

# قرآن شناخت

سال دهم، شماره دوم، پیاپی ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۶



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 رجبی

جانشین سردبیر

مجید شمس کلاهی

مدیر اجرایی و صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ زمزم

## عضای هیئت تحریریه

سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی اکبر بابایی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدباقر سعیدی روشن

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

فتح‌الله نجارادگان

استاد دانشگاه تهران - پردیس قم

محمدرضا جباری

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدکاظم شاکر

استاد دانشگاه قم

امیررضا اشرفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی اوسط باقری

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حمید آریان

دانشیار 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 ۱۸۶-۳۷۱۶۵

بیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

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

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

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

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

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
  ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله 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 - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
    - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
    - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
    - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه گیری: 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 ماخذ 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

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

## فهرست مطالب

---

### عوامل اقامهٔ توحید در جامعه از دیدگاه قرآن با تأکید بر آیهٔ ۲۹ سورهٔ فتح / ۵

امیررضا اشرفی / کج محمد مهدی پورعلی فرد

### آثار و نتایج احتمالات متعدد تفسیری در آیات قرآن کریم / ۲۳

محمد نقیب زاده

### تحلیل واژگانی روح، نفس، قلب، فؤاد و صدر در قرآن و... / ۳۷

کج سید محمد حاجتی شورکی / حسین نقوی

### معناشناسی «تکفیر» در قرآن کریم با تأکید بر روابط هم‌نشینی و جان‌نشینی / ۵۵

کج فتحیه فتاحی زاده / رقیه رضایی / فریده امینی

### مفهوم‌سازی واژه «لسان» در قرآن در پرتو نظریه استعاره‌شناختی / ۷۳

کج فاطمه حبیبی / فتحیه فتاحی زاده / فریده حقیبین

### بررسی قرآنی - فقهی حکم مجازات سبّ‌النبی ﷺ / ۹۱

کج مجید مجرد / سیدرضا مؤدب

### ملخص المقالات / ۱۰۷

### ۱۱۸ / Abstracts



## عوامل اقامه توحید در جامعه از دیدگاه قرآن با تأکید بر آیه ۲۹ سوره فتح

ashrafi@qabqs.net

امیررضا اشرفی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ع</sup>

محمد مهدی پورعلی فرد / دانش‌پژوه دکتری رشته مدرسی معارف، گرایش مبانی نظری اسلام

دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۲۷

### چکیده

توحید به معنای اعتقاد به یگانگی خداوند، هنگامی در جامعه برپا می‌شود که آثارش در رفتار افراد جامعه پدیدار گردد. این مقاله درصدد تبیین مهم‌ترین عوامل برپایی توحید در جامعه با تأکید بر آیه ۲۹ سوره فتح است. حاصل بررسی اینکه عواملی چون همگامی با رسول خدا، صلابت در برابر کفار، مهربانی با مؤمنان، اقبال به نماز و معنویات و تلاش پیگیر برای تحکیم پایه‌های عزت و قدرت مسلمانان از مهم‌ترین عوامل اقامه توحید است. روند اقامه توحید در جامعه با پذیرش ولایت الهی آغاز می‌شود؛ اجتناب از بندگی طاغوت، پرهیز از تکیه بر ستمگران، استقامت در برابر فتنه‌های دشمنان و نیز تکیه بر استعدادهای درونی و استمداد از عنایات ولی خدا و طلب نصرت الهی موجب تداوم اقامه توحید در جامعه می‌گردد.

**کلیدواژه‌ها:** توحید، اقامه توحید، توحید در جامعه، عوامل اقامه توحید.

شجره مبارک توحید به‌خودی‌خود ریشه نزده و شاخه نیفراشته، بلکه با مجاهدت رسول گرامی اسلام ﷺ و یاران برگزیده‌اش، بر اثر عوامل و طی مراحل نشو و نما یافته است. این مقاله درصدد بررسی مهم‌ترین عوامل اقامه توحید در جامعه با تکیه بر آیه ۲۹ سوره فتح و تحلیل دیگر آیات مرتبط، به روش تفسیر موضوعی است. شناخت این عوامل می‌تواند راهنمای مؤمنان برای اقامه توحید در جامعه اسلامی باشد.

درباره توحید و مسائل مرتبط آثار ارزشمندی نگاشته شده است (از جمله ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹)؛ اما در خصوص عوامل اقامه توحید در جامعه آثار چندانی به چشم نمی‌خورد؛ تنها برخی دانشمندان در گفتارهای خود به عوامل اقامه توحید در جامعه عصر نبوی اشاراتی داشته‌اند (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۸۴، ص ۱۲). این پژوهش پس از مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی، با توجه به آیه ۲۹ سوره فتح به بررسی مهم‌ترین عوامل مؤثر بر اقامه توحید می‌پردازد.

اقامه، مصدر باب افعال از ریشه «ق، و، م»، به معنای برپا داشتن است (فرهنگ معین) و با توجه به مشتقاتش، در مفهوم آن برپایی امری توسط فرد یا افرادی لحاظ شده است. اقامه در قرآن، هم درباره اصل دین (شوری: ۱۳) و هم درباره نماز (انعام: ۷۲) به کار رفته و مراد از آن در اینجا، برپایی امری با رعایت حدود و ثغور آن است. توحید به مثابه پایه‌ای‌ترین اصل اعتقادی اسلام، به معنای اعتقاد به یگانگی خدا در ذات و صفات و افعال است. این اعتقاد وقتی در جامعه اقامه می‌شود که آثار آن علاوه بر رفتارهای فردی، در تمام عرصه‌های اجتماعی جامعه از جمله عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و تربیتی نمود و ظهور پیدا کند و نهادهای اساسی جامعه از جمله نهاد قانون‌گذاری، قضایی و اجرایی بر اساس تفکر توحیدی سامان یابد.

سوره فتح، سورهای مدنی است که بخشی از آن به جریان صلح حدیبیه در سال ششم هجری اشاره دارد. این صلح که با درایت و هدایت رسول خدا ﷺ با مشرکانی منعقد شد که از ورود مسلمانان به مسجدالحرام جلوگیری می‌کردند، سرآغاز فصلی دیگر از رشد و نمو شجره طیبه توحید بود. در پی این صلح، مسلمانان موفق به تبلیغ وسیع دین و جذب خیل عظیمی از مردم جزیره العرب به آیین اسلام شدند و این خود نویدبخش فتح خیبر و فتح مسالمت‌آمیز مکه و اقامه نسبی توحید در جامعه مسلمانان آن عصر بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۵۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۰-۱۴).

خداوند سبحان در آیات پایانی سوره، اوصاف اصحاب منتخب رسول خدا را بیان کرده است. اوصاف ایشان چنان بوده که موجب رشد فزاینده شجره توحید شده، به گونه‌ای که شگفتی ناظران و خشم دشمنان را برانگیخته است. تحلیل و بررسی این اوصاف می‌تواند راز توفیق یاران منتخب رسول خدا ﷺ را در اقامه توحید در جامعه مسلمانان عصر نبوی برملا سازد؛ اوصافی که خداوند در این آیه، یاران منتخب رسول خدا ﷺ را بدانها ستوده، بدین قرار است:

## ۱. همراهی و همگامی با رسول خدا ﷺ

خداوند در آیه ۲۹ سوره فتح می‌فرماید: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ...» (فتح: ۲۹)؛ محمد فرستاده خداست و کسانی که همراه اویند بر کافران سرسخت و در میان خود مهربان‌اند. آنان را در حال رکوع و سجده می‌بینی که فزونی و رضایت الهی را می‌طلبند. نشانه آنان در رخسارشان از اثر سجود پیداست این وصف آنان در تورات است.

درباره ترکیب «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» دست‌کم سه احتمال مطرح شده است: یکی اینکه «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» در این ترکیب، کلامی تام متشکل از مبتدا و خبر باشد و «وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» نیز کلامی تام و عطف بر جمله اول باشد؛ علامه طباطبایی همین احتمال را ظاهر دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۹۹)، احتمال دوم این که «محمد» در این ترکیب، خبر مبتدای محذوف (هو) و ضمیر محذوف به «رسوله» در آیات ۲۷ و ۲۸ سوره فتح بازگردد و رسول الله عطف بیان، صفت یا بدل «محمد» باشد (همان)؛ طبق دو احتمال اول، «وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...»، جمله‌ای مستقل در وصف اصحاب منتخب رسول گرامی اسلام است.

احتمال سوم آنکه «محمد»، مبتدا، «رسول الله»، عطف بیان یا بدل یا صفت محمد و «الذین معه» معطوف بر مبتدا (محمد) و «اشداء علی الکفار»، خبر برای مبتدا باشد (همان). طبق احتمال سوم، اوصاف مذکور (أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ...) درباره رسول خدا و اصحاب منتخب اوست.

دو احتمال اول از این حیث رجحان دارد که طبق آن، ویژگی و امتیاز رسول خدا ﷺ بر اصحابش حفظ می‌شود؛ زیرا عادت قرآن این است که وقتی از جماعتی یاد می‌کند که پیامبر نیز در میان ایشان است، برای تشریف و تکریم پیامبر، آن حضرت را به‌طور مستقل ذکر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴۱)؛ افزون بر این، قیدی که در ذیل آیه آمده (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا) و در آن مغفرت و اجر عظیم، منوط به تداوم ایمان و عمل صالح شده، اختصاص این اوصاف را به اصحاب رسول خدا ترجیح می‌دهد.

«مع» حرفی است که چیزی را ضمیمه چیز دیگر می‌کند و گونه‌ای از پیوستگی یکی به دیگری را اثبات می‌کند. معیت و ضمیمه بودن، اقتضای اجتماع در زمان یا مکان یا رتبه و شرف می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل واژه مع). در آیه کریمه «وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ...»، معیت اصحاب با رسول خدا، مشعر به علیت این وصف در بروز این اوصاف حمیده در اصحاب منتجب رسول خداست. مراد از معیت با رسول خدا صرفاً همراهی جسمی و ظاهری نیست؛ بلکه مراد همراهی کامل با آن حضرت است؛ به گونه‌ای که به اطاعت و تأیید و همراهی او در ظاهر و باطن در امور مختلف بینجامد (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۳۶؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۱۷۲). ممکن است کسانی به‌ظاهر همراه رسول خدا باشند، اما در واقع همگام و پیرو او نباشند. این عده به یقین مشمول آیه نیستند. حتی همراهی در ایمان به رسول خدا،

به‌تنهایی برای تشکیل چنین جامعه‌ی نمونه و بالنده‌ای کافی نیست. شاید سرّ اطلاق این معیت - به خلاف آیاتی که قید ایمان در آنها لحاظ شده (بقره: ۲۱۴؛ توبه: ۸۸) - این باشد که در این مقام، همراهی با رسول خدا بی قید و شرط است و محدود به موضوعی خاص نیست. این نکته از ویژگی‌هایی همچون سرسختی با کفار، مهربانی با یکدیگر، اقامه‌ی نماز و ابتغای مرضات الهی که در همین آیه برای «الذین معه» شمرده شده است، کاملاً قابل فهم است. چنین معیتی که آثارش در همه‌ی صحنه‌های زندگی یاران رسول خدا ﷺ به‌ویژه در صحنه‌های سخت کارزار با دشمنان به‌خوبی هویداست، موجب بروز ویژگی‌های ستودنی ایشان و مآلاً رشد و نمو شجره‌ی توحید شده است. آنان تا وقتی از این فضایل برخوردارند که در باور و رفتار همراه رسول خدا ﷺ باشند و از او پیشی نگیرند و عقب نیفتند (حجرات: ۱) و شاید همین اهمیت موجب تقدیم این وصف بر دیگر مناقب اصحاب رسول خدا ﷺ شده است. پیامبر اعظم ﷺ طبق نص قرآن از چنان جایگاهی نزد پروردگار برخوردار است که نگاه نداشتن حرمت او و نافرمانی عامدانه از او، موجب بطلان تمامی اعمال خواهد شد (حجرات: ۲؛ محمد: ۳۳). درباره‌ی چگونگی همراهی اصحاب منتخب رسول گرامی اسلام با او اندکی بیشتر توضیح می‌دهیم:

#### ۱-۱-۱. چگونگی همراهی با رسول خدا در مسیر توحید

همراهی با رسول خدا ﷺ در مسیر اقامه‌ی توحید، الزاماتی دارد که بدون آن، طی این طریق میسر نیست. برخی از این الزامات چنین است:

#### الف) پذیرش ولایت پیامبر و خاندان رسالت و مجاهدت در راه خدا

سیر در مراتب توحید، سیر از تاریکی‌های شرک و کفر به وادی نور است. هرچند ورود به جرگه‌ی مسلمانان با اظهار ایمان به خدا و رسالت خاتم‌الانبیاء ﷺ رسمیت می‌یابد؛ اما طی مراحل این سیر تا رسیدن به ساحل توحید، آزمون‌های دشواری را در پی دارد؛ هدف از این آزمون‌ها، شناخته شدن مؤمنان واقعی و موحدان صادق است: «أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ» (عنکبوت: ۲ و ۳)؛ آیا مردم می‌پندارند همین که [به زبان] بگویند ایمان آوردیم، آنان را وامی‌گذارند و آزموده نمی‌شوند؟ ما کسانی را که پیش از آنان بودند [نیز] آزمودیم تا خداوند دروغ‌گویان را از راست‌گویان بازشناسی کند.

پیمودن مسیر توحید، هرگز بی‌مدد فیض الهی میسر نیست. این خداوند سبحان است که با عهده گرفتن ولایت و سرپرستی مؤمنان، آنان را از تاریکی‌های شرک و کفر و نفاق به وادی توحید می‌رساند: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵۷)؛ خداوند، ولی و سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند؛ آنها را از ظلمت‌ها به سوی نور



بیرون می‌برد و کسانی که کافر شدند، اولیای آنها طاغوت است که آنها را از نور به سوی ظلمت‌ها بیرون می‌برد؛ آنها اهل آتش‌اند و همیشه در آن خواهند ماند.

در این آیه از دو مسیر و دو گونه ولایت سخن گفته شده است: یکی، ولایت خداوند سبحان که انسان‌ها را از تاریکی‌های شرک و کفر به نور توحید می‌رساند و دیگری ولایت اولیای طاغوت که انسان‌ها را به شرک و گمراهی می‌کشاند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۳۴).

آیات دیگر قرآن، ولایت و سرپرستی مؤمنان را منحصر به خداوند، رسولش و مؤمنانی با ویژگی‌های خاص دانسته و شرط غلبه بر دشمنان را پذیرش ولایت ایشان معرفی کرده است: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (مانده: ۵۵ و ۵۶)؛ سرپرست و ولی شما، تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آورده‌اند؛ همانها که نماز را برپا می‌دارند، و در حال رکوع، زکات می‌دهند. و کسانی که ولایت خدا و پیامبر او و افراد باایمان را بپذیرند، پیروزند؛ [زیرا] حزب و جمعیت خدا پیروز است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۷).

ولایت در این آیه به معنای سرپرستی و اولویت و احقیقت در تصرف است (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۶۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۲۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۴). ولایت رسول خدا ﷺ و مؤمنان خاص در این آیه از سنخ ولایت الهی است و رسول گرامی اسلام و برخی مؤمنان به تبع ولایت الهی، از این سنخ ولایت برخوردارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۲ و ۱۴). بی‌شک ولایت رسول و مؤمنان خاص - که طبق اخبار متواتر مراد از آن علی بن ابی‌طالب ﷺ است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴) - در عرض ولایت خدا نیست، بلکه همان ولایت الهی است که در وجود معصومان ﷺ تجلی یافته است.

بنابراین طبق این آیات، مؤمنان تنها وقتی می‌توانند، به طاغوت پشت کنند و به آن کفر بورزند که تحت ولایت خداوند و اولیای الهی (که خداوند سرپرستی و هدایت مؤمنان را به آنان سپرده) باشند؛ وگرنه هرگز از وادی شرک به وادی توحید راه نخواهند یافت. بنابراین قدم اول پذیرش ولایت خدا و اولیای الهی است، نه کفر به طاغوت؛ این خداوند است که پس از پذیرش ولایت او و تسلیم بی‌قید و شرط در برابر اولیای او، مؤمنان را از سیطره طاغوت نجات می‌دهد و به وادی توحید رهنمون می‌سازد؛ بدون پذیرش ولایت الهی، حتی کفر به طاغوت نیز ممکن نیست؛ روایات نیز همین مضمون را تأیید می‌کنند. طبق روایات، ورود در حصن توحید به‌جز از طریق پذیرش ولایت خاندان نبوت و اطاعت بی‌قید و شرط از ایشان عملی نیست. حدیث قدسی سلسله الذهب از امام رضا ﷺ مؤید همین نکته مهم قرآنی است (مجلسی، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۱۳۴).

براین اساس سیر توحیدی یاران رسول خدا ﷺ با ایمان به رسول خدا ﷺ و پذیرش ولایت آن حضرت آغاز شده است. ایمان واقعی به رسول خدا ﷺ به عنوان ولی مؤمنان نیز زمانی تحقق می‌یابد که ثمره‌ای عملی داشته باشد و با جهاد در راه خدا همراه باشد: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ

اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (حجرات: ۱۵)؛ مؤمنان واقعی تنها کسانی هستند که به خدا و رسولش ایمان آورده‌اند، سپس هرگز شک و تردیدی به خود راه نداده و با اموال و جانهای خود در راه خدا جهاد کرده‌اند؛ آنها راستگویند. (مکارم، ۱۳۷۳، ص ۱۵)، ایمان به خدا و رسولش اعتقاد قلبی به توحید و حقانیت و درستی رسالت‌های نبوی و پیروی از اوامر رسول خدا ﷺ و جهاد با مال و جان در راه خداست؛ تنها چنین ایمانی از نظر خداوند پذیرفته و قابل تصدیق است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۳۹).

حاصل اینکه مسلمانان تنها با پذیرش ولایت رسول گرامی اسلام و جانشیان او، به وادی توحید راه می‌یابند و در مسیر توحید راهبری می‌شوند و البته سکان‌دار توحید در این وادی، شخص رسول خدا ﷺ است. اوست که مردم را از تاریکی‌های شرک و کفر به سوی نور توحید راهبری می‌کند: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ» (ابراهیم: ۱)؛ دیگران در این مسیر تابع و وامدار اویند. شاهد این که در آیه فوق، رهانیدن مردم از تاریکی‌های شرک و کفر به اذن پروردگار به صراحت با تعبیر «لِتُخْرِجَ» به رسول اکرم ﷺ نسبت داده شده است.

(ب) پرهیز از بندگی طاغوت و اعتماد به کافران و ستمکاران

سیر به سوی توحید و بندگی خداوند از منظر قرآن ملازم با دوری از بندگی طاغوت است. به همین سبب به‌ویژه در آغاز بعثت - در سوره‌های مکی - مردم همراه با بندگی خداوند، به پرهیز از بندگی طاغوت (بت‌ها و فرعونیان) خوانده شده‌اند: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶)؛ و همانا ما در میان هر امتی پیامبری را برانگیختیم که خدا را بپرستید و از طاغوت - بت‌ها و طغیانگران - دوری کنید.

سوره زمر نیز که به گواهی سیاق آیاتش، از سوره‌های مکی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۳۰)، پس از معرفی رسول خدا و چشم‌اندازهای نهضت توحیدی، معرفی طاغوت و دعوت مردم به اجتناب و دوری از آن را در دستور کار خود قرار داده است: «وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۷-۱۸)؛ و آنان که از پرستش طاغوت (بت‌ها و طغیان) پرهیز کردند و به خدای بازگشتند، ایشان را بشارت است. پس بندگان مرا بشارت ده، آنان که سخن را می‌شنوند و بهترین را پیروی می‌کنند؛ آنان کسانی هستند که خداوند هدایتشان کرده و صاحبان خردند.

طاغوت، شامل هر قدرت غیرالهی می‌شود که مردم را به بندگی خود، در مقابل بندگی خداوند فرامی‌خواند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۴). مردمی که در عصر جاهلیت سال‌ها به بندگی طاغوت تن داده‌اند، به‌راحتی از بند اسارت سران گردنکش کفر سر بیرون نمی‌آورند. از دیدگاه قرآن مؤمنان واقعی کسانی هستند که در عین اطاعت از خدا و رسول و اولی الامر (جانشینان رسول خدا)، در هر امری به خدا، رسولش و

جانشینان او (اهل بیت عصمت و طهارت) رجوع و از فرمانشان تبعیت کنند و از مراجعه به طاغوت و رضایت به داوری او بپرهیزند:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يَرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا (نساء: ۵۹-۶۰).

تعبیر «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ» به خوبی نشان می‌دهد که در فرهنگ قرآن، ایمان واقعی به خدا و رسولش هرگز با پیروی از طاغوت و تمایل به او و حتی رضایت به داوری او جمع نمی‌شود. قدرت‌های طاغوتی، در خدمت شیطان هستند و تنها مقصدشان گمراهی مؤمنان است و وظیفه مؤمنان در قبال ایشان، کفر و انکار آنها و پرهیز از هر گونه تمایل و اعتماد به آنهاست. کسانی که مرعوب قدرت‌های طاغوتی هستند، آنان را حاکم بر سرنوشت خویش می‌دانند و بدون اذن آنان، عملاً در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حرکت و جنبشی نمی‌کنند، در واقع اسیر مراتبی از شرک و بندگی طاغوت هستند و فاقد صلاحیت لازم برای اقامه توحید در جامعه‌اند.

درخت توحید تنها در پرتو ایمان به خدا و تکیه بر امدادهای الهی و پشتیبانی اولیای او تنور می‌شود و بر پای خود می‌ایستد. این درخت تنومند هیچ نیازی به پیچیدن به پای درخت بدمنظر و بی‌ریشه کفر و تکیه بر ستمکاران ندارد. قرآن کریم همه مؤمنان را به تکیه و توکل بر خدا فراخوانده و از هرگونه سستی در امر دین پرهیز داده است: «إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيَهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (آل عمران: ۱۲۲). قرآن، کسانی را که بر غیرخدا اعتماد می‌کنند و سرپرستانی غیرخدا می‌جویند، همانند عنکبوتی دانسته که به تارهای سست و بی‌قرار تکیه کرده است: «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بُيُوتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۴۱) و حاصل اعتماد و اتکا به ستمکاران و تکیه بر ایشان، چیزی جز ترک یاری خداوند در دنیا و زبانه‌های دوزخ در آخرت نیست: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَسْئَلُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (هود: ۱۱۳). رکون و تمایل به ستمکاران در بیان روایات دامنه‌ای وسیع دارد و هرگونه همکاری با ایشان، هرچند ناچیز را شامل می‌شود. در حدیثی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم: چون هنگامه قیامت فرا رسد، نداکننده‌ای ندا می‌دهد کجا بید ستمکاران و یاوران ستمکاران، آنان که برای ایشان جوهر [و قلمی] آماده کرده‌اند و یا کیسه‌ای برای آنان دوختند یا به اندازه کشش قلمی [بر لوحی] آنان را یاری کردند. پس آنان را هم با ستمکاران محشور کنید (شعیری، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۵). چنین کسانی سهمی از اقامه توحید در جامعه ندارند؛ زیرا در عمل دچار مراتبی از شرک هستند و همین آلودگی، موجب حشر آنان با ستمگران و رسیدن شعله‌های دوزخ به ایشان خواهد شد.

ج) پایمردی با ولی الهی و دوری از اختلاف

بی‌شک یکی از رموز موفقیت یاران رسول خدا ﷺ و تابعان ایشان در اقامه شجره مبارک توحید، همدلی و همبستگی و دوری از شقاق و دودستگی بوده است. آنان برای رضایت الهی و پیشبرد اهداف الهی، هیچ‌گونه دشمنی و کینه‌ای را نسبت به مؤمنان به دل‌های خود راه نمی‌دادند: «وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» (حشر: ۱۰)؛ آنان از جانب خداوند فرمان یافته‌اند که برای حفظ قدرت و شوکت اسلام و تناوری شجره طیبه آن، از مخاصمه و تنازع بپرهیزند: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا» (انفال: ۴۶)؛ و یکدیگر را به صبر در برابر مشکلات و ناملایمات به حق و صبر سفارش کنند: «وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» (عصر: ۳)؛ و افزون بر استقامت فردی و همگانی، ارتباط و همبستگی خود را با ولی و مقتدای خود و با یکدیگر حفظ کنند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۲۰۰).

صابروا از مصدر مصابره به معنای صبر و استقامتی هماهنگ و همگانی در اطاعت از اوامر الهی و نیز در مشکلات و ابتلائات است. چنین صبر و استقامتی در راه هدف، موجب فزونی ظرفیت و توان جامعه برای مبارزه با مشکلات می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۴۳). وَرَابِطُوا، حالتی اعم از صبر و استقامتی همگانی در مقابل مشکلات است و آن، ایجاد جامعه‌ای یکپارچه همراه با ارتباطی سنجیده میان قوا و نیروهای انسانی در تمام ابعاد حیات دینی است؛ خواه در حال آرامش و امنیت و خواه در هنگام تنش و ناامنی؛ هدف از این فرمان، دستیابی به سعادت حقیقی دنیا و آخرت است؛ اتحاد و همبستگی جامعه مؤمنان باید همراه با تقوا و بر پایه پروای الهی باشد (همان، ص ۹۲).

امام صادق ﷺ آیه مزبور را این‌گونه تفسیر کرده‌اند: «بر ادای فرایض دینی صبر کنید و در ناملایمات و مشکلات صبر و استقامت همگانی پیشه کنید و با امامانتان ارتباطی دوسویه برقرار کنید» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۱). بی‌تردید ارتباط و همبستگی میان مؤمنان از یک سو و میان ایشان و امام و مقتدایشان از سوی دیگر، آنان را در برابر دشمنان چونان درختی ریشه‌دار و تنومند می‌کند که در برابر هیچ تندبادی سر خم نخواهد کرد و موجب خشم و غیظ کفار خواهد شد: «فَاسْتَعْلَظْ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَصِيَبَهُمُ الْكُفَّارَ» (فتح: ۲۹).

۱-۲. صلابت و سرسختی در برابر کافران

در تعبیر «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ»، اشداء جمع شدید از مصدر شدت به معنای سختی و صلابت در مقابل نرمی و لینت است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل شدد). این تعبیر نشان‌دهنده فرهنگ حاکم بر اصحاب خاص رسول خدا ﷺ به مثابه جامعه نمونه مسلمان و موحد است. این جمع متشخص از مؤمنان، از چنان عزت و صلابتی در برابر دشمنان برخوردارند که اجازه هیچ‌گونه دخالت و نفوذی را به دشمنان نمی‌دهند؛ چنان‌که آیات دیگر همین نفوذناپذیری را تأیید می‌کند (توبه: ۱۶).

بی شک سرسختی مؤمنان پیشتاز در صدر اسلام با کافران، تأثیری بی‌بدیل در اقامه و بالندگی شجره توحید در میان مؤمنان صدر اسلام داشته است. کافران که به خدا و روز قیامت باور ندارند، هرگز خیرخواه مؤمنان نیستند و دوست ندارند کوچک‌ترین خیری به مؤمنان برسد (بقره: ۱۰۵). آنان اگر مهلت یابند، از رساندن هیچ آسیبی به مؤمنان کوتاهی نمی‌کنند. اگر هم گاهی رویی خوش و زبانی نرم به ایشان نشان می‌دهند، از سر دلسوزی و محبت نیست، بلکه از سر نفاق و فریبکاری و برای نفوذ در مؤمنان و ریشه‌کن کردن شجره و نظام توحیدی است (بقره: ۲۰۴).

جایگاه پیروان سرسخت و نفوذناپذیر رسول خدا ﷺ در مقابله با دشمنان و تحکیم پایه‌های توحید، بسیار ارزنده بوده است. آنان به گواهی تاریخ در راه اعتلای کلمه توحید، در برابر دشمنان و مهاجمان و متجاوزان بسیار مستحکم بودند و هرگز در مقابل دشمنان اسلام سستی نمی‌ورزیدند. قرآن حکیم، ایمان حقیقی به خدا و روز قیامت را با اظهار دوستی، محبت و مجامله با دشمنان خدا و رسولش - هرچند از نزدیک‌ترین اقوام و خویشان باشند - ناسازگار می‌داند: «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ. أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله: ۲۲).

مؤمنان واقعی کسانی هستند که به خدا و رسولش ایمان دارند؛ هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهند و تا پای جان در راه خدا و اقامه توحید می‌ایستند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (حجرات: ۱۵).

امیر مؤمنان ﷺ درباره مقاومت و ایستادگی یاران راستین رسول خدا ﷺ در برابر کفار و معاندان می‌فرماید:

حقیقتاً ما [در میدان کارزار] پادربرابر رسول خدا بودیم و با نزدیکان [معاند و متجاوز] خود می‌جنگیدیم؛ اما این مبارزه سخت و طاقت‌فرسا جز بر ایمان و تسلیم و صبر بر ناگواری‌ها و جدیت‌مان در جهاد با دشمنان نمی‌افزود...؛ پس آن‌گاه که خداوند صدق ما را در میدان عمل مشاهده کرد، دشمنانمان را خوار ساخت، و پیروزی را نصیبمان کرد؛ تا آنجا که اسلام استقرار یافت و فراگیر شد؛ چندان‌که به هر شهر و دیار رسید، و حکومت آن در آفاق پایدار گردید. به جانم سوگند، که اگر ما در برابر دشمن مثل شما بودیم، نه ستونی برای دین بر جا بود و نه شاخه‌ای از درخت آن سبز می‌ماند! (نهج‌البلاغه، خطبه ۵۶)

طلوع اسلام، همانند دیگر ادیان آسمانی، با مخالفت و مقاومت سران کفر و نفاق روبه‌رو بوده است. عده‌ای که ادامه حاکمیت ستمکارانه خویش را در سر برآوردن نهال توحید در جامعه نمی‌دیدند، در ریشه‌کن کردن نهال نورسته اسلام و خاموش کردن تالاول نور آن سعی بلیغ داشته‌اند: «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (توبه: ۳۳)؛ آنها می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند؛ ولی خدا جز این نمی‌خواهد که نور خود را کامل کند، هرچند کافران ناخشنود باشند!

در این مصاف نیز مسئولیت اصلی در استقامت و پایداری با رسول خداست. خطاب قرآن مستقیماً متوجه اوست. او باید در راه اقامه توحید ثابت‌قدم باشد و از خواسته‌های کفار و منافقان پیروی نکند: «وَأَسْتَقِيمُ كَمَا أَمَرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ

أَهْوَاءَهُمْ» (شوری: ۱۵). مؤمنان دیگر نیز باید با تأسی به او و در پناه ولایت و پشتیبانی او در مقابل هجوم دشمنان مقاومت کنند و از هرگونه سرکشی پرهیزند زیرا خداوند به آنچه می‌کند، بیناست: «فَأَسْتَقِيمُ كَمَا أَمَرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْعَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (هود: ۱۱۲).

### ۱-۳. نرم‌خویی و مهربانی با مؤمنان

«رحماء بینهم»: رحماء از ماده «ر، ح، م» و مصدرش رحمت است. برخی اهل لغت، رحمت را [وقتی در مورد انسان‌ها به کار می‌رود] حالتی درونی و نوعی عطوفت و نرم‌دلی در مقابل قساوت و سنگ‌دلی دانسته‌اند که احسان و نیکی به دیگران را در پی دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل شد). البته این صفت وقتی در مورد خداوند به کار می‌رود باید از جهات نقص و انفعال باید پیراسته شود؛ از دیدگاه قرآن کریم، رحمت نمودها و مظاهر فراوانی دارد و در مواردی چون مهربانی و نرم‌خویی نسبت به دیگران (آل عمران: ۱۵۹)، تأمین نیازهای آنان (روم: ۲۱)، یاری دیگران (بقره: ۲۸۶)، نجات مؤمنان از مخاطرات (یونس: ۸۶)، یاری مؤمنان تا پیروزی بر کفار (روم: ۵) و قدرت و مکتب بخشیدن به مؤمنان (یوسف: ۵۶) به کار رفته است.

از تعبیر «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» نیز می‌توان استفاده کرد که احسان و رحمت در میان یاران حقیقی رسول خدا ﷺ به‌مثابه جامعه نمونه مسلمان، به شکل فرهنگی عمومی درآمده است؛ چندان که جلوه‌های آن در همه روابط اجتماعی آنان نمایان است. نظام و حکومت توحیدی پیامبر گرامی اسلام ﷺ در عصر مدنی بر همین پایه شکل گرفته و سامان یافته است.

امام صادق علیه السلام در حدیثی می‌فرماید: «بر مسلمانان فرض است که برای پیوستن به یکدیگر بکوشند و در محبت به یکدیگر دستیار هم باشند و نسبت به نیازمندان مواسات نشان دهند و به یکدیگر مهربانی کنند تا همگان چنان که خدای بزرگ فرموده، «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» باشند» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۷۵).

### ۱-۴. استمرار بر حال نماز

«تَرَاهُمْ رُكْعًا سَجْدًا»: دو واژه «رُكْعٌ» و «سُجْدٌ» جمع راکع و ساجد و خبر دیگری برای «وَالَّذِينَ مَعَهُ» هستند و مراد از این عبارت، استمرار مؤمنان در نماز و عبادت و تلاش برای تهذیب نفس، ارتقای معنوی و قرب الهی با ادای نماز است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۲۹؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۱۷۳). همین تکیه بر ارتباط با خدا و امور معنوی، زمینه تحقق جامعه‌ای را با فرهنگ و تمدنی متفاوت از فرهنگ و تمدن مادی فراهم می‌کند.

خداوند سبحان بنا به نص قرآن کریم یاری خود را در دشواری‌ها تنها شامل حال کسانی می‌کند که با تمکن در زمین، نماز را بر پا می‌دارند و ارتباط معنوی خود را با پروردگارشان با عبادت مستحکم می‌نمایند: «... وَلَيُنْزِلَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا

بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج: ۱). همو از مؤمنان خواسته است که در تمام مشکلات و سختی‌های پیش رو از صبر و نماز یاری بخوانند و همراهی خود را منوط به این دو عنصر اساسی، یعنی ارتباط با خود و صبر در مشکلات کرده است؛ زیرا این دو، بهترین وسیله برای پیروزی‌اند. صبر، هر بلا و یا حادثه عظیمی را کوچک و ناچیز می‌کند، و نماز که اقبال به خدا و التجا به اوست، روح ایمان را زنده می‌سازد و آدمی را متنبه می‌کند که به رکنی استوار و دستگیره‌ای مستحکم تکیه زده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۲).

حاصل اینکه یکی از مهم‌ترین بنیان‌های شجره توحید، معنویت است که در سایه‌سار نماز و اتصال و ارتباط به خداوند سبحان تحقق می‌یابد. یاران رسول خدا ﷺ با اتکا به سرمایه ولایت الهی و فرهنگ معنویت و قرب به خداوند و نیز مرزبندی با کفار و مشرکان در صدر اسلام، توانستند جامعه‌ای بسیار پایدار و مقاوم پایه‌ریزی کنند؛ جامعه‌ای که به جای خودمحموری و اتکا بر استخفاف و تحقیر دیگران و اصالت دادن به ارزش‌های مادی و بی‌رحمی به ضعف، که از ویژگی‌های بارز فرهنگ مادی است (زخرف: ۵۴)، بر پایه اصالت دادن به ارزش‌های معنوی، عزیز شمردن مؤمنان (منافقین: ۸) و تکریم مؤمنان (کهف: ۲۸) بنا نهاده شده است.

آنچه یاران و همراهان رسول خدا ﷺ را از دیگران ممتاز کرده و سبب سربرافراشتن شجره توحید شده، برخورداری از همین فضایل اخلاقی است؛ و گرنه صرف همنشینی و هم‌سفره بودن با تأثیر پذیرفتن از سجایای اخلاقی پیامبر ﷺ همراه نباشد، فضیلتی به شمار نمی‌آید. سعد از امام باقر ﷺ روایت می‌کند که از آن حضرت پرسیدند: تفسیر آیه شریفه «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا» چیست: امام ﷺ فرمودند:

این مثلی است که در شیعیان ما جاری می‌گردد؛ همان‌گونه که برای آنها در اصلاص جریان پیدا می‌کند و بعد در ارحام کشت می‌شود و بعد از مدت معینی آنها را از ارحام خارج می‌سازد و پیمان از آنها می‌گیرد؛ گروهی از آنها از متقین هستند و جماعتی از شهدا و گروهی دل‌هایشان امتحان می‌شود. دسته‌ای از آنها از دانشمندان، جماعتی از آنها از بزرگان و جمعیتی از آنها از شجاعان به شمار می‌آیند. بعضی پرهیزگار هستند و دسته‌ای اهل تقوا و فضیلت می‌باشند. گروهی اهل تسلیم و رضا به شمار می‌روند؛ آنها با این فضیلت‌ها و بزرگواری‌ها رستگار شدند و به رحمت خداوند رسیدند و بر مردم فضیلت پیدا کردند و از خود در میان مردم نام نیک نهادند (مجلسی، بی‌تا، ج ۶۹، ص ۱۷۰).

#### ۵-۱. پی‌جویی فضل و خشنودی الهی

«يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا»: فضل در اصل به معنای زیاده در چیزی است و بر بخششی بیش از استحقاق، اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل همین ماده). این واژه در قرآن کریم، درباره مصادیق متعددی از جمله نعمت (بقره: ۱۲۲)، مال و ثروت (توبه: ۲۸)، منابع طبیعی (نحل: ۱۴)، آرامش

ناشی از ازدواج و نیز ازدیاد نسل (نور: ۳۳)، حکمت و حکومت (نساء: ۵۴)، جامعه دینی آرمانی اسلام (مائده: ۵۴)، توحید و دین قیّم (یوسف: ۳۸) و قدرت ماورای طبیعی (سبا: ۱۰) به کار رفته است و ممکن است در این آیه نیز چنین مصادیقی مراد باشد؛ این مصادیق به قرینه آیات بعد، گونه‌ای از اسباب قدرت مادی و معنوی برای جامعه توحیدی شمرده می‌شوند. شاید بتوان گفت مؤمنانی که خداوند در این آیه آنان را ستوده، با انگیزه‌های الهی در جست‌وجوی فزونی نعمت خداوند هستند؛ نعمتی که در نهایت موجب تحکیم پایه‌های قدرت اجتماعی جامعه و حاکمیت قدرتمند اسلامی می‌شود.

مؤید این مدعا این که قرآن در پی بیان این اوصاف، تمثیلی آورده که فرایند تشکیل جامعه قدرتمند اسلامی را ترسیم کرده است. در این تمثیل، سه فعل «فازره»، «فاستغلط» و «فاستوی علی سوجه» به‌روشنی بر تحکیم و استقلال پایه‌های اسلام و جامعه اسلامی دلالت می‌کنند. بنابراین شاید بتوان ادعا کرد که همراهان رسول خدا ﷺ، طبق تعبیر آیه (يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ) همواره طالب فزونی هستند که اسباب قدرت، استحکام و استقلال جامعه اسلامی را فراهم می‌آورد و البته پی‌جویی این فزونی، هرگز در جهت ارضای امیال و شهوات افراد و احزاب و حاکمیت طاغوت نیست؛ بلکه آنان برای کسب رضایت و خشنودی خداوند در پی این فزونی هستند. عطف واژه «رضواناً» بر «فضلاً» نیز مؤید این معناست. آنان در تمام فعالیت‌ها و مجاهدت‌های خود به دنبال کسب رضایت الهی‌اند و خداوند چنین کسانی را به سبب همین ویژگی در راه‌های امن خود راهبری و به صراط مستقیم رهنمون می‌کند (مائده: ۱۶) و البته طلب خشنودی خداوند نیز در گرو پذیرش هدایت قرآن و اطاعت از قانون و شریعت الهی است.

#### ۱-۶. آراستگی به نشان بندگی

سیماهمّ فی وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ: واژه «سیمما» از ماده «س، و، م»، به معنای علامتی است که با آن خیر و شر کسی یا چیزی شناخته می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۷۶) و جمله «سیماهمّ فی وُجُوهِهِمْ» روی هم مبتدا و خبر، و جمله «مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ» حال برای ضمیری است که در باطن خبر است و به سیمما باز می‌گردد؛ و یا بیان برای سیماست (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۲۷۷).

یاران رسول خدا، نشان بندگی و سرسپردگی خداوند بر چهره دارند و راز و رسم دلدادگی و عشق به خداوند از چهره آنان خوانده می‌شود. جامعه مسلمان و موحد باید در ظاهر و باطن، نشان از بندگی خداوند داشته باشد؛ هرگز نباید داغی از طاغوت در صورت و سیرت جامعه اسلامی زده شود و آثار مادیکرایی و دنیاپرستی در چهره و رفتار افراد جامعه مشاهده گردد.

#### ۱-۷. رشد متوازن و متعادل با تکیه بر استعدادهای خدادادی و یاری رسول خدا ﷺ

«مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَرَرَجٍ أَخْرَجَ شَطَاةً فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سَوْقِهِ يَجْحَبُ الزُّرْعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا».



فراز اول آیه ۲۹ سوره فتح، یاران منتخب رسول خدا را به ویژگی‌هایی ستودنی وصف کرده و فراز دوم آنان را به کشته‌ای تشبیه کرده که جوانه‌اش را برمی‌آورد؛ سپس آن را نیرومند می‌سازد تا ستبر گردد و بر ساقه‌هایش می‌ایستد و کشاورزان را به شگفتی و کفار را به خشم می‌آورد.

شطاً در این آیه، به معنای جوانه‌هایی است که از گیاه سربر می‌آورند و در اطراف آن می‌رویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل همین ماده). زرع، اعم از گندم یا جو است و شامل جوانه درختان نیز می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل همین ماده). تعبیر «اخرج شطأه» از باب افعال نیز به جای «اخرج شطأه»، ممکن است توجه دادن به نقش اساسی گیاه و ظرفیت‌های درونی خدادادی آن در رویاندن جوانه‌ها باشد. تنها گیاهی که از درون سالم و بانشاط است می‌تواند جوانه‌های شاداب بر خود برویاند و البته سلامت و نشاط گیاه نیز خود مرهون زمین و زمینه‌ای مساعد برای رشد است. گیاهی که بر زمینی نامساعد رویده باشد، بر پا نمی‌ایستد و به بار نمی‌نشیند. خداوند توحید را در آیه ۲۷ سوره ابراهیم به «شجره‌ای طیبه» تشبیه کرده است با ریشه‌هایی ثابت و استوار و شاخه‌هایی برافراشته که هر زمان به اذن پروردگارش ثمر می‌دهد (ابراهیم: ۲۷). مراد از کلمه طیبه در این آیه، توحید است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۵۰). ریشه ثابت و استوار این شجره مبارک طبق برخی روایات، وجود رسول گرامی اسلام است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۳۵).

فاء در «فاستغلظ» حرف عطف است و از میان معانی سه‌گانه (ترتیب، تعقیب و سببیت) در اینجا، معنای سببیت مناسب‌تر است؛ زیرا در جمله «فاستغلظ» در همین سیاق، استغلاظ (ستبر شدن) زرع، سبب استوا و ایستادن آن بر ساقه‌هایش است. به همین ترتیب اوصاف زرع در قالب تمثیل به گونه‌ای بیان شده که هر مرحله‌اش سبب و زمینه تحقق مرحله بعدی است.

«فأزره» باب افعال از ماده «ا، ز، ر» به معنای یاری کردن و تقویت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل همین ماده). درباره فاعل و مفعول «أزره» چند احتمال مطرح است: برخی «أزره» را عطف بر «اخرج» دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۰۰؛ درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۵۴؛ قرشی، ج ۱۰، ص ۲۶۰). به این ترتیب همان زرع (کشته) است که به اتکای اندوخته‌ها و ظرفیت‌های درونی‌اش جوانه‌هایش را می‌رویاند و به آنها قدرت و قوت می‌بخشد. طرف‌داران این قول، خود درباره فاعل افعال (استغلاظ، استوی) بعدی دو دیدگاه دارند: طرفداران دیدگاه اول، تمام افعال بعدی را نیز معطوف بر اخرج دانسته‌اند. بر پایه این دیدگاه، همان زرع (کشته) است که ضخیم و تنومند می‌شود و به پای خود می‌ایستد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۹۲)؛ طبق دیدگاه دوم، فاعل استغلاظ و استوی شطاً یا جوانه‌هاست. طبق این احتمال، پس از آنکه دانه یا نهال نوپای درخت، شاخه‌ها و جوانه‌هایش را تقویت کرد یا هر دو به تقویت هم پرداختند، جوانه‌ها رشد می‌کنند و محکم می‌شوند تا بالاخره به مرحله استوا می‌رسند و بر پای خود می‌ایستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۰۰؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۲۶۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۱۱۶).

شاید از تعبیر «فاستوی علی سوجه = پس بر پایه‌های خودش بایستد» نیز با توجه به لوازم آن بتوان نکته‌ای دیگر استفاده کرد. توضیح اینکه هر گیاهی آن‌گاه می‌تواند بر ساقه و پایه خود بایستد که رشدی متوازن و متعادل داشته باشد نه نامتوازن و بی‌قواره!؛ این مثال - به فرض پذیرش لوازمش - نمودهای روشنی در جامعه دارد؛ جامعه‌ای حقیقتاً رشد می‌یابد و بر پای خود می‌ایستد که رشدی متوازن در تمام ابعاد فرهنگی و اجتماعی‌اش داشته باشد (ر.ک: رجایی، ۱۳۷۸، ص ۳۸). جامعه‌ای که تنها در برخی ابعاد رشد و توسعه یافته اما در ابعاد دیگر ضعیف و ناتوان است، هرگز نمی‌تواند بر پای خود بایستد و در برابر آسیب‌ها از خود محافظت کند.

