

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



* مطالعات تفسیری آلاء الرحمن *

فصلنامه داخلی علمی - تخصصی گروه تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء

سال دوم * شماره ششم * تابستان ۱۳۹۸



هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

اسماعیل سلطانی پیرامی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
حسن صادقی: مدرس حوزه علمیه قم
ریحانه حقانی: مدرس جامعة المصطفی
سکینه آخوند: استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن
سید حسین شفیعی دارابی: استادیار جامعة المصطفی
محمد اسعدی: دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
مصطفی کریمی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



ارزیابان علمی این شماره

دکتر سید حسین شفیعی دارابی

خدیدجه حسین زاده باردئی؛ فاطمه مرضیه حسینی کاشانی؛
مرضیه مکاری امیری

صاحب امتیاز: جامعة الزهراء

مدیر مسئول: دکتر سید حسین شفیعی دارابی

سر دبیر: دکتر محمد تقی سازندگی



نشانی: قم، سالاریه، خیابان بوعلی، جامعة الزهراء

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵-۳۴۹۳

تلفن: ۰۲۵ ۳۲۱۱۲۳۰۴

وبگاه: www.jz.ac.ir

پست الکترونیکی: AlaulArahman@Gmail.com

ویراستار: حبیب مقیمی

گرافیکست و صفحه آرا: محمد تقی سازندگی

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

جهت ارتباط و دسترسی به مقالات به آدرس کانال فصلنامه مراجعه کنید:

<http://Eitaa.com/AlaulArahman>



مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه‌ی داخلی علمی - تخصصی
«مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» لزوماً بیان‌کننده‌ی دیدگاه‌های فصلنامه
نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده‌ی نویسنده است

آیه الکرسی

فهرست مطالب

فصلنامه داخلی علمی تخصصی

-
- ۵ * بررسی امنیت اجتماعی با تأکید بر آیه ۳۵ سوره ابراهیم
زهرا شراهی
-
- ۲۳ * تحلیل دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی در مورد عالم برزخ
فاطمه اسبقی
-
- ۴۳ * ساختار معنایی واژه قرآنی «عفو» با تکیه بر اشتقاق کبیر
طیبه حیدری‌راد
-
- ۶۹ * شرح و تحلیلی بر روایت «أَوْثِقُ الْكِتَابِ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ»
علیرضا فخاری / لیلا ابراهیمی / مهدی درستی
-
- ۹۱ * معنایابی واژگان «رحمن» و «رحیم» در «بسم الله الرحمن الرحیم»
با رویکرد تفسیری
مریم بهمن
-
- ۱۱۵ * ویژگی قوم برگزیده و اصحاب حضرت حجت (عج) براساس
آیه ۵۴ سوره مائده
فاطمه سادات حسینی رنانی
-
- ۱۳۳ * شیوه‌نامه
-
- ۱۳۵ * فراخوان
-

مطالعات تفسیری آلا.الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال دوم * شماره ششم * تابستان ۱۳۹۸



بررسی امنیت اجتماعی با تأکید بر آیه ۳۵ سوره ابراهیم

زهرا شراهی^۱

چکیده

امنیت و احساس ایمنی از هرگونه ترس و خطر، یکی از اساسی‌ترین نیازهای انسان‌ها در زندگی اجتماعی بوده و از آن‌جا که قرآن کریم به عنوان قانون اساسی دین اسلام و در برگیرنده‌ی تمامی نیازهای انسان‌ها است، نسبت به مقوله‌ی امنیت اجتماعی توجه خاص دارد. همچنین در آیاتی به بیان اهمیت موضوع امنیت اجتماعی پرداخته و آن را یکی از اهداف استقرار حاکمیت خدا، استخلاف صالحان و طرح امامت برمی‌شمارد. در میان آیات قرآن، آیه ۳۵ ابراهیم به موضوع امنیت اجتماعی به‌طور صریح اشاره می‌کند. بنابراین، نوشتار حاضر با روش نقلی و با گردآوری اطلاعات و داده‌ها و به روش کتابخانه‌ای درصدد تبیین مفهوم امنیت اجتماعی با تأکید بر آیه‌ی ۳۵ ابراهیم بوده و پس از گردآوری اطلاعات، آن‌ها را با روش توصیفی و تحلیلی به مفهوم و ابعاد و آثار امنیت بر مبنای آیات قرآن کریم به نگارش درآورده و می‌کوشد موضوع حاضر را براساس شواهد قرآنی تدوین کند. خداوند متعال در این آیه‌ی شریفه، قبل از پرداختن به دیگر امتیازات مادی و معنوی سرزمین حجاز و شهر مکه، موضوع «امنیت» حاکم بر آن را یادآوری می‌کند. از دیدگاه قرآن کریم شهر مکه، این حرم امن الهی که محل ویژه و جایگاه ممتاز عبادت است، نماد و سمبل امنیت معرفی شده و این امنیت، لازمه و زمینه‌ساز عبادت کامل خداوند (امنیت عبادی) توسط انسان‌ها شناخته شده است. بنابر مفاد این آیه‌ی شریفه، حضرت ابراهیم (ع) در هنگام بنا نهادن کعبه، اولین دعایی که به درگاه خدای متعال دارند، درخواست امنیت برای شهر مکه است تا با ایجاد امنیت در جامعه که از دیدگاه قرآن کریم یکی از اهداف حاکمیت خداوند و از نعمت‌های بزرگ الهی است، آثار مترتب بر آن مشاهده شود و انسان که نیازمند امنیت و آرامش روحی و روانی است بدون دغدغه و ترس و هراس و اضطراب به زندگی خود ادامه دهد و راه سعادت و کمال را بی‌مایید. حضرت ابراهیم (ع) به دنبال چنین امنیت کاملی بودند.

واژگان کلیدی

امنیت اجتماعی، امنیت عبادی، امنیت فردی، قرآن و امنیت.

مقدمه

امنیت از نیازهای ضروری و آغازین بشر و زمینه‌ساز بهره‌وری از مزایا و مواهب حیات و تکامل بشر و یکی از مقدس‌ترین آرمان‌ها است. این نیاز، در ردیف نیازهای فطری بشر بوده و از این رو امنیت فردی و اجتماعی همواره به عنوان یکی از اساسی‌ترین نیازهای او مورد توجه واقع شده است. هرچند در جوامع مختلف، نگاه یکسانی به این امر حیاتی نشده، اما همه‌ی افراد بر این امر اتفاق نظر دارند که یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اجتماعی مسأله‌ی مهم و اساسی «امنیت» است. به همین سبب، تمامی عقلا و خردمندان جوامع بشری حاضر هستند برای بدست آوردن آن، هزینه‌های سنگینی را متحمل شوند.

امنیت از مفاهیمی است که قرآن کریم از زاویه‌های مختلف آن، از جمله به حقیقت امنیت، عوامل ایجاد امنیت و آثار ایجاد امنیت پرداخته است. قرآن کریم امنیت را یکی از اهداف استقرار حاکمیت الله، خلافت و جانشینی صالحان و طرح امامت می‌شمارد و به صورت مستقیم و غیرمستقیم، به آن می‌پردازد. از منظر قرآن کریم، یکی از دغدغه‌های انبیاء و ائمه (علیهم‌السلام) مسأله‌ی امنیت و آسایش در جامعه بوده، بدین جهت، از امنیت به عنوان نخستین نیاز هر جامعه یاد کرده و حاکمان را به تأمین و ایجاد آن توصیه نموده و با تلاش فراوان مردم را از عواقب شوم ناامنی نجات داده و شیرینی نعمت امنیت را به کام آنان بچشانند.

الف: ارزش امنیت در قرآن و روایت

در قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم‌السلام) موضوع «امنیت» از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و آیات و روایات بسیاری به ارزش امنیت و جایگاه رفیع آن در زندگی فردی، اجتماعی و اقتصادی و... انسان اختصاص داده شده است.

۱. در قرآن

در قرآن کریم بیش از سی بار به امنیت و عوامل ایجاد امنیت اشاره شده است. در این آیات همان‌گونه که مدل شهر امن و تشکیلات امن، ارائه گردیده، مدل تفکر و آیین امنیت‌آور نیز، عرضه شده است. در میان این آیات، آیه‌ی ۳۵ ابراهیم، به درخواست حضرت ابراهیم (علیه‌السلام)

برای امنیت شهر مکه اشاره دارد. قرآن کریم در مورد امنیت مکه می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ؛ (به یاد آورید) زمانی را که ابراهیم گفت: «پروردگارا! این شهر (مکه) را شهر امنی قرار ده! و من و فرزندانم را از پرستش بتها دور نگاه دار» (ابراهیم: ۳۵) با تدبیر در این آیه‌ی شریفه به یک نکته‌ی مهم و اساسی پی می‌بریم که، تأکید بر اهمیت موضوع «امنیت» به عنوان نخستین نعمت الهی برای شهر مکه و مردم آن است، خداوند متعال در این آیه‌ی شریفه، قبل از پرداختن به موضوع رزق و روزی و بدون توجه به سایر امتیازات مادی و معنوی سرزمین حجاز و شهر مکه، موضوع «امنیت» حاکم بر آن را یادآوری می‌نماید. قرآن کریم در این آیه شریفه، نعمت امنیت را آن‌چنان بزرگ می‌شمارد که بر هر چیز دیگر مقدم می‌دارد.

۲. در روایات

در روایات معصومین علیهم‌السلام مطالب فراوانی درباره‌ی اهمیت و ضرورت امنیت وارد شده است از باب نمونه مواردی ذکر می‌شود:

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «نِعْمَتَانِ مَكْفُورَتَانِ: الْأَمْنُ وَالْعَافِيَةُ؛ دو نعمت است که شکر آن‌ها گزارده نمی‌شود: امنیت و سلامتی.» (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۴) امنیت، یکی از بزرگترین و گواراترین نعمت‌های الهی است که با نعمت سلامتی جسم (تندرستی) برابری می‌کند، ولی به فرموده‌ی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کمتر کسی قدر نعمت بزرگ را می‌داند.

امام علی علیه‌السلام فرمودند: «شَرُّ الْأَوْطَانِ مَا لَمْ يَأْمَنَ فِيهِ الْقَطَّانُ؛ بدترین وطن، وطنی است که ساکنانش در آن ایمن نباشند.» (غررالحکم ودررالکلم: ح ۵۷۱۲)

امام صادق علیه‌السلام زندگی بدون امنیت را ناقص و ناگوار شمرده است و در این راستا فرمودند: «حَمْسُ خِصَالٍ مَنْ فَقَدَ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ لَمْ يَزَلْ نَاقِصَ الْعَيْشِ زَائِلَ الْعُقْلِ مَشْعُولَ الْقَلْبِ فَأَوْلَاهَا صِحَّةُ الْبَدَنِ وَالثَّانِيَةُ الْأَمْنُ وَالثَّلَاثَةُ السَّعَةُ فِي الرِّزْقِ وَالرَّابِعَةُ الْأَيْسُّ الْمَوْافِقُ قُلْتُ وَ مَا الْأَيْسُّ الْمَوْافِقُ قَالَ الرُّوْجَةُ الصَّالِحَةُ وَ الْوَلَدُ الصَّالِحُ وَ الْخَلِيْطُ الصَّالِحُ وَ الْخَامِسَةُ وَ هِيَ تَجْمَعُ هَذِهِ الْخِصَالَ الدَّعَّةُ؛ پنج چیز است که اگر کسی فاقد آن باشد زندگیش دچار کمبود و قلبش پریشان و ناآرام

خواهد بود: صحت و سلامت بدن، امنیت، روزی وسیع، همدم همراه و راحتی و آسودگی که جامع این امور است.» (عاملی، ۱۴۱۴: ۳۱/۷)

ب: پیشینه

پس از انجام تحقیقی مناسب روشن گردید که نوشته‌های اعم از کتاب، مقاله یا پایان‌نامه‌ای با این عنوان نگاشته نشده است؛ البته کتاب و مقالاتی با عنوان امنیت تدوین شده؛ که در ذیل دو نمونه از مقالات ارائه می‌شود.

۱. «امنیت در قرآن»، نوشته‌ی علی‌رضا اسلامی که در مجله‌ی علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام، بهار ۱۳۸۵، شماره‌ی ۳۳ به چاپ رسیده است؛ در این مقاله نویسنده سعی می‌کند تا به موضوع امنیت در قرآن و ابعاد آن شامل عوامل ایجاد امنیت، تهدیدات امنیت و تعریف امنیت پرداخته؛ در ادامه مقاله به امنیت از بعد واحد امنیت و نیز انواع امنیت از حیث موضوع، محتوا و مفهوم بپردازد و در پایان مدل و الگوهای امنیت مانند شهر امن و تشکیلات امن ارائه دهد.

۲. «منشاء امنیت اجتماعی از منظر قرآن کریم»، نوشته‌ی علی‌اصغر تجری و معصومه انصاری که در مجله‌ی مطالعات تفسیری پاییز ۱۳۹۳، شماره‌ی ۱۹ به چاپ رسیده است؛ در این مقاله نویسندگان آن، بنابراین که امنیت از نعمت‌های بزرگ خداوند است و در مواردی بر سایر نیازهای بشر اولویت دارد، برای یافتن منشاء امنیت اجتماعی از منظر قرآن کریم، چندین آیه را مورد بررسی قرار داده‌اند؛ که یکی از آن‌ها آیه‌ی ۳۵ ابراهیم است.

در این مقاله‌ها، از منظرهای دیگر به امنیت نگریسته‌اند؛ از این‌رو در این نوشتار با روش توصیفی و تحلیلی و کنکاش در تفاسیر قرآن کریم، ابتدا مفهوم «امنیت» تبیین و سپس به شرح و تحلیل امنیت اجتماعی با تاکید بر آیه‌ی ۳۵ ابراهیم پرداخته می‌شود.

ج: مفهوم امنیت

امنیت، از ریشه‌ی ثلاثی مجرد «أمن» است، ابن‌منظور درباره‌ی آن چنین می‌نویسد: «أمن، مخالف ترس است» (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۲۲۳/۱-۲۲۸) راغب اصفهانی در کتاب مفردات

قرآن، واژگان «امن» و «امنیت» را در اصل به معنای آرامش نفس و از بین رفتن ترس دانسته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۹۰) فراهیدی از لغت‌شناسان بزرگ «امن» را به معنای ضد خوف می‌گیرد. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۸۸/۸) شیخ طوسی مفسر برجسته شیعه نیز امن را «سکون النفس الی الامر» می‌خواند و نقطه‌ی مقابل آن را خوف دانسته، خوف را «انزعاج النفس من الامر» معرفی می‌کند. (شیخ طوسی، ۱۳۷۱: ۴۷۸/۴ - ۴۹/۸) در کتب لغت معاصر آمده است: «کلمات امن، امان، امانت، امن، امن و آمنه مصادر فعل امن هستند و به معنای آرامش یافت و نترسید.» (انیس، ۱۳۷۴: ۲۸) البته باید اعتراف نمود که مفهوم واژه‌ی «امنیت» در گذر زمان دستخوش تحولات اساسی شده و از امور مهمی است که در تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان به گونه‌ای قابل توجه، مورد نیاز است و قرآن کریم (از آن جهت که پاسخ‌گوی نیازهای واقعی انسان‌ها است) به این مهم نیز، توجه شایسته‌ای کرده است. اگرچه صورت فارسی و عربی این کلمه به اشکال «امنیت» و «امنیه» در متون اسلامی به چشم نمی‌خورد، اما واژه‌های مشتق از این ریشه به فراوانی به کار رفته است. در مجموع از ریشه یا کلمه‌ی «امن»، ۶۲ کلمه مشتق شده است و حدود ۸۷۹ بار در قرآن به کار رفته است. (روحانی، ۱۳۷۲: ۳۷۲/۱ - ۳۷۳) با تأمل در آیات قرآن کریم، به این نکته پی می‌بریم که مهم‌ترین اقسام امنیت برای انسان، امنیت فردی و امنیت اجتماعی است؛ زیرا نیازهای هر انسانی در جهان مادی در قالب فردی و اجتماعی تامین می‌شود. «امنیت، در امنیت فردی نبود تهدید نسبت به جان، مال، آبرو، دین و جز آن است، و در امنیت اجتماعی حالت آسودگی همگانی از تهدیدهایی است که از کردار غیرقانونی دولت یا دستگاهی فردی یا گروهی به وجود می‌آید.» (آشوری، ۱۳۶۶: ۳۹) مهم‌ترین مسأله در امنیت فردی تامین و حفظ جان و بقای انسان در حالت مطلوب است و از آن جا که انسان موجودی اجتماعی است و تنها از طریق اجتماع و ارتباط با دیگران می‌تواند برخی نیازهای اساسی خویش را برطرف کند، ناچار است تا از این جهت نیز احساس امنیت کند و بتواند در اجتماع و از طریق آن، نیازهای عاطفی و معنوی خویش را برآورده سازد و به کمالاتی دست یابد که بدون حضور در اجتماع دست‌یافتنی نیست؛ البته مراد از امنیت اجتماعی در

متون اسلامی و غیراسلامی، همان امنیت جان، مال، آبرو و موقعیت شخص از جانب عوامل اجتماعی است. هر شخص با موقعیت‌های اجتماعی گوناگون، خواستار آن است که در جامعه به گونه‌ای با او رفتار شود که جان و مال و عرض او در امان و امنیت باشد و چیزی آن را به مخاطره نیندازد. باید توجه داشت که امنیت اجتماعی در این مفهوم، از فراگیری و جامعیتی برخوردار است که دیگر اقسام امنیت را نیز دربرمی‌گیرد؛ زیرا امنیت سیاسی، امنیت نظامی، امنیت انتظامی، امنیت شغلی، امنیت اخلاقی و دیگر امنیت‌ها از مصادیق امنیت اجتماعی است؛ چرا که هر یک از این اقسام و انواع تامین‌کننده امنیت جان، مال و عرض شخص است که مهم‌ترین دغدغه اجتماعی انسان است. علاوه بر این در اندیشه اسلامی، رعایت تقوا و معیارهای الهی و انسانی، اصلی‌ترین شرط تحقق امنیت اجتماعی، به‌شمار می‌رود. (علی پوریا، ۱۳۹۶)

د: منشاء امنیت اجتماعی

امنیت فردی و اجتماعی همواره به عنوان یکی از اساسی‌ترین نیازهای انسان مورد توجه واقع شده است. منشاء امنیت اجتماعی، خداوند متعال است در میان آیات قرآن کریم، آیه‌ی ۳۵ ابراهیم، به درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام برای امنیت شهر مکه اشاره دارد و در مورد امنیت مکه می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ؛ (به یاد آورید) زمانی را که ابراهیم گفت: «پروردگارا! این شهر (مکه) را شهر امنی قرار ده! و من و فرزندانم را از پرستش بتها دور نگاه دار.» (ابراهیم: ۳۵) این آیه یکی از دعاهای حضرت ابراهیم علیه السلام است، ایشان در این آیه از خداوند تقاضا می‌کنند، به سرزمین مکه امنیت بخشند. منظور از «بلد آمن» شهر صاحب امنیت است.

ابن عباس می‌گوید: «منظور این است که پروردگارا! این شهر را مورد احترام قرار بده، بطوری که حتی پرندگان آن شکار نشود و درخت آن قطع نگردد و گیاه آن چیده نشود.» (طبرسی، ۱۴۲۷: ۳۸۵)

حضرت صادق علیه السلام فرمودند: «کسی که داخل حرم گردد در حالی که به آن پناه آورده باشد از غضب پروردگار ایمن است و حیوانات وحشی و پرندگانی که به حرم داخل می‌گردند تا از

حرم بیرون نرفته‌اند امنیت دارند و کسی حق ندارد آن‌ها را رم بدهد یا اذیت کند نیز به همین معنی برمی‌گردد.» (مجلسی، بی‌تا: ۷۴/۹۶)

پیامبر اکرم ﷺ نیز روز فتح مکه فرمودند: «خداوند روزی که آسمان‌ها و زمین را آفرید (مکه) را محترم قرار داد تا روز قیامت و برای هیچ‌کس (نه پیش از من و نه بعد از من) جایز نبوده و نیست که احترام آن را بشکند، تنها برای من در یک ساعت از روز جایز گردید که به قصد فتح و تسخیر آن با سپاه وارد آن گردم.» (طبری، ۱۳۷۲: ۴۷/۲) از این روایت و امثال آن، که در میان محدثین مشهور است، استفاده می‌شود که «مکه» پیش از دعای ابراهیم ﷺ مورد احترام بوده است، منتها این احترام به واسطه‌ی دعای آن حضرت تاکید و تجدید شده است. ولی بعضی گفته‌اند که «مکه» به واسطه‌ی دعای ابراهیم ﷺ احترام یافته است و پیش از آن مانند شهرهای دیگر بوده است. دلیل آن روایتی است که از رسول اکرم ﷺ نقل شده است که فرمودند: «ان ابراهیم حرم مکه و انی حرمت المدینه؛ یعنی: ابراهیم ﷺ مکه را محترم گردانید و من مدینه را محترم قرار دادم.» (طبری، ۱۳۷۲: ۴۸/۲) این که حضرت ابراهیم ﷺ از خداوند طلب امنیت می‌کند دال بر این است که، امنیت بخشی تنها از جانب خداوند است. ابوالفتح رازی نیز می‌گوید:

«در مورد آیه ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ می‌گوید که خدای تعالی فرمود: یاد کن ای محمد، چون گفت ابراهیم بر سبیل دعا و تضرع خدای من و پروردگار این شهر را (یعنی مکه را) ایمن کن، یعنی شهری که مردم در آن ایمن باشند، حق تعالی این دعا را به اجابت مقرون کرد و این شهر را که مکه است، چنان ایمن کرد که هیچ وحش و مرغ در آن ترسان نباشد از دشمن خود... و اگر کسی ده نفر بکشد و در آن جا گریزد، تا آن جا باشد، ایمن است» (رازی، ۱۴۰۸: ۲۸۴/۱)

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، اجابت به معنای اعطای امنیت است. طبری نیز آورده است: «وقتی ابراهیم ﷺ از بنای کعبه فارغ شد این دعا را به درگاه خداوند کرد ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا

الْبَلَدِ آمِنًا ﴿ خداوند دعای ابراهیم علیه السلام را مستجاب کرد؛ تا آن جا که اگر کسی قاتل پدر خود را در آن مکان ببیند، معترض او نمی شود.)) (طبرسی ۱۳۷۲: ۴۸۹/۶)

البته آیات دیگری نیز به این مطلب که خداوند متعال، منشاء امنیت است، اشاره دارند، از آن جمله:

۱. در آیه ۲۳ حشر می فرماید: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ؛ او خدایی است که معبودی جز او نیست حاکم و مالک اصلی اوست، از هر عیب منزّه است به کسی ستم نمی کند به مؤمنان امنیت می بخشد و مراقب همه چیز است﴾ (حشر: ۲۳)

علامه طباطبایی در جهت تبیین این آیه گوید:

«خداوند متعال منشاء امنیت است و این موضوع به روشنی مشهود است؛ زیرا از اوصاف خداوند متعال صفت «مؤمن» (ایمنی دهنده) است.» علامه طباطبایی نیز می فرماید: «کلمه مؤمن به معنای کسی است که به تو امنیت بدهد و تو را در امان خود حفظ کند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۲/۱۹)

۲. آیه ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا؛ خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند وعده می دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان گونه که به پیشینیان آن ها خلافت روی زمین را بخشید؛ و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده، پابرجا و ریشه دار خواهد ساخت و ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل می کند﴾ (نور: ۵۵)

علامه طباطبایی در مقام تفسیر این آیه فرموده است:

«خداوند بطور واضح فرموده: ترس آن ها را مبدل به امنیت کردیم. مراد از خوف آن ترسی است که مؤمنین صدر اسلام از کفار و منافقین داشتند. پس خداوند، خود او، منشاء امنیت است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۱/۱۵)

۳. در آیهی ﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ؛ خداوند (برای آنان که کفران نعمت می‌کند) مثلی زده است؛ منطقه‌ای را که امن و آرام و مطمئن بوده و همواره روزیش به‌طور وافر از هر مکانی فرا می‌رسیده است﴾ (نحل: ۱۱۲)

علامه طباطبایی در مقام تفسیر این آیه آورده است:

«معنای آیه این است که خدای متعال مثلی زده است، و آن مثل قریه‌ای است که اهلس از هر شری که جان و عرض و مالشان را تهدید کند در امنیت بودند، و برای روزی، حاجت به پیمودن کوه و دشتی نداشتند، رزق پاک و بسیاری از هر سو به‌طرف ایشان سرازیر بود، اهل این قریه به این نعمت‌های الهی کفران کردند و شکر آن را بجا نیاوردند، خدا هم به اندکی از نعمت و عذاب خود گرفتارشان کرد و آن نعمت اندک، گرسنگی و ترس بود که چون لباس بر آنان احاطه کرد، و این در قبال کفرانی بود که به‌طور استمرار به نعمت‌های خدا می‌ورزیدند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۳۶۳)

۴. در آیهی ﴿وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَ اٰمِنًا وَ اتَّخَذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهِيْمَ مُصَلًّوٓى وَ عَهْدُنَا اِلٰى اِبْرٰهِيْمَ وَ اِسْمٰعِيْلَ اَنْ ظَهَرَا بَيْتِيْ لِلطَّٰغِيْفِيْنَ وَ الْعٰكِفِيْنَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُوْدِ؛ (به خاطر بیاورید) هنگامی که خانه کعبه را محل بازگشت و مرکز امن و امان برای مردم قرار دادیم! (برای تجدید خاطره،) از مقام ابراهیم، عبادتگاهی برای خود انتخاب کنید! و ما به ابراهیم و اسماعیل امر کردیم که: خانه مرا برای طواف‌کنندگان و مجاوران و رکوع‌کنندگان و سجده‌کنندگان، پاک و پاکیزه کنید!﴾ (بقره: ۱۲۵)

از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته، این آیه اشاره به تشریح حج و نیز امن بودن خانه خدا و مثبت، یعنی مرجع بودن آن دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۲۸۰)

طبرسی رحمته در ذیل این آیه آورده است: «خانه کعبه به این مناسبت خانه امن نامیده می‌شود که خداوند متعال مقرر فرموده کسی که به این خانه پناهنده شود، تا هنگامی که در آن جا است، جان و مال او ایمن باشد و هرگز ترس به خود راه ندهد و مردم به جهت عظمت و احترامی که

برای این خانه قائل هستند، به کسی خود را در پناه آن قرار دهد اصلاً متعرض نمی‌شوند.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۳۸۲) بنابراین سرمنشأ امنیت خداوند است که امنیت را به خانه کعبه یا هر مکان دیگری که اراده کند، می‌بخشد.

ه: ابعاد امنیت اجتماعی

۱. امنیت اعتقادی

از آیات قرآن کریم و سیره‌ی پیامبر اعظم ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام استفاده می‌شود که برای حرکت انسان و تعالی جامعه نیازمند به امنیت اعتقادی و تفکر بالنده و ایمان راسخ است. اگر امنیت اعتقادی در جان انسان و جامعه شکل بگیرد و انسان به‌ایمانی مبتنی بر مبانی و اصول علمی، برهانی و وحیانی آراسته شود راه برای دستیابی به حوزه‌های دیگر امنیت، مانند امنیت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، هموار خواهد شد. اگر امنیت فکری و اعتقادی شکل نگیرد، سایر حوزه‌های امنیت قطعاً در خطر است، لذا انبیاء و اولیاء الهی بر استحکام مبانی اعتقادی و دستیابی به امنیت اعتقادی و فکری پای می‌فشارند.

۲. امنیت جانی

امنیت جانی و حفظ جان انسان‌ها، یکی از ابعاد مهم امنیت است که در قرآن کریم بدان توجه و عنایت فراوان شده است؛ به گونه‌ای که گروه‌هایی از آیات، نشان‌دهنده‌ی اهمیت و ارزش این امنیت است: برای نمونه قرآن کریم به برخی از احکام جزایی با هدف ایجاد و تأمین امنیت جانی اشاره دارد، بعضی آیات از خودکشی و دیگرکشی و صدمه رساندن به دیگران منع می‌کند. این آیات برای دیگر کشان و آنانی که دیگران را مصدوم می‌سازند مجازات سنگینی قرار می‌دهد و این مجازات‌ها را عامل مهم تأمین و احساس امنیت دیگران می‌خواند: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (نساء: ۲۹) ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ (اسراء: ۳۱) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ... وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره: ۱۷۸-۱۷۹) ای افرادی که ایمان آورده‌اید! حکم قصاص در مورد کشتگان،

بر شما نوشته شده است: آزاد در برابر آزاد، و برده در برابر برده، و زن در برابر زن، ... و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد! شاید شما تقوا پیشه کنید. هر چند امنیت جانی در قرآن بسیار پراهمیت نشان داده شده اما این امنیت مطلق نیست. امنیت جانی تا زمانی حق هر شخصی است که او امنیت دیگران را محترم شمارد و از دست اندازی و تجاوزگری به حقوق دیگران خودداری کند. آیات یاد شده و آیات بسیار دیگری نشان می‌دهد که مخدوش ساختن امنیت جانی، مالی و ناموسی دیگران امنیت جانی را از حق بودن بیرون می‌سازد. (بهرامی، ۱۳۸۲: ۴۳)

۳. امنیت اقتصادی

امنیت اقتصادی و لزوم برخورداری انسان‌ها از روزی حلال، گوارا و توأم با آرامش از جمله امور مهمی است که مورد توجه قرآن کریم است و در مبحث امنیت اموال افراد، ضمن محترم شمردن مالکیت خصوصی آن‌ها، عدم تعدی به این اموال و مالکیت را از نشانه‌های مومنان می‌داند و می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اموال یکدیگر را به باطل (و از طرق نامشروع) نخورید مگر اینکه تجارتي با رضایت شما انجام گیرد. و خودکشی نکنید! خداوند نسبت به شما مهربان است﴾ (نساء: ۲۹) اسلام در نگرش خود هم به تولید و هم به توزیع سرمایه و نیز دانش و فناوری و نیز مهار سرمایه‌های کلان جهت حفظ امنیت اقتصادی و ثبات سیاسی - اجتماعی توجه ویژه دارد. تولید، محور اصلی رشد و امنیت اقتصادی است که مصونیت در برابر فشارهای اقتصادی و تهدیدهای اقتصادی را به همراه می‌آورد. در این زمینه، هم آموزه‌ها و منابع اصیل اسلامی و سیره ائمه معصومین علیهم‌السلام و پیامبر گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دال بر این مدعا است. (اخوان کاظمی، ۱۳۹۷: ۲۵)

۴. امنیت اخلاقی

وقتی صحبت از امنیت می‌شود همه‌ی ذهن‌ها به سمت امنیت جانی و مالی می‌رود، وقتی خطری جانمان را تهدید نمی‌کند و دارایی و ثروت ما از سارقان و کلاهبرداران مصون باشد

احساس امنیت می‌کنیم، این یک باور به جا و به‌حق است؛ اما باید به‌دنبال تأمین امنیت اخلاقی بود که یکی از ابعاد مهم امنیت است و به عنوان سبک زندگی در جوامع اسلامی تأثیرگذار است و از مهمترین هدف‌های ارسال پیامبران به شمار می‌رود و بدون آن، نه دین برای مردم مفهومی خواهد داشت و نه دنیای آن‌ها سامان می‌یابد. التزام به امنیت اخلاقی به عنوان یکی از راه‌کارهای رسیدن به سطح مطلوبی از سبک زندگی اسلامی محسوب می‌شود، خود امنیت اخلاقی نیز می‌تواند به عنوان یکی از ویژگی‌های ظاهری سبک زندگی افراد و اعضای گروه و جامعه شناخته شود و برقراری امنیت اخلاقی در جامعه می‌تواند زمینه‌ی بسیاری از جرائم اجتماعی را نیز کاهش دهد.

۵. امنیت سیاسی و نظامی

امنیت سیاسی با امنیت اجتماعی پیوند عمیقی دارد. هر نظام سیاسی، برای دستیابی به نظام مطلوب و خدا پسندانه، باید امنیت و آرامش را برای خود و شهروندانش تأمین کند؛ بدین علت است که مفسرانی مانند علامه طباطبایی رحمته‌الله در تبیین واژه‌های قرآنی «حیات حسنه» و «حیات طیبه»، یکی از ویژگی‌های اصلی این نوع زندگی را بهره‌مندی از نعمت امنیت ذکر می‌نمایند؛ چنان که یکی از صفات اصلی زندگی در «حیات سیئه»، زندگی در ناامنی است. پس نظام سیاسی در راستای دستیابی به حیات طیبه و حسنه و دوری از حیات سیئه، باید به دنبال تأمین امنیت، آن‌هم در کلیه‌ی ابعاد آن باشد. راه دستیابی به امنیت نظامی و سیاسی از منظر قرآن کریم تقویت جوارحی و جوانحی است؛ منظور از تقویت جوارحی، امور ظاهری، فیزیکی و تجهیز قواست، همانگونه که خداوند در آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی مبارکه‌ی «انفال»، می‌فرماید: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ وَمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ؛ هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آن‌ها [دشمنان]، آماده سازید! (همچنین) اسب‌های ورزیده (برای میدان نبرد)﴾ و منظور از تقویت جوانحی، ایمان و باور به وعده‌های الهی است.

طبیعی است، ملتی که هم از نظر تجهیزات و هم به لحاظ جوارحی خود را تقویت کند و به خودباوری برسد، با اثبات و باور خود، دیگران را نفی کرده و به آن‌ها تکیه نخواهد کرد و

اثبات خود و نفی تکیه دادن به دیگران یعنی استقلال و این مهم‌ترین شاخصه اقتدار در عرصه‌ی بین‌الملل است. (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶: ۱۴)

و: آثار امنیت

همان‌گونه که در مباحث پیشین اشاره شد، قرآن کریم در بسیاری از آیات به امنیت و عوامل ایجاد آن اشاره نموده است. در این آیات همان‌گونه که مدل شهر امن و تشکیلات امن ارائه گردیده، مدل تفکر و آیین امنیت‌آور نیز عرضه شده که تبعیت نمودن از آن، عقل و خردگرایی و روی‌گردانی از آن، سفاهت شمرده شده است. بنابراین مهم‌ترین هدف از تأمین امنیت از منظر قرآن کریم، با تأکید بر آیه‌ی ۳۵ ابراهیم فراهم کردن محیطی سالم و آرام برای پرداختن به امرعبادت و بندگی خداست. محیطی که در آن کوچک‌ترین اثری از ناامنی و عوامل ایجاد آن نباشد و مردمان با آسودگی خاطر و به دور از فتنه‌های رنگارنگ و آشوب‌های گوناگون، تنها در جهت خشنودی و رضای پروردگار گام بردارند و به هدف خلقت خویش یعنی عبودیت خالصانه خداوند نزدیک شوند، زیرا هرگاه محیط زندگی و جامعه ناامن شود، هرگونه فعالیت و تلاشی چه در عرصه‌ی مادی و چه در عرصه‌ی معنوی، غیر ممکن است و این مطلبی است که تجربه چندین هزارساله تمدن بشری در سرزمین‌های مختلف بر آن صحه گذارده و نگاهی به برخی جوامع ناامن و یا برخوردار از امنیت نامناسب در جهان کنونی نیز مؤید این مطلب است. در ذیل، تعدادی از آثار «امنیت» را بازگو می‌نمائیم:

۱. عبادت خالصانه

از آن‌جا که هدف اصلی از خلقت انسان به وسیله خداوند، عبودیت و بندگی در پیشگاه آن ذات یگانه بوده ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛ من جنّ و انس را نیافریدم جز برای این‌که عبادتم کنند (و از این راه تکامل یابند و به من نزدیک شوند) ﴿ذاریات: ۵۶﴾ آدمی هنگامی در مسیر عبودیت حرکت می‌کند که در جامعه، توحید و یکتاپرستی متجلی باشد؛ بنابراین هرگونه پدیده اجتماعی که با توحید و اهداف اصیل آن همسوس باشد، به نوعی فضای امن را برای عبودیت و بندگی ایجاد نموده و زمینه امنیت مذهبی و فرهنگی را فراهم می‌آورد.

۲. امکان سکونت

دومین اثر امنیت امکان سکونت و آسودگی در معیشت است، که باعث تألیف بین انسان و محل زندگی اوست، سوره مبارکه‌ی قریش بیان روشنی است از تأمین فضای امن معاش و ایجاد الفت آدمی نسبت به زیستگاه خویشتن و هم‌چنین وسیله‌ی بودن امنیت مکان برای اثر مهم و غایی یعنی توجه به معاد و پرستش آفریدگار یکتا. ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَ أَمَنَّهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ همان‌کس که آن‌ها را از گرسنگی نجات داد و از ترس و ناامنی ایمن ساخت ﴿قریش: ۴﴾ مرحوم علامه طباطبایی رحمته می‌فرماید: «آیه‌ی شریفه ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَ أَمَنَّهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ اشاره به این است که قریشیان در سرزمینی زندگی می‌کردند که نه نشان تأمین بود و نه جان‌شان و نه سرزمین خرمی بود که دیگران به آن‌جا آیند و نه جان دیگران در آن‌جا تأمین می‌شد. پس باید ربی را پرستند که این چنین به بهترین وجه امورشان را تدبیر نمود و او همان رب بیت است. خدای تعالی به برکت اسلام و بعثت رسول گرامیش صلی الله علیه و آله جوامع انسانی را از دیار مختلف جهت زیارت رسول خدا صلی الله علیه و آله و خانه مقدس خویش به سوی حجاز کشاند و آن‌جا را رونق و هزینه‌ی سفر مشقت‌بار اهل حجاز جهت امرار معاش از دوششان برداشت و از گرسنگی نجات داده و مهم‌تر از آن به پاس حرمت کعبه، بساط راهزنی و دستبرد به کاروانیان برچیده شد و امنیت فردی و اجتماعی قریش تأمین گردید.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۳۱/۲۰)

۳. آزادی سیر و سیاحت

﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِيٍّ وَأَيْمًا آمِنِينَ﴾ و میان آن‌ها و شهرهایی که برکت داده بودیم، آبادی‌های آشکاری قرار دادیم؛ و سفر در میان آن‌ها را به‌طور متناسب (با فاصله‌ی نزدیک) مقرر داشتیم؛ (و به آنان گفتیم:) شب‌ها و روزها در این آبادی‌ها با ایمنی (کامل) سفر کنید ﴿سبأ: ۱۸﴾ آن‌چه از این آیه و تفسیر آن برداشت می‌شود، این است که موهبت‌های الهی به محل زندگی قوم سبأ و سیستم شهرسازی آن‌جا و موقعیت جغرافیایی آن، جایگاه ویژه‌ای را از نظر امنیتی برای آن شهر فراهم آورده بود، که خدای تعالی ثمره‌ی مهم شهری با این توصیفات را وجود امنیت می‌داند.

