‌تراشی و فرافکنی کار خود را توجیه کردند (طه: ۸۷). بدیهی است که در چنین شرایطی هیچ اقدام اصلاحی‌ای کارگر نخواهد بود، مگر اینکه به نحوی این فضا شکسته شود. از این رو حضرت در مرحله دوم با انداختن الواح و برخورد تند با هارون علیه السلام جو پدید آمده را شکست (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۷۸ و ج ۱۳، ص ۲۸۲-۲۸۴) و در مرحله سوم گمراه شدن بنی اسرائیل را از زبان خود سامری به آنها گوشزد کرد. به این ترتیب قوم لجوجی

مانند بنی‌اسرائیل در این جریان، نه تنها حرفی نزدند، بلکه ضمن اظهار پشیمانی از عمل خود (اعراف: ۱۴۹) حاضر شدند برای توبه به کشتن همدیگر روی بیاورند (بقره: ۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۴۷۶). اگر هارون<sup>ؑ</sup> در این جریان قیام می‌کرد، فضای حاکم بر بنی‌اسرائیل با توجه به ویژگی لجاجت و بهانه‌جویی آنان متشنج‌تر می‌شد و معلوم نبود که موسی<sup>ؑ</sup> پس از بازگشت بتواند آنها را به فضای توحیدی بازگرداند؛ ۳. الگو شدن اقدام هارون<sup>ؑ</sup>: پس از رحلت پیامبر اکرم<sup>ؐ</sup> و غصب منصب خلافت، حضرت علی<sup>ؑ</sup> همین اقدام را الگوی خود قرار داد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۳۳) و برای حفظ وحدت جامعه اسلامی، از انجام هر قیامی پرهیز کرد؛ قیامی که اگر صورت می‌گرفت، معلوم نبود چه بر سر امت اسلامی می‌آمد.

#### ۴. تبریئه حضرت هارون<sup>ؑ</sup> از هرگونه کوتاهی در انجام مسؤلیت

با توجه به مطالب ارائه‌شده می‌توان ثابت کرد که عملکرد هارون<sup>ؑ</sup> خالی از هرگونه تقصیر و کوتاهی بود. این مطلب به‌طور صریح در عبارت برخی مفسران آمده است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۵۱؛ ابن‌کثیر، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۲۵۸).

در مقابل این دیدگاه، برخی حکم به برائت صدرصد هارون<sup>ؑ</sup> نمی‌دهند و معتقدند که ایشان در برخورد با گوساله‌پرستان کوتاهی کرده است. برای روشن شدن این دیدگاه و ادله آن به متن ذیل توجه شود:

[پرسش از مسئول و محاکمه آن در صورت کوتاهی] همان امری است که موجب شد موسی اولاً و بالذات ملامتش را متوجه برادرش کند که مسؤلیت قوم به وی سپرده شده بود. از این رو سر و ریش وی را گرفت و او را با شدت به طرف خود کشید؛ [زیرا] کوتاهی وی را نسبت به امور قوم ناپسند احساس کرده بود. اگرچه هارون دلیل سکوتش را در مقابل گمراهی قوم و گوساله‌پرستی آنان آشکار کرد، ولی این عذر به منزله دلیلی که وی را به طور کامل تبرئه کند، نبود. به همین دلیل موسی برای خود و برادرش طلب مغفرت کرد. هارون گمان کرده بود با قیامش در مقابل قوم، در صفوف آنها شکاف ایجاد می‌شود و چه‌بسا مفسده‌ای به وجود آید و خون‌هایی ریخته شود. بنابراین سکوت کرد تا موسی برگردد؛ [چراکه] وی با توجه به جایگاهش، نسبت به قوم آگاه‌تر بود. این کار اگرچه به‌طور اجمال می‌تواند عذر باشد، ولی عذری نیست که به طور کامل قبول شود (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۵۲-۴۵۳).

از این متن برداشت می‌شود که استغفار موسی<sup>ؑ</sup> برای خود و برادرش حاکی از کوتاهی هارون<sup>ؑ</sup> در هدایت بنی‌اسرائیل است. این مطلب به‌طور صریح در کلام برخی مفسران آمده است: «مغفرت به معنای پوشانیدن و محو آثار عملی است که در موارد خطیئات و معاصی استعمال می‌شود و در این مورد توجه شده است به وظایفی که لازم بود در مقابل برنامه گوساله‌پرستی انجام بشود و ظاهراً کوتاهی شده است» (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۱۵۹).

این دیدگاه از چند جهت درخور تأمل است:

۱. دلیل ارائه شده اعم از مدعاست؛ زیرا موسی علیه السلام در این دعا هم برای خودش طلب مغفرت کرد و هم برای برادرش. اگر طلب مغفرت حاکی از کوتاهی و گناه باشد، باید بپذیریم که خود ایشان هم کوتاهی کرده است؛ درحالی که به نظر می‌رسد صاحب این دیدگاه، هم از نظر مبنا و هم از جهت بنا این مطلب را قبول ندارد.<sup>۴</sup> از سوی دیگر طلب مغفرت علاوه بر عذرخواهی به سبب ارتکاب گناه یا کوتاهی کردن در امری، ممکن است علل دیگری هم داشته باشد. برخی از این علل با توجه به جریان مورد بحث عبارت‌اند از:

الف. گاه طلب مغفرت، نوعی ابراز خضوع به درگاه پروردگار و بازگشت به سوی خداست (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۲۸۳).

ب. احتمال دارد هدف از این استغفار این بوده باشد که سرمشقی باشد برای همگان تا فکر کنند جایی که موسی علیه السلام و برادرش که انحرافی پیدا نکرده بودند چنین تقاضایی از پیشگاه خدا می‌کنند، دیگران باید سرمشق بگیرند و به درگاه پروردگار روی آورند و از گناهان خود تقاضای عفو و بخشش کنند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۷۹)؛

ج. پیامبران و اولیای الهی چون از اهمیت مسئولیت خود آگاه‌اند، همیشه از درگاه خداوند آمرزش و رحمت را خواستارند تا همچنان بر درجاتشان افزوده گردد (سبحانی، بی تا، ص ۱۶۴)؛

د. هارون علیه السلام در برابر برخور تند موسی علیه السلام فرمود: «فرزند مادرم! این گروه، مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند و نزدیک بود مرا بکشند. پس کاری نکن که دشمنان مرا شماتت کنند و مرا با گروه ستمکاران قرار مده» (اعراف: ۱۵۰). موسی علیه السلام وقتی این حالت برادر را دید، دلش سوخت و تنها برای او و خودش دعا کرد (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) تا خود و برادرش را از مردم ستمگر ممتاز سازد؛ زیرا می‌دانست به زودی غضب الهی ستمگران را خواهد گرفت؛ چنان‌که خداوند در آیه بعد می‌فرماید: «کسانی که گوساله را (معبود خود) قرار دادند، به زودی خشم پروردگارشان و ذلت در زندگی دنیا به آنها می‌رسد» (اعراف: ۱۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۲۸۳).

ممکن است گفته شود که این موارد خلاف ظاهر آیات قرآن هستند؛ اما باید توجه داشت بر فرض پذیرش این ادعا، با توجه به ادله بعدی (اعم از دلیل و مؤید) چاره‌ای جز ارتکاب این خلاف ظاهر نداریم؛

۲. پیامبران الهی پس از ترک اولی یا ارتکاب خطا و لغزش، بلافاصله انگشت اتهام را به سوی خود نشانه رفته و بی‌درنگ از خداوند طلب مغفرت کرده‌اند. برای نمونه، حضرت آدم علیه السلام و حوا پس از خوردن

از شجره ممنوعه اظهار داشتند: «پروردگارا! ما به خویشتن ستم کردیم و اگر ما را نبخشی و بر ما رحم نکنی، از زیان کاران خواهیم بود» (اعراف: ۲۳). در مقابل ابلیس و اتباع وی، پس از انجام زشت ترین کارها، انگشت اتهام را به سوی هر کسی جز خودشان نشانه رفته و ذره‌ای از خطای خود را نپدیدرفته‌اند. برای نمونه، ابلیس پس از تکبر ورزیدن در مقابل خدای متعال و سجده نکردن بر آدم، گفت: «اکنون که مرا گمراه ساختی، من بر سر راه مستقیم تو، در برابر آنها کمین می‌کنم» (اعراف: ۱۶؛ حجر: ۳۹).

از سوی دیگر هارون<sup>ع</sup> یکی از اولیای الهی و پیامبران خدا بود (نساء: ۱۶۳؛ مریم: ۵۳). اگر ایشان در امر هدایت و سرپرستی بنی اسرائیل کوتاهی کرده بود، چرا در هنگام مؤاخذه شدن توسط موسی<sup>ع</sup> ذره‌ای از تقصیر یا قصور یا ترک اولای خود را نپذیرفت و با فرافکنی، دیگران را متهم کرد: «فرزند مادرم! این گروه، مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند و نزدیک بود مرا بکشند» (اعراف: ۱۵۰). برای روشن شدن بیشتر این مطلب اشاره به دو اشکال ضرورت دارد:

یک. جمله هارون<sup>ع</sup> در این آیه، گویای پذیرش تقصیر است و آنچه بیان شده عذر تقصیر است.

پاسخ: این اشکال هم با ظاهر کلام هارون<sup>ع</sup> ناسازگار است؛ زیرا کلام هیچ ظهوری در پذیرش تقصیر ندارد و هم با روش اولیا و انبیای الهی؛ زیرا بررسی روش آنان نشان می‌دهد در این مواقع بدون درنگ و به‌طور صریح تقصیر یا قصور خود را می‌پذیرفتند و بلافاصله با استغفار دست به دامن خدا می‌شدند (برای نمونه، انبیاء: ۸۷؛ قصص: ۱۶)؛

دو. در این بحث سخن بر سر عدم انجام وظیفه هدایتی هارون<sup>ع</sup> در قبال بنی اسرائیل است. این عدم انجام ممکن است از روی خطای در تشخیص رخ داده و هیچ عمدی در کار نبوده باشد و این عذرآوری نیز به سبب خطای در تشخیص، با عدم پذیرش تقصیر کاملاً جمع‌پذیر تلقی شود.

پاسخ: این روش هارون<sup>ع</sup> هیچ سنخیتی با روش انبیا ندارد؛ به‌ویژه در این باره که حتی پس از برخورد تند موسی<sup>ع</sup> و روشن شدن خطای در تشخیص هیچ قصوری را به‌طور صریح نپذیرفت (از ظاهر سخنان هارون<sup>ع</sup> پذیرش چنین قصوری برداشت نمی‌شود)؛

۳. پس از پشیمانی بنی اسرائیل، برای جبران این انحراف بزرگ مجازات سنگینی مثل کشتن یکدیگر برای آنان مقرر شد (بقره: ۵۴). از سوی دیگر مسئولیت و سرپرستی این قوم در زمان وقوع این انحراف، به هارون<sup>ع</sup> سپرده شده بود (اعراف: ۱۴۲). اگر آن حضرت ذره‌ای در سرپرستی و هدایت قوم کوتاهی کرده بود، قطعاً زمینه‌ساز و شریک در انحراف آنان بود. به همین جهت دست‌کم باید مانند آنها مجازات می‌شد (اگر نگوئیم مجازات ایشان باید شدیدتر می‌بود). حال پرسش این

است: آیا واقعاً عادلانه است که این کوتاهی و سستی که زمینه‌ساز انحراف افراد فراوانی شده بود، تنها با یک استغفار، آن هم از زبان دیگری بخشیده شود، ولی دیگران گرفتار مجازات شوند؟ این در حالی است که بنی اسرائیل از عمل خود پشیمان شدند و پشیمانی خود را در عباراتی همچون «اگر پروردگاران به ما رحم نکنند و ما را نیامرزند، به طور قطع از زیان‌کاران خواهیم بود» (اعراف: ۱۴۹) ابراز کردند؛ اما هیچ جمله‌ای دال بر پشیمانی هارون<sup>ع</sup> نقل نشده است. برای روشن شدن بیشتر این مطلب اشاره به چند نکته ضرورت دارد:

یک. عدم ابراز پشیمانی، به‌تنهایی نمی‌تواند بر عدم خطای غیرعمدی در تشخیص تکلیف و عمل به وظایف هم دلالت کند؛ اما در این مورد چون حتی پس از برخورد تند موسی<sup>ع</sup> و روشن شدن حقیقت هیچ‌گونه ابراز پشیمانی‌ای مشاهده نمی‌شود، می‌توان ادعا کرد که ایشان به وظایف خود عمل کرده بود؛

دو. در مورد مردم عادی استحقاق مجازات (به‌ویژه مجازاتی مانند قتل نفس یا شدیدتر از آن) منوط به خطای عمدی یا فساد آگاهانه است و کوتاهی حاصل از خطای غیرعمدی در تشخیص تکلیف، موجب چنین مجازاتی نمی‌شود؛ اما حتی با فرض پذیرش صدور خطای غیرعمدی از پیامبری مانند هارون<sup>ع</sup> (اگرچه با استدلال ارائه‌شده نمی‌توان خطای عمدی ایشان را ثابت کرد)، متون دینی نشان می‌دهند در موارد ترک اولی توسط انبیا، خداوند بدون هیچ اغماضی با آنان برخورد کرده است (برای نمونه می‌توان به ماجرای حضرت یونس<sup>ع</sup> اشاره کرد. صافات: ۱۳۹-۱۴۴)؛

۴. پس از خنثی شدن دسیسه سامری، بنی اسرائیل مجازات سنگینی همچون کشتن همدیگر را بدون هیچ پرسش یا اعتراضی پذیرفتند. اگر هارون<sup>ع</sup> به وظایف خود عمل نکرده بود، جا داشت بنی اسرائیل به تبرئه ایشان اعتراض کنند و یا دست‌کم با استناد به کوتاهی ایشان برای خود تخفیفی بگیرند. سکوت بنی اسرائیل حاکی از آن است که آنها هیچ حجتی علیه موسی و هارون<sup>ع</sup> نداشتند و در تمام طول این جریان به بهترین شکل حجت بر آنان تمام شده بود. در تأیید این وجه می‌توان به این نکته اشاره کرد که بنی اسرائیل درباره پرسش از موسی<sup>ع</sup> یا اعتراض بر ایشان هیچ ابایی نداشتند و در موارد بسیاری درخواست‌ها و اعتراضات فراوان داشته‌اند. پیشنهاد بت‌پرستی به ایشان (اعراف: ۱۳۸)، پرسش‌های مکرر آنان در واقعه ذبح گاو برای پیدا کردن قاتل (بقره: ۶۷-۷۳)، سرپیچی از دستور آن حضرت برای فتح سرزمین مقدس (مائده: ۲۰-۲۶) و درخواست دیدن خدا (بقره: ۵۶) از جمله این موارد است؛ اما در این جریان هیچ‌گونه پرسش یا اعتراضی از آنان گزارش نشده است.

در این استدلال باید به این نکته توجه داشت که چون وظایف اولیای الهی دارای لطایفی است که عوام از ادراک آن عاجزند، پس نمی‌توان با استناد به عدم اعتراض بنی‌اسرائیل به هارون، خطای غیر عمدی یا ترک اولی را از ایشان نفی کرد؛ از این رو این نکته در حد یک مؤید پذیرفتنی است؛

۵. پس از برخورد تند موسی علیه السلام هارون علیه السلام دلیل عملکرد خود را جلوگیری از تفرقه و به کار بستن دستورهای آن حضرت بیان کرد (طه: ۹۴). خداوند هم این دلیل را بدون هیچ انتقادی در قرآن کریم نقل کرده است. اگر حضرت هارون علیه السلام کوتاهی کرده بود، خداوند به نوعی آن را گوشزد می‌کرد؛ زیرا روش قرآن کریم این است که وقتی سخن یا عملی درخور نقد را از دیگران نقل می‌کند، بلافاصله تذکر می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۶). نقل این عملکرد بدون ابراز انتقاد حاکی از آن است که روش ایشان مورد تأیید خداوند قرار گرفته است. البته باید توجه کرد که خداوند در این مورد واکنش شدید موسی علیه السلام در قبال هارون علیه السلام را هم حکایت نموده و انتقادی بدان نکرده است؛ اما از این حکایت نمی‌توان انتقاد بر عملکرد هارون علیه السلام برداشت کرد؛ زیرا اگر پس از اعتراض موسی علیه السلام هارون علیه السلام سکوت می‌کرد و هیچ جمله دیگری نقل نمی‌شد، از این اعتراض به راحتی انتقاد بر عملکرد هارون علیه السلام قابل برداشت بود؛ اما در سیر جملات ابتدا این اعتراض نقل شده و سپس ادله هارون علیه السلام در پاسخ این اعتراض، آن هم بدون هیچ انتقادی از جانب خداوند؛

۶. پس از رحلت پیامبر اکرم علیه السلام عده‌ای ضمن غصب حق خلافت حضرت علی علیه السلام تصمیم گرفتند به هر نحو ممکن از ایشان بیعت بگیرند. از این رو پس از مواجه شدن با امتناع آن حضرت، ایشان را به اجبار برای گرفتن بیعت به طرف مسجد بردند. آن حضرت در بین راه برای لحظاتی کنار قبر رسول الله علیه السلام ایستاد و همان جملات هارون علیه السلام را تکرار کرد: «فرزند مادرم! این گروه، مرا در فشار گذاردند و ناتوان کردند و نزدیک بود مرا بکشند» (اعراف: ۱۵۰؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۳۳). استناد امام علی علیه السلام به جملات هارون علیه السلام در حقیقت تقریر عمل ایشان است. اگر آن حضرت در انجام وظیفه خود سستی کرده بود، استناد حضرت علی علیه السلام به سخنان ایشان امر پسندیده‌ای نبود؛ زیرا در این گونه موارد انسان، کسی را به عنوان الگو معرفی می‌کند که در آن زمینه به نحو کامل وظیفه خود را انجام داده است، ولی دیگران به سخنان وی توجهی نکرده‌اند.

۷. شیخ صدوق روایت کرده است که از امام صادق علیه السلام پرسیدند: چرا موسی سر و ریش برادر خود را گرفت و سر وی را به طرف خود می‌کشید، در حالی که هارون در گوساله‌پرست شدن بنی‌اسرائیل هیچ گناهی نداشت؟ امام فرمودند: «موسی این کار را با هارون علیه السلام انجام داد، زیرا در هنگام گوساله‌پرست

شدن بنی اسرائیل آنها را ترک نکرد و به موسی ملحق نشد؛ [زیرا] اگر از آنان جدا می‌شد عذاب بر آنان فرود می‌آمد» (صدوق، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۸۷).

این روایت از دو جهت بر برائت حضرت هارون علیه السلام دلالت دارد:

الف. امام علیه السلام به دنبال مطرح شدن پرسش، بدون هیچ اصلاحی نسبت به اصل پرسش، پاسخ آن را ارائه کرد. اگر هارون علیه السلام در سرپرستی بنی اسرائیل کوتاهی کرده بود، امام علیه السلام قطعاً این پرسش را تصحیح می‌کرد. این تقریر امام علیه السلام حاکی از عدم کوتاهی هارون علیه السلام است.

ب. در پاسخ امام، هیچ اشاره‌ای به کوتاهی و سستی هارون علیه السلام در امر هدایت مردم نشده است.

## نتیجه‌گیری

در این نوشتار چند مطلب به اثبات رسید:

۱. اصلی‌ترین وظیفه هارون علیه السلام در زمان رهبری بنی اسرائیل، اصلاح مردم و عدم پیروی از روش مفسدان بود؛
۲. آن حضرت در راه انجام این وظیفه با مشکلاتی از قبیل وجود مفسدان، وجود روحیه بت‌پرستی در میان بنی اسرائیل و فردمحور بودن آنان مواجه بود؛
۳. هارون علیه السلام در ماجرای گوساله‌پرست شدن بنی اسرائیل، مسئولیت خود را در زمان مناسب، به بهترین کیفیت و در حد توان انجام داد، ولی مقاومت بنی اسرائیل این تلاش‌ها را بی‌نتیجه گذاشت. از این رو ایشان بر اساس دستورهای موسی علیه السلام، برای حفظ وحدت بنی اسرائیل سکوت کرد؛
۴. اگرچه برخی از مفسران درجاتی از کوتاهی را برای هارون علیه السلام ثابت کرده‌اند، بنا بر قراین و شواهد، هرگونه کم‌کاری یا کوتاه آمدن ایشان در مقابل گوساله‌پرستان نفی می‌شود.

## پی‌نوشت‌ها

۱. خلاصه این اقوال به این شرح است: الف. رجوع استثنا به خصوص عام آخر، اگرچه رجوع آن به غیر از این عام ممکن است، ولی محتاج به قرینه است (آخوند خراسانی، ۱۴۲۶، ص ۲۳۴). ب. استثنا به تمام عموماً برمی‌گردد و رجوع آن فقط به عام آخر محتاج قرینه است (همان). ج. کلام هیچ ظهوری در رجوع استثنا به تمامی عموماً یا فقط به عام آخر ندارد، اگرچه رجوع آن به عام آخر متیقن است (همان). د. اگر موضوع در تمامی جمله‌ها تکرار نشده باشد، به این بیان که در جمله اول ذکر شود ولی در سایر جمله‌ها به جای موضوع ضمیر آن ذکر شود، این استثنا به تمامی عموماً برمی‌گردد؛ ولی اگر موضوع در جملات تکرار شده باشد، ظرف فقط به عام آخر برمی‌گردد (مظفر، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۱).

۲. به نظر می‌رسد این فتنه در ابتدا فقط با شخص سامری شروع نشد، بلکه در کنار او افراد دیگری هم حضور داشتند و در ادامه بر اثر تبلیغات این افراد، سایر افراد بنی اسرائیل به گوساله پرستی روی آوردند. شاهد این مطلب در روایتی از امام رضا علیه السلام در رابطه با ماجرای ذبح گاو برای پیدا کردن قاتل (بقره: ۶۷-۷۳) آمده است. در این روایت آمده است: همان پنج نفری که در ابتدا بنی اسرائیل را به گوساله پرستی دعوت کردند [و غیر از سامری از سران جریان گوساله پرستی بودند] مأمور کشتن این گاو شدند (صدوق، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۴۶۰). این روایت به خوبی نشان می‌دهد که سامری در ابتدای این جریان تنها نبوده است.

۳. برای واضح شدن معنای این فقره و ارتباط آنها با بحث، یادآوری این نکته لازم است و آن اینکه لحن و سیاق این آیه درصدد توییح بنی اسرائیل به خاطر ارتکاب این عمل است. بنابراین، همزه ابتدای آن، انکار توییحی است. از آنجاکه انکار دربردارنده نوعی نفی است، زمانی که این همزه بر سر جمله منفی بیاید، اثبات مضمون آن را در پی دارد؛ اگرچه اقتضای خود همزه انکار توییحی هم این است که مابعد آن واقع شده و فاعل آن مستحق سرزنش است (ابن هشام، ۱۴۱۲، ص ۲۵). از این رو، حداقل می‌توان دو نتیجه گرفت:

الف. بنی اسرائیل می‌دیدند که گوساله فاقد دو صفت است: نه جواب آنها را می‌دهد و نه مالک نفع و ضرری برای آنهاست. اما با این حال، به این دریافت‌های خود توجهی نکردند و در دام انحراف افتادند.

ب. از نظر عقلاً، توییح یک شخص برای انجام ندادن یک کار، زمانی جایز است که آن شخص توانایی انجام آن کار را دارا بوده، ولی انجام نداده است. از این رو، وقتی بنی اسرائیل به خاطر عدم توجه به این دریافت‌ها توییح می‌شوند، به خاطر این است که آنها می‌توانستند به دریافت‌های خود توجه و بر طبق آن عمل کنند. از کنار هم قرار دادن این دو نکته می‌توان نتیجه گرفت که بنی اسرائیل با توجه به اینکه می‌دیدند گوساله فاقد دو صفت تکلم و مالکیت نفع و ضرر است، می‌توانستند در این مسیر قرار نگیرند. به عبارت دیگر، بر اساس فقدان این دو صفت، فهمیدند این گوساله صلاحیت الوهیت و پرستش را ندارد. لازمه این سخن آن است که بنی اسرائیل از قبل می‌دانستند که یک معبود (دست‌کم) باید دارای این دو صفت باشد. مجموع مباحث فوق را می‌توان در قالب یک استدلال جمع‌بندی کرد:

- صغری: در قسمت «الف» ثابت شد که بنی اسرائیل می‌دیدند گوساله فاقد دو صفت تکلم و مالکیت نفع و ضرر است.

- کبری: در قسمت «ب» ثابت شد که آنها از قبل می‌دانستند که هر اله و معبودی (دست‌کم) باید دارای دو صفت مذکور باشد.

- نتیجه: بنی اسرائیل می‌فهمیدند این گوساله شایسته الوهیت نیست (همین شیوه استدلال را، البته به شکل دیگری فخر رازی مطرح کرده است. رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۳۶۹). اما با وجود این، توجهی به نتیجه استدلال نکردند، در نتیجه گرفتار انحراف و مستحق سرزنش شدند.

۴. آیت‌الله معرفت بعد از نقل چند قول پیرامون عصمت انبیا، می‌فرماید: «اما امامیه معتقد است که هر پیامبری باید از تمامی گناهان، صغیره و کبیره، در همه زمان‌ها، چه پیش از بعثت و چه پس از آن، معصوم باشد» (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۳۳). ایشان در ادامه، برای اثبات این گزاره، استدلالی نقل می‌کند که گویای این است که نظر خود ایشان هم دقیقاً همین نظر است (همان، ص ۴۳۳-۴۳۴). از طرف دیگر، ایشان در ضمن کلامی که نقل شد، تلاش می‌کند کار حضرت موسی علیه السلام را موجه جلوه دهد.

## منابع

- عهد قدیم، ترجمه فارسی قدیم.
- آخوندخراسانی، محمدکاظم، ۱۴۲۶ق، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
- آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن زین‌الدین، حسن، ۱۴۱۶ق، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن عاشور، محمدبن طاهر، بی‌تا، *التحریر و التنویر*، بی‌جا، بی‌نا.
- ابن کثیر، اسماعیل، ۱۹۹۷م، *التفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن هشام، جمال‌الدین، ۱۴۱۲ق، *معنی اللیب عن کتب الاعراب*، بیروت، دار الفکر.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۱۱ق، *مختصر المعانی*، قم، دار الفکر.
- جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *تسنیم*، قم، اسراء.
- حسینی شیرازی، محمد، ۱۴۲۴ق، *تقریب القرآن الی الأذهان*، بیروت، دار العلوم.
- درویش، محیی‌الدین، ۱۴۱۵ق، *اعراب القرآن و بیانہ*، سوریه، دار الارشاد.
- رازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر، بی‌تا، *عصمة الأنبياء*، قم، مؤسسه امام صادق.
- سید رضی، محمدبن حسین، ۱۳۷۹، *نهج البلاغه*، تحقیق و ترجمه محمد دشتی، قم، الهادی.
- صادق‌تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صدوق، ابی‌جعفر محمدبن علی، ۱۹۸۸م، *علل الشرایع*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر عیاشی*، تهران، چاپخانه علمیه.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر صافی*، تهران، صدر.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۰، *اصول الفقه*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار المکتب الاسلامیه.