اگر بتوانیم چنین مدل‌ول التزامی را از تمثیل آیه استفاده کنیم، باید اذعان کنیم که رشد جامعه دینی نیز باید در همه جهات و از جمیع ابعاد باشد. برای مثال اگر جامعه‌ای تنها به لحاظ توجه به آخرت رشد یافته باشد و آحاد افراد جامعه به زخارف دنیا بی‌توجه باشند، اما از جهت اقتصادی ضعیف و وابسته به بیگانه باشد، هرگز نمی‌تواند روی پای خود بایستد و باید برای تأمین نیازهای ضروری خود وام‌دار دیگران باشد و چه بسا از این لحاظ فرودست و وابسته به بیگانه و آسیب‌پذیر شود؛ درحالی‌که خداوند هرگز به چنین وابستگی و فرودستی‌ای خشنود نیست (نساء: ۱۴۱). شاید تعبیر «فاستوی علی سوجه» اشاره به همین نکته داشته باشد. گیاه در صورتی بر ساقه‌هایش به‌گونه‌ای استوار می‌ایستد که پس از نیرومندی و ستبری، قسمت‌های مختلف گیاه، رشدی متوازن، متعادل و هماهنگ داشته باشند؛ در غیر این صورت طبعاً گیاه بر پایه‌های خود نخواهد ایستاد.

رشد و تنومندی نهال توحید نیز در طول تاریخ اسلام به همین منوال بوده است. مسلمانانی که در راه اعتلای کلمه توحید جهاد می‌کردند، ابتدا گروهی ناچیز و ضعیف بودند که به تدریج با پشتیبانی رسول گرامی اسلام و تأیید خداوند سبحان در همه ابعاد فردی و اجتماعی انسانی قوت یافتند؛ تا اینکه به یاری الهی تشکلی قوی از جامعه مؤمنان در مکه و مدینه و اطراف آن شکل گرفت. قرآن کریم این مرحله را برای تقویت حس شکرگزاری در مسلمانان بارها یادآوری کرده است: «وَأَذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِبَصَرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (انفال: ۲۶)؛ و یاد آوردید زمانی را که شما در روی زمین، گروهی کوچک و اندک و زبون بودید؛ چندان که بیم داشتید مردم شما را برابند؛ ولی او شما را پناه داد و با یاری خود تقویت کرد و از روزی‌های پاکیزه بهره‌مندتان ساخت؛ شاید شکر نعمتش را به جای آورید!

دعوت به توحید از جانب رسول اکرم ﷺ ابتدا به صورت مخفیانه و در میان نزدیکان حضرت صورت گرفت و در آغاز تعداد بسیار اندکی از خواص امت این دعوت را پذیرفتند که همان‌ها هسته اولیه جامعه مسلمانان صدر اسلام را تشکیل دادند (صدوق، بی‌تا (امالی)، ص ۲۲؛ همو، بی‌تا (توحید)، ص ۱۸۱؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۳۸، ص ۲۵۷). پس از

آن رسول گرامی اسلام ﷺ فرمان یافت تا خویشان خود را بیم دهد: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء: ۲۱۴)؛ سپس دامنه تبلیغ اسلام گسترش یافت و مکه و اطراف آن را دربرگرفت: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا» (شوری: ۷) و در نهایت دعوت اسلام همه مردم و تمام کسانی را که قابلیت دریافت پیام الهی دارند، شامل شد: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۱۵۸)؛ «وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (انعام: ۱۹) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۵۹).

با تبلیغ علنی دین، به تدریج عده‌ای از مؤمنان خالص و پیشتاز با پذیرش دعوت توحید در اطراف وجود رسول خدا ﷺ حلقه زدند و بدین ترتیب نخستین جوانه‌های نهال نورسته اسلام سربرآورد و این مؤمنان با همراهی رسول خدا ﷺ خود به تدریج موجب بالندگی و ستبر شدن این نهال نوپا شد. بیان این تمثیل در پی آن صفات پسندیده، نشان‌دهنده تأثیر این اوصاف در اقامه شجره توحید و اعتلای کلمه توحید است و بی‌شک وجود نظایر همین صفات در مؤمنان با همین روند، می‌تواند به اقامه توحید در دیگر اعصار و امصار بینجامد.

## ۲. ترتیب اوصاف یاران منتخب رسول خدا ﷺ و حکمت آن

ترتیب این اوصاف در آیه ۲۹ سوره فتح اتفاقی و بی‌حکمت نیست. چنان که پیش از این اشاره شد، شاید بتوان مهم‌ترین وصف، یعنی همراهی با رسول خدا در اعتقاد و عمل را که با تعبیر «معه» در ابتدای آیه بیان شده، مهم‌ترین عامل اقامه توحید دانست؛ به همین ترتیب صلابت و سرسختی در برابر کافران، جایگاهی ارزنده‌تر از مهرورزی با مؤمنان در اقامه توحید دارد. اگر مؤمنان از ابتدا صفوف خود را از کافران جدا نکنند و نسبت به آنان سرسختی و صلابت لازم را نداشته باشند، شجره توحید با نفوذ رگه‌هایی از کفر و نفاق، از درون آسیب می‌بیند و فرصتی برای ظهور و بروز صفات دیگر باقی نمی‌ماند. به مثال رکوع و سجده که مظهر عبادت و بندگی خداست و در آیه، با تعبیر «تَرَاهُمْ رُكْعًا سُجَّدًا» پس از «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» ذکر شده، وقتی حقیقتاً تحقق می‌یابد که مسلمانان در دعوی ایمان خود صادق باشد. کسانی که دعوی ایمان دارند، اما در مقابل کفار، صلابت و سرسختی لازم را ندارند، با دشمنان خدا جهاد نمی‌کنند و دوست و همراز خود را از میان کافران برمی‌گزینند، از دیدگاه قرآن هنوز در آزمون ایمان پذیرفته نشده و در دعوی ایمانشان صادق نیستند (عنکبوت: ۴). چنین کسانی به حقیقت ایمان نرسیده‌اند و نمی‌توانند به واقع اهل عبادت و بندگی و رکوع و سجود باشند: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (توبه: ۱۶) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۶۰). به همین دلیل در این نوشتار نیز در بیان و تحلیل اوصاف، تقدیم و تأخیر آنها در آیه ۲۹ سوره فتح که شاید نشانه اهمیت بیشتر هر یک از این اوصاف در اقامه توحید باشد، رعایت شده است.

## جمع بندی و نتیجه گیری

۱. شجره مبارک توحید به خودی خود ریشه نزده و شاخه نیفراشته است. یاران منتجب رسول خدا ﷺ در رشد این شجره طیبه نقشی بی‌بدیل داشته‌اند که می‌توان آن را در آئینه آیه ۲۹ سوره فتح به تماشا نشست.
۲. همگامی و همراهی یاران رسول خدا ﷺ با او در باور و عمل، مهم‌ترین نقش را در تناوری شجره توحید و اقامه توحید در جامعه داشته است.
۳. یاران منتجب رسول خدا ﷺ با پذیرش ولایت پیامبر گرامی اسلام و خاندان پاکش و نیز پرهیز از بندگی طاغوت و دوری از دودستگی، توفیق همراهی با رسول خدا و اجرای اهداف توحیدی را در جامعه یافته‌اند.
۴. فرهنگ حاکم بر اصحاب خاص رسول خدا ﷺ به عنوان هسته مرکزی جامعه اسلامی، سرسختی در برابر دشمنان دین خداست؛ مؤمنان واقعی، با عزت و صلابتی مثال‌زدنی، اجازه هیچ‌گونه دخالت و نفوذی را به کافران نمی‌دهند و هرگز کفار و مشرکان را بر مقدرات خویش مسلط نخواهند کرد.
۵. رحمت و مهرورزی به‌مثابه فرهنگی عمومی در میان یاران و همراهان رسول خدا درآمده است؛ چندان که آثار آن به‌شکلی فراگیر در قالب‌های گوناگون در میان مردم و نیز در رابطه مردم با اولیا و زمامداران مشاهده می‌شود.
۶. در میان یاران رسول خدا ﷺ نماز و اقبال به عبادت و معنویات از جایگاهی ویژه برخوردار است. آنان در نماز و عبادات خود استمرار دارند؛ به‌طوری که گویی ایشان را همواره در رکوع و سجود می‌بینی. آنان حتی در حال طلب فضل و نعمت‌های الهی نیز از نماز و یاد خدا و تعظیم الهی فاصله نمی‌گیرند و هیچ چیز، آنان را از یاد خدا و بندگی او باز نمی‌دارد.
۷. مؤمنانی که خداوند در این آیه آنان را ستوده، با انگیزه‌ای الهی در جست‌وجوی فزونی نعمت خداوند هستند؛ نعمتی که در نهایت موجب تحکیم پایه‌های قدرت اجتماعی جامعه و حاکمیت قدرتمند اسلامی می‌شود.
۸. راه و رسم دلدادگی و عشق به خداوند از چهره یاران راستین رسول خدا ﷺ خوانده می‌شود. آنان در ظاهر و باطن، نشان از بندگی خدا دارند و هیچ داغی از طاغوت بر چهره و رفتار آنان نمایان نیست.
۹. رشد متوازن و متعادل با تکیه بر استعدادهای خدادادی، پشتیبانی ولی خدا و امدادهای الهی، موجب برپایی شجره توحید در جامعه منتخب از یاران راستین رسول خدا ﷺ شده است. جامعه‌ای نامتوازن و نامتعادل که تنها در برخی ابعاد توسعه یافته، هرگز نمی‌تواند بر پایه خود استوار بایستد. سر این توازن و اعتدال را نیز باید در همراهی اعتقادی و عملی با رسول خدا ﷺ و جانشینان او و جلونیافتادن و عقب‌نماندن از ایشان جست‌وجو کرد.
۱۰. تک‌تک فضایل ممتاز یاران رسول خدا ﷺ از قبیل شدت و صلابت در مقابل کفار و رحمت و مهربانی بای یکدیگر، رشد و بالندگی توحید در جامعه نمونه صدر اسلام نقشی بسزا داشته است و وجود نظیر همین فضایل در مؤمنان می‌تواند موجب اقامه توحید در همه امصار و اعصار و در همه ابعاد و قلمروهای جامعه باشد.

۱۱. فاصله گرفتن مؤمنان از هر یک از این فضیلت‌ها از قبیل روی خوش نشان دادن به کفار و مشرکان، نامهربانی با مؤمنان و فاصله گرفتن از نماز و معنویات، موجب رخنه کفار و آسیب جدی به جامعه توحیدی در تمام عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی‌اش می‌شود.

۱۲. اگر فضایل و ارزش‌ها و معیارهای الهی در رفتار فردی و اجتماعی آحاد یک جامعه (اعم از توده مردم و زمامداران) نمود نداشته باشد و نهادهای اساسی جامعه مانند نهاد قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی طبق معیارهای توحیدی سامان نیافته باشد، توحید به معنای واقعی کلمه در آن جامعه راه نیافته است.

## منابع

- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن عاشور، محمد طاهر، بی‌تا، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- ابن هائم، شهاب‌الدین، احمد بن محمد، ۱۴۲۳ق، *التبیان فی تفسیر غریب القرآن*، بیروت، دار الغرب الإسلامی.
- ابن هشام، جمال‌الدین، ۱۴۱۲ق، *معنی اللیب عن کتب الاعاریب*، بیروت، دار الفکر.
- ازهری، ابی منصور محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- حسینی استرآبادی، سید شرف‌الدین علی، ۱۴۰۹ق، *تأویل الایات الظاهرة*، قم، جامعه مدرسین.
- خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۸۴، *گام بلند* (گزیده بیانات مقام معظم رهبری در مراحل فرایند تحقق اهداف اسلامی)، تهران، اسوه.
- درویش، محی‌الدین، ۱۴۱۵ق، *اعراب القرآن الکریم و بیانه*، چ چهارم، سوریه، دار الارشاد.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت، دار العلم الدار الشامیة.
- راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة الله، ۱۴۰۵ق، *فقه القرآن فی شرح الایات الاحکام*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- رجایی، سید محمد کاظم، ۱۳۷۸، «توسعه به‌عنوان هدف» (نگرش قرآنی)، *معرفت*، ش ۲۸.
- سمین الحلبی، احمد بن یوسف، ۱۴۱۵ق، *الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون*، تحقیق: احمد محمد الخراط، دمشق، دار العلم.
- شعیری، تاج‌الدین، ۱۴۰۵ق، *جامع الاخبار*، قم، رضی.
- صدوق، محمد، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، چ دوم، تهران، اسلامیة.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *اهالی*، قم، اعلمی.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *توحید*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه محمد جواد بلاغی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، *ترتیب کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، اسوه.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۷، *تفسیر احسن الحدیث*، چ سوم، تهران، بنیاد بعثت.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چ دوم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر، بی‌تا، *بحار الانوار*، تهران، اسلامیة.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۹، *خدائشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۵، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مصطفوی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، *انسان کامل*، چ پنجم، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ معین*، تهران، امیرکبیر.
- مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۴ق، *تفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.

## آثار و نتایج احتمالات متعدد تفسیری در آیات قرآن کریم

mn@qabas.net

محمد نقیب‌زاده/ استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ع</sup>

دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۴

### چکیده

وجود احتمالات تفسیری متعدد ذیل برخی از آیات، شبهه فقدان تعیین معنایی متن قرآن را پدید آورده است؛ بدین بیان که از ابتدا معنایی در نفس صاحب سخن وجود نداشته، ولی با گذشت زمان، معناهای متفاوتی از آن به دست آمده است. البته قرآن، به لحاظ اثناکننده حکیم آن (خداوند)، تعیین معنایی دارد و اختلافات مفسران، به سبب کاستی دانش آنان است، ولی از واقعیت کثرت دیدگاه‌های تفسیری نمی‌توان چشم پوشید. در این پژوهش، به علل پیدایش این حجم از دیدگاه‌ها نمی‌پردازیم، بلکه با هدف بیان نتایج وجود این دیدگاه‌های متکثر و به روش توصیفی - تحلیلی، در سه محور کلی آثار اعتقادی، تربیتی و تفسیری، به فواید وجود این احتمالات تفسیری در برخی از آیات قرآن پرداخته‌ایم. بر پایه سه محور یادشده، احتمالات تفسیری، هم در جنبه‌های اعتقادی مسلمانان اثرگذار است و هم نتایج تربیتی و اخلاقی دارد و نیز از جنبه منطقی تفسیری، پیامدهایی قابل طرح در مباحث روش‌شناسی تفسیر دارد.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، تفسیر، احتمالات تفسیری، آثار وجود احتمالات تفسیری، نتایج احتمالات تفسیری.

قرآن کریم، مهم‌ترین معجزه و سند جاودانه نبوت پیامبر خاتم‌الصلوات<sup>علیه‌السلام</sup>، به شمار می‌رود و در میان ابعاد متنوع اعجاز قرآن، شگفتی بیان و رسایی تعبیر آن، جایگاهی ویژه دارد. پس جنبه‌های تعبیری و ساختاری این کتاب الهی نیز در خارق‌العاده بودن آن نقش مستقیم دارد. با این حال، در برخی آیات، احتمالات متعدد و گوناگونی از سوی مفسران مطرح شده است که از سویی معنای آیات را در هاله‌ای از ابهام قرار می‌دهد و این پرسش را پدید می‌آورد که کتاب هدایتگر، چرا موجب سردرگمی و تحیر مفسران گشته است؛ از سوی دیگر، کثرت احتمالات معنایی ممکن است چالشی در فصاحت و بلاغت قرآن به شمار رود؛ بدین بیان که رسایی آیات، چگونه با این حجم انبوه از دیدگاه‌های تفسیری سازگار است. در چنین فضایی، وجود یا عدم تعیین معنایی متن آیات، مورد پرسش قرار می‌گیرد. برای فهم مقصود از تعیین معنایی متن، بر اساس «تعرف الاشياء بأضدادها» به مفهوم عدم تعیین معنای متن می‌پردازیم تا نقطه‌ی مقابل آن آشکار شود. عدم تعیین معنا در ذهن، به معنای آن است که اصلاً مفهوم و معنایی در نفس صاحب سخن وجود نداشته و او فقط لفظی را به کار برده است که با گذشت زمان، معناهای متفاوتی از آن به دست خواهد آمد. پس یا باید وجود معنا را در ذهن منکر شد و یا تعیین آن را پذیرفت (کریمی، ۱۳۸۱، ص ۶۴). پس تعیین معنایی متن مستلزم وحدت معنای آن متن نیست و می‌توان با فرض استعمال لفظ در بیش از معنای واحد، چند معنای هم‌عرض را لحاظ کرد که گوینده، به همه آن معانی توجه داشته و لفظ را به کار برده است؛ چنان‌که وجود معانی طولی متعدد در بطون آیات نیز منافاتی با توجه گوینده به همه آن معانی طولی ندارد و تعیین معنایی متن نیز آسیب نخواهد دید. البته گفتنی است که همه آیات قرآن، دارای احتمالات متعدد نیستند، بلکه بخشی از معارف قرآن در قالب نصوص، صریح در مقصود است و وجوه مختلف معنایی را بر نمی‌تابد.

در برخی آیات نیز احتمالات متعدد تفسیری، مصادیقی برای مفهوم کلی آیه به شمار می‌رود و در واقع مفهوم آیه چنداحتمالی نیست. مثلاً در آیه کریمه «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلاً» (کهف: ۴۶) در تفسیر «الباقیات الصالحات»، پنج وجه گفته شده (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۳۱) که همگی مصداق این عنوان به شمار می‌آیند؛ وگرنه مفهوم الباقیات الصالحات روشن است (ر.ک: طیب حسینی، ۱۳۸۹، ص ۱۰). در چنین مواردی، مفسر، دچار تحیر نخواهد بود و می‌تواند همه وجوه یادشده را مراد بداند؛ چنان‌که در آیه یادشده، در تفسیر مجمع البیان پس از اشاره به وجوه مزبور، آمده است: «والأولى حملها على العموم فيدخل فيها جميع الطاعات والخيرات»؛ برتر این است که آیه را بر عموم حمل کنیم؛ در نتیجه، تمام اطاعت‌ها و کارهای خیر، در آن داخل می‌شود (طبرسی، همان).

در بخش درخور توجه دیگری از آیات نیز هرچند یک معنای متعین در حد نص، وجود ندارد، ولی یک معنا در میان احتمالات دیگر، ظهور بیشتری دارد و طبعاً بر پایه ترجیح ظاهر بر محتمل و یا ترجیح اظهر بر ظاهر، همان وجه، انتخاب می‌شود و آیه مورد نظر در خصوص وجود یا عدم تعیین معنا، از فرض فقدان تعیین، خارج می‌گردد.



نهایتاً در ذیل موضوع بحث، مواردی باقی می ماند که نه در حد نص قرار دارند و نه در مرتبه ظاهراً، بلکه در مورد آیه، چند احتمال مساوی، وجود دارد و مفسر نمی تواند یک وجه را بر وجه دیگر ترجیح دهد. در چنین مواردی، شبهه فقدان تعیین معنایی رخ می نماید. البته در چنین آیاتی نیز این فقدان تعیین، به سبب توان محدود و نقصان منابع در اختیار مفسران بشری، یا به جهت مخفی ماندن برخی از قرائن فهم است که در طول زمان به دست مفسران بعدی نرسیده اند؛ وگرنه قرآن کریم به خودی خود چون از سوی خدای علیم و حکیم نازل شده، دارای تعیین معنایی واقعی است و اگر تفسیر قرآن به صورت کامل و از طریق معتبر از سوی مفسران واقعی قرآن (اهل بیت علیهم السلام) که مخاطبان اصلی آن نیز بوده اند به دست ما می رسید، اختلافات رخت برمی بست. پس می توان گفت عامل اصلی پیدایش احتمالات گوناگون معنایی، به نقصان اطلاعات مفسران قرآن، مربوط می شود.

پرسش اساسی در این مقاله، با صرف نظر از علت یا علل پیدایش احتمالات مختلف تفسیری، آثار و نتایج اصل وجود این دیدگاه‌ها در تفسیر آیات است و طی سه محور آثار اعتقادی، تربیتی و تفسیری، به پیامدهای وجود چنین وضعیتی در قرآن، پرداخته می شود تا اثبات گردد وجود این احتمالات متعدد در آیات، نه تنها نقطه ضعف قرآن کریم به شمار نمی رود، بلکه در جای خود، نقطه قوت این کتاب الهی و دارای آثار و برکاتی در حوزه‌های مختلف بینشی، تربیتی و تفسیری است.

با بررسی پیشینه تحقیق و با توجه به رویکرد خاص حاکم بر مجموعه مباحث این مقاله، در آثار گذشته (اعم از کتاب و مقاله) سابقه‌ای یافت نشد.

## ۱. آثار اعتقادی

مقصود از آثار اعتقادی، تأثیرات بینشی و باوری است که در پرتو آنها، عقیده افراد نسبت به حقانیت قرآن و از سوی خدا بودن آن، تقویت می گردد.

### ۱-۱. نمایش عظمت کلام خداوند

در سخنان هر گوینده‌ای، وجود احتمالات مختلف معنایی، امری طبیعی است و درباره بسیاری از آیات قرآن کریم نیز دیدگاه‌های متنوع تفسیری وجود دارد؛ اما در برخی آیات، کمیت احتمالات و نظریات تفسیری به گونه‌ای است که شنونده را به اعجاب می آورد. این موضوع، هنگامی اهمیت بیشتر و جایگاه ویژه‌ای می یابد که اظهار شگفتی در این باره از بزرگان مفسر و شخصیت‌های قرآن‌پژوه صورت گرفته باشد. برای نمونه درباره آیه ۱۰۲ سوره بقره، علامه طباطبایی پس از بیان برخی اختلافات تفسیری، می گوید: اگر احتمالات یادشده در یکدیگر ضرب شوند، این دیدگاه‌ها، به عدد حیرت‌انگیزی نزدیک به  $1/260/000$  احتمال می رسد (دو به توان چهار، ضرب در سه به توان نه، ضرب در چهار). علامه در ادامه برای اظهار شگفتی فراوان خود قسم یاد می کند؛ ولی نه قسم به قرآن یا قسم به جان خود، بلکه در سوگندی منحصر به فرد (که تنها در همین جای میزان به کار برده است)، می نویسد: «به جان

خدا سوگند!». این از شگفتی‌های نظم قرآن است که یک آیه، با دیدگاه‌ها و احتمال‌هایی سازگاری دارد که تعداد آنها حیرت‌انگیز و محیرالعقول است، و در عین حال، کلام همچنان بر حسن و زیبایی خود باقی و به زیباترین جمال، آراسته است و خدش‌های بر فصاحت و بلاغتش وارد نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳۴). شبیه این سخن در ابراز شگفتی، ذیل آیه ۱۷ سوره مبارکه هود نیز دیده می‌شود (همان، ج ۱۰، ص ۱۸۷). دلیل ابراز تعجب علامه از رقم یادشده، تنها به کمیت آن احتمالات مربوط نمی‌شود؛ بلکه برحسب سخن پایانی ایشان، بدین لحاظ است که آیه مزبور با وجود حجم عظیم احتمالات تفسیری، از بلاغت و شکوه بیانی خاصی برخوردار است و کثرت احتمالات معنایی، به ابعاد بلاغی آن آسیمی وارد نکرده است. نتیجه اینکه اگر سخنی با اینکه تاب احتمالات بسیاری دارد، بر فصاحت و بلاغت خود باقی بماند و در عین ذوجوه بودن، از محتوایی عالی برخوردار باشد، این وضعیت، نشانگر عظمت آن کلام و بیانگر قدرت شگرف گوینده آن است.

نمونه درخور توجه دیگر از این دست، در آیات ابتدایی سوره مبارکه بقره (آیات سوم تا پنجم) است که در عین اینکه مفهومی نسبتاً روشن و رسا دارد، احتمالات فراوان تفسیری درباره‌شان گفته شده است. برحسب محاسبه ریاضی و دقیق مرحوم سلطان محمد گنابادی که با اعدادی مشخص و با ضرب احتمالات بیان کرده است، وجوه قابل طرح در چند آیه مزبور، بیش از هزاران میلیارد وجه تفسیری است. عبارت مفسر یادشده چنین است:

وإذا ضرب ذلك المجموع في هذا المجموع يحصل أحد عشر ألف ألف ألف وأربعمائة وأربعة وثمانون ألف ألف ومائتان وخمسة آلاف وسبعمائة وسبعون ألفاً ومائتان وأربعون وهذه أرقامه، ۱۱۴۸۴۲۰۵۷۷+۲۴۰؛ با ضرب مجموعه احتمالات مزبور در یکدیگر، تعداد وجوه این آیات از این قرار است: یازده تریلیون و چهارصد و هشتاد و چهار میلیارد و دویست و پنج میلیون و هفتصد و هفتاد هزار و دویست و چهل وجه (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۵).

وی در ادامه تصریح می‌کند که تمامی این وجوه، شیوع دارند و شاذ و نادر و پیچیده به شمار نمی‌روند و این در حالی است که احتمالات ضعیف معنایی یا لفظی در نظر گرفته نشده‌اند. همچنین وجوهی که احتمال تکراری بودن در آنها می‌رفته، به شماره نیامده‌اند. (ر.ک: همان).

شبیه نکته پیش گفته درباره آیه ۱۰۲ سوره بقره و سخن علامه ذیل آن، در اینجا نیز می‌توان گفت که به‌رغم این کمیت بسیار شگفت از احتمالات در آیات ابتدایی سوره مبارکه بقره، فصاحت و بلاغت و شکوه معنایی این آیات و حتی قابل فهم بودن آنها برای افرادی که آشنایی مختصری با زبان و لغت عربی دارند، انکارناپذیر است.

## ۲-۱. نشان دادن جامعیت و جاودانگی قرآن

موضوع جامعیت و جاودانه بودن قرآن و پاسخ‌گویی همیشگی این کتاب الهی به نیازهای متحول بشر در طول زمان و به تعبیر دیگر همپایی کتاب الهی با سیر سریع زمانه، همواره کانون توجه قرآن‌پژوهان بوده است. اینکه چگونه متنی به‌رغم حجم اندک و محدودیت‌های ظاهری، داعیه پاسخ به تمام پرسش‌های اساسی زندگی انسان‌های پس

از عصر خود را دارد باید مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. در تبیین این ویژگی، برخی قرآن پژوهان به وجود باطن و لحاظ معانی بطنی در آیات اشاره کرده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴، ص ۷؛ بابایی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۳۴)؛ بدین بیان که یکی از نتایج ذوبطون بودن قرآن، این است که معارف بسیاری در ضمن معانی باطنی آیات، بیان شده که البته تنها آگاهان واقعی و مخاطبان اصلی کلام وحی یعنی اهل‌بیت علیهم‌السلام از آن معانی مطلع‌اند.

جهت دیگری که می‌توان برای جاودانگی قرآن بیان کرد، طرح وجوه مختلف تفسیری ذیل آیات است و همین خصوصیت، پرونده بحث و گفت‌وگو در باب معنای آیات را گشوده نگاه می‌دارد و زمینه تأملات تفسیری بیشتر و بهره‌مندی افزون‌تر از سفره گسترده قرآن را فراهم می‌کند. این سخن را به‌گونه‌ای می‌توان معنا‌افزایی این متن جاودانه نامید که در گذر زمان، وجوه جدیدی از معنا و احتمالات نوپدید از معارف، در این کتاب الهی مطرح می‌شود. یکی از مصادیق روشن این موضوع، آیات مربوط به جهان‌شناسی و پدیده‌های عالم تکوین است که به مرور زمان و با کشف ابعادی ناپیدا از آفرینش، احتمالات تأمل انگیزی در آیات یادشده زمینه طرح می‌یابد و اشاراتی به اعجاز علمی قرآن رخ می‌نماید. مثلاً در آیه کریمه «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا» (مرسلات: ۲۵)، با توجه به معنای لغوی کفات که به گرفتن و ضمیمه کردن (قبض و ضم) تفسیر شده (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۵۴۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۸۵؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۶۳)، بر حسب دیدگاه غالب در میان مفسران، کفات بدین معناست که زمین، انسان‌ها را به سمت خود قبض می‌کند و آنها را روی خود جمع می‌نماید (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۳۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۷۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۷۳)؛ اما برخی مفسران در باره این آیه گفته‌اند: «بعید نیست که این اشاره به نیروی جاذبه زمین باشد. یعنی با توجه به سرعت حرکت زمین، اگر این نیروی جاذبه نبود، همه اشبای روی زمین، در فضا پراکنده می‌شدند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۴).

این برداشت هرچند با تعبیر احتیاط آمیز «بعید نیست» بیان شده است، ولی با توجه به معنای متعددی که اهل لغت در ماده «کفت» گفته‌اند، وجه بیان شده بسیار نزدیک به ذهن می‌نماید و با بیانی که برخی از مفسران گفته‌اند چندان سازگار نیست؛ زیرا اگر مقصود از کفات بودن زمین، تنها این نکته بود که زمین، محل اجتماع آدمیان است، کاربرد چنین ماده‌ای (کفت) ضرورت نداشت. از این رو چون سخن از ضمیمه کردن و قبض کردن به سوی خود است، به روشنی می‌توان جریان جاذبه را استفاده کرد؛ وگرنه قبض کردن و جمع کردن آدمیان بر روی خود از سوی زمین بدون قوه جاذبه، تحلیل روشنی ندارد. شاهد دیگری که می‌توان بر تحلیل یادشده افزود، آیه پس از آن است که فرموده است: أَخْيَاءٌ وَأَمْوَاتٌ (مرسلات: ۲۶). مفسران قدیمی که زمین کفات را به محل اجتماع انسان‌ها تفسیر کرده‌اند، ناچار شده‌اند کفات را در دو واژه احياء و اموات، با دو تبیین متفاوت ارائه کنند؛ زیرا کیفیت جمع کردن زمین نسبت به زندگان و مردگان تفاوت می‌کند، از این رو گفته‌اند: «زمین افراد زنده را بر پشت خود در خانه‌های آنان جمع می‌کند و اشخاص مرده را در شکم خود جمع می‌کند» (ر.ک. طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰،

ص ۶۳۲)؛ این در حالی است که اگر آیه را اشاره به نیروی جاذبه بدانیم، تحلیل جمع و قبض زمین نسبت به زندگان و مردگان، یکسان خواهد بود.

نمونه‌ای دیگر از این دست، آیه ۴۹ ذاریات است: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»؛ و از هر چیز جفتی آفریدیم، باشد که شما متذکر شوید. در این آیه کریمه، به وجود زوجیت در همهٔ اشیای عالم اشاره شده است. در اینکه مقصود از این زوجیت چیست، در میان مفسران چند احتمال مطرح شده است؛ مانند اینکه گفته شده مقصود دو صنف است؛ از قبیل شب و روز، زمین و آسمان، خورشید و ماه و...؛ اما برخی دیگر از مفسران، زوجین را به مذکر و مؤنث معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۴۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۸۲)؛ اما برحسب احتمالی دیگر در تفسیر نمونه، زوجین به تمام نیروهای «مثبت» و «منفی» تفسیر شده است؛ بدین بیان که تمام اشیای جهان از ذرات مثبت و منفی ساخته شده‌اند، و امروز از نظر علمی مسلم است که «اتم‌ها» از اجزای مختلفی تشکیل یافته‌اند؛ از جمله اجزایی که دارای بار الکتریستهٔ منفی هستند و «الکترون» نامیده می‌شوند، و اجزایی که دارای بار الکتریسته «مثبت» هستند و پروتون نام دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۲۷۶).

این احتمالات متنوع، موجب برانگیخته شدن حس نیاز انسان‌ها به پرسشگری و استنتاج قرآن می‌گردد و همین وضعیت موجب یافتن پاسخ‌هایی نو برای پرسش‌های اساسی بشر می‌شود.

## ۲. آثار تربیتی

مقصود از آثار مزبور، این است که وجود احتمالات مختلف تفسیری در نفوس و اخلاق آدمیان، می‌تواند تأثیراتی مثبت داشته باشد و آنان را در مسیر تربیت صحیح قرآنی قرار دهد.

### ۲-۱. توازن تأثیر آیات رحمت و عذاب

یکی از نکات مورد تأکید در متون دینی، لزوم توازن میان خوف و رجا و رعایت حد اعتدال در این دو حالت نفسانی در برابر باور به رحمت و عذاب الهی است. به این اعتدال در آیهٔ کریمهٔ ۱۶ سورهٔ سجده بدین بیان اشاره شده است: «تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا...»؛ پهلوهایشان (برای نماز) از بسترها بلند می‌شود، درحالی‌که پروردگار خود را با بیم و امید می‌خوانند.

علامه طباطبایی در بیان این وصف بیداردلان می‌گوید دعاخوانی آنان فقط از خوف غضبناکی خدا نیست تا یأس از رحمت الهی را برای آنها به دنبال آورد و نیز صرفاً به طمع ثواب او نیست تا از غضب و مکر او ایمن باشند، بلکه او را با بیم و امید می‌خوانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۶۳).

در آیه‌ای دیگر، صفت زیبای مزبور چنین آمده است: «أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ» (زمر: ۹)؛ آیا (چنین کسی) باارزش است) یا کسی که او شبانگهان سجده‌کنان و ایستاده فرمانبرداری فروتن است؛ [و] از آخرت بیمناک است و به رحمت پروردگارش امیدوار است؟!». مرحوم طبرسی درباره معنای این

آیه فرموده است: «یعنی اینان میان خوف و رجا در حرکت هستند» (ز.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸).

ضرورت توازن میان این دو وصف، در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز مورد تأکید قرار گرفته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷). رعایت حد میانه یادشده، آسان به نظر نمی‌رسد؛ به‌ویژه آنکه برحسب شرایط افراد و موقعیت‌های زندگی، به طور طبیعی ممکن است یکی از دو کفه مزبور بر دیگری بچربد و وضعیت از توازن خارج شود. از جمله اموری که می‌تواند در تحصیل این توازن نفسانی به انسان یاری رساند، فقدان تعین معنایی و عدم قطعیت و نص نبودن برخی از آیات مربوط به رحمت یا عذاب است؛ به گونه‌ای که با احتمال خلاف نیز سازگاری دارد. مثلاً در برخی آیات مربوط به خلود بهشتیان در بهشت و جهنمیان در جهنم، قیدی افزوده شده که نقطه مقابل مفهوم آیه (عدم خلود) را محتمل می‌سازد. هرچند در تبیین قید مزبور نیز میان مفسران اختلافاتی وجود دارد که خود احتمال عدم تعین قطعی آیه را افزایش می‌دهد. نمونه‌ای از آیات مورد اشاره از این قرار است:

فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيْقٌ ﴿۱۰۷﴾ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿۱۰۸﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ سَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَكُنُوا هُنَّاءً لِّرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُحْسِنُونَ ﴿۱۰۹﴾

آنها که بدبخت شدند در آتش اند؛ و برای آنان در آنجا «زفیر» و «شهیق» [ناله‌های طولانی دم و بازدم] است. [و] در آنجا تا هنگامی که آسمان‌ها و زمین برپاست ماندگارند؛ جز آنچه پروردگارت بخواهد؛ [چرا] که پروردگارت آنچه را بخواهد انجام می‌دهد؛ و اما کسانی که نیکبخت شدند، پس در بهشت‌اند؛ در حالی که در آنجا تا هنگامی که آسمان‌ها و زمین برپاست، ماندگارند، جز آنچه پروردگارت بخواهد. (این) بخششی قطع ناشدنی است (هود: ۱۰۶-۱۰۸).

مرحوم طبرسی ذیل دو آیه یادشده می‌نویسد: دانشمندان در تأویل این دو آیه، اختلاف کرده‌اند و این دو آیه، از مواضع دشوار در قرآن است. وی سپس می‌گوید اشکال در اینجا از دو جهت است: ۱. محدود کردن خلود به مدت دوام آسمان‌ها و زمین، ۲. معنای استثنا در تعبیر «إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ». ایشان در ادامه درباره مورد اول، چهار دیدگاه و درباره دومی، ده نظریه و احتمال را مطرح می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۹۶). بر حسب مورد اول، در اینکه مقصود از مدت مکث جهنمیان و بهشتیان چه میزان است دیدگاه‌هایی مطرح شده که در مجموع به دو دیدگاه خلود واقعی یا طولانی بودن مدت مکث آنها بازمی‌گردد. روشن است که میزان امیدآفرینی خلود دائمی در بهشت با فرض مکث طولانی در آن متفاوت است؛ چنان‌که هول‌انگیزی و شدت عذاب ماندن ابدی در جهنم با احتمال توقف طولانی مدت در آن، یکسان نیست.

نمونه دیگر از آیات بحث‌انگیز در دو موضوع رحمت و عذاب، آیات مربوط به تجسم اعمال و رؤیت کارهای خیر و شر در قیامت است؛ مانند آیات ۷ و ۸ سوره زلزله: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»؛ پس کسی که هم‌وزن ذره‌ای (کار) نیک انجام دهد آن را می‌بیند و کسی که هم‌وزن ذره‌ای (کار) بد انجام دهد آن را می‌بیند. چنین تعبیری در جنبه خیرات، بسیار امیدوارکننده و در ناحیه گناهان، بسیار هول‌انگیز و نگران‌کننده است. از سوی دیگر اینکه چگونه چنین آیاتی با مباحثی از قبیل شفاعت، بخشش گناهان و حبط اعمال

سازگاری دارد، مورد بحث مفسران قرار گرفته است و احتمالاتی تفسیری مطرح شده که مطابق هر احتمال، نتیجه ترس آور یا امیدوارکننده‌ای متناسب با خود دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۹۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۴۳).

## ۲-۲. آزمودن دل‌های منحرف

اصل اختیار از اصول بنیادین و ریشه‌ای مباحث انسان‌شناختی قرآن است و بر بسیاری از گزاره‌های معرفتی دیگر حکومت دارد؛ به گونه‌ای که در فرض تراحم ظاهری گزاره یا حتی سنتی از سنن قرآن، با اصل یادشده، این اصل مقدم می‌شود؛ زیرا بسیاری از معارف دینی و حتی برخی از اصول اعتقادی، بر پذیرش اصل مزبور مبتنا دارند و به تعبیری دیگر این اصل، از اصول موضوعه بسیاری از معارف قرآن به‌شمار می‌رود. مثلاً فلسفه آفرینش انسان برحسب هر یک از دیدگاه‌هایی که مطرح شده است (از قبیل عبادت، امتحان، آزمایش و به کمال رسیدن انسان) همگی بر اساس اختیار آگاهانه انسان معنا می‌یابد. همچنین حکمت فرستادن انبیا و امامان و کتاب‌های آسمانی و نیز حکمت آفرینش بهشت و جهنم مبتنی بر پذیرش اصل مزبور است.

از سوی دیگر، امور بسیاری فراهم‌کننده شرایط امتحان برای انسان هستند تا با اختیار و انتخاب خود، مسیری معین را از بین چند مسیر برگزیند. آدمی در چنین شرایطی، می‌یابد که موجودی مختار است و دیدگاه جبرگرا، نادرست است. یکی از همین بسترهای زمینه‌ساز اختیار، ایجاد شرایط شبهه‌افکن و پرسش‌انگیز در برابر موجود مختار است تا از میان دو یا چند گزینه، به اختیار خود، یکی را انتخاب کند.

همچنین یکی از لوازم اختیار و انتخاب، رمزآلود و غیبی بودن حقایق ماورایی است که در تعبیری رازگونه و گاه استعاری و کنایی نیز بیان شده است. ویژگی انسان‌های پروا پیشه که مورد ستایش قرآن قرار گرفته‌اند، ایمان آنان به غیب است: «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره: ۲-۳). مقتضای این غیب، پوشیده و رمزی بودن محتوای آن است که در عین حال بندگان شایسته‌ی خداوند به این امور غایب از حواس، خالصانه و با اختیار ایمان می‌آورند. روشن است که اگر همه حقایق ماورایی، مورد مشاهده و ارتباط عینی با انسان‌ها قرار می‌گرفت، همه آدمیان به این امور ایمان می‌آوردند؛ ولی چنین ایمانی از سر اختیار و انتخاب نمی‌بود و ارزشی نیز نمی‌داشت؛ زیرا شبیه ضرب‌المثل «معما چو حل گشت آسان شود»، ایمان همراه با علنی شدن حقایق، به معنای کشف و رفع ابهاماتی است که هر کس در چنین شرایطی قرار گیرد، ایمان می‌آورد. از همین رو ایمان و توبه هنگام مرگ و مشاهده حقایقی که تا آن زمان غیب بوده است، ارزشی ندارد: «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ اللَّهَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كَفَارٌ أُولَٰئِكَ أَجْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (توبه: ۱۸). چنان که توبه و اظهار ایمان فرعون در هنگام غرق پذیرفته نشد: «حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ أَصْنَتْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتَ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ. أَلَا أَنْ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (یونس: ۹۰-۹۱). چنین توبه و ایمانی از آن جهت فاقد ارزش است که غیب تبدیل به شهود شده و پرده‌های ماورا کنار رفته و حقایق پنهان عالم معنا، برای محضرتز علنی گشته است.

از برخی آیات قرآن و سخنان اهل بیت علیهم السلام برمی آید که یکی از سنت‌های الهی درباره موجودات مختار، آزمودن آنها با موارد شبهه‌انگیز است. نمونه روشن این بحث، آیات مشابه است که در آیه هفتم آل عمران بدین صورت بیان شده است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ». به گفته برخی مفسران و قرآن‌پژوهان، از حکمت‌های وجود متشابهات در قرآن، آزمودن مردم و امتحان آنهاست تا نوع مواجهه آنان با آیات مشابه سنجیده شود (مرکز الثقافه و المعارف القرآنیة، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱۶؛ زرقانی، ۱۹۴۸م، ج ۲، ص ۱۷۸) و اگر تمام آیات قرآن محکم می‌بود، در مقایسه با وضعیت فعلی قرآن که در بردارنده محکم و متشابه است، چندان زمینه‌ای برای فتنه‌جویی و فسادانگیزی پدید نمی‌آمد.

نمود دیگر این آزمون، در آیه کریمه ۲۶ بقره مطرح شده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعْضُهُ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَا ذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ». از این آیه نیز به روشنی استفاده می‌شود که خداوند با بیان مثال، زمینه انحراف را در افرادی که سوء پیشینه دارند و با سوء اختیار خود مسیر فسق را برگزیده‌اند، فراهم می‌سازد.

مورد دیگر از این دست، آیه ۳۰ سوره مبارکه مدثر است که تعداد فرشتگان عذاب خدا در جهنم با تعبیر «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ» نوزده فرشته مطرح شده و در آیه بعد، در بیان راز عدد نوزده یا راز بیان این حقیقت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۸۹)، فرموده این عدد، موجب آزمایش کفار است و در ادامه می‌فرماید: «این تعداد را قرار دادیم یا اعلام کردیم تا بیماردلان و کافران بگویند خداوند از این مثل چه اراده کرده است؟ این‌گونه خداوند هر کس را بخواهد همراه می‌سازد و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند» (مدثر: ۳۱).

پس، از آیات مورد اشاره به دست می‌آید که دلیل تعیین عدد نوزده درباره ملائکه عذاب یا دلیل اعلام این حقیقت به مردم (برحسب دو دیدگاه مطرح در تفسیر این آیه، ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۸۹)، آزمودن کافران و بیماردلان است تا زمینه بروز باطن ناپاکشان در اعتراض به سخنان خداوند فراهم آید و در نتیجه، همراهی آنان روشن شود.

از نمونه‌های درخور توجه اشاره به این حقیقت در متون دینی، خطبه قاصعه نهج البلاغه است که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در بیان راز آفرینش حضرت آدم علیه السلام از ماده ظاهراً بی‌ارزش (گل سیاه بدبو) می‌فرماید: «خداوند مخلوقات خود را با اموری که آگاهی ندارند آزمایش می‌کند، تا بد و خوب تمیز داده شود» (دشتی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۱). نتیجه اینکه با توجه به مستندات پیش گفته، می‌توان گفت یکی از علل وجود دیدگاه‌های متنوع تفسیری در برخی آیات قرآن و بروز احتمالات متعدد تفسیری و بقای ابهام در برخی از آنها، زمینه‌سازی برای آزمودن انسان‌هاست تا با وجود چند معنای محتمل برای برخی آیات، کسانی که در برابر آیات الهی خضوع می‌کنند و سر تسلیم فرو می‌آورند با بروز دادن باطن خویش، روحیه تسلیم خود را نشان دهند و در مقابل، افراد بیماردل نیز که به دنبال بهانه‌جویی و فرار از تعبد و تسلیم هستند، شناخته شوند.

## ۳. آثار تفسیری

مقصود از آثار تفسیری، تأییراتی است که با توجه به احتمالات گوناگون تفسیری، در عملکرد مفسران نمود می‌یابد و فعالیت آنان را در فهم قرآن، تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. چنین آثاری در مباحث منطق تفسیر و روش‌شناسی تفسیر قابل طرح است.

## ۳-۱. ارزش ذاتی تدبیر در قرآن

مقصود از ارزش ذاتی تدبیر در قرآن، این است که کشف مراد خداوند در تحقق عنوان تدبیر دخالت ندارد؛ بدین معنا که اگر در مسیر تدبیر، شخص متدبیر به مقصد والای فهم مراد خداوند دست نیابد، این تدبیر به خودی خود ارزشمند است. از منظری دیگر، می‌توان گفت اگر مفسری پس از تدبیر در آیه، به نتیجه قطعی و کشف روشن مراد و مقصد خدا نرسید، کار تفسیری از سوی وی صورت گرفته است؛ همان‌گونه که در فقه، کار تفقه از سوی فقیه، تحقق می‌یابد، خواه به حکم قطعی دست یابد و خواه دست نیابد.

نتیجه این سخن آن است که برای صدق عنوان تفسیر بر فعالیت مفسر، تلاش فکری وی در مسیر کشف مراد خداوند کفایت می‌کند و دستیابی یا دست نیافتن وی به مراد خداوند در اطلاق این عنوان، نقشی ندارد؛ زیرا ممکن است پس از تلاش فکری در جهت فهم آیه مورد تدبیر، آن آیه، بر دو یا چند احتمال باقی بماند و مفسر نتواند مراد قطعی خداوند را از میان آن دو یا چند احتمال تشخیص دهد؛ ولی درعین حال عملیات تفسیری از سوی وی محقق شده است؛ چنان‌که در مواردی نیز که مفسر به کمک استظهار، یک احتمال را بر احتمالات دیگر ترجیح می‌دهد، نمی‌تواند فهم خود را قطعی بداند؛ هرچند فهم مستند به ظاهر، برای وی حجیت و اعتبار دارد؛ زیرا خداوند سبحان، توان درک بشر را می‌دانسته و با همین پیش‌فرض با وی سخن گفته است و بر اساس آیه کریمه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...» (بقره: ۲۸۶) و نیز به استناد روش عرفی عقلایی، بشر بیش از این تکلیفی ندارد.