مرحوم علامه طباطبایی رحمته آیهی شریفه‌ی مذکور را چنین تفسیر نموده: «وقَدَرْنَا فِيهَا التَّيْسِرَ یعنی سیر در آن قراء را به نسبتی متناسب قرار دادیم، نه مختلف، به طوری که نسبت مسافت بین اولی و دومی، برابر بود با نسبت مسافتی که بین دومی و سومی بود، ﴿سَيَرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ﴾ در این جمله کلمه‌ی «قول» در تقدیر است و تقدیر آن «قلنا سیروا...» است؛ یعنی: «و به ایشان گفتیم که: در این قریه‌ها سیر کنید، در حالی که ایمن باشید، اگر خواستید در روز گردش کنید و اگر خواستید در شب» و خلاصه‌ی معنا، این است که آن چنان امنیت در این قراء برقرار کردیم که سیر شب و روز در آن‌ها فرقی نداشت، هر وقت می‌خواستند می‌توانستند با آرامش خاطر به سیر پردازند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۵۵۰)

۴. رفاه و امنیت اقتصادی

﴿وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ؛ و (به یاد آورید) هنگامی را که ابراهیم عرض کرد: پروردگارا! این سرزمین را شهر امنی قرار ده! و اهل آن را آن‌ها که به خدا و روز بازپسین، ایمان آورده‌اند از ثمرات (گونگون)؛ روزی ده﴾ (بقره: ۱۲۶) یکی از راه‌های بالندگی اقتصادی چه در سطح کلان و چه در حوزه‌ی سرمایه‌گذاری خرد و زودبازده، امنیت سرمایه‌گذاری است، که هرچه ضریب امنیت افراد و اجتماع آن‌ها بالا رود، اعتماد سرمایه‌گذاری در آن منطقه بالاتر می‌رود و نتیجه این تأمین امنیت، شکوه اقتصادی يك ملت می‌شود. می‌بینیم که هر جای دنیا دچار ناامنی و اضطراب معینی می‌شود شاهد فرار سرمایه‌ها هستیم.

در تفسیر نمونه این گونه آمده:

«کسانی که می‌خواهند سرزمینی آباد، آزاد و مستقل داشته باشند، باید قبل از هر چیز به مسئله امنیت پردازند. سپس مردم را به آینده‌ی خود در آن منطقه امیدوار ساخته و به دنبال آن چرخ‌های اقتصادی را به حرکت درآورند.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱/۴۳۳)

۵. امکان تحقیق و مطالعه

زمینه‌ی دستیابی و فراهم نمودن شرایط مناسب و محیط آرام و سهل الوصول برای تحقیق و مطالعه حق و حقیقت مسئله قابل توجهی است که خدای متعال به پیامبر عظیم الشان ﷺ دستور ایجاد چنین فضای لازمی را می‌فرماید: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ؛ و اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی بخواهد، به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود (و در آن بیندیشد) سپس او را به محل امنش برسان، چرا که آن‌ها گروهی ناآگاهند﴾ (توبه: ۶)

در تفسیر نمونه آیه‌ی شریفه چنین شرح داده می‌شود:

«یعنی در نهایت آرامش با او رفتار کن و مجال اندیشه و تفکر را به آن‌ها بده تا آزادانه به بررسی محتوای دعوت تو بپردازند و اگر نور هدایت بر دل آن‌ها تأیید آن را بپذیرند، بعد اضافه می‌کند که او را پس از پایان مدت مطالعه به جایگاه امن و امانش برسان تا کسی در اثناء راه مزاحم او نگردد (ثم ابلغه مأمنه).»
(مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰/۲۹۳)

نتیجه‌گیری

آنچه از نوشتار حاضر، به‌دست آمد، این است که امنیت از مقوله‌های اساسی در تمام ابعاد زندگی بشر بوده که نیاز به آن به نحو ملموس و مؤثر، احساس می‌شود و قرآن کریم به عنوان قانون اساسی دین اسلام، مسئله امنیت را مورد توجه قرار داده و آن را یکی از اهداف استقرار حاکمیت خداوند، استخلاف صالحان و طرح امامت شمرده و آن را برای جوامع بشری ضروری دانسته است. با تأمل در آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی ابراهیم نشان داده شد، درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند متعال برای امنیت بخشیدن به سرزمین مکه، بیانگر نقش یگانه و ضرورت وجود امنیت برای زندگی اجتماعی و حیات مادی و معنوی بشر است و خداوند متعال در این آیه‌ی شریفه قبل از پرداختن به موضوع رزق و روزی و بدون توجه به سایر امتیازات مادی و معنوی سرزمین عربستان و به‌ویژه شهر مکه، موضوع «امنیت» حاکم بر آن را متذکر

می‌شود تا اهمیت ویژه و نقش ارزشمند آن را در دستیابی به اهداف عالیّه مورد یادآوری قرار دهد و بدین‌گونه به تمامی مخاطبان مصحف شریف خود یادآور شود که آنچه لازمه یک محیط اجتماعی برای رشد و تعالی در زمینه‌های گوناگون، در درجه نخست «امنیت اجتماعی» است و پس از تأمین این مقوله مهم است که باید به امور دیگر پرداخت و انسان که برای ادامه زندگی و پیمودن راه سعادت و کمال نیازمند به امنیت و آرامش روحی و روانی است، بتواند بدون هیچ‌گونه ترس و اضطرابی این مسیر را پیماید و به سعادت و کمال واقعی نائل شود. در این نوشتار به ابعاد و آثار امنیت اجتماعی بر مبنای آیات قرآن کریم پرداخته شد و امنیت و انواع و ابعاد آن تعریف شده و با ارائه مصادیق مشخص تفصیل یافت. قرآن کریم امنیت اعتقادی را سرچشمه و مبنای اصلی کلیه ابعاد امنیت دانسته که بین این ابعاد پیوند و توازن عمیقی برقرار است هرگونه ضعف و ناامنی در یک بعد بر سایر ابعاد کاملاً موثر است. قرآن کریم در بسیاری از آیات به امنیت و آثار مترتب بر آن اشاره داشته و هرگونه فعالیت و تلاشی چه در عرصه‌ی مادی و چه در عرصه‌ی معنوی در محیط امن ممکن است.

کتاب نامه

۱. ابن منظور، محمد بن کرم، (۱۴۰۸ ق): *لسان العرب*، دارالصادر، بیروت.
۲. اخوان کاظمی، بهرام، (۱۳۸۶ ش): *امنیت و ابعاد آن در قرآن کریم*، فصل نامه مطالعات اسلامی.
۳. _____، (۱۳۹۷ ش): *تبیین امنیت و ابعاد آن در قرآن کریم*، پایگاه تخصصی فقه حکومتی.
۴. انیس، ابراهیم و دیگران، (۱۳۷۴ ش): *المعجم الوسیط*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۵. آشوری، داریوش، (۱۳۶۶ ش): *دانش نامه سیاسی*، مروارید، تهران.
۶. آمدی، ابوالفتح، (۱۴۱۰ ق): *غرر الحکم و درر الکلم*، مترجم محمد علی انصاری قمی، دارالکتب الاسلامی، قم.
۷. بهرامی، محمد، (۱۳۸۲ ش): *امنیت فردی در نظام حقوقی قرآن*، ویژه نامه قرآن و حقوق.
۸. پوریا، علی، (۱۳۹۶ ش): *ارزش امنیت فردی و اجتماعی*، پژوهشکده باقرالعلوم (ع)، تهران.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ ق): *وسائل الشیعه*، مترجم علی افراسیابی، آل البیت، قم.
۱۰. حسینی دشتی، سید مصطفی، (۱۳۷۸ ش): *فرهنگ معارف و معاریف*، مؤسسه آریه، تهران.
۱۱. رازی، ابوالفتح حسن بن علی، (۱۴۰۸ ق): *روض الجنان و روح المعانی فی تفسیر القرآن*، به کوشش و تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن علی، (۱۴۱۲ ق): *المفردات الفاظ القرآن*، دارالعلم و دارالشامیه، بیروت و دمشق.
۱۳. روحانی، محمود، (۱۳۶۶-۱۳۶۸ ش): *المعجم الاحصایی لألفاظ القرآن*، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۰۳ ق): *الخصال*، مترجم محمد باقر کمره ای، جامعه المدرسین، قم.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ ق): *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۲۷ ق): *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، دارالمرتضی، بیروت.
۱۷. طوسی، محمد حسن، (۱۳۷۱ ش): *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء اثار العربی، بیروت.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۷۱ ش): *العين*، بی نا، قم.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۴ ش): *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال دوم * شماره ششم * تابستان ۱۳۹۸



تحلیل دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی در مورد عالم برزخ

فاطمه اسبقی^۱

چکیده

روح انسان پس از قطع ارتباطش با بدن مادی با ورود به عالم برزخ به بدن مثالی تمثل پیدا می‌کند و به عقیده‌ی مسلمانان در آنجا باقی است تا زمانی که در «صور» دمیده شود و روز قیامت فرارسد. علامه طباطبایی با استناد به آیات قرآنی و روایات معصومین (علیهم‌السلام) و بر مبنای دیدگاه برخی از مفسران همچون طبرسی و محدث کاشانی و برخی از فلاسفه همچون ملاصدرا و سهروردی بر این باورند که نظام برزخی، ادامه‌ی نظام حیات دنیوی است و به دلیل هم سنخ بودن بدن مثالی با عالم برزخ دو ساحت برای هر یک قائل‌اند که بدن مثالی و عالم برزخ نه عالم ماده‌ی محض و نه عالم تجرد محض هستند. از دیدگاه علامه برزخ که ترکیب از اوصاف ماده و اوصاف مجرد است بر عالم ماده سیطره و احاطه دارد و علت این برتری، نزدیک بودن عالم تجرد به مبدأ متعال است؛ بنابراین هم ماهیت نشئه‌ی برزخ و هم ماهیت ابدان برزخی، کامل‌تر از عالم ماده است، وجود سیر تکاملی در عالم برزخ منجر به ظهور اتم و اکمل ملکات نفسانی بدن مثالی یا متّعم به نعمت‌های برزخی در بهشت برزخی و یا معذب به عذاب‌های برزخی در جهنم برزخی می‌شود. نظام جزایی عادلانه‌ی برزخ، نظامی است که گنجایش برقراری «عینیت» و «اتحاد» بین عمل و جزا را دارا است. البته این عینیت و اتحاد بین عمل و جزا در قیامت به تکامل خواهد رسید.

واژگان کلیدی

ابدان مثالی، ظهور ملکات نفسانی، ماهیت برزخ.

مقدمه

مطابق آنچه از نصوص قرآن کریم و اخبار و روایات متواتر و غیرقابل انکار که از رسول اکرم ﷺ و ائمه اطهار (علیهم السلام) رسیده است، هیچ کس بلافاصله بعد از مرگ وارد عالم قیامت کبری نمی شود؛ چراکه قیامت کبری همراه با دگرگونی های کلی در همه ی آفریده های زمینی و آسمانی یعنی کوه ها، دریاها، ماه و خورشید و... است.

در قیامت کبری هیچ مخلوقی در وضع فعلی باقی نمی ماند. به علاوه قیامت کبری اولین انسان و آخرین انسان در یک زمان جمع می شوند. همچنین از نظر قرآن کریم، هیچ کس در فاصله مرگ و قیامت کبری در خاموشی و بی حسی فرو نمی رود، یعنی چنین نیست که انسان پس از مردن در حالی شبیه بی هوشی فرورود و هیچ چیز را احساس نکند، نه لذتی داشته باشد نه دردی، نه خوشحالی و نه ناراحتی داشته باشد. بلکه انسان بلافاصله پس از مرگ وارد مرحله ای دیگر از حیات می شود که همه چیز را حس می کند. از چیزهایی لذت و از چیزهایی دیگر رنج می برد. با تبیین و تحلیل ویژگی های عالم برزخ کیفیت لذت و رنج بردن ابدان مثالی مشخص می شود.

توجه به مسأله ی حیات برزخی برای هدایت مردم و دستیابی آن ها به کمال و سعادت، امری ضروری است و شناخت صحیح کیفیت حیات برزخی و اعتقاد به آن، نقش مهمی را در زندگی و برخورد های انسان ایفا می کند؛ چراکه همه باید این مسیر را طی کرده و در طول زندگی محدود دنیا، خود را آماده مراحل بعدی کنند؛ بنابراین، زندگی در برزخ که پس از مرگ، سر راه انسان قرار دارد یک حقیقت اجتناب ناپذیر است و مسیر انسان در عالم برزخ همان مسیری است که در دنیا انتخاب کرده است. فهم صحیح از چگونگی ارتباط میان اعمال و جزای آن ها سبب توجه بیش از پیش به اعمال و رفتارها در دنیای مادی می شود و اتخاذ توشه پربار برای حیات پیشه رو می شود.

اکثر آیات جهان پس از مرگ مربوط به قیامت معاد و بهشت و جهنم است و آیات محدودی به طور مستقیم و غیر مستقیم به مسأله ی برزخ اشاره دارد. عالمی که پس از تکامل

انسان در آن، به عالم دیگر وارد می‌شود. با این تکامل ذاتی جسم و روح، زندگی ابدی بهشت و جهنم را آغاز می‌کند. شناخت ویژگی‌هایی عالم برزخ اثرات مفیدی بر زندگی دنیوی خواهد داشت. از آن جهت که پرونده‌ی اعمال انسان‌ها باز است و می‌توان خیلی از اعمالی که از انسان فوت شده توسط بازمانده‌ها جبران شود و عقابی صورت نگیرد و حتی برعکس اهداء ثواب با انجام کارها و اعمال خیر، متوفی به مقامی بالاتر راه یابد و نیز برزخ می‌تواند محل معرفت و آگاهی افزون‌تر باشد. انسان‌ها به حقیقت عالم برزخ علاقه‌مند هستند ولی آگاهی کامل برای آن‌ها امکان‌پذیر نیست، اطلاعات در رابطه با عالم برزخ نیز مبنی بر آیات محدود و روایات رسیده از ائمه اطهار علیهم‌السلام است.

بررسی ویژگی‌های عالم برزخ با تکیه بر مبانی و تحلیل علامه در حوزه‌ی برزخ بی‌گمان راه‌گشای بسیاری از پرسش‌ها اعتقادی و فلسفی درباره‌ی عالم برزخ خواهد بود. مفسران شیعه و سنی از دیرباز تلاش کرده‌اند تا با دقت در آیات صریح و ضمنی مربوط به برزخ، معارف قرآنی جهان پس از مرگ را تبیین کنند و در این راه نیز، توفیقاتی کسب کرده‌اند. ولی در این بین علامه طباطبایی مفسر و مبین کم‌نظیر، با بهره‌مندی از تلاش‌ها و نتایج تحقیقات پیشینیان و با تحقیق و تفحصی ژرف تفسیر و تبیینی جامع از آیات برزخی ارائه فرموده است. تأمل در تحقیقات و تفاسیر علامه همچون «المیزان» و «الانسان» اشرف و احاطه علمی و تمایز با تحقیقات باقی مفسران کاملاً نمایان است.

در این رابطه مقالاتی با موضوع «برزخ از دیدگاه قرآن و عترت و دیگر ادیان؛ محمدحسین عالمی»، «عالم برزخ از دیدگاه قرآن و حدیث؛ حسین حقانی»، «تحلیلی از عالم برزخ صعودی در وجودشناسی شیخ اشراق؛ رضا محمدنژاد، جعفر شانظری» و «حرکت استکمالی در عالم برزخ؛ سید باقر سیدی بنابی» به رشته‌ی تحریر در آمده و کتاب‌هایی همچون «معاد (برگرفته از آثار آیت‌الله جوادی آملی)؛ آیت‌الله جوادی آملی، «معارف قرآن: (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)؛ آیت‌الله مصباح یزدی»، «پیام قرآن؛ آیت‌الله مکارم شیرازی»، «معادشناسی؛ علامه حسینی تهرانی، ج ۳»، «معاد؛

مطهری»، «منشور جاوید؛ آیت الله سبحانی، ج ۹»، «رفیقان دوزخی؛ سیدتقی نوری» به چاپ رسیده است که در این کتاب‌ها و مقاله‌ها به موضوع برزخ، بهشت برزخی و جهنم برزخی، فلسفه وجود برزخ از دیدگاه‌های مختلف پرداخته شده است. این مقاله درصدد است پس از بیان ماهیت برزخ و ابدان در عالم برزخ از دیدگاه علامه به روش توصیفی و تحلیلی به این سؤالات پاسخ دهد:

۱. منشأ و خاستگاه احاطه برزخ بر دنیا از دیدگاه علامه طباطبایی چگونه چیست؟

۲. ظهور ملکات نفسانی از دیدگاه علامه طباطبایی در برزخ چگونه است؟

۳. ویژگی‌های بهشت و جهنم برزخی از دیدگاه علامه طباطبایی چیست؟

الف: مفهوم‌شناسی «برزخ»

مفهوم لغوی برزخ: «مانع» و «حایل بین دو چیز» است. برخی معنای اصلی برزخ را حالت ثانوی و جدیدی دانسته‌اند که بر شیء عارض شده و با حالت پیشین فرق می‌کند. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۲۵۲/۱، برزخ) اما اگر آن را معرّب «بَرْزَة» بدانیم به معنای حاجز و حایل است، حرف مزبور جزء حروف اصلی کلمه خواهد بود. یعنی برزخ حالت بین مرگ تا برپایی قیامت است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۴۱؛ جوهری، ۱۴۰۴: ۴۱۹/۱؛ ابن فارس، بی تا: ۳۳۳/۱)

مفهوم اصطلاحی برزخ: متکلمان به معنای عالم پس از مرگ، و بر حد فاصل بین دنیا و آخرت اطلاق شده است، و گاه نیز آن را با نام‌های دیگری چون «عالم مثال» و «عذاب القبر» به کار می‌برند. (مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۵: ۵۷)

فیض کاشانی معتقد است:

«برزخ حالتی بین مرگ و بعث است که در این مدت بدن خاکی از بین رفته تا

زمان قیامت؛ در واقع برزخ همان زمان قبر است.» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۸۶۹/۲)

همچنین زمخشری و طبرسی آن را به «مانع بازگشت انسان به دنیا» تعریف کردند.

(زمخشری، ۲۰۳/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۳/۷)

فلاسفه مسلمان همچون سهروردی و ملاصدرا معتقدند:

«برزخ بین عالم عقلی و عالم ماده قرار دارد و در عالم برزخ آثار ماده مثل کم و

کیف و... وجود دارد ولی خود ماده وجود ندارد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳ش: ۳۶۳)

علامه طباطبایی در تبیین معنای اصطلاحی برزخ چنین فرموده است:

«پس عالم برزخ عالمی است که واسطه بین دنیا و قیامت بوده و انسان بعد از

مرگ خود در این دنیا به آن وارد شده و زندگی برزخی خود را تا زمانی که برای

قیامت برانگیخته شود، ادامه می‌دهد.» (طباطبایی، ۱۳۹۸ق: ۶۸/۱۵)

رابطه‌ی معنای اصطلاحی برزخ از نظر مفهومی در دو دیدگاه متکلمان و فلاسفه متباین

و از نظر مصداقی رابطه‌ی عام و خاص من وجه است.

واژه‌ی برزخ سه بار و در سه آیه از قرآن کریم ذکر شده است. در دو آیه که یکی در آیه ۵۳

سوره‌ی مبارکه‌ی فرقان ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا

بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا﴾ و دیگری در آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی مبارکه‌ی الرحمن است ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ

لَا يَبْغِيَانِ﴾ واژه‌ی برزخ به معنای «فاصل» و «حائل میان دو دریا که یکی شور و دیگری شیرین

است و به هم نمی‌آمیزند»، آمده است و در آیه‌ی سوم که در آیه‌ی ۱۰۰ سوره‌ی مبارکه‌ی

مؤمنون است ﴿لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى

يَوْمٍ يُعْتَبُونَ﴾ در معنای «عالم برزخ» یا «فاصل میان مرگ تا رستاخیز» آمده است.

(دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۱: ۶۹۷/۱۲؛ روحانی، ۱۴۰۷ق: ۴۳۵/۲)

ب: ماهیت نشئه برزخ

هر کدام از عوالم وجود در نظام‌های هستی دارای ماهیت و احکام مخصوصی هستند،

عالم برزخ نیز ماهیت و احکام خود را دارد.

۱. برزخ ماهیتی ترکیبی

علامه طباطبایی علاوه بر این که قائل به عالم برزخ (عالم مثال) است و آن را ثابت شده

نیز می‌داند و معتقد است عالم مثال، همچون برزخی است میان عقل مجرد و موجودات

مادی. بنابراین، عالم مثال، مادی نیست؛ لیکن بعضی لوازم ماده همچون مقدار، شکل عرض فعلی را داراست. (طباطبایی، ۱۴۱۲ق: ۲۹/۱۵) علامه طباطبایی همچون مفسران دیگر برزخ را به میانه و حائل بین دنیا و آخرت تفسیر کرده‌اند. (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۲ق: ۲۶۶/۱)

عالم برزخ (مثال) به لحاظ رتبی وجودی در بین عالم دنیا که مادی است و عالم عقل (مجرد) واقع شده است با این تفاسیر که عالم برزخ برخی اوصاف دنیا و برخی از اوصاف آخرت را داراست، جهانی مستقل با اوصاف خاص خویش است. اوصاف دنیایی همچون لهُو و لعب (عنکبوت: ۶۴) محکوم به قانون علت و معلول (اسراء: ۱۹) پنهان‌کننده حقایق (حدید: ۲۰) و اوصاف آخرتی همچون موطن ظهور حقایق (طارق: ۹) بیگانه از علل و اسباب طبیعی (بقره: ۱۶۶) موطن ملاقات با خدا (غافر: ۱۵) در جهان برزخی وجود ندارد. زندگی برزخی میانه این دو اوصاف است. بنابراین عالم برزخ نه کاملاً اوصاف ماده و جسم را دارد نه کاملاً مجرد از ماده و جسم است اوصاف مادی همچون تغییر و تبدیل را ندارد ولی اوصاف و آثار مادی همچون ابعاد، رنگ و شکل را دارد (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۲) و نیز نه کاملاً مثل آخرت و نه بیگانه از اوصاف آخرت است. اوصافی چون دائمی بودن، رسیدگی به حساب کلی افراد، غوطه ور شدن در نعمات و دخول در عذاب‌ها را و اوصاف آخرتی همچون رسیدگی به حساب افراد به صورت مجمل (مفصل در قیامت) وجود نعمت و عذاب در درجه‌ی ضعیف‌تر از آخرت را داراست.

حقایق در عالم برزخ به نحوی بسیار ضعیف‌تر از عالم آخرت رخ می‌نمایاند و به تبع آن نعمت‌ها و عذاب‌های برزخی ضعیف‌تر از نعمت‌ها و عذاب‌های آخرت است. به طور کلی ویژگی‌های دنیا را از قبیل «محدودیت زمانی» داراست ولی در عین حال به عالم عقبی مربوط است. اولین مرحله‌ی عالم ملکوت است.

۲. برزخ محیط بر عالم ماده

بسیاری از حقایق هستی، خصوصاً حقایقی که در ماوراء عالم طبیعت وجود دارد برای ما مجهول است. اگر چه اصل آن حقایق از طریق عقل و وحی به اثبات رسیده است ولی به

تبع وجود محدودیت‌هایی علم به کنه و ماهیت آن حقایق محدود می‌شود البته گاهی با تکیه بر وحی و استدلال‌ات عقلی و سیر و سلوک معنوی این علم اجمالی به علم تفصیلی تبدیل و همین امر راه‌گشای بسیاری از حقایق می‌شود. یکی از این حقایق مجهول و محجوب از منظر انسان‌ها عالم برزخ است. در حال حاضر انسان در رحم دنیا قرار دارد و آخرت و عالم ملکوت آن را احاطه کرده است. آخرت و عالم ملکوت یک مسأله اعتباری نیست بلکه عالم حقیقی است. در این رابطه پیامبر گرامی ﷺ می‌فرماید: «إِنَّ مَعَ الدُّنْيَا آخِرَهُ وَ الْآخِرَهُ مُحِيطَةٌ بِالْأُولَى؛ همراه دنیا آخرت است و آخرت محیط بر دنیا است» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ش: ۵۹)

همان‌طور که رحم مادر هیچ فاصله‌ی زمانی و مکانی با دنیا ندارد و همان‌طور که همراه رحم دنیاست دنیا محیط بر رحم است و برزخ هم محیط بر دنیا است. همان‌طور که جنین در رحم مادر شکل می‌گیرد و نوع زندگی دنیایی او تعیین می‌شود در واقع عالم قبر زندگی ملکوتی و برزخی انسان می‌باشد، زندگی برزخی به موازات زندگی دنیا معنا پیدا کرده و شکل می‌گیرد.

علامه طباطبایی معتقد است به دلیل بالا بودن این عالم نسبت به عالم ماده (محیط بر عالم ماده)، انسان دنیوی از آن محجوب است و با کنار رفتن پرده (حجابی را که حاجب بین روح و عالم برزخ است)، وارد عالم برزخ می‌شود. با توجه به تفاوت ماهوی و کیفی عالم ماده با عالم برزخ، موجودات و آثار آن‌ها در برزخ فقط نیازمند علت فاعلی است. لذا تمانع و تضاد و تراحم بین موجودات و آثار برزخی جایی ندارند و کم و کاستی‌های خاص ماده و لوازم ماده در برزخ جایی ندارند، به همین دلیل در عالم برزخ حالتی مانند لذت، شادی، رنج، وحشت و... بسیار شدیدتر و گسترده‌تر از این حالات در دنیا است. (طباطبایی، ۱۴۲۸: ق: ۸۵)

بنابراین دیدگاه، نشئه‌ی برزخ مستقل از دنیا و موجوداتش قوی‌تر و فراتر از دنیا و موجودات دنیایی هستند. عالمی که در آن زندگی می‌کنیم عالم ماده و طبایع مختلف است. لازمه‌ی عالم ماده، داشتن زمان و مکان است و این دو خصوصیت عوارض لاینفک عالم و جوهر مادی است. در مقابل این عالم، عالم برزخ است که خصوصیت ماده و طبایع وجود را

ندارد، در واقع حقیقت و ملکوت عالم ماده است، به همین دلیل نسبت به عالم ماده برتری دارد و از تمام جهات احاطه بر دنیا (عالم ماده) دارد. عالم ماده تحت سیطره و نظر عالم برزخ است و سیطره‌ایی بر عالم مثال و صور ملکوتی ندارند. چرا که موجوداتی که در عالم ماده هستند اسفل هستند و سیطره‌ایی بر ملکوت اعلی و نفس ندارند. بنابراین علت بالا بودن مراتب عالم تجرد (برزخ) نسبت به عالم مادی نزدیک بودن به مبدء متعال می‌باشد، هر عالمی که نزدیک‌تر به مبدء متعال باشد مراتب وجودی بالاتری دارد، لذا عالم آخرت نسبت به عالم برزخ احاطه و برتری دارد به همین دلیل عالم برزخ نسبت به عالم دنیا احاطه و برتری دارد و چون عالم ماده دورترین عالم نسبت مبدء متعال است ضعیف‌تر و ناقص‌تر می‌باشد.

ج: ماهیت و کیفیت انسان برزخی

علاوه بر بیان ویژگی‌های ماهیت خاص نشئه‌ی برزخ، لازم است ماهیت و کیفیت مسائل مربوط به انسان مانند: ماهیت ابدان، تداوم آثار اعمال دنیوی انسان نیز بررسی شود.

ماهیت ابدان در عالم برزخ

در تمام عوالم هستی (عالم مادی، برزخ، قیامت) انسان دارای بدن است و در هیچ عالمی روح انسان بی بدن نیست، زیرا روح حقیقتی است که تعلق به بدن دارد و در کنه و ذات روح، تعلق به بدن وجود دارد. از این جهت روح بدون بدن نمی‌تواند قرار بگیرد. هر یک از عوالم هستی نظام و احکام و آثار و قوانینی مخصوص به خود را دارند. به همین دلیل بدنی که در عالم ماده و طبیعت است هم سنخ با قوانین حاکم بر عالم ماده و دنیا است و این بدن دنیایی، غیر از بدن برزخی است. به دلیل کامل و بالاتر بودن عالم برزخ و وجود برخی ویژگی‌های آخرتی بدن برزخی نیز کامل‌تر و بالاتر است؛ و نسبت به بدن آخرتی (قیامتی) ناقص‌تر و پایین‌تر است. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «ارواح مؤمنان در برزخ در بدن‌هایی شبیه بدن‌های دنیوی آن‌ها است.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۶۸/۶، روایت ۱۱۹)

از روایت فهمیده می‌شود که بدن برزخی، شبیه بدن دنیایی نه عین بدن دنیایی است. شبیه آن است چون شکل، مقدار و اندازه دارد، و اما عین آن نیست زیرا می‌تواند بدون وسایل

و ابزار مادی مسافت طولانی را سیر کند. علامه طباطبایی با توجه به دو ساحتی بودن برزخ دو ساحت برای انسان قائل شده است: وجود مادی به نام بدن و جوهر مجرد به نام نفس یا روح. ایشان معتقد است که روح و نفس با شعور و اراده‌ای که دارند بدن را به عنوان ابزاری تحت کنترل دارند که با مرگ ماده، بدن متلاشی شده و حقیقت باقیمانده‌ی نفس و روح به عالم برزخ (که در ادامه حقیقت عالم دنیا و حیات انسان پس از مرگ تا برپایی قیامت است) منتقل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۱۸/۱۰)

در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که: «روح پس از مرگ به بدنی مانند بدن دنیوی منتقل می‌شود. (کلینی، ۱۴۳۰ق: ۲۴۴/۳) روح پس از مفارقت از جسم به اجسامی که در نهایت لطافتند تعلق می‌گیرد، به نحوی که اگر کسی آن را ببیند، می‌گوید: این همان شخصی است که در دنیا او را می‌دیدیم.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۷۱/۶)

اتحاد روح پس از انقطاع از جسم مادی با جسم مثالی قوی‌تر از اتحاد آن با بدن مادی در زندگی دنیوی است و همین دلیل روشنی است که روح انسان در صورت عدم تعلق به بدن مادی یا تعلق کمتر، قدرت تمثل به بدن مثالی را دارد. دو ساحتی بودن انسان در عالم برزخ به تبع دو ساحتی بودن عالم برزخ است چراکه بدن برزخی متناسب و هم سنخ با عالم برزخ است. این جسم مثالی لطیف هر جا قرار بگیرد همه چیز را می‌بیند (مثلاً پشت دیوار دیگر معنا ندارد) محدودیت دیداری ندارد، چشم دارد ولی چشم درد ندارد، ضعیف نمی‌شود (دستغیب، ۱۳۹۰: ۳۳) محدودیت زمانی و مکانی ندارد. در عالم دنیا خصوصیات ماده بر همه چیز غالب است؛ یعنی درگیر مکان، زمان، شکل، اندازه و رنگ می‌باشند. ولی عالم برزخ بسیاری از ویژگی‌های دنیایی را ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۳۹/۱) از این رو بدن برزخی نه مادی محض نه مجرد محض است.

تداوم آثار اعمال دنیوی در عالم برزخ

یکی از مؤثرترین آثار اعمال در عالم برزخ هر انسانی، آثار اعمال دنیوی است، آثار اعمالی که پیشاپیش فرستاده یا بعد از مرگ در نامه‌ی اعمال انسان ضبط خواهد شد. همدم

انسان در برزخ عمل و کردارش می‌باشد که این همدمی و همراهی همیشگی نیست و برخی امور وضعیت انسان را تغییر می‌دهد. چه بسا افرادی که در آغاز ورود به نشئه‌ی برزخ به جهت کارهای نیکشان در راحتی و سرور به سر می‌برند و همدم نیکو و زیبایی - به پیروی اعمالش - با او باشد؛ لیکن پس از گذشت زمانی برنامه تغییر می‌کند و البته عکس این حالت نیز صادق می‌باشد. آثار خوب و بد اعمال دنیوی انسان یکی از عوامل تغییر حالت انسان از خوب به بد یا بالعکس می‌باشد.

پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «عیسی بن مریم علیه السلام بر قبری گذشت. صاحبش را در عذاب دید. بار دیگر از همان قبر عبور کرد، اما از عذاب خبری نبود. گفت: خدایا یک سال پیش، از این قبر گذشتم، صاحبش در عذاب بود! امسال چنین نیست. این چه حکمتی است؟ از سوی پروردگار وحی آمد: ای روح الله، فرزند این شخص، راهی را بازسازی کرده و یتیمی را پناه داده، پس به سبب کردار نیک او، او را آمرزیدیم.» (حر عاملی، ۱۴۲۴: ۳۳۸/۱۶)

یکی دیگر از کارکردهای برزخ از دیدگاه علامه، تکامل و جلای نفس انسان مستعد کمال پس از مرگ است. علامه معتقد است: «اگر استکمال در برزخ فرض شود، هرچه انسان در ماده کسب کرده، همان مرتبه از کمال را داراست، مگر اینکه تخم محبت و معرفت را در وجودش بکارد که نهالش در برزخ ظهور می‌کند. بنابراین، اگر در دنیا بذر تکامل را کاشته باشد، در عالم برزخ پرورش می‌یابد. مانند اینکه اگر سنت حسنه یا بنای خیری در دنیا بنیان نهاده باشد، ثوابش به روح او عاید می‌شود.» (رخشاد، ۱۳۸۶: ۱۶۰)

بنابراین، یکی از راه‌های اصلاح و تزکیه نفس آدمی بعد از مرگ البته تا مرحله قبل از قیامت، سختی‌ها و فشارهای در حال احتضار شخص، قبض روح، وحشت‌های رؤیت ملائکه موکله این عمل و عذاب‌های قبر و... است که اگر با این فشارها و زحمت‌های برزخی، رفع کدورت از نفس آدمی شود، در قیامت به سعادت می‌رسد و در سایه‌ی عنایت شافعان محشر به مقام موعود می‌رسد و اگر خدای ناخواسته این کدورت‌ها برطرف نشده، در عذاب‌های قیامت و صراط و میزان و مواقف پنجگانه محشر گرفتار شده و معطل می‌شود و

اگر در این مواقع هولناك نیز نور فطرت غلبه نکرد، کار منتهی به جهنم می‌شود و در عذاب‌های گوناگون جهنم و طبقات آن محبوس می‌شود تا کدورت‌ها و آلودگی‌ها از باطن نفس و فطرت پاک شود و طلای خالص فطره‌الله که لایق دار کرامت است، پیدا شود. با توجه به این دیدگاه، حقیقت و باطن مرگ يك «امر وجودی» و «متعلق جعل» است. فنا نیست؛ بلکه انتقال از نقض به کمال است.

ماهیت ظهور ملکات نفسانی

افکار و اعمال و کردار انسان در دنیا علاوه بر آثار صور ظاهری دارای صور باطنی نیز است که اگر این اعمال و کردارها تکرار شود تا جایی که به صورت ملکه بروز پیدا کند بر روی نفس بی‌شک مؤثر خواهد بود. جهت آگاهی پیدا کردن از صور باطنی که همان چهره برزخی اعمال است فقط با رفتن به عالم برزخ میسر خواهد شد. این آگاهی به حقایق به دلیل وجود یک نحوه‌ی اتحادی بین روح و بدن مثالی ادراک می‌شود. علامه معتقد است آیات و روایاتی که بر این معنا دلالت دارند، می‌رساند که خود اعمال یا لوازم و آثار آن سرنوشت سازند و نتایج گوارا یا ناگوار و خیر یا شر، برای صاحبش رقم می‌زند که به زودی در روزی که بساط خلقت برچیده می‌شود به آن نتایج می‌رسند. (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۹۳/۱)

به عنوان مثال صور مثالی عبادات که زیبا، جذاب و خوش‌رایحه و ابتهاج‌آور هستند، عذاب‌های دوزخی را دور می‌کند. تمثیل و صورت‌های مثالی اعمال و کارهای زشت طغیان‌ها و عصیان‌ها، نفرت‌آور و عذاب‌دهنده دارای روایح بد و اذیت‌کننده هستند. رسول اکرم ﷺ فرمودند: «کسی نزد مومن در قبر آید چهره‌ای نیکو، جامه‌ای زیبا و عطر آگین دارد. پرسید: تو کیستی؟ گوید: من کردار نیک تو هستم و تو را به رحمت الهی و ماندن در بهشت مژده می‌دهم! پس دری از بهشت بر او گشوده شود و فرش‌های بهشتی (بهشت برزخی) به زیر پایش گسترند. کسی نزد کافر آید که چهره‌اش زشت و جامه‌اش مندرس و گندیده است. پرسید تو کیستی؟ گوید من کردار بد تو هستم و تو را به خشم الهی و عذاب سخت مژده می‌دهم. پس دری از آتش بر او گشوده شود و فرش‌های آتشین جهنمی (جهنم برزخی) بر زیر پایش پهن

کنند.)) (فیض کاشانی، ۱۳۸۴: ۸/۳۰۲-۳۰۳)

در واقع همدم‌های انسان در برزخ و همچنین در قیامت، نتیجه‌ی کردار انسان هستند که با او در عالم ملکوت قرین هستند. ﴿وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾؛ و آنچه را انجام داده‌اند حاضر یابند و پروردگار تو به هیچ کس ستم روا نمی‌دارد﴾ (کهف: ۴۹)

به‌طورکلی اعمال و کرداری که در دنیا از انسان سر می‌زند، علاوه بر صورت ظاهری که جزء اعراض هستند، دارای صورتی باطنی و ملکوتی نیز می‌باشند که بر اثر تکرار اعمال به صورت ملکات نفسانی بر روی نفس که جوهر انسان است، اثر می‌گذارد و این‌گونه می‌توان گفت: از دل اعراض، جوهر خارج می‌شود و همین جوهر در نشئه‌ی آخرت به صورت متناسب با اعمال (خوب و بد) شخص جسم می‌یابد. عالم برزخ، عالم متوسطی میان دنیا و آخرت است که مردگان تا قیامت در آن بسر می‌برند. پس تجسم اعمال به معنای شکل، جسم و پیکر در آمدن موجودات غیرمادی مانند عقاید، اخلاق و اوصاف، افعال و آثار انسان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۴۷/۵)

تناسب پریش ملائک از انسان

با توجه به تناسب بین جوهر و ذات انسان با اعمالش نوع پریش ملائکه از انسان نیز متفاوت می‌باشد در حقیقت انسان در زندگی برزخی، بسیار شبیه حال کسی است که برای رسیدگی اعمالی که از وی سرزده به یک سازمان قضایی احضار شود و مورد بازجویی و بازپرسی قرار گرفته، به تنظیم و تکمیل پرونده‌اش پردازند، آن‌گاه در انتظار محاکمه در بازداشت به سر برد پس از جدایی کامل روح از بدن و قرار گرفتن روح در بدن مثالی خودساخته، نخستین اتفاقی که طبق چند آیه از قرآن و روایات بی‌شمار در آستانه‌ی ورود به برزخ برای انسان رخ می‌دهد مواجهه با ملائکه پریش‌گر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۰/۲۱۹)

بنابر آیه‌ی ۹۷ سوره‌ی مبارکه‌ی نساء و آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی مبارکه‌ی نحل نوع پریش ملائکه در برزخ مورد مناقشه است. طبق دیدگاه شیخ مفید پریش ملائکه در برزخ استفهامی است. برای آگاه شدن ملائکه عذاب و نعمت از وضعیت ایمان و استحقاق ارواح است. (ر.ک. حقی برسوی، بی‌تا: ۴۱۶/۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۶۰/۲۴)

علامه طباطبائی رحمته چند نکته‌ی قابل تامل بر دیدگاه شیخ مفید بیان فرموده‌اند:

«به دلیل آشکار بودن وضعیت ایمان و کفر انسان‌ها برای ملائکه، پرسش ملائکه برای توبیخ و سرزنش کافران است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش: ۲۰/۲۱۹) و نیز «ملائکه هنگام قبض ارواح مؤمنان و کافران رفتار متناسب با اعمالشان را دارند پس از وضعیت ایمان و کفر آن‌ها مطلع هستند.» (طباطبائی، ۱۴۱۲ق: ۲۰۱ - ۲۰۰)

علامه معتقد است در عالم برزخ بحث اراده و تکلیف و اختیار منتفی می‌باشد و این پاسخگویی انسان‌ها به پرسش ملائکه از روی اختیار منتفی می‌باشد و این پاسخگویی انسان‌ها به پرسش ملائکه از روی اختیار و تفکر نیست. (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۲۸ق: ۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ق: ۵/۳۷۰) بلکه بر نظریه‌ی تجسم اعمال، نتیجه‌ی این پرسش‌ها منجر به ظهور ملکات نفسانی انسان‌ها می‌شود. ظهور حقیقت باطن انسان‌هاست. طبق آیه‌ی ۲۷ سوره‌ی مبارکه‌ی ابراهیم که یکی دیگر از آیات ناظر بر برزخ می‌باشد، ثبات و عدم ثبات در عقاید و نیات فقط با سؤال تجلی پیدا می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۹۸: ۲۷۶)

بنابراین انسان در برزخ بنابر ظاهر پاسخ نمی‌دهد بلکه بنابر باطن و حقیقت نفسش پاسخ می‌دهد. اشکال: مگر نه اینکه همه‌ی اعضای بدن علیه او گواهی می‌دهند؟ حجت بر گناه کار تمام می‌شود و چون حقیقت و باطن نفس دروغگویان، دروغگویی است در برزخ این حقیقت چون ملکه‌ی نفسش شده بی‌اراده بروز و تجلی پیدا نمی‌کند و موارد و مصادیقی که در آیه‌ی ۹۸ سوره‌ی مبارکه‌ی نساء و روایات برای مستضعفین ذکر شده است، از باب تمثیل و نه انحصار است و پرسش زمانی رخ می‌دهد که شخص در تحقق ایمان و کفر نقش داشته باشد و این پرسش بنابر اعمال انسان‌ها، شدت و ضعف دارد.

