

دو فصل نامه علمی - پژوهشی

# قرآن شناخت

سال پانزدهم، شماره اول، پیاپی ۲۸، بهار و تابستان ۱۴۰۱



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

محمود رجبی

سر دبیر

غلامعلی عزیزی کیا

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

صفحه آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

## اعضای هیئت تحریریه

### حمید آریان

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### امیررضا اشرفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### علی اکبر بابایی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

### علی اوسط باقری

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### محمدرضا جباری

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

### محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### محمدباقر سعیدی روشن

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

### محمدکاظم شاکر

استاد دانشگاه علامه طباطبائی

### فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران - پردیس قم

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 ۳۳۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: 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

قرآن‌شناخت دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی در زمینه قرآن‌پژوهی است. قلمرو مباحث این نشریه سه حوزه اصلی قرآن‌پژوهی را دربر می‌گیرد:

۱. علوم قرآن؛
۲. مبانی و روش تفسیر؛
۳. تفسیر و معارف قرآن کریم.

بسترسازی جهت طرح و بسط پژوهش‌های روزآمد و ایجاد فضای تبادل نظر در باب مباحث پیش‌گفته از اهداف اصلی مجله است.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۲۰۰۰ تومان، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۴۴۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۰۰۵۹۷۳۰۰۱۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## 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

---

چیستی «تفسیر فلسفی» و ارزیابی تلقی‌های ناصواب از آن / ۷

که احمد فریہی / محمدباقر سعیدی روشن / علی‌اکبر بابایی / حمید آریان

فردی یا اجتماعی بودن حجاب از منظر قرآن / ۲۵

احمد طاهری‌نیا

گستره اعتباربخشی موافقت با قرآن به احادیث فاقد سند معتبر با تأکید بر «المیزان» / ۴۳

حمید نادری قہفرخی

منشأ اختلافات علامه طباطبائی و ابن‌عاشور در تحلیل استعاره‌های قرآن کریم / ۶۱

کرار حسین شاه / که محمدعشایری منفرد / عبدالمطلب فریدی‌فر

تفاوت انسان و حیوان در قرآن با نگاهی به آثار آیت‌الله مصباح یزدی / ۷۷

امیررضا اشرفی / که احمد زارعی

معناشناسی عبارت «لَمْ يَخْرُوا عَلَيْهَا صَمًا وَّ عَمِيَانًا» با تأکید بر مفهوم‌شناسی و غرض‌شناسی ... / ۹۵

محدثه مقیمی نژاد داورانی


۱۱۸ / Abstracts



## چیستی «تفسیر فلسفی» و ارزیابی تلقی‌های ناصواب از آن

ک احمد فریبهی / دانشجوی دکتری علوم قرآن پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ahmadfarbehi@rihu.ac.ir  
mbsaeidi@gmail.com

 orcid.org/0000-0001-8736-1041

محمدباقر سعیدی روشن / دانشیار گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ababayi@rihu.ac.ir

علی‌اکبر بابایی / دانشیار گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

Aryan@iki.ac.ir

حمید آریان / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۸

### چکیده

«تفسیر فلسفی»، تعبیر مستحدثی است که فارغ از صحت و سقم این ترکیب، گاه به معنای «تحمیل باورهای فلسفی بر قرآن» و گاه به معنای «کاربرد معلومات فلسفی در فهم و تفسیر قرآن» و گاه به معنای «تفسیر موضوعی آیات فلسفی» و امثال آن به کار می‌رود. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی و در بخش‌هایی به روش «تاریخی - تطبیقی» تلقی‌های گوناگون از عنوان «تفسیر فلسفی» را بررسی و نیز منطبق به کارگیری آنها در مقام تفسیر آیات قرآنی را به اجمال ارزیابی کرده است. حاصل پژوهش نشان می‌دهد: تعبیر «تفسیر فلسفی» مسامحی بوده و تلقی آن به عنوان گونه یا روشی تفسیری موجه نیست. در میان اندیشمندان مسلمان، صدرالمتألهین با اصرار بر «ظاهرگرایی تطبیقی»، ظاهر را به کمک معلومات فلسفی، تطبیقی به سوی کشف حقایق قرآنی قرار داد و بدین سان، هم بر ضرورت کاربرد معلومات فلسفی تأکید کرد و هم با تحفظ بر ظواهر قرآن، گرایش به تحمیل آراء فلسفی بر آیات را نفی نمود. او به تفسیر موضوعی آیات فلسفی غنای جدیدی بخشید و معلومات فلسفی را قرینه‌ای برای فهم مقصود و مراد برخی آیات قرآنی قرار داد. علامه طباطبائی در تفسیر «المیزان» در جهت روشمند کردن آن کوشید. ایشان معلومات فلسفی را تطبیقی به سوی فهم لایه‌های معارف قرآنی می‌دانست و بر ضرورت بهره‌مندی از معلومات فلسفی در کشف دلالت‌ها و فهم معنای مراد برخی آیات، بدون تحمیل و ضمیمه کردن تأکید داشت. حکمای مفسر از معلومات فلسفی در جهت یافتن موضوعات فلسفی در آیات و انسجام‌بخشی به آنها و نیز به عنوان «قرینه صرافه» در کشف تحلیل منطقی مضامین قرآنی و استنباط لایه‌های معنایی برخی آیات و کشف استلزامات معنایی تعدادی از آیات استفاده کرده‌اند. نیز لزوم پرهیز از تحمیل آراء فلسفی بر آیات قرآنی و بهره‌مندی از حقایق وحیانی در تفتیح و تکمیل اندیشه‌ورزی‌های فلسفی از دستاوردهای جانبی این پژوهش است.

**کلیدواژه‌ها:** معلومات فلسفی، تفسیر عقلی، عقل‌گرایی در تفسیر، تفسیر فلسفی، نقد تفسیر فلسفی.

امروزه پژوهشگران عرصه تفسیر و علوم قرآن درباره کاربرد معلومات فلسفی در فهم و تفسیر قرآن، با مسائل و پرسش‌هایی مواجهند که در اصل به مبانی، قواعد و روش‌های تفسیر آیات قرآن بازمی‌گردد؛ پرسش‌هایی از قبیل اینکه مقصود از «تفسیر فلسفی» چیست؟ و چه تلقی‌هایی از این تعبیر وجود دارد؟ آیا اساساً این ترکیب صحیح است؟ آیا می‌توان از معلومات فلسفی در تفسیر قرآن بهره برد؟ و معلومات فلسفی چه نقش‌هایی در فهم و تفسیر قرآن دارند؟ در ادامه، ابتدا واژه «تفسیر» را تعریف، سپس عقل، معلوم عقلی و تفسیر عقلی را بررسی می‌کنیم و پس از آن درباره تعبیر «تفسیر فلسفی» و صحت و سقم آن و نیز تلقی‌هایی که مفسران یا تفسیرپژوهان درباره آن داشته‌اند و تطوراتی که یافته است، سخن می‌گوییم. در انتها نیز به کاربردهای معلومات فلسفی و منطق به‌کارگیری آنها در تفسیر قرآن با عنایت به دیدگاه اندیشمندان این عرصه اشاره خواهیم کرد. چون در ضمن محور سوم (تفسیر فلسفی و تلقی‌های گوناگون از آن) به آثار و نگاه‌های مرتبط با موضوع پژوهش و ارزیابی آنها به تفصیل پرداخته‌ایم و از خلال آن ضرورت انجام این پژوهش نیز نمایان می‌شود، در مقدمه به پیشینه بحث و ضرورت آن اشاره‌ای نکرده‌ایم. عمده این پژوهش در محورهای یادشده به روش «توصیفی - تحلیلی» و در بخش‌هایی نیز به روش «تاریخی - تطبیقی» صورت گرفته است.

### تفسیر

«تفسیر قرآن» در سنت عالمان دینی، به معنای «تلاشی روشمند برای کشف معنای متن قرآن و مراد خدا از آن» است (معنای مصدری). همچنین گاه به معنای «محتوایی است که از آن تلاش علمی به دست آمده است» (حاصل مصدری). برای توضیح بیشتر، به تعریف اصطلاحی این واژه، و توضیح مفاهیم مرتبط با آن می‌پردازیم:

مفسران برای «تفسیر» تعریف‌های متعددی ذکر کرده‌اند (بابائی، ۱۳۹۴، ص ۸؛ مؤدب، ۱۳۸۰، ص ۲۴؛ شاکر، ۱۳۸۲، ص ۱۷). علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، «تفسیر» را اینچنین تعریف نموده است: «تفسیر بیان معانی آیات و کشف مقاصد و مدالیل آیات است» (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱، ص ۴).

به نظر می‌رسد مراد ایشان از تعریف مذکور آن است که یک مفسر در تلاش تفسیری خود، ابتدا معانی وضعی و استعمالی را بیان، سپس مقصود و مراد جدی از ارائه آن معانی به مخاطب را آشکار، و در انتها مجموعه مدلول‌ها و لوازمی را که به‌طور معتبر از آن معنای مراد به‌دست می‌آید تبیین می‌کند. با توجه به توضیح مذکور، این تعریف به لایه‌های گوناگون معنایی که از قرآن می‌توان برداشت کرد، اشاره دارد، از این رو جامعیت قابل توجهی دارد.

### عقل، معلوم عقلی و تفسیر عقلی

بی‌شک بهره‌مندی از عقل و معلوم عقلی یکی از ارکان تفسیر مبتنی بر کاربرد معلومات فلسفی است. از این رو بررسی این واژه موجب تبیین بهتر آن می‌شود.



«عقل» در اصل به معنای «بستن» است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ماده «عقل»)، و به‌طور طبیعی برخی کاربردهای عرفی این واژه نیز به همین معناست؛ مانند «عقال» که به معنای چیزی است که شتر را با آن می‌بندند (همان، ص ۴۲۲)، و یا مانند روایت امیرمؤمنان علی علیه السلام که فرمودند: «الْعَاقِلُ مَنْ عَقَلَ لِسَانَهُ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ماده «عقل»): «عقل کسی است که زبان خود را در بند نکشد. کاربرد این واژه در دو معنا شیوع دارد: یکی قوه مدرکه معلومات (قوه عاقله)، دیگری معلوماتی که به وسیله این قوه به‌دست آمده‌اند (معلوم عقلی) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده عقل). «عقل» در آیات به معنای چیزی است که انسان را به سوی معارف حقیقی و اعمال صالح هدایت کرده، برای دین او نافع باشد (طباطبائی، ۱۳۹۷ق، ج ۲، ص ۲۵۰).

در روایات نیز به همین معنا آمده است. براساس روایتی، شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: «مَا الْعُقْلُ؟» امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: «مَا عَيْدٌ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ أَكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱). بنا بر روایت دیگری امام صادق علیه السلام فرمودند: «مَنْ كَانَ عَاقِلًا كَانَ لَهُ دِينٌ وَ مَنْ كَانَ لَهُ دِينٌ دَخَلَ الْجَنَّةَ» (همان). از این رو صدرالمتألهین از آن به «عقل عباد الرحمن» یاد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۲۹). بدین‌روی، عقلی که در روایات حجت الهی دانسته شده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵) آن است که شرایط هدایتگری را نیز داشته باشد. عقل نزد اهل تفسیر و نیز عالمان اصولی، به معنای «قوه عاقله» و «معلوم عقلی» به‌کار می‌رود (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸). برخی از اندیشمندان «معلوم عقلی» در مباحث تفسیری و استنباطی را آن دسته از معلوماتی دانسته‌اند که از مبادی دیگری غیر از نقل به دست آمده و در عرض «معلوم نقلی» باشد (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲۴).

معلوم عقلی نزد تفسیرپژوهان، اخص از معنای لغوی است؛ همچنان که «معلوم عقلی» نزد حکما و منطق‌دانان، معلومی است که از «علت تصدیق مناسب» به دست آمده و در مقابل «معلوم وهمی» باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۴). معلوم عقلی، گاه ظنی و گاه قطعی، و معلوم قطعی نیز گاه از طریق قیاس برهانی به دست آمده است و گاه از طرق دیگر. ارزشمندترین طریق تحصیل معلوم عقلی «قیاس برهانی» بوده که مفید «یقین» است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۳۴).

پس از توضیح معنای «عقل» و «معلوم عقلی» به این نکته اشاره می‌کنیم که عده‌ای از تفسیرپژوهان «معلوم عقلی» را یکی از منابع تفسیر دانسته (رجبی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۳۱۱) و توجه به آن را لازم می‌دانند (بابائی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۲).

نکته مهمی که توجه به آن ضروری است اینکه از نگاه مفسران، هر معلوم عقلی صلاحیت ندارد تا منبع و مقدمه فهم و تفسیر قرآن قرار گیرد. برخی «قطعی بودن» و «عدم تقصیر در تحصیل آن» (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۸) و برخی «برهانی بودن» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۷) و برخی «روشن و مقبول همه خردمندان بودن» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۳۰)، و برخی نیز غیرقابل انکار بودن را شرط معلوم عقلی به‌کار رفته در فهم و تفسیر قرآن می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۶۲).

برخی از اهل تفسیر به «کاربرد معلومات عقلی در تفسیر قرآن»، «تفسیر عقلی» گفته‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۶ق، ص ۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۳۸). آنچه درباره این واژه نیز می‌توان به اختصار گفت آن است که تعبیر «تفسیر عقلی» اگر به معنای کاربرد معلومات عقلی در تفسیر باشد، گونه‌ای از تفسیر نیست؛ زیرا «عقلی بودن» وصف معلومات و مقدماتی است که در فهم متن و مراد از آن استفاده شده است؛ مانند شأن نزول که یکی از معلومات مورد استفاده در تفسیر است. همچنان‌که «تفسیر شأن نزولی» گونه‌ای از تفسیر نیست، «تفسیر عقلی» و «تفسیر ادبی» نیز گونه‌ای از تفسیر نیست، بلکه صرفاً به معنای کاربرد معلومات عقلی و قواعد ادبی در تفسیر است و کاربرد این معلومات در صورت معتبر بودن، یکی از مقدمات لازم برای فهم و تفسیر به‌شمار می‌رود.

### «تفسیر فلسفی» و تلقی‌های گوناگون از آن

«فلسفه» شناخت حقایق هستی به شیوه برهانی است (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰). مراد از «حقایق هستی» در اینجا، موجودات خارجی به نحو کلی است، نه حقیقت به معنای ماهیت، و «معلوم فلسفی» به معلومی گفته می‌شود که به شیوه برهانی درباره حقایق هستی سخن بگوید. تفسیر مبتنی بر معلومات فلسفی (شناخت عقلی حقایق هستی) به‌منزله یک تلاش تفسیری، اگرچه سابقه‌ای طولانی دارد (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۰؛ رجیبی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۱۸۷)، اما تعبیر «تفسیر فلسفی» ترکیبی مستحدث و مسامحی است؛ زیرا فلسفی بودن وصف معلومی است که به‌مثابه یکی از مقدمات فهم و تفسیر قرآن مورد استفاده مفسر قرار گرفته، نه وصفی که ناظر به فرایند تفسیر باشد؛ همانند سایر معلوماتی که مورد استفاده مفسر قرار می‌گیرد و پسوندی برای تفسیر نمی‌سازد. در اینجا ذهنیت‌هایی را که تفسیرپژوهان درباره این تعبیر دارند بررسی می‌نماییم تا مباحثی که ناظر به مبانی، قواعد و روش‌های مرتبط با آن است، آشکارتر گردد:

#### الف. تحمیل آراء فلسفی بر قرآن

تفسیرپژوه معاصر، محمدحسین ذهبی مصری، معتقد است: فلاسفه برای جمع بین دین و فلسفه، دو شیوه در پیش گرفته‌اند: یکی آنکه نصوص دینی و حقایق شرعی را مطابق آراء فلسفی خود به تأویل ببرند. دیگری اینکه از اساس این دو را با آراء فلسفی خود شرح دهند (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۴۱۸).

عبارت ذهبی اگرچه خالی از ابهام نیست، اما می‌توان طریقه اول را اشاره به آن دسته از عملکردهایی دانست که مفسر به‌خاطر یک باور فلسفی، ظهوری را منصرف کرده، آن را به تأویل می‌برد. برای مثال، صدرالمآلهین در کتاب رساله فی الحدوث، درباره برخی حکما چنین می‌نویسد:

... و منهم، و إن كان ممن التزم دین الإسلام، لکنه یعتقد قدم العالم، و یظن أن ما ورد فی الشریعة و القرآن و اتفق علیه أهل الأديان فی باب الحدوث للعالم إنما المراد منه مجرد الحدوث الذاتي... ثم تأویل ما ورد فی نصوص الكتاب و السنّة إنما هو لقصور العقول (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۱۶).

در این‌گونه موارد، تأویل<sup>۵</sup> نتیجه مخالف دانستن یک باور فلسفی با یک آموزه وحیانی است، و مفسر فیلسوف چون ملترزم به دین اسلام است، آن آموزه دینی را مطابق اعتقاد خود به تأویل می‌برد. ذهبی این طریقه را «طریقه التأویل» نام نهاده است.

در طریقه دوم، مفسر از همان ابتدا عناوین وحیانی را تحت مفاهیم فلسفی قرار می‌دهد. برای مثال، «جنت» را به «عالم افلاک»، و «نار» را به «عالم ما تحت فلک قمر» معنا می‌کند (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۴۲۱). ذهبی این طریقه را «طریق طغیان فلسفه بر دین» نامیده است.

برخی پژوهشگران *دائرةالمعارف قرآن کریم* ذیل مدخل «تفسیر فلسفی»، سخن ذهبی را تعریفی برای «تفسیر فلسفی» تلقی کرده‌اند (عابدی و طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۳۰۷؛ طیب‌حسینی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۵۰۰). در صورتی که چنین به نظر نمی‌رسد؛ زیرا ذهبی آن دو عبارت را تحت عنوان «کیف کان التوفیق بین الدین و الفلسفة» (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۴۱۸) به‌مثابه دو راهی دانسته است که فلاسفه برای جمع بین دین و فلسفه در پیش گرفته‌اند. اما اگر کسی بخواهد از گزارش ذهبی نسبت به عملکرد تفسیری فیلسوفان، تعریفی اصطیاد کند باید جامع مفهومی این دو را تعریف «تفسیر فلسفی» از نگاه ذهبی به‌شمار آورد؛ یعنی «گونه‌ای از تفسیر که در آن، براساس تحمیل معلومات فلسفی، آیات قرآن تأویل می‌شوند».

در عین حال، آنچه ذهبی از عملکرد فیلسوفان با تعبیر «طریقه التأویل» و «طغیان فلسفه بر دین» گزارش داده - همچنان که خواهد آمد - مطابق رفتار تفسیری همه مفسران فیلسوف نیست، بلکه آسیبی است که در برخی تفسیرها دیده می‌شود و برخی از مفسران فیلسوف از آن انتقاد کرده‌اند، به‌گونه‌ای که این کار را از اساس، تفسیر و بیان معنای آیه ندانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶)، بلکه آن را «فطانت بترأء» و «بصیرت حولاء» و موجب ابطال شریعت دانسته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۶۸). بدین‌روی «تحمیل آراء فلسفی بر قرآن»، نه بیان‌کننده تعریفی روشن از تفسیر فلسفی، و نه گزارشی است منصفانه.

#### ب. اختلاط مباحث فلسفی با مباحث تفسیری

برخی تفسیر فلسفی را در قالب «اختلاط» و «تلون» دیده و گفته‌اند: فلسفه یونان با مفاهیم موجود در نحله‌های کلامی آمیخته شد و رنگ خاصی به آن نحله‌ها داد. سپس این مفاهیم و نیز رنگ خاصی که نحله‌های کلامی از آنها تأثیر پذیرفتند مباحث جدلی خاصی را به دنبال آورد. این مباحث خاص کلامی در بستر تدبر در آیات متشابه، متناسب با گرایش‌هایی که هریک از آن نحله‌ها داشتند، تولد و رشد یافت (العک، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳۲). این امر اگرچه در مباحث تفسیری عده‌ای از مفسران فیلسوف مشاهده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۴۱۶)، اما بی‌شک نمی‌توان آن را تعریفی از تفسیر فلسفی دانست.

جدا کردن مباحث تفسیری از مباحث دیگر، زمینه را برای برخی انتسابات ناصواب و یا توهم آن، منتفی می‌کند. از این‌رو اختلاط مباحث فلسفی با مباحث تفسیری را می‌توان یکی از آسیب‌های این‌گونه تفاسیر دانست که برخی

مفسران فیلسوف از آن پرهیز نموده‌اند؛ مانند علامه طباطبائی در *المیزان فی تفسیر القرآن*. ایشان مباحث تفسیری را از بررسی موضوعات همسنخ با آن مباحث، به‌طور کامل جدا نموده است. در *دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی* نیز تعبیراتی شبیه ذهنیت پیش گفته، به‌عنوان تعریف «تفسیر فلسفی» بیان شده است و پژوهشگر این مدخل چنین می‌نویسد:

آنچه می‌تواند جامع نگرش و روش باشد همان طرح آراء فلسفی و قواعد عقلانی در زمینه مسائل عام و کلی هستی و مظاهر آن در تطبیق با آیات قرآنی است (خرمشاهی و همکاران، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۴۴).

این تعریف اگرچه ابهام دارد، اما ممکن است مراد از آن ذهنیت مذکور باشد.

### ج. به‌کارگیری نهایت دقت عقلی

برخی «تفسیر فلسفی» را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

ادراک مقاصد اساسی آیات و برگزیدن شیوه‌ای برای تعمیق و تحلیل دقیق معنای آیه مطابق با ضوابط و اصول تفسیر، بدون اینکه معنای آیه را به قاعده‌ای فلسفی تطبیق دهد و یا قواعد فلسفی را محور قرار داده و در مقابل آن قواعد خاضع شود (ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴).

این تعریف در عین حال که دارای الفاظ مبهم از قبیل «تعمیق» و «تحلیل دقیق» است، هیچ معیاری برای فلسفی بودن ارائه نداده، تنها ارتباطی که با فلسفه دارد، به‌کارگیری روش فلسفه در تفسیر قرآن است. از این‌رو *دائرةالمعارف قرآن کریم* در توضیح این تعریف چنین گفته است:

یعنی: به‌کار گرفتن نهایت دقت عقلی برای فهم آیات قرآن. به عبارت دیگر روش فلسفه را در تفسیر قرآن به‌کار بگیریم و تفسیر را که جزو علوم نقلی و عقلایی است، به‌روش عقلی و استدلال و برهان ریاضی بیان و در استخراج معارف آن ژرفاندیشی کنیم (عابدی و طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۳۰۸).

این توضیح نیز خالی از ابهام نیست؛ زیرا به‌کارگیری روش عقلی در علوم نقلی، ترکیبی به‌ظاهر ناهمگون است که نیاز به شفاف‌سازی دارد. در انتهای همین مقاله، تحت عنوان «کشف تحلیل‌های منطقی آیات» در این‌باره توضیحات و مثال‌هایی قرآنی ارائه خواهیم نمود.

### د. تفسیر موضوعی آیات فلسفی قرآن

برخی دیگر از تفسیرپژوهان درباره «تفسیر فلسفی» چنین گفته‌اند:

روش فلسفی روشی است که مقاصد اساسی موجود در آیاتی که درباره مظاهر وجود و خالق آن سخن می‌گوید را پیگیری می‌کند (ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴).

این ذهنیت ناظر به «تفسیر موضوعی آیات فلسفی» است و «فلسفی بودن» وصف آیاتی است که موضوع تفسیر قرار گرفته، نه وصفی که نشان‌دهنده گونه خاصی از تفسیر باشد. اگر بخواهیم تفسیر هریک از موضوعات قرآنی را گونه‌ای از تفسیر بدانیم، به تعداد موضوعات ممکن یا موجود در قرآن باید گونه‌های تفسیری داشته باشیم، و حال آنکه تغییر در موضوع تفسیری الزاماً فرایند تفسیر را تغییر نمی‌دهد تا گونه‌ای خاص از تفسیر شکل بگیرد، اگرچه

برخی موضوعات به علت خصوصاتی که دارند، مستلزم گونه خاصی از تفسیر و یا مدخلیت برخی معلومات و مقدمات خاص است؛ مانند تفسیر آیات فلسفی که مبتنی بر معلومات فلسفی مناسب است.

#### هـ. کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر

«تفسیر فلسفی» ترکیبی مستحدث و مسامحی است که نزد تفسیرپژوهان تلقی‌های متفاوتی به دنبال داشته است. در این میان، آنچه صحیح به نظر می‌رسد این است که «کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن» و یا «تفسیر آیات مشتمل بر مباحث فلسفی» رویکردی تفسیری است که مشتمل بر مبنای تفسیری (نقش‌آفرین بودن معلومات فلسفی در فهم و تفسیر)، قاعده تفسیری (ضرورت توجه به معلومات هستی‌شناسانه مرتبط با مضامین آیات)، و روش‌های (کاربردهای گوناگون معلومات فلسفی در تفسیر) متناسب با آن مبنا و قاعده است.

توضیح مطلب اینکه بی‌شک بخشی از گزاره‌های قرآنی إخبار از مسائل هستی‌شناختی و یا مبتنی بر پذیرش آن مسائل است. از سوی دیگر، إخبار الهی مطابق با واقع است؛ زیرا قرآن می‌خواهد با شناساندن واقعیت، انسان را به سوی غایت آفرینش هدایت کند (سعیدی روشن، ۱۳۹۷، ص ۲۷۹). در این صورت شناخت عقلی واقعیتی که خدا از آن خبر داده، موجب فهم صحیح یا بهتر مراد از گزاره قرآنی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۷ق، ج ۲، ص ۸۴). برای مثال، کسی که می‌داند رب‌العالمین چه صفاتی دارد، بهتر می‌فهمد که «جاء رَبُّكَ» (فجر: ۲۲) به چه معناست. از این رو توجه به ویژگی‌های واقعی موضوع سخن، در فهم مراد از سخن مطابق با واقع، نقش دارد. از برخی روایات نیز می‌توان برداشت کرد که توجه به واقعیات خارجی می‌تواند خطای در فهم از آیات را آشکار کند.

امام صادق علیه السلام از ابوحنیفه که ادعا می‌کرد به قرآن علم دارد، پرسیدند: «آیه شریفه "سَيُرَوُّ فِيهَا لِبَالِي وَ أَيَّاماً آمِنِينَ" (سبا: ۱۸) درباره کدام سرزمین است؟» پاسخ داد: درباره قریه‌های بین مکه و مدینه؛ امام علیه السلام به کسانی که در آنجا نشسته بودند، رو کرده، فرمودند:

«هَلْ تَسِيرُونَ بَيْنَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ وَ لَا تَأْمَنُونَ عَلَى دِمَائِكُمْ مِنَ الْقَتْلِ وَ عَلَى أَمْوَالِكُمْ مِنَ السَّرَقِ؟» فقالوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «وَيْحَكَ! يَا أَبَا حَنِيفَةَ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَقُولُ إِلَّا حَقًّا» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۶۰).

سخن امام علیه السلام مشتمل بر یک استدلال است و آن اینکه اگر آیه شریفه درباره قریه‌های بین مکه و مدینه بود و معنایش این بود که «بین قریه‌های مکه و مدینه شب و روز سیر کنید، درحالی که امنیت دارید»، لازمه‌اش آن بود که سخن خدا حق نباشد؛ زیرا افراد در این قریه‌ها امنیت ندارند. لیکن سخن خدا حق است. پس معلوم می‌شود آیه شریفه درباره قریه‌های بین مکه و مدینه نبوده و برداشت تو مطابق با مراد خدا نیست.

سخن امام علیه السلام اگرچه برای اثبات آن بود که فتوای ابوحنیفه مبتنی بر علم به قرآن نیست، اما این نکته به‌روشنی از آن فهمیده می‌شود که اگر ابوحنیفه به وضعیت قریه‌های بین مکه و مدینه توجه می‌نمود هیچ‌گاه از آیه شریفه برداشت نمی‌کرد که «بین قریه‌های مکه و مدینه شب و روز سیر کنید، در حالی که امنیت دارید!» پس، از سخن امام مشخص می‌شود که توجه به واقعیات خارجی می‌تواند خطای در فهم ما نسبت به مراد از آیه را آشکار کند.

همچنین امام حسن عسکری علیه السلام در روایتی ذیل آیه اول سوره «انعام» فرمودند:

كَانَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ رَدًّا عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ مِنْهُمْ، قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»، فَكَانَ رَدًّا عَلَى الدُّهْرِيَّةِ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَا بَدْوَ لَهَا وَهِيَ دَائِمَةٌ. ثُمَّ قَالَ: «وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ»، فَكَانَ رَدًّا عَلَى الثَّوْبِيَّةِ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ النُّورَ وَالظُّلْمَةَ هُمَا مُدْبِرَانِ. ثُمَّ قَالَ: «ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَغْدِلُونَ»، فَكَانَ رَدًّا عَلَى مُشْرِكِي الْعَرَبِ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ أَوْلَانَا إِلَهُهُ (امام حسن عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۵۴۲).

روشن است که اگر مفسر تصویری از این مکاتب باطل نداشته باشد (الذین قالوا...)، تعریض و ردی را که این آیه نسبت به آن مکاتب دارد عادتاً دریافت نمی‌کند. همچنین در ادامه همین روایت، آیات دیگری که ارتباط محتوایی با این آیات دارند در کنار این آیه آورده شده و مجموعه‌ای از آیات ناظر به خداشناسی جمع‌آوری و مضامین مشترکی از آنها برداشت شده است. بنابراین، گزینش آیات هستی‌شناختی توسط مفسر و دریافت زاویه‌های هستی‌شناسانه آیات، همچنین فهم قضاوت آیات درباره مکاتب و محتواهای فلسفی و نیز فهم نقدی که آیه شریفه نسبت به یک نظریه دارد، همگی بر معلومات مناسب و نیز آشنایی با نظریات و مکاتب فلسفی مرتبط با محتوای آیات توقف دارد.

پس «توجه به معلومات فلسفی مناسب در تفسیر آیات هستی‌شناختی»، تلقی معقول و مقبولی از «تفسیر فلسفی» است، و فارغ از صحت یا سقم این تعبیر، می‌توان آن را یک رویکرد تفسیری به‌شمار آورد؛ بدین معنا که عده‌ای از مفسران به کمک شناخت عقلی حقایق هستی و نیز شناخت مکاتب باطلی که درباره حقایق هستی نظریه‌پردازی کرده‌اند، مضامینی از آیات شریفه دریافت می‌کنند که سایر مفسران عادتاً آن مضامین را دریافت و یا به آنها توجه نمی‌کنند.

برخی تفسیرپژوهان از این رویکرد تفسیری، به «مکتب» تعبیر کرده و در تعریف آن چنین گفته‌اند:

مکتب تفسیری اجتهادی - فلسفی، نظریه آن دسته از مفسرانی است که اجتهاد در تفسیر قرآن را لازم می‌دانند و معتقدند: در اجتهاد برای تفسیر آیات باید از معلومات فلسفی و آنچه در فلسفه اثبات می‌شود نیز به‌مقداری که امکان دارد، استفاده شود (بابائی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۰۳).

اینان روش «تفسیر فلسفی» را چنین تعریف کرده‌اند:

روش تفسیری «اجتهادی - فلسفی» نیز روش مفسرانی است که در اجتهاد برای تفسیر آیات، از معلومات فلسفی و آنچه در فلسفه اثبات می‌شود، به‌مقداری که امکان دارد، استفاده می‌شود (همان).

برخی دیگر از تفسیرپژوهان تعریفی شبیه تعریف مذکور را تعریف «تفسیر فلسفی» به‌شمار آورده و چنین گفته‌اند:

یکی از رویکردها در تفسیر قرآن، استفاده از مفاهیم منطقی و فلسفی، استدلال برهانی، یافته‌ها، اصول، و قواعد فلسفی در تفسیر و توضیح آیات است که می‌توان محصول آن را «تفسیر فلسفی» نامید (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۷۵).

درباره کیفیت کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن در محورهای بعدی مقاله سخن خواهیم گفت.

### از تاویل‌گرایی فلسفی تا بهره‌گیری از معلومات فلسفی در تفسیر

از جمله اموری که در آثار پیشینیان مشاهده می‌شود، تلاش برای اثبات هماهنگی محتوای وحیانی و محصولات فلسفی است، با این استدلال که نظر برهانی هرگز با بیانات شرعی منافاتی ندارد. ابن‌رشد در این باره می‌گوید: «انا معاصر المسلمین نعلم علی القطع انه لا یؤدی النظر البرهانی الی مخالفة ما ورد به الشرع» (ابن‌رشد، ۱۳۷۶، ص ۱۸). این سخن گرچه به‌خودی‌خود سخن درستی است، اما گاه پیچیدگی مسئله موجب خطای در استنتاج شده، همین امر مخالفت محصول فلسفی با شریعت مقدس را به‌دنبال آورده، و تلاش برای اثبات هماهنگی این دو، گاه منجر به تاویل و تحمیل آراء فلسفی شده است (السعدی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۴۰۸-۴۱۰).

صدرالمتألهین نیز این‌گونه تأویلات را نتیجه قصور عقل دانسته و آن را تخطئه کرده (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۷)؛ همچنان‌که تاویل‌گرایی افراطی را به‌طور کلی روشی باطل دانسته و به آن اعتراض نموده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۷). ایشان برای پرهیز از تحمیل و تاویل، حفظ ظواهر آیات را ضروری، و آن را مقتضای دیانت دانسته (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۶ ص ۳۵)، همچنین خارج کردن الفاظ از معانی متعارف را موجب تحیر، و در مقابل، حمل لغات قرآن بر معانی وضعی مشهور بین مردم را لازم شمرده است (همان، ص ۳۰). البته صدرالمتألهین در عین حال معتقد است: نباید به ظواهر عرفی اکتفا کرد و از حقایق قرآنی محروم ماند؛ زیرا کسی که به الفاظ قرآن مشغول، اما از حقایق آن محروم باشد، همچون الاغی ماند که کتاب الهی را حامل، اما از معارفش غافل است! (همان، ج ۷، ص ۱۸۵).

وی بر این نکته نیز تأکید دارد که رسیدن به حقایق قرآن، از یک‌سو باید از مسیر ظاهر (همان، ج ۴، ص ۱۶۲)، و از سوی دیگر متکی به علوم غیرقابل رد و تکذیب باشد (همان). برای این منظور، مفسر باید هم حکمتش را متقن کند و هم بر اسرار نبوی اطلاع یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۷). از این‌رو اگرچه برهان حقیقی و حقیقت وحیانی هرگز با هم تعارضی ندارند، اما مباحث به‌ظاهر برهانی و به‌ظاهر وحیانی همیشه بر هم منطبق نیستند، مگر برای چنین شخصی که هم کامل در علوم حکمی و هم مطلع بر اسرار نبوی باشد.

صدرالمتألهین بر این باور بود که تفقه کلام وحیانی باید با تسلط فلسفی همراه گردد؛ همچنان‌که باید از حقایق وحیانی در کشف خطاهای فلسفی بهره برد. از این‌رو به تعاضد عقل و شرع توصیه می‌کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۸۸).

صدرالمتألهین چون قائل به کشف حقایق آیات از مسیر ظهورات بود، در تفسیر خود، به دلالت‌های لفظی نیز توجهی اساسی می‌نمود. این امر نشان می‌دهد: کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن، هرگز به معنای نادیده‌گرفتن دلالت‌های لفظی نیست. برای نمونه، ایشان در تفسیر آیه اول سورة «زلزال»، ابتدا از طریق اضافه «زلزال» به ضمیری که به ارض بازمی‌گردد، حرکتی طبیعی و غریزی را برای زمین استظهار کرده، در ادامه، به تفسیر زمخشری اشاره می‌کند که گفته است: اضافه «زلزال» به ضمیر، ظهور در این دارد که زمین مستوجب چنین زلزالی است؛ مانند جمله

«اکرم المتقی اکرامه، و اهن الفاسق اهانته»، که دلالت دارد بر اینکه متقی و فاسق بودن مستوجب اکرام و اهانت است که مقتضای متقی و فاسق بودن است. پس طبیعت زمین نیز به دلالت همان ساختار ادبی، مقتضای چنین زلزالی است. ایشان در ضمن تمسک به قواعد ادبی در کشف دلالت آیه، به نکته‌ای فلسفی اشاره کرده، چنین می‌نویسد:

وقد حَقَّقَ في المعالم الإلهية بالبراهين النوراتية أن الأرض والأرضي كالسما و السماوي في أن لها حركة ذاتية جوهرية (همان، ج ۷، ص ۴۱۶).

پس صدرالمُتألِّهین ابتدا آیه را دلالت‌یابی کرده، سپس به یکی از نظریات فلسفی که می‌تواند مصداق یا یکی از مصداق آیه باشد، اشاره می‌کند. روشن است که سخن ما اکنون در پذیرش نظر صدرالمُتألِّهین در تفسیر آیه مذکور نیست، بلکه سخن در شیوه تفسیری ایشان است. این شیوه، یعنی تفسیر مبتنی بر «کاربرد معلومات فلسفی، هماهنگ با ظهورات لفظی»، در آثار تفسیری برخی دیگر از حکما نیز مشاهده می‌شود.

برای مثال، منصوربن محمد دشتکی در کتاب *تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل اتی* ذیل آیه ۶ سورة «انسان» چنین می‌نویسد:

«عیناً یَشْرَبُ بها عبادُ اللَّهِ...» المراد من العین الإشارة إلى العقل العاشر من العقول العشرة المنتهية فی سلسلة الحاجة إلى الینوع الأكبر، و هو الواجب الأول - جلّ ذکره (دشتکی، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

ایشان در ادامه، وجه تفسیر «عین» به «عقل عاشر» را اینچنین بیان می‌کند: چون «عقل عاشر» سرچشمه فیض وجودی و نیز مفیض صور علمیه است به «چشمه» و «فیض وجودی»، و نیز علمی که از جانب عقل عاشر به موجودات عالم افاضه می‌شود به «آب» تشبیه شده، و این تشبیه امری شایع است. بنابراین معمولاً دیدن آب در خواب به علم، و دیدن چشمه زلال به انسان فاضلی که منشأ فضل و کمال است، تعبیر می‌شود. پس به سبب این مشابهت و آن شیوع، آیه شریفه ظهور در معنای مذکور می‌یابد (همان).

روشن است که در اینجا نیز سخن ما تأیید نظر ایشان در تفسیر آیه نیست، بلکه نشان دادن شیوه‌ای است که در تفسیر مباحث فلسفی قرآن به کار گرفته است. این شیوه، کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن را معیارپذیرتر می‌کند، به گونه‌ای که مفسران دیگر به وسیله نقد تحلیل‌های ادبی و یا مبانی فلسفی، آن تفسیر را نقد می‌کنند.

علامه طباطبائی که خود نیز فیلسوفی صدرایی است، برای پرهیز از تحمیل آراء فلسفی بر آیات قرآنی، مباحث فلسفی را از مباحث تفسیری جدا کرد و معارف وحیانی را عمدتاً مستند به دلالت‌های درون‌متنی نمود. او معتقد بود: مفسر هنگام تفسیر، باید این گونه باشد که «آن ینسی کل أمر نظری عند البحث، و أن یتکی علی ما لیس بنظری» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶)؛ بدین معنا که معتقدات علمی خود را به‌عنوان پیش‌فرض‌های مسلمی که باید آیات را بر آن حمل کرد قرار ندهد، بلکه در چارچوب ظهورات کلام، بر حسب دلالت‌های زبانی و محاوره عقلایی به فهم متن مبادرت ورزد. ایشان در عین حال که معتقد به لایه‌هایی از معارف وحیانی بود که جز افهام عالی و عقول خالص آن را درک نمی‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۰)، تعلیقه علامه طباطبائی، اما به این نکته نیز اعتقاد داشت که:



قرآن شریف در تأدیه مقاصد خود، هیچ‌گونه نیازی به ضم ضمائم خارجیه نداشته و منظور ابتدایی و نهایی هر آیه از خود، همان آیه به‌تنهایی یا به انضمام آیات دیگر مربوطه، به خوبی و روشنی پیداست (طباطبائی، ۱۳۹۱، ص ۶۴).

پس به اعتقاد ایشان، همه لایه‌های مدلول کلام بدون ضم ضمیمه قابل استنباط‌اند. از این رو در مقدمه *المیزان* چنین گفته است:

و احتوزنا فیها عن أن نضع الا نکته أدبية يحتاج إليها فهم الأسلوب العربی أو مقدمة بدیهة أو علمية لا یختلف فیها الأفهام (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳).

این تأکیدهای علامه *طباطبائی* تفسیر قرآن را از تأویل‌گرایی فلسفی دورتر کرد. در واقع باید گفت: *صدرالمتألهین* تفسیر مبتنی بر کاربرد معلومات فلسفی را از تأویل‌گرایی به تحفظ بر ظواهر برای رسیدن به حقایق، تعالی بخشید و علامه *طباطبائی* این امر را در قالب یک قاعده تفسیری، بیان و آن را به صورتی روشمند اجرایی کرد. ایشان با اینکه معتقد به تفسیر قرآن از مسیر ظاهر بود، اما اعتقاد داشت هر لایه‌ای از حقایق قرآن، مخاطب و اهلی دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۰)، تعلیقه علامه *طباطبائی* و برای اهل‌شدن نسبت به لایه‌هایی از معارف قرآن، باید معارف فلسفی را دانست. ایشان در این زمینه چنین می‌نویسد:

همه معارف اعتقادی و عملی بالاجمال یا بالتفصیل در کتاب و سنت هست، ولی برای همه نازل شده، فلذا بیانات آن به گونه‌ای است که هر کس بتواند به اندازه ظرفیتش از آن بهره‌برد. اگر بخواهیم در سطح عالی از آنها بهره‌بریم ناچار از وضع یک علم و اصطلاحات خاص هستیم (طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۸۴).

ایشان همچنین در پاسخ به مستشکلی چنین گفته است:

اما اینکه گفتید: اگر مطالب فلسفی در دین نباشد باید فلسفه را مکمل دین دانست، این هم درست نیست... این معارف طریق به فهم دین هستند و طریق غیر از تکمیل است (همان، ص ۸۵).

پس همه معارف و حقایق در قرآن هست و همه آنها هم با دلالت‌های درون‌متنی قابل استنباط است، اما مخاطب و اهل خاصی می‌خواهد که آن را دریافت کند، و وضع دانش فلسفه و اصطلاحات فلسفی در اهلیت و مخاطب آن لایه از معارف شدن مؤثر است.

پس، از نگاه علامه *طباطبائی*، معلومات فلسفی برای دریافت سطح عالی معارف قرآنی لازم است، اما از مسیر ظاهر، نه از مسیر تحمیل. بدین‌روی، از نگاه ایشان معلومات فلسفی عاملی است برای «کشف دلالت‌های درون‌متنی» و «بالارفتن آستانه علمی مفسر در استنباط حقایق قرآنی از متن» و نیز «تحلیل دلالتی معارف قرآنی» و کارکردهای دیگری که در طول دلالت الفاظ است، نه ضمیمه کردن آن معلومات به قرآن، به گونه‌ای که دلالت متن بر مراد خدا ناقص تلقی گردد.

نکته مهمی که باید به آن اشاره کنیم این است که *صدرالمتألهین* درباره ظرفیت الفاظ وحیانی و عدم نیاز به تأویلات عقلانی چنین باور داشت:

ألفاظ الكتاب و السنّة غیر قاصرة عن إفادة الحقائق... حتی یحتاج إلى الصرف عن الظاهر للأقویل و ارتکاب التجوز البعید و التأویل (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۷).

ایشان حتی در صورت تعارض بدوی ظاهر با معلوم قطعی نیز به تقدیم یقینات توصیه نکرد، بلکه چنین گفت:

إذا كان الحمل على الظواهر مما يناقض بحسب النظر الأول لأصول صحيحة دينية و عقاید حقة یقینیة، فینبغی للناظر ان یقتصر على صورة اللفظ... ثم یترصّد لهیوب ریح الرحمة (همان، ص ۲۶۶).

علامه طباطبائی نیز منکر احتیاج قرآن به ضم ضمیمه شد و خود نیز در *المیزان* ظاهراً بجز موارد نادری (از جمله آیه «إلی ربّها ناظرة» - قیامت: ۲۳)، از قرینه لبیه به عنوان قرینه صارفه استفاده نکرد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۱۲). در برخی از همین موارد نیز در مجلدات دیگر *المیزان*، به بی‌نیازی آن مورد از قرینه لبیه صارفه اشاره نمود. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

قوله تعالى: «إلی ربّها ناظرة» فانه آیه متشابهة، و یارجعها إلی قوله تعالى: «لئیس کملیه سئیء» و قوله تعالى: «لأنذرکة الأبصار»، یتبین: أن المراد بها نظرة و رؤیة من غیر سنخ رؤیة البصر الحسی (همان، ج ۳، ص ۴۴).

این سخنان نشان می‌دهد: معلومات فلسفی در صورت احراز شرایط، در قرینه صارفه بودن نیز اعتبار دارند، اما به سبب غنای دلالتی آیات، عادتاً نیازی به چنین کارکردی دیده نمی‌شود. از این رو سخنان مذکور به معنای عدم حجیت قرینه لبیه نظری، به عنوان قرینه صارفه نیست. بدین‌روی معلومات فلسفی و سایر قراین لبیه از قرینه صارفِ ظهورات، به عاملی برای کشف ظهورات و دلالت‌های لفظی و معنایی تغییر جایگاه یافت؛ بدین‌معنا که توجه به معلومات فلسفی مربوط به آیه، ذهن مفسر را متوجه دلالت‌هایی می‌کند که آن دلالت‌ها در متن و در استلزامات معنایی متن وجود دارند، اما به سبب تعالی سطح آن دلالت‌ها، عادتاً از آنها غفلت می‌شود و بالا رفتن آستانه فهم مفسر به کمک شناخت عقلی حقایق هستی، آن دلالت‌ها را برای او آشکار می‌سازد.