## نقد و بررسی دیدگاه مفسران در توصیف انسان به هلوع در آیه ۱۹ سوره معارج

pare.parvaz313@yahoo.com

محمدحسین شیرافکن / دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه قرآن و حدیث قم

محمد نقیب‌زاده / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

امیررضا اشرفی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۹/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۶

### چکیده

خداوند در آیاتی، از آفرینش انسان در بهترین شکل سخن گفته؛ اما در برخی آیات، همچون آیه ۱۹ سوره معارج، گویا از نوعی کاستی در آفرینش وی از جمله صفت «هلوع» به معنای «حریص» خبر داده است. سر نسبت دادن این تعبیر به انسان چیست؟ آیا این ویژگی در سرشت انسان جای گرفته است؟ اگر چنین است، چگونه با آفرینش انسان در «احسن تقویم» و هدف آفرینش انسان (رسیدن به کمال قرب الهی) سازگار است؟ این مقاله به نقد و بررسی دیدگاه مفسران درباره آیه ۱۹ سوره معارج پرداخته و به این نتیجه دست یافته که وجود این وصف در انسان به‌خودی‌خود ردیلت یا فضیلتی برای او نیست؛ بلکه این وصف با توجه به متعلق ارادی آن می‌تواند فضیلت‌ساز یا فضیلت‌سوز باشد.

**کلیدواژه‌ها:** سرشت انسان، فضایل انسانی، رذایل انسانی، صفت هلوع، هلوع در قرآن.

## مقدمه

قرآن، پیمان‌نامه‌ی خداوند با انسان است؛ رساله‌ای الهی که در آن هر آنچه برای هدایت انسان لازم است آمده تا هیچ‌کس را برای کژی و انحراف از حق بهانه‌ای نباشد. از مهم‌ترین رسالت‌های قرآن کریم، شناساندن انسان و مسیر تعالی او به سوی خداست. اینکه آدمی دارای چه ویژگی‌های درونی است؛ باید به چه اوصافی روی آورد و از چه صفاتی دوری گزیند.

برای حرکت در مسیر رشد و تعالی، باید در گام نخست با تدبیر در این پیمان‌نامه الهی به خودشناسی رسید. طبق آیات قرآن کریم، انسان موجودی پاک‌سرشت با فطرتی الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۷۸-۱۷۹) که در بهترین شکل و با مناسب‌ترین امکانات برای رسیدن به کمال آفریده شده است (همان، ج ۲۰، ص ۳۱۹). بر این اساس خداوند سبحان همه‌ی زمینه‌های لازم را برای رسیدن به کمال انسانی (قرب الهی) در وجود او تعبیه کرده و خوب و بد را به گونه‌ای فطری به او آموخته است (همان، ص ۲۹۸، ذیل شمس: ۸۷). در این میان آیاتی نیز وجود دارند که قدری درخور تأمل و بحث‌انگیزند؛ آیاتی که از انسان با اوصافی مذمت‌آمیز یاد کرده‌اند؛ گاهی او را عجول (اسراء: ۱۱) و قتور (بخیل) (اسراء: ۱۰۰) و زمانی هلوع (حریص) خوانده‌اند. پرسش این است که این اوصاف چگونه با کرامت‌های ذاتی انسان که به مدد آنها راه کمال را می‌پیماید، سازگار است؟ به عبارت دیگر خداوند حکیم که انسان را برای هدایت آفریده و همه‌ی وسایل لازم را برای رشد و تعالی در وجودش تعبیه کرده، چگونه انسان را با چنین ویژگی مذمت‌آمیزی آفریده است؟

یکی از آیات بحث‌انگیز میان مفسران، آیه شریفه «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹) است که در آن آدمی به همین قبیل اوصاف شناسانده شده است. شاید این آیه از بقیه آیات همسو، تأمل‌انگیزتر باشد؛ زیرا ظاهر آیه به گونه‌ای است که گویا این ویژگی به ظاهر مذموم با سرشت او آمیخته شده است. برخی مفسران از تفسیر این آیه گذر کرده‌اند و برخی دیگر در مقام پاسخ برآمده‌اند. پیش از پرداختن به دیدگاه‌های مفسران در باب انتساب هلوع به انسان، به مفهوم‌شناسی و بیان کاربردهای این واژه در منابع لغوی می‌پردازیم.

## ۱. کاربرد هلوع در منابع لغوی

واژه «هلوع» از معدود واژگانی است که در قرآن کریم تنها یک بار به کار رفته و در لسان روایات نیز کاربرد اندکی داشته است. در کتب *غریب القرآن* و *غریب الحدیث* نیز درباره آن، اندک قلم زده شده

است. همین امر کار را بر محققان دشوار کرده و موجب پراکندگی و اختلاف آرای ایشان درباره معنای این واژه شده است. کاربردهای واژه هلوع را می‌توان در چهار مفهوم زیر خلاصه کرد:

### ۱-۱. حرص

برخی لغت‌شناسان، معنای اصلی هلع را حرص دانسته‌اند؛ ابن‌منظور از این دسته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۷۴). ابن‌فارس هلع را به معنای سرعت و حدت دانسته است. به باور وی این واژه، وقتی به انسان نسبت داده می‌شود، معنایی شبیه حرص دارد (ابن‌فارس ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۶۲).

### ۱-۲. بخل

به عقیده ازهری «هلع» به معنای «ضجر» است. او به این نکته اشاره دارد که آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» (معارج: ۱۹) در مقام توصیف «انسان هلوع» است و «منوع» و «جزوع» از صفات انسان هلوع است نه مفهوم دقیق واژه هلوع (ازهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۳). «ضجر» در لغت به معنای تنگی است و وقتی به انسان نسبت داده می‌شود، معنای «ضیق النفس» یا بخل را پیدا می‌کند. پس تحلیل معنای «ضجر» این نکته را می‌رساند که ازهری از هلع و هلوع معنایی شبیه بُخل و بخیل را اراده کرده است.

### ۱-۳. جزع

دسته دیگری از لغت‌پژوهان معنای اصلی هلع را جزع دانسته و هلوع را جزوع معنا کرده‌اند (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۳۹). در این بستر عده‌ای آن را «افحش الجزع» (طریحی، ۱۰۸۷، ج ۴، ص ۴۱)، عده‌ای «اسوا الجزع» (ابن‌درید، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۵۱) و عده‌ای نیز «جزوع شدید» (زمخشری، ۱۹۷۹م، ج ۱، ص ۷۰۵) و یا «سرعة الجزع» (یمنی، ۱۴۲۵، ص ۱۷۸) تعریف کرده‌اند. خلیل‌بن‌احمد در *العین*، هلع را مرتبه‌ای بعد از حرص و هلوع را به معنای «جزوع حریص» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۰۷) دانسته است؛ یعنی هلوع، انسان حریص بر دنیا است که در مقابل ناملازمات بی‌صبرانه به جزع و فزع (شیون و زاری) می‌پردازد.

### ۱-۴. میل به بهره‌مندی از نعمت

صاحب کتاب *التحقیق* با بیان اقوال درباره معنای هلوع، همه این موارد را از آثار هلع دانسته است. به اعتقاد وی آیه شریفه در مقام تعریف هلوع نیست؛ بلکه در مقام بیان آثار آن است.

معنای اصلی هلع در نظر وی تمایل به تنعم (میل به بهره‌مندی از نعمت) است و انسان هلع‌بر اثر همین ویژگی، حریص بر دنیا می‌شود و در مقابل از دست دادن نعمت، به جای صبر، جزع و شیون می‌کند. به باور وی چون آیه مربوط به خلقت و فطرت انسان است، هلع‌ور را نمی‌توان به گونه‌ای معنا کرد که ملازم با نسبت نقص در انسان باشد. وی می‌گوید اگر این واژه به معنای تمایل به تنعم باشد، دیگر مشکلی وجود ندارد و حکمت وجود تمایل به تنعم در انسان، نیل به لذت‌های حقیقی روحانی است (مصطفوی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۲۷۰).

### ۱-۵. معنای ترکیبی

شماری از لغویین نیز این معانی را در ردیف هم شمرده و هلع‌ور را آمیزه‌ای از برخی از این معانی دانسته‌اند. زمخشری در *الفائق* (ج ۳، ص ۴۰۴) و ابن‌اثیر در *النهایه* (ج ۵، ص ۲۶۹) هلع را به «اشد الجزع و الضجر» تفسیر کرده‌اند و صاحب‌بن‌عباد آن را «شدة الحرص و الجزع» (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۱۴) معنا کرده است.

### ۱-۶. حاصل بررسی

چنان‌که گذشت، لغت‌شناسان هلع را به یکی از معانی حرص، بخل، جزع و تمایل به بهره‌مندی از نعمت یا ترکیبی از این چند معنا دانسته‌اند؛ اما شاهد روشنی برای اینکه کدام یک از این معانی، معنای اصلی این واژه و دیگری معنای تبعی و فرعی است، ذکر نکرده‌اند. البته این معانی نزدیک به هم هستند و غالباً در مصادیق خارجی با یکدیگر تلازم دارند. به هر صورت جدا کردن معنای اصلی این واژه از معانی دیگر دشوار است. به نظر می‌رسد آنچه منابع لغوی درباره این واژه ارائه داده‌اند، عمدتاً کاربردهای این واژه است و مراد از این واژه را در هر کاربرد باید از قرآینی مانند توجه به بافت و سیاق کلام به دست آورد؛ بنابراین برای تعیین مراد از واژه در قرآن باید به دنبال قرینه معینه بود.

### ۲. کاربرد هلع در روایات

یکی دیگر از راه‌های دستیابی به معنای واژگان قرآن، پی‌جویی کاربردهای آن در روایات است. البته این واژه در روایاتی اندک استفاده شده است. دسته‌ای از این روایات در مقام تبیین مفهوم قرآنی این واژه هستند و دسته دیگر این واژه را در کنار واژگان دیگر به کار برده‌اند که از

مجموع آنها می‌توان اطلاعات سودمندی درباره معنای این واژه به دست آورد. مشتقات «هلع» در روایات دست‌کم به سه معنای زیر به کار رفته‌اند:

### ۱-۱. حرص

در دعای امام سجاده<sup>ع</sup> آمده است: «وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الطَّمَعِ وَالطَّبَعِ وَالْهَلَعِ وَالْجَزَعِ وَالزَّيْغِ وَالْقَمَعِ»؛ و به خدا پناه می‌برم از آز و قساوت قلب و حرص و جزع و انحراف در قلب و خواری (ابن طاووس، ۱۴۱۱، ص ۱۶۲).

در این فراز از دعا، عطف جزع بر هلع حاکی از این است که هلع باید چیزی غیر از جزع (بی‌تابی) باشد و در مقابل، هم‌نشینی طمع و طبع و هلع این احتمال را تقویت می‌کند که هلع امری در ردیف همین مضامین باشد. لذا می‌توان قویاً احتمال داد که در دعای مزبور، هلع به معنای حرص یا مفهومی شبیه آن باشد.

### ۱-۲. بخل

در کلمات قصار رسول اکرم<sup>ص</sup> چنین آمده است: «شَرُّ مَا فِي الرَّجُلِ شَحٌّ هَالِعٍ وَجِبْنٌ خَالِعٍ»؛ بدترین صفت مرد، بخل مفرط است و ترس شدید (پاینده، بی‌تا، ص ۵۳۶).

### ۱-۳. جزع

در روایتی دیگر از رسول مکرم اسلام<sup>ص</sup> نیز این واژه به کار رفته است: «يُكْتَبُ أُنَيْنُ الْمَرِيضِ حَسَنَاتٍ مَا صَبَرَ فَإِنْ كَانَ جَزَعًا كُتِبَ هَلُوعًا لَا أُجْرَ لَهُ»؛ ناله بیمار به نیکی ثبت می‌شود تا زمانی که صبر نماید؛ پس اگر بی‌تابی نماید کم‌صبر محسوب گشته، پاداشی بر او نیست (ابن‌حیون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱۷).

هلع را در این روایت با توجه به قرینه سیاق و تقابل با صبر، می‌توان به معنای ناشکیبایی و بی‌تابی دانست.

در دعای امام سجاده<sup>ع</sup> نیز چنین آمده است: «وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ سُوءِ الرَّغْبَةِ وَهَلَعِ أَهْلِ الْحِرْصِ»؛ از بدرغبتی و بی‌تابی اهل حرص پناهم بده (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۷۴).

از اضافه شدن هلع به اهل و اهل به حرص می‌توان چنین استنباط کرد که هلع در این دعا اشاره به یک ویژگی بارز اهل حرص دارد که حضرت از آن به خدا پناه برده است. بنابراین با توجه به قرینه سیاق و امثال این روایات می‌توان گفت که هلع در این روایت نیز به احتمال قوی به معنای جزع و بی‌تابی است.

#### ۱-۴. ضعف

این معنا را می‌توان از دعای امام صادق علیه السلام در روز عرفه به دست آورد: «تَرَحَّمَ هَذِهِ النَّفْسَ الْجَزُوعَةَ وَهَذَا الْبَدْنَ الْهَلُوعَ وَالْجِلْدَ الرَّيِّقَ وَالْعَظْمَ الدَّقِيقَ»؛ بر این نفس بی‌تاب و بدن ضعیف و پوست نازک و استخوان شکننده رحم فرما (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۸۷).

در این روایت با توجه به بافت و سیاق کلمات هم‌نشین، می‌توان هلوع را چنانچه به بدن نسبت داده شده باشد، به معنای ضعیف و کم‌تحمل در نظر گرفت.

همچنین در دعای امام سجاد علیه السلام هلوع به معنای ضعیف و ناتوان آمده است: «فَأَسْأَلُكَ - اللَّهُمَّ - بِالْمَحْزُونِ مِنْ أَسْمَائِكَ، وَبِمَا وَارَتْهُ الْحُجُبُ مِنْ بَهَائِكَ، إِلَّا رَحِمْتَ هَذِهِ النَّفْسَ الْجَزُوعَةَ، وَهَذِهِ الرَّمَّةَ الْهَلُوعَةَ، الَّتِي لَا تَسْتَطِيعُ حَرَّ شَمْسِيكَ»؛ که بر این جان بی‌تاب و این استخوان ضعیف و ناتوان که توانایی گرمی آفتاب را ندارد، رحم و مهربانی کنی (صحیفه سجادیه، دعای ۵۰).

#### ۱-۵. خوف

در برخی از روایات و ادعیه، این واژه رنگ خوف به خود گرفته است: «قُتُوْتُ الْإِمَامَ مُوسَى بْنِ جَعْفَرَ... يَا مُنْزَعَ الْفَارِعِ وَمَأْمَنَ الْهَالِعِ»؛ ای فریادرس هر زاری‌کننده و [ای] پناهگاه هر خائف (ابن طاووس، ۱۴۱۱، ص ۶۶).

از عطف هالع بر فاعل چنین به نظر می‌رسد که در این حدیث هالع دقیقاً به معنای فاعل نباشد؛ از طرفی هم‌نشینی هالع با فاعل نشان می‌دهد که این دو باید معنایی نزدیک به هم داشته باشند؛ شاید بتوان با توجه به سیاق گفت که در اینجا هالع، معنایی همانند خائف دارد.

در روایتی دیگر نیز هلع به معنای خوف آمده است؛ در این حدیث درباره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چنین نقل شده است: «فَرَأَيْتُهُ وَهُوَ يُصَلِّي وَيَقُولُ اللَّهُمَّ بِحَقِّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَبْدِكَ اغْفِرْ لِلْخَاطِئِينَ مِنْ أُمَّتِي قَالَ فَأَخَذَنِي هَلَعٌ حَتَّى غَشِيَ عَلِيٌّ»؛ پس او را در نماز دیدم در حالی که می‌گفت: خدایا به حق علی بن ابیطالب، بنده‌ات، خطاکاران امت مرا ببخش؛ پس حالتی از خوف و خشیت مرا فراگرفت تا اینکه مدهوش شدم (ابن‌شاذان، ۱۴۱۴، ص ۱۲۸).

در سخن حدیفه از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیز هلع به معنای خوف آمده است: «واین کان المسلمون يوم الخندق وقد عبر اليهم عمرو واصحابه فملكهم الهلع والجزع ودعا الى المبارزة فاحجموا عنه حتى برز اليه علي عليه السلام فقتله»؛ آن مسلمانان در روز نبرد خندق هنگامی که عمرو [بن عبدود] و یارانش بر آنان عبور کرد کجا بودند؟ پس آنان را ترس و جزع فرا گرفت

و او مبارز طلبید و آنان از ترس گریختند تا اینکه علیؑ به میدان آمد و او را کشت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۹، ص ۳).

هرچند سخن مزبور حدیثی از معصومؑ نیست، مؤید کاربرد این واژه در معنای خوف در عصر نزول است.

### ۳. دیدگاه مفسران

مفسران دیدگاه‌های گوناگونی درباره نسبت هلوع به انسان در آیه ۱۹ سوره معارج بیان کرده‌اند. با سیری در تفاسیر مختلف، می‌توان این دیدگاه‌ها را چنین سنج‌بندی کرد:

#### ۳-۱. صفت ردیله مطلق ذاتی

عده‌ای وصف هلوع را یک ردیله دانسته، آن را جبلی انسان معرفی کرده‌اند؛ زیرا خداوند خلقت انسان را صریحاً با این وصف بیان کرده و در معنای هلوع نیز نقص نهفته است. آنان همچنین برای فرار از اشکال تنقیص، نظرات گوناگونی بیان کرده‌اند.

##### ۳-۱-۱. صفت ذاتی عموم انسان‌ها

برخی مفسران مراد از انسان را عموم انسان‌ها و این وصف را شامل همهٔ اینای بشر دانسته‌اند. غالب آنان علت این عمومیت را استثنا در ادامهٔ آیه دانسته‌اند؛ اما بسیاری از آنها در مقام پاسخ‌گویی به اشکال تنقیص ذاتی بر نیامده‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۹، ص ۴۱۱؛ کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۱۹؛ همو، ۱۳۳۶، ج ۱۰، ص ۱۰؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۵۳؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۴۱؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۳۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۱۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۳۵۸؛ ابن‌جزی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۱۱؛ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۶۶).

##### ۳-۱-۲. صفت ذاتی برخی انسان‌ها

برخی از مفسران بر خلاف نظر سابق، هلع را به عموم انسان نسبت نداده، بلکه برای رهایی از اشکال تنقیص، آن را به برخی از افراد انسان نسبت داده‌اند. در این انتساب نیز وجوه متعددی به شرح زیر بیان کرده‌اند:

##### ۳-۱-۲-۱. صفت ذاتی کفار

عده‌ای از مفسران برای پرهیز از تنقیص گفته‌اند که مراد از انسان در آیه شریفه، همهٔ انسان‌ها نیستند. به باور ایشان این ویژگی به برخی از مردم اختصاص دارد (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۶۸۵) و هرچند

در آیه شریفه خداوند وصف هلوع را به انسان نسبت داده است، مراد از هلوع، نمی تواند همه مردم باشد، بلکه مراد کفار هستند (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۴۸۴؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹، ص ۴۹؛ خطیب، بی تا، ج ۱۵، ص ۱۱۷۳؛ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۳۳۸). اگر هم حکم بر مطلق انسان‌ها شده است، از باب تغلیب است؛ چراکه غالب انسان‌ها نسبت به نعم الهی کافر و ناسپاس، و موصوف به هلوع هستند (خطیب، بی تا، ج ۱۵، ص ۱۱۷۳).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، این دیدگاه از پس اشکال تقیص بر نیامده است؛ زیرا بر فرض تخصیص این وصف بر کفار، اشکال نقص در خلقت کفار همچنان باقی است. علاوه بر اینکه در تخصیص انسان بر کافر، نیازمند دلیل خاص هستیم.

#### ۲-۱-۳. صفت ذاتی شخصی معین

عده‌ای معتقدند وصف هلوع در این آیه به همه انسان‌ها نسبت داده نشده است؛ بلکه مراد از انسان در این آیه شخصی خاص مانند «أمیة بن خلف الجمحی» و یا «أبو جهل بن هشام» است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۶۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۶۶).

اشکال سابق بر این دیدگاه نیز وارد است.

#### ۲-۳. صفت ردیله نسبی ذاتی

به باور برخی مفسران خلقت بشری آمیزه‌ای از صفات پسندیده و ناپسند است. دست تقدیر الهی، مجموعه‌ای از صفات خوب و بد را در درون نهاد آدمی رقم زده است. برخی از این صفات او را به سوی رشد و کمال او سوق می‌دهند و برخی او را به گناه و نافرمانی فرامی‌خوانند و وجود این دو دسته از صفات، لازمه کمال اختیاری انسان است. خداوند انسان را خلیفه خود در زمین قرار داده است (بقره: ۳۱) و به او قوه عقل و اراده داده تا با جهاد با نفس به مبارزه با قوای سرکش باطنی بپردازد و به رشد و کمال اختیاری دست یابد. اگر این رذایل را در ذات او قرار داده، عقل را نیز به مثابه قوه تمییز بین خوبی و بدی به انسان داده است تا به مدد این قوه خدادادی، مسیر بندگی و طاعت را بیاماید. از این رو وجود این قبیل صفات در ذات نه به‌طور مطلق نقص و کاستی در مخلوق محسوب می‌شود و نه نقص در فعل خداوند (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۹، ص ۱۵۶؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱۶، ص ۳۵۷؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۶۴۴؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۶۳)؛ بلکه خوب و بد بودن آنها نسبی است. هرچند این صفات به خودی خود صفاتی ناپسندند که انسان را به گناه و نافرمانی فرامی‌خوانند، اما در مجموع با توجه به کمال اختیاری مقدر، وجودشان در انسان خیر و لازمه کمال اختیاری اوست.

شیخ طوسی در *التبیان* به مذموم بودن این وصف اذعان کرده و برای توجیه وجود این وصف در انسان، وجود قوه شهوانیه را مثال می‌زند و کمال تکلیف انسانی را در منازعه بین نفس و این قبایح می‌داند. وی بر این عقیده است که حسن و قبح عقلی نیز در سایه این تعارضات نفسانی حاصل می‌گردد: «وإنما جاز أن يخلق الإنسان على هذه الصفة المذمومة لأنها تجرى مجرى خلق شهوة القبيح ليجتنب المشتبه، لأن المحنة في التكليف لا تتم إلّا بمنازعة النفس إلى القبيح ليجتنب على وجه الطاعة لله تعالى»؛ آفرینش انسان با این صفت ناپسند جایز است؛ زیرا همانند آفرینش شهوت قبیح در انسان است تا از خواسته‌های نفسانی بپرهیزد؛ زیرا مشقت تکلیف تمام نمی‌شود، جز اینکه انسان برای اطاعت از خداوند به مبارزه با نفس پردازد (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۱۲۱).

در تفسیر *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر* به حکمت وجود این رذیله چنین اشاره شده:

والحكمة في وضع هذه الأمور في الطبيعة كخلق الشهوة ليصح التكليف ويحارب نفسه وشيطانه فيستحقّ به الثواب إذ لا يحصل الترقى إلّا بالمحاربة فأصل النفس أمانة لكن لا يظهر أثرها في الكاملين والممتثلين لأوامر الإلهية كما يظهر للناقصين؛ حکمت در قرار دادن این امور در طبیعت انسان مثل خلق شهوت برای تصحیح تکلیف و مقابله با نفس و شیطان است تا مستحق ثواب شود؛ زیرا رشدی حاصل نمی‌شود مگر به کمک مقابله [با نفس و شیطان]. پس اصل این است که نفس دستور دهنده [به بدی است] ولی اثر آن ظاهر نمی‌شود در کاملین و مطیعان دستورهای خداوند؛ مثل اینکه [عدم مقابله اثرش] ظاهر می‌شود در کوتاه‌پیشگان در دستورهای الهی (حائری تهرانی، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۲۴۶).

ایشان مانند عده‌ای دیگر از مفسران وجود صفت هلوع را همانند دیگر غرایز در انسان می‌داند که انسان بر اثر مقابله با آن، به رشد و تعالی می‌رسد.

سیدمحمدحسین فضل‌الله نیز در تفسیر خود به این نکته اشاره می‌کند:

ولكن هذه الغريزة ككل الغرائز الإنسانية، لا تمثل حتمية الحالة السلبية في نتائجها العملية، لأنها يمكن أن تتحول إلى حالة إيجابية من خلال التهذيب الروحي الذي ينعكس إيجاباً على التهذيب العملي ليتوازن السلوك الأخلاقي في شخصيته (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۳، ص ۱۰۳).

ایشان نیز معتقد است ضرورت ندارد از غرایز انسانی، آثار سلبی نمایان شود، بلکه با تهذیب و خودسازی می‌توان آثار ایجابی برداشت کرد و حصول این آثار منوط به کیفیت استفاده از غرایز است؛ به این معنا که با کنترل این غرایز و جهت‌دهی مثبت به آنها و با رام کردن این قوا، می‌توان اسباب رشد و تعالی را به واسطه همین غرایز مهیا ساخت.

محمد محمود حجازی نیز بر همین عقیده است و می‌گوید:

إن الإنسان خلق من طين أسود لازب، جف حتى صار كالنخار، ثم نفخ فيه من روح الله، هذا الإنسان لا بد أن ينزع إلى الشر وإلى الخير، ونزعه إلى الشر كثير بل هو الأصل، ولا يخفف هذا إلا دعوى الخير كالإيمان السليم والقرآن الكريم، والعقل الراجح وبدون هذا فالإنسان حيوان، لكنه مفكر، فالإنسان من حيث هو إنسان مادی بطبعه يؤثر الدنيا على الآخرة، ويحب العاجلة على الباقية، ولا يمنعه من هذا إلا الإيمان بالله وجهه له ولرسوله، وامتنال أمر الشرع في أفعاله، عندئذ يتبصر فيرى الحق ويتبعه وإن خالف نفسه وهواه ويرى الشر فيتجنبه وإن دعت له الدنيا وطبيعته (حجازی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۷۴۷).