نکته دیگر در همین زمینه این است که برداشت‌های مفسر از برخی آیات، هرچند از حد ظن و احتمال فراتر نمی‌رود، ولی تراکم چنین ظنون و احتمالاتی، زمینه‌ساز برداشت‌های عمیق و درخور توجهی از قرآن کریم است که گاه نتایج مهم تفسیری به دنبال دارد. برای مثال در برخی نکات بلاغی و بیانی قرآن، بر اساس برخی از وجوه تفسیری، پرده‌ای از زیبایی بیانی قرآنی گشوده می‌شود و بر پایه وجهی دیگر، چهره‌ای متفاوت رخ می‌نماید که برآیند کلی این تکثیر ظنون، اطمینان عرفی و یقین روان‌شناختی به تحقق اعجاز بیانی قرآن خواهد بود. از نمونه‌های روشن این بحث، اختلافات مفسران در تحلیل برخی ظرایف بیانی آیات قرآن است که گاه یک مفسر، آیه‌ای را بر صنعت بیانی استعاره، و دیگری آن را بر مجاز، حمل می‌کند. در تحلیل نوع استعاره به‌کاررفته در آیه نیز گاه میان مفسران اختلاف وجود دارد (ر.ک: حسینی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۵ تا پایان). به بیان دیگر، هرکدام از وجوه یادشده هرچند به صورت احتمال مطرح شوند، اما درخور اعتنا هستند و حتی با فرض نادرستی دیدگاه استعمال لفظ در بیش از یک معنا، نتیجه کلی و خروجی نهایی این احتمالات، اثبات وجود نکات عمیق و دقیق بیانی و بلاغی در



قرآن است؛ زیرا هر کدام از آن احتمالات که پذیرفته شوند، بخشی از ظرایف تعبیری به اثبات می رسد و با تراکم آن دیدگاه‌ها، چهره زیبایی از متن کلام الله رخ می نماید که با لحاظ هر یک از وجوه معنایی، شکوه تعبیری آن متن آشکار می شود.

### ۳-۲. امکان اراده چند وجه معنایی در آیه

یکی از موضوعات بحث‌انگیز در اصول فقه و تفسیر، پذیرش یا انکار حالت چندمعنایی در کلام و به‌ویژه در قرآن است. مقصود از چندمعنایی این است که کلمه یا عبارت در متن به گونه‌ای به کار رود که آن متن را برخوردار از چند معنا کند. این موضوع نیز یکی از ثمرات طرح احتمالات مختلف تفسیری در آیات قرآن به‌شمار می‌رود؛ زیرا گاه تمامی احتمالات متنوعی که در تفسیر برخی آیات مطرح شده‌اند، قابل استناد به بیان آیه هستند. برخلاف آنچه در برخی دروس اصول فقه مشهور شده است، طیف نسبتاً وسیعی از علمای شیعه از قبیل سید مرتضی و شیخ طوسی به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا گرایش داشته‌اند. علمای دیگری نیز در طیف موافقان قرار دارند؛ مانند علامه حلی، حسن بن زین‌الدین معروف به صاحب معالم، شیخ محمدرضا نجفی اصفهانی، شیخ عبدالکریم حائری یزدی، سیدابوالقاسم خوبی، شهید محمدباقر صدر و امام خمینی (ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، ص ۴۲-۵۰).

در میان مفسران قرآن نیز برخی عالمان مطرح در وادی تفسیر، به این طیف پیوسته‌اند. مثلاً ابوالفتح رازی ذیل آیه کریمه «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً» (نور: ۳) دو دیدگاه عمده را درباره نکاح در این آیه مطرح می‌کند که برخی آن را به معنای صیغه نکاح دانسته و برخی دیگر، آن را به معنای ارتباط خاص جنسی گرفته‌اند. وی در ادامه، نوشته است:

و به نزدیک ما این لفظ از الفاظ مشترکه است، حقیقت باشد در عقد و در جماع، و این است که ما گفتیم که به یک عبارت خبر توان دادن از دو معنای مختلف، نبینی که چون گوید: لا تنکح ما نکح ابوک، روا باشد که این یک لفظ نهی باشد عن العقد والجماع معاً (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۸۲-۸۴).

همان‌گونه که از عبارت رازی به‌روشنی پیداست، وی به‌صراحت کاربرد لفظ در بیش از یک معنا را روا می‌داند. همچنین فقیه و مفسر بزرگ مرحوم قطب‌الدین راوندی نیز لفظ نکاح در آیه مزبور را بر هر دو معنای نکاح و ارتباط جنسی حمل می‌کند و آیه را به‌گونه‌ای تفسیر می‌نماید که گویا آیه می‌فرماید: زانی را که پدران شما به عقد خویش درآورده‌اند به عقد خود درنیورید و نیز با زانی که پدران شما با آنها ارتباط جنسی داشته‌اند، ارتباط جنسی نداشته باشید (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۹۳).

مرحوم علامه مجلسی حدیث‌پژوه قرآن‌شناس، ذیل آیه کریمه «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ» (توبه: ۳۶) می‌نویسد:

دیدگاه بنده بلکه دیدگاه حق و صحیح این است که «شهر» در لغت، به صورت حقیقی به معنای عالم می‌آید و آیه نیز می‌فرماید تعداد علما نزد خدا در کتاب الهی، دوازده نفرند که در روز آفرینش آسمان‌ها و زمین، حاضر و شاهد

خلقت آنها بودند. این سخن از این روست که اگر لفظی میان دو معنا مشترک باشد و قرینه‌ای در کلام، آن را مختص به یکی از آن دو معنا نکند، چنین وضعیتی موجب سرگردانی در تعیین مقصود و ساقط شدن کلام از حد بلاغت می‌گردد؛ ولی این پیامد در سخن بشر پیش می‌آید که به دلیل آیه کریمه «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي حَوْفِهِ» تنها به یک جهت توجه دارد و اما در سخن خداوند حکیم که حالتی یا کاری او را از حالتی و کاری دیگر، مشغول نمی‌کند ضرورت دارد هر دو معنای یادشده، اخذ شود و اطلاق کلام گرفته شود؛ وگرنه کلام خداوند متعال، لغو خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۶، ص ۳۹۵).

آیت‌الله جوادی آملی نیز در نقد کسانی که کاربرد لفظ در بیش از یک معنا را ممتنع پنداشته‌اند، نوشته است: امتناع متوهم، یا بر اثر محدودیت ظرفیت لفظ است یا مضبوط بودن ظرفیت مستمع و مخاطب و یا محدودیت علم و اراده متکلم و قسمت مهم آنچه در آن مبحث، بر فرض تمامیت آن، مطرح شده به محدودیت علم و اراده متکلم برمی‌گردد، نه مخاطب. پس اگر متکلم و مرید، خداوند سبحان بود که هیچ محدودیتی از جهت علم یا اراده ندارد، محذوری در اراده کردن چند مطلب از یک آیه و چند معنا از یک لفظ وجود ندارد؛ چنان‌که اگر محدودیت مزبور به لحاظ مخاطب باشد، مخاطب اصیل قرآن، انسان کامل، یعنی حضرت رسول اکرم ﷺ است که ظرفیت وجودی آن حضرت برای ادراک معانی متعدد در دفعه واحد محذوری ندارد؛ یعنی اگر مخاطبان دیگر صلاحیت تلقی چند معنا را از لفظ واحد ندارند، حضرت رسول اکرم ﷺ چنین صلاحیتی را داراست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۰).

از مجموعه سخنان نقل شده به دست می‌آید که گاهی احتمالات متعدد تفسیری ذیل آیات، می‌تواند همگی مورد اراده گوینده حکیم باشد و در چنین مواردی، ضرورتی ندارد که مفسر در جهت تعیین یک احتمال از میان چند احتمال تلاش کند.

### ۳-۳. نمود ضعف درک بشر و ایجاد احساس نیاز به مفسران واقعی قرآن

یکی از تفکرات نادرست درباره قرآن، دیدگاه قرآن‌بستگی در تفسیر است. خاستگاه اصلی این نظریه، به خلیفه دوم بازمی‌گردد که در حضور پیامبر ﷺ، جمله معروف «حسبنا کتاب الله» را مطرح کرد (بخاری، ۱۴۲۵ق، ص ۱۰۸۳). هرچند این سخن در فضای خاص جلوگیری از نگارش مکتوب درخواستی پیامبر مطرح شد، ولی بعدها زمینه ساز دیدگاه قرآن‌بستگی در تفسیر و بلکه در کل معارف دین اسلام گردید. یکی از مناطق طرح نظریه یادشده، شبه‌قاره هند و بعدها کشور مصر بود که عده‌ای از افراد با عنوان قرآنیون، با ادعای یگانگی قرآن در منبع بودن برای تشریح، قرآن را در فهم دین کافی دانسته و طبعاً برای فهم خود قرآن نیز به غیرقرآن نیازی نمی‌دیدند (روشن‌ضمیر، ۱۳۹۰، ص ۵۰). اینان نقش منابع دینی دیگر به‌ویژه سنت را نادیده می‌انگارند؛ چنان‌که ابوزید دمنه‌پوری بر این باور است که قرآن به تنهایی خود را تفسیر می‌کند و به غیر واقعیتهایی که قرآن بر آن منطبق می‌شود، یعنی سنت‌های خدا در هستی، به چیز دیگری نیاز نیست (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۵۳۳). یکی از کسانی که در سخنان وی گرایش

فراوانی به قرآنیون دیده می‌شود، سیدابوالفضل برقی است که قرآن را چنین وصف کرده است: «قرآن، حجت کافی، قابل فهم برای همه و کتابی {است} که به تفسیر احتیاج نداشته و ندارد» (بابایی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۳). در برابر این دیدگاه، طرفداران مکتب اهل بیت علیهم‌السلام بر این باورند که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دو امانت گران‌بهای قرآن و عترت را در میان مردم باقی گذاشته و هر دو را مرجع برای جلوگیری از گمراهی معرفی فرموده است. پس تمسک به تنها یکی از این دو امانت و غفلت از دیگری، با مرجعیت همزمان هردو سازگاری ندارد.

از شواهد روشن نادرستی روش قرآنیون، نیاز انکارناپذیر مفسران به قرائن برون قرآنی از قبیل روایات و تاریخ، برای فهم متن قرآن است و گاه بر اثر غفلت برخی مفسران از همین قرائن منفصل در فهم قرآن، دیدگاه‌های متنوعی شکل گرفته که از مسیر درست فهم مراد الهی دور افتاده اند. پس بخشی از احتمالات تفسیری مذکور در تفاسیر با قرائن یادشده، کنار زده می‌شود. نتیجه دیگری که از نقد دیدگاه‌های یادشده به دست می‌آید، نفی مستدل شعار ناروای «حسبنا کتاب الله» خواهد بود؛ زیرا عدم اعلام موضع صریح از سوی مفسران در برابر آن احتمالات، نشانه نیازمندی آنان به قرائن برون متنی قرآن است و ادعای خودکفایی مفسر به متن، سخنی ناروا جلوه خواهد کرد. به تعبیر دیگر، ناکامی برخی مفسران از فهم درست آیه، گواه نادرستی شعار مزبور به شمار می‌رود.

### نتیجه‌گیری

۱. کمیت بسیار بالای احتمالات تفسیری در برخی آیات قرآن، نشان از شگفتی‌زایی بیانات قرآن در عین رعایت فصاحت و بلاغت دارد؛
۲. وجوه مختلف تفسیری، تأملات تفسیری بیشتر و بهره‌مندی افزون‌تر از سفره گسترده قرآن را فراهم می‌کند؛
۳. محتملات تفسیری در آیات مربوط به رحمت و عذاب، زمینه توازن میان دو کفه خوف و رجا را میسر می‌سازد؛
۴. احتمالات متنوع تفسیری و بقای ابهام در برخی از آنها، موجب آزمون انسان‌هاست تا افراد خاضع در برابر سخن خدا از متمردان، بازساخته شوند؛
۵. بر اساس ارزش ذاتی تدبیر در قرآن، حتی اگر مفسری پس از تدبیر، به مراد قطعی خدا نرسید کار تفسیری از سوی وی صورت گرفته است؛
۶. تراکم احتمالات، زمینه‌ساز برداشت‌های عمیقی از قرآن کریم هستند؛
۷. در برخی آیات، تمام احتمالات مطرح در آیه، بر پایه جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا به آیه قابل استنادند؛
۸. وجود دیدگاه‌های متکثر در یک آیه، نشانه نیازمندی مفسران به قرائن برون متنی قرآن است و شاهدهی بر ابطال خودکفایی مفسر در فهم با تنها مراجعه به متن به شمار می‌رود.

## منابع

- ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۸م، *جمهرة اللغة*، بیروت، بی‌نا.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، بی‌نا.
- بابایی، علی اکبر و دیگران، ۱۳۸۸، *روش‌شناسی تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بابایی، علی اکبر، ۱۳۹۱، *بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۵ق، *صحیح بخاری*، بیروت، دار الفکر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح*، بیروت، بی‌نا.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۴، *انسان و قرآن*، تهران، الزهراء.
- حسینی، سیدجعفر، ۱۴۱۳ق، *اسالیب البیان فی القرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
- دشتی، محمد، ۱۳۷۹، *ترجمه نهج البلاغه*، قم، مشهور.
- ذهبی، محمد حسین، ۱۳۹۶ق، *التفسیر والمفسرون*، چ دوم، بی‌جا، دار الکتب الحدیثه.
- رازی، ابوالفتح، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- راوندی، قطب‌الدین، ۱۴۰۵ق، *فقه القرآن*، چ دوم، قم، مکتبه آیه الله العظمی نجفی مرعشی.
- روشن ضمیر، محمدابراهیم، ۱۳۹۰، *جریان‌شناسی قرآن‌سندگی (پژوهشی در پیشینه، تحولات و دیدگاه‌های قرآنیون)*، تهران، سخن.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، علمی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب حسینی، سیدمحمود، ۱۳۸۹، *چندمعنایی در قرآن کریم*، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کریمی، مصطفی، ۱۳۸۱، «هزار جامه ناموزون بر قامت متن» (نقد یکی از مبانی نظریه قرائت‌پذیری متکثر متون دینی)، *قبسات*، ش ۲۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مرکز الثقافه و المعارف القرآنیه، ۱۳۷۵، *علوم القرآن عند المفسرین*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *جهان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

## تحلیل واژگانی روح، نفس، قلب، فؤاد و صدر در قرآن و بررسی چندگانه یا متحد بودن آنها با تأکید بر دیدگاه‌های علامه طباطبایی، آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی

سیدمحمد حاجتی شورکی / کارشناسی ارشد دین‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ Hajati65@chmail.ir

حسین نقوی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉

دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۰۹

### چکیده

واژه‌های روح، نفس، قلب، فؤاد و صدر در قرآن به ساحت دوم انسان اشاره دارند. نوشتار حاضر به روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی چندگانه یا یکی بودن مشارالیه آنها می‌پردازد و با بررسی نظرات مفسران به‌ویژه علامه طباطبایی، آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی، معیاری نو برای تمییز مشارالیه آنها ارائه می‌دهد. حاصل اینکه امر مجرد، پیش از تعلق به بدن، روح و پس از آن نفس نامیده می‌شود. میان این دو و سه واژه قلب، فؤاد و صدر نیز تمایزی احساس می‌شود. این سه در کاربرد مطلق، همان معنای نفس یا روح را می‌رسانند؛ ولی قرین با اوصاف، به مرتبه‌ای از مراتب روح یا نفس انسانی اشاره دارند؛ یا اینکه روح و نفس همانند اسامی هستند که به تمام حقیقت انسان اشاره دارند، ولی قلب و فؤاد و صدر همانند اوصافی هستند که هرچند با نفس و روح متحدند، به تمام حقیقت انسان اشاره نمی‌کنند.

**کلیدواژه‌ها:** ابعاد انسان، روح، نفس، قلب، فؤاد، صدر و وحدت قوای نفس.

در طول تاریخ بشر، بسیاری از مردم با مذاهب و ادیان گوناگون به شناسایی حقیقت روح و روان خود، علاقه نشان داده‌اند و هر زمانی این حقیقت را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند. شناخت انسان و ساحت‌های وجودی او یکی از مسائل اساسی اندیشه بشری است و پرسش از ساحت‌های وجودی انسان، پیشینه‌ای دیرینه دارد. در طول تاریخ اندیشه مکتوب بشر، می‌توان سقراط (م ۳۹۹ ق.م) را از نخستین اشخاصی دانست که انسان را دارای دو ساحت جسم و روح می‌دانسته است. (افلاطون، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۱)؛ در مقابل، کسانی معتقد بوده‌اند که انسان همین بدن مادی است؛ به عبارتی انسان را تک‌ساحتی می‌دانستند و وجود روح را منکر می‌شدند یا روح را موجودی مادی وابسته به جسم و از آثار و خصوصیات بُعد جسمانی انسان به شمار می‌آوردند. ادیان الهی طرفدار دیدگاه اول (دوساحتی بودن انسان) بوده‌اند. قرآن کریم برای انسان افزون بر تن مادی، بعدی غیرمادی لحاظ کرده است که با نام‌های گوناگونی از آن یاد شده است. نوشتار حاضر بر آن است که به بعد غیرمادی انسان از دیدگاه قرآن بپردازد و بدین پرسش‌ها پاسخ دهد:

۱. واژگان به‌کاررفته درباره ساحت غیرجسمانی انسان در قرآن کدام‌اند؟

۲. آیا واژگان به‌کاررفته درباره ساحت غیرجسمانی انسان، کاملاً مترادف‌اند یا هر کدام به حالت یا مرتبه‌ای از ساخت غیرجسمانی انسان اشاره دارند؟

تا جایی که نگارنده فحص و بررسی کرده است، نوشتاری - در قالب کتاب، مقاله و یا پایان‌نامه - که به صورت مستقل به ارائه موضوع نوشتار حاضر بپردازد موجود نیست؛ اما برخی آثار به بعضی زوایای نوشتار حاضر ارتباط داشته‌اند که مهم‌ترین آنها بدین‌قرارند:

الف) سیدمحمد خامنه‌ای، روح و نفس، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷؛ این کتاب در پاره‌ای موارد به انواع کاربردهای نفس و روح در قرآن پرداخته است؛ اما درباره مسئله پژوهش حاضر سخنی ندارد.

ب) محسن پارسائزاد، حقیقت قلب و حالات آن از دیدگاه قرآن و عرفان اسلامی، رساله دکتری مدرسی معارف، گرایش مبانی نظری اسلام، استاد راهنما: حسن رضانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱؛ این رساله به بررسی تطبیقی قلب از دیدگاه قرآن و عرفان پرداخته و در بعضی از فصول، به رابطه قلب با صدر و فؤاد و نفس و روح پرداخته که بیشتر بر اساس مباحث عرفانی بیان شده است؛

ج) غلامرضا پرهیزکار، «وحدت یا دوگانگی نفس و روح از منظر اسلام»، در: نفس و بدن در متون دینی (مجموعه مقالات)، تهیه پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۲؛

د) حسن معلمی، «حقیقت و ویژگی‌های نفس و روح در قرآن کریم»، در: نفس و بدن در متون دینی (مجموعه مقالات)، تهیه پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۲؛ در این مقاله و نیز مقاله پیشین، به ویژگی‌های نفس و روح و تطبیق روح بر نفس یا بالعکس پرداخته شده؛ اما به سه واژه دیگر، یعنی قلب و فؤاد و صدر و رابطه آنها با روح و نفس اشاره ای نشده است.

ه) حسن عبدی، «بررسی جایگاه معرفت‌شناسی قلب از دیدگاه قرآن»، در: قرآن و معرفت‌شناسی (مجموعه مقالات)، به کوشش علیرضا قائمی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲: این مقاله تنها به ماهیت و کارکرد قلب در قرآن پرداخته و تحلیل کوتاهی از اطلاق قلب بر نفس از علامه طباطبایی آورده است.

هرچند این آثار در جای خود درخور تحسین و ارزشمندند، اما زاویه بحثشان با مسئله پژوهش حاضر متفاوت است؛ از این رو پژوهش حاضر کاری نو به شمار می‌آید. اهمیت و ضرورت این پژوهش آن است که اولاً گامی در جهت شناخت نفس انسانی است که از نگاه قرآن و روایات مقدمه‌ای برای خداشناسی به شمار می‌آید؛ ثانیاً مبتنی بر تتبع و تحقیق درباره واژگان قرآن کریم و درصدد گره‌گشایی از این مسئله است که آیا الفاظ به ظاهر مترادف قرآن کریم مانند قلب، فؤاد، روح و نفس، در معنا کاملاً مترادف‌اند یا اینکه هر یک به حالت یا مرتبه‌ای متفاوت از ساحت غیرمادی انسان اشاره دارند؛ مسئله‌ای که در آثار پیشین از زاویه مقاله پیش رو و در اندازه پژوهش حاضر بررسی و تحلیل نشده است.

از لابه‌لای سخنان مفسران، دیدگاه‌های متفاوتی در زمینه مسئله پژوهش حاضر قابل استخراج است. این مقاله تلاش دارد با تأکید بر دیدگاه سه مفسر برجسته اسلامی، یعنی علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی به تحلیل و بررسی مسئله بپردازد؛ هرچند در پاره‌ای موارد از نظرات دیگر مفسران اسلامی نیز استفاده کرده است. وجه تأکید بر آرای این سه مفسر قرآنی این بوده که اولاً این بزرگواران از تفاسیر متقدمان شیعه و سنی آگاهی داشته‌اند و با اطلاع از نظریاتی که تاکنون ارائه شده به ایده‌های نو دست یافته‌اند؛ ثانیاً این سه دانشمند اسلامی علاوه بر تسلط بر مباحث نقلی اسلامی، در مباحث عقلی و برهانی خود صاحب‌نظر بوده‌اند که این امر در ارائه نظریه‌ها بدیع و تازه نقشی بسزا دارد.

## ۱. واژگان قرآنی مشیر به بُعد غیرمادی انسان

در قرآن کریم انسان علاوه بر جسم یا تن مادی، دارای ساحت غیرجسمانی است که با واژگان مختلفی از آن یاد شده است. در آیات فراوانی از قرآن واژگان روح، نفس، قلب، فؤاد و صدر بر ساحت باطنی انسان دلالت می‌کنند. در این بخش ابتدا به توضیح مختصر هر کدام از این پنج واژه می‌پردازیم و سپس درباره تعدد یا وحدت مصداقی این واژگان بحث خواهیم کرد:

### ۱-۱. روح

لغویون برای واژه «روح» معانی متعددی برشمرده‌اند که از جمله آن معانی، نفس انسانی است (فیومی، ۲۰۰۱م، ج ۱-۲، ص ۲۴۵؛ انیس، ۱۴۰۸ق، ص ۳۸۰؛ ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۵، ص ۳۶۱)؛ الروح: النفس التي يحيي بها البدن. يقال خرجت روحه أي: نفسه (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۲۵). واژه روح در قرآن، ۲۱ مرتبه به کار رفته و از جهت موارد کاربرد تفاوت دارد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۳۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۰۵؛ ج ۱۳، ص ۱۹۵؛ ج ۲۰،

ص ۱۷۳) که با توجه به موارد استعمال گوناگون روح در قرآن فهمیده می‌شود که روح به مخلوقات شعورمندی که از سنخ مادیات نیستند اطلاق می‌شود و در قرآن در دو مورد، استعمال حقیقی دارد: ۱. درباره روح انسان؛ ۲. درباره موجودی که از سنخ فرشتگان است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۴-۳۵۶).

با نگاهی به کاربرد روح در آیات قرآن، در برخی آیات مراد از روح، روح انسانی است:

۱. آیات نفخ روح: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹؛ و نیز سجده: ۹؛ ص: ۷۲؛

تحریم: ۱۲)؛

۲. آیه سؤال از روح: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵). درباره این آیه اختلاف است که مراد

از این روح چیست (درباره آرای گوناگون، ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۶۷۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۹۳). علامه طباطبایی مراد از روح را مطلق روح می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۹؛ ج ۲۰، ص ۱۷۲)؛ خواه مراد روح انسانی یا فرشته‌ای از فرشتگان الهی و... باشد. برخی مفسران هر دو احتمال را داده‌اند، اما این احتمال را که منظور از روح، فرشته‌ای از فرشتگان الهی باشد، ظاهرتر دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۴)؛ اما شماری از مفسران از شیعه و اهل سنت، آن را بر روح انسانی حمل کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۵۱۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۱۴۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۶۵؛ جوادی آملی، مکتوب صوتی جلسه ۱۱۷ تفسیر سوره اسراء).

در برخی آیات نیز واژه روح نیامده، اما به روح انسانی اشاره شده است؛ نظیر آیه‌ای که مراحل خلقت انسان را بیان می‌کند: «ثُمَّ جَعَلْنَا نُطْفَةَ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَبْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۲-۱۴).

بنا بر نظر بیشتر مفسران منظور از «خلاقاً آخر» روح انسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۶۱؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۹ و ۳۵۸؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱). خداوند در این آیه با عبارت «نشأناه خلقاً آخر» به آفرینش روح انسانی اشاره کرده؛ همچنان که در جای دیگر با عبارت «کن فیکون» به نحوه آفرینش روح پرداخته است: «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۵؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۶۹).

روح انسان، همان نفس اوست و در دین اسلام، انسانیت انسان به روح است که در او دمیده شده است و این روح انسانی است که مورد کرامت قرار گرفته است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء: ۷۰) (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱۴، ص ۷۹؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۲۶). از نظر قرآن کریم فرشتگان هنگامی مأور به سجده در برابر آدم می‌شوند که روح الهی در او دمیده شده باشد و آیات توفی که می‌فرماید «شما را به تمام و کمال دریافت می‌کنیم» دلیل آن است که روح انسان، هویت واقعی او را تشکیل می‌دهد.

درباره تقدم یا تأخر یا هم‌زمانی آفرینش روح و جسم انسان دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که شرح و بسط



همه آنها در این مقال نمی‌گنجد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۱۴، ص ۴۲۴؛ نیز، ر.ک: نقی‌زاده، ۱۳۹۲؛ میری، ۱۳۹۳). برای نمونه، از دیدگاه‌های مطرح‌شده در این زمینه، نظریه تقدم آفرینش روح انسان بر تن مادی اوست که برخی اندیشمندان مسلمان با تمسک به ادله متعدد قرآنی و روایی بر آن پافشاری کرده‌اند (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۳-۴۲۳) و نویسنده نیز در بخش تحلیل واژگان روح و نفس از این دیدگاه کمک گرفته و تحلیلی ارائه داده است.

## ۱-۲. نفس

اصل معنای نفس در لغت، به معنای ذات شیء است. مثلاً نفس انسان معنایش خود انسان است و نفس سنگ خود سنگ است. نفس به این معنا در آیات قرآن بر خداوند نیز اطلاق شده است: «كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲)؛ «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸)؛ «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده: ۱۱۶). (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۸۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۶۴۲؛ ج ۲۴، ص ۲۸۲). البته نفس در معانی دیگری نیز به کار رفته است که از آن جمله، روح انسانی است (ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۱۴، ص ۲۳۳؛ طریحی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۲۹۰؛ انیس، ۱۴۰۸ق، ص ۹۴۰)؛ «النفس: الروح الذی به حیاه الجسد» (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۸۲۲). این واژه که در قرآن، ۲۹۵ بار به صورت مفرد و جمع به کار رفته است، معانی و مصادیق متعددی دارد (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۸۵؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۹۴). در آیاتی که واژه نفس درباره انسان به کار رفته، گاهی مصداق نفس در آیات بدن انسان، گاه روح انسانی و گاهی مجموع روح و بدن است (برای مشاهده آیات، ر.ک: مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۲، ص ۲۱۹-۲۲۰). همان‌گونه که نفس مسوئله (یوسف: ۱۸؛ طه: ۹۶)، نفس مُلهمه (شمس: ۷-۸)، نفس اماره (یوسف: ۵۳)، نفس لوامه (قیامت: ۲) و نفس مطمئنه (فجر: ۲۷) نیز مصادیق و شئون نفس واحد انسانی (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲۴، ص ۱۲۳) یا به عبارتی مراحل یا صفات مختلف نفس واحد انسانی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۳۴).

در اینجا به برخی آیات قرآن که در آنها منظور از نفس، تنها همان روح انسانی است، اشاره می‌کنیم:

۱. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكَ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَرْوَاحَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (زمر: ۴۲). در اینجا يتوفى الانفس يعنى يتوفى الارواح (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۶۹؛ ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۸۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۳؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۹۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۴۵۱؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۳۳). در برخی آیات نیز «توفی» به ضمیر «کم» نسبت داده شده است (سجده: ۱۱) که مراد از آن همان روح یا نفس انسانی است که خداوند وی را در هنگام مرگ قبض و اخذ می‌کند، پس از آنکه نفخ روح نمود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۹؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۱۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۴۵۱)؛

۲. «...أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْرُونَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ» (انعام: ۹۳). مراد از انفسکم در این آیه، روح انسانی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۸۵؛ ج ۷، ص ۲۸۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲۶، ص ۳۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۳۳). این مسئله در جای خود اثبات شده که مراد از خروج روح از بدن، نه خروجی مادی، بلکه قطع علاقه نفس از بدن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۸۵)؛
۳. «وَتَنَسَّيْ وَمَا سَوَّاهَا» (شمس: ۷). مراد از نفس در این آیه روح همه انسان‌هاست نه خصوص روح حضرت آدم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۷۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۴۹). تسویه بدن داشتن اندام‌هایی مناسب چون چشم و گوش و دهان سالم است، ولی تسویه روح آدمی به علم و آگاهی او به زشتی‌ها و زیبایی‌هاست که در آیه بعدی آمده است: «فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸) (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۳۲۴).

حقیقت و هویت انسان، نفس و روح اوست که به رغم تغییرات متوالی در بدن انسان، این حقیقت ثابت و پایدار است و بدن ابزار آن به شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۱۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۸). انسان در هر سه نشئه دنیا، برزخ و آخرت متناسب با آن نشئه دارای بدن است و آنچه که بدن را در هر سه عالم تدبیر می‌کند، نفس انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۴ و ۲۲۰؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۳۹۷). به نظر برخی محققان، اطلاق نفس به روح به اعتبار تعلق روح به بدن و شأنیت مدبر بودن آن برای بدن است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۴۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۰ و ۱۲۶).  
آیت‌الله مصباح یزدی در این باره می‌نویسد:

نفس بودن نفس به آن است که در بدن تصرف کند و به تدبیر آن اشتغال یاب و از رهگذر این تدبیر به کمالاتی نایل آید؛ و این امر از عوارض لاحق بر ذات نفس نیست، بلکه از ذاتیات نفس است و از نحوه وجود و تعلق آن برمی‌خیزد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۸، جزء دوم، ص ۳۷۹).

### ۱-۳. قلب

اصل در معنای قلب، دگرگونی و تحول یک شیء از وجهی به وجه دیگر است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۵۱۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۳۳۶). قلب و جمع آن قلوب در قرآن ۱۳۲ بار به کار رفته است که در هیچ‌یک از موارد، به معنای جسمانی آن (قلب صنوبری) به کار نرفته است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۶).

در آیات فراوانی نیز صفات و حالات متنوعی به قلب نسبت داده شده که از جهت ماهیت با هم متفاوت‌اند؛ بدین جهت نمی‌توان قلب را قوه خاصی به حساب آورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۹۰) و راز نسبت دادن صفات متضاد به قلب در قرآن، این است که قلب معانی و کاربردهای متعددی دارد که به کمک قراین لفظی و مقامی در آیه می‌توان معنای مورد نظر را تشخیص داد (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۳۹). از دیدگاه قرآن، قلب دو

کاربرد یا حیثیت متفاوت و مشخص دارد: ۱. درک و فهم (علم و ادراک)، ۲. احساسات و عواطف (میل‌ها و گرایش‌ها) (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ الف، ص ۱۴۴؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۴-۴۷).

صاحب کتاب/تحقیق با اشاره به قلب مادی ظاهری (قلب صنوبری) و قلب روحانی باطنی، قلب روحانی باطنی را همان روح مجرد انسانی دانسته است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۳۳۸) که قلب و مغز مادی، ابزار روح مجردند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۶۷۵). علامه طباطبایی و برخی دیگر از مفسران نیز به این امر تصریح کرده‌اند که قلب در قرآن، به روح یا همان نفس انسانی اشاره دارد (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۲۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ج ۱۴، ص ۳۸۹؛ ج ۱۵، ص ۳۱۷؛ ج ۱۶، ص ۲۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۶۵۴؛ ج ۱، ص ۲۵۲؛ ج ۲۷، ص ۱۱۷-۱۱۸). علامه طباطبایی درباره قلب می‌نویسد: «در حقیقت قلب همان نفس آدمی است که با قوا و عواطف باطنیه‌ای که مجهز است به کارهای حیاتی خود می‌پردازد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۶).

به نظر استاد مصباح یزدی:

قلب، عبارت است از نفس (در جای دیگر آمده «همان نفس و روح...») انسان از آن نظر که دارای ادراکات و احساسات و عواطف است. حتی انتخاب و اختیار نیز در قرآن به قلب نسبت داده است... با توجه به موارد استعمال قرآن، قلب مترادف است با آنچه در فلسفه به نام روح یا نفس نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۴۰۱؛ نیز: همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۴؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۷).

#### ۴-۱. فؤاد

بسیاری از لغویون و واژه‌شناسان قرآن، فؤاد را همان قلب ترجمه کرده‌اند (ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۱۱، ص ۲۷۱؛ العالی، ۱۹۷۴م، ج ۲، ص ۳۳۲؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۴۲) که قلب به لحاظ معنای حرارت در آن فؤاد نامیده شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۴۶؛ ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۱۰، ص ۱۶۶). فؤاد مشتق از ماده فؤد است: «فؤاد: يدل على حمى و شدة حرارت. فؤدت اللحم: شويته (کباب کردم آن را). الفؤاد: سمى بذلك لحرارته» (ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۴۶۹).

فؤاد و جمع آن افئدة، شانزده بار در قرآن به کار رفته است. علامه طباطبایی در ذیل آیه «نارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَلَّعَ عَلَى الْأَفئِدَةِ» (همزه: ۶-۷) می‌نویسد: «افئدة جمع فؤاد، همان قلب انسان و قلب در قرآن به خاستگاه فکر و اندیشه انسان که همان نفس انسانی است اطلاق می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۶۰؛ نیز ر.ک: همو، ج ۱۵، ص ۲۱۰)؛ چنان‌که در ذیل آیه ۳۲ فرقان نیز به این مطلب تصریح می‌کند: «الفؤاد القلب والمراد به- كما مرّ غير مرة- الأمر المدرك من الإنسان وهو نفسه» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۱۰ و ۵۴). استاد جوادی آملی نیز فؤاد را در سوره همزه (همزه: ۷) ناظر به قلب و روح انسانی می‌داند (جوادی آملی، مکتوب صوتی جلسه ۳۰ تفسیر سوره حمد؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۸۱). وی در موارد متعدد دیگری نیز همین نظر را اظهار می‌کند که فؤاد به همان حقیقت انسان که روح باشد اطلاق شده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۲۱۷ و ۴۰۴؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۶۴؛ همو،

۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۲۵۲). وی در در تفسیر آیه ۲۸۳ بقره «فَإِنَّهُ أَيْمٌ قَلْبُهُ» می‌نویسد: «هیچ عضوی گناه نمی‌کند؛ زیرا اعضا وسایل و آلات روح‌اند و فقط روح بشر که گاهی از آن به نفس و زمانی به قلب و فؤاد یاد می‌شود معصیت می‌کند و اعضا فقط ابزار اویند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۶۵۴؛ همو، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۱۱۵-۱۱۶). استاد مصباح یزدی نیز معتقد است که مصداق قلب و فؤاد در قرآن یکی است و به همان حیثیتی که قلب بر روح اطلاق شده، فؤاد نیز بر روح اطلاق می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۰). تنها تفاوت قلب و فؤاد در کاربرد عرفی است که قلب هم قلب جسمانی و هم قلب غیرجسمانی را شامل می‌شود، اما فؤاد تنها در قلب غیرجسمانی به کار می‌رود؛ اما در کاربرد قرآنی، تفاوتی میان قلب و فؤاد نیست و در آیات مختلف، احوال و صفات مشابهی به هر دو نسبت داده شده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۵).

#### ۱-۵. صدر

صدر هر چیزی، قسمت برجسته و جلوی آن است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۹۷۴؛ ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۷، ص ۲۹۹). سینه انسان نیز چون در میان اعضا سرآمد و برجسته است، صدر نامیده می‌شود. صدر نیز مانند قلب، اعم از مادی و روحانی است. صدر روحانی، صندوقی برای قلب روحانی است؛ مانند مشکات که محفظه مصباح است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۶، ص ۲۵۱). از این لحاظ به نظر برخی قرآن‌پژوهان افعال و صفاتی که در قرآن به صدر نسبت داده شده (از قبیل ضیق و شرح، وسوسه، کینه و شفا) در واقع برای قلب هستند و به اعتبار حال و محل، قلب را صدر خوانده‌اند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۱۵). واژه صدر در قرآن ۴۳ بار تکرار شده است و آنچه از کاربرد صدر در آیات قرآن فهمیده می‌شود این است که مراد از «صدر»، نه سینه مادی، بلکه امری مجرد است که شئون گوناگونی را دربردارد (جوادی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۶۷۴). از سخنان استاد جوادی آملی در تفسیر آیه ۱۲۵ سوره انعام چنین فهمیده می‌شود که ایشان قلب و صدر و روح را یکی می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲۷، ص ۱۰۸-۱۱۸)؛ و نیز همو، مکتوب صوتی جلسه ۱۵ تفسیرسوره بقره). علامه طباطبایی نیز در موارد متعددی مراد از صدر در آیات قرآن را همان نفس انسانی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۵۴؛ ج ۱۷، ص ۳۲۰؛ ج ۳، ص ۱۵۵؛ ج ۲۰، ص ۳۹۷) و برای نمونه در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (آل عمران: ۱۱۹) می‌نویسد: «إِنَّكَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَى الْقُلُوبِ أَى النَّفُوسِ» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳؛ و نیز ر.ک: ج ۵، ص ۲۳۲؛ ج ۹، ص ۹۳). او معتقد است اینکه در برخی آیات صدر، ظرف برای قلب گرفته شده است، از باب مجاز در نسبت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۸۹) و توضیحاتی در این باره داده است که از حوصله این نوشتار خارج است (همان، ج ۱۰، ص ۸۰؛ ج ۲۰، ص ۳۹۷). به نظر استاد مصباح، صدر یا به مرتبه‌ای از روح اشاره دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳۹۸). یا خود روح انسان است و ضیق و شرح صدر به سبب این است که روح احساس تنگی یا انبساط می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۶).

## ۲. تحلیل الفاظ ساحت غیرمادی انسان

بنابر آنچه گذشت، قرآن کریم با پنج واژه به ساحت غیرمادی انسان پرداخته است و توضیح هر کدام گذشت. اکنون نوبت این بحث فرا رسیده است که بررسی کنیم آیا همه این الفاظ کاملاً مترادف‌اند و اشاره به مفهوم و مصداقی کاملاً یک‌سان دارند یا اینکه احیاناً هر یک به حالت یا مرتبه‌ای متفاوت از مراتب ساحت غیرمادی انسان اشاره دارند؟

مقدمتاً باید گفت که یکی از مباحث مطرح درباره لغات قرآن، موضوع ترادف یا عدم ترادف در قرآن کریم است. شماری از دانشمندان اسلامی منکر ترادف در قرآن هستند و برخی آن را پذیرفته‌اند. منکران ترادف نیز خود به چند دسته تقسیم می‌شوند (برای مشاهده آرا در این زمینه، ر.ک: معلوف، ۱۹۹۷م، ص ۱۰۹-۱۳۰؛ میرلوحی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۵-۱۷۰). مخالفان ترادف معتقدند که میان الفاظ به‌ظاهر مترادف قرآن، فرقی‌هایی وجود دارد و این یکی از وجوه اعجاز بیان کلام الهی است. راغب اصفهانی در مقدمه کتاب *مفردات* عبارتی دارد که از آن چنین برداشت می‌شود که وی مخالف ترادف در قرآن است. او می‌نویسد:

به دنبال این کتاب (مفردات) - اگر خداوند بخواهد و اجل را به تأخیر بیندازد - به تدوین کتابی روی آورم با این عنوان: *الالفاظ المترادفة علی المعنی الواحد*، وما بینها من الفروق الغامضة. با بیان این فرقی‌هاست که جایگاه ویژه هر لفظ از الفاظ مترادف در سیاق هر خبری که در قرآن کریم وارد شده است دانسته می‌شود؛ مانند اینکه در طی خبری لفظ «قلب» و در سیاقی خبر دیگری لفظ «فؤاد» و در بیان خبر سومی لفظ «صدر» را آورده است و... همچنین موارد دیگر از موارد کاربرد مترادفات در قرآن کریم که ناآگاهان از فرقی میان الفاظ مترادف گمان می‌کنند جایگاه این مترادفات در سیاق‌های مختلف یکسان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۵).

نکته مهم اینکه منکران ترادف، منکر ترادف تام هستند، نه ترادف ناقص. ترادف تام آن است که دو کلمه از همه جهات مترادف باشند، اما ترادف ناقص آن است که دو کلمه در برخی کاربردهایشان و در برخی سیاق‌ها مترادف باشند و با این حال، هریک از آن دو واژه کاربردهای خاصی داشته باشد که کلمه دیگر فاقد آن است. به گفته زبان‌شناسان، ترادف تام در یک زبان بسیار نادر است. بنابراین امکان دارد دو کلمه هرچند تفاوت معنایی دارند، اما در بعضی ساختارها بتوانند به جای یکدیگر به کار روند و مترادف باشند؛ مانند دو واژه قلب و فؤاد در قرآن (طیب حسینی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۲ و ۱۲۶). با حفظ این مقدمه، به این مطلب می‌پردازیم که طبق نظر سه مفسر قرآنی و غالب مفسران، واژگان مذکور به حقیقتی واحد (هویت اصلی انسان) اشاره دارند.

برای روشن شدن این مطلب، ابتدا لازم است به مطالبی درباره هر کدام از این پنج واژه و رابطه آنها با یکدیگر بیان شود: دو واژه نفس و روح بر یکدیگر اطلاق می‌شوند و رابطه بین این دو عموم و خصوص من وجه است (جزائری، ۱۴۰۸ق، ص ۱۷۱)؛ یعنی یک وجه اشتراک و دو وجه افتراق دارند. اگر بخواهیم این رابطه منطقی را بر آیات قرآن تطبیق دهیم، به این صورت است: وجه اشتراک آنها در آیاتی است که روح و نفس در آنها به معنای یکدیگر به کار رفته‌اند که ذکر آن گذشت. اما دو وجه افتراق آنها بدین شرح است:

۱. در مواردی که کلمه «روح» در قرآن به کار رفته، اما مراد از آن روح انسانی نیست؛ مانند «تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ۴) و آیات دیگری از این قبیل که مراد از روح، روح انسانی نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۰-۳۵۶):

۲. در برخی آیات واژه «نفس» به کار رفته، اما معنایی غیر از روح انسانی دارد؛ مانند «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۱۲) که نفس در آیه به معنای ذات است و یا در آیه دیگر می‌فرماید: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر: ۳۸) که نفس به کار رفته در این آیه به معنای شخص انسانی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۳۳). نیز در آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (انبیاء: ۳۵) مقصود از «نفس»، شخص انسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۸۶).

باید دقت شود که در فلسفه بین روح و نفس فرق گذاشته‌اند؛ به این صورت که اگر به‌عنوان موجود مجرد از ماده در نظر لحاظ شود، روح نامیده می‌شود، اما اگر به‌عنوان موجود مجرد و متعلق به بدن در نظر گرفته شود، نفس نامیده می‌شود. (غفاری، ۱۳۹۱، ص ۳۳). ملاعلی نوری نیز در تعلیقه خود بر تفسیر قرآن ملاحظه بر آن است که فرق بین روح و نفس، فرق بین عام و خاص است؛ زیرا روح بما هو روح می‌تواند از بدن مفارقت کند، اما نفس چنین نیست؛ زیرا نفس مدبر بدن است و بدن در نفسیت نفس اعتبار دارد؛ درحالی که تدبیر بدن در روح بودن روح معتبر نیست (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۰۳-۳۰۴، تعلیقه ۳).