از این رو علامه طباطبائی در عین حال که تحمیل آراء فلسفی بر آیات را صحیح نمی‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶)، اما دانستن معلومات فلسفی را شرط لازم برای دریافت لایه‌هایی از معنای آیات می‌شمارد (طباطبائی، ۱۳۹۷ق، ج ۲، ص ۸۴).

### کاربردهای گوناگون معلومات فلسفی در تفسیر

پس از اینکه مشخص شد «تفسیر فلسفی» همانند «تفسیر شأن نزولی»، «تفسیر ادبی»، و «تفسیر عقلی» تعبیری مسامحی است و تعبیر صحیح «کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن» و مانند آن است، و نیز مشخص شد «تفسیر فلسفی» همانند «تفسیر اخلاقی»، «تفسیر اجتماعی»، و «تفسیر اقتصادی»، تعبیرات دقیقی نیستند، بلکه تعبیر بهتر «تفسیر موضوعی آیات هستی‌شناختی»، «تفسیر موضوعی آیات اخلاقی» و مانند آن است، و نیز مشخص شد کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن می‌تواند «تحمیلی» و به‌مثابه یک آسیب و یا «طریقی» و به‌منزله یک عامل فهم باشد، اینک به مهم‌ترین کاربردهای معلومات فلسفی در تفسیر قرآن می‌پردازیم تا در قالب مثال‌هایی مشخص، نقش‌های صحیح و قابل قبول معلومات فلسفی در تفسیر قرآن آشکار گردد:

## ۱. کشف مراد واقعی

مفسر از یک سو معلوم یقینی و معتبر خود را «واقع منکشف»، و از سوی دیگر سخن خدا را مطابق با واقع می‌داند. بر این اساس، در صورتی که مفسر ظهور لفظی را مطابق با واقع منکشف نبیند آن معلوم یقینی را قرینه‌ای بر عدم مطابقت ظهور لفظی با مراد واقعی به‌شمار می‌آورد، و در صورت احراز شرایط حجیت، به آن تکیه کرده، آن ظهور لفظی را به خدا نسبت نمی‌دهد. از این رو علامه طباطبائی ذیل آیه شریفه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۳)، چنین می‌نویسد:

و المراد بالنظر اليه تعالى ليس هو النظر الحسي المتعلق بالعين الجسمانية المادية التي قامت البراهين القاطعة على استحالة في حقه تعالى، بل المراد النظر القلبي و رؤية القلب بحقيقة الإيمان على ما يسوق اليه البرهان (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۱۲).

این کاربرد معروف‌ترین کاربردی است که از معلومات فلسفی در تفسیر، براساس کار حکما در ذهن‌ها مرتکز است؛ اما با تأکیدهای صدرالمتألهین بر تحفظ بر ظواهر و رسیدن به حقایق از مسیر ظاهر، کاربرد صارفه بودن معلومات فلسفی کمتر شد؛ بدین معنا که با فهم دقیق دلالت‌های لفظی، نیاز به منصرف کردن ظهور لفظی به واسطه معلوم فلسفی عادتاً منتفی می‌شود. این سخن به معنای عدم اعتبار معلومات فلسفی یقینی به‌عنوان قرینه صارفه نیست، بلکه به معنای عدم احتیاج به این کارکرد در غالب موارد، به سبب وجود دلالت لفظی در خود آیه و یا آیات دیگر است.

## ۲. یافتن آیات هستی‌شناختی قرآن و انسجام‌بخشی به آنها

بخشی از آیات قرآن درباره مسائل هستی‌شناختی است و گاه بین این مسائل، چنان انسجامی مشاهده می‌شود که می‌توان آن مسائل را در قالب یک نظام فلسفی هماهنگ عرضه کرد. اما دریافت موضوعات و انسجام عقلانی آنها نیازمند آشنایی با مسائل هستی‌شناسانه و ترابط تحلیلی آنهاست. حکمای مسلمان به علت آشنایی و علاقه‌ای که نسبت به مسائل فلسفی دارند، آنها را در قرآن بررسی کرده و - در واقع - به تفسیر موضوعی آیات هستی‌شناختی قرآن دست زده‌اند. پس کشف نظم عقلی آیات هستی‌شناسانه قرآن یکی دیگر از کاربردهای معلومات فلسفی در تفسیر آیات قرآن است.

حکمای مسلمان این کاربرد را در قالب‌های متعددی فعلیت بخشیده‌اند: گاه به‌صورت جمع‌آوری و تفسیر آیات هستی‌شناختی، مانند کتاب *اسرار الآیات*، نوشته صدرالمتألهین؛ و گاه به صورت تفسیر موضوعی در ضمن تفسیر ترتیبی، مانند بسیاری از مباحث فلسفی در کتاب *تفسیر المیزان*، نوشته علامه طباطبائی؛ و گاه به صورت مطالعه تطبیقی بین آیات فلسفی و سرفصل‌های کتب فلسفی، مانند کتاب *شواهد قرآنی برخی مضامین حکمت متعالیه*، نوشته علی کرچی؛ و گاه به‌گونه‌هایی دیگر از این کاربرد بهره‌مند شده‌اند.

تفسیر موضوعی آیات هستی‌شناختی در روایات نیز مشاهده می‌شود (امام حسن عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۵۴۲) و - همچنان که گفته شد - معلومات فلسفی می‌تواند در کشف و انسجام آن نقش‌آفرین باشد.

### ۳. کشف تحلیل‌های منطقی آیات

یکی از سرفصل‌های مباحث منطقی «تحلیل قیاسات» است (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۱). «تحلیل قیاسات» بدین معناست که وقتی با کلامی محاوره‌ای مواجه می‌شویم، ابتدا مدعا، سپس علت تصدیق آن مدعا را تشخیص دهیم. اگر علت تصدیقی درون آن کلام وجود داشت، ساختار منطقی آن را بررسی کرده، درباره صدق آن از طریق علت تصدیق درونی قضاوت کنیم. همچنین با قواعد منطقی می‌توان لوازم پنهان یک سخن را آشکار ساخت.

برای مثال، از طریق «احکام القضا یا» و یا انضمام دو سخن از یک گوینده، لوازم عقلی آن کلام آشکار می‌شود. حال اگر باور مفسر این باشد که قرآن به‌طور معمول، مدعایش را در همان آیه یا آیات هم‌موضوع با علت تصدیق مناسب همراه کرده است و یا در بخشی از آموزه‌ها، از قبیل آموزه‌های اعتقادی، چنین رویه‌ای دارد، مواجهه مفسر نیز با آیات به سبک تحلیل قیاسات خواهد بود. همچنین اگر کسی باورش درباره گزاره‌های قرآنی، واقع‌نمایی - نه صرفاً انگیزه‌بخشی - و نیز صدق باشد، با کاربرد قواعد منطقی می‌تواند لوازم پنهان آیات را آشکار کرده، از باب دلالت اشاره، به قرآن نسبت دهد؛ زیرا دلالت اشاره با فرض قطعی بودن، ارزش استلزامی نسبت به محتوای آیات دارد (بابائی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۹).

این دسته از قواعد منطقی هنگامی که برای مردم عادی توضیح داده شوند، آنها نیز استنتاج براساس آن قواعد را می‌پذیرند و به نتایج آن ملتزم می‌شوند؛ اما معمولاً از آنها غافلند، و مفسرانی که بر علوم عقلی تسلط دارند در تفسیرشان به این‌گونه قواعد توجه کرده، لوازم عقلی کلام را آشکار می‌سازند.

این نوع مواجهه در سیره تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام نیز مشاهده می‌شود. برای مثال، مهدی عباسی از امام موسی بن جعفر علیه‌السلام پرسید: چه دلیلی قرآنی بر حرمت خمر دارید؟ امام علیه‌السلام در پاسخ فرمودند:

قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ...» أَمَّا الْإِثْمُ فَإِنَّهَا الْخَمْرُ بَعِينِهَا وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ» (کلینی، ۴۰۷، ج ۶، ق ۶، ص ۴۰۶).

امام علیه‌السلام در پاسخ مهدی عباسی، دو آیه را کنار هم قرار داده، حرمت خمر را به قرآن نسبت دادند. اقتراعی که امام انجام دادند اقتران شکل اول قیاس است؛ زیرا امام علیه‌السلام با استناد به یک آیه، گزاره «الاثم حرام»، و با استناد به آیه‌ای دیگر گزاره «الخمر اثم» را به دست آوردند. سپس از انضمام این دو، نتیجه مطلوب را ارائه دادند. ما از این کار امام علیه‌السلام به یکی از قواعد تفسیر قرآن پی می‌بریم و آن «جواز / لزوم بهره‌مندی از قواعد منطقی در کشف مقاصد و مدالیل قرآنی» است.

البته بجز استفاده انضمام آیات در ساختارهای منطقی، استفاده از «احکام القضا یا» برای توجه دادن به لوازم عقلی یک سخن نیز در کلمات معصومان علیهم‌السلام دیده می‌شود. برای مثال، امام علیه‌السلام از تقابل و یا عکس نقیض برای اثبات لوازم یک سخن استفاده کرده‌اند. در روایتی اینچنین آمده است: «فَإِنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَزْلِيًّا كَانَ مُحَدَّثًا وَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُحَدَّثًا كَانَ أَزْلِيًّا» (صدوق، ۱۳۹۸، ق، ص ۴۴۵). در بخش اول روایت از قاعده «تقابل» استفاده شده و

بخش دوم روایت عکس نقیض بخش اول است. از این‌گونه در احتجاجات اهل بیت علیهم‌السلام فراوان دیده می‌شود (خرمیان، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۶۳).

برخی مفسران فیلسوف<sup>۵</sup> معارفی را از قرآن از همین طریق به دست آورده‌اند؛ مثلاً، صدرالمتألهین در کتاب *تفسیر القرآن الکریم* چنین می‌نویسد:

... لقوله تعالى: «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا». فبحکم عکس النقیض کل من کان فی الآخرة بصیراً سمیعاً فله فی الدنيا شیء من نور البصيرة الایمانیة (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۹۱).

در اینجا صدرالمتألهین به کمک «احکام القضايا» لازمه‌ای عقلی از آیه شریفه برداشت کرده که احياناً از دید عرف عام پنهان است. استفاده از «احکام القضايا» کم و بیش در تفسیر سایر مفسران فیلسوف نیز مشاهده می‌شود؛ مانند آنکه علامه طباطبائی از عکس نقیض برای کشف استلزامات معنایی آیات بهره برده است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۵۰؛ ج ۶ ص ۱۷۰).

همچنین علامه طباطبائی گاه صفات ذیل آیات را به‌مثابه علت تصدیق مدعای سابق گرفته، مواجهه‌ای منطقی با آیه پیدا کرده و ساختار منطقی مطوی در آیه را نشان داده است، و بدین‌سان، ارتباط عناصر کلام و جایگاه هریک از آنها را کشف نموده است. برای مثال، ذیل آیه ۴۲ سوره «انفال» اینچنین می‌نویسد:

قوله: «وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ» عطف علی قوله: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ» إلخ، آی و إن الله إنما قضی ما قضی و فعل ما فعل؛ لأنه سمیع یسمع دعاءکم، علیم یعلم ما فی صدورکم (همان، ج ۹، ص ۹۲).

ایشان در این بیان، طبق قاعده «تحلیل قیاسات»، در آیه مذکور، علت تصدیق و رابطه آن را با مدعا مشخص کرده است. این مواجهه اگرچه در قالب «تفسیر اجتهادی» آیات برای رسیدن به مقصود آیات انجام می‌گیرد، بخشی از تفسیر اجتهادی است؛ زیرا «تفسیر اجتهادی» به تفسیری گفته می‌شود که در آن از همه قواعد و قرائن عقلایی برای کشف معانی و مراد استفاده می‌شود؛ ولی چون از ذهن بسیاری از افراد عادی پنهان است، معمولاً از ثمرات معرفتی آن نیز غفلت می‌شود. بی‌شک پیاده‌سازی و عملیاتی کردن این کاربردها در تفسیر آیات قرآن، عادتاً احتیاج به معلومات فلسفی - تحلیلی و نیز مهارت منطقی دارد تا مفسر بتواند با کشف روابط نفس‌الامری بین مفاهیم آیات، شکل منطقی مناسبی کشف و از آن برای تفسیر مترابط مفاهیم یک آیه و آیات، و نیز کشف لوازم عقلی آن بهره برد. از این‌رو معلومات فلسفی معتبر همسرخ در چنین مواردی به‌مثابه قراین، در کشف مراد آیه تأثیرگذار است. بنابراین، «کشف تحلیل‌های منطقی آیات» یکی دیگر از کاربردهای معلومات فلسفی در فهم و تفسیر قرآن است.

بجز این موارد، کاربردهای دیگری نیز برای معلومات فلسفی در تفسیر آیات در آثار مفسران فیلسوف یافت می‌شود که نشان می‌دهد معلومات فلسفی مفسر در تدقیق یا توسعه مناشئ ظهور آیات نقش داشته است. برای مثال صدرالمتألهین درباره واژه «دابة» در آیه ۵۶ سوره «هود» چنین می‌نویسد:

«ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ أَخَذَ بِنَاصِيَتِهَا...» و الدابة كل ماش، و ما من كائن في العالم الا و هو ماش - كما مر - و له حياة و تسبیح خاص (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۴۲۶).

البته این کاربرد در صورتی صحیح است که زبان عربی چنین معنا و کاربردی را برتابد، و اگر برتابد این تحلیل معنایی مصداق «تحمیل» می‌شود.

### نتیجه‌گیری

این مقاله در پی ترسیم ذهنیت‌ها از تعبیر «تفسیر فلسفی» و روشن کردن آن و بیان کاربردهای معلومات فلسفی در تفسیر آیات قرآن بود. حاصل بررسی و نتایج پژوهش به اجمال عبارت بود از:

۱. تعبیر «تفسیر فلسفی»، هم از جهت لفظی و هم از جهت ذهنیت‌هایی که مفسران و قرآن‌پژوهان از آن دارند، متفاوت بوده، جای تأمل و مناقشه دارد.

۲. از نظر لفظی، این تعبیر غیردقیق و مسامحی به‌نظر می‌رسد؛ زیرا معلومات فلسفی نزد کسانی که آن را یکی از مقدمات فهم می‌دانند، قرینه‌ای معتبر برای تفسیر است و مانند سایر مقدمات و قرائن، برای تفسیر «گونه» و «گرایش» نمی‌سازد. از این رو به‌جای این تعبیر، باید تعبیر «کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن» و یا «تفسیر مبتنی بر کاربرد معلومات فلسفی» و یا «امکان، جواز و ضرورت به‌کارگیری معلومات فلسفی مناسب در تفسیر قرآن» را گفت؛ همچنان که اگر مراد از این تعبیر «تفسیر موضوعی آیات فلسفی» باشد، باید همین عبارت به‌کار رود، نه تعبیر «تفسیر فلسفی».

۳. پژوهشگران عرصه تفسیر و دانش‌های قرآنی ذهنیت‌های متفاوتی از این تعبیر دارند. «تحمیل آراء فلسفی بر قرآن»، «تفسیر موضوعی آیات فلسفی» و «جواز و اعتبار کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن» مهم‌ترین ذهنیت‌هایی است که می‌توان در سخنان تفسیرپژوهان یافت.

۴. معنای اول<sup>۵</sup> یکی از آسیب‌های تفسیری است که با وضع قواعد و روش‌های صحیح می‌توان و باید از آن پرهیز کرد. معنای دوم که معنایی صحیح است، به‌گونه‌های متفاوتی از قبیل «جمع‌آوری و تفسیر موضوعی»، «جمع‌بندی در ضمن تفسیر ترتیبی» و «نگاه تطبیقی به آموزه‌های وحیانی و مباحث فلسفی» فعلیت یافته، و معنای سوم نیز از «تأویل‌گرایی افراطی» تا «رسیدن به حقایق از مسیر ظواهر» تطور یافته است.

۵. مفسران فیلسوف کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن را به‌گونه‌هایی از قبیل «کشف عدم مطابقت ظهور لفظی با مراد واقعی»، «کشف آیات هستی‌شناختی و انسجام عقلی آن»، «کشف تحلیل منطقی آیات»، و «کشف استلزامات عقلی معنا و مراد» و گونه‌های دیگری اجرائی کرده‌اند. از این گونه‌ها و نقش‌ها، اولین آنها، «قرینه صارفه» نقشی در طول دلالت‌های درون‌متنی دارد و به‌گونه‌های کاشف آن است و این همان بُعدی است که صدرالمآلهین و علامه طباطبائی برای پرهیز از تحمیل، بر آن تأکید کردند.

۶ توجه به نقش معلومات فلسفی در کشف دلالت‌های درون‌متنی و فهم محتوای آیات، به‌جای تمرکز بر نقش قرینه صارفه بودن، و نیز بیانی شفاف و استدلالی از قرینه صارفه بودن معلومات فلسفی و اعتبار آن، همچنین ضرورت تحفظ بر ظهور لفظی در تفسیر فلسفی، مسائلی هستند که می‌توان آنها را از نوآوری‌های این مقاله به‌شمار آورد.

- ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۳۷۶، *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة عن الاتصال*، بی‌جا، بی‌نا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء الیهیات*، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اسعدی، محمد و همکاران، ۱۳۹۲، *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ایازی، محمدعلی، ۱۴۱۴ق، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بابائی، علی اکبر، ۱۳۹۱، *بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *قواعد تفسیر*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تفسیر تسنیم*، تحقیق علی اسلامی، چ ششم، قم، اسراء.
- حسن بن علی، ۱۴۰۹ق، *التفسیر المنسوب الی الامام الحسن بن علی العسکری*، قم، مدرسه‌الامام المهدی.
- خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹ق، *کفایة الاصول*، چ ششم، قم، جامعه مدرسین.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین و همکاران، ۱۳۷۷، *دانش‌نامه قرآن و قرآن‌پژوهی*، تهران، دوستان.
- خرمیان، جواد، ۱۳۸۷، *قواعد عقلی در قلمرو روایات*، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- دشتکی، منصور بن محمد، ۱۳۸۱، *تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل ائی*، تحقیق و تصحیح پروین بهارزاده، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ذهبی، محمدحسین، ۱۳۹۶ق، *التفسیر و المفسرون*، چ دوم، بیروت، شرکه دار الازهم بن ابی الارقم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، داراللم.
- رجبی، محمود و همکاران، ۱۳۷۹، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم و تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- رضائی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۲، *درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۲۶ق، *المناهج التفسیریة*، قم، مؤسسه امام صادق.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر، ۱۳۹۷، *معنا، واقع، صدق*، قم و تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- شاکر، محمدکاظم، ۱۳۸۲، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲، *اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة*، تصحیح عبدالحسین مشکاة‌الدینی، تهران، آگاه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *شرح الاصول من الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *رسالة فی الحدوث*، تصحیح حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة العقلیة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۸، *تسعة در اسلام*، چ سیزدهم، قم، دفتر نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *تسعة، (مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کرین)*، چ ششم، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۷ق، *بررسی‌های اسلامی*، قم، هجرت.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۱، *جوهرالنضید*، شرح حسن بن یوسف مطهر حلی، قم، بیدار.
- طیب حسینی، محمود و همکاران، ۱۳۹۶، *تفسیرشناسی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹، *دائرة‌المعارف قرآن کریم*، تحقیق سیدمحمد طیب حسینی و همکاران، قم، بوستان کتاب.

عک، خالد عبدالرحمن، ۱۴۲۸ق، *اصول التفسیر و قواعدہ*، بیروت، دارالفنائس.

فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، چ دوم، قم، هجرت.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *اصول کافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

کرجی، علی، ۱۳۹۴، *نواهد قرآنی برخی مضامین حکمت متعالیه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

لیثی واسطی، علی‌بن محمد، ۱۳۷۶، *عیون الحکم و المواعظ*، تحقیق و تصحیح حسین حسینی بیرجندی، قم، دارالحدیث.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تعلیقہ سیدمحمدحسین طباطبائی، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، *اصول الفقه*، چ پنجم، قم، اسماعیلیان.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۶۷، *تفسیر به رأی*، چ هفتم، قم، هدف.

مودب، رضا، ۱۳۸۰، *روئس‌های تفسیر قرآن*، قم، اشراق.



## فردی یا اجتماعی بودن حجاب از منظر قرآن

احمد طاهری‌نیا / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

atahrriarani@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-3160-7986



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۱

### چکیده

یکی از مسائل مطرح درباره حجاب، فردی یا اجتماعی بودن آن است که دو دیدگاه متفاوت درباره آن ارائه شده است: برخی حجاب را امری فردی قلمداد کرده و مداخله حکومت اسلامی در امر حجاب را مجاز ندانسته و گروهی آن را امری اجتماعی تلقی کرده، تأکید می‌کنند: نه تنها حکومت اسلامی مجاز به دخالت است، بلکه حتی وظیفه اوست. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با هدف بررسی این مسئله از دیدگاه قرآن صورت داده شده و حاکی از آن است که مفهوم «امر فردی» و «امر اجتماعی» مربوط به دو حوزه جداگانه است: یکی حوزه رفتار و دیگری حوزه حکم شرعی، و در هر دو حوزه تعریف و معیار مشخصی دارند. دلایل و شواهد قرآنی بیانگر آن است که حجاب، هم به مثابه «رفتار اختیاری زنان» و هم به منزله «حکم شرعی» دارای معیارهای امر اجتماعی است، نه امر فردی و بدین‌روی، حجاب از دیدگاه قرآن امری اجتماعی و در حیطه دخالت حکومت اسلامی است.

**کلیدواژه‌ها:** حجاب، امر فردی، امر اجتماعی، حکم فردی، حکم اجتماعی، عمل اختیاری.

یکی از مسائل بحث‌انگیز درباره حجاب، فردی یا اجتماعی بودن آن است. در این باره دو دیدگاه متفاوت مطرح است: برخی آن را امری فردی می‌دانند (سروش محلاتی، ۱۳۹۹/۵/۲۹؛ صدر، ۱۳۸۲) و گروهی نیز مدافع اجتماعی بودن آنند (ملک‌افضلی اردکانی و فلاح، ۱۳۹۴). قائلان به فردی بودن حجاب بر این نکته تأکید دارند که حجاب نیز مانند سایر امور شخصی و فردی، در اختیار فرد است و حکومت اسلامی حق ندارد حجاب را قانونی کرده، بانوان را بر رعایت آن در اماکن عمومی الزام کند (ایازی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۳۰).

در حقیقت مدعیان فردی بودن حجاب گزاره «حجاب امری فردی است» را صغرا و گزاره «هر امر فردی خارج از حیطه دخالت حکومت است» را به عنوان کبرا به آن ضمیمه کرده، این‌گونه نتیجه می‌گیرند که حجاب خارج از حیطه دخالت حکومت است و حکومت حق ندارد در آن دخالت کند.

از سوی دیگر، قائلان به اجتماعی بودن حجاب گزاره «حجاب امری اجتماعی است» را صغرای این قیاس قرار داده، نتیجه می‌گیرند: دخالت حکومت اسلامی در امر حجاب نه‌تنها مجاز است، بلکه از وظایف و اختیارات اوست. بنابراین مسئله فردی یا اجتماعی بودن حجاب گرچه فی‌نفسه شاید چندان اهمیت نداشت باشد، اما چون با مسئله دخالت حکومت اسلامی در امر حجاب و قانونی کردن آن در ارتباط است، اهمیت پیدا کرده و از این نظر، پژوهش و بررسی درباره آن ضرورت می‌یابد.

برخی از پژوهش‌هایی که در ارتباط با این مسئله انجام شده عبارت است از:

- «تحلیل و نقد ادله فردی بودن حجاب» (ملک‌افضلی اردکانی و فلاح، ۱۳۹۴)؛

- «حجاب در کشاکش حریم خصوصی و حقوق عمومی» (غلامی، ۱۳۹۲)؛

- «وجوب حجاب؛ حکمی فردی با آثار اجتماعی» (ایمنی و دیگران، ۱۳۹۹).

این تحقیقات گرچه مناسب و قابل استفاده است، اما خالی از کاستی و مانع پژوهش بیشتر در این باره نیست؛

زیرا:

اولاً، نه در آثار مدعیان فردی بودن حجاب و نه در تحقیقات طرفداران اجتماعی بودن آن، «امر فردی» و «امر اجتماعی» به شکل روشن منقح نشده و معیار مشخصی برای تمایز آن دو ارائه نگردیده است، درحالی‌که تا میزان روشن و تعریف واضحی برای شناخت «امر فردی» و «امر اجتماعی» وجود نداشته باشد نمی‌توان درباره فردی و اجتماعی بودن حجاب داوری کرد.

ثانیاً، بعد عملی حجاب از بعد اعتقادی آن تفکیک نشده و به‌طور کلی درباره فردی یا اجتماعی بودن آن داوری

گردیده است.

ثالثاً، با اینکه حجاب حکمی قرآنی است و بهترین منبع برای اثبات فردی یا اجتماعی بودن آیات قرآن به‌ویژه

آیات حجاب است، اما کمتر به آیات توجه شده است.

پژوهش حاضر به روش «توصیفی - تحلیلی» به مسئله «فردی یا اجتماعی بودن حجاب» پرداخته و در آغاز برای تنقیح محل بحث، نکاتی را درباره مقصود از «حجاب» بیان کرده است. سپس مفهوم «امر فردی» و «امر اجتماعی» و اقسام آن را بررسی نموده و برای هر قسم تعریفی خاص و معیاری روشن ارائه داده و با توجه به معیارهای ارائه شده، آیات مرتبط با این مسئله را بررسی کرده است.

### مفهوم «حجاب»

مفهوم «حجاب» و معنای اصطلاحی آن که موضوع صغرای قیاس است (حجاب امری فردی است) در کتاب **مسئله حجاب** (مطهری، ۱۳۸۶) به خوبی بیان شده و نیازی به توضیح بیشتر ندارد. از این رو برای روشن شدن محل بحث، فقط به بیان چند نکته در رابطه با این کلمه بسنده می‌کنیم:

الف. حجاب در کتاب‌های فقهی در دو مبحث آمده است:

یک. در «کتاب الصلاة» به منزله شرط نماز که از آن به پوشش شرطی یاد می‌شود و از احکام وضعی است.

دو. در «کتاب النکاح» در بحث پوشش زنان در برابر نامحرم که از آن به پوشش ناظری یاد می‌شود و از احکام

تکلیفی است (طباطبائی یزدی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۱۶).

این دو نوع پوشش گرچه در مواردی مشترکند، ولی لزوماً یکسان نیستند و در برخی احکام با یکدیگر تفاوت دارند. برای مثال، پوشش شرطی مطلق است و زن موظف است در حال نماز، خود را به‌طور کامل بپوشاند، حتی اگر نامحرمی در مکان نمازش نباشد و کسی او را نبیند (همان، ص ۳۱۸). اما پوشش تکلیفی مقید به وجود نامحرم است و در اماکنی بر زن واجب است که نامحرم وجود داشته باشد و او را مشاهده کند (همان، ص ۳۱۶).

تفاوت دیگر این است که در پوشش تکلیفی، ساتر خاصی (مانند لباس، یا چادر) شرط نیست و هر چیزی که مانع زن از مشاهده نامحرم شود برای پوشش زن کافی است، ولو مانع طبیعی (مانند دیوار یا سیاهی شب) باشد، ولی در پوشش شرطی باید عورت و بدن با ساتر خاصی (مانند پارچه و امثال آن پوشانده شود) (اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳۰).

در نتیجه نمی‌توان احکام یکی از این دو پوشش را - در همه موارد - در دیگری جاری دانست، یا از باب قیاس، حکم یکی را به دیگری سرایت داد؛ نظیر اینکه گفته شود: چون حجاب نماز امری فردی است، پس حجاب تکلیفی نیز امر فردی است.

ب. حجاب دارای دو بعد «اعتقادی» و «عملی» است. مقصود از بعد «اعتقادی» حجاب، وجوب شرعی حجاب است که از معتقدات مسلمانان و مستفاد از آیات قرآن و روایات است، و مقصود از بعد «عملی» حجاب، رفتار خاصی است که زنان در اماکن عمومی و در محل کار و اداره دارند که خود را از غیرمحرمان می‌پوشانند و با آنان مصافحه و معانقه نمی‌کنند. «حجاب» به این معنا و از این نظر، مختص زنان است و مردان چنین وظیفه‌ای برای حضور در اماکن عمومی ندارند، درحالی که حجاب از حیث اعتقاد، مشترک بین زنان و مردان مسلمان است.

مقصود از «حجاب» در موضوع این پژوهش، پوشش تکلیفی، یعنی وظیفه زن برای حضور در اماکن عمومی و حضور در برابر نامحرم است، نه پوشش شرطی که مخصوص نماز است. از این رو موضوع بحث این مقاله این است که آیا حجاب زن در بیرون از خانه، امری فردی است یا امری اجتماعی؟

### امر فردی و امر اجتماعی و اقسام آن

کلمه «اجتماع» به تصریح برخی از جامعه‌شناسان، از مبهم‌ترین و نامشخص‌ترین مفاهیم علوم اجتماعی است که هنوز هم به هیچ تعریف دقیقی تن نمی‌دهد (ولیلیام و باتامور، ۱۳۹۲، ص ۳۲). «امر فردی» و «امر اجتماعی» نیز در فرهنگ‌های علوم اجتماعی، یا تعریف نشده است و یا تعریف واحد و مورد اتفاقی درباره آن وجود ندارد. از این رو از ذکر تعریف‌هایی که برای اجتماع و امر اجتماعی در فرهنگ‌های علوم اجتماعی آمده (گولد و کولب، ۱۳۷۶، ص ۲۹؛ بیرو، ۱۳۸۰، ص ۳۵۵) صرف‌نظر کرده و به بیان مقصود خود از «امر فردی» و «امر اجتماعی» می‌پردازیم:

«امر» در لغت به دو معنا آمده است: یکی به معنای «شأن و کار» که جمع آن «امور»، و دوم به معنای «فرمان و دستور» که جمع آن «وامر» است.

«فردی» به معنای شخصی، خصوصی و منسوب به فرد است (معین، ۱۳۸۱، مدخل «فردی»؛ دهخدا، ۱۳۷۷، مدخل «فردی»)، و «اجتماعی» به معنای همگانی، عمومی و منسوب به اجتماع (دهخدا، ۱۳۷۷، مدخل «اجتماعی»). بنابراین «امر فردی» و «امر اجتماعی» نیز که مرکب وصفی از دو کلمه «امر» و «اجتماعی» و «فردی» است، به دو معنا می‌آید:

۱. امر فردی و اجتماعی به معنای «شئون، کارها و رفتارهای فردی و اجتماعی»؛ مانند استراحت کردن و مسافرت رفتن که از جمله کارهای فردی و شخصی است و مصادفحه و معانقه کردن که از جمله آداب اجتماعی است.
۲. امر فردی و اجتماعی به معنای «احکام و دستورات و بایدها و نبایدهای فردی و اجتماعی»؛ مانند وجوب نماز و حرمت خوردن گوشت خوک که از جمله احکام فردی است، و وجوب زکات و حرمت مسخره کردن که از جمله احکام اجتماعی است.

بنابراین مقصود این پژوهش از «امر فردی و اجتماعی»، هم اعمال و رفتار اختیاری انسان و شئون و مقامات است و هم احکام شرعی و قوانین و مقررات که از بایدها و نبایدهاست. از این رو نخست برای هر یک از «امر فردی» و «امر اجتماعی» در دو حوزه یادشده تعریف جداگانه‌ای ارائه می‌کنیم و براساس آن به فردی یا اجتماعی بودن حجاب می‌پردازیم:

### تعریف «امر فردی» و «امر اجتماعی» در حوزه اعمال و رفتار

بی‌شک اعمال و رفتارهایی که از انسان‌ها صادر می‌شود دارای تأثیرات مثبت و منفی، مادی و معنوی بر خود، دیگران یا هر دو بوده که از نظر محدوده تأثیرگذاری یکسان نیستند؛ گاهی تأثیر یک عمل محدود به حوزه زندگی

خود فرد است و بر زندگی دیگران تأثیری ندارد، و گاهی تأثیر یک عمل از فرد فراتر رفته، بر زندگی مادی و معنوی انسان‌های دیگر جامعه نیز تأثیر می‌گذارد. براین اساس، اعمالی که تأثیر آن محدود و منحصر به خود فرد باشد «امر فردی» و اعمالی که تأثیر آنها فراتر از فرد باشد، «امر اجتماعی» است (غلامی، ۱۳۹۲).

براین اساس، روزه گرفتن به‌مثابه رفتار و عملی که از شخص صادر می‌شود، یک امر فردی است؛ زیرا آثار مادی و معنوی که بر این عمل مترتب می‌شود مخصوص شخص روزه‌دار است. قرآن کریم درباره تأثیر روزه در ایجاد تقوا برای روزه‌گیرنده فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۸۳).

تقوا امری درونی و اثر روزه بر شخص روزه‌دار است؛ یعنی روزه گرفتن فردی سبب ایجاد تقوا در فرد دیگر نمی‌شود. پس روزه گرفتن یک عمل فردی و یک امر شخصی است. اما وقتی به عمل بریدن دست دزد به‌عنوان مجازات و اجرای حد زنا بر زانیه و زانی نگاه می‌کنیم، می‌بینیم اثر آن فراتر از فرد مجازات‌شونده است و بر سایر افراد جامعه نیز تأثیرگذار است، به‌ویژه در حد زانیه و زانی که قرآن فرموده به صورت علنی و در جمع گروهی از مؤمنان اجرا شود.

با توجه به این تعریف، معیار شناخت امر فردی و اجتماعی در اعمال و رفتار انسان‌ها، ملاحظه حوزه و قلمرو تأثیرگذاری آن عمل است. بر این اساس اگر بخواهیم دیدگاه قرآن را درباره فردی یا اجتماعی بودن عملی مانند حجاب بیان کنیم باید ببینیم قرآن چه آثاری برای آن عمل بیان کرده است؟ و آیا قلمرو آن آثار محدود به حوزه خود فرد یا متجاوز از آن است؟

### تعریف «امر فردی» و «امر اجتماعی» در حوزه احکام

هرچند تقسیم احکام اسلامی به «فردی» و «اجتماعی» تقسیم رایجی است، اما کمتر کسی متعرض تعریف آنها شده و حدود و ثغور احکام فردی و اجتماعی و معیار و میزان آنها را بیان کرده است. علامه مصباح یزدی در توضیح این دو قسم از احکام شرعی می‌نویسد:

خدای متعال به‌عنوان شارع و قانونگذار، دو نوع قانون برای بشر تشریح نموده است. برخی از تشریح‌های خداوند جنبه «فردی» و برخی دیگر جنبه «اجتماعی» دارد. «تشریح فردی» یعنی: جعل احکام و دستوراتی برای انسان، از آن جهت که یک فرد است و در آن بعد از زندگی، تعامل و ارتباطی با انسان‌های دیگر ندارد. در این زمینه، هم احکام «وجوبی» تشریح شده و هم احکام «تحریمی»؛ یعنی نسبت به برخی کارها «الزام به فعل» شده و انجام آنها الزامی است و نسبت به برخی دیگر «الزام به ترک» شده و انجام آنها ممنوع است. اگر در روی کره زمین تنها یک انسان می‌زیست و فاقد همسر و فرزند بود، نماز بر او واجب بود؛ چرا؟ چون بدون نماز به کمال لایق خویش نمی‌رسید.

تمام احکام الهی بر این اساس است که انسان را در رسیدن به هدف نهایی، یعنی قرب پروردگار کمک نماید. از این رو، در هر شرایطی نماز واجب است، حتی اگر در آتش قرار گرفته است، یا در حال غرق شدن است، گرچه

به اندازه گفتن یک «تکبیره الاحرام» باید این تکلیف واجب را انجام دهد. برای «حرام فردی» هم می‌توان به «شرب خمر» مثال زد. اگر هیچ اجتماع بشری نباشد و تنها یک فرد انسان روی زمین زندگی کند، باز هم نوشیدن شراب برای او حرام است.

یک سلسله تکالیف هم وجود دارد که مربوط به زندگی اجتماعی است. یک فرد از آن جهت که با دیگران زندگی می‌کند و با آنان ارتباط و تعامل دارد، دارای تکالیف و وظایفی است. اگر فقط یک انسان روی زمین زندگی می‌کرد، در زمینه اجتماعی هیچ تکلیفی برای او تشریح نمی‌شد؛ مثلاً هیچ‌گاه از او خواسته نمی‌شد که بدون اجازه در مال دیگران تصرف نکند؛ چون «دیگران» وجود ندارند تا مالی داشته باشند. او می‌توانست در هر جای کره زمین برود و زندگی نماید. اما وقتی زندگی اجتماعی تحقق پیدا می‌کند، مسئله «مالکیت» مطرح می‌شود. هر کس برای خود مسکن یا جای خاصی دارد. در این حالت، «غصب» به عنوان یک «فعل اجتماعی» و تصرف بیجا در ملک دیگران حرام می‌شود. همچنین نماز جمعه یک تکلیف و واجب اجتماعی است. برای وجوب نماز جمعه، حداقل هفت نفر باید حضور داشته باشند، وگرنه نماز جمعه تحقق پیدا نمی‌کند. نیز «حکومت» وقتی تحقق پیدا می‌کند که زندگی اجتماعی وجود داشته باشد. برای یک فرد که در یک غار یا جنگل زندگی می‌کند «حکومت» مطرح نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۷).

با توجه به این بیان، می‌توان احکام فردی و بایدها و نبایدهای شخصی را این‌گونه تعریف کرد: «احکام فردی» احکامی هستند که قانونگذار اسلام آنها را برای مکلف، صرف‌نظر از وجود انسان‌های دیگر و ارتباط و تعامل با آنان جعل و وضع کرده، و در مقابل، «احکام اجتماعی» احکام و دستوراتی هستند که برای مکلف با توجه به وجود انسان‌های دیگر در جامعه و تعامل وی با آنان وضع شده است.

در نتیجه معیار فردی یا اجتماعی بودن احکام و دستورات شرعی ملاحظه وجود انسان‌های دیگر و ارتباط مکلف با آنان در تشریح و وضع حکم است. اگر حکم شرعی برای انسان از آن نظر که فرد است، تشریح شده و وجود انسان‌های دیگر در آن مدنظر نباشد، حکم فردی، و اگر هنگام وضع و تشریح حکم، وجود انسان‌های دیگر و ارتباط مکلف با آنان ملاحظه شده باشد حکم اجتماعی است.

با مروری بر آیات قرآن، به دست می‌آید که برخی از احکام شرعی برای فرد انسان وضع شده و وجود انسان‌های دیگر در وضع آن حکم مدنظر قانونگذار نبوده است؛ مانند حرمت مردار، خون و گوشت خوک و حیوانی که به نام غیر خدا ذبح شده باشد در آیه «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ» (بقره: ۱۷۳؛ نحل: ۱۱۵)، و وجوب روزه در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره: ۱۸۳). از این‌رو این دسته از احکام، فردی هستند. بنابراین روزه، هم از آن نظر که یک عمل و رفتار اختیاری انسان است، امری فردی است و هم از آن نظر که یک حکم شرعی است، امر فردی به‌شمار می‌آید.

اما برخی از احکام شرعی برای انسان از آن نظر که با انسان‌های دیگر ارتباط دارد، وضع شده است. بیشتر آیات احکام در قرآن از این قسم هستند؛ مانند آیاتی که بیانگر احکام روابط انسان‌ها در ابعاد گوناگون اجتماعی، فرهنگی، عقیدتی، اقتصادی و سیاسی است که برخی از آنها عبارتند از:

۱. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ» (حجرات: ۱۲)؛ ای اهل ایمان! از بسیاری از گمان‌ها خودداری کنید که بعضی از آنها پندارهایی غلط و گناه است و درباره یکدیگر پرس‌وجو نکنید و غیبت یکدیگر را نکنید. آیا هیچ‌یک از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟! (هرگز، چون شما) از این کار نفرت دارید. پس تقوای خدا پیشه کنید که او بسیار توبه‌پذیر و رحیم است.

۲. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» (حجرات: ۱۰)؛ همه مؤمنان با هم برادرند. پس (در تمام اختلافات) میان دو فرد یا دو گروه برادران‌تان اصلاح نمایید.

۳. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به عقده‌ها پایبند باشید.

۴. «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتَدُلُّوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۸۸)؛ مال‌هایتان را در میان خود به باطل مخورید و آن را به صورت رشوه به حکام و قاضیان ندهید تا در نتیجه، گروهی بتوانند اموال مردم را به ستم بخورند، درحالی که شما می‌دانید.

همچنین آیات تشریح جهاد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۶) و نماز جمعه (رک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۶۷) که مشروط به وجود و حضور انسان‌های دیگر است، از همین دسته به‌شمار می‌آید. از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «لَأَتَكُونُ جُمُعَةً مَا لَمْ يَكُنِ الْقَوْمُ خَمْسَةً» (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۱۹)؛ تا پنج نفر نباشند نماز جمعه محقق نمی‌شود. در روایت دیگری آمده است: «يَجْمَعُ الْقَوْمُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِذَا كَانُوا خَمْسَةً فَمَا زَادَ، وَإِنْ كَانُوا أَقْلَ مِنْ خَمْسَةٍ فَلَا جُمُعَةَ لَهُمْ» (همان)؛ اگر تعداد مردم به پنج تن یا بیشتر رسید برای نماز جمعه جمع شوند و اگر کمتر از پنج تن باشند نماز جمعه بر آنها واجب نیست. بنابراین به اجماع فقهای اسلام، شرط وجوب نماز جمعه وجود انسان‌های دیگر و اجتماع آنها در محل نماز است که در برخی روایات هفت تن نیز ذکر شده است (فاضل مقداد، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۶۸؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۶۳).

بنابراین امور اجتماعی، خواه از قبیل اعمال و رفتار اختیاری انسان‌ها باشند و خواه از قبیل احکام شرعی، با زندگی همه مردم جامعه در ارتباطند و در زندگی سایر مردم تأثیر می‌گذارند و از این‌رو از حقوق عامه به‌شمار می‌آیند و مردم به‌طور عام و حکومت اسلامی به شکل ویژه، نسبت به این‌گونه امور مسئولیت دارند:

درباره حق و مسئولیت عموم مردم، قرآن می‌فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه: ۷۱)؛ و مردان و زنان باایمان دوست و یاور و سرپرست یکدیگرند، مردم را به هر کار نیک (از نظر عقل و شرع) فرمان می‌دهند و از هر کار زشت (از دیدگاه عقل و شرع) بازمی‌دارند. به این لحاظ برخی از مفسران گفته‌اند: اجرای قوانین اسلامی در جامعه مختص قوه مجریه نیست و تمام افراد جامعه مسئول اجرای قانون هستند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۲۴).

حاکم اسلامی نیز به‌عنوان مسئول اداره جامعه و مدعی‌العموم وظیفه دارد از حقوق عامه دفاع و مصالح مادی و معنوی جامعه را تأمین و از مفاسد اجتماعی جلوگیری کند و در موارد لازم، با وضع قانون مردم را به اموری که به نفع دین و دنیای عموم مردم است الزام کند و از اموری که به ضرر آنان است، بازدارد.

### اجتماعی بودن حجاب در قرآن

اجتماعی بودن حجاب را با دو معیار و از دو منظر بررسی می‌کنیم:

یکی با معیار «محدوده تأثیرگذاری» از منظر «عمل و رفتار»؛ یعنی حجاب را به‌عنوان یک رفتار زن بررسی می‌نماییم که قرآن برای این رفتار چه آثاری بیان کرده است؟ آیا این آثار مخصوص زن محجبه است یا برای دیگران نیز هست؟

دوم با معیار «شرطیت وجود انسان‌های دیگر» از منظر «حکم شرعی»؛ به این معنا که آیا قانونگذار اسلام در تشریح حجاب برای زنان، وجود انسان‌های دیگر و ارتباط زن با آنان را نیز در نظر گرفته و حجاب را واجب ساخته است؟ یا نه، حجاب را برای شخص زن بدون در نظر گرفتن دیگران واجب نموده است، به‌گونه‌ای که اگر یک زن نیز در روی کره زمین می‌بود باید حجاب می‌داشت؟

#### الف. حجاب در سنجه محدوده تأثیرگذاری

حجاب دارای تأثیرات مادی و معنوی فراوانی بر فرد، خانواده و جامعه است (معظمی و دیگران، ۱۳۹۸؛ رجعی، ۱۳۸۹) که از ذکر همه آنها صرف‌نظر کرده و فقط برخی از آثاری را که در قرآن به صراحت یا اشاره آمده، ذکر کرده، محدوده تأثیرگذاری آنها را با شواهدی از خود آیات بیان می‌کنیم:

#### یک. معرفی زنان پاکدامن

زنان مؤمن و پاکدامن حق دارند همانند مردان در عرصه عمومی حاضر شوند و با امنیت و آرامش خاطر به وظایف فردی و اجتماعی، عبادی و غیرعبادی خود بپردازند. حجاب یکی از ابزارهایی است که می‌تواند در زمینه شناسایی زنان پاکدامن در جامعه مؤثر باشد. قرآن در آیه «ذَلِكَ أَذَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ» (احزاب: ۵۹) به سه اثر حجاب اشاره کرده است:

اول. «معرفی زنان پاکدامن» که با کلمه «أَنْ يُعْرَفْنَ» بیان شده است.

دوم و سوم. «امنیت جنسی و بازداشتن مردان هوسران از مزاحمت» که با جمله «فَلَا يُؤْذَيْنَ» به آن عطف شده است.

