

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



* مطالعات تفسیری آلاء الرحمن *

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

سال دوم * شماره هفتم * پاییز 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
 سیدحسین 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 سیدحسین شفیعی دارابی
 دکتر معصومه شریفی
 خدیجه حسین زاده باردنی
 فاطمه مرضیه حسینی کاشانی
 مرضیه مکاری امیری
 طاهره ماهرزاده

صاحب امتیاز: جامعة الزهراء

مدیر مسئول: دکتر سیدحسین شفیعی دارابی

سر دبیر: دکتر محمدتقی 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
 مترجم عربی: محمدامین آلبوغیش
 گرافیکست و صفحه آرا: محمدتقی سازندگی
 شمارگان: ۵۰۰ نسخه

جهت ارتباط و دسترسی به مقالات 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

-
- ۵ * راه کارهای قرآنی توانمندسازی مالی بانوان سرپرست خانوار
طیبه حیدری راد / جواد توحیدی مش
-
- ۳۱ * شروط تأثیرگذاری مکانیک کوانتومی بر تفسیر قرآن کریم
مطهره السادات حسینیان / مجید شمس کلاهی
-
- ۵۵ * توحید در ولایت از دیدگاه تفاسیر المیزان و المنار
راضیه آقابابایی
-
- ۷۵ * تحلیل و بررسی ادعای نسخ آیات ۲۰ و ۱۶۹-۱۷۰ سورهی
آل عمران
لیلا ابراهیمی / سید عبدالرسول حسینی زاده
-
- ۹۱ * اختلاف قرائات سورهی اسراء در سنجه تفاسیر فریقین
هنگامه آراسپ
-
- ۱۲۵ * بررسی و نقد دو شبهه فقهی ابن تیمیه پیرامون مسئله زکات در
آیه «ولایت»
عالیه چینی ساز / سیدحسین شفیعی دارابی
-
- ۱۴۲ * شیوه نامه
-
- ۱۴۴ * فراخوان
-

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال دوم * شماره هفتم * پاییز ۱۳۹۸



راه کارهای قرآنی توانمندسازی مالی بانوان سرپرست خانوار

طیبه حیدری راد^۱

جواد توحیدی منش^۲

چکیده

تأمین معیشت زنان سرپرست خانواری که از اقشار آسیب‌دیده و یا در معرض آسیب هستند، از نگاه مختلف، مورد توجه قرار گرفته و آثار متعددی در این‌باره تدوین شده است؛ این پژوهش که به صورت کتابخانه‌ای و به شیوه‌ی تحلیلی و توصیفی تدوین یافت، در پی پاسخ به این پرسش است که: خالق هستی برای پاسخ به نیازمندی‌های مالی این بخش از جامعه چه راه‌کارهایی را در قرآن ارائه کرده است؟

با واکاوی آیات قرآنی و مطالعه‌ی کتابخانه‌ای متون تفسیری، راه‌کارهایی که تأمین‌کننده نیازمندی‌های مالی زنان سرپرست خانوار با محوریت «کانون خانواده» هستند؛ و به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم، زمینه‌ی توانمندسازی مالی این قشر به وسیله‌ی مردان را فراهم می‌سازند. دسته‌ی دیگر، راه‌کارهایی هستند که می‌توانند زمینه‌ی توانمندسازی مالی همه‌ی اقشار محروم جامعه از جمله زنان سرپرست خانوار را خارج از کانون خانواده فراهم نمایند؛ اموری همانند: تشویق به کار، درآمدزایی بانوان و اعضای خانواده، حمایت حاکم اسلامی و کارگزاران حکومت اسلامی از افراد نیازمند، و عمل به دستورالعمل‌های معنوی و تربیتی، جزو این دسته از راه‌کارها هستند.

واژگان کلیدی

تحکیم کانون خانواده، توانمندسازی مالی، راه‌کارهای قرآنی خانواده محور، زنان سرپرست خانوار، گسترده کردن شبکه خانواده.

مقدمه

اسلام به عنوان دینی کامل و جامع برای اقشار مختلف اجتماع اعم از زنان و مردان، کودکان و جوانان و از کار افتادگان و همچنین برای دنیا و آخرت آنان، برنامه‌ریزی کرده و همگان را بر رعایت و التزام به اجرای این برنامه‌ها فرا خوانده است. برنامه‌های اقتصادی کاربردی که در جهت تحقق «مالکیت فردی» و «کسب درآمد مشروع و حلال» و «آبادانی دنیا برای رسیدن به سعادت اخروی» تشریح شده، بخشی از این برنامه‌ها است.

همچنین «تلاش و کوشش برای امرار معاش» یکی دیگر از مسائلی است که در آموزه‌های شریعت خاتم، به عنوان بزرگ‌ترین عبادت معرفی (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۸/۵) و تنبلی و بیکاری و بی‌حوصلگی در کار و کوشش برای گذران زندگی، بسیار مورد نکوهش واقع شده است. (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۹۵)

در خانواده‌های سالم که همه‌ی اعضای خانواده وجود دارند و هریک از اعضاء آن می‌توانند نقش‌های خویش را اجرا کنند، مسئله‌ی مهم امرار معاش زندگی بر دوش مردان نهاده شده است؛ زیرا بر اساس آیه‌ی ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أُذْفِقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (نساء: ۳۴) مردان به دلیل فضیلت‌ها و برتری‌هایی که دارند و به دلیل تهیه امور مالی خانواده، تکیه‌گاه و حافظ منافع زنان و در نتیجه سرپرست آنان هستند و قوامیت، اساساً به شخصی برمی‌گردد که مسئولیت اداره‌ی خانواده بر عهده اوست.

با توجه به سنگینی این نقش و حساسیت آن، معصومین (علیهم‌السلام) برای تشویق مردان به انجام چنین رسالتی و پذیرش مشکلات این وظیفه‌ی خطیر، تلاش مرد برای امرار معاش خانواده را در حد جهاد او در میدان جنگ معرفی کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۸/۵) و با این تشبیه و تبیین در پی تأمین نیازمندی‌های مالی زندگی اعضای خانواده‌ها هستند.

اما در برخی از خانواده‌ها به دلایل گوناگون این نقش سنگین و طاقت‌فرسا، بر دوش زنان خانواده قرار می‌گیرد. این در حالی است که نقش مادری و تربیت فرزندان نیز همواره وجود دارد و بی‌شک محدودیت‌های جسمی و شرایط روحی و روانی و نقش‌های دیگر زنان سرپرست خانوار، معمولاً فشار زیادی را بر آنان تحمیل می‌کند. در موارد متعددی فرسودگی‌های جسمی و روحی، سبب بر زمین ماندن رسالت‌های اساسی آنان شده و فرزندان‌شان کمبودهای متعددی را در زندگی تجربه می‌کنند.

از سویی هم، درآمد کمتر خانوارهایی که سرپرستی آن‌ها با بانوان است، نسبت به خانواده‌هایی که سرپرستی آن‌ها با مردان است، فقر نسبی این خانوارها را در پی دارد تا آنجا که گاهی برخی افراد جامعه، زنان سرپرست خانوار را با این مسئله می‌شناسند. (معیدفر و حمیدی، ۱۳۸۶: ۱۴۶) بر اساس بررسی سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی کشور در سال ۱۳۷۹، احتمال ابتلا به فقر برای خانوارهای با سرپرست زن در مناطق شهری ۳۵٪ و در مناطق روستایی ۶۵٪ است. (فروزان و بیگلریان، ۱۳۸۲: ۴۳) و این مسئله در حالی است که بر مبنای داده‌های سرشماری سال ۹۵ تعداد خانوارهای با سرپرستی بانوان در کشور ۳/۰۶۵/۰۰۰ خانوار می‌باشد که ۱۲/۶ درصد از کل خانوارهای کشور را تشکیل می‌دهد. (قانون برنامه ششم توسعه، معاونت امور زنان و خانواده ریاست جمهوری: ماده ۸۰)

بر همین اساس، ضروری است متناسب با ظرفیت و نقش‌های اصلی زنان سرپرست خانوار، برنامه‌ریزی و اقدامات اساسی با رویکرد توانمندسازی مالی آنان صورت گیرد. این ضرورت و نیازمندی در آیات قرآن کریم و تفاسیر، مورد توجه قرار گرفته و راهکارهایی برای برون‌رفت این قشر آسیب‌پذیر از مشکلات اقتصادی فراروی، ارائه شده است.

تحقیقات کتابخانه‌ای نشان می‌دهد نوشتار مستقلی که با تمرکز بر تشریح و بررسی این راهکارهای قرآنی، تدوین شده باشد، یافت نشد؛ از این‌رو اثر حاضر با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای برخی از راهکارهای قرآنی توانمندی اقتصادی زنان سرپرست خانوار

را که برگرفته از آیات قرآن و کتب تفسیری است، استخراج کرده و با توجه به طراحی و اجرای موفق طرح «مددکاری اسلامی» در استان قم، توسط نویسندگان مقاله و ارتباط مستقیم آنان با قشر کثیری از زنان سرپرست خانوار تحت حمایت کمیته امداد، مطالب با نگاه به تجربه‌های میدانی و مشاهده‌ی مستقیم نیز، توصیف و تحلیل شده است. در این مقاله‌ی نخست، مفاهیم پرکاربرد و کلیدی مورد بررسی قرار گرفته، سپس برخی راهکارهای قرآنی توانمندسازی مالی بانوان سرپرست خانوار، در دو بخش «خانواده محور» و «عمومی» تبیین می‌شود.

الف: مفهوم‌شناسی

قبل از ورود به مباحث اصلی، مفهوم برخی از واژگان دخیل در این پژوهش که نیازمند به توضیح مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. زنان سرپرست خانوار

زنان سرپرست خانوار، زنانی هستند که عهده‌دار تأمین معاش مادی و معنوی خود و اعضای خانوار هستند. (سازمان بهزیستی، ۸۰-۱۳۷۹) و تصمیم‌گیری در مورد نحوه هزینه کردن درآمدهای خانوار بر عهده آنان است. (مجله آمار، ۱۳۹۶: ۱/۵)

در این مقاله منظور از زنان سرپرست خانوار (منطبق با رویکرد دستگاه‌های حمایتی) شامل ۴ گروه زیر هستند:

زنان همسر فوت کرده؛ زنان مطلقه؛ زنان دارای همسر که به هر دلیل مسئولیت تأمین معاش خانواده‌ی آن‌ها به عهده خودشان است (دلایلی نظیر زندانی بودن همسر، از کار افتادگی، معلولیت و ...)؛ دختران مجردی که به سن مجرد قطعی رسیده‌اند. (قانون برنامه‌ی ششم توسعه، معاونت امور زنان و خانواده ریاست جمهوری: ماده ۸۰)

۲. توانمندسازی مالی

«توانمندسازی» به معنای ایجاد خودباوری و اتکا به نفس در افراد به عنوان مهم‌ترین عامل توسعه‌ی برای مبارزه با فقر است و فرایند آن ظرفیت‌سازی اقتصادی و اجتماعی

است (مافی، ۱۳۸۷: ۵۷) و «توانمندسازی مالی» فرآیندی است که با فراهم‌سازی ابزارهای لازم، قدرت استفاده‌ی بهینه را در افراد ایجاد کرده و زمینه را برای ارتقاء مهارت‌های ادراکی آنان و تشخیص مشکلات و تعیین اولویت‌های اقتصادی مهیا می‌کند. (رضوی، ۱۳۸۴: ۲۹)

بنابراین یک فرد آنگاه از نظر اقتصادی توانمند است که هم بتواند توانایی ارتقای وضعیت اقتصادی را به دست آورد و هم قدرت تصمیم‌سازی و عملکرد مالی را داشته باشد. (عیسی صفوی و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۲/۳-۳)

ب: راه‌کارهای توانمندسازی اقتصادی بانوان سرپرست خانوار از منظر قرآن

توجه به زنان سرپرست خانوار و تأمین معیشت آنان در آیات قرآن از اهمیت خاصی برخوردار است. آیاتی که با انگیزه ترغیب افراد ثروتمند، جهت رسیدگی به وضعیت یتیمان و خانواده‌های یتام وارد شده و آیاتی که همگان را به رسیدگی و احسان به افراد نیازمند به ویژه اقوام مستضعف، دعوت نموده، بخشی از آیات این باب است. با بررسی دقیق آیات قرآن و آرای مفسرین، می‌توان راهکارهایی که برای توانمندسازی بانوان سرپرست خانوار ارائه شده را نیز به دست آورد. راه‌کارهای در نوشتار حاضر، به دو بخش «راه‌کارهای خانواده محور» و «راه‌کارهای عمومی» دسته‌بندی شده است:

۱. راه‌کارهای خانواده محور

مراد از این بخش از راه‌کارها، است که در تأمین معاش و نیازمندی‌های مالی زنان سرپرست خانوار، تحت کانون خانواده تعریف شده و به صورت مستقیم و بی‌واسطه و یا به صورت غیرمستقیم، زمینه‌ی توانمندسازی مالی این قشر را فراهم می‌نمایند. برخی از این راه‌کارها عبارتند از:

اول: تحکیم کانون خانواده و اجرای نقش‌ها بر حسب ظرفیت‌ها

مهمترین راه‌کاری که با توجه به نص صریح آیات و نکات تفسیری به دست می‌آید، تحکیم خانواده و اجرای نقش‌ها بر حسب ظرفیت‌های افراد است. البته این مورد یک راه‌کار غیرمستقیم و پیشگیرانه است؛ زیرا توانمندسازی زنان یک پدیده‌ی اجتماعی است و از جمله پدیده‌های اجتماعی تک‌علیتی نیست و به عوامل درونی و بیرونی گوناگونی بستگی دارد (معصومه جمشیدی و حسین مهدی‌زاده، ۱۳۹۸: ۱۲/۲) که یکی از این عوامل تحکیم، کانون خانواده است.

بر اساس این راه‌کار تا آنجا که امکان دارد، باید خانواده از تزلزل و فروپاشی به دور باشد، به گونه‌ای که هریک از اعضا بتوانند به خوبی نقش‌های خویش را ایفا کنند، تا بار سنگین اقتصاد و معیشت خانواده بر عهده زنان خانواده قرار نگیرد.

از این‌رو در قرآن کریم بعد از آنکه بحث قیمومیت و سرپرستی مردان بر زنان مطرح شده، و مسئله‌ی حقوق و وظایف هریک را پیش کشیده و در صورت تزامم حقوق و درگیری زن و شوهر، برخی از راه‌کارهای برون‌رفت از اختلاف و درگیری بین آنان را بیان کرده و می‌فرماید: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا؛ و اگر از جدایی و شکاف میان آن دو (همسر) بیم داشته باشید، یک داور از خانواده شوهر، و یک داور از خانواده زن انتخاب کنید (تا به کار آنان رسیدگی کنند). اگر این دو داور، تصمیم به اصلاح داشته باشند، خداوند به توافق آن‌ها کمک می‌کند؛ زیرا خداوند، دانا و آگاه است و از نیات همه، با خیر است» (نساء: ۳۵)

در تفسیر نمونه ذیل این آیه آمده:

«محکم صلح خانوادگی که در آیه‌ی فوق به آن اشاره شده یکی از شاه‌کارهای اسلام است... در محکمه‌ی صلح فامیلی؛ داوران از بستگان نزدیک مرد و زن هستند و جدایی یا صلح آن دو، در زندگی این عده هم از نظر عاطفی و هم از نظر مسئولیت‌های ناشی از آن تأثیر دارد و لذا آن‌ها نهایت کوشش را به خرج

می دهند که صلح و صمیمیت در میان این دو برقرار شود و به اصطلاح آب رفته به جوی بازگردد!... و شانس موفقیت این محکمه در اصلاح میان دو همسر به مراتب بیشتر از محاکم دیگر است.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۳۷۱-۳۷۷)

علامه طباطبایی رحمته الله علیه نیز می نویسد:

«در آیهی شریفه حصول توافق را به خدای تعالی نسبت داده، تا بفهماند سبب حقیقی و آن کسی که میان اسباب ظاهری و مسببات آن‌ها رابطه برقرار می کند خدای تعالی است، اوست که هر حقی را به صاحب حق می دهد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۳۴۶ و ۳۴۷)

بنابراین خداوند متعال تمام اسباب را برای تحکیم بنیان خانواده فراهم کرده و در نهایت خود نیز به عنوان سبب حقیقی، دست به کار شده و در میان خانواده‌های متزلزل و در معرض فروپاشی، زمینه‌ی دوستی و محبت و برقراری مجدد رابطه‌ی زن و شوهر را زیر چتر خانواده فراهم می نماید تا نقش‌ها و کارکردهای واقعی زن و مرد در خانواده حفظ شود و هریک بتوانند بر حسب ظرفیت و توانمندی خویش در راستای تعالی خانواده قدم بردارند.

در چنین خانواده‌هایی اقتصاد و معاش زن و دیگر اعضای خانواده بر عهده مرد است و زنان حتی برای انجام برخی از امورات مختص خود همچون «شیر دادن فرزندان و نگهداری از آنان» می توانند از مردان طلب نفقه کرده و اموال و دارایی که از این طریق حاصل می شود را با صلاحیت خود هزینه نمایند.

دوم: احیای مجدد کانون خانواده

از جمله مسائلی که موجب می شود اقتصاد خانواده بر عهده‌ی زنان سرپرست قرار گیرد، فقدان مرد در خانواده به علت «طلاق»؛ و یا «فوت» اوست؛ یکی از راه‌کارهای قرآنی که برای توانمندسازی مالی این دسته از زنان پیشنهاد شده است، ازدواج مجدد و احیای کانون خانواده است.

از این رو آیهی شریفه با تأکید می‌فرماید: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَسِيعٌ عَلِيمٌ﴾ مردان و زنان بی‌همسر خود را همسر دهید، همچنین غلامان و کنیزان صالح و درست‌کارتان را اگر فقیر و تنگدست باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز می‌سازد خداوند گشایش‌دهنده و آگاه است﴾ (نور: ۳۲)

از نگاه لغت‌دانان آیه ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ﴾ زنان بی‌شوهر و مردان بی‌زن را هم شامل می‌شود؛ زیرا کلمه‌ی «الایامی» جمع «ایم» به فتحه‌ی همزه و کسره‌ی یاء و تشدید آن- به معنای زنی بی‌شوهر است خواه دوشیزه باشد یا شوهر رفته و نیز مردی که زن ندارد. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۹/۱۲؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۱۵۲/۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۶/۶)

آیه‌ی شریفه همان‌گونه که جوانان عزب را به ازدواج و تشکیل خانواده تشویق نموده، زنان و مردان بیوه را نیز بر انجام این عمل ترغیب می‌نماید و می‌فرماید در این صورت اگر تشکیل خانواده دادند و از لحاظ اقتصادی با مشکل روبرو شود، باز هم خداوند متعال خود به عنوان مسبب‌الاسباب واقعی اقدام کرده و زمینه‌ی بی‌نیازی اقتصادی خانواده را فراهم می‌سازد.

پیامبراسلام ﷺ هم در روایتی می‌فرماید: «الْتِمِسُوا الرِّزْقَ بِالتَّكَاحِ؛ روزی را با ازدواج، از خدا طلب کنید» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۹۶)

همچنین آن حضرت در موارد متعددی، مسئله‌ی ازدواج را به عنوان یکی از راه‌کارهای رهایی از فقر و افزایش رزق و روزی مطرح کرده است. (الکلبینی، ۱۴۰۷: ۳۲۹/۵؛ طبرسی: ۱۹۷) از جمله نمونه‌های تاریخی که به عنوان شاهد مثال می‌توان در این راستا از آن مدد گرفت ازدواج اَسْمَاء بنت عمیس با ابوبکر است که وی پس از شهادت همسر اولش جعفر بن ابی طالب تن به این وصلت داد. (ابن‌سعد، بی‌تا: ۲۸۲/۸؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸: ۳۵؛ ابونعیم اصفهانی، بی‌تا: ۷۴/۲)

پس از وفات ابوبکر نیز، حضرت علی علیه السلام اَسْمَاء را به ازدواج خود درآورد و سرپرستی او و فرزندانش را مستقیماً به عهده گرفت. (بلاذری، بی تا: ۱/ ۴۴۷؛ ابن سعد، بی تا: ۸/ ۲۸۵؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸: ۳۵)

علاوه بر مطالب پیشین، از منظر آیات قرآن کریم، (بقره: ۲۲۸ و ۲۲۹) در طلاق رجعی، یک فرصت دیگر برای برگشت به زندگی و در کنار هم قرارگرفتن زن و مرد، در نظر گرفته شده و بر اساس این فرصت، چنانچه مرد و زن پشیمان شدند و قصد برگشت داشته باشند، تا قبل از تمام شدن عده‌ی زن، می‌توانند بدون جاری کردن صیغهی عقد، رجوع نموده و کانون خانواده را دوباره برپا کنند.

علامه طباطبایی ذیل آیه فوق فرموده:

«مراد از طلاق در جمله: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ﴾ طلاق رجعی است که شوهر

می‌تواند در بین عده برگردد، و لذا آیه‌ی شریفه، شوهر را مخیر کرده بین دو

چیز، یکی امساک، یعنی نگه‌داشتن همسرش که همان رجوع در عده است

و دیگری رهاکردن او، تا از عده خارج شود.» (طباطبایی: ۱۴۱۷: ۲/ ۲۳۱)

در این دوران کوتاه نیز قرآن، مسئله‌ی مسکن و سرپناه زن و اقتصاد و معاش او را در نظر گرفته و می‌فرماید: «زنان مطلقه را هر جا خودتان سکونت دارید و در توانایی شماست سکونت دهید و به آن‌ها زیان نرسانید تا کار را بر آنان تنگ کنید. (و مجبور به ترك منزل شوند) و اگر باردار باشند، نفقه آن‌ها را پردازید تا وضع حمل کنند و اگر برای شما (فرزند را) شیر می‌دهند، پاداش آن‌ها را پردازید.» (طلاق: ۶)

خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ؛ بر پدر است

که روزی و لباس مادران را به آنچه نیکوست تأمین کند﴾ (بقره: ۲۳۳)

علامه طباطبایی ذیل آیه‌ی شریفه می‌نویسد:

«اما اینکه چرا به جای "والد" کلمه (مولود له- آن کس که فرزند برای او متولد

شده) را به کار برده؟ برای این بوده که به حکمت حکمی را که تشریح کرده

اشاره نموده باشد، یعنی بفهماند پدر به علت اینکه فرزند برای او متولد می‌شود و در بیشتر احکام زندگیش ملحق به اوست- البته در بیشترش نه همه احکام که بیانش در آیهی تحریم خواهد آمد ناگزیر مصالح زندگی و لوازم تربیت و از آن جمله خوراک و پوشاک و نفقه، مادری که او را شیر می‌دهد به عهده او است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/ ۲۴۰)

در آیهی دیگری خطاب به اقوام و بستگان زوجین می‌فرماید: «هنگامی که زنان را طلاق دادید و عده‌ی خود را به پایان رساندند، مانع آن‌ها نشوید که با همسران (سابق) خویش، ازدواج کنند! اگر در میان آنان، به طرز پسندیده‌ای تراضی برقرار گردد. این دستوری است که تنها افرادی از شما، که ایمان به خدا و روز قیامت دارند، از آن، پند می‌گیرند (و به آن، عمل می‌کنند). این (دستور)، برای رشد (خانواده‌های) شما مؤثرتر، و برای شستن آلودگی‌ها مفیدتر است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید» (بقره: ۲۳۲)

مفهوم آیهی فوق این است که حتی بعد از تمام شدن عده طلاق، اولویت ازدواج با زوج سابق است؛ از این رو سفارش می‌کند کسی مانع ازدواج زوجین نشود.

نکته دیگر این است که در طلاق رجعی، اگر مرد در ایام عده‌ی زن، از دنیا برود، زن از او ارث می‌برد، (موسوی خمینی، م: ۲۷۷۷) علاوه بر آن، زکات فطره مطلقه رجعیه و هزینه کفن مطلقه رجعیه بر عهده‌ی شوهرش می‌باشد. (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۲/ ۳۴۶)

بنابراین در طلاق رجعی، اصلاً گویا طلاق صورت نگرفته و اقتصاد زن باید از طریق شوهرش تأمین گردد. و این یکی از راه‌کارهای دقیق و کاربردی قرآنی است که می‌تواند زمینه‌ی بازگشت و احیای مجدد زندگی زوجینی که به هر دلیلی اخلاقی در میان آن‌ها ایجاد شده را فراهم نماید.

تجربه‌ی میدانی مددکاران طرح مددکاری اسلامی نیز نشان داده در برخی از خانواده‌هایی که طلاق گرفته‌اند و مدت زمان طولانی از جدایی آنان گذشته، فرد یا

گروهی دلسوز و متعهد می‌توانند مداخله کرده و زمینه‌ی رجوع و بازگشت به زندگی چنین همسرانی را فراهم کنند.

در دو راه‌کار مطرح شده‌ی فوق، معیشت خانواده و تهیه‌ی امکانات زندگی مشترک بر عهده‌ی مردان است و زنان برای اجرای دیگر نقش‌های کلیدی خود مشکل چندانی ندارند.

در راه‌کار پیشگیرانه فوق، نگاه قرآن کریم و اسلام این است که اقتصاد و معیشت زنان و توانمندی آنان در کانون خانواده سالم تعریف شده؛ و خداوند حکیم، خانواده را ظرف نزول برکات تعریف کرده است. از این‌رو در حد امکان و از طرق مختلف باید تلاش شود، نظام خانواده مستحکم شود و هریک از اعضای خانواده بتوانند به خوبی نقش‌های خویش را اجرا کنند و تا آنجا که ممکن است، زنان به دلیل مسئولیت‌های سنگین و خطیر خود اصولاً نباید، سرپرست خانواده شوند به نحوی که اقتصاد خانواده بر دوش آن‌ها قرار گیرد و...

سوم: گسترده کردن شبکه‌ی خانواده

بر اساس آیات قرآن، خداوند حکیم، کانون خانواده را محدود به زن و شوهر و فرزندان ننموده و دامنه‌ی این مسئله را گسترده‌تر از این گروه‌ها معرفی کرده است؛ زیرا رویکرد قرآن بر این است که تعامل و ارتباطات بین افراد جامعه را تحت عنوان «خانواده» با عناوین و بهانه‌های گوناگون برقرار کند و در حد امکان نیازمندی‌های افراد به ویژه زنان و کودکان جامعه را از طریق گروه‌ها و اقشاری که ارتباط نسبی با هم دارند برطرف سازد. از این‌رو در آیه‌ای فرموده است: ﴿أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَانِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا؛ و خویشاوندان نسبت به یکدیگر از مؤمنان و مهاجران در آنچه خدا مقرر داشته اولی هستند، مگر اینکه بخواهید نسبت به دوستانان نیکی کنید (و سهمی از اموال خود را به آن‌ها بدهید) این حکم در کتاب (الهی) نوشته شده است﴾ (احزاب: ۶)

در آیه‌ی دیگری سخن از احسان و نیکی در حق خویشاوندان به میان آورده و می‌فرماید:

﴿بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْأَيْتَامِ وَ الْمَسَاكِينِ﴾؛ و به پدر و مادر و نزدیکان و یتیمان و بینوایان نیکی و احسان کنید ﴿(بقره: ۸۳)

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در تفسیر آیه‌ی فوق می‌نویسد:

«این آیه نسبت به طبقاتی که احسان به آنان واجب شمرده شده، ترتیب را رعایت کرده، اول پدر و مادران را ذکر کرده، که پیداست از هر طبقه‌ی دیگری به احسان مستحق‌ترند، چون پدر و مادر ریشه و اصلی است که آدمی به آن دو اتکاء دارد و جوانه وجودش روی آن دو تنه روییده، پس از آن دو، سایر خویشاوندان را مستحق‌تر از دیگران معرفی کرده که باید به آنان احسان شود.»

(طباطبایی: ۱/ ۲۱۸ و ۱۱۹)

در آیه‌ی دیگری خداوند حکیم چنین امر نموده: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾؛ خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد ﴿(نحل: ۹۰)

همچنین در آیه‌ای که سخن از تقسیم ارث به میان آورده، تأکید نموده بخشی از ارث را در اختیار خویشاوندان نیازمندی قرار دهید که به دلیل حضور طبقات جلوتر ارثی به آن‌ها نمی‌رسد: ﴿وَ إِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَىٰ وَ الْأَيْتَامِ وَ الْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ؛ وَ اگر به هنگام تقسیم (ارث)، خویشاوندان (و طبقه‌ای که ارث نمی‌برند) و یتیمان و مستمندان، حضور داشته باشند، چیزی از آن اموال را به آن‌ها بدهید﴾ (نساء: ۸)

در آیه‌ای نیز سخن از اولویت اطعام به خویشاوندان یتیم مطرح شده و می‌فرماید: ﴿أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ؛ یا غذا دادن در روز گرسنگی، یتیمی از خویشاوندان را﴾ (بلد: ۱۴ و ۱۵)

علاوه بر آیات فوق، معصومین علیهم السلام نیز در سخنان گهربار خویش به این مسئله تأکید داشته‌اند. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: ﴿أَبْدَأُ بِمَنْ تَعُولُ أُمَّكَ وَ أَبَاكَ وَ أَخْتَكَ وَ أَخَاكَ ثُمَّ أَدْنَاكَ فَأَدْنَاكَ وَ قَالَ لَا صَدَقَةَ وَ ذُو رَحِمٍ مُّحْتَاجٍ﴾؛ شروع کن از کسی که مخارج ایشان را تأمین

می‌کنی. مادرت، پدرت، خواهرت، برادرت. سپس هر که نزدیک‌تر است و صدقه پذیرفته نیست؛ در حالی که یکی از بستگان، فقیر و محتاج باشد ﴿مفید، ۱۴۱۳: ۲۱۹﴾
 حضرت علی علیه السلام نیز ثروتمندان را این‌گونه بر رسیدگی به اقوام مستمند خویش توصیه نموده: ﴿أَلَا لَا يَعْدِلَنَّ أَحَدُكُمْ عَنِ الْقَرَابَةِ يَرَىٰ بِهِ الْخِصَاصَةَ أَنْ يَسُدَّهَا بِالَّذِي لَا يَزِيدُهُ إِلَّا أَنْ مَسَكَهُ وَلَا يَنْقُصُهُ إِلَّا أَنْفَقَهُ؛ مبادا شما از خویشاوندی که گرفتار فقر و بینوایی است، روی برگردانید! باید با مال و ثروتی او را یاری رسانید. هر که انفاق نکند و سرمایه خود را نگه دارد، برکت نیابد و دارایی‌اش زیاد نمی‌شود و اگر به خویشاوندانش انفاق کند، چیزی از دارایی او کاسته نمی‌گردد﴾ (نهج‌البلاغه: خ ۲۳)

طبق این راهکار، نگاه قرآن کریم این است که اگر به هر دلیلی، اقتصاد و تأمین معاش خانواده بر دوش بانوان سرپرست خانواده قرار گرفت و آنان نیازمند و فقیر بودند، به گونه‌ای که نتوانستند مایحتاج زندگی خود و دیگر اعضای خانواده را تهیه کنند، در درجه‌ی اول باید خویشاوندان به داد آن‌ها برسند و زمینه‌ی توانمندی اقتصادی آنان را فراهم سازند و افراد و گروه‌های دیگر نیز هر یک نسبت به درجه و رتبه‌ی خود در اولویت‌های بعدی قرار دارند.

۲. راه‌کارهای عمومی

مراد از این دسته راه‌کارها، موارد کلی است که در آن مستقیماً سخنی از خانواده و زنان سرپرست به میان نیامده؛ اما به عنوان دستورهای کلی قرآنی با تأکید و صراحت برای توانمندسازی و رفع نیازمندی‌های اقتصادی اقشار مختلف جامعه مطرح شده است. از این‌رو شایسته است بانوان سرپرست خانوار نیز به عنوان بخشی از جامعه‌ی انسانی، نسبت به این دسته از راه‌کارها توجه داشته باشند. بخشی از این راه‌کارهای توانمندسازی باید توسط خود زنان سرپرست خانواده طراحی و اجرا گردد، اما در مواردی هم باید مسئولین و حاکمان اسلامی و سایر اقشار جامعه، برنامه‌های کاربردی را برای توانمندی و برون‌رفت این قشر آسیب‌پذیر در نظر بگیرند و عملیاتی کنند.

اول: کسب درآمد از طریق کار کردن

یکی از راه‌کارهایی که در برخی از خانواده‌ها قابل اجرا است، کارکردن در بیرون از منزل و یا از طریق مشغول شدن به مشاغل خانگی و تلاش برای کسب درآمد از این راه است. در قرآن کریم، صراحتاً به حق اشتغال زنان و کسب درآمد آنان پرداخته شده و استقلال این قشر نیز در احراز منافع مالی و اکتساب فضایل انسانی مورد تأکید واقع شده، از این رو در آیه‌ای چنین آمده: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لَهُمْ وَ لِّلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لَهُنَّ؛ مردان نصیبی از آنچه به دست می‌آورند دارند، و زنان نیز نصیبی (و نباید حقوق هیچ يك پايمال گردد)﴾ (نساء: ۳۲)

در سوره‌ی دیگری آمده، هم زنان و هم مردان از کوشش و تلاش خود برخوردار می‌شوند و مبتنی بر آن بهره می‌گیرند: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَ أَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يَرَىٰ ثُمَّ يَجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَىٰ؛ و اینکه برای انسان جز آنچه تلاش کرده هیچ نصیبی نیست و تلاشش به زودی دیده خواهد شد، سپس پاداش تلاشش را به طور کامل خواهند داد﴾ (نجم: ۳۹-۴۱)

بر مبنای آیات فوق، انسان نتیجه‌ی کار و تلاش خود را به صورت کامل می‌بیند، از این رو جای هیچ عذر و بهانه و تنبلی باقی نمی‌ماند و هرکسی به ویژه بانوان سرپرست خانوار، باید تن به کار و کوشش دهند تا خداوند اجر و مزد زحمت آن‌ها را بدهد. البته شاخص‌های آماری ایران نشان می‌دهد که میزان اشتغال در جمعیت فعال از نظر اقتصادی برای زنان سرپرست خانوار شهری و روستایی به ترتیب ۹۶ درصد و ۹۷/۴ درصد است. این میزان برای کل زنان کشور ۸/۱ درصد شهری و ۱۰/۷ درصد روستایی است که بالاتر بودن نرخ اشتغال زنان سرپرست خانوار نسبت به کل زنان کشور را نشان می‌دهد که این به دلیل شرایط زندگی خاص و ضرورت پاسخگویی به نیازهای اعضای خانوار می‌باشد. (مرکز آمار ایران، ۱۳۸۵)

در ضمنِ سوره‌های قرآن کریم، نیز به نمونه‌هایی از اشتغالات زنان سرپرست خانوار برمی‌خوریم که با توجه به نوع بیانات قرآنی در استنباط مطلب، کافی و وافی است. در ادامه به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. دختران حضرت شعیب رضی الله عنه

نمونه‌ی بارز این قشر از زنان، دختران حضرت شعیب رضی الله عنه است. از آنجا که پدر آن‌ها به علت پیری و کهولت سن، توان کار و کسب درآمد نداشت، سرپرستی اقتصادی خانواده بر دوش این دختران بود و آنان با رعایت حریم‌های الهی در بیرون از منزل به کار چوپانی مشغول و جایگزین پدر برای نگهداری از گوسفندان شده بودند.