د: بهشت و جهنم برزخی

روح انسان پس از مفارقت از بدن، در عالمی به نام «برزخ» با «بدن مثالی» به سر می‌برد و افراد در این عالم، یا منتعم هستند و یا معذب، تا آنکه قیامت بر پا شود. علامه در تفسیر آیه‌ی ۱۰۰ سوره‌ی مومنون ﴿وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ در بیان منتعم و معذب بودن

انسان می‌فرماید:

«در این آیه، مراد از «برزخ» همانا ثواب و نعمات بهشتی برزخی است، عذاب‌های برزخی نتیجه‌ی برزخی راه ضلالت در زندگی دنیوی است و انسان با آن‌ها معذب است و به سوی عمق عذاب و اصل ریشه‌ی آن سوق می‌دهد و به طرف سرچشمه‌ی اصلی می‌کشد و به تدریج به سوی عمق عذاب و آتش نزدیک‌تر می‌کند و در نتیجه عذاب هم شدیدتر می‌شود و هم پیوسته می‌باشد تا اینکه به سوی سخط و غضب ادامه پیدا می‌کند، تا وقتی که نظام برزخی خاتمه یابد و قیامت برپا شود (طباطبایی، ۱۴۱۲:ق: ۳۴۸/۱) در واقع انسان بهشتی و جهنمی در مراتب برزخ و عوامل آن سیر می‌کند و پیش می‌رود. قاب بین دنیا و آخرت است.» (همان: ۵۰۸/۱۷)

آیات و روایات زیادی به صورت صریح و ضمنی به بهشت برزخی اشاره کرده‌اند. از جمله خداوند متعال در آیه‌ی ۲۶ و ۲۷ سوره‌ی یس می‌فرماید ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾ [سرانجام به جرم ایمان کشته شد و بدو] گفته شد به بهشت درآی گفت: ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگارم چگونه مرا آمرزید و در زمره عزیزانم قرار داد ﴿

در آیات قبل از این آیه، جریان گفت‌وگوی این مرد مؤمن (مؤمن آل یس) با قومش نقل شده که مردم را به پیروی از پیامبرانی که در شهرشان «انطاکیه» را به ترك بت‌ها و پرستش خالصانه خدا دعوت می‌کردند، دعوت می‌کند و سپس ایمان و اعتقاد خویش را اظهار می‌دارد و از آن‌ها می‌خواهد که سخن او را بشنوند و به راه او بروند ولی مردم قومش سخن او را قبول نکردند تا زمانی که مردم مؤمن از دنیا رفتند. علامه در تفسیر آیه می‌فرماید: «مراد از جنت، بهشت برزخی است نه بهشت آخرت» (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۲۶/۳۳)

آرزویی که مؤمن آل فرعون می‌کند فقط با نشئه‌ی بهشت برزخی سازگار است؛ چراکه قوم و قبیله‌اش هنوز در این دنیا هستند و فقط خودش به جهان دیگر منتقل شده است؛ زیرا در

صحنه‌ی قیامت، همه‌ی انسان‌ها به يك باره در يكجا جمع هستند و این آرزو در آنجا معنایی ندارد. روایات مربوط به بهشت برزخی بسیار است که در اینجا به دو نمونه از آن‌ها اشاره خواهد شد:

۱. در حدیثی از امام صادق علیه السلام سؤال شد که: «ارواح مومنین در کجا قرار دارند؟ امام فرمودند: در حجره‌هایی در بهشت سکونت دارند از غذای بهشتی می‌خورند و از آشامیدنی‌های آن می‌نوشند و به دیدار یکدیگر می‌روند و می‌گویند: پروردگارا ساعت قیامت را برای ما برپادار و آنچه به ما وعده فرموده‌ای عطا فرما» (مجلسی، ۱۴۰۳:ق:۶/۲۳۴؛ کلینی، ۱۴۳۰:ق:۱/۶۷)

۲. در مورد مؤمنین نیز امام صادق علیه السلام می‌فرمایند که: «آن‌ها در بهشت برزخی، آل محمد علیهم السلام را ملاقات می‌کنند و از روزی‌های آن‌ها برخوردار می‌شوند و در مجالس آنان شرکت می‌کنند، البته خداوند وعده‌ی الحاق آنان را به بندگان خود داده بود.» (مجلسی، ۱۴۰۳:ق:۲۶۰) در مورد سایر اهل ایمان به تناسب اعمال و کردارشان از موهبت‌های الهی بهره‌مند هستند.

آیه‌ی ۴۵ و ۴۶ سوره‌ی غافر گویای وجود جهنم برزخی است: ﴿فَوْقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا مَكَّرُوا وَحَاقَ بِالْأَلْفِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ * النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ پس خدا او را از عواقب سوء آنچه نیرنگ می‌کردند حمایت فرمود و فرعونیان را عذاب سخت فرو گرفت؛ [اینک هر] صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند و روزی که رستاخیز بر پا شود [فریاد می‌رسد که] فرعونیان را در سخت‌ترین [انواع] عذاب درآورید. ﴿

با توجه به دو واژه‌ی ﴿سُوءُ الْعَذَابِ﴾ و ﴿أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ این چنین تعبیر می‌شود که دو نوع عذاب وجود دارد؛ چراکه برای «سُوءُ الْعَذَابِ» از صبحگاهان و شامگاهان سخن به میان آورده است و همین نشان دهنده‌ی عذاب برزخی است؛ چراکه حضرت علی علیه السلام در تفسیر این آیه کریمه فرموده‌اند: «عذاب اول مربوط به عالم برزخ است، در عالم برزخ به تبع عالم دنیا، صبح و شام و هفته و ماه و سال وجود دارد و «أَشَدَّ الْعَذَابِ» که هیچ قیدی ندارد مربوط به قیامت است.» (مطهری، ۱۳۷۶:ش:۵۱۸/۲)

علامه طباطبایی نیز ذیل آیه‌ی فوق به سه نکته اشاره می‌کنند: با آل فرعون این طور معامله

می‌شود که اول آنان را بر آتش عرضه می‌کنند و سپس به درون آتش داخلشان می‌کنند، پیداست که داخل آتش شدن سخت‌تر از این است که آتش را به انسان عرضه کنند. عرضه‌ی آنان بر آتش قبل از روز قیامت است که همان عالم برزخ است. شکنجه در برزخ با شکنجه در قیامت به‌وسیله‌ی یک چیز صورت می‌گیرد و آن هم آتش است که اهل برزخ از دور از آتش رنج می‌برند و اهل قیامت در داخل آن قرار می‌گیرند. (طباطبایی، ۱۴۱۲ق: ۲۱۴/۳۴)

روایات مربوط به جهنم برزخی بسیار است که در اینجا به دو نمونه اشاره می‌شود:

۱. شخصی از حضرت امام صادق علیه السلام سؤال کرد که «ارواح کافران در کجا قرار دارد؟ امام فرمودند: در حجره‌هایی از آتش اقامت دارند و از خوراکی‌ها و آشامیدنی‌ها و اهل آتش می‌خورند و یکدیگر را ملاقات می‌کنند و می‌گویند: پروردگارا ساعت قیامت را برای ما به پا مدار تا ما را به آنچه وعده دادی عذاب نکنی.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۳۴؛ کلینی، ۱۴۳۰ق: ۶۷/۱)

۲. در روایتی از امام صادق علیه السلام در بحارالانوار بیان شده مبنی بر اینکه: «وقتی دشمنان ما می‌میرند روحشان را به وادی هوت می‌برند و در عذاب آن همیشه می‌مانند و از زقوم (درختی در جهنم که غذای اهل جهنم از آن است) آن وادی به آنان می‌خورانند و از حمیم آن به حلق آن‌ها می‌ریزند. پس پناه برید از آن وادی به خدای بزرگ.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۸۷/۶)

تا بدین جا نتیجه بحث این شد که انسان به‌عنوان موجود برگزیده، علاوه بر خلقت جسم وی، دارای قدرت برتری به نام «روح» است که از سوی پروردگار به او اعطا گردیده تا بتواند از آن برای هدایتش به سوی سعادت استفاده کند. این مخلوق برگزیده با تمام پیچیدگی وجودی‌اش، نمی‌تواند از مرگ فرار کند و پس از قطع ارتباط با دنیا، انسان در عالمی به نام «عالم برزخ» با جسم مثالی به سر می‌برد، تا اینکه روز محشر و قیامت فرارسد و نتیجه‌ی اعمال هرکس مشخص گردد.

در این حیات برزخی، افراد یا متنعّم هستند و یا معذب (اهل برزخ از دور از آتش رنج می‌برند) تا آنکه قیامت برپا شود. گفتنی است تجسم اعمال و اعتقادات و اوصاف منحصر به عالم برزخ نبوده و در قیامت کبری و بهشت و جهنم نیز «عینیت» پیدا خواهند کرد. در واقع

سیر تکاملی «عینیت» و «اتحاد» بین عمل و جزا در قیامت مشهود می‌شود.

نتیجه‌گیری

نظر علامه طباطبایی درباره‌ی عالم برزخ همان نظر قرآن کریم است. طبق نظر این مفسر بزرگ قرآن کریم عالم برزخ، عالمی مثالی است که عاری از قوه، حرکت، مکان و ماده است و همانند انسان‌ها دارای دو ساحت نه مادی محض نه مجرد محض می‌باشد. انسان‌ها پس از مرگ و مفارقت روح از بدن، با متلاشی شدن جسدشان، روح و نفسشان باقی خواهد ماند جسم مادی به جسم مثالی تمثل پیدا می‌کند و به‌سرای مابین عالم دنیا و آخرت، که از آن به عالم قبر و برزخ تعبیر می‌شود، منتقل خواهند شد و تا برپایی قیامت در آن جا بسته به عملکرد آن‌ها در دنیا از زندگی با سعادت بهره‌مند یا به زندگی پرشقاوتی گرفتار خواهند شد این نتیجه‌ی ظهور ملکات نفسانی انسان در برزخ است، یکی از علت‌های ظهور ملکات نفسانی پرش ملائکه در برزخ است.

افرادی که منکر اعمال زشتشان شده‌اند بی‌اختیار صفات باطنی نفسشان به منصفی ظهور می‌رسد و نیز گاهی حکمت الهی اقتضاء می‌کند که در آن سرا که حکم معبر و دالان ورودی برای سفر آخرت دارد با تعالیمی که کسب می‌کنند، روحشان استکمال یافته و با حوادث پیش‌روی، نوعی آمادگی برای رویارویی با وقایع قیامت در آن‌ها ایجاد خواهد شد، در حقیقت عالم برزخ برای آدمی هم نحوه‌ای از استکمال است و هم جنبه‌ی تمهیدی برای او. در حالی که فخررازی معتقد است برزخ فقط حائل و حاجز است که نمی‌گذارد انسان به دنیا برگردد.

علامه معتقد است رابطه‌ای که بین عالم برزخ و قیامت وجود دارد یک رابطه‌ی وجودی است نه اعتباری. روح انسان‌ها با ورود به عالم قبر و مواجه شدن با حوادث از جهت وجودی نسبت به دنیا کامل‌تر خواهند شد و برای استکمال نهایی که در قیامت محقق می‌شود، کسب آمادگی می‌کنند.

حقیقت بهشت و جهنم برزخی صور عینیہ ملکوتیہ اعمال و ساخته‌ی عمل انسان است.

بهشت و جهنم برزخی صورت نازلہی بہشت و جہنم موعود ہستند. بہشت برزخی باب
بہشت موعود و جہنم برزخی باب جہنم موعود است.

کتاب نامه

قرآن کریم، (۱۳۷۳)، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، قم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۳ش): **شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی**، ج ۱۱، حکمت، بی جا.
۲. ابن بابویه، محملمبن علی، (۱۳۷۶ش): **الأمالی**، کتابچی، تهران.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق): **تفسیر التحریر و التنویر المعروف به تفسیر ابن عاشور**، ج ۱، ج ۲۴، مؤسسه التاريخ العربی، بیروت.
۴. ابن فارس، احمد، (بی تا): **معجم مقاییس اللغة**، ج ۱، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱ش): **تفسیر تسنیم**، ج ۵، ج ۲۰، مرکز نشر اسراء، قم.
۶. جوادی آملی، عبدالله، شاکرین، حمیدرضا، (۱۳۹۶ش): **معاد** (برگرفته از آثار آیت الله جوادی آملی)، بنیاد بین المللی علوم و حیاتی اسراء، بی جا.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق): **الصحاح**، ج ۱، دارالعلم للملایین، لبنان.
۸. حسینی طهرانی، سیدمحمد حسین، (۱۴۲۷): **معادشناسی**، ج ۳، نور ملکوت قرآن، مشهد.
۹. حقانی، زنجانی، (۱۳۸۱ش): **عالم برزخ از دیدگاه قرآن و حدیث**، حسین، ماهنامه مکتب اسلام، ش ۱۰.
۱۰. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، (بی تا): **تفسیر روح البیان**، ج ۱، ج ۴، دار الفکر، بیروت.
۱۱. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، (۱۳۷۱): ج ۱۲، **مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران.
۱۲. دستغیب، عبدالحسین، (۱۳۹۰): **معاد**، هاتف، تهران.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۷): **المفردات فی غریب القرآن**، المکتبه المرتضویه، تهران.
۱۴. رخشاد، محمدحسین، (۱۳۸۶ش): **در محضر علامه طباطبایی (مجموعه‌ی پرسش‌ها و پاسخ‌های چهره به چهره با علامه طباطبایی (ره) در موضوعات مختلف)**، سماء قلم، بی جا.
۱۵. روحانی، محمود، (۱۴۰۷ق): **المعجم الإحصائی لألفاظ القرآن الکریم**، ج ۲، مؤسسه طبع و نشر الآستانه الرضویه المقدسه، مشهد.
۱۶. زمخشری، محمودبن عمر، (۱۴۰۷ق): **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، مصحح حسین احمد، مصطفی، ج ۳، دار الكتاب العربی، بیروت.
۱۷. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۳ش): **منشور جاوید**، ج ۹، مؤسسه امام صادق (ع)، قم.
۱۸. سیدی بنایی، سیدباقر، (۱۳۹۲ش): **حرکت استکمالی در عالم برزخ**، پژوهش‌های اعتقادی کلامی (علوم اسلامی)، دوره ۳، ش ۹.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۳۹۸): **انسان از آغاز تا انجام**، ج ۱ و ۱۰ و ج ۱۵، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.

۲۰. _____، (۱۴۱۲ق): **الميزان في تفسير القرآن**، ج ۱ و ۱۵ و ج ۱۷ و ج ۳۳ و ج ۳۴، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، تهران.
۲۱. _____، (۱۴۱۵ق): **نهاية الحکمه**، ج ۱۰، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۲. _____، (۱۴۲۸ق): **الأنسان والعقيدة**، ج ۲، آیات، بی جا.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش): **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، مصحح: یزدی طباطبائی، فضل الله، ج ۳، ج ۷، ناصر خسرو، تهران.
۲۴. عالمی، محمدحسین، (۱۳۸۵ش): **برزخ از دیدگاه قرآن**، عترت و دیگر ادیان، آینه معرفت، بهار، ش ۷.
۲۵. فیض کاشانی، محسن، (۱۳۸۴): **المحجة البيضاء**، ج ۸، حسنین، تهران.
۲۶. _____، (۱۴۱۸ق): **علم الیقین فی اصول الدین**، ج ۲، منشورات بیدار، قم.
۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۳۰ق): **الکافی**، ج ۱، ج ۳، کتابفروشی علمیه، تهران.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق): **بحار الأنوار**، ج ۶، کتابخانه مسجد حضرت ولی عصر (عج) تهران.
۲۹. محمدنژاد، رضا، شانظری، جعفر، (۱۳۹۶ش): **تحلیلی از عالم برزخ سعودی در وجودشناسی شیخ اشراق**، اندیشه نوین دینی، سال سیزدهم، ش ۴۸.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱ش): **معارف قرآن**: (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۳۱. مصطفوی، حسن، (۱۳۸۰): **المفردات**، ج ۱، ج ۱ و ج ۲، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۳۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶ش): **مجموعه آثار**، ج ۲، صدرا، تهران.
۳۳. _____، (۱۳۹۸ش): **معاد**، ج ۳۰، صدرا، تهران.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶ش): **پیام قرآن**، ج ۹، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۳۵. _____، (۱۴۲۶ق): **نفحات القرآن**، ج ۱، ج ۵، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم.
۳۶. نوری، سیدتقی، (۱۳۹۷ش): **رفیقان دوزخی**، مرسل، بی جا.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال دوم * شماره ششم * تابستان ۱۳۹۸



ساختار معنایی واژه قرآنی «عفو» با تکیه بر اشتقاق کبیر

طیبه حیدری راد^۱

چکیده

با توجه به دامنه‌ی گسترده و غنی زبان عربی، برخی واژه‌ها، معانی و کاربردهای مختلفی دارند که موجب می‌شود نقش‌های گوناگونی در زندگی روزمره ایفا کنند و کشف گوهر معنایی این واژگان، تأثیر چشم‌گیری در فهم مفسر از متن و دستیابی به زنجیره به هم پیوسته معانی در شبکه الفاظ گسترده‌ی قرآنی به همراه دارد. از جمله این واژه‌ها که دارای معانی مختلفی است واژه‌ی «عفو» است. لذا در این نوشتار، محقق به دنبال پاسخگویی به این پرسش‌هاست که معانی مختلف واژه‌ی قرآنی عفو با تکیه بر اشتقاق کبیر چیست؟ معانی متعدد عفو چه ارتباطی با حیطه عملی و کاربردی دارد؟ به همین سبب در پرتو این نگاشته، ابتدا به معانی مختلف این واژه از دیدگاه لغویان اشاره و سپس به بیان تفاوت این واژه با واژه‌های همسان و هم‌معنایش مانند «صفح» و «عفر» پرداخته شده است. همچنین این نکته را یادآور می‌شود که اختلاف معانی تاچه حد در نتیجه‌ی عمل مؤثر است و در پایان، معانی واژه‌ی «عفو» با تکیه بر اشتقاق کبیر با حیطه‌ی عملی به صورت مقایسه و تطبیقی بررسی می‌شود.

نتایج این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی با بهره‌جستن از مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده است بیانگر وجود تناسب بین معانی لغوی گوناگون واژه‌ی عفو، مشتقات آن و حیطه‌ی کاربردی و عملی آن است.

واژگان کلیدی

اشتقاق کبیر واژه عفو، مفهوم‌شناسی صفح، مفهوم‌شناسی عفو، مفهوم‌شناسی عفر، واژه‌شناسی قرآن.

مقدمه

بسیاری از مفاهیم قرآنی در زندگی روزمره کاربرد دارند و کارایی و منطبق کردن آن‌ها در متن زندگی نیازمند درک صحیح معانی این واژگان و مفاهیم است. بدیهی است که در زمینه برخورد با دیگران، آموزه‌های قرآنی بسیاری وجود دارد. از جمله این مفاهیم، واژه‌ی «عفو» است که در حیطه‌ی عمل بابه کار بستن آن در روابط روزمره و به تبع آن گذشت و چشم‌پوشی از خطاهای دیگران، مشکلات بیشماری حل می‌شود و سد و مانعی در برابر بسیاری از کج رفتاری‌ها به شمار می‌رود.

این واژه‌ی قرآنی ارتباط تنگاتنگی با زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد؛ از این رو، محقق این واژه را از میان تمامی واژه‌ها برگزیده و معانی مختلف آن را در قرآن بررسی کرده است تا به اهداف مهمی همچون رازگشایی از معانی کاربردی واژگان قرآنی از طریق اشتقاق کبیر دست یابد.

این واژه با مشتقاتش ۳۵ بار در قرآن به کار رفته که در این موارد، قرآن کریم مردم را به روش پسندیده عفو توصیه کرده است. (قرشی: ۱۳۷۶: ۱۹/۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶۲/۷-۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۸-۳۸۰-۳۷۹ و ۵۱/۴-۵۳) از جمله آن‌ها آیاتی است که مردم در کنار امر به معروف (اعراف: ۱۹۹) اجر الهی (شوری: ۴۰) احسان و رحمت الهی (بقره: ۱۷۸) انفاق و کظم غیظ (آل عمران: ۱۳۴) و صفح (آل عمران: ۱۳۴؛ بقره: ۱۰۹) به عفو، گذشت و صرف نظر کردن از خطای دیگران سفارش شده‌اند.

واژه‌شناسی، مقدمه‌ای برای فهم صحیح آیات است و اشتقاق کبیر از مباحث واژه‌شناسی و راهی برای درک دقیق مفاهیم کلمات، شناخت و تولید گونه‌های مختلف واژگان است که با کشف ارتباط معنایی بین آن‌ها دامنه‌ی تأثیر آن بر تفسیر کلام الهی آشکار می‌شود و در موارد اختلافی بین مفسران، راهی برای گزینش نظر صحیح‌تر است و گوهر معنایی واژه‌ی موجود در آیات را آشکار می‌سازد.

به طور کلی بحث درباره‌ی اشتقاق کبیر از بحث‌های نسبتاً بکر علوم عربی است که سالیان درازی است به سبب تغییر روش نگارش معاجم، کمرنگ شده است.^۱ عجائب بی نظیر زبانشناسی اشتقاق کبیر در عین دشواری تحقیق و دسترسی به منابع مطلوب، سبب نگارش این پژوهش شد. بدین جهت، با توجه به سفارشات قرآنی به عفو همچنین نقش اشتقاق کبیر در فهم معنای اصیل واژه، سعی می‌شود به دامنه‌ی عفو و اشتقاق آن در لغات و معانی گوناگون آن پرداخته شود تا هرچه بیشتر اهمیت کاربردی این واژه در زندگی روزمره و ارتباطات اجتماعی روشن شود.

از این رو محقق، در پی دستیابی به مفهوم لغوی و اصطلاحی اشتقاق کبیر، بررسی تفاوت واژه‌ی «عفو» با واژه‌های همسان و مترادف مانند «صفح» و «غفر» و بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای معنای لغوی عفو و معنای حاصله از اشتقاق کبیر با حیطة کاربردی و عملی برآمده است.

۱. اشتقاق و مفهوم‌شناسی آن

ابتدا معنای لغوی و اصطلاحی واژه‌هایی که نیازمند تعریف هستند بیان می‌شود:

الف: تعریف لغوی اشتقاق

اشتقاق مصدر باب افتعال از شقق (شَقَّقَ - يَشُقُّ) گرفته شده و به معنای شکافتن، (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۷۱/۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹۳/۶) أخذ کردن و برگرفتن بخشی از یک چیز (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۱/۱۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/۵؛ ابن درید، بی تا: ۲۶/۱) گرفتن کلمه‌ای از کلمه دیگر (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۳۰۳/۳) و نیمه‌ی چیزی (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۳۷۶/۴) است.

همچنین یکی از لغویون در تعریف این واژه گفته است:

«الاشتقاق: أن ينتظم الصيغتين فصاعداً على معنى واحدٍ كلفظة "الله" من أله إذا تحير. وذلك أن الأوهام تتحير في معرفة المعبود و تدهش الفطن؛ اشتقاق عبارت است از منظم شدن دو صیغه یا بیشتر بر یک معنای واحد و یکسان

۱. گفتنی است که مبدع اشتقاق کبیر، ابن جنی و سرچشمه نظر او خلیل فراهیدی است که در «العین» به آن پرداخته است.

مثل لفظ «الله» که از اِلَه گرفته شده است به معنای واحد و یکسان هنگام تحیر و سرگردانی؛ چرا که اهل علم و هوشیاران و افکار و عقول، از معرفت و شناخت معبود دچار تحیر و سرگردانی هستند.» (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۹۶/۵)

ب: تعریف اصطلاحی اشتقاق

اشتقاق در اصطلاح دانشمندان ادبیات عرب، به معنای برگرفتن يك واژه از واژه‌ی دیگر، به شرط مناسبت در معنا و ترکیب و مغایرت در ساختار بوده و بر سه قسم است: صغیر؛ کبیر؛ اکبر؛ در قسم اول، معنا و ترتیب حروف، ثابت است؛ مانند اشتقاق ضرب از الضرب؛ در قسم دوم، تنها ترتیب حروف، تفاوت می‌کند؛ مانند اشتقاق «جذب» از «جذب» و در قسم سوم، دو واژه تنها در مخرج حروف، تناسب (تقارب) دارند؛ مانند اشتقاق نَعَق از نَهَق (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۰: ۴۹)

ج: تعریف اشتقاق کبیر

این نوع اشتقاق از قلب^۱ و جابه جایی صامت‌های يك کلمه‌ی ۳ حرفی یا ۴ حرفی به دست می‌آید که میان آن‌ها معنای مشترکی وجود دارد؛ مثلاً کلم، کمل، مکمل، ملک، لکم، لمک، که همه‌ی آن‌ها در يك مفهوم (قوت و شدت) شریکند. (ابن جنی، ۱۳۷۴: ۱/۲ - ۱۳۸ - ۱۳۴) حاجی خلیفه می‌گوید: «اشتقاق کبیر یک ترکیب وصفی است و به این معناست که دو کلمه در حروف با هم متحد باشند، ولی در ترتیب موافق نباشند، مانند «جذب» از «جذب». (حاجی خلیفه، بی‌تا: ۱/۱۰۲) و صاحب نفایس الفنون در تعریف این واژه گفته است: «اشتقاق کبیر، عبارت است از ردّ صیغ مختلفه با معنی واحد جهت اشتراک در جمیع حروف اصول به اعتبار تقدیم و تأخیر آن حروف یا به اعتبار اختلاف حرکات.» (شمس‌الدین آملی، ۱۳۸۱: ۵۴/۱)

۱. قلب در ادبیات عرب دارای ۴ اصطلاح است: قلب صرفی، قلب مکانی، قلب در بدیع یا جناس قلب، قلب در علم بیان.

برخی از «اشتقاق کبیر» با تعبیر «اشتقاق تقلیبی»، «قلب مکانی» و «قلب اشتقاقی»، یاد کرده‌اند. (ر.ک: امیل بدیع یعقوب، ۱۹۹۸م: صص ۹۱ و ۵۲۶؛ الاشتقاق التقلیبی و اثره فی وضع المصطلحات، خساره ص ۱؛ راجی الأسمر، ۱۴۱۸: المعجم المفصل فی علم الصرف، ص ۳۳۴)

قلب مکانی: کلمه‌ای است که یکی از حروف اصلی آن‌ها جابه جا شده است، ولی معنای اشتقاقی آن محفوظ مانده است، مانند: «جاه» که با مراجعه به کلمات متجانس آن از قبیل وَجِه، وَجِیْه، وَجَاه و غیره معلوم می‌شود «ج» عین الفعل است و «ا» که منقلب از «واو» است، فاء الفعل می‌باشد. (زارع‌پور، بی‌تا: ۱)

به نظر می‌رسد این تعریف اشتقاق کبیر که «اشتقاق کبیر عبارت است از گرفتن کلمه‌ای از کلمه‌ی دیگر به شرط برخورداری از شروطی مانند: تناسب ترکیبی، عدم تناسب ترتیبی، تناسب معنای جامع و عدم تناسب معنای اولیه ظاهری»، تعریفی جامع، مانع و از هر نظر کامل باشد.

این تعریف که تعریف مورد نظر این مقاله است چند مؤلفه دارد:

- تناسب ترکیبی: همان یکسانی حروف اصلی است. این قید برای خروج اشتقاق اکبر و ابدال است.

- عدم تناسب ترتیبی: یعنی جابه‌جا شدن جایگاه حروف در هر یک از قالب‌ها. این قید برای خروج اشتقاق اصغر است.

- تناسب معنای جامع: که همان خصوصیت اصلی اشتقاق کبیر است.

- عدم تناسب معنای ظاهری: این قید برای خروج قلب مکانی است.

بنابراین اشتقاق کبیر از مفاهیم همسان یعنی اشتقاق صغیر، اشتقاق اکبر، ابدال^۱ و قلب مکانی متمایز می‌شود.

۱. ابدال به معنای تبدیل یک حرف به حرف دیگر است. (ر.ک: اسمر راجی، المعجم المفصل فی علم الصرف، ۹-۱۵، بیروت، چاپ ۱)

۲. اشتراک

از آنجایی که عفو یکی از الفاظ مشترکی است که معانی متعددی دارد از این رو ضروری می‌نماید قبل از اینکه به مطلبی پرداخته شود، بحث اشتراک لفظی و تعدد معنایی مطرح گردد. مشترک به نوبه‌ی خود بر دو گونه است: مشترک لفظی؛ مشترک معنوی. برای توضیح اشتراک معنوی و اشتراک لفظی توجه به این نکته لازم است که وقتی یک لفظ بر موارد گوناگون اطلاق شود دو حالت برای آن متصور است:

حالت اول: آن لفظ، معانی گوناگونی داشته باشد و اطلاق بر هر یک از آن موارد به اعتبار یکی از معانی آن باشد. مثلاً لفظ «شیر» در فارسی بر سه چیز اطلاق می‌شود:

- مایع سفید رنگ خوراکی که از پستان حیوان ماده می‌دوشند.
- یوان درنده خاصی که ضرب المثل شجاعت است.
- دستگاهی که وسیله باز و بسته کردن آب است.

در هر سه مورد، لفظ «شیر» بکار می‌رود و با اشاره به هر کدام از آن‌ها می‌گوییم «این شیر است» اما در هر مورد یک معنای خاصی مورد نظر است و این سه مورد تنها در لفظ شیر با هم مشترک هستند. از این رو گفته می‌شود که شیر «مشترک لفظی» در این سه چیز است.

حالت دوم: اینکه آن لفظ تنها یک معنا داشته باشد و به اعتبار همان معنا بر موارد گوناگون اطلاق شود؛ مانند لفظ «حیوان» که بر گاو و گوسفند و ببر و شتر و... اطلاق می‌شود و در همه‌ی این موارد یک معنا از آن در می‌یابیم. در واقع این موارد گوناگون در معنای خاصی که لفظ حیوان برای آن وضع شده مشترک هستند. از این رو گفته می‌شود که حیوان در این موارد «مشترک معنوی» است.

بنابراین، مشترک معنوی یک لفظ است که با یک وضع برای یک معنای کلی که دارای مصادیق متعددی است، وضع شده است؛ به عبارت ساده‌تر به لفظی که دارای یک معنای کلی، اما مصادیق متعدد باشد مشترک معنوی گویند؛ مانند انسان که برای حیوان

ناطق وضع گردیده و حسن و رضا و علی مصداق‌های آن هستند. برخلاف مشترک لفظی که یک لفظ است که با چند وضع برای چند معنا وضع شده و اطلاق آن بر هر مورد به اعتبار یکی از معانی آن خواهد بود. از اینجا دانسته می‌شود که لفظی که مشترک معنوی است می‌تواند احیاناً بر موارد بی‌شماری اطلاق شود برخلاف مشترک لفظی که طبعا نوعی محدودیت دارد.

همچنین در تعریف مشترک لفظی گفته شده است: «عبارت از لفظی است که در مواضع گوناگون به معانی مختلفی به کار می‌رود و اهل زبان هیچ علاقه یا قدر مشترکی میان معانی آن نمی‌یابند.» (ر.ک: میرزای قمی، ۱۳۶۳: ۸۳/۱؛ طباطبایی، بی‌تا: ۲۶. کیهان اندیشه، ش ۵۶، ص ۱۴۹)

۳. عفو در منظر لغویان

اکنون به منظور آشنایی بیشتر با کلمه‌ی قرآنی «عفو» به معانی مختلفی که در کتب لغت برای این واژه بیان شده است اشاره می‌شود:

بنابر تعریفی که ابن‌فارس (م. ۳۹۵ق) از این واژه کرده است، واژه‌ی عفو دارای دو اصل است که یکی از آن‌ها دلالت بر ترك کردن و رها کردن چیزی می‌کند و دیگری دلالت بر طلب کردن آن چیز؛ سپس فروع زیادی به آن اصل برمی‌گردد که هیچ تفاوتی در معنا ندارد.

وی در مورد اصل اول گفته است:

«خداوند خلقش را عفو می‌کند، به این صورت است که آن‌ها را بی‌مجازات رها می‌کند و این فضل و عنایتی از سوی خداوند است؛ این عفو و رها کردن گاهی به خاطر این است که شخص استحقاق عقاب را دارد، اما عفو و رها می‌شود و گاهی از روی استحقاق داشتن نیست مانند همان موردی که پیامبر ﷺ فرمودند: «عَفَوْتُ عَنْكُمْ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ؛ و جوب زکات اسبان سواری را از شما رها کردم.» در این مورد، عفو از روی استحقاق نیست، بلکه

به این معناست که حضرت رسول ﷺ زکات را از اسبان سواری برداشت یعنی

واجب کردن زکات بر آن‌ها را رها کرد. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۶/۴)

در کتب لغوی ابن عباد (م. ۳۸۵ق) و فراهیدی (م. ۱۷۵ق) عفو به معنای چشم‌پوشی، حلال و پاکیزه شدن مال، زمینی که نمی‌رویانند و نرم نیست، آمده است و همچنین به این معنا نیز اشاره شده است: شتر گیاه خشک را پاک کرد. (ابن عباد، بی‌تا: ۱/۱۲۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/۱۴۰)

ابن سیده (م. ۵۸ق) می‌گوید:

«عفو به معنای صفح و چشم‌پوشی از گناه و طلب کنندگان نیکی است که

به گونه‌ای همگی به طلب کردن باز می‌گردد.» (ابن سیده، بی‌تا: ۱/۳۳۵)

فیومی (م. ۷۷۰ق) گفته‌است:

«عفو به معنی محو شدن گناهان و طلب ترك کردن و اجابت شدن این خواسته

و طلب و همچنین رها کردن ریش و سیبیل به حال خود و به تبع آن، زیاد و

بلند شدن ریش و سیبیل در اثر همین رها کردن است.» (فیومی، ۱۴۱۴: ۴۱۹)

جوهری (م. ۳۸۶ق) عفو را به معانی نفقه‌ای که فضل می‌شود، پراکندگی، فضل و

بخشش مال بدون اینکه درخواست شود، بیان کرده است. (جوهری، ۱۴۰۴: ۴۸۲)

از نظر ازهری (م. ۳۷۰ق) و ابن منظور (م. ۷۱۷ق) نیز عفو به این معنی است که خداوند

از کسی که مستحق عقوبت است در گذرد و آثار گناه را محو کند همان‌گونه که بادهای

آثار و گرد و غبار را محو می‌کنند. همچنین به زمینی که هیچ اثری از اینکه کسی مالک

آن باشد نیست، گفته می‌شود. (ازهری، بی‌تا: ۱/۳۸۵؛ ابن منظور، بی‌تا: ۱/۷۲)

یکی از لغویون اینگونه تعریف کرده است که عفو در ماده، يك اصل بیشتر نیست و آن،

صرف نظرکردن در جایی است که اقتضای دقت نظر و توجه دارد؛ مانند صرف نظرکردن

از گناهان، خطاها، عقاب، تکثیر و ضبط اعمال؛ اما اندراس، تکثر، تطول، فضل، هلاک

و طلب از لوازم اصل هستند که در مقام و موضوع خود به تناسب می‌آیند؛ صرف

نظرکردن از عمارتی موجب کهنه شدنش می‌شود و صرف نظرکردن از او موجب زیادشدنش می‌شود. و ترك کردن: به معنی دست برداشتن از چیزی است؛ محو: چیزی را زائل کردن است.

او هیچکدام از این معانی را متناسب با عفو نمی‌داند و می‌گوید:

«عفو از اسماء خداوند است که از عزیزترین صفات بزرگواران است که از خطاهای بندگان صرف نظر می‌کند و از گناهان ضعفا غضب بصر می‌کند. عفو، مطلق صرف نظر کردن است، در انفاق کردن اقل مرتبه آن، عفو است چرا که با عفو از خطا، تقصیر و اختلاف صرف نظر می‌کند و نیتش را از سوء نیت نسبت به شخص، قبل از اینکه به او انفاق کند، حفظ می‌کند پس عفو، مطلق صرف نظرکردن است چه از نظر مال و چه از نظر حق.» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۸۱/۸)

از جمله تعاریف دیگر که برای این واژه آمده، قصدکردن برای دریافت کردن و رسیدن به مقصود، تجافی از گناه، ترك عقوبت و رشد کردن و زیاد شدن درخت و گیاه است؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۴)

تعریف دیگری که بیان شده تعریف طریحی (م. ۱۰۸۷ ق) است و گفته:

«عفو به معنای محو کردن گناهان است و آن‌گونه که زمخشری گفته به معنی جنایت نیست بلکه لطیف معاتبه است که در مورد پیامبر ﷺ قبل از عتاب، آیات ۵۲ بقره و ۴۳ توبه، با عفو شروع شده است. بنابراین عفو، گذشتن از گناهان و محو کردنشان است و عافیة این است که خداوند انتقام گرفتن و بلاها را از بنده دفع کند.» (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۹۹/۱)

در کتاب ابن اثیر (م. ۶۰۶ ق) نیز عفو به معنای تجاوزکردن و گذشتن از گناه و ترك عقاب آن است و اصلش طمس و محو گناهان است که صیغۀ مبالغه است و همچنین به معنی نفقه‌ای که فضل و بخشش می‌شود، آمده است. عافیة نیز، صحت و سلامتی و در امان ماندن از درد و بلا است. (ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۲۶۵/۳)

برخی نیز گفته‌اند:

«العَفَاء - [عفو]: خرابی شهرها، خاك، نابودی و هلاکت، باران، لکه‌ی سفید که بر روی سیاهی چشم پدید آید. (بستانی، ۱۳۷۰: ۱/ ۶۱۶) عافی: آنچه را که عاریت گیرنده دیگ از آتش و طعام به عنوان کرایه در دیگش برمی‌گرداند: عافیة: خواهندگان و جویندگان رزق؛ بهبودی کامل، دور شدن بلا و بیماری از شخص توسط خدا.» (همان: ۵۹۵)

به نظر نگارنده در مجموع، چنین می‌توان نگاشت که عفو دارای یک اصل و معناست که صرف نظر کردن و رها کردن است که ابن‌فارس و مصطفوی متذکر شدند و به طور کلی در بررسی به عمل آمده، محقق، دیگر معانی مذکور را کاربردهای متعددی از معانی واژه‌ی عفو دانسته که در ذیل ارائه می‌شود:

ترک کردن، محو کردن، رها کردن، آثار و ردّ چیزی، چشم‌پوشی کردن، صرف نظر کردن از چیزی مثل گناه، عقاب، خطا، توجّه و تعلق، رشد کردن و زیاد شدن، دور شدن از گناه. عفو نقطه مقابل جحد است. به معنی آسان گرفتن، چیزی که خواستن و گرفتن آسان است. «ماذا ینفقون قل العفو»: چیزی که آسان است. به معنی چیزی که خواهانش است. قصد چیزی را کردن؛ أسألک العفو و العافیة: ترک عقوبت و سلامتی و صحت را خواستن. عفاء: زیاد شدن پر و کرک. عافی: آنچه را که عاریت گیرنده دیگ از آتش و طعام در دیگش برمی‌گرداند. عافیة: خواهندگان و جویندگان رزق؛ بهبودی کامل، دور شدن بلا و بیماری از شخص توسط خدا و دفع نمودن انتقام. عفو: اضافه، پاک و حلال کردن مال. لطیف معاتبه؛ بی‌نیاز کردن از مردم. خاک، اندراس، تکثر، تطوّل، فضل، هلاک و طلب همگی به صرف نظر بر می‌گردد؛ لکه سفیدی که بر روی سیاهی چشم، پدید آید.