اثر اول، یعنی معرفی زنان پاکدامن محدود و منحصر به حوزه زندگی خود زن محجبه نیست، بلکه فراتر از آن

است و بر زندگی افراد دیگر جامعه نیز تأثیر دارد. بر این ادعا می‌توان دو دلیل از آیه اقامه کرد:

دلیل اول. سبب نزول: در برخی از گزارش‌ها آمده است: زنانی که برای ادای فریضه الهی مغرب و عشا از منزل

خارج و در مسجد حاضر می‌شدند، در تاریکی شب آماج هجوم و آزار جنسی مردان هوسرانی که در مسیر آنان



بودند، واقع می‌شدند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۶). آیه حجاب نازل شد و زنان پاکدامن را موظف به استفاده از پوشش مناسب کرد تا به این وسیله زنان پاکدامن شناسایی شده، از زنان دیگر ممتاز شوند. از این گزارش به خوبی استفاده می‌شود که یکی از آثار مهم حجاب معرفی زنان پاکدامن در جامعه است که این امر سبب بالا رفتن ضریب امنیت جنسی این دسته از زنان در جامعه می‌شود.

دلیل دوم، معنای کلمه «أَنْ يُعْرَفْنَ»: «يُعْرَفْنَ» از مصدر «عَرَفان» به معنای شناختن و متعدی به یک مفعول است. «عَرَفْتُ الشَّيْءَ» یعنی: آن شیء را شناختم (فراهیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۱). فعل «عَرَفَ» و مشتقات آن در قرآن گاهی با یک مفعول استعمال شده است که در این موارد ابزار و وسیله شناسایی ذکر نمی‌شود؛ مانند: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ» (بقره: ۱۴۶) که در این آیه ابزار و وسیله شناخت اهل کتاب ذکر نشده و به صراحت بیان نگردیده است که آنان پیامبر ﷺ را چگونه می‌شناختند.

اما گاهی افزون بر مفعول اول، با واسطه حرف باء، به مفعول دوم متعدی شده و ابزار شناخت در آن ذکر شده است؛ مانند آیه «تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ» (بقره: ۲۷۳). در این آیه مفعول اول ضمیر «هم» و کلمه «بسیماهم» متعلق به «تعرفهم» و بیانگر ابزار شناخت است و نشان می‌دهد فقر و ناداری این دسته از مستمندان به وسیله نشانه‌هایی است که در چهره و ظاهر آنهاست. در کلمات امیرمؤمنان ؑ نیز آمده است: «عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱۱) که «بفسخ العزائم» در این عبارت و وسیله شناخت خداست.

با توجه به این نکته، در آیه محل بحث «يُعْرَفْنَ» فعل مجهول است. فاعل شناخت، یعنی کسانی که این شناخت در آنان حاصل می‌شود مردان هوسران و مزاحم هستند که در آیه ذکر نشده و به قرینه سیاق فهمیده می‌شود. مفعول شناخت ° زنان محجبه هستند که با ضمیر مؤنث از آنان یاد شده است. اما سؤال این است که ابزار حصول این شناخت چیست؟ مردان هوسران با چه وسیله‌ای از پاکدامنی این دسته از زنان آگاه می‌شوند؟

ابزار شناخت، حجاب این دسته از زنان است که در آیه به صراحت ذکر نشده، ولی کلمه «ذَلِك» که مبتدای جمله است، به آن اشاره دارد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۳۳۹). بنابراین حجاب در این آیه ابزار شناسایی زنان محجبه به‌عنوان زنان پاکدامن معرفی شده و تقدیر جمله این‌گونه است: «دنی ان يُعْرَفْنَ [بحجابهن]».

بی‌تردید، حجاب ابزار شناخت حسب و نسب زنان محجبه نیست و زنان را با این وسیله نمی‌توان شناسایی کرد، بلکه نه‌تنها نمی‌تواند چنین شناسایی داشته باشد، بلکه مانعی برای این نوع شناخت است. بنابراین مراد از «یعرفن» شناسایی زنان به وصف پاکدامنی است.

دو و سه. امنیت جنسی زنان و بازدارندگی مردان از آزار جنسی آنان

یکی از ابزارهای فرهنگی که به صورت خودکار و بی‌زحمت می‌تواند در جلوگیری مردان هوسران و جوانان هرزه از مزاحمت زنان و کاهش ارتکاب فحشا و گناه مؤثر باشد حجاب است. قرآن شریف بعد از آنکه در آیه «ذَلِك أَدْنَىٰ أَنْ

يُعْرِفَنَّ» تأثیر حجاب را در شناساسی زنان پاکدامن ذکر کرده، اثر دیگری را بر آن مترتب کرده و فرموده است: «فَلَا يُؤَدِّنُ» (احزاب: ۵۹). فعل «يُؤَدِّنُ» نیز مجهول است و به دو گروه از افراد جامعه اشاره دارد:

اول. «فاعلان ایذاء» که در آیه ذکر نشده است و از سبب نزول آیه فهمیده می‌شود که مردان هوسران هستند. دوم. «مفعولان ایذاء» که زنان پاکدامن هستند. در نتیجه، جمله «فَلَا يُؤَدِّنُ» به دو تأثیر دیگر حجاب اشاره دارد:

یکی. امنیت‌بخشی به زنان که مدلول مطابقی «فَلَا يُؤَدِّنُ» است.

دیگری بازدارندگی مردان از مزاحمت و آزار جنسی آنان که مدلول التزامی «فَلَا يُؤَدِّنُ» است؛ زیرا نفی آزار جنسی زنان متوقف بر دست کشیدن مردان از آزار جنسی آنان است.

در نتیجه، آیه «ذَلِكَ أَذَىٰ أَنْ يُعْرِفَنَّ فَلَا يُؤَدِّنُ» به سه اثر مهم حجاب - که همه از آثار فرافردی است - اشاره دارد:

۱. معرفی زنان پاکدامن در جامعه؛

۲. ایجاد امنیت جنسی برای زنان در جامعه؛

۳. بازدارندگی مردان از ایجاد مزاحمت جنسی برای زنان.

#### چهار. پاکیزگی قلوب زنان و مردان

قرآن در آیه «وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (احزاب: ۵۳) به مردان عصر رسول خدا ﷺ فرمان داده است: هرگاه برای درخواست چیزی لازم باشد با همسران پیامبر سخن بگویند، از پشت پرده درخواست خود را ابراز کنند. سپس در بیان حکمت این عمل فرموده است: «ذَلِكَمُ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۳۳۷). «ذَلِكَمُ» اشاره به سخن گفتن از پشت پرده و «أَطْهَرُ» اسم تفضیل به معنای پاکیزه‌تر است. ماده «طَهَّرَ» به معنای پاکیزه بودن و اعم از پاکیزگی جسمی و قلبی و اخلاقی است (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۵۲۵). اما مراد از «أَطْهَرُ» در این آیه طهارت و پاکیزگی قلبی است، نه طهارت جسمی.

خداوند متعال در جمله «ذَلِكَمُ أَطْهَرُ» سخن گفتن مردان از پشت پرده با همسران پیامبر ﷺ را به پاکیزه‌تر بودن توصیف کرده و معنای آن، این است که سخن گفتن شما با همسران پیامبر از پشت پرده برای قلوب شما و همسران پیامبر پاکیزه‌تر است از اینکه شما با آنان رودررو سخن بگویید و چیزی از آنان درخواست کنید.

جمله «ذَلِكَمُ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ» هر چند ذیل آیه «وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» آمده و این آیه اولاً، مربوط به وظیفه مردان در مواجهه با زنان است، نه وظیفه زنان و ثانیاً، کلمه «حجاب» در آیه به معنای پرده است، نه حجاب شرعی؛ و ثالثاً، این ویژه مواجهه با همسران پیامبر است، نه همه زنان؛ ولی حکمتی که در آیه برای این عمل ذکر شده عام است و به این حجاب که مخصوص مردان عصر رسول خدا ﷺ و همسران آن حضرت است، اختصاص ندارد و شامل هر نوع مواجهه محجوبانه زنان و مردان در هر عصری می‌شود.

از این رو می‌توان گفت: رعایت حجاب توسط زنان در اماکن عمومی در برابر مردان غیرمحرّم و استفاده زنان از پوشش شرعی در اداره و محیط کار، در مقابل همکاران غیرمحرّم در پاکیزگی و طهارت قلوب زنان و مردان جامعه و کارمندان مؤثر است.

بنابراین اولاً، این آیه بیانگر یکی از آثار معنوی حجاب است. ثانیاً، این اثر منحصر به زندگی فرد نیست، بلکه طبق صریح آیه، اثری است که شامل حال عموم زنان و مردان جامعه می‌شود.

### پنج. پیشگیری از تحریک جنسی جوانان

یکی از آثار حجاب پیشگیری از تهییج جنسی جوانان در جامعه است. خداوند متعال در سه جا با تعبیرهای متفاوت، زنان را از اظهار زینتشان نهی کرده است:

– در جای اول، با صراحت زنان را از اظهار زینتشان برای نامحرمان نهی کرده و فرموده است: «لَا يُدِينُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور: ۳۱).

– در جای دیگر، در همین آیه فرموده است: «وَلَا يَصْرِيحْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» که زنان مؤمن را از زدن پایشان به پای دیگر (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۰۲)، یا از کوبیدن پا به زمین (الوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۳۴۰)، یا از راه رفتن با شدت و قوت (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۱۷۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۱، ص ۱۳۱) که مستلزم حرکت زیورآلات پا و ایجاد صوت در آنها یا نمایان شدن بخشی از اندام زن برای دیگران است، نهی کرده است.

از حسن بصری نقل شده است: برخی از زنانی که خلخال در پا داشتند، وقتی وارد بازار شده، با مردان مواجه می‌شدند، یکی از پاها را به پای دیگر می‌زدند و با این عمل مردان را از خلخالی که در پایشان بود آگاه می‌ساختند (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۵۲۱). در نقل دیگری آمده است: برخی از زنان جاهلیت وقتی از مسیری عبور می‌کردند و در پایشان خلخالی بود که صدا نداشت، پایشان را به زمین می‌کوبیدند تا صدای آن ظاهر شود (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۴۶).

– در جای سوم در آیه «وَأَلْقَا عِدَّةً مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَأَيْرُجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحُ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَّبِعَاتٍ بِرِيبَةِ» (نور: ۶۰)؛ و بر زنان از کار افتاده‌ای که [دیگر] امید زناشویی ندارند، گناهی نیست که پوشش خود را کنار نهند [به شرطی که] زینتی را آشکار نسازند. این آیه زنان سالمند را با اینکه از حجاب معاف کرده، اما به آنان اجازه اظهار زینت و تبرج نداده و جواز برداشتن پوشش برای آنان را مشروط به عدم تبرج نموده است.

اکنون سؤال این است که چرا خداوند متعال زنان را از اظهار زینت خود برای مردان، چه از طریق رفع حجاب و چه از طریق زدن پا بر زمین، نهی کرده است؟ به نظر می‌رسد: حکمت این نهی<sup>۵</sup> پیشگیری از جلب توجه مردان به وسیله زنان و جلوگیری از تحریک شهوت جنسی آنان است. بر این قول چند مؤید وجود دارد:

مؤید اول بر این ادعا آن است که غیر از محارم، دو گروه از کسانی که شهوت جنسی در آنان نیست از عموم نهی در این آیه استثنا گردیده و اظهار زینت برای آنان مجاز شمرده شده است:

یکی مردان عقب‌افتاده و کم‌عقل که شهوت جنسی و نیاز به زن در آنها نیست: «أَوِ التَّائِبِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۱۲).

دیگری کودکانی که به سن فهم مسائل جنسی نرسیده‌اند: «أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» (همان).

مؤید دوم این است که در برخی از روایات به این فلسفه تصریح شده است: محمد بن سنان می‌گوید: امام رضا علیه السلام در جواب سؤالات من، نامه‌ای برایم ارسال داشتند که در فرازی از آن فرموده بودند: «حُرِّمَ النَّظَرُ إِلَى شُعُورِ النِّسَاءِ الْمُحْجَبَاتِ بِالْأَزْوَاجِ وَ غَيْرِهِنَّ مِنَ النِّسَاءِ لِمَا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرِّجَالِ وَ مَا يَدْعُوا التَّهْيِيجُ إِلَى الْفَسَادِ وَ الدَّخُولِ فِيْمَا لَا يَحِلُّ وَ لَا يَحْتَمِلُ وَ كَذَلِكَ مَا أَشْبَهَ الشُّعُورَ...» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۹۸)؛ نگاه کردن به موهای زنان شوهردار و غیر شوهردار حرام است؛ زیرا این نگاه مردان را تهییج و تحریک می‌کند، و تهییج شخص را به فساد و داخل شدن در حرام و اعمال ناپسندیده می‌کشاند، و همچنین است حکم نگاه به غیر مو... .

بنابراین یکی از علل مهم ممنوعیت زنان از اظهار زینت و اعلان آن به نامحرم، تأثیر این عمل بر مردان و تهییج شهوت جنسی آنان است. بنابراین از کلمات و ترکیبات آیات دال بر آثار حجاب می‌توان استفاده کرد که حجاب علاوه بر منافی که برای زن محجبه دارد، تأثیرات فراوانی نیز بر زندگی مادی و معنوی انسان‌های دیگر دارد. از این رو حجاب یک عمل اجتماعی است، نه یک عمل شخصی و فردی که به زندگی سایر افراد جامعه ارتباطی نداشته باشد.

## ب. وجوب حجاب در سنجه شرطیت وجود انسان‌های دیگر

«وجوب حجاب» به‌عنوان یکی از احکام اسلامی، حکمی فردی است یا اجتماعی؟

با توجه به تعریف و معیارهایی که برای حکم فردی و اجتماعی ارائه شد، می‌توان شواهد متعددی از درون آیات حجاب و از سبب نزول آنها اقامه کرد که وجوب حجاب از احکامی است که قانونگذار اسلام با توجه به وجود انسان‌های دیگر در جامعه و ارتباط و تعامل زنان با آنها، آن را تشریح کرده است. از این رو وجوب حجاب از احکام اجتماعی است، نه از احکام فردی که برخی براساس تعریف نادرستی از «حکم فردی» در نوشته خود از آن سخن گفته‌اند (ایمنی و دیگران، ۱۳۹۹). اینک به بیان شواهد قرآنی اجتماعی بودن حکم حجاب می‌پردازیم:

## یکم. دلایل قرآنی

برخی از کلمات به‌کاررفته در آیات حجاب دلالت دارد بر اینکه در تشریح وجوب حجاب، وجود انسان‌های دیگر و ارتباط و تعامل زنان با آنان مدنظر بوده است که اینک به تبیین آنها می‌پردازیم:

۱. دلالت «بیدین» بر مشاهده‌کنندگان

کلمه «بیدین» در آیه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» از مصدر «ابداء» به معنای پیدا کردن، علنی ساختن، و آشکار نمودن است. (دهخدا، ۱۳۷۷، مدخل «ابداء»). فعل «ابداء» مصدر باب افعال است و بر دو چیز دلالت دارد:

یکی چیزی که شخص آن را آشکار می‌کند و برای دیگران مکشوف و نمایان می‌شود. این شیء همیشه مفعول بی‌واسطه فعل «بیدی» قرار می‌گیرد و در آیه نیز چنین است.

دیگری کسی که چیزی که شیء برایش آشکار می‌گردد و به نمایش گذاشته می‌شود تا آن کس آن چیز را ببیند و تماشا کند. این شیء مفعول باواسطه «بیدی» است که با حرف «لام» آورده می‌شود و متعلق به فعل «بیدی» است. برای مثال، در آیه «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا» (اعراف: ۲۰) کلمه «ماووری» مفعول بی‌واسطه «بیدی» و چیزی است که شیطان درصدد آشکار کردن آن بود و کلمه «هما» مجرور به «لام» متعلق به «بیدی» و بیانگر کسانی است که شیطان می‌خواست آن شیء برایشان (آدم و حوا) آشکار شود.

همچنین در آیه «فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَ لَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ» (یوسف: ۷۷) ضمیر «ها» مفعول بی‌واسطه «لم بید» و آن چیزی است که یوسف می‌دانست و برای برادرانش اظهار نکرد (تهمت زد)، و کلمه «لهم» مفعول باواسطه است که با لام متعدی شده و مقصود از آن کسانی هستند که یوسف علیه السلام برای آنها اظهار نکرد (برادرانش).

با توجه به این نکته کلمه «لابیدین» در آیه محل بحث بر دو چیز دلالت دارد:

۱. چیزی که مفعول بی‌واسطه «بیدین» است و زنان آن را آشکار می‌کنند (زینتهن: زینت زنان) که به صراحت در آیه آمده است.

۲. مفعول به واسطه لام؛ یعنی تماشاکنندگان و کسانی که زنان زینتشان را نزد آنان به نمایش می‌گذارند. این مفعول در آیه به صراحت ذکر نشده است، ولی چون کلمه «بیدین» بر آن دلالت دارد، مفسران کلمات «ناظرین»، «اجانب» و «غیرمحرم» را مقدر دانسته و در تفسیر آیه گفته‌اند: «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ [لِلنَّاطِرِينَ]» (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۷۸) یا «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ [لِلْاجْنَابِ]» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶ ص ۴۲) و «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ [لِغَيْرِ الْمُحْرَمِ]» (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۷، ص ۲۱۷).

بنابراین خود کلمه «بیدین» در این آیه دلیل است بر وجود کسان دیگری در جامعه که زنان - خواه‌ناخواه - می‌توانند با آنان ارتباط داشته باشند و زینتشان را برای آنان آشکار می‌کنند. از این رو می‌توان گفت: کلمه «بیدین» دلالت دارد بر اینکه قانونگذار اسلام در تشریح حجاب، وجود انسان‌های دیگر در جامعه و ارتباط زنان با آنان را مد نظر داشته و با توجه به این امر، حجاب را بر زنان واجب ساخته است. بنابراین وجوب حجاب یکی از احکامی است که قانونگذار اسلام برای ساماندهی و بهینه‌سازی رابطه زنان با مردان نامحرم در جامعه وضع کرده و یک حکم اجتماعی است، نه فردی.

## ۲. دلالت «زینتهن» بر توجه‌کنندگان

کلمه «زینتهن» مرکب اضافی، به معنای «زینت زنان» است. «زینت» اسم هر چیزی است که با ضمیمه شدن به چیز دیگری آن را زیبا می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ماده «زین») و نگاه و دل‌تماشاکنندگان را به سوی خود می‌کشاند.

مراد از «زینتهن» به دلیل اضافه به ضمیر «هن» زینتهایی هستند که با زنان نسبت و ارتباط دارند. زینتهایی که با زنان ارتباط دارند دو نوع‌اند:

الف. زینتهای مصنوعی که عبارتند از: جواهرات و زیورات؛ مانند انگشتر، گوشواره، گردنبند، سینه‌ریز، انگو، دستبند، خلخال، انواع روغن‌های مو و صورت و انواع رنگ‌های مو، ناخن و پوست و انواع لباس‌های زینتی؛  
ب. زینتهای طبیعی؛ مانند اندام و اعضای بدن زنان و شکل و شمایل آنان (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲۱-۵۲۰). اطلاق «زینتهن» (زینت زنان) در آیه هر دو نوع زینت را شامل می‌شود.

از سوی دیگر چون «زینت زنان» به معنای چیزهایی در زنان است که ملازم با جلب توجه دیگران، به‌ویژه جنس مخالف است، پس خود کلمه «زینتهن» در این آیه بر وجود انسان‌های دیگر و ارتباط زن با آنان دلالت دارد. از این رو می‌توان گفت: وجود کلمه «زینتهن» در آیه حاکی از آن است که قانونگذار اسلام با توجه به این امر، حجاب را بر زنان واجب کرده است و از این رو حجاب یک حکم اجتماعی است.

## ۳. دلالت «لِیُعْلَمَ» بر آگاه‌شوندگان

در آیه «وَ لَا یُضْرَبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» (نور: ۳۱) «لِیُعْلَمَ» بیانگر علت نهی از زدن پا بر زمین یا به پای دیگر است و دلالت دارد بر اینکه غیر از زن که ضارب است، افراد دیگری نیز وجود دارند که شنوندگان اصوات زینت‌ها هستند و زن به همین هدف که صدای زینتهای خود به آنها بشنواند و توجه آنها را به خود جلب کند، این کار را انجام می‌دهد. از این رو کلمه «لیعلم» نیز در این آیه حاکی از آن است که قانونگذار اسلام در تشریح حجاب، وجود انسان‌های دیگر و ارتباط زنان با آنان را مدنظر داشته و با توجه به آن حجاب را برای زنان تشریح کرده است و بدین‌روی، حجاب حکمی اجتماعی است، نه فردی.

## ۴. دلالت «جَلَابِیْبٍ» بر عرصه عمومی

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَ بَنَاتِكُمْ وَ نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِیْبِهِنَّ» (احزاب: ۵۹). «جَلَابِیْبٍ» جمع «جلباب»، به معنای ملحفه، چادر، عبا و لباس وسیعی است که از خمار وسیع‌تر و از ردا کوچک‌تر است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۶۴). برخی نیز در بیان معنای «جلباب» گفته‌اند: «جلباب» اسم پوشش وسیعی در طول و عرض است که زنان عرب برای بیرون رفتن از خانه (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۷۸) از آن استفاده می‌کرده و آن را روی لباس‌هایشان می‌پوشیده‌اند (یوسف موسی و سعیدی، بی‌تا، ماده «جلب»).

در گزارشی درباره خروج حضرت زهرا<sup>علیها السلام</sup> از خانه برای دیدار پدر آمده است: «فَلَبِسَتْ جِلْبَابَهَا وَ خَرَجَتْ حَتَّى دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ» (سیدین طاووس، ۱۴۲۰ق، ص ۵۲۲). در گزارش دیگری درباره رفتن حضرت زهرا<sup>علیها السلام</sup> نزد ابوبکر برای احقاق حق خود آمده است: «لَأْتَتْ خِمَارَهَا عَلَى رَأْسِهَا وَ اسْتَمَلَتْ بِجِلْبَابِهَا وَ أَقْبَلَتْ فِي لَمَةٍ مِنْ حَفَدَيْهَا وَ نِسَاءِ قَوْمِهَا تَطَأُ دُيُولَهَا مَا تَحْرِمُ مِشِيَّتَهَا مِشِيَةَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى دَخَلَتْ عَلَى أَبِي بَكْرٍ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۷)؛ حضرت زهرا<sup>علیها السلام</sup> روسری بر سرشان بستند و چادر بر اندامشان پوشیدند و با گروهی از یاران و خویشان خود حرکت کردند، به گونه‌ای که چادرشان به زمین می‌کشید و پایشان روی آن قرار می‌گرفت. راه رفتنشان از راه رفتن پدرشان کم نداشت و با همان عظمت و متانت و وقار رسول اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> حرکت می‌کردند تا وارد مسجد شدند و با ابوبکر روبه‌رو گشتند.

این دو گزارش نیز مؤید این معناست که زنان برای خروج از خانه و حضور در اجتماع مردم از جلباب استفاده می‌کرده‌اند.

با توجه به کارکردی که برای «جلباب» در لغت آمده است و با توجه به گزارشی که از کیفیت پوشش حضرت زهرا<sup>علیها السلام</sup> برای بیرون رفتن از خانه نقل شد، می‌توان از کلمه «جلباب» نیز استفاده کرد که قانونگذار اسلام در تشریح حجاب، وجود انسان‌های دیگر و ارتباط زنان با آنان را ملاحظه کرده و حجاب را بر زنان واجب ساخته است.

## دوم. دلایل روایی

گزارش‌هایی که در سبب نزول آیات حجاب نقل شده نیز شاهد بر این است که حکم حجاب با توجه به وجود انسان‌های دیگر در جامعه و ارتباط زنان با آنان تشریح شده است. برخی از این گزارش‌ها عبارتند از:

### ۱. سبب نزول آیه ۳۰ نور

در سبب نزول آیه «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ...» از امام باقر<sup>علیه السلام</sup> نقل شده است: جوانی از انصار در مسیر خود با زنی روبه‌رو شد. چهره زن نظر آن جوان را به خود جلب کرد و چشم خود را به او دوخت. هنگامی که زن گذشت، جوان همچنان با چشمان خود او را بدرقه می‌کرد، درحالی که راه خود را ادامه می‌داد، تا اینکه وارد کوچه تنگی شد و باز همچنان به پشت سر خود نگاه می‌کرد. ناگهان صورتش به دیوار خورد و تیزی استخوان یا قطعه شیشه‌ای که در دیوار بود صورتش را شکافت. هنگامی که زن گذشت، جوان به خود آمد، دید خون از صورتش جاری است و به لباس و سینه‌اش ریخته است. با خود گفت: به خدا سوگند! خدمت پیامبر می‌روم و این ماجرا را بازگو می‌کنم. هنگامی که چشم رسول خدا<sup>صلی الله علیه و آله</sup> به او افتاد، فرمود چه شده است؟ جوان ماجرا را نقل کرد. در این هنگام جبرئیل نازل شد و آیه «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ...» را آورد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲۱).

### ۲. سبب نزول آیه ۵۹ احزاب

در شأن نزول آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَ بَنَاتِكُمْ وَ نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْرِكُنَّ عَلَيْنَهُنَّ مِنَ الْجَلْبَابِ» (احزاب: ۵۹)

آمده است: آن ایام زنان مسلمان به مسجد می‌رفتند و پشت سر پیامبر ﷺ نماز می‌گزاردند. هنگام شب، موقعی که برای نماز مغرب و عشا می‌رفتند، بعضی از جوانان هرزه و اوباش بر سر راه آنها می‌نشستند و با مزاح و سخنان ناروا آنها را می‌آزردند و مزاحم آنان می‌شدند. آیه فوق نازل شد (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۶).

امین‌الاسلام طبرسی در شأن نزول آیه از صَحَّاک، سَدّی و کلبی گزارش کرده است که برخی از اهل زنا و مردان هوسران شب‌هنگام از خانه بیرون آمده، به دنبال کنیزان بودند و اگر در کوچه زنی را می‌دیدند، آزار می‌دادند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۰). نظیر این سبب نزول را ابوالفتوح رازی نیز نقل کرده است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۲۱).

### نتیجه‌گیری

۱. «امر فردی» و «امر اجتماعی» دارای دو معناست: نخست، به معنای «عمل فردی» و «عمل اجتماعی» که مربوط به حوزه عمل است و با معیار «محدوده تأثیرگذاری» سنجیده و درباره فردی یا اجتماعی بودن آن داوری می‌شود. دوم، به معنای «حکم فردی» و «حکم اجتماعی» که مربوط به حوزه حکم شرعی است و با معیار «لحاظ وجود انسان‌های دیگر و تعامل با آنان سنجیده و درباره فردی یا اجتماعی بودن آن قضاوت می‌شود.

۲. حجاب از دیدگاه قرآن، چه به‌عنوان «عمل اختیاری» باشد و چه به‌عنوان «حکم شرعی»، از امور اجتماعی است؛ زیرا هم آثاری که قرآن برای حجاب ذکر کرده فراتر از حوزه زندگی فرد زن محجبه است و بر زندگی دیگران تأثیرگذار است و هم شواهد متعددی در درون آیات حجاب حاکی از آن است که تشریح حجاب برای زنان به لحاظ وجود انسان‌های دیگر در جامعه و ارتباط زنان با آنان بوده است. این حجاب مرتبط با حقوق عامه است و نفع و ضرر آن متوجه همه مردم جامعه است و از این‌رو مردم به‌طور عام و حکومت به شکل ویژه نسبت به رعایت حجاب در جامعه تکلیف و مسئولیت دارند.



- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۲۰ق، *طرف من الأنبياء و المناقب*، مشهد، المرتضی.
- ابن عاشور، محمداطاهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ق، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- زهری، محمدبن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار التراث العربی.
- اصفهان‌ی، سیدابوالحسن، ۱۴۰۹ق، *وسیلة النجاه*، با حواشی امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- ایازی، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۷، «نقد و بررسی ادله فقهی الزام حکومتی حجاب»، در: *مجموعه مقالات: حجاب؛ مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی*، به کوشش ابراهیم شفیعی سروستانی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ایمنی، معصومه و دیگران، ۱۳۹۹، «وجود حجاب، حکم فردی یا آثار اجتماعی»، *پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده*، سال هشتم، ش ۱۹، ص ۱۵۷-۱۷۷.
- الوسی، سیدمحمد، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بیرو، آلن، ۱۳۸۰، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، چ چهارم، تهران، کیهان.
- حسینی عاملی، سیدجوادی بن محمد، ۱۴۱۹ق، *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة*، قم، جامعه مدرسین.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهان‌ی، حسین بن محمد، بی‌تا، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- رجبی، عباس، ۱۳۸۹، «نقش حجاب و پوشش زن در سلامت روان»، *پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده*، ش ۶ ص ۵۵-۷۰.
- سروش محلاتی، محمد، ۱۳۹۹/۵/۲۹، «سلسله نشست‌های چالش‌های فقهی مسأله حجاب» با عنوان «بازشناسی ماهیت حکم حجاب»، در: [jamaran.ir](http://jamaran.ir)
- صدر، شادی، ۱۳۸۲، «آیا حکومت مسئول بی‌حجابی است؟»، *زنان*، ش ۱۰۳، ص ۱۱۶.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، چ دوم، قم، فرهنگ اسلامی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا* علیه السلام، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، جهان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم، ۱۴۱۹ق، *العروة الوثقی فیما نعم به البلوی*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تصحیح محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۹۰ق، *الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- غلامی، علی، ۱۳۹۲، «حجاب در کشاکش حریم خصوصی و حقوق عمومی»، *مطالعات حقوقی دولت اسلامی*، سال دوم، ش ۴، ص ۱۱۱-۱۳۳.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۴۲۵ق، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *العین*، چ دوم، قم، هجرت.

- قمی، علی‌بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزائری، چ سوم، قم، دارالکتاب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گولد، جولوس و ویلیام ل. کولب، ۱۳۷۶، *فرهنگ علوم اجتماعی*، به کوشش محمد جوادی زاهدی، چ دوم، تهران، مازیار.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *نظریه حقوقی اسلام*، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *مسئله حجاب*، تهران، صدرا.
- معظمی‌گودرزی، زهرا و دیگران، ۱۳۹۸، «بررسی جامعه‌شناختی نقش حجاب بر احساس امنیت و اعتماد اجتماعی شهروندان»، *دانش انتظامی مرکزی*، ش ۲۸ (۴)، ص ۱۴۵-۱۷۰.
- معین، محمد، ۱۳۸۱، *فرهنگ فارسی معین*، تهران، امیرکبیر.
- ملک‌افضلی اردکانی، محسن و فاطمه فلاح، ۱۳۹۴، «تحلیل و نقد ادله فردی بودن حجاب»، *فقه و اصول*، سال چهل و هفتم، ش ۱۰۱، ص ۱۸۳-۲۰۴.
- میبدی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تحقیق علی‌اصغر حکمت، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- ولیلیام، اوتویت و تام باتامور، ۱۳۹۲، *فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر نی.
- یوسف موسی، حسین و عبدالفتاح صعیدی، بی‌تا، *الإفصاح فی فقه اللغة*، چ چهارم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

## گستره اعتباربخشی موافقت با قرآن به احادیث فاقد سند معتبر با تأکید بر «المیزان»

حمید نادری قهفرخی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه شهرکرد

hamid.nadery1@chmail.ir

 orcid.org/0000-0003-3132-5388



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۷

### چکیده

براساس روایات، موافقت با قرآن موجب اعتباربخشی به حدیث فاقد سند معتبر می‌شود. در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که چنین حدیثی تا چه میزان معتبر خواهد بود؛ همه محتوا همراه با جزئیات آن، یا فقط مقداری از محتوا و جزئیاتی که موافقت آن با قرآن احراز شود؟ استفاده از تفسیر «المیزان» به‌خاطر به‌کارگیری گسترده عرضۀ احادیث به قرآن، می‌تواند نقش مهمی در روشن کردن این مسئله داشته باشد. «روشن شدن اعتبار بسیاری از جزئیات روایات فاقد سند»، «افزایش دقت در به‌کارگیری این روایات در تفسیر قرآن»، «بدیع بودن نظرات تفسیر المیزان در این زمینه» و نکاتی مانند آن ایجاب می‌کند ابعاد این مسئله با دقت بررسی شود. بررسی «تحلیلی - انتقادی» چند حدیث در «المیزان» نشان می‌دهد: با وجود موافقت محتوای کلی این احادیث با قرآن، همه جزئیات آنها مورد تأیید قرآن نیست و فقط میزانی از محتوا معتبر است که موافقت آن با قرآن ثابت شود. با ضمیمه کردن قاعده «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» به این بررسی، می‌توان این نتیجه را به تمام احادیث فاقد سند موافق با قرآن تعمیم داد.

**کلیدواژه‌ها:** اعتبارسنجی احادیث، عرضۀ حدیث به قرآن، حدیث در المیزان، روش علامه طباطبائی در برخورد با احادیث، جزئیات احادیث فاقد سند در اعتبارسنجی.

براساس روایات، «موافقت» با قرآن یکی از معیارهای سنجش احادیث است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۹). پرسش مهم در این زمینه آن است که حدیث معتبرشده از این طریق تا چه حد اعتبار دارد: همه محتوای آن همراه با جزئیاتش؟ یا فقط محتوای کلی؟ یا فقط مقداری از محتوا و جزئیات که موافقت یا عدم مخالفت آنها با قرآن محرز شود؟ بهره‌گیری از تفسیر *المیزان* می‌تواند نقش مهمی در یافتن پاسخ این سؤال داشته باشد؛ زیرا در این تفسیر از این معیار برای سنجش احادیث به‌طور گسترده استفاده شده است.

علامه طباطبائی در تفسیر، احادیث غیرمتواتر و غیرمحفوظ به قرینه (مثل احادیث ضعیف) را به‌طور کامل کنار نمی‌گذارد، بلکه هم بنا بر تصریح *المیزان* (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۸۷؛ ج ۱، ص ۲۹۰ و ۲۹۲) و هم بنا بر روش عملی خود، از این احادیث به‌منزله راهنما بهره می‌برد. گویا ایشان در اثر انس با روایات اهل بیت علیهم‌السلام ابتدا به فهمی از آیات قرآن دست پیدا می‌کند، سپس با توجه به این فهم به تفسیر قرآن کریم پرداخته، می‌کوشد تا مضمون این احادیث را از آیه استخراج نماید. مضامین استخراج‌شده براساس این روش به سبب هماهنگی با قرآن، هم بسیاری از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام را احیا می‌کند و هم سایر مسلمانان [غیرشیعیان] می‌توانند از این احادیث بهره ببرند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۱۸).

«معتبر بودن قرآن کریم به‌عنوان معیار سنجش احادیث»، «تأکید بر به‌کارگیری شیوه عرضه احادیث به قرآن در روایات اسلامی»، «ضعیف و مشتت بودن بسیاری از روایات تفسیری»، «روشن شدن اعتبار بسیاری از جزئیات روایات فاقد سند»، «افزایش دقت در به‌کارگیری این روایات در تفسیر قرآن»، و «بدیع بودن نظرات تفسیر *المیزان* در این زمینه» ایجاب می‌کند گستره معتبر شدن احادیث فاقد سند با عرضه بر قرآن با دقت بررسی گردد. این درحالی است که با وجود تحقیقات زیاد در خصوص عرضه روایات به قرآن (رحمان ستایش و جوکار، ۱۳۹۴؛ احمدی، ۱۳۸۵؛ سلطانی، ۱۳۸۸) و تحلیل روش *المیزان* در تعامل با حدیث (ر.ک: نفیسی، بی تا، ص ۵۸۸-۱؛ مؤدب و دلیر، ۱۳۹۷؛ عاشوری تلوکی، ۱۳۸۴) این مسئله اصلاً بررسی نشده است.

برهمن اساس، در ادامه برای بررسی دقیق‌تر این مسئله ابتدا چند حدیث فاقد سند که موافقت آنها با قرآن در تفسیر *المیزان* ثابت شده، بررسی می‌گردد تا فضای بحث به‌طور کامل روشن شود. در ادامه تلاش می‌شود با استفاده از نتیجه بررسی این موارد جزئی، قاعده‌ای کلی برای مشخص کردن گستره اعتباربخشی موافقت با قرآن به احادیث فاقد سند ارائه شود.

### مصداق اعتباربخشی موافقت قرآن با احادیث فاقد سند معتبر

برای روشن شدن فضای بحث و فراهم شدن زمینه برای استخراج قاعده‌ای کلی درباره گستره اعتباربخشی موافقت قرآن به احادیث فاقد سند، می‌توان به دو موضع از تفسیر *المیزان* در سوره «هود» (شرح حدیثی ناظر به حضرت ساره) و سوره «کوثر» (بررسی روایات شأن نزول این سوره) اشاره کرد. در این دو موضع به‌طور ضمنی یا صریح،

برخی از جزئیات این احادیث به خاطر هماهنگی مضمون کلی آنها با قرآن پذیرفته می‌شود. بر همین اساس، در ادامه این نکات بررسی می‌گردد تا نقاط قوت و احتمالاً مبهم این روش به خوبی آشکار شود:

### ۱. بررسی حدیثی درباره شخصیت حضرت ساره در المیزان

علامه طباطبائی در ذیل داستان قوم لوط در سوره «هود» در «بحث روایی» به حدیثی از امام صادق علیه السلام درباره شخصیت حضرت ساره اشاره می‌کند. در این روایت آمده است:

خداوند به حضرت ابراهیم علیه السلام وحی کرد: به زودی فرزندی برایت متولد می‌شود. حضرت ابراهیم علیه السلام موضوع را به ساره گفت. وی اظهار تعجب کرد که آیا من با اینکه پیری سالخورده هستم، فرزند می‌آورم؟ خداوند به ایشان وحی فرستاد: آری، ساره به زودی فرزند خواهد آورد و اولادش (بنی اسرائیل) به علت آنکه کلام مرا رد می‌کند چهارصد سال معدب خواهند شد... چون عذاب بنی اسرائیل طول کشید صدا به ضجه و گریه بلند نموده، چهل صبح گریستند، خداوند به حضرت موسی و هارون علیهم السلام وحی فرستاد که آنان را از شر فرعون نجات دهند. پس صد و هفتاد سال شکنجه را از آنان برداشت (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۵۴).

قبل از مطرح کردن نظر علامه طباطبائی، باید یادآور شد که این حدیث با دو اشکال اساسی مواجه است:

#### الف. اشکال سندی

تنها مستند این روایت **تفسیر عیاشی** است. مؤلف اصلی این تفسیر، یعنی **محمد بن مسعود عیاشی**، عالمی معتمد و برجسته بوده، اما وضعیت تفسیر موجود از نظر سند نامعلوم و غیرقابل اعتماد است؛ زیرا اولاً، سندهای آن حذف شده و در دسترس نیست. ثانیاً، واسطه بین ما و مؤلف آن نامعلوم است (بابایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۰). علاوه بر آن، ضمن اینکه تنها راوی موجود در سند این حدیث، یعنی «فضل بن ابی قره» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۵۴) ضعیف دانسته شده (ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۸۴؛ نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۰۸)، بنابراین تنها راه بررسی صدور و اعتبار این روایت، بررسی آن با توجه به قرآینی از قبیل قوت متن و مطابقت با ظاهر آیات و روایات معتبر است. به همین سبب، زمانی می‌توان به این روایت اعتماد کرد که از لحاظ قوت متن یا با استناد به قرآین دیگر، به صدور یا اعتبار آن اطمینان پیدا شود. در غیر این صورت تنها می‌توان از آن به‌عنوان مؤید بهره برد (بابایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۰).

#### ب. اشکال محتوایی

این حدیث در نگاه اول با آیاتی از این قبیل که می‌فرماید: «هیچ گنه کاری گناه دیگری را متحمل نمی‌شود» (انعام: ۱۶۴؛ اسراء: ۱۵؛ فاطر: ۱۸؛ زمر: ۷؛ نجم: ۳۸) و اصولاً با عدالت خداوند ناسازگار است؛ زیرا مطابق این آیات و عدالت خداوند، هر کسی مسئول اعمال خویش است و کسی به خاطر عمل دیگری مجازات نمی‌شود؛ اما بر طبق این حدیث، بنی اسرائیل به خاطر عمل ساره گرفتار عذاب شدند.

به نظر می‌رسد وجود این دو اشکال موجب شده است:

اولاً، برخی منابع و تفاسیر متأخر این روایت را به نقل از همین منبع، بدون ارائه هیچ توضیحی نقل کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۱۸؛ ج ۱۳، ص ۱۴۰؛ ج ۵۲، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۳۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۶ ص ۲۰۰؛ شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۳۴).

ثانیاً، در برخی دیگر از منابع حدیثی این حدیث نقل نشود. برای مثال در تفسیر *نورالتقلین* با اینکه تفسیر عیاشی یکی از منابع آن است (بابایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۷۶) این حدیث ذکر نشده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۷۶-۳۹۲).

ثالثاً، هیچ اثری از آن در تفاسیر اجتهادی معاصر شیعی دیده نشود (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۶۸-۱۷۵؛ صادقی تهرانی ۱۳۶۵، ج ۱۴، ص ۳۴۸-۳۵۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۹۷-۹۹؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۹۸-۹۹).

در این میان علامه طباطبائی در تفسیر *المیزان* اولین مفسری است که تلاش می‌کند با بیان مقدماتی از قرآن کریم، ضمن بر طرف کردن ابهامات این حدیث، زمینه پذیرش آن را فراهم کند. ایشان در شرح این حدیث به این نکته اشاره می‌کند که بین احوال انسان و ملکات درونی‌اش و بین خصوصیات ترکیب بدنش رابطه غیرقابل انکاری وجود دارد. هریک از دو طرف رابطه، اقتضا و تأثیر خاصی در طرف دیگر دارد.

از سوی دیگر نطفه که از ماده بدن گرفته می‌شود، طبعاً حامل خصوصیتی است که در بدن مادی و روح او هست. بنابراین مانعی ندارد که نسل‌های آینده قسمتی از خصوصیات اخلاقی نسل گذشته را به همراه خصوصیات مادی و روحی‌شان به ارث ببرند. به‌طور کلی بین صفات روحی انسان و اعمال او و بین حوادث خیر و شر خارجی و جهانی رابطه‌ای تام و کامل وجود دارد. آیاتی از قرآن کریم به این نکته اشاره می‌کنند: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف: ۹۵) و «وَ مَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» (شوری: ۳۰).

بنابراین مانعی ندارد که فردی یا تعدادی از انسان‌ها عمل صالح یا غیرصالحی انجام دهند و یا صفتی خوب یا ناپسندی در آنان پیدا شود و اثر خوب یا بد آن در نسل آینده ظاهر گردد که در حقیقت ملاک این تأثیر نوعی وراثت است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۳۳۱-۳۳۲).

براساس نظر علامه ذیل آیه نهم سوره «نساء»، تحلیل این وراثت به این شکل است که بنا بر آیات قرآن کریم، بین اعمال نیک و بد انسان و بین حوادث خارجی ارتباطی تام وجود دارد و ثمره عمل هر کسی به خود او برمی‌گردد؛ کسی که نیکی کند در زندگی‌اش خیر می‌بیند، و ستمگر و شرور نتیجه عمل خود را می‌چشد. اطلاق آیاتی از قبیل «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا» (فصلت: ۴۶) به‌خوبی بر این مطلب دلالت می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۰۱-۲۰۲).

در عین حال باید توجه داشت که انعکاس عمل آدمی تنها به خود او بازمی‌گردد؛ زیرا براساس برخی دیگر از آیات قرآن، انعکاس وسیع‌تر از این است و آثار عمل خیر یا شر هر کس به اولاد و نسل او نیز می‌رسد. برای مثال در قرآن آمده است: «و اما آن دیوار، از آن دو نوجوان یتیم در آن شهر بود و زیر آن، گنجی متعلق به آنان وجود داشت و پدرشان مرد صالحی بود، و پروردگار تو می‌خواست آنان به بلوغ برسند و گنج خود را استخراج کنند» (کهف: ۸۲). از ظاهر این آیه برمی‌آید صالح بودن پدر آن دو یتیم موجب شد رحمت الهی شامل آنان شود.

همچنین از آیه «وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ» (نساء: ۹) برداشت می‌شود که هرگاه کسی بر یتیمی ظلم کند و مالش را از او بگیرد به‌زودی همان ظلم به ایتم خودش و یا عاقبش برمی‌گردد و این نشان می‌دهد که اثر عمل زشت انسان به فرزندانش نیز می‌رسد (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۰۱-۲۰۲).

علامه بعد از ارائه دیدگاه خود درباره شرح این حدیث، هیچ مطلب دیگری اضافه نمی‌کند (همان، ج ۱۰، ص ۳۳۱-۳۳۲)، اما بی‌شک این دیدگاه دو اثر مهم در خصوص این حدیث به‌دنبال دارد:

۱. پیش‌تر اشاره شد که این حدیث در نگاه اولیه با اشکال «واگذار شدن گناه یک فرد بر عهده افراد دیگر» و «ناسازگاری با عدالت خداوند» مواجه است و همین دو اشکال تا حد زیادی آن را «خردستیز» می‌کند؛ اما با توضیحات علامه به‌خوبی می‌توان آن را «خردپذیر» محسوب کرد. حتی برای توضیح بیشتر می‌توان این نکته را هم اضافه کرد که اگرچه وراثت نقش مهمی در شکل‌گیری رفتار انسان ایفا می‌کند، اما عوامل دیگری (مثل محیط و اراده انسان) هم می‌توانند بر رفتار انسان تأثیر بگذارند (گنجی، ۱۳۸۳، ص ۲۸).