تا اینکه در یکی از روزها حضرت موسی رضی الله عنه گوسفندان آن‌ها را سیراب نمود و آنان زودتر از روزهای قبل به منزل مراجعت کردند و جریان را برای پدر بازگو نمودند. حضرت شعیب رضی الله عنه تصمیم گرفت برای جبران زحماتش، او را به خانه دعوت کند؛ به همین منظور یکی از دختران خود را به نزد موسی رضی الله عنه فرستاد: ﴿فَجَاءَتْهُ إِخْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَىٰ اسْتِحْيَاءٍ؛ پس یکی از آن دو به سراغ او آمد، در حالی که در نهایت حیا گام بر می‌داشت﴾ (قصص: ۲۵)

در آیه‌ی بعدی پیشنهاد این دختر برای واگذاری مسؤلیت سنگین اقتصاد خانواده به حضرت موسی رضی الله عنه مطرح شده است: ﴿قَالَتْ إِخْدَاهُمَا يَا أَبْتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ؛ یکی از آن دو (دختر) گفت: «پدرم! او را استخدام کن، زیرا بهترین کسی را که می‌توانی استخدام کنی آن کسی است که قوی و امین باشد﴾ (همان: ۲۶)

علامه طباطبایی رحمته الله ذیل آیه‌ی شریفه و در تفسیر کلمه‌ی «اسْتَأْجِرْهُ» نوشته است: «اینکه واژه "استیجار" را بدون قید ذکر فرموده، این معنا را می‌فهماند که مراد این بوده که موسی رضی الله عنه اجیر حضرت شعیب رضی الله عنه شود، در همه‌ی حوائج او، و خلاصه قائم مقام خود شعیب باشد، در همه‌ی کارهایش، هرچند که به اقتضای مقام تنها مسئله چراندن گوسفندان به نظر بیاید.» (طباطبایی: ۱۴۱۷: ۲۶/۱۶)

از مضمون عبارات «الْقَوِي الْأَمِينُ» نیز به دست می‌آید که حضرت موسی علیه السلام هم وظیفه‌ی چوپانی و نگهداری از گوسفندان را بر عهده گرفت و هم اینکه برنامه اقتصادی و معیشت خانواده حضرت شعیب علیه السلام به او سپرده شد.

در نمونه‌ی قرآنی فوق، کار کردن این دختران به عنوان سرپرست خانوار، مورد اشاره قرار گرفته و از آنان به عنوان یک الگو برای دیگر زنان نام برده است. هرچند مدت زمان کارکردن آنان محدود به زمان پیری و کهنسالی حضرت شعیب علیه السلام تا زمان ازدواج یکی از آنان با حضرت موسی علیه السلام بوده است.

بنابر آیات قرآن (قصص: ۲۷ و ۲۸)، حضرت شعیب علیه السلام بعد از آنکه یکی از دخترانش را به ازدواج حضرت موسی علیه السلام درآورد، از او تعهد گرفت تا وظیفه‌ی نگهداری و حراست از گوسفندان را بر عهده بگیرد. دراین صورت هم‌بار سنگین اقتصاد خانواده از دوش دخترانش برداشته شد و هم معاش زندگی خانواده حضرت شعیب علیه السلام و خانواده جدیدی که حضرت موسی علیه السلام تشکیل داده بود، توسط مردی قوی و امین تأمین می‌گردید.

۲. حضرت بلقیس (ملکه سبأ)

حضرت بلقیس نیز یکی دیگر از زنان نمونه است که برای مدتی توانست سرپرستی سیاسی - اجتماعی یک قومی را بر دوش بکشد و در قرآن کریم نیز داستان این زن سرپرست جامعه، به عنوان الگو معرفی شده است. البته بلقیس بعد از ماجرای حاضر شدن تخت سلطنتش در یک چشم برهم زدن توسط آصف بن برخیا و بعد از مشاهده و درک خوبی‌های حضرت سلیمان و یارانش، به خدا ایمان آورد و از گذشته خویش توبه کرد (نمل: ۲۳-۴۴) و بر اساس روایات معصومین علیهم السلام بعد از مدتی به ازدواج حضرت سلیمان درآمد. (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴/۱۱۲)

در حدیثی آمده که پیامبر ﷺ فرمودند: «كَانَتْ بَلْقِيسُ مِنْ أَحْسَنِ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ سَاقِينَ وَهِيَ مِنْ أَزْوَاجِ سُلَيْمَانَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فِي الْجَنَّةِ؛ او (بلقیس) یکی از بهترین زنان عالم است و او همسر سلیمان در بهشت است.» (سمرقندی، ۱۴۱۴: ۲/۵۸۵)

از داستان زنان قرآنی فوق اثبات می‌شود که این قشر نیز با وجود همه‌ی محدودیت‌ها و ظرافت‌های وجودی، قادر هستند همچون مردان، جهت تأمین مایحتاج اقتصادی خود و دیگر اعضای خانواده و مدیریت داشته‌ها تلاش کنند و به توانمندی اقتصادی برسند، اما شایسته این است که مواجه آنان با اقتصاد خانواده به صورت حساب شده صورت گیرد تا بتوانند علاوه بر انجام این رسالت سنگین، مسئولیت‌های اساسی خود را نیز همچنان به خوبی بر دوش بکشند و هم خود آسیب نینند و هم اعضای خانواده در معرض مشکلات بیشتر قرار نگیرند.

۳. حضرت خدیجه رضی الله عنها

حضرت خدیجه رضی الله عنها نیز یکی از زنانی است که سرپرستی زندگی خود را بر عهده داشت. براساس منابع تاریخی ایشان تاجری ثروتمند بوده که به تجارت می‌پرداخت و پیامبر ﷺ نیز برای مدتی از جانب ایشان به تجارت مشغول بود. (طبرسی، ۱۳۹۰: ۱۳۹)

براساس آیه‌ی قرآن، وضع مالی حضرت خدیجه رضی الله عنها خوب بود و به محض ورود وی به زندگی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، ایشان نیز از فقر نجات یافت و غنی شد: ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى؛ و (پروردگارت) تو را فقیر یافت و بی‌نیاز نمود﴾ (ضحی: ۸)

علامه طباطبایی رحمته الله ذیل آیه‌ی فوق نوشته:

«کلمه‌ی ﴿عَائِلٌ﴾ به معنای تهی دستی است که از مال دنیا چیزی ندارد، و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم همین طور بود، و خدای تعالی او را بعد از ازدواج با خدیجه دختر خویند رضی الله عنها بی‌نیاز کرد، و خدیجه تمامی اموالش را با همه‌ی کثرتی که داشت به آن جناب بخشید.» (طباطبایی: ۱۴۱۷: ۲۰/۳۱۱)

در جریان فوق، حضرت خدیجه (علیها السلام) نیز مدت محدودی مشغول به کسب و کار بود و اقتصاد زندگی خویش را با تجارت تأمین می‌نمود؛ اما به محض ازدواج با پیامبر اسلام (ص) هزینه‌های معاش وی نیز بر عهده‌ی آن حضرت (ص) قرار گرفت.

۴. سایر زنان شاغل

در روایتی آمده که رسول خدا (ص) در زمان رسالت و پیامبریش، به زنان جوان اجازه می‌داد تا در مراسم عید فطر و قربان از منازل خود خارج شوند و برای تهیه‌ی روزی بساط بگسترانند. (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۸۷/۴)

نقل شده «حولاء» زنی عطر فروش بود که پیامبر (ص) او را موعظه می‌کرد و می‌فرمود: «هرگاه عطر می‌فروشی، جنس سالم و با قیمت مناسب تحویل مردم بده و هرگز در جنس خود تقلب روا مدار؛ زیرا معامله سالم پاک‌تر است و سبب خیر و برکت می‌شود.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۱/۵)

«سمراء»، دختر نهیک، هم از کسانی بود که متصدی امر به معروف و نهی از منکر در بازار بود و جزء محتسبین (مأموران انتظامی) به حساب می‌آمد. (طبرانی، ۱۴۰۴: ۳۱۱/۲۴)

همچنین در جنگ‌های پیامبر (ص) همواره عده‌ای از زنان حاضر بودند که به آب‌رسانی و پرستاری از زخمی‌ها می‌پرداختند.

«لیللی غفاری» (محلّاتی، بی‌تا: ۵/۵۹۵)، «ام عطیه» و «ام سلمه» از جمله این زنان هستند که در غزوات متعددی شرکت داشتند و از مجروحان پرستاری می‌کردند. (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۱۹/۲)

بنابراین از مطالب پیشین به دست می‌آید که گاهی ممکن است زنان از روی ناچاری مجبور شوند در بیرون از منزل کار کنند و بار سنگین اقتصاد خانواده بر دوش آنان قرار گیرد. در این صورت باید از طرق مختلف تدابیری اندیشیده شود تا این مسئولیت خطیر از دوش آنان برداشته گردد و یا اینکه کار متناسب با شان و توانمندی و محدودیت‌های این قشر به آنان واگذار شود و در صورت ضرورت حضور در اجتماع، رعایت شرایط و حریم‌های الهی یکی از مواردی است که باید همواره مورد توجه قرار گیرد.

البته بهتر این است در حد امکان، زنان سرپرست خانواده جهت کار و کسب درآمد از طریق مشاغل خانگی کسب درآمد کنند. در این صورت علاوه بر اینکه در کنار کانون خانه حضور دارند و با آرامش خاطر می‌توانند به کسب و کار و امرار معاش بپردازند؛ آسایش خود و فرزندان خویش را نیز فراهم کرده و همراه با این آسایش فردی و خانوادگی، آسایش اجتماعی را هم به ارمغان می‌آورند و در نهایت جلوی بسیاری از هزینه‌گری‌ها، ناآرامی‌ها و ناامنی‌های اجتماعی گرفته می‌شود.

دوم: حمایت و سرپرستی حاکم اسلامی از فراد و خانواده‌های زن سرپرست

تأمین کوتاه مدت اقتصاد خانوارهای زن سرپرست، توسط حاکمیت اسلامی و ولی فقیه یکی دیگر از راه‌کارهای اثرگذار برای توانمندی زنان سرپرست خانواده است؛ زیرا حاکم اسلامی، نماینده و جانشین پیامبران و امامان علیهم‌السلام برای اجرای عدالت اجتماعی است. پیامبرانی که درباره‌ی اهداف رسالت آنان چنین نازل شده: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقَومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آن‌ها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند﴾ (حدید: ۲۵)

تأمین اقتصاد و معیشت زنان سرپرست خانوار یکی از مصادیق بارز اجرای عدالت اجتماعی که باید توسط پیامبران و حاکم اسلامی به اجرا گذاشته شود. لازمه‌ی امر به عدالت اجتماعی این است که همه‌ی افراد جامعه و حاکم جامعه‌ی اسلامی، مأمور به اقامه‌ی این حکم هستند. (نحل: ۹۰)

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز در روایتی حاکم را ولی و سرپرست افراد بی‌سرپرست معرفی کرده و می‌فرماید: «فَالسُّلْطَانُ وَوَلِيُّ مَنْ لَا وَوَلِيَّ لَهُ؛ پس حاکم ولی و سرپرست کسی است که سرپرستی ندارد.» (نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۶۸/۲)

حمایت مادی حاکم اسلامی از زنان سرپرست خانواده در نظام جمهوری اسلامی بر عهده‌ی نهاد کمیته امداد حضرت امام خمینی علیه‌السلام نهاده شده است. به همین دلیل این

نهاد مقدس و انقلابی، ۲۲ روز پس از پیروزی انقلاب اسلامی، با صدور فرمانی از طرف امام خمینی علیه السلام، در ۱۴ اسفند ۱۳۵۷، با هویتی دینی و مردمی، جهادی، عام‌المنفعه و غیرانتفاعی تأسیس گردید و به عنوان اولین نهاد و سازمان رسمی کار خود را برای حمایت و توانمندی خانواده‌های نیازمند آغاز کرد.

در واقع این نهاد، نماینده‌ی ولی فقیه جهت تأمین اقتصاد و توانمندی خانواده‌های بی‌سرپرست و بدسرپرست می‌باشد. از این‌رو اساسنامه آن، توسط ولی فقیه تأیید می‌گردد و سیاست‌گذاری این نهاد حمایتی در خصوص حقوق و وظایف اعضای خانواده به ویژه مسئله اقتصاد و اشتغال زنان سرپرست، مبتنی بر نوع نگرش دین اسلام، نسبت به زن و جایگاه حساس او در خانواده، شکل گرفته است.

حمایت‌هایی که کمیته‌ی امداد علاوه بر حمایت‌های مالی و نقدی، جهت توانمندی اقتصادی زنان سرپرست خانواده ارائه می‌دهد، در قالب‌های زیر ارائه می‌شود:

- پرداخت هزینه‌های کارورزی و کسب مهارت شغلی و درآمدزایی؛
- مشاوره‌ی شغلی رایگان جهت برپایی کسب‌وکار و خودکفایی؛
- تسهیل شرایط برای عرضه‌ی محصولات و تولیدات زنان سرپرست خانواده؛
- پرداخت وام‌های قرض‌الحسنه کوتاه مدت و بلندمدت؛
- اختصاص بسته‌های تشویقی و حمایتی برای کارفرمایانی که مددجویان تحت پوشش را به کار گیرند تا کسب درآمد کنند؛

شایسته است یادآور شود، این نهاد مقدس همچون یک اورژانس عمل می‌کند که به صورت موقت و اضطراری خانواده‌های مبتلا به مشکلات اجتماعی و اقتصادی را تحت حمایت خود قرار می‌دهد تا بعد از طلاق و یا فوت یا زندانی شدن همسر و دیگر مشکلات، بتوانند همچنان ستون خیمه‌ی زندگی خود را برپا نگاه دارند و به مرور زمان با موقعیت و شرایط جدید زندگی انس گرفته و بتوانند زندگی خویش و دیگر اعضای خانواده را سر و سامان دهند.

سوم: رعایت مسائل معنوی و تربیتی

علاوه بر امور ظاهری فوق که به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم، زمینه‌ی توانمندی اقتصادی زنان سرپرست خانوار را فراهم می‌سازد، برخی از امور معنوی نیز در آموزه‌ای دینی مورد سفارش واقع شده‌اند که سهم به‌سزایی در توانمندی همهی افراد جامعه، به ویژه زنان سرپرست خانوار دارند. برخی از این راه‌کارها مجموعه‌ای از مراقبت‌هایی است که باید در همه‌ی مراحل زندگی مدنظر قرار گیرد؛ برخی از آن، به اعتقاد و باور افراد ربط دارد و برخی نیز با نگاه به رفتارهای انسانی شکل می‌گیرد.

شایسته است زنان سرپرست خانوار برای این حیطه‌ی اخلاقی، اهمیت قائل شوند و خود را مزین به آن‌ها نموده و با وجود تمام مشکلات و کمبودها، به قضا و قدر الهی راضی باشند و خود را تسلیم امر پروردگار نموده و یقین داشته باشند که خداوند متعال صلاح و مصلحت بندگان خود را بهتر از ایشان می‌داند و با انجام اعمال صالح و شکر داشته‌های خود، زمینه‌ی افزایش رزق و روزی خویش را فراهم نمایند. برخی از این راه‌کارها عبارتند از:

۱. تقویت ایمان و اعتماد به خدا: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ؛ هر کس به خداوند و روز قیامت ایمان داشته و تقوی الهی پیشه کند، خداوند راه نجاتی برای او فراهم می‌کند و او را از جایی که گمان ندارد روزی می‌دهد» (طلاق: ۲ و ۳)

۲. شکر نعمت: «وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ؛ و (به خاطر بیاورید) هنگامی را که پروردگارتان اعلام داشت: «اگر شکرگزاری کنید، (نعمت خود را) بر شما خواهم افزود و اگر ناسپاسی کنید، مجازاتم شدید است» (ابراهیم: ۷)

۳. توبه و استغفار: «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا؛ به آن‌ها گفتم: «از پروردگار خویش آمرزش بطلبید که او بسیار آمرزنده است تا باران‌های پربرکت آسمان را پی در

پی بر شما فرستد، و شما را با اموال و فرزندان فراوان کمک کند و باغ‌های سرسبز و نهرهای جاری در اختیارتان قرار دهد» (نوح: ۱۰-۱۲)

۴. **انجام عمل صالح:** «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که مؤمن است، او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم و پاداش آن‌ها را به بهترین اعمالی که انجام می‌دادند، خواهیم داد» (نحل: ۹۷)

نتیجه‌گیری

در قرآن کریم، راه‌کارهای متعددی برای تواناشدن وضعیت مالی زنان سرپرست خانواده وجود دارد؛ برخی از راه‌کارها به صورت غیرمستقیم و بیشتر با رویکرد پیشگیرانه، زمینه‌ی توانمندی این قشر را در کانون پرمهر و محبت خانواده، فراهم می‌نمایند. بخش اعظم و مهم‌تر این دسته از راه‌کارها، با نگاه به تحکیم بنیان خانواده و تهیه مایحتاج اقتصادی زندگی این نوع از زنان و دیگر اعضای خانواده توسط مردان شکل می‌گیرد. از جمله آن مردان، فردی است که به عنوان «همسر واقعی زن» در کنار وی زندگی می‌کند و یا اینکه به عنوان «همسری که او را طلاق داده و در زمان عده‌ی طلاق هستند و باید نفقه و مهریه» پردازد و یا اینکه آن مرد «یکی از بستگان و محارم نزدیک این زن» می‌باشد که با گسترده شمردن محدوده‌ی خانواده، در پله‌ی دوم از شبکه‌ی خانواده وی به شمار می‌رود. وی نیز می‌تواند با احسان و انفاق و یا اختصاص مقداری از میراث خود، زمینه‌ی توانمندی اقتصادی زنان سرپرست خانواری که از بستگان او هستند را فراهم سازد.

براساس این بخش از راه‌کارها با توجه به محدودیت‌ها و شرایط جسمی و روحی زنان سرپرست خانوار، تا آنجا که امکان دارد، نباید بار سنگین معیشت و اقتصاد خانواده بردوش این قشر قرار گیرد تا آنان بتوانند دیگر نقش‌های کلیدی خود را به خوبی ایفا کنند و چنانچه به این راه‌کارهای کاربردی و دقیق، عمل شود، بخش عمده‌ای از

مشکلات اقتصادی این قشر از خانواده‌ها مرتفع گشته و کمبودها و گرفتاری‌های چنین خانوارهایی بر دوش گروه‌ها و اقشار مختلف اجتماع تحمیل نمی‌شود. دسته‌ی دیگری از راه‌کارهای قرآنی هم هستند که مخاطب آن، عموم مردم از جمله زنان سرپرست خانوار است. در این دسته از راه‌کارها هم بر ضرورت تلاش و کوشش مادی زنان سرپرست در قالب «کار و کسب درآمد»، تأکید شده و هم بر «رعایت امور معنوی» همچون داشتن ایمان راسخ به مبدأ و معاد، شکر نعمت‌ها؛ توبه و استغفار و انجام اعمال صالح. در این دسته از راه‌کارها، «مسئولیت و سرپرستی حاکم اسلامی و یا نماینده وی» در برابر این قشر آسیب‌پذیر نیز گوشزد شده که ضروری است وی به میزان اختیارات و امکانات و ظرفیت‌های تحت حاکمیت خویش جهت توانمندسازی زنان سرپرست و دیگر اعضای خانواده اقدام کند.

کتاب نامه

قرآن مجید، (۱۳۷۳): ترجمه: مکارم شیرازی، ناصر، دارالقرآن الکریم، چ ۲، قم.

نهج البلاغه، (۱۴۱۴): تصحیح صبحی صالح، هجرت، قم.

۱. ابن سعد، محمد، (بی تا): الطبقات الکبری، ج ۸، دارصادر، بیروت.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳): تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح علی اکبر غفاری، نشر جامعه مدرسین، قم.
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۷۹): مناقب آل ابی طالب، مصحح هاشم رسولی و محمدحسین آشتیانی، نشر علامه، قم.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرّم، (۱۴۱۴): لسان العرب، ج ۳، دارصادر، بیروت.
۵. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین، (۱۴۰۸): مقاتل الطالبیین، به کوشش احمدصفر، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۶. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، (بی تا): حلیة الاولیاء، ج ۲، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۷. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، (بی تا): انساب الاشراف، ج ۱، دارالمعارف، مصر.
۸. تیمیمی آمدی، عبدالواحد، (۱۳۷۸): غرر الحکم و درر الکلم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی جا، تهران.
۹. جمشیدی، معصومه و مهدی زاده، حسین، (۱۳۹۸): مجله پژوهش های ترویج و آموزش کشاورزی، سال دوازدهم، ش ۲.
۱۰. حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹): وسایل الشیعه، مؤسسه آل البیت (عج)، قم.
۱۱. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، (۱۳۶۸): الاخبار الطوال، منشورات الرضی، قم.
۱۲. رضوی، میرکاظم، (۱۳۸۴): کاربرد روش ها و فنون رهیافت مشارکت گامی در جهت ظرفیت سازی سازمانی و توانمندسازی مردم جوامع محلی، چهارمین کارگاه فنی کشاورزان در مدیریت شبکه های آبیاری و زهکشی (اصول و روش های کاربردی).
۱۳. سازمان بهزیستی، معاونت اجتماعی، دفتر امور زنان و خانواده، (۸۰-۱۳۷۹): بررسی شاخص های توسعه انسانی در زنان سرپرست خانوار.
۱۴. سازمان مدیریت و برنامه ریزی، (۱۳۷۹): برنامه مبارزه با فقر و افزایش درآمد خانوارهای کم درآمد.
۱۵. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، (۱۴۱۴): بحر العلوم، تحقیق و تعلیق شیخ علی محمد معوض و شیخ عادل احمد عبد الموجود و دکتر عبد المجید النوتی، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۶. صفوی، عیسی، ضمیران، بهار، معارفونند، معصومه، عرشی، ملیحه، (۱۳۹۳): توانمندسازی اقتصادی زنان و

- دختران جوان در کشورهای آفریقایی، امریکای لاتین و حوزه دریای کارائیب، فصلنامه مددکاری اجتماعی.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷): *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۱۸. طبرانی، سلیمان ابن احمد، (۱۴۰۴): *معجم الکبیر*، محقق حمدی عبدالمجید سلفی، نشر مکتب ابن تیمیه، بیروت.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰): *اعلام الوری باعلام الهدی*، ج ۳، اسلامی، تهران.
۲۰. _____، (۱۴۱۲): *مکارم الاخلاق*، ج ۴، الشریف الرضی، قم.
۲۱. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۳): *مجمع البحرین*، ج ۳، کتابفروشی مرتضوی، تهران.
۲۲. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۷): *تهذیب الاحکام*، ج ۴، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۳. فروزان، ستاره و بیگلریان، اکبر، (بهار ۱۳۸۲): *زنان سرپرست خانوار: فرصت ها و چالش ها*، فصلنامه پژوهش زنان، دوره ۱، ش ۵.
۲۴. قرشی بنایی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۱): *قاموس قرآن*، ج ۶، دارالکتب اسلامیه، تهران.
۲۵. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷): *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۴، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۶. مافی، فرزانه، (۱۳۸۷): *اعتبارات خرد، ویژگی ها، تجارب، ملاحظات، راهبردها*، مرکز تحقیقات مجمع تشخیص نظام، گروه پژوهشی اقتصاد.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳): *بحار الانوار*، ج ۲، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۲۸. مجله آمار، (۱۳۹۶): دو ماهنامه تحلیلی - پژوهشی، ش ۵، ش ۱.
۲۹. محلاتی، ذبیح الله، (بی تا): *ریاحین الشریعه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۰. معاونت امور زنان و خانواده ریاست جمهوری، *قانون برنامه ششم توسعه*، طرح جامع توانمندسازی زنان سرپرست خانوار، بندت ماده ۸۰.
۳۱. معیدفر، سعید و حمیدی، نفیسه، (زمستان ۱۳۸۶): *زنان سرپرست خانوار: نکته ها و آسیب های اجتماعی*، نشریه: نامه علوم اجتماعی، ش ۳۲.
۳۲. مفید، محمدبن محمد، (۱۴۱۳): *الاختصاص*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، ناشر الموتر العالمی لالقیة الشیخ المفید، قم.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴): *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۴. موسوی خمینی، سیدروح الله، (۱۳۶۶ ش): *تحریر الوسیله*، مطبوعات دارالعلم، قم.

۳۵. _____ (۱۳۹۲): رساله توضیح المسائل، مؤسسه تنظیم آثار امام خمینی رحمته، تهران.

۳۶. نیشابوری، محمدین عبدالله، (۱۴۱۱): *المستدرک علی الصحیحین*، ناشر دارالکتب العلمیه، بیروت.

مطالعات تفسیری آلا.الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال دوم * شماره هفتم * پاییز ۱۳۹۸



شروط تأثیرگذاری مکانیک کوانتومی بر تفسیر قرآن کریم

مطهره السادات حسینیان^۱

مجید شمس کلاهی^۲

چکیده

از جمله نظریاتی که در عصر حاضر به عنوان مبنای فیزیک و متافیزیک به کار گرفته می‌شود، نظریه مکانیک کوانتومی است. در عصر حاضر، بهره‌مندی از این علوم در عرصه تفسیر قرآن کریم، نظر برخی صاحب‌نظران و اندیشمندان را به خود معطوف داشته است در همین راستا این پژوهش درصدد آن است که حدود و شرایط تأثیرگذاری مکانیک کوانتومی بر تفسیر قرآن کریم را بررسی کند. در خصوص نقد تناقض فرضیات مکانیک کوانتومی با دو موضوع بسیار مهم فلسفی علیت و رئالیسم و در نتیجه اعتبارسنجی مکانیک کوانتومی بررسی صورت گرفته است. همچنین شرایط یک تفسیر علمی در دو بخش شرایط اختصاصی و شرایط عمومی بیان می‌شود. در ادامه با اثبات وجود علیت در کوانتوم به معنای پذیرفتن ضرورت علی معلولی و قبول تغییر شرایط علی معلولی در ابعاد زیر اتمی، علیت در حالت کلی پذیرفته شده و نیز عدم تناقض کوانتوم و واقعیت موجودات فیزیکی اثبات شد. در نهایت جهت تأثیرگذاری مکانیک کوانتومی بر تفسیر قرآن کریم شرایطی به دست آمده است از جمله: آگاهی کامل با تفسیر الفاظ و بررسی مفاد استعمالی و مراد پروردگار، بررسی احادیث و نظریات علما در خصوص آیه، تبیین مصداق با استناد به منابع معتبر علمی، مقایسه‌ی نتایج علمی و تقاسیم مربوطه و ارائه دلایل قطعی بر موافقت و یا عدم موافقت آن‌ها با یکدیگر، استخدام علوم برای درک بهتر مصداق آیات الهی و پرهیز از تحمیل فرضیه یا نظریه بر آیات، استفاده از گزاره‌های قطعی در کوانتوم و تمایز قائل شدن میان فرضیه و نظریه و فناوری.

واژگان کلیدی

تفسیر قرآن کریم، رئالیسم، علیت، مکانیک کوانتومی.

Motaharesadat63@gmail.com

shams124000@gmail.com

۱. دکتری فیزیک اتمی مولکولی، سطح ۳ تفسیر علوم قرآنی، جامعه الزهراء (ع)

۲. استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، دکتری تفسیر و علوم قرآنی

مقدمه

فیزیکدانان تا آخر سده نوزدهم میلادی توانسته بودند برای بسیاری از پدیده‌های طبیعی با استفاده از قوانینی مانند قانون کولن (Elliot، ۱۹۹۹م: ۲۳۹/۱) قانون گرانش (Cohen، ۱۹۹۹م: ۹۵۶/۱)، قوانین نیوتن (Newton، ۱۷۲۹م: ۱۹/۱) و غیره، توجیه‌های قانع‌کننده‌ای ارائه کنند. مجموعه‌ی آن قانون‌ها و نظریه‌ها را «فیزیک کلاسیک» می‌نامند که امروزه هم در حل بسیاری از مسائل فیزیک و توجیه پدیده‌های طبیعی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما در سال‌های پایانی سده نوزدهم میلادی، دانشمندان پدیده‌هایی را مشاهده کردند که دیگر با فیزیک کلاسیک قابل توجیه نبودند. امروزه به مجموعه‌ی نظریه‌ها و قانون‌هایی که به توجیه این پدیده‌ها می‌پردازد، فیزیک جدید یا نوین می‌گویند.

فیزیک جدید از دو نظریه تشکیل شده است. اولی، «نظریه نسبیت» مربوط به مطالعه پدیده‌ها در سرعت‌های بسیار زیاد و نزدیک به سرعت نور است و دومی، «نظریه کوانتومی» است که به مطالعه پدیده‌ها در مقیاس‌های بسیار کوچک مانند مولکول و اتم و ذره‌های زیر اتمی می‌پردازد. برای بررسی مکانیک کوانتومی و حل معضلات و کاهش ایرادهای آن، فیزیکدانان، شاخه‌های مختلفی از نظریات (از جمله نظریه متغیرهای نهان، چند جهانی و نامساوی بل) را در فیزیک وارد کردند تا کاستی‌های آن جبران شود.

در سال‌های اخیر با پیشرفت مکانیک کوانتومی تفاسیری از آیات، تحت تأثیر این دانش ارائه شده است. موضوعاتی چون علیت، رئالیسم (واقعیت موجودات) و احتمالی بودن پدیده‌ها با باورهای بعضی از فیزیکدانان نام‌دار و فیلسوفان ناسازگار می‌نماید و در این راستا برخی برداشت‌ها و تعابیر غلط انداز از مکانیک کوانتومی ارائه شده و این دست‌مایه ظن و گمان بسیاری از ملحدان شده است به نحوی که آیات قرآن را به زعم خویش زیر سؤال می‌برند؛ هرچند که قرآن کریم از این نسبت‌ها و ظن و گمان‌ها و تفاسیر غیر مرتبط و غیرعلمی به دور است.

از یک سو در میان اندیشمندان و فیلسوفان و علمای جهان اسلام، اعتبار و شرایط تفسیر قرآن کریم از منظر علمی مورد اختلاف بوده و از سویی، آثاری به اصطلاح تفسیری بدون التزام به شروط اعتباربخش به تفسیر عملی، شکل گرفته است که در واقع از مصادیق تفسیر به رأی محسوب می‌شود. بر اساس این مقدمات، لازم و ضروری است که شروط لازم الاجرا برای در امان ماندن تفسیر علمی از خطا، مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد و تنقیح شود تا کسانی که خواهان بهره‌مندی از دست‌آورد های علوم نوین در تفسیر قرآن کریم هستند با التزام به آن شروط از فرو افتادن در ورطه‌ی تفسیر به رأی در امان بمانند. (حکیم، ۱۴۱۷: ۲۳۳/۱)

پژوهش حاضر از گونه تحقیقات بنیادی نظری است که اطلاعات و مواد اولیه تحلیل در آن، به روش کتاب‌خانه‌ای گردآوری شده و به شیوه‌های مختلف استدلال، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

با توجه به این‌که موضوع اصلی پژوهش حاضر، تأثیرگذاری مکانیک کوانتومی در تفسیر قرآن است به این سؤال پرداخته خواهد شد که آیا این علوم که بر مرز دانش قدم می‌گذارند از تفسیر مفاهیم بلند این کتاب آسمانی ناتوان هستند یا اینکه می‌توان در تفسیر معنا و توسعه و تعمیق آگاهی نسبت به مصادیق آیات از آنان بهره گرفت؟ اگر قابلیت تفسیر آیات قرآن را دارا هستند، با رعایت چه شروطی می‌توان به این دست‌آورد های علمی به طور موجه و مطمئن، استناد کرد؟

به نظر می‌رسد اگر از این علوم برای تعیین مصداق آیات کمک بگیریم، به فهم بیشتر آیات و ابهام‌زدایی تعابیر معنایی آن نزدیک خواهیم شد.

بر این اساس، علوم تجربی گرچه نمی‌تواند در دلالت آیات بر معانی به طور مستقیم دخالت و راه‌گشایی نماید، اما با روشن کردن تعریف و تصویر مصادیق محتمل آیات، می‌تواند فهم و درک معانی و مفاهیم آیات را تسهیل کند.

در عصر حاضر که عصر علم و تکنولوژی است باید بتوان پا به پای حرکت سریع علمی بشر، معارف قرآنی را با بیانی بدیع و نو در متن و بطن جامعه وارد کرد و از آن برای حل معضلات و آسیب‌های عدیده‌ای که در جوامع انسانی وجود دارد، بهره جست. به نظر می‌رسد با توجه به نیازهای عصر کنونی، تفسیر علمی قرآن ضروری بوده و پرداختن به آن از لوازم پیشرفت تفسیر پا به پای پیشرفت علوم جدید است؛ البته به شرط اینکه مفسر ضوابط و معیارهای تفسیر صحیح علمی را رعایت کند و با محور قرار دادن آیات قرآن درصدد این باشد که در پرتو علوم و یافته‌های جدید علمی بر وسعت نگرش خود در تفسیر بیافزاید و با استفاده از داده‌های قطعی علمی، آیاتی که اشارات علمی دارند را بهتر و روشن‌تر تبیین کند.