با بررسی آیاتی که واژه نفس و روح در آنها به کار رفته، به‌روشنی به دست می‌آید که در آیات قرآن نیز تا پیش از اینکه آن امر غیرمادی به جسم تعلق گیرد، نفس به آن اطلاق نشده است، بلکه واژه روح به کار رفته است؛ مانند آیات نَفْحِ رُوحٍ؛ ولی پس از تعلق آن امر مجرد به جسم، نفس بر آن اطلاق شده است؛ مانند آیاتی که حکایت از قبض روح و توفی دارند که با واژه نفس و انفس آمده است. همچنین در احادیث فراوانی (در باب‌های مختلف) زمانی که هنوز جسم انسان در کار نبوده است به واژه روح تصریح شده است (برای مشاهده این احادیث، ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۴۱۳-۴۲۳). برای نمونه احادیثی که درباره خلقت روح قبل از بدن است، از واژه روح استفاده شده است نه نفس: «...إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ...» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۹ و ۳۵۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۸؛ ج ۲، ص ۴۲۹؛ کوفی، ۱۴۱۰، ص ۲۲۹). بر پایه این احادیث نیز می‌توان مهر تأییدی بر این مدعا زد که واژه نفس زمانی به کار می‌رود که به بدن تعلق گرفته باشد. نکته دیگری که مؤید همین مطلب است، این است که در قرآن برای نفس انسانی حالات متفاوتی همچون لواحه و مطمئن بیان شده است که این امور برای روح انسانی -در آیاتی که مراد از کلمه روح، روح انسانی باشد- نیامده است، بلکه از آن با اکرام و اجلال (که از سوی خداوند است) یاد شده است؛ به این معنا که آن امر مجرد تا به بدن تعلق نگرفته، روح نامیده می‌شود و پس از تعلق به بدن، به آن نفس می‌گویند و این نفس در کشاکش ابتلای دنیوی یا لواحه، یا مطمئن و یا اماره می‌شود. همچنین اگر به آیاتی که به جهان آخرت نیز پرداخته‌اند مراجعه شود، مشاهده می‌شود که در آنجا نیز واژه نفس به کار برده

شده است، نه واژه روح. توضیح مطلب اینکه مشهور میان فلاسفه، متکلمان و محققان اسلامی، اعتقاد به معاد جسمانی و روحانی است (قدردان قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۵) و به عقیده برخی دانشمندان، معاد جسمانی از ضروریات دین اسلام است. (حلی، ۱۳۵۱، ص ۵۶۴) و در قرآن تنها معاد جسمانی عرضه شده است؛ به این معنا که هنگام رستاخیز، جسم و روح با هم به آن جهان بازمی‌گردند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۰۷). درباره کیفر و پاداش نیز آیات قرآنی به هر دو دسته لذات و آلام جسمانی و روحانی تصریح دارند. با مروری بر آیات قرآن، به دست می‌آید که در همه آیاتی که سخن از رستاخیز یا کیفر و پاداش گفته شده و به عبارت دیگر درباره جهان آخرت بحث شده است، واژه روح (که مراد از آن روح انسانی باشد) وجود ندارد، بلکه تمام آنها با واژه نفس و مشتقات آن به کار رفته‌اند. این آیات قرآنی نیز شاهد بر این امر است که در جهان دیگر نیز از آن جهت که هر دو جنبه جسمانی و روحانی انسان وجود دارد، نه جنبه روحانی صرف، واژه نفس و مشتقات آن به کار رفته است. از نظر حکمت متعالیه نیز «نفسانیت نفس حتی پس از مرگ و قطع ارتباط با بدن طبیعی محفوظ است»؛ زیرا نفس از آن رو نفس است که با بدن ارتباط دارد؛ خواه بدن طبیعی (در دنیا و پیش از مرگ) و خواه بدن مثالی؛ و از آنجاکه پس از مرگ نیز ارتباط نفس با بدن مثالی برقرار است، لذا نفسانیت نفس محفوظ است (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۴۴۲).

درباره واژه «قلب» و «فؤاد» نیز اهل لغت میان این دو فرقی نگذاشته‌اند و هر کدام را به دیگری تعریف کرده‌اند (جزائری، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۱). توضیح بیشتر اینکه در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان اموری را که به روح نسبت داده می‌شوند به سه دسته تقسیم کرد: کنش‌ها (یعنی کارهایی که روح در بدن انجام می‌دهد)، بینش‌ها و گرایش‌ها. به جز کنش‌ها، دو مقوله دیگر به قلب نسبت داده می‌شوند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۴) و اطلاق قلب و فؤاد بر روح انسانی در برخی موارد به آن حیثیتی از نفس یا روح انسانی گفته می‌شود که دارای ادراکات، عواطف و احساسات است و در برخی آیات مراد همان روح انسانی است. به عبارتی، گاه قلب و فؤاد به نفس انسانی و گاه به مرتبه‌ای از نفس یا روح انسانی اشاره دارد. واژه «صدر» نیز مانند قلب و فؤاد به امر جسمانی اشاره ندارد، بلکه مراد از آن در آیات قرآن، روح انسان یا مرتبه‌ای از روح انسانی است.

در مجموع می‌توان گفت که انسان دو بُعد دارد: یک بُعد مادی که همان جسم مادی انسان است و یک بُعد معنوی که روح انسان است. الفاظ مختلف گاه به همان حقیقت واحد اشاره دارند؛ یعنی نفس، روح، قلب، فؤاد و صدر چند تعبیر از یک واقعیت‌اند و گاه به مرتبه‌ای از آن حقیقت واحد (من انسانی = روح) اشاره دارند؛ زیرا روح خود دارای مراتب و شئون است. این نکته با توجه به آیه ذیل روشن می‌شود:

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶). در این آیه شریفه دو بار واژه «قلوب» به کار رفته است؛ یک بار در صدر آیه و بار دیگر در ذیل آیه. در صدر آیه نسبت تعقل و ادراک را به قلب نسبت می‌دهد؛ تعقل و ادراک که از شئون یا به عبارتی از

کارکردهای نفس انسانی است و در ذیل آیه کوری را به قلوب نسبت می‌دهد: «تعمی القلوب التي فی الصدور». با توجه به صدر آیه روشن می‌شود که مراد از «قلوب» در ذیل آیه نیز همان حیث ادراکی و معرفتی روح انسان است و واژه «صدر» به روح انسان اشاره دارد که براین اساس می‌توان ذیل آیه را چنین ترجمه کرد: جنبه معرفتی و ادراکی که در روح انسان وجود دارد کور است؛ لذا حقایق را نمی‌بیند. با این بیان در آیه مذکور که دو واژه از واژگان پنج‌گانه در آن یاد شده است، یکی از واژگان (قلوب) به مرتبه‌ای از شئون روح یا همان حقیقت انسان اشاره داشته، واژه دیگر (صدر) حاکی از روح انسانی است.

نتیجه آنکه در آیات قرآن، حقیقت و جان انسانی با واژگان گوناگونی (روح، نفس، قلب، فؤاد و صدر) مورد اشاره قرار گرفته است. استاد جوادی آملی در ذیل آیه «تَزَلَّ بِهَ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴) آورده است:

مقصود از قلب در این آیه نیز همان روح مجرد انسانی است و از آنجا که این امر مجرد دارای شئون گوناگون است، به اعتبارات مختلف، اسم‌های متفاوتی دارد؛ صدر، نفس، قلب، فؤاد، روح، و لب همگی نام‌هایی برای آن لطیفه الهی است که در فارسی به آن جان انسانی می‌گویند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۶).

اگر در تفاسیر روایی و احادیث اسلامی از ارواح پنج‌گانه سخن به میان آمده است: «رُوحَ الْقُدُسِ وَرُوحَ الْإِيمَانِ وَرُوحَ الْحَيَاةِ وَرُوحَ الْقُوَّةِ وَرُوحَ الشَّهْوَةِ» (با تفاوت‌هایی که در نسخه‌های متعدد وجود دارد) (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۴۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷۲؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۷۰؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۶۵؛ حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۹)، مراد این نیست که انسان مرکب از ارواح متعدد باشد، بلکه انسان بیش از یک روح ندارد و هرچه در اوست به منزله قوا و درجات گوناگون آن حقیقت است: «مفاد روایات ارواح خمس، روح‌های جدا از هم نیست تا انسان دارای چند حقیقت باشد، بلکه مراد این است که حقیقت واحده نفس انسان، درجات طولی متعددی دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۴۷۵-۴۷۷؛ و نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۵). نکته پایانی اینکه نگارنده فحص و تلاش فراوانی کرد تا بتواند ملاکی به دست آورد تا تعیین کند در چه مواردی قلب، فؤاد و صدر اشاره به روح انسانی و در چه مواردی اشاره به مرتبه یا شأنی از روح دارند؛ با این همه از مفسران و اندیشمندی که سخن آنان به میان آمد، مطلبی در این زمینه یافت نشد. همگی ایشان بر این امر متفق‌اند که این واژگان به یک حقیقت اشاره دارند؛ ولی با توجه به این بیان استاد جوادی آملی که نفس انسانی دارای درجات طولی متعددی است، می‌تواند ملاک تشخیص این امر به قرار زیر باشد:

در مواردی که سه واژه قلب، فؤاد و صدر به تنهایی، یعنی بدون ذکر صفت یا حالتی برای آنها- به کار رفته‌اند، در این صورت به تمام حقیقت نفس انسانی اشاره دارند. به عبارتی واژگان مذکور مترادف با نفس انسانی هستند، اما در مواردی که برای این سه واژه صفات و حالاتی به کار رفته است، به مرتبه‌ای از مراتب روح یا نفس انسانی اشاره دارند. مؤید و شاهد این مطلب این است که برای صدر در قرآن احوال گوناگونی چون ضیق



(انعام: ۱۲۵؛ شعراء: ۱۳)، شرح (انعام: ۱۲۵؛ زمر: ۲۲؛ طه: ۲۵)، حرج (اعراف: ۲؛ انعام: ۱۲۵)، شفا (توبه: ۱۴)، خفا (غافر: ۱۹) و وسوسه (ناس: ۵) بیان شده که هیچ‌کدام از این حالات برای قلب و فؤاد ذکر نشده است؛ همان‌گونه که صفات و احوال فراوانی برای قلب در قرآن آمده که برای صدر نیامده است. قلب و فؤاد نیز گرچه در برخی اوصاف مشترک‌اند، اما برخی وصف‌ها نیز تنها برای فؤاد ذکر شده است؛ نظیر رؤیت (نجم: ۱۱)، تثبیت از جانب خداوند (هود: ۱۲۰؛ فرقان: ۳۲) (برای آگاهی بیشتر از این اوصاف، ر.ک: محمد فؤاد عبدالباقی، المعجم المفهرس، ذیل واژه‌های صدر، قلب و فؤاد). اختلاف صفات و حالات نشان از این دارد که هر کدام به مرتبه خاصی از آن حقیقت انسانی (روح) اشاره دارند؛ یعنی صدر به مرتبه یا شأنی از جان انسانی اشاره دارد که در آن مرتبه روح حالاتی نظیر ضیق، شرح به آن استناد داده شده است؛ اما روح در مرتبه قلب و فؤاد دارای ویژگی‌هایی دیگر است که این ویژگی‌ها به صدر نسبت داده نشده‌اند. پس روشن می‌شود که گرچه همه این صفات و احوال در واقع برای روح و جان انسانی است و تمام حقیقت انسان به همان امر مجرد است که با تعبیر «من» از آن یاد می‌شود؛ اما روح از آن جهت که دارای شئون و مراتب گوناگونی است، در هر مرتبه‌ای که قرار گیرد، صفات و حالات خاصی را پذیراست.

در پایان با توجه به مطالبی که در نوشتار حاضر بیان شد و روشن شد که واژگان روح و نفس به تمام حقیقت انسان اشاره دارند ولی سه واژه دیگر یعنی قلب، فؤاد و صدر تمایزی با آن دو دارند، شاید بتوان چنین گفت که واژگان روح و نفس که به تمام حقیقت انسان اشاره دارند، همانند اسم برای بُعد دوم انسان به کار می‌روند، ولی واژگان قلب و فؤاد و صدر همانند اوصافی هستند که با اینکه با نفس و روح متحد هستند، ولی به تمام حقیقت انسان و تمام حقیقت بُعد دوم انسان اشاره ندارند؛ نظیر اسم الله و رحمان برای خدا که مستجمع جمیع کمالات هستند، ولی اوصاف سمیع و بصیر و... با وجود اتحاد با ذات خداوند، مستجمع جمیع کمالات نیستند و به صفات الهی اشاره دارند.

ناگفته نماند که عرفا نیز برای هر کدام از این واژگان پنج‌گانه قرآنی به بیان تعاریف و لطایف عرفانی پرداخته‌اند که بحث از آنها خارج از دامنه نوشتار حاضر است و خود نوشتار مستقلاً می‌تواند (برای نمونه: ر.ک: سجادی، ۱۳۷۹) ذیل هر کدام از واژه‌های پنج‌گانه؛ ولی از آنجا که عارفان اسلامی نیز معارف عرفانی خود را از آیات و روایات استظهار کرده‌اند، مطالب آنان درباره این واژگان، می‌تواند شاهد و مؤید این مطلب باشد که تمایزی میان این واژگان وجود دارد. هنگامی که به معانی عرفانی این پنج واژه در کتاب فرهنگ اصطلاحات و تعبییرات عرفانی مراجعه می‌شود، عارفان نیز سه واژه فؤاد، صدر و قلب را به گونه‌ای معنا کرده‌اند که گویا آنها را مراتبی برای روح و نفس در نظر گرفته‌اند. برای مثال صدر را روح انسان به اعتبار وجه «یلی البدن» و از آن جهت که مصدر انوار است معنا کرده‌اند و انوار از آن بر بدن صادر می‌شود و به همین دلیل هم به آن صدر گویند؛ یا فؤاد را یکی از اطوار دل و منور به نور حق تعریف کرده‌اند و قلب را روح انسان به اعتبار آنکه میان دو وجه «یلی الحق» و «یلی النفس» قرار دارد، قلب

گویند و مطالبی از این دست؛ ولی وقتی به دو واژه روح و نفس در همین کتاب مراجعه می‌شود، این دو به تمام حقیقت انسان و اینکه غیر قابل شناخت هستند تعریف شده‌اند (همان). حکیم ترمذی، از عرفای قرن چهارم هجری، در کتاب *بیان الفرق بین الصدر والقلب والفؤاد واللب* انسان را دارای یک حقیقت باطنی به نام قلب می‌داند: «اسم القلب اسم جامع یقتضی مقامات الباطن کلها» و برای این قلب (به معنای جامع آن) به ترتیب چهار مرتبه صدر، قلب، فؤاد و لب قائل است. به گفته وی صدر بدین سبب صدر نامیده شده که صدر قلب و نخستین مرتبه قلب است و جهت دیگر آنکه وسوسه‌ها و دل‌مشغولی‌های فکری از آن صادر می‌شود. وی به کمک آیات قرآن، صدر را جایگاه اسلام (زمر: ۲۲)، قلب را موضع ایمان (مجادله: ۲۲؛ حجرات: ۷؛ نحل: ۱۰۶) و فؤاد را مکان معرفت (نجم: ۱۱) دانسته است (حکیم ترمذی، ۱۹۹۸م، ص ۳۳-۳۸ و ۸۰).

چند نکته از سخنان حکیم ترمذی قابل برداشت است:

اولاً آن حقیقت اصیل انسانی که ترمذی آن را قلب می‌داند که دارای مراتبی است، همان چیزی است که نویسنده از آن تعبیر به نفس یا روح کرده است و برای آن شئون یا مراتبی برشمرد؛ ثانیاً واژه لب در قرآن نیامده، بلکه شانزده بار واژه اولوالالباب یا اولی الالباب ذکر شده است. از این رو در این نوشتار سخنی از آن به میان نیامده است، همان‌گونه که واژه اسمی عقل در قرآن به کار نرفته، ولی حالت فعلی آن در آیات فراوانی از آن یاد شده است؛

ثالثاً آنچه از ترمذی برای وجه نام‌گذاری صدر بیان شده است، احتمال نیکویی است که معنای لغوی صدر نیز مؤید آن است. همان‌گونه که در وجه نام‌گذاری قلب نیز این احتمال پسندیده است که بگوییم اصل معنای قلب در لغت تحول و دگرگونی است (که ذکرش گذشت) و از آنجاکه روح و جان انسان نیز بر اثر عروض عواطف و احساسات در حال تغییر و تحول از حالی به حال دیگر یا از مقامی به مقام دیگر است، به آن مرتبه روح انسانی، قلب گفته شده است؛

رابعاً این وجه که صدر جایگاه اسلام، قلب موضع ایمان و فؤاد جایگاه معرفت است، با آیات قرآن نیز سازگاری دارد. آیاتی که درباره قلب آمده در موارد متعددی نسبت ایمان را به آن داده، اما سخنی از اسلام یا معرفت نیامده است، همان‌گونه که درباره صدر نیز دو ویژگی معرفت یا ایمان یا به فؤاد دو وصف ایمان و اسلام ذکر نشده است. از این سه (اسلام، ایمان و معرفت)، ایمان بر اسلام برتری دارد؛ به شهادت آیه «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۴). براساس این آیه اشخاصی اسلام آورده‌اند، اما هنوز ایمان نیابورده‌اند؛ و معرفت از هر دوی اسلام و ایمان برتر است. معرفت همان چیزی است که هدف خلقت آفرینش جن و انس بوده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). در برخی روایات «لیعبدون» به «لیعرفوه» تفسیر شده است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۳۲). از این مطالب می‌توان برداشت کرد که در مراتب جان انسانی، فؤاد در مرتبه بالا، قلب در مرتبه بعدی و صدر در مرتبه پایین قرار دارد.

## نتیجه گیری

در قرآن کریم از بُعد غیرمادی انسان با پنج واژه روح، نفس، قلب، فؤاد و صدر یاد شده است. هر کدام از این واژگان چندین بار در آیات قرآن تکرار شده و صفات و احوال مختلفی به آنها نسبت داده شده است. نفس و روح، معانی و مصادیق متعددی در آیات قرآن داشته که در برخی موارد بر هم منطبق اند و مراد از نفس یا روح، همان حقیقت مجرد و غیرجسمانی انسان است. قلب و فؤاد نیز هم در لغت و هم بنا بر آرای مفسران این نوشتار، تفاوتی ندارند و بنا بر تصریح آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی، در هیچ یک از موارد استعمال قلب در آیات قرآن، قلب صنوبری اراده نشده است، بلکه تمام موارد به ساحت غیرمادی انسان اشاره دارند. صدر نیز مانند قلب به سینه مادی اشاره ندارد، بلکه مراد از آن حقیقت مجرد انسانی است. بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی، آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی، واژگان مذکور به یک حقیقت واحد (من انسانی = روح) اشاره دارند. الفاظ مختلف گاه به همان حقیقت واحد اشاره دارند؛ یعنی نفس، روح، قلب، فؤاد و صدر چند تعبیر از یک واقعیت‌اند و گاه به مرتبه‌ای از آن حقیقت واحد (من انسانی = روح) اشاره دارند؛ زیرا آن حقیقت مجرد انسان، خود دارای مراتب و شئون است. درباره تعیین اینکه در چه مواردی قلب، فؤاد و صدر به روح انسانی و در چه مواردی به مرتبه یا شأنی از روح اشاره دارند ملاکی از جانب مفسران و اندیشمندانی که سخن آنان به میان آمد یافت نشد. همگی ایشان بر این امر متفق‌اند که این واژگان به یک حقیقت اشاره دارند؛ ولی به نظر نویسنده با توجه به شواهد قرآنی، می‌توان گفت در مواردی که سه واژه قلب، فؤاد و صدر به تنهایی (بدون ذکر صفت یا حالتی برای آنها) به کار رفته‌اند، به تمام حقیقت نفس انسانی اشاره دارند. به عبارتی واژگان مذکور مترادف با نفس انسانی هستند؛ اما در مواردی که برای این سه واژه صفات و حالاتی به کار رفته است، به مرتبه‌ای از مراتب روح یا نفس انسانی اشاره دارند. تحلیل دیگری که می‌توان از این الفاظ پنج‌گانه ارائه داد این است که واژگان روح و نفس که به تمام حقیقت انسان اشاره دارند، همانند اسم برای بُعد دوم انسان به کار می‌روند، ولی واژگان قلب و فؤاد و صدر همانند اوصافی‌اند که با آنکه با نفس و روح متحد هستند، ولی به تمام حقیقت انسان و تمام حقیقت بُعد دوم انسان اشاره ندارند؛ نظیر اسم الله و رحمان برای خدا که مستجمع جمیع کمالات هستند، ولی اوصاف سمیع و بصیر و... با وجود اتحاد با ذات خداوند، مستجمع جمیع کمالات نیستند و به صفات الهی اشاره دارند.

## منابع

- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق عبدالباری عطیة، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، مصحح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۱۱ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الجیل.
- ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، ۱۳۰۰ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- افلاطون، بی‌تا، *دوره آثار افلاطون*، چ سوم، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- انیس، ابراهیم و دیگران، ۱۴۰۸ق، *المعجم الوسیط*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- پارسائزاد، محسن، ۱۳۹۱، *حقیقت قلب و حالات آن از دیدگاه قرآن و عرفان اسلامی*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پرهیزگار، غلامرضا، ۱۳۹۲، «وحدت یا دوگانگی نفس و روح از منظر اسلام»، *مجموعه مقالات نفس و بدن در متون دینی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۲۱۹-۲۵۳.
- جزائری، نورالدین محمد بن نمه الله، ۱۴۰۸ق، *فروق اللغات فی التمییز بین مفاد الکلمات*، چ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: فطرت در قرآن*، تحقیق و تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: قرآن در قرآن*، چ یازدهم، تنظیم و ویرایش محمد محرابی، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: معرفت‌شناسی در قرآن*، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: معاد در قرآن*، تنظیم علی زمانی قمشه‌ای، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: صورت و سیرت انسان در قرآن*، چ دوم، تنظیم و ویرایش غلامعلی امین دین، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: توحید در قرآن*، تنظیم حیدرعلی ابویی، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *تسنیم*، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی‌زاده، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: هدایت در قرآن*، چ سوم، تحقیق و تنظیم علی عباسیان، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *انسان از آغاز تا انجام*، چ سوم، تحقیق و تنظیم سیدمصطفی موسوی‌تبار، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *تفسیر موضوعی قرآن کریم: حیات حقیقی انسان در قرآن*، چ ششم، تحقیق و تنظیم غلامعلی امین دین، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *تفسیر انسان به انسان*، چ هفتم، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی‌زاده، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، *جلسات مکتوب صوتی تفسیر تسنیم*، به نشانی [portal.esra.ir](http://portal.esra.ir)
- حکیم ترمذی، محمد بن علی، ۱۹۹۸م، *بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد و الصدر*، قاهره، مرکز الکتب للنشر.
- حلی، جمال الدین، ۱۳۵۱، *کشف المراد: شرح تجرید الاعتقاد*، ترجمه و شرح فارسی ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامی.
- حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور التقلین*، چ چهارم، مصحح سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان.
- خامنه‌ای، سیدمحمد، ۱۳۸۷، *روح و نفس*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- راغب اصفهانی، حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار الشامیه.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چ پنجم، تهران، طهوری.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار.
- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اعلمی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *انسان از آغاز تا انجام*، چ دوم، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب.

- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۴۳۰، *معجم مجمع البحرین*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب حسینی، سیدمحمود، ۱۳۹۰، *درآمدی بر دانش مفردات قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- العالی، عبدالله، ۱۹۷۴م، *الصحاح فی اللغة و العلوم*، بیروت، دار الحضاره العربیه.
- عبدالباقی، محمدفؤاد، ۱۳۷۴، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، چ دوم، تهران، اسلامی.
- عبدی، حسن، ۱۳۹۲، «بررسی جایگاه معرفت‌شناسی قلب از دیدگاه قرآن»، *مجموعه مقالات قرآن و معرفت‌شناسی*، به کوشش علیرضا قائمی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۳۳۵-۳۴۴.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی* (انسان‌شناسی)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- غفاری، ابوالحسن، ۱۳۹۱، *حدوث جسمانی نفس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، *العین*، تحقیق مهدی محزومی و ابراهیم سامرایی، تصحیح [و تدوین] اسعد الطیب، قم، اسوه.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیومی، احمد بن محمد بن علی، ۲۰۰۱م، *المصباح المنیر*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- قردان فراملکی، محمدحسن، ۱۳۹۳، *پاسخ به شبهات کلامی؛ دفتر پنجم: معاد*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات الکوفی*، مصحح محمد کاظم، تهران، مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی و دیگران، ۱۳۹۱، *جنسیت و نفس*، ویراسته هادی صادقی، قم، هاجر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *معارف قرآن: جهان‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *پند جاوید: شرح وصیت امیرالمؤمنین به امام حسن مجتبی*، نگارش علی زینتی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *به سوی خودسازی*، نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *به سوی او*، تحقیق محمد مهدی نادری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *پندهای الهی*، نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *سجاده های سلوک*، تدوین و نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳ (الف)، *جرعه‌ای از دریای راز*، نگارش محمدعلی محیطی اردکان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳ (ب)، *تسرح اسفار*، تحقیق محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- معلمی، حسن، ۱۳۹۲، «حقیقت و ویژگی‌های نفس و روح در قرآن کریم»، *مجموعه مقالات نفس و بدن در متون دینی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۱۸۹-۲۱۸.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

المنجد، محمد نورالدین، ۱۹۹۷م، *الترادف فی القرآن الکریم بین النظریه و التطبيق*، دمشق، دار الفکر.

میرلوحی، سیدعلی، ۱۳۹۲، *ترادف در قرآن کریم*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

میری، محمد، ۱۳۹۳، «بررسی تطابق دیدگاه ملاصدرا با موضع شریعت در باب حدوث و قدم نفس»، *مجموعه مقالات نفس و بدن*

*پیش و پس از مرگ*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۳۳۱-۳۶۸.

نقی‌زاده، حسن، ۱۳۹۲، «حدوث و قدم نفس در آئینه قرآن و احادیث»، *مجموعه مقالات اسلام و مسئله نفس و بدن*، قم، پژوهشگاه

علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۱۰۷-۱۲۹.

## معناشناسی «تکفیر» در قرآن کریم با تأکید بر روابط هم‌نشینی و جانشینی

fattahizadeh@alzahra.ac.ir

کچ فتحیه فتاحی زاده / استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا

رقیه رضایی / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث

فریده امینی / کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۲۷

### چکیده

واژگان در قرآن کریم تنها و جدای از یکدیگر به کار نرفته‌اند و معنای محسوس و ملموس خود را دقیقاً از مجموع دستگاه ارتباطی که با هم دارند به دست می‌آورند. مطالعه حاضر در پی آن است که با بهره‌گیری از رویکرد معناشناسی زبانی به مفهوم «تکفیر» بپردازد. در گام اول ضمن بررسی معنای لغوی، اصطلاحی و مشتقات این مفهوم، به مفاهیم هم‌نشین و جانشین آن نیز پرداخته می‌شود تا در سایه آن به مؤلفه‌های معنایی «تکفیر» دست یافته شود و در گام دوم حوزه‌های معنایی «تکفیر» بررسی خواهد شد. برآیند بررسی مفاهیم هم‌نشین و جانشین «تکفیر» حاکی از آن است که میان مفهوم «غفران» و «تکفیر» رابطه معنایی برقرار است. براین اساس «غفران» می‌تواند جانشین «تکفیر» در نظر گرفته شود. از میان مؤلفه‌های مشترک «تکفیر» و «غفران» می‌توان به ایمان، عمل صالح، توبه، تقوا، جهاد و هجرت اشاره کرد. همچنین علاوه بر مفهوم غفران، مفاهیم اصلاح، اذهاب، عفو و محو نیز با مفهوم «تکفیر» در یک حوزه معنایی قرار دارند.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، معناشناسی تکفیر، غفران، روابط هم‌نشینی و جانشینی.

## بیان مسئله

«تکفیر سیئات» به معنای چشم‌پوشی کردن از گناهان (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۵۲۷) یکی از وعده‌های الهی به بندگان در قرآن کریم است. کلیت بحث تکفیر گناهان، مورد قبول مسلمانان است، اما اینکه «تکفیر» شامل عموم گناهان می‌شود یا خیر، کانون اختلاف است (عبدالجبار ابن‌احمد، بی‌تا، ص ۶۲۴). فارغ از بحث‌های کلامی، پژوهش حاضر با رویکرد معاشناسی در پی پرداختن به مفهوم «تکفیر» در قرآن کریم است تا در سایه آن مراد الهی در قرآن کریم حول این مفهوم آشکار گردد. معاشناسی یکی از رویکردهای جدید در مطالعات قرآنی است و کار کشف سازوکارهای معنا را با مطالعه علمی به عهده دارد که به استخراج معنا در پس لایه‌های باطنی متن می‌انجامد. در واقع معاشناسی مطالعه انتقال معنا از طریق زبان است (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۳۴). معاشناسی زبانی با آن معنای قراردادی‌ای سروکار دارد که با استفاده از آن واژه‌ها، عبارات و جملات زبان منتقل می‌شود. (یول، ۱۳۸۵، ص ۱۳۸). مطالعات عمیق در معاشناسی آیات قرآن کریم نشان‌دهنده این واقعیت است که واژگان به‌ظاهر پراکنده قرآن، با یکدیگر ارتباط نظام‌مند و منطقی دارند. از این مهم‌تر، روابط معنایی این واژگان برای پژوهشگران علم معاشناسی به حدی است که می‌توان ادعا کرد این روابط نظام‌مند از گونه ارگانیک و پویا هستند؛ به طوری که اگر دستگاه معنایی واژگان کلیدی قرآن با روشی صحیح تحلیل شوند، معنای واژگان در متن سیستم، پیام‌های جدیدی را نشان می‌دهند؛ به گونه‌ای که می‌توان هر پیام را با استفاده از روش‌های زبان‌شناختی جدید مبنای پیام‌های بعدی قرار داد و بدین ترتیب شبکه وسیعی از سیستم‌های پیام‌ساز را درون آیات به وجود آورد. پس بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان معاشناسی را مطالعه انتقال معنی از طریق زبان دانست (صفوی، همان). بنابراین فهم و شناخت معنای متن دارای سازوکاری خاص است و معاشناسی کار کشف سازوکار معنا را بر عهده دارد.

از مباحث معاشناسی، بررسی هم‌نشین‌ها و جانشین‌های مفهوم مورد نظر است. پژوهش حاضر بر مبنای روابط هم‌نشین و جانشین و با رویکرد ساخت‌گرا در صدد کشف مؤلفه‌های معنایی «تکفیر» است و در بحث مفاهیم هم‌نشین و جانشین «تکفیر» به این روابط خواهد پرداخت.

گفتنی است که پژوهش‌های صورت‌گرفته تاکنون از صبغه کلامی و سنتی برخوردار بوده‌اند که از آن جمله‌اند: کتاب عمل در ترازوی حق (احباط، تکفیر، موازنه) (طیاری دهاقانی، ۱۳۸۰)؛ پایان‌نامه/حباط و تکفیر از دیدگاه عقل و نقل (بصیری جویباری، ۱۳۸۱) و مقاله/حباط و تکفیر (شجاعی، ۱۳۸۶). در مجموع می‌توان گفت پرداختن به موضوع «تکفیر» با رویکرد معاشناسی فاقد پیشینه است. پژوهش حاضر درصدد است با بررسی معاشناسانه مفهوم «تکفیر» در یاد مؤلفه‌های معنایی این واژه در کاربردهای قرآنی کدام‌اند و چه مفاهیمی در نظام معنایی قرآن کریم با واژه «تکفیر» در یک حوزه معنایی قرار دارد؟

در این راستا در گام اول به معنای لغوی و اصطلاحی «تکفیر» پرداخته، سپس با بررسی آیاتی که دربردارنده ساخت‌های صرفی هم‌ریشه با «تکفیر» هستند، به روابط هم‌نشینی این مفهوم در قرآن کریم با دیگر واژگان



دست خواهیم یافت و با دستیابی به واژگان هم‌نشین، بخشی از ابعاد معنایی «تکفیر» در قرآن کریم کشف می‌شود. در گام بعدی، برای رسیدن به واژگان جانشین «تکفیر» هم‌نشین‌های پربسامد واژه «تکفیر» کشف می‌شوند و به بررسی هم‌نشین‌های آن می‌پردازیم و پربسامدترین آنها به‌عنوان جانشین «تکفیر» در نظر گرفته می‌شود. در نهایت با بازخوانی هم‌نشین‌ها و جانشین‌های «تکفیر»، به مؤلفه‌های معنایی این مفهوم در نظام معنایی قرآن کریم دست می‌یابیم و واژگانی را که با مفهوم تکفیر دارای اشتراکات معنایی هستند و در یک حوزه معنایی قرار دارند، بررسی می‌کنیم.

### ۱. معنای لغوی و اصطلاحی تکفیر

واژه «تکفیر» از ریشه «کفر» و اصل آن به معنای ستر و پوشاندن ذکر شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۸۶). صاحب‌التحقیق ماده کفر را رد و اعتنا نکردن به چیزی معنا کرده است که آثار این بی‌اعتنایی، محو و پوشاندن آن است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۸۸). «تکفیر» پوشاندن و پنهان داشتن است تا اینکه به منزله چیزی درآید که گویی به آن عمل نشده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۷). گفتنی است که معانی دیگری نیز برای «تکفیر» ذکر شده است؛ از جمله نسبت کفر به کسی دادن، گذاشتن دست بر روی سینه و تسلیم شدن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۵۰). معنای مورد نظر پژوهش حاضر، «تکفیر» در معنای پوشاندن است.

«تکفیر» در اصطلاح به این معناست که طاعت موجب محو شدن و پوشاندن گناهان می‌شود (حمصی رازی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۲؛ سبحانی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۶۳). همچنین در علم کلام، «تکفیر» به معنای از میان رفتن مجازات اعمال به‌واسطه اعمال شایسته است (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱۳). بنا بر دیدگاه معتزله، اگر شخصی چندین گناه کبیره مرتکب شود، چنانچه یک عمل صالح خداپسندانه انجام دهد، گناهان قبلی‌اش خودبه‌خود بی‌اثر می‌شوند و از نامه اعمال او محو می‌گردند. در مقابل، عقیده شیعه و اشاعره این است که تکفیر به طور اجمال صحیح است و ممکن است که یک عمل صالح در شرایط معینی، برخی گناهان را از بین ببرد؛ اما کلیت آن مورد قبول نیست (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۴۲؛ طیار دهقانی، ۱۳۸۰، ص ۲۰-۳۵).

به‌صورت کلی بسامد تکرار این ماده و مشتقات آن در قرآن کریم ۵۲۴ مرتبه است و این تعدد کاربرد حاکی از اهمیت این ماده در قرآن کریم است. از میان مشتقات این ماده، مفهوم «تکفیر» با بسامد تکرار ۱۴ مرتبه و در ساخت فعلی مورد نظر پژوهش حاضر است.

### ۲. بررسی مؤلفه‌های معنایی «تکفیر» بر محور هم‌نشینی و جانشینی

رابطه هم‌نشینی از نوع ترکیب، میان الفاضلی است که در زنجیره کلامی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند (بی‌یروش، ۱۳۷۴، ص ۳۰) برای دستیابی به عبارتی که از معنا و مفهوم روشنی برخوردار باشد، می‌بایست هم‌نشینی واژگان،

مطابق روش و قوانین خاصی صورت گیرد. هم‌نشینی میان دو واژه در چهار صورت مکملی، اشتدادی، تقابلی و توزیعی قابل بحث است.

پرکاربردترین هم‌نشین‌های واژه تکفیر، به‌ترتیب واژه‌های سیئه (۱۴ مرتبه)، ایمان (۸ مرتبه)، جنت (۵ مرتبه)، تقوا (۴ مرتبه) هستند. طبق بررسی آماری‌ای که انجام شد، پرسامدترین مفهوم هم‌نشین مرتبط با تکفیر، واژه سیئه است. واژه «سیئه» تقریباً در همه آیات مربوط به تکفیر، به‌عنوان هم‌نشین «تکفیر» قرار گرفته است (به جز آیه ۲۵ سوره زمر که البته در این آیه نیز عبارت «أَسْأَأُ الَّذِي عَمِلُوا» بیان شده است که همان مفهومی بدی و سیئه را دربر دارد). براین اساس می‌توان گفت که این دو واژه در نظام معنایی قرآن جدایی‌ناپذیر هستند؛ به‌گونه‌ای که ترکیب این دو واژه مفهوم واحدی را ارائه می‌دهد که همان مفهوم مورد نظر قرآن است و به طور مطلق با تکفیر متفاوت است. در معنای سیئه گفته شده است: سیئه از سوء به معنای قبح گرفته شده است. آتش را «سؤی» نامیده‌اند، به سبب زشتی ظاهر آن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۱۳). سؤأی: به هر چیزی که قبیح و زشت است تعبیر می‌شود که با واژه «حسنى» مقابله شده است (راغب‌اصفهانى، ۱۴۱۲ق، ص ۴۴۱). السَّيِّئَةُ به معنای خطیئة و اصل آن سَيِّئَةٌ می‌باشد که در آن حرف واو به یاء تبدیل شده است. (درواقع ادغام شده است). «السَّيِّئَةُ» صفتی است برای اعمال مذکر و «سیئه» برای اعمال مؤنث است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۹۷).

اما به گفته صاحب‌التحقیق، «سیئه» از ریشه «سوء» گرفته شده و جمع آن «سیئات» است و به هر چیزی که بدی در آن ثابت است (در هر موضوع، کار یا عقیده‌ای که باشد) اطلاق می‌شود و از آنجا که در واژه سیئه، بدی ثبوت دارد، از نظر معنا از واژه سوء تأکید بیشتری دارد و از نظر لفظ معنایش بلیغ‌تر است. بنابراین هر یک از این دو واژه به حسب مورد در جای مناسب خود کاربرد دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۳۰۷).

بررسی کلی واژه سیئه ما را به واژه «اصاب» (به‌عنوان پرسامدترین واژه هم‌نشین سیئه) می‌رساند. اصاب مشتق از صوب و به معنای اصابت و رسیدن است. «اصاب السَّهْمَ» وقتی است که تیر به‌خوبی به هدف می‌رسد. برای ریزش باران به اندازه کافی نیز به‌کار می‌رود (راغب‌اصفهانى، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۴). «أَصَابَ الشَّيْءَ» به معنای یافتن چیزی است (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۳۸۶). همچنین طلب و اراده نیز در معنای اصاب ذکر شده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۵۸).

بررسی مؤلفه‌های معنایی «اصاب» بیانگر این است که این واژه، تفاوت اساسی با مؤلفه‌های معنایی «تکفیر» دارد، و از این رو نمی‌تواند جانشین واژه اصلی باشد. بنابراین از بررسی هم‌نشین‌های «اصاب» صرف‌نظر کرده، به بررسی مفهوم «ایمان» - که پس از سیئه از بسامد بالایی برخوردار است - می‌پردازیم.

«ایمان» مصدر باب «افعال» و از ماده «امن» است. این ریشه به معنای آرامش قلب و از بین رفتن بیم و هراس است (همان، ج ۱، ص ۱۲۳). برخی نیز گفته‌اند نقیض خوف است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ص ۱۶۴). بنابراین ایمان به معنای ایجاد اطمینان و آرامش قلبی است و مؤمن کسی است که با ایمان آوردن به خدا، به آرامش و اطمینان دست می‌یابد، برخی نیز آن را به تصدیق و ضد تکذیب معنا کرده‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۲).

ماده ایمان بیش از ۷۰۰ بار و در ساخت‌های مختلف فعلی (ماضی، مضارع، امر) و اسمی (اسم فاعل، مصدر و...) در قرآن کریم به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۳-۱۱۸). از هم‌نشین‌های واژه ایمان، عمل صالح (۵۵ بار)، جنه (۳۰ بار)، غفران (۱۸ بار) می‌باشند. طبق بررسی‌های صورت گرفته «عمل» به‌عنوان پربسامدترین هم‌نشین ایمان در قرآن کریم به کار رفته است، اما از آنجاکه تفاوت اساسی با مؤلفه‌های معنایی «تکفیر» دارد، لذا کنار گذاشته می‌شود و هم‌نشین دیگر «ایمان» یعنی واژه «صالح» که بعد از «عمل» از بسامد بالایی برخوردار است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. صالح از ریشه «صلح» و در مقابل فساد قرار گرفته است. این واژه از ریشه «صلح» است و در معنای آن گفته شده که نقیض فساد است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۸۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۰۳) و بیشتر درباره عمل به کار می‌رود. در قرآن کریم گاه در مقابل فساد و گاهی نیز در مقابل سیئه به کار رفته است (اعراف: ۵۶؛ توبه: ۱۰۲). این واژه در سه آیه به خدا نسبت داده شده است (احزاب: ۷۱؛ یونس: ۸۱؛ محمد: ۵)، اما از آنجاکه لازمه اصلاح کردن عملی به معنای این است که عملی تغییر یابد، یعنی عمل فاسد را به عمل صالح تبدیل کردن، به این معناست که دیگر عمل فاسدی به عنوان سیئه وجود ندارد، تکفیر به معنای پوشاندن و به عبارتی چشم‌پوشی کردن از سیئه می‌باشد، نه اینکه آن سیئه از بین رود؛ آن سیئه باقی است، اما نادیده انگاشته می‌شود. اگرچه طبق گفته برخی مفسران، تکفیر به معنای ازاله کردن نیز می‌باشد، اما بنا بر توضیحاتی که داده شد، باید گفت که مفهوم اصلاح کردن نمی‌تواند به‌عنوان جانشین اصلی انتخاب شود، اما می‌تواند جزو حوزه‌های هم‌معنای تکفیر به‌شمار آید.

هم‌نشین دیگر «ایمان» که با مفهوم اصلی قرابت معنایی دارد، واژه جنه است که از ریشه «جنن» و به معنای پوشیده و پنهان بودن چیزی از دسترس حس است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۲۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۰۳)؛ اما از آنجاکه این واژه و واژه تکفیر، در هیئت ترکیبی مشترک به کار نرفته‌اند و کاربرد مشترکی در قرآن ندارند، این واژه نیز نمی‌تواند به‌عنوان جانشین اصلی مطرح شود. از میان هم‌نشین‌های «ایمان» مفهوم «غفران» در کاربردهای ترکیبی بیشتری می‌تواند به‌عنوان جانشین مفهوم «تکفیر» در نظر گرفته شود. لذا این واژه را به‌عنوان اصلی‌ترین جانشین بررسی خواهیم کرد:

## ۲-۱. «غفران» جانشین تکفیر، در محور جانشینی

«غفر» به معنای مستور کردن و پوشاندن است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۷۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۸۵). البته منظور از پوشاندن، پوشاندنی است که اقتضای ثواب را به دنبال دارد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۳۰): «اغْفِرُوا هَذَا الامرَ بِغَفْرَتِهِ»؛ یعنی آن گونه که واجب است و بایستی پوشیده شود، او را مستور دار (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۰۹). «اغْفِرَ - اغْفَاراً (غفر): روی آن چیز را پوشانید، او را پنهان کرد (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۶۴۳). برخی مفسران معانی پوشش، گذشت و اصلاح را از لوازم معنای اصلی که نابود کردن اثر است دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۲۴۱). بسامد تکرار غفران در قرآن ۲۳۴ بار است که در ساخت‌های مختلف فعلی،

اسمی و مصدری به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴، ص ۶۶۲-۶۶۹). تقریباً در بیشتر آیات، غفران درباره ذنوب و در بعضی موارد نیز درباره خطیئه به کار رفته و در چند آیه محدود نیز به صورت غیرمستقیم درباره سیئه استفاده شده است (برای نمونه، ر.ک: اعراف: ۱۵۳؛ انفال: ۲۹).

#### ۱-۲. بررسی تطبیقی آیات و مفاهیم هم‌نشین با «تکفیر» و «غفران»

بر اساس بررسی‌های انجام‌شده، می‌توان گفت که مفهوم «غفران» در ساخت فعلی می‌تواند به‌عنوان جانشین مفهوم «تکفیر» انتخاب شود. اینک آیات مربوط به «تکفیر» و نیز آیات مربوط به «غفران» بررسی و به دنبال آن، معنای واژه غفران به‌عنوان جانشین «تکفیر» در متن قرآن کریم، با توجه به سیاق و اشتراک در هیئت ترکیبی با هم‌نشین‌ها بر تکفیر تطبیق داده می‌شود؛ این مطالعه برای کشف مؤلفه‌های معنایی «تکفیر» است.

#### ۲-۲. هم‌نشینی «ایمان و عمل صالح» با «تکفیر» و «غفران»

آیاتی که در آنها واژه‌های «ایمان» و «عمل صالح» با «تکفیر» هم‌نشین شده‌اند: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ...» (عنکبوت: ۷)؛

«وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ... كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ...» (محمد: ۲)؛

«مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُكْفِرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ...» (تغابن: ۹).

این آیات، با آیات مشابه که در آنها ایمان و عمل صالح با «غفران» ترکیب و همراه شده‌اند، مورد بررسی

تطبیقی قرار می‌گیرند:

«وَإِنِّي لَنَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى» (طه: ۸۲)؛

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ...» (مائده: ۹)؛

«فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (حج: ۵۰)؛

«إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا... وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان: ۷۰).

تأمل و دقت در این آیات، نشان می‌دهد که سیاق همه آیات بشارت و وعده است. خداوند به کسانی که ایمان آورده‌اند و در کنار ایمانشان، به اعمال صالح می‌پردازند، وعده پوشیده شدن بدی‌ها و بخشیده شدن می‌دهد. نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، این است که خداوند صرفاً به ایمان بسنده نکرده و در کنار آن عمل صالح را نیز بیان نموده است؛ چراکه صالحات یا عمل صالح تبلور ایمان در اعمال و رفتار خارجی ماست. آنان که ایمان آورده‌اند، مؤمن به‌شمار نمی‌آیند، مگر آنکه ایمان درونی آنان در اعمالی که اطلاق عمل صالح بر آنها شایسته باشد، تجلی گردد (ایزوتسو، ۱۳۸۰، ص ۴۱۵).

ایمان یکی از مهم‌ترین مقولات اخلاقی دینی است. همچنین مصداق مفهوم ایمان، واقعیتی مادی نیست، بلکه مانند امید، محبت، انتظار، آرزو، شکر و تقوا، واقعیتی روحی و نفسانی است و نمی‌توان مصداقی از آن را در پیش

چشم همگان آورد تا بدانند که گوینده یا نویسنده از این لفظ چه اراده کرده است (ساجدی، ۱۳۸۵، ش ۵۱، ص ۷).  
واژه ایمان یکی از واژگان کلیدی قرآن است که بحث درباره آن، مجال دیگری می‌طلبد.

در معنای عمل صالح نیز باید گفت: عمل به معنای هر فعلی است که فاعل از روی قصد انجام می‌دهد و اخص از «فعل» می‌باشد؛ زیرا فعل بعضاً در مورد جمادات نیز به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۸۷).  
در معنای صالح نیز (همان‌طور که گذشت) ضد فساد است و آن دو بیشتر درباره افعال به کار می‌روند و صلاح گاهی در تقابل با فساد آمده و گاهی در تقابل با سیئه (همان، ص ۴۸۹). به بیان صاحب‌المیزان کلمه «صلاح»، در مقابل فساد است و «فساد» عبارت است از تغییر دادن هر چیزی از آنچه طبع اصلی آن اقتضا دارد. در نتیجه «صلاح» به معنای باقی ماندن و یا بودن هر چیزی است، به مقتضای طبع اصلی‌اش، تا آنچه خیر و فایده درخور آن است بر آن مترتب گردد، بدون اینکه به سبب فسادش چیزی از آثار نیک آن تباه گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۶). با این وصف در معنای عمل صالح، می‌توان گفت: عملی است که از روی قصد انجام می‌گیرد و هیچ عیب و آفتی در آن نیست.