ایشان بیان می‌کند که انسان از آنجاکه از گل خلق شده است، پس به ناچار باید به شر یا خیر کشیده شود. این در حالی است که گرایش او به شر بیشتر است. وی این غلبه در گرایش به شر را یک اصل ذکر می‌کند و دلیل آن را مادی بودن خلقت انسان می‌داند. به گفته وی انسان حیوان متفکر است و به خلاف حیوان قابلیت تعالی دارد؛ ولی چون از مادیات خلق شده، تمایل به مادیات و دنیا دارد. همین انسان اگر از تعالیم قرآنی بهره گیرد، می‌تواند رشد کند. لذا آنچه سبب می‌شود انسان از وجود مادی و گرایش‌های ذاتی خود فاصله گیرد، همان تعالیم الهی است که با جامه عمل پوشاندن به آن، نیل به کمالات انسانی حاصل می‌گردد.

### ۳-۳. صفت ذاتی مجازی

بعضی از مفسران گفته‌اند که چون غالب انسان‌ها در ناملايمات بی‌تابی می‌کنند، مثل این است که این صفت ناپسند در ذات آنها نهفته و به همراه آنها خلق شده است؛ نه اینکه این وصف حقیقتاً در ذات آنها جا گرفته باشد. به بیان دیگر، نسبت این صفت به خلقت انسان، نسبتی مجازی است. زمخشری از جمله این مفسران است. وی می‌نویسد:

در این کلام استعاره‌ای به کار رفته، و معنایش این است که انسان از آنجاکه همیشه در مقام عمل، جزع و منع را مقدم بر صبر می‌دارد و جزع و منع در او حکومت دارد، مثل این شده که جزع و منع فطری و جبلی اوست، و گویا این دو صفت را از شکم مادر با خود آورده، و اختیاری خود او نیست؛ و خلاصه آیه شریفه می‌خواهد این دو صفت را تشبیه کند به صفاتی که جبلی آدمی است، نه اینکه بخواهد آن دو را فطری و جبلی بدانند، چون اگر می‌خواست چنین چیزی را افاده کند دیگر این دو صفت را مذمت نمی‌کرد؛ چون خدا عمل خودش را مذمت نمی‌کند. دلیل اینکه اساس کلام تشبیه است، این است که مؤمنان را که با نفس خود جهاد می‌کنند و آن را از جزع و منع نجات می‌دهند، استثنا کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۱۲).

طبرسی نیز همین عقیده را دارد. وی می نویسد: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِإِيثَارِهِ الْجَزَعَ وَالْمَنَعَ وَتَمَكَّنَهُمَا مِنْهُ، كَأَنَّهُ مَجْبُولٌ عَلَيْهِمَا مَطْبُوعٌ، وَكَأَنَّهُ أَمْرٌ ضَرُورِيٌّ غَيْرُ اخْتِيَارِيٍّ»؛ از آنجاکه انسان، [غالباً] شیون و منع دیگران از خیر را [بر صبر و خیررسانی به دیگران] ترجیح می دهد و این دو صفت در سیره وی جا باز کرده است، گویا این دو ویژگی از ابتدا در خمیرمایه و فطرت او بوده و با این صفات آفریده شده است و اینها مثل اینکه اموری ضروری و غیر اختیاری هستند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۳۵۹).

ملافتح الله کاشانی نیز این عقیده را پذیرفته است و می گوید انسانی که دارای دو خصیصه بی تابی و منع است و این دو صفت در درون وی رسوخ کرده اند، مثل این است که این صفات در ذات آنان اخذ شده و امری ذاتی و ضروری می نمایند. ایشان سپس برای تأیید این مطلب به آیه شریفه «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ» (انبیاء: ۳۷) استشهاد می کند؛ یعنی نه اینکه انسان از عجله و ناصبری خلق شده باشد، بلکه انسان که از گل خلق شده چنان در امور شتابزده است که گویی از شتاب آفریده شده است. ایشان بر این مدعا دو دلیل ذکر می کند: اول اینکه اگر این وصف، جبلی و ذاتی انسان بوده باشد، باید در بطن مادر نیز چنین باشد و حال آنکه چنین نیست. پس مراد از هلوع، کالهلوع می باشد؛ دوم اینکه این وصف برای انسان، ذم به شمار می آید؛ درحالی که خداوند آفریده خود را مذمت نمی کند (کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۱۸۳).

البته با توجه به این دیدگاه، اساساً جایی برای این پرسش باقی نمی ماند که چرا خداوند چنین صفت مذمومی را در نهاد انسان نهاده است. بله چون غالب انسانها در ناملازمات بی تابی می کنند، خداوند انسان را این گونه توصیف کرده که گویا این صفت ناپسند به همراه آنها خلق شده و در درونشان جا گرفته است.

در نقد این دیدگاه می توان بیان داشت که خروج از معنای حقیقی و اخذ معنای مجازی نیاز به دلیل دارد. اگر دلیل این است که انسان هلوع باید در بطن مادر نیز متصف به این صفت باشد، این مسئله بدون اشکال است؛ زیرا هر موضوعی که جبلی و ذاتی انسان است، ضرورت ندارد از هنگام جنینی نمود و بروز داشته باشد. چنان که توحید و خداباوری در عین فطری بودن، در دوران جنینی نمود ندارد. اگر دلیل این است که این وصف مذمت آمیز است و خدا عنوانی مذمت آمیز را به فعل خود نسبت نمی دهد، باید بیان داشت اگر قرار دادن این خصیصه با در نظر گرفتن یک مصلحت مهم تر باشد که همان مقابله با این صفت و در نتیجه رشد و تعالی انسان است، این نسبت بی اشکال است.

#### ۳-۴. ردیلت یا فضیلت به حسب متعلق

صاحب تفسیر *المیزان* بر این عقیده است که هلع در آیه مذکور به معنای شدت حرص است. به باور وی حرصی شدید در سرشت انسان جای گرفته است، اما این حرص نسبت به هر خیر و شر یا امر نافع یا مضر یا هر امر مرتبط یا غیرمرتبط نیست؛ بلکه نوعی اشتهای سیری‌ناپذیر نسبت به امری است که آن را خیر خود می‌داند و یا در راه خیر نافع می‌بیند و لازمه چنین حرصی آن است که هنگامی که در شرایطی آن امر خیر در معرض زوال قرار می‌گیرد، مضطرب و پریشان شود و هنگامی که خیری به او می‌رسد، بر حفظ آن برای خود بخل ورزد؛ مگر آنکه در ترک آن، خیری مهم‌تر و نافع‌تر نهفته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۳).

از دیدگاه علامه طباطبایی هلع و حرصی که انسان بر آن سرشته شده و از توابع حب ذات است، به‌خودی‌خود ردیلت نیست؛ چراکه همین حرص تنها وسیله‌ای است که انسان را به سعادت و کمال وجودی‌اش دعوت می‌کند. پس چنین حرصی به‌خودی‌خود بد نیست. وقتی بد می‌شود که انسان آن را درست تدبیر نکند و بدون ضابطه و راهنمایی عقل از آن بهره‌گیرد. ایشان معتقد است هر صفت نفسانی‌ای اگر در حد اعتدال نگاه داشته شود فضیلت است، و اگر به افراط و یا تفریط گراید، ردیله و مذموم می‌شود (همان).

به باور وی، نسبت دادن صفت حرص به همه انسان‌ها در آیه ۱۹ سوره معارج با آفرینش بهینه همه چیز که آیه هفت سوره سجده (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) حاکی از آن است، منافات ندارد؛ چون حرصی که منسوب به خداست و خدا آن را آفریده، حرص بر خیر واقعی است، و حرصی که برای جمع مال وجود دارد و منجر به غفلت از خدا می‌شود، منسوب به خود انسان‌هاست. خود انسان است که این نعمت خدادادی را همانند دیگر نعمت‌ها به سوء اختیار و کج‌سلیقگی خود به نعمت مبدل می‌سازد (همان، ص ۱۵). برخی دیگر از معاصران نیز همین دیدگاه علامه را پذیرفته و با بیانی دیگر آورده‌اند (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۳۴۰).

#### ۳. دیدگاه مختار

چنان‌که گذشت، اهل لغت معانی‌ای از قبیل حرص، بخل، جزع یا ترکیبی از برخی از این معانی را برای هلوع شمرده‌اند. در روایات نیز هلوع در معانی‌ای مانند حرص، ضعف و عجله به کار رفته است؛ اما در آیه شریفه از میان کاربردهای این واژه در منابع لغوی و روایی، کاربرد اول (حرص) به‌ویژه با توجه به قرینه سیاق، نزدیک‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا آیه شریفه انسان هلوع را این‌گونه

توصیف می‌کند که وقتی به او شری (امری ناخوشایند) می‌رسد و برای مثال نعمتی را از دست می‌دهد، شیون و زاری می‌کند و وقتی خیری به او می‌رسد، از خیر رساندن به دیگران منع می‌کند و این حالت تصویر روشنی از انسانی حریص بر دنیا به دست می‌دهد که طاقت از دست دادن منافع دنیوی را ندارد و چنان بر دنیا حریص است که اگر منفعتی به دست آورد آن را از دیگران منع می‌کند. البته این معنا با بخل نیز تا اندازه‌ای سازگار است؛ اما با حرص بر دنیا سازگاری بیشتری دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۳).

نکته درخور تأمل و پرسش‌انگیز تعبیر آیه ۱۹ سوره معارج (خلق هلوعا) این است که در آن از وجود این ویژگی در انسان چنان تعبیر شده است که گویی این صفت با سرشت او آمیخته شده است. پرسش اصلی این مقاله این بود که خداوند حکیم که انسان را برای هدایت آفریده و همه زمین‌های لازم را برای تعالی او به بهترین وجه در وجودش تعبیه کرده است، چگونه انسان را با چنین وصف مذمت‌آمیزی آفریده است؟

در پاسخ، برخی مفسران هلوع را نوعی رذیله قلمداد کرده و به پرسش مزبور پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند. برخی آن را صفت ذاتی برخی اشخاص، و برخی آن را صفتی ناپسند در همه انسان‌ها دانسته‌اند که برای پیمودن مسیر کمال اختیاری لازم است؛ ولی هیچ‌یک از این پاسخ‌ها، پاسخ این پرسش اساسی نیست که سرانجام چرا خداوند صفتی مانند حرص و یا بخل را در وجود انسان قرار داده است که از نمودهای آن، ناشکیبایی و منع از خیر است؟ آیا این با حکمت الهی در آفرینش انسان به بهترین شکل (سجده: ۷) منافات ندارد؟

به نظر می‌رسد بهترین پاسخ را از لابه‌لای دیدگاه علامه طباطبایی می‌توان اصطیاد کرد؛ با این توضیح که صفاتی مانند حرص، طمع، ضعف و خوف به‌خودی‌خود نه رذیلت‌اند و نه فضیلت؛ آنچه این امور را به رذیلت یا فضیلت بدل می‌کند، متعلق اختیاری آنهاست. بدیهی است که اگر امری مانند حرص (اشتهای سیری‌ناپذیر) به اموری نافع مانند هدایت یا علم نافع تعلق بگیرد، نه‌تنها صفتی مذموم نیست، بلکه بسیار نیکو و پسندیده است؛ چنان‌که خداوند در قرآن در مقام ستایش پیامبر اکرم ﷺ از او به مثابه انسانی حریص بر هدایت مردم یاد کرده است: لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ (توبه: ۱۲۸)؛ به یقین، رسولی از خود شما به سویتان آمد که رنج‌های شما بر او سخت است و بر هدایت شما حریص است؛ و نسبت به مؤمنان، رؤوف و مهربان است. یا حضرت امیرالمؤمنین ﷺ یکی از ویژگی‌های بارز پارسایان را حرص بر علم بیان کرده است

(نهج البلاغه، خ ۱۹۳). برعکس، اگر این صفت به طور اختیاری به امری دنیوی تعلق بگیرد، خُلقی ناپسند (رذیلت) به شمار می‌رود؛ زیرا چه‌بسا وزر و وبال او شود و موجب شقاوت و بدبختی او در دنیا و آخرت گردد. «فَلَرُبَّ حَرِيصٍ عَلَىٰ أَمْرٍ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا قَدْ نَالَهُ فَلَمَّا نَالَهُ كَانَ عَلَيْهِ وَيَالاً وَشَقِيًّا بِهِ»؛ به خداوند سوگند چه‌بسا افرادی که حریص بر امری از دنیا می‌باشند و برای به دست آوردن آن تلاش می‌کنند، ولی هنگامی که به مقصود می‌رسند بدبخت می‌گردند (حرانی، بی تا، ص ۲۸۷).

آیه ۱۹ سوره معارج وصف عموم انسان‌هاست که حریص آفریده شده‌اند (خلق هلوغا)؛ اما این حرص فی‌نفسه پسندیده یا ناپسند نیست، بلکه قطعاً وجود آن در انسان حکمتی داشته است. انسان‌های مادی‌گرا و دل‌بسته به دنیا، چنان بر نعمت‌های دنیایی دل می‌بندند که جدا شدن از آن برای آنها بسیار دشوار است. آنان با از دست دادن این نعمت‌ها بی‌تابی و شیون، و با به دست آوردن آن منع خیر می‌کنند؛ اما انسان‌های خداپروا از این امر مستثنا هستند. آنان از این قوای خدادادی در پرتو پیام‌های هدایت‌بخش الهی در جهت کمال خود بهره می‌برند. آنان که خداشناس، اهل نماز و راز و نیاز با خدایند، از این حرص (اشتهای سیری‌ناپذیر) در جهت رسیدن به کمال نهایی خود (قرب الهی) بهره می‌جویند. چنین افرادی بر انجام طاعت الهی حریص‌اند و بر اقامه نماز و انفاق مال در راه خدا اصرار دارند: «إِلَّا الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (معارج: ۲۳-۲۵).

خلاصه اینکه صفاتی مانند حرص، طمع و عجله (شتاب) در انسان فی‌نفسه خوب یا بد نیست. چگونگی استفاده از آنها، فعل انسان را متصف به حسن یا قبیح می‌کند. حرص بر طاعت الهی و علم نافع، طمع به رحمت بی‌پایان پروردگار (وادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا) (اعراف: ۵۶) و شتاب در خیرات (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) اموری پسندیده و خیراتی در وجود انسان هستند که استفاده درست از آنها موجب کمال و سعادت انسان می‌شود. بندگان شاکر (که البته تعداد آنان اندک است) (سبأ: ۱۳) در پرتو تعالیم الهی شکر نعمت می‌کنند و از این اوصاف خدادادی در جهت رشد و کمال خود بهره می‌برند؛ اما غالب انسان‌های غفلت‌زده از این نعمت‌ها به‌درستی استفاده نمی‌کنند. آنان به دلیل دل‌بستگی به دنیا و حرص شدید نسبت به آن، با از دست دادن نعمت‌های دنیوی بی‌تابی، و با به دست آوردن نعمت دنیوی آن را از دیگران دریغ می‌کنند؛ اما آنان که دل در گرو محبت الهی دارند، از این نعمت خدادادی در جهت رشد و تعالی خود و دوام و تحکیم ارتباط خود با خدا در نماز و نیز انفاق پیوسته در راه خدا بهره می‌برند.

## نتیجه گیری

اهل لغت معانی‌ای از قبیل حرص، بخل، جزع یا ترکیبی از برخی از این معانی را برای هلوع شمرده‌اند. در روایات نیز هلوع در معانی‌ای مانند حرص، ضعف و شتاب‌زدگی (قِلَّة الصبر) به کار رفته است؛ اما در آیه شریفه از میان کاربردهای این واژه در منابع لغوی و روایی، کاربرد اول (حرص یا حرص شدید) به‌ویژه با توجه به قرینه سیاق نزدیک‌تر به نظر می‌رسد.

از تعبیر آیه ۱۹ سوره معارج (خلق هلوعا) چنین به نظر می‌رسد که هلع (حرص) در سرشت انسان جای گرفته است. پرسش مهم این مقاله این بود که خداوند حکیم که انسان را برای هدایت آفریده و همه وسایل لازم را برای رشد و تعالی او در وجودش به بهترین شکل تعبیه کرده است، چگونه انسان را با چنین ویژگی به ظاهر مذمت‌آمیزی آفریده است؟

عمده مفسران که هلع (حرص) را از قبیل صفات ناپسند شمرده‌اند، به این پرسش پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند. برخی آن را صفت ذاتی برخی اشخاص مانند نوع کفار یا اشخاصی معین دانسته‌اند و برخی آن را صفتی ناپسند در همه انسان‌ها اعلام کرده‌اند که وجود آن برای پیمودن مسیر کمال اختیاری لازم است.

هیچ‌یک از پاسخ‌های کسانی که هلع را صفتی مذمت‌آمیز (رذیلت) شمرده‌اند، قانع‌کننده نیست؛ چراکه به حکمت وجود چنان صفاتی در انسان پاسخ روشنی نمی‌دهد و چگونگی سازگاری آن را با حکمت الهی تبیین نمی‌کند.

به باور نویسنده مقاله، صفاتی مانند حرص، طمع و عجله (شتاب) در انسان فی‌نفسه خوب یا بد نیستند. متعلق اختیاری آنها یا به عبارتی چگونگی استفاده از آنهاست که موجب اتصاف فعل انسان به حسن با قبح می‌شود و بالتبع این صفات را از زمره صفات پسندیده یا ناپسند قرار می‌دهد. حرص بر طاعت الهی و علم نافع و طمع به رحمت بی‌پایان پروردگار و عجله بر انجام امور خیر اموری پسندیده‌اند؛ اما حرص بر دنیا و مظاهر آن، طمع به آن و تعجیل در رسیدن به حطام دنیا، اموری ناپسند هستند.

آیه ۱۹ سوره معارج تبیین صفات غالب انسان‌هاست که با غفلت از یاد خدا اشتهایی سیری‌ناپذیر نسبت به دنیا دارند؛ با از دست دادن آن بی‌تابی می‌کنند و با به دست آوردن آن بخل می‌ورزند؛ اما خداپرورایان که به منزله استثنایی از خیل عظیم ناسپاسان هستند، حریص بر اقامه نماز و اتقاق در راه خدایند. آنان بر نماز مداومت دارند و همواره حقی معین در مال خود برای رسیدگی به مستمندان قرار می‌دهند.

## منابع

- صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، ترجمه فیض الاسلام اصفهانی، تهران، فقیه.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن جزری غرناطی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، شرکت دار الارقم بن ابی الارقم.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵، دعائم الإسلام، مصحح: آصف فیضی، قم، مؤسسه آل البیت.
- ابن درید، محمد بن حسن، بی تا، جمهرة اللغة، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن شاذان قمی، ابوالفضل شاذان بن جبرئیل، ۱۴۱۴ق، الفضائل، قم، رضی.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۹ق، اقبال الاعمال، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- ، ۱۴۱۱ق، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم، دار الذخائر.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، التحریر و التنویر، بی جا، بی نا.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ازهری، محمد بن احمد، بی تا، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، ۱۴۱۵ق، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- پاینده، ابوالقاسم، بی تا، نهج الفصاحه، تهران، دانش.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ق، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حائری تهرانی، میر سید علی، ۱۳۷۷، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- حجازی، محمد محمود، ۱۴۱۳ق، التفسیر الواضح، بیروت، دار الجیل جدید.
- حرانی، ابن شعبه، بی تا، تحف العقول، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر.
- خطیب، عبدالکریم، بی تا، التفسیر القرآنی للقرآن، بی جا، بی نا.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۱۷ق، الفائق فی غریب الحدیث، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ، ۱۴۰۷ق، الكشف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی.

\_\_\_\_\_ ، ۱۹۷۹م، *اساس البلاغه*، بیروت، دار صادر.

سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، ۱۳۸۰، *تفسیر سورآبادی*، تهران، فرهنگ نشر نو.

سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.

صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم‌الکتاب.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.

طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.

طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرين*، تهران، مرتضوی.

طوسی، ابوجعفر محمدبن الحسن، ۱۴۰۹ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

عاملی، علی بن حسین، ۱۴۱۳ق، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، قم، دار القرآن الکریم.

فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء تراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *العین*، قم، نشر هجرت.

فضل‌الله، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر.

فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم، مؤسسه دار الهجرة.

قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۷، *تفسیر أحسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت.

کاشانی، ملافتح‌الله، ۱۳۳۶، *تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، تهران، کتاب‌فروشی محمدحسن علمی.

\_\_\_\_\_ ، ۱۳۷۳ق، *خلاصة المنهج*، تهران، اسلامیة.

\_\_\_\_\_ ، ۱۴۲۳ق، *زبدة التفاسیر*، قم، بنیاد معارف اسلامی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.

مدرسی، سیدمحمدتقی، ۱۴۱۹ق، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبى الحسين ❖

مصطفوی، حسن، ۱۳۷۱، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.

نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

یمنی، عبدالباقی بن عبدالمجید، ۱۴۲۵ق، *الترجمان عن غریب القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه.



## ارزیابی دیدگاه مفسران در تبیین معنای امر در آیه ۵۴ سوره اعراف

k.roohi@modares.ac.ir

E.faraji@hotmail.com

کاووس روحی برندق / استادیار دانشگاه تربیت مدرس، گروه علوم قرآن و حدیث

ابراهیم فرجی / دانش‌آموخته حوزه علمیه قم

دریافت: ۱۳۹۴/۵/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۶

### چکیده

در آیات پرشماری از قرآن کریم، آفرینش همه موجودات با فعل «خلق» به خداوند استناد داده شده است؛ ولی در آیه ۵۴ سوره اعراف، مالکیت «امر» در مقابل مالکیت «خلق» قرار گرفته و در نگاه نخست تقابل بین «خلق» و «امر» از آن برداشت می‌شود. از این رو مفسران درصدد تعیین معنای «امر» در برابر «خلق» برآمده‌اند. این مقاله، مفهوم امر را از دید مفسران با هدف تحلیل و نقد، بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که دیدگاه‌ها در این زمینه عبارت‌اند از پنج نظریه ۱. فرمان، ۲. کلام خدا، ۳. تدبیر الهی، ۴. عالم امر، ۵. جنبه امری موجودات، و ادله این دیدگاه‌ها قابل نقدند. در این میان تنها دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان راه را برای تفسیر قابل دفاع از آیه گشوده است و مقاله حاضر افزون بر تحلیل و نقد جامع دیدگاه‌های دیگر مفسران، گامی دیگر در عرضه نظریه مورد توجه علامه طباطبایی در لابه‌لای تفسیر المیزان برداشته و با ترمیم آن به دیدگاهی نو راه یافته است: تفسیر امر به جنبه غیرتعینی موجودات.

**کلیدواژه‌ها:** عالم امر، خلق، امر، تدبیر، آیه ۵۴ سوره اعراف، علامه طباطبایی.

## طرح مسئله

مسئله آفرینش همواره یکی از مسائل پیچیده و دارای رمز و راز بوده؛ به گونه‌ای که در شاخه‌ها و علوم گوناگون بررسی شده است. در آیات پرشماری از قرآن کریم، آفرینش آسمان‌ها و زمین که کنایه از آفرینش کل موجودات است، با فعل «خلق» به خداوند اسناد داده شده است (یونس: ۳؛ هود: ۷؛ فرقان: ۵۹؛ سجده: ۴؛ حدید: ۴)؛ ولی در آیه ۵۴ سوره اعراف (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ)، مالکیت «امر» با عبارت «له الخلق والامر» در مقابل مالکیت «خلق» قرار گرفته است. از این رو مفسران معانی متفاوتی برای واژه امر در این آیه ارائه داده‌اند.

تاکنون در این زمینه جز مقاله «چیستی عالم امر در آیات قرآن کریم» نوشته ابراهیم کلانتری و حمرا علوی،<sup>۱</sup> و چند مقاله دیگر که به تبیین اجمالی عالم امر و عالم خلق پرداخته‌اند،<sup>۲</sup> مقاله‌ای نگاشته نشده است. پژوهش حاضر درصدد است به تبیین معنای امر در این آیه بپردازد. پرسش اصلی مقاله بدین قرار است: بهترین دیدگاه درباره معنای «امر» در آیه ۵۴ سوره اعراف چیست؟

پرسش‌های فرعی که در راستای رسیدن به پاسخ پرسش اصلی راه‌گشا هستند، به ترتیب بدین قرارند:

۱. مفسران درباره معنای «امر» در آیه ۵۴ سوره اعراف چه دیدگاه‌هایی ارائه کرده‌اند؟

۲. دلیل یا ادله هر یک از دیدگاه‌ها چیست؟

۳. چه نقدهایی بر هر یک از دیدگاه‌ها وارد است؟

از آنجاکه آیه مزبور، از آیات مهم (غیر آیات) در زمینه جهان‌شناسی قرآن، و مورد اهتمام ویژه مفسران، و از شواهد نقلی مهم درباره نظریه «عالم امر» است، پژوهش درباره آن ضروری می‌نماید. روش این مقاله در گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای و در مقام استنتاج، توصیفی و تحلیلی است. پس از مفهوم‌شناسی دو واژه خلق و امر، به طرح دیدگاه‌های مفسران و تبیین و تحلیل و نقد ادله آنها می‌پردازیم.