این نوع تفسیر می‌تواند پاسخ دندان‌شکنی باشد برای کسانی که مدعی هستند دین و احکام اسلام، فاقد وجه علمی یا ناسازگار با علوم نوین است و کهنگی احکام و دستورات آن را دلیل اسلام نیاوردن خود می‌دانند. بنابراین چنین تحقیقی می‌تواند علمی و استدلالی بودن معارف اسلامی را بیش از پیش اثبات کند. با پیشرفت علوم و تکنولوژی، دین اسلام همچنان پابرجا ایستاده و همواره راهنمای انسان به سوی حقایق بی‌کران هستی است. این نشان از تازگی و طراوت و پویایی قرآن از ۱۴۰۰ سال پیش تاکنون است و اعجاز آن را بیش از پیش آشکار می‌سازد.

در قرن حاضر، به دلیل اکتشاف‌های بسیار پرشمار علمی، توجه به اعجاز علمی قرآن کریم به شکل وسیعی از این اکتشاف‌های علمی متأثر شده و در نتیجه شاهد حجم زیادی از کتاب‌ها و مقالات درباره‌ی اعجاز علمی قرآن کریم بوده‌ایم.

بر اساس جستجوهای صورت گرفته تاکنون پژوهش مستقلی با رویکرد نگاه تحلیلی و نقادانه به شروط تأثیرگذاری مکانیک کوانتومی بر تفسیر قرآن کریم در دست نیست، اما در عرصه‌ی وسیع‌تری که این موضوع در آن عرصه قرار دارد تحقیقاتی صورت پذیرفته است؛ از جمله کتاب «فیزیک در منظر قرآن» (انجامی، ۱۳۹۷) که به توضیح و

تفسیر برخی آیات علمی قرآن با زبان ساده و قابل فهم می‌پردازد که می‌تواند ارتباط علم امروزی و بشری با قرآن کریم را به عنوان کتاب انسان‌ساز هستی توضیح دهد. نیز کتاب «قرآن و علم فیزیک» (کاظمی، ۱۳۹۳) که در این کتاب به تفصیل به شرح و تبیین چگونگی و چرایی تفسیر علمی توسط علم فیزیک نپرداخته و تنها به جلوه‌هایی از مطالعه و توضیح مصادیق آیات در علم فیزیک اشاره کرده است. همچنین کتاب «قرآن و علوم طبیعی و انسانی» کتابی مفید در زمینه‌ی منطقی تفسیر قرآن است که به بررسی و نقد شیوه تفسیر علمی و شرایط و ضوابط آن می‌پردازد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۴: ۵/۱۵۶۰-۱)

الف: مفهوم‌شناسی تفسیر

یکی از معنای رایج برای واژه‌ی «تفسیر» آن‌گاه که در مورد عمل مفسّر به کار می‌رود عبارت است از:

بیان معانی آیات قرآن و پرده‌برداری از مقصودها و مدلول‌های آیات است. (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ۴/۱)

همچنین شهید صدر، گونه‌ای دیگر از تبیین و توضیح را که به فراتر از مفهوم و معنا یعنی به مصادیق می‌پردازد، «تفسیر» می‌نامد. چنان‌که ایشان بیان کرده است، «تفسیر» بر دو قسم است:

۱. تفسیر لفظ.

۲. تفسیر معنا.

«تفسیر لفظ» عبارت است از بیان معنای لفظ. «تفسیر معنا» عبارت است از مشخص کردن آن مصداق خارجی که آن معنا بر آن منطبق می‌شود. (حکیم، لسانی فشارکی، ۱۳۷۸ش: ۲۳۲/۱)

از آن‌جایی که علوم تجربی همچون فیزیک با مصداق‌ها سر و کار دارد، رابطه‌ی آن با تفسیر لفظ به طور غیر مستقیم است، اما در مقام تفسیر معنا اثر مستقیم دارد. مکشوف و روشن نبودن معانی و مفاد استعمالی، گاه به علت مشکل بودن لفظ و گاهی به علت دیرپایی یا دشواریابی بودن حقیقتی است که مقصود نهایی آیه است و آیه می‌خواهد

افزون از معنا، از آن حقیقت خارجی پرده بردارد یا دست کم مخاطب خویش را به آن، توجه دهد.

در همین راستا علوم می‌توانند به کمک تشریح حقایق خارجی در جهت تفسیر آیات به معنای تفسیر المعنی و نه تفسیر اللفظ نقش بسزایی داشته باشند. بنابراین بایسته است که در عین پرهیز از تحمیل یافته‌های علوم تجربی بر آیات، از این یافته‌ها در جهت نزدیک شدن به درک حقایقی که آیات درصدد تبیین آن حقایق هستند استفاده شود. چنین رویکردی در واقع امتثال آن دسته از اوامر قرآن کریم است که انسان را به نگرش و اندیشه در آسمان‌ها و زمین و موجودات هستی که هر یک آیتی از عظمت و علم و حکمت بی‌کران الهی است دعوت می‌کنند: «قُلْ اِنظُرُوا مَاذَا فِی السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ؛ بگو: با تأمل بنگرید که در آسمان‌ها و زمین [از شگفتی‌های آفرینش و عجایب خلقت] چه چیزها هست؟» (یونس: ۱۰۱)

ب: مفهوم‌شناسی مکانیک کوانتومی

مکانیک یکی از شاخه‌های فیزیک است که به مطالعه‌ی حرکات ماده و نیروهایی که باعث آن حرکات می‌شود اقدام می‌کند. دانش مکانیک که بر مبانی متعددی هم‌چون زمان، مکان، نیرو، انرژی، و ماده بنا گردیده است، در مطالعه‌ی تمامی شاخه‌ها و شعبه‌های فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، و مهندسی به کار گرفته می‌شود. مکانیک مجموعه گسترده‌ای از دانش است که سابقه آن از تاریخ مدون بشری فراتر می‌رود. دانش مکانیک به دو زمینه‌ی اصلی مکانیک کلاسیک و مکانیک کوانتومی بخش می‌شود. (Damerow, ۲۰۱۰: ۲ و Dugas, ۱۹۹۸: ۱۹)

پایه‌های مکانیک کوانتومی در نیمه‌ی اول قرن بیستم به کوشش ورنر هایزنبرگ، ماکس پلانک، آلبرت اینشتین، لویی دوبروی، نیلز بور، اروین شرودینگر، ماکس بورن، جان فون نویمان، پاول دیراک، ولفگانگ پاولی، ریچارد فایمن و دیگران ایجاد شد. این فرمالیسم ریاضی جدید تعبیر کپنهاگی یا تعبیر سنتی نامیده می‌شود که بسیاری از

شالوده‌های فلسفی فیزیک کلاسیک را فرو ریخت. بعضی از جنبه‌های بنیادی این نظریه هنوز هم در حال پیشرفت است. در ابتدای قرن بیستم، کشفیات و تجربه‌های زیادی نشان می‌دادند که در مقیاس اتمی نظریه‌های کلاسیک نمی‌توانند توصیف کاملی از پدیده‌ها ارائه دهند. وجود همین نارسایی‌ها موجب نخستین ایده‌ها و ابداع‌ها در مسیر ایجاد نظریه کوانتومی شد. (Griffiths، ۱۹۹۳م: ۱۲۳/۳)

نظریه‌ی کوانتومی که در ابتدا با کشف نظری فوتون به کوشش ماکس پلانک (plank، ۱۹۱۴م: ۴۲/۱-۴۳) در ۱۹۰۰ آغاز شد و با کارهای نیلز بور به پیشرفت چشمگیری رسید، هنوز نظریه‌ی منسجمی نبود، بلکه مجموعه‌ای بود از فرضیات و اصول و قضایا و دستورالعمل‌های محاسبه‌ای. در واقع، هر موضوع کوانتومی را ابتدا به روش مکانیک کلاسیک حل می‌کردند و سپس جواب را یا با شرایط کوانتومی وفق می‌دادند یا با اصل تطابق به زبان کوانتومی درمی‌آوردند. به عبارت دیگر، تلاش‌ها بیشتر بر اساس حدس‌های زیرکانه بود تا استدلال‌های منطقی.

در مکانیک کوانتومی چند مطلب قابل ذکر است:

موجودات جهان اتمی با ساختارهای موج‌گونه که به وسیله‌ی معادلات دیفرانسیل قابل توصیفند، جایگزین می‌شوند. این موجودات کوانتومی را نمی‌توان بر حسب واقعیات زمانی و مکانی تصور کرد و تنها می‌توان به وسیله‌ی احتمال تابع موج که همه‌ی فضا را پر کرده است نمایش داد.

توضیح حوادث یا پدیده‌ها مطرح نیست، بلکه باید به نظریه‌هایی که مشاهداتمان را توجیه می‌کنند قناعت کنیم. به عبارتی نحوه‌ی مشاهده کردن و خود مشاهده‌گر بر نتیجه‌ی آزمایشات و بر پدیده‌ها و نحوه‌ی شکل‌گیری آن‌ها تاثیرگذار است.

رابطه‌ی علی بین حوادث طبیعی و قابلیت پیش‌بینی حوادث فردی به علت اصل عدم قطعیت هایزنبرگ کنار گذاشته می‌شود. (گلشنی، ۱۳۸۵ش: ۲۸۰/۱)

ج: اصل عدم قطعیت هایزنبرگ

اصل عدم قطعیت^۱ در مکانیک کوانتومی را ورنر هایزنبرگ، فیزیکدان آلمانی، در سال ۱۹۲۶ فرمول‌بندی کرد. در اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، چنین آمده که جفت‌های مشخصی از خواص فیزیکی، مانند مکان (x) و تکانه ($p=mv$)، نمی‌تواند با دقتی دلخواه معلوم گردد. (Debashis، ۲۰۱۴م: ۲۱۸/۱)

$$\Delta x \cdot \Delta mv \geq \hbar / \Delta$$

به عبارتی، عدم قطعیت در اندازه‌گیری مکان ذره، ضرب در عدم قطعیت در سرعت آن، ضرب در جرم ذره، نمی‌تواند از عدد معینی که به ثابت پلانک (\hbar) مقدار آن برابر است با 6.626×10^{-34} ژول ثانیه است) (Shankar، ۱۹۹۴م: ۱۱۵/۱) معروف است کمتر شود. همچنین این حد، به راه و روش اندازه‌گیری وضعیت و سرعت ذره بستگی نداشته و مستقل از جرم ذره است. برای آنکه بتوانیم وضعیت ذره را دقیق‌تر محاسبه کنیم، باید از نوری با طول موج کوتاه‌تر استفاده نماییم و در این صورت انرژی هر کوانتوم نور افزایش یافته و سرعت ذره، بیشتر دست‌خوش تغییر خواهد شد. این بدان معناست که هرچه بخواهیم مکان ذره را دقیق‌تر اندازه بگیریم، دقت اندازه‌گیری سرعت آن کمتر می‌شود و بالعکس. اصل عدم قطعیت هایزنبرگ، خاصیت بنیادین و گریز ناپذیر جهان است.

نظریه‌های گوناگونی درباره‌ی موضوع اندازه‌گیری در مکانیک کوانتومی مطرح شده است. از این میان، این سه دیدگاه مهم هستند: دیدگاه واقع‌گرایانه که اینشتین طرفدار آن بود؛ دیدگاه سنتی که به تفسیر کپنهاگی هم معروف است و نیلز بور از آن حمایت می‌کرد و دیدگاه ندانم‌گرایانه یا آگنوستیک که طرفداران آن از اظهار نظر به‌طور کلی خودداری می‌کردند. بنیان‌گذاران مکتب کپنهاگی و فیزیکدانانی مانند بور، هایزنبرگ، پائولی، بورن، جوردان و دیراک، حرفشان این بود که باید صرفاً به تنظیم داده‌های حسی اکتفا کرد و با استفاده از فرمالیسم ریاضی نظریه کوانتوم به پیش‌بینی تجارب پرداخته شود. بورن و هایزنبرگ در

مقاله‌ای که به کمک یکدیگر به پنجمین کنگره سولوی تقدیم کردند گفتند: «ما برآنیم که مکانیک کوانتومی یک نظریه‌ی کامل است و مفروضات اساسی فیزیک و ریاضی آن در معرض تغییرات نیست.» (گلشنی، ۱۳۸۵ ش: ۶/۱)

د: اصول مخالفین کوانتوم

مخالفت با کوانتوم به رهبری اینشتین و شرودینگر و بعداً دو بروی و بوهوم صورت گرفت. این‌ها معتقد بودند که نظریه‌ها تنها ابزار محاسبه نیستند، بلکه اصالتاً برای توصیف واقعیت فیزیکی به کار می‌روند. این‌ها به پیش‌بینی نتایج آزمایش‌ها قانع نبودند؛ بلکه می‌خواستند توضیحی برای آن‌چه می‌گذرد بیابند. چند نمونه از ایرادات وارد شده به مکانیک کوانتوم یدین قرار است:

۱. ناقص بودن مکانیک کوانتومی

اینشتین، پودولسکی و رزون با یک آزمایش فکری^۲ EPR (خصلتی از یک ذره را بدون اینکه بر آن تأثیری بگذاریم تعیین کنیم) توانستند نشان دهند که نظریه مکانیک کوانتومی کامل نیست. البته با فرض موضعی بودن^۳،^۴ و واقعیت^۵،^۶ جهان این آزمایش بنا شده بود. این دو فرض در کنار هم واقعیت محلی^۷ نامیده می‌شوند که یک ویژگی مهم در مکانیک کلاسیک، الکترودینامیک و نسبیت عام به شمار می‌رود.

در مقاله‌ی معروف EPR، اینشتین گفته است: «بنابراین مجبوریم چنین نتیجه‌گیری کنیم که توصیف مکانیک کوانتومی از واقعیت فیزیکی توسط توابع موج، کامل نیست.» (Einstein, ۱۹۳۵م: ۴۷/۷۷۷) البته بعدها نظریه‌ی واقعیت محلی، توسط نامساوی بل نقض شد.

۲. عدم حاکمیت شانس بر جهان طبیعت

در کوانتوم، همه‌ی پدیده‌ها بر اساس احتمالات تعیین می‌شوند. اینشتین اعتقاد داشت یک نظریه فیزیکی کامل باید خود رویدادها را توصیف کند و نه احتمال وقوع آن‌ها را. بنابراین، رفتار آماری مکانیک کوانتوم را ناشی از ناقص بودن آن می‌دانست. یکی از

بخش‌های اصلی کوانتوم بر می‌گردد به موضوع اصل عدم قطعیت هایزنبرگ. در این اصل بیان می‌شود ممکن نیست همزمان سرعت و مکان یک سیستم کوانتومی را با دقت دلخواه اندازه بگیریم. به عبارتی، این دو کمیت را نمی‌توان همزمان اندازه‌گیری کرد و نیز نمی‌توان با دقت ۱۰۰ درصدی در مورد آن صحبت کرد و این می‌توانست موضوع علیت را مخصوصاً علیت تامه را زیر سؤال ببرد. یعنی جهانی از احتمالات که رئالیسم و واقعیت خارجی جهان را نیز زیر سؤال می‌برد. (Heisenberg, ۱۹۲۷م: ۱/۱۹۸)

۳. رئالیسم

به عقیده طرفداران کوانتوم، هیچ پدیده‌ی اتمی به تنهایی مستقل از ناظر واقعیت ندارد و برخلاف فیزیک کلاسیک، جدا کردن کامل شی مورد مطالعه از وسایل آزمایش میسر نیست و باید کل آن‌ها را در نظر گرفت. از دید اینشتین این تعریف ریاضی قابل قبول نیست و فیزیک باید نمایش واقعی از آن‌چه در فضا و زمان می‌گذرد ارائه دهد.

ه: نقد اصول مخالفین کوانتوم

۱. نقد ناقص بودن مکانیک کوانتومی

باید خاطر نشان نمود که در سال‌های بعد، فیزیکدانان تلاش‌های زیادی در جهت رفع نواقص انجام دادند؛ از جمله این تلاش‌ها انجام آزمایش «مانع پتانسیلی» است که منجر به در نظر گرفتن یک سری متغیرهای نهان (Belifant, ۱۹۷۳م: ۱/۱۹۹) شد؛ به این معنی که جاهای خالی کوانتوم دارای یک سری مجهولاتی است که هنوز کشف نشدند و به نام متغیرهای نهان معرفی شدند.

در این نظریه گفته می‌شود ذره‌های مشابهی که به مانع می‌رسند یکسان نیستند و علاوه بر سرعتشان متغیرهای دیگری نیز دارند که ممکن است در حد میکروسکوپی با هم فرق کنند. این متغیرها سرنوشت ذره‌ها را تغییر می‌دهند. بنابراین، سیستم کوانتومی ممکن است خواصی داشته باشد که نسبت به آن بی‌خبریم و این شاید ناشی از ناظر باشد. جهان فیزیکی روی مغز اثر می‌گذارد. پس عکس آن هم باید درست باشد، اما

این یعنی این که هیچ چیزی رخ نمی دهد تا آن که وارد مغز هوشیار شود. قهرمان این نظریه ویگنر است. البته ویگنر بعدها در اصلاحیه‌ای بیان کرد سیستم‌های فاقد شعور هم می‌توانند در نتیجه آزمایش، اثرگذار باشند. (Squires, ۱۹۸۶ م: ۱۸/۱) در سال ۱۹۵۷ اورت به این نتیجه رسید که به هنگام اندازه‌گیری، جهان به مجموعه‌ای از جهان‌ها تجزیه می‌شود که هر یک از آن‌ها یکی از نتایج آزمایش را در بر دارند. این تعبیر را «چند جهانی» نام‌گذاری کردند (Everett, ۱۹۵۷: ۲۹/۴۵۴) و سپس جهان‌های موازی و غیره و تعابیر متعدد دیگری که همچنان در جریان است مطرح شده و بنابراین به نظر می‌رسد مکانیک کوانتومی همچنان در حال کامل شدن است.

۲. نقد علیت در کوانتوم

در فلسفه، علت چیزی است که چیز دیگر بدان نیازمند باشد. آن شی‌ی نیازمند را معلول آن علت می‌نامند. (عبودیت، ۱۳۸۰ ش: ۱/۱۰۵) از قانون علیت دو قانون مهم متفرع می‌شود: اول: قانون ضرورت علی معلولی یا موجبیت: با بودن علت، وجود معلول ضرورت دارد و با نبودن آن وجود معلول محال است؛ یعنی علت نه تنها وجود دهنده معلول است، بلکه ضرورت‌دهنده آن نیز به شمار می‌آید.

قانون سنخیت علت و معلول: از علل یکسان، معلولات یکسان پدید می‌آیند.

در نقد اشکال اینشتین مبنی بر عدم حاکمیت شانس بر جهان طبیعت، هفت مورد به طور خلاصه ارائه شده است:

۱. گاهی موجبیت به معنای قابلیت پیش‌بینی به کار رفته است، اما این دو یکی نیست. اگر علیت عامه برقرار باشد و تمامی قوانین طبیعت را بدانیم و از تمامی شرایط اولیه آگاهی داشته باشیم می‌توانیم آینده را پیش‌بینی کنیم، اما این امکان هست که علیت برقرار باشد و ما به علت فقدان اطلاعات لازم نتوانیم پیش‌بینی کنیم. علیت عامه يك مطلب متافیزیکی است و به آن‌چه که در واقع وجود دارد، مربوط می‌شود. اما قابلیت

پیش‌بینی يك امر معرفت‌شناختی است که مستلزم اعتبار علیت عامه است. (گلشنی، ۱۳۸۵ ش: ۲۶۵/۱)

در فیزیک نیوتنی قاعده این است که اگر بخواهیم آینده‌ی یک سیستم را بدانیم باید سرعت و مکان تمام نقاط این سیستم را بدانیم؛ پس اگر نتوان مکان و سرعت یک ذره را به‌طور دقیق اندازه گرفت، نمی‌توان آینده آن را دانست.

پس از پیدایش مکانیک کوانتومی، طرد موجبیت به صورت رسمی و مؤثر ابتدا توسط بورن انجام گرفت. او به هنگام حل مسئله‌ی برخورد یک ذره با ذره دیگر، از طریق فرمالیزم شرودینگر به این نتیجه رسید که سرانجام برخورد به طور یگانه قابل پیش‌بینی نیست و از آن‌جا نتیجه گرفت که کلید حل مسئله، طرد موجبیت در دنیای اتمی است. البته به نظر می‌رسد منظور فیزیکدانان از طرد موجبیت همان رابطه‌ی ضرورت علی معلولی باشد نه انکار کل رابطه علیت. در کل ضرورت و قطعیت را در عالم نمی‌توان از طریق مشاهده به دست آورد و در مجموع اصل تحقق ضرورت، در عالم اثبات نشده است. این در حالی است که علیت به معنای تاثیر و تاثیر غیر ضروری، قابل پذیرش و بدیهی است که به نحو ظنی شناخته می‌شود و نیازی به قطعیت ریاضی و منطقی نیست و به تعبیری امکان‌ناپذیر است. (بنیانی، ۱۳۹۵ ش: ۱۶/۱۲-۱)

۲. اگر قرار باشد مکانیک کوانتومی ناقص فرض شود می‌توان حوادث اتمی را نیز مبتنی بر عللی دانست که تاکنون ناشناخته است. درحالی‌که در عصر حاضر هنوز علل و دلایل همه‌ی پدیده‌ها کشف نشده و اطلاعات ما در حوزه‌ی علی معلولی جهان فیزیکی محدود و ناقص است.

۳. اصل علیت از جمله اصول متافیزیکی است نه اصل تجربی. ممکن نیست بتوان یک امر متافیزیکی را با تجربه، نفی یا اثبات کرد. از نظر حکمای اسلامی، علت و معلول، از اقسام وجود هستند و علت نیز از احکام وجود است. بنابراین، علیت ابداً ربطی به علوم تجربی ندارد؛ زیرا علوم طبیعی از جسم و احکام و اعراض جسم سخن می‌گویند؛ در حالی که جسم و اعراض از نوع ماهیت هستند نه وجود. به نظر می‌رسد،

حکمای اسلامی با امثال افرادی چون هایزنبرگ در فهم حقیقت علیّت و بلکه در اساس معرفت‌شناسی مشکل دارند و بحث این دو طیف در سرشاخه‌ها منطقاً به جایی نمی‌رسد.

۴. بسیاری از اظهارنظرهای هایزنبرگ و همکارانش از عدم قطعیت، اظهارنظرهای فلسفی و ذوقی است نه علمی و الزام آور. آقای هایزنبرگ و اینشتین در این موضوع که هنوز بشر نتوانسته وضعیت الکترون‌ها را بشناسد اختلافی ندارند؛ بلکه اختلاف آن‌ها در تفسیر فلسفی این پدیده است؛ به این معنا که آیا اصل علیت در همه جا هست یا در جاهایی از جمله دنیای درون اتم حضور ندارد؟ در این جا فیزیک از آن جهت که فیزیک است مستلزم نفی یا اثبات علیت نمی‌تواند باشد و سخنی در این باره نمی‌گوید.

۵. اصل علیت، اصلی است که باید علوم آن را بپذیرند تا کاوش علمی معنادار باشد. هر فرضیه‌ای که اصل علیت را انکار کند، در حقیقت باطل بودن خودش را اثبات نموده است؛ زیرا هیچ فرضیه‌ای بدون استدلال، اثبات نمی‌شود در هر استدلالی، چند مقدمه و یک نتیجه وجود دارد که نتیجه‌ی استدلال، معلول مقدمات آن است. پس فرضیه‌ای که اصل علیت را انکار می‌کند، راه اثبات خودش را هم می‌بندد.

۶. غالب فیزیکدانان به پیروی از بور، بورن و هایزنبرگ، موافق این مطلب هستند که موجیّت در پدیده‌های اتمی و میکروسکوپی وجود ندارد و آن را نفی می‌کنند، بلکه موجیّت تنها در مورد اشیاء بزرگ و ماکروسکوپی صادق است. در فیزیک کوانتومی، علیت در شرایط ماکروسکوپی (قابل ملاحظه با چشم عادی) هنوز به قوت خود باقی است. فیزیک کوانتوم اصلاً قصد ندارد علیت را نقض کند فقط می‌گوید در مقیاس‌های بزرگ برخلاف میکروسکوپی، علیت قابل بیان است، اما با این تعریف که از علیت موجود است، دیگر نمی‌توان مقیاس‌های کوچک را توجیه کرد؛ یعنی تعریفی که از علیت شده باید کنار گذاشته شود و تعریف جدیدی از علیت عنوان کرد تا هم بتوان وقایع ماکروسکوپی و هم در اندازه‌ی میکروسکوپی را شامل شود.

۷. به نظر برخی دیگر از فیزیکدانان، کوانتوم موجب انکار اصل سنخیت علی معلولی نیز می‌شود. طبق اصل سنخیت که از شروط رابطه‌ی علی معلولی است؛ تنها و تنها از علّت معین، معلول معین ایجاد می‌شود و هر معلولی علّتی معین دارد. مثلاً در شرایط یکسان و یکنواخت کوانتومی، در آزمایش عبور ذره‌ها از مانع پتانسیلی، برخی ذره‌ها از مانع عبور می‌کنند و برخی بازمی‌گردند. به عبارتی در شرایط یکسان کوانتومی، ذره‌ها یکسان عمل نمی‌کنند. (گلشنی، ۱۳۸۵ ش: ۲۲۷/۱)

در میان متفکران ما نیز کسانی هستند که نظریه هایزنبرگ را پذیرفته‌اند. البته نه به عنوان یک اصل فلسفی؛ بلکه گفتند اصل سنخیت یک قاعده‌ی فلسفی نیست، بلکه تجربه‌ای است که تاکنون به دست آمده، اما اگر روزی نمونه‌ای خلاف آن رخ دهد از نظر عقلی منعی ندارد. مرحوم علامه جعفری همین دیدگاه را دارند. ایشان اصل سنخیت را در مورد عالم طبیعت اصلی تجربی می‌دانند که توسط تجربه به دست آمده است. (جعفری، ۱۳۹۸ ش: ۲۶/۱) به تعبیر ایشان، این پدیده که ما در جهان ذره‌ها با آن روبه‌رو هستیم بیشتر از این نمی‌گوید که شرط سنخیت توهمی بیش نیست. تشابه در صور موجودات نباید ما را به قبول این اصل وادار کند که آن‌ها در زیربنای ذره‌ها نیز با همین تسامخ از همدیگر تولید می‌شوند.

در ضمن، بحث‌های دیگری نیز در هم‌زمانی علّت و معلول وجود دارد که مربوط به مبحث بی‌موقعیتی کوانتومی می‌شود که بدون در نظر گرفتن هیچ مکانی و نه هیچ فاصله‌ی زمانی و بدون اینکه هیچ‌کدام از علّت و معلول زمانی باشند، مانند الکترون‌ها، در یک آن ظاهر می‌شوند.

در واقع اگر دو سیستم کوانتومی به هم برخورد کنند و برهم‌دیگر تاثیر متقابل داشته باشند و سپس حرکت کنند و از هم‌دیگر جدا شوند، رفتار آنان به گونه‌ای است که در قالب واژگان مربوط به سیگنال‌هایی که میان آن‌ها با سرعت نور یا کمتر از آن حرکت

می‌کند قابل توضیح نیست؛ بلکه این پدیده به عنوان بی‌موقعیتی شناخته شده و در این حالت فعالیتی مستقیم و آنی دارند یا سرعتی بیش از سرعت سیگنال‌های نور دارند. (آزمایشات EPR): در واقع اگر همبستگی‌های فاقد موقعیت، دقیقاً و به معنای واقعی کلمه‌ی آنی باشند، محکوم به قانون علیت طبیعی نخواهند بود، اگر دو پدیده دقیقاً همزمان رخ دهند علت و اثر از یکدیگر غیرقابل تشخیص خواهند بود و نمی‌توان گفت یکی از رخدادها از طریق انتقال نیرو و علت انتقال دیگری شده است؛ چون چنین انتقالی با بی‌نهایت سرعت نمی‌تواند رخ دهد. بنابراین هیچ مکانیزم طبیعی انتقال فعلی وجود ندارد تا آن را توضیح دهد. روشن است که نفی قانون علیت طبیعی و شناخته شده در برخی موارد به معنای نفی اصل علیت نیست. (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۸: ۶۲-۳۳)

۳. رئالیسم و واقعیت موجودات فیزیکی

فیزیک کلاسیک واقعیت عینی را قبول دارد و وجود یک جهان عینی مستقل، موضعی و خارج از ذهن بشر را می‌پذیرد. به این معنی که مثلاً اگر به یک کتاب نگاه کنیم و چه نگاه نکنیم، آن کتاب همچنان وجود دارد و وجودش مستقل از هر چیزی است و این یک واقعیت فیزیکی از نظر فیزیک کلاسیک است، اما با ظهور نظریه کوانتوم رئالیسم کلاسیک مورد حمله قرار گرفت. به این معنی که تا زمانی که مشاهده‌کننده و ناظر به شیئی نگاه کنند آن شیئی وجود دارد؛ به عبارتی اشیا وجودی مستقل از پدیده‌های اطراف خود ندارند. بنیانگذاران این نظریه، غالباً منکر واقعیتی و رای پدیده‌ها شدند و فرمالیسم ریاضی نظریه کوانتوم را به عنوان نسخه‌ای برای پیش‌بینی پدیده‌ها تلقی کردند. اینشتین و همکارانش کوشیدند وجود واقعیت و موضعی بودن را در آزمایش‌هایی به عنوان EPR نشان دهند که موفق شدند، ولی بعدها توسط روابط نامساوی بل زیر سؤال رفت. (Aspect, ۱۹۸۱: ۴۹/۴۶۰)

اگرچه در ابتدای پیدایش نظریه‌ی کوانتوم گرایش‌های رئالیستی ضعیف شد، ولی در دو و سه دهه‌ی اخیر مخصوصاً در اواخر دهه‌ی بیستم بعضی از فیزیکدانان نامدار تغییر

نظر داده‌اند؛ به ویژه پس از نقض نامساوی بل تفسیر از فضای رئالیستی را بیشتر تقویت کرده است.

طبق نامساوی بل (Aspect، ۱۹۸۱م: ۴۶۰/۴۹) در جهانی که خاصیت‌های موضعی (هیچ پدیده‌ای از دیگری تاثیر نپذیرد) داشته باشد هر نوع همبستگی بین نتایج اندازه‌گیری‌های ما می‌بایست در یک نامساوی صدق کند. یعنی یک جهان کلاسیکی را در نظر بگیریم که اگر این باشد در نامساوی صدق می‌کند. با مشاهدات متعددی که از نتایج آزمایش مشخص شد این نامساوی نقض می‌شود. به این معنی که جهان ما موضعی و مستقل نیست و پدیده‌های درون آن از یکدیگر تاثیر می‌پذیرند. اینجاست که مکانیک کوانتومی قادر است این همبستگی‌ها را توسط سیستم‌های درهم تنیده^۱ توضیح دهد و مقادیر واقعی آن‌ها را بیان کند. همچنین نتیجه مهم دیگر نامساوی بل این است که نظریه متغیرهای نهان که در حالت کلاسیکی بیان شده بود را نیز نقض می‌کند؛ زیرا ثابت می‌کند روابط همبستگی در جهان موضعی صدق نمی‌کند.

بنابراین تعریف واقعیت در نمود کوانتومی با تفسیر واقعیت در فیزیک کلاسیک در این مورد متفاوت است. باید گفت پدیده‌ها در واقعیت کوانتومی متاثر از پدیده‌های دیگر است، ولی در فیزیک کلاسیک با پدیده‌های کاملاً مستقل و موضعی سرو کار داریم. نکته قابل تامل در این بخش این است که اصولاً ناتوانی فعلی فیزیکدانان در ارائه یک تصویر قابل درک از جهان میکروفیزیک کافی نیست تا منکر واقعیت عینی در آن حوزه شویم.

و: تبیین ارتباط مکانیک کوانتومی و تفسیر

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، منظور از تفسیر در این تحقیق، همان تفسیر معناست که در آن با مصادیق سروکار خواهیم داشت اعم از اینکه مصادیق مادی باشند یا متافیزیکی.

مسائل متافیزیکی در قرآن شامل خداوند، فرشتگان، تجسم اعمال در قیامت می‌شوند که وجود آن‌ها به کمک علوم عقلی مانند علم ریاضیات، کوانتوم و فلسفه و یک سری نشانه‌ها و آثار یا شواهد نقلی از بزرگان دین مانند پیامبران از راه وحی اثبات می‌شود؛ هرچند که برای بسیاری از آن‌ها نمی‌توان شواهد تجربی ارائه داد.

مکانیک کوانتومی، حتی در موجودات غیرمادی نیز جاری است. ذره‌های غیرمادی نیز مانند ذره‌های مادی، دارای یک تابع توزیع احتمالی هستند که طبق آن در نواحی مختلفی از فضا می‌توانند دارای تراکم بیشتر و در نقاطی دارای تراکم کمتر باشند. در این زمینه می‌توان گفت ذره‌های غیرمادی نیز دارای حالت‌های کوانتومی مخصوص به خود هستند و در این ارتباط آن‌چه که می‌توان درک نمود این است که ذره‌های غیرمادی می‌توانند دارای فعل و انفعالات جاذبه و دافعه ویژه خود باشند. این موضوعات به فرآیندهای بسیار پیچیده دیگری می‌انجامد؛ زیرا این ذره‌ها هم بر روی خود تاثیرگذار هستند و هم می‌توانند روابط کوانتومی بین ذره‌های مادی را تحت تاثیر قرار دهند و این نقطه‌ای است که متافیزیک از آن آغاز می‌شود.