گفتنی است که عمل صالح همچون ایمان دارای مراتب است. براساس آیات ۴۲ و ۴۳ سوره مبارکه اعراف، اعمال صالح آن دسته اعمالی هستند که از جانب خداوند بر بشر تکلیف و واجب شده‌اند. با تدبیر در آیاتی که مربوط به انجام عمل صالح است، روشن می‌شود که میان آنهایی که اعمال صالح انجام دادند با کسانی که آیات الهی را تکذیب کردند، گونه‌ای تقابل وجود دارد؛ یعنی افرادی که آیات الهی را تکذیب نکرده و به محتوای آن عمل کرده‌اند، همان کسانی هستند که عمل صالح انجام می‌دهند. در نتیجه اعمال صالح توسط انبیا و در قالب آیات الهی به مردم معرفی می‌شود. در غیر این صورت، ارتباط معناداری بین تکذیب آیات و انجام اعمال صالح وجود نخواهد داشت (ر.ک: آیات ۴۰ و ۴۲ اعراف؛ ۱۵ و ۱۶ روم؛ ۹ و ۱۰ مائده؛ ۹ و ۱۰ تغابن و...) (خوشدل مفرد، ۱۳۸۸، ش ۴، ص ۵۲).  
خداوند در آیه ۷ سوره عنکبوت می‌فرماید: کسانی که ایمان آورده، عمل صالح انجام دهند، اگر گناه‌کار باشند، بدی‌هایشان پوشانده می‌شود. در نتیجه این تکفیر، به آنها جزا داده می‌شود؛ جزائی که به بهترین اعمال آنها تعلق می‌گیرد. در آیه ۲ سوره مبارکه محمد و آیه ۹ سوره تغابن نیز به مسئله ایمان و عمل صالح و نتیجه آن اشاره شده است.  
در باب هم‌نشینی ایمان و عمل صالح با غفران در آیه ۸۲ سوره طه به مسئله ایمان و عمل صالح و همچنین توبه اشاره و نتیجه آن، غفران الهی دانسته شده است؛ اما نکته درخور توجه این آیه عبارت «ثم اهتدی» است که منظور از آن این است که حکم مغفرت وقتی شامل حال مؤمن عامل به اعمال صالح می‌شود که اعمال صالح را از طریقش انجام دهد و از باب آن وارد شود. در کلام خدای تعالی قید و شرطی که ایمان به خدا و عمل صالح را در تاثیر و قبولش نزد خدا مقید و مشروط کند، نمی‌بینیم؛ مگر همین قید که شخص، به رسول هم ایمان داشته باشد؛ همان شرطی که دیگر آیات قرآنی نیز بدان راهنمایی فرموده‌اند (محمد: ۲) و آن عبارت است از پیروی پیغمبر در امر دین و دنیا و به عبارت دیگر اهتدا به ولایت رسول خدا ﷺ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰).

همچنین خداوند در آیه ۹ سوره مائده به کسانی که ایمان آورده و عامل به عمل صالح هستند، وعده مغفرت (پوشانده شدن گناهان) و به دنبال آن اجر عظیم داده است، مفهومی که در آیه ۲ سوره عنکبوت به بیانی دیگر مطرح شده است. در این آیه کریمه لحن تعبیر «وَعَدَ اللَّهُ» به گونه‌ای است که همراه تأکید و نشان تحقق وعده الهی است؛ زیرا وقتی می‌فرماید که «اللَّهُ» وعده داد، انسان مطمئن است که این وعده عملی می‌شود؛ چون تخلف وعده عواملی دارد که همه آنها از خداوند منتفی است. وعده الهی برای کسانی است که واجد دو رکن اساسی ایمان و عمل صالح باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۲، ص ۱۲۷). در آیه ۵۰ سوره مبارکه حج با توجه به سیاق و آیات ماقبل به این نکته دست یافته می‌شود که خداوند، رسول را امر می‌کند که مردم را انذار کند و نتیجه ایمان و عمل صالح را برای آنها یادآور شود که همان پوشاندن گناهان و برخورداری از رزق کریم است. رزق کریم به معنای روزی بسیار است و منظور از آن، بهشت با تمام نعمت‌هایش است (خطیب اسکافی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۹۰). در مقابل نیز نتایج کفر و انکار و آثار سوء آن را (که همنشینی با جهنمیان و خلاصی نداشتن از عذاب است) اعلام بدارد (حج: ۵۱).

با در نظر گرفتن مجموع این آیات، می‌توان به این نتیجه دست یافت که ایمان و عمل صالح از عوامل مهم و قطعی تکفیر و غفران گناهان و سیئات است و در بیشتر آیات در کنار این وعده به وعید کفار و گناهکاران نیز اشاره شده است. اهمیت همراهی ایمان و عمل در کنار هم به حدی است که در آیات بحث‌شده بلافاصله پس از ایمان بر مسئله عمل صالح نیز تأکید می‌شود.

در سه آیه که تقریباً هیئت و ترکیبی مشترک دارند، ایمان در ظاهر کلام بدون همراهی ترکیب عمل صالح در کنار تکفیر و غفران آمده است (آل عمران: ۱۹۳؛ طه: ۷۳؛ شعراء: ۵۱)؛ اما با توجه به بافتی که آیات در آن به کار رفته است، روشن می‌شود که به‌نوعی به عملی صالح اشاره شده است.

در آیه ۱۹۳ سوره آل عمران، درخواست اولوا الألباب به درگاه الهی مطرح می‌گردد: «رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ». در این آیه، غفران ذنوب در کنار تکفیر سیئه به کار رفته است. در توجیه این مطلب، اقوال متفاوتی وارد شده است. اغلب مفسران ذنوب را گناهان کبیره و سیئات را گناهان صغیره معنا کرده‌اند. برخی دیگر این دو عبارت را نزدیک به هم و تقریباً یکی معنا کرده‌اند و گفته‌اند که این تکرار، برای تأکید و مبالغه در دعا می‌باشد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۶۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۳۱۷)؛ اما با توجه به معنای لغوی «غفران» و «تکفیر» و به گفته زبان‌شناسان، اگرچه این دو واژه، معنایی مشترک دارند و چنان‌که گذشت هر دو به معنای «پوشاندن» هستند؛ اما تفاوتی بین این دو وجود دارد: «تکفیر» (باب تفعیل) گاهی مانند باب افعال به معنای ازاله است. سیئات نیز روح را می‌پوشانند و «تکفیر سیئه»، یعنی برداشتن این پوشش. بنابراین «وَكُفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا»، به معنای اول، یعنی «سیئات ما را بپوشان» و به معنای دوم، یعنی «سیئات ما را بزدا». سیئات، صفحه دل را می‌پوشاند، چنان‌که برخی مفسران این معنا را برگزیده‌اند (گنابادی،

۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۲۳؛ هوییدی بغدادی، بی‌تا، ص ۷۵). بنابراین تکفیر بالاتر از مغفرت و اعم از آن است و با آن تفاوت دارد؛ زیرا تکفیر، افزون بر پوشاندن، محو کردن را نیز به همراه دارد و می‌تواند پس از مغفرت باشد. پس جمله «فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا»، یعنی نخست گناهان ما را بپوشان و سپس آن را محو کن (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۶۹۴).

در آیه ۷۳ سوره مبارکه طه نیز مفهوم غفران در کنار خطیئه به کار رفته است. به گفته صاحب‌التحقیق، خطا در تقابل با صواب است و در حکم و عمل و تعیین مصداق و موضوع کاربرد دارد و تعدی در آن نیست؛ زیرا در این صورت عصیان به‌شمار می‌آید؛ (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۸۹). آیه ۵ سوره احزاب نیز بر این موضوع دلالت دارد. این نکته با دقت در سیاق آیه نیز قابل برداشت است؛ زیرا آیه درباره ساحران و گفت‌وگوی آنها پس از ایمانشان با فرعون است که توسط وی مجبور به سحر شده‌اند و پس از آنکه حقیقت را یافتند، خطاب به فرعون گفتند: «ما از خطای خود برگشتیم و ایمان آوردیم به این امید که خداوند از خطایمان چشم‌پوشی کند؛ چراکه تنها اوست خیر محض و باقی». همین مفهوم در سیاق مشترک در سوره شعرا تکرار شده است، با این تفاوت که در آیه ۵۱ سوره مبارکه شعرا به این امید اذعان می‌شود که خداوند به دلیل ایمان خطاها را بپوشاند.

### ۲-۳. هم‌نشینی «توبه» با «تکفیر» و «غفران»

با توجه به بررسی‌های انجام شده، می‌توان گفت که واژه توبه در یک آیه با واژه «تکفیر» و در ۱۱ آیه با واژه «غفران» هم‌نشین شده است. هم‌نشینی واژه توبه و تکفیر در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ...» (تحریم: ۸) می‌باشد. در آیات زیر نیز واژه «توبه» با «غفران» هم‌نشین شده است که در ادامه به بررسی تطبیقی آیات می‌پردازیم: آل عمران: ۸۹؛ مائده: ۳۴، ۳۹، ۷۴؛ انعام: ۵۴؛ اعراف: ۱۵۳؛ نحل: ۱۱۹؛ طه: ۸۲؛ نور: ۵؛ فرقان: ۷۰؛ غافر: ۷.

در اسلام توبه و پذیرفته شدن آن، «بن‌بست» را از میان برداشته است؛ باین‌حال هر فرد در هر حالی که هست، می‌تواند در عمل خود تجدید نظر کند و اگر به سوی خدا و عمل صالح باز گردد، خدا او را قبول می‌کند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۲۸)؛ اما مسئله این است که چگونه توبه‌ای قابل پذیرش است؟ در آیه ۸ سوره تحریم واژه توبه با وصف نصح بیان شده است. کلمه «نصح» از ماده نصح است که به معنای جست‌وجوی از بهترین عمل و بهترین گفتاری است که به صاحبش بهتر و بیشتر سود ببخشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰۸). توبه نصح عبارت است از توبه‌ای که صاحبش را از برگشتن به گناه باز دارد، یا توبه‌ای که بنده را برای رجوع از گناه خالص سازد و در نتیجه، دیگر به آن عملی که از آن توبه کرده، برنگردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۳۵). لذا در آیه، شرط تکفیر سیئات، توبه نصح اعلام شده است. همچنین در هم‌نشینی غفران و توبه در آیه ۸۹ آل عمران، منظور از توبه، توبه از کفری است که پس از ایمان به آن دچار شده‌اند. خداوند در این آیه، به گونه‌ای دیگر بحث توبه نصح را بیان کرده است. منظور از عبارت «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا» در آیه، کسانی است که پس از

کفرشان توبه کنند و به راه اصلاح درآیند. مراد از «اصلحوا» آن است که توبه‌شان صرف ادعا نباشد، بلکه توبه‌ای باشد که گذشته را جبران کند. این همان توبه نصح است و پیامد آن مغفرت الهی خواهد بود (همان، ج ۳، ص ۳۴۱). از آنجاکه معنای اصلی غفر، ستر و پوشش است، در این آیه نیز خداوند وعده داده است که توبه و جبران گذشته موجب می‌شود که خداوند گذشته آنها را بپوشاند و به دنبال آن استحقاق رحمت الهی را پیدا کنند. همین معنا و مفهوم در آیات ۳۹ سوره مائده (توبه از سرقت که به نوعی ظلم محسوب می‌شود)، ۷۴ سوره مائده (توبه از کفر و اعتقاد به تثلیث)، ۵۴ انعام و ۱۱۹ نحل (توبه از جهالت و غفلت) و ۵ نور (توبه از بهتان و تهمت) مطرح شده است. در آیه ۳۴ سوره مبارکه مائده نیز شاهد هم‌نشینی غفران و توبه هستیم. با توجه به سیاق آیات، سخن از محاربان و کسانی است که در زمین فساد می‌کنند و امنیت اجتماعی را بر هم می‌زنند. منظور از «محارب» کسی است که سلاح بردارد و در شهر یا خارج شهر، در راه‌ها ایجاد ناامنی کند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱۴). بنابراین مراد از محاربه و افساد به طوری که از ظاهر آیه بر می‌آید، اخلال در امنیت عمومی است. این آیه از مواردی است که در آن مغفرت به غیر امر اخروی تعلق گرفته است؛ زیرا به گفته صاحب‌المیزان، عبارت «فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُوٌّ رَحِيمٌ» کنایه است از برداشته شدن حد از آنان، در صورتی که قبل از دستگیری توبه کرده باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ص ۳۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۲، ص ۳۸۷).

#### ۲-۴. هم‌نشینی «تقوا» با «تکفیر» و «غفران»

تقوا از «وقی» و به معنای نگاه داشتن چیزی است که ضرر و زیان می‌رساند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۱). در شریعت و دین، تقوا یعنی خودنگهداری از آنچه به گناه می‌انجامد (همان). بنابراین کسی که نفس خود را از ارتکاب به معصیت و زشتی باز می‌دارد، در واقع تقوا در پیش گرفته است. در آیات زیر به مسئله تقوا که تکفیر بدی‌ها را به دنبال دارد، اشاره شده است:

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ...» (مائده: ۶۵)؛

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَ...» (انفال: ۲۹)؛

«...وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ. لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ لِيُكَفِّرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا وَ...»

(زمر: ۳۳-۳۵)؛

«... وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَكْفِرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا» (طلاق: ۵).

این آیات، با آیات مشابه که در آنها تقوا با غفران ترکیب و همراه شده است، مورد بررسی تطبیقی قرار می‌گیرند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ عَفُوٌّ

رَحِيمٌ» (حدید: ۲۸)؛

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا. يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ...» (احزاب: ۷۰-۷۱)؛

«فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (انفال: ۶۹)؛



«مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ... لَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ...» (محمد: ۱۵).

با دقت در این آیات، می‌توان گفت که آیات ۲۹ انفال، ۲۸ حدید و همچنین ۳۳-۳۵ زمر و ۷۰-۷۱ احزاب، دارای هیئت و ترکیب تقریباً مشابهی هستند. در سوره‌های انفال و حدید، خداوند مؤمنین را به تقوا امر می‌کند. بنابراین، با توجه به بیان قرآن در این آیات، باید گفت که متقین اخص از مؤمنین است؛ چراکه متقی بلاشک مؤمن نیز می‌باشد، اما مؤمن لزوماً متقی نیست (سامرابی، ۴۲۷ق، ص ۴۴). بنابراین در این آیات، مخاطب مؤمنان هستند که خداوند آنها را به تقوا امر می‌کند و نتایج این تقوا را که همان پوشاندن و تکفیر گناهان و بدی‌هاست وعده می‌دهد؛ با این تفاوت که در سوره حدید، علاوه بر تقوا، ایمان به رسول نیز بیان شده است. ایمانی که در آیه مورد بحث بدان امر شده، ایمانی است پس از ایمان، و مرتبه‌ای بالاتر از مرتبه ایمانی که قبلاً داشتند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۷۴). مؤمنانی که چنین ایمان و تقوایی داشته باشند، خداوند از روی رحمتش نوری برای آنها قرار می‌دهد که به وسیله آن، راه را از بی‌راه تشخیص دهند و علاوه بر این نور، خداوند گذشته آنها را می‌پوشاند و بر آنها می‌بخشد؛ چنان که در سوره انفال نیز همین مفهوم با بیان دیگر نهفته است. در این سوره، خطاب آیه به مؤمنان است و آنها را به تقوا امر می‌کند و نتیجه این تقوا را، فرقان می‌داند. فرقان از «فرق» و به معنای جدایی بین دو چیز است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۹۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۷۴). خداوند به مؤمنان با تقوا، قوه تشخیص حق از باطل می‌دهد و این قوه، در سوره انفال، به فرقان و در سوره حدید به نور تعبیر شده است. به دنبال این نیروی تمییز، سخن از تکفیر و غفران بدی‌ها و گناهان است که این غفران و تکفیر، از رحمت و فضل خدا ناشی می‌شود.

میان آیات ۳۳-۳۵ زمر و ۷۰-۷۱ احزاب نیز می‌توان شباهت مفهومی مشاهده کرد. به گفته بیشتر مفسران، منظور از صدق در این آیه سوره زمر، دین حق است و منظور از آورنده آن، رسول خداست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۶۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۲۸). گفتنی است که می‌توان مفهوم آیه را عام دانست و در این صورت مصداق اکمل آورنده صدق، حضرت رسول ﷺ است؛ یعنی هر کس که صدق بیاورد یا صادق باشد و امر صادق را تصدیق کند، از همان متقین است که خداوند بدی‌های آنها را می‌زداید و به بهترین کاری که کرده‌اند پاداش می‌دهد. خداوند در سوره احزاب در قالب ارشادی به مؤمنان امر می‌کند که تقوا پیشه کنند و سخنی استوار گویند. در این آیه به قول سدید اشاره شده است. در معنای قول سدید گفته شده: عبارت است از کلامی که مطابق با واقع باشد، لغو و مایه فساد نباشد، (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۹۷). نتیجه آن را نیز اصلاح عمل و مغفرت ذنوب معرفی کرده است. بنا بر این تعریف، می‌توان گفت قول سدید یکی از مصادیق قول صادق است و لذا آیه سوره زمر، اعم از آیه سوره احزاب می‌شود. در سوره زمر ویژگی متقین، آوردن راستی معرفی شده است و در سوره احزاب به تقوا در کنار دستور به قول راست و استوار امر گشته است. این نکته بیانگر این است که تقوا و راستی و درستی ملازم یکدیگرند و هر دو در کنار هم، نتایج تکفیر سیئه و مغفرت را به دنبال دارند.

۲-۵. هم‌نشینی «هجرت» با «تکفیر» و «غفران»

گروه دیگری که خداوند به آنها وعده تکفیر و غفران داده است، کسانی هستند که در راه خدا هجرت کرده‌اند: «فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ تَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ ديارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ» (آل عمران: ۱۹۵). این آیه با آیاتی که در آنها هجرت با غفران همراه شده است، ارزیابی می‌شود:

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره: ۲۱۸)؛  
 «وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء: ۱۰۰)؛  
 «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (انفال: ۷۴)؛

«ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (نحل: ۱۱۰).

در بیشتر آیات، در کنار هجرت، جهاد، جنگ در راه خدا و صبر نیز مطرح شده است. خداوند در آیه ۱۹۵ آل عمران بیان می‌کند که عمل هیچ مرد و زنی ضایع نمی‌شود و از بین نمی‌رود. سپس توضیح می‌دهد که کسانی که هجرت کردند و در راه خدا مورد آزار قرار گرفتند و همچنین کسانی که جنگیدند و کشته شدند، سیئات آنها را پوشانده، آنها را وارد بهشت‌هایی می‌کنیم. در این آیه، لفظ جهاد، صریحاً به کار نرفته است، اما فعل «قاتلوا» دلالت بر جنگ و جهاد دارد. بنابراین می‌توان گفت که مفهوم جهاد در آیه ۱۹۵ سوره آل عمران نیز مطرح شده است. در واقع جهاد یکی از مؤلفه‌های مشترک تکفیر و غفران به‌شمار می‌آید؛ همچنان که در آیه ۱۰۰ سوره نساء می‌فرماید: «کسی که در راه خدا هجرت کند، گشایش‌های فراوانی می‌یابد و اگر در این هجرت مرگش فرا برسد و کشته شود، اجر او بر خداوند است». سپس صفت غفاریت خدا را مطرح می‌کند و می‌فرماید: «این اجر، از غفران و رحمت خداوند نشئت می‌گیرد». با توجه به آیه ۷۴ سوره انفال، می‌توان گفت که این اجر همان مغفرت است که نسبت به مهاجران تحقق می‌یابد. همچنین بهشتی که در سوره آل عمران مطرح شده، در این آیه به صورت رزق کریم بیان گشته است؛ چراکه منظور از رزق کریم، همان بهشت و نعمت‌هایش است.

۲-۶. مروری بر مؤلفه‌های معنایی «تکفیر»

همان‌گونه که آشکار شد، غفران به‌عنوان جانشین «تکفیر» در قرآن کریم مطرح است. گفتنی است که رابطه میان غفران و تکفیر رابطه عام و خاص است؛ به این معنا که بنا بر وعده الهی که تخلف‌ناپذیر است، غفران الهی شامل حال کسانی است که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند (مائده: ۹). در کنار این وعده الهی باید به این نکته نیز توجه کرد که ایمان و عمل صالح دارای مراتب است و به نظر می‌رسد که هرچه شخص در مراتب بالاتری از ایمان و عمل صالح قرار داشته باشد، علاوه بر غفران الهی، تکفیر سیئات نیز شامل حالش خواهد شد.

به بیان دیگر، همان‌گونه که در مؤلفه‌های معنایی تکفیر و غفران آشکار شد، در صورتی که شخص با ایمان، عمل ناشایست خود را جبران کند، غفران الهی شامل حالش خواهد شد و خداوند گناهانش را پوشانده و آبرویش را حفظ می‌کند. در روز قیامت که روز آشکار شدن اعمال است (يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ) (طارق: ۹) شخص شاهد اعمالش خواهد بود و در محضر الهی احساس شرم و خجالت می‌کند؛ اما در مراتب بالاتر از ایمان، عمل صالح و مصادیق آن - که به صورت خاص و در قالب هم‌نشینی‌های تکفیر آشکار شد، مانند تقوا، توبه نصوح و هجرت - خداوند نه تنها گناهان را برای شخص می‌پوشاند، بلکه از باب رحمت و اسعه خویش آنها را محو می‌کند تا در روز قیامت، احساس شرم و خجالتی نیز همراه فرد نباشد.

مؤلفه‌های معنایی «تکفیر»	ایمان	العنکبوت: ۷؛ محمد: ۲؛ التغابن: ۹؛ آل عمران: ۱۹۳؛ طه: ۷۳، الشعراء: ۵۱
	عمل صالح	العنکبوت: ۷؛ محمد: ۲؛ التغابن: ۹
	توبه	التحریم: ۸
	تقوا	المائده: ۶۵، الأنفال: ۲۹، الزمر: ۳۳-۳۵، طلاق: ۵
	هجرت	آل عمران: ۱۹۵

### ۳. حوزه‌های هم‌معنایی «تکفیر» در نظام معنایی قرآن کریم

قرآن کریم در عین برخورداری از پیوستگی معنایی، ظاهری مشروح و غیرپیوسته دارد؛ به این معنا که درباره یک مسئله در جایگاه‌های متفاوت سخن به میان آمده است (مطیع، ۱۳۸۷، ص ۳۳). در نگاهی کلی به مفهوم تکفیر در نظام معنایی قرآن کریم، می‌توان در برخی لایه‌های معنایی، واژگان محو، عفو، اذهاب و اصلاح را هم‌حوزه با «تکفیر» در نظر گرفت.

#### ۳-۱. محو

از واژگانی که می‌تواند با «تکفیر» در یک حوزه معنایی قرار گیرد، واژه «محو» است. محو هر چیزی، از بین رفتن اثر آن است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۱۴). محو در مقابل اثبات قرار دارد و از اسمای حسناى الهی است که در دعای جوشن کبیر با تعبیر «یا ماحی السیئات» از آن یاد شده است. مفهوم محو سه بار در آیات قرآن به کار رفته است. معنای اینکه در آیه ۲۴ سوره شورا فرمود: «وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ» این است که خداوند آثار باطل را از بین می‌برد. البته محو با عفو تفاوت دارد؛ چراکه محو از بین بردن اثر چیزی است، اما عفو صرف‌نظر کردن از آن است. همچنین در آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹) خدا هر چه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند و اصل همه کتاب‌ها نزد خداست. با نظر به کاربرد «محو» در قرآن کریم و هم‌نشینی «ما یشاء» با «محو» در آیه مزبور، به نظر می‌رسد «محو» از معنای عام‌تری نسبت به «تکفیر» برخوردار است و در هر دوره از زمان «كُلُّ أَجَلٍ كِتَاب» (رعد: ۳۸) آنچه خداوند الهی در عالم اراده کند، محو یا اثبات می‌شود؛ اما با توجه به هم‌نشینی «الله» با «تکفیر» و «محو» می‌توان گفت هر دو از اموری هستند که از جانب خداوند انجام می‌شوند و

نیز با توجه به وعده الهی، تکفیر کردن سیئات در حیطة آنچه خداوند اراده کرده است (ما یشاء) قرار می‌گیرد. از این رو می‌توان تکفیر و محو را هم‌حوزه دانست.

### ۳-۲. عفو

لغت‌شناسان در معنای لغوی واژه «عفو»، معانی مختلفی را بیان کرده‌اند. برای مثال، ابن‌فارس دو اصل برای آن قائل است که یکی بر ترک شیء دلالت دارد و دیگری بر طلب شیء (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۶). راغب «عفو» را قصد گرفتن چیزی معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۴). برخی نیز آن را همان صفح و چشم‌پوشی معنا کرده‌اند (صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۷۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۱۰؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۶۸۶). صاحب‌التحقیق می‌گوید: «عفو صرف‌نظر کردن از چیزی در موردی که اقتضای دقت و توجه دارد و از مصادیق آن صرف‌نظر کردن از گناه، خطا، عقاب، عمل و... است» (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۸، ص ۲۲۱). برخی نیز این واژه را درباره خداوند به معنای محو گناهان و ترک عقوبت دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۷۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۱۰). علاوه بر اشتراک معنایی «تکفیر» و «عفو»، برخی کاربردهای این واژه در قرآن کریم نیز حاکی از هم‌حوزه بودن این دو مفهوم هستند. در آیه ۲۵ سوره الشوری (وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ) هم‌نشینی سیئات و توبه با «عفو» بیانگر وجود مؤلفه‌های معنایی مشترک میان این دو مفهوم است و به نظر می‌رسد آیه مزبور با آیاتی که بحث تکفیر سیئات را به شرط توبه بیان کرده است «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمُ سَيِّئَاتِكُمْ» (تحریم: ۸) هماهنگ است.

### ۳-۳. اذهاب

«اذهاب» از ماده ذهب و به معنای گذشتن و حرکت مخصوص است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۳۶۴). اذْهَبَ به معنای ازاله آمده و برخی آن را محو کردن نیز معنا کرده‌اند. به گفته صاحب‌التحقیق اذهاب هم در امور مادی و محسوس (طه: ۲۴؛ قیامه: ۳۳؛ یوسف: ۹۳) و هم در امور معنوی و عقلی به کار رفته است (احزاب: ۳۳؛ هود: ۱۱۴؛ فاطر: ۳۴)؛ بنابراین به مناسبت در هر جا معنای خاصی دارد؛ از جمله حرکت مخصوص، انتخاب و اظهار نظری، از بین رفتن نور، محو سیئه و ترس و حسرت و امثال آن (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۳۶۶). بنا بر آنچه گفته شد، می‌توان گفت «اذهاب» در مواردی که معنای ازاله و محو کردن پیدا کرده، می‌تواند هم‌حوزه «تکفیر» قرار گیرد. به بیان دیگر «اذهاب» می‌تواند در هیئت ترکیبی خاصی جانشین تکفیر انتخاب شود. برای مثال خداوند در آیه ۱۱۴ سوره هود «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرَکْعًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ» حسنات را محو کننده سیئات دانسته و در ابتدای آیه شریفه، نماز را مصداقی برای حسنات ذکر کرده است. از طرفی اقامه نماز در قرآن کریم به عنوان مصداق عمل صالح مطرح است (بقره: ۲۷۷). پس می‌توان گفت حسنات به‌نوعی عمل صالح به‌شمار می‌آیند که محوکننده سیئات‌اند.

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، «اصلاح» مصدر باب افعال از ریشه «صلح» و نقطه مقابل «فساد» است و معنای اصلی آن شایسته کردن می‌باشد. واژه اصلاح و دیگر مشتقات ماده صلح از جمله صلاح، صالح، مصلح و صلح، نزدیک به هشتاد بار در قرآن به کار رفته است. در نگاهی کلی، اصلاح در قرآن گاه به خداوند نسبت داده شده است (محمد: ۲؛ یونس: ۸۱؛ احزاب: ۷۱) و گاهی به بندگان نسبت داده شده که بیشترین کاربرد آن در قرآن از این قسم است. در مواردی که اصلاح از جانب خدا صورت می‌گیرد، می‌توان گفت واژه اصلاح با تکفیر قرابت معنایی پیدا می‌کند؛ به این صورت که تکفیر عمل سوء، خود نوعی اصلاح آن محسوب می‌شود. اگرچه هر اصلاحی را نمی‌توان به معنای تکفیر دانست؛ چراکه قبلاً گفته شد که معنای دیگر «تکفیر»، ازاله کردن است. بدین ترتیب زمانی که خداوند عمل سوء شخصی را تکفیر می‌کند، آن عمل را به گونه‌ای از بین می‌برد که صلاح و سود عامل باشد. برای مثال آیات «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا، يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا» (احزاب: ۷۱-۷۰) به لحاظ هیئت ترکیبی، مشابه آیاتی هستند که بحث تکفیر در آنها مطرح شده است. در آیه مزبور، اصلاح عمل منوط به تقوا و قول سدید شده است. مراد از قول سدید، کلام مطابق با واقع است که فسادی در آن نباشد (مصطفوی، ۱۳۳۰ق، ج ۵، ص ۹۷) و به نوعی ایمان، تقوا و قول سدید به عنوان هم‌نشین‌های صلح، شرایط اصلاح عمل را بیان می‌کنند؛ همان‌گونه که در بحث تکفیر نیز ایمان و تقوا از مؤلفه‌های معنایی تکفیر سئیت بیان شده بود. همچنین در آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ» (محمد: ۲) اصلاح عمل با تکفیر در رابطه اشتدادی است و اصلاح به‌نوعی تقویت‌کننده معنای تکفیر به‌شمار خواهد شد.

### نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر با هدف تبیین و بررسی گونه‌های معنایی مفهوم «تکفیر» و کشف لایه‌های معنایی و همچنین تحلیل مؤلفه‌های معنایی آن، به بررسی روابط معنایی و نیز روابط درون‌متنی (هم‌نشینی، جانشینی و سیاق) پرداخته شد که نتایج زیر را دربر داشت:

۱. در نظام معنایی قرآن، مفهوم «غفران» برای «تکفیر» غالب‌ترین گونه معنایی به‌شمار می‌آید و می‌تواند در همه آیات جانشین این واژه شود؛
  ۲. علاوه بر واژه غفران، مفاهیم «اصلاح»، «اذهاب»، «عفو»، «محو» با واژه «تکفیر» قرابت معنایی دارند و در برخی کاربردهایشان معادل مفهوم تکفیر هستند؛ لذا در بعضی لایه‌های معنایی می‌توانند به‌عنوان جانشین این واژه به کار روند و با واژه تکفیر در حوزه مشترکی قرار گیرند؛
  ۳. مؤلفه‌های معنایی تکفیر را می‌توان در دو دسته تقسیم‌بندی کرد:
- مؤلفه‌های معنایی که بیانگر عوامل تکفیر هستند و عبارت‌اند از: ایمان، عمل صالح، توبه، تقوا، جهاد و هجرت؛

مؤلفه‌های معنایی که بیانگر پیامد تکفیر هستند و عبارت‌اند از: دخول در جنت و داشتن جایگاه ارجمند، استحقاق پاداش به بهترین وجه از جانب خداوند، بهبودی حال و اوضاع شخص، و نهایتاً رسیدن به فوز و رستگاری عظیم. بین «تکفیر» و جانشین آن «غفران» رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ به این صورت که غفران مفهومی گسترده‌تر و عام‌تر دارد و در برخی موارد که درباره سیئه به کار رفته است، می‌تواند به جای تکفیر به کار رود؛ چراکه غفران در بیشتر موارد درباره ذنوب به کار رفته و در برخی موارد محدود نیز درباره سیئه بیان شده؛ اما مفهوم تکفیر تقریباً در همه موارد درباره سیئه به کار رفته است.

یادداشت‌ها:

\* بسامد گزارش شده، بدون در نظر گرفتن واژه کفّاره می‌باشد، به گفته اکثر لغویین، کفّاره را از آن جهت که معاصی را می‌پوشاند می‌توان مانند تکفیر دانست، مراد از کفّاره آنست که گناه را باحسن وجه می‌پوشاند و جبران می‌کند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۵۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۷؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۵۸۶). واژه کفّاره چهار مرتبه و در سه آیه از قرآن کریم به کار رفته است که هر چهار مورد در سوره مبارکه مائده می‌باشد: مائده: ۴۵ / مائده: ۸۹ / مائده: ۹۵ (ر.ک: عبدالباقی، ۱۳۶۴، ص ۷۲۵-۷۳۲).

رابطه واژگان مبتنی بر ساختار نحوی، که از آن با عنوان مکملی (نحوی- معنایی) یاد می‌شود. به‌عنوان مثال می‌توان به روابط «مبتدا و خبر»، «فعل و فاعل»، «فعل و مفعول»، «مضاف و مضاف الیه» و... اشاره داشت. رابطه اشتدادی، رابطه دو مفهومی است که مؤلفه‌های معنایی مشترک داشته و در مقام تقویت یکدیگر می‌باشند. برای مثال در آیه «وَأُولُو الْأَنْبِيَاءِ آمَنُوا وَاتَّقُوا لَكَفْرًا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَدْخَلْنَاهُمْ حَنَاتِ النَّعِيمِ» (مائده: ۶۵) میان دو مفهوم «ایمان» و «تکفیر» رابطه اشتدادی برقرار است. رابطه تقابلی برای دو مفهومی است که مؤلفه‌های معنایی مشترک دارند ولی یکدیگر را نقض کرده و در مقام تضعیف و نفی یکدیگر هستند. از این‌رو در عین اتحاد در کلیت معنا، از دیگر جهات با یکدیگر افتراق دارند. مانند «يُكْفَرُ» و «يُؤْمِنُ» در آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ» (بقره: ۲۵۶) اینها دو نوع رفتار بوده که در تقابل با یکدیگر هستند، یکی مثبت و دیگری منفی. رابطه توزیعی نیز در رابطه با دو مفهومی است که در یک حوزه معنایی قرار داشته اما قلمروهای متمایزی با یکدیگر دارند. مانند «الجن»، «الانس» و «الطیر» در آیه «وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ» در این آیه شاهد نوعی توزیع بین جنود سلیمان نبی هستیم؛ این سه واژه مبتنی بر بافت آیه به‌عنوان سپاهیان سلیمان نبی در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۰؛ سلمان‌نژاد و قاسم‌پور، ۱۳۹۱، ص ۱۰۷).

## منابع

- قرآن کریم، ۱۴۱۵ق، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دار القرآن الکریم.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم و المحيط الأعظم*، مصحح عبدالحمید هندلوی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار الصادر.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ایزنسو، توشیهیکو، ۱۳۸۰، *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فروزان‌روز.
- بستانی، فواد افرام، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی*، چ دوم، تهران، اسلامی.
- بی بروش، مانفرد، ۱۳۷۴، *زیان‌شناسی جدید*، ترجمه محمدرضا باطنی، تهران، آگاه.
- پاکتچی، احمد و همکاران، ۱۳۹۰، *پروژه علمی-پژوهشی گنج‌واژه قرآن کریم*، تهران، مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی.
- جعفر طیار، دهقان، مصطفی، ۱۳۸۰، *عمل در ترازوی حق*، قم، اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *تسنیم*، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۵ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مصحح حسن حسن‌زاده آملی، قم، جامعه مدرسین.
- حمصی رازی، محمود، ۱۴۱۴ق، *المنقذ من التقليد*، قم، اسلامی.
- حمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ق، *شمس العلوم*، دمشق، دار الفکر.
- خطیب اسکافی، محمد بن عبدالله، ۱۴۲۲ق، *درة التنزیل و غرة التأویل فی بیان الآیات المتشابهات فی کتاب الله العزیز*، بیروت، دار المعرفه.
- خوشدل مفرد، حسین، ۱۳۸۸، «بررسی حوزه معنایی عمل صالح در قرآن»، *پژوهش‌نامه علوم و معارف قرآن کریم*، ش ۴.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- ساجدی، محدثه، ۱۳۸۵، «تفسیر و مفاهیم: ایمان در قرآن»، *بیانات*، ش ۵۱.
- سامرایی، فاضل صالح، ۱۴۲۷ق، *التعبیر القرآنی*، عمان، دار العمار.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۸ق، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سلمان‌نژاد، مرتضی و محسن قاسم‌پور، ۱۳۹۱، «معناشناسی تدبر در قرآن با تکیه بر روابط هم‌نشینی و جانشینی»، *صحیفه مبین*، ش ۵۲.
- سلمان‌نژاد، مرتضی، ۱۳۹۱، *معناشناسی تدبر در قرآن با سه رویکرد ساختاری، ریشه‌شناسی و تاریخ‌نگاره*، کارشناسی‌ارشد، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- صاحب، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتب.
- صفوی، کوروش، ۱۳۸۷، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران، سوره مهر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- عبدالباقی، محمد فواد، ۱۳۶۴، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، قاهره، دار الکتب المصریه.
- عبدالجبار بن احمد، قاضی، بی‌تا، *شرح اصول خمس*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجدیده.

- فخرالدین رازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، ج سوم، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۵ق، *قاموس المحيط*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادہ*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- مرتضی زبیدی، محمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس*، مصحح علی شیری، بیروت، دار الفکر.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطیع، مهدی، ۱۳۸۷، *معناشناسی زیبایی در قرآن*، پایان نامه رساله دکتری، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- هویدی بغدادی، محمد، بی تا، *التفسیر المعین للواعظین والمتعظین*، قم، ذوی القربی.
- یول، جورج، ۱۳۸۵، *بررسی زبان*، مترجم علی بهرامی، بی جا، راضی.

The semantics of "takfir" in Quran with emphasis Syntagmatic & Pradigmatic Relations.



## مفهوم‌سازی واژه «لسان» در قرآن در پرتو نظریه استعاره‌شناختی

f.habibi8@yahoo.com

فاطمه حبیبی / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا

فتحیه فتاحی‌زاده / استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا

فریده حق‌بین / دانشیار زبان‌شناسی دانشگاه الزهرا

دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۲۲

### چکیده

یکی از دیدگاه‌های رایج در زبان‌شناسی‌شناختی، نظریه «استعاره مفهومی» است که می‌توان از این نظریه در مطالعات دینی استفاده کرد. در پژوهش حاضر، ابتدا مقدماتی درباره استعاره و نظریه استعاره مفهومی بیان می‌شود؛ سپس با بررسی مفهوم «لسان» در قرآن کریم بر اساس نظریه استعاره مفهومی، تأثیر این دیدگاه بر نحوه فهم گزاره‌های دینی بررسی می‌گردد. به همین منظور تمام آیاتی که مشتمل بر واژه «لسان» بودند، استخراج و حوزه‌های مبدأ استعاره مفهومی «لسان» و اکاوی می‌شوند. واژه «لسان» و جمع آن (اللسینة) ۲۵ بار در کل قرآن به کار رفته‌است که نتیجه بررسی عبارات استعاری «لسان» نشان می‌دهد که قرآن برای مفهوم‌سازی «لسان» از دو شیوه استعاره مفهومی و مجاز مفهومی استفاده کرده است. بر اساس یافته‌های پژوهش، شش مورد استعاره مفهومی در آیات مورد نظر یافت شد که در آن آیات، از زبان و اعمال منتسب به آن مانند ضربه زدن، دریافت (تلقی)، بستن و باز کردن، شهادت دادن و پیچاندن برای مفهوم‌سازی مفاهیمی مثل دشمنی کردن، طعنه زدن، تمسخر و شیوایی در سخن و مانند آن (که عمدتاً از درجه انتزاع بالایی برخوردارند و از تجارب پایه بشر به‌شمار نمی‌آیند) استفاده شده است.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، توسیع معنایی، نظریه استعاره مفهومی، زبان، انسان، لسان، استعاره‌شناختی.

یکی از ویژگی‌های قرآن کریم زبان مخصوص آن است. این کتاب آسمانی برای هدایت بشر نازل شده و برای دستیابی به این هدف و نیز بنیان‌گذاری اعتقادات و معارف الهی و نفوذ به اعماق روح آدمی، از شیوه‌ها و اسلوب‌های زبانی گوناگونی بهره برده است. استفاده فراوان قرآن از تشبیه، تمثیل، استعاره و مجاز، گویای همین نکته است (محمدقاسمی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۵).

علاوه بر این امروزه علوم شناختی، تحول شگرفی را در زبان‌شناسی پدید آورده است. زبان‌شناسی شناختی که یکی از گرایش‌های جدید زبان‌شناسی است، عمدتاً از دهه ۱۹۷۰ میلادی اوج گرفته و به زمینه پژوهشی برجسته‌ای در زبان‌شناسی تبدیل شده است (هوشنگی، ۱۳۸۸، ص ۱۱).

زبان‌شناسی شناختی به این معنا «شناختی» است که نقش شناخت، یعنی نقش اطلاعات موجود در ذهن را در مفهوم‌سازی موقعیت‌های خارجی بررسی می‌کند. به عبارت دیگر دانش زبان‌شناسی شناختی این نکته را بررسی می‌کند که وقتی کاربران زبان می‌خواهند موقعیتی را توصیف کنند، اطلاعات موجود در ذهن آنها چگونه در مفهوم‌سازی (مقوله‌بندی و سامان‌دهی) آن موقعیت تأثیر می‌گذارد. در نتیجه تحلیل تعبیر زبانی راهی برای دست یافتن به آن اطلاعات و ساختار آنهاست (قائم‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۴-۵).

یکی از دیدگاه‌ها در علوم شناختی، نظریه «استعاره مفهومی» است. جرج لیکاف (۲۰۰۳) در نخستین اثرش به نام *استعاره* به این موضوع پرداخته است. او معتقد است استعاره در زندگی روزمره و نه صرفاً در زبان جریان دارد و نظام مفهومی بشر که در چارچوب آن می‌اندیشد و عمل می‌کند، اساساً ماهیتی استعاری دارد. در استعاره مفهومی میان دو قلمرو مفهومی ارتباط برقرار می‌شود تا یکی به‌وسیله دیگری درک شود: قلمرو اول را حوزه مبدأ و قلمرو دوم را حوزه مقصد می‌نامند که قلمرو دوم همان معنای استعاری (مفهوم‌سازی استعاری) است (قائم‌نیا، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱). به بیان دیگر، لیکاف و دیگر زبان‌شناسان شناختی بر این باورند که ذهن بشر با ایجاد نگاهت‌های مفهومی برگرفته از حوزه مفاهیم عینی و مادی، برای تبیین و توصیف مفاهیم ناشناخته و انتزاعی استفاده می‌کند.

قرآن کریم نیز برای انتقال مفاهیم انتزاعی (یا نسبتاً انتزاعی) از قالب استعاره استفاده می‌کند. بررسی آیات حاوی مفهوم «لسان» در قرآن نشان می‌دهد که استعاره «لسان» برای مفهوم‌سازی مفاهیم دینی به شکل منسجم به کار رفته است. گفتار و ارتباط‌گیری، فصاحت و روانی در سخن گفتن، تحت تأثیر سخن دیگران قرار گرفتن، تمسخر یا طعن، خشونت در کلام، تمجید و تحسین و... با کمک واژه «لسان» - به‌عنوان حوزه مقصد - مفهوم‌سازی شده است.

در پژوهش حاضر تلاش شده است پس از بررسی ویژگی‌های استعاره مفهومی و تبیین چارچوب علمی آن، به مفهوم «لسان» که در قرآن کریم در قالب استعاری به کار رفته‌است، پرداخته شود. لذا بررسی معناشناختی مفهوم

انتزاعی و دینی «زبان» در بیان قرآن، در چارچوب نظریه‌شناختی استعاره در دستور کار قرار گرفته است و این پرسش پیش روی بوده که «زبان» در قرآن به کمک چه سازوکارهای شناختی‌ای، مفهوم‌سازی می‌شود؟ پرسش اصلی مقاله این است که آیا توسیع معنایی درباره مفهوم «لسان» در قرآن کریم در پرتو نظریه استعاره معاصر وجود دارد یا نه؟ به عبارت دیگر آیا مفهوم‌سازی استعاری «لسان» بر پایه نظریه استعاره مفهومی (که در واقع نگاشت‌های سازمان یافته از حوزه مبدأ به حوزه مقصد را نشان می‌دهد) در قرآن صدق می‌کند یا خیر.

## ۱. استعاره

اصطلاح «استعاره» از کلمه‌ای یونانی، مرکب از «فرا یا ورا» و «حمل یا انتقال» گرفته شده است و متداول‌ترین تعریف برای استعاره این است که معنا از چیزی به چیز دیگر انتقال یابد (قاسم‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۹). استعاره‌ها موجب فعال شدن دو نظام تصویری و کلامی در فرایند شکل‌گیری اطلاعات می‌شوند؛ لذا عمل انتقال اطلاعات به‌سهولت انجام می‌گیرد (همان، ص ۴۷).

از نظر زبان‌شناسی شناختی، استعاره به هر گونه فهم و بیان مفاهیم انتزاعی در قالب مفاهیم ملموس‌تر اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر استعاره درک و تجربه یک چیز بر اساس چیز دیگر است (لیکاف و جانسون، ۲۰۰۳، ص ۱۱۹).

زبان‌شناسان دیدگاه‌های مختلفی درباره استعاره دارند. از زمان ارسطو تحلیل ماهیت استعاره، اهمیت ویژه‌ای داشته است. مشهورترین دیدگاه در این باره، نظریه جای‌گزینی است. بر پایه این نظریه، زبان صورت‌های مختلفی دارد: یکی صورت تحت‌اللفظی که صورت اصلی زبان است و دیگری صورت استعاری که شکل ثانوی و تحریف‌شده زبان به‌شمار می‌آید. عبارت‌های استعاری جای‌گزین عبارت‌های تحت‌اللفظی می‌شوند که همان معنا را دارند؛ اما در نقطه مقابل و در زبان‌شناسی شناختی، استعاره، صورت ثانوی و تحریف‌شده زبان نیست و به معانی واژگان مربوط نمی‌شود، بلکه با نحوه مفهوم‌سازی پیوند دارد و نوعی فعالیت ذهنی است و به عبارت دقیق‌تر استعاره، صورت بنیادین زبان است (قائم‌نیا، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰).