از این‌رو براساس این حدیث - بر فرض پذیرفته شدن آن - گرفتار شدن بنی‌اسرائیل در عذابی چهارصد ساله را می‌توان این‌گونه توجیه کرد که بنی‌اسرائیل ابتدا صفتی را از مادرشان به ارث بردند که زمینه‌پذیرفتن کلام الهی را در وجودشان فراهم می‌کرد. آنان در زندگی خود با سوءاختیار خود، این استعداد را به‌گونه‌ای فعال کردند که مستحق گرفتاری شدند. معنای این سخن آن است که اگر این قوم از اختیار خود به درستی استفاده می‌کردند، می‌توانستند نقش این صفت را کم‌رنگ یا حتی بی‌رنگ کنند. البته آنان در دوره‌ای هم این کار را انجام دادند و با وجود این عامل وراثتی، با صبر و استقامت به درجه‌ای رسیدند که کلمه حسناى الهی بر آنان تمام شد (اعراف: ۱۳۷) و خداوند آنان را بر عالمیان برتری داد (بقره: ۴۰).

در انتهای این بحث اشاره به این نکته لازم است که اگر کسی این دیدگاه خردپذیر علامه درباره حدیث را به هر دلیلی نپذیرد، باید توجه داشت که تحلیل ایشان با ارائه یک احتمال قابل توجه، این حدیث را به‌خوبی «خردگریز» می‌کند.

۲. براساس توضیحات علامه، پیام کلی این حدیث هماهنگ و موافق با قرآن کریم است؛ زیرا ایشان با استناد به آیات قرآن کریم اصل «توارث» و گستردگی آن را ثابت کرد؛ اصلی که براساس آن مضمون کلی حدیث تفسیر عیاشی، هم قابل تحلیل و هم قابل پذیرش است.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که علاوه بر مضمون کلی حدیث، آیا مطالب جزئی مشارالیه در این حدیث هم قابل پذیرش است؛ مطالبی مثل برخورد انکاری حضرت ساره با کلام خدا، معذب شدن بنی‌اسرائیل به سبب برخورد حضرت ساره، و عذاب چهارصد ساله؟

ظاهر روش علامه نشان می‌دهد: ایشان تمام حدیث را قبول کرده است؛ زیرا ایشان در تفسیر المیزان در قسمت «بحث روایی» بعد از ذکر اصل حدیث، توضیحات خود را با جمله «أقول: وجود الرابطة بين أحوال الإنسان و ملكاته...» شروع می‌نماید و در انتها هم به مطلب خاصی درباره پذیرش کلیت حدیث یا پذیرش کلیات و جزئیات آن اشاره نمی‌کند. این سبک در عرف عقلا و محاوره آنان دال بر پذیرش حدیث با جزئیات آن است؛ زیرا وقتی کسی بعد از نقل مطلبی از دیگری، در دفاع از آن مطالبی ارائه می‌کند، از این شیوه برداشت می‌شود که ایشان هم آن مطلب را قبول دارد، و اگر - درواقع - اصل مطلب را قبول ندارد و فقط با ارائه توضیحاتی به دنبال روشن کردن جوانب آن است، باید در ضمن مباحث خود - دست کم - با اشاره‌ای کوتاه به نظر واقعی خود، مخاطب را در مسیر قضاوت اشتباه قرار ندهد.

از سوی دیگر وقتی کسی با توجه به یک مصداق خاص تلاش می‌کند مفهوم عامی را استخراج کند، قاعداً باید این عام به‌گونه‌ای تعریف شود که این مصداق جزئی را هم دربر بگیرد. در این باره اگر این فرد مفهوم عام را به گونه‌ای استخراج کند که مصداق جزئی اولیه را دربر نگیرد باید علت آن را توضیح دهد، وگرنه به صرف عدم توضیح، عقلا از این روش برداشت می‌کنند که عام استخراج‌شده مصداق جزئی اولیه را هم دربر می‌گیرد. بر این اساس به نظر می‌رسد علامه با توجه به موافقت کلیت حدیث تفسیر عیاشی با قرآن کریم، جزئیات آن را هم به صورت ضمنی و غیرمستقیم پذیرفته است.

ممکن است گفته شود: این برداشت صحیح نیست؛ زیرا علامه در شرح این حدیث اصلاً در مقام بیان این مطالب نیست و فقط در مقام شرح آن است.

جواب: در هر صورت، دو حالت قابل تصور است:

الف. علامه در مقام بیان نبوده است.

ب. در مقام بیان بوده است.

اگر در مقام بیان نبوده، در قسمت بعد روشن می‌شود که این حدیث تنها شاهد برای بررسی روش علامه نیست، بلکه در سوره «کوثر» به صورت صریح و قاطع، جزئیاتی از این احادیث موافق قرآن را حجت می‌داند. اما اگر ایشان در مقام بیان بوده، در این صورت دیدگاه ایشان از چند جهت مبهم است:

جهت اول: اثبات یک عام توانایی اثبات مصداق خارجی خود را ندارد. به عبارت دیگر با اثبات یک مفهوم عام نمی‌توان مصداق آن را هم در خارج ثابت کرد. شواهدی که علامه برای اثبات صحت حدیث ارائه کرده، دلایل عامی هستند که در نهایت، به‌طور کلی نقش وراثت را در شکل‌گیری رفتار و شخصیت نسل آینده تبیین می‌کنند. اما



آیا با توجه به این شواهد و بدون توجه به قرائن دیگر می‌توان گفت: به‌طور خاص، رفتار و شخصیت بنی‌اسرائیل هم تابع این امر کلی بوده است؟ به‌طور قطع، توانایی اثبات این مطلب را ندارد.

جهت دوم: برخی اصولیان و محققان قرائنی مثل موافقت با کتاب خدا، سنت، ادله قطعی و اجماع را شواهدی بر صحت مضمون خبر می‌دانند، نه نفس خبر؛ زیرا ممکن است یک راوی حدیثی را با چنین خصوصیتی ساخته باشد (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۵). در این باره حتی می‌توان گفت: ممکن است یک راوی با توجه به اصل قرآنی «توارث» حدیثی را برای سرزنش قومی به دروغ جعل کرده باشد.

برای نمونه می‌توان به این مثال اشاره کرد: در قرآن کریم قومی به نام سبأ وجود دارد که خداوند نعمت‌های زیادی به آنان عطا کرده بود، اما به سبب سرکشی از دستورات خداوند دچار سیل بزرگی شدند و همه نعمت‌های خود را از دست دادند (سبأ: ۱۵-۱۷). با توجه به این داستان و اصل «توارث» ممکن است کسی حدیثی را به این شکل جعل کند: «جد اعلاى قوم سبأ مرد ثروتمندی بود که به فقرا توجه نمی‌کرد. پیامبر آنان یا مرد شایسته‌ای از این قوم [که به وی الهام می‌شد] او را موعظه کرد، اما وی در جواب گفت: من به قدری ثروت دارم که تا پایان دنیا نسل‌های من می‌توانند از آن بهره ببرند. خداوند به پیامبر یا مرد شایسته، وحی یا الهام فرستاد: این شخص از نعمت‌های من بهره می‌برد، اما نسلش را از این نعمت‌ها محروم خواهیم کرد؛ زیرا کلام پیامبر یا مرد شایسته مرا انکار کرد». بی‌شک این روایت جعلی به‌راحتی با اصل «توارث» قابل تحلیل است، اما در واقعیت چنین چیزی به‌هیچ‌وجه اتفاق نیفتاده است.

جهت سوم: براساس حدیث محل بحث، حضرت ساره هنگام شنیدن بشارت الهی، آن را انکار کرد و فرمود: «أُلدُّ و أنا عجوز؟» این جمله به دقت در قرآن آمده است: «قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَ هَذَا بَعْلِي شَيْخًا» (هود: ۷۲) با توجه به این حدیث، استفهام موجود در این آیه انکاری خواهد بود.

از سوی دیگر براساس نظر علامه طباطبائی و بسیاری دیگر از محققان و مفسران، روش قرآن کریم این است که هر جا کاری یا سخنی را نقل می‌کند که بر آن اشکالی وارد است، بی‌درنگ تذکر می‌دهد. بر همین اساس در قرآن کریم نقل عملکرد یا سخنی از افراد بدون ابراز انتقاد، حاکی از تأیید خداوند است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۶؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۹).

از این رو براساس روش قرآن کریم باید خداوند در آیات بعدی به‌گونه‌ای اعتراض خود را ابراز کند. این در حالی است که در آیات بعد، نه تنها اعتراضی مشاهده نمی‌شود، بلکه بلافاصله ملائکه برای از بین بردن این تعجب و حیرت (فتاحی‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۹۱)، علاوه بر توصیف این واقعه با عنوان «أَمْرُ اللَّهِ»، رحمت‌ها و برکات الهی را بر این خاندان یادآور می‌شوند: «قَالُوا أَعْجِبِينَ مَنْ أَمَرَ اللَّهُ رَحْمَتُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ» (هود: ۷۳). در این آیه فرشتگان ساره را در زمره خاندان نبوت (أَهْلُ الْبَيْتِ) به‌شمار آوردند. اگر به‌واقع تعجب ایشان امر ناپسندی بود،

شایسته بود به شکلی منعکس شود. در تفسیر المیزان نیز هیچ نکته‌ای دال بر مذمت ساره در تفسیر این آیات مشاهده نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۳۲۵).

همین برخورد در سوره «ذاریات» نیز نقل شده است: در این سوره ساره بعد از شنیدن بشارت «فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صِرَةٍ فَاَصْبَحَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ» (ذاریات: ۲۹) فریاد کشید و به صورت زد. در این آیه واژه «صره» از ماده «صر» در لغت به معنای «بستن و به هم بستگی» است. از این رو به فریاد شدید و جمعیت متراکم نیز گفته می‌شود؛ زیرا دارای شدت و به هم پیوستگی است. در این آیه براساس سیاق، به نظر می‌رسد: بهترین معنا همان «فریاد شدید» باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۳۶). همچنین واژه «صکت» از ماده «صک» به معنای زدن شدید یا به صورت زدن است (همان، ص ۲۳۷).

بنابراین به اجمال می‌توان گفت: حضرت ابراهیم علیه السلام در مواجهه با مهمانان خود که - در حقیقت - فرشتگان الهی بودند، ضمن جواب دادن به سلام آنان، به صورت پنهانی گوساله‌ای کباب کرد و جلوی آنان گذاشت؛ اما وقتی به طرف غذا دستی نبردند، در دل احساس ترس کرد. فرشتگان ضمن آرام کردن آن حضرت، به ایشان تولد فرزندی دانا را بشارت دادند (ذاریات: ۲۴-۲۸). همسر او هنگامی که نوید تولد فرزند را شنید، دست‌ها را از شدت تعجب به صورت زد و با فریاد گفت: «عَجُوزٌ عَقِيمٌ» آیا پیرزنی عقیم فرزند بیاورد؟ فرشتگان هم بلافاصله جواب دادند: «قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ».

در این سوره اگرچه مخاطب اصلی بشارت حضرت ابراهیم علیه السلام است: «وَبَشِّرُوهُ بِنِعْمَةٍ عَلِيمٍ»، اما زمانی که همسر ایشان از این امر تعجب می‌کند، نه تنها فرشتگان الهی او را از این کار نهی یا توبیخ نمی‌کنند، بلکه در مقام استدلال هم برمی‌آیند؛ زیرا جمله «إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ» از نظر ترکیبی استیناف بیانی و درصدد تعلیل مطالب قبل است. از این رو از این برخورد نمی‌توان نکته‌ای منفی برای شخصیت وی برداشت کرد.

از سوی دیگر خداوند به حضرت ابراهیم علیه السلام، زکریا علیه السلام و مریم علیهما السلام بشارت داد که صاحب فرزند خواهند شد. آنان نیز همانند ساره علیها السلام در هنگام دریافت بشارت، ابراز شگفتی کردند (آل عمران: ۴۷؛ مریم: ۲۰؛ حجر: ۵۶).

حضرت زکریا فرمود: «پروردگارا، چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد، درحالی که پیری به سراغ من آمده و همسرم نازاست؟» (آل عمران: ۴۰) اگر قرار باشد ابراز شگفتی در مقابل کلام الهی همانند عمل ساره، اثر نامطلوبی در نسل و ذریه انسان باقی بگذارد، موارد مذکور هم باید این‌گونه باشد، درحالی که چنین چیزی ثابت نشده است.

بنابراین گویا تعجب کردن در این مقام، حتی برای پیامبر بزرگی مثل حضرت ابراهیم علیه السلام هم امری طبیعی است. از سوی دیگر استفهام و تعجب گاهی برای انکار و بعید شمردن امری، گاهی فقط برای تعجب، گاهی برای پرسیدن حقیقت امری، و گاهی نیز برای توبیخ و مانند آن است. روشن است که تعیین هریک از این موارد نیازمند قرینه است. اگر هم هیچ قرینه‌ای وجود نداشته باشد مطابق «اصالة الحقیقة» استفهام برای پرسیدن حقیقت امر، و تعجب برای نشان دادن عجیب بودن چیزی است.

براین اساس در آیه «قَالُوا أَتَّعَجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ» (هود: ۷۲)، فقره «أَتَّعَجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» اولاً، نشان می‌دهد: استفهام ساره در آیه قبل برای تعجب بود، نه انکار؛ زیرا در این صورت شایسته بود از عباراتی مثل «أَتُنْكِرِينَ أَمْرَ اللَّهِ» استفاده می‌شد. ثانیاً، این فقره، هم می‌تواند در مقام توییح باشد و هم در مقام دلداری دادن و رفع تعجب؛ اما لحن و سیاق ادامه آیه نشان می‌دهد: در مقام دلداری حضرت ساره است.

با این وجود، اگر کسی اصرار داشته باشد که این آیه و آیه ۲۸-۲۴ سوره «ذاریات» را در مقام توییح حضرت ساره بداند، با توجه به دو جهت مبهم قبل، باز هم نمی‌توان با استناد به اصل عام قرآنی «توارث» و حدیث محل بحث، معدّب بودن بنی اسرائیل را ناشی از رفتار مادر آنان دانست.

جهت چهارم: با توجه احادیث بیانگر عرضه احادیث به قرآن کریم، به‌مثابه روشی برای شناسایی احادیث صحیح، می‌توان به جزئیات اشاره شده در حدیث، از جمله معدّب بودن بنی اسرائیل به خاطر رفتار مادرشان ملتزم شد؛ زیرا در این فرض به صرف موافقت یا عدم مخالفت با قرآن، باید همه آن حدیث با تمام جزئیاتش پذیرفته شود، هرچند دلیل پذیرش جزئیات روشن نباشد.

اما نکته مهم آن است که «حدیث» در سیر تاریخی خود از زمان رسول خدا ﷺ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۲) با آسیب وضع و جعل به‌صورتی گسترده روبه‌رو شد و انبوهی از روایات ناصحیح به هدف تخریب مبانی عقیدتی و اخلاقی مسلمانان ساخته و در میان روایات شیعه و [به‌طور بسیار گسترده] در میان روایات اهل سنت راه یافت (ر.ک: امین، ۱۹۷۵، ص ۲۱۱). «تصحیف»، «تقیه» و «نقل به معنا» نیز «حدیث» را دچار آسیب‌های جدی کردند (نصیری، ۱۳۸۲، ص ۸۶).

با وجود این همه آسیب، بسیار بعید است روش «عرضه احادیث به قرآن» به‌صورت تبدی برای مسلمانان ارائه شده باشد؛ زیرا - دست‌کم - با توجه به مطالب جهت اول و دوم، تبدی بودن این روش می‌تواند آسیب‌های بسیاری را بر جامعه اسلامی وارد کند، به‌ویژه که جاعلان برای مقبول شدن احادیث خود ناچارند قدری از حقیقت را در بین سخنان خود به مردم ارائه دهند؛ زیرا در غیر این صورت، کسی به سخنان و احادیث جعلی آنان توجهی نمی‌کند. در جهت دوم نیز توضیح داده شد که این افراد به‌راحتی می‌توانند برای بی‌اعتبار کردن قومی به پشتوانه عمومات قرآنی (مثل اصل توارث) احادیثی را جعل کنند.

برهمن اساس، در مجموع به نظر می‌رسد عرضه احادیث به قرآن کریم با توجه به متن محکم و تحریف‌نشده آن، در اصل راهی برای جلوگیری از انحراف از اصول کلی اسلام باشد. البته در کنار آن، ممکن است موارد دیگری هم در اثر تطابق با قرآن کریم تأیید شوند. علاوه بر آن، رسول خدا ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام در کنار عرضه، معیارهای دیگری، از جمله عرضه احادیث به سنت و تاریخ قطعی و مانند آن را برای شناسایی احادیث صحیح ارائه کردند (نصیری، ۱۳۸۲، ص ۳۴۱-۶۸۸) تا خلل‌های احتمالی و کاستی‌های موجود در عرضه حدیث بر قرآن رفع شود.

برهمن اساس با توجه به این جهت‌های مهم، با وجود هماهنگی مضمون کلی حدیث تفسیر عیاشی با قرآن کریم، نمی‌توان با قاطعیت جزئیات مشارالیه در این حدیث را هم معتبر و مورد تأیید علامه به حساب آورد؛ زیرا موافقت مضمون کلی حدیث نمی‌تواند اعتبار این موارد را ثابت کند. از این رو جزئیات این حدیث را فقط در حد احتمال می‌توان پذیرفت.

## ۲. بررسی روایات شأن نزول سوره کوثر

علامه طباطبائی در تفسیر سوره «کوثر»، ابتدا تصریح می‌کند که ظاهر واژه «الابترا» فرد بدون نسل را می‌رساند. در ادامه با برقرار کردن ارتباط بین صدر و ذیل سوره به این نتیجه می‌رسد که منظور از «کوثر» همان «کثرت ذریه پیامبر اکرم ﷺ» است و هیچ چیز دیگری نمی‌تواند مصداق «کوثر» باشد. ایشان بلافاصله می‌نویسد: «و قد استفاضت الروایات أن السورة إنما نزلت فیمن عابه (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بالبترا بعد ما مات ابنه القاسم و عبدالله» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۳۷۰). از این عبارت - دست‌کم - دو نکته اساسی می‌توان برداشت کرد:

اول اینکه براساس برخی روایات، این سوره در شأن کسی نازل شده است که بعد از فوت دو پسر پیامبر (قاسم و عبدالله)، آن حضرت را با لقب «بترا» (بی‌نسل) سرزنش کرد.

دوم اینکه این روایات مستفیض است. با مراجعه به منابع روایی و قسمت «بحث روایی» تفسیر المیزان ثابت می‌شود که نکته اول مطابق واقع است؛ زیرا علامه در قسمت «بحث روایی» سه روایت از تفسیر الدر المشهور (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۴۰۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۳۷۲) و یک روایت از کتاب الاحتجاج (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۷۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۳۷۲-۳۷۳) نقل می‌کند. در یکی از این روایات آمده است:

بزرگ‌ترین فرزند رسول خدا ﷺ قاسم، سپس زینب و بعد عبدالله و آنگاه ام‌کلثوم، و پس از او فاطمه و در انتها رقیه بود. قاسم از دنیا رفت و او اولین فرزند آن حضرت بود که در مکه فوت کرد. سپس عبدالله از دنیا رفت. در این هنگام عاص بن وائل سهمی گفت: نسل او قطع شد. پس او ابتر (بی‌نسل) است. خداوند (در پاسخ او، آیه) «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» را نازل کرد (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۴۰۴).

علاوه بر این چهار روایت - دست‌کم - دو روایت دیگر هم وجود دارد (واحدی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۹۴-۴۹۵؛ سیدبن طاووس، بی‌تا، ص ۷۴). براساس یکی از این روایات، عاص بن وائل، از سران مشرکان، هنگام خروج از مسجدالحرام مدتی با پیغمبر اکرم ﷺ گفت‌وگو کرد. گروهی از سران قریش که در مسجد نشسته بودند، این منظره را از دور دیدند. هنگامی که عاص وارد مسجد شد، به او گفتند: با چه کسی صحبت می‌کردی؟ گفت: با این «بترا». این تعبیر به خاطر آن بود که عبدالله پسر پیغمبر از دنیا رفته بود و عرب افراد بدون پسر را «بترا» (یعنی بلاعقب) می‌نامید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۳۶).

بررسی این روایات نشان می‌دهد: قدر مشترک همه آنها این است که شخصی به نام عاص بن وائل بعد از فوت آخرین فرزند پسر ایشان، آن حضرت را با لقب «بترا» سرزنش کرد؛ اما این موضوع را که سرزنش مزبور بعد از دفن یا بعد از خروج از مسجد یا بعد از دفن هنگام خروج از مسجد بوده است، نمی‌توان جزو قدر مشترک آنها دانست.

درباره نکته دوم هم باید به این سؤال جواب داد که آیا این روایات مستفیض هستند؟ از نگاه محدثان، «مستفیض» حدیثی است که راویان آن در هر طبقه بیش از سه تن باشند (مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹). با این توضیح مختصر، نگاهی به روایات سبب نزول نشان می‌دهد: بیشتر آنها از کتب اهل سنت است و وثاقت همه راویان آنها قابل اثبات نیست. روایت **الاحتجاج** نیز مرسل است.

با این توضیحات این سؤال مطرح می‌شود که علامه با چه دلیلی این روایات را «مستفیض» می‌داند؟ جواب: با توجه به روش علامه در بهره‌گیری از روایات - که در ابتدای مقدمه همین نوشتار به آن اشاره شد - شاید ایشان با استفاده از فهم به‌دست‌آمده از این روایات، به تفسیر سوره «کوثر» پرداخته و به راحتی و بی‌هیچ تکلفی مضمون این روایات را از آیات سوره «کوثر» استخراج کرده است؛ زیرا ایشان در ابتدا بدون هیچ اشاره‌ای به روایات، با استفاده از ظهور واژه «الابترا» در «فرد بی‌نسل» و ایجاد ارتباط بین صدر و ذیل سوره، «کثرت نسل پیامبر اکرم ﷺ» را مصداق «کوثر» معرفی کرده، سپس به روایات شأن نزول پرداخته است.

بنابراین روایات مزبور مطابق و هماهنگ با قرآن کریم و محفوف به قرینه محسوب می‌شود. از این رو اطمینان کردن به آنها هیچ اشکالی ندارد. به نظر می‌رسد منظور علامه از واژه «استفاضه» نه معنای اصطلاحی آن، بلکه معنای «اطمینان‌بخش» باشد. البته در نظر گرفتن معنای اصطلاحی «استفاضه» هم در این بحث خللی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا ممکن است اطمینان به حدیث مستفیض مانند حدیث متواتر، به صرف استفاضه امکان داشته باشد و نیازی به اثبات وثاقت همه راویان نباشد.

علامه در ادامه با توجه به این روایات، تصریح می‌کند:

اولاً، مصداق خارجی «شانی» در آیه «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» را *عاص بن وائل* معرفی می‌نماید: «قوله تعالی: "إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ" الشانی هو المبغض، و الأبترا من لا عقب له و هذا الشانی هو العاص بن وائل» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲۰، ص ۳۷۱).

ثانیاً، به سایر احتمالات درباره مصداق «شانی» توجه نمی‌کند؛ زیرا ایشان بعد از نقل چند روایت که *عاص* را شانی و شماتت‌کننده معرفی می‌نماید، این جمله را می‌افزاید: در برخی آثار [ذکر شده که] شماتت‌کننده *ولید بن مغیره*، در برخی دیگر *ابوجهل*، در بعضی *عقبه بن ابی‌معیط* و در تعدادی دیگر *کعب بن اشرف* بوده؛ اما معتبر همان است که گذشت. مؤید این اعتبار روایتی است که در **الاحتجاج** طبرسی از امام حسن علیه السلام آمده است... (همان، ص ۳۷۲).

به نظر می‌رسد علامه با توجه به هماهنگی و مطابقت شأن نزول‌های اشاره شده با قرآن کریم، علاوه بر مضمون کلی، جزئیات آنها را هم معتبر دانسته است، به‌ویژه که در انتها، روایت کتاب **الاحتجاج** را هم مؤید شانی بودن *عاص* می‌داند. در این صورت به نظر می‌رسد انتخاب قاطع و صریح *عاص* به‌عنوان مصداق «شانی» [هذا الشانی] هو العاص بن وائل از چند جهت مبهم باشد:

اول. مدلول سوره «کوثر» براساس تفسیر *المیزان* به اجمال چنین است: «همانا ما به تو کثرت ذریه عطا کردیم. پس نماز بخوان و در هنگام نماز، دست‌ها را تا محاذی گوش بالا بیاور. به‌طور قطع، میبغض (شانی) تو کسی جز انسان بی نسل نخواهد بود» (همان، ص ۳۷۰-۳۷۱). براساس این تفسیر، «شانی» به صورت «عموم بدلی» (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰)، واژه عامی است که می‌تواند هر فرد موصوف به «میبغض بودن» را دربر بگیرد. برهمین اساس جمله «و قد استفاضت الروایات أن السورة إنما نزلت فیمن عابه (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بالبتیر...» (همان، ص ۳۷۰) در مقام مقایسه، به‌طور دقیق مضمون کلی روایات را با قرآن می‌سنجد.

در نتیجه بی‌هیچ شبهه‌ای این میزان از مدلول روایات مورد تأیید قرآن کریم خواهد بود، اما آیا از این میزان هماهنگی هم می‌توان نتیجه گرفت که این «شانی» کسی جز *عاص بن وائل* نیست؟ به نظر می‌رسد چنین نتیجه‌ای جز یک حدس و احتمال نباشد؛ زیرا در صورت عرضه سایر مصادیق (مثل *ولید بن معیره*، *ابوجهل* و مانند آن) هم چنین نتیجه‌ای به‌دست می‌آید.

از سوی دیگر ممکن است همه این روایات و مصادیق صحیح باشند؛ با این توضیح که دشمنان پیامبر ﷺ شماتت آن حضرت را به سبب نداشتن فرزند پسر، به یک جریان فراگیر و عمومی تبدیل کرده بودند و هرکدام از آنان در موقعیتی، آن حضرت را با این عنوان آزار می‌دادند. وقتی این جریان به اوج خود رسید و - مثلاً - در یک روز همه آنان پیامبر ﷺ را با این لقب آزار دادند، خداوند برای تسلاهی پیامبرش این سوره را نازل کرد. البته پذیرش این احتمال نه مانع عقلی دارد و نه مانع قرآنی و روایی. حتی براساس مبنا و روش علامه، موافق و هماهنگ با قرآن کریم هم هست (مقتضی موجود و مانع هم مقفود است).

دوم. در برخی از روایات شیعی *عمرو بن عاص* به‌عنوان «شانی» پیامبر ﷺ معرفی شده است. برای نمونه، براساس یکی از روایات، رسول خدا ﷺ وارد مسجد شدند که در آن *عمرو بن عاص* و *حکم بن ابی‌عاص* بودند. عمرو [به پیامبر ﷺ] گفت: «یا أبا‌الأبتر!» در زمان جاهلیت به مردی که فرزند پسری نداشت «ابتر» می‌گفتند. سپس عمرو گفت: من نسبت به محمد بغض دارم. در این هنگام خداوند بر رسول خودش این آیات را نازل کرد: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ إِنَّ شَانِئَكَ» یعنی بدخواه تو *عمرو بن عاص* «هُوَ الْأَبْتَرُ» یعنی دین و نسبی ندارد (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۴۵).

براساس روایتی دیگر، زمانی که *ابراهیم پسر رسول خدا ﷺ* فوت کرد، *عمرو بن عاص* بلند شد و گفت: محمد ابتر و بی فرزند شد و قطعاً من بدترین شماتت‌کننده او خواهم بود. از این رو خداوند درباره او آیه «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» را نازل ساخت (هلالی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۷۳۷).

روایات دیگری نیز با همین مضمون وجود دارد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۹۵؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۴؛ ج ۲، ص ۴۵۹). حتی در برخی منابع نزول سوره «کوثر» درباره *عمرو بن عاص* امری اجماعی شمرده شده است: «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ فَلَا اخْتِلافَ بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّهُمَا نَزَلَتْ فِي عَمْرٍو» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۷۷) و «فیه [عمرو بن العاص] نزلت یا جماع الأمة الآية إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» (ر.ک: موسوی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۹).

اگر براساس روش علامه این روایات بر مضمون سوره «کوثر» عرضه شوند، بی‌شک مطابق و هماهنگ با قرآن خواهند بود و در این صورت، شانی پیامبر ﷺ کسی جز عمرو بن عاص و نزول سوره بعد از وفات ابراهیم نخواهد بود.

حال سؤال این است که چرا روایات دال بر شانی بودن عاص حجت هستند، اما روایات دال بر شانی بودن عمرو بن عاص اعتباری ندارند، درحالی که هر دو هماهنگ و موافق با قرآن کریم هستند؟ حتی می‌توان گفت: مستفیض بودن این دسته روایات به سبب اتکا به منابع کاملاً شیعی قوی‌تر از دسته مقابل است. البته در این صورت نیز این روایات چیزی جز خبرهای واحد نیستند؛ زیرا خبری متواتر است که بنفسه یقین‌آور باشد و هر خبری که در این حد نباشد، خبر واحد محسوب می‌شود (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۸). از این رو خبر «مستفیض» یکی از اقسام خبر واحد است. بر همین اساس این دسته از روایات از جهت یقین‌آوری نه‌تنها در حد روایات دسته اول هستند، بلکه حتی ممکن است قوی‌تر هم باشند.

ممکن است در دفاع از المیزان گفته شود: نزول سوره «کوثر» بعد از فوت ابراهیم حاکی از نزول آن در مدینه است، درحالی که این سوره در مکه نازل شده است. از این رو شاید علامه با استناد به همین دلیل، اصلاً این احتمال را مطرح نکرده است.

جواب: اولاً، مکی بودن سوره «کوثر» در نظر علامه امر مسلمی نیست؛ زیرا ایشان در المیزان تصریح می‌کند: روایات درباره مکی یا مدنی بودن این سوره مختلف است و ظاهر این است که این (سوره) مکی است و بعضی از (مفسران) برای جمع بین دو دسته روایات گفته‌اند: این سوره دو نوبت (در مکه و مدینه) نازل شده است. «و قد اختلفت الروایات فی کون السوره مکیه أو مدنیه و الظاهر أنها مکیه و ذکر بعضهم أنها نزلت مرتین جمعاً بین الروایات» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۷۰). بر این اساس مکی بودن این سوره فقط یک استظهار است: «الظاهر أنها مکیه»، نه براساس دلیل قطعی.

ثانیاً، توجیه همین ظهور هم مشخص نیست و به‌راحتی نمی‌توان حدس زد براساس چه قرائتی این ظهور محقق شده است؟ اگر این ظهور براساس فضای شرک‌آلود مکه باشد، در نقطه مقابل هم فضای منافقانه مدینه و آزار پیامبر ﷺ توسط منافقان مطرح است. برای مثال، قرآن کریم در سوره «احزاب» با بیان‌های گوناگون، هم آزارهای منافقان را ذکر می‌کند (احزاب: ۵۷ و ۴۸) و هم به مسلمانان دستور می‌دهد از آزار دادن پیامبر ﷺ به شدت دوری کنند (احزاب: ۶۹ و ۵۳) بر همین اساس، هر دو دسته شأن نزول می‌توانند با ظاهر سوره هماهنگ باشند.

سوم، یکی از قرائن فهم قرآن کریم توجه به واقعیت خارجی است؛ زیرا خداوند حکیم علیم صادق چیزی جز سخن حق نمی‌گوید. بر همین اساس در روایتی از امام صادق ﷺ برای فهم کلام الهی بر دو نکته «حق بودن سخن خداوند» و «واقعیت خارجی» به صورت ویژه‌ای تأکید شده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۶۱). از این رو

هر مصداقی برای «شانی» تعیین شود، باید در عالم خارج واقعاً بدون نسل باشد. این در حالی است که براساس تحقیقات انجام‌شده *عاص بن وائل* بدون نسل نشد، ولی در نهایت، بعد از مدتی خبری از نسل وی در دست نیست. باید توجه داشت که بین «بریده شدن نسل» و «معلوم نبودن سرگذشت نسل» تفاوت بسیاری وجود دارد؛ زیرا در حالت دوم ممکن است نسل ادامه پیدا کرده باشد، اما به عللی در حال حاضر خبری از آن در دسترس نباشد. به‌ویژه آنکه درباره نسل *عاص بن وائل* با توجه به شخصیت منفی وی در جهان اسلام، انگیزه بسیاری برای مخفی کردن نسب او وجود دارد (نادری قهفرخی، ۱۳۹۹).

همین نکته درباره *عقبه بن ابی معیط*، *ولید بن مغیره*، *کعب بن اشرف* و *قریش* هم وجود دارد (همان، ص ۱۶۲). در این میان تنها *ابوجهل* است که با توجه به شواهد تاریخی می‌توان گفت: نسلی از او باقی نماند (ابن حزم، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴۵). بر همین اساس به نظر می‌رسد معرفی *ابوجهل* به‌عنوان «شانی» پیامبر بهتر باشد؛ زیرا هم دارای مقتضی است (موافقت با قرآن کریم) و هم مانعی ندارد (مطابقت با واقعیت خارجی)، برخلاف *عاص بن وائل* که با وجود داشتن مقتضی، مبتلا به مانع است.

### قاعده کلی در گستره اعتباربخشی موافقت با قرآن به احادیث فاقد سند معتبر

با توجه به مطالب قبل، می‌توان گفت: جهات مبهم در شخصیت‌شناسی حضرت ساره و جهات مبهم در معرفی *عاص* به‌عنوان «شانی پیامبر ﷺ» نشان می‌دهد صرف موافقت یک حدیث با قرآن نمی‌تواند همه جزئیات مشارالیه در حدیث را معتبر کند، بلکه فقط میزانی از حدیث معتبر می‌شود که موافقت آن با قرآن احراز گردد. علت این مطلب آن است که براساس آیات قرآن، پیروی از گمان به خاطر ناتوانایی آن برای اثبات حق، جایز نیست (نجم: ۲۸؛ انعام: ۱۱۶) و سخنان بی‌پایه و اساس را نمی‌توان به خدا نسبت داد (اعراف: ۳۳؛ یونس: ۶۸). بر همین اساس قاعده و اصل کلی<sup>۵</sup> «عدم حجیت گمان در قول و عمل» است (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۲۰۳).

از سوی دیگر، احادیث فاقد سند - در نهایت - گمان‌آور هستند. از این رو نمی‌توان آنها را به خداوند نسبت داد، مگر زمانی که حجتی شرعی در این زمینه وجود داشته باشد. براساس روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، موافقت با قرآن می‌تواند این حجت شرعی را فراهم کند. برای مثال در روایتی آمده است: «فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۹۶۸).

جمع بین این دو مطلب آن است که حدیث فاقد سند، معتبر نیست؛ مگر حدیثی که موافق با قرآن کریم باشد. به‌عبارت دیگر، با وجود جریان اصل «عدم حجیت» احادیث فاقد سند براساس روایات عرضه حدیث موافق با قرآن کریم، از تحت این اصل خارج شدند.

در ادامه این سؤال مطرح می‌شود که همه حدیث از تحت اصل «عدم حجیت» خارج می‌شود یا فقط مقدار موافق با قرآن خارج می‌گردد و بقیه تحت همان اصل باقی خواهد ماند؟ برای اثبات حالت اول



می‌توان به اطلاق روایات عرضه استناد کرد؛ با این توضیح که در این روایات، حدیث موافق با قرآن حجت قلمداد شده است. اگر واقعاً همه روایت حجت نبود، شایسته و بلکه بایسته بود به آن اشاره شود. اما با این وجود، به نظر می‌رسد حالت دوم صحیح باشد؛ زیرا براساس یک اصل مسلم در علم اصول، در موارد مخالفت اصل، باید به قدر متیقن و قطعی اکتفا کرد [وجوب الاقتصار علی موضع الیقین فیما خالف الأصل] (کجوری شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱؛ لاری شیرازی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۶۹). در این باره بی‌شک قدر متیقن خارج شده از تحت اصل، مقداری از حدیث است که موافق با قرآن باشد. خروج بقیه حدیث از تحت اصل به شدت مشکوک است؛ زیرا اولاً، ملاک خروج از تحت اصل عدم حجیت، موافقت با قرآن است. از این رو تنها مقداری خارج می‌شود که دارای این ملاک باشد. ثانیاً، تمسک به اطلاق روایات عرضه در این زمینه با اشکالات متعدد و قدرتمندی مواجه است که این اطلاق را محو یا متزلزل می‌کند و در هر دو صورت، اصل «عدم حجیت» حاکم خواهد بود.

با افزودن نکته‌ای دیگر به این مطلب، می‌توان قاعده‌ای عام تأسیس کرد که در همه موارد جریان داشته باشد. این نکته قاعده «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» است. علامه از این قاعده در موارد زیادی استفاده کرده است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۶؛ ج ۲، ص ۱۵۵؛ ج ۵، ص ۲۴۷؛ ج ۸، ص ۱۶۰؛ ج ۱۲، ص ۳۱؛ ج ۱۶، ص ۲۰۳؛ ج ۱۷، ص ۷۳؛ ج ۱۹، ص ۱۳۴؛ ج ۲۰، ص ۲۶۰). براساس این قاعده حکم چند چیز مثل هم، در موارد ممکن و جایز و موارد غیرممکن و غیرجایز، یکی است. از این رو اگر در دو حدیث با وجود موافقت مضمون کلی آنها با قرآن کریم، جزئیاتی وجود داشت که مورد تأیید قرآن نبود، در سایر احادیث هم ممکن است این اتفاق بیفتد.

از این رو به صرف مطابقت مضمون کلی یک حدیث با قرآن کریم، نمی‌توان تمام جزئیات مزبور در آن را نیز حجت دانست، مگر زمانی که سایر قراین بررسی شوند. این مطلب حتی در صورت تمسک به اطلاق روایات عرضه و تعبدی بودن نتیجه روش «عرضه احادیث به قرآن» جاری است؛ زیرا این تعبد مطلق و بدون قید و شرط نیست و در نهایت مدلول آن، این است که «اصل<sup>۱</sup> حجت بودن جزئیات حدیث موافق با قرآن است، مگر خلاف آن ثابت نشود». در این صورت لازم است براساس قاعده «الاصل دلیل حیث لا دلیل» (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۰۲) سایر قرائن بررسی شوند و در صورت نبود قرینه‌ای مخالف، جزئیات حجت شمرده شوند.

### نتیجه‌گیری

۱. موافقت با قرآن کریم به‌عنوان راهی برای اعتباربخشی به احادیث فاقد سند معتبر می‌تواند میزانی از محتوای این احادیث را معتبر کند که موافق با قرآن باشد و در همه موارد نمی‌تواند همه محتوا همراه با جزئیات حدیث را از تحت اصل «عدم حجیت گمان» خارج کند. برای اثبات این مطلب، می‌توان به دو موضع از تفسیر *المیزان* اشاره کرد:

الف. علامه در ذیل تفسیر سوره «هود»، در شرح حدیثی درباره شخصیت حضرت ساره به صورت ضمنی جزئیات مورد اشاره در حدیث را به خاطر هماهنگی آن با اصل عام و گسترده «توارث» می‌پذیرد. این درحالی است که پذیرش این جزئیات - دست کم - از چهار جهت مبهم است: «عدم امکان اثبات مصداق خارجی از طریق اثبات مفهوم عام»، «امکان جعل حدیث دارای جزئیاتی مطابق با قواعد عام قرآنی»، «مخالف بودن برخی از جزئیات مشارالیه در حدیث با آیات قرآن» و «تبعیدی نبودن روش عرضه احادیث به قرآن».

ب. علامه در ذیل تفسیر سوره «کوثر» از طریق عرضه روایات شأن نزول سوره به قرآن، عاص‌بن وائل را به صراحت به منزله مصداق «شانی» در این سوره معرفی می‌کنند. این در حالی است که پذیرش این مصداق جزئی از چند جهت دارای ابهام است: «موافق قرآن بودن سایر احتمالات مطرح درباره مصداق "شانی"»، «موافق قرآن بودن دسته دیگری از روایات که عمروبن عاص را به عنوان شانی پیامبر معرفی می‌کند» و «مخالفت بدون نسل شدن عاص‌بن وائل با واقعیت خارجی».

۲. با افزودن قاعده «حُکَمُ الْأَمْثَالِ فِيمَا يَجُوزُ وَ فِيمَا لَا يَجُوزُ وَاحِدٌ» به نتیجه قبل، می‌توان گفت: اگر در دو جا جزئیاتی از احادیث موافق قرآن کریم مورد تأیید قرآن کریم نباشد، امکان دارد در موارد دیگر هم این اتفاق بیفتد. بر همین اساس، لازم است حتی در صورت «تبعیدی بودن نتیجه روش عرضه احادیث به قرآن» در صورت موافقت مضمون کلی حدیثی با قرآن کریم، باید تمام قرائن و شواهد درباره جزئیات آن بررسی گردد.

## منابع

- ابن حزم، علی بن احمد، ۱۴۰۳ق، *مهرة أنساب العرب*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل أبی طالب*، قم، علامه.
- ابن طاوس، احمد بن موسی، بی تا، *عین العبرة فی غین العترة*، قم، دار الشهاب.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، ۱۴۲۲ق، *الرجال*، قم، دارالحديث.
- احمدی، مهدی، ۱۳۸۵، «مدلول و گستره قرآن در روایات عرض بر قرآن»، *علوم حدیث*، سال یازدهم، ش ۳۹، ص ۴۷-۶۵.
- امین، احمد، ۱۹۷۵م، *فجر الاسلام*، بیروت، دار الکتب العربی.
- بابایی، علی اکبر، ۱۳۸۵، *مکاتب تفسیری*، قم و تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- بجنوردی، حسن، ۱۴۱۹ق، *القواعد الفقهیه*، قم، الهادی.
- رحمان ستایش، کاظم و حامد جوکار، ۱۳۹۴، «ضوابط عرضه حدیث به قرآن»، *کتاب قیم*، سال پنجم، ش ۱۳، ص ۱۶۳-۱۸۰.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۷، *منطق تفسیر قرآن*، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۵ق، *ارشاد العقول الی مباحث الاصول*، قم، مؤسسه امام صادق.
- ، ۱۴۲۸ق، *اصول الحدیث و احکامه*، قم، مؤسسه امام صادق.
- سلطانی، اسماعیل، ۱۳۸۸، «مقصود از موافقت و مخالفت حدیث با قرآن در روایات عرض»، *معرفت*، ش ۱۳۶، ص ۷۱-۸۳.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی تفسیر القرآن*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شیر، عبدالله، ۱۴۱۲ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، دفتر انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج*، مشهد، مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۷ق، *عدة الاصول*، قم، بی تا.
- عاشوری تلوکی، نادعلی، ۱۳۸۴، «نقد محتوایی حدیث از دیدگاه علامه طباطبائی»، *پژوهش دینی*، ش ۱۱، ص ۱۸۷-۲۱۲.
- عروسی حویزی، عبدعلی، ۱۴۱۵ق، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
- عباشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، چاپخانه علمیه.
- فتاحی زاده، فتحیه، ۱۳۸۷، *زن در تاریخ و اندیشه اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- فضل الله، محمدحسین، ۱۴۱۹ق، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک للطباعة و النشر.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر القمی*، قم، دار الکتب.
- قمی مشهدی، محمد، ۱۳۶۸، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کجوری شیرازی، محمد مهدی، ۱۳۸۰، *الاجتهاد و التقليد*، قم، نهانوندی.
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ق، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- گنجی، حمزه، ۱۳۸۳، *مبانی روان شناسی عمومی*، تهران، روان.
- لاری شیرازی، عبدالحسین، ۱۴۱۸ق، *التعلیقه علی فرائد الاصول*، قم، اللجنة العلمیة للمؤتمر.
- مامقانی، عبدالله، ۱۴۱۱ق، *مقیاس الهدایة*، بیروت، مؤسسه آل البيت.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.

مدرسی، محمدتقی، ۱۴۱۹ق، من هدی القرآن، تهران، دار محبی‌الحسین.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۰، اصول الفقه، قم، اسماعلیان.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مودب، رضا و محسن دلیر، ۱۳۹۷، «عرضه احادیث بر قرآن در تفاسیر البیان و المیزان با تأکید بر تفسیر ۱۲ جزء نخست»، علوم و

تحقیقات دانشگاه الزهراء، ش ۳۹، ۱۹۱-۲۱۴.

موسوی، فخارین معد، ۱۴۱۰ق، ایمان اَبی طالب ﷺ، قم، سیدالشهداء.

نادری قهفرخی، حمید، ۱۳۹۹، «تحلیلی بر مفهوم و مصداق کوثر و ابتر در تفسیر المیزان»، مطالعات تفسیری، سال یازدهم، ش ۴۴،

ص ۱۴۷-۱۶۸.

نجاشی، احمدبن علی، ۱۴۲۴ق، الرجال، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.

نصیری، علی، ۱۳۸۲، آشنایی با علوم حدیث، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

نفیسی، شادی، بی تا، علامه طباطبائی و حدیث؛ روش‌شناسی نقد و فهم حدیث از دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان، تهران،

علمی و فرهنگی.

واحدی، علی‌بن احمد، ۱۴۱۱ق، اسباب نزول القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه.

هلالی، سلیم‌بن قیس، ۱۴۰۵ق، کتاب سلیم‌بن قیس الهلالی، قم، الهادی.