کار فیزیک با کمیات مشاهده‌پذیر و کمیات غیرمشاهده‌پذیر است؛ به این معنا که برخی نظریات علمی از مشاهده مستقیم پدیده‌های طبیعی به دست می‌آید و برخی دیگر راه مشاهده ندارد و از طریق فرضیه و حدس حاصل می‌شود. وضعیت علم امروز به گونه‌ای است که هر چه پیش می‌رود، دستش از تجربه کوتاه‌تر می‌شود؛ زیرا به سراغ حوزه‌های ریزتر و انرژی‌های بالاتر و افق‌های دورتری می‌رود که امکان دست‌یابی به اطلاعات وسیع در آن‌ها اندک است. بنابراین در تمامی این حوزه‌ها پای مفروضات متافیزیکی باز می‌شود. (گلشنی، ۱۳۹۴ش: ۱/۲۱۱-۲۱۲)

پس مکانیک کوانتومی قابلیت بحث درباره‌ی مسائل متافیزیکی و امور غیرمادی در قرآن کریم را نیز داراست. از طرفی سیر روش تحقیق در علم فیزیک عبارت است از: بررسی شواهد موجود و یافتن روابط علی معلولی بین پدیده‌ها؛ ارائه مدلی فرضی به نام فرضیه که شواهد

موجود را در یک سیستم منظم توجیه می‌کند و پیش‌گویی‌هایی نیز در ضمن خود دارد؛ طراح آزمایش (یافته‌های استنتاجی و یافته‌های حسی) برای بررسی پیش‌گویی‌های آن فرضیه؛ تبدیل فرضیه به نظریه علمی بعد از موفقیت آمیز بودن نتایج آزمایش.

در اینکه این یافته‌های استنتاجی که علوم فیزیک بر آن واقع شده‌اند چقدر یقین‌آور هستند باید گفت این روش یافته‌های علمی، از نظر منطق عقلی فاقد ارزش یقین‌آوری بوده تنها ایجاد یقین روان‌شناختی می‌کند که در حقیقت ظن غالب است؛ چون در این روش، از معلول به علت پی برده می‌شود که اصطلاحاً آن را استدلال به روش برهان آتی گویند؛ و برهان آتی به عقیده‌ی بسیاری از فلاسفه (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش: ۱/ ۳۰۸ و طوسی، ۱۳۲۶ش: ۱/ ۳۶۰)، مفید یقین منطقی نبوده، فقط ایجاد ظن می‌کند. از کجا معلوم چیزی که به نام الکترون فرض گرفتیم و تمام نظریات بر آن استوار شده است چیز دیگری نباشد و چه کسی ادعای دیدن یقینی الکترون را داشته است؟

بنابراین در تفسیر قرآن کریم از اموری که قطعیت یقینی ندارند نباید با قطعیت صحبت کرد و تنها می‌توان به عنوان احتمال جهت روشنگری و مصداق علمی آیات از آن‌ها استفاده کرد. به نظر می‌رسد مبحث جهان‌شناسی در ارتباط مستقیم و مبحث خداشناسی و انسان‌شناسی در ارتباط غیرمستقیم با علومی مانند علم فیزیک قرار می‌گیرد. گفتنی است به دلیل اینکه علم فیزیک یک علم تجربی است در ارتباط با جهان محسوسات در ارتباط مستقیم قرار می‌گیرد و از آن‌جا که مکانیک کوانتومی قابلیت بررسی موارد متافیزیکی را داراست، به صورت غیرمستقیم می‌تواند در مباحث خداشناسی (از جمله صفات خداوند) در جهت تبیین بیشتر آیات، مفید واقع شود. لفظ غیرمستقیم از این جهت گفته شده است که هیچ موجودی را توانایی شناخت حقیقی خداوند نیست و تنها جلوه‌هایی از نمود این حقیقت بی‌نهایت، در هستی او قابل درک است.

در مبحث انسان‌شناسی چنان‌چه ابعاد جسمانی مدنظر باشد نظیر مواردی مانند «ظلمات ثلاث» که چنین در آن قرار دارد و یا نحوه خلقت انسان و غیره، معمولاً علوم

پزشکی ورود پیدا خواهد کرد، ولی آنچه مربوط به روح انسان است و حقایق معنوی او، مانند طی الارض، رؤیت اعمال و غیره چه بسا بتوان توسط نظریات فیزیک جدید تبیینی هرچند غیرقطعی برای آن ارائه داد. در این مبحث نیز به دلیل مجرد و ماورایی بودن روح، شناخت دقیقی وجود آن و آثارش ممکن نیست. از این لحاظ تعبیر غیرمستقیم به کار رفته است.

با توجه به مطالب ذکر شده، آنچه می‌توان در تبیین و مصداق‌یابی آیات قرآن بیان کرد این است که بخشی از مکانیک کوانتوم که به صورت فناوری مطرح است (مانند تله پورت) همانند علوم تجربی قابل استناد است، اما بخش قابل توجهی از آن طبق علوم عقلی، شامل استنتاجاتی است و بر فرضیاتی استوار است که باید در کاربرد و استفاده از آن‌ها برای تفسیر آیات قرآن به صورت احتمالی استفاده کرد، نه به طور یقینی و قطعی. به عبارتی مکانیک کوانتومی همچنان در حال تغییر و کامل‌تر شدن است.

در تبیین واقعیت، موجودات جهان که به دو دسته مادی و غیرمادی تقسیم می‌شوند، مکانیک کوانتومی قابلیت نفوذی دارد و فرض مهم در قبول واقعیت همانطور که گفته شد، همبستگی پدیده‌ها و تاثیرپذیری از یکدیگر است.

اصل علیت نیز که خود متأثر از تعابیر فلسفی و متافیزیکی دانشمندان است در مکانیک کوانتومی پابرجا است و این علم تجربی قابلیت رد اصل علیت را ندارد چرا که اصل علیت یک اصل متافیزیکی است و با تجربه رد نمی‌شود.

علیت در مکانیک کوانتومی به معنی خاص در ابعاد میکروسکوپی معنای دیگری پیدا می‌کند که این را می‌توان بر کامل نبودن نتایج قطعی در آن تلقی کرد؛ به صورتی که در حالت کلی با ضرورت و موجیبت علیت مشکل دارد و ناگفته نماند که ضرورت و قطعیت را در عالم نمی‌توان از طریق مشاهده و تجربه اثبات کرد؛ درحالی که اثبات آن هنوز قطعیت پیدا نکرده است. بنابراین در مکانیک کوانتومی علت به معنای تاثیر و تاثر غیرضروری قابل پذیرش و بدیهی است.

طبق مقدمات گفته شده، برای به کارگیری مکانیک کوانتومی در تفسیر آیات باید شروط زیر را مد نظر داشت:

۱. آگاهی کامل با تفسیر الفاظ و ظواهر آیات مورد بحث و بررسی تمامی مقیدات و عموم و خصوص و غیره.
۲. به بررسی تمامی احادیث و نظرات علما در خصوص آیه مورد نظر پرداخته شود.
۳. مصداق علمی ذکر شود و در آن از منابع عقلی و استدلالی و معتبر استفاده شود.
۴. به مقایسه نتایج علمی و تفاسیر مربوطه پرداخته شود و دلایل قطعی بر موافقت و یا عدم موافقت آن‌ها با یکدیگر به درستی ذکر شود.
۵. هدف، استخدام علوم برای درک بهتر مصداق آیات الهی باشد نه اینکه نظری بر قرآن کریم تحمیل شود و نباید به معنا و مراد آیات آسیبی برسد.
۶. از گزاره‌های قطعی در کوانتوم استفاده شود که عملاً از نتایج قطعی برخوردارند و موردی چالش برانگیز در میان دانشمندان محسوب نشود. مثلاً ایده چند جهانی هنوز بحث چالش برانگیز است، اما فناوری تله‌پورت بر مبنای نظریه‌ی درهم تنیدگی هنوز نظریه‌ای برخلاف آن نیامده است، حتی مورد آزمایش تجربی نیز قرار گرفته است.
۷. میان فرضیه و نظریه و فناوری فرق گذاشته شود و اصول به کارگیری آن‌ها باید متفاوت از یکدیگر باشد.

نتیجه‌گیری

با پیشرفت علوم و پیدایش شاخه‌ی جدیدی از فیزیک به نام مکانیک کوانتومی با به کارگیری مفاهیم میکروسکوپی (در ابعاد ده به توان منفی ۳۵) و متافیزیکی، تعاریف جدیدی از علیت و رئالیسم به وجود آمد و بسیاری از مفسران و فیلسوفان درصدد تفسیر مفاهیم آیات قرآنی برآمدند؛ بی آنکه به این نکته توجه کنند که آیا این شاخه از علم فیزیک قابلیت تفسیر آیات و معارف بلند قرآن کریم را داراست یا خیر.

بنابراین طبق آنچه در این تحقیق به دست آمده است در ابتدا به بررسی کامل بودن مکانیک کوانتومی و نیز مفاهیم علیت و رئالیسم بر اساس نقد اصول مخالفین آن پرداخته شد. به این صورت که مکانیک کوانتومی همواره در حال کامل تر شدن است. برخی اصول آن به صورت فرضیه، نظریه و نیز فناوری مطرح شده و باید بین این اصول فرق قائل شد و از نظریات قطعی به عنوان مصداقی جهت تبیین آیات به صورت احتمالی نه به طور یقینی استفاده شود. همچنین علیت در مکانیک کوانتومی نقض نمی‌شود، بلکه تعابیر علیت در مقیاس میکروسکوپی تعاریف دیگری به خود اختصاص می‌دهد که با علیت در حد ماکروسکوپی متفاوت است. همچنین رئالیسم موجودات نیز در مکانیک کوانتومی برقرار است، ولی به صورت تاثیر پذیری همه‌ی پدیده‌ها از یکدیگر مطرح می‌شود نه به صورت پدیده‌ای مستقل و جدا از هم. بنابراین در به کارگیری این علم در تفسیر قرآن کریم باید اولاً با دنیای علم مکانیک کوانتوم و اصطلاحات و تعابیر قطعی آن آشنا بود و سپس با بهره‌گیری از علوم تفسیر و اجتناب از تفسیر به رأی، در جهت استخدام این گزاره‌های علمی در تفسیر آیات الهی بهره گرفت.

یادداشت‌ها

1. Uncertainty principle

2. Einstein, Podolsky and Rosen (EPR)

3. Locality

۴. به این معناست که هیچ اثر یکباره‌ای ممکن نیست یعنی یک سیستم نمی‌تواند در هر فاصله مکانی دلخواه بدون هیچ درنگی بر روی قسمت دیگری از سیستم مورد آزمایش اثر بگذارد.

5. Realism

۶. واقعیت به این معناست که «دریا حتی اگر ما به آن نگاه نکنیم آن جاست! این بدان معناست که همه‌ی ویژگی‌های قابل اندازه‌گیری همه‌ی اشیا فیزیکی باید یک مقدار پیشین، قبل از آن که ما آن اندازه‌گیری را انجام دهیم داشته باشند.

7. Local realism

8. Entangled States

کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵): *الاشارات والتبیهات*، مع الشرح للمحقق الطوسی، چ ۱، نشر البلاغه، قم.
۲. انجمی، آرش، بهارلی ادلو، بهنام، (۱۳۹۷): *فیزیک در منظر قرآن*، چ ۱، انتشارات جهاد دانشگاهی اردبیل.
۳. بنیانی، محمد، (۱۳۹۵): *علیت به معنای قطعیت، همزمانی، یا حد فاصلی میان آن دو؟*، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۱۲، دوره شانزدهم، ش ۶۱.
۴. جعفری، محمدتقی، (۱۳۹۸): *جبر و اختیار*، چ ۸، موسسه تدوین و نشر آثار علامه محمدتقی جعفری، قم.
۵. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، (۱۳۸۸): *دیدگاه فیزیک کوانتوم درباره اصل علیت*، آموزه‌های فلسفی - کلامی دانشگاه علوم رضوی، ش ۸.
۶. حکیم، سیدمحمدباقر، لسانی فشارکی، محمد علی، (۱۳۷۸): *علوم قرآنی*، چ ۱، تبیان، تهران.
۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۹۴): *منطق و تفسیر قرآن - قرآن و علوم طبیعی و انسانی*، چ ۲، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، قم.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۳): *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۳، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، لبنان.
۹. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۰): *درآمدی بر فلسفه اسلامی*، چ ۱، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، قم.
۱۰. کاظمی، عباس، (۱۳۹۳): *قرآن و علم فیزیک*، چ ۱، انتشارات تک کتاب، قم.
۱۱. گلشنی، مهدی، (۱۳۸۵): *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*، چ ۴، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۲. گلشنی، مهدی، باقری، خسرو، میرباقری، سید محمد مهدی و همکاران، (۱۳۹۴): *علم دینی دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها*، چ ۲، حکمت اسلامی وابسته به موسسه مجمع عالی حکمت اسلامی، تهران.
۱۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۲۶): *اساس الاقتباس*، به تصحیح مدرس رضوی، چ ۱، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.

14. Aspect. A et al. 'Experimental Tests of Realistic Local Theories via Bell's Theorem', Phys. Rev. Lett., 470, 1981.
15. Belifant. J, Asurvey of hidden variable theories, Oxford Pergamon Press, Vol 3, 1973.
16. David J. Griffiths, Introduction to Quantum Mechanics, Vol 3, Prentice Hall, 1995.

17. Einstein. A, Podolsky. B, and Rosen. N, Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?, Phys. Rev ۴۷ ., ۷۷۷, .۱۹۳۰.
18. Everett. H, Relative- state formulation of quantum mechanics, In reviews of Modern Physics, ۲۹, .۱۹۵۷.
19. Heisenber. W, English trans in Quantum Theory and Measurement, edited by Wheeler and W. H. ., Zeitschrift fur Physik, ۴۳, .۱۹۲۷.
- I. Bernard Cohen and H. Pemberton, Pemberton's Translation of Newton's Principia, with Notes on Motte's Translation, Isis ۵۴, ۳, .۱۹۵۳.
20. Planck, The theory of heat radiation, second edition, translated by M. Masius, Blakiston's Son & Co, Philadelphia, .۱۹۱۴.
21. René Dugas, A history of mechanics, ThriftBooks (AURORA, IL, U. S. A) , .۱۹۸۸.
22. Renn, J. , Damerow, P. , and McLaughlin, P. Aristotle, Archimedes, Euclid, and the Origin of Mechanics: The Perspective of Historical Epistemology. Berlin: Max Planck Institute for the History of Science, .۲۰۱۰.
23. Robert S. Elliott, Electromagnetics: History, Theory, and Applications. Wiley-IEEE Press, .۱۹۹۹.
24. Sen. D, "The uncertainty relations in quantum mechanics", Current Science, ۱۰۷, ۲۰۲, ۲۰۱۴.
25. Shankar, R, Principles of Quantum Mechanics, ۲nd edition, Plenum, .۱۹۹۴
26. Squires. E, The mystery of Quantum world, Bristol: Adam-Hilger, Vol ۱, ۱۹۸۶.

مطالعات تفسیری آلا الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء

سال دوم * شماره هفتم * پاییز ۱۳۹۸



توحید در ولایت از دیدگاه تفاسیر المیزان و المنار

راضیه آقابابایی^۱

چکیده

یکی از مراتب توحید افعالی، توحید در ولایت است که انحصار ولایت و سرپرستی در خداوند متعال را بیان می‌کند. همین موجب شکل‌گیری این پرسش شده است که آیا باور به «توحید در ولایت الهی» با قبول ولایت برای پیامبر ﷺ و امامان معصومین ﷺ همخوانی دارد یا با آن ناسازگار است؟ تفسیر المنار (که از تفسیرهای نام‌آشنای اهل تسنن در قرن چهاردهم به شمار می‌رود و بیشترین تأثیر را در محافل علمی و پژوهش‌های قرآنی بر جای گذاشته؛ به گونه‌ای که نظراتش مورد بهره‌مندی یا نقد عموم مفسران پس از تدوین و نشر واقع شده است) در کنار ویژگی‌های مثبتش، دچار انحراف‌ها و لغزش‌هایی همچون سلفی‌گری، گرایش‌های وهاب‌پسندی و ضدشیعی است. همین رویکرد باعث شده تا مرحوم علامه ﷺ در تدوین المیزان، توجهی ویژه‌ای به نظرات این نویسنده داشته باشد.

بی‌تردید، تطبیق و مقایسه دیدگاه علامه ﷺ در تفسیر المیزان و آراء رشیدرضا در تفسیر المنار در حوزه توحید در ولایت، به عنوان دو مفسر تأثیرگذار، می‌تواند راه‌گشای حل این مسئله باشد که در این پژوهش به این مهم پرداخته، دستاورد تحقیق این است که با توجه به اندیشه‌ی سلفی‌گری و گرایش به وهابیت رشیدرضا، نظر او همانند نظرات سلفی‌هاست و هجمه به باورها و عقاید دینی شیعی و تبیین آموزه‌ها و احکام دینی از مهم‌ترین اهداف اوست. مفسر المنار معتقد است که اعتقاد به ولایت پیامبر و ائمه ﷺ با توحید در تعارض است و ثمری آن چیزی جز شرک نخواهد بود، اما در مقابل، دیدگاه علامه ﷺ که برگرفته از قرآن کریم، معارف ناب اهل بیت ﷺ و مبانی کلامی و اعتقادی امامیه است، با دیدگاه‌های رشیدرضا مخالف بوده و نظری بر خلاف وی ارائه می‌کند. ایشان معتقد است که ثبوت ولایت برای رسول خدا ﷺ و اوصیایش هرگز در عرض ولایت خداوند سبحان نبوده و مستقل از آن نیست و در طول آن قرار دارد.

واژگان کلیدی

توحید در ولایت الهی، المنار و توحید در ولایت، المیزان و توحید در ولایت، همخوانی توحید در ولایت الهی با ولایت نبوی، همخوانی توحید در ولایت الهی با ولایت ائمه.

مقدمه

یکی از شاخه‌های شجره‌ی طوبای توحید، توحید در ولایت الهی است. ولایت با همه‌ی معارف دینی و در رأس آن‌ها توحید، رابطه‌ای اساسی و بنیادین دارد؛ زیرا ولایت فصل مقوم دین است؛ پس همان‌طور که جنس بدون فصل حاصل نمی‌شود، دین نیز بدون ولایت تحقق نمی‌پذیرد؛ در نتیجه میان ولایت و توحید، وحدت، وجود دارد و با تبعیت از ولایت است که می‌توان به توحید واقعی و عملی رسید.

تفسیر المیزان به خاطر قوت در بیان و استدلال و بهره‌گیری مناسب از روش قرآن به قرآن و جامعیت علمی علامه رحمته‌الله از جایگاه بالایی برخوردار است و تفسیر المنار نیز هرچند به لحاظ استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن و شخصیت علمی و اجتماعی شیخ محمد عبده و طرح آرا و افکار نو، در حوزه‌ی دین پژوهی و رویکرد جامعه‌نگری و اصلاحی به قرآن، همواره مورد اقبال و توجه محافل علمی بوده، ولی انحراف‌ها و لغزش‌هایی همچون سلفی‌گری و گرایش به وهابیت رشیدرضا، اعتراض و حمله به باورهای دینی امامیه، و نوآوری افراطی، نقصان مهمی در این تفسیر ایجاد نموده است؛ بدین جهت، بین تفسیر المیزان و المنار اختلافات چشم‌گیری در مباحث مختلف از جمله توحید در ولایت به چشم می‌خورد که علامه رحمته‌الله با رعایت انصاف و پرهیز از تعصبات مذهبی و نقد منصفانه، به تفکیک و پالایش آرای المنار پرداخته است؛ به همین دلیل، این پژوهش به بررسی و تطبیق آراء و اندیشه‌های این دو مفسر در توحید در ولایت پرداخته و مواضع اختلافی تفسیر المیزان و المنار در مورد موضوع مورد بحث، بیان گردیده است.

تاکنون پژوهش‌های مختلفی درباره‌ی تفسیر گران‌سنگ المیزان و تفسیر المنار با رویکردهای متفاوت صورت گرفته، اما بنابر پژوهش ما، در خصوص موضوع این پژوهش، تحقیقی صورت نگرفته یا منتشر نشده است. این پژوهش به لحاظ روش جمع‌آوری اطلاعات، از نوع کتابخانه‌ای با ماهیت توصیفی - تحلیلی است.

در این نوشتار پس از بیان و بررسی معنای ولایت، به اقسام ولایت اشاره شده است. همچنین در ادامه به بیان دیدگاه المیزان و المنار در مورد توحید در ولایت پرداخته شده و نظرات علامه رحمته الله و رشیدرضا در این زمینه بیان می‌شود. در پایان نیز به جمع‌بندی و ارزیابی توحید در ولایت از دیدگاه دو مفسر پرداخته شده است.

الف: معنای ولایت

کلمه‌ی «ولایت» برگرفته از واژه‌ی «ولی» است. اصل این ماده بر قرب و نزدیکی دلالت می‌کند؛ یعنی میان دو چیز به گونه‌ای از نسبت قرب برقرار است که چیز دیگری میان آن‌ها فاصله نیست.

ابن فارس می‌گوید: «واو، لام و یاء (ولی) بر قرب و نزدیکی دلالت می‌کند و واژه‌ی "ولی" به معنای قرب و نزدیکی است و کلمه مولی نیز از همین باب است و بر معنی، معتق، صاحب، حلیف، ابن عم، ناصر و جار اطلاق می‌شود. ریشه‌ی همه‌ی آن‌ها "ولی" به معنای قرب است.» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۴۱/۶)

فیومی می‌گوید: «ولی مثل فلس به معنای قرب است و ولایت به کسره و فتحه "واو" به معنای نصرت است.» (فیومی، ۱۳۸۳: ۶۷۲/۲)

کلمه‌ی ولایت، غیر از مفهوم قرب، به معنای کنار یکدیگر و پشت سرهم قرار گرفتن هر شیء به گونه‌ای که هیچ فاصله و مانعی میان آن دو نباشد نیز آمده؛ چنانچه راغب اصفهانی گفته است: «ولاء و توالی آن است که دو یا چند چیز به گونه‌ای باشند که غیر میان آن‌ها نباشد. واژه‌ی ولایت (بر وزن هدایت) به معنای نصرت و واژه‌ی ولایت (بر وزن شهادت) به معنای تولی امر است و گفته شده هر دو واژه یک معنا دارد و حقیقت آن همان تولی امر است.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۳۳)

با توجه به حالات اولیه‌ی انسان در کاربرد الفاظ و این که معمولاً در ابتدا، کلمات را برای بیان معانی مربوط به محسوسات به کار می‌برد، می‌توان گفت واژه‌ی ولایت در آغاز برای قرب و نزدیکی خاص در محسوسات به کار رفته است؛ آن‌گاه برای قرب

معنوی استعاره آورده شده است. براین اساس، هرگاه این واژه در امور معنوی به کار رود بر نوعی از نسبت قرابت دلالت می‌کند و لازمه‌ی آن این است که ولی نسبت به آنچه بر آن دلالت دارد، دارای حقی است که دیگری ندارد و می‌تواند تصرفاتی بنماید که دیگری جز به اذن او نمی‌تواند. در نتیجه چون خداوند ولی امر بندگان خویش است یعنی امور دنیوی و اخروی آن‌ها را تدبیر می‌کند، پس او ولی مؤمنان است؛ یعنی بر آنان ولایت خاصی دارد؛ بنابراین، معنای ولایت در همه‌ی موارد استعمال آن، گونه‌ای از قرابت است که منشأ نوعی تصرف و مالک بودن تدبیر است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۶؛ رضوانی، ۱۳۸۹: ۸۹-۹۰)

ب: اقسام ولایت

در یک تقسیم بندی کلی، ولایت دو نوع تقسیم می‌شود: ولایت تکوینی و ولایت تشریحی که در ولایت تکوینی ارتباط بین موجودات حقیقی است و در ولایت تشریحی، نوع ارتباط، اعتباری است. امور حقیقی اموری است که عمل اختیاری انسان در بود و نبود آن‌ها دخیل نیست و منظور از امور اعتباری در این‌جا، اموری است که تنها در حوزه‌ی حیات انسانی یافت می‌شود و انسان با توجه به نیازهای خویش آن‌ها را اعتبار می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر انسان نباشد آن‌ها هم وجود ندارند؛ مانند ملکیت، ریاست، زوجیت و ... از آن‌جا که هیچ معلولی بدون علت نیست، بنابر این، همه‌ی امور حقیقی و اعتباری متکی به علتی هستند که هم‌سنخ آن‌ها بوده و آن‌ها را ایجاد می‌کند.

تقسیم ولایت به تشریحی و تکوینی در واقع تقسیمی است که به تبع تقسیم مولی علیه انجام می‌شود. اگر مولی علیه امر تکوینی باشد ولایت ولی، ولایت بر تکوین و اگر امر تشریحی باشد ولایت ولی، ولایت بر تشریح است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۳۳) علامه رحمته‌الله در حاشیه‌ی آیه‌ی پنجاه و پنج سوره‌ی مائده می‌نویسد: «خداوند سبحان دارای هر دو قسم از ولایت یعنی تکوینی و تشریحی می‌باشد که یکی ولایت حقیقیه و دیگری ولایت اعتباریه است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۶-۱۳)

ج: توحید در ولایت

یکی از شاخه‌های توحید افعالی، توحید در ولایت است. «ولّی» از اسماء حسناى الهی است. ولایت به معنای سرپرستی و تدبیر امور است. این سرپرستی به خداوند متعال تعلق دارد؛ زیرا بر اساس توحید افعالی و این که مؤثر حقیقی در هر چیزی خداوند است، عاقلانه نیست که موجودی غیر از خداوند متعال توان آن را داشته باشد که سرپرست چیزی یا شخصی باشد؛ از این رو، ولایت مخصوص خداوند است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۳۳-۴۳۲)

۱. توحید در ولایت از دیدگاه المیزان

طبق آیات قرآن کریم توحید در ولایت تکوینی و تشریحی منحصر در خداوند است و خداوند بر اساس قدرت و اراده‌ای که دارد می‌تواند این ولایت را به کسی که صلاحیت دارد ببخشد.

اصل در معنای ولایت، یک نوع خاصی از نزدیکی چیزی به چیز دیگر است؛ به گونه‌ای که همین ولایت باعث می‌شود که موانع و پرده‌های آن هدفی که غرض از ولایت، رسیدن به آن هدف است بین آن دو چیز برداشته شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۸/۵)

علامه رحمته‌الله، آیات قرآن، درباره صفت فعلی ولایت را در چهار دسته بیان می‌دارد:

دسته اول: آیات مفید انحصار ولایت تکوینی برای خدا به عبارت دیگر توحید در ولایت تکوینی خداوند متعال داشته و بیان می‌دارند، خداوند متعال می‌تواند هرگونه تصرف و تدبیری در موجودات نماید. مانند آیه‌ی: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ (شوری: ۹)

دسته دوم: آیات انحصار ولایت تشریحی برای خدا به تعبیر دیگر توحید در ولایت تشریحی را برای خدای متعال ثابت می‌کند. مانند آیه‌ی: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (بقره: ۲۵۷)

دسته سوّم: آیاتی که ولایت تشریحی ثابت شده در آیات قبل را برای رسول خدا ثابت می‌کند و قیام به تشریح و دعوت به دین و تربیت امت و حکومت و قضاوت بین آنان را از شئون رسالت او می‌داند، مانند آیه‌ی: ﴿الذّٰبٰی اُولٰٓئِیْ بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ﴾ (احزاب: ۶) دسته‌ی چهارم: آیاتی که ولایت اثبات شده برای رسول خدا ﷺ را برای حضرت علی (ع) نیز ثابت می‌کند و از آن آیات، آیه‌ی ﴿اِنَّمَا وَلِیْکُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا﴾ (مانده: ۵۵) مورد بحث ما است که بعد از اثبات کردن ولایت تشریحی برای خدا و رسولش، با واو عاطفه عنوان ﴿الذّٰبِیْنَ اٰمَنُوْا﴾ را که جز بر حضرت علی (ع) منطبق نیست به آن دو عطف نموده و به یک سیاق، این سخن ولایت که در هر سه مورد ولایت واحده‌ای است را اصالتاً برای خداوند متعال و به طور تبعی و به اذن خدا برای رسول خدا و حضرت علی (ع) ثابت می‌کند. (همان: ۱۳/۶-۱۴)

از جمع بین آیات فوق به این نتیجه می‌رسیم که ولایت تکوینی و تشریحی اولاً و بالذات مختص خداوند متعال بوده و به هر کسی که اراده کند می‌بخشد و ولایت رسول خدا و اوصیایش هرگز در عرض ولایت خداوند سبحان نبوده و مستقل از آن نیست؛ زیرا هیچ موجود ممکن‌تی حتی انسان‌های کامل، هیچ استقلال‌تی ندارد. (رضوانی، ۱۳۹۰: ۶۲)

اول: ولایت تکوینی پیامبر و ائمه اطهار (ع)

ولایت تکوینی، بالاترین مرحله ولایت است که به معنای مسلط شدن بر جهان هستی، سرپرستی موجودات عالم و تدبیر امر آنهاست. این ولایت، مخصوص خداوند بوده و اولی حقیقی تمام موجودات هستی به شمار می‌آید، اما گاهی خداوند برای بعضی از انسان‌هایی که کمالات و شایستگی‌های ویژه دارند نیز، جعل ولایت می‌کند و به آنها قدرت تصرف در جهان هستی را می‌دهد. چنین انسان‌هایی می‌توانند به اذن خداوند تصرفاتی در عالم هستی نمایند؛ مثلاً مریضی را شفا دهند یا مرده‌ای را زنده کنند. معجزات الهی و کرامات اولیاء همه این‌گونه‌اند. خداوند متعال به صراحت در قرآن کریم، این‌گونه تصرفات را به برخی از اولیایش نسبت داده است. خداوند سبحان در

داستان حضرت سلیمان و آصف بن برخیا می فرماید: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ ...﴾ (نمل: ۴۰) در این آیه شریفه کاملاً روشن است که خداوند به آصف بن برخیا این قدرت را داده بود که کمتر از یک چشم برهم زدن، تخت بلقیس را از شهر صبا به فلسطین بیاورد بدون آنکه از وسیله‌ای استفاده کند. درباره‌ی حضرت عیسی علیه السلام می فرماید: ﴿أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخْبِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ۴۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۲۰۵-۲۰۶) علامه طباطبائی رحمته الله علیه در ذیل همین آیه به چگونگی انجام این گونه تصرفات توسط اولیای الهی اشاره می کند و به نقد دیدگاه مفسر المنار در این زمینه پرداخته است. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۹۹/۳) بنابراین، وقتی در قرآن کریم بر اساس این آیات و آیات مشابه، ولایت تکوینی برای اشخاصی از انبیا و اولیا ثابت می شود پس برای رسول خدا نیز ثابت می شود؛ زیرا که آن حضرت اشرف مخلوقات و برترین پیامبران است و امکان ندارد چیزی برای فاضل ثابت باشد، ولی برای افضل ثابت نباشد. از آن گذشته، معجزاتی همانند شق القمر که در کتب حدیثی و تاریخی به طور متواتر نقل و ثابت شده، بزرگترین دلیل برای اثبات ولایت تکوینی آن حضرت است.

روایات متواتر موجود در کتب حدیثی که در مورد معجزات و کراماتی که از آن بزرگواران در تاریخ ثبت شده برای امامان معصوم علیهم السلام، نیز بزرگترین دلیل بر اثبات ولایت تکوینی آنان است. علاوه بر آن، شفای بیماران و حل مشکلات کسانی که به ارواح طیبه‌ی معصومین توسل می جویند نیز، دلیل دیگری است که ولایت تکوینی را برای آنان ثابت نماید. در ضمن مقام حضرت علی علیه السلام که طبق آیه‌ی مباحله، نفس پیامبر صلی الله علیه و آله و به منزله‌ی او است و دیگر امامان به طور مسلم در پیشگاه خداوند بالاتر از مقام آصف بن برخیاست. پس هنگامی که او به عنوان اولیاء الله بتواند در عالم هستی تصرف کند، امامان نیز می توانند در عالم هستی تصرف نمایند؛ چون ایشان نیز اولیای خدا محسوب می شوند.