## مفهوم‌شناسی واژه امر

لغت‌شناسان بزرگ عرب درباره اصل معنایی ماده امر دیدگاه‌های گوناگونی مطرح کرده‌اند. ابن فارس در این باره به پنج اصل معنایی اشاره کرده است: ۱. کار، ۲. فرمان، ۳. فراوانی و برکت،

۴. نشانه و علامت، ۵. شگفتی و تعجب (ابن فارس، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۷). با این حال، فراهیدی و راغب فقط دو معنای اول را برای این ماده برشمرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۹۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۸) و فیومی با تعبیر حالت به جای کار و شأن، بر دو معنایی بودن امر تأکید می‌کند (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱)؛ ولی مصطفوی ضمن برشمردن معنای طلب و دستور از مافوق به عنوان اصل واحد برای ریشه امر، به این نکته اشاره می‌کند که این ماده بر هر امری که از جانب مولا یا حتی خود شخص به صورت واضح یا غیرواضح مورد طلب و توجه قرار گیرد، اطلاق می‌شود و مفهوم طلب و استعلا در همه موارد کاربرد این واژه لحاظ شده است و معانی دیگر مانند امر ناشناخته، تعجب، رشد و برکت، برگرفته از معنای یادشده‌اند (مصطفوی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۴۳). نیز سیوطی برای این لفظ دو معنا ذکر کرده است: ۱. درخواست انجام کار، خواه واجب و خواه مستحب یا مباح، ۲. شأن و صفت. البته گاهی از آن معنای عذاب اراده شده است که «جاء أمرنا» (هود، ۴۰) را می‌توان از این قبیل دانست (سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۹). ابوهلال عسکری در بررسی اجمالی درباره اصل معنایی این واژه، به این نتیجه می‌رسد که لفظ امر به معنای شیء به کار می‌رود و اصل معنایی آن در لغت، ظهور است و به همین دلیل برای معنای علامت و نشانه از لفظ اماره استفاده می‌شود (عسکری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۴۵). او سپس به این نکته اشاره می‌کند که امر در قرآن، در هفده معنا کاربرد دارد (همان، ص ۷۱). برزنجی پس از برشمردن سه معنای لغوی ۱. تکلیف و الزام، ۲. حال و شأن و ۳. موعده و زمان، برای واژه امر هفت وجه معنایی در قرآن ذکر می‌کند (برزنجی، ۲۰۰۶، ج ۱، ص ۲۸). فیروزآبادی از دیگر کسانی است که به بررسی وجوه معنایی ماده امر پرداخته و این لفظ را در قرآن دارای هجده وجه می‌داند (فیروزآبادی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۰۴). ابن جوزی نیز هجده معنای لفظ امر را از میان کلام مفسران استخراج کرده است (ابن جوزی، ۱۴۰۴، ص ۱۷۳).

اما درباره اینکه اصل معنای واژه امر کدام است، به گونه‌ای که معنای دیگر از مصادیق آن به شمار آیند، محققان دیدگاه‌های گوناگونی عرضه کرده‌اند. به باور برخی، همه معنای این واژه به یک اصل بر می‌گردند، ولی نظر غالب این است که واژه امر دست‌کم دارای دو اصل معنایی است و یکی از معنای اصلی این واژه قطعاً طلب، فرمان و دستور است؛ اما درباره اینکه معنای دیگر شأن است، یا شیء و چیز، یا فعل، یا امری اخص از شیء و وسیع‌تر از فعل، میان محققان اختلاف نظر است (حسینی میلانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۲-۷). ذکر ادله آنها و ترجیح یکی از این دیدگاه‌ها و یا ابداع رأی جدید در

این مجال نمی‌گنجد؛ لیکن از میان دو معنای کاملاً ناهمسو، یعنی دستور و فرمان از یک سو و شیء و یا شأن از سوی دیگر، دو یا سه معنای متناسب با آیه است که می‌توان به‌عنوان پشتوانه معنای لغوی امر در آیه مورد توجه قرار داد و با توجه به اینکه در همین زمینه نیز دیدگاه‌ها گوناگون است، داوری درباره معنای متناسب را به بررسی تفسیری و طرح دیدگاه‌های مفسران که در ادامه خواهد آمد، وامی‌گذاریم.

### مفهوم واژه خلق در لغت

ابن فارس دو اصل معنایی ریشه «خلق» را اندازه‌گیری شیء و لمس کردن چیزی دانسته است (ابن فارس، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۳). راغب اصل خلق را تقدیر و اندازه‌گیری مستقیم می‌داند و بر این باور است که در معنای ایجاد شیء بدون نمونه قبلی و پیروی کردن از نمونه سابق و همچنین در معنای به وجود آوردن یک شیء از شیء دیگر نیز به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۹۶). ابن‌منظور اصل تقدیر و اندازه‌گیری را برای خلق مطرح می‌کند و در ادامه خلق را در سخن عرب‌زبانان به معنای آغاز شیء به شکل بی‌سابقه معنا می‌کند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۸۵). فیومی افزون بر آنکه اصل معنایی خلق را تقدیر می‌داند، به این نکته اشاره دارد که گاهی لفظ «خلق» در معنای اسم مفعول و معنای مخلوق به کار می‌رود (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۰). زبیدی همانند ابن‌منظور خلق در کلام عرب را منحصر در دو وجه می‌داند: یکی ایجاد بدون سابقه (الإنشاء علی مثال ابدعه) و دیگری تقدیر و اندازه‌گیری (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۲۰) و مصطفوی ایجاد یک چیز را به کیفیتی خاص و به شکلی که اراده و حکمت الهی اقتضای آن را دارد، تنها اصل معنایی برای این ریشه تلقی می‌کند (مصطفوی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۱۵). ابوهلال عسکری علاوه بر اینکه اصل خلق را اندازه‌گیری می‌داند، بر این نظر است که هر چیز دارای اندازه‌ای، مخلوق است. او کاربرد «خلق» را دارای شش وجه در قرآن می‌داند: ۱. دین، ۲. خرافه و دروغ، ۳. شکل و تصویر، ۴. سخن، ۵. قرار دادن و جعل، ۶. برانگیختن (عسکری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۰۷)؛ اما ذکر ادله ترجیح هر یک از این دیدگاه‌ها و نقد دیدگاه مقابل در این مقال نمی‌گنجد. با این‌همه از بررسی دیدگاه‌ها با عنایت به نقاط اشتراک و افتراق لغویان، چنین به نظر می‌رسد که «آفرینش یک شیء به صورت اندازه‌گیری شده» وجه جمع میان دیدگاه اهل لغت در اصل معنایی ریشه «خلق» است، و معانی دیگر، در حقیقت ناظر به مصادیق آن هستند. باین حال از آنجاکه تعیین معنای لغوی متناسب با آیه مورد بحث، منوط به بررسی دیدگاه‌های تفسیری است، تعیین دقیق معنای لغوی متناسب با آیه را به طرح دیدگاه‌ها و برآیند هر دیدگاه احاله می‌کنیم.

## تحلیل و نقد دیدگاه مفسران در تبیین معنای خلق و امر

صرف نظر از دیدگاه‌هایی که برخی مفسران بدون هیچ استنادی بیان کرده‌اند،<sup>۳</sup> بیشتر دیدگاه‌های مفسران در تحلیل معنای خلق و امر در آیه مورد بحث به پنج دسته تقسیم‌پذیر است:

### امر به معنای فرمان

برخی از مفسران در آیه مذکور، امر را به معنای دستور و فرمان گرفته‌اند. طبری در توضیح این بخش از آیه می‌گوید: آفرینش موجودات یک‌سره از آن خداست و امری که تخلف‌ناپذیر است نیز مختص اوست؛ اما غیر خدا و آلهه و بت‌های مشرکان چنین ویژگی‌ای ندارند. آنها نه ضرری می‌رسانند، نه نفعی؛ نه چیزی را می‌آفرینند و نه فرمانی می‌دهند.<sup>۴</sup> (طبری، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۱۴۶). ابوالفتوح رازی با تأیید همین معنا برای امر، صدور فرمان را منحصر به خداوند می‌داند. وی در این باره چنین می‌گوید:

خلق، اختراع مقدر باشد از خدای تعالی علی نوع من التَّقْدیر. حق تعالی گفت: خلق بر اطلاق یا بر وجه اختراع مراست و جز من بر اختراع قادر نیست، و یا جز مرا خالق نشاید خواندن بر اطلاق - چنان‌که بیان کردیم - و امر مراست. مرا رسد که فرمان دهم؛ فرمانی که حکمت و مصلحت به آن مقرون باشد، و هر کس که دون من فرمان دهد، به امر من تواند داد و بی‌امر من نرسد او را بر کسی فرمان دادن (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۲۲۰).

واحدی نیشابوری نیز می‌گوید: قطعاً همه موجودات مخلوق خدا هستند و حق فرمان دادن به آنها مختص اوست و هر طور که بخواهد دستور می‌دهد.<sup>۵</sup> (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۹۷). همچنین به باور شیخ طوسی در آیه یادشده «خلق» و «امر» معنایی متفاوت با یکدیگر دارند و مقصود از «خلق»، اختراع و پدیدآوری است و در مقابل معنای «امر» آن است که خداوند در میان مخلوقات به هر شکل که بخواهد و بپسندد، دستور می‌دهد.<sup>۶</sup> (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۲۳). طبری نیز با اندکی اختلاف در تعبیر، همین سخن را تأیید می‌کند (طبری، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۶۰).

ارزیابی: با دقت در سخن ابوالفتوح و واحدی مشخص می‌شود که از نظر این دو، واژه خلق و امر در هر دو حوزه تکوین و تشریح به کار رفته‌اند و دلیلی بر انحصار آنها در امر تکوینی و یا تشریحی نیست. بنابراین منظور از اینکه امر می‌کند این است که در هستی حکم می‌راند و دستور می‌دهد و دستور او اجرا می‌شود؛ اعم از امر و حکم تشریحی و یا تکوینی؛ ولی طبری آیه را به گونه‌ای معنا کرده است که امر تکوینی از آن استفاده می‌شود؛ زیرا در توضیح این واژه می‌گوید: «أَمْرُهُنَّ اللَّهُ فَأَطَعْنَ أَمْرَهُ»؛

یعنی خداوند به آسمان‌ها و زمین و ستارگان و اجرام آسمانی امر کرد، پس امر او را اطاعت کردند. از این عبارت بر می‌آید که موطن امر از نظر او، تکوین است که اطاعت بی‌چون و چرا را به دنبال دارد و نیز از ادامه عبارت او که آورده است: «والأمر الذی لا یخالف ولا یرد أمره» بر می‌آید که مراد وی از امر، امر تکوینی است؛ چراکه اگر مراد امر تشریحی بود، حتی اگر امر خدا باشد قابل مخالفت است و چه بسا اوامر تشریحی الهی‌ای که کافران، مشرکان و فاسقان از آن پیروی نمی‌کنند.

طوسی و طبرسی، خلق را به معنای آفرینش دانسته‌اند. از دیدگاه آنان خلق، اختراع و از نو پدید آوردن چیزی است و در مقابل، امر به معنای صدور حکم است که حکم تکوینی و تشریحی را دربر می‌گیرد. ضمن بیان ادله دیدگاه سوم همراه با نکته‌سنجی‌های علامه طباطبایی، این دیدگاه نیز بررسی خواهد شد.

### امر به معنای کلام خدا

قرطبی پس از اشاره به سخن ابن‌عیینه درباره تفاوت بین خلق و امر و کافر بودن کسی که آن دو را به یک معنا بداند، نتیجه‌گیری می‌کند که خلق خدا، مخلوق او و امر خدا، کلام اوست که مخلوق نیست و عبارت از قول «کُن» است که در آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» آمده است<sup>۷</sup> (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۲۲۱. نیز ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۷۵؛ رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۴۵۵).

ارزیابی: قرطبی در این بخش از تفسیر آیه، خلق را به معنای اسمی و در واقع به معنای اسم مفعول (مخلوق) گرفته نه به معنای مصدری (آفرینش)، و در مقابل امر را به معنای کلام خدا گرفته است و این مسئله را از قرینه مقابله بین خلق به معنای مخلوق و امر استفاده کرده است؛ به این بیان که اگر در «له الخلق»، خلق به معنای مخلوق باشد، بنابراین در طرف مقابل که امر است، نباید مراد از آن مخلوق باشد و طبق نظریه کلامی اشاعره که کلام خدا مخلوق نیست (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۴۶)، باید منظور از امر، کلام خدا باشد؛ لیکن این سخن از دو جهت دارای اشکال است:

۱. امکان دارد در این آیه، امر بخشی از خلق و ذکر خاص پس از عام باشد، و با فرض پذیرش اینکه در آیه خلق در برابر امر است، اینکه گفته شود «چون کلام مصداق امر است، پس باید منظور از امر کلام باشد» صحیح نیست؛ زیرا امکان دارد مراد از امر یک مفهوم عام باشد که یکی از مصادیق آن کلام است. بنابراین منحصر کردن مصداق امر در کلام الهی با تکیه بر این پیش فرض کلامی اثبات نشده که کلام خدا غیرمخلوق است، از پشتوانه ظهور آیه برخوردار نیست؛

۲. اگر منظور از کلام، کلام شفاهی همانند سخن گفتن انسان باشد و منظور کتاب و قرآن، کتاب بین‌الدفتین باشد، مخلوق بودن اینها روشن است؛ زیرا ازلی بودن امثال آنها ناممکن است؛ و اگر منظور کلام نفسی باشد، وجود چنین چیزی درباره خدا تصورناپذیر است؛ زیرا حاصل آن، تغییر در ذات خداست؛ به‌ویژه آنکه اشاعره کلام را از صفات ذات می‌دانند (سبحانی، بی تا، ج ۶، ص ۲۶۵).

### امر به معنای تصرف و تدبیر

گروه دیگری از اهل تفسیر، امر را در آیه یادشده، به معنای تصرف و تدبیر دانسته‌اند؛ ولی درباره خلق، تعبیر یا دیدگاه‌های گوناگونی بیان کرده‌اند. ابن عربی خلق و امر را در آیه به معنای ایجاد ناشی از قدرت و تصرف مبتنی بر حکمت یا تکوین و ابداع دانسته است<sup>۸</sup> (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۳۷). بیضاوی خداوند را با تکیه بر این آیه، ایجادکننده و تصرف‌کننده شمرده است<sup>۹</sup> (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۶). همچنین ابن‌عاشور خلق را به معنای ایجاد موجودات و امر را به معنای تسخیر و تحت سلطه گرفتن آنها برای عملی که برای آن ساخته شده‌اند، می‌داند<sup>۱۰</sup> (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۳۰). نخجوانی خلق را آفرینش و به ظهور رساندن همه موجودات و امر را مطلق تدبیر و تصرف از روی استقلال و اختیار معنا کرده است<sup>۱۱</sup> (نخجوانی، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۲۵۲). ابن‌کثیر خلق و امر را به ترتیب عبارت از ملک و تصرف می‌داند<sup>۱۲</sup> (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۸۳). همچنین آلوسی آیه مورد بحث را به منزله ادامه و تکمیل بخش قبلی آیه می‌داند و در بیان آن می‌گوید: مراد این است که خداوند همان کسی است که اشیا از جمله آسمان‌ها و زمین را آفرید و اوست کسی که آن را اداره، و برحسب اراده و خواست خود ایجاد می‌کند<sup>۱۳</sup> (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۷۸). عبده در بیان معنای «خلق»، اصل آن را در لغت به معنای تقدیر و اندازه‌گیری می‌داند و به این نکته اشاره می‌کند که گاهی این لفظ درباره مخلوق و چیزی که در آن تقدیر لحاظ شده به کار می‌رود. بنابراین معنای آیه تا این بخش می‌شود آگاه باشید که قطعاً خلق از آن خداست. بنابراین خدا آفریننده و مالک ذات مخلوقات است. او در ادامه گستره‌ای وسیع برای معنای «امر» در آیه مورد بحث در نظر می‌گیرد و این لفظ را به معنای تشریح و تکوین و تصرف و تدبیر می‌داند و در مقام بیان شاهد مثال برای تدبیر موردنظر خود، به دو نمونه اشاره می‌کند:

۱. نظم و سنت‌های عالم که خداوند فرشته‌های معینی را برای آن به کار گرفته و در آیه «فَالْمُذَبَّرَاتِ

أمرًا» (نازعات: ۵) به آن اشاره کرده است؛

۲. مسئله وحی که خداوند برای فرستادن آن به پیامبران، ملائکه را نازل می‌کند. آن‌گاه او برای هر دو مورد به آیه «اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ» (طلاق: ۱۲) استناد می‌کند<sup>۱</sup> (رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۴۵۴).

علامه طباطبایی در ذیل آیه مورد بحث نخست به تبیین معنای لغوی خلق و امر می‌پردازد و خلق را به معنای اندازه‌گیری با ضمیمه کردن چیزی به چیز دیگر می‌داند. به باور وی، این واژه در عرف دینی به معنای ایجاد و ابداع بدون سابقه قبلی است و درباره معنای امر بر آن است که امر در دو معنای شأن و طلب کاربرد دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۵۰) و در ادامه می‌گوید بعید نیست که اصل معنای آن، معنای طلب (معنای مصدری) بوده و سپس در معنای نتیجه طلب (اسم مصدری)، یعنی نظم یافتن در همه کارهایی که به آن امر شده و در همه جلوه‌های حیات گسترده شده، و به تعبیر دیگر سامان‌یافتگی وجودی به کار رفته باشد و به دلیل شأنت انسان در حیات بر آن اطلاق شده و سپس به شأن همه موجودات گسترش یافته باشد. نتیجه اینکه امر هر چیزی، همان شأنی است که وجود و همه حرکات و سکنات و دیگر کارها و اراده‌های آن چیز بر محور آن سامان می‌یابد (همان، ص ۱۵۱). علامه در ادامه پس از اثبات استعمال امر در معنای شأن می‌گوید: امر به معنای شأن را هم می‌توان به خدا نسبت داد و هم به مخلوقات، به اعتبار اینکه شأن از خدا صادر می‌شود و به اعتبار سامان‌یافتگی و نظمی که به مخلوقات می‌دهد به آن امر الهی گفته می‌شود و در قرآن به هر دو نسبت اشاره شده است:

۱. «أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ» (بقره: ۲۷۵)، ۲. «أَتَى أَمْرُ اللَّهِ» (نحل: ۱) (همان). علامه با این سخنان زمینه را برای بیان این نکته فراهم می‌سازد که امر به معنای شأن و سامان‌یافتگی شئون یک‌چیز، به خدا نسبت داده می‌شود و این نسبت، از جهت صدور آن از طرف خداست.

به باور وی مفهوم امر در آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» در آیه ۸۳ سوره یاسین (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ) به روشنی توضیح داده شده است و «كُنْ» در آن، کان تامه و به معنای ایجاد کردن است. بنابراین امر همان وجود است و به دلیل منسوب شدن آن به خدا، به معنای ایجاد است و وقتی به شیء (مخلوق) نسبت داده شود، به معنای موجود شدن است. و به خود وجود از آن جهت که وجود است امر گفته نمی‌شود و اطلاق امر از جهت سامان‌یافتگی آن وجود است. نتیجه اینکه امر الهی در قرآن به معنای وجودی است که خدا افاضه کرده است و تفاوتی در تعلق این وجود به ذات، صفات یا افعال نیست؛ زیرا دلیلی بر اختصاص وجود به ذات و تبیین معنای خلق به شکل دیگر نداریم (همان). سپس علامه با توجه

به تقابل خلق و امر در آیه مزبور از یک سو و اشتراک خلق و امر در معنای ایجاد از سوی دیگر، می‌فرماید: خلق به معنای ایجاد همراه با تقدیر (اندازه‌گیری) و امر به معنای ایجاد بدون تقدیر است. سپس برای روشن تر شدن معنای خلق و امر با توجه به آیه ۸۳ سوره یاسین (که آن را از غرر آیات می‌داند) می‌افزاید ایجاد می‌داند که در آن تقدیر لحاظ شده، تدریج‌بردار است؛ در حالی که ایجاد بدون تقدیر تدریج‌بردار نیست و همچنین خدا ایجاد همراه تقدیر را به غیر خودش نسبت داده ولی امر را که همان ایجاد بدون تقدیر است به غیر خودش نسبت نداده است.

علامه در ادامه با استناد به قاعده «اذا اجتماعا افترقا و اذا افترقا اجتماعا» به این نکته اشاره می‌کند که واژه خلق و امر زمانی که به تنهایی استعمال شوند، در معنای مطلق ایجاد به کار می‌روند و هیچ عنایت ویژه‌ای به بحث تقدیر و زمان و تدریج و غیره وجود ندارد و می‌تواند به خدا نیز نسبت داده شود؛ ولی در این آیه هر دو در کنار هم به کار رفته‌اند؛ پس هر کدام باید معنایی ویژه داشته باشد. بنابراین با توجه به مقدمه قبلی و تقابل یادشده، نتیجه این خواهد بود که خلق به معنای ایجاد یک شیء است؛ از آن جهت که تقدیر و اندازه و غیره در آن لحاظ شده و امر، ایجاد شیء است بدون وجود تقدیر و اندازه (همان، ص ۱۵۲). ایشان در پایان با نتیجه‌گیری کلی از بحث معناشناسی لغوی و عرفی و معنای واژه در قرآن از یک سو و از سوی دیگر با قرائن و شواهد داخلی مانند قرینه سیاق و قراین مفصل، از جمله آیه ۸۳ سوره یاسین، خلق را به ایجاد ذات شیء معنا می‌کند و از امر به ایجاد آثار آن تعبیر می‌کند و در استدلال خود، به دو دلیل سیاقی اشاره می‌کند:

۱. در کنار هم استعمال شدن خلق و امر در آیه، هر چند تقابل قطعی را نشان نمی‌دهد ولی اشعار به تقابل دارد. بنابراین گویا مراد از خلق، چیزی مرتبط با آفرینش ذات اشیاست و مراد از امر، چیزی مرتبط با ایجاد آثار و شرایط اشیا و نظام جاری بین آنها چنان‌که در آغاز آیه نیز به مغایرت خلق و امر اشاره شده است؛ زیرا در بخش آغازین آیه آمده: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» که می‌تواند اشاره به آفرینش ذات اشیا باشد؛ سپس در ادامه گفته شده: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ» که می‌تواند اشاره به ایجاد نظام احسن بین اشیا با امری پس از امری دیگر باشد (همان). آن‌گاه اشکال مقدری را طرح می‌کند که عطف، همیشه نشانه مغایرت نیست، زیرا لازمه اینکه واو نشانه مغایرت باشد، این است که در آیه «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ» (بقره: ۹۸) جبرئیل از جنس ملائکه نباشد. پاسخ علامه این است که مراد ما مغایرت به شکل مطلق نیست؛ بلکه مغایرت اعتباری و اینکه شیء از یک جهت مغایرت داشته باشد

کافی است و چنان‌که گذشت امر هم از جنس خلق است و یک نوع آفرینش است نه اینکه مطلقاً مغایرت دارد (همان، ص ۱۵۳).

ارزیابی: دیدگاه این گروه در تفسیر «امر» با این اشکال روبه‌روست که با توجه به معناشناسی واژه امر که در بخش مفهوم‌شناسی ذکر شد، استعمال این لفظ در معنای تسلط و تصرف بسیار دور از ذهن است و اینکه بعضی از مفسران این واژه را به معنای تصرف مطرح کرده‌اند، در واقع به مصادیق این واژه اشاره کرده‌اند. امر در بیش از دو دسته معنای ۱. دستور دادن و ۲. شأن یا چیز یا فعل استعمال نشده است؛ بلکه لازمه امر کردن و پیش‌زمینه‌اش که قدرت تصرف داشتن است، مورد نظر قرار گرفته و از باب اطلاق سبب بر مسبب، اسم سبب (قدرت و تسلط) بر مسبب (دستور دادن) اطلاق شده است. این نوعی استعمال مجازی است و تا زمانی که بتوان معنای حقیقی را - که در این مورد دستور دادن و فرمان راندن است - اراده کرد، مجوزی برای استعمال لفظ در معنای مجازی وجود نخواهد داشت.

از سوی دیگر، با توجه به این نکته که قرآن در موارد بسیاری به تدبیر امر تصریح کرده است و در آیات همسو و هم‌معنا و مشابه با آیه مورد بحث (یونس: ۳ و ۳۱؛ رعد: ۲؛ سجده: ۵ و ۵۹؛ فرقان: ۵۹) مسئلهٔ یدبّر الامر آمده، می‌توان گفت اینکه «امر» به معنای «تدبیر» باشد، امری دور از ذهن و بعید خواهد بود؛ زیرا براین اساس تعبیر «یدبّر الامر»، اشاره به تدبیر چیزی است که خودش تدبیر می‌شود نه اینکه به معنای تدبیر و اداره باشد. بنابراین معنا کردن امر به تدبیر، چنان‌که در سخن آلوسی و عبده آمده است، غیرموجه خواهد بود.

دیدگاه علامه طباطبایی نیز ذیل آیهٔ مزبور (اعراف: ۵۴) درخور تأمل است. علامه هرچند امر را ذیل آیات دیگر به معنای «عالم امر» یا «جنبهٔ ملکوتی و امری اشیا» می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۲ و ۳۵۱)، ذیل آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف، این معنا را نادیده گرفته است. در حقیقت علامه ذیل آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف، با عنایت به مفهوم لغوی، خلق و امر خلق را به معنای آفرینش و امر را به معنای تدبیر گرفته و معنای لغوی را بر قرائن منفصل (آیات دیگر) ترجیح داده است. این در حالی است که بنا بر نظر علامه، قرائن منفصل (آیات دیگر قرآن)، این معنا را تقویت می‌کنند که مراد از امر، عالم امر و جنبهٔ ملکوتی اشیا باشد؛ افزون بر اینکه این معنا با معنای لغوی نیز سازگار است؛ زیرا اولاً خود علامه در مقدماتی که مطرح کرد، امر را تنها به تدبیر آثار معنا نکرد و ثانیاً «له الخلق والامر» تنها بر افتراق و تفاوت خلق و امر دلالت دارد؛ اما اینکه افتراق از چه نوعی است، از آیه

چیزی برای ترجیح یکی از دو نظر استفاده نمی‌شود. بنابراین تنها دلیلی که علامه می‌تواند به آن تمسک کند، قرینهٔ مقابلهٔ خلق و امر است که در آغاز آیه آمده است. گذشته از این، در آغاز آیه آمده است: «خلق السماوات والارض فی ستة ايام». لفظ «سته» در این تعبیر، نشان‌دهندهٔ تدریج خلق است؛ ولی در بخش بعدی آیه آمده است: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى الْإِيلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومِ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ».

علامه در این بخش به اشتباه به جای این قسمت، از آیهٔ دیگر، یعنی «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (یونس: ۳) بهره جست و استدلال خود را بر پایهٔ لفظ «یدبر» در این آیه مطرح کرده است. این در حالی است که در آیهٔ مورد بحث، واژهٔ دیگری ذکر نشده است؛ اگرچه می‌توان استدلال علامه را به این صورت توجیه کرد که تعبیر موجود در آیهٔ مورد بحث که فرموده «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى الْإِيلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنُّجُومِ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ»، همگی مصادیق و نمونه‌هایی از تدبیر الهی‌اند. دلیل این ادعا این است که در مواردی که تعبیر «یدبر الامر» در قرآن به کار رفته، دقیقاً با تعبیر «استوی علی العرش» تفسیر شده است. برای نمونه در آیهٔ ۳ سوره یونس «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» با «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» مقابل شده، و حتی در بین جمله «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» و جمله «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ»، لفظ واو هم قرار نگرفته و این نکته نشان‌دهندهٔ این است که جمله «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» جملهٔ تفسیریه است. بنابراین تفسیر جمله «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» در آیهٔ مورد بحث، تفسیر «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» خواهد بود. در تأیید این ادعا می‌توان به آیه «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ» (رعد: ۲) نیز اشاره کرد. در این آیه نخست جمله «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» با چند مصداق آورده شده و سپس جمله «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» قرار گرفته که از نوع ذکر خاص قبل از عام است و تنها تفاوتی که با آیهٔ مورد بحث ما دارد این است که در آیهٔ ۵۴ سوره اعراف، ذکر خاص پس از عام است و نمونه‌ها بعداً ذکر شده‌اند؛ برخلاف اینجا که نمونه‌ها قبل از ذکر عام هستند.