۴. صفح از منظر لغویان

به منظور آشنایی با کلمه‌ی قرآنی «صفح» که از واژه‌های مترادف «عفو» است به معانی مختلفی که در کتب لغت برای این واژه آمده اشاره می‌شود:

«صفح» را به معنای «پهنا و روی هر چیزی» دانسته‌اند، لذا به سطح کاغذ

«صفحه» می‌گویند چون پهناى آن است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۲۲/۳)

همچنین یکی دیگر از لغویون در تعریف این واژه چنین نگاشته است:

«صفح عبارت است از عدول و انصراف از چیزی به جانب دیگر و در واقع

انصراف و رویگردانی در جهت خاصی است.» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۴۷/۶)

معنای دیگر صفح «ترک کردن، منصرف شدن و چشم پوشی کردن» است؛

بنابراین «صَفَحْتُ عَنْ فُلَانٍ» به معنای «از گناه فلانی چشم پوشی کردم» است. (جوهری،

۱۴۰۴/۱: ۳۸۲)

طریحی (م. ۱۰۸۷ق) نیز آن را چنین تعریف کرده است:

«جانب، ناحیه، وجه، پهلوى انسان، پهناى شمشیر، روگردانی، اعراض و

کناره‌گیری از چیزی همراه با حلم، اغماض و چشم‌پوشی کردن، منحرف

شدن.» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۸۵/۲)

ابن منظور (م. ۷۱۷ق) «صفح عن» را اعراض از گناه و صُفوح و صَفَّاح را به معنای عفو

گرفته و الصُّفوح را از صفات خدا شمرده که هم معنای عفو است که از روی تکریم،

بندگان را مورد عفو قرار می‌دهد و از عقوبت و مجازات آن‌ها چشم‌پوشی می‌کند.» (ر.ک:

ابن‌منظور، بی‌تا: ۵۱۲-۵۱۳)

معنای مورد نظر محقق، منصرف شدن، چشم‌پوشی کردن و اعراض از عقوبت گناه

است.

۵. غفر از منظر لغویان

در اینجا نیز به معانی مختلفی که برای واژه‌ی «غفر» که یکی دیگر از واژه‌های مترادف

«عفو» است اشاره می‌شود:

غفر: به معنی ستر و پوشاندن گناه هان است. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۴/۳۸۵؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲/

۴۴۹؛ ابن‌منظور، بی‌تا: ۲۵/۵، راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۰۹)

یکی دیگر از لغویون در تعریف این واژه آورده است:

اصل این ماده به معنای محو اثر است و در گناهان و معاصی استعمال می‌شود و یک مفهوم اعم است؛ مفاهیم ستر، صفح و اصلاح از لوازم محو اثر است که همین محو اثرگناه، موجب ستر، چشم پوشی و قصد اصلاح گناه و خطا است. (مصطفوی: ۱۳۶۸: ۷/ ۲۴۰)

ثعالبی (م. ۴۲۹ق) آن را به معنی نقض، شکستن و انحراف دانسته که درباره‌ی استخوانی که جراحت ببیند این اصطلاحات هم معنای عفو است. (ثعالبی، ۱۴۱۴: ۱۶۸) زمخشری (م. ۵۸۳ق) نیز در تعریف این واژه می‌گوید:

«لباسی که از چرک پوشیده شده و حامل چرک است را باریشه‌ی این واژه استعمال می‌کنند. بنابراین نظر او نیز ستر و پوشاندن است.» (زمخشری، ۱۹۷۹: ۴۵۳)

طریحی (م. ۱۰۸۷ق) نیز آن را به معنای ستر و پوشاندن گناه و عیوب بندگان و درگذشتن از خطای آنان گرفته است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۴۲۸)

قرشی می‌گوید:

«غفر» به معنای آمرزیدن گناه است؛ گاهی به گذشت ظاهری نیز اطلاق می‌شود هرچند در باطن گذشت و ستر نیست؛ گاهی نیز بخشیدن گناه دیگران است همان‌طور که آیات ﴿وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾ (شوری: ۳۷) و ﴿وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (شوری: ۴۳) دل بر آن است؛ (قرشی، ۱۳۷۶: ۵/ ۱۰۷)

صاحب بن عباد (م. ۳۸۵ق) نیز آن را به معنای ستر، پوشاندن و مخفی کردن گرفته و گفته رنگ زدن لباس با رنگ سیاه و تیره سبب پوشاندن چرک آن می‌شود. (ابن عباد، ۱۴۱۴: ۷/ ۵)

۶. تفاوت عفو و صفح و غفر

حال بعد از بررسی واژه‌ها از لحاظ لغوی این سؤال مطرح می‌شود که آیا «عفو» و «صفح» و «غفر» به یک معناست؟ یا اینکه معانی آن‌ها تفاوت دارند؟ این در حالی است که در آیه‌ای از قرآن، هرسه واژه در کنار هم ذکر شده‌اند؛ یعنی آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاحِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفُّوا وَتَصَفَّحُوا وَتَعَفَّزُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ای کسانی که ایمان آورده‌اید در حقیقت برخی از همسران شما و فرزندان شما دشمن شمایند از آنان بر حذر باشید و اگر ببخشایید و درگذرید و بیامرزد به راستی خدا آمرزنده مهربان است ﴿(تغابن: ۱۴) در این آیه به کار بستن «عَفُو»، «صَفْح» و «عَفْر» برای مقابله با دشمنی همسر و فرزندان مطرح است. در توضیح وجه تمایز این سه کلمه باید گفت که هر کدام از آن‌ها مفهوم و کاربرد خاص و جداگانه‌ای دارند:

اول: برتری صفح و غفر بر عفو

در تفاوت معنایی «عفو» و «صفح» گفته شده است که صفح، یک مرتبه برتر و بلیغ‌تر از عفو است. (ابو‌هلال عسگری، بی‌تا: ۳۶۲)؛ مصطفوی می‌گوید: «غفر: محو کردن اثر چیزی است و بعد از عفو می‌آید.» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۸۱/۸) مطهری نیز غفر را آخرین مرحله می‌داند و آن را روپوشی تعریف می‌کند که از «صفح» و «عفو» بالاتر است. (مطهری، بی‌تا: ۱۸۰/۷-۱۸۲) زیرا درواقع، غفر مثل درپوشی است که لاپوشی می‌کند و کسی متوجه نمی‌شود.

دوم: آمیختگی صفح با خوشرویی

علامه طباطبایی رحمته در تمایز مفهوم عفو با صفح تصریح می‌کند که در صفح یک معنای بالاتری از عفو یعنی روی خوش نشان دادن به شخصی که مورد عفو قرار می‌گیرد، وجود دارد. یعنی افزون بر اینکه او را عفو می‌کنیم، با خوشرویی هم با او برخورد نماییم. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۱۹۰)

سوم: همراه بودن صفح با از یاد بردن اشتباه خطاکار

آیت الله جوادی آملی در این زمینه چنین می نگارد:

«عفو، گذشتن از مجازات و مؤاخذه خطاکار است. صفح، صفحه خاطرات را ورق زدن و صفحه دیگری گشودن است. صفح کننده بر اثر بزرگواری و کرامت نفسانی به مسائل دیگری می پردازد و اشتباه خطاکار را از یاد می برد. عفو، ترک پیگیری و رفع تعقیب را به دنبال دارد، اما غباری از عفوشدگان در دل عفوکننده می ماند؛ ولی گاهی با تمرین و ممارست می تواند بر خود مسلط شود و برخی خاطرات عفوشدگان را نیز از ذهن خود بزدايد که این محو نام دارد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۲/۱۶۵)

چهارم: صفح، بخشش بی عتاب

امام زین العابدین علیه السلام در معنای عبارت «فَأَصْفَحَ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ» (حجر: ۸۵) فرموده است: «یعنی بخشش بدون عتاب» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۲۷/۳)

پنجم: عفو، مطلق صرف نظر کردن

مصطفوی با بیان مراحل سه گانه عفو، صفح و غفر در مقابله با مخالفت دیگران به تفاوت سه واژه پرداخته و معتقد است که عفو به معنای ترک مجازات است و به انصراف قلبی از مخالفت با طرف مقابل صفح گفته می شود و معنای مغفرت پوشاندن گناه و خطا و محو نمودن آن است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۴۸/۶)

وی می گوید:

«غفر: محو کردن اثر چیزی است و بعد از عفو می آید. اهمال: ترك و رها کردن و استعمال نکردن چیزی است؛ سقوط: فرود آمدن یکدفعه و بدون اختیار است؛ صفح: انصراف و عدول به جانب چیزی است؛ هیچکدام از این معانی متناسب با عفو نیست و عفو از اسماء خداوند است که از عزیزترین صفات بزرگواران است که از خطاهای بندگان صرف نظر و از

گناهان ضعفا غض بصر می‌کند. عفو: مطلق صرف نظر کردن است، در انفاق کردن اقل مرتبه آن، عفو است؛ چرا که با عفو از خطا، تقصیر و اختلاف صرف نظر می‌کند و نیتش را از سوء نیت نسبت به شخص قبل از اینکه به او انفاق کند، حفظ می‌کند. پس عفو، مطلق صرف نظر کردن است چه از نظر مال و چه از نظر حق.» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۸۱/۸)

ششم: مراتب پلکانی عفو، صفح و غفر

شهید مطهری رحمته با توضیحی بیشتر چنین می‌گوید:

«وقتی کسی کار خطایی می‌کند، هم استحقاق معاقبه و مجازات دارد و هم استحقاق ملامت. عفو، گذشت از مجازات است، ولی صفح یک درجه بالاتر است. صفح این است که انسان نه تنها آن مجازات معمول را انجام نمی‌دهد، بلکه اصلاً نامش را هم نمی‌برد، به روی طرف هم نمی‌آورد و لهذا اولیاء الله همیشه مقامی بالاتر از عفو دارند؛ یعنی عفو آن‌ها به صورت صفح است. غفر به معنای پوشاندن است. باز «پوشاندن» درجه بالاتری است؛ یعنی روی [گناه] را با رحمت پوشاندن. چرا می‌گوییم «مغفرت» الهی؟ به این جهت که انسان گناهی به درگاه الهی مرتکب می‌شود که استحقاق مجازات دارد. خداوند متعال او را مجازات نمی‌کند و از او صفح می‌کند و به روی بنده‌اش هم نمی‌آورد و بالاتر اینکه روی آن را هم می‌پوشاند. این «روپوشی» یکی از این جهت است که نمی‌گذارد دیگران از آن اطلاع پیدا کنند و دیگر اینکه از رحمت و فضل خودش هم چیزی اضافه به او می‌دهد. پس از «مغفرت» به‌عنوان آخرین مرحله واکنش در برابر خطا و رفتاری که جنبه دشمنی دارد، «فَإِنَّ اللَّهَ عُفُوٌّ رَحِيمٌ» می‌آید این عبارت مبین آن است که «مغفرت» رنگ خدایی به خود می‌گیرد و شخص هم ممکن است در موارد دیگری نیازمند غفران خطاهایش باشد و نشان از این است که غفر و

عفو چقدر خوب هستند که خود خداوند با این صفت معرفی شده است.

(مطهری، بی تا: ۱۸۰/۷-۱۸۲)

۷. معانی عفو با توجه به اشتقاق کبیر

در این مبحث، کلماتی که با عفو اشتقاق کبیر دارند، تعریف می شوند:

اول: عوف

عوف به معانی زیر آمده است: مهمان، اندیشه، حال، احوال و حکایت، حال باطنی و قلب، اسمی برای مردان، اسم شیر به خاطر اینکه در شب در طلب شکار می رود؛ گرگ، گیاه خوشبو، گیاهی که می روید، آنچه که در شب به آن دست می یابند و پیروز می شوند (ابن منظور، بی تا: ۲۵۹/۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲/۲۶۰)

شتری که آب را بو می کند درحالی که تشنه است رهاس می کند و نمی خورد؛ دور شدن پرندۀ در حال پرواز. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲/۲۶۰)

عَوْفًا [عوف] الطائر: دور زدن پرندۀ به طرف آب یا چیزی تا برآن فرود آید. (مهیار، ۱۳۷۰: ۱/۵۹۵)

دوم: وعف

وعف به معانی زیر آمده است: ضعف البصر، کم دیدن، کم بینایی، نادیده گرفتن؛ (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۴۶۰) جای غلیظ، ظرف آب که در آن غلظت است. (ابن منظور، بی تا: ۳۵۸/۹)

سوم: وقع

وقع به معانی زیر آمده است: پوشاندن و پنهان کردن در غلاف؛ کهنه ای که کاتب با آن قلمش را پاک می کند، (ابن منظور، بی تا: ۴۰۲/۸) در بند و سربند شیشه؛ (ازهری، بی تا: ۱/۳۸۹؛ مهیار، ۱۳۷۰: ۱/۹۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۴) سبلی که از خوشه و درخت خرما درست می کنند. (بستانی، ۱۳۷۰: ۱/۹۹۱)

چهارم: فوع

فوع به معانی زیر آمده است: اول، ابتدا، شروع، بالا آمدن چیزی و بالا آمدن روز (ابن منظور، بی تا: ۲۵۸/۸) چون با بالا آمدن روز، شب محو می شود؛ پراکندگی و پخش کردن، بوی خوش عطر. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۴۶۰؛ بستانی، ۱۳۷۰: ۱/۲۴۵)

پنجم: فعو

فعو به معانی زیر آمده است: افعی، ماری که گردن بلند و سرپهنی دارد و چه بسا که دارای دو شاخ است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲/۲۶۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱/۳۳۱) رایحه خوش بو، شکستن، در قبضه گرفتن. (ابن منظور، بی تا: ۱۵۹/۱۵)
در جمع بندی تعاریف، از نظر نگارنده نکاتی قابل مطرح شدن است که در زیر بیان می شود:

در تعریف عوف؛ مهمان، اندیشه، حال باطنی، قلب، شکار مخفیانه شبانه، خوشبویی و دور شدن پرنده در حال پرواز همگی حکایتگر محو شدن است؛ زیرا مهمان بالاخره زمانی می رود و از دیده میزبان محو می شود و حال باطن و قلب در جوف و درون انسان قرار دارند و مخفی هستند و خوشبویی محو و مخفی و پنهان از دیده است و پرنده نیز با پروازش از معرض دید بیننده محو می شود.

در تعریف وعف؛ معانی ضعف بینایی، کم بینایی و نادیده گرفتن آمده که همگی دال بر محو و مخفی بودن است؛ همچنین معانی جای غلیظ، ظرف آب که در آن غلظت است نیز از این جنبه محو و خفا برخوردارند؛ زیرا جایی که غلیظ است متراکم، انبوه و فشرده است و آب غلیظ نیز زلال و قابل رؤیت نیست و ذرات موجود در آن محو و پنهان است.

در تعریف وقع نیز پوشاندن و پنهان کردن در غلاف، پاک کردن با کهنه، دربند شیشه، همگی بیانگر خفا و محو شدن هستند.

در تعریف فوع نیز شروع و بالا آمدن روز، پراکندگی و بوی عطر همگی نشانگر بُعد محویت و مخفیانه بودن است؛ زیرا قبل از شروع هر چیزی آن چیز بر همه محو و مخفی بوده و با شروع آشکار شده؛ با آمدن روز، شب محو شده؛ با پراکندگی نیز انسجام و جامع دیدن به چشم نمی‌آید و به گونه‌ای از خفا بهره‌مند است؛ بوی عطر نیز فقط به مشام می‌رسد و از دیده مخفی است.

در تعریف فعو نیز افعی بیانگر خفا و محویت است؛ زیرا در کمین شکار است و از دیدگان مخفی است؛ در تعریف شکستن نیز آن شیء در اثر شکستن محو و فانی می‌شود؛ در مورد در قبضه‌گرفتن نیز هر چیزی که در قبضه گرفته شود محو و پنهان می‌شود و در یک فضای در بسته و مخفی قرار گرفته است.

گفتنی است با تأمل در مطالب حاصله و کنار هم قرار دادن آن‌ها نکته‌ای که به نظر نگارنده می‌رسد این است که در همه‌ی این معانی یک نحوه محو شدن، نادیده گرفتن، مخفی شدن، شکستی که محو می‌شود آمده است و یک نحوه سهل و آسان‌گیری است و نیز می‌توان به این نتیجه دست یافت که طلب عفو در شب و مخفیانه زودتر نتیجه می‌بخشد؛ همانگونه که شیر شبانگاه در طلب شکار برمی‌آید.

۸. بررسی تطبیقی معانی لغوی - اشتقاقی عفو، با حیطة عملی و کاربردی

با توجه به مطالبی که درباره‌ی معانی لغوی واژه‌ی عفو نگاشته شد محقق در این مبحث به دنبال تطبیق برخی و معانی حاصله از اشتقاق کبیر و پی‌بردن به تناسب بین تعریف لغوی و حیطة و نمود کاربردی واژه‌ی مورد نظر است. در واقع پرداختن به بیان تناسبات زیر، نوآوری نویسنده در این عرصه و نظر نگارنده است که تاکنون در جایی و از سوی اشخاص دیگری مطرح نشده است.

برای نمونه در تعاریف لغوی و مشتقات به عباراتی همچون محو و پاک کردن آثار گناه (فیومی، ۱۴۱۴: ۴۱۹/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱/۲۹۹) و در نظرنگرفتن عقاب برای آن (ازهری، بی‌تا:

۱/۳۸۵؛ ابن منظور، بی تا: ۱/۷۲) و رنگ سفیدی و پاک شدن را به لکه‌های سیاه گناه بخشیدن (بستانی، ۱۳۷۰: ۱/۶۱۶) اشاره گردید.

بنابراین تعاریف، به نظر می‌رسد در حیطه‌ی عمل، هنگامی که از درگاه خداوند متعال طلب عفو می‌کنیم، از او می‌خواهیم که اثری از گناه باقی نگذارد و همه‌ی آن را محو کند و همچون پاک‌کن که اثری از رنگ سیاه مداد باقی نمی‌گذارد، اثر چرک و آلودگی گناه را پاک کند و از بین ببرد و همچون لاک غلط‌گیر که رنگ تیره جوهر و خودکار را از بین می‌برد و به برگه کاغذ، سفیدی می‌بخشد، لوح دل و ضمیر جان را که با لکه‌های گناه تیره و سیاه شده، سفید و درخشان کند و اثری از تیرگی، زنگار و آلودگی به جای نگذارد.

به عبارت دیگر، با طلب کردن عفو از خداوند می‌خواهیم علاوه بر اینکه آثار گناهان را محو و پاک کند، رنگ سفیدی را نیز به آن‌ها ببخشد.

از جمله معانی عفو که لغویون مطرح کردند، مطلق صرف نظرکردن بود و اقل مرتبه انفاق را، عفو دانستند چرا که انفاق‌کننده با عفو از خطا، از تقصیر و اختلاف صرف نظر می‌کند و نیتش را از سوء نیت نسبت به شخص قبل از اینکه به او انفاق کند، حفظ می‌کند. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱/۱۸۱)

بنابراین نمود عینی این معنا در حیطه‌ی عملی انفاق تجلی می‌یابد و تأثیر عمیقی در نیت و عمل شخص دارد و سبب صرف نظر کردن از افکار پلید و آزار و منت قبل از انفاق می‌شود.

لطافت دیگری که در تعریف عفو به آن اشاره شده بود این عبارت است: لکه سفیدی که بر سیاهی چشم پدید می‌آید. (بستانی، ۱۳۷۰: ۱/۶۱۶)

با توجه به این مطلب، به تناسب و ارتباط بین واژه عفو و این تعریف می‌توان پی برد؛ زیرا در عفو از خداوند طلب می‌کنیم تا سیاهی گناه را با سفیدی لکه‌گیری نماید و روی سیاهی را با سفیدی بپوشاند.

در واقع بر اثر گناه چشمان ما رنگ سیاهی به خود گرفته و تکرار گناه موجب سیاه شدن چشم و در نتیجه تیره و تار دیدن پیرامون خود را به دنبال دارد با طلب عفو از خداوند می خواهیم سیاهی و آلودگی چشمی را لکه گیری و رنگ سفیدی و روشنی را جایگزین سیاهی کند.

از جمله معانی عفو، این اشاره لطیف است که درخت و گیاه قصد رشد کردن و زیادشدن کردن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۴) در مورد حیطةی کاربردی عفو هم، بنده با طلب عفو از خداوند می خواهد او را رشد دهد و به او شاخ و برگ و بهای بیشتری دهد؛ همان طور که هرچقدر به درخت و گیاه توجه و رسیدگی شود و علف های هرزشان از بین برود و خوب غرس شوند، رشد و نمویشان بیشتر و بهتر می شود در مورد بنده نیز اگر خداوند گناهانش را محو کند و به خواسته او توجه نماید به سوی مراتب کمال و انسانیت رشد می کند.

از جمله معانی دیگر عفو که لغویون ذکر کرده اند به معنی زمینی است که هیچ اثری از اینکه کسی مالک آن باشد نیست. (ازهری، بی تا: ۱/ ۳۸۵؛ ابن منظور، بی تا: ۱/ ۷۲)

اگر کمی دقت کنیم به رابطه‌ی عملی بین عفو با این معنا به راحتی پی می بریم؛ چراکه طالب عفو، از خداوند می خواهد که گناهانش را به گونه‌ای محو و نابود کند که هیچ اثری از اینکه این گناهان مالک و صاحب دارند، باقی نماند. گویا این گناه اصلاً فاعلی و مالک و صاحبی نداشته و آن را نادیده بگیرد.

در تعاریف فعو به افعی و ماری که گردنی بلند و سری پهن دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲/ ۲۶۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۳۱) اشاره شده بود؛ این نکته ظریف را مدنظر داشته باشیم که گناهان ما نیز همچون افعی دور گردن ما را غلاف کرده اند؛ پس به منظور نجات از گزیده شدن توسط این مار خوش خط و خال، از درگاه معبود، طلب عفو کنیم.

در بین تعاریف وقع به سر بند و در بند شیشه اشاره شده بود (ازهری، بی تا: ۳۸۹/۱؛ بستانی، ۱۳۷۰: ۹۹۱/۱) که با کمی تأمل و درنگ متوجه می شویم که تعریف دقیق، به جا و دوسویه‌ای است چرا که از دو سو می توان به این قضیه نگریست: از سوی بنده؛ از سوی خداوند.

از سوی بنده به این خاطر که ما خود را محبوس دنیای خاکی کرده ایم و جام بلورین و شیشه‌ای وجودمان را آکنده از زنگار گناه کرده ایم و شیشه دلمان را پر از ذرات گناه کرده ایم و بر آن‌ها سرپوش گذاشته ایم و در شیشه را با سر بند محکم بسته ایم. از سوی خداوند، به این سبب که از او می خواهیم گناهان ما را در شیشه محبوس کند و سرپوش محکمی بر در آن ببندد تا هیچ‌گاه از شیشه بیرون نریزند و به عبارتی محو و پنهان شوند.

یکی دیگر از معانی وقع که لغویون به آن اشاره کرده اند، کهنه‌ای است که کاتب و نویسنده با آن قلمش را پاک می کند؛ (ابن منظور، بی تا: ۸/ ۴۰۲) به نظر می آید که تناسب خاصی در این تعریف نهفته است چرا که بنده گناهکار خود را همچون کهنه مجاله‌ای می بیند که همه‌ی وجودش را چرک و کثیفی فراگرفته و تمام نگاهش را به نگاه خداوند رحیم دوخته تا ذره‌ای از نور قلم رحمتش را به صفحه‌ی این کهنه بنگارد و با ساطع شدن انوار رحمانیتش، ظلمت و کثیفی را از کهنه بزداید.

به عبارت دیگر، با خواستن عفو، خداوند به کاتبان اعمال دستور می دهد تا قلم پاکی را بر کهنه وجود گناهکار بکشند و آلودگی‌هایی را که بر اثر گناه بر جوهر قلم اصابت کرده، از سر قلم بچکانند و به دنبال اصابت قلم به کهنه، چرک نیز ذره ذره از اعماق وجود کهنه فشرده شود.

در این بند، چه بسا جای تأمل دارد؛ چرا که در دعاها پیمان از خداوند می خواهیم: قلم عفو بر گناهان و جرائم اعمال ما بکش؛ از این رو نمودار شدن رابطه تنگاتنگ بین این عبارت دعایی و ریشه لغوی عفو وجود دارد.

با توجه به معانی مختلفی که ذکر شد، یکی از معانی عوف، شیرنترس و شجاعی بود که شبانه و مخفیانه به دنبال شکار می‌رفت. (ابن منظور، بی تا: ۲۵۹/۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۶۰/۲) به نظر نگارنده از جمله تناسباتی که بین معنای لغوی و حیطه کاربردی و عملی وجود دارد این است که در این امر دقت کنیم که ما همچون شیر نترس و بی باک سراغ گناه می‌رویم و عصیان و نافرمانی و پرده‌داری می‌کنیم، اما همان‌طور که شیر شبانه و مخفیانه به دنبال شکار می‌رود تا به طعمه و هدفش برسد ما نیز شباهنگام و مخفیانه و به دور از چشم دیگران، طلب عفو نماییم تا به نحو احسن به خواسته خویش برسیم.

از دیگر تعاریف عوف می‌توان این تعریف را یادآور شد که لغویون گفته‌اند: عوف به معنای دور شدن پرنده در حال پرواز است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۶۰/۲) با اندکی دقت نظر متوجه می‌شویم که ظرافت خاصی در این تعریف به کار برده شده است و تناسب و هماهنگی بین عفو و این تعریف وجود دارد؛ چراکه بنده با تقاضای عفو از خداوند می‌خواهد تا گناهانش را آرام آرام محو کند و کم کم اثری از آن‌ها برجا نماند؛ همان‌طور که وقتی پرنده‌ای در آسمان پرواز می‌کند و از جلوی چشمان بیننده دور می‌شود به گونه‌ای که دیگر دیده نمی‌شود و اثری از او و پروازش در آسمان باقی نمی‌ماند.

بنابراین بنده با طلب عفو از معبود می‌خواهد تا پرنده شوم گناهانش را در آسمان بیکران رحمتش به پرواز در آورد و اثر پروازش را تا مقصد بی‌نهایت محو شدن، پاک سازد.

در تعریف عوف آمده بود: دور زدن پرنده به طرف آب یا چیزی تا بر آن فرود آید. (بستانی، ۱۳۷۰: ۵۹۵/۱) با توجه به این تعریف نیز می‌توان گفت: بنده در طلب عفو مثل پرنده‌ای می‌ماند که هرگاه چیزی را می‌خواهد، دور تا دور آن می‌گردد تا به سوی آن چیز فرود آید و به آن دست یابد. بنده نیز با طلب عفو، پر و بالش را دورخانه خدا می‌چرخاند تا فرو نشیند و به مراد دلش برسد. نیز انسان وقتی بخواهد چیزی را تطهیر کند و آلودگی‌اش را بگیرد به دور آب می‌گردد تا با آن طلب پاکی نماید؛ عفو نیز همان چشمه آب زلالی است که مال را طیب و پاکیزه می‌کند و در تعاریف عفو نیز به آن اشاره شد. (ابن‌عباد، بی تا: ۱۲۵/۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۴۰/۱)

از جمله تعاریفی که برای «فوع» ذکر شد اول، ابتدا، شروع، بالا آمدن چیزی و بالا آمدن روز (ابن منظور، بی تا: ۲۵۸/۸) بود زیرا بالا آمدن روز، سبب محو شدن شب می شود؛ (ابن منظور، بی تا: ۲۵۸/۸) در اینجا علاوه بر تساوی این تعریف با تعریف لغوی عفو با حیطة کاربردی نیز تناسب دارد؛ زیرا در تعاملات روزمره زندگی، انسان با عفو و گذشت از خطای دیگران شروع یک روز خوب را به دیگران هدیه می دهد و روشنایی حیات را به زندگی آنان عطا می کند و کینه و دلنگرانی را از صفحه خاطرش محو می سازد.

همچنین این عفو و درگذشتن بنده از انسانها، شروع عفو الهی را در حق شخص عافی به دنبال دارد و در واقع آغازی برای محو نمودن خطاهای او از طرف خداوند است. از جمله لطایف دیگر که در تعاریف «فعو»، «فوع» و «عوف» نهفته، رایحه و بوی خوش است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲/۲۶۰؛ ابن منظور، بی تا: ۱۵۹/۱۵ و ۲۵۹/۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۴۶۰؛ بستانی، ۱۳۷۰: ۱/۲۴۵)

بر همگان مبرهن است که بوی خوش، مخفی، محو و پنهان است اما با این وجود، همه خواهان و طالب بوی خوش هستند و پیوسته در طلب بوی خوش و معطراند؛ در مورد عفو نیز قضیه به همین صورت است، طلب کننده از خداوند می خواهد گناه او را با بوی خوش رحمت کبریایش محو و پنهان کند و از بوی خوش مغفرتش به بنده عاصییش افاضه کند.

همچنین انسان با عفو و گذشتن از دیگران، بوی خوش زندگی و حیات را به او بخشیده است؛ به گونه ای که خودش را به درگاه قرب معبود ازلی نزدیک نموده و رفتار معفوانه اش، رایحه خوش الهی به خود گرفته است.

نتیجه گیری

در تحقیق حاضر، با توجه به کتب لغت متعدد، واژه ی عفو ریشه یابی و تعریف شد و درکنار تعریف لغوی، ریشه ی اشتقاقی این واژه نیز بررسی گردید و به بررسی و مقایسه آن با واژه های مترادف نیز پرداخته شد که به طور کلی یافته هایی که حاصل شد عبارت

از این بود که عفو در اصل یک معنا دارد که از لوازم متعددی بهر مند است. با توجه به این لوازم متعدد معانی، کاربردهای عملی این واژه نیز گوناگون می‌شود. از جمله یافته‌های مهم می‌توان به این دستاورد اشاره کرد که «صفح» و «غفر» هرکدام به ترتیب درجه بالاتری از عفو دارند. به این جهت که انسان گناهی به درگاه الهی مرتکب می‌شود که استحقاق مجازات دارد. خداوند متعال او را مجازات نمی‌کند و این یعنی همان عفو؛ و از او صفح و چشم پوشی می‌کند و حتی به روی بنده‌اش هم نمی‌آورد و آن را فراموش می‌کند و این یعنی همان صفح؛ و بالاتر اینکه روی آن را هم می‌پوشاند، این «روپوشی» یکی از این جهت است که نمی‌گذارد دیگران از آن اطلاع پیدا کنند و دیگر اینکه از رحمت و فضل خودش هم چیزی اضافه به او می‌دهد که این همان غفر و مغفرت است.

از دیگر یافته‌های پژوهش می‌توان به برقراری تناسب بین معنای لغوی عفو و اشتقاقیات این واژه اشاره کرد؛ به گونه‌ای که حلقه‌ی وصل زنجیره هم‌هی این معانی یک نحوه محو شدن، نادیده گرفتن، مخفی شدن، شکستن همراه با محو شدن است. از جمله دستاورد دیگر نوشتار پیش‌رو، برقراری رابطه دوسویه، تساوی و تناسب بین معنای لغوی عفو و اشتقاقیات آن با حیطة کاربردی و عملی است که در زندگی عملی و روزمره نمود بارزی را رقم می‌زند.

كتاب نامه

١. **قرآن مجید**، (١٣٧٣): ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دارالقرآن الکریم، ج ٢، قم.
٢. ابن اثیر، أبو السعادات محمد بن محمد، (١٣٩٩): **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج ٣، المكتبة العلمية، بيروت.
٣. ابن جنی، عثمان، (١٩٥٥): **الخصائص**، به کوشش محمد علی نجار، ج ٢، عالم الکتب للطباعة والنشر والتوزيع، قاهره.
٤. ابن درید، محمد بن حسن، (بی تا): **الاشتقاق**، ج ١، المكتبة الخانجي، قاهره.
٥. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (بی تا): **المحکم والمحیط الاعظم**، ج ١، دارالکتب العلمیه، بیروت.
٦. ابن عباد، ابوالقاسم اسماعیل صاحب، (بی تا): **المحیط فی اللغة**، ج ١ و ٥، عالم الکتب، بیروت.
٧. ابن فارس، احمد، (١٤٠٤): **معجم مقاییس اللغة**، ج ٤، ٣، ١، ج ١، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
٨. ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا): **لسان العرب**، ج ١، ٨، ٩، دارصادر، بیروت.
٩. ازهری، ابو منصور احمد بن محمد، (بی تا): **تهذیب اللغة**، ج ١، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
١٠. بستانی، فواد، (١٣٧٠): **فرهنگ أبجدی عربی - فارسی**، مترجم: رضامهیار، ج ١، انتشارات اسلامی، تهران.
١١. ثعالبی، عبدالملک بن محمد، (١٤١٤): **فقه اللغة**، دارالکتب العلمیه، بیروت.
١٢. جرجانی میرسید شریف، علی بن محمد، (١٣٧٠): **التعريفات**، ناصر خسرو، تهران.
١٣. جوادی آملی، عبدالله، (١٣٨٧): **تسنیم**، ج ٢٢، اسرا، قم.
١٤. جوهری فارابی، ابونصر اسماعیل بن عباد، (١٤٠٤): **صحاح**، ج ٤، دارالنشر للملايين، بیروت.
١٥. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، (بی تا): **کشف الظنون**، ج ١، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
١٦. خساره، ممدوح محمد، (١٤١٨): **الاشتقاق التقلیبی وأثره فی وضع المصطلحات**، مجله المجمع اللغة العربیة بدمشق، ش ٧٢، ش ٤.
١٧. راجی، أسمر، (١٤١٨): **المعجم المفصل فی علم الصرف**، دارالکتب العلمیه، بیروت.
١٨. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (١٤١٢): **المفردات فی غریب القرآن**، دارالقلم، ج ١، الدار الشامیة، دمشق.
١٩. زان عیور، محسن، (بی تا): **پژوهش صرفی ١٣**، پایگاه تخصصی صرف.
٢٠. زمخشری، محمود بن عمر، (١٩٧٩): **اساس البلاغه**، دارصادر، بیروت.
٢١. شمس الدین آملی، محمد بن محمود، (١٣٨١): **نفائس الفنون فی عرائس العیون**، ج ١، انتشارات

- الاسلامیه، تهران.
۲۱. طباطبایی مجاهد ابوالمعالی، سیدمحمدبن علی، (بی تا): **مفاتیح الاصول**، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷): **المیزان**، ج ۸، ۴، ۱۲، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۲۳. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵): **مجمع البحرين**، ج ۱، ۵، ۳، انتشارات مرتضوی، تهران.
۲۴. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵): **تفسیر نورالثقلین**، ج ۳، ۴، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۲۵. عسگری، ابوهلال حسن بن عبدالله، (بی تا): **الفروق فی اللغة**، دارالآفاق الجدیده، بیروت.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹): **العین**، ج ۱، ۲، ۵، مؤسسه دارالهجره، قم.
۲۷. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، (۱۴۱۵): **القاموس المحيط**، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۲۸. فیومی، أحمدبن محمد، (۱۴۱۴): **المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی**، ج ۲، ۲، مؤسسه دارالهجره، قم.
۲۹. قرشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۶): **قاموس قرآن**، ج ۵، ۶، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۰. کیهان اندیشه، (۱۳۷۳): ش ۵۶.
۳۱. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸): **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج ۶، ۸، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۳۲. مطهری، مرتضی، (بی تا): **آشنایی با قرآن**، ج ۷، انتشارات صدرا، تهران.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴): **تفسیر نمونه**، ج ۷، ۱، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، (۱۳۶۳): **قوانین الاصول**، ج ۱، علمیه اسلامی، تهران.
۳۵. یعقوب، امیل بدیع، (۱۹۹۸): **موسوعه صرف و نحو**، بی نا، بی جا.

مطالعات تفسیری آلا.الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء

سال دوم * شماره ششم * تابستان ۱۳۹۸



شرح و تحلیلی بر روایت «أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ»

علیرضا فخاری^۱

لیلا ابراهیمی^۲

مهدی درستی^۲

چکیده

براساس مدلول صریح روایت «أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ»، مثل کتاب (قرآن) هم به پیامبر ﷺ داده شده که آن نیز مانند کتاب (قرآن) وحی نامیده شده است تا نقش اکمال کتاب را ایفا نماید. اما سؤال اساسی و مهم این است که آیا نزول وحی بر پیامبر گرامی اسلام ﷺ محدود به آیات قرآن است یا بر ایشان وحی دیگری غیر از قرآن هم صورت گرفته است؟ رویکرد و محور اصلی مقاله مورد نظر، شرح و تحلیل روایت فوق است. با توجه به مفهوم حدیث آنچه در قرآن وجود دارد، «وحی قرآنی» است و آنچه در قالب روایات قطعی الصدور نبوی بیان شده، «وحی غیر قرآنی» است. نکته قابل توجه آن است که وحی قرآنی و غیر قرآنی از عنصر و صبغه‌ی مشترکی بنام «آسمانی» و «الهی» بودن برخوردار هستند، اما عده‌ای از علماء، وحی به پیامبر ﷺ را محدود به وحی قرآنی نموده، در صورتی که شواهد قرآنی و روایی به صورت قطعی و صریح بیانگر آن است که پیامبر ﷺ نه فقط قرآن را از جانب خدا با خود آورده، بلکه به تعبیر خود ایشان مثل آن را نیز به همراه آن آورده است. این «مثل کتاب» (قرآن) همان سنت نبوی است که در کنار هم، مکمل هم و تشکیل دهنده دین و شریعت هستند.

واژگان کلیدی

فقه الحدیث، قرآن، کتاب، وحی غیر قرآنی، وحی قرآنی.