دوم: ولایت تشریحی پیامبران و جانشینان ایشان

منظور از ولایت تشریحی این است که خداوند سبحان انسان‌ها را با وضع قوانین نورانی، از ظلمت و تاریکی گناه به نور اطاعت هدایت می‌کند و آن همان جعل و ابلاغ احکام تکلیفی مانند نماز، یا احکام وضعی مانند طهارت در عبادات و درستی و فساد عقود و ایقاعات در معاملات است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۳۴) البته معنای اینکه می‌گوییم کسی جز خداوند متعال حق قانون‌گذاری، فرمان دادن و اطاعت شدن بی‌چون و چرا را ندارد، این نیست که از کس دیگری به هیچ‌وجه نباید اطاعت کرد یا هیچ‌کسی حق فرمان دادن ندارد، بلکه منظور این است که هیچ‌کسی به طور مستقل و از ناحیه‌ی خودش حق فرمان دادن ندارد، اما اگر خداوند این حق را برای کسی قرار دهد، اطاعت چنین کسی در واقع به اطاعت خدا باز می‌گردد. در قرآن نیز آمده است: ﴿مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ (نساء: ۸۰) پس آن اطاعتی که به اذن خداوند باشد، با توحید منافات ندارد، بلکه از شئون توحید است. آنچه با ولایت تشریحی منافات دارد، این است که کسی معتقد باشد کسانی در عرض خداوند، حق دارند خودشان مستقلاً قانون وضع کنند و اطاعت از چنین کسانی هم مثل اطاعت خداوند متعال واجب است که البته این شرک خواهد بود. همچنین اطاعت از جانشین معصوم هم اگر به فرمان خداوند باشد، عین توحید است. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء: ۵۹) منظور از اولی الامر که اطاعت آن‌ها هم‌ردیف اطاعت از پیامبر ﷺ بوده و هیچ‌قید و شرطی برای آن ذکر نشده است، به نظر همه‌ی دانشمندان شیعه، از جمله علامه عینی، امامان دوازده‌گانه‌ی معصوم هستند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۲۰۶-۲۰۷)

سوم: اثبات ولایت تکوینی و تشریحی پیامبر ﷺ و حضرت علی ع

چنان‌چه بیان شد، ولایت در اصل تنها برای خداوند متعال است ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (بقره: ۲۵۷) اما ممکن است خداوند متعال برای افراد دیگری نیز جعل ولایت کند؛

چنان‌که در مورد پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام این کار را انجام داده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲۹۲) ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾ (مانده: ۵۵)

علامه طباطبایی رحمه‌الله در تفسیر آیهی پنجاه و پنج سوره‌ی مائده که به آیه‌ی ولایت مشهور است، برخلاف دیدگاه صاحب المنار، نوع ولایت خدا و ولایت رسول خدا و مؤمنان را یکی می‌داند. ایشان در ادامه بیان می‌دارد: از سیاق آیه‌ی شریفه‌ی ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾ چنین استفاده می‌شود که ولایت نسبت به خدا و رسول و مؤمنان به یک معنا است؛ زیرا خداوند ولایت را به یک نسبت، به همه اسناد داده است و جمله‌ی ﴿فَإِنْ حَزِبَ اللَّهُ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (مانده: ۵۶) نیز مؤید این معنا است؛ زیرا این جمله دلالت دارد بر اینکه مؤمنان و رسول خدا به علت اینکه تحت ولایت خدایند، حزب او هستند؛ پس سنخ ولایت هر دو یکی بوده و از سنخ ولایت خداوند هستند و چنانچه قبلاً بیان شد، خداوند برای خودش دو نوع ولایت قائل شده است: ولایت تکوینی و ولایت تشریحی که در آیات دیگری ولایت تشریحی را به رسول خدا اسناد داده است و در آیه‌ی مورد بحث همین ولایت تشریحی را برای مؤمنان ثابت می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۶)

علامه رحمه‌الله در بحث روایی می‌گوید: در روایات، لفظ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ بر حضرت علی علیه‌السلام تطبیق داده شده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۹/۱) در ادامه‌ی همین مبحث، علامه رحمه‌الله می‌نویسد:

اگر در این آیه، معنای ولایت نسبت به خداوند غیر از معنای آن نسبت به ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بود، غیر از اینکه یک نحوه غلط‌اندازی و باعث اشتباه بود، جا داشت کلمه‌ی ولایت را نسبت به «الذین» تکرار کند تا ولایت خدا به معنای خود و دیگری هم به معنای خود استعمال شده و اشتباهی پیش نیاید؛ همان‌طور که مشابه این مطلب در این آیه رعایت شده است: ﴿قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يَوْمُنُ بِاللَّهِ وَيَوْمُنُ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (توبه: ۶۱)

پیدا است که در این آیه، لفظ «یومن» را تکرار کرده؛ زیرا هر کدام معنای به

خصوصی داشته است و نیز نظیر این مطلب در آیهی ﴿اطيعوا الله و اطيعوا الرسول﴾ مشاهده می‌شود. علاوه بر این، خود لفظ «ولیکم» با اینکه مفرد است به مؤمنین نسبت داده شده است و اگر مقصود از آن غیر از ولایت منسوب به خدا و رسول بود، باید در این باره ﴿الذین آمنوا﴾ می‌فرمود و مفسرین هم‌همین طور آیه را توجیه کرده‌اند؛ یعنی ولایت را به یک معنا گرفته و بیان داشته‌اند در خداوند متعال به طور اصل و در غیر او به تبع است. (همان: ۱۴/۶)

۲. توحید در ولایت از دیدگاه المنار

رشیدرضا معتقد است «ولی» در آیهی پنجاه و پنج سورهی مائده به معنای یاور و یاری رساننده‌ای است که ذاتاً به این وصف، متصف باشد و آن‌هم خداوند متعال است. به بیان دیگر، عقیده‌ی صاحب المنار این است که در این آیه، ولایت که به معنای نصرت و یاری رساندن است، مخصوص خداوند متعال بوده و پیامبر و دیگر مؤمنان در واقع، تابع ولایت ذات اقدس الهی هستند؛ بنابراین، اگر در آیه به جای «ولی»، «اولیاء» ذکر شده بود نمی‌توانست معنای مذکور را برساند؛ زیرا در این صورت آیه به تفاوت میان معطوف (رسول و مؤمنان) و معطوف علیه (خداوند) دلالتی نخواهد داشت بلکه بالعکس، این معنا را خواهد رساند که خالق و مخلوق و همچنین مالک و مملوک در یک رتبه قرار دارند. پس طبق نظر رشیدرضا ولایت موجود در آیهی مورد بحث، به معنای نصرت و یاری می‌باشد نه به معنای ولایت در تصرف، و دلیل وی، سیاق این آیه می‌باشد؛ زیرا اگر ولایت به معنای ولایت در تصرف بود، مناسبت و ارتباطی میان این آیه و آیات قبل وجود نداشت. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۶/۴۴۲-۴۴۳)

اول: دیدگاه صاحب المنار در مورد ولایت تکوینی و تشریحی انبیاء و اولیای

الهی

رشیدرضا معتقد است تصرفات در اشیاء، فقط در انحصار خداوند متعال بوده و مطلقاً کسی غیر از او قدرت و اختیاری در این زمینه ندارد. (همان: ۷/۴۲۱) نظر رشیدرضا آن

است که ولایت تکوینی و مدیریت و سرپرستی عالم هستی فقط در دست خداوند بوده و ولایت مؤمنان بر یکدیگر به ضمیر فصل «هو» با معرفه بودن خبر، نشان حصر است؛ یعنی فقط خداوند ولی است. آیهی ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (شوری: ۲۸) معنای دوستی و یاری کردن یکدیگر است، همچنان که در آیه ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ (شوری: ۹) نیز دلیل خوبی است بر اینکه ولایت فقط از آن خداست.

رشیدرضا، یکی دانستن ولایت مؤمنان بر یکدیگر را با ولایت خداوند متعال شرک در توحید دانسته و می‌گوید: کسانی که حضرت عیسی علیه السلام یا سایر بندگان صالح خدا را اولیای خود دانسته و از آن‌ها طلب شفا می‌کنند، کار آنان شرک در توحید است. البته نزد توده‌ی مردم، شرک خفی و نزد اهل معرفت شرک جلی می‌باشد. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/۴۲-۴۵) همچنین از نظر رشیدرضا، معجزه فعل مستقیم خداوند بوده و پیامبران در ایجاد آن نقشی ندارند. مفسر المنار در مورد راه شناخت معجزات می‌گوید:

که معجزات فقط به وسیله‌ی قرآن و از طریق نص صریح ثابت می‌شود و براساس نصوص قرآن، معجزات کمی از پیامبران ثابت شده است. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۱/۲۴۹-۲۴۰)

اگرچه رشیدرضا به صراحت، نظرش را در خصوص کرامت بیان نکرده است، اما از آنجا که وی صرفاً معجزات را خارق عادت حقیقی می‌داند (همان: ۱۱/۲۲۶-۲۳۲) به نظر می‌رسد کرامت را خارق عادت غیر حقیقی دانسته است. (رضی بهابادی و اوجاقی، ۱۳۹۶: ش ۴۸) مفسر المنار بیان می‌دارد:

«وظیفه‌ی پیامبران براساس قرآن، تبلیغ و ارشاد بندگان و اجرای احکام شرع در میان آن‌ها با عدالت و مساوات است و خداوند متعال به آن‌ها مجوز و توانایی تصرف عملی در خلق را نداده است. اگر پیامبران قدرت تصرف در تکوین را داشتند، حتماً نزدیکان خود مانند پدر، فرزند و همسر را هدایت می‌کردند و این که حضرت نوح علیه السلام نتوانست فرزند کافرش را هدایت کند و نجات دهد، یا

پیامبر توانست بر عمویش ابولهب تأثیر گذارد، دلیل بر این است که پیامبران توانایی تصرف در هستی را ندارند. پس وقتی که پیامبران هیچ‌گونه قدرت تصرف در جهان هستی را ندارند، چگونه غیر این‌ها یعنی اولیاء و صالحان دارای این توانایی هستند؟» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۱/۲۲۹-۲۳۰ و ۲۳۷)

در این راستا، رشیدرضا با استناد به آیهی ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ﴾ (انعام: ۵۰) می‌گوید:

«این آیه قدرت تصرف در خلق و علم غیب را به عنوان یک توانایی فرابشری، از رسول خدا نفی می‌کند، مگر آنچه را که خداوند سبحان، از طریق وحی به او داده و مربوط به وظیفه‌ی رسالت او است.» (همان: ۹ و ۵۱۳)

بنابراین، هنگامی که خداوند به هیچ کدام از رسولان الهی، قدرت و اسباب تصرف در مخلوقات و علم غیب را نداده و هر دو را در انحصار خود قرار داده، به طور قطع، محال است که غیر خدا، در این‌گونه امور با خداوند شریک باشند. (همان: ۷/۴۲۱) با این حال چرا حق هرگونه دخل و تصرف در جهان هستی و دارا بودن علم غیب برای کسانی که مقام و منزلت پایین‌تری از رسولان و انبیای الهی دارند داده می‌شود و عده‌ای آنان را به جای خداوند سبحان قرار می‌دهند؛ در حالی که پیامبر اسلام با آن عظمت و شوکت تصرفات ذاتی در مخلوقات و عالم هستی و حتی آگاهی از علم غیب را از خود نفی کرده است؟ پس روشن می‌شود که این امور در انحصار خدا و از شئون خداوند متعال است، اما در عین حال بعضی از افرادی که خود را تابع قرآن می‌دانند، برای کسانی که از جهت رتبه و مقام در سطح پایین‌تری قرار دارند، حق تصرف در خزینه‌های الهی و علم غیب قائلند و چنین اعتقادی به یقین شرک می‌باشد. (همان: ۷/۴۲۵) رشیدرضا معتقد است، انتخاب امام از طریق رأی امت بوده و حکومت اسلامی از آن امت و شکل آن شورایی و رئیس حکومت، امام اعظم می‌باشد (همان: ۱۱/۲۶۵ و ۴/۴۵) و پیامبر، امام بعد از خود را تعیین ننموده است و برای اثبات عقیده و نظر خود، اغلب آیاتی که به امر

ولایت مربوط می‌شود را مخدوش نموده و درصدد توجیه آن‌ها طبق نظر و اعتقاد خود برآمده است.

مفسر المنار شبهات مختلفی ذیل آیات مربوط به ولایت، وارد نموده و استدلال‌های گوناگونی برای آن‌ها بیان نموده است. وی در ذیل آیه‌ی اطاعت می‌گوید:

مقصود از «اولی الامر» اهل حل و عقد هستند و آنان خواص و نخبگان و عقلای امت از طبقات مختلف‌اند که به مصلحت مردم و احتیاجات جامعه آگاه‌اند، هم آنانی که امام اعظم را انتخاب می‌کنند.» (همان: ۱۸۶/۵) پس هرگاه اهل حل و عقد درباره‌ی امری توافق نمایند، اطاعت از آنان واجب است و صحیح است که بگوییم آنان در اجماع خود معصوم‌اند. به همین سبب در آیه‌ی کریمه به اطاعت از «اولی الامر»، به صورت مطلق و بدون هیچ قید و شرطی دستور داده شده است. (همان: ۱۸۱/۵)

رشیدرضا نزول آیه‌ی ولایت (مآئده: ۵۵) در شأن حضرت علی علیه السلام را نیز مردود دانسته و روایات موجود در این رابطه را غیرقابل استناد به حساب آورده است. وی در ادامه پس از رد روایات، از جهت نحوی نیز به نزول این آیه در شأن حضرت علیه السلام اشکال وارد می‌کند. مفسر المنار معتقد است سخن گفتن از مفرد به وسیله‌ی «الذین آمنوا» و همچنین تعبیر آوردن از اعطای انگشتر به عنوان زکات در کلام فصحا واقع نمی‌شود، چه برسد به اینکه در قرآن کریم که خود معجزه‌ای ادبی است آورده شود. (همان: ۴۴۲/۶) وی در ادامه می‌گوید:

«این مجادلات نه تنها فایده‌ای ندارد، بلکه باعث تفرقه میان امت اسلامی شده و آن را تضعیف می‌کند و در نهایت اگر نصی بر ولایت علی علیه السلام وجود داشت، صحابه دچار اختلاف نمی‌شدند و به وسیله‌ی آن نص بر همدیگر احتجاج می‌کردند درحالی که هیچ یک از این امور از صحابه نقل نشده است.» (همان: ۴۴۳/۶)

همچنین صاحب المنار به آیات دیگری نیز که به ولایت ائمه مربوط می‌شود شبهه وارد نموده است. رشیدرضا با ایجاد شبهات گوناگون در ذیل آیات ولایت، تلاش می‌کند به ولایت ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام ما خدشه وارد نموده و حقانیت ایشان را ساقط نماید.

۳. مقایسه دیدگاه صاحب المنار و المیزان درباره‌ی توحید در ولایت

همان‌طور که بیان شد، رشیدرضا در آیه‌ی پنجاه و پنج سوره‌ی مائده، ولایت را به معنای نصرت گرفته و دلیل ایشان، سیاق این آیات می‌باشد؛ اما مفسران شیعه از جمله علامه طباطبایی رحمته‌الله ولایت را به معنای سرپرستی و تدبیر امور دانسته و دلایلی برای اثبات ادعای خویش آورده‌اند. علامه طباطبایی رحمته‌الله بیان می‌دارد: نخستین دلیل بر فاسد بودن ادعای رشیدرضا؛ مبنی بر این که ولایت در آیه مذکور، به معنای نصرت است، همان استدلال خود وی (؛ یعنی وحدت سیاق) است و همچنین به این که همه‌ی این آیات که یکی پس از دیگری قرار گرفته‌اند در مقام بیان این امرند که چه کسانی را باید یاری کرد و چه کسانی را نباید یاری نمود؛ زیرا درست است که این سوره در اواخر عمر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حجة‌الوداع نازل شده است ولیکن نه تمامی آیات آن، بلکه قطعاً تعدادی از آیات آن به شهادت مضامین آن‌ها و روایاتی که در شأن نزولشان وارد شده است، قبل از حجة‌الوداع نازل شده‌اند؛ بنابراین، صرف این که فعلاً این آیات، یکی پس از دیگری قرار گرفته‌اند، دلالت بر وحدت سیاقی آن‌ها ندارد. همان‌طور که صرف وجود مناسبت بین آن‌ها نیز دلالت بر این ندارد که آیات این سوره، همه به همین ترتیب فعلی نازل شده‌اند.

دومین اشکالی که علامه می‌گیرند این است که آیات قبل از آیه‌ی پنجاه و پنج سوره‌ی مائده، خطاب به کفار نازل شده است در حالی که آیات بعد، پس از نهی مسلمانان از ولایت کفار، دستور می‌دهد که رسول خدا مطلب را به گوش کفار برساند و اعمال زشت آنان که همان سخریه و استهزا بوده و معایب درونی‌شان که همان نفاق بوده را به آنان گوشزد نماید؛ بنابراین، این دو دسته آیات، هر کدام غرضی را می‌رسانند و همچنین

هرکدام دارای سیاقی متفاوت هستند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶/ ۷-۶) علامه رحمته الله علیه در رد نظر رشیدرضا که نقش پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در معجزه را انکار می‌کند می‌فرماید: اشکال این مفسر آن است که پیامبران را از جهت تلقی معارف الهی و مصدریت و تأثیر نفوسشان در امور خارق عادت، با افراد عادی مقایسه کرده است. (همان: ۲/ ۳۷۲)

در ادامه در پاسخ به این ادعا که تنها آن جایی که خود قرآن به وجود تأثیرات و مقامات برای پیامبران تصریح کرده، شرک نیست، باید بیان نمود که حقیقت توحید و شرک چیزی نیست که وابسته به بیان یا عدم بیان آن در قرآن باشد. اعتقاد به مستقل بودن موجودات در تأثیر، شرک در توحید ربوبی است، خواه در قرآن آمده باشد و خواه نیامده باشد. اعتقاد به اینکه برخی از بندگان خاص خداوند، از جمله بعضی از پیامبران به اذن و اجازه‌ی الهی، قدرت انجام چنین اموری را دارند، نه تنها شرک نیست بلکه عین توحید یا از شئون آن است، خواه در قرآن مطرح شده باشد یا نشده باشد. در قرآن معجزات حضرت عیسی علیه السلام مصداق این حقیقت دانسته شده است ولی مصادیق آن فقط منحصر به مواردی که در قرآن ذکر شده نیست و جانشینان راستین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یعنی ائمه اطهار علیهم السلام نیز براساس اسناد و دلایل متقن و استوار، از چنین مقاماتی برخوردارند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۲۰۵-۲۰۶)

همان‌طور که بیان شد، رشیدرضا معتقد است که آیه‌ی پنجاه و نه سوره‌ی نساء، اطاعت اولی الامر را بدون هیچ قید و شرطی واجب کرده است و مراد از اولی الامر، اهل حل و عقد است پس اگر آنان در مسئله‌ای اجماع کنند، معصوم خواهند بود یعنی با وجود آنکه هر یک از افراد اجماع‌کننده به تنهایی معصوم نیست اما اتفاق رأی آن‌ها معصوم است. در پاسخ باید گفت مُطاع مطلق که اطاعت او همانند اطاعت خدا و پیامبران معصوم است، حتماً باید معصوم باشد و چنین مطاعی نه اُمرا هستند و نه علما و نه صحابه و نه اهل حل و عقد که بعضی بعد از فکر طولانی به آن رسیده‌اند. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۵/ ۱۴۷) بلکه منظور، امامان معصوم علیهم السلام هستند.

سلب عصمت از امرا و نیز علماء و همچنین صحابه بدین سبب است که نه خود مدعی آن بوده و هستند و نه سوابق آن‌ها اجازه چنین دعوای بیهوده‌ای را می‌دهد و اما اهل حل و عقد نیز هیچ یک به تنهایی، معصوم نبوده و نیست و هیئت و شکل اجتماعی آن‌ها نیز امری اعتباری است و وجود خارجی ندارد و چیزی که فاقد هویت عینی باشد، چگونه به ملکه عصمت، که موجودی خارجی است نه اعتباری و موجودی عینی است نه ذهنی متصف می‌شود؛ یعنی ملکه‌ی عصمت، وصف موجود اعتباری و معدوم خارجی قرار نمی‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۳۹۲-۳۹۳) پس از اتفاق آرای فرهیختگان جامعه در مسئله‌ای، ظن و گمان قوی به دست می‌آید، ولی برای اطاعت بی‌قید و شرط از کسی یا نهاد و ارگانی، ظن و گمان کفایت نمی‌کند، بلکه باید یقین حاصل شود که (اولی الامر) از خطا و اشتباه مصون هستند.

حال که برای شناخت عصمت در افراد هیچ راهی نداریم، خداوند سبحان که عالم بر اسرار و حقایق است باید عصمت کسی را بیان نماید؛ زیرا فقط خداوند متعال می‌داند که ملکه‌ی عصمت را به چه کسی بخشیده است و خداوند سبحان در آیه‌ی تطهیر، تنها اهل بیت علیهم‌السلام را از هرگونه آلودگی، خطا و پلیدی گناه، مبرا دانسته است پس اطاعت از امامان معصوم علیهم‌السلام بدون هیچ قید و شرطی واجب است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۹/۲۵۵-۲۵۷)

در بیان نقطه نظرات رشیدرضا بیان شد که ایشان کسانی را که حضرت عیسی علیه‌السلام یا سایر بندگان صالح خدا را اولیای خود دانسته و از آن‌ها طلب شفا می‌کنند، مشرک می‌داند. گفتنی است که وی از این نکته غفلت کرده که امامیه، ولایت عموم اولیای الهی و خصوصاً اهل بیت طاهرین علیهم‌السلام را در عرض ولایت خدا نمی‌داند، بلکه آنان را مظاهر ولایت خداوند می‌داند؛ زیرا اعتقاد به ولایت عرضی به معنای دو سرپرست و دو مدیر در جهان با توحید ناسازگار است و نه تنها اهل تسنن، بلکه شیعه و امامیه نیز آن را نمی‌پذیرند. همچنین اعتقاد به ولایت طولی، بدین معنا که خداوند سبحان امور جهان را بر عهده دارد، سپس آن‌ها را به اولیایش واگذار می‌کند. حتی با این وصف که

آنان ذات و هستی و سِمَت و قدرت خود را از خداوند دریافت می‌کنند، نادرست است؛ زیرا در این صورت ولایت خداوند سبحان اصیل و ولایت اولیا تبعی می‌شود که با بررسی دقیق، این نوع هم اگرچه عنوان طولی دارد ولی باز هم به ولایت عرضی بر می‌گردد و از دیدگاه شیعه باطل است.

امامیه معتقد است که اولیا و بندگان صالح که به مقام قرب نوافل رسیده‌اند، مظهر حق هستند و مظهر در عرض ظاهر یا در طول، به آن معنایی که به عرض باز می‌گردد نیست؛ چنان که صورت در آینه هرگز در عرض یا طول صاحب صورت نیست؛ چون در آینه چیزی جز آیت و نشانه نیست. فرق آینه با سراب این است که سراب به دروغ چیزی را که وجود ندارد نشان می‌دهد، ولی آینه چیزی را که وجود دارد نشان می‌دهد؛ یعنی آینه صادقانه ارائه می‌دهد و در درونش چیزی غیر از صاحب صورت نیست و معنای مظهر شدن انسان نیز این است که او در سایه عبودیت محض، مرآت و آیت حق شود؛ از این رو، حضرت علی علیه السلام فرمود: هیچ موجودی بهتر از من آیت خدا نیست؛ بنابراین، اگر در بنده‌ی صالح اوصاف خدایی دیده شود به معنای قطع ولایت خدا و شروع ولایت بنده نیست؛ زیرا تدبیر نامحدود الهی، محلی برای تدبیر بنده باقی نمی‌گذارد، بلکه بنده صالح، مظهر و آیت حق است و فعل او که در قهر و جلال یا در مهر و جمال، مظهر فعل خدا می‌شود، کار خداوند خواهد بود؛ چنان‌که خداوند سبحان در محور قهر، جهاد بنده صالح را کار خود دانسته است: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال: ۱۷) و در مهر و صفا نیز بیعت او را، بیعت با خود می‌داند. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَدْعُونَكَ إِنَّمَا يُدَابِّحُونَ اللَّهَ﴾ (فتح: ۱۰) بنابراین، فیض خداوند از طریق آینه‌ی انسان‌های کامل مانند اهل بیت عصمت نصیب دیگران می‌شود و در حقیقت فاعل و فیض‌رسان اصلی، فقط خداوند یکتا و یگانه است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۲/۲۱۶-۲۱۴) لذا، هیچ موجودی اعم از مادی و مجرد، در عرض یا طول خداوند نیست، به گونه‌ای که ربوبیت خدا تمام شود و نوبت به او برسد و ثبوت ولایت تکوینی به معنای سرپرستی و تدبیر برای غیر خدا، در مقابل

ولایت خدا نیست، بلکه همه‌ی آن موجودات مظهر و آیت خداوند هستند؛ بنابراین، اثبات ولایت پیامبر اسلام و ائمه‌ی طاهرین منافاتی با ولایت و تدبیر خداوند متعال ندارد و آنان بدین وسیله در خلق خدا تأثیر می‌گذارند و آن چیزی که علت این قدرت و ولایت تکوینی است، علم به کتاب و قدرت بالای ایمان، معنویت و عبودیت آنان است که چنین موهبتی از ناحیه خداوند سبحان بدان‌ها داده شده است و پیامبر اکرم ﷺ که افضل و اشرف مخلوقات است. بی‌شک گنجینه «علم الکتاب» بوده و آن را به امام علی علیه السلام آموخته است (بحرانی، ۱۴۱۵: ۳۰۲/۲) که این از جمله، میراث پیامبر اکرم ﷺ به حضرت علی علیه السلام و از ایشان به دیگر ائمه هدی علیهم السلام به شمار می‌رود. از این رو، امامان معصوم گنجینه «علم الکتاب» و صاحب ولایت تکوینی بوده‌اند. از آنجا که رشیدرضا گرایش‌های ضدشيعی و وهابى‌گرى داشته، به تفسیر بی‌پایه آیات مرتبط با ولایت و امامت پرداخته و به تفاسیر متقن و استوار مفسران بزرگی همچون امین الاسلام طبرسی و شیخ طوسی از مفسران بزرگ شیعه توجهی نداشته و حتی بر رویکرد تفاسیر اهل تسنن در تفسیر آیات نازل شده در شان اهل بیت عصمت و طهارت، چشم فرو بسته است که این نشان دهنده تعصب شدید مفسر المنار است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به منظور بررسی توحید در ولایت از دیدگاه تفاسیر المیزان و المنار انجام گرفت؛ نتیجه کلی بدست آمده از مطالب ذکر شده این است: رشیدرضا، با ایجاد تحریف در باور امامیه و طرح چند شبهه، کوشیده است تا باور به ولایت تکوینی و تشریحی انبیاء و ائمه علیهم السلام را متناقض با «توحید در ولایت» جلوه دهد؛ وی در خلال گفتارش بر این نکته تصریح دارد: هنگامی که خداوند به هیچ کدام از پیامبرانش قدرت تصرف در عالم و علم غیب را نداده، به طور قطع محال است که غیر از خداوند، در این گونه موارد با خداوند شریک باشند؛ سعی وی در ذیل آیات مربوط به ولایت، این بوده تا بر اندیشه صاحب ولایت بودن امامان معصوم علیهم السلام خدشه وارد سازد، و حق

دانستن این باور را، باطل جلوه دهد؛ در صورتی وی کاملاً از این نکته غافل است که امامیه، هیچگاه ولایت تکوینی و تشریحی انبیای الهی و اوصیای ایشان را در عرض ولایت خداوند سبحان و مستقل از آن ندانسته، بلکه آنان را مظهر و آیت ولایت الهی می‌دان؛ بدین جهت، علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان، با دلایلی متقن به بررسی آراء و نظرات و شبهات رشیدرضا پرداخته و آن‌ها را مورد نقد قرار داده است؛ و ثابت نمود: استدلال رشیدرضا تام نبوده و دلیل قانع‌کننده‌ای برای موضع‌گیری‌های خود ارائه نداده است.

کتاب نامه

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۱. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴): *معجم مقاییس اللغة*، چ ۱، مکتب الإعلام اسلامی مرکز النشر، قم.
 ۲. اسلامی، هاشم، (۱۳۷۵): *اوجها و فرودهای تفسیر المنار*، فصل نامه پژوهش های قرآنی، ش ۷-۸.
 ۳. ایازی، سید محمد علی، (۱۳۹۳): *شناخت نامه تفاسیر*، چ ۱، علم، تهران.
 ۴. _____، (۱۴۱۴): *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، چ ۱، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات، تهران.
 ۵. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵): *البرهان فی تفسیر القرآن*، چ ۱، مؤسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، قم.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷): *تفسیر تسنیم*، چ ۱، اسراء، قم.
 ۷. _____، (۱۳۸۷): *توحید در قرآن*، چ ۱، اسراء، قم.
 ۸. _____، (۱۳۹۷): *قرآن در قرآن*، چ ۱۴، اسراء، قم.
 ۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲): *مفردات الفاظ القرآن*، چ ۱، دار الشامیه، لبنان-بیروت.
 ۱۰. رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴): *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، چ ۱، دار المعرفة، لبنان-بیروت.
 ۱۱. رضوانی، علی اصغر، (۱۳۸۹): *امام شناسی و پاسخ به شبهات*، چ ۳، مسجد مقدس جمکران، قم.
 ۱۲. _____، (۱۳۹۰): *سلسله مباحث و هاییت شناسی*، مشعر، تهران.
 ۱۳. رضی بهابادی، بی بی سادات و اوجاقی، شمسی، (۱۳۹۶): *مقاله مبانی و روش تفسیر المنار در بررسی امور خارق العاده*، فصل نامه علمی اندیشه نوین دینی، ش ۴۸.
 ۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰): *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۲، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، لبنان-بیروت.
 ۱۵. عقیقی بخشایشی، عبد الرحیم، (۱۳۸۷): *طبقات مفسران شیعه*، چ ۴، دفتر نشر نوید اسلام، قم.
 ۱۶. فیومی، احمد بن محمد، (۱۳۸۳): *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، چ ۳، دار الهجرة، قم.
 ۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷): *الکافی*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
 ۱۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳): *بحار الأنوار*، چ ۲، مؤسسه الوفاء، بیروت.
 ۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۳): *در پرتو ولایت*، چ ۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
 ۲۰. _____، (۱۳۸۹): *خدا شناسی*، چ ۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن - جامعه الزهراء (ع)

سال دوم * شماره هفتم * پاییز ۱۳۹۸



تحلیل و بررسی ادعای نسخ آیات ۲۰ و ۱۶۹-۱۷۰

سوره ی آل عمران

لیلا ابراهیمی^۱

سید عبدالرسول حسینی زاده^۲

چکیده

مسأله‌ی نسخ از صدر اسلام مورد توجه بوده است. نسخ دارای دو رکن اصلی است: ناسخ و منسوخ و به حوزه‌ی آیات الاحکام اختصاص دارد. برخی مفسران و اندیشمندان اسلامی در مورد آیات ۲۰ و ۱۶۹-۱۷۰ سوره‌ی آل عمران ادعای نسخ کرده‌اند. این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی، ادعای مذکور را بررسی و با استناد به چند ادله، آن را نقد می‌کند. حاصل این تحقیق این است که ادعای نسخ در آیات مذکور با اشکالاتی روبه‌رو است که عبارتند از: نسخ قرآن به خبر واحد، پذیرش وقوع تحریف در قرآن، محدود کردن آیات قرآن به زمانی خاص و عدم جاودانگی قرآن تا روز قیامت.

واژگان کلیدی

ادعای وقوع نسخ آیات ۱۶۹ و ۱۷۰ آل عمران، ادعای وقوع نسخ آیه‌ی ۲۰ آل عمران، عدم جاودانگی قرآن، محدودیت آیات قرآن به زمانی خاص، نسخ قرآن به خبر واحد.

1. ebrahimi.ly1@gmail.com

2. hosseiny43@yahoo.com

۱. دانش پژوه سطح ۴، علوم و معارف قرآن، جامعه الزهراء (ع)

۲. دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن

بیان مسأله

مفسران و دانش‌پژوهان علوم قرآنی، هر یک با توجه به مبانی فکری خویش و با رویکردهای متفاوت، مسأله‌ی نسخ و ابعاد گوناگون آن را مورد واکاوی علمی قرار داده و نظرات گوناگونی را درباره‌ی آن مطرح ساخته‌اند. اختلافات موجود میان آراء و نظرات ایشان به وقوع یا عدم وقوع نسخ در قرآن، تعداد آیات منسوخ و ناسخ در قرآن، قابلیت نسخ قرآن با سنت و ... باز می‌گردد. در ارتباط با ادعای نسخ آیات قرآن، به طور کلی دورویکرد وجود دارد: گروهی به خصوص متأخران، وقوع نسخ در قرآن را انکار می‌کنند. برخی هم وقوع نسخ را در قرآن پذیرفته، ولی در تعداد آیات ناسخ و منسوخ و گستره آن اختلاف دارند. از آنجا که مفاهیم و معارف قرآن جاودانه بوده و محدود به زمانی خاص نیست، این پرسش بوجود می‌آید که ادعای وقوع نسخ در مورد آیات ۲۰، ۱۶۹ و ۱۷۰ سوره‌ی آل عمران چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟

این مقاله در تلاش است تا آراء مفسران و اندیشمندان قرآنی را در مورد آیات ۲۰ و ۱۶۹ - ۱۷۰ سوره‌ی آل عمران مطرح کرده و با نگاهی تحلیلی - قرآنی و با رویکردی عقلی - نقلی به نقد و بررسی آن‌ها پردازد.

الف: مفهوم لغوی نسخ

از نظر ابن فارس (م. ۳۵۹ق) نسخ ریشه‌ی تک معنایی دارد و براساس دیدگاه بعضی به معنای برداشتن یک شیء و قراردادن شیء دیگر به جای آن و براساس دیدگاه دیگر به معنای تبدیل و تحویل یک شیء به شیء دیگر است. (ابن فارس، ۱۴۱۰: ۴۲۴/۵)

جوهری (م. ۳۲۳ق) در این باره می‌نویسد: «عرب می‌گوید: «نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ؛ آفتاب سایه را زایل کرد» یا می‌گوید: «نَسَخَتِ الرِّيحُ أَثَارَ الدَّارِ؛ یعنی باد آثار خونه را تغییر داد»

راغب اصفهانی (م. ۵۰۲ق) هم نسخ را به معنای از بین بردن چیزی با چیز دیگری که پس از آن می‌آید، گزارش کرده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۰۱)

ب: مفهوم اصطلاحی نسخ

درباره‌ی معنای اصطلاحی نسخ، از سوی مفسران مسلمان و دانشمندان علوم قرآنی؛ حتی دانشوران لغوی، مطالبی بیان شده است.

علامه طباطبایی نسخ را این‌گونه تعریف می‌کند: «نسخ به معنای کشف از تمام شدن عمر حکمی از احکام است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۹/۱)

آیت‌الله خوئی در ارتباط با تعریف نسخ می‌فرماید: «برداشته شدن حکمی از احکام ثابت دینی در اثر سپری شدن وقت و مدت آن.» (خوئی، ۱۳۸۸: ۳۴۵)

گروهی گفته‌اند: «نسخ، رفع تشریح سابق، که ظاهر آن مقتضی دوام بوده، توسط تشریح لاحق است، به حیثی که اجتماع هر دو باهم ممکن نباشد.» (معرفت، ۱۴۱۵: ۲۷۴/۲)

ج: اقسام نسخ

دانشمندان همگی در جواز نسخ قرآن به قرآن و سنت به سنت و نسخ سنت متواتر یا واحد به کتاب اتفاق نظر دارند، ولی در اقسام زیر اختلاف دیده می‌شود:

۱. نسخ کتاب به سنت متواتر: همه‌ی علماء اتفاق نظر دارند که نسخ کتاب با سنت متواتر جایز است و تنها شافعی می‌گوید که نسخ کتاب با سنت متواتر جایز نیست و نسخ کتاب فقط با کتاب مثل خودش انجام می‌شود.

۲. نسخ سخن و کلام متواتر (قرآن یا سنت) به خبر واحد: این مورد محل نزاع است. جمهور می‌گویند که نسخ متواتر به آحاد عقلا جایز بوده ولی در وقوع آن اختلاف دارند که بعضی معتقد به وقوع این امر و بعضی هم معتقد به عدم وقوع آن هستند. گروهی از علماء هم عقلا نسخ متواتر به خبر واحد را جایز نمی‌دانند. (محمد اسماعیل، ۱۴۰۸: ۹۸-۱۰۴)

د: پیشینه بحث

گروهی از اندیشمندان دینی، آیات قرآن را بر مبنای مقتضیات زمانی - مکانی قابل نسخ دانسته و کتب و مقالات متعددی در این‌باره نگاشته‌اند. در این‌باره می‌توان به اندیشمندانی همچون آیت‌الله خوئی در البیان، مصطفی زید در النسخ فی القرآن،

ابی محمد مکی در الایضاح لناسخ القرآن و منسوخه اشاره کرد. در زمان حاضر هم کتاب «بررسی تطبیقی نسخ در قرآن کریم» به قلم سیدعبدالرسول حسینی زاده با هدف ارزیابی جنبه‌های مختلف نسخ در قرآن با توجه به دیدگاه‌های شیعه و سنی در سال ۱۳۹۰ از سوی مؤسسه بوستان کتاب چاپ شده است، ولی اینکه مقاله‌ای در مورد نسخ آیات ۲۰ و ۱۶۹-۱۷۰ سوره‌ی آل عمران به صورت مستقل وجود داشته باشد، نگارش نشده است.