لذا تعبیر به کار رفته در آیه می‌تواند کنایه از تدبیر باشند و صحت تفسیر علامه را تأیید می‌کنند، هر چند در ذکر آیهٔ غیر مورد بحث، اشتباهی رخ داده است. با این‌همه در پاسخ علامه بیان این نکته ضروری است که همان‌طور که در توجیه سخن ایشان گفته شد، این بخش از آیه کنایه از یدبر الامر است و حتی در آیهٔ ۳ سوره یونس هم «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ»

آمده است، نه «اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ فَأَمَرَ». در واقع علامه این گونه دریافت کرده است که ابتدای آیه خلق و تدبیر قرار گرفته و در بخش مورد بحث آمده «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» که در این صورت به قرینه مقابله، «خلق» در مقابل «خلق» قرار می گیرد و بنابراین «امر» نیز در مقابل «تدبیر» قرار گرفته و با آن مساوی خواهد بود. با این حال، با دقت در آیاتی که در تبیین این آیه آورده شد، این مطلب روشن خواهد شد که نخست جمله «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» آمده و ادامه آن با جمله «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» تفسیر شده است، و نه «دَبَّرَ» بلکه لفظ «امر» را اضافه می کند و «تدبیر امر» چیز دیگری به غیر «تدبیر» است. از این گذشته، اگر متعلق خلق و تدبیر یکی باشند، این سخن که خلق به ذات تعلق گرفته و امر به تدبیر صحیح خواهد بود؛ لیکن در آیات تعبیر «یدبرها» یا «یدبرهم» وجود ندارد که اشاره به این نکته داشته باشد؛ بلکه با تعبیر «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» برخلاف این مطلب تصریح شده که اشاره به مغایرت متعلق خلق و تدبیر دارد.

نتیجه آنکه اولاً «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» در آیه مورد بحث و آیات دیگر قرآن به جنبه غیرمادی تفسیر شده است. همچنین در آیه مورد بحث، پس از اشاره به آفرینش تدریجی آسمانها و زمین و غیر آنها، بر این نکته تأکید می شود که علاوه بر تدبیر همه آنها، خداوند امر آنها را نیز تدبیر می کند. به بیان دیگر نه تنها آسمانها و زمین و غیر آنها را تدبیر می کند، بلکه بر جنبه تجردی آنها احاطه دارد؛ ثانیاً الف و لام در «الامر» عوض از مضاف الیه محذوف، و تقدیر آن «امرها» یا «امرهن» است و اگر منظور «یدبرها» بود، نیازی به اضافه کردن واژه «امر» نمی بود. بنابراین قرینه داخلی نیز دلالت بر این نکته دارد که امر، جنبه برتر و سطحی بالاتر از خلق و آفرینش را در نظر دارد و چنین نیست که خلق فقط به ذات و امر به آثار تعلق گیرد.

### عالم امر

دسته ای از مفسران امر را به عالم امر تفسیر کرده اند. فخر رازی بر آن است که موجودات به دو دسته از عالم خلق و یا از عالم امر تقسیم می شوند و موجودات خلقی عبارت اند از موجودات دارای تقدیر و تعیین، و هر آنچه جسم یا جسمانی است و دارای مقدار معین است، و موجود امری هر گونه موجودی است که خالی از حجم و مقدار و از عالم ارواح و عالم امر باشد. بنابراین از آیه مورد بحث بر می آید که همه اجرام و افلاک و ستارگان، تحت سلطه ملائکه قرار دارند که خود از عالم امر هستند و عالم خلق در تسخیر خدا و عالم امر تحت تدبیر اوست و خداوند روحانیات و عالم امر را بر جسمانیات و عالم خلق مسلط کرده است<sup>۱۵</sup>

(فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۷۲). فیض کاشانی به صورت مختصر «الْخَلْقُ» را به عالم اجسام معنا کرده، از «الْأَمْرُ» به عالم ارواح یاد می‌کند: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ عَالَمَ الْأَجْسَامِ وَالْأَمْرُ عَالَمَ الْأَرْوَاحِ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۰۵). گنابادی در معنای آیه مورد بحث به اشاره می‌گوید: از این آیه بر می‌آید که خداوند مبدأ عالم خلق و امر و مالک آن دو است (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۸۶). سرانجام نیشابوری می‌گوید: خلق عبارت است از تقدیر، و مختص جسم و جسمانیات است؛ زیرا مقدار معین داشتن، ویژه جسم و جسمانی است. هر چیزی که خالی از حجم و مقدار باشد، از عالم ارواح و امر است؛ زیرا چنین موجودی بدون سابقه مادی و زمانی، به وسیله امر کن ایجاد شده است و حاصل آنکه عالم خلق در تسخیر خداوند است و عالم امر در تدبیر اوست و استیلای روحانیات بر جسمانیات به واسطه تقدیر اوست (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۵۴). می‌توان گفت سخن منقول از سفیان بن عیینه که می‌گوید: «الخلق ما دون العرش والامر ما فوق ذلك» (رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۴۵۵) ناظر به همین معناست.

ارزیابی: این دسته از مفسران خلق را به معنای مخلوق می‌دانند که طبق شواهدی که پیش‌تر بیان شد، صحت این مطلب روشن گشت. از این گذشته، به اعتبار قرینه مقابله میان خلق و امر، مراد از خلق را مخلوق‌های مادی و امر را مخلوق‌های غیرمادی می‌دانند. درواقع این گروه سعی در اثبات این نکته دارند که منظور از خلق در این آیه، مانند آیات دیگر همه موجودات را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا وجود لفظ واو میان خلق و امر در مقابله ظهور دارد؛ اما دلیل اینکه واژه خلق به موجودات مادی نسبت داده شده، با توجه به معنای لغوی ماده خلق که تقدیر دارای اندازه بودن در آن لحاظ شده، روشن است؛ زیرا دارای اندازه بودن، مشخصه موجودات مادی است و موجودات مجرد و فرامادی هرچند که در میان خودشان دارای مراتبی هستند، مانند موجودات مادی دارای اندازه نیستند. این نظریه با ترمیمی که در نظریه آینده خواهد آمد، یکجا مورد نقد قرار خواهد گرفت.

### جنبه تجردی موجودات

هرچند علامه طباطبایی در ذیل آیه مورد بحث خلق را قلمرو ذات شیء و امر را قلمرو بعد از وجود دادن به شیء، و به دیگر سخن مربوط به تدبیر امور و آثار آن می‌داند، در موارد دیگر ضمن واکاوی اصطلاح امر از دید آیات قرآن به این نتیجه رسیده است که آفرینش اعم از اینکه به ذات یا صفات یا افعال تعلق داشته باشد، به‌طورکلی دارای دو وجه است و چنین نیست که خلق قلمرو ذات باشد و امر قلمرو تدبیر و آثار؛ بلکه اساساً چه ذات، چه صفت و چه فعل

یک چیز، خودش دو جنبه دارد؛ اگر وجه تدریج بردارش در نظر گرفته شود خلق نامیده می‌شود و با توجه به وجه دیگر آن، که تغییر و تدریج در آن راه ندارد، امر نامیده می‌شود. وی در استدلال به اینکه امر دارای تدریج نیست، به آیات متعدد استشهاد می‌کند که از آن جمله می‌توان از آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةً بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰) که ذیل آیه مورد بحث نیز به آن اشاره شد، نام برد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۵۲).

ارزیابی: تأمل در این سخن علامه، گویای این است که منظور از وجود تدریج‌بردار و مقید به زمان و مکان، همان جنبه مادی، و منظور از وجودی که تدریج در آن راه ندارد و زمان‌پذیر و مکان‌بردار نیست، همان وجود مجرد و جنبه امری و ملکوتی است. در نتیجه می‌توان گفت نظریه نهایی علامه این است که خلق در مواردی که در برابر امر استعمال می‌شود، به وجودهای مادی تعلق می‌گیرد و امر در این گونه موارد به وجودهای غیرمادی تعلق می‌گیرد و این همان چیزی است که بعضی از مفسران از آن تعبیر به عالم امر و عالم خلق کرده‌اند (دیدگاه چهارم). البته معنای این سخن این نیست که عالم امر در جایی و عالم خلق در جای دیگر است؛ بلکه برای سازگار کردن این نظر با سخن علامه، می‌توان گفت: هر شیء دو جنبه دارد که اگر هر یک از این جنبه‌ها به طور مستقل مورد توجه قرار گیرد، می‌توان از تعبیر عالم امر برای بیان آن استفاده کرد. در نتیجه می‌توان گفت هر چیزی دارای دو عالم است: یکی مادی و دیگری غیرمادی. البته این سخن درباره موجودات غیرمادی که دارای جنبه خلقی نیستند، صادق نیست و درباره آنها فقط تعبیر امر به کار می‌رود. در نتیجه موجوداتی از قبیل انسان که دارای دو بعد مادی و جسمانی هستند، توأمان دارای دو عالم خلق و امرند؛ ولی در مقابل، موجوداتی که بعد جسمانی ندارند (همچون ملائکه) فقط بعد امری دارند.<sup>۱۶</sup>

بنابراین مفاد سخن علامه این است که دو عالم خلق و امر، در اشیای مادی مطرح است که در این مورد می‌توان از تعبیر جهت خلق و جهت امر نیز استفاده کرد و تفاوت نظر علامه با گروهی از مفسران که قایل به عالم امر هستند (دیدگاه چهارم) این است که می‌توان برخی از موجودات را از دو جهت مورد نظر قرار داد: برای نمونه انسان هم عالم خلقی دارد که این بدن مادی اوست و هم عالم امری و جنبه ملکوتی دارد که روح اوست و هر دو در انسان لحاظ شده‌اند؛ ولی بعضی دیگر از موجودات مانند ملائکه فقط دارای یک جهت هستند که از آن تعبیر به عالم امر می‌شود. لذا اگر کل هستی مورد نظر باشد و موجودات خاص، در این صورت می‌توان کل موجودات را به دو دسته خلقی و امری

تقسیم کرد. بنابراین مفسرانی که تعبیر به عالم خلق و عالم امر کرده‌اند، به کل هستی نظر داشته‌اند و در مقابل علامه به موجودات خاص نگریسته و از اصطلاح جنبه خلقی و جنبه امری استفاده کرده است. اما نقدی که همزمان متوجه این نظریه و نظریه پیشین است، این است که براین اساس نباید در قرآن واژه «خلق» درباره موجودات مجرد به کار رفته باشد و این در حالی است که در آیات متعدد تعبیر «شیء» که شامل همه موجودات می‌شود، به منزله متعلق «خلق» ذکر شده است؛ مانند تعبیر «خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (بقره: ۱۰۱؛ فرقان: ۲)؛ و عبارت «خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۸۵؛ نحل: ۴۸). نیز تعبیر «السموات والأرض» که در عرف قرآن بر همه موجودات اعم از مجرد و مادی اطلاق می‌گردد، در آیات بسیار به‌عنوان متعلق «خلق» ذکر شده است؛ مانند عبارت «فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۱۶۴؛ آل عمران: ۱۹۰ و ۱۹۱) و تعبیر «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام: ۱ و ۷۳؛ اعراف: ۵۴؛ توبه: ۳۶؛ یونس: ۳؛ هود: ۷؛ ابراهیم: ۱۹ و ۳۲؛ نحل: ۳؛ اسراء: ۹۹؛ کهف: ۵۱؛ طه: ۴؛ فرقان: ۵۹ و آیات دیگر). نیز عبارت «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ» که شامل همه موجودات می‌گردد، در آیاتی (آل عمران: ۴۷؛ مائده: ۱۷؛ نور: ۴۵؛ قصص: ۶۸؛ روم: ۵۴؛ شوری: ۴۹) به‌عنوان متعلق «خلق» ذکر شده است. همچنین درباره فرشتگان که بنا بر دیدگاهی وجود آنها از نوع وجود مجرد و غیرمادی است، تعبیر «خلق» به کار رفته است؛ مانند عبارت «خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ» (صافات: ۱۵۰).

از مجموع این شواهد بر می‌آید که انحصار خلق به موجودات مادی و جسمانی از سویی و انحصار امر به موجوداتی که خالی از حجم و مقدار و از عالم ارواح و به هر حال مجرد هستند، چنان‌که در دیدگاه چهارم ذکر شده، ناموجه است. نیز روشن می‌گردد که دیدگاه علامه طباطبایی که از سویی خلق را به جنبه تدریج‌بردار و مقید به زمان و مکان موجودات و در یک کلمه به جنبه مادی آنها اختصاص داده است، غیرقابل دفاع خواهد بود؛ هرچند سویی دیگر علامه طباطبایی که امر را جنبه تدریج‌ناپذیر و غیرزمانی و غیرمکانی وجود موجودات می‌داند، قابل دفاع است؛ زیرا در هیچ موردی تعبیر «امر» در مورد موجوداتی که مادی هستند به کار نرفته است.

### جنبه غیرتعینی موجودات

دستاورد بررسی‌های گذشته، نکات زیر است:

۱. معنای لغوی امر متناسب با کاربرد آن در آیه مورد بحث، در دید نخست، دستور و فرمان، شأن، و یا شیء است؛
۲. امر در آیه مورد بحث به معنای دستور و فرمان نیست؛

۳. امر در آیه مورد بحث به معنای کلام خدا نیست؛

۴. امر در آیه مورد بحث به معنای تدبیر نیست؛

۵. چنین نیست که خلق در آیه مورد بحث به موجودات مادی و امر به موجودات فرامادی

اختصاص یافته و از امر، خصوص عالم امر اراده شده باشد؛

۶. خلق در آیه مورد بحث، به جنبه مادی موجودات اختصاص ندارد.

بنابراین ناچار باید به این دید تن در دهیم که خلق در آیه مورد بحث در جنبه تعینی موجودات، و امر در جنبه غیرتعینی موجودات به کار رفته است. توضیح اینکه تفاوت موجود مادی و مجرد در این است که موجود مادی دارای ابعاد زمان، مکان و غیره است، ولی موجود مجرد، از برخی قیود ماده رهیده و همچنان برخی دیگر مانند شکل و رنگ را داراست که موجودات مجرد برزخی چنین‌اند؛ و یا به کلی از قیود ماده رهیده است که موجودات مجرد عقلانی این گونه‌اند؛ لیکن صبغه «تعین» که عبارت از محدودیت به وجود خاص است، همچنان در موجودات مجرد حتی مجردات عقلانی باقی است. از این رو اگرچه موجودات مادی و مجرد در رهیدن از صفات ماده از یکدیگر تمایز حاصل می‌کنند، لیکن همگی در یک وجه مشترک‌اند و آن محدودیت در وجود است و تنها وجود خداوند سبحان است که جنبه فراتجردی دارد و برتر از هرگونه تعینی است.

بر این پایه، با توجه به اینکه از سویی تعبیر «خلق» را که درباره همه موجودات از جمله مجردات به کار رفته است، نمی‌توان بر خصوص موجودات مادی تنزل داد، از سوی دیگر، از آنجاکه واژه «امر» در قرآن همواره درباره موجودات مجرد و یا جنبه تجردی و فرامادی موجودات اعم از مادی و مجرد به کار رفته است، ناگزیر تقابل میان واژه «خلق» و «امر» به این صورت خواهد بود که واژه خلق درباره جنبه تعینی موجودات به کار رفته است؛ اعم از تعین مادی که محدودیت به زمان و مکان و دیگر خصوصیات ماده، ویژگی آن است و یا تعین تجردی که اگرچه محدود به زمان و مکان و دیگر ویژگی‌های ماده نیست، لیکن در هر حال، دارای محدودیت وجودی است و اطلاق وجودی حضرت حق را ندارد؛ بلکه تعین حتی تعینات اسما و صفاتی را نیز شامل می‌گردد (خمینی، ۱۴۱۰، ص ۳۰). بر این اساس می‌توان گفت خلق در آیه مورد بحث در جنبه تعینی موجودات، و امر در جنبه غیرتعینی موجودات به کار رفته است و این نکته می‌تواند از نگاهی، ترمیم نظریه علامه طباطبایی و با دید دقیق، دیدگاهی نو در این زمینه به شمار آید.

## نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر درصدد بود با هدف تبیین روشن و شفاف معنای امر در آیه ۵۴ سوره اعراف، به این پرسش اصلی پاسخ دهد که بهترین دیدگاه در مفهوم‌شناسی «امر» در آیه ۵۴ سوره اعراف و ادله اثبات آن چیست؟ پرسش‌های فرعی نیز درباره دیدگاه مفسران در مفهوم‌شناسی «امر» در آیه ۵۴ یادشده و دلیل یا ادله هر یک از دیدگاه‌ها و نقدهای وارد بر هر کدام بود. نگارنده نهایتاً به این نتیجه دست یافت که دیدگاه‌ها در این زمینه عبارت‌اند از پنج نظریه ۱. فرمان و دستور، ۲. کلام خدا، ۳. تدبیر الهی، ۴. عالم امر، ۵. جنبه امری موجودات، که ادله این دیدگاه‌ها درخور نقدند و تنها دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* - اگرچه نه در ذیل آیه - راه را برای تفسیر قابل دفاع از آیه گشوده است. مقاله حاضر افزون بر تحلیل و نقد جامع دیدگاه‌های دیگر مفسران، گامی دیگر در عرضه نظریه مورد توجه علامه طباطبایی در لابه‌لای تفسیر *المیزان* برداشت و با ترمیم آن، به دیدگاه نو راه یافت. این دیدگاه که حاصل نقد دیگر نظریه‌هاست، عبارت است از تفسیر خلق به جنبه تعیین موجودات، اعم از تعیین تجردی و مادی، و تفسیر امر به جنبه غیرتعیینی موجودات.

۱. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۱۳۹۲، ش ۸، ص ۱۴۵-۱۶۱.
۲. از جمله: محمد بهشتی، «تأملی بر عالم خلق و عالم امر»، گلستان قرآن، ۱۳۸۰، ش ۸۸، ص ۱۷-۲۱؛ سیدمحمد حسینی بهشتی، «عالم خلق و عالم امر»، مکتب تشیع، ۱۳۴۱، ش ۹، ص ۲۴۲-۲۶۱؛ یعقوب جعفری، «معارف قرآنی: عالم خلق و امر»، درس‌هایی از مکتب اسلام، ۱۳۸۹، ش ۵۹۵، ص ۱۷-۲۲.
۳. برای نمونه، آلوسی به نقل از برخی مفسران آورده که معنای امر در آیه، عبارت است از اراده (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۷۸).
۴. يقول تعالی ذکرة: إن ربکم الله الذی خلق السموات والأرض والشمس والقمر والنجوم، کل ذلک بأمره، أمرهن الله فأطعن أمره، ألا لله الخلق کلہ، والأمر الذی لا یخالف ولا یرد أمره، دون ما سواه من الأشياء کلها، ودون ما عبده المشرکون من الآلهة والأوثان الذی لا تضر ولا تنفع ولا تخلق ولا تأمر.
۵. ألا له الخلقُ یعنی: إن جمیع ما فی العالم مخلوق له وله الأمرُ فیهم، یأمر بما أراد.
۶. إنما فصل الخلق من الأمر، لأن فائدتهما مختلفة لأن «أله الخلقُ» یفید أن له الاختراع، «وله الأمر» معناه له أن یأمر فیہ بما أحب فأفاد الثانی ما لم یفده الأول.
۷. ألا له الخلقُ والأمرُ، فیہ مسألتان: الأولى، صدق الله فی خبره، فله الخلق وله الأمر، خلقهم وأمرهم بما أحب. وهذا الأمر یقتضی النهی. قال ابن عینة: فرق بین الخلق والأمر، فمن جمع بینهما فقد كفر. فالخلق المخلوق، والأمر کلامه الذی هو غیر مخلوق وهو قوله: «كُنْ». «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» وفي تفرقة بین الخلق والأمر دلیل بین علی فساد قول من قال بخلق القرآن.
۸. ألا له الإيجاد بالقدره والتصريف بالحكمة، أو ألا له التكوين والإبداع.
۹. ألا له الخلقُ والأمرُ فإنه الموجد والمتصرف.
۱۰. فالخلق: إيجاد الموجودات، والأمر تسخيرها للعمل الذی خلقت لأجله.
۱۱. الخلقُ ای عموم الإيجاد والإظهار والأمرُ ای مطلق التدبير والتصرف بالاستقلال والاختيار.
۱۲. ألا له الخلقُ والأمرُ ای له الملك والتصرف.
۱۳. ألا له الخلقُ والأمرُ کالتذليل للكلام السابق ای إنه تعالی هو الذی خلق الأشياء ویدخل فی ذلک السماوات والأرض دخولاً أولیا وهو الذی دبرها وصرفها علی حسب إرادته ویدخل فی ذلک ما أشیر إليه بقوله سبحانه: مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ لا أحد غیره كما یؤذن به تقديم الظرف.
۱۴. الخلق فی أصل اللغة التقدير وانما یكون فی شیء یقع فیہ، واستعمل بمعنی الإيجاد بقدر، ای الا إن لله الخلق فهو الخالق المالك لذوات المخلوقات، وله فیها الامر وهو التشريع والتكوين، والتصرف والتدبير فهو المالك والملك لا شریک له فی ملكه ولا فی ملكه... ومن هذا التدبير ما سخر الله له الملائكة المعنیین بقوله (فَأَلْمَدَّتْ رِثَابًا أَمْرًا) من نظام العالم وسننه، ومنه الوحي ینزل به الملائكة علی الرسل. ويشملهما قوله (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ مِثْبَاتًا وَالْأَرْضُ مِثْبَاتًا وَالسَّمَاءُ مِثْبَاتًا).
۱۵. کل ما كان جسمًا أو جسمانيًا كان مخصوصًا بمقدار معين، فكان من عالم الخلق، وكل ما كان بريئًا عن الحجمية والمقدار كان من عالم الأرواح ومن عالم الأمر.
۱۶. اگرچه در اصطلاح فراگیر خلق به معنای شامل عالم خلق و امر اطلاق می‌گردد و نتیجه اینکه خلق دو اصطلاح دارد که در یک اصطلاح به تمام موجودات اعم از مجرد و مادی اطلاق می‌شود، ولی بنا بر اصطلاح دیگر مقابل امر قرار می‌گیرد و تنها در مورد موجودات مادی به کار می‌رود.

## منابع

- آلوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن جوزی، جمال الدین ابی الفرج عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، *نزہة الأعین النواظر فی علم الوجوه والنظائر*، تحقیق محمد عبدالکریم کاظم الراضی، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ق، *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت، مؤسسه التاریخ.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی* (تأویلات عبدالرزاق)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد، بی تا، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- برزنجی، فاروق، ۲۰۰۶م، *المعانی السبعة فی ألفاظ القرآن*، بغداد، بی تا.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، منشورات الشریف الرضی.
- حسینی میلانی، علی، ۱۴۲۸ق، *تحقیق الأصول*، چ دوم، قم، بی تا.
- خمینی، روح الله، ۱۴۱۰ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، تصحیح حسن رحیمیان، قم، پاسدار اسلام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- رشید رضا، محمد، ۱۹۹۰م، *تفسیر القرآن الحکیم* (تفسیر المنار)، بی جا، هیئته المصریه العامه للکتاب.
- زیبیدی، مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر.
- سبحانی، جعفر، بی تا، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه الإمام الصادق ع.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۸ق، *معتزک الاقران فی اعجاز القرآن*، بیروت، دار الفکر العلمیه.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۴ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۲۸ق، *الوجوه و النظائر*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، نشر هجرت.

فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۶ق، *بصائر ذوی التمییز فی لطایف الکتب العزیز*، قاهره، المجلس الاعلی للشتون الاسلامیة.

فیض کاشانی، محمد، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر.

فیومی، احمدبن محمد، بی تا، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، مؤسسه دار الهجرة.

قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.

گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

مصطفوی، حسن، ۱۴۱۶ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیة.

نخجوانی، نعمه الله بن محمود، ۱۹۹۹م، *الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه*، قاهره، دار رکا بی للنشر.

نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیة.

واحدی نیشابوری، علی بن احمد، ۱۴۱۵ق، *الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، بیروت، دار القلم.

## ارزیابی دیدگاه صاحب‌نظران در تبیین اهداف قرآن

m.tamhid@chmail.ir

عبدالکریم بهجت‌پور / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۱۵

### چکیده

خدای سبحان در قرآن به اهداف نزول قرآن اشاره فرموده است. نوع هدف از نظر کلان و خرد بودن و رابطه میان اهداف و جامعیت آنها نسبت به همه آیات قرآن به صراحت ذکر نشده است. افزون آنکه اهداف مزبور در سوره‌ها و آیات مکی و مدنی توزیع شده، و به تناسب شرایطی که حکمت اقتضا می‌کرده، به برخی از آنها اشاره شده است. همین مطلب موجب گشته تا دانشمندان تفسیر و علوم قرآن درباره اهداف قرآن و نظام‌واره حاکم بر آنها تصویرهای گوناگونی داشته باشند. این مقاله دیدگاه‌های قرآن‌پژوهان را در این باره بررسی، و نکاتی را در باب روش ترسیم دقیق این نظام‌واره بیان می‌کند. حاصل بررسی اینکه هرچند دیدگاه‌های یادشده عمدتاً مستند به آیات قرآن هستند، در مرحله تحلیل اهداف کلان و جزئی و نسبت و نظام‌واره‌های میان آنها دچار کاستی‌هایی شده‌اند. عمده این کاستی‌ها ناشی از کم‌توجهی به متغیرهایی چون اجتماع و افتراق بیان اهداف در آیات و سوره‌ها، مخاطبان هر یک از اهداف و نیز مقاطع بیان هر یک از اهداف در سیر نزول و نیز نظام‌واره‌ای برگرفته از هندسه معارف قرآن است.