Fakhary_a@yahoo.com

Ebrahimi.ly1@gmail.com

Dorosti.mahdi1@gmail.com

۱. دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

۲. طلبه سطح ۴، جامعه الزهراء

۳. طلبه سطح ۳، حوزه علمیه قم

مقدمه

حدیث «أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» مشهورترین دلیل روایی و حیانی خواندن سنت پیامبر اکرم ﷺ است. بسیاری از اندیشمندان علوم قرآن، برای و حیانی خواندن سنت به روایت، استناد کرده‌اند. این حدیث از احادیث صحیحی است که در مجامع روایی اهل سنت نقل گردیده است. ضرورت طرح بحث روایت مذکور جایی است که در قرآن از نماز و حج و زکات یاد شده، ولی ابعاد و احکام و کیفیت انجام آن‌ها ریز و جزئی بیان نشده ولی پیامبر با دقت ریز و واضح آن‌ها را در قالب سنت بیان کرده است و اینکه آنچه که از آن به مجموعه‌ی دین تعبیر می‌شود آیا همه از ناحیه‌ی خدا نازل شده است؛ زیرا برخی از اهل سنت می‌گویند که فقط قرآن بر پیامبر ﷺ وحی شده است و سنت آن حضرت، منشاء و حیانی ندارد، لذا فاقد حجّیت است؛ یعنی سنت نبوی نوعی اجتهاد شخصی آن حضرت است و نه وحی‌ای که از جانب خدا نازل شده است. این شبهات از مباحثی هست که می‌تواند با توجه به این روایت تبیین و روشن شود. در میان قرآن‌پژوهان معاصر علامه عسکری به طور خاص درباره‌ی موضوع وحی بیانی سخن به میان آورده است. نکته‌ای که باید توجه داشت این است که در این روایت یک چیزی عدل و همسان کتاب قرار گرفته که مثل کتاب بر پیامبر ﷺ وحی شده است. در این‌بخش، به بررسی این روایت در سه محور منابع، احادیث مشابه و سند و سپس به شرح واژگان آن خواهیم پرداخت.

الف: متن و منابع حدیث

در روایتی از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده که فرموده‌اند: «أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» این روایت در کتاب‌های حدیثی زیر آمده است: (مسند احمد، ۱۳۱/۴، سنن ترمذی، ۱۰/۱۳۲، سنن ابن ماجه، ۱/۶، سنن دارمی، ۱/۴۰، سنن ابی داود، ۲/۳۹۲)

ب: نمونه‌هایی از احادیث مشابه و همخوان

در جاهای دیگر حدیث مورد بحث، با اختلاف نقل شده است:

۱. «رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: أُوتِيَتْ الْقُرْآنَ وَ مِثْلِيهِ أَنْشَدَ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۶/۴۱۶).
۲. «رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: أُوتِيَتْ الْقُرْآنَ وَ مِثْلِيهِ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱/۲۲۷).
۳. «رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَ مَا يَعْدِلُهُ» (طبرانی، ۱۴۱۵: ۲/۲۸۲-۲۸۳).
۴. «رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: كَانَ يَنْزِلُ جِبْرِئِيلَ بِالسَّنَةِ كَمَا يَنْزِلُ بِالْقُرْآنِ» (بخاری، ۱۴۰۱: ۶/۲۲۶).

ج: بررسی سند

این حدیث سند معتبری ندارد و مرسله هست؛ و طبق نظر مدافعان اندیشه‌ی «وثوق مخبری»، این حدیث، مردود و غیرمعتبر محسوب می‌شود؛ ولی طبق مبنای آنانی که مدافع اندیشه‌ی «وثوق خبری» هستند، این حدیث می‌تواند، حدیث معتبر محسوب می‌شود؛ زیرا مفاد آن همخوان با مضمون آیه‌ی ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (نجم: ۳-۴) و احادیث همخوان با مفاد این آیه است.

شرح واژه‌های حدیث

از این حدیث که در متون حدیثی با اختلاف نقل شده، دو واژه‌ی اصلی این حدیث تبیین می‌شود:

مقصود از کتاب

مراد از واژه‌ی «کتاب» در این حدیث، قرآن کریم است؛ همانگونه که در آیات متعددی از قرآن، واژه‌ی «کتاب» در مورد قرآن به کار رفته است:

اولین آیه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَ لَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ (نساء: ۱۰۵)

دومین آیه: ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهْمِمًا عَلَيْهِ﴾ (مائده: ۴۸)

سومین آیه: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَرْجُوا أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكُمُ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكُمْ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ﴾ (قصص: ۸۶)

چهارمین آیه: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾ (عنكبوت: ۴۷)

پنجمین آیه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ (زمر: ۲)

مفهوم ﴿مثله﴾

منظور از مثله چیست؟ طبرسی احتمال داده که منظور از مثله، «سنن» است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۲۹۸)

قرطبی در مقدمه‌ی تفسیر خود، ضمن نقل روایتی از سنن ابوداود، نظر خطابی را در تفسیر آن به تفصیل بیان می‌کند:

خطابی در تفسیر و تأویل عبارت «او تبت الکتاب و مثله معه» دو احتمال را یادآور می‌شود:

۱. اینکه مثل به معنای، «وحی باطنی» باشد در برابر قرآن که «وحی ظاهری» است.

۲. اینکه مراد از مثل، «بیان و سنت» پیامبر اکرم ﷺ باشد در برابر وحی الهی. بدین معنا که آن حضرت ﷺ از جانب خداوند مآذون است تا کتاب و حیانی را تبیین کند. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱/۳۷-۳۸)

حسان بن عطیة می‌گوید:

«كان جبريل ينزل على رسول الله ﷺ بالسنة، كما ينزل عليه بالقرآن، و يعلمه إياها، كما يعلمه القرآن؛ جبرئیل بر رسول خدا ﷺ فرود می‌آمد بخاطر سنت، همان‌طور که قرآن را بر ایشان نازل می‌کرد و پیامبر آن را می‌شناخت همچنان‌که قرآن را می‌شناخت.» (قاسمی، ۱۴۱۸: ۵۹/۹)

علامه عسکری می‌گوید:

«پیامبر ﷺ آنچه را که از این قرآن برای ما بوده است، بیان می‌فرمود و توضیح می‌داد که سخنان آن حضرت، حدیث نامیده می‌شود. ما این وحی را «وحی بیانی» می‌نامیم که همراه با وحی قرآنی نازل می‌شده است. وحی قرآنی هم، وحی ای است که همهی الفاظش از جانب خداوند است و آن همین قرآن کریم است که در آن، اصول شریعت اسلام آمده است.» (به نقل از حسین‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۱)

شرح حدیث در پرتو آیات قرآن

از آنجا که قرآن کتابی است که در بردارنده‌ی موضوعات مختلف و تمام حقایق و اسرار آفرینش است و مطالب را به صورت اجمال بیان فرموده، پس چه طرحی جهت تبیین این حقایق و مطالب اجمالی آن اندیشیده شده است؟ کسانی که قائل به وحی بودن سنت هستند و آنرا همسنگ وحی قرآنی می‌دانند، اغلب به چند آیه تمسک کرده‌اند:

۱. ﴿إِنْ أَنْتَبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ؛ تنها از چیزی پیروی می‌کنم که بر من وحی شده است﴾ (انعام: ۵۰)

۲. مشهورترین آیه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ؛ و از سر هوس سخن نمی‌گوید. این سخن بجز وحیی که وحی می‌شود نیست﴾ (نجم: ۳-۴) نطق در لغت به معنای سخن است. (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۵/۱۰۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۳۵۵) گروهی از مفسران مرجع ضمیر «هو» را «ما یَنْطِقُ» عنوان کرده (کاشانی، ۱۴۱۰: ۳/۱۴۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵/۸۴) و با توجه به اطلاق دو آیه‌ی مزبور، گستره‌ی وحی را فراتر از قرآن می‌دانند که هر سخن و عمل قرآنی و غیرقرآنی پیامبر ﷺ را شامل می‌شود. (طیب، ۱۳۶۹: ۱۲/۳۲۲؛ کاشانی، ۱۴۱۰: ۳/۱۴۲۳؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۱۹: ۵۲۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۵/۱۲۸) در تفسیر نمونه هم آمده است که این آیات تنها در مورد آیات قرآن نیست، بلکه به قرینه آیات گذشته، سنت پیامبر ﷺ را نیز شامل می‌شود، نه تنها گفته‌های پیامبر ﷺ بر طبق وحی است بلکه اعمال و کردار او نیز چنین است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲/۴۸۱) در مورد آیات مورد

بحث، پیامبر ﷺ در اعتراض برخی از صحابه به یکی از کارهای وی، فرمود که من این کار را از پیش خود انجام نداده‌ام.
سیوطی این رویداد را چنین نقل می‌کند:

«أمر رسول الله ﷺ أن تسد الأبواب التي في المسجد فشق عليهم. قال حبة اني لأنظر إلى حمزة بن عبد المطلب و هو تحت قطيفة حمراء و عيناه تذرغان و هو يقول أخرجت عمك و أبابكر و عمر و العباس و أسكنت ابن عمك. فقال رجل يومئذ ما يألوا برفع ابن عمه. قال فعلم رسول الله ﷺ انه قد شق عليهم فدعا الصلاة جامعة فلما اجتمعوا صعد المنبر فلم يسمع لرسول الله ﷺ خطبة قط كان أبلغ منها تمجيذا و توحيدا فلما فرغ قال يا أيها الناس ما أنا سدتها و لا أنا فتحتها و لا أنا أخرجتكم و أسكنته ثم قرأ ﴿وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَىٰ وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾؛ روزی رسول خدا دستور داد تمام درهای خانه‌هایی که به مسجد پیامبر ﷺ گشوده می‌شد، به جز در خانه‌ی علی عليه السلام بسته شود. این امر بر مسلمانان گران آمد، تا آنجا که حمزه عموی پیامبر ﷺ از این کار گله کرد که چگونه در خانه‌ی عمویت و ابوبکر و عمر و عباس را بستی، اما در خانه پسر عمویت را باز گذاردی. هنگامی که پیامبر ﷺ متوجه شد که این امر بر مردم گران آمده است، مردم را به مسجد دعوت نمود و خطبه‌ی بی‌نظیری در تمجید و توحید خداوند ایراد نمود. سپس فرمود: ای مردم، من از پیش خود دری را نبستم و نگشودم و از پیش خود شما را بیرون نکردم و او را جای دادم. سپس این آیات را تلاوت نمود: سوگند به اختر چون فرود می‌آید، که یار شما نه گمراه شده و نه در نادانی مانده؛ و از سر هوس سخن نمی‌گوید. این سخن بجز وحیی که وحی می‌شود نیست.» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۲۲/۶)

در روایتی دیگر هم پیامبر ﷺ برای و حیانی بودن تمام سخنانش به این آیات استدلال و استشهاد می‌کند. امام صادق علیه السلام از پدرانشان نقل می‌کند که فرمودند:

«لَمَّا مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ مَرَضَهُ الَّذِي قَبَضَهُ اللَّهُ فِيهِ، اجْتَمَعَ إِلَيْهِ أَهْلُ بَيْتِهِ وَ أَصْحَابُهُ... فَهَاجَ الْقَوْمُ، وَقَالُوا: لَقَدْ ضَلَّ هَذَا الرَّجُلُ وَ غَوَى، وَ مَا يُنْطِقُ فِي ابْنِ عَمِّهِ إِلَّا بِالْهُوَى، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي ذَلِكَ: وَ التَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَى * وَ مَا يُنْطِقُ عَنِ الْهُوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى، إِلَى آخِرِ السُّورَةِ؛ هنگامی که پیامبر ﷺ بیمار شدند - بیماری ای که در آن رحلت فرمودند - اهل بیت و اصحاب ایشان جمع شدند و گفتند: ای رسول خدا! اگر در این بیماری رحلت کنید، چه کسی بعد از شما خلیفه‌ی مسلمین خواهد شد. پیامبر ﷺ جواب آنان را نداد. هنگامی که در روز دوم دوباره از ایشان پرسیدند، باز جواب آنان را نداد. هنگامی که در روز سوم دوباره از ایشان پرسیدند، ایشان فرمودند: هنگامی که نوری یا ستاره‌ای از آسمان در خانه مردی از اصحاب من هبوط کند، بنگرید که او کیست پس او خلیفه بعد از من بر شماست. در میان اصحاب کسی نبود مگر این که امید داشت که به او گفته شود تو خلیفه بعد از من هستی. در روز چهارم هریک از اصحاب در خانه خود نشست و منتظر هبوط ستاره بود! پس در آن زمان ستاره‌ای از آسمان افتاد، نور او بر دنیا چیره شد. آن ستاره در خانه علی علیه السلام افتاد. پس اصحاب بحث کردند و گفتند: پیامبر ﷺ گمراه شده و در مورد پسر عموی خود از سر هوی و هوس سخن می‌گوید. پس خداوند در این باره سوره‌ی نجم را تا آخر نازل کرد. (ابن بابویه، ۱۴۱۷: ۶۸۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲/ ۲۱۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۵/ ۱۸۶-۱۸۷)

آیت‌الله جوادی آملی در زمینه مصونیت پیامبر ﷺ در سنت و سیره می‌نویسد:

«آیه ﴿وَ مَا يُنْطِقُ عَنِ الْهُوَى﴾ اختصاصی به لفظ و لسان ندارد؛ بلکه

مصونیت منطبق، رفتار، سنت و سیره‌ی او را نیز می‌رساند. فرضاً هم اگر از این

آیه توان این معنای وسیع و فراگیر را استنباط کرد، از آیه‌ی ۵۰ سوره‌ی انعام

﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَ لَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَ لَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ

أَتَّبَعُوا إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ﴾ و سایر آیاتی که می‌گوید: پیغمبر جز از وحی تبعیت

نمی‌کند، می‌توان به خوبی استظهار کرد که سیره‌ی رسول خدا چه در گفتار و رفتار و چه در املا که کتاب تسیبی است هیچ‌گاه بدون اذن وحی نیست.»
(جوادی‌آملی، ۱۳۸۸: ۳۳/۸)

۳. آیات معرفّ پیامبر به عنوان مفسّر و مبین قرآن: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ و ما این قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر برای اینکه در اختلافات و مشکلات مردم حقایق را بیان کنی و هدایت و رحمتی است برای جماعتی که ایمان می‌آورند ﴿ (نحل: ۶۴)

روایات رسیده از حضرات معصومین (علیهم‌السلام) هم مؤید این مطلب است که جنگ‌هایی زیادی بر سر همین تفسیر و تأویل آیات قرآن صورت می‌گرفت از جمله اینکه پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) خود به حضرت علی (علیه‌السلام) فرمودند: «إِنَّكَ تُقَاتِلُ عَلَيَّ تَأْوِيلَ الْقُرْآنِ، كَمَا قَاتَلْتُ عَلَيَّ تَنْزِيلَهُ» (ازدی، ۱۳۶۳: ۴۵۱؛ قاضی نعمان، ۱۴۱۴: ۳۲۱/۱۵؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۸۰/۱)

از آیات ۱۸-۱۹ سوره قیامت هم به صراحت استفاده می‌شود که خداوند همراه نزول آیات قرآن شرح و تفسیر آن را نیز به رسولش وحی می‌کرد: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ و هنگامی که آن را می‌خوانیم، پس از خواندن آن پیروی کن. بیان احکام و تأویل آن نیز بر عهده ما است ﴿

مطابق آیه‌ی ۴۴ سوره‌ی مبارکه‌ی نحل نیز ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ و این ذکر یعنی قرآن را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است تبیین کنی و امید است که آنان بیندیشند ﴿ رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) با قول و فعل خود به تبیین مجملات قرآن اقدام می‌فرمود.
ابن‌عاشور می‌نویسد:

«نمی‌توان ذکر ﴿مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ را در این آیه یکی دانست و گرنه اقتضای جمله این بود که به شکل «لتبینه للناس» بود و اظهار «مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» نشان می‌دهد که آن غیر از ذکر است. (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۱۳۱/۱۳)

شیخ صدوق می گوید:

«إِنَّهُ قَدْ نَزَلَ الْوَحْيَ الَّذِي لَيْسَ بَقُرْآنٍ، مَا لَوْ جُمِعَ إِلَى الْقُرْآنِ لَكَانَ مَبْلَغُهُ مَقْدَارَ سَبْعَةِ عَشَرَ أَلْفَ (۱۷۰۰۰) آيَةٍ...؛ وحی غیر قرآنی آنقدر زیاد بود که اگر کنار قرآن بود قرآن به ۱۷ هزار آیه می رسید.» (صدوق، ۱۴۱۴: ۸۴)

میبدی واژه‌ی «ذکر» در این آیه را به سنت تفسیر کرده که بر پیامبر ﷺ وحی می شد. (میبدی، ۱۳۷۱: ۳۸۹/۵) بغوی نیز منظور از ذکر را وحی و سنت می داند. (بغوی، ۱۴۲۰: ۸۰/۳)

۴. ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ * إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾ پس آنچه را بدان مأموری آشکار کن و از مشرکان روی برتاب، که ما [شر] مسخره کنندگان را از تو برطرف خواهیم کرد ﴿(حجر: ۹۴-۹۵) چه چیزی بر پیامبر اکرم ﷺ امر شده بود که می بایست آن را آشکار کند؟ روشن است که این امر در غیر قالب و شکل وحی قرآنی قبلا به ایشان اطلاع داده شده بود که حالا دستور به آشکار نمودن آن می کند و پیامبر از اعلان چنین امری می ترسد. پیامبر ﷺ از مخالفت در باب چه امری خائف بود؟ این امر را خداوند در سوره‌ی مائده هم به پیامبر ﷺ دستور می دهد که ابلاغ کند و می توان گفت که میان این آیات با آیه ۶۷ سوره‌ی مائده مناسبت وجود دارد: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ ای پیامبر آنچه از جانب پروردگارت بر تو نازل شده به مردم ابلاغ کن. و اگر ابلاغ نکنی، رسالت او را انجام ندهای ﴿(مائده: ۶۷) چه چیزی بر پیامبر نازل شده بود (آن چیزی که فقط خدا و پیامبر می دانست و قبلا به او وحی شده بود) که خداوند به او دستور ابلاغ آن را به مردم می دهد؟ به عنوان مثال ابن کثیر در این باره می گوید:

«وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ أَي بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ، وَلَا تَلْتَفِتْ إِلَى الْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ يَرِيدُونَ أَنْ يَصْدُوكَ عَنْ آيَاتِ اللَّهِ وَدُّوْا لَوْ تَدَّهِنُ فَيَدْهِنُونَ (القلم: ۹) وَلَا تَخْفَهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَافِيكَ إِيَاهُمْ وَ حَافِظَكَ مِنْهُمْ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ

رِسَالَتُهُ وَ اللَّهُ يُعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ. (المائدة: ۶۷)» (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴/۴۷۳)

امام صادق علیه السلام فرمود: «قِيلَ لِلنَّبِيِّ صلی الله علیه و آله فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ فِي أَمْرِ عَلِيٍّ علیه السلام فَإِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ؛ به پیامبر صلی الله علیه و آله وحی شد که آنچه را که درباره‌ی علی علیه السلام مأمور گشته‌ای، آشکارا بیان کن که این حقی از جانب پروردگات است.» (مجلسی، ۲۳/۳۸۱)

د: دلایل قرآنی بر اعتبار غیر قرآنی

عبارت «مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ»

عبارت مذکور در آیات ۶۴، ۶۷ و ۶۸ مانده یعنی هر آنچه به سوی تو نازل شده و مراد تنها کتاب و قرآن نیست. به عبارت دیگر، تعبیر فوق بیانگر آنست که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله غیر از قرآن کریم وحی دیگری هم صورت می‌گرفت. خصوصاً اینکه واژه‌ی «ما» موصول عام بوده و بر معنای جمع دلالت می‌کند. پس می‌توان آن را بر قرآن و غیر قرآن تعمیم داد. در آیات بسیاری^۱ این عبارت تکرار شده است از جمله: «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ؛ و کسانی که به آنچه به سوی تو نازل شده، و آنچه پیش از تو بر پیامبران نازل شده، ایمان می‌آورند» (بقره: ۴)

ابن جوزی ذیل آیه فوق می‌گوید: «منظور از «بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ» «القرآن و غیره مما أوحى إليه» است. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱/۲۹) ابن عجبیه هم می‌گوید: «مراد اخبار غیبی و احکام شرعی و اسرار ربّانی و علوم دینی است که بر پیامبر نازل می‌شد.» (ابن عجبیه، ۱/۱۴۱۹: ۷۶) که همان وحی غیر قرآنی بوده و یک‌بخش آن شامل وحی بیانی یا سنت می‌شود و بخش دیگر مجموعه علوم و حقایق میان خدا و رسول اوست. به نظر مغنیه نیز «ما أنزل إليك» شامل قرآن و سنت است؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى؛ و از روی هوی و هوس سخن نمی‌گوید و سخنان او جز وحی خدا نیست» (نجم: ۳-۴) و «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا؛ و آنچه پیامبر به شما داد

۱. نساء: ۶۰، ۱۶۲ و ۱۶۶؛ مائده: ۶۷، ۶۴ و ۶۸؛ رعد: ۱۹، ۱۰ و ۳۶؛ سبأ: ۶.

باید آن را بگیرید و از آنچه شما را از آن بر حذر داشت دست بردارید ﴿ (حشر: ۷) (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۸/۱) منظور مغنیه از سنت همان وحی بیانی است. طالقانی هم در ذیل آیهی مورد بحث یادآور شده است که «ما» دلالت بر عموم می‌کند و شامل همه آیات و دستورات و صفات عالی‌ای می‌شود که بر قلب رسول اکرم وحی و الهام شده است. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۶۰/۱)

نکته شایان توجه آن است که در آیهی اول سوره‌ی مبارکه‌ی رعد ﴿الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ﴾ همراه کتاب ذکر شده است: ﴿الْمَرْتَلِكُ آيَاتِ الْكِتَابِ وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾؛ المر آن آیات کتاب آسمانی است که از جانب پروردگارت بحق نازل گردید، ولی اکثر مردم به آن ایمان نمی‌آورند ﴿ و این دال بر آنست که کتاب غیر از ﴿الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ﴾ است. ابن جوزی می‌گوید: ﴿وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ﴾ یعنی «القرآن و غیره من الوحی» (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴۸۰/۲)

نزول فرقان همراه با نزول کتاب

از برخی آیات بر می‌آید که خدای تعالی غیر از نزول قرآن بر پیامبر اکرم ﷺ و هم‌چنین نزول تورات و انجیل بر حضرت موسی ﷺ و عیسی ﷺ، فرقان را نیز بر آنان نازل فرموده است. به دیگر بیان، همه می‌دانند که به حضرت موسی ﷺ فقط تورات داده شده، در صورتی که طبق آیهی ۵۳ سوره مبارکه بقره علاوه بر کتاب، فرقان نیز بر او عطا شده است: ﴿وَ إِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾؛ روزی را که به موسی کتاب و فرقان دادیم تا اینکه شما هدایت یابید ﴿

به نظر مصطفوی، فرقان اعم است از کتاب، یعنی هر نبی و رسولی لازم است قوه روحانی فرقان را داشته باشد و اگر اضافه بر آن کتاب را نیز داشت: صاحب شریعت خواهد شد. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۲۲۶/۱) صادقی تهرانی نیز می‌گوید: «منظور از کتاب در اینجا همان تورات است و فرقان غیر از آن است، یعنی کتاب و فرقان یکی نیستند.» (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۴۱۶/۱)

در روایتی در ذیل همین آیه آمده است: «وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ ﴿۱﴾ علم الكتاب و تبیانہ و حکمتہ» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۱۰۹/۱)

همچنین روشن و واضح است که حضرت هارون در زمان حضرت موسی علیه السلام از خودش کتاب نداشت و بر اساس آیات قرآن کریم ﴿وَاجْعَلْ لِي وِزيراً مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي؛ و از خانواده من وزیری برای من تعیین بفرما. هارون که برادر من است﴾ (طه: ۲۹-۳۰) وزیر موسی در امر هدایت بود. در صورتی که آیه‌ی ۴۸ سوره‌ی انبیاء ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَ هَارُونَ الْفُرْقَانَ وَ ضِيَاءً وَ ذِكْراً لِلْمُتَّقِينَ؛ و ما به موسی و هارون فرقان دادیم و روشنی‌بخش و تذکریست برای پرهیزکاران﴾ بیانگر آنست که به هارون نیز فرقان داده شده است. پس این احتمال وجود دارد که منظور از فرقانی که در این آیه به هارون داده شده، همان تفسیر تورات است که او از موسی فراگرفته است؛ زیرا به نظر ملاصدرا دو گونه علم هست: علم اجمالی و علم تفصیلی و قرآن نزد اهل خواص (اهل القرآن) عبارت است از: عقل بسیط و علم اجمالی و فرقان هم عبارت است از علوم انفعالی و تفصیلی حاصل از عقل بسیط. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳/ ۳۹۴)

خبر از نزول فرقان به صورت مستقل برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز بکار رفته است: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً؛ بزرگ است کسی که بر بنده خود، فرقان را نازل کرد، تا برای جهانیان هشداردهنده‌ای باشد﴾ (فرقان: ۱) از این آیه چنین بر می‌آید که ذکر صریح واژه‌ی «فرقان» بیانگر آن است که فرقان غیر از آیات قرآنی است و گرنه خداوند می‌توانست مثل بسیاری از سوره‌ها یا به جای فرقان، کتاب و قرآن را ذکر کند یا اصلاً به جای آن به بیان ضمیر «ه» اکتفا می‌کرد. همچنان‌که در موارد متعددی اشاره به ضمیر شده در صورتی که قبل از آن آیات اصلاً مرجع ضمیری نیست و عموم مفسران مرجع ضمیر آن‌ها را خود قرآن در نظر می‌گیرند. مثل: ﴿لَا تُحْرَكُ بِهِ لِسَانِكَ لِتَعْجَلَ بِهِ؛ حرکت مده به آن زبانت را که شتاب کنی به آن﴾ (قیامه: ۱۶) یا ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ؛ ما آن را در شب قدر نازل کردیم﴾ (قدر: ۱)

آیهی ۱۰۶ سورهی مبارکه اسراء هم تصریح کرده که: ﴿وَفُزْنَا فَرْقَنَاهُ لِنَتَّقَاهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا؛ قرآنی که آن را بخش بخش کردیم تا آن را به آهستگی بر مردم بخوانی و آن را نازل کردیم نازل کردنی﴾

نزول حکمت

در ده^۱ مورد از آیات قرآن کریم، دو واژهی کتاب و حکمت در کنار یکدیگر مانند یک زوج به کار رفته است و خداوند بر این نکته تأکید کرده است که به پیامبران دو چیز داده است تا براساس آن دو، جامعه را به سرمنزل مقصود برسانند و از آن‌ها بر آن دو چیز، عهد و میثاق گرفته است. آن دو چیز همانا «کتاب» و «حکمت» است.

آیهی ۱۱۳ سورهی نساء ﴿وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ؛ و خدا کتاب و حکمت را بر تو نازل کرد و چیزی را که نمی دانستی بر تو آموخت و فضل خدا بر تو بزرگ بود﴾ تأکید می کند که خداوند علاوه بر تنزیل کتاب، حکمت نیز به پیامبر اکرم ﷺ نازل کرده است. حکمت نیز بر اساس آیهی ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا؛ حکمت را به هر کس که بخواهد می دهد و به هر کس که حکمت داده شد، پس خیر فراوانی به او داده شده است﴾ (بقره: ۲۶۹) خیر کثیر است. اندلسی گوید: ﴿وَ الْحِكْمَةُ: هِيَ مَا كَانَ مِنْ حَدِيثِهِ وَ سُنَّتِهِ، عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ، غَيْرِ الْقُرْآنِ.﴾ (اندلسی، ۱۴۲۰: ۸/ ۴۷۹) یعنی حکمت همان سنت است که غیر از قرآن است. قرآن بر همراهی کتاب و حکمت تأکید کرده که این خود نکته‌ای تأمل برانگیز است. خداوند همان طور که کتاب را بر پیامبر اکرم ﷺ نازل کرده است، حکمت را نیز بر او فرو فرستاده است. او نیز مأمور بوده است تا هم کتاب و هم حکمت را به مردم تعلیم دهد: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يَزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ؛ همانا خداوند بر مؤمنان منت نهاد هنگامی که در میان آن‌ها رسولی از خودشان برانگیخت که آیات او را بر آنان تلاوت می کند و آنان را

۱. بقره: ۲۳۱، ۱۵۱، ۱۲۹؛ آل عمران: ۴۸، ۱۶۴؛ نساء: ۱۱۳، ۵۴؛ مائده: ۱۱۰؛ جمعه: ۲.

پاکیزه می‌سازد و کتاب و حکمت به آنان می‌آموزد ﴿آل عمران: ۱۶۴﴾ بنا به عقیده‌ی شماری از مفسران مراد از «حکمت»، سنت است. (طوسی، بی‌تا: ۴/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۴۲۹؛ طبری، ۱۴۱۲: ۶۲/۲۸) این امر اختصاص به پیامبر اسلام ﷺ نداشته است، بلکه پیامبران دیگر را نیز شامل می‌شود. خداوند در مورد حضرت عیسی ﷺ می‌فرماید: ﴿وَيَعْلَمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ؛ و او را کتاب و حکمت و تورات و انجیل می‌آموزد﴾ (آل عمران: ۴۸)

﴿وَ إِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ؛ و آنگاه که تو را کتاب و حکمت و تورات و انجیل یاد دادم﴾ (مائده: ۱۱۰) همچنین در مورد پیامبران آل ابراهیم آمده است: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا؛ همانا به خاندان ابراهیم کتاب و حکمت دادیم و به آن‌ها فرمانروایی بزرگی بخشیدیم﴾ (نساء: ۵۴) در آیه‌ای دیگر، از این حد نیز فراتر رفته، خداوند از همه‌ی پیامبران بر کتاب و حکمتی که به آنان داده، پیمان گرفته است: ﴿وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ؛ و هنگامی که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که هرگاه به شما کتاب و حکمت دادم سپس پیامبری سوی شما آمد که تصدیق کننده چیزی بود که با شماست، حتماً به او ایمان بیاورید و او را یاری کنید﴾ (آل عمران: ۸۱)

از ظاهر این آیات استفاده می‌شود که حکمت در مفهوم و مصداق، عین کتاب نیست، گرچه در برخی موارد دارای مصداق مشترک هستند. ولی از کنار هم آمدن کتاب و حکمت می‌توان فهمید که نوعی تلازم بین این دو وجود دارد به این معنا که سعادت جامعه‌ی بشری تنها در صورتی که کتاب و حکمت با هم ایفای نقش کنند، میسر می‌شود.

از طرف دیگر از بررسی وجوه معنایی حکمت در قرآن به دست می‌آید که حکمت در واقع همان اصول و تعلیمات اخلاقی است که در قالب سنت بیان شده است. برای مثال قصاص در قرآن یکی از مهمترین قوانینی است که امنیت جامعه در گرو آن است:

﴿وَكُنْتِنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسَانَ بِاللِّسَانِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾؛ و بر بنی اسرائیل حکم کردیم که نفس را در مقابل نفس قصاص کنید و چشم را به مقابل چشم، و بینی را در مقابل بینی و گوش به گوش، و دندان را به دندان، و هر زخمی را قصاص خواهد بود پس هرگاه به جای قصاص به صدقه راضی شود، نیکی کرده و کفار گناه او خواهد شد و هر کس خلاف حکم خدا کند از ستمکاران خواهد بود ﴿مانده: ۴۵﴾

اما در عین حال خداوند به این نکته نیز تصریح می کند که در بعضی موارد، اگر اولیای خون در گذرند، بهتر است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاةٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده اید قصاص بر شما واجب است آزاد در مقابل آزاد و برده در مقابل برده و زن در مقابل زن پس اگر صاحب خون از برادرش (قاتل) بگذرد قاتل باید که احسان او را بخوبی تلافی کند و خونبھائی که بدهکار است به طرز خوبی بپردازد، این خود تخفیفی است از ناحیه پروردگارتان و هم رحمتی است پس اگر کسی بعد از عفو کردن دبه درآورد و از قاتل قصاص بگیرد عذابی دردناک دارد * و شما را در قصاص حیاتی است ای خردمندان! اگر بخواهید تقوی داشته باشید ﴿بقره: ۱۷۸ و ۱۷۹﴾

در منابع حدیثی هم، برخی اصول اخلاقی مانند تقوی، حلم، دروی از خدعه و نیرنگ و زهد دردنیای و روی آوردن به آخرت، به عنوان رأس حکمت و میزان آن بیان شده است. (نک: تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ح ۲۵۰، ۶۴۲۳، ۵۸۱۷، ۶۴۹۴) نکته ای که لازم است بر آن تأکید شود آنکه حکمت، خاص انبیا نیست، بلکه امری فراتر از آن است. خداوند درباره ی لقمان می فرماید: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ؛ و لقمان را حکمت دادیم﴾ (لقمان: ۱۲) بنابراین باب فیض و لطف الهی گشوده است و بشر می تواند از این فیوضات استفاده

کند. آدمی می‌تواند سرچشمه حکمت‌های خداوندی باشد که روز به روز او را در مسیر شناخت حقایق و راه رسم زندگی رهنمون باشد.

سبعاً من المثانی

خدای تعالی در آیه ۸۷ سوره مبارکه‌ی حجر به رسولش می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾؛ و ما به تو سبع المثانی و قرآن بزرگ دادیم﴾ یعنی ما غیر از این قرآن سبعا من المثانی هم به تو داده‌ایم. برخی با توجه به بعضی روایات سبعا من المثانی را سوره‌ی حمد در نظر گرفته‌اند. در حالی که این سؤال مطرح است که آیا سوره‌ی حمد جزو قرآن نیست که عده‌ای از مفسران آن را جدا در نظر می‌گیرند، مگر اینکه واژه‌ی قرآن دال بر بخشی از قرآن باشد نه همه‌ی قرآن؟ مقصود از «سبع المثانی» و «قرآن عظیم» چیست؟ یا به تعبیر دیگر منظور از «سبعا من المثانی» که در این آیه در کنار قرآن عظیم و به عنوان نعمتی همسنگ با آن قرار گرفته، چیست؟ دقت در آیه متحمل این معناست که «سبعا من المثانی» مفعول دوم «آتیناک»، و «القرآن العظیم» عطف بر «سبعا» بوده و ممکن است هر کدام مصداق جداگانه‌ای داشته باشند. طبق این وجه، به پیامبر خدا ﷺ دو چیز عطا شده است: یکی «سبعا من المثانی» و دیگری قرآن عظیم. فخر رازی می‌گوید:

«إِنَّ تَعَالَى عَطَفَ السَّبْعِ الْمَثَانِي عَلَى الْقُرْآنِ، وَالْمَعْطُوفُ مَغَايِرٌ لِّلْمَعْطُوفِ

عَلَيْهِ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ السَّبْعُ الْمَثَانِي غَيْرَ الْقُرْآنِ.» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵۹/۱۹)

یعنی از آنجا که قرآن بر «سبعا من المثانی» عطف شده و معطوف و معطوف علیه باید مغایر باشند، پس سبع المثانی غیر از قرآن است.

شاید سؤال شود که مراد فخر رازی عطف خاص بر عام است یا عطف عام بر خاص؟^۱ پاسخ این است که در هر دو، اگرچه معطوف و معطوف علیه در برخی موارد با یکدیگر مشترکاتی دارند، ولی در مواردی نیز جدا از هم بوده و دارای ویژگی‌های خاصی هستند.

آیات دال بر اعطاء علم به نبی اکرم ﷺ

از برخی آیات به دست می‌آید که خداوند علاوه بر کتاب و حکمت، علم هم به رسولش داده است: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ؛ و خدا کتاب و حکمت را بر تو نازل کرد و چیزی را که نمی‌دانستی بر تو آموخت و فضل خدا بر تو بزرگ بود﴾ (نساء: ۱۱۳) خداوند به پیامبر خود آنچه را که نمی‌دانست آموخت. این آموخته‌ها چه بوده است؟

مراد از انزال و تعلیم در آیه‌ی فوق دو نوع علم است: یکی علمی که به وسیله‌ی وحی و با نزول جبرئیل امین تعلیم ایشان داده می‌شده. دوم به وسیله نوعی القاء در قلب و الهام خفی الهی و بدون نازل شدن فرشته وحی تعلیمش داده می‌شده. پس مراد از جمله‌ی ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ غیر معارف کلیه و عامه‌ای است که در کتاب و حکمت است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/ ۸۰)

ملاحظه‌ی آله‌ی در ذیل آیه‌ی ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ؛ خداوند آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت﴾ (نساء: ۱۱۳) آورده است: «من خفایا الأمور و ضمائر القلوب ینافی المعنی الذی ذکروه لأن السنة هی من جملة ما علمه الله غیر القرآن، و هو لا ینطق عن هوی» (ملاحظه‌ی آل‌غازی، ۱۳۸۲: ۵/ ۶۰۷) یعنی خداوند بر پیامبر اکرم ﷺ غیر از قرآن، امورات و معارف دیگری وحی کرده و او از سر هوی و هوس سخن نمی‌گوید.

برخی مفسرین در ذیل ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ؛ بگو: در آنچه به من وحی شده است، بر خورنده‌ای

۱. عطف عام بر خاص: دلالت بر عمومیت و اهمیت معطوف‌علیه می‌کند. مثل: «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَ...» (انعام: ۱۶۲) بنابراین که مناسک همان عبادت است و شامل نماز نیز می‌شود. و عطف خاص بر عام اشاره به اهمیت و شرافت خاص دارد مثال: «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» (بقره: ۲۳۸)

که آن را می خورد هیچ حرامی نمی یابم، مگر آنکه مردار یا خون ریخته یا گوشت خوک باشد که اینها همه پلیدند ﴿انعام: ۱۴۵﴾ گفته اند: «انه خص هذه الأشياء بنص القرآن و ما عداه بوحی غیر القرآن» (طوسی، بی تا: ۴/ ۳۰۳؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۲/ ۲۶۸؛ دخیل، ۱۴۲۲: ۱۹۲) یعنی احکام یا به نصّ قرآن حکمشان معلوم می شود و یا به وسیله وحی غیر قرآنی. سمرقندی هم در ذیل همین آیه آورده است: «قد احتج بعض الناس بهذه الآية، على أن ما سوى هذه الأشياء التي ذكر في الآية مباح. و لكن نحن نقول قد حرم أشياء سوى ما ذكر في الآية. و قد بين على لسان رسول الله صلى الله عليه و سلم.» (سمرقندی، بی تا: ۱/ ۴۹۱) یعنی برخی ها با توجه به این آیه به غیر از مواردی که ذکر شده بقیه را مباح می دانند. در حالی که موارد دیگری جز اینها حرام بوده که توسط خود پیامبر ﷺ بیان شده و باید به آن عمل کرد؛ زیرا خداوند فرموده است: ﴿و ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا؛ و آنچه پیامبر به شما داد باید آن را بگیرید و از آنچه شما را از آن بر حذر داشت دست بردارید﴾ (حشر: ۷)

نتیجه گیری

بر طبق روایت «أوتيت الكتاب و مثله معه» و مفاد برخی از آیات قرآن مورد استناد در خلال این مقاله، پیامبر اکرم ﷺ غیر از قرآن حقایق و معارف دیگری هم نازل می گردیده که برخی از آن حقایق و معارف در قالب روایات و سنت به دست ما رسیده است لیکن بخشی از آن توسط ایشان یا ائمه معصومین (علیهم السلام) بیان نشده و حالت رازگونه ای میان پیامبر ﷺ و خداوند بوده است. بر همین مبنا می توان گفت که وحی بر ایشان دو گونه بوده است:

۱. وحی قرآنی؛ ۲. وحی غیر قرآنی.

وحی قرآنی همان است که اکنون نیز نزد مسلمانان وجود دارد و به «قرآن کریم» یا «قرآن مجید» مشهور است. وحی غیر قرآنی هم دارای دوبخش است که یک بخش آن شرح و تفسیر آیات و روایات رسیده از حضرات معصومین (علیهم السلام) بوده که وحی بیانی نام

دارد. بدین معنی که مضمون چنین احادیثی وحی بوده و از سنخ وحی بیانی به شمار می‌روند و ربطی به وحی قرآنی ندارند و بخش دیگر نیز مجموعه وحی‌هایی بوده که فقط میان خدا و پیامبرش بوده و ضرورتی نداشت که برای همه تبیین شود. تفاوت وحی قرآنی با غیرقرآنی را می‌توان این‌گونه بیان کرد که در وحی قرآنی لفظ و معنا از جانب خداوند بوده، ولی در مورد وحی غیرقرآنی فقط معنا از جانب خدای تعالی است. در مجموع اینکه همان‌طور که گفتار و کلام پیامبر اکرم ﷺ براساس وحی الهی است، هیچ‌گاه رفتار، سیره و محاورات عادی و روزمره زندگی آن حضرت نیز بدون اذن وحی نبوده است و در واقع سنت ایشان هم منشأ وحیانی دارد و حجت است و مورد استناد است.