ه: بررسی ادعای وقوع نسخ در آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی آل عمران

﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيَّةَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ پس اگر با تو به محاجّه برخاستند، بگو: «من خود را تسلیم خدا نموده‌ام، و هر که مرا پیروی کرده [نیز خود را تسلیم خدا نموده است].» و به کسانی که اهل کتابند و به مشرکان بگو: «آیا اسلام آورده‌اید؟» پس اگر اسلام آوردند، قطعاً هدایت یافته‌اند، و اگر روی برتافتند، فقط رساندن پیام بر عهده توست، و خداوند به [امور] بندگان بیناست ﴿(آل عمران: ۲۰)﴾ در مورد آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی آل عمران دو دیدگاه مطرح شده است:

۱. دیدگاه اول: نسخ آیه‌ی ۲۰ آل عمران به آیه‌ی ۱۲۵ نحل:

بعضی از علماء می‌گویند که آیه‌ی ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾ به وسیله‌ی آیه‌ی ﴿وَجَدِلْتُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (نحل: ۱۲۵) منسوخ شده است. (مکی، ۱۴۰۶: ۲۰۱)

تقد و بررسی

اولاً: طبق نقل سوره‌ی نحل، مکی است، جز سه آیه‌ی آخر آن (طبری، ۱۳۷۲: ۵۳۵/۶) و به همین دلیل نسخ آیه‌ی ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ﴾ از سوره‌ی آل عمران آیه‌ی ﴿وَجَدِلْتُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ جایز نیست؛ زیرا سوره‌ی مکی که قبل از سوره‌ی مدنی نازل شده، نمی‌تواند ناسخ آیه‌ای باشد که بعداً نازل شده است. (مکی، ۱۴۰۶: ۲۰۱-۲۰۲) از سوی دیگر، هر دو آیه‌ی فوق از محکّمات و اصول ثابت به شمار می‌آیند.

(مکی، ۱۴۰۶: ۲۰۲) همچنین آیات مکی اصولاً مشتمل بر احکام نبوده‌اند که بتوانند ناسخ آیه‌ی دیگری باشند.

۲. دیدگاه دوم: نسخ آیه‌ی ۲۰ آل عمران به آیه‌ی «سیف» (= آیه قتال)

برخی آیه‌ی ۵ توبه^۱ و برخی هم آیه‌ی ۲۹ همین سوره^۲ و گروهی هم آیات ۳۸ تا ۴۱ سوره‌ی حج^۳ را آیه «سیف» یا آیه «قتال» می‌دانند. در تعریف آیه‌ی «سیف» یا «قتال» گفته‌اند: «آیه‌ای است که به مسلمانان فرمان می‌دهد پس از مهلت چهار ماهه به شدت با مشرکان برخورد کنند، مگر اینکه ایمان آورند.» (مراغی، ۱۳۷۱: ۵۸/۱۰؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۶۵-۱۶۶)

گروهی گفته‌اند:

نزول آیه‌ی «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ» قبل از امر به قتال بوده و

به وسیله‌ی آیه‌ی قتال یا سیف یا جهاد نسخ شده است. (ابن‌عرفی، ۱۴۱۳: ۲۳۸؛

مکی‌بن‌حموش، ۱۴۲۹: ۹۸۱/۲؛ ابن‌جزی، ۱۴۱۶: ۱/۱۴۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳/۷۵-۷۴؛

محلّی، ۱۴۱۶: ۱/۵۵؛ سیواسی، ۱۴۲۷: ۱/۱۴۸؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵: ۱/۲۳۶؛ آلوسی،

۱۴۱۵: ۲/۱۰۵؛ صاوی، ۱۴۲۷: ۱/۱۹۳؛ دروزه، ۱۴۲۱: ۷/۱۳۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۴/۴۶)

برخی با این تعبیر نوشته‌اند:

«علماء ناسخ و منسوخ در مورد این آیه اختلاف کرده‌اند، گروهی آن را

محکم خوانده و مقصود از آن را تسکین نفس پیامبر ﷺ در مقابل کسانی

می‌دانند که دعوت ایشان را اجابت نمی‌کردند و پیامبر برای همین امر متالم

می‌شد و حرص می‌خوردند. گروهی هم مراد از آن را فقط در تبلیغ دانسته

۱. «فَإِذَا نَسَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا

الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»

۲. «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»

۳. «إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ (۳۸) أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم

لقدِيرٌ (۳۹) الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت سائر الأرض وبيعت

صَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُدْعَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (۲۰) الذين إن مكثنهم في الأرض أقاموا

الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَنُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَقِبَةُ الْأُمُورِ»

که بعداً با آیهی سیف منسوخ شده است.) (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۶۸/۱؛ خازن، ۱۴۱۵: ۲۳۳/۱؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰: ۴۴۷/۱)

گروهی نیز نوشته‌اند:

«این آیه منسوخ نشده و فقط وظیفه‌ی پیامبر را بیان می‌کند که هدایت و استقرار ایمان در قلوب افراد در وسع و توانایی ایشان نیست.» (رسعی، ۱۴۲۹: ۱۴۳/۱)

نقد و بررسی

۱. برخی نوشته‌اند: این آیه نص قاطع بوده که بر حصر وظیفه‌ی پیامبر نسبت به ابلاغ امر خدا دلالت می‌کند. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۲۶۱/۳) گروهی گفته‌اند: این آیه محکم بوده و منسوخ نشده است؛ برای اینکه این آیه، تسلیت و تسکین شدت حرص پیامبر اکرم ﷺ بر اسلام آوردن مردم و تألم آن حضرت از ایمان نیاوردن مشرکان را بیان می‌کند. (آل غازی، ۱۳۸۲: ۳۲۷/۵)

۲. گروهی هم نوشته‌اند: اینکه بعضی گفته‌اند که این آیه با آیهی سیف منسوخ شده، احتیاج دارد به اینکه تاریخ نزول این آیه اطلاع پیدا کنیم و ظاهراً نزول این آیه در زمان وفد نجران بوده است. (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴۱۴/۱؛ ابن‌عرفی، ۱۴۱۳: ۲۳۸) از سوی دیگر، آیات اذن قتال در سوره‌ی حج براساس روایات شان نزول، در مکه نازل شده است و لذا قطعاً نمی‌تواند نسخ آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی آل‌عمران باشد.

از ابن‌زید نقل شده که پس از ده سال فرمان به عفو در برابر مشرکان، با نزول آیات اذن قتال جهاد آغاز شد. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲۳/۱۷؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۲۴۹۶/۸) طبعاً اگر دوران رسالت پیامبر در مکه را ده سال بدانیم، با تکیه بر این روایت، آیات اذن قتال در ایام هجرت نازل شده و اگر دوران مکه را سیزده سال بدانیم، این آیات حتی قبل از هجرت پیامبر فرود آمده است. از ابن‌عباس هم نقل شده که هنگامی که پیامبر از مکه خارج شد، مردی از مشرکان گفت: «پیامبرشان خارج شده». ابوبکر هم گفت: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ؛ قطعاً کشته می‌شویم. در این زمان آیات اذن قتال نازل شد و ابوبکر دانست که قتال به‌زودی رخ خواهد داد و این اولین آیه در اذن قتال بود. (طبری، ۱۴۱۲:

۱۷/۱۲۳؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۸/۲۴۹۶) همچنین دروزه از آیات مکی ۱۲۶ نحل و ۳۶-۴۳ شوری که اذن مقابله به مثل با مشرکان درباره‌ی آزارهای آنان را صادر کرده، مثال‌زده تا نشان دهد نه تنها در مدینه، بلکه گاه در مکه نیز قدرت مسلمانان به حدی افزایش یافته که توانایی دفع نسبی شر دشمنان را داشته‌اند. (دروزه، ۱۴۲۱: ۶/۶۸-۷۰)

۳. روایات متعددی که دلالت بر جاودانگی قرآن معارف قرآن تا قیامت داشته با ادعای نسخ آیات در قرآن منافات دارند. امام باقر علیه السلام فرمود: «وَلَوْ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا تَرَلَّتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أُولَئِكَ الْقَوْمُ - مَاتَتِ الْآيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ، وَ لَكِنَّ الْقُرْآنُ يَجْرِي أَوَّلُهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ؛ اگر بنا بود آیه‌ای که درباره قومی نازل شده، پس از مردن آن قوم بمیرد، از قرآن چیزی برجای نمی‌ماند، لیکن تا زمانی که آسمان‌ها و زمین باقی است، سراسر قرآن در جریان خواهد بود.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۰؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۱/۴۹)

و نیز امام صادق علیه السلام فرمودند: «يَا أَبَا مُحَمَّدٍ لَوْ كَانَتْ إِذَا تَرَلَّتْ آيَةٌ عَلَى رَجُلٍ ثُمَّ مَاتَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مَاتَتِ الْآيَةُ مَاتَ الْكِتَابُ وَ لَكِنَّهُ حَى يَجْرِي فِيْمَنْ بَقِيَ كَمَا جَرَى فِيْمَنْ مَضَى؛ ای ابا محمّد! اگر چنین می‌بود که چون آیه‌ای درباره‌ی مردی نازل می‌شد و آن مرد می‌میرد آیه هم از بین می‌رفت (و مصداق دیگری نداشت) قرآن مرده بود، ولی قرآن همیشه زنده است و بر بازماندگان منطبق می‌شود چنانچه بر گذشتگان منطبق می‌شد.» (کلینی، ۱۳۸۸: ۱/۱۹۱-۱۹۲)

و: بررسی ادعا وقوع نسخ در مورد آیات ۱۶۹-۱۷۰ سوره‌ی آل عمران

﴿وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ * فَرَجِحِينَ بِمَا أَنَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندار، بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند. به آنچه خدا از فضل خود به آنان داده است شادمانند، و برای کسانی که از پی ایشانند و هنوز به آنان نپیوسته‌اند شادی می‌کنند که نه بیمی بر ایشان است و نه اندوهگین می‌شوند﴾ (آل عمران: ۱۶۹-۱۷۰)

سبب نزول آیات

در متون و منابع مختلف تفسیری و علوم قرآنی، نقل قول‌های متنوع و متعددی ذکر شده است که بسیار نزدیک به هم هستند. گزارش این روایات چنین است: آیه‌ای در ارتباط با شهدای واقعه‌ی بئرمعونه (گروهی که برای تبلیغ اسلام به نجد رفته بودند و بنی‌لحيان آن‌ها را به شهادت رساندند) نازل شد؛ «ان بلغوا قومنا ان قد لقینا ربنا فرضی عنا و ارضانا» و آن قرائت می‌شد، ولی بعد از مدتی، این آیه نسخ شد. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۰۵/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۱/۳۹۴؛ معرفت، ۱۳۸۷: ۳/۵۱۹-۵۲۰؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۵/۱۵۱) برای نمونه سه نقل که جامع‌تر از بقیه هستند را می‌آوریم:

روایت نخست: محمد بن مرزوق از عمرو بن یونس از اسحاق بن ابی طلحه از انس بن مالک روایت کرد: رسول خدا ﷺ گروهی از اصحاب را به سوی اهالی بئرمعونه فرستاد. گفت: نمی‌دانم چهل نفر بودند یا هفتاد نفر؟ عامر بن طفیل جعفری بر آب آن حاکم بود. اصحاب رسول خدا ﷺ به راه خود ادامه دادند تا به غاری مشرف بر آب معونه رسیدند، در آنجا فرود آمدند. آنگاه به هم گفتند: کدام یک نامه رسول خدا را به اهالی این آب می‌رساند؟ یکی گمان می‌کنم ابن‌ملحان انصاری بود، گفت: من نامه رسول خدا را می‌رسانم. او به راه افتاد تا به مقابل خانه‌های قبیله رسید. گفت: اهالی بئرمعونه، من فرستاده‌ی پیغمبر خدا به سوی شما هستم. من شهادت می‌دهم که خدایی جز الله نیست و محمد بنده و فرستاده اوست. پس به خدا و پیغمبرش ایمان آورید. یکی از آن میان با نیزه‌ای بیرون آمد؛ نیزه را چنان در پهلوی او فرو کرد که از طرف دیگر بیرون آمد. ابن‌ملحان گفت: الله اکبر، به خدای کعبه که رستگار شدم. اهالی بئرمعونه حرکت کردند تا در غار به یارانش رسیدند. عامر بن طفیل همه‌ی آنان را کشت. اسحاق گفت انس بن مالک مرا حدیث کرد که خداوند درباره‌ی آنان آیه‌ای فرو فرستاد. سپس بعد از مدتی نسخ و از قرآن برداشته شد و خداوند آیه ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْیاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُزْزَقُونَ﴾ را نازل کرد. (طبری، ۱۴۱۲: ۴/۱۱۵)

روایت دوم: در صحیح بخاری نیز آمده است: انس می‌گوید که آیه‌ای در قرآن بوده و الآن موجود نیست و نسخ شده است: نبی اکرم ﷺ عده‌ای از قبیله‌ی بنی سلیم را همراه هفتاد نفر دیگر، به سوی بنی عامر فرستاد. وقتی به آنجا رسیدند، دایی‌ام؛ حرام‌بن ملحان؛ گفت: من جلوتر از شما می‌روم. اگر به من اجازه دادند تا پیام رسول الله ﷺ را به آنان برسانم؛ وگرنه، شما به من نزدیک هستید. او رفت و آن‌ها (بنی عامر) هم به او اجازه دادند، اما در حالی که داشت پیام رسول خدا ﷺ را به آنان می‌رساند، به سوی یکی از مردان خود، اشاره کردند. او هم نیزه‌ای در بدنش فرو برد. حرام گفت: الله اکبر، سوگند به پروردگار کعبه که رستگار شدم. سپس، به سوی سایر همراهان‌اش حمله ور شدند و به جز يك نفر لنگ که بالای کوه رفت، همگی را به قتل رساندند. جبریل، پیامبر اکرم ﷺ را مطلع ساخت که آنان به لقای پروردگارشان نایل آمدند. خداوند از آنان خشنود شد و آنان را نیز خشنود ساخت. راوی می‌گوید: ما این جملات را تلاوت می‌کردیم «أَنْ قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا فَرْضِي عَنَا وَارْضَانَا» یعنی به قوم ما بگوئید: ما به لقای پروردگارانمان، نایل آمدیم. خداوند از ما خشنود شد و ما را نیز خشنود گردانید. بعدها، این آیات، منسوخ شد. رسول اکرم ﷺ تا چهل روز قبایل رِعل، ذکوان، بنی لحيان و بنی عصبیه را که از خدا و رسولش نافرمانی کردند، نفرین کرد. (بخاری، ۱۴۰۱: ۳/۲۰۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۱/۱۴۹؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰: ۱/۱۷۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۳۲-۳۳)

روایت سوم: ابوجعفر طوسی هم ابه نسخ عبارت مذکور عتراف می‌کند^۱ و پس از نقل این مطالب، هیچ‌گونه نقد و ردی بر آن نیاورده است. (طوسی، بی‌تا: ۱/۳۹۴)

نقد و بررسی

۱. اصل در آیات قرآن احکام است نه نسخ، مگر اینکه دلیل یقینی، بر نسخ آیه‌ای دلالت کند. این نقل‌ها و روایات، دقیقاً ناظر به تحریف قرآن است؛ لذا به جای استفاده از این واژه، از عبارت «نسخ تلاوت» استفاده شده است. همچنین این روایات

۱. «وقد جاءت اخبار متظافرة بأنه كانت اشياء في القرآن نسخت تلاوتها» (طوسی، بی‌تا: ۱/۳۹۴)

به عنوان یک خبر واحد بوده و با خبر واحد قرآن بودن يك كلام ثابت نمی شود. (خوئی، ۱۳۸۸: ۳۵۶)

۲. ادعای نسخ تلاوت، باطل است. مؤلف کتاب فتح المنان فی نسخ القرآن می گوید: «ذهبت طائفة من العلماء إلى إنكار هذه النوع من النسخ وعدم وقوعه في كتاب الله عزّوجلّ لأنه عيب لا يليق بالشارع الحكيم.» (عریض، ۱۸۷۳: ۲۲۴) از نظر آیت الله خوئی هم پذیرش نسخ همان پذیرش تحریف قرآن است. (خوئی، ۱۳۸۸: ۳۵۶)

۳. به نظر می رسد که طبق روایت دیگری این عبارت را پیامبر از زبان کشتگان بتر معونه برای مردم حکایت کرده است نه اینکه وحی و قرآن باشد؛ زیرا اگر چنین آیه ای بود، قطعاً پیامبر و صحابه در مصاحف خویش ثبت می کردند: «فقال رسول الله لاصحابه ان اخوانكم قد قتلوه وانهم قالوا اللهم بلغ عنا نبينا اننا قد لقيناك» (بخاری، ۱۴۰۱: ۳/۲۰؛ مسلم، بی تا: ۴۵/۶)

۴. گروهی نوشته اند: در این روایات که در بعضی از آن ها در مورد عبارت «بلغوا قومنا عنا انه قد لقينا ربنا فرضي عنا ورضينا عنه» واژه ای «نسخت»^۱ و در بعضی دیگر واژه ای «رفعت»^۲ آمده است؛ اگر این کلام، آیه ای قرآن بوده و سپس نسخ شده است، لازم می آمد که قبل و بعد از این عبارت، جمله ای دیگری هم وجود داشته باشد، نه اینکه

۱. قال إسحاق بن أبي طلحة حدثني أنس بن مالك قال: أنزل الله تعالى في شهادة بئر معونة قرآنا بلغوا قومنا عنا إنا قد لقينا ربنا فرضي عنا ورضينا عنه، ثم نسخت و رفعت بعد ما قرأناها زمانا و أنزل الله عزّ و جلّ و لا تحسبنّ الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا الآية» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳/۲۰۳) «عن أنس قال: بعث رسول الله صلى الله عليه و سلم أقواما من بني سليم إلى بني عامر في سبعين و في رواية أن رسول الله صلى الله عليه و سلم بعث خاله أخا لام سليم و اسمه حرام في سبعين راكبا فلما قدموا قال لهم خالي أتقدمكم فإن أمنوني حتى أبلغهم عن رسول الله صلى الله عليه و سلم و إلا كنتم مني قريبا فتقدم فأمنوه فبينما هو يحدثهم عن رسول الله صلى الله عليه و سلم إذ أمنا إلى رجل منهم فطعنه فأنفذه فقال: الله أكبر فزت و رب الكعبة ثم مالوا على بقية أصحابه فقتلوهم إلا رجلا أعرج صعد الجبل قال همام و أراه آخر معه فأخبر جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه و سلم إنهم قد لقوا ربهم فرضي عنهم و أراضاهم. قال فكانا نقرأ أن بلغوا قومنا إن قد لقينا ربنا فرضي عنا و أراضانا ثم نسخ بعد ...» (بخاری، ۱۴۱۵: ۱/۳۱۹-۳۱۸)

۲. أنها نزلت في شهادة بئر معونة. روى محمد بن إسحاق عن أشياخ له، أن النبي صلى الله عليه و سلم بعث المنذر بن عمرو في سبعين رجلا من خيار المسلمين إلى أهل نجد، فلما نزلوا بئر معونة، خرّ حرام بن ملحان إلى عامر بن الطفيل بكتاب رسول الله صلى الله عليه و سلم، فلم ينظر فيه عامر، و خرج رجل من كسر البيت برمح، فضرب به في جنب حرام حتى خرج من الشق الآخر، فقال: الله أكبر، فزت و رب الكعبة، و قتل سائر أصحابه غير واحد منهم، قال أنس بن مالك: فانزل الله تعالى فيهم: «بلغوا قومنا عنا إنا قد لقينا ربنا، فرضي عنا ورضينا عنه» ثم رفعت، فنزلت هذه الآية: «و لا تحسبنّ الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا» (ابن جوزي، ۱۴۲۲: ۱/۳۴۷)

فقط به همین عبارت اکتفا بشود؛ مثلاً این چنین بود: «إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ قَتَلْتَهُمْ أَهْلَ نَجْدِ الْمُشْرِكِينَ قَالُوا أَلَا بَلَّغُوا قَوْمَنَا عَنَّا أَنَّهُ قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضَىٰ عَلَنَا وَرَضِينَا عَنْهُ.» (کورانی، ۱۴۱۸: ۱۲۵) علامه شعرانی نیز می‌گوید:

«بعضی از علمای ما و مخالفین گویند: ممکن است بعضی آیات را خداوند تعالی بر پیغمبر ﷺ نازل فرموده، مدتی مردم تلاوت کنند، آن‌گاه آن را نسخ کرده از قرآن حذف کند و آن را منسوخ التلاوه گویند و آن مربوط به تحریف قرآن نیست؛ چون تحریف آن است که دیگران تغییر دهند نه خداوند خود منسوخ فرماید. چنان‌که مؤلف هر کتاب اگر از آنچه نوشته است، خود چیزی از کتاب خود حذف کند، تحریف نیست و اگر دیگران تغییر دهند، تحریف است. حق آن است که نسخ تلاوت اگرچه ممکن است، اما به روایت صحیح وجود آن ثابت نشده است و این روایات ثابت نیست.» (شعرانی، ۱۳۸۶: ۱/۳۲۱-۳۲۲)

رشیدرضا می‌گوید:

«اینکه بخاری و دیگران روایت کرده‌اند که عبارت «بَلَّغُوا قَوْمَنَا أَنْ قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضَىٰ عَلَنَا وَرَضِينَا عَنْهُ» در حق اصحاب بئر معونه نازل شده است، باید گفت که هر وحی‌ای، قرآن نیست؛ بلکه برای قرآن احکام مخصوصی وجود دارد و در سنت بسیاری از احکام مستند به وحی یافت می‌شود که پیامبر ﷺ و اصحابش آن‌ها را قرآن نخوانده‌اند. بلکه همه‌ی این‌ها را با استناد به آیه‌ی «مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴) دین نامیده‌اند و کسانی از علماء که این تفاوت را متوجه نشده‌اند، بعضی از احادیث را قرآن نامیده که بعداً نسخ شده‌اند.» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱/۴۱۴)

بعضی هم گفته‌اند که اجماعی برای اثبات این آیه واقع نشده است. (خزرجی، ۱۴۲۹: ۷۳) بنابراین این اخبار قابلیت استدلال ندارند و به هیچ‌وجه نمی‌شود به آن‌ها استدلال کرد.

نتیجه‌گیری

یکی از مباحث بسیار مهم علوم قرآنی، بحث نسخ است که از صدر اسلام تاکنون مطرح بوده و با نگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. اصل اولی در احکام اسلام و قرآن، ثابت بودن و عدم نسخ است و تا دلیل قطعی بر نسخ حکمی نداشته باشیم، ادّعی نسخ آن جایز نیست. برخی اندیشمندان علوم قرآنی در مورد آیات ۲۰ و ۱۶۹-۱۷۰ سوره آل عمران ادعای نسخ کرده که این دیدگاه با اشکالاتی روبه‌رو است. مهم‌ترین آن‌ها که در خلال این تحقیق بدان‌ها پرداخته شده، عبارتند از:

۱. خبر واحد توانایی اثبات یا نسخ آیه قرآن را ندارد عبارت «بلغوا قوماً عنانه قد لقینا ربنا فرضی عنا و رضینا عنه» یک خبر واحد است که برخی آن را به عنوان قرآن تلقی کرده که با آیهی «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» نسخ شده است؛ در حالیکه چنین خبری، اعتبار ندارد.

۲. به طور کلی، قبول نسخ آیه «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ» به معنای محدود کردن این آیه به زمانی خاص است و این امر با جاودانگی قرآن در تعارض است؛ زیرا هم آیات، قرآن را کتابی جهانی معرفی می‌کند که مختص به زمان خاصی نیست و هم روایات، مفاهیم آیات قرآن را شامل تمام انسان‌ها تا قیامت می‌دانند.

۳. بعضی از مفسران و علماء علوم قرآن، با تکیه بر اجتهاد خود به نسخ آیهی «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ» حکم کرده‌اند و اختلاف در تعداد آیات منسوخ، حاکی از این امر است.

۴. محال است که خداوند خود تصریح به جاودانه بودن آیات قرآن بکند «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَلَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱) از سوی دیگر برخی آیات را کند. به همین دلیل معنای صحیح نسخ عبارت است از اینکه قرآن ناسخ کتاب‌ها و شریعت‌های پیشین هست نه به معنای نسخ یک آیه از قرآن به آیه دیگر.

۵. قدما نسخ را با روش‌های بیانی دیگر نظیر تقیید، تخصیص، بیان و استثناء مخلوط کرده‌اند؛ لذا ادّعی آنان درباره‌ی نسخ آیات از همین قبیل است.

كتاب نامه

- قرآن، ترجمه محمّد مهدى فولادوند، (۱۴۱۸): سوم، دفتر مطالعات تاريخ و معارف اسلامى، تهران.
۱. آلغازى، عبدالقادر، (۱۳۸۲): بيان المعانى، ج ۵، مطبعة الترقى، دمشق.
 ۲. آلوسى، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵): روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى، ج ۲، دارالكتب العلمية، منشورات محمّد على بيضون، بيروت.
 ۳. ابن ابي حاتم، عبدالرحمن بن محمّد، (۱۴۱۹): تفسير القرآن العظيم (ابن ابي حاتم)، ج ۳، ج ۸، مكتبة نزار مصطفى الباز، رياض.
 ۴. ابن العربى المعافى، ابوبكر، (۱۴۱۳): الناسخ و المنسوخ فى القرآن الكريم، اول، مكتبة الثقافة الدينية، قاهره.
 ۵. ابن جزى، محمّد بن احمد، (۱۴۱۶): التسهيل لعلوم التنزيل، اول، ج ۱، شركة دار الأرقم بن أبى الأرقم، بيروت. ابن جوزى، عبدالرحمن بن على، (۱۴۲۲): زاد المسير فى علم التفسير، ج ۱، دارالكتاب العربى، بيروت.
 ۶. ابن حموش، مكى (۱۴۲۹ق): الهداية إلى بلوغ النهاية، ج ۲، جامعة الشارقة، كلية الدراسات العليا و البحث العلمى، شارجه.
 ۷. ابن دريد، ابوبكر محمّد بن الحسن، (۱۹۸۷م): جمهره اللغة، دارالعلم للملايين، بيروت.
 ۸. ابن عطيه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲): المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز، ج ۱، دارالكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون، بيروت.
 ۹. ابن فارس، احمد، (۱۴۱۰): معجم مقاييس اللغة، ج ۵، الدار الاسلاميه، بيروت.
 ۱۰. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (۱۴۱۹): تفسير القرآن العظيم، اول، ج ۱، دارالكتب العلمية، منشورات محمّد على بيضون، بيروت.
 ۱۱. ابوالفتوح رازى، حسين بن على، (۱۴۰۸): روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن، ج ۵، آستان قدس رضوى، بنياد پژوهش هاى اسلامى، مشهد مقدس.
 ۱۲. ابوحيان، محمّد بن يوسف، (۱۴۲۰): البحر المحيط فى التفسير، ج ۳، دارالفكر، بيروت.
 ۱۳. بحراني، سيدهاشم بن سليمان، (۱۴۱۵): البرهان فى تفسير القرآن، ج ۱، مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، قم.
 ۱۴. بخارى، محمّد بن اسماعيل، (۱۴۰۱): الصحيح، ج ۳، دارالفكر، بيروت.
 ۱۵. ثعلبى، احمد بن محمّد، (۱۴۲۲): الكشف و البيان المعروف فى تفسير الثعلبى، ج ۳، داراحياء التراث العربى، بيروت.

١٦. جوهرى، ابونصر اسماعيل بن حماد، (١٤٠٧): **الصحاح** (تاج اللغة و صحاح العربية)، ج١، دارالعلم، بيروت.
١٧. خازن، على بن محمد (١٤١٥): **تفسير الخازن المسمى لباب التأويل فى معانى التنزيل**، ج١، دارالكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون، بيروت.
١٨. خزرجى، احمد بن عبدالصمد، (١٤٢٩): **تفسير الخزرجى المسمى نفس الصباح فى غريب القرآن و ناسخه و منسوخه**، دار الكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون، بيروت.
١٩. خطيب شربيني، محمد بن احمد، (١٤٢٥): **تفسير الخطيب الشربيني المسمى السراج المنير**، ج١، دارالكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون، بيروت.
٢٠. خوئى، سيدابوالقاسم، (١٣٨٨): **البيان فى تفسير القرآن الكريم**، ترجمه محمد صادق نجمى و هاشم هاشم زاده، سازمان چاپ و انتشارات، تهران.
٢١. دروزه، محمد عزه (١٤٢١): **التفسير الحديث: ترتيب السور حسب النزول**، ج٢، ج٧ و٦، دارالغرب الاسلامى، بيروت.
٢٢. راغب اصفهاني، حسين، (١٤١٢): **مفردات الفاظ القرآن**، دارالقلم، دمشق.
٢٣. رسعنى، عبدالرزاق بن رزق الله، (١٤٢٩): **رموز الكنوز فى تفسير الكتاب العزيز**، اول، ج١، مكتبة الاسدى، مكة مكرمه.
٢٤. رشيدرضا، محمد، (١٤١٤): **تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار**، ج١، ٣ و١٠، دارالمعرفة، بيروت.
٢٥. سيواسى، احمد بن محمود، (١٤٢٧): **عيون التفاسير**، ج١، دارصادر، بيروت.
٢٦. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن، (١٤٠٤): **الدر المشور فى تفسير المأثور**، ج١، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، قم.
٢٧. شعرانى، ابوالحسن، (١٣٨٦): **پژوهش هاى قرآنى علامه شعرانى در تفاسير مجمع البيان، روح الجنان و منهج الصادقين**، ج٢، ج١، بوستان كتاب قم (انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم)، قم.
٢٨. شوكانى، محمد بن على، (١٤١٤): **فتح القدير بين فنى الرواية و الدرابة من علم التفسير**، ج١، دار ابن كثير، دمشق.
٢٩. صاوى، احمد بن محمد، (١٤٢٧): **حاشية الصاوى على تفسير الجلالين**، ج٤، ج١، دارالكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون، بيروت.
٣٠. صديق حسن خان، محمد صديق، (١٤٢٠): **فتح البيان فى مقاصد القرآن**، اول، ج١، دارالكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون، بيروت.
٣١. طباطبايى، سيد محمد حسين، (١٣٩٠): **الميزان فى تفسير القرآن**، ج٢، ج١، مؤسسه الأعلمى

للمطبوعات، بيروت.

٣٢. طبرسى، فضل بن حسن، (١٣٧٢): **مجمع البيان فى تفسير القرآن**، ج ٣، ج ٢ و ٦، ناصر خسرو، تهران.
٣٣. طبرى، محمد بن جرير، (١٤١٢): **جامع البيان فى تفسير القرآن**، ج ٤ و ١٧، دارالمعرفة، بيروت.
٣٤. طوسى، محمد بن حسن، (بى تا): **التبيان فى تفسير القرآن**، ج ١، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
٣٥. عريض، على حسن، (١٨٧٣ م): **فتح المنان فى نسخ القرآن**، مكتبة الخانجى، قاهره.
٣٦. عياشى، محمد بن مسعود، (١٣٨٠): **تفسير العياشى**، ج ١، مكتبة العلمية الاسلاميه، تهران.
٣٧. فراهيدى، خليل بن احمد، (١٤١٤): **كتاب العين**، ج ٤، انتشارات اسوه، قم.
٣٨. قرطبى، محمد بن احمد، (١٣٦٤): **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٤، ناصر خسرو، تهران.
٣٩. قشبرى نيشابورى، مسلم، (بى تا): **الصحیح**، ج ٦، دارالفكر، بيروت.
٤٠. كلينى، محمد بن يعقوب، (١٣٨٨): **الكافى**، ج ١، دارالكتب الاسلاميه، تهران.
٤١. كورانى، على، (١٤١٨): **تدوين القرآن**، دارالقرآن الكريم، قم.
٤٢. محلى، محمد بن احمد، (١٤١٦): **تفسير الجلالين**، ج ١، مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت.
٤٣. محمد اسماعيل، شعبان، (١٤٠٨): **نظريه النسخ فى الشرائع السماويه**، دارالسلام، بى جا.
٤٤. مراغى، احمد مصطفى، (١٣٧١): **تفسير المراغى**، ج ١٠، دارالفكر، بيروت.
٤٥. معرفت، محمد هادى، (١٣٨٧): **التفسير الأثرى الجامع**، ج ٣، مؤسسه فرهنگى انتشاراتى التمهيد، قم.
٤٦. _____، (١٤١٥ ق): **التمهيد فى علوم القرآن**، ج ٢، مؤسسه النشر الاسلامى، قم.
٤٧. مكى، أبى محمد بن أبى طالب القيسى، (١٤٠٦ ق): **الايضاح لناسخ القرآن و منسوخه**، دارالمناره، جدّه.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن - جامعه الزهراء (ع)

سال دوم * شماره هفتم * پاییز ۱۳۹۸



اختلاف قرائات سوره‌ی اسراء در سنجهی تفاسیر فریقین

هنگامه آراسپا^۱

چکیده

علم قرائت علمی است دربارهی قرائت قرآن که کلام وحی و معجزه جاوید پیامبرگرامی (ص) است. از این رو شناسائی اختلاف قرائات الفاظ قرآنی و بررسی نقش آن‌ها در تفاسیر اهمیت ویژه‌ای دارد. در این نوشتار، موارد اختلاف قراء هفتگانه، در مورد برخی واژگان سوره‌ی اسراء مورد بررسی قرار گرفته و در پی آن، اختلاف تفسیری این موارد مورد تطبیق و تحلیل قرار گرفته است و میزان یادشده با روایت حفص از عاصم به عنوان مشهورترین قرائت، به وسیله‌ی جدول و نمودار مشخص شده و نقش اختلاف در قرائات برخی واژگان این سوره در تغییر یا عدم تغییر معانی کلمات و آیات آن مورد توجه قرار گرفته است. در انجام این تحقیق، از منابع کتابخانه‌ای و از روش تحلیلی و توصیفی بهره برده‌ایم.