بنا بر آنچه گفته شد، استعاره منحصر به زبان، یعنی واژگان نیست؛ برعکس بخش عمده‌ای از فرایندهای فکری انسان، استعاری است.

### ۱-۱. انواع استعاره

در زبان‌شناسی شناختی، استعاره اقسام گوناگون دارد. لیکاف و جانسون اقسام اصلی استعاره را بدین قرار می‌دانند:

۱. استعاره‌های ساختاری؛

۲. استعاره‌های جهت‌مند؛

۳. استعاره‌های هستی‌شناختی؛

در استعاره ساختاری یک مفهوم در چارچوب مفهومی دیگر سازمان می‌یابد. برای نمونه، در استعاره «بحث، جنگ است» مفهوم بحث، در قالب مفهوم جنگ و نبرد درک می‌شود. در این نوع استعاره، یک چیز بر اساس چیز دیگر به شکل روشن‌تری فهمیده می‌شود (لیکاف و جانسون، ۲۰۰۳م، ص ۴-۷). برای مثال جمله‌های ۱ «الف و ب» بر مبنای همین مفهوم استعاری شکل می‌گیرند:

۱. الف) آقای محمدی در مناظره پیروز شد؛

ب) من در مناظره شکست خوردم.

در استعاره جهت‌مند یک مفهوم بر اساس مفهومی دیگر ساخته نمی‌شود، بلکه این نوع استعاره، نظام کاملی از مفاهیم را با توجه به یک نظام کامل مفهومی دیگر سازمان‌دهی می‌کند. این استعاره‌ها را بدان سبب جهت‌مند می‌نامند که با جهت‌های مکانی بالا و پایین، درون و بیرون، جلو و عقب و... پیوند دارند (همان، ص ۱۵). برای مثال جمله‌های ۲ «الف، ب و ج» میزان ارزشمندی یک موقعیت اجتماعی، با رابطه مکانی بالا، جلو بیان می‌شود؛ و برعکس موقعیت اجتماعی با ارزش کمتر با رابطه مکانی پایین، عقب بیان می‌گردد:

۲. الف) او از جایگاه بالایی برخوردار است؛

ب) خوشبختانه روحیه رزمنده‌ها بالاست؛

ج) آنها در پیشرفت‌های علمی جلوتر هستند؛

د) با این روحیه پایین نمی‌توان موفق شد؛

ه) نرخ رشد بالای اقتصادی موجب رفع رکود می‌شود؛

و) امتیازات بالای شما موجب پیشرفتتان خواهد شد؛

ز) عقب‌افتادگی یک ملت را با زور نمی‌توان جبران کرد.

نوع سوم استعاره‌ها «استعاره هستی‌شناختی» است. اساس و بنیان این استعاره تنها بر پایه جهت‌ها نیست. تجربه بشر از اشیای فیزیکی و مواد مختلف، بنیان و زیرساختی را برای ادراک فراهم می‌کند که این بنیان تنها بر اساس جهت‌های مکانی نیست، بلکه فراتر از آن است. درک این تجربه‌ها - که به واسطه اجسام و مواد حاصل می‌شود - به آدمی کمک می‌کند تا بخش‌هایی از تجربه‌های خود را انتخاب کند و آن تجربه‌ها را هویت‌ها و وجودهای مستقل از یک کل به شمار آورد. در این هنگام است که می‌تواند آن تجربه‌ها را در قالب موجودی مستقل تشخیص دهد؛ به مقوله‌بندی آنها بپردازد؛ آنها را بسنجد و درباره‌شان بیندیشد.

استعاره هستی‌شناختی، اهداف گوناگونی را تحقق می‌بخشد؛ یعنی بازتاب انواع اهداف تحقق یافته‌اند. برای مثال تجربه تکرار بی‌فایده یک نصیحت، به شکل استعاری و با استفاده از عبارت ۳ «الف» نشان داده می‌شود؛ به گونه‌ای که این تجربه را یک موجود به شمار آورده، به آن اشاره می‌کند.

۳. الف) زبانم مو درآورد.

همچنین تجربه شنیدن سخنان طعنه‌آمیز، ناخوشایند، غیرمؤدبانانه و... به شکل استعاری و با استفاده از عبارت «الف، ب و ج» نشان داده می‌شود، به گونه‌ای که این تجربه‌ها را نیز یک حس و طعم به شمار آورده، به آن اشاره می‌کند:

۴. الف) زبانش نیش دارد؛

ب) زبانش تلخ است؛

ج) چه کودک شیرین‌زبانی است!

در جمله‌های فوق «موجود» یا «طعم» به شمار آوردن زبان، به ما اجازه می‌دهد تا به آن اشاره کنیم؛ آن را از حیث زشتی یا زیبایی، طعم، فعالیت و... بسنجیم، جنبه خاصی از آن را تعیین کنیم و عملکردهای خود را با توجه به آن مشخص سازیم.

بنا بر آنچه گفته شد، استعاره هستی‌شناختی به استعاره‌هایی گفته می‌شود که در آنها حوادث، فعالیت‌ها، احساسات و اندیشه‌ها به‌عنوان هویت و ماهیت در نظر گرفته می‌شوند (قائمی‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۴۱۵).

## ۲. استعاره مفهومی «زبان» در کلام فارسی زبانان

نظام مفهومی ذهن آدمی چیزی نیست که بشر به‌طور معمول از آن آگاهی داشته باشد. انسان در بسیاری از فعالیت‌های روزمره خود، کم‌وبیش به‌طور خودکار بر اساس الگوهای معینی می‌اندیشد و عمل می‌کند. یکی از راه‌های شناخت این الگوها بررسی زبان است؛ زیرا زبان گنجینه‌ای مهم از شواهد این نظام مفهومی است (لیکاف و جانسون، ۲۰۰۳، ص ۵).

برای یافتن استعاره‌های مفهومی در حوزه «لسان» در قرآن، نخست جملات مختلفی که فارسی‌زبانان در مکالمات روزمره خود از آن بهره می‌برند، بررسی می‌شود و در ادامه ویژگی‌های این استعاره در قرآن معرفی و شرح می‌گردد.

نکته‌ای که باید بدان اشاره شود این است که در زبان فارسی، واژه زبان به دو تعبیر به کار می‌رود:

۱. زبان ماهیچه‌ای در دهان برای تکلم و چشیدن (Tongue)؛

۲. پدیده‌ای ذهنی و صوتی برای برقراری ارتباط و بازنمایی تفکر (Language).

در این معنا زبان دارای دو سطح ذهنی و عینی است که در این مقاله وجه دوم آن مدنظر است.

### ۲-۱. زبان، حیوان است

در نمونه‌های مربوط به این استعاره مفهومی، مشاهده می‌شود که متکلم فارسی، «زبان» را به مثابه حیوانی غالباً درنده در نظر می‌گیرد که گاه نیش می‌زند؛ گاز می‌گیرد؛ می‌درد و پاره می‌کند و... بنابراین انتزاعی بودن در استعاره‌های «زبان» را که به صورت روزمره استفاده می‌شود، می‌توان در این نمونه‌ها مشاهده کرد: «زبان برنده‌ای

دارد؛ «زبانش نیش دارد»؛ «اعتراضش را آن قدر با عصبانیت بیان کرد که انگار می‌خواست با زبانش همه را بخورد».

#### ۲-۲. زبان، ابزار است

در نمونه‌های استعاره مفهومی فوق، آنچه از زبان مشاهده می‌شود، اموری است مانند آتش‌زا بودن، طعمه بودن، مکان‌مندی، گزندگی، کوتاهی و بلندی، تیزی و برندگی. برای بیان ابزار بودن زبان می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد: «زبان سرخ، سر سبز می‌دهد بر باد!»؛ «با زبانش (با این حرفش) قلم را آتش زد»؛ «چه زبان تند و تیزی دارد!»؛ «زبان‌هایشان تیزتر از شمشیر است!»؛ «زبانش همیشه دراز است!»؛ «در برابر استدلال رقیب، زبانش کوتاه شد!»؛ «زبان‌بسته، نمی‌تواند کارش را انجام بدهد»؛ «با این زبانش، تمام زحمات من را به باد داد»؛ «توانست برای فرار از محمصه‌ای که در آن افتاده بود از زبانش به‌خوبی استفاده کند»؛ «زبانش کوتاه شده است!»؛ «با زبانش، مار را از لانه‌اش بیرون می‌کشد!».

#### ۲-۳. زبان، ماده خوراکی و دارای طعم است

نحوه خاصی که شخص فارسی‌زبان به «زبان» در این استعاره مفهومی می‌نگرد بسیار جالب توجه است. در این استعاره، زبان مانند یک ماده خوراکی قابلیت تلخی، شیرینی و حتی چرب بودن دارد یا در برخی عبارات گرم و سرد بودن را نشان می‌دهد. در مثال‌هایی که در پی می‌آید، مشاهده می‌شود که فارسی‌زبانان، «زبان» را ماده‌ای خوراکی می‌دانند که گاه تلخ است و گاه شیرین. در واقع فارسی‌زبانان در ضمیر ناخودآگاه خود زبان را ماده‌ای خوراکی و طعم‌دار دانسته‌اند و آن را این‌گونه به کار می‌گیرند:

«هرگز نمی‌شود با او به راحتی ارتباط برقرار کرد چون او زبان تلخی دارد»؛ «آدم خوش‌زبانی است»؛ «بیان گرمی دارد»؛ «کودک برای مادرش، شیرین‌زبانی می‌کند»؛ «او در برابر رئیس، زبان چرب و نرمی دارد!»؛ «انتقادی که از من کرد، خیلی تند بود»؛ «چانه‌اش (زبانش) تازه گرم شده!»؛ «همیشه وقتی با من روبه‌رو می‌شود کلامش سرد است!».

#### ۲-۴. زبان، انسان است

نمونه‌های موجود نشان از شباهت بین زبان و یک موجود زنده (مانند انسان) دارد؛ برای نمونه زبان همانند انسان مو در می‌آورد؛ سر دارد؛ فعلی را (مثل بر باد دادن، هدر دادن) انجام می‌دهد؛ فهم و درک دارد، کسب سرمایه می‌کند، پا دارد و فرار می‌کند. در ادامه مثال‌هایی بیان شده است: «از بس موضوع را برایش تکرار کردم، زبانم مو درآورد»؛ «نامش همیشه بر سر زبان‌هاست»؛ «با حرف‌هایش روی اعصابم راه می‌رود».

تمام این جملات درباره «زبان» به کار رفته‌اند و مردم به‌طور روزمره از این جملات استفاده می‌کنند و هیچ‌یک از آنان نیز این جملات را مصداق صنایع ادبی و آرایه‌های لفظی نمی‌دانند؛ اما در تمام این عبارات چیزی به نام

«استعاره مفهومی» وجود دارد؛ زیرا بیشتر این جملات از مفاهیم، صفات و یا واژگانی استفاده کرده‌اند که مربوط به انسان، ابزار، مواد خوراکی و... است نه مربوط به زبان؛ چنان‌که کاربرد و معنای اولیه عباراتی مانند بیرون آوردن، هدر دادن، مو درآوردن، رنگ و طعم داشتن، دراز و کوتاه بودن، آتش زدن و... مربوط به انسان، ابزار، مواد خوراکی و... است. در زبان‌شناسی شناختی به این نحوه کاربرد عبارات در زبان، یعنی فهم یک حوزه مفهومی بر اساس حوزه مفهومی دیگر، «استعاره مفهومی» گفته می‌شود. به عبارت دیگر استعاره از دو حوزه تشکیل شده است که در آن یک حوزه بر حسب حوزه‌ای دیگر فهمیده می‌شود (کووچش، ۲۰۰۲م، ص ۴).

موضوعی که باید به آن توجه کرد، این است که در عناصر به‌کاررفته در استعاره مفهومی، نظام‌مندی ویژه‌ای وجود دارد؛ اگر مفاهیم استعاری را که در مثال‌های بالا بیان شد (زبان، انسان است؛ زبان همانند انسان مو در می‌آورد؛ سر دارد و فعلی را انجام می‌دهد) طبقه‌بندی کنیم، به نظام‌مندی ویژه‌ای خواهیم رسید؛ یعنی میان استعاره‌های مفهومی، روابط و پیوستگی مفهومی برقرار است و در مثال مورد بحث، این ارتباط چنین است: زبان، انسان است و از آنجاکه انسان، اعضای دارد مانند سر و پا، افعال خاصی را انجام می‌دهد و... پس زبان نیز چنین است؛ بدین ترتیب این ارتباطات دسته‌بندی شده، روابط متعاقب استعاره‌ها را نیز مشخص و روشن می‌کنند.

همین نظام‌مندی ویژه‌ای که استعاره‌های مفهومی از آن برخوردارند، سبب می‌شود تا از میان ابعاد مختلف یک مفهوم، تنها یک بُعد آن برجسته شود و کانون توجه قرار گیرد و ابعاد دیگر آن مفهوم پنهان شوند. لیکاف و جانسون معتقدند که یک مفهوم استعاری هم‌زمان با فراهم ساختن امکان تمرکز بر یک جنبه از یک مفهوم، می‌تواند ما را از تمرکز بر جنبه‌های دیگر آن مفهوم، که با آن استعاره ناسازگار هستند، باز دارد (لیکاف و جانسون، ۲۰۰۳م، ص ۱۱).

بنابراین مفاهیم دریافتی از حوزه مقصد، مفاهیمی نسبی هستند که فهمی نسبی را از حوزه مبدأ منتقل می‌کنند و نه فهمی مطلق و کامل؛ زیرا اگر آن استعاره، فهم مطلق و کاملاً منطبق با حوزه مبدأ می‌بود، هر دو مفهوم، یک‌سان می‌شدند؛ یعنی یک مفهوم حقیقتاً مفهوم دیگر می‌شد، نه اینکه فقط در چارچوب آن مفهوم دیگر درک شود و حال آنکه چنین نیست (پوراابراهیم، ۱۳۹۲، ص ۷۲).

### ۳. بررسی «لسان» در قرآن

در این بخش داده‌های مستخرج از قرآن کریم، درباره واژه «لسان» بررسی می‌شود. واژه «لسان» و جمع آن (اللِّسَنَةُ) ۲۵ بار در کل قرآن به کار رفته است. در این بخش، پس از لغت‌شناسی واژه «لسان»، به معنای شناختی «لسان» و توسیع معنایی مفهوم «لسان» در قرآن پرداخته می‌شود.

#### ۳-۱. معنای لغوی

«لسان» در لغت، به معنای گوناگونی به کار رفته است. این موارد عبارت‌اند از:

۱. عضو و وسیله نطق: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَبْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نور: ۲۴)؛ در آن روز زبان‌ها

و دست‌ها و پاهایشان بر ضد آنها به اعمالی که مرتکب می‌شدند گواهی می‌دهد! «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّخَلَ بِهِ» (قیامه: ۱۶)؛ زبانت را به سبب عجله برای خواندن آن [قرآن] حرکت مده. «وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ» (بلد: ۹)؛ و یک زبان و دو لب (مصطفوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۱۱-۲۱۳)؛

۲. نوع زبان و گویش هر قوم: «وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل: ۱۰۳)؛ ما می‌دانیم که آنها می‌گویند: «این آیات را انسانی به او تعلیم می‌دهد!»، درحالی‌که زبان کسی که اینها را به او نسبت می‌دهند عجمی است؛ ولی این (قرآن)، زبان عربی آشکار است «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...» (ابراهیم: ۴)؛ ما هیچ پیامبری را، جز به زبان قومش، نفرستادیم تا (حقایق را) برای آنها آشکار سازد (مصطفوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۱۱-۲۱۳)؛

۳. سخنوری و فصاحت کلام: «وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي» (طه: ۲۷)؛ و گره از زبانم بگشای «وَيُضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ» (شعراء: ۱۳)؛ و سینه‌ام تنگ شود، و زبانم به‌قدر کافی گویا نیست؛ (برادرم) هارون را نیز رسالت ده (تا مرا یاری کند)؛

۴. قدرت تکلم و گفتار: واژه «بیان» در آیه «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن: ۴) به مفهوم قدرت تکلم در انسان اشاره دارد. علامه طباطبایی معتقد است واژه «بیان» به معنای پرده‌برداری است. در این آیات منظور از بیان، کلامی است که از نیت‌های درونی پرده‌برداری می‌کند و تعلیم آن به انسان یک عنایت الهی و تنها مخصوص انسان است. البته منظور از کلام، تنها ایجاد صوت با به‌کارگیری ابزار تولید صوت (یعنی ریه، حلقوم و زبان) و خارج کردن صدا از دهان نیست. این اصوات تولید شده توسط انسان، سازنده یک علامت و نشانه است و این نشانه‌ها به مفاهیمی اشاره می‌کنند که بوسیله این مفاهیم، اموری که از حس و ادراک شنونده پنهان هستند، ممثل و تصویرسازی می‌شوند. پس به این ترتیب گوینده قادر می‌شود تا هر وضعی از اوضاع معانی غیرحسی را (که انسان تنها از طریق نیروی تفکرش به آنها دسترسی دارد و هیچ راهی برای درک آنها از طریق حس وجود ندارد) نزد شنونده‌اش حاضر کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۹۳ و ۹۴).

چنان‌که اشاره شد علمای لغت برای کلمه «لسان» معانی بسیاری غیر از زبان ذکر کرده‌اند، اما باید دانست که این کلمه دارای چند معنا نیست، بلکه تنها به معنای زبان است و در معانی دیگر به صورت استعاره به کار می‌رود؛ زیرا آن معانی از شئون مربوط به زبان هستند؛ مانند تلقی و دریافت کردن که از لحاظ پذیرش سخن دیگران منتسب به لسان است یا باز و بسته کردن که از حیث قدرت بر تکلم یا فصاحت و روان بودن کلام به زبان نسبت داده می‌شود. پس معنای این کلمه در آیات قرآن بر اساس تفاوت مورد سخن، مختلف می‌گردد.

## ۲-۳. مجاز مفهومی «لسان»

مجاز مفهومی نیز مانند استعاره، یک سازوکار شناختی است. مجاز مانند استعاره تنها صورتی زبانی نیست، بلکه ابزارشناختی قدرتمندی است تا افراد جهان خارج را مفهوم‌سازی کنند. مجاز ما را قادر می‌سازد که یک چیز را

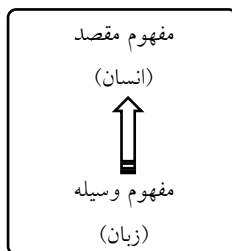


در ارتباط با چیز دیگر مفهوم‌سازی کنیم و نه تنها زبان، بلکه فکر، نگرش و عمل ما را سازماندهی می‌کند. مفاهیم مجاز (مانند جزء به جای کل) بخشی از روش معمول ما در اندیشیدن و صحبت کردن است (لیکاف و جانسون، ۲۰۰۳م، ص ۳۷).

به‌علاوه در مجاز، ما با الگوبرداری بین حوزه‌ای که در استعاره رایج است سروکار نداریم، بلکه الگوبرداری درون یک حوزه روی می‌دهد. مفاهیمی که در استعاره شرکت می‌کنند، دارای رابطه «شباهت» هستند، اما مجاز، مبتنی بر مجاورت معنایی است. به عبارت دیگر استعاره حاوی دو مفهوم است که در نظام مفهومی ما از هم دورند، اما در مجاز با دو عنصر یا مقوله روبه‌روییم که رابطه‌ای بسیار نزدیک با یکدیگر در فضای مفهومی دارند. لذا در مجاز، سخن از وسیله و مقصد است و ویژگی اساسی مقصد و وسیله این است که در فضای مفهومی به هم نزدیک‌اند.

مجاز، نقشی مهم در توسیع و گسترش معنایی دارد؛ مثلاً اعضای بدن برای ارجاع به اعمال و کارکردهایی به کار می‌روند که آن عضو انجام می‌دهد و یا حتی برای ارجاع به شخصی که آن اعمال را انجام می‌دهد. این ارجاعات، به مرور زمان مرسوم و عادی می‌شوند و معنا از «اعضای بدن» به «اعمال و کنش‌های بدن» تغییر می‌کند. به عبارت دیگر معنا از زبان به‌عنوان عضوی از بدن انسان، به خود انسان گسترش می‌یابد. برای مثال گفته می‌شود: «از بس موضوع را برایش تکرار کردم، زبانش مو درآورد». در این مثال، کاربرد زبان، کاربردی مجازی است و مفهوم بی‌فایده‌گی عمل از آن برداشت می‌شود. به عبارت دیگر زبان ابزار سخن گفتن است، اما در این مثال به مثابه انسان یا موجودی زنده است و برای ارجاع به مفهوم انتزاعی بی‌فایده بودن کار، آمده است (پوراابراهیم، ۱۳۹۲، ص ۷۲). پس معنای زبان بودن و سخن گفتن، از عضو (زبان) برداشته شده و به کنش (بی‌فایده‌گی عمل) تغییر کرده است.

در برخی آیات قرآن، زبان به‌عنوان عضوی از بدن انسان، برای مفهوم‌سازی خود «انسان» به کار رفته است؛ به این صورت که مفاهیم «زبان» و «انسان» هر دو در یک حوزه مشترک قرار دارند و مفهوم «لسان» وسیله‌ای برای مفهوم‌سازی «انسان» است. این ارتباط مجازی را می‌توان به شکل ذیل ترسیم کرد:



چنان‌که اشاره شد در برخی آیات قرآن، واژه لسان برای مفهوم انسان به کار رفته و لسان به مثابه یک انسان در نظر گرفته شده است؛ مانند آیه ۸۴ سوره شعراء: «وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ»؛ و برای من

در میان امت‌های آینده، زبان صدق (و ذکر خیری) قرار ده! علامه طباطبایی در این باره می‌گوید معنای اینکه «لسان صدق» را برایش قرار دهد این است که خدای تعالی در قرن‌های آتی، فرزندی به ابراهیم علیه السلام دهد که این فرزند زبان صدق داشته باشد؛ یعنی انسانی باشد با لسانی مانند لسان خودش که منویات او را بگوید؛ همان‌طور که زبان خود او از منویاتش سخن می‌گوید؛ یعنی خداوند در قرون آخرالزمان کسی را مبعوث کند که به دعوت وی قیام نماید و مردم را به کیش و ملت او - که همان دین توحید است - فرا خواند؛ چنان‌که در سوره مریم پس از یادکرد زکریا و یحیی و عیسی و ابراهیم و موسی و هارون، فرموده: «وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا». بنابراین مقصود این است که دعوت این پیامبران پس از وفاتشان نیز باقی بماند و خدا رسولانی مانند خود ایشان برانگیزد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۶ و ۲۸۷).

همچنین دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارند که بر اساس آنها نیز، منظور از «لسان صدق»، وجود انسان است. بعضی مفسران گفته‌اند مراد از لسان صدق در میان آخرین، بعثت خاتم الانبیاء علیهم السلام است. خود آن حضرت هم روایت شده است که «من دعای پدرم ابراهیم هستم» (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۹۷)؛ چنان‌که علامه طباطبایی در تأیید نظر فوق، به آیات سوره بقره اشاره می‌کند و اینکه در چند جای قرآن، دین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را ملت ابراهیم خوانده است و در این صورت معنای آیه سوره مریم، همان معنایی می‌شود که خداوند آن را از ابراهیم و اسماعیل علیهم السلام در هنگام بنای کعبه حکایت کرده است که گفتند: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ... رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ» (بقره: ۱۲۸ و ۱۲۹) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۸۷).

بنابراین در این گروه از آیات زبان، به مثابه فرزندی (مفهوم انسان) در نظر گرفته شده که از دین و آیین آبا‌ی صالح خود پیروی می‌کند و ادامه‌دهنده راه ایشان است.

### ۳-۳. معنای استعاری «لسان»

واژه «لسان» در آیه زیر به مثابه «دشمن» مفهوم‌سازی شده است:

«أَشْحَهَ عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ إِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِاللَّسِيَّةِ جِدَادٍ أَشْحَهَ عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا» (احزاب: ۱۹)؛ آنها در همه چیز نسبت به شما بخیل‌اند؛ و هنگامی که (لحظات) ترس (و بحرانی) پیش آید، می‌بینی آن‌چنان به تو نگاه می‌کنند و چشم‌هایشان در حلقه می‌چرخد که گویی می‌خواهند قالب تهی کنند! اما وقتی حالت خوف و ترس فرونشست، زبان‌های تند و خشن (استعاره ابزار - استعاره انسان پنداری) خود را با انبوهی از خشم و عصبانیت بر شما می‌کشایند (و سهم خود را از غنائیم مطالبه می‌کنند)؛ درحالی‌که در آن نیز حریص و بخیل‌اند. آنها (هرگز) ایمان نیاورده‌اند، از این رو خداوند اعمالشان را حبط و نابود کرد؛ و این کار بر خدا آسان است.

این آیه درباره منافقانی است که از شرکت مسلمانان در جهاد جلوگیری می‌کنند و همین که آتش جنگ شعله‌ور شود، ایشان از ترس، خیره به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌نگرند که نگاهی بدون اراده است؛ همان‌گونه که چشمان شخص محتضر

در حدقه می‌گردد؛ اما به محض اینکه خطر و ترس جنگ از بین برود، مسلمانان را با زبان‌هایی که از شمشیر تیزتر است، می‌زند و از آن خیری که به مسلمانان رسیده بسیار ناراحت هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۸۸).

کلمه «سلق» - به فتحه سین و سکون لام - به معنای تسلط و چیرگی قهری با دست و پا با زبان است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۴۰۲) و در اصل به معنای گشودن چیزی با خشم و عصبانیت است؛ خواه گشودن دست باشد، خواه زبان و این تعبیر درباره کسانی به کار می‌رود که با لحنی آمرانه و طلبکارانه فریاد می‌کشند و چیزی را می‌طلبند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۱۷، ص ۲۳۶ و ۲۳۷).

در این آیه «السنّة» با صفت «حداد» همراه شده و معنای زبان تیز به خود گرفته است، درحالی‌که تیزی و برّندگی وصف شمشیر یا سلاح جنگی است. در این آیه صحبت از ضربه زدن و زخمی کردن با یک ابزار تیز (مثل شمشیر) است که کار یک دشمن است. به عبارت دیگر زبان به مثابه ابزار جنگ در دست دشمن مفهوم‌سازی شده است (استعاره ابزار - استعاره انسان‌پنداری).

#### ۳-۴. تحلیل داده‌های قرآنی «لسان» در آیات قرآن بر اساس نظریه استعاره‌شناختی

در این بخش، استعاره‌های شناختی، شناسایی می‌شوند و الگوبرداری‌های انجام‌شده بین حوزه‌های جسمانی مبدأ و حوزه مقصد ارائه می‌گردد. در این تحقیق، برای شناسایی استعاره‌های زبانی، ابتدا همه آیات قرآن، که حاوی واژگانی با مفهوم زبان هستند، انتخاب می‌شوند. از میان آنها، مواردی که در غیر معنای گفتن واقعی یا تحت‌اللفظی بودند، انتخاب و طبقه‌بندی می‌شوند و ساختار معنایی آنها بررسی می‌گردد.

زبان و اعمال منتسب به آن مانند ضربه زدن، دریافت (تلقی)، بستن و باز کردن، شهادت دادن و پیچاندن برای مفهوم‌سازی مفاهیم طعنه، تمسخر، فصاحت کلام و مانند آن (که عمدتاً از درجه‌انتراع بالایی برخوردارند و از تجارب پایه بشر به‌شمار نمی‌آیند) استفاده می‌شوند. همان‌طور که لیکاف بیان داشته است، یکی از شواهد استعاره، وجود چندمعنایی در واژه است (لیکاف و جانسون، ۲۰۰۳م، ص ۲۱۵).

#### ۳-۴-۱. شیوایی در سخن

در زبان دین، استعاره «فصیح بودن و شیوا سخن گفتن به مثابه گشاده بودن زبان» و «کم‌رویی یا ناتوانی در ادای صحیح و به جای سخن به مثابه بسته بودن زبان» به کار رفته است. در حقیقت برای بیان فصاحت از آن به گشادی و باز بودن زبان تعبیر می‌شود که در واقع معنای استعاری دارد؛ زیرا انسان به مثابه یک مکان، جعبه یا چهاردیواری در نظر گرفته شده است و زبان، درب آن مکان یا جعبه است (زبان، درب است).

تجربه کارهای جسمانی به ما می‌گوید که وقتی چیزی بخواهد به خوبی از جایی عبور کند، باید مسیرش باز باشد و در مقابل اگر مسیر عبور، تنگ یا مسدود باشد، خروج و عبور اجسام، به‌طور مناسب و با سهولت رخ نخواهد داد.

مشاهده می‌شود که این استعاره، مبنایی کاملاً جسمانی دارد و از تجربیات بدنی انسان سرچشمه می‌گیرد. در حقیقت نیز رخدادی جسمانی و تجربی میان باز و بسته کردن دهان (حرکت دادن زبان) و گفتن یا نگفتن یک کلام، موجب ایجاد این استعاره می‌شود:

مثال اول: «وَإِخْلُ عَقْدَةً مِنْ لِسَانِي» (طه: ۲۷)؛ و گره از زبانم بگشای. عقد در لغت به معنای انضمام دو یا چند جزء به یکدیگر و بستن و محکم کردن آن در یک نقطه معین است؛ مانند گره زدن طناب یا به هم پیوند دادن اجزای یک ساختمان (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۵۷۶-۵۷۷؛ مصطفوی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۲۹).

برخی از مفسران معتقدند مقصود از باز کردن گره (حلّ عقد) این است که در زبان موسی نقصانی بود که کلمات را سریع ادا می‌کرد و شنونده متوجه سخن او نمی‌شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵). برخی دیگر نیز بیان می‌دارند که منظور از عقد لسان، مانعی است که از فهم محتوای کلام گوینده برای شنونده جلوگیری می‌کند؛ لذا در این آیه منظور این است که موسی ﷺ می‌خواهد به درجه‌ای از فصاحت و بلاغت سخن بگوید که هر شنونده‌ای به‌خوبی مراد و منظور کلام او را درک کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۴۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۵۴۷).

پس با توجه به آنچه گفته شد، دو فرضیه قابل طرح است: اول اینکه زبان، ابزاری است مانند نخ که بر آن گره زده شده است؛ دوم اینکه منظور از عقده، سدّ و مانع است که در این صورت لسان همچون یک مسیر دیده شده که عقده، مانع و سدّی در طول آن است.

در ادامه همین آیه به سبب درخواست موسی ﷺ اشاره شده است؛ آنجا که می‌فرماید «يَقُولُوا قَوْلِي» (طه: ۲۸)؛ یعنی گره از لسان من باز کن تا حرف مرا بفهمند. شاید با توجه به این آیه بتوان گفت که فرضیه دوم یعنی مانع بودن عقده در مسیر لسان، فرضیه صحیح‌تری باشد. پس در این حالت زبان، راه و مسیری است که گاه مانعی در این مسیر قرار می‌گیرد و راه فهم مراد گوینده را مسدود می‌کند.

آیه دیگری نیز شاهد بر این معناست: «وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي» (قصص: ۳۴)؛ و برادرم هارون زبانش از من فصیح‌تر است؛ او را همراه من بفرست تا یاور من باشد و مرا تصدیق کند؛ می‌ترسم مرا تکذیب کنند!

«فصح» به چند معنا آمده است؛ یا به معنای ظهور و انکشاف است (مصطفوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۰۲) و یا به معنای پاک و خالص شدن چیزی از آنچه آلوده‌اش کرده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۶۳۷). همچنین در معنای فصاحت زبان گفته‌اند که زبان فصیح، همان زبان رها و آزاد (لسان فصیح آی طَلَّق) است (ابن‌منظور، ۱۷۱ق، ج ۴، ص ۵۴۴) و یا به معنای خالص شدن زبان از لکنت و گرفتگی (خلصت لغته من اللکنة) است (زمخشری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۴).

علامه طباطبایی معتقد است که مراد از افصح بودن هارون این است که او زبانی گویاتر از موسی داشت؛ پس موسی از خداوند درخواست کرد که او را به یاری‌اش بفرستد تا وقتی مردم با او مخاصمه می‌کنند، هارون بتواند با

کلام خود، مردم را قانع سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۴). به عبارتی هارون، آن بخشی از کلام موسی را که مبهم است توضیح دهد، و آنچه را مجمل است به تفصیل گوید و روشن سازد (همان، ج ۱۴، ص ۱۶۰).

اگر به دو معنای آزاد (یا باز) بودن زبان و نیز خالص شدن زبان از لکت توجه شود، گویی همان مفهوم راه و مسیر برای زبان ساختار می‌یابد؛ به این معنا که زبان، راهی است روشن (فصح به معنای ظهور و انکشاف) و باز، برای فرستادن پیام (به شکل قابل فهم) به سوی مخاطب که گاه مانعی بر سر این راه قرار می‌گیرد و راه فهم مراد گوینده را می‌بندد.

مثال دوم: «وَبِضِيقِ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَيَّ هَارُونَ» (شعراء: ۱۳)؛ و سینه‌ام تنگ شود، و زبانم به‌قدر کافی گویا نیست؛ (برادرم) هارون را نیز رسالت ده (تا مرا یاری کند)!

انطلاق به معنای رفع و برطرف شدن حد و حصر است و رفتن، سیر و حرکت از آثار همین گشایش است (مصطفوی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۳۰). در این آیه سخن از نگرانی موسی است؛ بدین سبب که بیانش از ادای دعوت خود قاصر باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۵۸).

با توجه به معنای انطلاق، لسان چیزی شبیه فرد زندانی و محصور در نظر گرفته نشده است و همان‌طور که خروج از حبس و زندان، راهی را به دنبال دارد و آن کس یا آن چیزی که از زندان و حبس خارج می‌شود، آشکار می‌گردد، لذا انطلاق زبان به معنای وضوح در سخن آورده شده است.

بنا بر آنچه اشاره شد، زبان گاهی باز و یا بسته می‌شود که باز شدن آن مفهوم فصاحت و شیوایی سخن را بیان می‌کند و بسته بودن آن، به معنای عدم شیوایی و رسایی کلام است.

#### ۲-۳. دشمنی کردن

گاهی تعبیر «باز شدن زبان» در قرآن به منظور مفهوم‌سازی دشمنی و بدخواهی به کار رفته است؛ مثلاً در این آیه شریفه: «إِنَّ يَتَقَفُّوْكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَسْطُورُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ» (ممتحنه: ۲)؛ اگر آنها بر شما مسلط شوند، دشمنانتان خواهند بود و دست و زبان خود را به بدی کردن نسبت به شما می‌گشایند، و دوست دارند شما به کفر بازگردید!

این آیه و چند آیه قبل آن، درباره مسئله دوستی مؤمنین با کفار است و به شدت از آن نهی می‌کند. معنای آیه این است که: اگر مشرکان به شما دست یابند، دشمن شما خواهند بود و دست و زبان خود را به بدی به سوی شما باز می‌کنند (بدی‌هایشان بر شما آشکار می‌شود). باز کردن دست به سوء کنایه است از کشتن و اسیر کردن و باز کردن زبان به سوء نیز کنایه از ناسزا و بدگویی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۲۸).

چنین به نظر می‌رسد که زبان در اینجا به مثابه دریا چیزی است که بسته شده است و پس به بدی باز می‌گردد. گویا وجود انسان محافظه‌ای در نظر گرفته شده که زبان، درب آن است که باز و بسته می‌شود؛ حال یا به

خوش‌گویی یا به بدگویی. پس در اینجا تعبیر «بسط لسان» این مفهوم را منتقل می‌کند که زبان می‌تواند به سوء و بدی نیز باز شود و مفهوم بدگویی را که یکی از نشانه‌ها و ابزارهای دشمنی است، مفهوم‌سازی کند.

۳-۳. گرفتن و دریافت چیزی به وسیله زبان

علاوه بر باز و بسته کردن زبان، گرفتن و دریافت چیزی با زبان نیز مبنای یک استعاره‌شناختی در زبان قرآن قرار گرفته است. آن استعاره عبارت است از «پذیرش بدون تحقیق سخن دیگران و تحت تأثیر تبلیغات آنان قرار گرفتن». در آیه «إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالْأَسِنَّةِ وَتَقُولُونَ يَا فُؤَاهُكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ» (نور: ۱۵) پذیرش سخن دیگران، با استفاده از حوزه مبدأ گرفتن و دریافت، مفهوم‌سازی شده است.

در این آیه «تلقى قول» به معنای گرفتن و پذیرفتن سخنی است که به انسان القا می‌کند و اگر تلقی مقید به السنه شده، بدین سبب است که دلالت کند بر اینکه داستان افک صرف انتقال سخنی از زبانی به زبانی دیگر است، بدون اینکه درباره آن سخنی گفته یا تدبر و تحقیقی انجام شده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۹۲).

در تأیید این مفهوم از عبارت «تَلَقَّوْنَهُ بِالْأَسِنَّةِ» در خود آیه مورد بحث، نشانه‌ای وجود دارد و آن عبارت «وَتَقُولُونَ يَا فُؤَاهُكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ» است. منظور از «أفواه» دهانی است که برای سخن گفتن باز شده و برای مدت طولانی به صحبت مشغول باشد و ویژگی سخنش آن است که از تعقل و اعتقاد خالی و تهی است. به عبارت دیگر عرب زمانی تعبیر «قول به افواه» را به کار می‌برد که گوینده کلام، هیچ اعتقادی به سخن خود ندارد (یا دروغ می‌گوید و یا از روی جهل سخن می‌راند). عالمان لغت معتقدند هر کجا در قرآن، حکم سخن گفتن با واژه «أفواه» مرتبط شده است، اشاره به سخن دروغ است و هشدار است بر اینکه ایمان و اعتقاد گوینده، با آن سخن مطابقت ندارد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۱۱؛ مصطفوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۷۹-۱۸۱).

بنابراین تعبیر به «تلقى» که به معنای «اخذ و قبول یک چیز» (التلقى: فهو لمطاوعة التلقية وأخذها وقبولها) است (مصطفوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۵۵) به نکته‌ای درخور توجه اشاره دارد؛ زیرا تلقی به معنای «گرفتن» است که این صورت حسی آن است. پس زبان در اینجا منبع تلقی/ دریافت‌کنندگی است؛ یعنی ابزار دریافت است و صورت انتزاعی آن این است که انسان به شدت تحت تأثیر یک دروغ یا شایعه قرار گیرد و آن را بدون تحقیق بپذیرد و منتقل کند. به عبارت دیگر زبان، بنا بر تعریف برخی زبان‌شناسان، ابزار انتقال پیام است؛ یعنی چیزی را دریافت نمی‌کند بلکه وظیفه منتقل‌کنندگی دارد؛ اما زبانی که در این آیه مفهوم‌سازی شده، موجودی است که گویی دست دارد و ابتدا چیزی را (کلام به مثابه موجود قابل گرفتن) می‌گیرد و سپس بدون دقت در محتوای آن، اقدام به انتقال آن می‌کند؛ علاوه بر اینکه وقتی انسان می‌خواهد چیزی را بگیرد، دستانش را به سمت آن می‌برد که نوعی مفهوم استقبال و روی آوردن دارد. لذا آنچه آیه مزبور بدان پرداخته است، ارتباط مفهومی روشنی با معنای استعاری «زبان» یعنی مفهوم دشمنی دارد؛ زیرا در آیه صحبت از رفتن به استقبال دروغی بزرگ و تهمتی عظیم و گرفتن شایعه‌ای از زبان یکدیگر است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۰۷).

مفاهیمی همچون طعنه، تمسخر، نیش و کنایه که مفاهیم کمتر محسوسی هستند، با استفاده از مفهوم عینی‌تر «ضربه زدن» در آیات مرتبط با «لسان» تجسم و مفهوم‌سازی می‌شوند. در آیات زیر از طعن و تمسخر به صورت «زدن» تعبیر شده است:

أَشْحَةٌ عَلَيْكُمْ إِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ إِذَا ذُهِبَ الْخَوْفُ سَلَفُوكُمْ بِالْأَسِنَّةِ جِدَادٍ أَشْحَةٌ عَلَى الْخَيْرِ أَوْلَيْكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (احزاب: ۱۹).

چنان‌که در بخش ۴-۲ اشاره شد، این آیه درباره منافقانی است که از شرکت مسلمانان در جهاد جلوگیری می‌کنند، ولی با از بین رفتن خطر جنگ، مسلمانان را با زبان‌هایی که از شمشیر تیزتر است، می‌زنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۸۸).

پس منظور از این ضربه زدن همان سخن گفتن با خشم و عصبانیت است. این تعبیر درباره کسانی به کار می‌رود که با لحنی آمرانه و طلبکارانه فریاد می‌کشند و چیزی را می‌طلبند و با زبان‌های تیز خود به مخاصمه و دشمنی اقدام می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۴۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۳۷). لذا مفهوم دشمنی در این آیه با تعبیر «سَلَفُوكُمْ بِالْأَسِنَّةِ جِدَادٍ» مفهوم‌سازی شده است و زبان به مثابه شمشیری تیز دانسته شده که ضربه‌های سختی وارد می‌کند. به عبارت دیگر «بِالْأَسِنَّةِ جِدَادٍ» به معنای زبان‌های تیز است که در اینجا کنایه از خشونت در سخن می‌باشد.

#### ۴-۳-۴. تحریف کردن و دروغ‌سازی

در دو مورد از آیات قرآن کریم، تعبیر «لیاً» برای زبان (لسان) به کار رفته و تحریف کردن سخن - که یک مفهوم انتزاعی است - به شکلی ملموس و قابل درک، مفهوم‌سازی شده است. آیات مذکور بدین قرارند:

وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُوبُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (آل عمران: ۷۸)؛ در میان آنها [یهود] کسانی هستند که هنگام تلاوت کتاب (خدا)، زبان خود را چنان می‌گردانند که گمان کنید (آنچه را می‌خوانند) از کتاب (خدا) است؛ درحالی‌که از کتاب (خدا) نیست! (و با صراحت) می‌گویند: «آن از طرف خداست!» با اینکه از طرف خدا نیست، و به خدا دروغ می‌بندند، درحالی‌که می‌دانند! مِنَ الَّذِينَ هَادُوا وَيَحِرْفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمِعُ غَيْرَ مَسْمُوعٍ وَرَاعِنَا لِيَا بِالْأَسِنَّةِ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمِعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لِهِمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا (نساء: ۶۶)؛ بعضی از یهود، سخنان را از جای خود، تحریف می‌کنند؛ و (به جای اینکه بگویند: «شنیدیم و اطاعت کردیم»)، می‌گویند: «شنیدیم و مخالفت کردیم» (و نیز می‌گویند: «بشنو!» بشنو! که هرگز نشنوی! و (از روی تمسخر می‌گویند: «را عنا! ما را تحمق کن!]) تا با زبان خود، حقایق را بگردانند و در آیین خدا، طعنه زنند؛ ولی اگر آنها (به جای این همه لجاجت) می‌گفتند: «شنیدیم و اطاعت کردیم؛ و سخنان ما را بشنو و به ما مهلت ده (تا حقایق را درک کنیم)»، برای آنان بهتر، و با واقعیت سازگارتر بود؛ ولی خداوند، آنها را به سبب کفرشان، از رحمت خود دور ساخته است؛ از این‌رو جز عده کمی ایمان نمی‌آورند.

واژه «اللّٰی» به معنای تائیدن طناب و ریسمان است و بر خم و مایل کردن دلالت می‌کند: «یدلُّ علیٰ إمالةٍ للشیء». همچنین گفته شده که «لَوَيْثَةٌ» یعنی «آن طناب را پیچاندم» و نیز معنای «لَوَى يَدُهُ وَرَأْسُهُ» پیچاندن دست و سر و روی برتافتن است (ابن فارس، بی تا، ج ۵، ص ۲۱۸؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۷۵۲).

به نظر می‌رسد در این آیات منظور از تعبیر «لی الّسّیة» این است که گروهی از یهودیان سخنانی غیرآسمانی را که خود جعل می‌کردند، به لحن تورات می‌خواندند تا وانمود کنند این سخنان نیز جزو تورات است، با اینکه از تورات نبود. به عبارت دیگر زبان خود را می‌پیچانند، تا به این وسیله سخن باطل خود را به صورت حق بنمایانند و کلام اهانت‌آمیز خود را به صورت محترمانه بیان کنند؛ چون مؤمنین هرگاه می‌خواستند با رسول خدا ﷺ سخن بگویند، عرض می‌کردند (راعنا): «یعنی به ما اجازه بده تا منظور سخن خود را به طور کامل بیان کنیم»؛ ولی کلمه «راعنا» در زبان یهود معنای زشتی داشت که لایق ساحت مقدس رسول خدا ﷺ نبود؛ لذا یهودیان فرصت را غنیمت می‌شمردند و هر گاه می‌خواستند با پیامبر ﷺ سخن بگویند، این کلمه را به قصد مذمت و بی‌احترامی به کار می‌بردند که خداوند در این آیه آنان را مذمت کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۶۵؛ ج ۴، ص ۳۶۵).

در این آیات حوزه مقصد «لسان» با حوزه مبدأ «طناب و ریسمان» مفهوم‌سازی شده است. همان‌گونه که تاب دادن و پیچاندن طناب، آن را از شکل اصلی‌اش خارج می‌کند، تغییر دادن لحن و یا محتوای سخن نیز می‌تواند شنونده را از دریافت سریع و صحیح مفهوم مورد نظر گوینده بازدارد. برای مثال چنانچه طنابی را از نقطه الف به طور مستقیم به نقطه ب متصل کنیم، هم سرعت و هم مستقیم بودن اتصال را می‌توان دید؛ اما اگر برای اتصال نقطه الف به ب طناب را تاب دهیم و از طریق نقطه ج آن را به نقطه ب برسانیم، هم احتمال گم کردن و هم طولانی شدن مسیر وجود دارد و در حقیقت نوعی خروج از حالت عادی رخ می‌دهد؛ علاوه بر اینکه پیچش و پیچاندن نوعی سردرگمی و گیج‌شدن را مفهوم‌سازی می‌کند، چنان‌که در زبان فارسی نیز تعابیری مانند «الف، ب» به کار می‌رود. ه. الف) با جوابی دوپهلوی، رقیقش را پیچاند.