کتاب نامه

۱. قرآن، ترجمه محمد مهدی فولادوند، (۱۴۱۸ق): دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چ ۳، تهران.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹ق): **تفسیر القرآن العظیم**، چ ۳، ج ۱، مکتبه نزار مصطفی الباز، عربستان سعودی.
۳. ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی، (۱۴۱۷ق): **الأمالی**، مرکز الطباعة والنشر فی مؤسسة البعثة، قم.
۴. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق): **زاد المسیر فی علم التفسیر**، چ ۱، ج ۱ و ۲، دارالکتاب العربی، بیروت.
۵. ابن حنبل، احمد، (۱۴۱۲ق): **مسند احمد بن حنبل**، ج ۴، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۶. ابن شهر آشوب مازندرانی، ابوجعفر محمد بن علی، (۱۳۷۹): **مناقب آل نبی طالب**، ج ۱ و ۲، انتشارات علامه، قم.
۷. ابن عجبیه، احمد، (۱۴۱۹ق): **البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید**، چ ۱، ج ۱، حسن عباس زکی، قاهره.
۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹): **تفسیر القرآن العظیم**، چ ۱، ج ۴، دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت.
۹. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، (۱۴۳۳ق): **سنن ابن ماجه**، ج ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۰. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا): **التحریر والتنویر**، ج ۱۳ و ۲۵، بی جا.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق): **لسان العرب**، چ ۳، ج ۱۰، دارصادر، بیروت.
۱۲. ازدی، فضل بن شاذان، (۱۳۶۳): **الایضاح**، تحقیق سیدجلال الدین حسینی، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
۱۳. اندلسی، ابوحنبل محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق): **البحر المحیط فی التفسیر**، ج ۸، دارالفکر، بیروت.
۱۴. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق): **البرهان فی تفسیر القرآن**، اول، ج ۵، بنیاد بعثت، تهران.
۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق): **صحیح البخاری**، ج ۶، دارالفکر، بیروت.
۱۶. بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق): **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، اول، ج ۳، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۷. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۳ق): **سنن الترمذی**، ج ۱۰، دارالفکر، بیروت.
۱۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶): **غرر الحکم ودرر الکلم**، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸): **تفسیر موضوعی قرآن کریم** (سیره رسول اکرم ﷺ در قرآن)، چ ۷، ج ۸، مرکز نشر اسراء، قم.

۱۹. حسین زاده، مهديه سادات، (۱۳۸۸): *وحي قرآني و وحي بياني علامه عسکري*، قم، دانشکده اصول الدين، قم.
۲۰. دارمی، عبدالله بن بهرام، (۱۳۴۹): *سنن الدارمی*، جلد ۱، بی نا، دمشق.
۲۱. دخيل، علی بن محمد علی، (۱۴۲۲ق): *الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، ج ۲، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت.
۲۲. راوندي، قطب الدين سعيد بن هبة الله، (۱۴۰۵ق): *فقه القرآن في شرح آيات الأحكام*، ج ۲، ۲، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، قم.
۲۳. سجستاني، سليمان بن الأشعث، (۱۴۱۰ق): *سنن أبي داود*، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، ج ۱، ج ۲، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
۲۴. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، (بی تا): *بحر العلوم*، ج ۱، بی نا، بی جا.
۲۵. سیوطی، عبدالرحمن، (۱۴۰۴ق): *الدر المشور في تفسير المأثور*، ج ۶، كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، قم.
۲۶. شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق): *فتح القدير بين في الرواية والدراية من علم التفسير*، اول، ج ۵، دار ابن كثير، دمشق.
۲۷. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ق): *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة*، ج ۲، ج ۱، فرهنگ اسلامي، قم.
۲۸. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۱۹ق): *البلاغ في تفسير القرآن بالقرآن*، ج ۱، مكتبة محمد الصادق الطهراني، قم.
۲۹. صدوق، علی بن محمد، (۱۴۱۴ق): *اعتقادات في دين الإمامية*، تحقيق عصام عبد السيد، ج ۲، دارالمفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
۳۰. طالقانی، سيد محمود، (۱۳۶۲): *پرتوی از قرآن*، ج ۴، ج ۱، شرکت سهامی انتشار، تهران.
۳۱. طباطبایي، سيد محمد حسين، (۱۴۱۷ق): *الميزان في تفسير القرآن*، ج ۵، ج ۵ و ۷، دفتر انتشارات اسلامي جامعهی مدرسين حوزه علميه، قم.
۳۲. طبرانی، سليمان، (۱۴۱۵ق): *المعجم الكبير*، ج ۲، دارالکتب العلميه، بيروت.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲): *مجمع البيان في تفسير القرآن*، ج ۳، ج ۲ و ۱، ناصر خسرو، تهران.
۳۴. طبری، محمد بن جرير، (۱۴۱۲ق): *جامع البيان في تفسير القرآن* (تفسير الطبري)، ج ۱، ج ۲۸، دارالمعرفة، بيروت.

۳۵. طوسی، محمدبن حسن، (بی تا): *التبیان فی التفسیر القرآن*، ج ۴ و ۱۰، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۳۶. طبیب، سید عبدالحسین، (۱۳۶۹): *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، ج ۱۲، اسلام، تهران.
۳۷. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمدبن عمر، (۱۴۲۰ق): *مفاتیح الغیب*، ج ۳، ج ۱۹، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۳۸. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵ق): *الصابغی*، ج ۲، ج ۵، صدر، تهران.
۳۹. قاسمی، جمال الدین، (۱۴۱۸ق): *تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل*، ج ۱، ج ۷ و ۹، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت.
۴۰. قاضی نعمان، ابوحنیفه، محمدبن نعمان، (۱۴۱۴ق): *شرح الاخبار*، تحقیق سید محمد حسینی جلالی، ج ۱۵، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم.
۴۱. قرطبی، محمدبن احمد، (۱۳۶۴): *الجامع لأحكام القرآن*، ج ۱، ج ۱، ناصر خسرو، تهران.
۴۲. کاشانی، ملافتح الله، (۱۴۱۰ق): *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، ج ۳، کتابفروشی محمد حسن علمی، تهران.
۴۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق): *بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار*، ج ۱۶ و ۲۳، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۴۴. مصطفوی، حسن، (۱۳۸۰): *تفسیر روشن*، ج ۱، ج ۱، مرکز نشر کتاب، تهران.
۴۵. مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴): *تفسیر الکاشف*، ج ۱، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۴۶. مفید، محمدبن محمد نعمان، (۱۴۱۳ق): *الارشاد*، ج ۱، کنگره شیخ مفید، قم.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، با همکاری جمعی از دانشمندان، (۱۳۷۴): *تفسیر نمونه*، ج ۲۲، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۴۸. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، (۱۳۸۲): *بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول*، ج ۵، مطبعة الترقی، دمشق.
۴۹. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۶): *تفسیر القرآن الکریم* (صدرا)، ج ۲، ج ۳، بیدار، قم.
۵۰. میبیدی، احمدبن محمد، (۱۳۷۱): *کشف الاسرار و علة الابرار* (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، ج ۵، ج ۵، امیرکبیر، تهران.

مطالعات تفسیری آلاء الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن، جامعه الزهراء (ع)

سال دوم * شماره ششم * تابستان ۱۳۹۸



معنایابی واژگان «رحمن» و «رحیم» در «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

با رویکرد تفسیری

مریم بهمن^۱

چکیده

آیه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» همواره مورد توجه مترجمان بوده است. وجود تفسیرهای مختلف و ترجمه‌های متفاوت از واژه‌های رحمن و رحیم و نقدهای وارد به این ترجمه‌ها، گویای اهمیت آن در نظر مفسران و مترجمان بوده و ضرورت بازنگری در ترجمه‌های موجود را بیش از پیش روشن می‌سازد. هدف از انجام این پژوهش، معنایابی واژگان «رحمن» و «رحیم» در آیه بسمله با رویکرد تفسیری است. با بررسی دیدگاه مفسران مشخص می‌شود رحمن و رحیم از ریشه‌ی رحمت بوده و با ساختار صیغهی مبالغه‌ای، دارای معنی مبالغه‌ای می‌باشند و این مبالغه در رحمن بیشتر است، به گونه‌ای که رحمن به رحمت فراگیر، و رحیم به رحمت دائمی معنا شده است. با توجه به اینکه این دو واژه از یک ریشه و با صیغهی متفاوت هستند، به نظر می‌رسد نتوان معادل تک کلمه‌ای مناسبی برای آن‌ها در زبان فارسی یافت؛ بنابراین می‌توان با استفاده از کلمه‌ی رحمت به عنوان ریشه‌ی این دو واژه و استفاده از قید توضیحی، جمله‌ی «به نام خدایی که رحمتش همگانی و همیشگی است» را به عنوان ترجمه پیشنهادی برای آیه بسمله برگزید.

واژگان کلیدی

ترجمه‌پذیری قرآن، ترجمه‌ناپذیری قرآن، معنی مبالغه‌ای رحمان، معنی مبالغه‌ای رحیم، معنی‌یابی واژه رحمان، معنی‌یابی واژه رحیم.

مقدمه

قرآن کتاب هدایت است و دستورات فراوانی برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها دارد. برای بهره‌مندی کامل از این دستورات باید با ترجمه قرآن آشنا بود. از اولین گام‌ها در ترجمه قرآن، بررسی مفهوم لغوی و کاربردی الفاظ موجود در آیات و برگرداندن آن‌ها به زبان مقصد است. در طول تاریخ ترجمه‌های فراوانی از قرآن کریم به زبان‌های مختلف از جمله فارسی انجام شده است. در این میان آیه‌ی «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» به عنوان اولین آیه‌ی سوره‌ی حمد و جمله‌ای که در ابتدای سوره‌های قرآن تکرار شده، نظر مفسران و مترجمان را به خود جلب کرده است. این آیه در روایات نیز به عنوان آغازگر عبادات و کارهای مسلمین مورد تأکید است. (مجلسی، بی‌تا: ۱۷۳ / ۳۰۵؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۴۷۸)^۱ ترجمه‌های مختلف از این آیه و برداشت‌های متفاوت اندیشمندان از آن خصوصاً در مورد دو کلمه‌ی رحمن و رحیم، نگرشی مجدد به ترجمه این دو واژه را می‌طلبد. همچنین نقدهای وارد به ترجمه‌های موجود از جمله ترجمه رایج «بخشنده‌ی مهربان» لزوم بیشتر این بازنگری را مطرح می‌کند. از آنجا که ترجمه در حقیقت خلاصه تفسیر است (معرفت، ۱۳۷۹: ۱ / ۱۳۴) در ترجمه‌ی دو واژه‌ی رحمن و رحیم تنها نمی‌توان به بحث‌های ادبی و لغوی اکتفا کرد و باید از دیدگاه‌های مفسران قرآن نیز بهره جست. با بررسی نظرات تفسیری مختلف در مورد مفهوم این دو واژه می‌توان به ترجمه صحیح‌تری از آن‌ها بر اساس منابع تفسیری دست یافت. این نوشتار در پی آن است که به این سؤال‌ها پاسخ دهد: دو واژه‌ی «رحمن» و «رحیم» در آیه‌ی بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ در ترجمه‌های مختلف فارسی چگونه معنا شده‌اند؟ با توجه به تفاسیر قرآن کریم ترجمه‌ی منتخب برای این دو واژه چیست؟

۱. قال رسول الله ﷺ: «كُلُّ أُمَّرٍي بَالٍ لَمْ يُذَكِّرْهُ بِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَيْتَر: هر کار مهمی که در موقع شروع آن بسم الله گفته نشود، ناقص و ناتمام خواهد بود، قال ابی محمد الحسن بن علی عسکری علیه السلام: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَقْرَبُ إِلَى اسْمِ اللَّهِ الْأَعْظَمِ مِنْ سَوَادِ الْعَيْنِ إِلَى بَيَاضِهَا: «بسم الله الرحمن الرحيم» به اسم اعظم از سیاهی چشم به سفیدی آن نزدیک‌تر است.

پیشینه تحقیق

در تفاسیر مختلف در ذیل آیه‌ی «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» و نیز در ابتدای سوره‌ی حمد به بررسی دو واژه‌ی رحمن و رحیم پرداخته شده است. مقاله‌ی ناصر فقیه در شماره ۴۳ مجله‌ی بینات سال ۱۳۸۳، صفحه ۹-۴ با عنوان «تأملی در معنای رحمن و رحیم» به بررسی آرای آیت‌الله خویی از یک‌سو و دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی از سوی دیگر، با رویکرد تفسیری پرداخته است. (فقیه، ۱۳۸۳: ۹-۴) در مقاله‌ی «گسترده معنایی رحمن و رحیم در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)» نوشته‌ی محمد محمدی‌نیک در شماره‌ی ۵۹ مجله علوم حدیث سال ۱۳۹۰، صفحه ۷-۳ به روایات تفسیری واژه‌های رحمن و رحیم اشاره شده است. (محمدی‌نیک، ۱۳۹۰: ۷-۳) در مقاله‌ی «معادل فارسی (بسم الله الرحمن الرحيم) در ترجمه‌های قدیم و جدید قرآن» در شماره‌ی ۳۴ مجله‌ی حسنا سال ۱۳۹۷، صفحات ۳۷-۸ نوشته اکبر ساجدی به ترجمه‌های این آیه در ترجمه‌های کهن و معاصر و بررسی سیر تاریخی ترجمه آن پرداخته شده است (ساجدی، ۱۳۹۷: ۳۷-۸)، اما در جست‌وجوی انجام شده در هیچ‌یک از منابع، بررسی ترجمه رحمن و رحیم و نقد ترجمه‌های موجود از دیدگاه تفسیری انجام نشده است.

الف: اهمیت آیه بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، پرتکرارترین آیه قرآن است و یکصد و چهارده بار در ابتدای سوره‌های قرآن غیر از سوره براءت و در آیه ۳۰ سوره نمل تکرار شده است. در عصر نزول وحی، فرود آمدن آیه بسمله نشانه پایان سوره‌ی پیشین و آغاز نزول سوره‌ی جدید بود. (خرم‌شاهی، ۱۳۹۴: ۱۰۷-۱۰۰) با وجود اختلاف اهل سنت در مورد آیه بسمله در آغاز سوره حمد و دیگر سور قرآنی، علمای امامیه اتفاق دارند که این آیه، آیه‌ای مستقل از سوره حمد و نیز جزء سایر سوره‌هاست و جزئی از آیه اول هر سوره محسوب می‌شود. (طوسی، بی‌تا: ۲۵/۱؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۸/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۹/۱) این آیه به عنوان آغازگر همه‌ی کارها مورد توجه بزرگان دین بوده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۳/۱) شروع کارها

با نام خداوند موجب پایداری و بقاء عمل و مفید واقع شدن کار می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۱ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۴/۱) خداوند کلام خود را با اسماء حسناى خود آغاز کرده است تا این امر مورد تبعیت بندگان قرار گیرد. (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۳۸؛ جرجانی، ۱۳۷۸: ۱۵/۱ و طوسی، بی‌تا: ۲۵/۱)

برخی از مفسران معتقدند که تکرار بسم الله در هر سوره مربوط به هدف آن سوره و هماهنگی با محتوای آن است و به عنوان مثال در سوره‌ی حمد برای آغاز حمد خدا و آموزش ادب در عبودیت پروردگار است. (موسوی، ۱۳۷۴: ۱/۲۶؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۷: ۲۸-۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱/۲۹۱) علاوه بر آیات قرآن، در احادیث فراوانی به این امر مهم اشاره شده است که مؤمنان باید کارهای خود را با نام خدا آغاز کنند. از آن جمله روایاتی است که بسم الله را نزدیک به اسم اعظم خداوند معرفی کرده و آن را موجب به نتیجه رسیدن امور می‌داند. (مجلسی، بی‌تا: ۳۰۵/۷۳؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۴۷۸)

ب: ارتباط ترجمه و تفسیر

واژه‌ی ترجمه در زبان عرب مصدر رباعی از فعل (ترجم یترجم ترجمه) و به معنای انتقال کلام از زبانی به زبان دیگر است. در معجم الوسیط آمده است: «ترجم الکلام بینة ووضحة ونقله من لغة إلى أخرى.» (مصطفی، ۱۴۲۵: ۸۳) ترجمه فرآیند انتقال پیام از زبان مبدأ به زبان مقصد و برگرداندن الفاظ متن از زبانی به زبان دیگر برای رساندن معانی است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۶۱-۳۳؛ رک معرفت، ۱۳۷۹: ۱۱۶-۱۱۳)

واژه‌ی تفسیر مشتق از «فسر» به معنی روشن کردن و کشف مراد از لفظ مشکل است. (کاشانی، ۱۳۰۰: ۸/۱) برخی واژه‌ی تفسیر را مشتق از «تفسره» و یا مقلوب «سفر» می‌دانند که هر دو به معنی کشف است. (جرجانی، ۱۳۷۸: ۸/۱) هدف از تفسیر کشف مراد خداوند از آیات است. برخی از صاحب‌نظران معتقدند ترجمه نوعی تفسیر کوتاه است و مترجم قرآن باید شرایط مفسر قرآن را داشته باشد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۳۰۸) در نظر برخی ارتباط بین ترجمه و تفسیر قوی‌تر بوده و ترجمه به معنای شرح، تفسیر و بیان آمده است، از جمله در ترجمه تفسیر طبری عنوان ترجمه سوره به جای تفسیر

سوره آمده است. (کوشا، ۱۳۸۹: ۷۱-۵۶) برخی معتقدند که مترجم فقط باید به ترجمه قرآن بپردازد و نکات تفسیری را در حاشیه و ملحقات بیاورد (ذاکری، ۱۳۸۷: ۸۳-۵۱) در عین حال در بسیاری از موارد دستیابی به مفهوم اولیه‌ی آیه (و نه بطن‌های متعدد و حقایق عمیق آن) نیاز به استفاده از تفسیر دارد (ملکی، ۱۳۹۳: ۱۴۶-۱۲۴) و در ترجمه آیات قرآن، نمی‌توان از تفسیر غافل بود.

دیدگاه‌های موجود در امکان ترجمه رحمن و رحیم

در مورد اینکه آیا می‌توان رحمن و رحیم در جمله «بسم الله الرحمن الرحيم» را ترجمه کرد یا خیر، بین دانشمندان قرآنی اختلاف وجود دارد. بر این اساس می‌توان نظر ایشان را در دو دیدگاه بررسی کرد:

الف: دیدگاه ترجمه ناپذیری

برخی از صاحب‌نظران قرآن را کلامی غیرقابل ترجمه و ناگزیر از ترجمه معرفی کرده‌اند و ترجمه‌های مختلف قرآن را دلیلی بر مدعای خود گرفته‌اند. (مؤدب، ۱۳۸۶: ۱۴۷-۱۶۵؛ طاهری، ۱۳۷۴: ۱۶۲-۱۶۰) این نظر خصوصاً در مورد آیه‌ی بسمله وجود دارد، به طوری که برخی از مترجمان معتقدند که در فارسی واژه‌های معادل با رحمن و رحیم وجود ندارد و مفهوم کامل بسمله از خود عبارت عربی دریافت می‌شود. (قرشی، ۱۳۷۵؛ طاهری قزوینی، ۱۳۸۰) این افراد معتقدند که خود رحمان و رحیم از هر ترجمه‌ای خویش می‌دانند و آن را بهتر از ترجمه‌اش می‌فهمند. (خرمشاهی، ۱۳۹۴: ۱۰۷-۱۰۰؛ انصاری، ۱۳۸۵: ۳۴-۲۴) در ادامه نظر تعدادی از قائلین به این دیدگاه را بررسی می‌کنیم:

۱. ابوالقاسم پاینده: پاینده نخستین کسی است که بسم الله الرحمن الرحيم را به «به نام خدای رحمان رحیم» ترجمه کرده است. (پاینده، ۱۳۵۷) استدلال ایشان این است که رحم - به عنوان ریشه رحمن و رحیم - به معنی رقت و تأثر است و درباره‌ی خدا فرض تأثر امکان ندارد، بنابراین نباید رحمن و رحیم را در بسمله معنا کرد. (خرمشاهی، ۱۳۹۴: ۱۰۷-۱۰۰)

۲. سیدعلی اکبر قرشی: در تفسیر احسن الحدیث بعد از بیان تفاوت‌های رحمن و رحیم آمده است: «بهترین ترجمه بسم الله... این است: بنام الله که رحمتش همگانی و همیشگی است»، اما مؤلف، عین رحمن و رحیم را در ترجمه خود آورده و این دو واژه را در بیان حقیقت معنای آن از هر لفظی زیباتر دانسته است. (قرشی، ۱۳۷۵: ۱/۳۰)

ب: دیدگاه ترجمه‌پذیری

اکثر مترجمان رحمن و رحیم را به گونه‌های مختلفی ترجمه کرده‌اند. برخی یک کلمه فارسی را معادل این دو واژه دانسته‌اند، اما برخی دیگر با آوردن یک عبارت و یا جمله معنای این دو واژه را بیان کرده‌اند. گونه‌های ترجمه رحمن و رحیم را می‌توان به شکل زیر دسته‌بندی کرد:

اول: معادل‌سازی با یک کلمه

برخی از مترجمان در ترجمه بسمله، برای رحمن و رحیم یک کلمه فارسی را برگزیده‌اند و از معادل‌های متفاوتی استفاده کرده‌اند که در ادامه به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

- به نام خداوند بخشنده مهربان (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰؛ پورجوادی، ۱۴۱۴؛ مترجمان، ۱۳۷۵؛ برزی، ۱۳۸۲؛ بروجردی، ۱۳۶۶؛ حجتی، ۱۳۸۴؛ شعرانی، ۱۳۷۴؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸؛ مشکینی، ۱۳۸۱؛ قرانتی، ۱۳۸۸؛ صفی‌علی‌شاه، ۱۳۷۸؛ مصباح‌زاده، ۱۳۸۰؛ خرم‌دل، ۱۳۸۴؛ شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳)
- به نام خداوند بخشاینده مهربان (معزی، ۱۳۷۲؛ یاسری، ۱۴۱۵؛ سراج، ۱۳۹۰؛ رهنما، ۱۳۵۴)
- به نام خدای بخشاینده مهربان (آیتی، ۱۳۷۴؛ مغنیه، ۱۳۷۸؛ دهلوی، بی‌تا؛ مجتوبی، ۱۳۹۳)
- به نام خداوند بخشنده بخشاینده (موسوی گرم‌رودی، ۱۳۸۴)
- به نام خداوند بخشنده بخشایشگر (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳)
- به نام خداوند بخشاینده بخشایشگر (رازی، ۱۴۰۸: ۱، ص ۶۰؛ جعفری، ۱۳۷۶)
- به نام خدای رحمتگر مهربان (فولادوند، ۱۴۱۸)
- به نام خداوند نعمت بخشنده رحم‌گستر (صفارزاده، بی‌تا)
- به نام خداوند هستی‌بخش مهربان (بهرام‌پور، ۱۳۸۷)

به نام خدای گسترده رحمت و مهربان (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۵)

به نام خداوند گسترده مهر مهرورز (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۱۲۵/۱)

به نام خدای مهرگستر مهرور (معرفت، ۱۳۸۵: ۷۸-۸۷)

دوم: معادل سازی با عبارت و جمله

برخی از مترجمان قرآن معتقدند که یک کلمه برای بیان معنای کامل رحمن و رحیم گویا نیست و برای رساندن تمام معنای موجود در این دو واژه، باید آن‌ها را در قالب یک عبارت و یا یک جمله معنا کرد. از جمله می‌توان به ترجمه‌های زیر اشاره کرد:

بنام آن خدای دارای رحمت همگانی و رحمت خاص. (طالقانی، ۱۳۶۲)

بنام خدایی که هم رحمتی عام دارد و هم رحمتی خاص به نیکان (موسوی، ۱۳۷۴: ۲۴/۱)

به نام خدایی که رحمتش گسترده و مهرش پیوسته است (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۶)

آغاز کردم به نام خداوند روزی دهنده آمرزنده (نسفی، ۱۳۷۶)

مهربان بر اهل جهان از مؤمنان و کافران، و بخشانیده در آن جهان خاص بر مؤمنان

دون کافران (جرجانی، ۱۳۷۸: ۲/۱)

به نام خدا که رحمتش بی‌اندازه است و مهربانی‌اش همیشگی (انصاریان، ۱۳۸۳)

آغاز می‌کنم به نام خدایی که بی‌اندازه مهربان و {بی‌انهایت بارحم است (دیوبندی، ۱۳۸۵)

به نام خداوندی که از سر مهر بخشش فراگیر و همیشگی دارد (یزدی، ۱۳۸۶)

به نام خدای رحمتگر بر آفریدگان، رحمتگر بر ویژگان (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸)

در مواردی از چندین جمله برای رساندن مفهوم رحمن و رحیم استفاده شده است، از

جمله در تفسیر مخزن العرفان در معنای بسم الله الرحمن الرحیم آمده است:

«استعانت می‌جویم به نام خداوندی که جامع تمام صفات کمال و منزّه و

میرا از جمیع نقایص امکانی است و رحمت و واسعۀ خداوندیش تمامی

موجودات را احاطه نموده و جمیع موجودات در دنیا مشمول رحمت

رحمانی اویند، و رحمت رحیمی خود را در آخرت مخصوص به مؤمنین و

اهل تقوی گردانیده.» (امین، بی‌تا: ۲۵/۱)

در برخی ترجمه‌ها بسم الله در سوره‌های مختلف به تناسب مفاهیم سوره به صورت‌های متفاوتی ترجمه شده است. (خسروانی، ۱۳۹۰؛ میدی، ۱۳۷۱) از جمله در تفسیر کشف‌الاسرار میدی، در سوره «مؤمنون»، فراز «بسم الله الرحمن الرحيم»، به «به نام خداوند بزرگ‌بخشایش مهربان»، و در سوره‌های آل عمران، اعراف، نحل، حج به «به نام خداوند بخشاینده مهربان» ترجمه شده است. (میدی، ۱۳۷۱)

نقد و بررسی ترجمه‌های موجود و انتخاب دیدگاه برگزیده

برای بررسی ترجمه‌های موجود و انتخاب ترجمه بهتر بر اساس دیدگاه مفسران لازم است به بررسی نظرات تفسیری در مورد دو واژه‌ی رحمن و رحیم در ذیل آیه بسم الله الرحمن الرحيم پردازیم.

مفهوم‌شناسی رحمن و رحیم از دیدگاه مفسران

دو واژه‌ی رحمن و رحیم در نظر اکثر مفسران از ریشه‌ی رحمت گرفته شده، اما در مورد معنای ماده و صیغه‌ی آن‌ها اختلافاتی وجود دارد. بر این اساس، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که در ادامه بیان می‌شود.

اول: همسانی رحمن و رحیم در معنای ماده و اختلاف در صیغه

ریشه‌ی این دو واژه رحمت است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۳۴۷) رحمت صفتی انفعالی و بیانگر تأثر درونی خاصی است که با دیدن فرد نیازمند در قلب پدید آمده و به جبران نیاز او برمی‌انگیزاند. از آنجا که این معنا با لوازمش درباره‌ی خدا صادق نیست، رحمت در خداوند را نمی‌توان تأثر قلبی دانست، بلکه باید لوازم امکانی آن را حذف کرده و آن را به معنای افاضه، عطا و رفع نیاز نیازمندان دانست. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۱۸) پس رحمت در آدمیان رقت قلب و عاطفه است ولی در مورد خدا انعام و تفضل، اراده خیر برای بندگان و ترک عقوبت آنان است و می‌توان رحمن و رحیم را به «منعم بر خلق» معنا کرد. (رازی، ۱۴۰۸: ۱/۵۲؛ کاشانی، ۱۳۰۰: ۱/۳۹؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۳/۷۰ و جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱/۲۰۵) بنابراین می‌توان گفت اگرچه خداوند بعضی از نعمت‌های خود مانند بهشت (آل عمران: ۱۰۷)، قرآن (اعراف: ۵۲)، تورات (هود: ۱۷)، نبوت (هود: ۶۳)، پیامبر

اسلام ﷺ (انبیاء: ۱۰۷) و باران (روم: ۴۶ و ۵۰) را به عنوان رحمت خود بیان کرده است، اما همه‌ی نعمت‌های خداوند رحمت او هستند. (قرشی، ۱۳۷۱: ۷۲-۷۱) برخی اشتقاق این دو واژه را از رحم می‌دانند. (طبری، ۱۴۱۲: ۴۳/۱) رحمن بر وزن فعلان و رحیم بر وزن فعیل است. (طبری، ۱۴۱۲: ۴۳/۱) در صورت برخورداری از صیغه‌ی مبالغه این دو واژه برای مبالغه‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۱/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۲۹/۱) و یا صفت مشبّه‌هستند از یک ریشه و بر دو وزن که در نتیجه در لغت و معنا با هم برابرند. (طبری، ۱۴۱۲: ۴۵/۱؛ رازی، ۱۴۰۸: ۵۲/۱) برخی لغویون مانند زجاج معنای فعلان را برای بیان پُر بودن می‌دانند و مثلاً واژه‌ی غضبان را پر از غضب معنا کرده‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۸/۱) بنابراین دو واژه‌ی رحمن و رحیم دارای قرب لفظ و معنا بوده و قرارگرفتن آن‌ها در کنار هم بدون اشکال و به جهت تأکید و یا مبالغه است، زیرا آوردن دو لفظ هم‌معنا در کنار هم در اشعار عرب رایج بوده است. (رازی، ۱۴۰۸: ۵۲/۱؛ کاشانی، ۱۳۰۰: ۳۹/۱)

در تأیید این نظر روایاتی وجود دارند که در معنای رحمن و رحیم از نظر عمومیت و خصوصیت تفاوتی قائل نشده‌اند. در این روایات رحمانیت خداوند به دنیا اختصاص ندارد و رحیمیت او ویژه اهل ایمان نیست بلکه خداوند منان در دنیا و آخرت رحمن و رحیم است^۱ (فیض‌الاسلام، ۱۳۷۶: ۳۹۹؛ خویی، بی‌تا: ۴۳۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴۴/۱) در مقابل روایاتی هستند که بین رحمن و رحیم تفاوت قائل شده و رحمن را به رحمت عام الهی به همه‌ی مردم و در دنیا و رحیم را به رحمت خاص او به مؤمنان و در آخرت تبیین کرده‌اند.^۲ (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۱۴/۱)

دوم: اختلاف در معنای ماده‌ی رحمن و رحیم و اختلاف در صیغه

گروهی از مفسران معتقدند که اگرچه اشتقاق هر دو واژه‌ی رحمن و رحیم از رحمت است، اما این دو، از نظر لفظ و معنا با هم متفاوتند. این بزرگان با اشاره به صیغه‌ی صرفی این دو واژه معتقدند که کلمه‌ی (رحیم) بر وزن فعیل صفت مشبّه و مبین

۱. یا رَحْمَنُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَرَحِيمُهُمَا.

۲. قال جعفر الصادق (ع): الرَّحْمَنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ وَالرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً.

ثبات، بقاء و دوام است و بر نعمت دائمی و رحمت ثابت خداوند دلالت دارد، پس معنای رحیم «خدای دائم‌الرحمة» است. در مقابل واژه‌ی (رحمان) صیغه‌ی مبالغه است که بر رحمت کثیر و عام خداوند دلالت می‌کند و معنایش «خدای کثیرالرحمة» است. رحمتی که شامل عموم موجودات و همه‌ی انسان‌ها از مؤمنان و کافران می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/۱؛ جوادی آملی: ۲۰۵/۱) چنانکه در آیاتی از قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است.^۱ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/۱؛ مکارم شیرازی: ۲۱/۱)

در میان مفسرانی که ساختار رحمن و رحیم را صیغه‌ی مبالغه می‌دانند، بسیاری معتقدند که رحمن در بیان معنای رحمت از رحیم بلیغ‌تر است، زیرا وزن فعالان برای مبالغه است، مانند سکران و غضبان (رازی، ۱۴۰۸: ۵۲/۱؛ کاشانی، ۱۳۰۰: ۳۰/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۱؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۸۵/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶/۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴۵/۱)

برخی با استناد به قاعده «زیادة المبنى تدل على زیادة المعنى» بر مبالغه معنای رحمن بر رحیم تأکید دارند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۰: ۵۱/۱-۵۰) همچنین در تفاوت معنای رحمن و رحیم آمده است که: ذکر رحمن در کنار رحیم، بیانگر دو معنای حدوث و تجدد (صیغه فعالان) و ثبوت (صیغه فعیل) در کنار هم است تا معنای کاملی ارائه شود و با ذکر یکی از آن‌ها، معنا ناقص می‌شود. بنابراین فعالان مبالغه در کثرت شی است و فعیل بیان دوام و وصف؛ با این بیان، معنی رحمن و رحیم می‌شود: «الکثیر الرحمة الدائمها» (سامرای، ۱۴۲۸: ۸۲-۸۰)

در وجه مبالغه رحمن آمده است که رحمن به معنای کسی است که رحمتش فراگیر است و این نام فقط شایسته الله بوده و مبالغه در آن بیش‌تر از رحیم است که در مورد دیگران نیز به کار می‌رود. (زجاج، ۱۴۲۷: ۲۴/۱) برخی از صاحب‌نظران معتقدند که فعالان معنای امتلا و پر بودن را داراست، پس به صیغه مبالغه نزدیک است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶/۱)

برخی از مفسران در گستره‌ی مفهومی این دو واژه نیز تفاوت قائل شده‌اند. آیت‌الله

۱. قُلْ مَنْ كَانَ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا؛ بگو هر که در ضلالت باشد خدای رحمانش به او مهلت می‌دهد. (مریم: ۷۵)

جوادی آملی معتقد است که رحمن بر رحمت مطلق و فراگیر و رحیم بر رحمت متناهی و خاص الهی دلالت دارد. رحمت رحمانیه خداوند دنیا و آخرت و مؤمن و کافر را دربردارد و رحمتی نامتناهی است و مقابل چنین رحمت فراگیری عدم است، نه غضب، اما رحمت رحیمیه در مقابل عذاب الهی قرار دارد و محدود است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸/۱: ۲۰۵) در برخی روایات نیز آمده است که رحمن رحمت عام خداوند بر همه‌ی بندگان و تمام موجودات است؛ و رحیم خاص مؤمنان است که شامل توفیق در عبادت، آموزش گناهان و رسیدن به ثواب و بهشت است.^۱ (کاشانی، ۱۳۰۰/۱: ۳۴؛ توحیدی‌فر، ۱۳۹۵: ۱۰۷-۹۳؛ نوری همدانی، بی‌تا: ۴۱/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۹/۱؛ رازی، ۱۴۰۸: ۵۲/۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴۴/۱؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۲۸/۱؛ جرجانی، ۱۳۷۸: ۱۷-۱۶/۱؛ قمی، ۱۳۶۳: ۲۷/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹-۱۸/۱ و جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۹۲/۱)

سوم: اختلاف در معنای رحمن و رحیم بر اساس غیر عربی بودن واژه رحمن

برخی از دانشمندان معتقدند که رحمن کلمه‌ای غیرعربی است و بنابراین رحمن و رحیم نمی‌توانند از یک ریشه باشند. این افراد به آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی فرقان استناد کرده‌اند ﴿وَذَا قَبِيلٍ لَهُمْ اِسْجُدُوا لِلرَّحْمٰنِ قَالُوْا وَمَا الرَّحْمٰنُ: وَهٰنِكَا مِی گویند رحمن چیست (ما اصلا رحمن را نمی‌شناسیم)﴾ (طوسی، بی‌تا: ۳۰/۱؛ طبری، ۱۳۷۲: ۹۱/۱) گروهی از مفسران نظریه‌ی غیر عربی بودن رحمن را قبول ندارند و به مشهوریت لفظ رحمن نزد عرب و اشعار عربی استناد کرده‌اند. ایشان معتقدند که پرسش مشرکان از رحمن به خاطر ناشناخته بودن این واژه در میان آن‌ها نبوده است، کما اینکه آن‌ها پیامبر را مانند فرزندان خود می‌شناختند اما باز او را تکذیب می‌کردند. (طبری، ۱۴۱۲: ۴۵/۱؛ نوری همدانی، بی‌تا: ۳۹/۱؛ کاشانی، ۱۳۰۰: ۳۰/۱ و طوسی، بی‌تا: ۳۰/۱)

چهارم: اختلاف در معنای رحمن و رحیم بر اساس علم بودن رحمن

برخی از مفسران معتقدند که رحمن اسم علم برای خداوند و در برخی آیات به جای

۱. وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (احزاب: ۴۳): إِنَّهُمْ رَوْفٌ رَحِيمٌ (توبه: ۱۱۷): قَالَ الصَّادِقُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): الرَّحْمَنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ وَالرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً. (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۱۴/۱)

اللّه به کار رفته است،^۱ در حالی که رحیم برای دیگران نیز استفاده می‌شود و بنابراین تقدیم رحمن بر رحیم را، تقدیم اسم علم بر صفت خود می‌دانند (طوسی، بی‌تا: ۲۹/۱؛ رازی، ۱۴۰۸: ۶۰/۱) و همین امر را دلیلی بر گستردگی معنای رحمن نسبت به رحیم گرفته‌اند. (نویسندگان، ۱۳۹۲: ۱۸-۱۰) برخی از بزرگان، عبارت الرحمن الرحیم را مختص به خداوند می‌دانند و معتقدند که هر یک از واژگان رحمن و رحیم به تنهایی ممکن است بر بندگان هم اطلاق شود، اما ترکیب الرحمن الرحیم خاص خداوند است و به غیر او اطلاق نمی‌شود. (طبری، ۱۴۱۲: ۴۵/۱)

۲. نقد و بررسی برخی از ترجمه‌های موجود

وجود ترجمه‌های متعدد از دو کلمه «رحمن» و «رحیم» نشانگر اختلاف مترجمان در برداشت از مفهوم این دو واژه است. بر این ترجمه‌ها نقدهایی وارد است که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱. به نام خداوند بخشنده مهربان

این ترجمه متداول‌ترین ترجمه بسم الله الرحمن الرحیم است. موافقان این ترجمه معتقدند که بین بخشنده (با دو معنای جواد و معطی و دیگری عفو و آمرزش) و مهربان تا حدودی ترادف هست. (خرم‌شاهی، ۱۳۹۴: ۱۰۷-۱۰۰) برخی از صاحب‌نظران معتقدند که معادل‌های فارسی مرسوم در ترجمه رحمن و رحیم به هیچ‌وجه بار معنایی آن‌ها را دربر ندارد، اما کلیت این عبارت برای دلالت در کل معنای مستفاد از بسم الله الرحمن الرحیم وضع شده است (انصاری، ۱۳۸۵: ۳۴-۲۴؛ فلاح‌پور، ۱۳۸۱: ۱۶۹-۱۴۹)

در نقد این ترجمه گفته شده که رحمن و رحیم دارای ریشه یکسان (رحمت) هستند ولی با داشتن صیغه‌های مختلف، ابعاد متفاوتی از رحمت الهی را بیان می‌کنند؛ به عبارتی دو واژه بخشنده و مهربان دارای دو معنای متفاوت بوده و به عنوان دو عنصر متباین نمی‌توانند معادل کاملی برای رحمن و رحیم باشند و نیز نمی‌تواند فاصله بین این دو واژه در حوزه معنایی را منعکس کنند. (قرشی، ۱۳۸۳: ۷-۵؛ اخوان، ۱۳۸۵: ۲۲۳-

۱. قالوا ما أنتم إلا بشرٌ مثلنا و ما أنزلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ (یس: ۱۵)، هذا ما وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ (یس: ۵۲).