## منشأ اختلافات علامه طباطبائی و ابن عاشور در تحلیل استعاره‌های قرآن کریم

Karrarjck@gmail.com

کرار حسین شاه/ دانشجوی دکتری مجتمع زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه

محمدعشایری منفرد/ استادیار گروه مترجمی مجتمع زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه

m.ashaiery@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-8847-0554

a.faridifar@chmail.ir

عبدالمطلب فریدی فر/ استادیار گروه ادبیات عربی مجتمع زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۰

### چکیده

یکی از زیباترین و بلوغ‌ترین شیوه‌های بیانی استفاده از فن استعاره است. علامه طباطبائی برای تبیین آیات قرآن از این فن به‌خوبی استفاده کرده است. ابن‌عاشور بیش از پانصد نمونه از استعاره‌های قرآن کریم را در تفسیر خود تحلیل و بررسی کرده است. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی به مقایسه بین دو تفسیر «المیزان» و «التحریر و التنویر» پرداخته و به این نتیجه دست یافته است که علامه طباطبائی و ابن‌عاشور در تحلیل برخی استعاره‌های قرآن کریم اختلافاتی دارند. منشأ اختلافات آنان در تحلیل استعاره‌های قرآنی، به تفاوت نظرات و دیدگاه‌های آنان در مباحث ادبی، عقیدتی و یا روش تفسیری آنان برمی‌گردد؛ یعنی هریک از دو مفسر در مباحث ادبی، عقیدتی و روش تفسیری دیدگاه‌های متفاوتی دارند و همین موجب شده است در تحلیل استعاره‌های قرآنی هم اختلافاتی داشته باشند.

**کلیدواژه‌ها:** استعاره، تحلیل استعاره‌های قرآنی، علامه طباطبائی، ابن‌عاشور.

«استعاره» به لفظ یا ترکیبی می‌گویند که در معنای غیر موضوع له به کار برود و مناسبت بین معنای موضوع له با معنای مستعمل فيه شباهت باشد، مشروط به اینکه قرینه‌ای بر عدم اراده معنای موضوع له قرار دهند. به عبارت دیگر، «استعاره» مجاز لغوی است که در آن یکی از دو طرف تشبیه حذف شده و میان معنای موضوع له و معنای مراد، علاقه‌ی مشابهت باشد و قرینه‌ای بر نفی اراده معنای حقیقی وجود داشته باشد. استعاره در متون دینی، به‌ویژه در قرآن کاربرد دارد و شرط فهم آیاتی که در آن استعاره به کار رفته، توجه به این نکته ادبی است.

بخشی از مشکلاتی که قرآن پژوهان هنگام تأمل و تعمق در فهم آیات قرآنی و فهم مقصود خداوند با آن مواجهند نتیجه عدم ژرف‌کاوی آنان در مباحث استعاره است. تفسیر *المیزان* و *التحریر و التنبیر* از مهم‌ترین تفاسیر معاصر در زمینه بلاغت و به‌ویژه مبحث استعاره به‌شمار می‌آیند. بدین‌رو، یکی از ویژگی‌های مشترک این دو تفسیر رویکرد بلاغی آنهاست.

اما علامه طباطبائی و ابن‌عاشور در تحلیل برخی استعاره‌های قرآنی اختلاف نظر دارند. به‌طور طبیعی این پرسش مهم رخ می‌نماید که چه عواملی منشأ اختلافات این دو مفسر بزرگ در تحلیل استعاره‌های قرآن کریم بوده است؟ با مقایسه تحلیل‌های علامه و ابن‌عاشور در استعاره‌های قرآنی، می‌توان دریافت که منشأ اختلافات این دو مفسر گاهی ادبی است؛ یعنی این دو مفسر در مباحث ادبی (لغوی، نحوی، بلاغی) دیدگاه‌های متفاوتی دارند که در نحوه تحلیل آنها از استعاره‌های قرآنی مؤثر بوده است. گاهی منشأ اختلافات آنان در تحلیل استعاره‌های قرآنی، تفاوت در اعتقادات کلامی و مذهبی آنان است. گاهی هم منشأ اختلافات آنان منهجی بوده؛ یعنی علامه طباطبائی و ابن‌عاشور چون دارای روش‌های تفسیری متفاوت بوده‌اند این تفاوت در منهج تفسیری، در تحلیل آنها از استعاره‌های قرآنی مؤثر بوده است.

در این زمینه پژوهش‌هایی وجود دارد؛ از جمله: دو مقاله در این زمینه نوشته شده است: یکی با عنوان «بلاغت استعاره در تفسیر المیزان» (مهندی، ۱۳۹۵)، و دیگری «الطاهرین عاشور و جهوده البلاغیة» (اسماعیل الشوکی، ۲۰۰۹م)، اما اثری که به صورت مقایسه‌ای دیدگاه دو مفسر را در تحلیل استعاره‌های قرآنی بررسی کرده باشد، به دست نیامد. بدین‌رو، پژوهش حاضر کوشیده است ابتدا نمونه‌هایی از استعاره‌های قرآنی را مطرح سازد، سپس به موضوع بحث اشاره نماید و راه‌حل‌های دو مفسر را براساس مبانی آنان بیان کند. آنگاه به منشأ اختلاف آنان اشاره کرده، در نهایت براساس نظر مختار نیز تحلیلی بر آن دیدگاه‌ها ارائه دهد.

این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی دو تفسیر *المیزان* و *التحریر و التنبیر* را با یکدیگر مقایسه کرده است.

### پیش‌فرض‌های ادبی دو مفسر و تأثیر آنها در تحلیل استعاره‌های قرآن

با توجه به اینکه اختلافات علامه طباطبائی و ابن‌عاشور در تحلیل برخی استعاره‌های قرآن کریم از برخی دیدگاه‌های ادبی آنان نشئت گرفته است، در ذیل، چند نمونه از دیدگاه‌های ادبی آنان و تأثیر آن در تحلیل استعاره‌های قرآنی بررسی می‌گردد:

#### الف. پیش‌فرض‌های ادبی علامه طباطبائی

**پیش‌فرض اول:** پیش‌فرض علامه طباطبائی درباره استعاره و تفاوت آن با کنایه، همان دیدگاه مشهور بلاغیان است. او نیز مانند دیگر بلاغیان، معتقد است: چون قرینه استعاره مانع از اراده معنای وضعی است، پس امکان اراده معنای حقیقی و مجازی به‌طور همزمان وجود ندارد. اما در کنایه، چون قرینه مانع از اراده معنای وضعی نیست، پس امکان دارد متکلم همزمان معنای کنایی و معنای وضعی را با هم اراده کرده باشد.

**پیش‌فرض دوم:** درخصوص الفاظ متشابه قرآن، مانند لوح، قلم، عرش، کرسی، نور و تسبیح، دو نظریه وجود دارد: **نظریه اول:** این نظریه به دیدگاه «حقیقت و مجاز» مشهور شده و طبق آن، الفاظ ابتدا برای معنای محسوس وضع گردیده و آن الفاظ درباره معنای محسوس، حقیقت هستند. سپس این الفاظ برای معنای معقول به کار رفته و برای معنای معقول، مجاز هستند. بدین‌روی کسانی که این نظریه را قبول دارند، الفاظ «عرش» و «کرسی» و «قلم» و مانند آن را حمل بر مجاز می‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۰۴؛ ج ۴، ص ۵۷۴).

**نظریه دوم:** این نظریه در مقابل نظریه اول مطرح شده و به دیدگاه «روح معنی» نامیده شده است. این نظریه را غزالی مطرح کرده است. طبق این نظریه، الفاظ متشابه قرآنی در معنای محسوس و معقول حقیقت‌اند، البته مطابق تقریر و تفسیر درست (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۱-۴۸).

**نظر علامه طباطبائی:** علامه در تفسیر *المیزان* در این‌باره نظر ایجابی خویش را به تفصیل و تصریح بازگو نکرده است. با این حال می‌توان از لابه‌لای مباحث مطرح‌شده در *المیزان* استنباط کرد که دیدگاه ایشان به دیدگاه دوم (نظریه غزالی) نزدیک‌تر است. ایشان در موارد متعددی نظریه «روح معنی» را پذیرفته و معتقد است: الفاظ برای روح معنی وضع شده‌اند و نباید بر مصداق مألوف یک لفظ جمود داشته باشیم (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰؛ ج ۸، ص ۱۵۶؛ ج ۱۳، ص ۳۳-۳۴ و ۱۱۰ و ۱۱۱؛ ج ۱۴، ص ۱۲۹-۱۳۲؛ ج ۱۵، ص ۱۲۲؛ ج ۱۷، ص ۷؛ ج ۱۹، ص ۹۷).

#### ب. پیش‌فرض‌های ادبی ابن‌عاشور

**پیش‌فرض اول:** یکی از دیدگاه‌های اختصاصی *ابن‌عاشور* این است که در قرآن کلماتی وجود دارد که همزمان، معنای حقیقی و مجازی از آنها اراده شده است. بنابراین در آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ...» (حج: ۱۸)، واژه «سجده» برای عقلا دارای معنای حقیقی (یعنی گذاشتن پیشانی روی زمین) و برای غیر عقلا استعاره است، و «یسجد» در اینجا، هم به معنای حقیقی و هم به معنای مجازی [استعاری] آمده است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۹۷-۹۸). دیدگاه *ابن‌عاشور* در این‌باره با دیدگاه رایج بلاغیان اختلاف دارد.

**پیش‌فرض دوم:** یکی از دیدگاه‌های *ابن‌عاشور* این است که «تهکم» یکی از اغراض مهم استعاره در خطاب به مشرکان و منافقان است؛ یعنی غرض بسیاری از این استعاره‌ها «تهکم» است و به زبان خود آنان و یا متناسب با روش آنان استعاره آورده شده است (همان، ج ۳، ص ۶۳).

«تهکم» در میان ادیبان، یکی از ابتکارات زبانی قرآن کریم شمرده می‌شود که شیوه‌ای است شبیه «هجا در معرض مدح» و «هزلی که از آن جد قصد شده»، و در اصطلاح عبارت است از اینکه متکلم شیوه بشارت را در معرض اندازد یا شیوه وعد را در مقام وعید به‌کار بگیرد (ابن‌حجّه، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۹۰ و ۱۹۱).

## مقایسه اثرگذاری اختلاف مبانی ادبی دو مفسر بر چگونگی تحلیل آنها از استعاره‌های قرآن

در ذیل، چند نمونه از اختلافات علامه و ابن‌عاشور ذکر می‌شود که منشأ اصلی آنها دیدگاه‌های ادبی آنان بوده است:

نمونه اول. کلمه «سجده»

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ...» (حج: ۱۸).

در لغت، «سجده» (س ج د) به معنای پایین آوردن سر و خم کردن آن، گذاشتن پیشانی بر زمین (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق،

ج ۷، ص ۲۶۱). یا به معنای خضوع، تذلل و فروتنی است. (همان، ج ۲، ص ۴۸۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۳۰۰).

با توجه به معنای لغوی این کلمه، «سجده» یک عمل ارادی عاقلانه است. حال مشکل این است که در این آیه و

دیگر آیات، این عمل، هم به فاعل عاقل نسبت داده شده است و هم غیرعاقل، درحالی‌که غیرعاقل اراده‌ای ندارد.

علامه طباطبائی به خاطر گرایش به روح معنا که یکی از پیش‌فرض‌های ادبی ایشان است، مشکل را بدون

گرایش به استعاره حل کرده و ابن‌عاشور هم به خاطر دیدگاه خاصی که در استعاره (امکان جمع بین معنای حقیقی و

مجازی) دارد، مشکل را حل کرده است.

علامه در حل این مشکل، فرموده: سجده یا تکوینی است، یا تشریحی. سجده تکوینی به معنای تواضع و تذلل

و اظهار عجز کلیه موجودات ذوی‌العقول و غیر ذوی‌العقول است، که در این نوع سجده، مخلوقات اختیاری از خود

ندارند. در مقابل آن، سجده تشریحی و اختیاری است که سر و جبین بر زمین گذاشتن است و حاکی از تذلل است تا

آن تذلل و عبودیت تکوینی و ذاتی را اظهار کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۵۹-۶۰).

به نظر ایشان در این آیه و امثال آن، «سجده» به معنای حقیقی و از باب روح معناست. روشن است که طبق

نظریه «روح معنا» معنای وضعی کلمه یک معنای گسترده و سیالیت‌پذیر است که هر دو معنای تکوینی و تشریحی

را دربر می‌گیرد.

اما ابن‌عاشور، چنان‌که در پیش‌فرض‌های ادبی‌اش اشاره شد، امکان دلالت کلمه بر معنای حقیقی و مجازی در

زمان واحد را پذیرفته است. او با تکیه بر همین پیش‌فرض در این آیه نیز معتقد است: کلمه «سجده» هم‌زمان در دو

معنای حقیقی و معنای مجازی استعمال شده است. پیشانی و سر گذاشتن انسان روی زمین سجده حقیقی است و

غیر از آن هر کاری که «سجده» نامیده شده از قبیل استعاره است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۱۶۴).

پس علامه با اینکه استعاره را به‌طور کلی در زبان قرآن انکار نمی‌کند، اما در این آیه در تحلیل کلمه «سجده»

الگوی روح معنا را بر الگوی استعاری مقدم ساخته، و ابن‌عاشور به علت گرایش به امکان استعمال مجاز و حقیقت،

به اراده هم‌زمان معنای حقیقی و مجازی گرایش پیدا کرده است.

به نظر می‌رسد دیدگاه علامه ارجح است؛ زیرا حرف علامه این است که «سجده» مشترک معنوی بوده که

مصادیق آن متفاوت است. پس مطابق با عمل به اصالة الحقیقة است. اما ابن‌عاشور به این اصل توجه نکرده؛ یعنی

در اینجا امر بین دو چیز دایر است: یکی اینکه لفظ مشترک معنوی و دارای مصادیق متعدد باشد، و یا لفظ برای یک

معنا حقیقت و برای دیگری مجاز باشد. در این صورت عقلاً و منطقاً مطابق عمل به «اصالة الحقیقة» دیدگاه



مشترک معنوی که همان دیدگاه علامه است، رجحان دارد؛ زیرا ایشان «سجده» موجودات را به معنای تواضع و از باب روح معنا می‌داند؛ اما/بن‌عاشور برای یک فرد حقیقت و برای ما بقی مجاز می‌داند.

نمونه دوم. کلمه «حمل وزر»

«مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا» (طه: ۱۰۰).

دو مفسر در آیه شریفه مزبور، در نوع استعاره به کار رفته برای «حمل وزر» اختلاف نظر دارند. در این زمینه، مشکل آن است که سنگینی بار در عالم مادی متصور است. پس سنگینی بار در عالم غیرمادی و روز قیامت به چه معناست؟ علامه طباطبائی می‌فرماید: کلمه «وزر» در این آیه به صورت نکره آمده و غرض از آن، این است که اولاً، عظیم و ثقیل و پرخطر بودن آن را برساند. ثانیاً، می‌خواسته گناه را به نوعی بار سنگین، و گناهکار را به کسی تشبیه کرده باشد که باری را به دوش می‌کشد و سختی و سنگینی و مشقت زیادی را متحمل می‌شود. پس در کلام استعاره به کار رفته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۰۹).

ابن‌عاشور استعاره را در «یحمل» جاری کرده و گفته که «وزر» به معنای گناه است و استفاده از تعبیر «حمل»، یعنی محمول قرار دادن گناه یا «وزر» نوعی تمثیل است؛ یعنی گناهکار با مشقت و عقاب روبه‌رو می‌شود و سنگینی این بار بر دوش او خواهد بود (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۷۹).

بنابراین علامه گناه را مشبه و بار سنگین را مشبُه‌به و سپس گناهکار را مشبه و شخصی را که بار سنگینی حمل می‌کند، مشبُه‌به گرفته؛ اما/بن‌عاشور فقط استعاره موجود در «یحمل» را بیان نموده و حمل گناه را تمثیل دانسته است. منشأ اختلاف دو مفسر در تحلیل استعاره است؛ زیرا علامه «وزر» را مدار استعاره قرار داده، درحالی‌که ابن‌عاشور «وزر» را به معنای گناه و تمثیل را ناشی از «یحمل» می‌داند.

**تحلیل مختار:** به نظر می‌رسد که می‌توانیم «یحمل» را استعاره بگیریم و «وزر» را از باب استعاره مرشحه قید ترشیحی آن بدانیم؛ همان‌گونه که ابن‌عاشور در بسیاری از موارد استعاره، این کار را انجام می‌دهد؛ مانند آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَیَحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (بقره: ۱۶). در این آیه ابن‌عاشور و بسیاری از مفسران «اشتراء» را استعاره و «ریح» را ترشیح آن می‌دانند.

لازم به یادآوری است که متکلم گاه استعاره‌ای را که در کلام خود آفریده با ذکر ویژگی‌های مستعارُمنه بر آن تأکید می‌کند که بلاغیان چنین استعاره‌ای را «استعاره مرشحه» می‌نامند. در اینجا نیز ممکن است ذکر کلمه «وزر» را که از اوصاف مستعارُمنه است، ترشیح استعاره موجود در کلمه «یحمل» قرار بدهیم.

نمونه سوم. کلمه «بسط»

«إِن يَتَفَقَّوْكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءٌ وَيَنْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ...» (ممتحنه: ۲).

در این آیه مشکل این است که کلمه «بسط» برای «نشر و توسعه» وضع گردیده، درحالی‌که به چیزی اسناد داده شده (دست و زبان) که ممکن است قابل انبساط و توسعه باشد؛ اما قرینه وجود دارد که این معنا اراده نشده؛ یعنی در خارج این اتفاق نیفتاده که صرفاً دست و زبانشان را دراز کرده باشند و دیگر هیچ.

نظر علامه این است که در این آیه به دو نوع «بسط سوء» اشاره گردیده است: یکی بسط دست‌ها و دیگری بسط زبان‌ها. ابتدا «بسط دست‌ها به سوء» نسبت داده شده، و کنایه از کشتن، اسیر گرفتن و انواع و اقسام شکنجه است که دشمن غالب نسبت به مغلوب انجام می‌دهد؛ اما «بسط سوء زبان‌ها» کنایه از بدگویی و ناسزاگویی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۲۸).

ابن عاشور می‌گوید: در زبان عربی بسیار رایج است که فراوانی چیزی را به وسیع و طویل بودن تشبیه می‌کنند و در اینجا لفظ «بسط» مستعار شده؛ چون تشبیه کثرت به وسعت رایج است و «بسط» ضد «قبض» است، به معنای ضیق و کوتاه است. بدین‌رو «بسط» به ضد «قبض» تشبیه شده و این تشبیه شایعی است. پس «بسط‌ید» نوعی کثرت در کار دست است و این استعاره، یعنی هجمه دشمن ضرب و شتم بیشتری خواهد داشت. ناسزاگویی، مسخره و استهزا مصداق «بسط لسان به سوء» است. «بالسوء» متعلق به «بیسطوا» است که مفعول آن «ایدیهیم و السنتمه» است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۱۲۴-۱۲۵).

در اینجا/بن عاشور «بسط» را استعاره از کثرت در دو معنا، یعنی: کار دست (ضرب و شتم)، و کار زبان یعنی: تمسخر و تهاکم و استهزا می‌داند؛ اما علامه هر دو را کنایه می‌داند.

منشأ اختلاف دو مفسر در تحلیل این تعبیر، اختلاف آنان در خصوص قرینه است. به نظر علامه معنای اصلی این عبارت نیز کنار معنای غیر موضوع له اراده شده است؛ اما اعتقاد/بن عاشور این است که قرینه بازدارنده وجود دارد و بدین‌رو، آن را استعاره می‌داند.

**تحلیل مختار:** به نظر می‌رسد معنایی که/بن عاشور در نظر گرفته بیشتر با کنایه سازگاری دارد تا با استعاره. در زبان هندی گفته می‌شود: «اس کا منہ کھل گیا اور ہاتھ چل پڑا». کنایه از این است که او ناسزا می‌گوید و دست بزن دارد. معنای اصلی این عبارت آن است که دهان او باز شده و دست او راه افتاده است. در زبان‌های دیگر نیز چنین عباراتی یافت می‌شود که هم معنای اصلی اراده می‌شود و هم معنای کنایی. اینجا نیز استعاره بگیریم یا کنایه، فرق چندانی از لحاظ معنا ندارد. بدین‌رو، فرمایش‌های هر دو مفسر درست است، اما قول علامه بهتر است؛ زیرا در شکنجه دادن، کشتن، اسیر گرفتن و مانند آن نوعی دست و زبان انسان به‌طور فیزیکی دخالت دارد و فقط معنای غیر موضوع له اراده نشده است. «بسط‌ید» به معنای اصلی فراوان است؛ مانند آیه «وَكَلِمُهُمْ بِاسِطٍ ذِرَاعِيَةٍ بِالْوَصِيدِ» (کهف: ۱۸) و آیه «كَبَّاسِطٍ كَفِيهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ» (رعد: ۱۴) (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۶۶).

### پیش‌فرض‌های اعتقادی دو مفسر و تأثیر آن در تحلیل استعاره‌های قرآن

اختلاف علامه و/بن عاشور در تحلیل استعاره‌های قرآن کریم در مباحث اعتقادی یا به خاطر اختلافات کلامی آنان درباره خداوند بوده است (مانند نظریه «محال بودن همیشگی رؤیت خداوند» و نظریه «امکان رؤیت در آخرت») یا به خاطر اختلافات کلامی آنان درباره مقام «عصمت و ولایت». ریشه این اختلافات دیدگاه‌های دو مفسر و - در واقع - اختلاف دیدگاه‌های شیعه و اهل سنت درباره خداوند، مقام «عصمت، ولایت و امامت» و به‌ویژه خلافت امیرمؤمنان علیه السلام و موضوعاتی از این قبیل بوده است.

مهم‌ترین دیدگاه‌های کلامی علامه و ابن‌عاشور که در تحلیل استعاره‌های قرآنی مؤثر بوده، عبارتند از:

#### یکم. پیش‌فرض‌های اعتقادی علامه طباطبائی

**پیش‌فرض اول:** خداوند نه در دنیا و نه در قیامت، هیچ‌گاه قابل رؤیت نیست، و مراد آیاتی که در آنها از رؤیت خداوند سخن گفته شده، نگاه قلبی و دیدن با نور ایمان و مظهر وجودی اوست؛ زیرا خداوند جسم ندارد و برهان قاطع بر محال بودن رؤیت خداوند وجود دارد.

**پیش‌فرض دوم:** مقام «امامت» بالاترین مقام و از جانب پروردگار است؛ مقامی که جز پیامبران اولوالعزم و امامان معصوم علیهم‌السلام به آن نرسیدند؛ دیگر افراد با این منصب به حدی فاصله دارند که هیچ‌گاه به آن نمی‌رسند.

#### دوم. پیش‌فرض‌های ابن‌عاشور

**پیش‌فرض اول:** خداوند در دنیا قابل رؤیت نیست، اما روایاتی وجود دارد که بر امکان رؤیت خداوند در روز قیامت دلالت دارد.

**پیش‌فرض دوم:** مرتکب گناهان صغیره می‌تواند به مقام «امامت» نایل گردد و منظور از «امامت» در آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴) ولایت‌هایی از قبیل خلافت، امارت، قضاوت، فتوا، روایت، امام جماعت بودن و امثال آن است.

### مقایسه اثرگذاری مبانی اعتقادی دو مفسر بر روش تحلیل استعاره‌ها

#### مثال اول. رؤیت خدا

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ و ۲۳).

گاهی اختلاف در استعاره‌ها به خاطر اختلاف درباره خداوند متعال بوده است؛ مانند تعبیر «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ». در اینجا مشکل این است که «ناظره» در لغت به معنای (نگرنده و بیننده) است و این نگاه با چشم، صورت می‌گیرد، درحالی که خدا قابل رؤیت با چشم نیست. پس معنای «نظر» در این آیه چیست؟

علامه طباطبائی «رؤیت خدا» در این دسته آیات را به معنای «علم ضروری مخصوص» می‌داند. ابن‌عاشور رؤیت خدا در این دنیا را نفی کرده است، اما به اجمال، پیرو قدمای خود، رؤیت خداوند در روز قیامت را می‌پذیرد.

کلمه «ناظره» اسم فاعل و مؤنث لفظی از ماده «نظر» است. جناب خلیل «ناظره» را به معنای نگرنده برای صاحب بصر می‌داند: «الْعَيْنُ النَّاظِرَةُ لِكُلِّ ذِي بَصَرٍ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۵۴). و «نَظَرَ فِيهِ» یعنی: در آن اندیشید. اما «نَظَرَ إِلَيْهِ» یعنی: به سوی او نگریست، البته دیدن با چشم سر (همان). اما گاهی «نظر» به‌طور استعاره به معنای بینش و نگریستن در جان و روح و یا دیدن با قلب و نور ایمان است.

علامه طباطبائی معتقد است: در اینجا مراد نگاه قلبی و دیدن با نور ایمان و مظهر وجودی اوست؛ زیرا برهان قاطع بر محال بودن رؤیت خداوند وجود دارد. براهین عقلی، اخبار اهل بیت علیهم‌السلام، همچنین آیات قرآن کریم نیز در این باب بیان‌کننده این مطلب است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۱۲).

ابن‌عاشور در ضمن تفسیر این آیه معتقد است: «نظر» به معنای «عاین بصره» است؛ یعنی صالحان با چشم سر خداوند را زیارت خواهند کرد، اما اعتقاد دارد که ابعاد نظر به اجمال از ظاهر آیات ثابت است، نه به صورت تفصیل و با تمام جزئیات (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۳۲۷-۳۲۸).

ابن‌عاشور روایات و اخباری را از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند و مدعی است که این روایات مؤید اعتقاد اوست (همان). این مفسر روایتی را از بخاری و مسلم نقل می‌کند که از ابوسعید خدری و ابوهریره نقل شده است که عده‌ای پرسیدند: آیا خدا را در روز قیامت خواهیم دید؟ پیامبر ﷺ فرمودند: آری. سپس فرمودند: در دیدن آفتاب و ماهتاب، کوچک‌ترین اختلافی بین شما متصور است؟ گفتند: نه. پس فرمود: در روز قیامت، همان‌گونه که در دیدن آفتاب و ماه اختلافی ندارید، در دیدن پروردگار نیز کوچک‌ترین اختلافی نخواهید داشت! (همان).

ابن‌عاشور معتقد است که اگرچه این آیه بر رؤیت خداوند با چشم سر دلالت می‌کند، اما دلالت آن ظنی است و احتمال تأویل این آیه به رؤیت جلال و بهجت و مانند آن وجود دارد؛ لیکن تأیید این موضوع توسط اخبار صحیح این احتمال را به حداقل می‌رساند (همان).

**نقد بر ادعای ابن‌عاشور:** بسیاری از آیات، از جمله آیه مبارکه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳) دلالت دارد بر اینکه خداوند هیچ‌وقت قابل رؤیت نیست. در جمله «لن ترانی» کلمه «لن» بر ابدی بودن دلالت می‌کند؛ یعنی هیچ‌وقت خداوند را نمی‌بینید. ابدی بودن از لحاظ ما انسان‌های مادی ممکن است تا آخر این دنیا باشد، اما - درواقع - ابدیت در عدم رؤیت، زمان قیامت را نیز شامل می‌شود. همچنین ادله عقلی وجود دارد که دیدن خدا مستلزم اثبات جسم یا صفات جسم برای خداست و خدا از این صفات منزّه است.

درباره عبارت «قَالَ رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳) اشاعره معتقدند: این آیه نیز بر رؤیت خداوند دلالت دارد؛ زیرا اگر امکان رؤیت برای خداوند وجود نداشت، شایسته نبود حضرت موسی ﷺ چنین درخواستی از خداوند متعال داشته باشد (اشعری، ۱۴۱۸ق، ص ۴۱).

اعتقاد شیعیان این است که امکان رؤیت خداوند وجود ندارد و چون لازمه رؤیت<sup>۵</sup> جسمانیت و محدودیت است، از ذات خداوند متعال به دور است.

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌فرماید: رؤیتی که حضرت موسی ﷺ از خداوند متعال تقاضا می‌کند، عبارت است از: علم حضوری به او؛ یعنی او می‌خواهد خداوند متعال واقیعت خارجی خود را به او بنمایاند و با واقیعت خارجی‌اش و از غیر طریق استدلال بر او تجلی کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۳۸-۲۴۱).

ابن‌عاشور درخواست رؤیت از جانب حضرت موسی ﷺ را اطلاع یافتن او بر معرفت بیشتر به جلال خداوندی دانسته است. طبق دیدگاه وی، چون خداوند وعده ملاقات داده بود و ملاقات تکیه بر رؤیت ذات و شنیدن سخن طرف ملاقات دارد و برای حضرت موسی ﷺ یکی از این دو رکن (شنیدن سخن خدا و تکلم با او) محقق شده بود، این تکلم وی را در طمع تحقق رکن دوم، یعنی مشاهده انداخت. مؤید آن، این است که «كَلِمَةً رَبُّهُ» شرط «لَمَّا» قرار گرفته است و «لَمَّا» بر شدت ارتباط بین شرط و جواب دلالت می‌کند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۸۳).

درباره سؤال از رؤیت می‌گوید: بی‌شک او رؤیتی را که با ذات خداوند سازگار باشد و در آخرت محقق می‌شود، درخواست کرده است (همان). درباره «لن» نیز می‌گوید: حرف «لن» در دو معنا به کار می‌رود: یکی نفی ابدی و همیشگی؛ و دیگری تأکید نفی در مستقبل. لیکن مراد از «ابد» حیات دنیوی است و بدین‌روی «لن ترانی» به این معناست که در دنیا هیچ‌گاه مرا نخواهی دید و بنابراین بر نفی رؤیت در آخرت دلالتی ندارد (همان، ص ۲۷۵).

**تحلیل مختار:** به نظر می‌رسد *ابن‌عاشور* در اینجا نیز به صواب نرفته است. چگونه ممکن است پیامبر خدا در زمان نبوتش در امور مربوط به مبدأ و معاد، از علم و عصمت برخوردار نباشد؟ بله، طبق مبنای برخی از اهل سنت که عصمت از خطا و نسیان راه، حتی بعد از نبوت جایز می‌شمارند، اگر این درخواست را گناه ندانیم و آن را صرفاً یک خطا بشماریم، کلام *ابن‌عاشور* را می‌توان پذیرفت. لیکن عصمت از خطا بعد از نبوت در امور مربوط به نبوت و رسالت پیامبران، مقبول شیعه و جمع کثیری از اهل سنت است (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۴۴).

*ابن‌عاشور* معنای «ابدیت - تأیید» در کلمه «لن» را محدود به این دنیا می‌داند، درحالی‌که در آیه هیچ قیدی ذکر نشده است که ابدیت را به این دنیا محدود کند، بلکه «تأیید» شامل زمان بعد از این دنیا هم می‌شود.

#### مثال دوم. اعتقاد به عصمت و ولایت

«... قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴).

اعتقادات دو مفسر درباره «عصمت» و «ولایت» منشأ اختلاف آنان در استعاره‌ها بوده است؛ مانند اختلاف آنان در عبارت «لاینال عهدی الظالمین». مشکل اصلی در این زمینه آن است که معنای وضعی «نال - ینال» رسیدن است و این فعلی است که فاعل آن انسان عاقل بوده و دارای اراده باشد. حال «عهد» با معنای وضعی آن تناسب ندارد؟ معنای لفظی این عبارت واضح است: مقام «امامت» به ظالمان نمی‌رسد، یا ظالمان به مقام «امامت» نمی‌رسند (دعاس، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۵۳؛ نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۷۶).

علامه در تفسیر این آیه می‌فرماید: در تعبیر «بُعد ظالمان از عهد الهی» استعاره مکنیه است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۶)؛ به این معنا که ظالمان از مقام «امامت» بسیار دورند. بدین‌روی مشرکان، کفار، منافقان، فاسقان و آلودگان به گناهان کبیره و صغیره نمی‌توانند به چنین منصبی نایل گردند و جز انبیا و امامان معصوم علیهم‌السلام کسی از چنین ظلمی مبرا نیست. علامه «اماماً» در آیه «قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴) را امام معصوم می‌داند. ایشان معتقد است: مقام امامت بالاترین مقام از جانب پروردگار بوده و انتصاب به این مقام از جانب خداست و غیر از پیامبران اولوالعزم و امامان معصوم علیهم‌السلام دیگر افراد با این منصب به قدری فاصله دارند که هیچ‌وقت به آن نمی‌رسند (همان).

*ابن‌عاشور* «نال - ینال» را به معنای «أصاب - یصیب» می‌داند و می‌نویسد: منظور از «لایصیب عهدی الظالمین» کسانی‌اند که درباره آنان دعای حضرت ابراهیم علیه‌السلام مستجاب شده است؛ زیرا نفی یک حکم، ضد آن را اثبات می‌کند؛ یعنی درباره اهل کتاب و مشرکان عرب این امر محقق نمی‌شود؛ اما درباره کسانی محقق است که از حضرت ابراهیم علیه‌السلام پیروی کردند (*ابن‌عاشور*، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۸۷).

به اعتقاد ابن‌عاشور مراد از «ظالمان»، مشرکان، یهود و مرتکبان گناهان کبیره‌اند. او اعتقاد دارد: مرتکبان گناهان صغیره می‌توانند به چنین منصبی دست پیدا کنند. او در آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴) «امام» را به معنای «نبی یا رسول» می‌داند؛ اما در تفسیر این آیه چنین می‌نویسد: مرتکب گناهان کبیره مستحق منصب امامت نیست و منظور از «امامت» سایر ولایت‌های مسلمانان است؛ ولایت‌هایی از قبیل خلافت، امارت، قضاوت، فتوا، روایت، امام جماعت بودن و امثال آن... (همان، ص ۶۸۸).

ریشه اختلاف بین دو مفسر، اعتقادی است؛ زیرا عصمت ائمه علیهم‌السلام بین امامیه و عامه محل اختلاف است. امامیه معتقدند: امام منصوب و منصوص من الله و دارای مقام عصمت است، و غیر معصوم به‌هیچ‌وجه به چنین منصبی نمی‌رسد. اما عامه انتصاب آن را از جانب مردم، از طریق انتخابات و شورا، و وصول به آن را آسان می‌دانند و عصمت را نیز شرط لازم نمی‌دانند.

در اینجا ذکر این لطیفه معنایی از علامه طباطبائی نیز خالی از لطف نیست که از دیدگاه علامه طباطبائی، برخی از واژه‌های قرآن بار معنایی خاصی دارند که به سبب کثرت استعمال عرفی به ابتذال کشیده شده‌اند. تعبیر «امام» یکی از این واژه‌هاست که به معنای پیش‌پاافتاده‌ای، مانند تقدم و مطاع بودن و خلافت فروکاسته شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۱).

### پیش‌فرض‌های منهجی دو مفسر و تأثیر آن در تحلیل استعاره‌های قرآن

روش اختصاصی علامه «تفسیر قرآن به قرآن» است. سیاق آیات نیز نزد علامه از اهمیت خاصی برخوردار است. ابن‌عاشور هم از این دو روش استفاده کرده است. گاهی میزان استفاده از این روش‌ها منشأ اختلاف آنان در تحلیل استعاره‌ها بوده که در ذیل چند نمونه از موارد اختلافی آنان ذکر می‌شود:

۱. **روش تفسیر قرآن به قرآن:** هر دو مفسر از این روش استفاده کرده‌اند. در تفسیر *المیزان* مهم‌ترین روش تفسیری که از آن استفاده شده منهج تفسیری «قرآن به قرآن» است؛ اما ابن‌عاشور فقط گاهی از این روش استفاده کرده است.

۲. **اجمال و تفصیل:** علامه مباحث ادبی را به اجمال، اما ابن‌عاشور با تفصیل بیان کرده است.

۳. **تسامح در تعبیر:** منظور از «تسامح در تعبیر» در اینجا به معنای عدم استفاده از تعبیر دقیق است که گاهی در تفسیر *المیزان* و گاهی در *التحریر و التئیر* مشاهده می‌شود که به جای اینکه از عنوان «مجاز»، «کنایه» یا «تشبیه» استفاده نمایند، با «استعاره» تعبیر نموده‌اند.

۴. **اثبات اعجاز ادبی قرآن کریم:** ابن‌عاشور از این روش استفاده کرده و یکی از اهداف تفسیر او اثبات اعجاز ادبی قرآن کریم بوده است.

۵. **استخراج نکات لطیف و اخلاقی از استعاره‌های قرآنی:** علامه از این روش در تفسیر استفاده نموده و بعد از تحلیل استعاره‌ها، گاهی به استخراج نکات لطیف پرداخته؛ زیرا تفسیر ایشان معنامحور بوده است.

**نکته:** برخی از این نکات میان دو مفسر مشترک است؛ مانند اثبات اعجاز ادبی قرآن کریم و استخراج نکات لطیف و اخلاقی از استعاره‌های قرآنی. البته میان دو مفسر تفاوت درجه وجود دارد؛ ابن‌عاشور اغلب در تحلیل استعاره‌ها به دنبال اثبات اعجاز ادبی بوده، برخلاف علامه که اغلب به استخراج نکات لطیف پرداخته است.

## مقایسه اثرگذاری مبانی منهجی دو مفسر بر روش تحلیل استعاره‌ها

شاهد اول. کلمه «ثقیل»

«إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزل: ۵).

گاهی دو مفسر به سبب اختلاف در روش «تفسیر قرآن به قرآن» در تحلیل استعاره‌های قرآنی متفاوت عمل کرده‌اند؛ مانند تعبیر «ثقیل» در آیه. در این آیه مسئله اصلی این است که «ثقیل» ویژگی جسمی است که دارای وزن بوده و حمل و نقل آن دشوار باشد. حال<sup>۵</sup> این کلمه صفت قول و گفتار واقع شده است، درحالی که گفتار وزن محسوس ندارد.

نظر علامه طباطبائی این است که «ثقل» گاهی در امور معنوی به‌طور استعاری استعمال می‌شود؛ مثلاً می‌گویند: «درس امروز سنگین بود»؛ یعنی فهم آن دشوار و دارای حقایق علمی و دقیق بود. همچنین به فرمان‌هایی گفته می‌شود که امتثال و مداومت بر آن دشوار باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۶۱). علامه می‌گوید: آیه «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...» (حشر: ۲۱) و «وَلَوْ أَن قُرْآنًا سِيرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى» (رعد: ۳۱)، سنگینی کلام خدا را به خوبی بیان نموده است (همان).

ابن عاشور می‌نویسد: متصف شدن قرآن به صفت «ثقیل» استعاره از سختی حفظ الفاظ قرآن است، به‌ویژه وقتی این قرآن معانی سنگینی دارد و بالاخص حفظ این قرآن برای رسولی که امی بوده و به مکتب نرفته است سخت‌تر خواهد بود...؛ چون قرآن از جهات گوناگون سنگین است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۲۴۴).

علامه طباطبائی سنگینی قرآن را استعاره از سنگینی معنوی می‌داند و برای اثبات ادعای خود، از روش تفسیر «قرآن به قرآن» مدد جسته و آیاتی را ذکر کرده است که سنگین بودن قرآن از جهت معنوی را اثبات می‌کند.

منشأ اختلاف در این استعاره روش تفسیری مفسر است که علامه از روش تفسیری «قرآن به قرآن» استفاده کرده، اما ابن عاشور بر لغت تکیه نموده است و توجهی به آیاتی نداشته که علامه آنها را در تفسیر این آیه مؤثر می‌داند. جالب اینجاست که برخی مفسران امی بودن پیامبر را با امی بودن افراد عادی مقایسه می‌کنند، درحالی که اگر پیامبر ﷺ به‌ظاهر به مکتب نرفت، چون نیازی نداشت؛ ولی خود خداوند معلم او بود: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ» (نساء: ۱۱۳). او دارای علم لدنی بود. بنابراین حفظ قرآن نیز برای او دشوار نبود: «سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى» (اعلی: ۶). در هر حال اگر حفظ قرآن برای ایشان دشوار بود حتماً جبرئیل دوباره آیات را برای ایشان تلاوت می‌نمود، درحالی که هیچ‌کس چنین ادعایی نکرده که پیامبر آیه‌ای را فراموش کرده باشد یا نتوانسته باشد حفظ کند. بنابراین نظر علامه جامع‌تر و بهتر است.

شاهد دوم. کلمه «اشْتَغَلَ»

«قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا» (مریم: ۴).

گاهی اختلاف در استعاره‌ها فقط به اجمال و تفصیل است؛ مانند تعبیر «اشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا». این واژه در لغت از ریشه «الشَّغَلَ» است؛ یعنی سفیدی در موی جلوی سر و در دم، و «الشَّغَلَةُ» یعنی: آنچه از هیزم شعله‌ور می‌شود و

زبانه می‌کشد. «اشتعلت الخیل فی الغارة» یعنی: اسب در حمله تحریک شد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۵۷). «الشیب» یعنی: سفیدی مو و «مشیب» یعنی: مردی که به سن سفیدی مو رسیده است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۱۵۹). خلاصه اینکه «اشتعال» در اصل به معنای شعله‌ها یا زبان‌های آتش است، اما مجازاً، یا از حیث لون و رنگ به معنای سفیدی است یا اشتعال از حیث حرکت است به معنای هیجانی و هوایی کردن؛ مانند هیجان اسب برای حمله و حرکت رو به جلو (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۳۸۷). مسئله اصلی در این آیه شریفه، کلمه «اشتعل» است که در اصل به معنای شعله‌ور شدن است و برای چیزی استفاده می‌شود که قابل احتراق باشد، درحالی‌که شعله‌ور شدن سر معنایی ندارد؛ زیرا سر انسان قابل احتراق نیست. به فرض هم که قابل شعله‌ور شدن باشد، معلوم است که مراد حضرت زکریا شعله‌ور شدن سر نبوده است. علامه طباطبائی «اشتعال» را از حیث لغوی به معنای انتشار زبان آتش و سرایت آن در هر چیزی می‌داند که قابل احتراق باشد و می‌گوید که گاهی به‌طور استعاری به معنای انتشار و شیوع چیزهای دیگر به‌کار می‌رود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۷).

ابن‌عاشور معتقد است: در این عبارت تشبیه مرکب وجود دارد و دارای استعاره تمثیلی است و این بدیع‌ترین نوع تشبیه مرکب است که در آن موهای سیاه به فحم (زغال) و به‌عنوان استعاره تمثیلیه مکنیه، موهای سفید به شعله آتش تشبیه شده است و «اشتعل» نیز رمز و علامتی بر این دو چیز است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۱۰). ایشان می‌گویند: اصل چنین است: «اشتعل الشیب فی شعر الرأس...» (همان).

محبی‌الدین درویش این استعاره را مکنیه می‌داند و چهار وجه شبه برای آن ذکر کرده که عبارتند از: سرعت، غیرقابل جبران بودن، درد و الم، و صبرورت (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۵۹).

جرجانی می‌گوید: «و اشتعل الرأس شیبا» افاده شمول و شیوع می‌کند، به‌گونه‌ای که هیچ سیاهی یا هیچ موی سیاهی در سر باقی نمانده است. اما «اشتعل الشیب فی الرأس» یعنی: پیری در سر ظاهر شده است؛ یعنی چند موی سفید ظاهر گردیده است؛ مانند: «اشتعل البیت ناراً» یعنی: آتش کل خانه را دربر گرفت؛ اما «اشتعل النار فی البیت» یعنی: قسمتی از خانه آتش گرفت، نه بیش از آن (جرجانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۴).

منشأ اختلاف بین علامه طباطبائی و ابن‌عاشور در تحلیل استعاره در این آیه به منهج تفسیری اجمال و تفصیل آنان برمی‌گردد. علامه به صورت مجمل اشاره داشته و به معنای آیه پرداخته است؛ اما ابن‌عاشور به نوع استعاره، هیأت منتزعه، اسناد موجود در اشتعال و شیب و حتی فایده استعاره در این کلام را بیان کرده است.

اگر دقت کنیم، می‌فهمیم که علامه جامع را همان چیزی می‌داند که جرجانی به آن اشاره کرده است، همان‌گونه که آتش از یک نقطه کوچک شروع می‌شود و سپس کل منطقه یا محموله آتش‌زا را فرا می‌گیرد، سفیدی مو هم بدین صورت است: ابتدا یک یا چند موی سفید ظاهر می‌شود، بعد کل موها سفید می‌گردد.

شاهد سوم. کلمه «إفراغ»

«... رَبَّنَا أفرغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ تَوَقَّنَا مُسْلِمِينَ» (اعراف: ۱۲۶).



گاهی/ابن‌عاشور به دنبال اثبات اعجاز ادبی قرآن بوده و این امر منشأ اختلاف بین ایشان و علامه طباطبائی در تحلیل استعاره شده است؛ مانند تعبیر «أَفْرَغَ عَلَيْنَا صَبْرًا» در آیه شریفه. مشکل آیه در این است که اولاً، «إِفْرَاقٌ» برای خالی کردن یا ریختن وضع شده، اما صبر که ریختنی نیست! ثانیاً، انسان ظرفی نیست که ریختن با آن تناسب داشته باشد. پس خالی کردن صبر در این آیه به چه معناست؟

علامه طباطبائی «أَفْرَغَ عَلَيْنَا صَبْرًا» را استعاره مکنیه می‌داند؛ به این معنا که «نَا» را ظرف، و صبر را به آب، و دادن خداوند را به ریختن آب در ظرف و لبریز کردن آن تشبیه کرده و چنین معنا نموده است: «قَلُوبِ مَا رَا لِبْرِيزِ از صبر کن تا هنگام نزول هر غذایی جزع و فرغ نکنیم» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۱۸).

به نظر/ابن‌عاشور در این عبارت صبر به آب تشبیه شده و این «تشبیه معقول به محسوس» است. استعاره هم استعاره مکنیه است و خلق کردن صبر در نفوس آنان به خالی کردن ظرف به‌گونه استعاره تخیلیه تشبیه شده؛ زیرا «إِفْرَاقٌ» به معنای ریختن و خالی کردن محتویات ظرف بوده و مقصود آن صبر قوی است؛ چون لازمه «إِفْرَاقِ الْإِنَاءِ» این است که هیچ چیزی از محتویات ظرف در آن نماند. پس این جمله مشتمل بر مکنیه، تخیلیه و کنایه است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۴۲).