**کلیدواژه‌ها:** اهداف قرآن، مقاصد قرآن، اغراض قرآن، ترتیب نزول، هدف کلان، هدف جزئی.

کتب لغت برای واژه هدف کاربردها و معانی پرشماری شمرده‌اند (درباره کاربردهای واژه هدف و نسبت آن با غرض و مقصد، ر.ک: زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۰۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۵۴؛ ج ۷، ص ۱۹۵ و ج ۹، ص ۳۴۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۹). یکی از این معانی، نشانه‌ای است که تیرانداز در نظر می‌گیرد و تیر را به سوی آن پرتاب می‌کند (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل همین واژه). این واژه در عرف به نتیجه‌ای دقیق و مشخص گفته می‌شود که فاعل مختار از آغاز آن را در نظر می‌گیرد و برای رسیدن به آن می‌کوشد.

بی‌گمان خداوند حکیم از نزول قرآن هدف یا اهداف متعالی در نظر داشته است. اهداف قرآن عبارت‌اند از اموری والا و مهم که پروردگار سبحان آیتش را برای تحقق آنها نازل فرموده است. نامیدن این اهداف به «مقاصد» به این سبب است که گویا آن امور مهم و باارزش پیش روی کلام الله بوده‌اند و نزول آیات الهی، برای تحقق آنها در خارج بوده است.

شناخت درست و متقن اهداف نزول قرآن یکی از پیش‌فرض‌ها یا مبانی تفسیر و برداشت از قرآن است. شناخت اهداف قرآن می‌تواند قرینه‌ای برای فهم بهتر آیات به شمار آید. برای نمونه در پرتو شناخت اهداف سوره‌ها، می‌توان به جایگاه هر آیه یا مجموعه‌ای از آیات در تحقق آن غرض پی برد و از این طریق مقصود آن آیه یا آیات را آسان‌تر و بهتر فهمید. مطالعه درباره اهداف قرآن با تمرکز بر خود قرآن، فایده مهم دیگری دارد و آن اینکه اگر بپذیریم خداوند در مخاطبه با هر یک از گروه‌های اجتماعی اهداف خاصی داشته و متناسب با آن اهداف با آنها به گفت‌وگو پرداخته و به تناسب این اهداف، راه‌هایی را برای تأثیرگذاری بر آنها یا اتمام حجت بر ایشان پیموده است، از رهگذر شناخت اهداف قرآن می‌توان راهکارهای ایجاد تغییر و تحول فرهنگی در پرتو آموزه‌های قرآن را به دست آورد. از نگارش کتاب مستقل درباره اهداف قرآن یا تعیین بابتی در مباحث مقدماتی تفاسیر سده‌های پیش، گزارشی در دست نیست. حتی در گستره نگاه‌های مشهور علوم قرآن چون *البرهان فی علوم القرآن* اثر زرکشی، *الاتقان فی علوم القرآن* اثر سیوطی، و در قرن اخیر، *التمهید* تألیف آیت‌الله معرفت به این موضوع پرداخته نشده است. تنها گروهی از متقدمان و معاصران به صورت مستقل و در ضمن نگاه‌های خود به این موضوع اشاره کرده‌اند. این گروه به سه دسته تقسیم می‌شوند: برخی هم به اهداف کلی قرآن پرداخته‌اند و هم در آغاز هر سوره، اهداف خاص آن سوره را بیان کرده‌اند. علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* (ج ۱، ص ۱۶) از این شیوه استفاده کرده است. برخی دیگر فقط اهداف کلی

قرآن را مطرح کرده‌اند. از این میان می‌توان موارد ذیل را برشمرد: تفسیر المنار (عبده و رشید رضا، ۱۴۲۲، ج ۱۲، ص ۱۵۹؛ ج ۱۱، ص ۱۹۵-۱۹۷)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن* (زرقانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۲)، *علوم القرآن* (حکیم، ۱۳۸۵، ص ۴۷-۴۹) *تفسیر موضوعی قرآن* (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۱-۲۷۴)، *قرآن‌شناسی* (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۳-۹۳)، *بحوث ندوة اثر القرآن الکریم* (جمعی از علمای عربستان، ۱۴۲۵، ص ۳۶۹-۳۷۰) و *تفسیر همگام با وحی* (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸۲). گروهی نیز در آغاز هر سوره تنها به هدف و غرض نزول آن سوره توجه داده‌اند. از جمله می‌توان به کتاب‌های *التفسیر لکتاب الله المنیر* مرحوم کرمی، *التحریر و التنویر* تألیف ابن عاشور، *الموسوعة القرآنیة خصائص السور*، تألیف شرف‌الدین، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*، اثر وهبه زحیلی، *تفسیر من هدی القرآن*، اثر محمدتقی مدرس، *تفسیر من وحی القرآن* تألیف محمدحسین فضل‌الله، *فی ظلال القرآن* اثر سید قطب و غیر آنها نام برد.

اهداف و مقاصد را می‌توان طبق ضوابط مختلف، تقسیم‌بندی و نام‌گذاری کرد: هدف‌ها می‌توانند نهایی یا مقدماتی و میانی باشند. هدف نهایی، نتیجه نهایی است که فاعل مختار در یک فعل در نظر داشته است. در این صورت اهداف میانی، اموری هستند که زمینه را برای رسیدن به هدف نهایی فراهم می‌کنند. مثلاً اگر هدف نهایی نزول قرآن را فلاح انسان در نظر بگیریم، امور زمینه‌ساز این هدف (از قبیل انذار و تذکر و هشدار و بشارت) اهداف مقدماتی یا متوسط به شمار می‌آیند. طبق یک اصطلاح می‌توان از هدف نهایی به هدف کلان و از اهداف مقدماتی و میانی به اهداف خرد تعبیر کرد. چنان‌که در «معیار کلان شمردن اهداف» بیان خواهد شد، به نظر نگارنده یکی از معیارهای معتبر در تقسیم اهداف به کلان و خرد، می‌تواند همین امر باشد؛ یعنی هدف کلان را همان هدف نهایی و آرمان اصلی بدانیم که در نهایت سیر به دست می‌آید و اهداف دیگر را اهداف جزئی بدانیم که مسیر را برای تحقق آرمان نهایی هموار می‌سازند.

طبق ضابطه‌ای دیگر، می‌توان اهداف را به کلی و جزئی تقسیم کرد. مراد از هدفی کلی، هدفی است که همه آیات قرآن را شامل شود؛ یعنی بتوان هر یک از مجموع آیات قرآن را مصداقی از تلاش برای تحقق آن به شمار آورد. طبق این ضابطه، هدف کلی بر مجموع آیات قرآن تطبیق می‌شود، و هدف جزئی تنها بر بخشی از آیات قرآن انطباق دارد.

طبق ضابطه‌ای دیگر، اهداف را می‌توان به اصلی و فرعی تقسیم کرد. هدف یا اهداف اصلی، مهم‌ترین و اساسی‌ترین هدف یا اهداف قرآن به شمار می‌آیند و اهداف فرعی از

اهمیت کمتری در مقایسه با اهداف اصلی برخوردارند. برای مثال می‌توان دو هدف تربیتی و شناختی را با یکدیگر مقایسه و طبق ضوابطی رتبه‌بندی کرد و یکی را اصلی و دیگری را فرعی به شمار آورد. طبق ضابطه‌ای دیگر، اهداف قرآن را می‌توان بر اساس سنخ آن به بینشی، گرایشی و رفتاری تقسیم کرد.

این مقاله درصدد تحلیل و بررسی دیدگاه دانشمندان علوم قرآن درباره اهداف قرآن است. ویژگی این پژوهش، تحلیل و بررسی دیدگاه‌های دانشمندان علوم قرآن درباره اهداف قرآن از زوایای گوناگون، و ارائه معیاری برای داوری درباره این دیدگاه‌ها و حاوی نکاتی درباره ارائه نظام‌واره‌ای جامع میان اهداف قرآن است که در آثار پیشین به آن کمتر توجه شده است.

## ۱. اقسام اهداف قرآن از دیدگاه‌های دانشمندان علوم قرآنی

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، دیدگاه‌های موجود درباره اهداف نزول قرآن را می‌توان در یک تقسیم‌بندی به دو دسته اهداف اصلی و فرعی تقسیم کرد و برای هر دسته نیز با توجه به سنخ آن، اهداف بینشی (معرفتی)، رفتاری (عملی) و گرایشی تعریف کرد. طبق این تقسیم‌بندی، اهداف قرآن را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. اهداف شناختی - معرفتی، ۲. اهداف تربیتی - عملکردی، ۳. اهداف بینشی، گرایشی و رفتاری. در اینجا ابتدا به گزارش دیدگاه‌های قرآن‌پژوهان درباره اهداف قرآن با توجه به این تقسیمات می‌پردازیم.

### ۱-۱. اهداف معرفتی - شناختی

بر پایه این دیدگاه، هدف اصلی قرآن، اموری از جنس معرفت و شناخت هستند؛ هرچند این شناخت‌ها به عمل منتهی شوند و یا زمینه آنها تطهیر و تهذیب عملی باشد. این دیدگاه طرفدار چندانانی ندارد. از این جمله می‌توان محدث مجلسی را نام برد. وی در *مرآة العقول* از نخستین کسانی است که به تحلیل اهداف و مقاصد قرآن توجه کرده است. او به نقل از برخی علما توضیح می‌دهد که مقاصد [اصلی] قرآن سه چیزند: معرفت خدای سبحان، شناخت سعادت و شقاوت اخروی، و علم به وسایلی که انسان را به سعادت برسانند و از شقاوت دور سازند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۰۵). این دیدگاه که در عبارات برخی از مفسران معاصر نیز نمایان شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۴۳۰)، به طور خلاصه خطوط کلی و بایسته اهداف قرآن را بیان کرده، اما شاید به جهت وضوح، به رابطه این سه اشاره نکرده است.

امام خمینی<sup>ع</sup> نیز به با عنایت به جایگاه انسان در مقام بندگی (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۶، ص ۲۱۵؛ ج ۱۸، ص ۵۱۹) بر این باور است که هدف اساسی قرآن، معرفی خدا با همه صفات جلال و جلالش است که این هدف، فلسفه آمدن همه پیامبران بوده و ایجاد حکومت و عدالت، مقدمه‌ای برای این مقصود است (همان، ج ۲۰، ص ۴۰۹-۴۱۰). به نظر ایشان اگر در قرآن «تزکیه» گفته شده و به دنبال آن «تعلیم» آمده (ر.ک: جمعه: ۲)، برای این است که نفوس تا تزکیه نشوند، نمی‌توانند به معرفت حق تعالی که در رأس همه امور است، دست یابند (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۴، ص ۳۸۸؛ ج ۱۹، ص ۲۲۵).

امام خمینی<sup>ع</sup> هدف قرآن در این مسیر را به فعلیت رساندن انسان (همو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۰-۱۷۱) و هدایت به سبیل سلامت و اخراج از همه مراتب ظلمات به عالم نور و هدایت به راه مستقیم دانسته است. انسان با تفکر در آیات قرآن، مراتب سلامت را از مرتبه پست (که راجع به عالم ملک است) تا نهایت آن (که قلب سلیم است) به دست می‌آورد (همو، ۱۳۹۱، ص ۲۰۳). نکته مهم در دیدگاه ایشان، توافق اهداف قرآن با مقاصد عالی‌ه موجود در سرشت انسان است. به نظر وی قرآن، انسان را به مقاصد عالی‌ه‌ای که در باطن ذات خود به آن توجه دارند - هرچند از آن بی‌اطلاع‌اند - هدایت می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۲ / ۵۰۶). این گفته، ترسیم درستی است از رابطه بین قرآن و خواست‌های فطری انسان. هرچند در این دیدگاه شناخت و معرفت پروردگار و نیز به فعلیت رسیدن انسان‌ها اصالت یافته است، به نظر می‌رسد حضرت امام اصلی‌ترین این دو را معرفت پروردگار می‌داند؛ به گونه‌ای که حتی تشکیل حکومت از سوی انبیا و یا تزکیه و تعلیم افراد را به‌عنوان دو زمینه و مقدمه رساندن مردم به این معرفت قلمداد می‌کند.

## ۲-۱. اهداف تربیتی - عملی

این دیدگاه بر تأثیرات تربیتی و عملی قرآن تأکید بیشتری دارد و در بیان اهداف قرآن، جانب اهداف تربیتی - عملی را به لحاظ کمیت یا اهمیت ترجیح داده است و البته طرف‌داران فراوانی دارد. باورمندان به این دیدگاه، نظرات متفاوتی درباره اهداف عملی اصلی و فرعی ابراز کرده‌اند. برخی بر ترجیح اهداف تربیتی فردی بر اهداف اجتماعی، و گروهی به عکس آن نظر داده‌اند. برخی نیز هر دو مورد را اصالت داده یا در این باره سکوت کرده‌اند.

زرقانی در *مناهل العرفان* برای قرآن سه هدف شامل یک هدف اصلی و دو هدف فرعی یا تبعی باور می‌شمارد. به نظر وی هدف اصلی نزول قرآن، هدایت عام، جامع و گسترده مردم است که می‌توان آن را هدفی تربیتی- عملی دانست (ر.ک: زرقانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹-۲۴). وی اهداف تبعی قرآن را شامل دو هدف می‌داند: یکی ارائه اعجازی که مؤید رسالت خاتم‌الانبیا تا روز قیامت است و دیگری عبادت خدا از راه تلاوت آن.

ملاحظیوش آل غازی در تفسیر *بیان المعانی* مقاصد قرآن را سه مورد می‌داند که هرچند قسم اول، جنبهٔ بینشی دارد، اما دو مورد بعدی آن بیشتر جنبهٔ تربیتی- عملی دارند:

۱. آنچه مربوط به ایمان به خدا و ملائکه و کتاب‌های آسمانی و پیامبران و روز رستاخیز است، که همگی مربوط به اصول دین‌اند؛

۲. آنچه مربوط به افعال قلوب و ملکات روحی انسان در زمینهٔ برانگیختن انسان به کسب فضایل اخلاقی است؛

۳. آنچه مربوط به افعال جوارحی، سنن و اوامر و نواهی است، که در علم فقه کانون بحث قرار می‌گیرد (ملاحظیوش آل غازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۲).

این تقسیم اهداف مبتنی بر فهم مشهور از روایتی نبوی ﷺ است که علوم را سه گونه شمرده و بر عقاید و اخلاق و احکام تطبیق کرده است. مفسر شیعی معاصر، کرمی در تفسیر *المنیر* همین معیار را در تقسیم اهداف قرآن پذیرفته است. وی تنها دربارهٔ هدف اول تفصیلی قایل شده است: «در درجهٔ دوم از اهداف قرآن، بیان سیرهٔ انبیا و پیامبران است و کمترین سوره‌ای یافت می‌شود (غیر از سوره‌های کوچک) که به این بحث پرداخته و قصهٔ پیامبری از پیامبران را بیان نکرده باشد» (کرمی، ۱۴۰۲، ص ۳۳۳).

مؤلفان «بحوث ندوة اثر القرآن فی تحقیق الوسیطة ودفع الغلو» (جمعی از علمای عربستان، ۱۴۲۵، ص ۳۶۹-۳۷۱)، مهم‌ترین اهداف و مقاصد قرآن کریم را هفت مورد به شرح ذیل می‌دانند:

۱. محقق شدن بندگی خدای سبحان به دور از هرگونه شرک؛

۲. اثبات رسالت پیامبر اکرم ﷺ و اینکه رسالت ایشان در امتداد رسالت سایر پیامبرانی است که همگی به توحید پروردگار دعوت می‌کردند و همگی می‌گویند: «اعبدوا الله مالکم من اوله غیره»؛

۳. بیان اینکه دین نزد خداوند تنها اسلام است و هیچ دینی غیر از آن پذیرفته نیست: «وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران: ۸۵)؛

۴. اثبات روز قیامت و جزا و حساب و ثواب و عقاب به وسیله ادله و براهین قطعی و وجوب ایمان به آن؛

۵. هدایت مردم و خارج کردن آنها از ظلمات به سوی نور: «الرَّكِبَاتُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (ابراهیم: ۱)؛ «أَوْ مَن كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنُ مِثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۱۲۲)؛

۶. حاکمیت بخشیدن به قرآن در همه شئون زندگی: «وَأَن أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ...» (مائده: ۴۹-۵۰)؛

۷. توجهات و تأکيدات مکرر بر عدم پیروی از یهود و نصارا و عدم تلاش در برآوردن خواسته‌هایشان: «وَلَكِن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنَّ أُتْبِعَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (بقره: ۱۲۰).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، غالب اهداف قرآن از نظر نویسندگان این اثر، تربیتی- عملی است.

اگرچه صاحبان این دیدگاه با شمردن موارد پرشماری از اهداف، در راه ارائه دیدگاهی جامع درباره اهداف قرآن کوشیده‌اند، برخی امور را درباره برتری دادن اسلام مطرح کرده‌اند که تعیین آنها به‌عنوان هدف قرآن درخور تأمل است.

دیدگاه دیگری که در ذیل اهداف عملی- تربیتی شمرده می‌شود، دیدگاه دانشمندانی است که اهداف اجتماعی قرآن را بر دیگر هدف‌ها مقدم دانسته‌اند. به نظر این گروه قرآن کتاب انقلاب اجتماعی است. محمد عبده، رشید رضا و شهیدان صدر و حکیم از این دسته‌اند.

محمد عبده و رشید رضا در تفسیر *المنار* ضمن بیانی مبسوط، هدف‌گذاری قرآن را کانون توجه قرار داده‌اند. به نظر ایشان قرآن در جامعه انسانی، انقلاب و دگرگونی ایجاد کرد و این انقلاب در نتیجه تأثیر قرآن بر روح و جان امت عربی بود (ر.ک: عبده و رشید رضا، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۹۷-۱۹۹). به نظر آنان هدف قرآن کامل کردن فطرت مردم و تزکیه و اصلاح مفاسد اجتماع بشری است. براین اساس اسلام ابتدا مردم را جذب خود کرد و سپس به تزکیه و تغییر همه‌جانبه آنها پرداخت. جهت‌گیری قرآن در راستای اصلاح افراد بشر و اجتماع و محقق‌سازی برادری و وحدت و ترقی عقول و تزکیه نفس مردم بود. ایشان مقاصد قرآن را به ده دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. اصلاح دینی در ارکان سه‌گانه ایمان به خدا، اعتقاد به معاد و پاداش و عقاب و عمل صالح؛

۲. بیان رسالت و وظایف پیامبران و برخی امور مرتبط که بشر با آنها آشنا نبود (همان، ص ۲۰۲ و ۲۰۵-۲۲۲)؛
۳. اشاره به این نکته که اسلام دین فطرت سلیم، عقل و فکر، علم و حکمت، برهان و محبت، و وجدان و آزادی و استقلال است؛
۴. انجام اصلاحات اجتماعی، انسانی و سیاسی (همان، ص ۲۴۴-۲۵۷)؛
۵. بیان مزایای عمومی اسلام در تکالیف شخص مانند عبادات و امور ممنوعه و حرام؛
۶. بیان حکم حکومتی اسلام (نوع، اساس و اصول عمومی آن) (همان، ص ۲۵۷-۲۶۹)؛
۷. راهنمایی مردم برای اصلاح امور مالی؛
۸. اصلاح نظام جنگی و دفع مفسد آن؛
۹. اعطای همه حقوق انسانی و دینی و اجتماعی زنان؛
۱۰. از میان برداشتن برده‌داری.

این مقاصد که برای اصلاح بشر و تکمیل نوع انسان هستند، پس از باور به رسالت پیامبر اکرم ﷺ و ضرورت پیروی از او برای تأمین سعادت دنیا و آخرت فهمیده می‌شوند (همان، ص ۲۷۲-۲۸۸ و ۲۹۳).

شهید آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر هدف از نزول قرآن را تشکیل پایگاه اسلامی معاصر نزول به شمار آورده تا نقش راه‌برنده و تشکیل‌دهنده امت اسلامی را بر دوش گیرد. مسئله مهم در این باره، اصلاح گرایش‌های غلط و مشرکانه در موضوع پرستش، نجات عقل انسان از اسارت جهل، و نجات انسان از بند شهوات است (ر.ک: صدر، ۱۴۲۸، ص ۲۴۳-۲۴۵). به نظر شاگرد وی، شهید آیت‌الله حکیم، در قرآن شش هدف جزئی انذار و پند دادن (انعام: ۱۹)، بیان تمثیل و عبرت (اسراء: ۸۹)، اقامه حجت و برهان و معجزه (نساء: ۱۷۴)، دستور و شریعت و تفصیل احکام (نحل: ۸۹)، قضاوت و پایان دادن به اختلافات و جداسازی حق از باطل (نحل: ۶۴) و تصدیق رسالت‌های پیشین و تأیید و تصحیح و مراقبت از آنها (مائده: ۴۸) بیان شده است. وی معتقد است که اهداف جزئی قرآن در راستای تحقق هدف اصلی نزول، یعنی ایجاد تغییر ریشه‌ای اجتماعی در جامعه بشری است که این هدف اصلی، در آیه نخست سوره ابراهیم و آیه ۱۱ سوره رعد (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ) مورد توجه قرار گرفته است (حکیم، ۱۳۸۵، ص ۴۷-۵۰). وی در ادامه به بیان رابطه اهداف جزئی با هدف کلی می‌پردازد (همان، ص ۶۰ - ۶۱).

در نظرات سه‌گانه مزبور که به هدف اجتماعی توجه ویژه شد، دو قرائت از این هدف مشاهده می‌شود: ۱. تلقی قرآن به منزله کتاب انقلاب اجتماعی بدون توجه به‌خصوص جامعه معاصر نزول قرآن؛ ۲. تحول اجتماعی جامعه معاصر نزول به منظور اینکه آنها پایگاه تشکیل امت اسلامی شوند. تفاوت این دو دیدگاه در آن است که شهید صدر به وضعیت معاصران اولیه قرآن توجه کرده است. به نظر ایشان قرآن در آغاز ظهور پیامبر اسلام ﷺ و نزول تدریجی قرآن، جامعه عربی معاصر نزول را کانون توجه قرار داد و تغییر و تحول آنها در صدر وظایف پیامبر و قرآن بود. این دیدگاه با آیاتی از قرآن که به وظیفه پیامبر درباره مردم مکی و مدنی معاصر نزول توجه داده‌اند، هماهنگ است:

«وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبْرُكًا مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَيُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ» (انعام: ۹۲)؛ و این کتاب خجسته‌ای است که آن را فرو پیرامون آن را بیم دهی و مؤمنان به جهان واپسین، بدان ایمان آورند و بر نماز خویش، محافظت کنند.

«أَمْ يَقُولُونَ افْتِرَاءٌ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لَتُنذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ» (سجده: ۳)؛ بلکه می‌گویند که آن را خود برافته است؛ نه، بلکه آن (قرآن) حق است از سوی پروردگار تو، تا گروهی را که پیش از تو بیم‌دهنده‌ای برای آنان نیامده بود بیم دهی؛ باشد که رهیاب گردند.

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲)؛ اوست که در میان نانویندگان (عرب)، پیامبری از خود آنان برانگیخت که بر ایشان آیاتش را می‌خواند و آنها را پاکیزه می‌گرداند و به آنان کتاب (قرآن) و فرزاندگی می‌آموزد و به‌راستی پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

بر پایه آیات یادشده، در وهله اول، مردم درس‌ناخوانده و امی عرب، مخاطب و هدف اصلی آیات قرآن هستند. شهید صدر بر این باور است که این هدف از این نظر اصالت دارد که برای تشکیل امت اسلامی، گروهی پیشرو و مؤسس لازم بود. نزول قرآن در آن مقطع، تأسیس این پایگاه را مورد توجه قرار داد تا مسئولیت تشکیل امت اسلامی بر دوش آنها گذاشته شود؛ اما دیدگاه محمد عبده و شهید حکیم با نظر به اهدافی فراتر از جامعه معاصر نزول توجیه می‌شود؛ زیرا قرآن هرچند با گروه اول معاصران نزول سخن گفته و رد پای تحولات جامعه معاصر نزول به‌روشنی در آیات نازل‌شده دیده می‌شود، آن جامعه اصالت ندارد؛ بلکه به‌عنوان جامعه مثل و نمونه برای تغییر است. این جامعه فرصتی برای نشان دادن ظرفیت تحول‌آفرینی قرآن بر جوامع است. امام صادق ﷺ می‌فرماید: «نزل القرآن بایاک

اعنی واسمعی یا جاره»؛ قرآن به مانند این مثال که «به در می‌گویم، دیوار بشنود» نازل شده است. در نتیجه از همان آغاز برای اهداف قرآن جنبه کلان اجتماعی مورد نظر بوده است.

به نظر می‌رسد این دو دیدگاه قابل جمع‌اند. قرآن جامعه معاصر نزول را که در حوض انحراف بود، هدف اولیه تحول قرار داد و از آن جامعه‌ای ایمانی که بتواند امت اسلامی را بر پا کند بنا گذاشت؛ اما در همان حال برای امت اسلامی که مجموعه‌هایی از جوامع دیگری بودند که به اسلام می‌پیوستند نیز تدبیر مشابهی در نظر گرفت. به عبارت دیگر، در همان حال که نگاه عینی و شخصی به جامعه معاصر نزول داشت و از این نگاه اهداف خاصی را تعقیب می‌کرد، برای تغییر و تحول جامعه‌های مشابه نیز تدبیر فرمود.

درمقابل، برخی بر تقدم تحول فردی تأکید کرده‌اند. از جمله آیت‌الله جوادی آملی نخست به هدف آفرینش توجه کرده و رسیدن به مقام خلیفه‌اللهی و کمال شایسته انسان را هدف آفرینش دانسته و آن‌گاه لازمه رسیدن به کمال انسانی را خودشناسی، هدف‌شناسی، راه‌شناسی و راهبری برشمرده و هدف انبیا و کتاب‌های آسمانی را تأمین این نیاز قلمداد کرده است. وی قرآن را هدایت محض و نه کتابی دارای هدایت دانسته که کارکردش هدایتگری است. قرآن انسان را از خودپرستی و خودبینی بیرون می‌آورد و به نور معرفت هدایت می‌کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۴).  
براین اساس قرآن هم هدایت تکوینی و هم هدایت تشریحی دارد و همه آنچه در تأمین سعادت انسان‌ها مؤثر است، در این کتاب بیان شده (همان، ص ۱۹۲-۱۹۴) و در آن به پرورش عقل و جان توجه گشته است (همان، ص ۲۲۷). قرآن برای تنظیم، جذب و دفع و تعدیل شهوت و غضب و تصحیح ارادت و کرامت و تسویه محبت و عداوت و تولا و تبرای انسان‌ها، بشارت داده و انذار کرده است و هسته مرکزی هدایت را تبلیغ و انذار می‌داند (همان، ص ۲۴۲-۲۴۵). وی هدف اصلی قرآن و کتب آسمانی دیگر را نورانی‌سازی انسان‌ها برمی‌شمارد و اهداف اجتماعی را اهداف جزئی قلمداد می‌کند و بر این باور است که هدایت فرد بر هدایت اجتماع تقدم دارد و هدایت اجتماع از هدایت خانواده‌ها آغاز می‌شود؛ زیرا جامعه را قوم و قبیله و گروه می‌سازد و هر یک از اینها نیز از کانون خانواده و افراد سرچشمه می‌گیرند (همان، ص ۲۵۰-۲۵۱).