در پایان این تحقیق به این نتیجه رسیدیم که مدعای عدم وقوع تحریف در قرآن ناظر به عدم وقوع تحریف به زیاده و نقصان در قرآن است نه مطلق انواع تحریف؛ زیرا تحریف معنوی در قالب ترجمه‌ها و تفاسیر مختلف رخ داده است البته مسئله‌ی «اختلاف در قرائات»، تحریف لفظی است، ولی میزان تاثیر آن‌ها در معانی واژگان آیات سوره‌ی اسراء اندک است؛ غالباً و در نهایت، مفهوم یکسانی از آیه به دست آمده؛ گاهی تغییراتی مانند مبالغه و تاکید یا التفات از مقام غایب به مخاطب یا برعکس یا به صورت مفرد و جمع ایجاد شده است. در بعضی موارد نیز منجر به تغییر معنایی در آیه شده است. از مجموعه‌ی ۲۸ مورد اختلاف قرائت در سوره‌ی اسراء، تعداد ۱۲ مورد همراه با تغییر معنایی و تعداد ۱۶ مورد بدون تغییر معنایی است.

واژگان کلیدی

اختلاف قرائت بدون تغییر در معنا، اختلاف قرائت در سوره اسراء، اختلاف قرائت همراه با تغییر معنا.

مقدمه

قرائت، دانش شیوهی خوانش قرآن است و یکی از مباحث علمی در حوزهی «قرآن‌شناسی» است، که مطالعه در مورد آن می‌تواند راه‌گشای محققینی که به دنبال شیوه و تأثیر قرائات در تفسیر قرآن بوده‌اند، باشد و بهره‌و‌افری را از جهت فهم و درک قرآن خصوصاً در حوزهی تفسیر و ترجمه کلام الاهی در پی داشته باشد.

تنوع در خط عربی، لهجه‌ها و اجتهاد قراء، از جمله عوامل مؤثر در به‌وجود آمدن اختلاف قرائات قرآنی محسوب می‌شوند. ابن‌مجاهد تمیمی آن را به هفت تن از بزرگان علم قرائت در قرن دوم هجری که بر تعلیم قرائت قرآن بین مسلمانان نظارت داشته‌اند، محدود و منسوب کرده است. این قُراء عبارتند از: نافع مدنی اصفهانی و ابن‌کثیر مکی ایرانی و عاصم کوفی، حمزة کوفی ایرانی و کسائی کوفی ایرانی و ابو عمرو بصری ایرانی و ابن‌عامر دمشقی. (عظیم‌زاده، ۱۳۸۰: ۹۸ الی ۱۰۱) قرائت، بر مبنای سه اصل: صحت سند، مطابقت با مصحف متواتر پیشینیان و موافقت با قواعد صرف و نحو مشهور (که مارابه قرائت صحیح می‌رساند)، پایه‌گذاری شده است. از طرفی اسناد اکثر قُراء، خبر واحد بوده و مورد تأیید همه‌ی متخصصان این علم قرار نگرفته و موجب اختلاف نظر گردیده است. از سوی دیگر قرائت حفص و عاصم، قرائت عموم مسلمین را به همراه داشته و آنان را پایبند به این قرائت کرده است. همچنین حفص شاگرد عاصم و او، این قرائت را از استاد خود عبدالرحمان سلمی و او آن را از امیر مؤمنان علی علیه السلام فرا گرفته است. آن حضرت نیز تنها قرائتی که مطابق بانص اصلی وحی و متواتر در بین مسلمانان بوده است را تلاوت می‌کرد. (معرفت، ۱۴۱۵: ۲/ ۲۴۵) لذا قرائت او، مورد اطمینان عام و خاص شده و قرآن کنونی در دست مسلمانان مبتنی بر این قرائت است. پس می‌توان قرائات سایر قراء با قرائت حفص مورد سنجش قرارداد و حدود اختلاف قرائات را دریافت کرد.

متن حاضر به روش تحلیلی، در صدد واکاوی اختلاف قرائات در سوره‌ی اسراء بوده تا به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

۱. تأثیر یا عدم تأثیر اختلاف قرائت در معنای کدام آیات این سوره مشهود است؟
۲. میزان تفاوت معنایی و جهت اختلاف قرائت در معنای آیات به چه صورت است؟
۳. کدام مؤلفه‌ها در دستیابی به قرائت صحیح از میان قرائت هفتگانه موثرند؟

الف: مفهوم‌شناسی قرائت

واژه‌ی «قرائت» به معنای پیوستن و متصل نمودن بعضی از حروف و کلمات به بعضی دیگر در آشکار خواندن قرآن به‌طور (ترتیل) است. در نتیجه ادا کردن یک حرف از حروف الفباء را قرائت نمی‌گویند. واژه‌ی «قرآن» مصدر فعل «قرأ» و به معنای خواندن است. (راغب، ۱۳۸۷: ۳/ ۱۸۰) قرائت از نگاه دانشوران علوم قرآنی و مفسران، علم به کیفیت ادای کلمات است و اختلاف این کیفیت که به ناقل و راوی آن بازمی‌گردد، باید همخوان با اجتهاد یکی از قاریان معروف باشد. زرکشی، اختلاف در قرائت را عبارت از اختلاف مربوط به الفاظ و عبارات وحی دانسته و می‌گوید: «این اختلاف، در ارتباط با حروف و کلمات قرآن و کیفیت آن‌ها (از قبیل اظهار، ادغام، تفخیم، ترقیق، إمالة تخفیف و تشریح و امثال آن) از سوی قراء است.» (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۱۸)

ب: چیستی سوره‌ی اسراء

این سوره صد و یازده آیه دارد. آلوسی می‌گوید: «در بیشتر مصاحف با نام «اسراء» آمده، و بنام «سبحان» نیز خوانده شده؛ چون به این تعبیر آغاز شده است.» (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۵/ ۱۴) برخی نام مشهور این سوره را «بنی اسرائیل» دانسته‌اند؛ زیرا بخش قابل ملاحظه‌ای در آغاز و پایان این سوره پیرامون بنی اسرائیل است. (مکارم، ۱۳۷۴: ۳/ ۱۲) قرطبی نام «اقصی» را نیز برای این سوره است. (الدانی، ۱۴۲۸: ۳/ ۱۲۸۱) در اینکه این سوره در مکه نازل شده اختلافی نیست، ولی برخی مفسران، پنج الی هشت آیه از آن را مدنی دانسته‌اند، اما در مضامین آیات مذکور هیچ‌دلیلی بر اینکه در مدینه نازل شده باشند دیده نمی‌شود و احکامی هم که در این آیات هست احکامی نیست که نزولش اختصاص به مدینه داشته باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/ ۱۳)

از مجموع آیات سوره‌ی اسراء، در ۲۸ مورد، اختلاف قرائت با قرائت مشهور وجود دارد که ۱۶ مورد آن، تغییری در معنای کلمات ایجاد نکرده است. در این نوشته، ابتدا همین بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد و در مرحله‌ی بعدی، به بررسی موارد دوازده‌گانه اختلاف قرائات که مؤثر در معنای آیات هستند پرداخته خواهد شد.

مصادیق اختلاف در قرائات غیر مؤثر در معنا

۱. آیه‌ی دوم سوره‌ی اسراء

﴿وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا؛ ما به موسی کتاب آسمانی دادیم و آن را وسیله‌ی هدایت بنی اسرائیل نمودیم (و گفتیم) غیر ما را تکیه‌گاه خود قرار ندهید﴾ (اسراء: ۲)

اول: اختلاف قرائت در واژه ترکیبی «إِلَّا تَتَّخِذُوا»

ابوعمر و بصری ایرانی، واژه را با «یا» (یتخذوه) خوانده و بقیه‌ی قراء آن را با «تاء» خوانده‌اند. (الدانی، ۱۴۲۸: ۳/ ۱۲۸۱ و الفارسی، ۱۴۱۳: ۵/ ۸۳) صاحب معجم القرائات، ابن کثیر، نافع، ابن عامر، عاصم، حمزه، کسایی ابوجعفر و یعقوب را جزء قراءت دوم نام برده است. (خطیب، ۱۴۲۲: ۵/ ۶)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری بانوجه به اختلاف در قرائات «إِلَّا تَتَّخِذُوا»

برخی مفسران فراز «هدیناهم لئلا یخذون» را ناظر به بنی اسرائیل دانسته‌اند و در نتیجه قرائت دوم (تتخذوا) را از باب انصراف از «غیبت» به «خطاب» دانسته‌اند؛ همان‌گونه که در سوره‌ی حمد، پس از ذکر «الحمد لله» (که با ساختار اسم ظاهر است و به منزله «غیبت» محسوب می‌شود)، فرمود «ایاک» (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۳/ ۹ و الفارسی، ۱۴۱۳: ۵/ ۸۳ و ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۱۴ و زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۶۴۸ و بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/ ۲۴۸ و ابن عاشور، بی‌تا: ۱/ ۱ و قمی، ۱۳۶۸: ۷/ ۳۵۴ و طبرسی، ۱۳۶۰: ۷۸/ ۱۴)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «أَلَّا تَتَّخِذُوا»

اختلاف در قرائت «أَلَّا تَتَّخِذُوا»، مربوط به مخاطب و مغایب است که به بنی اسرائیل برمی‌گردد و در نهایت هر دو قرائت معنای یکسانی می‌یابند، ولی قرائت مشهور بهتر به نظر می‌رسد؛ چون با تعبیر خطابی بعدی «لِنُفْسِدَنَّ» سازگاری بیشتری دارد.

۲. آیه‌ی هفتم سوره‌ی اسراء

﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدَ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ؛ هنگامی که وعده دوم فرا رسد، آثار غم و اندوه در صورت‌هایتان ظاهر می‌شود﴾ (اسراء: ۷)

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی «لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ»

۱. ابوبکر و ابن عامر و حمزه واژه‌ی «لِيَسُوءَ» را با یاء منصوب و با یک همزه، قرائت نموده‌اند؛

۲. ولی کسایی آن را با نون و نصب همزه و به شکل جمع (لِنَسُوءُوا) خوانده؛

۳. و بقیه قراء این کلمه را با یاء و همزه مضموم و جمع خوانده‌اند: (لِيَسُوءُوا). الدانی، قرائت سوم را بهتر از بقیه دانسته است. (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۳۹ و ۱۴۲۸ و ۱۲۸۲/۳ و الجزری، ۱۴۲۱: ۴۳۵) برخی دانشوران، کسانی همچون: ابن کثیر، نافع و أبو عمرو و حفص را از موافقان با قرائت سوم یعنی «لِيَسُوءُوا» افزوده‌اند. (فارسی، ۱۴۱۳: ۸۵/۵ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۲/۳ و فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰۲/۲۰ و ابن عاشور، بی‌تا: ۳۰/۱۴)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری باتوجه به اختلاف در قرائت «لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ»

۱. دلیل قرائت «لِيَسُوءَ»، تحقق وعده‌ی عذاب از جانب خداوند است و ضمیر مقدر در آن هم به «خدا» یا «بعث» برمی‌گردد.

۲. موافقان قرائت دوم (لِنَسُوءُوا)، ضمیر مقدر در آن را به کسانی که خانه‌ها را گشته‌اند، بازمی‌گردد، اما علت اینکه به خداوند نسبت داده شده، این است که کار آن‌ها بانیروی خداوندی صورت گرفته است.

۳. کسی که واژه‌ی «لِيَسُوءُوا» را باضم «یا» و همزه خوانده آن را فعل بندگان قرار داده و تقدیر آن، «بعثناهم لیسووا و جوهکم» است که فعل «بعثنا» به قرینه‌ی سابق حذف شده

است. (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۱۴ و ابن عاشور، بی تا: ۳۰/۱۴ و ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۲/۱۹۳ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۸۸ و ابن جوزی، ۱۲/۳ و فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۰۲/۲۰ و سمرقندی، بی تا: ۲/۳۰۲ و ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۶/۷ و قمی، ۷: ۳۵۹/۳۶۸ و عکبری، بی تا: ۱/۲۳۵)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «لِيسُوْاْ وُجُوْهَكُمْ»

ظاهراً اختلاف قرائت در مورد فاعل واژه‌ی «لِيسُوْاْ» است که در واقع همه‌ی قرائت به یک معنا بازمی‌گردد و آن این است که با قدرت الاهی این کار انجام می‌شود، ولی وجه سوم «لِيسُوْاْ» که قرائت مشهور است به قرینه «لِیَبْرُوْاْ» مذکور در آیه، باسباق آیه سازگارتر به نظر می‌رسد.

۳. آیه نهم سوره‌ی اسراء

﴿وَيَبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ؛ و به مؤمنانی که عمل صالح انجام می‌دهند بشارت می‌دهد﴾ (اسراء: ۹)

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی «يَبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ»

حمزه و کسائی کلمه‌ی «بِشْر» را با فتح یاء، سکون باء، ضم و تخفیف شین و بقیه قراء، آن را باضم «یاء» و کسر شین و به صورت مشدد قرائت کرده‌اند. (الدانی، ۱۴۰۷: ۸۷ و جامع‌البيان، ۱۴۲۸، ۳/۹۶۲ و خطیب، ۱۴۲۲: ۵/۲۱ و آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/۲۲ و بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۲۴۹ و قمی، ۱۳۶۸: ۷/۳۶۴)

راغب، «بشْر» را به معنای ظاهر پوست بدن دانسته و می‌گوید واژه‌های «بِشْرُكَ» و «يَبَشِّرُكَ» و «يَبَشِّرُكَ» به یک معنا است و آن بشارت در خبر مسرت بخش است. (راغب، ۱۳۸۷: ۱/۲۷۲)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری باتوجه به اختلاف در قرائت «يَبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ»

برخی مقصود از واژه‌ی «بِشْر» را بشارت به اجری که آن جنت است تفسیر کرده‌اند (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۳/۱۲ و آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/۲۲) ولی زمخشری بشارت را به ثواب اعمال نیکان و عذاب دشمنانشان تفسیر کرده است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۶۵۱)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «يَبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ»

قرائت اول «يَبَشِّرُ» از «بَشَّرَ - يَبَشِّرُ» ثلاثی مجرد و به معنای «مژده می دهد» است و واژه «مومنین» مفعول آن است، ولی قرائت دوم «يُيَشِّرُ» به باب تفعیل رفته و آن نیز واجد معنای «بشارت می دهد» است. لذا با وجود اختلاف در قرائت، تغییری در معنا ایجاد نمی شود.

۴. آیه سیزده سوره ی اسراء

﴿نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا؛ روز قیامت کتابی برای او (انسان) بیرون می آوریم که آن را در برابر خود گشوده می بیند﴾ (اسراء: ۱۳)

اول: اختلاف در قرائت واژه ترکیبی «يُلْقَاهُ»

- ابن عامر یاء «يُلْقَاهُ» را مضموم و قاف را مضمود قرائت کرده است؛
- بقیه قُراء سبعة، «یاء» را مفتوح و لام را ساکن و قاف را با تخیف (یلقاه) قرائت کرده اند. (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۳۹ و ۱۴۲۸؛ ۳/ ۱۲۸۳ و فارسی، ۱۴۱۳: ۸۷/۵ و الجزری، ۱۴۲۱: ۴۳۶ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۴/۳ و ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲۲/۷)
بعضی ابوجعفر را به قُراء قرائت اول افزوده اند. (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۰۱/۱۴ و ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۹۸/۱۲)

دوم: تفاوت دیدگاه های تفسیری با توجه به اختلاف در قرائت «يُلْقَاهُ»

دو واژه ی «یلقاه» و «منشوراً»، دو صفت برای «کتاب» هستند. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲۲/۷) و صاحب مجمع البیان، آیه ی «وَيُلْقُونَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا» (فرقان: ۷۵) را شاهد قرائت «تُلْقَاهُ» دانسته است. (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۰۱/۱۴) صاحب روض الجنان، «یلقاه»، را یک مفعولی و «یلقاه» را دو مفعولی دانسته است و می فرماید: بنابر قرائت مشهور، آدمی آن نامه را افراخته بیند و «یلقاه» یعنی، یلقى الانسان ذلك الكتاب منشوراً. چنان که مفعول اول مقدر باشد و حرف «ها»، ضمیر «کتاب» و مفعول الثانی باشد. (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۹۸/۱۲)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «يُلْقَا»

در نتیجه واژه‌ی «يُلْقَا» فعل مضارع معلوم به معنای «می‌یابد»، «روبرومی‌شود» خواهد بود، ولی «يُلْقَا» (با ساختار فعل مضارع مجهول) به معنای «دریافت می‌کند» و «روبرو می‌شود» است؛ که آیات: ۸۰ سوره قصص و ۳۵ سوره فصلت و ۷۵ سوره فرقان شاهد آن هستند؛ پس تفاوت در معلوم و مجهول بودن فعل است و در این که ضمیر «هاء» مفعول اول است یا مفعول دوم، اختلاف نظر است، ولی در نهایت معنای یکسانی ایجاد می‌شود و قول مشهور یعنی «يُلْقَا»، با معنای آیه سازگارتر به نظر می‌رسد.

۵ و ۶. آیه‌ی بیست و سه سوره‌ی اسراء

﴿بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا تَنْهَرْهُمَا؛ به پدر و مادر نیکی کنید، هرگاه یکی از آن‌ها یا هر دو آن‌ها نزد تو، به سن پیری برسند کمترین اهانتی به آن‌ها روا مدار و بر آن‌ها فریادمزن﴾

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی «إِمَّا يَبُلُغَنَّ»

طرح اختلاف قرائت‌ها

حمزه و کسایبی این کلمه را «إِمَّا يَبُلُغَنَّ» با کسر نون و با بودن الف قبل نون خوانده‌اند و بقیه قراء «إِمَّا يَبُلُغَنَّ» با فتحه نون و بدون الف، ولی اختلافی در تشدید داشتن نون ندارند. (الدانی، التیسیر، ۱۴۰۴: ۱۳۹ و ابوالفتح، ۱۴۰۸: ۱۱۲/۲۰۹ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۸/۳)

تفاوت دیدگاه‌های تفسیری با توجه به اختلاف در قرائت «إِمَّا يَبُلُغَنَّ»

قرائت «یبلغَنَّ» قرائت بهتر است، زیرا فاعل آن «احدهما» است و «کلاهما» عطف بر آن می‌شود.

بنابر قرائت «یبلغانَّ»، جمله‌ی «احدهما و کلاهما» تأکید یا بدل از فاعل آن است که به «والدین» بر می‌گردد. (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۱۷/۴ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۸/۳ و ابوحیان، ۱۴۲۰: ۳۷/۷)

ارزیابی اختلاف در قرائت «إِمَّا يُبْلَغَنَّ»

با اینکه اختلاف قرائت، مربوط به مفرد (يُبْلَغَنَّ) و تثنیه (يُبْلَغَانَّ) است ولی در نهایت این اختلاف، تغییر معنایی ایجاد نکرده است، بخاطر این که از نظر نحوی عطف بهتر از بدل گرفتن است؛ لذا قرائت «يُبْلَغَنَّ» بهتر به نظر می‌رسد.

دوم: اختلاف در قرائت واژه‌ی «أَفَّ»

طرح اختلاف قرائت‌ها

حفص و نافع از عاصم واژه «أَفَّ» را با تنوین و کسرفاء قرائت کرده‌اند؛ ابن کثیر و ابن عامر «أَفَّ» با فتح فاء و بدون تنوین خوانده‌اند؛ بقیه «أَفِ» با کسرفاء و بدون تنوین قرائت کرده‌اند؛ فارسی، أبو عمرو، حمزه و کسایی را به قُراء قرائت دوم اضافه کرده است. (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۳۹ و ۱۴۲۴/۳: ۱۲۸۳/۳ و الجزری، ۱۴۲۱: ۴۳۵ و الفارسی، ۱۴۱۳: ۹۴/۵)

تفاوت دیدگاه‌های تفسیری با توجه به اختلاف در قرائت «أَفَّ»

قرائت اول: کلمه‌ی «أَفَّ»، مبنی بر فتح و اسم فعل است به معنای «اتَّضَجَّرَ» یعنی ملول و خسته شدم.

قرائت دوم: «أَفِ» بنا بر اینکه تنوین تکبیر بر آن اضافه شده باشد. مثل «صَه» و «مَه».

قرائت سوم: «أَفِ» بنا بر این است که معرفه باشد نه نکره. و اصل این کلمه، مصدر است. (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۱۷/۱۴ و ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۱۵ و ۲۱۶ و فارسی، ۱۴۱۳: ۹۵/۵ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۸/۳)

ارزیابی اختلاف در قرائت «أَفَّ»

اختلاف قُراء در قرائت واژه‌ی «اف» باعث تغییر در معنا نشده است؛ زیرا حرکت و تشدید حروف تغییری در معنا ایجاد نکرده است، اما «افِ» که همراه با تنوین تکبیر است با موسیقایی آیه بیشتر سازگار است.

۷. آیه‌ی سی و پنج سوره‌ی اسراء

﴿وَزِنُوا بِالْأَنْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ به هنگامی که پیمان‌ه می‌کنید حق پیمان‌ه را ادا نمائید و با ترازوی درست وزن کنید ﴿(اسراء: ۳۵)

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی «بالقسطاس»

حفص و حمزه و کسای «بالقسطاس» با کسر قاف؛
بقیه قراء «بالقسطاس» با ضم قاف قرائت نموده‌اند. (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۰ و الجزری، ۱۴۲۱: ۴۳۷)
فرا گفته: حمزه آن را به حرف «صاد» «قصطاص» و «قسطاس» قرائت کرده است.
(ابن جوزی ۱۴۲۲: ۲۴/۳)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری با توجه به اختلاف در قرائت «بالقسطاس»

«قسطاس»، با ضم و کسر، دو لغت فصیح هستند، ولی با ضم بیشتر آمده چون مربوط به اهل لغت حجاز است و معنای آن میزان است و در اصل لغت رومی است و معرب شده.
آلوسی می‌افزاید: «(قسطاس) به معنای «قبان» است واز «قسط» به معنای «عدل» و «طاس» به معنای ترازو و «قسطاس المستقیم» به معنای ترازوی عدل که هرگز در وزن خیانت نمی‌کند.» طبرسی می‌افزاید: «هر دو قرائت (کسر یا ضم قاف)، به یک معناست و به معنای قبان و میزان و عدل آمده است.» (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۱۷ و آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۰/۸ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱۳۰ و ۱۳۲)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «بالقسطاس»

چون دو واژه‌ی «قسطاس» و «قسطاس» به لحاظ مفهومی، مرادف هم هستند، تغییری در معنا ایجاد نشده است.

۸. آیه‌ی سی و هشت سوره‌ی اسراء

﴿لَكُلِّ ذَلِكْ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً؛ همه این‌ها گناهش نزد پروردگار تو منفور است﴾
(اسراء: ۳۸)

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی «كان سيئته»

- کوفیون و ابن عامر «كان سيئته» با ضم همزه و هاء قرائت نموده‌اند؛
- بقیه قراء با فتحه همزه و «ة» «سيئة» قرائت کرده‌اند. (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۰ و الجزری، ۱۴۲۱: ۴۳۷)
فارسی، ابن کثیر، نافع و ابو عمر را به جمع موافقان قرائت دوم افزوده است. (فارسی، ۱۴۱۳: ۱۰۲/۵)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری باتوجه به اختلاف در قرائت «کان سیئته»

- بنا بر قرائت اول، ضمیر در «سیئته» به «ذلک» برمی‌گردد. طبق این معنا، همه آنچه که مورد نهی واقع شد، گناهش نزد پروردگارت مکروه است.

- بنا به قرائت دوم، کلمه‌ی «سیئته»، خبر «کان» خواهد بود؛ یعنی، همه‌ی این‌ها نزد پروردگارت مکروه است. طبرسی می‌افزاید: «مکروها» را باید بدل بگیریم. یا اینکه حال از ضمیر مستتر در ظرف است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۱۳۳ والدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۰ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۳۴ و الفارسی، ۱۴۱۳: ۱۰۱/۵ و ۱۰۲)

زمخشری می‌گوید: سیئه، به منزله‌ی گناه و ذنب است و فرقی بین «سیئته» و «سیئته» نیست، چون زنا و سرقت هردو سیئه هستند و مونث و مذکر ندارد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۶۸/۲)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «کان سیئته»

در نتیجه، طبق قرائت اول، ضمیر «هاء» مضاف الیه «سئیی» و به «ذلک» برمی‌گردد و خود کلمه‌ی «سئیی» اسم «کان» است و چنین معنا می‌شود: «تمام این‌ها مکروه و ناپسند است» ولی طبق قرائت دوم، کلمه‌ی «سیئته»، خبر «کان» واقع می‌شود «کان هو سیئته» که ضمیر «هو» مستتر به «ذلک» برمی‌گردد، لذا اختلاف موقعیت نحوی «سیئته» تغییری در معنا ایجاد نمی‌کند، ولی قرائت اول بهتر به نظر می‌رسد؛ چون طبق آن، نیاز به تقدیر گرفتن ضمیر «هو» نیست.

۹. آیه‌ی چهل و یک سوره‌ی اسراء

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا؛ ما در این قرآن انواع بیانات مؤثر را آوردیم تا متذکر شوند﴾ (اسراء: ۴۱)

الف: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی «لیذکروا»

حمزه و کسایبی، «لیذکروا» را با سکون ذال و ضم کاف و مخفف قرائت کرده‌اند؛

بقیه قراء آن را با فتح ذال و کاف و مشدد قرائت نموده‌اند. (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۰ و الجزری، ۱۴۲۱: ۴۳۸)

ب: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری باتوجه به اختلاف در قرائت «لِیذْکُرُوا»

۱. آیهی «لَعَلَّهُمْ یَنْذَكُرُونَ» (قصص: ۵۱) شاهد بر قرائت دوم «لِیذْکُرُوا» است که تذکر به تدبیر شباهت دارد و «تذکر» در مقابل فراموشی نیست.

۲. آیهی «وَاذْکُرُوا مَا فِیْهِ» (بقره: ۶۳) نیز شاهد بر قرائت اول «لِیذْکُرُوا» خواهد بود، زیرا «ذکر» به معنای ادراک آمده است. در اینجا نیز منظور، یادآوری، در مقابل فراموشی، نیست. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱۴۰ و فارسی، ۱۴۱۳: ۵/۱۰۵ و فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۰/۳۴۶)

طبق نظر برخی، «التذکر» به معنای پند گرفتن و تدبیر و تفکر است که معنای آیه چنین می‌شود: «گرداندن و پند دادنمان جز نفرت آنان را نیفزود» (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۳/۲۶ و زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۶۶۹ و آلوسی، ۷۹/۸)

ج: ارزیابی اختلاف در قرائت «لِیذْکُرُوا»

قرائت اول (لیذکروا) ثلاثی مجرد بوده وقتی به باب تفعّل می‌رود تبدیل به «لیتذکروا» شده و «تاء» در «ذال» ادغام شده و «لیتذکروا» می‌شود. طبق شواهد قرآنی که در تفاسیر آمده، هردو واژه «لِیذْکُرُوا» و «لِیْتَذْکُرُوا» به معنای تدبیر و تفهیم است لذا با اختلاف در قرائت، تغییری در معنا ایجاد نشده است.

۱۰. آیهی چهل و چهار سوره‌ی اسراء

«تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِیْهِنَّ؛ آسمان‌های هفتگانه و زمین و کسانی که در آن‌ها هستند همه تسبیح او می‌گویند» (اسراء: ۴۴)

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی «تُسَبِّحُ لَهُ»

برخی از جمله ابن عامر و ابوبکر، «یسبح له» با یاء قرائت نموده‌اند. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۲۵۷)؛

بقیه قراء، آن را با تاء «تسبیح» قرائت کرده‌اند. (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۰ و الجزری، ۱۴۲۱: ۴۳۸ و فارسی، ۱۴۱۳: ۵/۱۰۶)؛

طبرسی و فارسی «یسبح» را هم با تاء و هم با یاء صحیح می‌دانند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱۴۰ و فارسی، ۱۴۱۳: ۵/۱۰۶)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری باتوجه به اختلاف در قرائت «تُسَبِّحُ لَهُ»

دلیل برای کسی که «تُسَبِّحُ» را با «تاء» خوانده، قرائت اَبِيّ («سَبَّحَتْ لَهُ السَّمَاوَاتُ») است؛ اما دلیل آن که با «ياء» خوانده بخاطر این که سماوات مونث و جمع قِلة است. (ابن‌خالویه، ۱۴۲۱: ۲۱۸ و ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۵/۷)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «تُسَبِّحُ لَهُ»

باتوجه به این که از نظر نحوی، هردو قرائت («تسبح» و «یسبح») صحیح هستند، لذا تغییری در معنا ایجاد نمی‌شود.

۱۱. آیه‌ی چهل و نه سوره‌ی اسراء

﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ زُفَاتًا أ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ وگفتند آیا هنگامی که ما استخوان‌های پوسیده و پراکنده‌ای شدیم دگر بار آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت ﴿ (اسراء: ۴۹)

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی «إِذَا»

در موردی که دو همزه استفهامی در کنار هم قرار گیرند، شاهد اختلافی فاحش در بین علماء هستیم:

نافع و کسایی همزه‌ی اول را استفهام قرار داده و دومی را خبر؛ نافع بعد همزه «ياء» قرار می‌دهد؛

کسایی با دو همزه آن را قرائت می‌کند؛

ابن‌کثیر و ابوعمر در تمام قرآن بین دو همزه با یاء قرائت می‌کند (آیذا)؛

ابن‌کثیر بعد از همزه «مد» نمی‌دهد؛

ابوعمر با «مد» می‌خواند:

عاصم و حمزه در تمام قرآن با دو همزه استفهامی قرائت می‌کنند؛

ابن‌عامر، اول از دو استفهام را خبر قرار می‌دهد و بایک همزه و مکسور می‌خواند.

(الدانی، ۱۴۰۴: ۱۳۲ و ۱۳۳ و الجزری، ۱۴۲۱: ۴۲۰ الی ۴۲۲)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری باتوجه به اختلاف در قرائت «اِذَا»

قُرْآنی که هر دو جمله را با استفهام خوانده‌اند، محل «اِذَا» را منصوب به فعل مقدری دانسته‌اند که جمله‌ی «أَنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» بر آن دلالت می‌کند. در صورتی که جمله‌ی اول را بدون استفهام بخوانیم نیز عامل «اِذَا» فعل مقدر خواهد بود. لذا جمله، به صورت استفهام و مقصود، انکار قیامت است. و ابوحیان اضافه می‌دارد، حذف همزه استفهام دلالت بر آن معنا دارد که تقدیرش «أَذَاكُنَا تَرَابًا وَعِظَامًا نَبْعُثُ أَوْ نَعَادُ» است و علت حذف برای دلالت مابعدش بر آن است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۶/۱۳ و ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۹/۷)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «اِذَا»

«اِذَا» در دو آیه‌ی ۴۹ و ۹۸ از سوره‌ی اسراء آمده است که با وجود اختلاف نظر بسیار در قرائت آن دو ولی ظاهراً این تفاوت نظرها، در معنا اختلافی ایجاد نکرده است.

۱۲. آیه‌ی شصت و چهار سوره‌ی اسراء

﴿أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ؛ لَشُكْرٍ سَوَارِهِ وَبِيَادَاتِهِ رَا
بر آن‌ها گسیل دار و در ثروت و فرزندانشان شرکت جوی﴾

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی «رَجِلِكَ»

حفص از عاصم «رَجِلِكَ» با کسر جیم قرائت کرده است؛ بقیه‌ی قراء «با سکون جیم در «رَجِلِكَ» (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۰ و ابن‌خالویه، ۱۴۲۱: ۲۱۹ و بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۶۱/۳)

صاحب معجم القرائات، قُرْآنی را که بافتح «راء» و سکون «جیم» قرائت کرده‌اند را نام برده؛ ابو عمر و ابن‌عامر و ابن‌کثیر و نافع و عاصم از طریق ابی‌بکر و حمزه و کسایی و بیان می‌دارد که «رَجِلِكَ» اسم جمع مفرد است، مثل رَجَب و رَاكِب. (خطیب، ۱۴۲۲: ۸۹)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری باتوجه به اختلاف در قرائت «رَجِلِكَ»

دلیل آن که جیم را ساکن خوانده، این است که «رَجِل» جمع راجل (پیادگان) است. دلیل آن که با کسر جیم خوانده، مفرد است (پیاده) و آن را صفت به معنای راجل دانسته

است، مثل راکب و ركب. (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۱۴۰ و ابن جزری، ۱۴۲۱: ۴۳۸ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱۶۷ و عکرمی، بی تا: ۲۳۹/۱ و ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۲/۲۴۷)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «رَجَلِكْ»

قرائت رَجَل «باسکون جیم» اسم جمع برای راجل است به معنای پیاده‌گان است، ولی به‌خاطر هماهنگی با حرف بعدی جیم آن رانیز باکسره قرائت کرده‌اند. از نظر لغوی اختلاف معنایی در مفرد و جمع دارند ولی در نهایت معنای یکسانی می‌یابند و فحوای کلام هر دو قرائت یکسان است.