تفاوت بین تحلیل/ابن‌عاشور و علامه طباطبائی این است که/ابن‌عاشور درباره دل‌های انسان ساکت است و چنین تخیل می‌کند که خدا دارای ظرفی است و آنان خواستند که خدا آن ظرف را خالی کند و تمام محتویات را در دل‌های آنان بریزد. اما علامه نفوس و دل‌های آنان را ظرف می‌داند تا خداوند آن ظرف‌ها را لبریز کند. ظرفی که نصف و یا خالی باشد صدا دارد؛ مانند طبل، اما ظرفی که پُر باشد بی‌صداست. بدین‌روی علامه گفت: «باید پر باشیم تا هنگام عذاب جزع و فرغ نکنیم».

منشأ اختلاف در کلمه «إِفْرَاقٌ» است؛ زیرا در لغت، هم به معنای «صَبٌّ» (ریختن) آمده (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۴۰۸) و هم به معنای «صَبٌّ مَا فِيهِ» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۶۳۲). پس تحلیل/ابن‌عاشور طبق لغت دوم است و تحلیل علامه مطابق لغت اول.

علامه طباطبائی فقط به یک استعاره اشاره کرده، سپس به دنبال بیان معنی رفته، اما/ابن‌عاشور درصدد بیان تمام آرایه‌های ادبی بوده است. این مورد هم نمونه دیگری برای اجمال و تفصیل است. علاوه بر این، منشأ اختلاف بین دو مفسر در تحلیل کل جمله، منهجی است؛ زیرا منهج تفسیری/ابن‌عاشور ادبی است و در تحلیل استعاره‌ها به دنبال اثبات اعجاز ادبی قرآن است، برخلاف علامه که منهج ایشان معنامحوری است. بدین‌روی به نظر می‌رسد که نظر هر مفسر مطابق منهج تفسیری او بوده است.

شاهد چهارم. کلمه «فَوْرٌ»

«بَلَىٰ إِنَّ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا وَ يَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا...» (آل‌عمران: ۱۲۵).

گاهی تسامح در تعبیر، منشأ اختلاف بوده است؛ مانند کلمه «فور» در آیه شریفه. مشکل اصلی در این آیه آن است که معنای وضعی «فور» جوشش و جهش آب و مایعات است، اما در این آیه برای انسان استعمال شده، درحالی‌که انسان فوران نمی‌کند!

در لغت «أَفْوَرُ» جوشیدن دیگ و آتش و دود و عصبانیت است و «فَوَّارَهُ» به معنای چشمه‌ای است که آب آن با جهش می‌جوشد. «جاء القوم من فورهم» نیز از همین باب است و معنایش آن است که برای جنگ جوشیدند. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۷۹).

علامه طباطبائی ابتدا از لحاظ لغوی «فور» و «فوران» را به غلیان و جوشش معنا کرده و گفته است: «فَارَ الْقَدْرُ» یعنی: دیگ به جوشش آمد. اما گاهی به‌طور استعاره و مجاز به معنای سرعت و عجله در امر استعمال شده است؛ «مِن فَوْرِهِمْ هَذَا» یعنی: همین الآن (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۸).

ابن‌عاشور «من فورهم هذا» را استعاره برای اقدام سریع و مبادرت فعل دانسته، می‌نویسد: اشاره «هذا» نیز به همان «فَوْر» است تا آن را نازل منزله نزدیک و قریب معرفی کند، و در این عبارت کنایه یا استعاره است؛ زیرا سریع می‌آید (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۱۰).

پس دو مفسر در تعبیر اختلاف دارند؛ یکی کلمه استعاره را به انضمام مجاز آورده و دیگری استعاره را به انضمام کنایه. علت اینکه ابن‌عاشور احتمال به کنایه بودن آن داده این است که خود این کلمه را به «اقدام سریع» معنا کرده است. به هر حال کلام با استعاره بودن سازگاری دارد؛ زیرا به معنای وضعی استفاده نشده است و علاقه شباهت «سرعت» هم وجود دارد. بدین‌روى لازم نیست علاوه بر استعاره، کنایه را هم ثابت کنیم.

شاهد پنجم. کلمه «ورد»

«يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَ بَسَّ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ» (هود: ۹۸).

گاهی اختلاف دو مفسر در تحلیل استعاره‌ها به خاطر سیاق و اشاره به نکته لطیف بوده است؛ مانند تعبیر «بَسَّ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ». در این آیه شریفه مشکل این است که «ورد» در اصل برای مکانی وضع شده که انسان‌ها یا حیوان‌ها از آنجا آب می‌خورند. حال در اینجا این کلمه با «نار»، یعنی آتش جهنم به کار رفته است، درحالی‌که آتش نوشیدنی نیست یا مکانی نیست که از آن آب بنوشند.

به نظر علامه طباطبائی کلمه «ورد» به‌طور استعاره‌ای به معنای تلاش و کوشش برای رسیدن به هدف و منظور خود به کار می‌رود و این هدف به آبی تشبیه شده که حیوان یا انسان برای رسیدن به آن تلاش می‌کند. در آیه محل بحث نیز منظور این است که سعادت نهایی انسان، یعنی رضوان الهی و بهشت مانند آب زلالی است که تشنه به آن می‌رسد و خود را سیراب می‌کند، ولی پیروان فرعون به‌جایی رسیدند که به جای آب، مورود آنان عذاب و آتش جهنم بود. این در حالی است که اگر از حضرت موسی علیه السلام پیروی می‌کردند، می‌توانستند به سعادت ابدی نائل گردند. پس هدف آنان - درواقع - همان آتش جهنم بود که نصیب آنان می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۳۸۱).

ابن‌عاشور می‌نویسد: «وارد کردن آنان به آب» استعاره از رفتن آنان به‌سوی آتش جهنم است، و این استعاره از نوع تهکمه است؛ زیرا «ایراد» برای نفع به‌وسیله نوشیدن (سقی) استعمال می‌شود؛ اما رفتن آنان به‌سوی جهنم عکس آن معناست (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۲۴).

پس *ابن‌عاشور* این استعاره را تهکمیبه می‌داند؛ یعنی آنان در روز قیامت مورد تمسخر قرار می‌گیرند؛ همان‌گونه که در دنیا آیات خداوند را مسخره می‌کردند. اما علامه در تحلیل این کلمه دو نوع استعاره را بیان کرده و به سیاق آیات قبل نیز اشاره کرده است.

روش خاص علامه طباطبائی برای اشاره به نکات ظریف، منشأ اصلی اختلاف در تحلیل این استعاره قرآنی است؛ به این معنا که علامه توجه مخاطبان را به سیاق آیات قبل جلب می‌کند و اشاره می‌نماید به اینکه اگر آنان از حضرت موسی علیه السلام و آیات خداوند پیروی می‌کردند، به جای اینکه بر آتش جهنم وارد شوند، می‌توانستند بر نعمت‌های گوارای بهشت وارد گردند.

نکته اخلاقی در بیان علامه این است که فاصله بین حق و باطل بسیار کم است و انسان با کمی تفکر و تعقل می‌تواند به سوی سعادت ابدی برود، به جای اینکه به سوی شقاوت و بدبختی ابدی برود؛ درست مانند دشمنان حضرت موسی علیه السلام که می‌توانستند از ایشان پیروی کنند و عاقبت به خیر باشند؛ اما به جای اتباع از حضرت موسی علیه السلام از فرعون پیروی کردند و شقاوت ابدی را به دست آوردند.

### نتیجه‌گیری

اختلافات علامه طباطبائی و *ابن‌عاشور* در تحلیل برخی از استعاره‌های قرآنی از دیدگاه‌های ادبی، عقیدتی و منهجی آنان نشئت گرفته است. هریک از دو مفسر از اعتقادات کلامی خود دفاع کرده و این کار هم در تحلیل استعاره‌ها مؤثر بوده است. علاوه بر این، روش‌های تفسیری هریک از دو مفسر تحلیل استعاره‌های قرآن را تحت تأثیر قرار داده است. مقایسه بین تفسیر *المیزان* و *التحریر و التنبیر* از جهت اختلافات بین دو مفسر، در تحلیل مباحث بلاغی و به‌ویژه استعاره‌های قرآن کریم دارای جذابیت خاصی است. علامه از دقت بالایی در مطرح کردن مباحث ادبی برخوردار بوده و به تحلیل استعاره‌هایی پرداخته که به فهم معانی آیات کاملاً مرتبط است. این امر تا حدی درباره *ابن‌عاشور* نیز صادق است؛ اما تفسیر *ابن‌عاشور* یک تفسیر ادبی بوده و بدین‌روی در موارد زیادی احساس می‌شود ایشان بسیاری از استعاره‌ها را به عنوان یک فن از فنون ادبی شمرده و فقط به دنبال اثبات اعجاز ادبی قرآن است. علامه تفسیر «قرآن به قرآن» و استفاده از سیاق آیات را بر همه روش‌ها مقدم می‌داند. در نتیجه، در تحلیل استعاره‌های قرآنی هم از این روش استفاده کرده است. اما *ابن‌عاشور* بیشتر به دنبال اثبات اعجاز ادبی قرآن بوده و در بیشتر موارد استفاده از مباحث ادبی را در تحلیل استعاره‌ها بر دیگر روش‌ها ترجیح داده است. علامه طباطبائی عملاً نظریه «روح معانی» را در تحلیل بسیاری از کلمات قرآنی پذیرفته است، اما *ابن‌عاشور* از دیدگاه «اراده معانی حقیقی و مجازی برای یک لفظ (به‌صورت هم‌زمان)» حمایت کرده است. در دو تفسیر *المیزان* و *التحریر و التنبیر* از روش‌های مشترک هم استفاده شده است، اگرچه تفاوت درجه میان دو مفسر وجود دارد.

## منابع

- ابن حجة، تقی الدین، ١٤٢٥ق، *خزانة الادب و غایة الارب*، ج سوم، بیروت، دارصادر.
- ابن درید، محمد بن حسن، ١٩٨٧م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ١٤٢١ق، *المحکم والمحیط الأعظم*، تحقیق عبدالحمید هندوای، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور محمد بن طاهر، ١٤٢٠ق، *التحریر والتنویر*، بیروت، مؤسسه التاريخ.
- ازهری، محمد بن احمد، ١٤٢١ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اشعری، ابوالحسن، ١٤١٨ق، *الایاتة عن اصول الدیانة*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- آمدی، سیف الدین، ١٤٢٣ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب قاهره.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، ١٤٢٢ق، *دلایل الاعجاز*، تحقیق عبدالحمید هندوای، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ١٣٧٦ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
- درویش، محیی الدین، ١٤١٥ق، *اعراب القرآن و بیانه*، ج چهارم، سوریه، دارالارشاد.
- دعاس، دعاس و حمیدان و قاسم، ١٤٢٥ق، *اعراب القرآن الکریم*، دمشق، دار المنیر و دار الفارابی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ١٣٧٤، *مفردات الفاظ قرآن*، ج دوم، تهران، مرتضوی.
- ، بی تا، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- زمخشری، محمود بن عمر، ١٤٠٧ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، ج سوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ١٤١٧ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- غزالی، ابوحامد، ١٤١١ق، *جواهر القرآن*، ج سوم، بیروت، دار احیاء العلوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ١٤٠٩ق، *کتاب العین*، ج دوم، قم، هجرت.
- نحاس، احمد بن محمد، ١٤٢١ق، *اعراب القرآن*، بیروت، منشورات محمد علی بیضون.

## تفاوت انسان و حیوان در قرآن با نگاهی به آثار آیت‌الله مصباح یزدی\*

ashrafi@qabqs.net

امیررضا اشرفی / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد زارعی / دانش‌پژوه دکتری تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ahmadzareei2893@gmail.com

orcid.org/0000-0003-3397-1092



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۵

### چکیده

چگونگی خلقت انسان و تفاوت او با سایر جانداران از مسائل مهم دانش انسان‌شناسی است؛ برخی مکاتب تجربه‌گرا با تنزل جایگاه انسان در نظام خلقت، او را در ردیف حیوانات شمرده و تفاوت او را با حیوانات به اموری مانند بزرگی و پیچیدگی مغز و سرعت و تنوع فعالیت‌های ذهنی‌اش تقلیل داده‌اند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی درصدد بررسی تفاوت انسان با حیوان است. از نظر قرآن کریم، تفاوت اصلی انسان با حیوان در برخورداری از روحی متمایز است. انسان افزون بر تفاوت در خلقت نخستین و ماده خلقت، در مرحله‌ای از آفرینش با دریافت حقیقتی متعالی به نام «روح» هویتی متفاوت از حیوانات یافته است. برخورداری از بینش‌ها و گرایش‌های متعالی، توانایی تشخیص ارزش‌ها، اندیشه‌ورزی و توان حل مسئله، امکان ترجیح گرایش‌های متعالی، بهره‌مندی از قدرت بیان، توان فناوری، قدرت اجتماعی، خلاقیت و استعداد هنری، ظرفیت جانشینی خدا، و تقرب الهی از ویژگی‌ها انسان است.

**کلیدواژه‌ها:** تفاوت انسان و حیوان، تفاوت در آفرینش، برتری انسان، کرامت انسان، آیت‌الله مصباح یزدی.

\* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی در اندیشه علامه محمدتقی مصباح‌یزدی» پذیرش شده است.

با وجود شباهت‌های ظاهری جانداران با یکدیگر، تفاوت‌هایی در آفرینش آنها به چشم می‌خورد که منجر به نامگذاری و دسته‌بندی آنها در گونه‌هایی شده است. امروزه قریب دو میلیون گونه موجود زنده در زمین شناسایی و نامگذاری شده که یکی از آنها انسان است. انسان به گواهی بسیاری از دانشمندان علوم عقلی و تجربی، بیشترین تفاوت را با سایر جانداران، از جمله حیوانات دارد. این تفاوت‌ها بحث‌های متعددی را درباره منشأ و حکمت آنها برانگیخته است.

برخی از زیست‌شناسان با تکیه بر نظریه «تکامل»، انسان را ثمره فرگشت جانداران تک‌سلولی در سالیان دراز دانسته‌اند (داوکینز، ۱۳۹۲، ص ۲۵-۱) و برخی به تبع این نظریه، انسان را «میمون برهنه» نامیده‌اند! (ر.ک: موریس، ۱۳۵۶، ص ۱۳). برخی از آنان تفاوت انسان را با سایر جانداران مانند شامپانزه‌ها به اموری مانند وسعت حجم مغز و پیچیدگی و سرعت فرایندهای ذهنی تقلیل داده‌اند. برخی مکاتب تجربه‌گرای بشری نیز با قطع نظر از منشأ الهی انسان و با تکیه به همین سنخ از تفاوت‌ها، انسان را «محور هستی» قلمداد کرده‌اند که حاصل چنین تفکری اصالت ماده، سودانگاری و نفی ارزش‌های حقوقی و اخلاقی ماورایی و فضایل و کمالات معنوی است (رجبی، ۱۳۹۴، ص ۵۵).

طبق آموزه‌های قرآن کریم، خداوند عنایتی خاص به آفرینش انسان داشته است؛ او را با دو دست قدرت خود آفریده (ص: ۷۵)، از روح خود در کالبدش دمیده (حجر: ۲۹)، با تعلیمی ویژه، شایسته جانشینی خود قرار داده (بقره: ۳۰-۳۱) و به تناسب مسئولیتش از استعدادها و توانایی‌های خاصی بهره‌مند ساخته است (طلاق: ۷). از منظر قرآن انسان از جهات گوناگون با سایر جانداران، از جمله حیوانات تفاوت دارد.

پژوهش حاضر به بررسی تفاوت‌های اساسی انسان با حیوان از منظر قرآن با تأکید بر دیدگاه‌های حکیم و مفسر فرزانه علامه مصباح یزدی پرداخته و پاسخ سؤالات ذیل را با تکیه بر منابع مذکور واکاوی کرده است:

۱. تفاوت انسان با حیوان در پیدایش نخستین چیست؟

۲. انسان با حیوان در مراحل آفرینش چه تفاوتی دارد؟

۳. تفاوت انسان با حیوان در هویت حقیقتی و ابعاد وجودی چیست؟

۴. انسان با حیوان در استعدادها و قوای نفسانی چه تفاوتی دارد؟

شناخت تفاوت‌های انسان با سایر جانداران، به‌ویژه حیوانات از نظر قرآن، جایگاه و ارزش او را در نظام آفرینش آشکار می‌کند و از این رهگذر زمینه پی‌ریزی نظامات اجتماعی را بر اساس مبانی انسان‌شناسی الهی فراهم می‌آورد.

پیش از این پژوهش‌هایی درباره کرامت انسان در قرآن سامان یافته است. از جمله این آثار می‌توان از مقاله «کرامت انسانی در پرتو قرآن و روایات» (سلیمی زارع و قاضی‌زاده، ۱۳۸۶) نام برد. در این مقاله به کرامت انسان و

ویژگی‌های تکوینی او، همچون استوای قامت، تناسب در خلقت، داشتن روح خدایی، تسخیر سایر موجودات، و مقام خلافة‌اللہی اشاره شده است.

اثر دیگر مقاله «کرامت ذاتی انسان در قرآن؛ مؤلفه‌ها و لوازم وجودی» (مشایخی و آریان، ۱۳۹۸) است. این پژوهش به مؤلفه‌های کرامت ذاتی در ساحت جسمانی و روحانی پرداخته و در این دو ساحت مؤلفه‌هایی، مانند صورتگری انسان، تسویه، تعدیل و ترکیب جسمانی، آفرینش موزون، شگفتی اندام‌ها، قدرت تکلم، شگفتی حواس ظاهری، تفکر و تعقل، برخورداری از فطرت، و برخورداری از اختیار را بیان کرده است.

این آثار ارجمنداً درصدد بیان ویژگی‌های انسان در قرآن بوده‌اند؛ ولی پژوهش حاضر درصدد بیان تفاوت انسان با حیوان در قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی است.

پیش از پرداختن به پاسخ سؤالات محوری این پژوهش، توضیحی درباره مفاهیم کانونی آن ارائه می‌دهیم: واژه «تفاوت» از ماده «فوت» به معنای دور شدن چیزی است، به گونه‌ای که دستیابی به آن دشوار باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۴۶). «تفاوت» مصدر باب «تفاعل» به معنای دوری و اختلاف دو چیز در اوصاف و خصوصیات است. گویا هر دو از یکدیگر دورند و خصوصیات در یکی هست که در دیگری نیست (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۵۷). مقصود از «تفاوت انسان با حیوان» ویژگی‌هایی است که انسان را از حیوان در اوصاف متمایز می‌سازد.

تفاوت‌های انسان با حیوان در قرآن بسیار است که در ادامه به مهم‌ترین آنها با توجه به سؤالات محوری پژوهش می‌پردازیم:

### نحوه خلقت نخستین

مراد از «خلقت نخستین»، خلقت اولین موجودی است که با نام «انسان» شناخته می‌شود. از دیدگاه قرآن، برخلاف نظریه «تکامل زیستی»، نخستین انسان از موجودی شبیه خودش آفریده نشده، بلکه آفرینشی مستقل و متمایز داشته است. آیات متعددی بر آفرینش مستقل و ممتاز نخستین انسان دلالت دارد. از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی از روشن‌ترین آنها آیه ذیل است: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹). این آیه با تشبیه حضرت عیسی علیه السلام به حضرت آدم علیه السلام در آفرینش اعجاز‌گونه، مضمون آیه ۷ سوره «سجده» را در آفرینش مستقیم نخستین انسان از خاک تأیید می‌کند.

توضیح اینکه عده‌ای از اهل کتاب تولد حضرت عیسی علیه السلام را بدون پدر دلیل بر این می‌دانستند که وی فرزند خداست و از جنبه الوهی برخوردار است! (ر.ک: توبه: ۳۰). خداوند با تشبیه وی به حضرت آدم علیه السلام در آفرینش اعجاز‌آمیز، جنبه الوهیت او را نفی می‌کند، با این بیان که همان‌گونه که شما قبول دارید حضرت آدم علیه السلام با نداشتن پدر، آفریده خدا بوده، ولادت بدون پدر حضرت عیسی علیه السلام نیز دلیل بر الوهیت او نیست، بلکه او نیز مانند حضرت آدم علیه السلام آفریده خداست.

استدلال مزبور این فرض را که آدم از نسل میانی بین خاک و خود به وجود آمده، دفع می‌کند؛ زیرا طبق چنین احتمالی سؤال کنندگان می‌توانستند ادعا کنند که میان آدم و خاک، انسان‌هایی بوده‌اند که آدم از نطفه آنها به وجود آمده، اما چنین ادعایی نکرده‌اند. بنابراین، باید گفت: حضرت آدم ﷺ از نسل هیچ موجود دیگری به وجود نیامده، بلکه آفرینشی ممتاز و مستقل داشته است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۳۳۶-۳۳۷). اگر نتوانیم این دیدگاه را درباره همه انسان‌ها در طول تاریخ بشر اثبات کنیم، قطعاً درباره نسل کنونی بشر صادق است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۶). آیات دیگری نیز بر آفرینش مستقل و متفاوت نخستین انسان دلالت دارد که مجال بیان آنها نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۳۳۷).

اما قرآن درباره چگونگی آفرینش نخستین حیوانات در زمین سخنی ندارد. اگر فرض کنیم نخستین حیوانات در زمین در اثر تکامل زیستی از موجوداتی شبیه خود پدید آمده‌اند، باز باید خلقت نخستین انسان را از نخستین حیوانات متفاوت بدانیم؛ زیرا دلیل متقنی نداریم که نخستین انسان طبق همین روند پدید آمده باشد، بلکه دلیل قرآنی برخلاف آن داریم. آیات قرآن ظهور روشنی در این دیدگاه دارند که حضرت آدم ﷺ و همسرش نیاکان نسل کنونی بشری‌اند و خلقت آن دو مستقیماً از خاک بوده است (ر.ک: حجرات: ۱۳؛ نساء: ۱؛ اعراف: ۲۷؛ آل عمران: ۵۹ و ۶۱ و ۶۲؛ آریان و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۴۸-۲۲).

### برخورداری از روحی متمایز

براساس آیات قرآن، آدمی - اعم از نخستین انسان و نسل او - در آفرینش، مرحله‌ای متفاوت از سایر جانداران داشته و در آن مرحله، واجد حقیقتی متعالی شده که حاصل آن، برخورداری او از حیاتی متفاوت از حیات حیوانی بوده است. آیات متعددی بر خلقت روح به‌مثابه حقیقتی متمایز در مرحله‌ای از آفرینش نخستین انسان و نسل او دلالت دارد. قرآن کریم در این‌باره می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ» (سجده: ۹۷).

نفخ روح در این آیه با توجه به سیاق آن، ظاهراً عام و شامل همه انسان‌هاست؛ زیرا ابتدا خلقت جسم انسان نخستین را از «طین» و سپس خلقت نسل انسان را از «ماء مهین» را بیان می‌نماید و در نهایت، حکم کلی درباره تسویه و نفخ روح را که شامل هر دو (نخستین انسان و نسل بشر) می‌شود، بیان می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۳۴۳).

آفرینش روح در نسل بشر در برخی آیات با تعبیر «انشاء» بیان شده است: «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴). تعبیر «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» حکایت از مغایرت روح با بدن دارد؛ زیرا «انشاء» دلالت بر آفرینش امری جدید دارد که قبلاً نبوده است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰۷، ماده «نشأ»). از برخی دیگر از آیات قرآن نیز آفرینش ممتاز و تعلق دفعی روح به بدن در مرحله‌ای از خلقت استفاده می‌شود (در این‌باره، ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۵۴).



چون گیاهان از فعالیت‌های حیاتی، مانند رشد و تولیدمثل، و حیوانات، افزون بر آن از حس و حرکت ارادی برخوردارند، برخی حکما - به ترتیب - برای گیاهان و حیوانات، روح نباتی و حیوانی قائل شده‌اند؛ اما روح انسانی حقیقتی متعالی و متفاوت از روح نباتی و حیوانی است. روح انسانی از چنان منزلت و شرافتی برخوردار است که خداوند آن را به خود نسبت داده (اسراء: ۸۵؛ حجر: ۳۹؛ ص: ۷۲) و به واسطه قابلیت‌های آن، انسان را خلیفه خود در زمین قرار داده است (بقره: ۳۰-۳۳).

تعالی و تمایز روح انسان از روح نباتی و حیوانی از آیاتی چند قابل استفاده است؛ از جمله اینکه خداوند به واسطه اعطای روح به انسان، او را شایسته سجده فرشتگان دانسته است: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹). آیه حاکی از شرافت روح انسانی است؛ زیرا در این آیه «روح» به خداوند نسبت داده شده است. چنین تعبیری (روحي) تنها در خصوص روح انسان به کار رفته است.

علامه طباطبائی با توجه به برخی آیات قرآن، روح را نازل‌های از عالم امر (عالم ملکوت) می‌داند: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵). اگر در این آیه مراد از «روح» روح انسانی باشد به اجمال بیان می‌کند که روح از امر خداوند است که دفعتهاً به وجود می‌آید. این نوع آفرینش ویژگی موجودات غیرمادی است، برخلاف جسم انسان که از مقوله «خلق» است و به تدریج، تکوین می‌یابد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۵۴).

### برخورداری از بینش‌ها، گرایش‌ها و توانایی‌های فطری

از مهم‌ترین امتیازهای انسان بر حیوانات این است که افزون بر امور غریزی، مانند میل به غذا و میل جنسی - که زمینه تداوم حیاتش را در زمین فراهم می‌کند - از بینش‌ها، گرایش‌ها و توانایی‌هایی فطری برخوردار است که مسیر او را برای هدفی متعالی (قرب الهی) هموار می‌سازد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۳۳).

واژه «فطری» دو کاربرد رایج دارد:

کاربرد اول در مواردی است که چیزی مقتضای فطرت (نوع آفرینش موجودی) باشد. امور فطری به این معنا سه ویژگی دارند:

ویژگی اول: نیازی به تعلیم و تعلم ندارند.

ویژگی دوم: قابل تغییر و تبدیل نیستند.

ویژگی سوم: در همه افراد آن نوع با شدت و ضعف یافت می‌شوند.

امور فطری با توجه به ابعاد وجودی انسان به سه دسته «امیال»، «گرایش‌ها» و «توانش‌های فطری» قابل تقسیم است: شناخت‌ها، گرایش‌ها و توانش‌های فطری مقتضای نوع آفرینش انسان و لازمه وجود او هستند.

کاربرد دوم واژه «فطری» در برابر واژه «غریزی» است. «فطری» به این اصطلاح به ویژگی‌های نوع انسان اختصاص داده می‌شود، برخلاف امور غریزی که در حیوانات نیز وجود دارد. در این نوشتار «فطری» به

معنای دوم مراد است. بنابراین در اینجا مراد از فطری بودن بینش‌ها و گرایش‌ها و توانش‌های آدمی، غیرغریزی بودن آنها و اختصاص آنها به انسان هاست که در ادامه به اثبات اختصاصی بودن این امور از دیدگاه قرآن خواهیم پرداخت.

خاستگاه این امور فطری از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، نفس آدمی است که در مرحله‌ای از آفرینش وی به بدنش تعلق گرفته است. این ابعاد در همان حالی که ابعاد نفس هستند، از ابتدا به‌حسب آفرینشی الهی، جهت نامحدودی را نشان می‌دهند و سمت و سویی الهی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۲، ص ۳۳-۳۴). آیاتی از قرآن بر اختصاص چنین بینش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌هایی به انسان دلالت دارند که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم:

### ۱. برخورداری از بینش‌های فطری

صریح‌ترین آیه در زمینه فطرت آدمی آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰) است. این آیه با تعبیر «فطرت الله» و «فطر الناس علیها» به آفریده شدن همه انسان‌ها با فطرت الهی اشاره کرده است. واژه «فطرت» در قرآن کریم تنها یک‌بار، آن هم درباره انسان‌ها به کار رفته است که بر نوع آفرینش او دلالت دارد.

در این آیه، نخست توجه به «دین» امر شده و سپس به این نکته اشاره گردیده که این امر موافق و به مقتضای سرشتی است که خدای متعال انسان‌ها را بر آن آفریده و قابل تغییر و تبدیل هم نیست؛ و اضافه شده است که دین استوار همین است. در پایان نیز خاطر نشان شده که بیشتر مردم از این مطلب آگاه نیستند.

درباره هماهنگی دین با فطرت انسانی، سه تحلیل صورت گرفته است:

- برخی گفته‌اند: منظور از فطری بودن دین این است که کلیات احکام دین و اصول و قواعد کلی آن، مانند اصل «توحید»، برپایی عدل و دیگر مسائل اساسی اسلام با فطرت آدمی سازگار و با خواست‌ها، بینش‌ها و گرایش‌های انسانی هماهنگ است. طبق این احتمال، خداشناسی و خداپرستی جزئی از فطرتی است که در آیه شریفه ذکر شده است.

- تفسیر دیگری که به تفسیر اول نزدیک است، این است که حقیقت دین که طبق آیه ۱۹ سوره «أل عمران» «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» تسلیم بودن در برابر خدای متعال و خضوع در برابر اوست و در شکل‌های گوناگون عبادت و اطاعت از دستورها و قوانین الهی تجلی می‌کند، موافق فطرت انسان است. طبق این احتمال، منظور از «فطری بودن دین» این است که تسلیم بودن در برابر خدا و خداپرستی - که ریشه همه احکام و فروع دین است - امری فطری است. طبق این تفسیر، آیه شریفه مستقیماً ناظر به خداشناسی نیست، ولی می‌توان گفت: لازمه فطری بودن خداپرستی و گرایش به خضوع در برابر خدا، وجود نوعی شناخت از خدای متعال است؛ زیرا هر گرایشی در انسان، متعلق خود را نشان می‌دهد و با نوعی شناخت به متعلقش همراه است.

احتمال دیگر آن است که بگوییم: مراد از فطری بودن دین در آیه شریفه، فطری بودن همان شناخت حضوری و قلبی به خداوند است که مؤیداتی از روایات هم دارد (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸۷). به هر حال، این آیه بر برخورداری انسان از شناختی فطری دلالت دارد که در همه انسان‌ها - کم‌وبیش - از ابتدای خلقت بوده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۹۸-۱۰۰).

هر چند بر حسب لغت امکان کاربرد واژه «فطرت» درباره حیوانات هم هست، اما از آیه «فطرت»، برخی ویژگی‌های فطری، از قبیل الهی بودن، هماهنگی با دین خدا، و تبدیل‌ناپذیری قابل استنباط است که به انسان اختصاص انسان دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۸۸-۹۴). افزون بر فطری بودن شناخت توحیدی، آیاتی از قرآن بر فطری بودن اعتقاد به برخی دیگر از صفات الهی، مانند خالقیت، ربوبیت و الوهیت دلالت دارد که مجال شرح و بیان آنها نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰-۱۱۷).

## ۲. برخورداری از گرایش‌های فطری

انسان‌ها علاوه بر بینش‌های فطری توحیدی، از گرایش‌های فطری متعالی نیز برخوردارند که با بینش‌های فطری همراهند. در انسان دو نوع گرایش به خدا وجود دارد که نقطه جدایی میان انسان و حیوان به‌شمار می‌روند: «خداجویی فطری» و «خداپرستی فطری» که در همه افراد در همه زمان‌ها هست و نسبت به اصل آن اختلافی نیست؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰).

«خداجویی فطری» یعنی: انسان میل و کشش قلبی به سوی خدا دارد که موجب می‌شود در جست‌وجوی خدا برآید، و منظور از «خداپرستی فطری» این است که انسان بنا بر فطرت خویش، طالب پرستش خدا و کرنش و خضوع در برابر اوست (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۷۶ و ۹۹-۱۰۰). چنین گرایش‌هایی که از ابعاد متعالی روح انسان است، در حیوانات به صورتی که در انسان می‌شناسیم، یافت نمی‌شود و یا - دست‌کم - وجود آنها در حیوانات برای ما از طرق عادی اثبات‌پذیر نیست.

## ۳. برخورداری از استعدادها و توانایی‌های ویژه

«توانایی» یعنی: آنچه مبدأ فعالیت آدمی می‌گردد و هر کس در وجود خود می‌یابد که از چنین توانایی‌هایی برخوردار است. دایره این فعالیت‌ها اعم از تلاش‌های جسمانی و فعالیت‌های درونی و پنهان است؛ مانند درک و تصدیق یا تصمیم بر انجام امور که خاستگاه آن ذات نفس و درون روح است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج ۲، ص ۳۳). این توانایی‌ها، نه از سنخ بینش فطری‌اند و نه گرایش فطری، بلکه ابزارها یا توانایی‌هایی هستند که با آنها علمی کسب یا گرایش‌هایی به فعلیت می‌رسند (ابوترابی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۸). انسان از اقسامی از توانایی برخورداری است که مختص اوست و توضیح بیشتر درباره آنها در ادامه خواهد آمد.

از بزرگ‌ترین موهبت‌های الهی به انسان و مهم‌ترین وجوه تمایز او از سایر جانداران، برخورداری از قوه عقل و نیروی تفکر است. عقل در انسان نیرویی است که به کمک آن می‌تواند حقایق را بشناسد و مجهولات را از خلال امور بدیهی و داده‌های قطعی علوم دیگر معلوم سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۶۷). دلیل قرآنی اختصاص این توانایی به انسان آن است که قرآن کسانی را که از این توان و استعداد خدادادی انسان استفاده نمی‌کنند، به چارپایانی مانند کرده است که از اندیشه بی‌بهره‌اند: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹). حقیقت مسخ انسانی خروج از حد انسانیت و قرار گرفتن در ردیف حیوانات با توجه به آیه مذکور آن است که انسان کمالات انسانی خویش (از جمله اندیشه‌ورزی و عاقبت‌اندیشی) را یکسره کنار بگذارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۱، ص ۱۶۶).

از بررسی مجموعه آیاتی که در قرآن مجید آدمی را به تعقل و تفکر دعوت می‌کند، به‌سهولت می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه این کتاب آسمانی، حیات انسانی حیاتی فکری است و از مهم‌ترین وجوه تمایز انسان و حیوانات این است که انسان موجودی متفکر است و زندگی بشر نیز بدون تفکر و تعقل سامان نمی‌پذیرد.

مسئله تفکر به‌قدری از نظر قرآن اهمیت دارد که قرآن کریم ایمان را بر پایه تعقل و تفکر گذاشته است: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس: ۱۰۰). اگر لطف الهی و یاری و هدایت او از طریق عقل و پیامبران نباشد، انسان توفیق ایمان نمی‌یابد، و افرادی که تفکر و تعقل نمی‌کنند سرانجام گرفتار پلیدی شک و تردید و بینش نادرست می‌شوند.

قرآن کریم در آیه ۲۲ سوره «انفال» بدترین جنبندها را کسانی می‌داند که اندیشه نمی‌کنند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲)، و در آیه ۱۷۹ سوره «اعراف» کسانی را که کفر می‌ورزند از بدترین جنبندها می‌شمارد. از دو آیه این نتیجه به دست می‌آید که کفر حاصل عدم تعقل است و انسان‌هایی که از قوه اندیشه خود بهره‌ای نمی‌برند از نظر خداوند در ردیف پست‌ترین جنبندها جای دارند. همچنین از آیه ۱۷۹ سوره «اعراف» به‌دست می‌آید که عقل و اندیشه‌ورزی ویژه انسان است؛ زیرا این آیه انسان بی‌توجه به این موهبت را بدتر از چارپایان می‌شمارد، و از اینجا به‌دست می‌آید که چارپایان از موهبت عقل بی‌بهره‌اند.

طبق آیات قرآن، انسان در ابتدای خلقتش از هرگونه علم و دانشی محروم بوده و سپس به فضل الهی ابزارهای حسی و عقلی را برای درک حقایق دریافت کرده است: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْبَصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸). صدر آیه داشتن هر نوع علمی را در دوران ابتدایی خلقت از انسان نفی می‌کند و در ادامه به مبادی این علم که خدای تعالی به انسان انعام کرده است، اشاره می‌کند.

مبدأ تمام تصورات انسان حواس ظاهری اوست که عمده آنها حس باصره و حس سامعه و مبدأ تصدیق و فکر قلب است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۳۱۲).

منظور از علمی که در آیه مذکور از انسان‌ها نفی شده شناخت آگاهانه‌ای است که برای ما انسان‌های عادی به تدریج به واسطه ابزارهای حسی، نیروی عقل و توجه به درون تحقق می‌یابد و در ابتدای خلقت فاقد آن هستیم. علم - اعم از حصولی و حضوری - در انسان‌های عادی در آغاز آفرینش جز به شکل بالقوه و ناآگاهانه وجود ندارد و به تدریج در سنین و فصول گوناگون زندگی و تحت شرایط مناسب، به فعلیت می‌رسد و شکوفا می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج ۱، ص ۲۳۶).

هرچند انسان و حیوان در قوای ادراکی حسی کم و بیش شباهت‌هایی دارند و حتی ممکن است برخی از حیوانات از قوای حسی قوی‌تری بهره‌مند باشند، اما قوه عاقله که با تجزیه و ترکیب داده‌های حسی به دست می‌آید، مخصوص انسان است. بدین‌روی - چنان‌که گذشت - آیاتی از قرآن افرادی را که صرفاً براساس غریزه‌شان عمل می‌کنند و از قوه اندیشه خود استفاده‌ای نمی‌برند، در ردیف چارپایان قرار داده است (اعراف: ۱۷۹).

آیات یادشده بر استفاده درست از ادراکات انسانی تکیه می‌کند و بهره‌نگرفتن از این قوای ممتاز خدادادی را با فقدان انسانیت همراه و همسو می‌داند. این‌گونه آیات این حقیقت را به بشر گوشزد می‌کنند که نیندیشیدن و استفاده ناصحیح از نعمت بزرگی، همچون اندیشه‌ورزی که انسان را از حیوان متمایز می‌کند، آدمی را تا مقام پست حیوانی تنزل می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۶).

#### ب. ترجیح‌گرایش‌های متعالی

از ویژگی‌های انسان، برخورداری از دو دسته‌گرایش‌های پست و متعالی است. گاهی گرایش‌های پست و متعالی با یکدیگر تراحم پیدا می‌کنند؛ به این معنا که انسان خود را در برزخ پیروی از یکی از این دو می‌بیند؛ تأمین هریک از دو گرایش برای انسان لذت‌آفرین است؛ اما این لذت‌ها به حسب مرتبه و پایداری، یکی نیستند. حیوانات صرفاً تابع غرایز و کشش‌های پست و حیوانی‌اند؛ اما نفس انسان این توانایی را دارد که در پرتو نور عقل، به سنجش میان این گرایش‌ها بپردازد و برای رسیدن به لذتی برتر و پایدارتر و ارجمندتر، از گرایش‌های پست و ناپایدار حیوانی صرف‌نظر و یا تنها در چارچوبی خاص آنها را تأمین کند.

او همچنین می‌تواند با بهره‌گیری از شیوه‌هایی همچون موعظه، تحصیل، تعلیم و تربیت، به تعدیل یا تقویت یا تضعیف خواسته‌ها و امیال خود بپردازد، درحالی‌که حیوانات از تمام این مواهب محرومند. حیوان محکوم امیال خویش است و از خود اراده‌ای جز تن سپردن به گرایش‌های غریزی ندارد.

قرآن حکیم کافران را که با وجود برخوردارگی از نور عقل، عنان اختیار خود را به غرایز حیوانی می‌سپارند، این‌گونه توصیف می‌کند: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ» (محمد: ۱۲) آنها با برخوردارگی از نعمتی منحصربه‌فرد که هرگز در اختیار حیوانات نیست، همانند حیوانات، بدون برخوردارگی از لذات

معنوی و الهی زندگی می‌کنند. روشن است که چنین موجوداتی با این درجه از حرمان، از چارپایان گمراه‌تر و فرومایه‌ترند: «بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (بقره: ۱۷۹) (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰).

### ج. قدرت بیان

از دیگر وجوه تمایز انسان که متفرع بر قوه عقل اوست، توانایی تکلم و نوشتن است که ریشه در خلقت اعجاب‌آور انسان نسبت به سایر مخلوقات دارد. آدمی با الهام الهی و با تکیه بر ایجاد اصوات و ترکیب حروف با یکدیگر، علائمی را که بر مفهومی از مفاهیم ذهنی و فکری دلالت دارد، تولید می‌کند تا مقصودش را به گونه‌ای خاص که تنها راه درکش نیروی فکر آدمی است، به دیگران منتقل نماید. این همان نعمتی است که خداوند انسان را در آیاتی از سوره «الرحمن» مرهون خود ساخته است (الرحمن: ۳ و ۴). خداوند به وسیله این نعمت و نیز ایجاد تنوع در زبان‌ها و لهجه‌ها در میان امت‌ها و قبایل گوناگون (روم: ۲۲) باب فهمیدن و فهماندن را به سوی انسان‌ها گشوده و اساس زندگی اجتماعی انسان را پایه‌گذاری کرده است، و اگر این موهبت الهی نبود فرقی میان او و حیوان بی‌زبان نبود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۹۵).

دیرزمانی است که نعمت «نطق» کانون توجه انسان‌ها بوده و گویا به همین مناسبت، برخی اندیشمندان «نطق» را نشانه خاص و فصل ممیز انسان قرار داده و آن را مساوی عاقل دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴الف، ج ۳، ص ۳۲۴).

البته طبق یک تحلیل، سخن گفتن پدیده‌ای اجتماعی است که در اثر نیاز انسان به تبادل اطلاعات به وجود آمده، اما اصل استعداد و قدرت بر سخن گفتن امری خدادادی است که به لطف الهی، در آفرینش انسان نهاده شده است (همان، ص ۳۲۳).

هرچند حیوانات نیز برای خود گفتار و منطقی دارند که برای برخی اولیای الهی قابل فهم است و نمونه‌هایی از آن در قرآن درباره حضرت سلیمان و داود علیهم‌السلام بیان شده (ر.ک: نمل: ۱۶-۱۹ و ۲۲-۲۸)، اما قطعاً بیان انسان متفاوت از حیوانات است. انسان، هم به لحاظ تنوع گفتاری و هم به لحاظ قدرت تحلیل و انتقال مفاهیم دقیق و پیچیده، از حیوانات بسیار برتر است. چون فعالیت‌های حیوانات غریزی است، ارتباط آنها نیز با خودشان و موجودات دیگر، مانند انسان‌ها در حد همان نیازهای غریزی ساده و ابتدایی است؛ اما نطق انسان به تبع برخورداری از استعدادهای شگرف، نیازهای متنوع و قدرت اندیشه، بسیار پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر از حیوانات است. این گونه تنوع گفتاری و انتقال مفاهیم دقیق و پیچیده اختصاص به انسان دارد و در حیوانات - تا جایی که اطلاع داریم - یافت نمی‌شود.

### د. توان فناوری

منظور از «توان فناوری» یا «قدرت تکنیکی» آن است که انسان می‌تواند با ساخت و استفاده از ابزار صنعتی و شناخت قوانین حاکم بر طبیعت، به کمک ابزارهای صنعتی در بخش دیگری از طبیعت تصرف کند. برخورداری از قدرت فناوری را می‌توان از ویژگی‌های انسان برشمرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸الف، ص ۴۰۵-۴۰۹).

آدمی با استفاده از عقل و به‌کارگیری بخشی از طبیعت، در بخشی دیگر دست به تصرفاتی در طبیعت می‌زند و ابزارهایی را برای رفاه و نیل به مقاصد علمی و کاربردی می‌سازد. این ابزارها به مرور زمان با پیچیده‌تر شدن نیازها و انباشت علوم و تجربه بشری تکامل یافته و پیچیده‌تر شده است.

انسان در برهه‌ای از زمان با نیاز به مسافرت و حمل بار روی آب، با کشف قوانین طبیعت و استفاده از موادی مانند چوب و فولاد، به لطف استعدادهای خدادادی‌اش دست به ساخت کشتی زد. خداوند در برخی آیات قرآن حرکت کشتی‌ها در دریا را - که بخشی از آن حاصل قدرت خدادادی انسان بر ابزارسازی انسان است - از آیات و نشانه‌های خود برشمرده است (شوری: ۳۲ و ۳۳). در برهه‌ای از زمان نیز انسان برای مسافرت در زمین یا هوا دست به ساخت ابزارهای دیگر زده است. این مصنوعات در طول زمان با توجه به نیازهای پیچیده و متنوع بشر و افزایش تجربه‌های او تکامل یافته و پیشرفتی شگرف کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۴۰۹-۴۰۵). در هیچ‌یک از اختراعات و ابداعات بشری نباید قدرت عقلانی و تعلیم‌پذیری و تجربه‌آموزی انسان را که با استفاده از آن می‌تواند به‌تبع نیازهای متنوع و پیچیده‌اش دست به ارتقای ابزارهای مورد استفاده‌اش بزند، نادیده گرفت.

در آیه ۷۰ سوره «اسراء» می‌خوانیم: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ...». خداوند در این آیه به یکی از وجوه کرامت انسان، یعنی جابه‌جایی سریع و آسان او در دریا و خشکی اشاره کرده است. این آیه می‌تواند بیانگر نمونه‌ای از قدرت خدادادی انسان در فناوری برای ساخت ابزارهایی به منظور حرکت در دریا و خشکی باشد. جمله «... وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...» و جملات پس از آن می‌تواند تفسیر تکریم الهی درباره انسان باشد که در این صورت، حاکی از اختصاص این ویژگی (قدرت فناوری) به اوست که سبب برتری او بر سایر جانداران از جمله حیوانات شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۳۶۳-۳۶۴).