این نظر استاد جوادی به نظر حضرت امامؑ نزدیک است. در این دو منظر، میان نیازهای انسان و اهداف قرآن تناسب وجود دارد، و هرچه شناخت ما از نیازهای انسان به هدایت بیشتر می‌شود، بر شناخت اهداف قرآن توفیق کامل‌تری می‌یابیم. در نظریه استاد جوادی، هدایت و نور یا یکدیگر تفسیر

می‌شوند و قرآن هم عین نور و هدایت می‌شود. استاد جوادی به‌طور عمده بر اهداف تربیتی قرآن به منظور پرورش عقل و جان آدمیان از راه تبلیغ و انذار تأکید می‌ورزد و با تقدم بخشیدن هدایت فردی بر هدایت اجتماعی، آغاز هدایت اجتماعی را هدایت خانواده‌ها قلمداد می‌کند.

### ۳-۱. اهداف جامع (شناختی، گرایشی، رفتاری)

آیت‌الله مصباح یزدی در یکی از جامع‌ترین نظریه‌ها، اهداف قرآن را به سه دسته معرفتی، گرایشی و رفتاری تقسیم می‌کند و برای هر کدام از دسته‌های مذکور شواهدی قرآنی می‌آورد. وی نه مورد از اهداف بینشی را بدین ترتیب بیان می‌کند: غفلت‌زدایی (یس: ۶۵)، یادآوری و پند (تکویر: ۲۷)، ارائه بینش‌های صحیح و ضروری (نحل: ۸۹)، ارائه ادله روشن بر بینش‌های صحیح و ضروری (بقره: ۱۸۵؛ نساء: ۱۷۴)، تبیین حق و باطل (نحل: ۶۴)، تدبر در آیات قرآن (ص: ۲۹)، تفکر (نحل: ۴۴)، خردورزی (یوسف: ۲) و آگاهی از یگانگی خدا (ابراهیم: ۵۲) (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳-۳۰).

وی در بعد گرایش، پنج هدف را یادآور می‌شود: پند و موعظه (یونس: ۵۷)، انذار و تبشیر (کهف: ۲)، شفابخشی (یونس: ۵۷)، هدایت و پندپذیری (سجده: ۳) و تقوا (زمر: ۲۸؛ ر.ک: مصباح یزدی، همان، ص ۳۶۳). همچنین در بعد رفتار به نه هدف اشاره می‌کند که عبارت‌اند از: شکرگزاری، داوری به حق در مسائل مورد اختلاف (بقره: ۲۱۳)، تثبیت مؤمنان (نحل: ۱۰۲)، برپایی جامعه عادلانه (حدید: ۲۵)، حاکمیت قوانین خدا (نساء: ۱۰۵)، چیرگی دین حق بر همه ادیان (فتح: ۲۸)، بیرون بردن مردم از تاریکی‌ها به سوی نور (ابراهیم: ۱)، هدایت به راه‌های امن و صراط مستقیم (مائده: ۱۵-۱۶) و ورود به رحمت ویژه الهی و هدایت به ذات او (نساء: ۱۷۴ و ۱۷۶). به نظر وی، اهداف یادشده به‌طور غالب، مترتب بر یکدیگرند؛ برخی ابتدایی، برخی متوسط و برخی دیگر، نهایی‌اند. برخی از این اهداف مانند بیرون بردن از تاریکی‌ها به سوی نور و هدایت، چنان وسعتی دارند که همه اهداف دیگر و مراتب قرب خدا را دربر می‌گیرند. وی بر این باور است که قرآن نخست انسان را از جهت عقلی و بینش سیراب می‌کند و سپس انگیزه قلبی او را در مسیر آن جهت می‌بخشد تا انسان در پی تلاش و جهاد در راه خدا باشد و آن‌گاه او را به اهداف نهایی می‌رساند (ر.ک: مصباح یزدی، همان، ص ۳۶-۴۴).

### ۲. خلاصه دیدگاه‌های صاحب‌نظران درباره اهداف قرآن

چنان‌که ملاحظه شد، تعابیر دانشمندان درباره هدف اصلی نزول قرآن متفاوت است. برخی هدف اصلی و کلی قرآن را «هدایت انسان» برشمرده‌اند. به باور ایشان، هدف خدای سبحان از

نزول قرآن هدایت بوده است؛ چه در قالب هدایت تشریحی و چه در قالب هدایت تکوینی. از این هدایت در قرآن گاهی به هدایت به نور یا خروج مردم از تاریکی‌ها به سوی نور تعبیر شده است (مائده: ۱۶؛ ابراهیم: ۱ و ۵؛ حدید: ۹؛ طلاق: ۱۱).

برخی به رتبه‌بندی و سنخ‌بندی اهداف هدایتی قرآن پرداخته‌اند. در باور دسته‌ای از ایشان، هدف اصلی هدایت قرآن، از سنخ شناخت است. به عقیده اینان، شناخت خدا و اسما و صفات او از مهم‌ترین اهداف نزول قرآن است. برخی بر ثمره و نتیجه عملی این شناخت‌ها تأکید و توجه کرده‌اند و فعلیت بخشیدن به ظرفیت‌های نهفته در انسان را هدف اصلی قرآن دانسته‌اند؛ چنان‌که برخی، از همین مورد به نورانی شدن انسان تعبیر کرده‌اند. بعضی تشکیل پایگاه امت اسلامی یا ایجاد انقلاب یا تحول ریشه‌دار اجتماعی، و برخی جمع میان آن دو، یعنی کامل کردن فطرت انسانی هم‌زمان با انقلاب اجتماعی را هدف قرآن دانسته‌اند. برخی بدون رتبه‌بندی و تفکیک میان اهداف قرآن، اهدافی را از این قبیل برای قرآن برشمرده‌اند: تحقق بندگی خدا، حاکمیت بخشیدن به قرآن در شئون مختلف زندگی، اثبات رسالت پیامبر، تبیین اینکه دین مشروع نزد خدا تنها اسلام است، و توجه درباره ممنوعیت پیروی از یهود و نصارا، معرفت و شناخت خدای سبحان با همه صفات جمال و جلال، شناخت خدا و سعادت و شقاوت اخروی و راه‌های تحصیل سعادت، شناخت سیره انبیا.

برخی نیز به بیان مراتب اهداف و رابطه بین آنها پرداخته‌اند: امام خمینی<sup>ع</sup> تشکیل حکومت و تزکیه و تعلیم را که دو هدف انبیا و قرآن بوده، زمینه‌ساز و مقدمه قرآن به حساب می‌آورد. محمد عبده، برای توضیح هدف اصلی قرآن که به نظر وی عبارت است از کامل کردن فطرت مردم و تزکیه و اصلاح مفاسد اجتماعی بشر، جذب مردم به قرآن و سپس تزکیه و تغییر همه‌جانبه آنها، ده مقصد را نام می‌برد. مرحوم شهید صدر به سه عمل اصلاح‌گرایش‌های عبادی، سپس نجات عقل از اسارت جهل، و نجات بشر از جنبه شهوت توجه داده است؛ درحالی‌که شهید حکیم ضمن توجه به شش هدف جزئی قرآن، انذار و پند، اقامه حجت و برهان و معجزه تفصیل احکام و قضاوت و فصل خصومت، تصدیق رسالت‌های پیشین و تأیید و تصحیح و مراقبت بر آنها را مقدمات تحقق هدف نهایی یعنی ایجاد تغییر ریشه‌دار اجتماعی در جامعه بشری شمرده است. استاد مصباح اهداف بینشی قرآن را بر اهداف‌گرایشی، و اهداف‌گرایشی را بر اهداف رفتاری مقدم می‌داند و بین هر دسته از اهداف مربوط به یکی از این سه هدف کلان، تناسب و تقدم اجمالی برقرار می‌کند. استاد جوادی آملی نیز به پرورش عقل و جان و بشارت و هشدار برای تحقق هدف قرآن توجه می‌دهد.

### ۳. بررسی دیدگاه‌های صاحب‌نظران

در گزارش‌های پیش‌گفته که همگی مستند به آیات قرآن هستند، اختلاف برداشت فراوان وجود دارد. برای تشخیص کمال و نقص نظرات مزبور، پاسخ به چند پرسش ضرورت دارد:

۱. معیار اصلی در تقسیم‌بندی اهداف قرآن به کلان یا جزئی چیست؟
۲. آیا امکان تعیین چندین هدف کلان برای قرآن وجود دارد؟
۳. آیا امکان تجمیع اهداف به ظاهر کلان در یک عنوان هست؟
۴. آیا هدف قرآن تنها به مؤمنان اختصاص دارد یا شامل مخالفان و منکران و حتی معاندان نیز می‌شود؟
۵. آیا اهداف قرآن صرفاً متوجه انسان است یا غیرانسان را دربر می‌گیرد؟
۶. آیا امکان در نظر گرفتن اهدافی خرد و کلان، متناسب با مراحل رشد و تحول مخاطبان وجود دارد؟
۷. آیا قرآن برای توزیع اهداف خود در ضمن نزول تدریجی قرآن، روش مشخصی داشته است که بر اساس آن بتوان به تبیین و ترسیم نظام‌واره اهداف قرآن پرداخت؟

### ۴. معیار کلان شمردن یک هدف

برای تقسیم اهداف به خرد و کلان، معیارهای مختلفی قابل تصور است. اهداف کلان، نتایج نهایی‌اند که در پایان سیر با تحقق چشم‌انداز و آرمان‌های بلند به دست می‌آیند. از این رو می‌توان گفت اهداف کلان، وضعیت نهایی و مطلوب قرآن را در نظر می‌گیرند و نشان می‌دهند که سرانجام اقداماتی که قرآن انجام می‌دهد، چه خواهد شد. در کنار این اهداف، اهداف عملیاتی یا جزئی قرآن مطرح می‌شوند. این اهداف برنامه‌هایی هستند که رسیدن به هدف نهایی را تسهیل می‌کنند. اهداف عملیاتی یا جزئی نقطه‌های مشخصی از اهداف کلان قرآن هستند و مشخص‌کننده اقداماتی‌اند که باید برای دستیابی به هدف کلی قرآن انجام شوند. این اهداف مانند اجزائی از یک دستگاه‌اند که در صورت عملکرد صحیح و مناسب، کارآمدی قرآن را نمایان می‌سازند و مآلاً حصول هدف یا اهداف کلان آن دستگاه را تضمین می‌کنند. بنابراین بجاست که در هر مورد از اهداف جزئی قرآن و اقداماتی که برای تحقق آنها صورت می‌گیرد، دقت لازم اعمال شود. مطلب پیش‌گفته روشن می‌سازد که در تعیین هدف کلان باید دید حاصل عمل کردن به قرآن از سوی فرد و جامعه هدف قرآن چه خواهد بود. این هدف را باید هدف کلان قرآن شمرد و اگر این هدف تبدیل به اهداف جزئی‌تر شد، باید بررسی کرد

که چه نسبت و تناسبی بین آنها برقرار است. سپس باید روشن کرد که کدام یک از اهداف قرآن، اهداف جزئی و عملیاتی برای تحقق آن هدف کلان هستند.

در برخی از انظار پیش گفته (مانند آنچه در *مناهل العرفان* زرقانی یا در ظاهر عباراتی همچون عبارت استاد جوادى آملی آمده بود) «هدایت»، هدف کلان قرآن دانسته شده است. هدایت در قرآن دارای دو کاربرد است: یکی ارائه طریق و راهنمایی برای رسیدن به مقصد، و دیگری ایصال به مطلوب (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴). در صورتی که هدایت را طبق کاربرد متعارف آن به معنای راهنمایی برای رسیدن به مقصود (معنای اول) بدانیم، آن گاه می توان گفت که هدایت خود هدف اصلی و نهایی از نزول قرآن نیست، بلکه راهبرد و مسیری است که خدای سبحان برای تحقق نتایجی ویژه به کار گرفته است. هدایت را می توان حرکت از وضعیت موجود به سمت وضعیت مطلوب نامید. در نتیجه هدایت به معنای ارائه طریق، خود هدف نهایی نیست، بلکه هدف مقدماتی برای تحقق هدف قرآن است. از ظاهر عبارت جنیان (يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا) (جن: ۲) استفاده می شود که هدایت خود مقدمه ای برای رسیدن به هدفی دیگر است و هدف آن از نگاه جنیان رشد است؛ یعنی اینکه انسان بتواند هدف و مقصود را بیابد و سرمایه هایش را در مسیر نتیجه بخشی و سود قرار دهد. چنین کسی تازه از شرک اجتناب خواهد کرد. نیز از ظاهر عباراتی همچون «يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ» (احقاف: ۳۰)، «يَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (فاطر: ۶)، «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء: ۹) و «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ» (مانده: ۱۶)، روشن می شود که هدایت به این اصطلاح خود نمی تواند هدف اصلی باشد؛ بلکه نتیجه هدایت، رسیدن به صراط مستقیم و آیینی استوارتر است. بنابراین هدایت در آیاتی که به تهدید یا هشدار و بشارت یا موعظه می پردازند، هدف مقدماتی به شمار می آید.

## ۵. وحدت یا تعدد هدف کلان نزول قرآن

بر پایه برخی از گزارش های پیش گفته، قرآن دارای چند هدف کلان یا هم عرض است. عبارات کسانی چون مجلسی در ذیل دیدگاهش مبنی بر وجود سه هدف برای قرآن، یا دیدگاه زرقانی درباره سه هدف اصلی و تبعی، و نیز دیدگاه جمعی از علمای عربستان که هفت هدف در عرض هم را برای قرآن بیان کرده اند، و نیز نظر ملاحویش که سه هدف و نظر مرحوم کرمی که چهار هدف برای قرآن شمرده بود و بین آنها تناسب و نسبتی برقرار نکرده بود، همگی روشن می سازند

که در قرآن می‌توان به اهداف متعدد و هم‌عرض باور داشت. البته می‌توان گفت برخی افراد یادشده اصراری بر هم‌عرض بودن اهداف مزبور نداشته‌اند، بلکه اساساً نسبت میان اهداف قرآن را از این منظر بررسی نکرده‌اند؛ به‌ویژه درباره اهدافی همچون توحید یا اعتقادات که به نظر غالب دانشمندان بر اهداف دیگر اخلاقی و فقهی و حقوقی تقدم دارند.

درمقابل، برخی بر وحدت هدف اصرار دارند. نمونه آن در کلمات حضرت امام خمینی<sup>ع</sup> است که معتقدند قرآن شناخت اسما و صفات خدا را هدف اصلی خود می‌داند و دیگر اهداف فردی و اجتماعی، مقدمه و زمینه آن به شمار می‌روند. نظر دیگر از محمد عبده و رشید رضا است. آنها بر این باورند که قرآن به‌طور هم‌زمان کامل کردن فطرت انسانی و انقلاب اجتماعی را پیگیری کرده است. صریح‌تر از اینها کلمات استاد جوادی است که نورانی شدن انسان را هدف اصلی قرآن می‌داند و یا شهید صدر که به ایجاد پایگاه تشکیل امت اسلامی اشاره می‌کند و یا شهید حکیم که تحول ریشه‌دار جامعه انسانی را کانون توجه قرار داده است. طبق این نظر قرآن یک هدف را تعقیب می‌کند و دیگر اهداف فرع بر آن یا زمینه آن مقدمه آن خواهند بود.

به نظر می‌رسد دیدگاهی که قایل به وحدت هدف اصلی و کلان قرآن است، قابل‌دفاع‌تر و با نظام معارف قرآن سازگارتر است. بنا بر نظر برخی اندیشوران، نظام معارف قرآن بر توحید استوار است و دیگر معارف قرآن، راهکارهایی برای تحقق این هدف اصلی و محوری‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۱۰). از سویی وحدت هدف به مخاطبان قرآن کمک می‌کند تا در تشخیص هدف کلان دچار اشتباه نشوند. منتهی باید توجه داشت که مخاطبان قرآن اعم‌اند از انسان و جن با باورها و رفتار گوناگون و در طراحی نظام‌واره اهداف نباید به جنیان به‌عنوان بخشی از مخاطبان قرآن بی‌توجه بود و یا نباید وضعیت ایمانی افراد را که از پیامبر و همراهان ایشان آغاز می‌شود و تا معاندان و کافران گسترش می‌یابد، نادیده گرفت؛ چنان‌که نباید به ابعاد اجتماعی در کنار ابعاد فردی بی‌توجه بود.

### ع. شمول اهداف قرآن به مخالفان و منکران و حتی معاندان

در بیان اهداف قرآن، برخی از اهداف همچون انذار و تذکر و تلاش برای رفع غفلت و نیز ایجاد انگیزه برای تدبر و تفکر، متوجه افراد غیرموافق اعم از جاهل، مشرک، مکذب و حتی کافر شده است. برخی عبارات صاحب‌نظران یادشده روشن می‌سازند که قرآن برای خارج کردن این گروه از جهل و غفلت کوشیده و خارج کردن مردم از تاریکی‌ها و بردن آنها به روشنایی‌ها را مد نظر قرار داده است؛ نظیر آنچه در کلمات شهید صدر، شهید حکیم و محمد عبده ملاحظه می‌شود. با این همه،

اهداف قرآن تنها به آن دسته از مواردی که سرانجام رویکرد مخالف یک فرد را کاملاً به موضع موافق تبدیل می‌کند، خلاصه نمی‌شود؛ بلکه در مطالعه اهداف نزول روشن می‌شود که هدف قرآن شامل کسانی نیز بوده است که در برابر هر تغییری مقاومت می‌کنند. خدای سبحان در مواجهه با مخالفان، به تناسب افکار و نوع موضع‌گیری ایشان، در هر مرحله از روش‌هایی ویژه استفاده کرده است و این روش‌ها از دعوت مسالمت‌آمیز و سخن نرم تا مرز تهدید و اتمام حجت پیش رفته‌اند. این جنبه نیز باید در تعیین اهداف قرآن و رتبه‌بندی میان آنها کانون توجه قرار گیرد.

## ۷. شمول اهداف قرآن به همه موجودات مختار

بی‌تردید هدف قرآن به کمال رساندن فرد و اجتماع جهانیان است. آیاتی چون «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرِي لِلْعَالَمِينَ» (قلم: ۵۲؛ تکویر: ۲۷؛ ص: ۸۷؛ انعام: ۹۰؛ یوسف: ۱۰۴) و «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱) که نزول قرآن را یادکردی برای جهانیان دانسته‌اند و یا پیامبر را اندازدهنده همه جهانیان شمرده‌اند، روشن می‌سازند که هدف قرآن دربرگیرنده همه موجودات مختار و مکلف هستی اعم از جن و انسان می‌شود؛ زیرا مراد از نزول قرآن دعوت موجودات مختار به پذیرش اطاعت و بندگی اختیاری است و تنها موجودات مختار جهان که تکلیف دارند، انسان و جنیان هستند. از این رو در کنار دعوت انسان‌ها در قرآن، به‌طور صریح از ایمان جنیان به قرآن یاد شده است: «قُلْ أَوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ﴿۱﴾ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ» (جن: ۱-۲)؛ بگو به من وحی شده است که تنی چند از جنیان گوش فرا داشتند و گفتند: راستی ما قرآنی شگفت‌آور شنیدیم [که] به راه راست هدایت می‌کند. پس به آن ایمان آوردیم.

نظیر این آیه در اثبات شمول هدف قرآن به جنیان در سوره احقاف، آیه ۲۹ آمده است. در میان نظرات پیش‌گفته موردی که به‌صراحت از این گستردگی هدف سخن گفته باشد مشاهده نشد. از این رو به نظر می‌رسد در تبیین هدف‌های کلان و جزئی قرآن باید این مطلب نیز کانون توجه قرار گیرد و انصراف ذهنی صاحب‌نظران موجب انحصار پیام‌های قرآن به انسان نشود.

## ۸. تقطیع اهداف کلان و جزئی متناسب با مراحل رشد و تحول مخاطبان

از دیگر مواردی که به‌ویژه از جهت سطح‌بندی و رتبه‌بندی میان اهداف قرآن، ضروری و شایسته توجه صاحب‌نظران به نظر می‌رسد، امکان تقطیع یک هدف به اهداف مقطعی متناسب با فرایند رشد و یا سقوط مخاطبان است. برای مثال، هدایت که از شمول و گستردگی برخوردار است، در

سیر نزول سوره‌های مکی تقطیع شده و به تناسب مخاطبان و حالات آنها یا در ضمن تعیین اهداف برای مخالفان ایمان بیان شده است: قرآن برای نخستین بار با عنوان هدایت و رحمت به قوم ایمان‌ورز (اعراف: ۵۲)، پس از آن به مناسبت بحث درباره نقش بصیرت‌افزای قرآن برای عموم مشرکان (اعراف: ۲۰۳)، و سپس به مناسبت گفتار جنیان، با عنوان هدایت به رشد (جن: ۲) از هدایت سخن گفته است. آن‌گاه از هدایت مؤمنانی با سه ویژگی اقامه نماز، پرداخت زکات و یقین به آخرت (نمل: ۱)، در ادامه از هدایت و رحمت برای مؤمنان در ضمن بیان نقش قرآن در کنار زدن اختلافات بنی‌اسرائیل (نمل: ۷۶-۷۷)، سپس از هدایت و رحمت نیکوکاران با سه ویژگی (لقمان: ۱) به طرح سخن پرداخته است. نیز هدایت و شفای مؤمنان (فصلت: ۴۴)، هدایت بندگان به راه مستقیم (شوری: ۵۲)، هدایت و رحمت برای قوم اهل یقین (جاثیه: ۲)، هدایت و بشارت برای مسلمانان (نحل: ۸۹) و نهایتاً ثابت قدم مؤمنان و هدایت و بشارت مسلمانان (نحل: ۱۰۲-۱۰۳) در فرایند نزول سوره‌های مکی کانون توجه بوده است.

شایسته است محققان به حکمت‌های این تقطیع‌ها و تنوع مخاطبان (قوم مؤمن، مؤمنان، محسنان، اهل یقین، مؤمنان با سه ویژگی، و مسلمان) یا اهداف ضمنی (بصیرت‌افزایی و رفع اختلافات بنی‌اسرائیل) و حتی به متعلق ایمان (رشد، راه مستقیم) یا حتی تفاوت در هدف شریک هدایت (رحمت، شفا، بشارت) توجه کنند.

## ۹. اهداف مشترک قرآن درباره انواع مخاطب

در میان نظرات پیش‌گفته به اهداف مشترکی که قرآن برای خود شمرده است، و موافقان و مخالفان هر دو را به‌طور مشترک و یا به‌طور خاص دربر گرفته، توجه نشده است. از محققانی که اهداف قرآن را در خود قرآن جست‌وجو می‌کنند انتظار می‌رود تا به حکمت اشتراک اهداف و افتراق آنها توجه کنند. برای مثال در قرآن، مخاطب دو هدف انداز و تذکر، تنها عموم مردم یا مخالفان نیستند؛ بلکه هشدار افزون بر مخالفان و عموم مردم (اعراف: ۲؛ یس: ۵-۶؛ فرقان: ۱؛ طه: ۱۱۳؛ شعراء: ۱۹۵-۱۹۶؛ انعام: ۹۲؛ شوری: ۷؛ احقاف: ۱۲؛ کهف: ۱-۴؛ ابراهیم: ۵۳؛ سجده: ۱-۲)، گاه به‌طور خاص متوجه موافقان و مؤمنان بوده است (هشدار زنده‌دلان: یس: ۶۹-۷۰؛ فصلت: ۱-۴). درباره «ذکر» نیز مطلب از همین قرار است. در غالب موارد تذکر متوجه عموم مردم و مخالفان است (قمر: ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰؛ ص: ۲۹؛ قصص: ۵۱؛ دخان: ۵۸)؛ اما درخصوص مؤمنان نیز از تذکر به‌عنوان هدف قرآن یاد شده است (ق: ۵۰؛ اعراف: ۲ و ۵۲؛ ابراهیم: ۵۳؛ عنکبوت: ۵۱).

## ۱۰. کشف هندسه قرآن در ترسیم نظام‌واره اهداف آن

در نظریات مزبور شاهد بیان نظریات جامعی هستیم که می‌کوشند تا نظام‌واره‌هایی برای اهداف قرآن یا روش‌هایی برای آنها گزارش کنند. نمونه این نظریات، نظریه استاد مصباح یزدی مبنی بر ترتب اهداف رفتاری بر گرایشی و ترتب آنها بر اهداف شناختی و حتی ترتب اکثری بین اهداف جزئی موجود در هر یک از اهداف سه‌گانه (شناختی، گرایشی، رفتاری) است. استاد جوادی نیز به تقدم فردسازی بر جامعه‌سازی، و آغاز جامعه‌سازی از خانواده‌سازی معتقدند. از ظاهر کلام شهید صدر نیز می‌توان برداشت کرد که به نظر وی اصلاح گرایش‌های نادرست در باب پرستش، بر آزادی عقل از اسارت جهل تقدم دارد و آن نیز خود بر نجات انسان از بند شهوات مقدم است. گروهی همچون محمد عبده و رشید رضا نیز اصولاً به بحث این نظام‌ها توجه نکرده‌اند.