ب) یکسره در حال پیچاندن مردم است.

بنا بر آنچه گفته شد، یکی دیگر از مفاهیمی که با نگاشت استعاری بین دو حوزه مبدأ طناب و حوزه مقصد «لسان» دریافت می‌گردد، مفهوم گیج و منحرف کردن دیگران با هدف فریب دادن آنان است.

### نتیجه‌گیری

استعاره‌ها در نظام تفهیم و تفاهم، تنها در سطح استعاره‌های زبانی خلاصه نمی‌شوند و به واژه‌ها محدود نیستند؛ بلکه اساساً استعاره فرآیندی است که با تفکر و اندیشه آدمی پیوند دارد و جوهر استعاره، درک و تجربه کردن یک چیز بر اساس چیز دیگر است.

از آنجا که قرآن کریم از عنصر زبان (به معنای عام وسیله رساندن پیام) برای برقراری ارتباط با مخاطب خود استفاده می‌کند و همچنین بیشترین اموری که قرآن در پی سخن گفتن از آن است، به فراماده و مسائل غیرحسی



مربوط می‌شود، لذا از نظام استعاره، آن هم با تعریف استعاره مفهومی و شکل سازمان‌یافته آن، در سطح گسترده‌ای از آیات بهره برده است.

در زبان‌شناسی شناختی، تحقیقات بسیاری برای تحلیل شناختی استعاره‌های مفهومی و کاربرد آن در تبیین چندمعنایی صورت گرفته است. در این مقاله نمونه‌ای از این تحلیل‌ها درباره واژه «لسان» در قرآن کریم با تکیه بر اصول نظریه شناختی استعاره مورد مطالعه قرار گرفت. نتایج تحقیق حاضر نشان می‌دهد که استعاره‌های مربوط به زبان، در انتقال استعاری مفاهیم موجود در حوزه مقصد نقش اساسی دارند و این فراگیری در کاربرد، به دلیل ضرورت تبیین مفاهیم انتزاعی حوزه مقصد به کمک حوزه مرتبط با زبان است. این الگوبرداری استعاری، یک‌سویه و از مبدأ به مقصد است و نیز تشکیل‌دهنده مدل یک‌پارچه‌ای است که مفاهیم پیچیده را به صورت آسان و قابل تصور به مخاطب عرضه می‌کند. این شیوه ساده‌سازی مفاهیم، در راستای اهداف قرآن کریم در رساندن هرچه آسان‌تر پیام خود به بشر است. همچنین مشاهده می‌شود که در هر استعاره بر جنبه خاصی از مفاهیم موجود در حوزه مقصد تمرکز می‌شود؛ مثلاً در استعاره «فصیح بودن و شیوا سخن گفتن» که به مثابه گشاده بودن زبان است، تمرکز بر روی امر خروج و عبور کلام، به شکل مناسب و به‌سهولت است.

مجاز و استعاره‌هایی را که برای واژه «لسان» در قرآن کریم به کار رفته‌اند، می‌توان در سه بخش طبقه‌بندی کرد: بخش اول مجاز مفهومی است که بر اساس آن زبان به مثابه انسان در نظر گرفته شده است؛ بخش دوم استعاره ساختاری است که در آن زبان به مثابه فرزند، دشمن، فرد زندانی و طناب لحاظ شده است و بخش سوم استعاره هستی‌شناختی است که در آن زبان یک موجود به شمار آمده است؛ مانند: درب، راه و مسیر، شمشیر برآن و ابزار دریافت‌کننده. در جدول ذیل نیز نگاهی میان کنش‌های «لسان» و مفاهیم استعاری آیات، نمایش داده شده است:

حوزه مقصد	حوزه مبدأ
فصیح بودن و شیوا سخن گفتن / کم‌روبی / ناتوانی در ادای صحیح سخن / بدگویی / دشمنی کردن	درب
فصیح بودن و شیوا سخن گفتن / فهم کامل و سریع محتوای کلام گوینده / انتقال پیام به شکل قابل فهم	راه و مسیر
سخن گفتن با خشم و عصبانیت / طعنه، تمسخر، نیش و کنایه / دشمنی کردن	شمشیر برآن / ابزار ضربه زدن
پیروی کردن از کیش و آیین پدران	فرزند
کم‌روبی / ناتوانی در ادای صحیح سخن / عدم وضوح در سخن	فرد زندانی
پذیرش بدون تحقیق سخن دیگران / تحت تأثیر یک دروغ یا شایعه بودن / به استقبال یک دروغ بزرگ و تهمت‌ی عظیم رفتن	ابزار دریافت
تحریف کردن / دروغ‌سازی / تغییر لحن کلام به منظور فریب دادن دیگران	طناب و ریسمان

بنیان تجربی این نوع استعاره به نگاهی بین مفاهیم مبدأ و مقصد مربوط می‌شود. باز کردن زبان به بدی، با مفهوم بدگویی (که یکی از نشانه‌ها و ابزارهای دشمنی است) انطباق دارد؛ یا گرفتن و دریافت چیزی با زبان که مبنای استعاره‌شناختی در زبان قرآن قرار گرفته است، بنیانی تجربی و حسی دارد و نشان می‌دهد که توسیع معنایی درباره مفهوم «لسان» در قرآن کریم در پرتو نظریه استعاره معاصر رخ داده است.

## منابع

- قرآن کریم، ۱۳۷۴، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد، بی تا، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۷۱۱ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- پورابراهیم، شیرین، ۱۳۹۲، «چندمعنایی واژه «بید» در متون دینی در پرتو نظریه استعاره شناختی»، *کاوشی در پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن کریم*، سال دوم، ش اول، ص ۶۹-۸۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- زمخشری، محمود بن عمر، بی تا، *اساس البلاغه*، بیروت، دار صادر.
- ، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی علوم القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۵، «زبان‌شناسی شناختی و مطالعات قرآنی»، *ذهن*، ش ۳۰، ص ۳-۲۶.
- ، ۱۳۸۸، «نقش استعاره‌های مفهومی در معرفت دینی»، *قیسات*، ش ۱۴، ص ۱۵۹-۱۸۴.
- ، ۱۳۹۲، *قرآن و معرفت‌شناسی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قاسم‌زاده، حبیب‌الله، ۱۳۷۹، *استعاره و شناخت*، تهران، فرهنگان.
- محمدقاسمی، حمید، ۱۳۸۵، «آثار تربیتی تمثیلات قرآن»، *اندیشه دینی*، ش ۲۱، ص ۱۱۷-۱۳۸.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۲، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- ، ۱۴۲۱، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
- مصطفوی، حسن، بی تا، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بی جا، دار الکتب العلمیه.
- هوشنگی، حسین و محمود سیفی پرو، ۱۳۸۸، «استعاره‌های مفهومی در قرآن از منظر زبان‌شناسی شناختی»، *پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم*، ش ۳، ص ۹-۳۴.
- Croft, William & Cruse, Allan. 2004. *cognitive linguistics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Greerearts & Cuyckens. 2007. Grady, "Metaphors" in *The Oxford handbook of cognitive linguistics*, New York, Oxford University Press.
- Jäkel, O. 2002. Hypothesis revisited: the cognitive theory of metaphor applied to religious texts. *metaphorik.de*: 20-42. Retrieved November 17, 2012.
- kÖvecses, z. 2002. "Metaphor: A practical Introduction". Oxford: Oxford university press.
- Lakoff, Georg & Johnson, Mark. 2003. *Metaphors we live by*, Chicago, The University of Chicago Press.

## بررسی قرآنی - فقهی حکم مجازات سب‌النبی ﷺ

mmirzaee40@gmail.com

ک مجید مجرد / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پژوهشکده نهج‌البلاغه

سیدرضا مؤدب / استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۳۱

### چکیده

پیامبر اکرم ﷺ در دین اسلام از جایگاهی والا برخوردار است و حفظ حرمت آن حضرت بر همگان لازم و ضروری است. اسلام برای تأمین مصالح متعددی همچون جلوگیری از هر گونه هرج و مرج در جامعه اسلامی، معرفی مقام و منزلت پیامبر اکرم ﷺ و حفظ و صیانت جایگاه حقیقی و حقوقی آن حضرت، مجازات و عواقبی را برای حرمت‌شکنان و سب‌کنندگان به آن حضرت در نظر گرفته است. هدف از این نوشتار، آن است که با استفاده از منابع مکتوب و شیوه کتاب‌خانه‌ای، به بیان مجازات سب‌النبی از نگاه فریقین و مسئله آزادی بیان در این راستا بپردازد. مجازات سب‌کننده پیامبر اسلام ﷺ از منظر قرآن کریم و فقه اسلامی مواردی مانند حبس عمل بی‌ادبان محضر پیامبر ﷺ، ورود سب‌کننده به ورطه کفر و ارتداد، ورود سب‌کننده به ورطه محاربه با خداوند و رسول اکرم ﷺ و فساد در زمین و ابتلای سب‌کننده به لعنت و عذاب الهی می‌باشند. همچنین از جمله مباحث مطروحه در فقه اسلامی در راستای مجازات سب‌النبی مواردی مانند اجماع فقهای فریقین بر قتل سب‌النبی، بررسی نقش مؤلفه‌هایی همچون احکام ثانوی و حکومتی و عقیده و اکراه و اجبار و عدم قصد است که تمامی اینها، بیانگر حرمت سب‌النبی و تمهیدات اسلام در جلوگیری از این امر است.

**کلیدواژه‌ها:** سب، دشنام، سب‌النبی، مجازات سب‌النبی، حرمت سب‌النبی، آزادی بیان.

از آنجاکه رسول اکرم ﷺ اشرف انبیا و برترین آفریده الهی به شمار می‌آید، در آیات متعددی از قرآن کریم و روایات اسلامی ضمن تصریح بر مقام والا و ارزشمند پیامبر اکرم ﷺ، پاداش و عقاب‌های مختلفی برای حفظ حرمت و یا حرمت‌شکنی آن حضرت بیان شده است. از جمله آسیب‌هایی که بعضاً از عصر بعثت تاکنون در اعصار و امصار مختلف به شکل‌ها و صور گوناگون ظهور داشته، دشمنی و حرمت‌شکنی نسبت به پیامبر اسلام ﷺ بوده است. متأسفانه در عصر حاضر به سبب گسترش دین مقدس اسلام و محبوبیت فراگیر رسول اکرم ﷺ شاهد حمله‌های شدید و سازمان‌یافته جوامع غربی در قالب رمان‌ها و کاریکاتورها و فیلم‌های هدفمند، و تلاش‌های برخی فرقه‌های جنگ‌طلب جاهل مانند وهابیت و داعش در تخریب چهره واقعی اسلام و پیامبر ﷺ هستیم، که این امر ضرورت تبیین مجازات دشمنی با آن حضرت به‌ویژه سب‌النبی را به اثبات می‌رساند. حال برخی پرسش‌هایی که در این زمینه مطرح است بدین قرارند: در قرآن کریم و فقه اسلامی شیعه و سنی، چه مجازاتی برای چنین جرم‌هایی بیان شده است؟ ادله قرآنی مجازات سب‌النبی چیست؟ شرایطی همچون احکام ثانوی و حکومتی، عقیده، وضعیت اکراه و اجبار و عدم قصد سب‌کننده چه تأثیری در مجازات وی دارد؟ مجازات سب‌النبی چگونه با مقوله آزادی بیان جمع می‌شود؟

## ۱. پیشینه

سابقه سخن از مجازات سب‌النبی و رای آنچه در آیات قرآن کریم و روایات اسلامی در باب آداب محضر پیامبر ﷺ بیان شده است، به تاریخ شکل‌گیری تفاسیر مدون عقلی، اجتهادی و موضوعی و نیز جوامع مدون مرتبط با موضوعات خاص احکام مانند ارتداد و هتک حرمت مقدسات و شعائر دینی بازمی‌گردد. با این حال آثار اختصاصی برخی نویسندگان قدیم و جدید سنی و شیعه همچون ابن تیمیه، سعید المغناوی، حسن نور حسن، محمد عزت الطهطاوی، حسن کامل الملطواوی، محمد الدسوقی، میرحامد حسین هندی، محمدی ری‌شهری، صادق الهام، موسی احمدی و محمدعلی جواد درخور توجه هستند که در این میان آثاری مانند کتاب *مجازات توهین‌کننده به پیامبر ﷺ و امامان* موسی احمدی و رساله‌های دانشجویی بررسی تطبیقی جرم سب‌النبی ﷺ در فقه امامیه و اهل سنت روح‌الله ایدر و بررسی فقهی حقوقی جرم اهانت به مقدسات اسلامی با نگرش به آیات شیطانی مهدی غلامی، به صورت جزئی‌تر به این موضوع اختصاص یافته‌اند.

## ۲. مفهوم‌شناسی

درباره مفهوم‌شناسی واژه سبّ و واژگان مرتبط با آن باید گفت: «سبّ» به فتح سین، به معنای دشنام و فحش و ناسزا گفتن به دیگری است. اصل این ماده در لغت عرب به معنای قطع کردن آمده است؛ چراکه دشنام و فحش به دیگری، حُسن رابطه میان فحش‌دهنده و طرف دیگر را قطع می‌کند. تمام مشتقات ماده سبّ نیز در معنای قطع و بریدن

مشترک‌اند؛ همانند «سَبَاب» (یکی از نام‌های شمشیر) که کاری جز بریدن و قطع ندارد، و «سَبَسَب» یعنی قطع رحم؛ و «تساب» یعنی تقاطع؛ و «سَبَّه» به معنای عار که سبب قطع آبرو و احترام انسان می‌شود. همچنین یکی از انگشتان دست که در میان انگشت ابهام و میانی قرار دارد، به انگشت سبّابه مشهور است؛ زیرا معمولاً ناسزا گفتن و فحش دادن که همراه با تکان دادن دست و تهدید است، با این انگشت انجام می‌پذیرد (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۲۸).

### ۳. سب‌النبی از دیدگاه قرآن

در منابع تفسیری، از رواج دشنام در برخی از اقوام پیشین مانند قوم لوط سخن رفته است: «... وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمْ الْمُشْكِرِينَ» (عنکبوت: ۲۹) (طبرسی ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۴۴۱). در دوره جاهلیت، سب و دشنام نزد عرب‌ها متداول بود و از این رو انگشت اشاره را «سَبَابَه» می‌خواندند که عرب‌های جاهلی هنگام سب یکدیگر، با این انگشت به هم اشاره می‌کردند (فتح‌الله، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۳). در قرآن کریم، مشتقات واژه سب به معنای دشنام، تنها دو بار در آیه ۱۰۸ سوره انعام به کار رفته است. خداوند سبحان در این آیه می‌فرماید: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ آمَةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». آنچه در این نوشتار درخور توجه و دقت است، استفاده دشمنان رسول گرامی اسلام ﷺ از ابزار و حربه سب و دشنام در برابر آن حضرت است. بر پایه آیات فراوانی از قرآن کریم، کافران و مشرکان و منافقان از دشنام و سب به‌عنوان ابزاری برای دشمنی و مقابله با پیامبر اکرم ﷺ و پیروان آن حضرت استفاده می‌کردند؛ چنان‌که بر پایه نقلی، منافقان به دشنام پیامبر ﷺ می‌پرداختند، تا آنکه پیامبر ﷺ آنان را رسوا و این عمل زشتشان را آشکار کرد. ایشان به دروغ قسم خوردند که دیگر آن حضرت را سب نکنند؛ ولی خداوند سبحان با فرستادن آیه ۱۴ سوره مجادله آنان را در این ادعا دروغگو خواند (قرطبی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۰۴) و فرمود: «الَّذِينَ تَرَىٰ إِلَىٰ الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُم مِّنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَىٰ الْكُذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ». یهودیان نیز به پیامبر اکرم ﷺ دشنام می‌دادند. آنان بر اساس آیه ۴۶ سوره نساء با بیچاندن زبان خود و برای طعنه‌زدن در دین، خطاب به پیامبر ﷺ می‌گفتند: شنیدیم و نافرمانی کردیم و بشنو که نشنوی؛ همچنین واژه «راعنا» را به کار می‌بردند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لُبًّا بِالْأَسْتِثْمِ وَطَمْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا» (نساء: ۴۶). قابل توجه است که تعبیر «بشنو که نشنوی» (وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ) در برخی تفاسیر، نوعی دشنام به‌شمار آمده است (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۸۶). برخی مفسران نیز واژه «راعنا» را در زبان عبری به همین معنا دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۴۸). در آیه ۱۰۴ سوره بقره (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ)، خداوند سبحان به مؤمنان فرمان می‌دهد در گفت‌وگو با پیامبر اکرم ﷺ واژه «راعنا» را به کار نبرند و به جای آن از واژه «انظُرنا» استفاده کنند. بر پایه گزارش تفاسیر، هرگاه آن حضرت می‌خواست چیزی به مسلمانان بیاموزد، آنان برای آنکه آن را بفهمند و حفظ کنند، خطاب به ایشان عرض می‌کردند: «راعنا»؛ یعنی مراقب و منتظر باش؛ و بدین ترتیب از آن حضرت می‌خواستند حال آنان را رعایت کند و به آرامی سخن

بگویند: اما این واژه نزد یهودیان و در زبان عبری یا سریانی معنای زشتی داشت که با آن به دیگران دشنام می‌دادند و یهودیان آن را درباره پیامبر ﷺ با همان نیت به کار می‌بردند. خداوند با فرستادن این آیه، ضمن پرده برداشتن از اهانت یهودیان به رسول اکرم ﷺ مؤمنان را از گفتن چنین کلمه‌ای بازداشت (قرطبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۷؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۸؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۹۴، ج ۱۳، ص ۹۱). در ادامه برخی ادله و مستندات وجوب حفظ حرمت پیامبر اکرم ﷺ و حرام بودن سب‌النبی بیان می‌شود:

### ۳-۱. پیامبر اکرم ﷺ از جمله بالاترین شعائرالله

شعائر در لغت جمع «شعیره»، به معنای «علامت ظاهری چیزی بودن» است. اصل شعیره و شعائر به معنای علامت ظاهری است و به تبع مضاف الیه خود مشخص می‌شود که علامت چه چیزی است. لذا «شعائرالله» به معنای اموری است که حسّی و ظاهری‌اند و حاکی از دین خدا و یاد خدا هستند (علی‌نیا خطیر، ۱۳۹۰، ص ۳۱). واژه «شعائر» در آیات الهی، چهار مرتبه (بقره: ۱۵۸؛ مائده: ۲؛ حج: ۳۲؛ حج: ۳۶)، به شکل «شعائرالله» به کار رفته است، و مراد از آن آیین‌های الهی و اموری حسّی است که خداوند را به یاد انسان می‌آورند و نشان می‌دهند. گرچه مصادیق یادشده در آیات چهارگانه مرتبط با شعائر در قرآن کریم، منحصر در «شتر قربانی» و «مناسک حج» است، اما باید توجه داشت که شمول آن فزون‌تر از موارد یادشده بوده، مصادیق دیگری را نیز دربر می‌گیرد. مرحوم طبرسی در تفسیر آیه ۳۲ سوره حج در تبیین مصادیق شعائرالله می‌نویسد: «شعائر یعنی علامت‌های برجسته دین خدا و آن پرچم‌هایی که خداوند برای اطاعت نصب کرده‌است» (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۱۶۰). علاوه بر این، به لحاظ منطقی در استدلال، به حقیقت جزئی و خاص، استدلال نمی‌شود؛ بلکه به کبرای کلی استناد می‌شود. در آیه مربوطه خداوند عزوجل می‌خواهد بفرماید: شتر قربانی را تعظیم کنید (صغراً)؛ زیرا همین شتری که برای قربانی معین شده است، از شعائر است و تعظیم شعائر، به نحو کلی، مطلوب من است (کبرا)؛ همان‌طور که سعی بین صفا و مروه نیز همین حکم را دارد. بنابراین شعائر، منحصر در مناسک حج و مواضع حج نبوده، گستره‌اش وسیع‌تر از مصادیق مذکور در قرآن کریم است. به سخن دیگر، بیش از هرچیز و پیش از هر امری، آنچه مطلوب حق تعالی است، اصل تعظیم به شعائر و اعلام دین است و نه تعظیم یک شعیره خاص. این معنا از آیه شریفه «ذَلِكُمْ شُعَائِرُ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» کاملاً پیداست؛ زیرا ظهور آن در این است که در صدد بیان یک قاعده عام و عمومی است. در تفسیر تسنیم در این باره آمده است:

گرامی داشتن شعائر و علامت‌های الهی و عظیم شمردن و بزرگداشت آن، نشانه برخورداری تعظیم‌کننده از تقوای قلب است: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمُ شُعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ»؛ تعظیم شعائر که از تقوای قلب نشئت می‌گیرد، فضیلت دینی است و به شعائر حج اختصاص ندارد؛ هرچند قسمت مهم آن درباره حج و عمره وارد شده است. هرچه نام خدا و نشان اوست از شعائر الهی محسوب می‌شود و همه عبادات و مراکز عبادی، مانند مساجد و مشاهد انبیا و اولیای معصوم ﷺ چنین است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۴۸؛ علی‌نیا خطیر، ۱۳۹۰، ص ۴۷-۵۱).

با این توضیحات می‌توان گفت: در یک تقسیم‌بندی کلی شعائر به انواع سه‌گانه «شعائر دینی»، مانند سلام کردن، مسجد، نماز جماعت و جمعه و اذان، «شعائر مذهبی» مانند مشاهد مشرفه و مراقد ائمه اطهار<sup>علیهم‌السلام</sup>، اعیاد اسلامی و شعائر حسینی، و «شعائر سیاسی» مانند ولایت فقیه تقسیم می‌شوند؛ که هر یک از این موارد می‌توانند در قالب «شعائر لفظی» مثل جهر بسمله در نماز و یا آغاز امور با بسمله، «شعائر مکانی» مثل مسجدالحرام و قبر پیامبر اکرم<sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</sup> و دیگر امامان<sup>علیهم‌السلام</sup>، «شعائر زمانی» مثل اعیاد اسلامی و مناسبت‌های دینی، و «شعائر شخصی» همچون وجود مبارک پیامبر اکرم<sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</sup> و دیگر ائمه معصوم<sup>علیهم‌السلام</sup> مطرح باشند. با این توجه، حفظ حرمت آن حضرت که از بزرگ‌ترین شعائر الهی به شمار می‌آید، بر همگان واجب است. استدلال بر وجوب حفظ حرمت پیامبراسلام<sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</sup> - به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین شعائر الهی - بدین شرح است: خداوند سبحان در آیه ۲ سوره مائده می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلَوْا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَمِينَ الْأَيْتِ الْحَرَامِ يَتَّعُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا». همان‌طور که مشاهده می‌شود، این آیه به‌طور صریح و آشکار از «احلال شعائر» نهی می‌فرماید، و معلوم است که ظهور اولی در نهی، حرمت است، و لذا اهانت به شعائر حرام است. با دقت در معنای «احلال»، مفهوم تعظیم از آن قابل اصطیاد و استظهار است. «احلال» بنا به اتفاق مفسران و بسیاری از اهل لغت، به معنای اباحه و بی‌مبالاتی و یا بی‌توجهی و بی‌مبالاتی است. به عبارت دیگر هر چیزی برای خود، حریم خاص خود را دارد، و انسان موظف است حرمت آن را رعایت کند و مباح نشمارد. رشید رضا در تبیین معنای آیه می‌گوید: «یعنی شعائر دین خدا را حلال نشمارید؛ به نحوی که در آن به هر نحوی که می‌خواهید تصرف نمایید، و شعائر دین خدا، همان نشانه‌هایی است که خداوند به سبب آنها راه راست را از گمراهی معین می‌سازد» (رشید رضا، ۱۳۳۳، ج ۶، ص ۱۰۲). ملامحسن فیض کاشانی نیز در بیان معنای احلال می‌نویسد: «شعائرالله را احلال نکنید، یعنی حرمت الهی را سبک نشمارید» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۶۹). در تفسیر المیزان نیز آمده‌است:

در جمله «لا تجلوا» (حلال مکنید) کلمه احلال که مصدر آن فعل است، به معنای حلال کردن است، و حلال کردن و مباح دانستن ملازم با بی‌مبالات بودن نسبت به حرمت و مقام و منزلت پروردگاری است که این عمل را بی‌احترامی به خود دانسته، و این کلمه در هر جا به یکی از این معانی است، یا به معنای بی‌مبالاتی است، و یا به معنای بی‌احترامی نسبت به مقام و منزلت است. «احلال شعائرالله» به معنای بی‌احترامی به آن شعائر و یا ترک آنهاست، و «احلال شهر الحرام» به معنای این است که حرمت این چهار ماه را که جنگ در آنها حرام است نگه ندارند، و در آنها جنگ کنند، و همچنین در هر جا معنای مناسب به آنجا را افاده می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۲۶۴).

حاصل آنکه نهی در این آیه شریفه، دلالت بر حرمت بی‌مبالاتی نسبت به شعائر الهی دارد و اگر بی‌مبالاتی حرام است، به طریق اولی، هتک و استخفاف و سب و دشنام که بالاتر و زشت‌تر از بی‌مبالاتی است، حرمت قطعی دارد. براین‌اساس سب پیامبر اکرم<sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</sup> به‌عنوان یکی از بالاترین شعائر الهی حرام است و عقوبت الهی را به دنبال دارد. به تعبیر دیگر، اگر بی‌مبالاتی به شعائر ممنوع است، از باب اولویت و به طریق اولی، هتک و سب شعائر الهی همچون پیامبر اکرم<sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</sup> حرام و ممنوع بوده، عامل آن مستحق و مستوجب عقوبت و مذمت است.

### ۳-۲. حبط اعمال بی ادبان محضر پیامبر ﷺ

خداوند سبحان در آیه دوم سوره مبارکه حجرات می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدایان را بلندتر از صدای پیامبر مکنید و همچنان که بعضی از شما با بعضی دیگر بلند سخن می‌گویید، با او به صدای بلند سخن مگویید؛ مبدا بی‌آنکه بدانید کرده‌ایتان تباه شود.

بر اساس این آیه شریفه، هر رفتار و کرداری که کمترین ظهوری در استخفاف رسول گرامی اسلام ﷺ دارد، ممنوع و مستوجب عقوبت شمرده شده است؛ تا آنجا که به حبط عمل و محو آثار اعمال خوب عامل آن می‌انجامد. در تفسیر بیان السعاده درباره علت حبط عمل این‌گونه افراد که صدای خود را از صدای پیامبر ﷺ بالاتر می‌برند، آمده است: «بالا بودن صدا نزد پیامبر ﷺ نشانه ترک تعظیم آن بزرگوار و به نمایش گذاشتن تحقیر ایشان است و هردوی این‌ها سبب حبط عمل می‌شود» (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۰۱). بدیهی است از آنجاکه سبب و دشنام، تصویر بالاتری از ترک تعظیم و نمایش تحقیر به شمار می‌آید، به طریق اولی، حرمت و حرام بودن سبب و دشنام آن بزرگوار امری قطعی و مسلم است، و بی‌تردید سخت‌ترین عقوبت الهی را دربر خواهد داشت.

### ۳-۳. ورود سبب‌کننده به ورطه کفر و ارتداد

سبب پیامبر اسلام ﷺ از اموری است که بر اساس آیات قرآن کریم، اگر مسلمانی مرتکب آن شود، موجب کفر و خروج وی از اسلام می‌گردد. قرآن کریم در آیه ۷۴ سوره مبارکه توبه از ارتداد جمعی از دشمنان اسلام به سبب سبب و ناسزاگویی به پیامبر اسلام ﷺ خبر می‌دهد و می‌فرماید: «يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ»؛ به خدا سوگند می‌خورند که [سخن ناروا] نگفته‌اند، درحالی‌که قطعاً سخن کفر گفته و پس از اسلام آوردنشان کفر ورزیده‌اند. بر طبق این آیه شریفه، بر زبان آوردن کلمات کفرآمیز از سوی مسلمانان ممنوع است؛ چراکه موجب کفر و خروج از اسلام می‌گردد؛ همان‌گونه که منافقان صدر اسلام با اظهار کلمات کفرآمیز، از اسلام خارج شدند و کافر گشتند. صاحب تفسیر مجمع البیان در شأن نزول این آیه، به چند مصداق اشاره می‌کند و سبب پیامبر اکرم ﷺ و طعن در دین را از جمله این مصادیق می‌داند و می‌نویسد:

ابن عباس گفته: رسول خدا ﷺ در سایه درختی نشسته بود و رو به اصحاب خود کرد و فرمود: هم‌اکنون شخصی به نزد شما می‌آید و با دیدگان شیطان به شما نگاه می‌کند. طولی نکشید که مردی کبودچشم از راه رسید. رسول خدا ﷺ او را پیش خود خواند و فرمود: چرا تو و یارانت مرا دشنام می‌دهید؟ آن مرد رفت و یاران خود را بیاورد و همگی به خدا قسم خوردند که سخنی نگفته‌اند. در این وقت آیه فوق نازل گشت (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۵۱).

### ۳-۴. ورود سبب‌کننده به ورطه محاربه با خداوند و پیامبر ﷺ و فساد در زمین

خداوند سبحان در آیات ۳۳ سوره مبارکه مائده می‌فرماید: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُفَوَّأَ مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لِمَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ



عَذَابٌ عَظِيمٌ؛ سزای کسانی که با خدا و پیامبر او می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند، جز این نیست که کشته شوند یا بر دار آویخته گردند یا دست و پایشان در خلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید گردند. این رسوایی آنان در دنیاست و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت. بر اساس این آیه شریفه، خداوند سبحان، مجازات‌های سخت و شدیدی برای محاربان خدا و رسول و کسانی که به دنبال ایجاد فساد در زمین هستند، تعیین فرموده است. از آنجاکه سب پیامبر اکرم ﷺ از مصادیق بارز و قطعی اعلام حرب و دشمنی با خداوند سبحان و پیامبر اسلام ﷺ است، لذا مجازات‌های سخت دنیوی و آخرتی برای سب‌النبی مطرح است. علامه طباطبایی در تبیین معنای «محاربه با خدا» می‌نویسد:

دشمنی با خدا معنای وسیعی است که هم شامل مخالفت با یک یک احکام شرعی می‌شود و هم بر هر ظلمی و اسراف صافی صادق است ولیکن از آنجاکه در آیه شریفه رسول خدا ﷺ را هم ضمیمه کلمه الله کرده، و فرموده: الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، این معنا را به ما می‌فهماند که مراد از محاربه، دشمنی با خدا در خصوص مواردی است که رسول نیز در آن دخالتی دارد و در نتیجه تقریباً متعین می‌شود که بگوییم: مراد از محاربه با خدا و رسول عملی است که برگشت می‌کند به ابطال اثر چیزی که رسول از جانب خدای سبحان بر آن چیز ولایت دارد، نظیر جنگیدن کفار با رسول و با مسلمانان، و راهزنی راهزنان که امنیت عمومی را خدشه‌دار می‌سازد، امنیتی را که باز گسترش دامنه ولایت رسول آن امنیت را گسترش داده (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۵۳۳).

از آنجاکه سب و دشنام از بالاترین مراحل و جلوه‌های اهانت و هتک حرمت به شمار می‌آید و با استناد به فرمایش امام صادق ﷺ مبنی بر اینکه خداوند سبحان، اهانت به ولی‌ای از اولیای خود را، به مثابه اعلام حرب و جنگ با خداوند معرفی فرموده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَرَصَدَ لِمُحَارَبَتِي» (کلینی، ۱۴۰۱ ق، ج ۲، ص ۳۵۱)؛ معلوم می‌گردد که سب رسول اکرم ﷺ مصداقی بارز از محاربه با خدا و رسول به شمار می‌آید و فرد دشنام‌دهنده به تناسب بی‌احترامی و هتک حرمت خود، مشمول مجازات‌های چهارگانه مذکور در آیه خواهد شد.

### ۳-۵. ابتلای سب‌کننده به لعنت و عذاب الهی

سب و دشنام، یکی از اسباب و جلوه‌های اذیت و آزار دیگران است، و خاطر هر انسانی به سبب سب و دشنامی که از سوی دیگران به وی می‌رسد، مکدر و رنجیده می‌شود. از آنجاکه هر چه شخصیت انسان بالاتر و والاتر باشد، رنج بیشتری از گستاخی‌ها و دشنام‌ها می‌برد، لذا هرگونه سب و ناسزاگویی به پیامبر اسلام ﷺ به‌عنوان خاتم و برگزیده الهی و بزرگ‌ترین رسول الهی، اسباب اذیت و آزار فراوانی را برای آن بزرگوار موجب می‌شود. بر اساس آیه شریفه ۵۷ سوره مبارکه احزاب که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا»، خداوند سبحان، سب‌کنندگان پیامبر اسلام ﷺ را که به طریق اولی، موجب اذیت و آزار خداوند و رسول اکرم ﷺ می‌شوند، در دنیا و آخرت مشمول لعنت خود می‌سازد، و آنها را به عذاب دردناکی مبتلا می‌گرداند. در تفسیر المیزان در تبیین معنای «اذیت خداوند» آمده است:

همه می‌دانیم که خدای تعالی منزّه است از اینکه کسی او را بیازارد، و یا هر چیزی که بویی از نقص و خواری داشته باشد به ساحت او راه یابد، پس اگر در آیه مورد بحث می‌بینیم که خدا را در اذیت شدن با رسولش شریک کرده می‌فهمیم که خواسته است از رسول خود احترام کرده باشد، و نیز اشاره کند به اینکه هر کس قصد سویی نسبت به رسول کند، در حقیقت نسبت به خدا هم کرده، چون رسول بدان جهت که رسول است، هدفی جز خدا ندارد؛ پس هر کس او را قصد کند، چه به خیر و چه به سوء، خدا را قصد کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۵۰۸).

باید دقت شود که «ایذاء پیامبر اسلام ﷺ» مفهوم وسیعی دارد، و هر گونه کاری [را] که او را آزار دهد شامل می‌شود؛ اعم از کفر و الحاد و مخالفت دستورات خداوند، همچنین نسبت‌های ناروا و تهمت، و یا ایجاد مزاحمت به هنگامی که آنها را دعوت به خانه خود می‌کند؛ همان گونه که در آیه ۵۳ همین سوره گذشت: «إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ» (این کار شما پیامبر را آزار می‌دهد) و یا موضوعی که در آیه ۶۱ سوره توبه آمده که پیامبر ﷺ را به خاطر انعطافی که در برابر سخنان مردم نشان می‌داد به خوش‌باوری و ساده‌دلی متهم می‌ساختند: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ» گروهی از آنها پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند: او آدم خوش‌باوری است که گوش به حرف هر کس می‌دهد و مانند اینها» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱۷، ص ۴۲۲).

#### ۴. بررسی شبهه تعارض مجازات سب‌النبی با آزادی بیان

آزادی در تمام ادیان و زمان‌ها و مکان‌ها مورد توجه بوده و دارای اقسام متفاوتی در عرصه‌های فردی و اجتماعی است که یکی از انواع اجتماعی آن «آزادی بیان» است. این نوع آزادی، حق طبیعی است که همه افراد آدمی به مقتضای انسان بودن خود، به طور یک‌سان از آن برخوردارند و به موجب آن، در بیان اندیشه و فکر خود، تا جایی که موجب نقض حقوق دیگران و اصول ارزشی مورد احترام جامعه نشود، مجازند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۳). در نگاه اسلام، حد آزادی بر اساس تأمین مصالح مادی، معنوی، دنیایی و آخرتی انسان‌ها تعریف شده است. شرط اصلی آزادی این است که کمترین تضادی با مصالح و یا جامعه نداشته باشد. بنابراین عملی که به مصالح واقعی انسان آسیب وارد کند از دیدگاه اسلام مجاز نیست و اگر به شکل علنی و آشکارا انجام شود، فاعل آن مستحق تعقیب و مجازات است. از دیدگاه اسلام همان گونه که رعایت حقوق انسان‌ها الزامی است، رعایت حقوق الهی نیز الزامی است. بنابراین، طغیانگری و عصیانگری آشکار در برابر دین خدا، احکام و حدود الهی، از جهت حقوق اسلامی جرمی است که فاعل آن مستحق تعقیب و مجازات می‌باشد. در نگاه اسلام هرچند آزادی یک ارزش اصیل و مقدس است، اما تنها ارزش نیست. ارزش‌های دیگری مانند عدالت، امنیت، استقلال، علم، اخلاق، دین، فضا و محیط سالم نیز وجود دارد. در بسیاری موارد اگر تزاخمی میان آزادی و ارزش‌های دیگر رخ دهد، به‌ناچار باید آزادی محدود گردد؛ یعنی نمی‌توان به بهانه آزادی، از عدالت، امنیت، استقلال، کسب دانش، اخلاق، دین و داشتن فضای سالم صرف‌نظر کرد؛ بلکه به عکس در صورت تزاخم باید از مطلق آزادی چشم‌پوشی کرد و قیودی را برای آن پذیرفت. به تعبیر دیگر اسلام اصل آزادی بیان را همچون بیشتر آزادی‌ها پذیرفته، اما برایش حدودی متناسب با

میانی این آزادی در نظر گرفته است. این محدودیت‌ها به دلایل گوناگونی همچون عدم اهانت به عقاید و مقدسات، جلوگیری از افکار و عقاید ناصواب و مضر، تعیین مکان و محیط مناسب برای بیان و نقد صحیح اندیشه و عقیده، رشد صحیح اندیشه و رشد سالم علوم، تکامل روحی و سعادت انسان در پرتو فکر و اندیشه صحیح، ایجاد نظم و امنیت و حفظ حکومت و نظام سیاسی جامعه و امثال آن ایجاد شده است. باید توجه کرد که رفتارها و اعتقادات افراد، سه صورت دارد: در مواردی، این باورها و رفتارها کاملاً شخصی‌اند و به‌هیچ‌وجه جنبه اجتماعی ندارند؛ مثل آنکه فرد در منزل شخصی، نوع خاصی غذا می‌خورد یا لباس می‌پوشد که در این صورت باید گفت: راهی برای ورود به این ساحت وجود ندارد و هر گونه ورود، مصداق تجسس و در نتیجه تحقق نهی الهی (لا تجسسوا) خواهد بود؛ چراکه تنها راه فهمیدن این نوع مسائل، تجسس و تحسس است. صورت دیگر، رفتار یا باوری است که می‌تواند اثر اجتماعی داشته باشد، ولی فرد می‌کوشد که رفتار یا باورش هرگز اثر اجتماعی نداشته باشد و لذا مانع از تسری آثار آن بر جامعه می‌شود. این مورد هم مصداق حریم خصوصی و متعلق به فرد است و ورود دیگران به آن و افشای آن، مصداق اشاعه فحشا خواهد بود. صورت سوم، مواردی را شامل می‌شود که عمل، کاملاً جنبه عمومی پیدا می‌کند. این صورت جای اجرای احکام و حدود الهی است؛ چراکه این حوزه، متعلق به حریم عمومی است. این سخن، بدان معنا نیست که فرد می‌تواند در غیر امور عمومی، هر رفتاری را انجام دهد و مرتکب هر گناهی شود؛ بلکه بدان معناست که هر فرد وظیفه دارد در هر حال، دستورهای الهی را گردن نهد؛ ولی آن‌گاه که از حدود الهی تجاوز کرد و در واقع حریم الهی را شکست و یا به یکی از شعائر الهی همچون وجود مقدس پیامبر اسلام ﷺ بی‌حرمتی و سب کرد، حریم الهی در ملاء عام و حریم عمومی از بین رفته است و وظیفه آن است که با ابزار دفاعی و منطقی تعبیه شده در دین، با آن مقابله شود. در این حالت، فرد نمی‌تواند ادعای آزادی بیان و یا حریم خصوصی داشته باشد. برخورد تعریف‌شده در اسلام برای کسانی که به شعائر الهی بی‌حرمتی می‌کنند، به سبب حفظ امنیت داخلی جامعه اسلامی و جایگاه مقدسات دینی، و نیز جلوگیری از نفوذ بیگانگان و نامحرمان در حریم اعتقادات دینی مسلمانان است. علاوه بر این، در سیره عقلاء حفظ «مصلح اکبر» همواره بر «مصلح اصغر» اولی و مقدم است. اگر در برابر توطئه «سب‌النبی» و یا «ارتداد» و امثال آن سکوت شود، بیم آن می‌رود که هر روز افرادی از این طرز، امنیت دینی جامعه مسلمانان را دستخوش تزلزل کنند و از این راه جامعه اسلامی و مسلمانان را که یک مصلحت عام و ماندگار و بزرگ است، دچار بحران اعتقادی و دینی سازند. اگر به افراد اجازه داده شود که هر وقت مایل‌اند خود را وفادار به اسلام و مقدسات نشان دهند و پس از چندی کنار بکشند، هرج و مرج بر جامعه حاکم خواهد شد؛ به‌ویژه با توجه به اینکه معمولاً کارهای تخریبی فرهنگی، آثاری سریع و در بسیاری از موارد جبران‌ناپذیر به دنبال دارد. در چنین زمانی، مدارا و نرمش و تسامح، نه‌تنها روا نیست، بلکه زمینه‌ساز توطئه‌های ویرانگر و فعالیت توطئه‌گران حرفه‌ای و تحرکات سازمان‌یافته دشمنان اسلام مانند توطئه سلمان رشدی‌ها برای ضربه زدن به اسلام و مسلمانان خواهد شد. علاوه بر این، اسلام به سبب حفظ حرمت انسان‌ها و نیز به سبب احترام به آزادی‌های افراد، برای اجرای مجازات‌های این‌چنینی، شرایط و حدود و ثغوری تعریف کرده است:

الف) اجرای حکم مجازات مربوط به کسی نیست که اعتقادی در درون دارد و در صدد اظهار و تبلیغ و آشکار کردن آن نیست؛ یعنی صرف بازگشت از اسلام در درون و حتی انکار خدا و رسول در صورتی که شخص در صدد اظهار و تبلیغ آن نباشد، موجب اجرای احکام نخواهد شد. این قبیل جرمها - چنان که در اصل ۲۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح شده است - باید چنان علنی و آشکار باشد که نزد حاکم شرع ثابت و محرز گردد و یا دو شاهد عادل مطمئن بر جرم علنی او نزد قاضی گواهی دهند تا حکم مربوطه از جانب حاکم شرع بر او بار گردد. بنابراین هیچ کس حق ندارد فردی را زیر نظر بگیرد تا از افکار و اقوال او ارتداد و یا سبّ النبی بودنش را ثابت کند. از این رو اثبات چنین جرمهایی آسان نخواهد بود.

ب) اگر کسی در مسیر تحقیق و بررسی نسبت به اعتقادات دینی خود دچار شک و شبهه شود (شک و شبهه‌ای که از اختیار او خارج است) مادام که به لوازم آن تن ندهد و به انکار و جحد و دشنام کشیده نشود، مستوجب اجرای حکم نیست. اسلام که افراد را به تحقیق و بررسی دستور می‌دهد، یقیناً می‌داند که عده‌ای در بدو امر ناخواسته دچار شک و تردید خواهند شد و یا در برخی مراحل تحقیق حجت برایشان تمام نشده و بر اثر ابهام‌هایی که دارند مطالبی را ابراز می‌کنند، ولی در عین حال به دنبال ایجاد فتنه و هرج و مرج در جامعه اسلامی نیستند و هدفشان اهانت و سب مقدسات و گمراه کردن مردم نیست؛ لذا اسلام تجویز کرده که حرفشان را بزنند و در مقابل، بزرگان و عالمان دین هم پاسخشان را می‌داده‌اند و در نهایت جرمی بر این افراد بار نمی‌شده است؛

ج) اگر فعل یا قولی از کسی صادر شود که نشان‌دهنده انکار یکی از ضروریات دین همچون پیامبر اسلام ﷺ باشد، ولی خود به صراحت می‌گوید که مقصودم چیز دیگری بوده و قصد انکار نداشته‌ام و یا بگوید صدور چنین فعل یا قولی سهوی و غیر عمدی بوده است، و یا اینکه از سر عصبانیت یا خشم مهارناپذیر بوده است، یا قصد شوخی و یا غیر جدی داشته‌ام، مادام که دلیل و قرینه قطعی بر خلاف ادعای او وجود نداشته باشد، از او پذیرفته می‌شود و حکم مجازات برایش اجرا نمی‌شود، و به تعبیر دیگر در چنین احکامی بلوغ، عقل، اختیار و قصد معتبر است (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۹۵، مسئله ۲ و ۳)؛

د) پس از ارتکاب چنین جرم‌هایی، هرگز افراد عادی حق ندارند آن را به صورت خودسرانه پیگیری و حکم و کیفر صادر کنند. تنها حاکم شرع صالح می‌تواند پس از شنیدن مطالب متهم، بیان مفاسد سخن او، خواستن از او برای بازگشت از عقیده مفسده‌انگیزش و در نظر گرفتن مجموع مصالح جامعه اسلامی، در این باره نظر دهد. به هر حال، این حکم، نوعی وسیله برای دفاع از جامعه اسلامی است و تاکنون اجرای آن هیچ مزاحمتی برای آزادی اندیشه در جامعه بشری ایجاد نکرده است. در مقام عمل نیز اجرای آن در حیطه وظایف حاکم شرع و مصلحت عمومی جامعه است و نمی‌تواند مسئله‌ای بحران‌زا باشد و در این راستا گرچه اسلام به دلیل قبح چنین جرم‌هایی و آثار منفی آنها مجازات سنگینی وضع کرده است، اما به همین اندازه در اثبات آن سختگیری کرده و انگیزه اثبات آن را کاهش داده است.