۲۰۴؛ نصیری، ۱۳۸۵: ۲۷۷-۲۵۴) برخی معتقدند که حتی مشهور بودن این ترجمه بر طرف‌کننده ضعف آن نیست، چون ترجمه قرآن با کلام معمولی فرق دارد و رایج شدن غلط مشهور در ترجمه قرآن جایز نیست. (مجتبوی، ۱۳۷۴: ۱۳۹-۱۳۲)

۲. بخشنده بخشاینده یا بخشنده بخشایشگر

از نظر برخی اندیشمندان این دو کلمه ترجمه خوبی برای رحمن و رحیم نیستند، زیرا دو کلمه بخشنده و بخشاینده از یک ریشه و یک فعل نیستند (بخشنده از فعل بخشیدن به معنای عطا کردن است و بخشاینده از فعل بخشودن به معنای عفو کردن). (ذاکری، ۱۳۸۷: ۳۰-۳۶؛ خرمشاهی، ۱۳۹۴: ۱۰۷-۱۰۰) بعلاوه دو کلمه‌ی بخشنده و بخشایشگر بیانگر تکرار به منظور تأکید است در حالی که رحمن و رحیم با ریشه مشترک، ابعاد متفاوتی از رحمت الهی را بیان می‌کنند و دارای بار معنایی مستقلی هستند. (نصیری، ۱۳۸۵: ۲۵۴-۲۷۷)

۳. به نام خدای مهرگستر مهرورز

در استدلال بر این ترجمه آمده است که «بخشاینده از جود و کرم و سخاست، اما رحمن و رحیم از ریشه رحمت هستند. رحمن رحمت و اسعه خداست که به مهرگستر معنا می‌شود و رحیم به مهرورز که مبالغه موجود در رحیم را برساند.» (معرفت، ۱۳۸۵: ۷۸-۸۷) در نقد این ترجمه می‌توان گفت که استفاده از واژه‌های مهرگستر و مهرورز در زبان فارسی آنچنان رایج نیست، بعلاوه این واژه‌ها نمی‌توانند اختلاف معنایی بین رحمن و رحیم را مشخص کنند و مبالغه‌ی واژه مهرورز نسبت به مهرگستر واضح نیست.

۴. رحمتگر مهربان

موافقان این ترجمه معتقدند که کلمه‌ی رحمتگر نسبت به بخشنده معنای دقیق‌تری برای واژه‌ی رحیم است، همچنین در این ترجمه تفاوت عنصر معنایی دو کلمه‌ی رحمان و رحیم لحاظ شده است. در مقابل برخی معتقدند که رحمتگر کلمه‌ی نامأنوسی است و اگر هم مأنوس بود برای کلمه‌ی رحمن مناسب نیست و شاید برای

ترجمه‌ی رحیم مناسب‌تر باشد (فلاح‌پور، ۱۳۸۱: ۱۶۹-۱۴۹)، چون صفت رحمن ویژه‌ی خداوند و جایگزین لفظ جلاله الله، در واقع یکی از نام‌های خداوند است. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۵/۱-۱۶) به‌علاوه اگرچه در این ترجمه به تفاوت عنصر معنایی رحمن و رحیم توجه شده، اما این تفاوت به‌خوبی نشان داده نشده است. (نصیری، ۱۳۸۵: ۲۷۷-۲۵۴)

۵. گسترده‌مهر مهرورزی یا نعمت بخشنده رحمت‌گستر

این ترجمه نیز به دنبال بیانگر تفاوت معنایی دو واژه‌ی رحمن و رحیم است. اما به نظر برخی، این ترجمه‌ها زمخت و غیرفارسی هستند. (انصاری، ۱۳۸۵: ۳۴-۲۴)

۶. بی‌اندازه بخشاینده و بسیار مهربان

در این ترجمه تلاش شده با پیشوندهای توصیفی بار معنایی مبالغه را به هر دو واژه بیفزاید و مبالغه رحمن نسبت به رحیم را نشان دهد، اما ترجمه دچار تکلف و طول و تفصیل شده (نصیری، ۱۳۸۵: ۲۷۷-۲۵۴) و اشکالات وارد به دو واژه بخشاینده و مهربان در این جا نیز مطرح هستند.

۷. ترجمه به جمله

این روش مورد استفاده مترجمانی است که معتقدند واژه‌هایی که به عنوان معادل فارسی رحمن و رحیم مطرح شده دچار کاستی بوده و نمی‌تواند بازگوکننده تفاوت معنایی بین این دو کلمه باشد (نصیری، ۱۳۸۵: ۲۷۷-۲۵۴)، طبق این نظر، رحمن و رحیم واژه‌ی معادلی در زبان فارسی ندارند و ترجمه کامل آن‌ها مستلزم به کار بردن یک جمله است. این ترجمه‌ها از نظر برخی از بزرگان موجب طولانی شدن کلام می‌شود.

۸. عدم ترجمه رحمن و رحیم

برخی معتقدند که دو واژه‌ی رحمن و رحیم در بسمله نباید معنا شوند. در مقابل نظر کسانی که برخی از مترجمان دیدگاه عدم ترجمه رحمن و رحیم در بسم الله الرحمن الرحیم را نپذیرفته و آن را نقص در ترجمه می‌دانند به‌ویژه آنکه دشواری ترجمه بسمله در دو واژه‌ی «رحمن و رحیم» است و در بسم الله امر ترجمه آسان‌تر است. (خرمشاهی، ۱۳۹۴: ۱۰۰-۱۰۷) از جمله سید جلال‌الدین مجتبوی معتقد است که بین رحمن و رحیم

با سایر صفات خداوند تفاوتی وجود ندارد و همان‌گونه که سایر صفات الهی مانند عزیز، سمیع و بصیر را می‌توان - با در نظر گرفتن تفاوت اسماء و صفات الهی با صفات بشری که در فلسفه و کلام اسلامی مطرح شده است - ترجمه نمود، رحمن و رحیم را نیز می‌توان ترجمه کرد. (مجتبوی، ۱۳۷۴: ۱۳۹-۱۳۲)

۳. دیدگاه منتخب

تعدد ترجمه‌های موجود از رحمن و رحیم در مورد جمله (بلکه آیه) بسم الله الرحمن الرحیم، نشانگر اختلاف اندیشمندان قرآنی در برداشت معنای کامل این دو واژه است. با بررسی دیدگاه‌های مفسران می‌توان گفت که رحمن و رحیم از ریشه‌ی رحمت به معنای تأثر قلبی هستند که در مورد خداوند باید از لوازم بشری جدا شده و به معنای اعطای نعمت به کار رود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/۱) همچنین صیغه‌ی صرفی و وزن این دو واژه متفاوت و بر وزن فعالان و فعلیل است که با داشتن صیغه‌ی مبالغه معنای مبالغه‌ای دارند و طبق عقیده بسیاری از مفسران این مبالغه در رحمن بیش‌تر است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۱؛ مکارم شیرازی: ۲۱/۱) از سویی گستره‌ی معنایی این دو واژه متفاوت است به‌گونه‌ای که رحمن بر کثرت و عموم رحمت؛ و رحیم بر ثبات و دوام آن دلالت دارد. (قرشی، ۱۳۸۳: ۷-۵) روایاتی نیز وجود دارد که صفت رحمانیت و رحیمیت پروردگار را عام در دنیا و آخرت می‌داند. (سیحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۶۵-۲۶۴) علاوه بر این به کار رفتن صیغه رحیم در آیات قرآنی در قالب جملات اسمیه نشان می‌دهد که رحمت از خدا غیر قابل انفکاک است.^۱ (بقره: ۱۶۸، یوسف: ۹۸، اعراف: ۱۵۹) (قرشی، ۱۳۷۵: ۳۲/۱) بنابر موارد فوق به نظر می‌رسد که در زبان فارسی نمی‌توان کلمه‌ی واحدی یافت که معادل مناسبی برای رحمن و رحیم باشد. به همین سبب مشاهده می‌شود که در ترجمه‌های تک واژه‌ای موجود از رحمن و رحیم در بسیاری از موارد به اشتقاق واحد این دو واژه دقت نشده است و یا اختلاف صیغه و تفاوت گستره‌ی معنایی آن‌ها در ترجمه مشهود نیست. از سویی معنا نکردن این دو واژه یا آیه‌ی بسمله

۱. وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (بقره: ۱۶۰)؛ إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ (یوسف: ۹۸)؛ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (اعراف: ۱۵۹).

در ضمن ترجمه قرآن، مورد قبول بزرگان نبوده و نقص ترجمه به حساب می‌آید. (مجتبوی، ۱۳۷۴: ۱۳۹-۱۳۲) در ترجمه بسیاری از آیات قرآن نمی‌توان به ترجمه تحت‌اللفظی اکتفا کرد و باید با استفاده از تفاسیر، ترجمه را کامل کرد. در این موارد عنصر تفسیر به کمک ترجمه آمده و در واقع ترجمه با تفسیر آمیخته است. (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۶، ۲۶۷؛ فلاح‌پور، ۱۳۸۱: ۱۶۹-۱۴۹) شاید از این‌روست که آیت‌الله مکارم شیرازی بسمله سوره حمد را «به نام خداوند بخشنده بخشایشگر» ترجمه کرده، اما در ترجمه آیه ۳ همین سوره آورده است: «خداوندی که بخشنده و بخشایشگر است (و رحمت عام و خاصش همگان را فرا گرفته)» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲/۱)

از طرفی استفاده از جملات طولانی برای ترجمه رحمن و رحیم در بسمله موجب تفصیل زیاد ترجمه می‌شود. براین اساس به نظر می‌رسد بهترین گزینه برای ترجمه‌ی این دو واژه استفاده از یک عبارت و یا جمله‌ی کوتاه و رسا باشد که در ضمن کوتاه و روان بودن و استفاده از واژه‌های مأنوس در زبان فارسی تا حد ممکن اختلاف معنایی این دو واژه را منعکس سازد. (نصیری، ۱۳۸۵: ۲۷۷-۲۵۴) این مهم در اکثر ترجمه‌های رایج مانند بخشنده بخشاینده، بخشنده مهربان، مهرورز، نعمت دهنده رحمت گستر... وجود ندارد. در این راستا از موارد بررسی شده، دیدگاه مفسر احسن‌الحديث منطقی‌تر به نظر می‌رسد که در ترجمه بسمله آورده است:

«رحمن صیغه مبالغه است از رحمت که دلالت بر کثرت و گسترش و احاطه رحمت دارد یعنی خدایی که رحمتش همه موجودات را فرا گرفته (رحمت عرضی). رحیم صفت مشبیه است و دلالت بر دوام و همیشه بودن رحمت دارد، یعنی خدایی که رحمتش پیوسته و دائمی است (رحمت طولی)». (قرشی، ۱۳۷۵: ۱۳۲/۱)

بر این اساس معنای «به نام خدایی که رحمتش همگانی و همیشگی است» از تفسیر احسن‌الحديث برای بسم الله الرحمن الرحيم انتخاب می‌شود. در این ترجمه موضوعات مختلفی رعایت شده است که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. رعایت وحدت اشتقاق و اختلاف ساختاری دو واژه رحمن و رحیم

در این ترجمه کلمه‌ی رحمت به عنوان منشأ واحد دو کلمه‌ی رحمن و رحیم استفاده شده و اختلاف ساختاری و مفهومی دو واژه منظور شده است.

۲. استفاده از کلمه رحمت در ترجمه

در ترجمه‌ی برگزیده، در معنای لغوی رحمن و رحیم، کلمه‌ی رحمت استفاده شده است. مترجمان این دو واژه را به عبارت‌های مختلفی ترجمه کرده‌اند. در برخی از این ترجمه‌ها کلمه‌ی رحمت به مهر ترجمه شده است که در مورد هر دو واژه و یا یکی از آن‌ها به کار رفته است. معنای احسان در هیچ‌یک از ترجمه‌ها به کار نرفته است. معنای نعمت‌دهنده تنها در ترجمه‌ی صفارزاده، آن‌هم فقط در مورد رحمن به کار رفته است، اما اکثر مترجمان و مفسران در ترجمه‌ی خود از کلمه‌ی رحمت استفاده کرده‌اند، حتی بزرگانی که در ترجمه‌ی بسمله از کلمه‌ای جایگزین برای این دو واژه استفاده کرده‌اند در سایر آیات قرآن در معنای رحمت و رحمة، خود کلمه‌ی رحمت را به کار برده (موسوی، ۱۳۷۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۳) و آن را برای رساندن مفهوم خود ترجیح داده‌اند.

۳. عدم مخصوص کردن دو واژه رحمن و رحیم به عام و خاص

در گستره‌ی معنایی رحمن و رحیم، مؤیدی برای رحمت عام خداوند در دنیا و رحمت خاص به مؤمنان در آخرت لحاظ نشده است. با توجه به نظر برخی از مفسران مانند آیت‌الله خوئی روایات با این محتوا چون با ظاهر قرآن در تضاد است باید کنار گذاشته شده و یا تأویل شوند. (خوئی، بی‌تا: ۴۳۲) زیرا در قرآن در کنار آیاتی چون ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ (احزاب: ۴۳)، آیاتی نیز به طور عام وجود دارد: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُفٌ رَحِيمٌ﴾ (بقره: ۱۴۲) که صفت رحیمیت را برای همه‌ی انسان‌ها مطرح می‌سازد. (قرشی، ۱۳۷۵: ۳۲/۱)

۴. رویکرد تفسیری در انتخاب این ترجمه

انتخاب این ترجمه با بررسی محتوا و مفهوم رحمن و رحیم از دیدگاه برخی مفسران

بوده است و تعیین معنای این واژه‌ها از دیدگاه ادبی در مجال این پژوهش نیست، چه بسا بررسی ادبیاتی این واژگان توسط کارشناسان این فن، موضوع پژوهش‌های بیشتری باشد.

نتیجه‌گیری

تدبر در مفاهیم قرآن کریم برای به‌کار بستن دستورات این کتاب آسمانی ضروری است. ترجمه‌ی قرآن به غیر زبان عربی از مقدمات تدبر است. از میان آیات قرآنی جمله‌ی (بلکه آیه) «بسم الله الرحمن الرحیم» ویژگی و اهمیت خاصی دارد و دو واژه‌ی رحمن و رحیم در این آیه توسط مترجمان و مفسران به گونه‌های مختلفی ترجمه شده است که ضرورت بازنگری آن را بیان می‌کند. با مراجعه به کتب لغوی و تفاسیر مشخص می‌شود که دو واژه‌ی رحمن و رحیم از ریشه‌ی رحمت اشتقاق یافته‌اند، اما با ساختار صرفی و وزن مختلف، ابعاد مختلفی از رحمت الهی را مطرح می‌کنند. به‌گونه‌ای که رحمن بر وزن فعالان بیانگر مبالغه و رحمت کثیر و عام خداوند است که شامل همه‌ی انسان‌ها و همه‌ی موجودات می‌شود، در صورتی که رحیم بر وزن فعیل بیانگر رحمت پایدار و دائمی پروردگار است. بنابراین نمی‌توان از تک کلمه‌ی فارسی برای بیان ترجمه‌ی رحمن و رحیم استفاده کرد، اما با استفاده از کلمه‌ی رحمت (ریشه‌ی این دو واژه) و استفاده از قید توضیحی برای بیان ابعاد مختلف رحمت که در این دو واژه نهفته است می‌توان ترجمه‌ی مناسبی برای آن‌ها به دست آورد. با بررسی ترجمه‌ها و تفاسیر مختلف، به نظر می‌رسد که ترجمه «به نام خدایی که رحمتش همگانی و همیشگی است» برگرفته از تفسیر احسن‌الحديث، می‌تواند به عنوان ترجمه‌ی رسا و کاملی برای آیه بسم الله الرحمن الرحیم پیشنهاد شود.

کتاب نامه

قرآن کریم

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۹ق): **تفسیر القرآن العظیم**، ج ۳، مکتبه نزار، ریاض.
۲. اخوان، محمد، (۱۳۸۵ش): **نقلی بر ترجمه قرآن پورجوادی**، بینات، بهار و تابستان، ش ۵۰ و ۴۹، ص ۲۲۳-۲۰۴.
۳. امین، سیده نصرت بیگم، (بی تا): **تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن**، ج ۱، بی جا.
۴. انصاری، مسعود، (۱۳۸۵ش): **نظریه ترجمه قرآن کریم**، بینات، ش ۵۰ و ۴۹، بهار و تابستان، ص ۳۴-۲۴.
۵. انصاریان، حسین، (۱۳۸۳ش): **ترجمه قرآن**، ج ۱، اسوه، قم.
۶. آیتی، عبدالمحمد، (۱۳۷۴ش): **ترجمه قرآن**، ج ۴، سروش، تهران.
۷. برزی، اصغر، (۱۳۸۲ش): **ترجمه قرآن و نکات نحوی آن**، ج ۱، بنیاد قرآن، تهران.
۸. بروجدی، محمدابراهیم، (۱۳۶۶ش): **ترجمه قرآن**، ج ۶، صدر، تهران.
۹. بهرامپور، ابوالفضل، (۱۳۸۷ش): **ترجمه قرآن**، ج ۳، سازمان دارالقرآن الکریم، تهران.
۱۰. بی آزار شیرازی، عبدالکریم، (۱۳۷۶ش): **ترجمه آوایی، تفسیر پیوسته و تاویل قرآن به قرآن ناطق**، نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۱۱. پابنده، ابوالقاسم، (۱۳۵۷ش): **ترجمه قرآن**، ج ۵، جاویدان، تهران.
۱۲. _____، (۱۳۸۲ش): **نهج الفصاحة**، ج ۴، دنیای دانش، تهران.
۱۳. پورجوادی، کاظم، (۱۴۱۴ق): **ترجمه قرآن**، ج ۱، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران.
۱۴. توحیدی فر، ابوذر، (۱۳۹۵ش): **صفات خبریه از دیدگاه شیخ تقی الدین ابراهیم کفعمی (ره) با تکیه بر آیات و روایات، مطالعات قرآنی**، ش ۲۸، زمستان، ص ۱۰۷-۹۳.
۱۵. تقفی تهرانی، محمد، (۱۳۹۸ق): **روان جاوید در تفسیر قرآن مجید**، ج ۲، برهان، تهران.
۱۶. جرجانی، حسین بن حسن، (۱۳۷۸ق): **جلاء الأذهان و جلاء الأحزان** (تفسیر گازر)، ج ۱، دانشگاه تهران، تهران.
۱۷. جعفری، یعقوب، (۱۳۷۶ش): **تفسیر کوثر**، ج ۱، هجرت، قم.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ش): **تفسیر تسنیم**، ج ۲، اسراء، قم.
۱۹. جواهری، سیدمحمد حسن، (۱۳۸۷ش): **نیم نگاهی به ترجمه آیت الله یزدی از قرآن**، پژوهش های قرآنی، ش ۵۶، زمستان، ص ۲۴۳-۲۲۰.
۲۰. حجتی، مهدی، (۱۳۸۴ش): **گلی از بوستان خدا**، ج ۶، بخشایش، قم.

۲۱. حرانی، ابو محمد، حسن بن علی بن حسین ابن شعبه، (۱۴۰۴ق): *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، محقق و مصحح: غفاری علی اکبر، چ ۲، جامعه مدرسین، قم.
۲۲. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۷ش): *تفسیر بسم الله الرحمن الرحیم*، بینات، ش ۲۰، زمستان، ص ۲۸-۱۶.
۲۳. خرم دل، مصطفی، (۱۳۸۴ش): *تفسیر نور (خرم دل)*، چ ۴، احسان، تهران.
۲۴. خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۹۴ش): *دشواری های ترجمه قرآن*، بخش ۴، ترجمان وحی، ش ۳۸، پاییز و زمستان، ص ۱۰۷-۱۰۰.
۲۵. خسروانی، علیرضا، (۱۳۹۰ش): *تفسیر خسروی*، چ ۱، کتابفروشی اسلامیة، تهران.
۲۶. خوئی، سید ابوالقاسم، (بی تا): *البیان فی تفسیر القرآن*، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، www.ghaemiyeh.com.
۲۷. دهلوی، شاه ولی الله، (بی تا): *ترجمه قرآن*، چ ۱، کتابفروشی نور، سراوان.
۲۸. دیوبندی، محمود حسن، (۱۳۸۵ش): *تفسیر کابلی*، چ ۱۱، احسان تهران.
۲۹. ذاکری، مصطفی، (۱۳۸۷ش): *ترجمه سوره حجرات و گفتاری درباره آیین ترجمه قرآن*، ترجمان وحی، ش ۲۳، بهار و تابستان، ص ۸۳-۵۱.
۳۰. _____، (۱۳۸۷ش): *ترجمه سوره حجرات و گفتاری درباره آیین ترجمه قرآن*، ترجمان وحی، ش ۲۴، پاییز و زمستان، ص ۳۶-۳۰.
۳۱. رازی، ابوالفتح حسین بن علی، (۱۴۰۸ق): *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، چ ۱، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی مشهد.
۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۰ق): *تفسیر الراغب الأصفهانی*، چ ۱، جامعه طنطا، مصر.
۳۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۰ق): *مفردات ألفاظ القرآن*، چ ۱، دار الشامية، بیروت.
۳۴. رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۳ش): *ترجمه قرآن*، چ ۱، دارالذکر، قم.
۳۵. _____، (۱۳۸۶ش): *منطق ترجمه قرآن*، چ ۱، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.
۳۶. رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۳ش): *روش ها و سبک های ترجمه قرآن*، ترجمان وحی، ش ۱۵، بهار و تابستان، ص ۶۱-۳۳.
۳۷. رهنما، زین العابدین، (۱۳۵۴ش): *قرآن مجید با ترجمه و جمع آوری تفسیر*، سازمان اوقاف تهران.
۳۸. زجاج، ابراهیم بن سری، (۱۴۲۷ق): *تهذیب معانی القرآن و اعرابه*، چ ۱، المكتوبة العصرية، بیروت.
۳۹. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق): *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، چ ۳، دارالکتاب العربی، بیروت.

۴۰. ساجدی، اکبر، (۱۳۹۷ش): «معادل فارسی بسم الله الرحمن الرحيم در ترجمه‌های قدیم و جدید قرآن»، حسنا، ش ۳۴، بهار و تابستان، ص ۳۷-۸.
۴۱. السامرايی، فاضل، (۱۴۲۸ق): معانی الابنية فی العربية، ج ۲، دارعمار، عمان.
۴۲. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۷ش): مفاهیم القرآن، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، (کتاب الکترونیکی)، قم.
۴۳. سراج، رضا، (۱۳۹۰ق): ترجمه قرآن، ج ۱، سازمان چاپ دانشگاه تهران، تهران.
۴۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴ق): الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۱، کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم.
۴۵. شاه‌عبدالعظیمی، حسین، (۱۳۶۳ش): تفسیر اثنی عشری، ج ۱، میقات، تهران.
۴۶. شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۷۴ش): قرآن مجید با ترجمه فارسی و خواص سور و آیات، ج ۲، کتابفروشی اسلامیة، تهران.
۴۷. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۸۸ش): ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم، ج ۱، شکرانه، قم.
۴۸. _____، (۱۴۰۶ق): الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، ج ۲، فرهنگ اسلامی، قم.
۴۹. صفارزاده، طاهره، (بی تا): قرآن حکیم (ترجمه فارسی و انگلیسی)، <http://www.ommolketab.ir>.
۵۰. صفی علی شاه، محمدحسن بن محمدباقر، (۱۳۷۸ش): تفسیر قرآن صفی علی شاه، ج ۱، منوچهری تهران.
۵۱. طالقانی، سید محمود، (۱۳۶۲ش): پرتوی از قرآن، ج ۴، شرکت سهامی انتشار، تهران.
۵۲. طاهری قزوینی، علی اکبر، (۱۳۸۰ش): ترجمه قرآن، ج ۱، قلم، تهران.
۵۳. طاهری، علی اکبر، (۱۳۷۴ش): بررسی یک نقد درباره ترجمه قرآن کریم، بینات، ش ۸، زمستان، ص ۱۶۰-۱۶۰.
۵۴. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰ق): المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۵۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش): مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ناصر خسرو، تهران.
۵۶. _____، (۱۴۱۲ق): تفسیر جوامع الجامع، ج ۱، حوزه علمیه، قم.
۵۷. طبری، محمدبن جریر، (۱۴۱۲ق): جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، ج ۱، دارالمعرفة، بیروت.
۵۸. طوسی، محمدبن حسن، (بی تا): التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵۹. فقیه، ناصر، (۱۳۸۳ش): تأملی در معنای رحمن و رحیم، بینات، ش ۴۳، پاییز، ص ۹-۴.
۶۰. فلاح‌پور، مجید، (۱۳۸۱ش): نگاهی دیگر به ترجمه قرآن استاد فولادوند، مصباح، ش ۴۳، مهر،

ص ۱۶۹-۱۴۹.

۶۱. فولادوند، محمد مهدی، (۱۴۱۸ق): **ترجمه قرآن**، ج ۳، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی تهران.
۶۲. فیض الاسلام، سید علی نقی، (۱۳۷۶ش): **صحیفه سجادیه**، ج ۲، فقیه، تهران.
۶۳. قرائتی، محسن، (۱۳۸۸ش): **تفسیر نور**، ج ۱، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران.
۶۴. قرشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۱ش): **قاموس قرآن**، ج ۶، دارالکتب الإسلامية، تهران.
۶۵. _____، (۱۳۷۵ش): **تفسیر احسن الحدیث**، ج ۲، بنیاد بعثت، تهران.
۶۶. _____، (۱۳۸۳ش): **تفسیر رحمان و رحیم و چالش‌های مفسران و مترجمان**، گلستان قرآن، ش ۱۷۷، ص ۷-۵.
۶۷. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش): **تفسیر القمی**، ج ۳، دارالکتاب، قم.
۶۸. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، (۱۳۰۰ش): **منهج الصادقین فی إلزام المخالفین**، ج ۱، اسلامیة، تهران.
۶۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲ش): **الکافی**، ج ۲، اسلامیة، تهران.
۷۰. کوشا، محمدعلی، (۱۳۸۹ش): **سیر تاریخی کمی و کیفی ترجمه‌های فارسی قرآن**، ترجمان وحی، ش ۲۸، پاییز و زمستان، ص ۷۱-۵۶.
۷۱. مترجمان، (۱۳۷۵ش): **ترجمه تفسیر جوامع الجامع**، ج ۱، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
۷۲. مجتوبی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۷۴ش): **سخنی چند درباره ترجمه قرآن کریم**، بینات، ش ۷، پاییز، ص ۱۳۹-۱۳۲.
۷۳. _____، (۱۳۹۳ش): **ترجمه قرآن**، مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان، (منبع الکترونیکی)، قم.
۷۴. مجلسی، محمدباقر، (بی‌تا): **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بی‌چا، اسلامیة، تهران.
۷۵. محمدی نیک، محمد، (۱۳۹۰ش): **گسترده معنایی رحمن و رحیم در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)**، علوم حدیث، ش ۵۹، بهار و تابستان، ص ۷-۳.
۷۶. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، (۱۳۸۵ش): **ترجمه قرآن**، ج ۱، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.
۷۷. مشکینی اردبیلی، علی، (۱۳۸۱ش): **ترجمه قرآن**، ج ۲، نشر الهادی، قم.
۷۸. مصباح‌زاده، عباس، (۱۳۸۰ش): **ترجمه قرآن**، ج ۱، بدرقه جاویدان، تهران.
۷۹. مصطفی، ابراهیم، (۱۴۲۵ق): **المعجم الوسیط**، چاپ چهارم، مکتبة الشروق الدولية، مصر.
۸۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۵ش): **آشنایی با قرآن**، <http://noordl.blog.ir/1395/06/28>.
۸۱. معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۹ش): **تفسیر و مفسران**، ج ۴، التمهید، قم.

۸۲. _____، (۱۳۸۵ش): ترجمه قرآن دقت‌ها و ظرافت‌ها، بینات، ش ۹ و ۵۰، بهار و تابستان، ص ۷۸-۸۷.
۸۳. معزی، محمدکاظم، (۱۳۷۲ش): ترجمه قرآن، چ ۱، اسوه، قم.
۸۴. مغنیه، محمدجواد، (۱۳۷۸ش): ترجمه تفسیر کاشف، چ ۱، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.
۸۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش): تفسیر نمونه، چ ۱۰، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۸۶. _____، (۱۳۷۳ش): ترجمه قرآن، چ ۲، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، قم.
۸۷. ملکی، علی، (۱۳۹۳ش): معرفی ترجمه خواندنی قرآن، ترجمان وحی، ش ۳۵ و ۳۶، بهار و تابستان، ص ۱۴۶-۱۲۴.
۸۸. مؤدب، رضا، (۱۳۸۶): نقد و بررسی ترجمه ناپذیری قرآن، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دوره ۴، ش ۱، بهار و تابستان، ص ۱۶۵-۱۴۷.
۸۹. موسوی گرومارودی، علی، (۱۳۸۴ش): ترجمه قرآن، چ ۲، قدیانی، تهران.
۹۰. موسوی، سیدمحمدباقر، (۱۳۷۴ش): ترجمه تفسیر المیزان، چ ۵، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۹۱. میدی، احمدین محمد، (۱۳۷۱ش): کشف الاسرار و عده الابرار (تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، چ ۵، امیر کبیر، تهران.
۹۲. نسفی، عمرین محمد، (۱۳۷۶ش): تفسیر نسفی، چ ۱، سروش، تهران.
۹۳. نصیری، علی، (۱۳۸۵ش): بررسی تطبیقی بیست ترجمه از سوره حمد، بینات، ش ۹ و ۵۰، بهار و تابستان، ص ۲۷۷-۲۵۴.
۹۴. نوری همدانی، حسین، (بی تا): ترجمه تفسیر مجمع البیان، چ ۱، فراهانی، تهران.
۹۵. نویسندگان، (۱۳۹۲ش)، درس‌هایی از سوره مبارکه حمد، مطالبی پیرامون بسم‌الله الرحمن الرحیم، مبلغان، ش ۱۶۴، فروردین و اردیبهشت، ص ۱۸-۱۰.
۹۶. الهی قمشه‌ای، مهدی، (۱۳۸۰ش): ترجمه قرآن، چ ۲، فاطمة الزهراء، قم.
۹۷. یاسری، محمود، (۱۴۱۵ق): ترجمه قرآن، چ ۱، بنیاد فرهنگی امام مهدی علیه السلام، قم.
۹۸. یزدی، محمد، (۱۳۸۶ش): القرآن الکریم، چ ۱، مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران، قم.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن، جامعه الزهراء (عج)

سال دوم * شماره ششم * تابستان ۱۳۹۸



ویژگی قوم برگزیده و اصحاب حضرت حجت (عج)

براساس آیه ۵۴ سوره مائده

فاطمه سادات حسینی رنانی^۱

چکیده

برای تفسیر آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی مائده، شاهد دورویکرد تفسیری در تفاسیر مفسران شیعه و سنی هستیم. مفسران شیعه این آیه را ناظر به مهدویت و بیان‌کننده‌ی اوصاف یاران حضرت می‌دانند، اما مفسران اهل سنت این نظر را قبول ندارند. از این رو، این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی درصدد تبیین نظرات مفسران فریقین و بررسی ادله‌ی آن‌ها می‌باشد و در صورت پذیرفتن این دیدگاه که یکی از مصادیق این قوم، یاران حضرت حجت (عج) به شمار می‌روند به بررسی صفات ذکر شده از آنان در این آیه پرداخته می‌شود. صفاتی مانند فروتنی در برابر مؤمنان، عزت در برابر دشمنان و مجاهدت در راه خدا. این افراد با تزکیه نفس خود به مقام حب خدا رسیده‌اند، آنان در عین اقتدار و بزرگی در برابر دشمن، در برابر بندگان خدا فروتن هستند و در تمام عرصه‌های علمی، فرهنگی، نظامی در راه خدا قدم برمی‌دارند و از چیزی جز خدا بیمی ندارند.

واژگان کلیدی

امام زمان (عج)، آیه ۵۴ مائده، حکومت صالحان، صفات یاران، مجاهدان فی سبیل الله.

مقدمه

با توجه به اینکه وعده‌ی ایجاد حکومت الهی از طرف خداوند و توسط پیامبران به مردم داده شده است. از این رو، ظهور منجی آخرالزمان، یکی از موضوعات مهم و اساسی در تمامی ادیان الهی و حتی غیرالهی است. در این میان، پیروان هر مکتب می‌کوشند تا منجی بشریت را منسوب به دین خود کنند. اسلام به‌عنوان کامل‌ترین دین، در بین ادیان الهی، موعود آخرالزمان را از سلاله‌ی پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله معرفی می‌کند. روایات متعددی از ائمه اطهار علیهم السلام نقل شده که تأویل بسیاری از آیات قرآن را به بحث مهدویت و امام‌زمان برده‌اند؛ از جمله آیه‌ی ۵ سوره قصص و آیه‌ی ۲۸ سوره‌ی زخرف و بسیاری آیات دیگر برای تحقق این وعده‌ی الهی شرایط خاصی باید فراهم شود؛ از جمله‌ی این شرایط، وجود افرادی برای یاری، امام زمان (عج) است. این افراد در آخرالزمان، با ویژگی‌های خاص خود منتظر ظهور حضرت هستند تا به یاری، امام بشتابند. برای شناخت صفات این افراد ابتدا با مراجعه به قرآن و بررسی در کلیه‌ی آیات مربوط به امام‌زمان (عج) به آیه ۵ سوره‌ی مائده می‌رسیم که خداوند افرادی را با صفاتی مشخص بیان می‌کند و خطاب به مرتدان دین می‌فرماید این افراد را جایگزین آن‌ها می‌کند. در این نوشتار، قصد داریم با بررسی تفاسیر اهل سنت و علمای شیعه به مصداق‌های این افراد و سپس به شناخت این صفات بپردازیم.

باحث و جوی منابع مربوط به مهدویت به این نتیجه می‌رسیم که در بیشتر آن‌ها به مباحث کلی مهدویت پرداخته شده، به‌طور مثال در کتاب «سیمای حضرت مهدی (عج) در قرآن در پرتو روایات» نوشته سید جواد رضوی صرفاً به ذکر آیات مربوط به مهدویت و تفسیر آن پرداخته شده است. همچنین در کتاب «چشم‌اندازی به حکومت حضرت مهدی (عج) ویژگی یاران و سپاهیان» امام را براساس روایات بیان کرده است همچنین در مقاله‌ی بررسی تطبیقی مصداقی قوم برگزیده به جای مرتدان از دیدگاه مفسران طبق آیه ۵ مائده، نوشته حمید باقری و نرگس مرادپور که در دوفصلنامه، مطالعات تطبیقی قرآن‌پژوهی در پاییز و زمستان ۱۳۹۶، شماره ۴ به چاپ رسیده است، به بررسی مصداق‌های این افراد براساس روایات پرداخته و به بررسی معنا و مفهوم صفات پرداخته است.

براین اساس، مقاله یا کتابی با این عنوان نگاشته نشده و ما در این نوشتار ابتدا تفاسیر و اختلاف نظرهای مفسران شیعه و سنی در مورد مصداق‌های این آیه را می‌آوریم و سپس به شرح و تحلیل صفات ذکرشده در آیه و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

برای ورود به بحث بهتر است ابتدا به ذکر آیه‌ی ۵۴ مائده و ترجمه آن پردازیم:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هرکس از شما، از آیین خود بازگردد، (به خدا زبانی نمی‌رساند) خداوند جمعیتی را می‌آورد که آن‌ها را دوست دارد و آنان (نیز) او را دوست دارند، در برابر مؤمنان متواضع، و در برابر کافران سرسخت و نیرومندند؛ آن‌ها در راه خدا جهاد می‌کنند، و از سرزنش هیچ ملامتگری هراسی ندارند این، فضل خداست که به هرکس بخواهد (و شایسته ببیند) می‌دهد؛ و (فضل) خدا وسیع، و خداوند داناست.

الف: مفهوم ارتداد در آیه از دیدگاه مفسران فریقین

در بررسی واژه‌ی ارتداد در مفردات آمده (رد) به برگرداندن چیزی به ذات خود یا به حالت قبلی خود می‌گویند؛ ارتداد به معنی بازگشتن به راهی است که از آنجا آمده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۳۳۰)

در تفاوت «رجوع» و «رد» باید گفت «رجوع» به برگشتی گفته می‌شود که در آن کراهتی وجود نداشته باشد، اما در «رد» این بازگشت همراه با کراهت است. (عسگری، ۱۴۰۰ق: ۱۰۷)

در اصطلاح اهل دین، «ارتداد» یعنی برگشتن از ایمان به کفر، حال یا مرتد ملی است یعنی کسی که سابقاً کافر بوده و بعد از ایمان آوردن دوباره به کفرش برگشته باشد و یا مرتد فطری است یعنی مسلمان‌زاده‌ایی که قبل اسلام هیچ‌گونه سابقه کفری نداشته است. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۳۷۹/۵)

ارتداد گاهی از اصل دین و زمانی از ولایت است. احکام فقهی ارتداد نیز بر مرتد از اصل

دین جاری است؛ نه بر ارتداد از ولایت. (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ۵۸۲/۱۰)

ب: مصادیق «قوم برگزیده» از دیدگاه مفسران فریقین

بعضی از مصادیقی که مفسران شیعه و سنت برای قوم برگزیده بر آن تأکید دارند شامل

افراد زیر است:

دیدگاه مفسران اهل سنت

۱. ابوبکر

فخر رازی در تفسیر کبیر با استناد به روایتی مصداق قوم برگزیده را ابوبکر و یارانش به علت جنگ با اهل رده می‌داند. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۳۷۸/۱۲) جنگ با اهل رده، مجموعه جنگ‌هایی است که به دستور خلیفه‌ی اول در سال‌های ۱۱ و ۱۲ هجری قمری انجام شد. این جنگ‌ها علیه گروه‌های مختلفی بود؛ برخی مخالفان پیرو پیامبران دروغین بودند. تعدادی از قبائل از پرداخت زکات پرهیز کردند و گروه‌هایی معتقد بودند اهل بیت پیامبر باید جانشین ایشان شوند و زکات را باید به آن‌ها داد. خلیفه‌ی وقت ابوبکر همه‌ی این گروه‌ها را مرتد دانست و با آنان وارد جنگ شد.

سیوطی در الدرالمنثور به نقل از قتاده شان نزول این آیه را در مورد ابوبکر و اصحابش

می‌داند. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۹۲/۲)

۲. ابوموسی اشعری

فخررازی با نقل حدیثی از پیامبر ﷺ بیان می‌کند که بعد نزول آیه، پیامبر ﷺ به ابوموسی

اشعری اشاره کردند و فرمودند مراد قوم این فرد است. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۳۷۴/۱۲)

دیدگاه مفسران شیعه

۱. امام علی ع

مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان با استناد به احادیثی از عمار و حذیفه و ابن عباس مصداق

این قوم را حضرت علی ع و اصحاب ایشان می‌داند که پس از پیامبر ﷺ با بیعت‌شکنان

جنگ حمل و ستمکاران جنگ صفین و خوارج نهروان جنگیدند.