نکته دیگر آنکه نزول حکیمانه قرآن (ر.ک: زممر: ۱؛ جاثیه: ۲؛ احقاف: ۲؛ یونس: ۱؛ آل عمران: ۵۸) و دستور به خواندن تدریجی قرآن بر مردم توسط پیامبر (ر.ک: اسراء: ۱۰۶) اقتضا می‌کند که قرآن برای نزول تدریجی و طبیعی آیات و سوره‌ها حکمت‌هایی را مد نظر داشته باشد و روش نزول آیات اهداف در ترتیب خاص، واجد پیام‌ها و مرادهایی ویژه باشد که باید در جای خود کانون توجه قرار گیرد. شایسته است تا به منطق توزیع اهداف در سیر نزولی آیات توجه ویژه شود و نیز تقدم و تأخرهایی که در کلمات صاحب‌نظران آمده است و روش تقسیم و رتبه‌بندی نظام‌واره‌ها، به تعالیم قرآن مستند شوند. قرآن نزول تدریجی داشته و در طول ۲۳ سال رسالت پیامبر اکرم ﷺ بر ایشان فرو می‌آمده و آن حضرت در هر مرتبه نزول، آیات را بر مردم می‌خوانده است (ر.ک: قیامت: ۱۶-۱۹). اهداف نزول قرآن در ضمن این آیات و سوره‌هایی که به تدریج فرو می‌آمدند، بر مردم خوانده شد. اگر روشی را به قرآن نسبت می‌دهیم و یا نظام‌واره‌ای را ترسیم می‌کنیم، باید حتی‌المقدور با سیر نزول قرآن و تعالیم آن سازگار باشد، و عقل نقش کاشف آن روش و نظام را داشته باشد. گذر از منطق تدریجی نزول و روی آوردن به تأملات عقلی، پس از فحص و یأس از قرآن مجاز است؛ به‌ویژه هنگامی که اهداف قرآن را از قرآن استخراج و بیان کرده باشیم. به نظر می‌رسد یکی از جهات بایسته توجه صاحب‌نظران در کشف اهداف و ترسیم نظام‌واره‌های استخراجی، توجه ویژه به سیر نزول تدریجی قرآن است که از رهگذر آن، اهداف قرآن متناسب با هر مرحله از نزول به گونه‌ای شفاف‌تر، استخراج و رتبه‌بندی می‌شوند. اثبات این ضرورت و فواید آن و نیز چگونگی استخراج اهداف قرآن متناسب با این روش، مجال دیگری را می‌طلبد.

## نتیجه‌گیری

۱. برای تعیین مصداق اهداف کلان و خرد قرآن، باید معیاری مشخص که با حقیقت عینی قرآن و روح تعالیم آن سازگارتر است، در نظر گرفته شود؛
۲. دیدگاه‌های مطرح درباره اهداف قرآن، کاشف همه اهداف خدای متعال و مراتب میان آنها نیست. در تبیین اهداف قرآن افزون بر آنچه بدان توجه شده، باید عواملی چون طیف وسیع مخاطبان قرآن و تفاوت موضع آنان در برابر قرآن و تناسب اهداف قرآن در مواجهه با هر دسته از مخاطبان نیز در نظر گرفته شود؛
۳. برای ترسیم دقیق‌تر نظام‌واره اهداف قرآن، علاوه بر نگاهی جامع به اهداف قرآن و مراتب آن باید سیر نزولی قرآن و سیر تحول جامعه معاصر نزول قرآن در آیات مکی و مدنی کانون توجه دقیق قرار گیرد.

## منابع

- ابن منظور، محمدبن مكرم، ۱۴۰۵ق، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزة.
- بهجت پور، عبدالكريم، ۱۳۹۰، *همگام با وحی*، قم، تمهید.
- جمعی از علمای عربستان، ۱۴۲۵ق، *بحوث ندوة اثر القرآن الكريم فى تحقيق الوسيطة و دفع الغلو*، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الاسلامية والاوقاف والدعوة والارشاد.
- جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تفسیر موضوعی قرآن*، ج ۱، قرآن در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
- حكيم، محمداقبر، ۱۳۸۵، *علوم القرآن*، قم، مجمع الفكر الاسلامی.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغتنامه دهخدا*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- زبیدی، سیدمحمد مرتضی حسینی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفكر.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، بی تا، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدر محمداقبر، ۱۴۲۸ق، *المدرسة القرآنیة*، قم، مرکز البحوث و الدراسات الاسلامیة للشهید الصدر.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزة علمیه.
- عبده، محمد و محمد رشید رضا، ۱۴۲۲ق، *تفسیر المنار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، مؤسسه دار الهجرة.
- کریمی، محمد، ۱۴۰۲ق، *التفسیر لكتاب الله المنیر*، قم، مطبعة العلمية.
- مجلسی، محمداقبر، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *قرآن شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- ملاحویش آل غازی، سیدعبدالقادر، ۱۳۸۲ق، *بیان المعانی علی حسب ترتیب التنزیل* (تفسیر القرآن العظیم)، دمشق، مطبعة الترقی.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۸۶، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *تفسیر سورة حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؑ.

## ملخص المقالات

### واقفة جديدة فى مدلول الآيات المتعلقة بخلق الإنسان الأوّل

shoorgashti.5146@yahoo.com

Aryan@Qabas.net

مراد على شورغشتى / طالب دكتوراه فى فرع التفسير وعلوم القرآن  
حميد أريان / أستاذ مساعد فى مؤسسة الإمام الخمينىؑ للتعليم والبحث

الوصول: ٧ ذى الحجة ١٤٣٦ - القبول: ١٤ جمادى الأولى ١٤٣٧

#### الملخص

إنّ من المسائل الأنثروبولوجية المهمة التى طرحت فى آيات القرآن الكريم والروايات هى مسألة معرفة الإنسان الأوّل وكيفية خلقه. وقدم بعض العلماء التجريبيين نظرياتهم حول الموضوع حيث يبدو أنّ هناك ضرباً من التعارض بين هذه النظريات وبين مفاد الآيات والروايات.

أمّا المقالة التى بين يدى القارئ الكريم فتسعى إلى معرفة الإنسان الأوّل وكيفية خلقه من منظار القرآن الكريم، وتبعاً لذلك يتمّ الكشف عن رؤية القرآن لمثل هذه النظريات. وتدلّ نتائج البحث على أنّ لمعظم الآيات ظهوراً قوياً وأنّ بعضها يصرّح بأنّ الإنسان الأوّل هو آدم أبو البشر الذى يتّمسّ أفراد البشر فى العصر الراهن إليه. وكان خلقه بشكل مستقلّ ومن التراب والطين وليس من موجود آخر، كما يؤكّد مفاد الروايات هذا المدعى بشكل واضح وجلىّ.

كلمات مفتاحية: الإنسان الأوّل، آدم، خلق الإنسان، ظهور الإنسان، خلق آدم.

## علم الأئمة المعصومين بالغيب من منظار القرآن الكريم مع التركيز على وجهة نظر العلّامة الطباطبائي (دراسة الآية ١٤٣ من سورة البقرة والآية ١٠٥ من سورة التوبة)

ghshariatii@gmail.com

غلام محمّد شريعتي / دكتوراه في فرع التفسير وعلوم القرآن

الوصول: ١٢ رجب ١٤٣٦ - القبول: ٢٣ ذى القعدة ١٤٣٦

### الملخص

جاءت المقالة التي بين يدي القارئ الكريم لهدف دراسة علم الأئمة المعصومين بالغيب من منظار القرآن الكريم وإثباته. وتعتمد الدراسة على أسلوب البحث التحليلي الذي يبتني على المنهج الموضوعي في التفسير. أما ما يستنبط من الآية ١٠٥ من سورة التوبة التي تعرف بـ (آية رؤية الأعمال)، فهو أنّ هناك إضافة إلى الله ورسوله، فئة من المؤمنين يرون حقيقة أعمال الناس وباطنها في الدنيا. ولمّا كانت رؤية حقيقة الأعمال ليست من الممكن لجمهور المؤمنين، فإنّ الآية تقصد ما يشاهده بعض أولياء الله أعنى الأئمة المعصومين عليهم السلام من خلال الموهبة التي أعطها الله لهم. وكذلك يمكن أن نستخلص من آية الأمة الوسطى (الآية ١٤٣ من سورة البقرة) أنّ ثمة جماعة من أمة الرسول صلى الله عليه وآله هم الشاهدون على جميع الأمة يوم القيامة. كما لا يتمكّن هؤلاء من مثل هذه الشهادة إلّا من خلال العلم بأعمال العباد علماً غيباً. ولم يدع أحدٌ بعد النبي صلى الله عليه وآله العلم بالغيب وبملكوت العالم إلّا الأئمة المعصومين عليهم السلام وتصرّح بذلك الشواهد الثقلية. ناهيك عن أنّ بعض أولياء الله الخاصين يتمتعون بمرتبة محدّدة من علم الغيب، ولكن تختصّ المرتبة الكاملة لهذا العلم بالأئمة الهداة المعصومين عليهم السلام.

كلمات مفتاحية: الأئمة، علم الغيب، رؤية الأعمال، حقائق الأعمال، الشهادة على الأعمال، الشهادة.

## تحليل أداء النبي هارون عليه السلام حيال عبادة بنى إسرائيل للعجل في القرآن الكريم

كريم حميد نادري قهفرخي / طالب دكتوراه في فرع تدريس المعارف الإسلامية بجامعة معارف / تخصص القرآن والنصوص الإسلامية  
hamid.nadery1@chmail.ir  
Azizikia@qabas.net

غلام علي عزيزي كيا / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث

الوصول: ١١ رمضان ١٤٣٦ - القبول: ١٤ صفر ١٤٣٧

### الملخص

إن من القصص المنقولة في القرآن الكريم هي قصة عبادة بنى إسرائيل للعجل بعد غياب النبي موسى عليه السلام. ولمّا كان هذا الحادث في زمن قيادة النبي هارون، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل أدى النبي هارون مهمّة قيادته حيال هذا الانحراف الكبير بشكل أحسن؟ ولو أنّ بعض المفسرين يرون أنّه عليه السلام قصر في مهمّة قيادته في هذا الحادث - وهذا على الرغم من قبول افتراض قبلي يبتني على عصمة الأنبياء - إلّا أنّ تحليل أدائه ودراسة بعض القرائن يثبتان أنّه أدى مهمّته حيال هذا الانحراف بشكل أحسن وفي أفضل زمان ودون أن يتهاون فيها، إلّا أنّه عليه السلام أمسك عن اتخاذ أيّ إجراء عملي كالانتفاضة ضد بنى إسرائيل حرصاً على امتثال أوامر النبي موسى عليه السلام وحفاظاً على وحدتهم.

كلمات مفتاحية: النبي هارون، النبي موسى، عبادة العجل، بنو إسرائيل، عصمة الأنبياء، القرآن.

## دراسة رؤية المفسرين في وصف الإنسان بالهلوع في الآية ١٩ من سورة المعارج ونقدها

pare.parvaz313@yahoo.com

محمد حسين شير أفكن / طالب ماجستير في جامعة القرآن والحديث بقم  
محمّد نقيب زاده / أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث  
أمير رضا أشرفي / أستاذ مساعد بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث  
الوصول: ٨ صفر ١٤٣٦ - القبول: ٧ شعبان ١٤٣٦

### الملخص

يشير الله تبارك وتعالى في بعض الآيات إلى خلقه الإنسان في أحسن تقويم، في حين يبدو أنه سبحانه وتعالى في بعض الآيات الأخرى كالأية ١٩ من سورة المعارج يتحدث عن بعض القائص في خلقه ومنها وصفه بـ"الهلوع" وهذا يعني الجشع. أما هناك الكثير من الأسئلة تفرض نفسها في هذا الصدد ومنها: ما هو السر الكامن وراء وصف الإنسان بالهلوع؟ أودع الله سبحانه وتعالى هذه الخصلة في طبيعة الإنسان؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف ينسجم هذا مع خلق الإنسان في "أحسن تقويم"؟ وكيف يتلاءم مع هدف خلق الإنسان الذي هو الوصول إلى أعلى مراتب التقرب إلى الله؟

أما المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فجاءت لهدف دراسة رؤية المفسرين ونقدها في الآية ١٩ من سورة المعارج مما أسفرت الدراسة عن أنه لا يعتبر وجود هذه الخصلة في الإنسان رذيلة أو فضيلة في حد ذاته؛ وإنما تتمكّن هذه الخصلة من تنمية الفضائل أو نبذها والتماس الرذائل بحسب متعلّقها الإرادي.

كلمات مفتاحية: طبيعة الإنسان، الفضائل الإنسانية، الرذائل الإنسانية، صفة الهلوع، الهلوع في القرآن الكريم.

## تقييم وجهات نظر المفسرين في بيان معنى الأمر في الآية ٥٤ من سورة الأعراف

k.roohi@modares.ac.ir

E.faraji@hotmail.com

كاوس روحى برندق / أستاذ مساعد في جامعة تربيت مدرس بقسم علوم القرآن والحديث

إبراهيم فرجى / خريج الحوزة العلمية بقم

الوصول: ١٨ شوال ١٤٣٦ - القبول: ١٥ ربيع الثاني ١٤٣٧

### الملخص

أسند الله تبارك وتعالى في كثير من آي الذكر الحكيم إبداع جميع الموجودات إلى نفسه بفعل "خلق"؛ ولكن في الآية ٥٤ من سورة الأعراف جعل الله "الأمر" مقابل "الخلق" بحيث يفهم منها في النظرة الأولى التقابل بين "الخلق" و"الأمر"، مما أثار اهتمام المفسرين من أجل تحديد معنى "الأمر" مقارنة مع "الخلق". وقام الباحثان في هذه المقالة بدراسة مفهوم الأمر من منظار المفسرين لهدف تحليله ونقده، وأسفرت النتائج عن وجود خمس نظريات حول مفهوم الأمر وهي عبارة عن: ١. الطلب ٢. كلمة الله ٣. التدبير الإلهي ٤. عالم الأمر ٥. الجانب الأمري للموجودات، كما يمكن أن تتعرض أدلة هذه النظرية للنقد. وفي هذا الصدد نقول: فإن رؤية العلامة الطباطبائي في تفسيره الميزان هي الرؤية الوحيدة التي تفسح المجال لتفسير الآية بشكل يمكن الدفاع عنه.

أما المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فقامت بتحليل ونقد شامل لآراء المفسرين الأخرى حول الموضوع، كما خُطت خطوة نحو الأمام في التعريف بنظرية العلامة الطباطبائي المنظور إليه بعين الاعتبار بين سطور تفسير الميزان وقدمت نظرية جديدة تعرف باسم "تفسير الأمر بالبعد غير التعيني للموجودات" من خلال تعديل نظرية العلامة الأولى.

كلمات مفتاحية: عالم الأمر، الخلق، الأمر، التدبير، الآية ٥٤ من سورة الأعراف، العلامة الطباطبائي.

## تقييم وجهات نظر أصحاب الرأى فى بيان أهداف القرآن

m.tamhid@chmail.ir

عبد الكريم بهجت بور / أستاذ مشارك فى المجمع العلمى العالمى للثقافة والفكر الإسلامى

الوصول: ٢ صفر ١٤٣٧ - القبول: ٢٤ جمادى الثانى ١٤٣٧

### الملخص

أشار الله سبحانه وتعالى فى ذكره الحكيم إلى أهداف نزول القرآن الكريم، وعلى الرغم من أنه سبحانه وتعالى لا يشير بصراحة إلى نوع الأهداف التى تتعلق بكل آية من آيات القرآن الكريم من الناحيتين الكليّة والجزئية وكذلك من ناحية العلاقة الساندة بين الأهداف و بين كونها شاملة، ولكن وزعت هذه الأهداف فى السور والآيات المكيّة والمدنية وأشار إلى بعضها بحسب الظروف التى تقتضيها الحكمة، ممّا أدى إلى نشوء الاختلاف بين تصوّرات العلماء والمفسّرين وأصحاب الرأى فى علوم القرآن حول أهداف القرآن الكريم والنظام السائد فيها.

أمّا الباحث فى المقالة التى بين يدي القارئ الكريم فىقوم بدراسة آراء الباحثين فى العلوم القرآنية حول الموضوع ويسجّل بعض الملاحظات حول أسلوب تصميم هذا النظام بصورة محدّدة ودقيقة. وتدلّ نتائج الدراسة على أن الآراء الأتفة -على الرغم من أن أغلبها مستندة إلى آى الذكر الحكيم- ولكن تعانى من بعض النقائص فى مرحلة تحليل الأهداف الكلية أو الجزئية والعلاقة الساندة بين هذه الأهداف وكذلك النظام السائد فيها. كما تشير النتائج المتحصّلة إلى أن معظم هذه النقائص تنبج عن قلّة الاهتمام ببعض المتغيّرات كالاقتصاد والافتراق فى بيان الأهداف فى الآيات والسور، والمتلقّين والمخاطبين لكلّ من هذه الأهداف، وكذلك مقاطع ذكر كلّ من هذه الأهداف فى عملية النزول، والنظام المأخوذ من هندسة المعارف القرآنية.

كلمات مفتاحية: أهداف القرآن، مقاصد القرآن، أغراض القرآن، ترتيب النزول، الهدف الكلى، الهدف الجزئى.

## **An Evaluation of Experts' Views in Explaining the Goals of the Quran**

**Abd al-Karim Behjat poor** / associate professor at Islamic thought and culture research center

m.tamhid@chmail.ir

**Received:** 2015/11/15 - **Accepted:** 2016/04/03

### **Abstract**

In the Qur'an, God Almighty has referred to the aims of revelation of the Qur'an. However, the kind of goal in terms of being major or minor, the relationships among goals and their comprehensiveness in relation to all the verses of the Qur'an are not explicitly mentioned in the Qur'an. In addition, the mentioned goals are distributed between Meccan and Madinite chapters and verses and given the specific circumstances, some of them have been mentioned. This issue has made the scholars of interpretation and the Quranic sciences to have differing views of the aims of the Qur'an and the schema governing them.

This paper explains the Quran researchers' views in this regard and notes some points regarding the way of exactly designing this schema. The results show that although the views mentioned above are mainly based on the verses of the Qur'an, they have several shortcomings in the stage of analyzing the major and minor goals, proportions and schemas among them. These shortcomings are mostly caused by lack of attention to variables such as agreement and differentiation of stated objectives in the chapters and verses, the audience in each of the goals and levels of expression of each of the goals in the arc of descent and schematic derived from the teachings of the Quran.

**Key words:** the aims of the Quran, purposes of the Qur'an, motives of the Qur'an, order of revelation, major goal, minor goal.

## **An Evaluation of Commentators' Views in Explaining the Meaning of Verse 54 of A'raf Surah**

✉ **Kavos Roohi Brandaq** / assistant professor at Tarbiat Modarres University/The Qur'an and Hadith Department

k.roohi@modares.ac.ir

Ibrahim Faraji / graduate of Qum's Seminary School of Hawzah

E.faraji@hotmail.com

**Received:** 2015/08/05 - **Accepted:** 2016/01/26

### **Abstract**

In numerous verses of the Holy Qur'an, the creation of all creatures is ascribed to God through using the verb "create", but in verse 54 of A'raf Surah, ownership of "command" is contrasted with ownership of "creation" and at first glance, one construes a contrast between "creation" and "command". Therefore, commentators have sought to determine the meanings of "command" and "creation". Dealing with a critical analysis of the concept of "command" from the perspective of commentators, this paper concludes that views in this regard include five theories: 1. order, 2. God's word, 3. divine commandment, 4. world of command and 5. command aspect of creatures. The arguments for all these views can be criticized. Only Allameh Tabatabai's perspective in Al-Mizan commentary can open the way for a defensible interpretation of this verse. In addition to thoroughly analyzing and criticizing the views of other commentators, the present paper takes another step in presenting the theory by Allameh Tabatabai in Al-Mizan commentary. Modifying Allameh's theory, it achieves a new perspective i.e. the interpretation of command as the in-determined aspect of creatures.

**Key words:** world of command, creation, command, control, verse 54 of A'raf Surah, Allameh Tabatabai.

## **A Critique of Commentators' Views on the Characterization of Man as Holu' in Verse 19 of Surah Al-Ma'arij**

✉ **Mohammad Hossein Shir Afkan** / MA student of university of the Quran and hadith, Qom  
pare.parvaz313@yahoo.com

**Mohammad Naghib zadeh** / assistant professor of IKI

**Amir Reza Ashrafi** / assistant professor of IKI

**Received:** 2014/12/02 - **Accepted:** 2015/05/27

### **Abstract**

In some verses, God has spoken of the creation of man in the best form, but in some other verses, like verse 19 of Surah Al-Ma'arij, it seems as if it speaks about a kind of shortcoming in his creation such as "Holu" which means "greedy". What is the mystery behind ascribing this attribute to man? Is this feature embedded in man's nature? If so, how is this attribute compatible with the creation of man in the "best calendar" and the aim of man's creation (achieving the perfection of nearness of God)? This paper examines the views of commentators on the verse 19th of Surah Al-Ma'arij and concludes that in itself, this attribute in man's nature is not considered as a vice or virtue; it is rather a voluntary feature which can strengthen or weaken the virtues of man.

**key words:** man's nature, man's virtues, human vices, attribute of Holu', Holu' in the Quran.

## Analyzing Aeron's Reaction to Calf-Worshipping of the Israelites in the Qur'an

✉ **Hamid Naderi Ghahfarkhi** / PhD student of theology teaching, subdiscipline the Quran and Islamic texts  
hamid.nadery1@chmail.ir  
**Gholam Ali Azizi Kia** / assistant professor of IKI  
Azizikia@qabas.net

Received: 2015/06/29 - Accepted: 2015/11/27

### Abstract

One of the incidents narrated in the Quran is calf worshipping of the Israelites in the absence of Moses (PBUH). Since this event occurred under the leadership of Aeron (PBUH), one of the questions raised in this regard is whether Aeron, as a leader, duly performed his duty against this deviation. Some commentators hold that he failed in this duty (despite the accepted presumption about prophets' infallibility). However, analysis of his actions and exiting evidence prove that without any neglect of duty, Aeron did his best in the proper time, but because of the Israelites' pressure, he chose to follow the instructions of Moses (PBUH). In order to retain unity among the Israelites, he did not take any action and avoided fighting against them.

**Key words:** Aeron, Moses, calf-worshipping, the Israelites, prophets' infallibility, the Qur'an.

**The Infallible Imams' Knowledge of the Unseen from the Perspective  
of the Quran with Emphasis on Allameh Tabatabaei's View  
(Studying the verses 143 of Baqarah and 105 of Tawba chapters)**

Gholam Mohammad Shari'ati / PhD in the Quranic sciences and interpretation      ghshariatii@gmail.com

Received: 2015/05/02 - Accepted: 2015/09/08

**Abstract**

This study aims to investigate and prove the Imams' knowledge of the unseen from the perspective of the Quran. The method of discussion in this analytical research is based on thematic interpretation. It is inferred from the verse on vision of the deeds (Tawba: 105) that in addition to Allah and His messenger, a group of believers can also have vision of the truth and reality of people's deeds in the world. Since such vision is not available to common believers, we mean a kind of vision which is a divine gift bestowed by God on some of His saints, the infallible Imams. It is also inferred from the verse of the people of middle path (Al-Baqarah: 143) that a group of the prophet's (PBUH) Ummah stand as witness to the Ummah on the day of resurrection. Such testimony will not be possible without foreknowledge of the deeds of God's servants. Traditional evidence also suggest that in the prophet's stead, no one except the infallibles Imams has claimed to possess knowledge of the unseen and kingdom of heaven. Some special saints of God possess a level of knowledge of the unseen, but the perfect level is exclusive to the infallible Imams.

**Key words:** the infallible Imams, knowledge of the unseen, vision of deeds, deed's reality, bearing witness to deeds.

# Abstracts

## Rethinking the Meaning of the Quranic Verses on Man's Initial Creation

✉ **Morad Ali Shur Gashti** / PhD student of the Quranic sciences and interpretation

shoorgashti.5146@yahoo.com

**Hamid Aryan** / assistant professor of IKI

Aryan@Qabas.net

Received: 2015/09/22 - Accepted: 2016/02/23

### Abstract

Knowing the first man and his genesis is among the important anthropological issues mentioned in the Quran and traditions. Some scientists in the field of experimental sciences suggest some hypotheses that apparently conflicts with the meaning of the related verses and traditions. The present paper seeks to identify the first man and his genesis from the perspective of the Quran so that the Quran's view of these hypotheses is made clear. The results show that most of the verses explicitly state that Adam was the first man, and the present human beings have descended from him. His emergence was independent and he was made of soil and mud, not from any other creature. Related traditions clearly confirm and emphasize on this claim.

**Key words:** the first man, Adam, man's creation, man's emergence, creation of Adam.

# Table of Contents

**Rethinking the Meaning of the Quranic Verses on Man's Initial Creation /  
*Morad Ali Shur Gashti / Hamid Aryan*..... 5**

**The Infallible Imams' Knowledge of the Unseen from the Perspective of  
the Quran with Emphasis on Allameh Tabatabaei's View / *Gholam  
Mohammad Shari'ati* ..... 27**

**Analyzing Aeron's Reaction to Calf-Worshipping of the Israelites in the Qur'an /  
*Hamid Naderi Ghahfarkhi / Gholam Ali Azizi Kia*..... 49**

**A Critique of Commentators' Views on the Characterization of Man as  
Holu' in Verse 19 of Surah Al-Ma'arij / *Mohammad Hossein Shir Afkan /  
Mohammad Naghib zadeh / Amir Reza Ashrafi*..... 73**

**An Evaluation of Commentators' Views in Explaining the Meaning of  
Verse 54 of A'raf Surah / *Kavos Roohi Brandaq / Ibrahim Faraji*..... 91**

**An Evaluation of Experts' Views in Explaining the Goals of the Quran /  
*Abd al-Karim Behjat poor*..... 111**

*In the Name of Allah*

# Qurān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.8, No.1

Spring & Summer 2015

**Director-in-charge:** Jam Khomeini Education and Research Institute

**Managing Director and Editor-in-chief:** Mahmūd Rajabī

**Deputy Editor-in-Chief:** Ali Awsat Baqiri

## **Editorial Board:**

Hujjat al-Islam Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjatī \ *Professor, Tehran University*

Ayatullah Mahmōd Rajabī \ *Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Alī Akbaī Babai \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Fathullah NajjarZadigan \ *professor, Tehran University, Qom Pardis*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Riza Jabbari \ *Associate professor, IKI.*

Dr. Muhammad Kazim Shakir \ *Associate Professor, Qum University*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Baqir Saīdī Roshan \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Amīr Riza Ashrafī \ *Assistant Professor, IKI*

Hujjat al-Islam Dr. Ali Awsat Baqiri \ *Assistant professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Hamīd Aryān \ *Assistant Professor, IKI.*

---

## **Address:**

**IKI**

Jomhori Eslami Blvd  
Amin Blvd., Qum, Iran

**Tel:** +982532113474

**Fax:** +982532934483

**Box:** 37185-4333

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

---