## ۵. مجازات سب‌النبی از دیدگاه فقه

درباره حکم سب‌النبی در فقه اسلامی (اعم از فقه امامیه و اهل سنت) مطالب و مسائل متعددی در کتاب‌ها و منابع فقهی فریقین بیان شده است، که هر یک از آن مطالب، در بردارنده بُعدی خاص از موضوع سب‌النبی و مجازات دشنام‌دهنده به پیامبر اکرم ﷺ است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

### ۵-۱. نقش احکام ثانوی و حکومتی در مجازات سب‌النبی

در ابتدا باید معنا و تعریف هر یک از احکام ثانوی و حکومتی بیان گردد تا نقش و ضرورت آنها در مجازات سب‌النبی مشخص شود. حکم ثانوی در مقابل حکم اولی مطرح است و بر اساس آنچه میان فقها مشهور است، حکم اولی، حکمی است که بر افعال و ذوات به لحاظ عنوان‌های اولی آنها بار می‌شود؛ مانند وجوب نماز صبح و حرمت نوشیدن شراب؛ و حکم ثانوی، حکمی است که بر موضوعی به وصف اضطرار، اکراه و دیگر عنوان‌های عارضی بار می‌شود؛ مانند جواز افطار در ماه رمضان درباره کسی که روزه برایش ضرر دارد یا موجب حرج است؛ و سب نام‌گذاری چنین حکمی به حکم ثانوی آن است که در طول حکم واقعی اولی قرار دارد (مشکینی، ۱۳۴۸، ص ۱۲۱). در تعریف حکم حکومتی نیز گفته شده است:

حکم حکومتی، حکمی است که ولی جامعه، بر مبنای ضوابط پیش‌بینی شده، طبق مصالح عمومی، برای حفظ سلامت جامعه، تنظیم امور آن، برقراری روابط صحیح بین سازمان‌های دولتی و غیردولتی با مردم، سازمان‌ها با یکدیگر، افراد با یکدیگر، در مورد مسائل فرهنگی، تعلیماتی، مالیاتی، نظامی، جنگ و صلح، بهداشت، عمران و آبادی، تجارت داخلی و خارجی، امور ارزی، حقوقی، اقتصادی، سیاسی، نظافت و زیبایی شهرها و سرزمین‌ها و سایر مسائل، مقرر داشته است (گرچی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۱۷).

البته باید توجه کرد که احکام حکومتی، گاهی به‌طور مستقیم و توسط شخص حاکم اسلامی صادر می‌شوند و گاه نیز این کار به‌گونه غیرمستقیم، یعنی توسط ابزار ولایی او مانند قوای سه‌گانه مقننه، قضاییه و مجریه انجام می‌پذیرد. با توجه به این مطالب باید گفت: برای احکام ثانویه، مراحل سه‌گانه «انشاء»، «تشخیص» و «اجرا» مورد نظر است. مرحله نخست یعنی انشاء، که از شئون شارع است و به دستگاه تشریح مربوط می‌شود، زمانی است که مصلحت و مقتضی برای صدور حکم، موجود و مانع از آن مفقود باشد. حکمی که در این موقعیت از ناحیه شارع صادر می‌شود، کلی و خطاب او به مکلفین به‌گونه قانونی است نه شخصی. مرحله دوم یعنی تشخیص، که می‌توان آن را مرتبه تطبیق نیز نامید، زمانی است مابین جعل حکم ثانوی و عمل به آن. در این مرحله، شخص واقعه مورد ابتلا را مطالعه می‌کند تا معلوم شود آن واقعه، مصداق کدام عنوان است؛ اما در مورد مرحله سوم، یعنی مقام اجرا، که باید در راستای بحث سب‌النبی قانون توجه قرارگیرد، باید گفت: مسئولیت اجرای احکام ثانویه بر عهده «مکلفین» است و از این حیث، تفاوتی میان احکام اولیه و ثانویه نیست. آنچه در اینجا درخور توجه است، این است که مقصود از مکلفین، برخلاف آنچه به ذهن پیشی می‌گیرد، تنها احاد معمولی جامعه نیست؛ زیرا بسیاری از احکام ثانویه، ارتباطی تنگاتنگ با مسائل اجتماعی و کلی جامعه دارند و روشن است که اهتمام به این مسائل در وهله

نخست، وظیفه حکومت اسلامی است. از این رو مناسب است که اجرای احکام ثانوی در دو بخش مورد توجه باشد:  
 اول: احکام ثانویه فردی مانند وجوب وفا به نذر، عهد، قسم، شرط در ضمن عقد و جواز ارتکاب پاره‌ای از محرمات در هنگام اضطرار و اکراه. اجرای این دسته از احکام، از جمله تکالیف افراد مکلف است و به طور مستقیم هیچ ارتباطی با حاکم و مدیریت جامعه ندارد؛

دوم: احکام ثانویه اجتماعی: همان گونه که تشخیص احکام ثانوی اجتماعی، مربوط به حاکم و ولی امر است، اعمال و اجرای آنها نیز در وهله نخست به او و ابزار ولای‌اش مربوط می‌شود. دلیل این امر هم روشن است و آن اینکه اگر افراد خودسرانه این احکام را اعمال کنند، اختلال نظام و هرج و مرج اجتماعی لازم می‌آید. درباره مجازات سب‌النبی نیز باید توجه داشت که به سبب اهمیت اجتماعی و حقوقی آن و تأثیر و نقش آن در نظم عمومی جامعه اسلامی، این امر در عصر حاضر در زمره احکام ثانوی و حکومتی قرار می‌گیرد و همگان موظف‌اند بر اساس قوانین و احکام حکومتی و موافق با آنها عمل نمایند و از ورود خودسرانه به انجام حکم سب‌النبی بپرهیزند. در منابع فقهی، این موضوع ذیل عنوان لزوم یا عدم لزوم اذن امام در مجازات سب‌النبی کانون توجه قرار گرفته است و نظرات فقها درباره آن، دوگونه است. برخی همچون صاحب‌جوهر (نجفی، بی‌تا، ج ۴۱، ص ۴۲۸) و آیت‌الله خویی (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۵) به عدم نیاز به اذن و جواز امام برای قتل سب‌النبی معتقدند. و در مقابل این دیدگاه، برخی مانند شیخ مفید و علامه حلی، اقدام به چنین کاری را بدون اجازه امام جایز نمی‌دانند و دلیل عدم جواز خود را حدیث عمار سجستانی دانسته‌اند که امام صادق علیه السلام به عبدالله نجاشی فرمود: «به سبب اجازه نگرفتن، باید سیزده گوسفند ذبح کنی» (فاضل هندی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۲۳۵). بدیهی است که این دیدگاه، نشان‌دهنده جایگاه و اهمیت والای نقش سازمانی حکومت در اجرای حدود شرعی و احکام الهی است؛ بدین معنا که اجرای احکام باید به شکلی نظام‌مند و متمرکز صورت پذیرد تا هرج و مرج و آشوب‌های مضر اجتماعی در جامعه رخ ندهد و این دیدگاه به نظر مناسب‌تر می‌آید؛ چراکه با توجه به سقوط اجرای حکم از افراد به سبب ترس بر جان خود یا فرزندان و دیگر مؤمنان، مشخص می‌شود که اجرای متمرکز حکم توسط حاکم شرع و نهادهای حکومتی ضرورت امروز جامعه اسلامی است. علاوه بر این، موضوع «حفظ نظام اسلامی» نیز در این مسئله دخیل و مؤثر است و دلیلی بر مدعا به شمار می‌آید.

## ۵-۲. نقش عقیده در مجازات سب‌النبی

تفاوت عقیده نیز موجب تغییر و تفاوت حکم سب‌النبی نمی‌شود. به تعبیر دیگر حکم مجازات فردی که به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم سبّ و ناسزا بگوید، برای مسلمان و کافر و اهل کتاب یکسان است. مرحوم صاحب‌جوهر می‌نویسد: «فرقی بین سب‌مسلمان و کافر نیست؛ به جهت عموم احادیث و اخبار؛ و حدیث منقول از امام علی علیه السلام، بله محل توقف است زمانی که کافر سب‌مسلمان شود؛ چراکه اسلام، ما قبل خودش را جب می‌نماید» (نجفی، بی‌تا، ج ۴۱، ص ۴۲۵). آیت‌الله گلپایگانی در تبیین این امر به‌طور مبسوط بحث کرده، چنین می‌نویسد: «در مسالک

الافهام و ریاض المسائل و جواهر الکلام و غیر اینها تصریح شده که فرقی بین مسلمان و کافر اصلاً نیست و استدلال آنها بر این مطلب به دو گونه است: یکی، اطلاق نص و فتوا؛ و دوم، حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ بنا بر نقل ابن عباس که گفته: «زن یهودی به پیامبر ﷺ دشنام داد. شخصی او را به قتل رساند. پیامبر اکرم ﷺ خون آن زن را هدر اعلام کرد». آیت‌الله گلپایگانی سپس استدراک نموده، می‌نویسد:

بله اینجا بحثی است در خصوص کافر دشنام‌دهنده زمانی که مسلمان شود، که در جای خودش ثابت شده «الإسلامُ یجب ما قبله» (قاعده جب)؛ یعنی اسلام محو می‌نماید آنچه که ماقبلش بوده‌است. پس زمانی که کافری مسلمان شد بر آنچه قبلاً انجام داده از گناهان مثل ترک نماز و روزه و غیر آنها، مؤاخذه نمی‌شود؛ و بعید نیست که سب‌النبی نیز این‌گونه باشد. پس اگر کافر سب‌النبی مسلمان شد، اسلام گناه سب را مانند سایر معاصی از او برمی‌دارد؛ و اینکه پیامبر ﷺ کفار سب‌کننده را نمی‌کشت، شاید به خاطر این بود که منتظر اسلام آوردن و توبه آنان بود (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۴۶).

### ۵.۳. نقش اکراه و اجبار و عدم قصد در مجازات سب‌النبی

اکراه و اجبار از مواردی هستند که موجب برداشته شدن تکلیف از انسان می‌شوند. انسان مجبور و مکروه به سب کار خویش مجازات و مؤاخذه نمی‌شود. در موضوع سب‌النبی نیز فقیهان امامیه و اهل سنت بر این باورند که مجازاتی برای سب‌کننده‌ای که در حالت اکراه و اجبار، مرتکب این فعل زشت و قبیح شده است، وجود ندارد. یکی از موارد استنادی در این موضوع، ماجرای عمار یاسر است. آیت‌الله گلپایگانی در این باره می‌نویسد:

بین اقدام به هنگام اضطرار و بین ترک قتل سب در صورت خوف از نفس، فرق است. بدین‌گونه که ترک قتل واجب است، درحالی که اقدام به سب‌نبی جایز می‌باشد. چون وی مخیر است بین تسلیم به قتل درحالی که سب ننماید، و بین اینکه سب نماید و به واسطه آن جان خویش را نجات دهد؛ چنان که عمار یاسر و پدرش هنگامی که مجبور به سب پیامبر ﷺ شدند، پدر سب ننمود و لذا کشته شد؛ ولی عمار سب کرد و خودش را نجات داد. پس چون خبر به پیامبر ﷺ رسید، پیامبر اسلام ﷺ عمل هر دو را تأیید کرد و نیکو شمرد (همان، ص ۲۴۵).

اصولاً اختیار یکی از شرایط تحقق ارتداد و سب و دیگر گناهان است و فقیهان فریقین بر آن اتفاق نظر دارند. برای نمونه محقق حلی در *شرایع الإسلام* (محقق حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۵۷)، علامه حلی در *قواعد الأحکام* (حلی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۷۴) و *تحریر الأحکام* (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۳۵)، شهید اول و ثانی (شهیدثانی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۴۱)، آیت‌الله خویی در *منهاج الصالحین* (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۸۴) و امام خمینی در *تحریر الوسیله* (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۹۵)، همه، اختیار را از شرایط تحقق ارتداد برشمرده‌اند و اعتباری بر ارتداد مکروه و مجبور قائل نشده‌اند. شیخ طوسی تصریح کرده است: «امامیه اتفاق نظر دارند بر اینکه، هرگاه مسلمانی از روی اجبار و اکراه، کلمه کفرآمیزی بر زبان آورد، حکم به کفر او نمی‌شود» (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۷۲). صاحب *جواهر* نیز تحصیل اجماع در این موضوع را ممکن دانسته است (نجفی، بی‌تا، ج ۴۱، ص ۶۰۹). مذاهب چهارگانه اهل سنت نیز اتفاق نظر دارند که سخن یا عمل کفرآمیزی که از روی اکراه یا اجبار باشد، موجب ارتداد نمی‌گردد؛ لذا احمد بن حنبل می‌گوید: «اگر کسی بر کفر اکراه شود، مرتد محسوب نمی‌شود، و این نظر مالک و ابوحنیفه و شافعی هم هست» (ابن قدامه،

۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۱۰۸). علاوه بر اختیار، اکثر فقهای امامیه «قصد» را نیز از شرایط تحقق ارتداد دانسته‌اند؛ لذا علامه حلی در قواعد الأحکام (حلی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۷۴)، شهید ثانی در الروضة البهیة (شهیدثانی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۴۲)، آیت‌الله خویی در منهج الصالحین (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۸۴) و امام خمینی در تحریر الوسیله (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۹۵) قصد را از شرایط تحقق ارتداد برشمرده‌اند. اظهار کفرآمیزی که بدون قصد و توجه به معانی الفاظ بیان شود (مثل گفتاری که از روی مزاح، سهو، اشتباه یا غفلت و یا در حال خواب یا بیهوشی یا نقل قول از دیگری بیان گردد)، دارای اعتبار و درخور اعتنا نیست. علامه حلی در این باره که شخص ادعا کند کلمات کفرآمیزش از روی قصد نبوده است، ادعایش پذیرفته می‌شود یا خیر؟ می‌گوید: «چنین ادعایی بدون آنکه او وادار به قسم شود پذیرفته است» (حلی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۷۴). امام خمینی نیز در این باره می‌گوید:

اگر ادعا کرد قصدی در کار نبود و از زبانم پرید و این هم محتمل باشد، از او پذیرفته می‌شود، و حتی اگر دو شاهد عادل هم علیه او شهادتی دادند که موجب ارتداد است و آن شخص همان ادعای قبلی خود را اظهار کند از او قبول می‌شود (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۹۵).

در موضوع «سبّ و دشنام» نیز، بر اساس آنچه از کلام فقیهان استنباط می‌شود، «عدم قصد» موجب جاری شدن حکم بر فردی که مرتکب سبّ و ناسزاگویی شده نمی‌شود. مرحوم ملا احمد نراقی، امور موجب اهانت را به دو دسته تقسیم می‌کند: «اول آنکه مطلق اهانت است، مثل سبّ و ناسزا؛ و دوم آنکه گاهی موجب است و گاهی نیز اهانت محسوب نمی‌شود و با قصد فرد، تغییر می‌کند» (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۱)؛ اما با همه این اوصاف، از آنجاکه اولاً معیار و ملاک در تشخیص اهانت، در هر دوره زمانی، عُرف غالب در آن جامعه است (شهیدثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۱۱) و ثانیاً مقوله احترام و حرمت، و نیز اهانت و هتک حرمت، «مشکک» می‌باشد و جوانب مختلف آن، با میزان قدر و منزلت افراد، تعریف و شناخته می‌شود، و ثالثاً اینکه بالاترین شخصیت عالم هستی، وجود مبارک پیامبر اسلام ﷺ می‌باشد، ضروری و لازم است که آدمی، تمام همت و توان خود را برای حفظ ادب و احترام و رعایت ادب حضور و محضر پیامبر اسلام ﷺ به کار گیرد تا مبدا از روی سهو و نسیان و عدم قصد نیز، رفتار یا گفتاری نامناسب با آن شأن رفیع و منزلت والای رسول اکرم ﷺ از وی سربزند؛ چراکه هرگونه قصور و تقصیر در پیشگاه ساحت مقدّس پیامبر اکرم ﷺ حتی اگر از روی عدم قصد نیز صورت پذیرد، اثر وضعی خود را خواهد داشت. اصولاً در عرف جامعه امروزی، ادب و احترام در کارهای اختیاری و در امری که با قصد و نیت همراه است، معنا می‌یابد و زمانی می‌توان گفت فردی نسبت به فرد دیگر احترام گذاشته است که از ابتدا به قصد حفظ احترام فرد مقابل، رفتار یا گفتار یا واکنشی بروز دهد؛ اما در نقطه مقابل، اهانت و بی‌حرمتی وابسته و مشروط به قصد و نیت نیست و اگر کسی از روی سهو، خطا، اجبار و اکراه و عدم قصد، مرتکب گفتار و رفتار و بروز فعلی شود که مناسب شخصیت طرف مقابل نباشد و از ادب نسبت به آن شخص، تهی باشد (گرچه از نظر ظاهری، مجازات فعل عامدانه برایش متصور و مطرح نیست)؛ به سبب اینکه مرتکب بی‌ادبی و بی‌حرمتی نسبت به آن فرد شده است، موظف به عذرخواهی و پوزش است.



## نتیجه‌گیری

۱. پیامبر اکرم ﷺ از حرمت و احترام ویژه و والایی برخوردار است؛ تا آنجا که حرمت آن حضرت، به مثابه حرمت خداوند سبحان است؛

۲. سب و دشنام از بارزترین جلوه‌های هتک حرمت پیامبر اسلام ﷺ به شمار می‌آید که در منابع اسلامی برای مرتکبان آن، مجازات‌ها و عقوبت‌های سنگینی در نظر گرفته شده است. این نوع از حرمت‌شکنی‌ها در قالب‌هایی همچون سب، شتم، قذف و هجو مطرح است. مجازات سب‌النبی از دیدگاه قرآن و حدیث و فقه، به‌طور مبسوط و گسترده تبیین شده است، و سب‌کنندگان رسول اکرم ﷺ به اجماع تمامی فرق و مذاهب، به قتل می‌رسند. نکته درخور توجه در این باره آن است که مواردی همچون «احکام ثانوی و حکومتی»، «عقیده» و «موقعیت افراد مانند قرار گرفتن در وضعیت اکراه و یا اجبار و یا عدم قصد»، در نحوه و تحقق یا عدم تحقق این مجازات‌ها و احکام، نقش دارند؛

۳. گرچه عدم قصد در حرمت‌شکنی و سب پیامبر اکرم ﷺ از جمله مواردی است که مانع مجازات فرد حرمت‌شکن می‌شود، اما باید توجه داشت که به دلیل «جایگاه ویژه و منحصر به فرد پیامبر اسلام ﷺ»، «مشکک و نسبی بودن حرمت افراد»، و نیز «این مطلب که عدم قصد، چیزی از ظاهر حرمت‌شکنی صورت پذیرفته‌شده نمی‌کاهد»، حرمت‌شکنی غیرعمدی نیز اثرات سوء اخلاقی و پیامدهای بسیار منفی معنوی خود را بر وجود این دسته از حرمت‌شکنان خواهد گذاشت؛

۴. مجازات سب‌النبی هیچ منافاتی با آزادی بیان ندارد و اسلام ضمن قبول و احترام به آزادی‌های مقبول انسان، با تعیین ضوابط و شرایطی در راه ضابطه‌مند شدن این نوع از آزادی برنامه‌ریزی کرده، و عدم نقض حقوق دیگران و نیز احترام به مقدسات و اصول ارزشی مورد قبول جامعه اسلامی را در اولویت قرار داده است؛

۵. گرچه برای سب‌کننده پیامبر اسلام ﷺ مجازات قتل معین شده است، اما باید توجه داشت که در انجام مجازات لازم است تمامی شرایط و لوازم تحقق آن بررسی شود. به تعبیر دیگر با توجه به مصادیق متعدد عفو و بخشش آن حضرت از حرمت‌شکنان و سب‌کنندگان که هتک حرمت آنها به جنبه فردی و شخصی حضرت بازمی‌گشت، و نیز با توجه به اینکه مواردی همچون «احکام ثانوی و حکومتی»، «عقیده» و «موقعیت افراد مانند قرار گرفتن در وضعیت اکراه و یا اجبار و یا عدم قصد»، در نحوه و تحقق یا عدم تحقق این مجازات‌ها و احکام، نقش دارند، در زمان حاضر لازم است مجازات به حاکم اسلامی و مراکز مسئول سپرده شود. این امر علاوه بر جلوگیری از هرج و مرج در جامعه، سبب بررسی تمامی ابعاد موضوع در فضای کشور اسلامی و نیز بلاد کفر و غیراسلامی خواهد بود.

## منابع

- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۷ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، به کوشش محمدحسین عرب، بیروت، دار الفکر.
- ابن قدامه، موفق الدین ابی محمد عبدالله، ۱۴۰۳ق، *المغنی و التشریح الکبیر*، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن منظور، ۱۴۱۶ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی و مؤسسة التاریخ العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *تسنیم* (تفسیر قرآن کریم)، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، قم، اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۰ق، *تحریر الأحکام*، تحقیق بهادری، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۹، *تحریر الوسیلة*، مترجم محمدباقر موسوی همدانی، قم، دار العلم.
- خویی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۰ق، *منهاج الصالحین*، قم، مدینه العلم.
- رشیدرضا، ۱۳۷۳، *المنار*، قاهره، دار المنار.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۳ق، *مسالك الافهام إلى تنقیح شرایع الاسلام*، قم، مؤسسه معارف اسلامی.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، تهران، علمیه اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، علمی، افست: قم، اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۶ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، افست: تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، بی تا، *الخلاف*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- علی نیا خطیر، ناد علی، ۱۳۹۰، *حکومت اسلامی و اقامه شعائر دینی*، قم، مجلس خبرگان رهبری.
- فاضل هندی، محمد بن حسن، ۱۴۱۶ق، *کشف اللثام و الإیهام عن قواعد الأحکام*، قم، اسلامی.
- فتح الله، احمد، ۱۴۱۵ق، *معجم ألفاظ الفقه الجعفری*، الدمام، بی تا.
- فیض کاشانی، محمدحسن، ۱۴۱۶ق، *تفسیر الصافی* (الصافی فی تفسیر القرآن)، تهران، مکتبه الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۴۱۷ق، *الجامع لأحکام القرآن* (تفسیر قرطبی)، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۱ق، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، دار التعارف.
- گرگی، ابوالقاسم، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- گلپایگانی، سیدمحمد رضا، ۱۴۱۲ق، *الذکر المنضود فی احکام الحدود*، تقریر: علی کریمی جهرمی، قم، دار القرآن الکریم.
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- محقق حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۱۵ق، *شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم، مؤسسه معارف اسلامی.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۹۴، *دائرة المعارف قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب.
- مشکینی، علی، ۱۳۴۸، *اصطلاحات الاصول*، قم، حکمت.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۵، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- نجفی، محمدحسن، بی تا، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، محقق عباس قوچانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، احمد، ۱۴۱۷ق، *عوائد الایام من مهمات أدلة المعارف*، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.

## ملخص المقالات

### عوامل إقامة التوحيد فى المجتمع من زاوية قرآنية بالتأكيد على الآية ٢٩ من سورة الفتح

أمير رضا أنسرفى / أستاذ مساعد وعضو الهيئة التعليمية فى فرع التفسير وعلوم القرآن فى مؤسسة الإمام الخمينى للتعليم والبحوث  
ashrafi@qabqs.net

محمد مهدي بور على فرد/ طالب دكتوراه فى تدریس المعارف بتخصّص الأصول النظرية للإسلام

الوصول: ٢٣ جمادى الاول ١٤٣٧ - القبول: ١١ شوال ١٤٣٧

### الملخص

التوحيد يعنى الاعتقاد بوحداية الله عزّ وجلّ، وحينما يسود فى المجتمع تظهر آثاره فى سلوكيات أبنائه.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان أهمّ العوامل التى تساعد على إقامة التوحيد فى المجتمع وبيان المراحل العامة فى هذا المضمار وذلك بالاعتماد على الآية ٢٩ من سورة الفتح، إلى جانب شرح وتحليل لآياتٍ أخرى مرتبطة بالموضوع، حيث اعتمد الباحثان على أسلوب التفسير الموضوعى. أمّا نتائج البحث فقد دلت على أنّ أهمّ العوامل التى تساعد على رواج التوحيد فى أحد المجتمعات البشرية تتلخّص بما يلى: السير على سنّة رسول الله ﷺ، والحزم مقابل الكفّار، الرأفة بالمؤمنين، والإقبال على الصلاة والأعمال الدينية، والسعى لترسيخ دعائم العزّة والافتقار فى المجتمع الإسلامى. ومن ناحيةٍ أخرى فقد دلت على أنّ إقامة التوحيد فى المجتمع يتحقّق أولاً عن طريق الإيمان بالولاية الإلهية، ومن ثمّ يتواصل على ضوء اجتناب عبودية الطاغوت، وعدم اللجوء إلى الظلمة، والصبر مقابل الفتن التى يروّجها الأعداء، والاعتماد على القابليات الذاتية، ونيل دعم ولى الله، والنصرة الإلهية.

كلمات مفتاحية: التوحيد، إقامة التوحيد، التوحيد فى المجتمع، عوامل إقامة التوحيد.

## تعدد الاحتمالات فى تفسير بعض آيات القرآن الكريم، هل هو نقطة قوة أو ضعف؟

mn@qabas.net

محمد نقيب زاده / أستاذ مساعد فى مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ١ محرم ١٤٣٨ - القبول: ١٤ جمادى الاول ١٤٣٨

### الملخص

إن تعدد الاحتمالات فى تفسير بعض الآيات القرآنية تسبب فى طرح شبهة فحواها أن النصّ القرآنى يفتقر إلى التعيين الدلالى، أى أن المتكلم لم يكن يقصد أى معنى فى بادئ كلامه، ولكن على مرّ الزمان استنتج الناس منه معانى عديدة.

من المؤكّد أن القرآن الكريم من منطلق أنّه كلامٌ من لدن عزيز حكيم (الله تعالى)، فهو ذو معانى ودلالات، لكن الاختلاف الحاصل بين المفسّرين ناشئ من قلة علمهم؛ لذا طرحت الكثير من الآراء التفسيرية حول بعض الآيات، ومن هذا المنطلق لم يتطرق المؤلّف فى هذه المقالة إلى بيان أسباب حدوث هذا الكمّ من الآراء المختلفة، وإنما هدفه هو بيان النتائج التى تترتب عليها، حيث اعتمد على أسلوب بحث وصفى تحليلى ضمن ثلاثة محاور عامّة اعتقادية وتربوية وتفسيرية بغية بيان الفوائد الناجمة عن تعدد الاحتمالات التفسيرية فى بعض الآيات. استناداً إلى المحاور الثلاثة المشار إليها، فالاحتمالات تفسيرية كان لها تأثير على مختلف الجوانب العقائدية للمسلمين، وكذلك على الواقع التربوى والأخلاقى، كما يمكن طرح نتائج فى مباحث منهجية التفسير على أساس المنطق التفسيري.

كلمات مفتاحية: القرآن الكريم، التفسير، الاحتمالات التفسيرية، الآثار التى تترتب على وجود الاحتمالات التفسيرية، الآثار العقائدية، الآثار التربوية، الآثار التفسيرية.

## دراسة تحليلية حول مصطلحات "الروح والنفس والقلب والفؤاد والصدر" في القرآن الكريم، وبيان ما إن كانت متعدّدة أو متّحدة الدلالات على ضوء آراء العلامة الطباطبائي وآية الله مصباح اليزدي وآية الله جوادى الآملی

Hajati65@chmail.ir

السيد محمد حاجتي شوركي / ماجستير في علم الدين - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث  
حسين نقوي / أستاذ مساعد في فرع الأديان - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٥ رجب ١٤٣٧ - القبول: ٢٦ ذي القعدة ١٤٣٧

### الملخص

المصطلحات القرآنية: الروح والنفس والقلب والفؤاد والصدر، تشير إلى الجانب الآخر من الوجود الإنساني؛ وفي هذا السياق تمّ تدوين المقالة بأسلوب بحث وصفي تحليلي بهدف دراسة وتحليل ما إن كانت ذات دلالات متعدّدة أو متّحدة؛ حيث بادر الباحثان إلى بيان تفاصيل الموضوع على ضوء آراء العلامة الطباطبائي وآية الله مصباح اليزدي وآية الله جوادى الآملی لتكون معياراً جديداً للتمييز فيما بين المصطلحات المذكورة. خلاصة الكلام أنّ الأمر المجرد قبل أن يتعلّق بالبدن، يطلق عليه روح ثمّ نفس، وهناك اختلاف بين هذين المصطلحين ومصطلحات القلب والفؤاد والصدر، فالثلاثة الأخيرة في استعمالها المطلق تشير إلى ذات المعنى الذي تدلّ عليه الروح، ولكنّها بقرينة أو صافها تدلّ على مرتبة من مراتب الروح أو النفس الإنسانية، أو أنّ الروح والنفس يعتبران بمثابة أسماء تشير إلى الحقيقة الإنسانية بأسرها، لكنّ القلب والفؤاد والصدر على غرار الأوصاف التي حتّى وإن اتّحدت مع النفس والروح، لكنّها لا تشير إلى الحقيقة الإنسانية بأسرها.

كلمات مفتاحية: أبعاد وجود الإنسان، الروح، النفس، القلب، الفؤاد، الصدر، وحدة القوى النفسية.

## سيمنطيقا "التكفير" فى القرآن الكريم على ضوء العلاقة بين المماثل والبديل

fattahizadeh@alzahra.ac.ir

ك فتحية فتاحى زاده/ أستاذة فى علوم القرآن والحديث بجامعة الزهراء

رقية رضائى/ حائزة على شهادة ماجستير فى علوم القرآن والحديث

فريدة أمينى/ حائزة على شهادة ماجستير فى علوم القرآن والحديث

الوصول: ١٦ شعبان ١٤٣٨ - القبول: ٢٥ ذى الحجة ١٤٣٨

### الملخص

المصطلحات القرآنية ليست منفردةً ومفصلةً عن بعضها، إذ إنها تكتسب معانيها المحسوسة والملموسة من مجمل المنظومة الارتباطية؛ وفى هذا السياق تمّ تدوين المقالة واعتمد فيها على أسلوب سيمنطيقى لغوى بهدف بيان المعنى المراد من التكفير. فى بادئ الأمر تطرقت الباحثة إلى تحليل المعنى اللغوى والاصطلاحى لهذا المفهوم وذكرن مشتقاته، ثمّ أشرن إلى المفاهيم المماثلة والبديلة له بهدف التعرف على أصوله الدلالية، وبعد ذلك تطرقن إلى بيان الأطر السيمنطيقية له.

النتائج التى تمّ تحصيلها من تحليل المفاهيم المماثلة والبديلة للتكفير، تدلّ على وجود علاقة سيمنطيقية بين مفهومى الغفران والتكفير، والغفران على هذا الأساس يمكن أن يكون بديلاً للتكفير؛ ومن بين العوامل المشتركة بين هذين المفهومين يمكن الإشارة إلى الإيمان والعمل الصالح والتوبة والتقوى والجهاد والهجرة، كما هناك مفاهيم أخرى تشترك مع مفهوم التكفير فى النطاق السيمنطيقى، مثل الإصلاح والإذهاب والعمو والمحو.

كلمات مفتاحية: القرآن الكريم، سيمنطيقا التكفير، الغفران، العلاقات المماثلة والبديلة.

## صياغة مفهومية لمصطلح "لسان" في القرآن الكريم على ضوء نظرية الاستعارة المعرفية

f.habibi8@yahoo.com

فاطمة حبيبي / طالبة دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة الزهراء

فتحية فتاحي زاده / أستاذة في علوم القرآن والحديث بجامعة الزهراء

فريدة حق بين / أستاذة مشاركة في فرع علم اللغة بجامعة الزهراء

الوصول: ١٧ ربيع الثاني ١٤٣٨ - القبول: ١٧ شوال ١٤٣٨

### الملخص

نظرية "الاستعارة المفهومية" تعتبر واحدةً من الآراء السائدة في علم اللغة، حيث يمكن الاعتماد عليها في الدراسات الدينية، ومن هذا المنطلق تطرقت الباحثات في بادئ المقالة إلى ذكر مقدمات لبيان المراد من الاستعارة ونظرية الاستعارة المفهومية، ثم وضحت مفهوم "لسان" في القرآن الكريم على أساس نظرية الاستعارة المفهومية، بعد ذلك تطرقن إلى دراسة وتحليل مدى تأثير هذه الرؤية على كيفية معرفة المفاهيم الدينية؛ وفي هذا السياق تمّ تسليط الضوء على جميع الآيات التي تتضمن كلمة "لسان" لاستكشاف مبدأ الاستعارة المفهومية لها. يذكر أنّ جمع هذه الكلمة هو "السنّة" وقد ذكرت في القرآن الكريم ٢٥ مرةً، وبعد تحليلها نستنتج أنّ الكتاب الحكيم اعتمد على أسلوبين لصياغة مفهومها، وهما الاستعارة المفهومية والمجاز المفهومي.

نتائج البحث في هذه المقالة دلت على وجود ست استعارات مفهومية في القرآن الكريم حول ما ذكر، وقد تمحورت حول اللسان ومختلف الأفعال التي تنسب إليه، مثل توجيه ضربة للغير والتلقّي والغلق والفتح والشهادة والتضليل، فهذه الدلالات يراد منها صياغة مفاهيم مثل العداة والتهمة والسخرية والبيان في الكلام، وما شاكل ذلك، وهي أمور غالباً ما تتّصف بدرجة انتزاعية عالية وتعتبر من التجارب الأساسية للبشر.

كلمات مفتاحية: القرآن الكريم، التوسيع الدلالي، نظرية الاستعارة المفهومية، اللغة، الإنسان، اللسان، الاستعارة المعرفية.

## دراسة قرآنية فقهية حول حكم مجازاة سبّ النبي ﷺ

mmirzaee40@gmail.com

كـ مجيد مجرد / طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث - معهد نهج البلاغة

السيد رضا مؤدّب / أستاذ في علوم القرآن والحديث - جامعة قم

الوصول: ٧ جمادى الاول ١٤٣٨ - القبول: ٢٤ رمضان ١٤٣٨

### الملخص

النبي الأكرم ﷺ له مكانة عظيمة في الإسلام، لذا من الواجب والضروري على الجميع مراعاة حرمة وكرامته؛ ومن هذا المنطلق أقرت الشريعة الإسلامية أحكاماً في مجازاة كل من يتعدى على حرمة أو يسبه، وذلك بهدف تحقيق مختلف المصالح العامة مثل الحيولة دون حدوث فوضى في المجتمع الإسلامي، حيث أشارت تعاليمنا الإسلامية إلى مقامه الرفيع وأمرتنا بالحفاظ على كرامته وعدم التعدي على شخصيته أو التجاوز على حقوقه. مجازاة من يسبّ النبي ﷺ حسب الأحكام القرآنية والفقهية تتمثل في موارد مختلفة، مثل إحباط عمل كل من هو يسيء الأدب تجاهه، ابتلاؤه بالكفر والارتداد، اعتباره محارباً لله ورسوله، اعتباره مفسداً في الأرض، ابتلاؤه باللعن والعذاب الإلهي. كما تطرّق الباحثان هنا إلى دراسة وتحليل شبهة تعارض مجازاة سبّ النبي ﷺ مع حرية التعبير.

من جملة المباحث المطروحة في الفقه الإسلامي على صعيد مجازاة سبّ النبي ﷺ، إجماع فقهاء الفريقين على وجوب قتل من يرتكب هذا الجرم، وتحليل الدور الذي تلعبه بعض العوامل، مثل الأحكام الثانوية والحكومية والعقيدة والإكراه وعدم القصد؛ وكلّ هذه الأمور تدلّ على حرمة سبّه صلوات الله عليه وتشير إلى الأصول الإسلامية الداعية إلى الحيولة دون وقوعه.

كلمات مفتاحية: السب، الشتم، سبّ النبي ﷺ، مجازاة سبّ النبي ﷺ، حرمة سبّ النبي ﷺ، حرية التعبير.



## **The Qur'anic – and Fiqhi Viewpoint on the Decree of the Punishment for Sab al-nabi (Abusing the Prophet)**

✉ **Majid Mojarrad / PhD student of Quranic Sciences and Hadith, Nahjol Balagh Research Center**  
mmirzaee40@gmail.com

**Sayed Reza Mo'addab / Professor of Quran and Hadith Sciences, Qom University**

**Received: 2017/02/05 - Accepted: 2017/06/21**

### **Abstract**

The holy Prophet (PBUH) has a high status in Islam and it is incumbent on every one to honor him. For various purposes such as preventing any kind of chaos in Islamic society, recognizing the Prophet's high station and maintaining his true and legal status, Islam has administered punishments for blasphemers who speak in an offensive way about the Prophet. From the perspective of the Holy Qur'an and Islamic Fiqh, the punishment for those who speak in an offensive way about the holy Prophet of Islam are: futility of their deeds, their getting into the abyss of disbelief and apostasy, their entrance into the abyss of fighting against God and the Prophet corruption on earth and their being subject to Divine curse and torture. This paper examines the unfounded claim that punishing those who speak in an offensive way about the Prophet is against freedom of speech. Moreover, along with the question of the punishment administered for those who abuse the Prophet, some other issues are discussed in Islamic Fiqh such as the consensus of the Shite and Sunni Faqihs on killing the person who abuses the Prophet and the role of such components as secondary and governmental rules, belief, compulsion and the state of being purposeless, all of which indicate the unlawfulness of abusing the Prophet and are regarded as the measures which Islam takes to prevent it.

**Key words:** sab (speak in an offensive way about someone), cursing, abusing the Prophet, punishment for abusing the Prophet, unlawfulness of abusing the Prophet, freedom of speech.

## Conceptualizing the Quranic Word of "Lisan" in the Light of the Metaphorical Theory

✉ **Fatemeh Habibi** / PhD Student of the Quran and Hadith Sciences, Al-Zahra University

f.habibi8@yahoo.com

**Fathiyah Fattahizadeh** / Professor of the Quran and Hadith Sciences, Al-Zahra University

**Farideh Haghbin** / Associate Professor of Linguistics, Al-Zahra University

**Received:** 2017/01/16 - **Accepted:** 2017/07/13

### Abstract

One of the most common perspectives in cognitive linguistics is the theory of "conceptual metaphor" that can be used in religious studies. The present study begins with an introduction to the metaphor and theory of conceptual metaphor. Then, examining the concept of "lisan" in the holy Quran by resting on the theory of conceptual metaphor, this study examines the effect of this view on understanding religious propositions. According to the research findings, six conceptual metaphors have been detected in the given verses, in which language and the actions related to it, such as knocking, receiving (understanding), closing and opening, testifying, and twisting are used to conceptualize such ideas as showing hostility, sarcasm, ridiculing, fluency in speech and the like (which are of high degree of abstraction and cannot be considered as basic human experiences).

**Key words:** the holy Qur'an, semantic development, the theory of conceptual metaphor, language, human, Lisan, metaphysical.

## **A Semantic Analysis of "Takfir" (Expiating One's Guilt) in the Holy Qur'an with Emphasis on Associations and Substitutions**

✉ **Fathiyah Fattahizadeh** / Professor of Hadith and Quranic Sciences , Al-Zahra University  
fattahizadeh@alzahra.ac.ir

**Roqayeh Rezaee** / MA in Hadith and Quranic Sciences

**Farideh Amini** / MA in Hadith and Quranic Sciences

**Received:** 2016/06/20 - **Accepted:** 2017/09/18

### **Abstract**

The Qur'anic words cannot be dissociated from one another, and their precise meaning is properly understood from the elaborate system of the relations among them. Using a semantic- linguistic approach, the present study seeks to explain the term "Takfir". First, while studying the literal and idiomatic meanings of "Takfir" and its derivations, it deals with the concepts of association and substitution related to this word in order to reach a conclusion about the constituents of the meaning components of "Takfir", and then, it examines the shades of meaning of "Takfir". The outcome of studying the concepts that associate with and substitute for "Takfir" suggests that there is a significant relationship between the two concepts of Ghofran (forgiveness) and "Takfir". Therefore, Ghofran can be considered as a substitute for "Takfir". Faith, righteous deeds, repentance, piety, jihad and emigration can be among the constituents of each of Takfir and Ghofran. Also, in addition to the concept of Ghofran, the concepts of reform, removing, giving pardon and effacing fall in the same semantic domain of "Takfir".

**Key words:** the holy Quran, semantics analysis of Takfir, Ghofran, association and substitution.

## **A Lexical Analysis of the Qur'anic Words "Ruh, Nafs, Qalb, Fuad, and Sadr" and Their Variety or Sameness, with Emphasis on the Views of Allameh Tabataba'i, Ayatollah Misbah Yazdi and Ayatollah Javadi Amuli**

✉ **Sayyed Mohammad Hajati Shooraki** / MA of Religious Studies, Imam Khomeini Institute of Education and Research  
Hajati65@chmail.ir

**Hossein Naghavi** / Assistant Professor of Religions, Imam Khomeini Institute of Education and Research

Received: 2016/04/13 - Accepted: 2016/08/30

### **Abstract**

The Quranic words "Ruh, Nafs, Qalb, Fuad, and Sadr" refer to the second dimension of man. Using a descriptive-analytical method, this paper discusses whether these words refer to onething or to various things, and analyzes the views of commentators, especially Allameh Tabatabai, Ayatollah Misbah Yazdi and Ayatollah Javadi Amoli to present a new criterion for distinguishing between the aforementioned words. The research result shows that this abstract matter is called Ruh before joining the body, and it is called Nafs after joining it.

Also, these two words are distinct from the three words: Qalb, Fuad and Sadr. These three words have the same meaning as Nafs or Ruh in their common use, but when used in association with attributes, they refer to the levels of human spirit or soul; or Ruh and Nafs may refer to the whole truth of man, but Qalb, Fuad and Sadr are qualities that do not refer to the whole truth of man despite being united with Nafs and Ruh.

**Key words:** dimensions of man, Ruh, Nafs, Qalb, fuad, Sadr ,the unity of the powers of soul.

## The Effects and Outcomes of Various Interpretive Possibilities for the Verses of the Holy Qur'an

Mohammad Naghibzadeh / Assistant Professor at Imam Khomeini Institute of Education and Research  
mn@qabas.net

Received: 2016/10/03 - Accepted: 2017/02/12

### Abstract

The existence of several possibilities of interpreting some of the Quranic verses has raised the doubt about the ability of grasping the meaning of Qur'anic text, i.e. at first, the meaning of the words of the author was missing but over the time, different ideas were presented about their meaning. Of course, thanks to God, the wise author of the Qur'an, the meaning of the Qur'an is fixed, and the disagreement among the interpreters about the meaning is due to their lack of knowledge. However, the fact that there are various views about the meaning of Qur'anic verses cannot be ignored. This paper does not address the reasons why there are differing views, but it seeks to show the results of these diverse viewpoints. Using a descriptive analytical method and focusing on these main issues relating to beliefs, education and interpretation the paper reviews the benefits of the existence of the possibilities of interpreting some verses. On the basis of these three areas, the various possibilities of interpretation have effect on the ideological aspect of Muslims and educational and ethical effects, as well. Moreover, according to interpretive logic, they exert effect on provoking discussions on the methodology of interpretation.

**Key words:** the Quran, interpretation, interpretation possibilities, the effects of the existence of interpretive possibilities, ideological effects, educational effects, interpretative effects.

# Abstracts

## **Factors Contributing to Establishing Monotheism in Society from the Point of View of the Qur'an, with Emphasis on Verse 29 of chapter Fath**

**Amir Reza Ashrafi**/ Associate Professor of Quranic Interpretation and Science Department, IKI

ashrafi@gabqs.net

✉ **Mohammad Mehdi Poralifard** / PhD Student of Teaching Theology the Subdiscipline of Theoretical Foundations of Islam

Received: 2015/03/03 - Accepted: 2016/07/17

### **Abstract**

Towhid (monotheism), which means believing in the unity of God, is established when its effects appear in the behavior of the people in society. This paper attempts to explain the most important factors of monotheism and the general process of monotheism in society based on verse 29 of Fath chapter and the analysis of the other verses related to thematic interpretation method. The research results show that factors such as following the Messenger of Allah, rigor and solidity against infidels, kindness to believers, paying attention to prayer and spirituality, and continuous effort to consolidate the foundations of Muslims' dignity and power are among the most important factors of monotheism. On the other hand, the process of establishing monotheism in society begins by accepting divine authority, and continues by avoiding servitude to tyranny and reliance on oppressors, endurance against the enemies' seditions, relying on inner abilities, seeking help from the Friend of God and asking for divine support.

**Key words:** monotheism, establishing monotheism, monotheism in society, factors contributing to the establishment of monotheism.

# Table of Contents

**Factors Contributing to Establishing Monotheism in Society from the Point of View of the Qur'an, with Emphasis on Verse 29 of chapter Fath / Amir Reza Ashrafi / Mohammad Mehdi Pournatifard .....5**

**The Effects and Outcomes of Various Interpretive Possibilities for the Verses of the Holy Qur'an / Mohammad Naghibzadeh .....23**

**A Lexical Analysis of the Qur'anic Words "Ruh, Nafs, Qalb, Fuad, and Sadr" and Their Variety or Sameness, with Emphasis on the Views of Allameh Tabataba'i, Ayatollah Misbah Yazdi and Ayatollah Javadi Amuli / Sayyed Mohammad Hajati Shooraki / Hossein Naghavi .....37**

**A Semantic Analysis of "Takfir" (Expiating One's Guilt) in the Holy Qur'an with Emphasis on Associations and Substitutions / Fathiyah Fattahizadeh / Roqayeh Rezaee / Farideh Amini .....55**

**Conceptualizing the Quranic Word of "Lisan" in the Light of the Metaphorical Theory / Fatemeh Habibi / Fathiyah Fattahizadeh / Farideh Haghbin..... 73**

**The Qur'anic – and Fiqhi Viewpoint on the Decree of the Punishment for Sab al-nabi (Abusing the Prophet) / Majid Mojarrad / Sayyed Reza Mo'addab .... 91**

*In the Name of Allah*

**Qurān Shinākht**

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.10, No.2

Fall & Winter 2017-18

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

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

**Deputy Editor-in-Chief:** Majid Shamskalahi

**Editorial Board:**

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

Ayatullah Mahmūd Rajabī \ *Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Alī Akbāī 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 Ashrafi \ *Associate Professor, IKI*

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

Hujjat al-Islam Dr. Hamīd Aryān \ *Associate 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)

---