قدرت فناوری انسان حاصل استفاده از قدرت عقل در امکاناتی است که در زمین برای انسان مهیا شده که گاهی از آن در قرآن به «تسخیر آسمان‌ها و زمین برای انسان» تعبیر شده است (برای نمونه، رک: ابراهیم: ۳۲-۳۳). چون قوه عقل - چنان که گذشت - به گواهی آیات قرآن، اختصاص به انسان دارد، قدرت فناوری در انسان نیز که حاصل استفاده از نیروی عقل در تصرف در طبیعت است، از ویژگی‌ها انسان به‌شمار می‌رود.

هرچند نمونه‌هایی از ابزارسازی در بعضی حیوانات نیز مشاهده می‌شود، اما توان ابزارسازی حیوانات به‌هیچ‌وجه با استعداد شگرف انسان در ابزارسازی قابل مقایسه نیست. توان ابزاری در حیوانات، غریزی، بسیار ساده، ابتدایی و غیرقابل ارتقا است؛ اما توانایی انسان در ابزارسازی، گسترده و رو به تکامل است. نمونه‌های فراوان آن در تاریخ اقوام گذشته و تمدن کنونی بشر معلوم است. برخی سازه‌های به‌جامانده از تمدن‌های کهن، نشان از استعداد بالای بشر در ابزارسازی و استفاده از ابزار از گذشته دور دارد. ساخت سازه‌هایی مانند اهرام سه‌گانه مصر با وسایل نسبتاً ابتدایی، هنوز از معماهای بشر است. قرآن کریم به این استعدادهای اشاره کرده است: «وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهْوِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ» (اعراف: ۷۴).

امروزه نیز با پیشرفت علوم، ابزارهای مورد استفاده بشر برای خانه‌سازی بسیار تغییر کرده است. سازه‌های امروزی بسیار پیشرفته و مجلل‌ترند. این پیشرفت‌ها، هم مقیاسی وسیع‌تر و هم شکل و ظاهری مدرن‌تر دارند. توانمندی‌های پیشرفته ابزارسازی بشر حاکی از آن است که توان ابزارسازی بشر در یک سطح توقف نکرده است، به‌خلاف حیوانات که تنها مجهز به غریزه‌اند و از تعقل و تفکر بی‌بهره (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۴۷۷-۴۷۹).

#### هـ. قدرت اجتماعی

انسان قدرت‌های دیگری نیز دارد که می‌توان آنها را از امتیازات او بر سایر حیوانات شمرد و - دست‌کم - در حد و اندازه انسان در حیوانات یافت نمی‌شود. از جمله این قدرت‌ها «قدرت اجتماعی» است. این قدرت با بهره‌گیری از اوضاع اجتماعی و مایه‌های روانی در انسان حاصل می‌گردد. انسان با این قدرت از توان انسان‌های دیگر استفاده می‌کند و دیگران را برای رسیدن به مقاصد خود به کار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۴۰۶).

انسان‌ها با توانایی‌های ذهنی و بدنی متفاوت آفریده شده‌اند؛ برخی قدرت بدنی بیشتر، برخی هوش بیشتر، و برخی تدبیر بیشتر دارند و این مقتضای حکمت الهی است و تفاوت‌ها موجب می‌شود که به هم محتاج یا مشتاق گردند و در نتیجه زندگی اجتماعی با ارتباط‌ها و همبستگی‌های گوناگون به وجود آید. از جمله ارتباط‌های میان انسان‌ها این است که انسان‌هایی را برای رسیدن به مقاصد خود به کار بگیرند. این شاید اصیل‌ترین نکته جامعه‌شناسانه است که قرآن بدان اشاره می‌کند؛ یعنی سر‌پیدایش جامعه و استفاده از توانایی‌های دیگران همین است که انسان‌ها به یکدیگر نیاز دارند.

تصرف انسان در موجودات دیگر و به استخدام گرفتن آنها از نظر عقل، کار درستی است؛ زیرا هدف آفرینش انسان که همان تکامل اختیاری است و اختصاص به انسان دارد، از این راه بهتر تأمین می‌شود و خداوند چون اراده کرده است که انسان‌ها به کمال برسند، به آنها حق می‌دهد که در حیوانات، نباتات و دیگر موجودات تصرف کنند و حتی به او حق می‌دهد که از بعضی انسان‌ها به طور صحیحی استفاده کند. از این رو قرآن کریم می‌فرماید: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (زخرف: ۳۲)؛ یعنی برخی از آنان را از حیث درجه بالاتر از بعضی [دیگر] قرار داده‌ایم تا بعضی از آنها بعضی [دیگر] را به خدمت بگیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۴۱۰).

تفاوت استعدادها در انسان و برخورداری او از قدرت اجتماعی که منجر به استخدام دیگران برای اهداف خود است، زمینه‌ساز و وسیله آزمایش انسان‌ها، اعم از ضعفا و زبردستان یا اقویا و زبردستان خواهد بود. آزمایش که یکی از مهم‌ترین سنت‌های الهی درباره انسان‌هاست، از رهگذر تفاوت استعدادها و اوضاع و احوال معیشتی و اقتصادی مردم ممکن می‌شود: «وَرَفَعَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَلْبِئِلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُم» (انعام: ۱۶۶)؛ [خدای متعالی] برخی از شما را از حیث درجه، بالای برخی دیگر قرار داده است تا درباره آنچه به شما عطا کرده، آزمایشتان کند.

بنابراین برخورداری بشر از قدرت اجتماعی، زمینه‌ساز تکامل اختیاری انسان در بستر اجتماع است. این نوع تکامل اختصاص به انسان‌ها دارد و فلسفه چنین استعدادی در حیوانات یافت نمی‌شود.



## و. خلاقیت و استعداد هنری

از ویژگی‌های انسان که اصلاً در حیوانات وجود ندارد یا از نظر کیفیت خیلی تفاوت دارد، «خلاقیت و ابتکار» است، چه در زمینه‌های علمی و چه در زمینه‌های هنری. این ویژگی‌ها در حیوانات، یا دیده نمی‌شود یا اگر هم دیده شود بسیار ضعیف است. شاهد هم اینکه زندگی حیوانات در طول تاریخ ده‌ها قرن، یکنواخت بوده و تفاوت چندانی نداشته است؛ مثلاً، زندگی زنبور عسل تا بوده همین‌طور بوده است. زندگی دیگر حیوانات هم در طول تاریخ، چندان تفاوتی با امروزشان نداشته است. اما انسان بسیار تحول‌گراست. در طول تاریخ بشر، در زندگی او تحولات فراوانی انجام گرفته که حاصل اندیشه خلاق و بعد انسانی اوست، و بیشتر آن به قوه عقلی انسان و بُعد شناختی او برمی‌گردد. آثار هنری، شعرها، داستان‌های عشقی و امثال آنها از همین بُعد ریشه گرفته است.

بخشی از خلاقیت انسان افزون بر بهره‌برداری از قوه عقل - که به گواهی آیات قرآن به انسان اختصاص دارد - مرهون بُعد احساسی و عاطفی انسان است. آثار هنری، شعرها، داستان‌های عشقی و امثال آنها از همین بُعد ریشه گرفته است که از حیوانات چنین آثاری را سراغ نداریم. در آنها اگر نوعی عواطف هم هست هیچ‌گاه منشأ چنین تحولات و آثاری نمی‌شود. جانورشناسان هیچ حیوانی را نشان نداده‌اند که چنین خلاقیت‌هایی را از خود نشان دهد یا - دست کم - وجود چنین خلاقیت‌هایی در آنها ثابت نشده است، به‌خلاف انسان‌ها که با بهره‌گیری از نیروی عقل در کنار عواطف و احساسات خود، هر روز در کار آفرینشی تازه‌اند؛ دیوان‌های شعرا و سایر آثار فاخر هنری نشانه‌هایی از تحول، تکامل و ترقی در بُعد عاطفی و احساسی انسان است. اینها جزو امتیازات و ویژگی‌های انسان است و از مختصات بعد روحی انسان به‌شمار می‌رود که در اشخاصی که روحی لطیف‌تر دارند، برجسته‌تر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۶۰-۳۶۱).

## ز. قدرت متافیزیکی

از دیگر قدرت‌های انسان که از همه قدرت‌های دیگر متمایز است، قدرت متافیزیکی در انسان است که از روح انسانی که عنصری غیرمادی و ماورایی است و در مرحله‌ای خاص از آفرینش انسان در جسم او حلول یافته، نشئت می‌گیرد. این قدرت فراطبیعی دو نوع است: نفسانی و الهی.

«قدرت نفسانی» نیرویی است که بر اثر قدرت روح در آدمی پدید می‌آید؛ مثل مرتاضان که با انجام اعمالی با تحت فشار گذاشتن تن، روح را تقویت می‌کنند و تصرفاتی برخلاف جریان عادی، در طبیعت انجام می‌دهند.

«قدرت الهی» نیرویی است که انسان‌های خودساخته توانایی بروز آن را دارند؛ همانند اعجاز انبیا و اولیای الهی که آیات در این زمینه را به‌حسب مقتضا، می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. عوامل غیرطبیعی الهی که به طبیعت تعلق می‌گیرد؛ مثل تصرف حضرت موسی علیه السلام در عصا که از ده‌ها می‌شد، یا دمیدن حضرت عیسی علیه السلام در گل که موجب پیدایش پرنده‌ای زنده می‌شد.

۲. عوامل غیرطبیعی الهی که به جانداران تعلق می‌گیرد؛ مثل تصرفات حضرت سلیمان علیه السلام در حیوانات؛

۳. عوامل غیرطبیعی الهی که به جن و شیطان تعلق می‌گیرد؛ مثل تصرفات حضرت سلیمان علیه السلام؛

۴. عوامل غیرطبیعی الهی که به انسان تعلق می‌گیرد؛ مثل آنکه حضرت عیسی علیه السلام مرده را زنده می‌کرد. آیات متعددی در این باره در قرآن وجود دارد که مجال طرح آنها نیست. روشن است که حیوانات از چنین قدرت ماورایی بی‌بهره‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۴۰۶-۴۰۷).

#### ح. شایستگی جانشینی خداوند

خداوند در آیه سی‌ام سوره «بقره» از قرار خلافت برای حضرت آدم علیه السلام خبر داده است. مراد از «خلافت» در این آیه، جانشینی خداست، نه جایگزینی انسان‌های قبلی؛ زیرا:

اولاً، همین که خدا به فرشتگان می‌فرماید: من خلیفه قرار خواهم داد، بی‌آنکه بگوید خلیفه از طرف چه کسی یا چه کسانی، ظهور در جانشینی خدا دارد، نه جایگزینی دیگران.

ثانیاً، اینکه فرشتگان صلاحیت آدم برای خلافت را به علت خونریزی و فسادانگیزی زیرسؤال برده‌اند و خود را اهل تسبیح و تقدیس معرفی کرده‌اند، نشان می‌دهد که از نظر ایشان نیز مسئله جانشینی خدا مطرح بوده است؛ زیرا عدم تناسب خونریزی و فسادانگیزی با خلافت و تناسب تسبیح و تقدیس با آن، زمانی موجه است که موضوع جانشینی خدا در بین باشد.

ثالثاً، تعلیم تمام اسما به حضرت آدم علیه السلام و عرضه اسما به فرشتگان از سوی خداوند در آیه ۳۱ سوره «بقره» «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ...» برای افتناع فرشتگان در موضوع خلافت حضرت آدم علیه السلام نیز حاکی از مطرح بودن موضوع جانشینی خداست؛ زیرا ظرفیت دریافت علم الاسماء - حقیقت آن هرچه باشد - با جانشینی خدا تناسب دارد، نه جایگزینی انسان‌های دیگر (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۳۵۷-۳۵۸).

طبق آیات ۳۰-۳۳ سوره «بقره»، انسان به سبب ویژگی‌هایی که شاید بیش از همه متأثر از روح الهی و به تبع آن ظرفیت بالای علمی باشد، می‌تواند خلیفه خدا و مظهر جامع اسما و صفات الهی شود. نیل به چنین مقامی، حتی برای فرشتگان نیز میسر نبوده است، چه رسد به موجوداتی مانند جنیان و حیوانات؛ زیرا فرشتگان طبق آیه ۳۱ سوره «بقره»، هنگامی که خداوند متعال آن اسما را به ایشان عرضه داشت - برخلاف حضرت آدم علیه السلام - از بازنمایی آن اسما بازماندند و اظهار داشتند: «... سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۲) (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ ب، ص ۱۳۹-۱۴۱).

اما درباره اینکه آیا جانشینی خداوند متعال مختص حضرت آدم علیه السلام است یا دیگر انسان‌ها نیز با او در این امر مشارکت دارند، به اجمال باید گفت: آیه دلالتی بر انحصار این مقام به او ندارد و شاید بتوان از جمله «أَتَجَلَّ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ...» (بقره: ۳۰) به دست آورد که از نظر فرشتگان خلافت منحصر به وی نبوده است؛ زیرا طرح فساد و افساد درباره او که انسانی معصوم بود، جایی نداشت و بهتر بود پاسخ داده شود: آدم افساد و خونریزی نمی‌کند.

اما اینکه همه انسان‌ها این مقام را داشته باشند، گمان نمی‌رود کسی که با میانی اسلامی آشنا باشد چنین سخنی بگوید. مقام خلافتی که حتی فرشتگان لایق احراز آن نبودند، چگونه ممکن است به انسان‌های پلید و شرور برسد؟ تنها کسانی همچون انبیا و امامان معصوم علیهم‌السلام می‌توانند چنین مقامی داشته باشند. بنابراین مقام خلافت به حضرت آدم علیه‌السلام و برخی انسان‌ها از نسل او اختصاص دارد و دیگر موجودات - از جمله حیوانات - بکلی از آن بی‌بهره‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۳۵۸-۳۵۹).

#### ط. استعداد قرب الهی

یکی از تفاوت‌های آشکار انسان با سایر جانداران از دیدگاه قرآن، تفاوت در استعداد نیل به کمال است. هدف آفرینش انسان تکامل اختیاری اوست، و تکامل اختیاری انسان از دیدگاه قرآن و اسلام، تقرب به خدای متعال است که سعادت معنوی و ابدی او در گرو آن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ج ۳ ص ۴۱۰). البته واژه «کمال» و مشتقات آن در قرآن برای اشاره به کمال و سعادت انسان نیامده، اما واژه‌های «فوز» و «فلاح» و مشتقات آنها حاکی از این مفهوم در قرآن هستند؛ زیرا همین واژه‌ها به‌مثابه هدف از عبادات و اطاعت اوامر الهی معرفی شده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ج ۱، ص ۳۰).

تمام انسان‌ها فطرت کمال‌خواهی و استعداد رسیدن به چنین کمالاتی را دارند و اساساً ارسال پیامبران و حجج الهی و نزول کتب آسمانی برای پرورش چنین استعدادی صورت گرفته است. اگر چنین استعدادی در انسان نبود، بعثت و نزول کتب آسمانی بی‌بهره بود. اما حیوانات از چنین استعدادی بی‌بهره‌اند؛ زیرا مانند انسان‌ها و جنیان مکلف به تکالیف الهی نیستند و تا آنجا که از آیات قرآن به‌دست می‌آید، پیامبران الهی برای تربیت دینی و اخلاقی ایشان مبعوث نشده‌اند یا - دست‌کم - دلیل روشنی از آیات قرآن بر آن نداریم. کتب الهی نیز تربیت دینی و اخلاقی آنها را هدف خود قرار نداده‌اند.

حاصل آنکه انسان طرفه معجونی از شناخت‌ها، گرایش‌ها و استعداد‌های گوناگون است که اگر از مجموعه آنها استفاده کند به مقامی که متعلق به انسان و شایسته اوست، می‌رسد. ویژگی انسان این است که جامع همه این استعدادهاست و آنچه او را به‌عنوان «انسان» از سایر موجودات، به‌ویژه حیوانات متمایز کرده همین ویژگی‌هاست که منشأ اصلی آن حقیقتی به نام «روح انسانی» است که در مرحله‌ای از خلقت انسان به او عطا شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ ب، ص ۱۳۸-۱۴۰).

#### نتیجه‌گیری

مهم‌ترین تفاوت‌های انسان و حیوان در قرآن عبارت است از:

۱. قرآن درباره چگونگی پدید آمدن حیوانات سخنی ندارد؛ اما به‌روشنی دلالت بر آفرینش مستقل و مستقیم نخستین انسان از خاک دارد. حتی اگر نظریه «تکامل» را درباره کیفیت پیدایش حیوانات بپذیریم، این نظریه درباره

پیدایش انسان پذیرفتنی نیست؛ زیرا این نظریه از اساس در حد یک فرضیه است و نمی‌تواند با ظهور روشن آیات قرآن درباره چگونگی پیدایش نخستین انسان معارضه کند. بنابراین طبق این فرض نیز باید آفرینش نخستین انسان را از پیدایش نخستین حیوانات متفاوت بدانیم.

۲. آفرینش انسان‌ها مرحله‌ای متمایز از سایر جانداران داشته است. در این مرحله، حقیقتی متعالی به نام «روح» در جسم انسان حلول پیدا کرده که حاصل آن برخورداری انسان از حیاتی متفاوت از حیات حیوانی است. منشأ اصلی سایر تمایزات انسان از حیوانات و سایر موجودات نیز همین روح انسانی است.

۳. انسان در بعد روحی خود از خداوند، بینش‌ها، گرایش‌ها و توانش‌های فطری را دریافت کرده است. آدمی به‌گونه‌ای آفریده شده که نوعی شناخت و گرایش نسبت به خداوند متعال دارد که آموختنی نیست؛ اما قابل ارتقا و انحطاط است.

۴. از مهم‌ترین وجوه تمایز انسان، برخورداری از قوه عقل و نیروی اندیشه است که با آن حقایق اشیا و اسرار نهان در طبیعت را کشف می‌نماید و به‌وسیله آن حق را از باطل و خوبی را از بدی و مضر را از غیر مضر تشخیص می‌دهد.

۵. انسان برخلاف حیوانات، این توانایی را دارد که در تراحم میان گرایش‌های پست و متعالی، گرایش‌های متعالی را ترجیح دهد و براساس آن اقدام کند.

۶. از دیگر وجوه تمایز انسان که فرع بر قوه عقل است، توانایی سخن‌گفتن و نوشتن است. آدمی با الهام فطری و با تکیه بر شکل ویژه دهان، زبان و حنجره‌اش از یک‌سو، و توانایی تحلیل و پردازش اطلاعات از سوی دیگر قدرتی ویژه بر تبادل مقاصدش با دیگران یافته است که با تبادل پیام در حیوانات تفاوتی اساسی دارد.

۷. آدمی با استفاده از عقل و به‌کارگیری بخشی از طبیعت در بخشی دیگر، دست به تصرفاتی در طبیعت می‌زند و ابزارهایی را برای رفاه و نیل به مقاصد علمی و کاربردی می‌سازد. قدرت ابزارسازی بشر که به مرور زمان با تنوع نیازها و انباشت تجربه بشری تکامل یافته و پیچیده‌تر شده، با توان ابزارسازی ساده و ابتدایی حیوانات قابل مقایسه نیست.

۸. از تفاوت‌های دیگر انسان و حیوان، برخورداری از قدرت اجتماعی است. انسان با این قدرت می‌تواند به‌طور گسترده، از توان انسان‌های دیگر استفاده کند و دیگران را برای رسیدن به مقاصد خود به‌کار گیرد.

۹. از امتیازات بارز انسان، برخورداری از قدرت خلاقیت و استعداد هنری است. چنین استعدادی یا اصلاً در حیوانات نیست یا از نظر کیفیت بسیار تفاوت دارد. استعدادهای هنری انسان به قوه عقل و ابعاد شناختی، احساسی و عاطفی او مرتبط است.

۱۰. از دیگر قدرت‌های انسان که از همه قدرت‌های دیگر متمایز است، قدرت متافیزیکی اوست که از روح انسانی که عنصری غیرمادی و ماورایی است و در مرحله‌ای خاص از آفرینش انسان در جسم او حلول یافته، سرچشمه می‌گیرد.

۱۱. انسان به سبب برخورداری از ظرفیت بالای علمی که در قرآن از آن به قابلیت «تعلیم اسما» یاد شده، نسبت به سایر جانداران، اعم از گیاهان، حیوانات و حتی جنیان و فرشتگان تفاوتی اساسی یافته و امتیازی منحصر به فرد پیدا کرده و به واسطه همین ظرفیت، شایسته جانشینی خداوند متعال شده است.


۱۲. یکی از تفاوت‌های آشکار انسان با سایر جاندارانی که می‌شناسیم، تفاوت در استعداد قرب الهی است. ارسال پیامبران و حجج الهی و نزول کتب آسمانی برای پرورش همین استعداد صورت گرفته است.

۱۳. انسان طرفه معجونی از استعدادهای گوناگون است که اگر از مجموعه آنها استفاده کند به مقامی که متعلق به انسان و شایسته اوست، می‌رسد. ویژگی انسان این است که جامع همه این استعدادهاست و آنچه او را به عنوان «انسان» از سایر موجودات، به‌ویژه حیوانات ممتاز کرده همین ویژگی‌هاست.

## منابع

- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابوترابی، احمد، ۱۳۹۷، *اصول و مبانی امور فطری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- آریان، حمید و همکاران، ۱۳۹۵، *آفرینش انسان در قرآن: با نگاهی انتقادی به نظریه‌های دیگر و نقد برداشت‌های تفسیری*، قم، مرتضی.
- داو کینز، ریچارد، ۱۳۹۲، *جادوی طبیعت*، ترجمه آزاد و تدوین محمدحسین حدادمنش و پدرام رحیمی، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الالفاظ القرآن*، بیروت، دار الشامیه.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۴، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- سلیمی زارع، مصطفی و کاظم قاضی‌زاده، ۱۳۸۶، «کرامت انسانی در پرتو قرآن و روایات»، *بیانات*، ش ۵۳، ص ۹۸۶۸.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مشایخی، محمدمهدی و حمید آریان، ۱۳۹۸، «کرامت ذاتی انسان در قرآن؛ مؤلفه‌ها و لوازم وجودی»، *قرآن‌شناسی*، سال دوازدهم، ش ۲، ص ۳۷-۵۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، «سلسله درس‌ها درباره معرفت دینی، قسمت دوم»، *مصباح*، ش ۲۱، ص ۵-۱۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *سفر به سرزمین هزار آیین*، تدوین و نگارش اصغر عرفان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *خداشناسی*، تحقیق و بازنگاری امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *بند جاوید*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، تدوین محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴الف، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴ب، *پیش نیازهای مدیریت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸الف، *معارف قرآن ۳ (انسان‌شناسی)*، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸ب، *در جستجوی عرفان اسلامی*، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- موریس، دزموند، ۱۳۵۶، *میمون برهنه*، ترجمه مهدی تجلی‌پور، چ دوم، تهران، نقش جهان.

## معناشناسی عبارت «لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعِمِيَانًا» با تأکید بر مفهوم‌شناسی و غرض‌شناسی حرف جرّ «علی»

محدثه مقیمی نژاد داورانی / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده حضرت نرجس دانشگاه ولیعصر، رفسنجان، ایران  
m.moghiminejad@yahoo.com  orcid.org/0000-0001-6878-2369



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۲

### چکیده

عبارت «لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعِمِيَانًا» در آیه ۷۳ سوره «فرقان» در سیاق آیات بیانگر صفات عباد الرحمن، یکی از خصوصیات آنان را این‌گونه گزارش می‌کند: «کر و کور بر آیات الهی نمی‌افتند». نظر به اینکه فروافتادن بر آیات الهی معنای روشنی ندارد، پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی مفهوم و غرض بلاغی فعل «لَمْ يَخِرُّوا» در این عبارت و نقد آراء مفسران در این زمینه را واکاوی کرده است. همچنین نظر به نقش کلیدی حروف جرّ در معنا بخشی به آیات، مفهوم و اغراض بلاغی حرف جرّ «علی» بررسی شده است. نتیجه بررسی حاکی از آن است که فعل «لم یخروا» کاربردی کنایی دارد و در مفهوم «پذیرش و روی‌آوری» به کار رفته است. حرف جرّ «علی» نیز در معنای «لام تعلیل» به کار رفته و آیه شریفه حاکی از روی‌آوری آگاهانه بندگان صالح الهی به آیات خداوند است.

کلیدواژه‌ها: آیه ۷۳ فرقان، اوصاف عباد الرحمن، حرف جرّ «علی»، مصدر «خرو»، کنایه در قرآن.

در آیات ۷۶-۶۳ سوره مبارکه «فرقان»، خداوند درباره صفات «عباد الرحمن» سخن می‌گوید. رفتار متواضعانه، گذشت، عبادت، میانه‌روی، دوری از زنا و قتل نفس از جمله این صفاتند. در آیه ۷۳ این سوره یکی از صفات بندگان نیک خدا این‌گونه گزارش شده است: «وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا». الفاظ آیه مذکور عموماً معنای روشنی دارند، اما مفهوم فعل «لَمْ يَخِرُّوا» و کاربرد آن در این آیه قابل بررسی است. کدام معنای حقیقی یا مجازی برای عبارت «لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا» در آیه ۷۳ سوره «فرقان» قابل پذیرش است؟ و حرف جرّ «علی» در آیه شریفه به چه معنایی به کار رفته است؟ پاسخ به این پرسش‌ها به روش «توصیفی - تحلیلی» خواهد بود.

### پیشینه و نوآوری

آیه ۷۳ سوره «فرقان» علاوه بر تفاسیر جامع، در برخی از تک‌نگاره‌ها نیز بررسی شده است؛ مقالاتی همچون: «آیات صفات عباد الرحمن فی سوره الفرقان» (مدوح ابوزید، ۲۰۰۶)؛ و «وصایا العلماء، صفات عباد الرحمن لم یخروا علیها صمًّا و عمیانا» (مصباح یزدی، ۱۴۳۳ق).

با آنکه در برخی از این آثار به اختلاف تفسیری درباره عبارت «لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا» اشاره شده، اما عموماً نقد و بررسی آراء تفسیری مدنظر نبوده است. پژوهش حاضر متکفل این مهم است. بسیاری از تفاسیر برای فعل «لم یخروا» کاربرد مجازی یا کنایی قائل شده‌اند؛ اما ارتباط بین معنای اصلی و معنای کنایی یا مجازی و به عبارت دیگر، علاقه مجاز را تبیین نکرده‌اند. پژوهش حاضر به این مهم توجه کرده است.

دیگر موضوعی که در این اثر مدنظر قرار گرفته بررسی معنا و غرض کاربرد حرف جرّ «علی» در عبارت «لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا» است. لازم به ذکر است که آثار متعددی درباره معنا و اغراض کاربرد حروف جرّ در زبان عربی یا به صورت خاص قرآن کریم پدید آمده است؛ آثاری همچون *معانی الحروف* (رمانی، بی‌تا)؛ *الجنسی السدائی فی حروف المعانی* (مرادی، ۱۹۹۲)؛ *من اسرار حروف الجفر فی الذکر الحکیم* (خضری، ۱۹۸۹)؛ و پایان‌نامه‌های *حروف جرّ در قرآن کریم با رویکرد نحوی - بلاغی* (اصغری، ۱۳۸۸) و *هم‌معنایی و چندمعنایی حروف جرّ در قرآن کریم* (نورمحمدی، ۱۳۹۹). اما در هیچ‌یک از آثار به بررسی معنا و غرض بلاغی حرف جرّ «علی» در عبارت «لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا» اشاره نشده است.

پژوهش حاضر، ابتدا به بررسی و نقد مهم‌ترین آراء تفسیری از قرن اول تا قرن معاصر پرداخته و در نقد آراء به سیاق آیه و مباحث لغوی توجه کرده است. با توجه به اینکه غالب مفسران به تبیین مفهوم فعل جمله اهتمام خاص داشته‌اند، در پژوهش پیش‌رو، نحوه تبیین فعل ملاک دسته‌بندی و ارزیابی آراء بوده است. در گام بعد دیدگاه نویسندگان در تبیین علاقه مجاز (ارتباط معنای حقیقی و مجازی) در این عبارت گزارش شده و در گام آخر، با توجه به



نقش کلیدی حروف در تغییر مفاهیم کلام و اهمیت آشنایی با آنها (سیوطی، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۴۵۴) به شناخت معنا و غرض حرف جر «علی» پرداخته شده است.

### مفهوم‌شناسی ماده «خرر»

در ابتدا اجمالی از معانی حقیقی و مجازی ریشه «خرر» ذکر می‌شود:

#### ۱. ایجاد صوت

ریشه فعل «خَرَّ»، «خرر» است. برای این فعل دو مصدر «خَرَّ» و «خُرُور» ذکر شده است. «خرر» در فرهنگ‌های لغت به معنای ایجاد صوت به کار رفته است. نمونه‌هایی از جملاتی که این کاربرد در آنها مشاهده می‌شود از این قرار است: «خَرَّ الْمَاءُ وَ الرِّيحُ وَ الْقَصَبُ خَرِيرًا: صَوْتٌ...»: آب و باد و نی صدا ایجاد کرد (مدنی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۶۴). «خَرَّ النَّائِمُ»: شخص خوابیده در خواب خرخر کرد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۳۴؛ مدنی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۶۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۳۶؛ فیروززآبادی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۷۳).

#### ۲. سقوط

معنای رایج دیگری که در فرهنگ‌های لغت برای این ریشه ذکر شده «سقوط» است: «خَرَّ يَخْرُ، خَرًا و خُرُورًا: سَقَطَ...» (مدنی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۶۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۳۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۳۶؛ ج ۲، ص ۷۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۷۷) و «خَرَّ لِلَّهِ سَاجِدًا يَخِرُّ خُرُورًا، اى سَقَطَ» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۳۶).

برخی از لغت‌دانان در ارتباط بین معنای «سقوط» و «ایجاد صوت» مطالبی گفته‌اند که قابل توجه است: راغب اصفهانی و زبیدی می‌نویسند: «خَرَّ» سقوطی است که صدایی از آن شنیده شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۷۷؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۳۶). زبیدی افزوده است: سپس کاربرد آن زیاد شده تا اینکه در مطلق سقوط به کار رفته است.

این تحلیل نشان‌دهنده آن است که معنای اولیه این ریشه «تولید صوت» بوده، اما در اثر کثرت استعمال این لفظ در مفهوم «سقوط»، به تدریج این معنا نیز به‌عنوان یکی از معانی اصلی ریشه فوق مطرح شده است. موارد استعمال این ریشه در قرآن کریم - که پیش از این گذشت - نشان می‌دهد در همه‌جا به معنای «سقوط» آمده است. بدین‌روی، در این پژوهش، هر جا سخن از معنای اصلی «خرور» به میان آید، مراد همین معناست.

#### ۳. ایجاد شکاف

این ریشه به معنای «ایجاد شکاف» نیز به کار رفته است: «خَرَّ الْمَاءُ الْأَرْضَ خَرًّا»: آب در زمین ایجاد شکاف کرد (مدنی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۶۴).

۴. جریان شدید آب

این ریشه به معنای جریان شدید آب نیز به کار رفته است: «خَرَّ الماءُ؛ إِذَا اشْتَدَّ جَرِيهٗ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۳۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۳۶).

۵. برخوردار شدن از نعمت

«برخوردار شدن از نعمت» یکی دیگر از معانی ریشه مذکور است: «خَرَّ الرجلُ؛ إِذَا تَنَعَّمَ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۳۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۳۶).

۶. مرگ

«از دنیا رفتن» معنای دیگری است که برای این فعل ذکر شده است: «خَرَّ فلانٌ؛» فلانی از دنیا رفت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۳؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۳۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۷۳). در برخی از فرهنگ‌ها تصریح شده که این معنا جزو معانی مجازی ریشه مذکور است (مدنی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۶۴).

۷. ملازمت امر

«ملازم امر» از جمله معانی است که برای این ریشه ذکر شده است: «خَرَّ عَلَى الشَّيْءِ؛» ملازم چیزی شد، به گونه‌ای که به دلیل اشتیاق به آن، از آن جدا نمی‌شود (مدنی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۶۴). مدنی این معنا را جزو معانی مجازی این ریشه برشمرده است.

۸. هجوم از مکان ناشناخته

از معانی دیگری که برای این ریشه ذکر شده «هجوم از مکان ناشناخته» است: «خَرَّ عَلَيْنَا؛» هجوم علينا من مکان لا یَعْرِفُ؛» از مکانی ناشناخته هجوم آورد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۳۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۳۶). در برخی از فرهنگ‌ها تصریح شده که این معنا جزو معانی مجازی ریشه مذکور است (مدنی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۶۴).

۹. آمدن از شهری به شهر دیگر

«آمدن از شهری به شهر دیگر» از معانی ذکر شده برای این ریشه است: «خَرَّ القَوْمُ؛» جاؤوا من بلدٍ اِلَى آخَرَ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۳۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۳۶). در برخی از فرهنگ‌ها تصریح شده که این معنا جزو معانی مجازی ریشه مذکور است (مدنی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۶۴).

۱۰. عبور

یکی از معانی ذکر شده برای این ریشه «عبور» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۳۵؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۳۶). زبیدی تصریح نموده که این معنا از معانی مجازی ریشه مذکور است.

زبیدی آورده است: «خَرَّتُ عَنْ يَدِي: خَجَلْتُ، وَ هُوَ كُنَايَةٌ» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۳۶).

### کاربردهای قرآنی «خَرَّ»

افعال برگرفته شده از مصدر «خَرَّ» در قرآن کریم، ۱۲ فعل هستند که در نیمی از موارد بدون حرف جرّ به کار رفته‌اند. آیات مرتبط با آنها عبارتند از: اعراف: ۱۴۳؛ مریم: ۵۸؛ سجده: ۳۲؛ سبأ: ۱۴؛ ص: ۲۴. در این آیات ریشه مذکور در معنای رایج «سقوط» به کار رفته است. اما با توجه به وضوح معنا، مبدأ و مقصد و علت و ابزاری برای این سقوط ذکر نشده است. عبارات مدنظر عبارتند از: «خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳)؛ «خَرُّوا سُجَّدًا» (مریم: ۵۸؛ سجده: ۳۲)؛ «تَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا» (مریم: ۹۰)؛ «فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ» (سبأ: ۳۴)؛ «خَرَّ رَاكِعًا وَ أَنَابَ» (ص: ۲۴).

اما در نیمی دیگر از موارد، این ریشه با حرف جرّ به کار رفته است، یا به خاطر گزارش مبدأ سقوط: «خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ» (حج: ۳۱)، یا به خاطر گزارش مقصد سقوط: «فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ» (نحل: ۲۶)، یا برای گزارش ابزار و وسیله سقوط: «يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ» (اسراء: ۱۰۷ و ۱۰۹) و یا به سبب گزارش علت غایی سقوط: «خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (یوسف: ۱۰۰).

در آیات مذکور ابهامی در معنا و جهت کاربرد حروف جرّ وجود ندارد؛ اما در آیه ۷۳ سوره «فرقان» کاربرد این ریشه همراه با حرف جرّ «علی» مفهوم روشنی به ذهن متبادر نمی‌کند: «وَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَ عِمْيَانًا».

معنای اولیه و متبادر حرف جرّ «علی» استعلا بوده که در زبان فارسی «بر» و «روی» معنا شده است. ضمیر «ها» بنا بر قاعده بازگشت ضمیر به نزدیک‌ترین مرجع محتمل، به «آیات» بازمی‌گردد. بنابراین نخستین معنایی که از این آیه به ذهن متبادر می‌شود چنین است: «کسانی که چون به آیات پروردگارشان متذکر می‌شوند، کر و کور بر آنها نمی‌افتند». مراد از «آیات پروردگار» آیات قرآن کریم است. محتمل است آیات عظمت الهی در آفاق و انفس نیز مراد آیه شریفه باشد (ممدوح، ۲۰۰۶، ص ۴۶۷). با توجه به اینکه «سقوط بر آیات الهی» به معنای حقیقی الفاظ، مفهومی ندارد، از این رو برای درک این مطلب که «عباد الرحمن» به علت شباهت نداشتن به چه کسانی ستایش شده‌اند، لازم است درباره معنا و وجه کاربرد فعل «لم یخروا» و حرف جرّ «علی» تأمل دوباره‌ای شود. بررسی عملکرد مفسران نشان‌دهنده چند نوع مواجهه با آیه شریفه است:

۱. بیان معنایی غیر از سقوط برای فعل «لم یخروا»؛

۲. بیان معنای مجازی یا کنایی برای عدم سقوط درباره فعل «لم یخروا»؛

۳. بازگرداندن ضمیر «ها» به مرجعی غیر از «آیات»؛

۴. بیان معنایی غیر از استعلا برای حرف جرّ «علی»؛

**نکته:** معنای مصدر «خَرَّ» در حالت منفی در برخی از فرهنگ لغت‌ها، ضمن بیان معانی گوناگون ریشه «خَرَّ»، آیاتی که در آنها ریشه مذکور به کار رفته (از جمله آیه ۷۳ سوره «فرقان») بررسی شده است. با توجه به

اینکه مصدر «خرو» در این آیه به صورت منفی به کار رفته، بررسی دیدگاه لغویان درباره آن، حائز اهمیت است. در این باره گفته شده است: مراد از نفی خرو، اثبات آن و نفی کری و کوری است. این از باب ورود حرف نفی بر یک امر اثبات شده است، برای نفی آنچه به دنبال آن آمده است (مدنی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۶۵).

### بیان معانی غیر اصلی برای فعل «یخروا»

به‌طور کلی، اقوال تفسیری درباره فعل «یخروا» در آیه ۷۳ سوره «فرقان» را می‌توان در دو بخش بررسی کرد: بیان معانی غیر اصلی، یعنی معانی غیر از «سقوط» در خصوص فعل «یخروا» و بیان معنای اصلی، یعنی «سقوط» برای این فعل. در این بخش آراء قسمت اول بررسی می‌شود:

در بسیاری از تفاسیر، برای فعل جمله معنایی غیر از «سقوط» ذکر گردیده، اما هیچ مستندی برای این نوع تفسیر ذکر نشده است؛ نه به شعر و نثر و محاوره عرب استناد شده و نه به روایات یا سایر آیات قرآن کریم و نه هیچ مستند عقلی یا نقلی دیگر. در ذیل، با مفهوم عبارت «لم یخروا علیها» براساس این اقوال گوناگون آشنا می‌شویم:

#### الف. «لم یترکوا التدبیر لها»

در این قول و پنج قول بعدی، معانی غیرمستندی برای فعل «یخروا» ذکر شده است. از حسن بصری (۱۱۰ ق) در بیان معنای آیه چنین نقل شده است: معنا آن است که وقتی متذکر ادله‌ای می‌شوند که خداوند برایشان قرار داده است، در آن نگاه می‌کنند و در مقتضای آن می‌اندیشند و مانند مشرکان نیستند که تدبیر در آن را ترک می‌کنند؛ چنان که گویا نسبت به آن کر و کورند؛ «لم یكونوا کالمشکرین فی ترک التدبیر لها، حتی کأنهم صم و عمیان» (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۵۱۱).

#### ب. «لم یقفوا علیها»

در تفسیر مقاتل بن سلیمان (۱۵۰ ق) در بیان مفهوم عبارت آمده است: بر آن وقوف نمی‌کنند، درحالی که کراهی هستند که نمی‌شنوند و کورهایی هستند که نمی‌بینند؛ مانند کار مشرکان مکه، بلکه آنها می‌شنوند و می‌بینند و از آن استفاده می‌برند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۲۴۲).

برخی از مفسران به جای فعل «لم یقفوا» فعل «لم یقیموا» را به کار برده‌اند که تفاوت معنایی با آن ندارد. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۳۱؛ نیز رک: سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۴۷؛ مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق، ج ۸، ص ۵۲۶۶؛ شبیبی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۷۷).

#### ج. «لم یتغافلوا عنها»

از ابن قتیبه (۲۷۶ ق) در بیان معنای آیه نقل شده است: یعنی: نسبت به آیات الهی خود را به تغافل نمی‌زنند؛ گویا آنها کراهی هستند که آن را نمی‌شنوند؛ کورهایی هستند که آن را نمی‌بینند (ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۷۰).

سخن فر/ء (۲۰۷ ق) نیز همین معنا را به ذهن متبادر می‌کند. وی در بیان معنای آیه می‌نویسد: «إِذَا تَلَى عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ لَمْ يَقْعُدُوا عَلَى حَالِهِمُ الْأُولَى كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوهُ؛ فَذَلِكَ الْخُرُورُ» (فراء، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۲۷۴). عبارت «كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوهُ» دلیل بر تغافل آنان نسبت به آیات الهی است (ر.ک: واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۸۴؛ میسدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۶۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۳۳).

د. «لَمْ يَعْرِضُوا عَنْهَا»

از ابن عطا (۳۰۹ق) در بیان معنای آیه چنین نقل شده است: آن را انکار نمی‌کنند و از آن روی نمی‌گردانند، بلکه با شنیدن و اطاعت بدان روی می‌آورند (سلمی، ۱۳۶۹، ص ۱۴۷؛ همچنین ر.ک: ابن جزی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۸۷؛ سعدی، ۱۴۰۸ ق ص ۶۹۶).

هـ. «لَمْ يَعْمَلُوا بِهَا»

طبرانی (۳۶۰ ق) می‌نویسد: معنا این است وقتی با قرآن موعظه می‌شوند، برخورد کری را که نشنود و کوری را که نبیند، با آن نمی‌کنند، بلکه می‌شنوند و از آن بهره‌مند می‌شوند (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۴، ص ۴۸۲).

و. «لَمْ يَسْتُرُوا لَهَا»

بقاعی (۸۸۵ ق) گفته است: آنها کار کسانی که آیات را می‌پوشاندند، انجام نمی‌دهند. آنها کار منافقان و کفار را انجام نمی‌دهند. کفار و منافقان برای شنیدن و عبرت‌گیری به آیات روی می‌آورند، اما به سبب پوشاندن حقانیت آنچه شناخته‌اند و نوری که دیده‌اند، از آن روی می‌گردانند و کار کسی را انجام می‌دهند که نمی‌شنود و نمی‌بیند؛ چنان که ابوجهل و ابوسفیان و اخیس بن ثریق همین کار را می‌کردند (بقاعی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۴۱). همان‌گونه که ذکر شد، این اقوال هیچ نوع مستند لغوی ندارد.

ز. «لَمْ يَدْعُواهَا»

در این قول و سه قول بعدی، معنای مجازی یا تمثیلی برای فعل «يَخْرُ» ادعا شده است. از عبدالرحمن بن زید بن اسلم (۱۸۲ق) نقل شده است که در معنای آیه مذکور گفت: «این تمثیلی است که خداوند ذکر کرده است. مراد این است که این بندگان صالح آیات الهی را رها نمی‌کنند که به غیر آنها بپردازند؛ «لَمْ يَدْعُواهَا إِلَىٰ غَيْرِهَا» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۷۴۱). در این قول، معنای تمثیلی برای فعل «يَخْرُ» ادعا شده است.

بیشتر قدا «تمثیل» را به معنای «تشبیه» یا یکی از انواع آن دانسته‌اند (زرکوب و دیگران، ۱۳۸۹). براین اساس لازم است ارکان تشبیه روشن باشد. در اینجا دو رکن مشخص است: مشبّه: افتادن بر آیات، و مشبّه به: رها کردن آیات. اما وجه شبه روشن نیست. به نظر می‌رسد افتادن بر چیزی با رها کردن آن دو امر متضاد باشند و نتوان یکی را به دیگری تشبیه نمود. از این رو تمثیل مذکور قابل پذیرش نیست.

ح. «لم یثبتوا علی حالهم الاولی»

در این قول ادعای مجازی بودن فعل «لم یخروا» مطرح شده است. ابن جوزی (۵۹۷ ق) در بیان معنای آیه از برخی اهل لغت چنین نقل کرده است. بر حال اول خود ثابت نمی‌مانند؛ چنان‌که گویی نشنیده‌اند و ندیده‌اند، هرچند در حقیقت افتادنی در کار نبوده است. عرب می‌گوید: فلانی را دشنام دادم؛ «فقام بیکی، و قعد یندب»، درحالی‌که هیچ قیام و قعودی در کار نیست (ابن جوزی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۳۳۲).

نویسنده مدعی است که فعل «یخرو» در معنای اصلی خود به کار نرفته است. معنای مجازی که وی ذکر کرده «لم یثبتوا» است. شرط کاربرد مجاز<sup>۱۰</sup> داشتن علاقه بین معنای حقیقی و مجازی است، درحالی‌که مطابق این تفسیر، علاقه‌ای بین این دو ذکر نشده است. همچنین مرجع ضمیر «ها»، «حالهم الاولی» دانسته شده که قابل پذیرش نیست؛ زیرا براساس قاعده، ضمیر به نزدیک‌ترین مرجع محتمل بازمی‌گردد.

ط. «لم یصیروا صمًا و عمیًا عنها»

از مجاهدین جبر (۱۰۴ ق) روایت شده است که عبارت «لَمْ یَخْرُوا عَلَیْهَا صُمًَّ وَ عُمِیَانًا» را به صورت «لا یفقهون و لا یسمعون و لا یبصرون» (نمی‌شنوند و نمی‌بینند و نمی‌فهمند) معنا کرده است (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۸، ص ۲۷۴۰).

طبری (۳۱۰ ق) در تبیین آیه براساس این معنا می‌نویسد: این معنا همچون این سخن عرب است:

سببت فلاناً، فقام بیکی؛ بمعنی فظل بیکی، و لا قیام هنالک، و لعله أن یكون بکی قاعدًا و کما یقال: نهیت فلاناً عن کذا، فقعده یشتمنی؛ و معنی ذلک: فجعل یشتمنی، و ظل یشتمنی، و لا قعود هنالک... فکذلک قوله: «لَمْ یَخْرُوا عَلَیْهَا صُمًَّ وَ عُمِیَانًا» إنما معناه: لم یصموا عنها، و لا عموا عنها، و لم یصیروا علی باب رهیم صمًا و عمیاناً (طبری، ۴۱۲ ق، ج ۱۹، ص ۳۲-۳۳؛ نیز ر.ک: همان، ج ۱۹، ص ۳۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳، ص ۸۱).