از، امام باقر و امام صادق علیهما السلام نیز چنین روایت شده است که مؤید این دیدگاه سخن پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد حضرت علی علیه السلام در واقعه خیبر است هنگامی که ایشان را برای فتح خیبر مأمور کرد، فرمود: فردا پرچم را به دست کسی خواهم داد که خدا و رسولش را دوست بدارد و خدا و رسول، او را دوست دارند. او کسی است که همواره به سوی دشمن حمله ور است و هیچ‌گاه از دشمن فرار نمی‌کند از میدان نبرد باز نخواهد گشت تا خداوند قلعه‌های خیبر را به دستش فتح کند، آنگاه پرچم را به دست علی علیه السلام داد. (طبرسی، ۱۴۲۷: ۲۹۴/۳)

۲. حضرت مهدی عج

علی بن ابراهیم در تفسیر خود ذیل این آیه می‌گوید: «این آیه درباره‌ی مهدی موعود و اصحاب اوست. قسمت اول آیه، خطاب است به کسانی که درباره‌ی آل محمد صلی الله علیه و آله ظلم کردند؛ آن‌ها را کشتند و حقشان را غصب کردند. (قمی ۱۳۶۳: ۱۷۰/۱)

۳. قوم سلمان فارسی

برخی می‌گویند مقصود از این قوم برگزیده، ایرانیان هستند. در روایت آمده از پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد این آیه پرسیدند و ایشان دست خود را بر دوش سلمان زدند و فرمودند مقصود این مرد و هموطنان اوست. (طبرسی، ۱۴۲۷: ۲۹۴/۳)

ارزیابی دیدگاه مفسران

با وجود اختلاف نظر در اقوال مفسران اهل سنت و ضعف راویان احادیثی که به آن استناد می‌کنند مانند ضعف قتاده که از تابعین است و به تدلیس متهم است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۱/۴۶۰) و بررسی زندگی ابوبکر به عنوان نظر حداکثری اهل سنت در مورد مصداق این قوم و وجود تعارض زیاد شخصیت او با صفات ذکر شده در آیه و همچنین علل جنگ ابوبکر با اهل رده که یکی از علت‌های آن به خاطر ندادن زکات بود نه ارتداد آنان از دین (یعقوبی، ۱۳۵۸: ۲/۱۲۸) این دیدگاه اهل سنت نادرست است.

مفسران شیعه نیز اقوال مختلفی در مورد مصداق این قوم دارند. آیت‌الله جعفری در بررسی مصداق قوم برگزیده در تفسیر خود این چنین می‌گویند:

«به نظر می‌رسد مفهوم آیه عام است و شامل تمام گروه‌هایی می‌شود که پس

از رسول خدا و در طول تاریخ در راه احیاء دین اسلام و تثبیت و تحکیم و گسترش آن تلاش می‌کنند و اوصاف شش‌گانه را که در آیه آمده، داشته باشند و این مؤده‌ای از طرف خداست که همواره در روی زمین کسانی خواهند بود که مؤمن واقعی باشند و در راه خدا تلاش کنند و دین او را زنده نگهدارند، اما از جهت آنکه قرآن، الگو برای مردم است، باید ارائه نمونه و مصداق نماید تا برای مسلمانان اسوه شود. مصداق بارز و روشن آن امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام بود که با یاران خود در راه حفظ اسلام از دستبرد دشمنان، صمیمانه کوشید و در این راه از هیچ تلاشی دریغ نفرمود و مصداق روشن و بارز دیگر آن حضرت ولی عصر (عج) و یاران او خواهند بود که در موقع ظهور آن بزرگوار، دین خدا را زنده خواهند کرد و حکومت واحد جهانی را بر اساس تعالیم اسلام برپا خواهند نمود و عدل و داد را در زمین گسترش خواهند داد پس از آنکه بر از ظلم و جور شده است.» (جعفری، ۱۳۷۶: ۱۸۷/۳)

ج: بررسی صفات قوم برگزیده

۱. محبت

اولین صفتی که در آیه برای قوم برگزیده ذکر شده این است که آن‌ها گروهی هستند که خدا آن‌ها را دوست دارد و آنان نیز خدا را دوست دارند. در بررسی صفت حب ابتدا به معنای لغوی آن می‌پردازیم.

در مفردات راغب آمده: حب به معنای محبوب و به شدت دوست‌داشتنی، محبت یعنی خواستن و تمایل به چیزی که آن را خیر می‌پنداری که بر سه وجه است:

محبت دوستی برای خرسند شدن و لذت بدن مثل محبت مرد نسبت به زن؛

محبتی که بر پایه بهره‌مندی معنوی است مانند چیزهای سودمند؛

محبت برای فضیلت و بزرگی مثل محبت دانشمندان برای علم نسبت به یکدیگر؛

راغب در مورد آیهی مورد بحث ما می‌گوید:

«محبت خداوند به بندگان همانا بخشایش و نعمت دادن او به آنهاست و محبت بنده به خداوند خواستن تقرب و قدر و منزلت داشتن نسبت به اوست.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۱۹۶)

عالم ربانی ملا احمد نراقی در معراج السعاده، واژه‌ی محبت را چنین توصیف کرده است: «میل و رغبت طبع به چیزی که دریافتن آن سبب لذت باشد؛ این عالم ربانی معتقد است که محبت و ضد آن یعنی کراهت نسبت به هر چیزی لزوماً بامعرفت و ادراک آن چیز همراه است و اگر بدون معرفت باشد، نمی‌توان محبت و کراهت برای آن تصور کرد.» (نراقی، ۱۳۷۸: ۱۰۸۹)

زمخشری در ذیل تفسیر این آیه در مورد این محبت دوطرفه می‌گوید: «محبت بندگان به خدا آن است که فرمان او را بپذیرند و در کسب خشنودی او بکوشند و کاری نکنند که مستوجب خشم خداوند شود و محبت خدا به بندگانش این است که بهترین پاداش را به طاعات آنان بدهد و آنان را به مقام‌های بزرگ برساند و از آنان خشنود باشد.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴۶/۱)

در قسمتی از حدیث معراج خداوند خطاب به پیامبر ﷺ می‌فرماید: محبت من بر چهار دسته از مردم واجب است:

- کسانی که یکدیگر را به خاطر من دوست داشته باشند؛
- کسانی که برای من از دوستی و ارتباط با کسانی که نمی‌پسندم دست بردارند و رابطه خود را با دشمنان من قطع کنند؛
- افرادی که به خاطر من با یکدیگر رابطه برقرار کنند؛
- گروهی که بر من توکل داشته باشند.

هرکس بر اساس ایمان به خدا به دیگران محبت داشته باشد و دیگری را به جهت عبودیت و بندگی او در برابر خدا و به سبب تقوی و پرهیزکاری، دوست بدارد باید به خود امیدوار باشد، چون محبت بندگان و دوستان خدا، وسیله‌ای است که انسان را به راه خدا می‌کشاند

و با عمل خویش محبت خداوند را به دست می آورد و به آرزوی دیرینه خود دست می یابد؛ زیرا تنها آرزوی محب این است که محبوبش نیز، او را دوست داشته باشد. خداوند در قرآن می فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۴۵-۴۷)

علامه طباطبایی در ذیل تفسیر این آیه می فرماید:

اما اینکه فرمود: (یحبههم و یحبونه)، از آن جهت که حب را مطلق آورده معلوم می شود حب خدا مربوط به ذات آن قوم و متعلق به ذات ایشان است. اینکه آنان خدا را دوست دارد، لازمه اش این است که پروردگارش را بر هر چیز دیگری غیر خدا که مربوط به خودشان باشد از قبیل مال و جاه و یا خویشاوند یا غیر آن مقدم بدانند؛ بنابراین قومی که وعدهی آمدنشان داده شده، احدی از دشمنان خدای سبحان را دوست نمی دارند و اگر قرار باشد فردی از افراد انسان را دوست بدانند اولیای خدا را به ملائک دوستی با خدا دوست می دارند و اما اینکه خدا آنان را دوست می دارد، لازمه اش این است که این طائفه از هر ظلم و پلیدی معنوی یعنی کفر و فسق مبرا باشند، حال یا به واسطه عصمت الهی و یا با مغفرت الهی و از راه توبه، دلیلش این است که خداوند با صراحت در قرآن بیان می کند که افرادی که این صفات را دارند را دوست ندارد: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾؛ ﴿وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾؛ ﴿إِنَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾

نتیجه می گیریم این مؤمنین که خدادوستشان دارد و آنان نیز خدا را دوست دارند، ایمانشان آمیخته با ظلم نیست، همان هایی هستند که خدای تعالی درباره آن ها فرموده: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (انعام: ۸۲) و بر اساس آیه دیگر ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران: ۳۱) روشن می شود که بین پیروی رسول و محبت خدا ملازمه هست، هر کس پیرو رسول خدا ﷺ باشد، خدا او را دوست می دارد و وقتی رسول را پیروی کردند، به هر صفت خوبی که خدا

آن را دوست می‌دارد مَتَّصِف می‌شوند، مانند تقوا، عدل، احسان، صبر، ثبات، توکل و توبه: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ، وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵/۳۸۲)

باتامل در نظرات بیان شده در مورد واژه‌ی محبت به این نکته می‌رسیم که افرادی می‌توانند مصداق این قوم باشند که به درجه‌ایی از ایمان و سلوک حق رسیده و در مقام حب قرار گرفته باشند. هرکسی نمی‌تواند حب خداوند را به دست آورد و ادعا کند محب خداست. کسی که در تمام طول زندگی اش در راه اطاعت خداوند گام برداشته و رضایت او را به دست آورده می‌تواند امید داشته باشد که به چنین مقامی برسد.

از سویی با توجه به حدیث معراج می‌توان موضوع را از بعد اجتماعی هم نگریست از آنجاکه دوستی با مؤمنان، محبت خداوند را نتیجه می‌دهد. پس حب واقعی در اجتماع و بین بندگان خداوند ایجاد می‌شود. از این‌رو، بنده بدون توجه به شرایط بقیه افراد جامعه و کمک به آن‌ها نباید انتظار داشته باشد محبوب خداوند شود. یاران، امام‌زمان (عج) به‌عنوان مصداقی از مصادیق این قوم باید همیشه دغدغه‌ی جامعه اسلامی و مسلمانان را داشته باشند تا بتوانند در راستای حب بندگان خدا به حب الهی برسند.

۲. تواضع

دومین صفتی که خدا برای قوم برگزیده نام برده این است که آنان در برابر مؤمنان متواضع هستند. در بررسی این صفت مانند صفت قبل ابتدا به بررسی معنای لغوی آن می‌پردازیم. واژه‌ی «اذل» از ریشه‌ی «ذلل» است که به زبونی و خواری که در اثر فشار و ناچاری رخ می‌دهد می‌گویند. اگر «ذلل» یعنی زبون ساختن و خواری کردن نفس از ناحیه خود انسان بر نفس سرکشش باشد پسندیده است، مانند اذله علی‌المومنین. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۳۱۲)

ذلت در برابر کسی است که عزیز باشد. وقتی انسان در مقام حب کسی قرار می‌گیرد، در برابر او و تمام کسانی که به او مربوط می‌شوند اظهار فروتنی می‌کند در نتیجه شخصی که محب خداست در راستای حب خداوند، بندگان خدا را با خلوص نیت دوست داشته و در

برابر آنان خاضع و فروتن است. (مصطفوی، ۱۳۸۰، ۱۲۳/۷) در تفسیر کشاف آمده: در این مورد دو نظر وجود دارد، نخست آنکه ذل به معنی مهربانی و عطوفت باشد. گویی فرموده با فروتنی به آنان مهر می‌ورزند.

دوم آنکه با وجود جایگاه اجتماعی و برتری که بر مومنان دارند در برابر آنان خوار می‌شوند. مانند آن عبارت قرآنی که می‌فرماید: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ بر کافران سرسخت و در میان خودشان با یکدیگر مهربان‌اند ﴿(فتح: ۲۹)﴾ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴۸/۳) به نظر علامه طباطبایی این جمله کنایه است از شدت تواضعشان در برابر مؤمنین، تواضعی که حکایت از تعظیم خدا دارد. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳۸۴/۵) علامه مغنیه ذیل تفسیر این آیه می‌فرماید:

«فروتنی در برابر انسان باایمان و مخلص، نوعی تقدیس و ارج نهادن به ایمان و اخلاص است نه به افراد و اشخاص. خداوند خطاب به پیامبرش می‌فرماید: در برابر هر یک از مؤمنان که از تو پیروی می‌کند بال فروتنی فرود آر. (شعرا: ۲۱۵) بدیهی است که آنان تنها در سایه‌ی ایمان و اخلاص به خدا و پیامبرش می‌توانند سزاوار این گونه بزرگواری و احترام شوند.» (مغنیه، ۱۳۸۳: ۱۲۷/۳)

با توجه به تفاسیر مختلف متوجه این موضوع می‌شویم که رسیدن به این مرحله از اخلاق که بتوان در برابر مؤمنان متواضع بود نیاز به خودسازی و بالا بردن ایمان دارد. البته باید به این موضوع اشاره کرد که کسی که در مقام محب خدا قرار می‌گیرد مسلماً به این درجه ایمان رسیده است او با تزکیه نفس و عاری کردن نفس خویش از صفات رذیله و همچنین تقویت کردن صفات پسندیده، توانسته محبت خداوند به خود را به دست آورد. مؤمن واقعی می‌داند در چه زمانی و برای چه کسی خشمگین و برای چه کسی فروتن شود.

۳. اقتدار

صفت اخلاقی دیگری که خداوند برای این قوم برگزیده بیان می‌کند، نحوه برخورد آنان با دشمنان الهی است. خداوند می‌فرماید، آنان ﴿أَعَزَّةٌ عَلَى الْكُفْرِينَ﴾ هستند؛ یعنی در برابر

کافران سرسخت و قدرتمند ظاهر می شوند.

راغب اصفهانی در مورد واژه‌ی عزت می نویسد: «عزة حالتی است نفسانی که مانع از مغلوب شدن انسان می شود و برگرفته از تعبیر ارضٌ عَزَّاز است که به معنای زمین سخت و محکم است که در آن آب نفوذ نمی کند و گاهی در مدح به کار می رود همانند ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (منافقون: ۸)، گاه در ذم مثل ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ﴾ (ص: ۲) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۵۴۴)

علامه طباطبایی ذیل تفسیر این آیه می فرمایند:

«﴿أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (مانده: ۵۴)، کنایه از این است که این اولیای خدا خود را بزرگتر از آن می دانند که اعتنایی به عزت کاذب کفار کنند، کفاری که اعتنایی به امر دین ندارند، همچنانکه خدای تعالی پیامبر خود را همین طور تربیت کرده است.» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵/۳۸۴)

سرسخت بودن و مسلط بودن در برابر دشمنان دین به منزله‌ی تسلط حق بر باطل است. امام علی علیه السلام فرمود: «چقدر زیباست که ثروتمندان برای به دست آوردن آنچه در نزد خداست در برابر تهیدستان فروتنی کنند و از این زیباتر، بی توجهی تهیدستان به ثروتمندان، به سبب تکیه کردن بر خداوند است.» (مغنیه، ۱۳۸۳: ۳/۱۲۷)

عزت در برابر ذلت می آید و به معنای برتری داشتن نسبت به هر چیزی است که پایین تر از آن باشد. عزت تام و کامل در خداوند تحقق پیدا کرده و ازلی و ابدی است و در مرتبه پایین تر، در کسانی تحقق می یابد که صفاتشان به خداوند نزدیک تر باشد؛ مانند پیامبر که مظهر صفات خداوند است و بعد از ایشان مؤمنانی که مظهر صفات رسول خدا هستند، اما کافران و منافقانی که با خداوند و رسولش از تمام جهات اخلاقی و فکری و عملی مخالف هستند، در جهل و ظلمت خود گرفتارند و نور الهی برای آنان وجود ندارد. (مصطفوی، ۱۳۵۸: ۸/۱۳۵)

امام صادق علیه السلام می فرمایند: «مؤمن عزیز است و ذلیل نخواهد بود. مؤمن از کوه محکم تر و پرصلابت تراست؛ چراکه کوه را ممکن است با کلنگ ها سوراخ کرد ولی هرگز چیزی از دین مؤمن کنده نمی شود.» (طوسی، ۱۳۶۴: ۶/۱۷۹)

خداوند توسط پیامبران همواره تلاش کرده تا روحیه‌ی مقاومت و سرسخت بودن در برابر دشمنان الهی را در مؤمنان تقویت کند. مخصوصاً با ظهور اسلام به‌عنوان آخرین و کامل‌ترین دین، این مسئله اهمیت بیشتری پیدا کرد؛ زیرا دشمنان هم برای نابودی اسلام باهم متحد شدند و رویارویی جبهه حق با کفر علنی ترشد. دشمنان تمام تلاششان را برای نابودی حق انجام می‌دهند. در نتیجه مؤمنان فقط در صورتی که روحیه مقاومت و سرسختی در برابر دشمنان را داشته باشند می‌توانند در این جبهه پیروز شوند؛ زیرا با اندکی تعلل و نرمش دشمن قوی‌تر می‌شود و می‌تواند ضربه‌ی سختی به آن‌ها بزند با نگاه به گذشته و اتفاقاتی که در اوایل اسلام و بعد از آن در زمان اهل بیت علیهم‌السلام رخ داد به این نکته می‌رسیم که هر زمان مومنان از خود ضعف نشان دادند و در برابر قدرت کاذب دشمن سرخم کردند چیزی جز ناکامی و شکست برای آنان نداشت. مومنان آخرالزمان کسانی هستند که قدرت پوشالی باطل آنان را فریب نداده و با تمام مشکلاتی که در سرراهشان قرار می‌گیرد از جبهه حق دفاع می‌کنند. قومی که خداوند وعده آمدن آن‌ها را داده مسلماً تنها با وجود این روحیه می‌توانند در برابر هجمه شدید دشمنان ایستادگی کنند. آن‌ها قرار است وعده‌ی صادقه الهی را مبنی بر پیروزی حق بر باطل تحقق بخشند. این‌گونه نیست که مومنان بعد از برپایی حکومت الهی به چنین روحیه‌ای دست پیدا کنند، بلکه آنان از قبل باید با خودسازی و تقویت ایمان خود به چنین روحیه‌ای دست پیدا کرده باشند.

۴. مجاهدت

از برجسته‌ترین صفات این قوم، روحیه جهادی آنان در راه خدا و در برابر دشمنان الهی است. در معنای جهاد در مفردات آمده: این کلمه از ریشه‌ی جهد یعنی طاق و نیرو و مشقّت و سختی گرفته شده است. جهد با فتحه حرف ج یعنی مشقّت و سختی و با ضمّه حرف ج یعنی کوشش گسترده و وسیع به‌اندازه طاق.

جهاد و مجاهده، پرداختن و صرف نیرو برای دفع دشمن و راندن اوست. جهاد بر سه گونه است:

جنگ و مجاهده برای راندن و دفع دشمن آشکار؛ جهاد با شیطان و اهریمن؛ جهاد در

مجاهده با نفس. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق: ۱۹۰)

علت ذکر جهاد در آیه را می‌توان چنین بیان کرد که خدای تعالی در این آیه در مقام این است که به وسیله‌ی این افراد دین خود را یاری دهد. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵/۳۸۴)

مجاهدت در راه خدا، یعنی شخص در اثر محبت به خداوند، با تمام توان خود در راه خدمت به او کوشش می‌کند و هرگز سستی نمی‌کند. شخص محب خود را در برابر محبوب خود فانی دیده و خواسته او را بر خواسته خود مقدم می‌داند. مجاهده از باب مفاعله است و دلالت بر استمرار و کوشش می‌کند از طرفی سبیل هم راه مستقیم و ممتدی است که منتهی به مقصد می‌شود. با این توضیحات مجاهدت فی سبیل الله شامل هر راهی می‌شود که به مقصد الهی منتهی شود، البته شرط تحقق این امر این است که نیت انجام آن کار خالص والهی باشد نه اینکه اهداف مادی و دنیوی در آن دخیل باشد. مانند خدمت به ضعفا، تبلیغ دین الهی و تقویت مؤمنین. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۷/۱۲۴)

علامه مغنیه ذیل تفسیر این آیه به اعم بودن جهاد اشاره می‌کنند: هر کاری که نیاز کسی را برطرف و ستمی را دفع کند، جهاد در راه خداست. در حدیث آمده پیامبر ﷺ با چندتن از اصحاب خود نشسته بودند و جوان برومندی توجهشان را به خود جلب کرد. آنان گفتند وای بر این جوان! چه می‌شد اگر جوانی و نیرومندی او در راه خدا مصرف می‌شد. پیامبر ﷺ فرمودند: اگر او برای خود بکوشد تا از گدایی و درخواست کردن از مردم بی‌نیاز شود این عمل او در راه خداست و اگر برای پدر و مادر ناتوان و یا فرزندان ضعیف خود بکوشد تا آنان را بی‌نیاز سازد و معاش آنان را تأمین نماید این کار او در راه خداست و اگر تلاش او سبب زیاده‌طلبی و فخرفروشی بر دیگران باشد، این عمل او در راه شیطان است. (مغنیه، ۱۳۸۳: ۳/۱۲۸)

امام علی علیه السلام در حکمت ۳۱ نهج البلاغه در مورد شناخت پایه‌های ایمان می‌فرماید: «ایمان بر چهارپایه استوار است: صبر، یقین، عدل و جهاد... و جهاد نیز بر چهارپایه استوار است: امر به معروف، نهی از منکر، راست‌گویی در هر حال و دشمنی با فاسقان. پس هرکس به معروف امر کرد، پشتوانه نیرومند مؤمنان است و آن کس که از زشتی‌ها نهی کرد، بینی منافقان به خاک مالیدن کس که در میدان نبرد صادقانه پایداری کند، حقی را که برگردن

او بوده ادا کرده است و کسی که با فاسقان دشمنی کند و برای خدا خشم گیرد، خدا هم برای او خشم آورد و در روز قیامت او را خشنود سازد.» (دستی، ۱۳۸۰: ۶۲۹)

بحث جهاد در راه خدا همیشه از مباحث مهم در دین اسلام بوده است و مخصوصاً اینکه جهاد معنای گسترده‌ای در آموزه‌های اسلام دارد. جهاد اصغر، جهاد اکبر و جهاد کبیر.

جهاد اصغر قتال با دشمنان ظاهری اسلام با جان و مال است. جهاد اکبر که با مبارزه بانفس است. چنانچه در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عده‌ایی را به جنگ فرستادند، چون از جنگ بازگشتند فرمودند: «آفرین به گروهی که پیکار کوچک‌تر را سپری کردند و پیکار بزرگ‌تر بر عهده آنان به‌جای مانده است» گفته شد: ای فرستاده خدا! پیکار بزرگ‌تر چیست؟ فرمودند: «پیکار با نفس.» (عاملی، ۱۳۸۰: ۱۱)

در آیه ۵۲ سوره‌ی فرقان اشاره به جهاد کبیر شده، ﴿اسْتَفْلَا تَطْعِ الْكُفْرَيْنِ وَجَهْدُهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ که اغلب مفسران جهاد کبیر را جهاد علمی و دفاع از دین و پاسخگویی به شبهات کفار می‌دانند. مرحوم طبرسی جهاد متکلمان را از بزرگ‌ترین و با فضیلت‌ترین انواع جهاد می‌داند که با پاسخگویی به شبهات دشمنان دین به دفاع از دین الهی می‌پردازند (طبرسی ۱۴۲۷ق: ۲۲۱/۷) یا علامه طباطبایی ذیل تفسیر این آیه می‌فرماید: «چون ضمیر به به قرآن برمی‌گردد به این معنا است که به‌وسیله‌ی قرآن باید با دشمنان جهاد کرد، یعنی قرآن را بر آنان تلاوت کرد و معارف و حقایق آن را بر ایشان بیان کرد و حجت را بر آنان تمام کرد. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲۲۸/۱۵)

مؤمنان واقعی همواره تلاش می‌کنند که در همه‌ی عرصه‌های جهاد موفق شوند. آنان با جهاد نفس و بالابردن روحیه‌ی خود در برابر دشمنان به‌خوبی ظاهر می‌شوند و به مبارزه‌ی علمی و نظامی با آنان می‌پردازند. پس جهاد فقط به معنی جنگ مسلحانه بادشمن نیست. بسته به نیازی که جبهه‌ی حق دارد باید مومنان همیشه، آماده باشند. زمانی جبهه حق نیاز به حضور مردان شجاع و تترس در جبهه جنگ دارد و زمانی نیاز به زنان فداکاری که در تربیت فرزند صالح برای رضای خداوند قدم برمی‌دارند و مومنان تنها با بالابردن بصیرت خود می‌توانند این نیاز را تشخیص دهند.

۵. شجاعت

آخرین صفتی که خداوند برای این قوم برگزیده بیان می‌کند، هراس نداشتن از سرزنش و ملامت دیگران در این راه است. در مفردات برای واژه‌ی خوف این‌گونه آمده: خوف یعنی از نشانه‌های آشکار و پنهان موجود، انتظار چیزی ناپسند و مکروه داشتن در مقابل رجاء یعنی از آن نشانه‌ها، چیزی دوست‌داشتنی و محبوب انتظار داشتن. (راغب اصفهانی ۱۴۱۶ق: ۲۸۵)

برای واژه‌ی لومه در کشاف آمده: اسم مره از لوم است که هم در آن وهم در نکره بودنش مبالغه وجود دارد گویی که فرموده هرگز از نکوهش هیچ‌کس از نکوهش کنندگان بیمی به دل راه نمی‌دهند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۴۸/۱)

حقیقت ایمان، تنها در هنگام بروز مشکلات و مصیبت آشکار می‌شود؛ یکی از راه‌های آزمایش ایمان مؤمنان، ابتلاء آنان به مصیبت است. در راه خدا مؤمنان باهرمنکر و ناحقی مبارزه می‌کنند و در راه گفتن حقیقت از هیچ‌چیزی بیمی ندارند. شعار اخلاصمندان این است مادر راه حق از ملامت ملامتگران نمی‌هراسیم یا آن‌گونه که پیامبر رحمت می‌گوید: خدایا اگر از ناحیه تو غضبی بر من نیست پس دیگر باکی ندارم. مشکلاتی که جهان امروز از آن رنج می‌برد، نظیر جنگ‌ها، همگی یک علت دارد و آن اینکه مطبوعات، سازمان ملل متحد و شورای امنیت از گفتن حق خودداری می‌کنند، زیرا از سران قدرت می‌ترسند. بنابراین آیه‌ی لایخافون لومه لائم تصویر گویایی از انسان متدین و اهدافی که او باید به‌سوی آن‌ها حرکت کند و به جهت آن فداکاری نماید ترسیم می‌کند. (مغنیه، ۱۳۸۳: ۱۲۸/۳)

کسانی که در مقام حب خداوند هستند و به مبارزه با دشمنان حق می‌پردازند حرف و عقیده دشمنان الهی برایشان مهم نیست و به هدف اصلی که خشنودی خداوند و پیروزی حق است فکر می‌کنند. آنان مشکلات این راه را به جان می‌خرند و تمام تلاششان را برای برپایی حق می‌کنند. برای این افراد سرزنش و طعنه دشمنان و ترس از آنان معنا و مفهومی ندارد.

البته از منظر قرآن، اولیا الهی کسانی هستند که هیچ خوف و اندوهی در آن‌ها وجود ندارد. کسانی که از هدایت الهی تبعیت می‌کنند. (بقره: ۳۸؛ یونس: ۶۲) کسانی که از فرامین الهی پیروی

کرده و سعی می‌کنند خود را به صفات اولیا الهی متصف کنند حتماً شامل کسانی می‌شوند که در هیچ مکان و زمانی خوف و اندوه به خود راه نمی‌دهند. سرداران بزرگی که از صدر اسلام با تکیه بر ایمان راسخ خود، در هیچ زمانی ذره‌ای از دشمن و هیاهوی آن نترسیدند و تمام تلاش خود را در راستای رضای حق قراردادند. در زمان معصومین (علیهم‌السلام) افرادی همچون حمزه سیدالشهدا، مالک اشتر و یاران باوفای، امام حسین (علیه‌السلام) با تمام فشارها و سختی‌ها هیچ ترسی به خود راه ندادند و گوش‌به‌فرمان، امام زمان خود بودند. آنان فریب دسیسه‌های دشمن و وعده‌های آنان را نخوردند و تا پای جان در مسیر حق بودند، اما مؤمنان آخرالزمان و کسانی که در غیبت معصوم به دفاع از حق می‌پردازند به تعبیر پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) انسان‌های شگفت‌انگیزی هستند. پیامبر خطاب به امیرالمؤمنین می‌فرماید: «یا علی عجیب‌ترین مردم از نظر ایمان و بالاترین آن‌ها در یقین آن‌هایی هستند که در آخرالزمان می‌آیند و پیامبری را نمی‌بینند و امام از دیده‌هایشان پنهان است و از نوشته‌ها (قرآن و حدیث) ایمان می‌آورند.» (شیخ صدوق ۱۴۱۳ق، ۳۵۲/۴) در عصر حاضر ما به چشم این افراد را دیده‌ایم. شهدایی که در دفاع مقدس با سن کم با تمام وجود به دفاع از حق می‌پرداختند سرداران بزرگی که سن کمی داشتند، ولی ایمانشان باعث شده بود جز فرماندهان بزرگ اسلام قرار بگیرند. افرادی که تا آخر عمر همیشه در حال جهاد بودند، همچون سردار بزرگ اسلام شهید حاج قاسم سلیمانی که در طول عمرش در جبهه حق جنگید و هیچ ترسی از هیچ ابرقدرت کافری نداشت و به تعبیر ولی امیر مسلمین، شهادت پاداش تلاش بی‌وقفه‌ی او در همه‌ی این سالیان بود. (پیام تسلیت مقام معظم رهبری در پی شهادت سردار سلیمانی) یا همچون شهید بزرگوار جبهه مقاومت شهید عماد مغنیه که به تعبیر مقام معظم رهبری سراپا عشق و شور جهاد فی سبیل الله بود. (پیام تسلیت مقام معظم رهبری در پی شهادت عماد مغنیه) با عنایت خداوند در همین دوران و با همین مؤمنانی که پیامبر آنان را ستوده است، وعده‌ی صادق الهی محقق شده و ظهور منجی آخرالزمان تحقق پیدا می‌کند. این چنین افرادی، که سیاست مقاومتی اسلام را مرحل به مرحله پشت‌سر می‌گذارند و گوش‌به‌فرمان ولی خود دارند، شایسته یاری امام زمان هستند.

نتیجه‌گیری

پس از بیان روایات اهل سنت و شیعه در مورد مصادیق قوم برگزیده و بررسی صفات ذکر شده در آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی مائده و بیان این نکته که در روایات شیعه مصادیق این قوم، یاران، امام زمان (عج) هستند به این نتیجه رسیدیم قومی که خداوند وعده‌ی آمدن آن‌ها را داده است، مسلماً باید ویژگی‌ها و صفات خاصی داشته باشند. خداوند در ابتدای معرفی این قوم، آنان را محبوب و محب خود معرفی می‌کند افرادی که با تلاش‌های فراوان به درجه‌ایی از ایمان رسیده‌اند که در مقام حب قرار بگیرند. کسانی که خشنودی خداوند تنها هدف زندگی دنیایشان است. هرکسی نمی‌تواند ادعا کند مصادیق این قوم است نمی‌توان گفت افرادی که حیات دنیا برایشان مهم است می‌توانند جزاین قوم باشند. این افراد در راستای محبت خداوند در برابر بندگان خدا فروتن هستند و سعی می‌کنند برای کسب رضایت او خشنودی بندگان را به دست بیاورند. آنان در برابر دشمنان خدا به پشتوانه‌ایمانشان، محکم و استوار هستند و هیچ ترسی از غیر خدا ندارند. باتمام توان در تمام عرصه‌ها به تلاش و کوشش می‌پردازند در صورت نیاز در جبهه نظامی قرار می‌گیرند و به جنگ با دشمنان الهی می‌روند و در صورت نیاز در جبهه‌ی فرهنگی و علمی به شکل دیگر به پیروزی حق کمک می‌کنند. آنان در این راه از هیچ چیز بیمی ندارند، نه از سرزنش ملامتگران و نه از هیاهوی دشمن. آنان فقط به یک چیز فکر می‌کنند و آن رضایت پروردگار است. شاخصه‌های قوم برگزیده الهی همچون ریسمان محکم باهم ارتباط داشته و در صورت متصف شدن افراد به این صفات سبب ایجاد وعده الهی می‌شوند، پس منتظر واقعی تمام تلاش خود را انجام می‌دهد تا به این صفات متصف شود. آنان قبل از ظهور شروع به خودسازی و تقویت ایمان و روحیه خود می‌کنند تا بتوانند زمینه‌ساز ظهور حضرت و در ادامه بایاری ایشان در تحقق وعده‌ی الهی سهم باشند. منتظر واقعی کسی نیست که درجایی بنشیند و تنها راه ظهور را دعا کردن بداند، بلکه تمام تلاش خود را می‌کند تا به صفاتی دست یابد که زمینه‌ساز ظهور باشد؛ زیرا یکی از شرایط تحقق ظهور حضرت وجود یارانی این چنین است و این آیه به خوبی راه را بر این افراد روشن کرده است.

کتاب نامہ

- قرآن، ترجمہ آیت اللہ مکارم شیرازی، (۱۳۹۴)، ج ۱۳، اسوہ، قم.
- نہج البلاغہ، محمد بن حسین (سید رضی)، (۱۳۸۰)، ترجمہ محمد دشتی، ج ۱، اتقان، قم.
۱. ابن بابویہ، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۴۱۳ق): **من لایحضرہ الفقیہ**، ج ۲، ۵، دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین، قم.
 ۲. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق): **التحریر والتشویب**، ج ۱، موسسہ تاریخ العربی، بیروت.
 ۳. ثعلبی، احمد، (۱۴۲۲ق): **الکشف والبیان فی تفسیر القرآن**، ج ۱، دارالاحیاء تراث العربی، بیروت.
 ۴. جعفری، یعقوب، (۱۳۷۶): **تفسیر کوثر**، ج ۱، ۳، ہجرت، قم.
 ۵. جوادی آملی، عبداللہ، (بی تا): **تفسیر تسنیم**، ج ۱۴، ۱۰، اسراء، قم.
 ۶. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۳۸۶ش): **جہاد با نفس**، ترجمہ علی افراسیابی، ج ۱۰، نہاوندی، قم.
 ۷. ذہبی، محمد بن احمد، (۱۳۸۲ق): **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**، ج ۱، دارالمعرفہ للطباعہ والنشر، بیروت.
 ۸. رازی، حسین، (ابوالفتح)، (۱۳۷۵ش): **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، ج ۱، آستان قدس رضوی، مشهد.
 ۹. راغب اصفہانی، حسین، (۱۴۱۶ق): **مفردات الفاظ قرآن**، ج ۱، دارالقلم، دمشق.
 ۱۰. زمخشری، محمد بن عمر، (۱۴۰۷ق): **تفسیر کشاف**، ج ۳، ۱، دارالکتاب العربی، بیروت.
 ۱۱. سیوطی، عبدالرحمن، (۱۴۰۴ق): **الدر المنثور فی تفسیر الماثور**، ج ۱، کتابخانہ آیت اللہ مرعشی، قم.
 ۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۶۳): **تفسیر المیزان**، ج ۵، امیرکبیر، تہران.
 ۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۲۷ق): **تفسیر مجمع البیان**، ج ۱، ۷، ۳، دارالمرتبضی، بیروت.
 ۱۴. طبری، محمد، (۱۴۱۲ق): **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۱، ۶، دارالمعرفہ، بیروت.
 ۱۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۴): **تہذیب الاحکام**، ج ۲، ۳، دارالکتاب الاسلامیہ، تہران.
 ۱۶. عسگری، ابوہلال حسن بن علی، (۱۴۰۰ق): **الفروق فی اللغۃ**، ج ۱، دارالافتاح الجدیدہ، بیروت.
 ۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق): **مفاتیح الغیب**، ج ۳، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
 ۱۸. قمی، علی بن ابراہیم، (۱۳۶۳ش): **تفسیر قمی**، ج ۳، دارالکتاب، قم.
 ۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۵ش): **راہیان کوری دوست**، ج ۲، موسسہ آموزشی و پژوهشی، امام خمینی، قم.
 ۲۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۸۰ش): **تفسیر روشن**، ج ۱، ۷، ۸، نشر کتاب، تہران.
 ۲۱. مغنیہ، محمد جواد، (۱۳۸۳): **تفسیر کاشف**، ترجمہ موسی دانش، ج ۱، ۳، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
 ۲۲. نراقی، احمد، (۱۳۷۸): **معراج السعاده**، ج ۶، ہجرت، قم.
 ۲۳. یعقوبی، احمد، (۱۳۵۸ق): **تاریخ یعقوبی**، ج ۱، دارصادر، بیروت.

راهنمای تدوین و تنظیم مقاله

الف: شیوهی بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۰ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۶۰۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار پرهیزید)
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم افزار Word با قلم IRLotus و سایز ۱۴ باشد.
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیأت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می‌شود و مقاله در مرحله‌ی چاپ قرار می‌گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می‌شود که همه‌ی مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد.
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه‌ی داخلی علمی- تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» لزوماً بیان‌کننده‌ی دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده‌ی نویسنده است.
۵. هیأت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله‌ی ارسالی در صورت تأیید یا رد، بازگردانده نخواهد شد)؛ و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیأت تحریریه صورت می‌گیرد.
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.



ب: شیوهی تدوین و تنظیم مقاله

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:
۱. عنوان مقاله، ۲. نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه‌ی علمی (دانشجو، مربی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و پست الکترونیکی، ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی آیینیه‌ی تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسأله، ضرورت، سؤال اصلی، اهداف،

روش، نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد. ۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)، ۵. مقدمه، ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت‌گیری، تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه‌ای، تطبیقی و استدلالی)، ۷. نتیجه‌گیری (بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز و مختصر بیان می‌گردد)، ۸. کتابشناسی، ۹. پی‌نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).



ج: شیوه‌ی استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس‌دهی باید به صورت «درون متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲ / ۱۳۸)
 ۲. در پایان مقاله ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع براساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی بدین صورت تنظیم شود:
- * کتاب:** نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر.
- * مقاله:** نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه یا مجله.
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه‌ی «همان» اکتفا می‌شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می‌شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آنها نیز افزوده می‌شود.
 ۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می‌شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م. ۳۲۹ق).
 ۵. در ترجمه‌ی آیات قرآن، بهتر است در سرتاسر مقاله، از یک ترجمه معتبر - با ذکر منبع - استفاده شود و آدرس‌دهی به آیات قرآن این گونه ذکر گردد: مثال: (بقره: ۲۵۰) تمام آیات و روایات از نرم‌افزار و با اعراب‌گذاری، کپی شود.

فراخوان

با عنایت و توفیقات الهی، در راستای تعمیق و گسترش مطالعات قرآنی و توسعه‌ی فرهنگ قرآن‌پژوهی، گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه‌الزهراء (ع) شماره‌ی دیگری از فصلنامه‌ی داخلی علمی- تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» را منتشر کرده است.

از کلیه‌ی اساتید و پژوهشگران محترم، به‌ویژه دانش‌پژوهان جامعه‌الزهراء (ع) دعوت می‌نماید، مقالات پژوهشی در عرصه‌های تفسیر و علوم قرآن و یا مباحث میان‌رشته‌ای علوم قرآنی با سایر علوم را، جهت بررسی و انتشار آنها در شماره‌های بعدی، به ایمیل فصلنامه ارسال نمایند.

جهت ارتباط و دسترسی به مقالات به آدرس کانال فصلنامه مراجعه کنید:

<http://Eitaa.com/AlaulArahman>

پست الکترونیکی فصلنامه

Alaularahman@Gmail.com