براساس این تفسیر، همان‌گونه که در عبارت «قام بیکی» لزوماً قیامی در کار نیست و این فعل تنها برای بیان تغییر حالت به کار رفته، یا در عبارت «قعده یشتمنی» نشستی در کار نیست، در عبارت «لم یخروا» نیز افتادنی در کار نیست، بلکه این فعل تنها بر تغییر حالت دلالت دارد. بر مبنای این نوع تفسیر، «علیها» به معنای «عنها» آمده است. «لم یصموا عنها، و لا عموا عنها». بدین‌روی «خر علی» در معنای «صار عن» به کار رفته است. به عبارت دیگر، «لم یصیروا صمًا عنها» و «لم یصیروا عمیًا عنها» است. همچنین مرجع ضمیر «ها» نیز آیات است که محتمل‌ترین مرجع ممکن است (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۹، ص ۳۳).

در زبان عربی «علی» در معنای «عن» به کار رفته است. برای مثال، عبارت «رضیت علیه» به معنای «رضیت عنه» کاربرد دارد (رمانی، بی‌تا، ص ۱۱۳؛ جاسم سلمان، ۲۰۰۳، ص ۱۳۲).

ماحصل معنای عبارت براساس این احتمال تفسیری چنین است: «کسانی که وقتی به آیات پروردگارشان تذکر داده شوند، نسبت به آنها کر و کور نمی‌شوند».

در سه قول اخیر، تلاش نویسندگان معرفی معانی مجازی برای فعل «لم یخروا» بود. پس از این، تحلیل دقیق‌تری درباره معنای مجازی این فعل از نظر خواهد گذشت که ارتباط تنگاتنگی با معنای حقیقی ریشه فعل، یعنی «سقوط» دارد.

ی. «لم یمروا علیها»

معنای ذیل نیز قابل تأمل است. برخی لغویان یکی از معانی مصدر «خر» را «مرور» دانسته‌اند (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۵۰۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۳۵؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۳۸). برخی از قرآن‌پژوهان نیز معنای «لم یخروا» را در این عبارت «لم یمروا» گفته‌اند (ر.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۵ ص ۲۵؛ ابن‌عربی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۴۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۳۳۷).

ابن‌عربی می‌نویسد: معنا این است: کسانی که وقتی قرآن می‌خوانند برای فهم و درنگ قرآن می‌خوانند و آن را مثل خرمای بی‌ارزش پراکنده نمی‌کنند. عبور از آیات بدون فهم و درنگ، کری و کوری نسبت به مشاهده وعده و وعید است (ابن‌عربی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۴۳۳). براین اساس، آیه بدین شکل معنا می‌شود: «کسانی که وقتی متذکر آیات الهی می‌شوند، کور و کور از آن عبور نمی‌کنند».

این معنا قابل تأمل است. از یک سو یکی از معانی لغوی این لفظ «مرور» است. از سوی دیگر، کاربرد مصدر «مرور» با حرف جر «علی» رایج است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۶۵). همچنین مرجع ضمیر «ها» آیات دانسته شده است که محتمل‌ترین مرجع ممکن است. بنابراین معنای مزبور به لحاظ قواعد لغوی و نحوی قابل پذیرش است. اما نکته مهم آن است که معنای «مرور» از معانی مجازی ریشه مذکور است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۳۳۸) و در صورتی که حمل لفظ بر معنای حقیقی آن ممکن باشد، لازم است بر معنای حقیقی حمل شود.

### بیان معنای اصلی برای فعل «یخروا»

برخی از مفسران مصدر «خرو» را به معنای اصلی خود، یعنی «سقوط» معنا کرده‌اند. برخی از آنها معنای حقیقی و برخی معنای مجازی برای این فعل قائل شده‌اند.

یک. ذکر معانی مترادف «سقوط»

در برخی از تفاسیر، توضیح خاصی در بیان معنا و علت کاربرد فعل «یخروا» وارد نگردیده، بلکه تنها از الفاظ مترادف همچون «یسقطوا» یا «یکبوا» یا «یقعوا» در تفسیر آن استفاده شده است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۸۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۱۸). آنچه مسلم است حمل معنای «سقوط» بر «آیات الهی» به معنای حقیقی الفاظ، امکان‌پذیر نیست؛ طبیعتاً مراد مفسران چیز دیگری بوده است. با توجه به مبهم بودن مفهوم «سقوط» از دیدگاه این مفسران، قضاوتی درباره آراء آنان نمی‌توان داشت.

بیضاوی (۶۸۵ ق) این قول را به صورت نقل مجهول آورده که ممکن است مراد از «ها» معاصی باشد که «لغو» در آیه قبل بدان اشاره دارد (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۱۳۱). این قول به حسن بصری نیز نسبت داده شده است (ر.ک: کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۴، ص ۵۹۳). در آیه ۷۲ سوره «فرقان» آمده است: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا». با توجه به اینکه لفظ «معاصی» حتی در آیه ۷۲ ذکر نشده است و با در نظر گرفتن قاعده بازگشت ضمیر به نزدیک‌ترین مرجح محتمل، نمی‌توان این قول را پذیرفت. از سوی دیگر «سقوط بر گناهان» به معنای حقیقی الفاظ نمی‌تواند مدنظر باشد و مفهومی مجازی است. لازم است صاحب نظریه در باب مفهوم این مجاز و قرینه و علاقه آن توضیح دهد که در این قول تبیین نشده است.

### سه. سقوط بر زمین برای نشنیدن آیات

ابن عاشور (۱۳۹۴ ق) لفظ «آیه» را مربوط به کسی دانسته که چهره‌اش را به خاطر کراهت از شنیدن مطلبی بر زمین می‌گذارد. او این حالت را مربوط به کفار در مقام مواجهه با آیات می‌داند و دو احتمال استعاری بودن یا حقیقی بودن حالت مزبور را مطرح نموده است. وی می‌نویسد: هدف این آیات متمایز نمودن مؤمنان از مشرکان است. مشرکان زمانی که متذکر آیات الهی می‌شوند، کر و کور فرو می‌افتند؛ مثل کسی که دوست ندارد چیزی را ببیند و چهره‌اش را بر زمین می‌گذارد. لفظ «خور» برای بیان شدت کراهت آنان استعاره گرفته شده است. احتمال این هم هست که «خور» درباره آنها یا برخی از آنان به معنای حقیقی کلمه محقق شده باشد؛ یعنی آنها در اجتماعاتشان نشسته بودند، وقتی پیامبر آنان را به اسلام دعوت نمودند، سرشان را به زمین نزدیک کردند؛ زیرا این کار برای انسان نشسته به منزله فرار است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹، ص ۹۸).

مطابق این تفسیر، چه لفظ «خور» استعاره از اعراض کفار باشد و چه بیانگر حقیقت حال آنان، ضمیر «ها» به آیات بازمی‌گردد، بلکه به «زمین» برمی‌گردد. این در حالی است که این لفظ در این آیه ذکر نشده و از این رو تفسیر مذکور قابل پذیرش نیست.

### چهار. سقوط به معنای «روی‌آوری به آیات الهی و پذیرش آنها»

براساس این تفسیر، برخی افراد ناصالح به آیات الهی روی می‌آورند، اما روی‌آوری آنها همراه با صفاتی همچون شک، کسالت و بی‌توجهی به معنای، نفاق، کفر، و فقدان بینش و بصیرت است. «صَمًّا و عَمِيَانًا» استعاره‌ای از همین صفات است؛ صفاتی که سبب عدم بهره‌مندی این افراد از آیات الهی است. «افتادن بر آیات» نیز به معنای روی‌آوری به آیات و پذیرش آنهاست. براساس این معنا، مؤمنان به سبب عدم شباهت به کسانی که ناآگاهانه آیات خداوند را می‌پذیرند، ستوده شده‌اند. بر این اساس، عبارت «لَمْ يَخْرَوْا عَلَيْهَا صَمًّا و عَمِيَانًا» به معنای «لَمْ يَقْبَلُوا عَلَيْهَا صَمًّا و عَمِيَانًا» معنا می‌شود. در تبیین این معنا از مجاهد نقل شده است: «چه بسیار قاریانی که با زبان این آیات را می‌خوانند و کر و کور بر آنها فرومی‌افتند» (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۸۱).



## افرادی که عباد الرحمن نباید شبیه آنان نباشند

مصادیق متعددی درخصوص افرادی که «عباد الرحمن» برای شبیه نبودن به آنها ستوده شده‌اند، ذکر گردیده که به اجمال بدان‌ها اشاره می‌شود:

### یکم. شکاکان

۱. براساس روایت ذیل، وقتی از تفسیر این آیه از محضر امام صادق علیه السلام سؤال کردند، ایشان فرمودند: اینان کسانی هستند که بصیرت دارند و شکاک نیستند.

مَعْلَى بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَالَّذِينَ إِذَا دُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمِيَانًا» قَالَ: «مُسْتَبْصِرِينَ لَيْسُوا بِشُكَّاءٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۷۸).

۲. براساس روایتی دیگر، امام علیه السلام به یکی از شبعیان به نام سلیمان بن خالد درباره آیه محل بحث فرمودند: «این آیه درباره شماست. وقتی فضل ما به شما یادآوری می‌شود، تردید نمی‌کنید» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۷۰).

براساس این روایات، مراد خداوند از «کری و کوری»، شک و تردید است. به عبارت دیگر «عباد الرحمن» چون در شناخت حق، هیچ شک و تردیدی ندارند، ستایش شده‌اند. در نقطه مقابل اینها، افراد مردّد و شکاک قرار دارند. روایت اول با الفاظ آیه سازگار است و معنای روشنی دارد. اما در روایت دوم، مراد از «آیاتِ رَبِّهِمْ» و ضمیری که بدان بازمی‌گردد، فضایل اهل بیت علیهم السلام دانسته شده است. به تعبیر دیگر، مراد آیه این است: «کسانی که وقتی فضایل اهل بیت علیهم السلام به آنها یادآوری می‌شود، در آن تردید نمی‌کنند». روشن است که این معنا در حوزه معانی باطنی آیات، قابل طرح و بررسی است.

### دوم. تقلیدکنندگان در ایمان

می‌توان کسانی را که بدون علم و اندیشه و تنها بر سبیل تقلید از دیگران اظهار اسلام نموده‌اند یا عبادت می‌کنند مصداق بارزی برای این افراد برشمرد. روایت ذیل درصدد بیان این معناست. شخصی از شعبی تابعی (۱۰۴ق) سؤال کرد: «کسی می‌بیند قومی به سجده رفته‌اند و نمی‌داند برای چه سجده کرده‌اند، آیا با آنها سجده کند؟ وی در پاسخ این آیه را تلاوت نمود: «وَالَّذِينَ إِذَا دُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمِيَانًا» (ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۷۴۱).

### سوم. منافقان

زمخشری (۵۳۸ق) می‌نویسد: معنا این است آنها وقتی متذکر آیات الهی می‌شوند، با حرص به شنیدن آن، بدان روی می‌آورند و در این روی‌آوری، با گوش شنوا گوش می‌دهند و با چشم بینا می‌بینند، نه مثل کسانی که (وقتی) متذکر آیات می‌شوند، می‌بینی که به آن روی آورده‌اند. حرص زیادی برای گوش دادن به آن نشان می‌دهند،

درحالی که مثل کران و کوران هستند؛ طوری که بینشی نسبت به این آیات پیدا نمی‌کند؛ مانند منافقان و امثال آنها (زمخسری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۹۵؛ نیز ر.ک: نظام الاعرج، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۲۵۶؛ سیواسی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۱۹۲؛ نعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۲۰).

#### چهارم. کفار

ابوزهرة (۱۳۹۵ ق) می‌نویسد: در این آیه اشاره‌ای است به اینکه آیاتی که خوانده می‌شود یا مخلوقاتی که به آنها توجه داده می‌شود، شأنشان این است کسانی را که در آیات تأمل می‌کنند، به دلیل وضوح اعجازشان به سقوط وادار کنند. اما بندگان شایسته خداوند سجده‌کنان و گریه‌کنان سقوط می‌کنند و کافران کر و کور (ابوزهرة، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۵۳۲).

مراد وی آن است که نظر به بلاغت والا و اعجاز بیانی آیات قرآن کریم، هم بندگان شایسته خداوند و هم کفار، همگی در مقابل آیات الهی به خاک می‌افتند؛ اما بندگان شایسته با بصیرت و آگاهی آیات را می‌پذیرند و به علت نفوذ آیات در قلبشان، گریه‌کنان به خاک می‌افتند؛ اما کفار بدون بصیرت و آگاهی.

#### پنجم. مسلمانان کسل

آیت‌الله مصباح یزدی (۱۳۹۹) درباره کسانی که کر و کور به آیات الهی روی می‌آورند، می‌نویسد:

مراد مؤمنینی هستند که اظهار علاقه دروغین به قرآن می‌کنند، اما برای شنیدن آیات احساس کسالت می‌کنند و صبر بر شنیدن آنها ندارند و در نماز و زمان شنیدن آیات، حضور قلب ندارند (مصباح یزدی، ۱۴۳۳ق).

#### بررسی کیفیت دلالت فعل «یخرو» بر مفهوم «پذیرش و روی‌آوری»

غالب مفسرانی که این فعل را به معنای «پذیرش و روی‌آوری» دانسته‌اند درباره کیفیت دلالت آن سخنی نگفته‌اند، درحالی که لازم است این ارتباط روشن باشد. مسلماً معنای اصلی مصدر «خرو» ارتباطی با مفهوم «پذیرش و روی‌آوری» ندارد؛ پس کاربرد مجازی آن در این معنا چگونه قابل پذیرش است؟

مطلب این‌گونه قابل تحلیل است که مجاز نیاز به قرینه صارفه و معینه دارد؛ قرینه‌ای که ذهن را از معنای حقیقی مصدر «خرو» برگرداند و قرینه‌ای که بر افاده لفظ بر مفهوم مد نظر دلالت داشته باشد. قرینه صارفه قرار گرفتن فعل «لم یخروا» در کنار ضمیر «ها» است که به آیات برمی‌گردد، درحالی که سقوط بر آیات معنای ماحصلی ندارد و قرینه معینه اوصاف «صماً و عمیاناً» هستند که دلالت بر پذیرش از روی کوری و کوری و ناآگاهی دارند. این دو لفظ استعاره از صفات «ناآگاهی» و «عدم تعقل» هستند. اما مجاز رکن دیگری هم دارد: علاقه بین معنای حقیقی و مجازی.

برای تبیین علاقه این مجاز لازم است ابتدا درباره معنای حقیقی عبارت «لم یخروا علیها» تأمل دوباره‌ای شود. بی‌شک «افتادن روی آیات» مفهومی ندارد؛ اما «افتادن برای آیات» و به تعبیر روشن‌تر «به خاک افتادن برای

آیات» معنایی روشن و قابل فهم دارد. در جمله «لَمْ يَخْرُوا عَلَيْهَا» مصدر «خرور» در معنای حقیقی خود به کار رفته است، اما حرف جرّ «علی» در معنای مجازی لام تعلیل به کار رفته است: «لَمْ يَخْرُوا لَهَا» (درباره کاربرد این حرف در معنای «لام تعلیل» مطالبی خواهد آمد). با این توضیح معنای آیه این گونه است: بندگان شایسته خدا برای آیات الهی کر و کور (به خاک) نمی افتند. ماحصل آنکه «لَمْ يَخْرُوا» در معنای اصلی خود به کار رفته است.

در مرحله بعد از تبیین معنای حقیقی، لازم است به این نکته مهم توجه شود که به خاک افتادن برای امری عظیم، علامتی ظاهری است از حالتی باطنی که همان پذیرش آن امر و گردن نهادن بدان است. به تعبیر روشن تر، این علامت ظاهری ملزوم آن حالت باطنی است و در اینجا می توان سخن از مجاز لزوم گفت که از انواع مجاز مرسل شمرده شده است (هاشمی، ۱۹۹۸، ص ۱۸۱).

با این تحلیل روشن می شود که در عبارت مذکور دو معنای حقیقی و مجازی (افتادن، پذیرفتن) با هم اراده شده و این همان کاربرد کنایی لفظ است. در تعریف «کنایه» گفته شده است: «اطلاق لفظی است که بنا بر قرینه، مراد لازمه معنای آن است، اما ممانعتی در اراده معنای اصلی نیز وجود ندارد» (هاشمی، ۱۹۹۸، ص ۲۰۸).

علامه طباطبائی (۱۴۰۲ق) نیز لفظ «خرور» را در این آیه کنایه از ملازمت امر دانسته (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۲۴۴) که به معنای «پذیرش امری» است. گفته شده: لفظ «یخروا» نوعی مبالغه در بیان میزان تأثیر تذکر نسبت به آیات الهی را در آنان نشان می دهد (ممدوح، ۲۰۰۶).

باید توجه داشت که در این عبارت چند معنای مجزا با هم اراده شده است (نسبت الفاظ آیه به برخی مفاهیم دلالت مطابقی است و نسبت به برخی از آنها دلالت التزامی):

۱. روی آوری آگاهانه بندگان صالح به آیات الهی (دلالت مطابقی)؛
۲. روی آوری ناآگاهانه مشرکان، منافقان، شکاکان و مانند آنها به آیات الهی (دلالت التزامی)؛
۳. روی آوری ناآگاهانه مشرکان به عقاید نادرست خود (دلالت التزامی) (مصباح یزدی، ۱۴۳۳ق). در توضیح معنای اخیر، باید گفت: تمجید قرآن کریم از مؤمنان در پذیرش آگاهانه عقاید، تعریضی به کفار در پذیرش ناآگاهانه عقاید باطلشان است.

### معنای حرف جرّ «علی» در صورت دلالت فعل «یخروا» بر «پذیرش و روی آوری»

در بخش شناخت معنای ریشه «خرور»، با نکاتی در خصوص این ریشه همراه با حرف جرّ «علی» آشنا شدیم که جزء معانی مجازی ریشه شمرده شده بودند. «خَرَّ عَلَى الشَّيْءِ»: ملازم چیزی شد؛ «خَرَّ عَلَيْنَا: هَجَم عَلَيْنَا مِنْ مَكَانٍ لَا يَعْرِفُ (مدنی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۳۶۴). در بین این معانی، معنای اول (یعنی: ملازمت با امری) مناسب آیه تحت بررسی است. اما در بیان این معنای مجازی، مفهوم حرف «علی» تبیین نشده است و روشن نگردیده که چگونه ترکیب «خَرَّ» و «علی» ملازمت امری را می رسانند. مفهوم پذیرش آیات و روی آوری به آنها که در این بخش بررسی شد، تعبیر دیگری از همان «ملازمت» است.

درباره ترکیب «خرّ علی» باید گفت: «یخروا» دلالت بر «پذیرش و روی‌آوری» دارد و حرف جرّ «علی» به صورت مجازی در معنای «لام تعلیل» به کار رفته است. لازم به ذکر است که «لام تعلیل» دو شکل دارد: «لام تعلیل جازه» که بر سر اسم می‌آید و «لام تعلیل ناصبه» که بر سر فعل می‌آید (سیوطی، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۵۱۷-۵۱۵). در قرآن کریم در موارد متعددی حرف «علی» به جای «لام تعلیل جازه» به کار رفته است که با نمونه‌هایی از آن آشنا خواهیم شد. در آیه ۷۳ سوره «فرقان» نیز این کاربرد قابل مشاهده است. در خصوص کاربرد «علی» در این آیه در معنای «لام تعلیل» می‌توان به دلایل ذیل استناد کرد:

۱. سیاق و ساختار عبارت نشان‌دهنده کاربرد لفظ «علی» در معنای «لام تعلیل» است. در این صورت عبارت «لَمْ يَخْرُوا عَلَيْهَا صَمًا وَعُمَانًا» چنین معنا می‌شود: «برای آیات الهی کر و کور (به خاک) نمی‌افتند» که مفهوم روشنی دارد. روشن است همان‌گونه که معنای حقیقی «علی» نمی‌تواند مراد این عبارت باشد، سایر معانی مجازی این حرف (مع، من، فی و ب) (سیوطی، ۲۰۰۱، ص ۴۹۸-۴۹۹) نیز با مفهوم این آیه سازگاری ندارند.

۲. براساس دیدگاه لغویان، یکی از معانی حروف جرّ «علی» در قرآن کریم، «لام تعلیل» است (رمانی، بی‌تا، ص ۱۱۴). یکی از محققان تعداد کاربردهای حرف جرّ «علی» در معنای «لام تعلیل» را ۱۲۳ مورد برشمرده است. (اصغری، ۱۳۸۸). در ذیل، با نمونه‌هایی از کاربرد «علی» به جای «لام تعلیل جازه» آشنا می‌شویم:

الف. «بُرِيْدُ اللّٰهِ بِكُمْ الْيُسْرُ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَ لَتُكْمِلُوْا الْعِدَّةَ وَ لَتَنْبِرُوْا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدَاكُمْ» (بقره: ۱۸۵)؛ «علی ما هداکم» به معنای «لهدایته ایاکم» به کار رفته است (صفایی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۰۷).

ب. «ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسٰى الْكِتٰبَ تَمَامًا عَلٰى الَّذِىْ اَحْسَنَ» (انعام: ۵۴). عبارت «علی الذی احسن» به جای «لذی احسن» به کار رفته است (رمانی، بی‌تا، ص ۱۱۴).

ج. «قَالَ اِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلٰى عِلْمٍ عِنْدِىْ اَوْلَمْ يَعْلَمْ اَنْ اللّٰهَ قَدْ اَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ الْقُرُوْنِ مَنْ هُوَ اَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَ اَكْثَرُ جَمْعًا وَ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوْبِهِمْ الْمُجْرِمُوْنَ» (قصص: ۷۸).

د. «فَاِذَا مَسَّ الْاِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَاَنَا ثُمَّ اِذَا حَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ اِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلٰى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ» (زمر: ۴۹).

عبارت «علی علم» در این دو آیه، به جای «لعلم» به کار رفته است (نورمحمدی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۹).

۳. مصدر «خرو» به همراه «لام تعلیل» در آیه‌ای دیگر و تعدادی از روایات به کار رفته است. عبارت «خروا له سجداً» در آیه ۱۰ سوره «یوسف»، عبارت دعایی «خَرَّتْ لِعِظْمَتِكَ سَاجِدَةً» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۴۶) و عبارت «خَرَّتِ الْمَلَائِكَةُ لِلّٰهِ سَاجِدِيْنَ» در روایت شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۳) نمونه‌هایی از کاربرد این ریشه به همراه «لام تعلیل» هستند.

می‌توان این نیابت را از نوع کاربرد مجازی دانست و با توجه به اینکه علاقه این مجاز «تشابه» بوده، این مجاز از نوع استعاره تبعیه (استعاره در غیر اسم جنس) است.

### غرض بلاغی کاربرد حرف «علی» در معنای «لام تعلیل»

همه حروف جر یک معنای غالبی و اصلی دارند؛ اما برای هریک از این حروف، معانی فرعی متعددی نیز ذکر شده است. در زمینه نحوه و میزان کاربرد این معانی فرعی، بین مکتب نحوی کوفه و بصره اختلاف نظر وجود دارد. غالب کوفیان معتقدند: حروف جر جانشین یکدیگر می‌شوند؛ اما غالب بصریان معتقدند: حروف جر - مگر در موارد بسیار نادر - جایگزین هم نمی‌شوند و در مواردی که به نظر می‌رسد حروف جر جایگزین هم شده‌اند، یا به سبب تضمین است یا مجاز (سامرائی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۶۷؛ برای توضیح بیشتر، رک: صفایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۶۵).

بررسی ادله و مستندات این دو مکتب نحوی خارج از حیطه پژوهش حاضر است؛ اما دیدگاه برگزیده چنین است:

در کلامی که متکلم غیرمتمم (غیرفنی) در انتخاب الفاظ، اقرب الفاظ را برای رساندن معنای موجود در ذهنش برگزیده است، می‌توان قائل به نیابت شد. اما در کلامی فنی، همچون قرآن، متکلم در انتخاب حروف هم دقت تام به خرج داده و از میان حروفی که گاهی در جای یکدیگر استفاده می‌شوند، آن را برمی‌گزیند که در افاده تمام اجزای معانی موجود کارایی تام داشته باشد و در نتیجه، نیابت معنا ندارد (هاشمی، بی‌تا، ص ۳۳).

براساس این تحلیل، اگر در آیات قرآن کریم حرفی به جای حرف دیگری به کار رود، بلاغت قرآن اقتضا می‌کند لزوماً غرضی در کار باشد و دستیابی به این غرض، نقش مهمی در درک مفهوم آیه دارد.

با توجه به نیابت «علی» از «لام تعلیل» در این آیه، در یک تحلیل ابتدایی می‌توان گفت: ««لام سببیت/تعلیل» بر اتصال قوی بین دو چیز یا بین سبب و مسبب دلالت دارد و استعالایی که حرف جر علی آن را افاده می‌کند شبیه به آن است؛ زیرا مفید اتصال قوی بین دو چیز است؛ یعنی چیزی فوق چیز دیگر و براساس این مشابَهت، استعمال حرف «علی» که بر استعلا دلالت می‌کند، به جای حرف لام که بر سببیت یا تعلیل دلالت می‌کند، جایز است (بشتی، ۲۰۰۸).

نمونه این جایگزینی را می‌توان در جمله «اشکر خالداً علی احسانه» به جای جمله «اشکر خالداً لاحسانه، او بسبب احسانه» مشاهده کرد (همان، ص ۱۵۳). تحلیل فوق تنها نشان‌دهنده کاربرد این مجاز است؛ اما نشان‌دهنده ترجیح کاربرد «علی» به جای «لام تعلیل» نیست.

در تحلیل دقیق‌تری می‌توان گفت: گویا آیات قرآن کریم شیئی دانسته شده است که فروافتادن و سقوط بر آنها انجام می‌پذیرد. مشابه این تحلیل در خصوص عبارات «كافأته علی احسانه» و «كَبَّرَ علی النصر» وارد شده است. (سامرایی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۹۲). این وصف بیانگر شدت اقبال بندگان خدا به آیات الهی است. با توجه به اینکه یکی از وجوه معنایی آیه «روی‌آوری آگاهانه بندگان شایسته خدا به آیات الهی» است، مفهوم این اقبال روشن است.

در تحلیل دیگری می‌توان گفت: علت کاربرد «علی» به جای «لام تعلیل» آن است که به خاک افتادن بندگان صالح خدا در مقابل آیات الهی و پذیرش آیات - درواقع - منزلت آنان را بالا می‌برد؛ چنان‌که درباره علت کاربرد

«علی» به جای «لام» در عبارت «أَدْلَةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» در آیه ۵۴ سوره «مائده» «... فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَدْلَةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْرَظَ عَلَى الْكَافِرِينَ» گفته شده است (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳).

### صنایع بلاغی در آیه

در این عبارت کوتاه قرآنی، انواعی از صنایع بلاغی را می‌توان مشاهده کرد؛ انواعی از صنعت بیان شامل: کنایه (مصدر «خرور» کنایه از پذیرش)، استعاره تبعیه (کاربرد «علی» به جای «ل»)، استعاره مصرّحه (کاربرد «صمّا و عمیاناً» به جای پذیرش بدون تعقل)، تعریض (تعریض به کفار در پذیرش غیرعالمانه عقایدشان)، و نوعی از صنعت بدیع مبالغه (مصدر «خرور» مبالغه در رساندن مفهوم پذیرش).

### نتیجه‌گیری

«لم یخروا علیها صمّا و عمیاناً» به این معناست که بندگان شایسته خداوند هنگام عرضه شدن آیات الهی، بدون داشتن بصیرت و ایمان عمیق نسبت به آیات، برای آنها (به خاک) نمی‌افتند و آیات الهی را نمی‌پذیرند. دلایل صحت این معنا عبارت است از:

الف) مصدر «خرور» به معنای اصلی و حقیقی خود، یعنی «افتادن» معنا شده و از ذکر معانی غیر مستند پرهیز شده است.

ب) با توجه به ملازمه‌ای که میان مفهوم «به خاک افتادن برای امری» و «پذیرش امری» وجود دارد، برای فعل «لم یخروا» علاوه بر ذکر معنای حقیقی، معنایی مجازی که لازمه آن باشد، ذکر شده است: «نمی‌پذیرند».

ج) «علی» به معنای «لام تعلیل» به کار رفته است که علاوه بر برخورداری از مستند لغوی، با کاربرد مصدر خور به اضافه حرف جر «ل» در ادله دیگر سازگاری دارد.

د) ضمیر «ها» به «آیات» در همان آیه بازمی‌گردد که محتمل‌ترین مرجع ممکن است.

غرض از جایگزینی حرف جر «علی» به جای «لام تعلیل» ممکن است توصیف شدت اقبال ظاهری آنان باشد: گویا بر آیات سجده می‌کنند. افزایش منزلت بندگان صالح غرض دیگری است که درخصوص این جایگزینی متصور است.

## منابع

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، چ سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی.
- ابن جزی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت، شرکة دار الأرقم بن أبی الأرقم.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دار الکتب العربی.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم و المحيط الأعظم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمداطاهر، ۱۴۲۰ق، *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، ۱۴۰۸ق، *احکام القرآن*، بیروت، دار الجیل.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ۱۴۱۱ق، *تفسیر غریب القرآن*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابوزهره، محمد، بی تا، *زهرة التفاسیر*، بیروت، دارالفکر.
- اصغری، بهنوش، ۱۳۸۸، *حروف جر در قرآن کریم با رویکرد نحوی - بلاغی*، رساله دکتری، گروه زبان و ادبیات عربی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، چ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- بشتی، طیب بشنه، ۲۰۰۸م، «فضیه النیابة بین حروف الجر و موقف النحاة منها»، *اللسان العربی*، ش ۶۱ ص ۱۵۱ - ۱۵۷.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر، ۱۴۲۷ق، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *انوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ق، *تفسیر التعلی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد، ۱۴۲۲ق، *الکشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جاسم سلمان، علی، ۲۰۰۳م، *موسوعة معانی الحروف العربی*، اردن، دار اسامة النشر و التوزیع.
- حسینی زبیدی، محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
- خضری، محمدامین، ۱۹۸۹م، *من اسرار حروف الجر فی الذکر الحکیم*، قاهره، مکتبه وهبه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالشامیه.
- رمانی، علی بن عیسی، بی تا، *معانی الحروف*، تحقیق عرفان بن سلیم العشاء، بیروت، المکتبه العصریه.
- زرکوب، منصوره و دیگران، ۱۳۸۹، «تمثیل در امثال فارسی و عربی»، *پژوهش های ادب عرفانی* (گوهر گویا)، ش ۳، ص ۱۰۹ - ۱۳۶.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، چ سوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- سامرائی، فاضل صالح، ۲۰۰۰م، *معانی النحو*، عمان، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- سعدی، عبدالرحمن، ۱۴۰۸ق، *تیسیر الکریم الرحمن فی تیسیر کلام المنان*، چ دوم، بیروت، مکتبه النهضة العربیه.
- سلمی، محمد بن حسین، ۱۳۶۹، *حقائق التفسیر*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، بیروت، دارالفکر.
- سیواسی، احمد بن محمود، ۱۴۲۷ق، *عیون التفاسیر*، بیروت، دار صادر.
- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور فی التفسیر بالماثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_، ۲۰۰۱م، *الاتقان فی علوم القرآن*، چ دوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- شیبانی، محمد بن حسن، ۱۴۱۳ق، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، قم، الهادی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۴ق، *الإمامة و التبصرة من الحیرة*، قم، مدرسه الامام المهدي ع.

صفایی، غلامعلی، ۱۳۷۸، ترجمه و شرح معنی الادیب، قم، قدس.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸م، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، اردن، دار الکتب الثقافی.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.

طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة.

طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۱ق، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، بیروت، مؤسسة فقه الشیعه.

\_\_\_\_\_، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فراء، یحیی بن زیاد، ۱۹۸۰م، معانی القرآن، چ دوم، قاهره، الهیئة المصرية العامة للكتاب.

فیروزآبادی، مجدالدین محمدبن یعقوب، ۱۴۱۳ق، قاموس المحيط، بیروت، دارالجليل.

قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو.

کاشانی، فتح الله، ۱۴۲۳ق، زیة التفاسیر، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحارالانوار، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مدنی، علی خان بن احمد، ۱۴۲۶ق، الطراز الاول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول، قم، مؤسسة آل البيت ﷺ لاحیاء التراث.

مرادی، حسن بن قاسم، ۱۹۹۲م، الجنی الدانی فی حروف المعانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۳۳ق، «وصایا العلماء صفات عباد الرحمن لم یخروا علیها صم و عیماننا»، بقیة الله، ش ۲۴۵، ص ۲۱-۲۶.

مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مکی بن حموش، ۱۴۲۹ق، الهدایة إلى بلوغ النهایة، امارات، کلیة الدراسات العلیا و البحث العلمی.

ممدوح ابوزید، نایل، ۲۰۰۶م، «آیات صفات عباد الرحمن فی سورة الفرقان، دراسة بلاغیة»، دراسات، علوم الشریعة و القانون، ش ۲،

ص ۴۵۵-۴۷۶.

میبدی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران، امیرکبیر.

نظام الاعرج، حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دار الکتب العلمیه.

نورمحمدی، اکرم، ۱۳۹۹، هم معنای و چند معنای حروف جر در قرآن کریم، پایان نامه کارشناسی ارشد، گروه آموزشی زبان و ادبیات عربی،

مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد.

نیشابوری، محمودبن ابوالحسن، ۱۴۱۵ق، ایجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت، دارالغرب الاسلامی.

واحدی، علی بن احمد، ۱۴۱۵ق، الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، بیروت، دارالقلم.

هاشمی، احمد، ۱۹۹۸م، جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البدیع، چ دوم، قم، نوید اسلام.

هاشمی، علی، بی تا، «بررسی مبانی نحویون پیرامون حروف جر و نیابت حروف از یکدیگر و تضمین»، در: tt-ejz.ir.



## **The Semantics of the Qur'anic Phrase "those who...do not Turn a Deaf Ear and a Blind Eye to them" with an Emphasis on the Semantics and Rhetorical Purpose of the Preposition of 'ala**

**Muhadithe Moghiminejad Davarani**/Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Hazrat Narjes University, Valiasr University, Rafsanjan, Iran m.moghiminejad@yahoo.com

**Received:** 2022/04/04 - **Accepted:** 2022/08/13

### **Abstract**

Reporting one of the characteristics of the servants of the Most Merciful ('eibad al-rahman) in the context of other verses, the phrase "those who...do not turn a deaf ear and a blind eye to them", verse 73 of Chapter al-Furqan says, they do not turn a deaf ear and a blind eye to God's revelations. According to the fact that falling on divine verses does not have a clear meaning; this paper has analyzed the meaning and rhetorical purpose of the phrase "do not turn" and criticized the opinions of the commentators in this field with a descriptive-analytical method. Also, considering the key role of prepositions in giving meaning to verses, the meaning and rhetorical purposes of the preposition 'ala have been investigated. The result shows that the verb "do not turn" has a sarcastic usage and is used in the concept of acceptance and coping. The preposition of 'ala is also used in the meaning of "purpose lām prefix" and the honorable verse indicates the conscious approach of God's righteous servants to God's revelations.

**Keywords:** Verse 73 of Chapter al-Furqan, The servants of the All-beneficent ('eibad al-rahman), the preposition of 'ala, the infinitive of Kharur, Metonymy in the Glorious Qur'an.

## The Difference between Human and Animal in the Qur'an Looking at the Works of Ayatollah Misbah Yazdi

**Amirreza Ashrafi**/Assistant Professor, Department of Tafsir and Qur'anic Sciences, IKI

✉ **Ahmad Zare'i**/ Ph.D. student in Tafsir and Quranic Sciences, IKI

ahmadzare'i2893@gmail.com

**Received:** 2022/04/19 - **Accepted:** 2022/08/16


### Abstract

How human beings are created and how they differ from other living beings is one of the important issues of anthropology. Using a descriptive-analytical method, this research seeks to investigate the difference between humans and animals. Degrading man in the system of creation, some empiricist schools have considered humans in the ranks of animals and have reduced their difference from animals to things such as the size, complexity of the brain, the speed and variety of mental activities. However, the main difference between humans and animals, from the perspective of the Qur'an, is that they have a distinct soul. In addition to the difference in the primordial creation and the material of creation, man has received a transcendent truth called the soul at a stage of creation, which is the reason for his/her difference from animals. In this regard, the following are considered among the characteristics of human beings: Possessing sublime insights and tendencies, the ability to discern values, thoughtfulness and problem-solving ability, the possibility of preferring transcendental tendencies, benefiting from the power of expression, technological power, social power, creativity and artistic talent, his/her role in creation as God's caliph and seeking closeness to God.

**Keywords:** difference between human and animal, difference in creation, human superiority, human dignity, Ayatollah Misbah Yazidi.

## **The Source of Differences between 'Allameh Tabataba'i and Ibn 'Ashour in Analyzing the Metaphors of the Holy Qur'an**

**Karar Husain Shah**/ Ph.D. student, Complex of Language, Literature and Philology, Al-Mustafa International University

 **Mohammad Ashairi Monfard**/Assistant Professor, Complex of Language, Literature and Philology, Al-Mustafa International University m.ashaiery@gmail.com

**Abdulmutallab Faridifar** / Assistant Professor, Complex of Language, Literature and Philology, Al-Mustafa International University

**Received:** 2022/04/25 - **Accepted:** 2022/09/01

### **Abstract**

One of the most beautiful and eloquent ways of expression is the use of metaphor. 'Allameh Tabataba'i has used this technique well to explain the verses of the Qur'an. Ibn 'Ashur has analyzed and studied more than five hundred metaphors of the Holy Qur'an in his interpretation. Using a descriptive-analytical and comparative method this paper studies the "al-Mizan Commentary" and "al-Tahrir wa Al-Tanweer". The results show that 'Allameh Tabataba'i and Ibn 'Ashour have differences in the analysis of some metaphors of the Holy Qur'an. The origin of their differences in the analysis of Qur'anic metaphors goes back to the difference in their opinions and views on literary, religious, or interpretative issues. In other words, both of these commentators have different views on literary, religious and interpretative issues, and this has caused differences in the analysis of Qur'anic metaphors.

**Keywords:** metaphor, analysis of Qur'anic metaphors, 'Allameh Tabataba'i, Ibn 'Ashour.

## **The Scope of Authenticating Narrations in Case of Conformity with the Qur'an on the Undocumented Narrations with Emphasis on al-Mizan Commentary**

**Hamid Naderi Qahfarkhi**/ Assistant Professor, the Department of Islamic Studies, Shahrekord University  
hamid.nadery1@chmail.ir

**Received:** 2022/04/14 - **Accepted:** 2022/07/29

### **Abstract**

According to the narrations, the conformity of narration with the Qur'an gives authenticity to the narration whose chain does not have the required authenticity. In this case, the question arises, to what extent such narrations will be valid: all the content along with its details, or only some of the content and details that agree with the Quran? Using al-Mizan Commentary for the wide range of application of this method (presenting narrations on the Qur'an) can play an important role in clarifying this issue. The necessity of clarifying the authenticity of many details of the undocumented narrations, increasing accuracy in using these narrations in the interpretation of the Qur'an, innovations of al-Mizan Commentary in this field and points like that require clarification of the dimensions of this issue. Analytical-critical examination of several narrations in al-Mizan Commentary shows: Despite the agreement of the general content of these narrations with the Qur'an, all their details are not approved by the Qur'an and only a certain amount of the content is valid if its agreement with the Qur'an is proven. By adding the rule of "Rule of things that are similar to each other in what is permissible and what is not permissible" to this study, this result can be generalized to all undocumented narrations that are in agreement with the Qur'an.

**Keywords:** Authenticating narrations, presenting narrations on the Qur'an, narration in Al-Mizan Commentary, 'Allameh Tabatabai's method in dealing with narrations, details of undocumented narrations in authentication.

## The Individual or Social Nature of Hijab from the Perspective of the Qur'an

Ahmad Taherinia / Assistant Professor, Department of Tafsir and Qur'anic Sciences, IKI

atahriarani@yahoo.com

Received: 2022/04/25 - Accepted: 2022/09/02

### Abstract

One of the new topics surrounding the issue of hijab is its individual or social nature, about which two different views have been presented: Some consider hijab as an individual matter and do not allow the intervention of the Islamic government in the matter of hijab, and some consider it as a social matter and believes that, not only is the Islamic government allows to interfere in this matter, but it is even its duty. Using a descriptive-analytical method and examining this issue from the perspective of the Qur'an, this research has been conducted. The results show that the concepts of "individual matter" and "social matter" are related to two separate fields: one is the field of behavior and the other is the field of Sharia ruling, and there is a specific definition and standard in both fields. Qur'anic reasons and evidences indicate that hijab, both as "optional behavior of women" and as "Sharia ruling" has the standards of a social matter, not an individual matter, and therefore, from the Quran's point of view, hijab is a social matter within the scope of the duties of the Islamic government.

**Keywords:** hijab, individual matter, social matter, individual ruling, social ruling, optional operation.

# Abstracts

## The Whatness of "Philosophical Interpretation" and the Evaluation of Incorrect Interpretations of It

✉ **Ahmad Farbahi**/ Ph.D. student, Qur'anic Sciences, Research Institute of Hawzeh and University  
ahmadfarbehi@rihu.ac.ir

**Mohammad Baqer Saidi Roshan**/ Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Research Institute of Hawzeh and University

**Ali Akbar Babaei** / Associate Professor, Department of Qur'anic Studies, Research Institute of Hawzeh and University

**Hamid Arian** / Associate Professor, Department of Tafsir and Qur'anic Science, IKI

**Received:** 2022/04/25 - **Accepted:** 2022/08/30

### Abstract

Philosophical interpretation is an invented term that, regardless of the validity and invalidity of this combination, is used in various meanings such as "imposing philosophical beliefs on the Qur'an", "using philosophical information in understanding and interpreting the Qur'an" and "thematic interpretation of philosophical verses" and the like. Using a descriptive-analytical method and in some cases a historical-applicative method, this paper has briefly evaluated various understandings of the term "philosophical interpretation" and the logic of their usage in the interpretation of Qur'anic verses. The results show that the term "philosophical interpretation" is permissive and it is not justified to consider it as a type or method of interpretation. Among the Muslim thinkers, Sadr al-Mutalahin, by insisting on the "methodical exoticism", supports philosophical issues with exoticism and made it a way of discovering the Qur'anic truths. He added a new richness to the thematic interpretation of philosophical verses and made philosophical information a reference for understanding the meaning of some Qur'anic verses. 'Allameh Tabataba'i methodized the angles of this problem in the Commentary of al-Mizan. He considered philosophical information as a way to understand the layers of Qur'anic knowledge and emphasized on the necessity of benefiting from philosophical information in discovering the meanings and understanding the meaning of some verses, without imposing or adding them to the verses of the Holy Qur'an. The commentators' philosophers have used philosophical information in order to find philosophical topics in the verses and give them coherence, and also as a "sarifah indication" (an indication that turns the word from its real meaning and carries it to its figurative meaning) in discovering the logical analysis of the Qur'anic topics and inferring the semantic layers of some verses and discovering the semantic requirements of a number of verses. Also, the need to avoid imposing philosophical opinions on Qur'anic verses and benefiting from revealed truths in revising and completing philosophical reflections is one of the achievements of this research.

**Keywords:** philosophical information, rational interpretation, rationalism in interpretation, philosophical interpretation, critique of philosophical interpretation.

# Table of Contents

**The Whatness of "Philosophical Interpretation" and the Evaluation of Incorrect Interpretations of It / Ahmad Farbahi / Mohammad Baqer Saidi Roshan / Ali Akbar Babaei / Hamid Arian .....7**

**The Individual or Social Nature of Hijab from the Perspective of the Qur'an / Ahmad Taherinia .....25**

**The Scope of Authenticating Narrations in Case of Conformity with the Qur'an on the Undocumented Narrations with Emphasis on al-Mizan Commentary / Hamid Naderi Qahfarkhi .....43**

**The Source of Differences between 'Allameh Tabataba'i and Ibn 'Ashour in Analyzing the Metaphors of the Holy Qur'an / Karar Husain Shah / Mohammad Ashairi Monfard / Abdulmutallab Faridifar .....61**

**The Difference between Human and Animal in the Qur'an Looking at the Works of Ayatollah Misbah Yazdi / Amirreza Ashrafi / Ahmad Zare'i .....77**

**The Semantics of the Qur'anic Phrase "those who...do not Turn a Deaf Ear and a Blind Eye to them" with an Emphasis on the Semantics and Rhetorical Purpose of the Preposition of 'ala / Muhadithe Moghiminejad Davarani .....95**

## *In the Name of Allah*

**Qur'ān Shinākht**

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.15, No.1

Spring & Summer 2022

**Proprietor:** *Imam Khomeini Education and Research Institute*

**Editor in Chief:** *Mahmoūd Rajabī*

**Editor:** *Gholam Ali Azizikia*

**Editorial Board:**

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

Hujjat al-Islam Dr. Amīr Riza Ashrafi \ *Associate Professor, IKI*

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

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

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

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

Ayatullah Mahmoūd Rajabī \ *Professor, IKI.*

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

Dr. Muhammad Kazim Shakir \ *Professor, Allameh Tabataba'i University*

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

---

**Address:**

**IKI**

Jomhori Eslami Blvd  
Amin Blvd., Qum, Iran

**Tel:** +982532113473

**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)

---