۱۳. آیه‌ی هفتاد و دو سوره‌ی اسراء

﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ اما آن‌ها که در این جهان (از دیدن چهره حق) نابینا بودند در آنجا نیز نابینا هستند و گمراه‌تر ﴿(اسراء: ۷۲)

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی «فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ»

ابوبکر و حمزه و کسایی واژه‌ی «أعمى» را در دو حرف با اِماله قرائت کرده‌اند؛ ابوعمر و، تنها حرف اول را با اِماله خوانده (منظور حرف کلمه اعمی است) و بقیه قراء با فتحه قرائت کرده‌اند. (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۰ و جزری، ۱۴۲۱: ۴۳۹ و بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۲۶۳)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری باتوجه به اختلاف در قرائت «بِحَيْلِكَ وَرَجَلِكْ»

گفته شده دومین واژه «أعمی» در آیه‌ی مورد بحث، صیغه‌ی تفضیل است؛ یعنی «فهو فی الآخرة اعمی منه فی الدنيا» در آخرت نابیناتر است و راه‌های ثواب را نمی‌یابد و مؤید آن «اضل سیلا» است؛ لذا ابوعمر و و یعقوب آنرا به اِماله قرائت نکردند. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۲۶۳ و ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۱۹ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱۷۷)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «بِحَيْلِكَ وَرَجَلِكْ»

یکی از وجوه اختلاف قرائت، اختلاف در لهجه است که «اِماله» از موارد آن است و قرآن به لهجه‌ی حجاز نازل شده است و از آنجا که برخی از قبایل عرب و یا کسانی که زبانی غیر عربی داشتند تلفظ به لهجه‌ی حجازی بر آنان دشوار می‌نمود، لذا طبق روایات شیعه و سنی رسول خدا (ص) برای تسهیل و تخفیف بر مسلمین و درحالت

اضطرار، اختلاف لهجه را جایز دانسته‌اند. ولی معمولاً باقرائت اِماله اختلاف در معنا ایجاد نمی‌شود.

۱۴. آیه‌ی هفتادوشش سوره‌ی اسراء

﴿لَا يَلْبُتُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ بعد از تو جز مدت کمی باقی نمی‌ماندند ﴿(اسراء: ۷۶)

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی «خِلَافَكَ»

ابن عامر و حفص و حمزه و کسایی با کسر خاء و فتح لام و الف بعد آن، قرائت کرده‌اند؛ بقیه‌ی قُرَاء با فتح «لام» و سکون «لام» «خَلَفَكَ» خوانده‌اند. (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۱ و جزری، ۱۴۲۱: ۴۳۹ و ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۲۰ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴۴/۳)

فخر رازی از نافع و ابن کثیر و ابو عمر و از عاصم، به عنوان قُرَاء قرائت دوم نام برده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۱/۲۱ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴۴/۳)

صاحب‌العین، گوید: واژه‌ی «خِلَافَكَ» یعنی «بعدک» و «خَلَفَكَ» به معنی متأخر است. (فراهیدی، بی‌تا: ۴/۲۶۵ و ۲۶۶) صاحب لسان‌العرب با آوردن مثال «جَلَسْتُ خَلْفَ فلان» (یعنی بعد از او نشستم) و بیان اینکه واژه‌ی «خِلَافَه» یعنی بعد او؛ هر دو کلمه رابه معنای «بعد» دانسته است. (ابن منظور، ۲۰۱۰: ۸۲ و ۸۳)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری باتوجه به اختلاف در قرائت «خِلَافَكَ»

دو واژه‌ی «خَلَفَ» و «خِلَافَ»، هر دو به معنای «بعد» و مضاف محذوف است یعنی «بعد خروجك». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸۸/۱۴ و ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۲۰ و طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۲۳۹ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴۴/۳ و فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۱/۲۱ و عکبری، بی‌تا: ۱/۲۴۰)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «خِلَافَكَ»

باتوجه به نظر برخی از مفسران و اهل لغت؛ مبنی بر اینکه: دو واژه‌ی «خَلَفَ» و «خِلَافَ» به معنای «بعد» هستند پس می‌توان گفت: با اختلاف در قرائت، معنای آیه دچار تغییر نمی‌شود.

۱۵. آیه‌ی نود سوره‌ی اسراء

﴿قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا؛﴾ گفتند ما هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه چشمه‌ای از این سرزمین برای ما خارج سازی ﴿ (اسراء: ۹۰)

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی «تَفْجُرُ»

کوفیون و یعقوب، بافتح «تاء» وضم «جیم» و بدون تشدید قرائت کرده‌اند؛ بقیه‌ی قراء تَفْجَرُ ضم «تاء» وکسر جیم ومشدد قرائت کرده‌اند؛ (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۱ وجزری، ۱۴۲۱: ۴۴۰)

برخی به قراء قرائت دوم ابن‌کثیر و ابن‌عامر و ابوعمر و نافع و ابوجعفر را افزوده‌اند؛ (خطیب ۱۴۲۲: ۱۱۷/۵ و ابن‌جوزی، ۱۴۲۲: ۵۳/۳)

راغب می‌گوید: الفجر به معنای شکاف زیاد در چیزی مثل این‌که کسی سدی را بشکافد و افعالش «فجرت» و «فجرت» است که به یک معنا است. (راغب، ۱۳۸۷: ۱۷/۳)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری با توجه به اختلاف در قرائت «تَفْجُرُ»

دلیل کسانی که آن‌را که با تشدید قرائت کرده این است که آن را از ریشه‌ی «فَجَر» دانسته و دلیلش «تفجیراً» در آیه‌ی ۹۱ اسراء است که برای مبالغه و تکثیر است.

دلیل آن که بدون تشدید خوانده این است که این واژه را ماخوذ از «فجر» یعنی وقتی نهرها شکافته می‌شوند و در آن آب جاری می‌شود دانسته‌اند. (ابن‌خالویه، ۱۴۲۱: ۲۲۰ و ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۹۰/۱۲ و جزری، ۱۴۲۱: ۴۴۰)

علامه طباطبایی و برخی دیگر، دو کلمه‌ی «فجر» و «تفجیر» را به معنای بازکردن و شکافتن دانسته، با این تفاوت که تفجیر مبالغه و بسیاری را هم می‌رساند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۸۱/۱۳ و ابوحنیان، ۱۴۲۰: ۱۱۲/۷)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «تَفْجُرُ»

بنابراین که «تَفْجُرُ» بدون تشدید «جیم» ثلاثی مجرد است و با تشدید به باب تفعیل رفته است، پس معنا یکی است تنها وقتی به باب تفعیل می‌رود، تاکید می‌یابد

لذا با اختلاف در قرائت، تغییری در معنا ایجاد نشده و تنها ایجاد تأکید کرده است. البته، قرائت «حَتَّى تَفْجَرَ» با سیاق آیه سازگارتر به نظر می‌رسد.

۱۶. آیه‌ی یازده سوره‌ی اسراء

﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ بگوئید، یا بخوانید، یا رحمن را، هر کدام را بخوانید برای او نامهای نیک است ﴿(اسراء: ۱۱)﴾

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی «أَيًّا مَا تَدْعُوا»

حمزه و کسایبی وقف کرده‌اند بر «أَيِّ» بدون «ما» و عوض از تنوین الف قرار داده‌اند؛ بقیه قراء بر «ما» وقف کرده‌اند؛ (الدانی، ۱۴۰۴: ۶۱ و الجزری، ۱۴۲۱: ۲۶۵) خطیب، یعقوب را بر کسانیه که وقف بر «أَيِّ» می‌کند، افزوده است و می‌گوید که به آن «وقف بیان» گویند و به نقل از انباری می‌گوید این وقف قبیح است و وقف بر «ما» بهتر است از وقف بر «أَيِّ» چون «ما» تأکید است و به نقل از ابن جزری وقف را بر هردو واژه صحیح می‌داند مثل سایر واژه‌ها. (خطیب، ۱۴۲۲: ۱۲۷/۵)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری با توجه به اختلاف در قرائت «أَيًّا مَا تَدْعُوا»

واژه‌ی «أَيِّ» شرطیه است و مفعول تدعوا و «ما» زائده است مثل این آیه ﴿عَمَّا قَلِيلٍ لِّيُصْبِحَنَّ نَادِمِينَ﴾ (مؤمنون: ۴۰) (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۹/۱۴ و طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۰۹/۱۳ و ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۳۰۰/۱۲) و ابن جوزی می‌گوید «أَيًّا مَا تَدْعُوا» یعنی «أَيُّ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَدْعُوا» و فرّاً «ما» را صله می‌داند (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۶۱/۳) و برخی، تنوین «أَيًّا» را عوض از مضاف الیه دانسته و «ما» را صله برای ابهام و تأکید که در «أَيِّ» یعنی هر کدام از آن دو اسمی که گفتیم. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۰۰/۲ و فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۱۸/۲۱)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «أَيًّا مَا تَدْعُوا»

اینکه وقف در هر جای قرآن جایز است مگر آنکه باعث تغییر معنایی شود، به نظر می‌رسد چون «ما» در «أَيًّا ما» زائده است، اشکالی ندارد که اگر وقف در «أَيَّا» و یا «ما»

باشد ولی بهتر است بعد از «تدعوا» وقف شود که معنای جمله بهتر و واضح تر به نظر می‌رسد.

مصادیق اختلاف قرائت مؤثر در معنای آیات

بخش دوم از موارد اختلاف در قرائت بُروز یافته در سوره‌ی اسراء، که مربوط به موارد ۱۲ گانه است، اختلاف قرائتی هستند که در معنای آیات مؤثر هستند؛ در این بخش از این نوشتار، به بررسی این موارد می‌پردازیم:

۱. آیه‌ی سیزده سوره‌ی اسراء

﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا؛ روز قیامت کتابی برای او (انسان) بیرون می‌آوریم﴾

اول: اختلاف در قرائت واژه ترکیبی «نُخْرِجْ لَهُ»

ابوجعفر «يُخْرِجْ» با یاء مضموم و فتح راء قرائت نمود؛

يعقوب «بَخْرِجْ» با یاء مفتوح و ضم راء؛

بقیه قُراء «نُخْرِجْ» نون مضمومه و کسر راء قرائت کرده‌اند. (الجزری، ۱۴۲۱: ۴۳۵، ابن جوزی،

۱۴۲۲: ۱۴/۳ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱۰۱)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری با توجه به اختلاف در قرائت «نُخْرِجْ لَهُ»

قرائت اول: «يُخْرِجْ» یعنی: عملش بیرون آورده می‌شود. در این صورت «کتاباً» حال است.

قرائت دوم: «بَخْرِجْ» یعنی: عملش بیرون می‌آید. طبق این قرائت، نیز حال است.

قرائت سوم: «نَخْرِجْ»، «کتاباً» مفعول به است. واحتمال دارد تمیز یا حال باشد. البته

کلمه‌ی «منشوراً» طبق هر سه قرائت حال است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱۰۱ و زمخشری،

۱۴۰۷: ۲/۶۵۳ و ابوحیان، ۱۴۲۰: ۷/۲۲ و عکبری، بی‌تا: ۱/۲۳۶)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «نُخْرِجْ لَهُ»

در وجه اول «يُخْرِجْ» مجهول است و در وجه دوم و سوم مضارع معلوم است و اختلاف

قرائت موجب اختلاف در اسناد فعل به فاعل و نایب فاعل است که به خداوند

برمی‌گردد. لذا تغییر مختصری در معنا ایجاد شده است و با توجه به آیات قبل و بعد،

قرائت «نَخْرِجْ» باسباق آیات سازگارتر می‌نماید.

۲. آیهی ۳۱ سورهی اسراء

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَسْبِيَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِن قَتَلْتُمْهُمْ كَانِ خِطَأً كَبِيرًا﴾ و فرزندانتان را از ترس فقر به قتل نرسانید، ما آن‌ها و شما را روزی می‌دهیم، مسلماً قتل آن‌ها گناه بزرگی است»

اول: اختلاف در قرائت واژهی ترکیبی «خِطَأً كَبِيرًا»

ابن کثیر «کان خِطَأً» با کسر خاء و فتح طاء و با مد همزه قرائت کرده است؛ ابو جعفر و ابن عامر با فتح خاء و طاء و بدون مد «خَطَأً» قرائت کرده‌اند؛ بقیه قراء با کسر خاء و سکون طاء «خِطَأً» قرائت کرده‌اند. (الدانی، ۱۴۴۰: ۱۴۰ و الجزری، ۱۴۲۱: ۴۳۷ و الفارسی، ۱۴۱۳: ۹۶/۵)

خطیب به نقل از «نحاس» می‌گوید چنین قرائتی که ابن کثیر کرده «خِطَأً» نشنیده و ابوحاتم می‌گوید غلط است. (خطیب، ۱۴۲۲: ۵۲/۵)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری با توجه به اختلاف در قرائت «خِطَأً كَبِيرًا»

«خِطَأً» کاری است از روی عمد صورت نگیرد و لذا کیفر ندارد و «خَطَأً وَ خِطِئًا» دارای یک معنی هستند. چنانچه در «لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا» (بقره: ۲۸۶) آمده است. وجه قرائت «خِطَأً» روشن است، زیرا این کلمه مصدر و به معنای گناه عمدی است مانند آیهی: «لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ» (الحاقه: ۳۷) (فارسی، ۹۶ الی ۹۸ و طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۴/۱۲۹ و ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۱۶ و ۲۱۷ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۲/۳ و زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۶۳۳)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «خِطَأً كَبِيرًا»

اختلاف قرائت «خِطَأً» با معنای گناه عمدی و «خَطَأً» و «خِطِئًا» با معنای گناه غیر عمدی باعث اختلاف در معنا شده است. و از آنجا که «خِطَأً» را برخی غلط می‌دانند و «خَطَأً» کشتن فرزندان را خطایی کبیر بدانیم با سیاق آیه سازگار نیست؛ لذا «خِطَأً» بهترین قرائت است که قول مشهور نیز است.

۳. آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی اسراء

﴿مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَذَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰناً فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ؛ آن کس که مظلوم کشته شده برای ولی اش سلطه (حق قصاص) قرار دادیم، اما در قتل اسراف نکند﴾ (اسراء: ۳۳)

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی «فَلا يَسْرِفُ»

حمزه و کسایی، «فَلا تُسْرِفُ» با «تاء» قرائت نموده‌اند؛

بقیه‌ی قراء با «ياء» قرائت کرده‌اند؛ (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۰ و الجزری، ۱۴۲۱: ۴۳۷)

فارسی ابن عامر را به قراء قرائت اول. (فارسی، ۱۴۱۳: ۹۸/۵)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری باتوجه به اختلاف در قرائت «فَلا يَسْرِفُ»

بنابر قرائت «فلايسرف» فاعل مقدر ممکن است به قاتل و یا به ولی برگردد. اگر ضمیر به ولی باز گردد، منظور این است که او نباید در قتل اسراف کند و کسانی را بکشد که مرتکب قتل نشده‌اند و اگر ضمیر به قاتل بازگردد، منظور این است که او حق نداشته است مرتکب قتل شود و قتل ناحق او اسراف است.

بنابر قرائت «فلا تسرف» مخاطب یا قاتل است یا ولی. به قاتل می‌گویند، نباید کسی را به ستم بکشد یا اینکه به ولی می‌گویند، نباید در قتل اسراف کنی و غیر از قاتل، دیگری را بکشد. ابن خالویه در قرائت اول فاعل مقدر را تنها «ولیت» می‌داند و در قرائت دوم «ولیت» و حاضران را مخاطب می‌داند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱۳۰ و فارسی، ۱۴۱۳: ۹۹/۵ و ۱۰۰ و ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۱۷)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «فَلا يَسْرِفُ»

اختلاف قرائت در «فَلا يَسْرِفُ» که به صورت مخاطب و مغایب قرائت شده است، تغییر مختصری در معنا ایجاد کرده است و چون آیه سیاقی مغایب دارد، در نتیجه قرائت «فَلا يَسْرِفُ» اصح است.

۴ و ۵. آیه‌ی چهل و دو و چهل و سه سوره‌ی اسراء

﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ اِلْمَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَعَوْا اِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً؛ سُبْحٰنَهُ وَ تَعَالٰى عَمَّا يَقُولُونَ عَلُوًّا كَبِيْرًا؛ بگو اگر با او خدایانی آن چنان که آن‌ها می‌پندارند بود، سعی

می کردند راهی به سوی (خداوند) صاحب عرش پیدا کنند. پاک و برتر است او از آنچه
آن‌ها می گویند، بسیار برتر!) ﴿ (اسراء: ۴۳، ۴۲)

اول: اختلاف در قرائت واژه گان ترکیبی «کَمَائِقُولُونَ» و «عَمَائِقُولُونَ»

اختلاف در قرائت «کَمَائِقُولُونَ»

ابن کثیر و حفص با «یاء» قرائت کرده اند؛

بقیه قراء با «تاء» قرائت نموده اند؛ (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۰ و الجزری، ۱۴۲۱: ۴۳۸ و فارسی، ۱۴۱۳: ۱۰۵/۵ و ابوحیان، ۱۴۲۰: ۵۳/۷)

نافع، ابن عامر و ابوعمر با «تاء» قرائت کرده اند؛ (فارسی ۱۴۱۳: ۱۰۶/۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۹/۸) و ابن جوزی، حمزه و کسایی قرائت با «تاء» افزوده است. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۶/۳)

اختلاف در «عَمَائِقُولُونَ»

حمزه و کسایی با تاء قرائت کرده اند؛

بقیه قراء با «یاء»؛ فارسی، قرائت حفص از عاصم رابه قرائت با «یاء» افزوده است. (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۰ و الجزری، ۱۴۲۱: ۴۳۸ و فارسی، ۱۴۱۳: ۱۰۶/۵)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری با توجه به اختلاف در قرائت «کَمَائِقُولُونَ» و

«عَمَائِقُولُونَ»

ضمیر در «کَمَائِقُولُونَ» به مشرکین برمی گردد؛ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱۴۲ و آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/۷۹) و فراز «عَمَائِقُولُونَ» تنزیه خداوند از گفته مشرکین است. البته طبرسی از احتمال عطف بر «کَمَائِقُولُونَ» را نیز مطرح نموده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/۸۰ و بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۲۵۶ و ابوحیان، ۱۴۲۱: ۷/۵۴ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱۴۰)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «کَمَائِقُولُونَ» و «عَمَائِقُولُونَ»

اختلاف قرائت در دو آیه ۴۲ و ۴۳ موجب اختلاف در مخاطب و مغایب و در نتیجه اختلاف در معنا است. قرآن مربوط به مقابله با مشرکین آیاتی دارد که کمتر خداوند به طور مستقیم مشرکین مورد خطاب قرار می دهد مانند «وَيُقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ

رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ ﴿ (یونس: ۲۰) می‌توان گفت: در این دو آیه نیز قرائت مشهور «یقولون» با سیاق آیه هم‌خوانی بیشتری دارد.

۶. آیه‌ی پنجاه و پنج سوره‌ی اسراء

﴿آتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا؛ به داود زبور بخشیدیم﴾ (اسراء: ۵۵)

اول: اختلاف در قرائت واژه «زُبُورًا»

حمزه با ضم زاء «زُبُورًا» قرائت می‌کند؛

بقیه قراء این کلمه را با فتح زاء «زُبورا» می‌خوانند. (الدانی، ۱۴۰۴: ۹۸ و الجزری، ۱۴۲۱: ۳۴۴ و فارسی، ۱۴۱۳: ۱۰۸/۵)

راغب می‌گوید «زُبور» یعنی هر کتابی که خطش درست باشد و بعد به کتاب داود «زُبور» گفته‌اند و «زُبُور» جمع «زُبور» است. (راغب، ۱۳۸۷: ۱۳۵۹/۲)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری بانوجه به اختلاف در قرائت «زُبُورًا»

ابن جوزی به نقل از زجاج می‌گوید آن که با فتحه «زُبور» می‌خواند، «کتاباً» را اراده کرده است؛

کسی که با ضمه می‌خواند «زُبُور»، «کُتُباً» را اراده کرده است. (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۴۹۹/۱)

این که حمزه «زُبور» خوانده است دو وجه دارد:

- جمع «زُبُر» باشد که مصدر است و به معنای اسم یعنی «کُتُباً وَصُحُفًا مزبوره»؛
 - زُبور یک کتاب است و «زُبُور» جمع آن (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۹۵/۶ و آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۹۲/۳)؛
- ابن عاشور می‌گوید: «زُبور» اسم برای مجموع اقوال داوود (ع) است که بعضی از آن وحی شده و بعضی از دعاها و مناجاتی است که به او الهام شده و امروز معروف است به کتاب «مزامیر» که از کتب عهد عتیق است. (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۱۰/۱۴)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت «زُبُورًا»

اختلاف در قرائت این کلمه‌ی معلول اختلاف در مفرد و جمع بودن آن است یعنی «زُبُور» جمع «زُبور» است و آن کتاب منسوب به حضرت داوود (ع) است که بعضی گفته‌اند علت جمع خواندن این است که جهت‌های مختلف این کتاب را در نظر

گرفته‌اند که این کتاب شامل وحی و الهاماتی است که شامل مناجات و دعاها نیز می‌شده ولی در هر صورت معنا را دچار تغییر کرده است. اما قول مشهور که اکثر قراء خوانده‌اند (زَبُو) با ظاهر کلام که کتاب داوود (ع) یک کتاب است تناسب دارد؛ لذا ارجح است.

۸.۷. آیه‌ی شصت و هشت و شصت و نه سوره‌ی اسراء

﴿أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يَعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ؟ أَيْ مِنْ أَيْمَنِ هَسْتُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا كَفَرْتُمْ؟ أَيْ مِنْ أَيْمَنِ هَسْتُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى﴾ (اسراء: ۶۸، ۶۹)

شما را در زمین فرو ببرد یا طوفانی از سنگریزه بر شما بفرستد یا اینکه ایمن هستید که باردیگر شما را به دریا بازگرداند و تندباد کوبنده‌ای بر شما بفرستد و شما را بخاطر کفرتان غرق کند

اول: اختلاف در قرائت و اژه‌ی ترکیبی ﴿أَنْ يَخْسِفَ، أَوْ يُرْسِلَ، أَنْ يُعِيدَكُمْ، فَيُرْسِلَ، فَيُغْرِقَكُم﴾

ابن کثیر و ابو عمرو، تمام پنج مورد «أَنْ يَخْسِفَ، أَوْ يُرْسِلَ، أَنْ يُعِيدَكُمْ، فَيُرْسِلَ، فَيُغْرِقَكُم» را بانون خوانده‌اند؛

بقیه قراء همه آن‌ها را با یاء قرائت کرده‌اند؛ (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۰ و جزری، ۱۴۲۱: ۴۳۸ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۳/۱۴ و ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۱۹ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۳۸/۳)

برخی اضافه می‌دارند: ابوجعفر و یعقوب فقط «فَتَغْرِقَكُم» را با «تاء» قرائت کردند، به خاطر مونث بودن «ریح» که در فعل مستتر است. (جزری، ۱۴۲۱: ۴۳۹ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۳/۱۴ و ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۱۹)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری با توجه به اختلاف در قرائت ﴿أَنْ يَخْسِفَ، أَوْ يُرْسِلَ، أَنْ يُعِيدَكُمْ، فَيُرْسِلَ، فَيُغْرِقَكُم﴾

آن‌ها که همه را با یاء خوانده‌اند، به مناسبت «الا اياه» مذکور در آیه قرائت می‌کنند و آن‌ها که همه را بنون خوانده‌اند ارتباط کلام را از سابق قطع کرده‌اند؛ به علاوه، آن‌ها را

مصدیقی از انتقال از غیبت به خطاب را دانسته‌اند. قرائت «فتغرقکم» به مناسبت عود ضمیر به «الریح» است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۳/۱۴ والفارسی، ۱۴۱۳: ۱۱۱/۵)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت ﴿أَنْ يَخْسِفَ أَوْ يُرْسِلَ، أَنْ يُعِيدَكُمْ، فَيُغْرَقَكُمْ﴾

ظاهراً اختلاف قرائت در مخاطب و مغایب است که تاثیر مختصری در معنا گذاشته است، با توجه به آیهی قبل که «ایاه» با ضمیر غایب آمده و با توجه به معانی آیات ۶۷ الی ۶۹ همین سوره، کاملاً معلوم می‌شود دو آیهی ۶۸ و ۶۹ ادامه‌ی بحث ۶۷ است لذا قرائت با «یاء» خواندن این افعال أصح است.

۹. آیهی هشتاد و سه سوره‌ی اسراء

﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُؤْسَأُ﴾ هنگامی که به انسان نعمت می‌بخشیم (از حق) روی می‌گرداند و متکبرانه دور می‌شود و هنگامی که کمترین بدی به او می‌رسد (از همه چیز) مایوس می‌گردد (اسراء: ۸۳)

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی قرائت ﴿وَ نَأَىٰ بِجَانِبِهِ﴾

ابن ذکوان از ابن عامر همزه را بعد از الف قرار داده «ناء» مثل شاء؛ بقیه قراء، همزه را قبل از الف «نأى، نئى»، قرار داده و قرائت کرده‌اند؛ کسایى آن را با اماله قرائت کرده است. (الدانى، ۱۴۰۴: ۱۴۱ و جزرى، ۱۴۲۱: ۱۳۹)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری بانوجه به اختلاف در قرائت ﴿وَ نَأَىٰ بِجَانِبِهِ﴾

معنای واژه‌ی «نأى»، «بُعد» است و اسم از آن «النَّأَى» است. دلیل آن که با تأخیر همزه قرائت می‌کند از «ناء ینوء» یعنی «نهض» (بلندشدن) و دلیل آن «لَتَتَوَّأُّ بِالْعُصْبَةِ» (قصص: ۷۶) است. (ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۲۰، جزرى، ۱۴۲۱: ۱۳۹) و برخی معنای «نئى» را، دوری از قیام به حقوق نعیم دانسته‌اند. (ابن جزرى، ۱۴۲۲: ۴۹/۳ و طبرسى، ۱۳۷۲: ۶۷۲/۶ و آلوسى، ۱۴۱۵: ۸/۶۴۰) و برخی اصل معنای واژه را بُعد می‌دانند. (آلوسى، ۱۴۱۵: ۸/۶۴۰ و طباطبایى، ۱۳۷۴: ۱۳/۲۵۶)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت ﴿وَأَنْتَ بِجَانِبِهِ﴾

معمولاً با اماله خواندن واژه، اختلاف معنایی ایجاد نمی‌شود ولی قرائت «تأی» به معنای بُعد و اعراض است و «ناء» به معنای بلند شدن و «ئیی» به معنای اعراض کردن است که با اختلاف قرائت تغییر مختصری در معنا ایجاد شده است.

۱۰. آیهی نود و دو سورهی اسراء

﴿وَتُسْقِطُ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِيسَفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ؛ يَا قَطْعَاتِ (سنگ‌های) آسمان را آن چنان که می‌پنداری بر سر ما فرود آری﴾ (اسراء: ۹۲)

اول: اختلاف در قرائت واژهی «كِيسَفًا»

ابن کثیر وابن عامر بافتح «سین» قرائت نموده‌اند؛

بقیه قراء باسکون آن قرائت کرده‌اند؛ (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۱ و جزری، ۱۴۲۱: ۴۴۰)

برخی نافع و عاصم را بر قراء قرائت اول می‌افزاید و طبرسی ابوجعفر و حفص را به قرائت اول می‌افزاید و عراقیان و ابن کثیر را به قرائت دوم. (جزری، ۱۴۲۱: ۴۴۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۷/۱۴ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۵۴/۳)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری بانوجه به اختلاف در قرائت «كِيسَفًا»

کسی که «كِيسَفًا» قرائت کرده بنابراین که آن را جمع «کسفه» قرارداد باشد مثل «قطع» که جمع «قطعه» است و آن که سین را ساکن قرائت کرده، تا آن را شبیه به مصدر کند مثل علم و حلم، آن نیز معنای «قطعه دارد» و طبرسی می‌گوید «کسف» به سکون سین نیز ممکن است جمع باشد مثل «سدره» و «سدر». (جزری، ۱۴۲۱: ۴۴۰ و ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۲۰ و ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۵۴/۳ و طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۷/۱۴)

سوم: ارزیابی اختلاف

تفاوت دو قرائت در مورد «كِيسَفًا»، معلول جمع و مفرد خواندن کلمه «کسف» است که تغییر مختصری در معنا ایجاد می‌کند و با ساکن خواندن سین در «كِيسَفًا» باعث ثقیل شدن در تلفظ شده لذا قرائت «كِيسَفًا» از جهت معنایی و روانی در تلفظ بهتر به نظر می‌رسد.

۱۱. آیه‌ی نود و سه سور‌ه‌ی اسراء

﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾؛ بگو آیامن جز بشری فرستاده هستم؟ ﴿

(اسراء: ۹۳)

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ﴿قُل﴾

ابن کثیر و ابن عامر واژه‌ی «قال» با الف را ترجیح داده‌اند؛

بقیه‌ی قُرَّاء آن را بدون الف «قُل» قرائت کرده‌اند. (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۱، والجزری، ۱۴۲۱: ۴۴۰)

(وطبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۷/۱۴)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری با توجه به اختلاف در قرائت ﴿قُل﴾

بنابه قرائت ابن عامر، پیامبر گفت: سبحان ربی.

بنابر قرائت دیگران، به پیامبر گفته شد: بگو سبحان ربی. ابن خالویه می‌گوید: دلیل آن که

بنابر اخبار از رسول‌الله ﷺ قرائت می‌کند، رسول‌خدا ﷺ حکایت می‌کند و دلیل برای کسی

که بنابر امر بودن قرائت می‌کند «قُل» لفظ جبرئیل ﷺ است، انگار که می‌گوید «قُل

یا محمد». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰۷/۱۴ و ابن خالویه، ۱۴۲۱: ۲۲۰ و عکبری، بی‌تا: ۲۴۱/۱)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت ﴿قُل﴾

در قرائت اول اسناد به فعل ماضی و در قرائت دوم اسناد به فعل امر است لذا اختلاف

قرائت تغییر معنایی ایجاد می‌کند و با توجه به آیات قبل یعنی از آیه‌ی ۹۰ (که مشرکین از

رسول خدا اعجازهای مختلفی را طلب می‌کنند تا ایمان بیاورند) خداوند در این آیه

می‌فرماید: بگو «سبحان ربی» آیامن بشری و رسولی بیشترم؟ لذا آوردن «قُل» با فحوا

و موسیقیایی کلام سازگارتر به نظر می‌رسد.

۱۲. آیه‌ی صد و دو سور‌ه‌ی اسراء

﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛ گفت: تو که می‌دانی این آیات

را جز پروردگار آسمان‌ها و زمین برای روشنی دل‌ها نفرستاده ﴿(اسراء: ۱۰۲)

اول: اختلاف در قرائت واژه‌ی ترکیبی ﴿عَلِمْتُمْ﴾

کسایی «عَلِمْتُمْ» با ضم «تاء» قرائت نموده است؛

بقیه‌ی قُرْاءَ «عَلِمَتْ» با فتحه قرائت کرده‌اند. (الدانی، ۱۴۰۴: ۱۴۱ و الجزری، ۱۴۲۱: ۴۴۰ و فارسی، ۱۴۱۳: ۱۲۲/۵)

دوم: تفاوت دیدگاه‌های تفسیری باتوجه به اختلاف در قرائت ﴿عَلِمَتْ﴾

«عَلِمْتُ» باضم «تاء» بنابراین که ضمیر متکلم است که به موسی علیه السلام برمی‌گردد. با فتحه تاء «عَلِمَتْ» ضمیر مخاطب که به فرعون برمی‌گردد. (جزری، ۱۴۲۱: ۴۴۰ و ابن‌خالویه، ۱۴۲۱: ۲۲۱ و فارسی، ۱۴۱۳: ۱۲۲/۵) علت فتحه تاء «علمت» این است که، فرعون و تابعانش به درستی گفتار موسی پی برده بودند. چنانچه این آیه بدان اشاره دارد «لَئِنْ كَشَفْتُمْ عَنْ الرَّجْزِ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ» (اعراف: ۱۳۴) اگر بلا را از ما دور گردانی، به تو ایمان می‌آوریم. اما اگر «علمت» باضمه بخوانیم، یعنی موسی علیه السلام بگوید من می‌دانم (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴/۲۲۰ و فارسی، ۱۴۱۳: ۱۲۲/۵ و عکبری، بی‌تا: ۱/۲۴۲ و بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۲۶۹) و «لقد» جمله با لام قسم و حرف تحقیق برای حصول علم فرعون آمده؛ یعنی موسی می‌گوید تویقین داری که این از وحی الهی است. (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۱۴/۱۷۸)

سوم: ارزیابی اختلاف در قرائت ﴿عَلِمَتْ﴾

فاعل در قرائت اول متکلم وحده است که منظور موسی علیه السلام است و در قرائت دوم مفرد مخاطب است که منظور فرعون است؛ لذا با تفاوت قرائت تغییر در معنا ایجاد شده است که با توجه به آیات دیگر بارها فرعون به حقانیت موسی علیه السلام پی برده بود و از او درخواست برداشتن عذاب را از جانب خدای او خواسته بود و نیز با اذعان مفسیرین واژه‌ی «علمت» اصح به نظر می‌رسد.

جمع‌بندی

۱. قرائت از علوم قرآنی است که در فهم و درک و ترجمه و تفسیر قرآن موثر بوده و دانشی مربوط به نحوه تلفظ قرآن کریم است.
۲. باتوجه به این که اختلاف قرائت قُرْاءَ سبعة، با قرآنی که در دست عموم مسلمانان است کم بوده و اکثراً حفظ مفهوم اصلی کلام را دربردارد، لذا عوامل عارضی مانند

- اختلاف در حرکت و اعراب و یا کم و اضافه شدن حروف که تغییری در معنا ایجاد کند، کمتر (بلکه اصلاً) اتفاق نمی‌افتد.
۳. از مجموعه ۲۸ مورد اختلاف قرائت در سوره‌ی اسراء ۱۲ مورد همراه با تغییر معنایی و ۱۶ مورد بدون تغییر معنایی بوده است.
۴. تغییر معنایی حاصل، به جهت اختلاف قرائات در معنای کلمات است که غالباً در نهایت، مفهوم یکسانی از آیه به دست می‌آید و گاهی تغییرات بسیار جزئی مانند مبالغه و تاکید یا التفات از مقام غایب به مخاطب و یا برعکس بوده است، ولی در بعضی موارد نیز سبب جابه‌جایی فاعل و یا تبدیل مفرد به جمع شده است.
۵. بررسی سیاق آیات، قواعد صرفی و نحوی، سازگاری با معنای آیات، و موسیقایی آن می‌تواند محقق را به قرائت درست که همان قرائت مشهور است راهنما باشد.
۶. اختلاف قرائت قاریان سبعة، در سوره‌ی اسراء با قرائت مشهور، کسایی با ۱۶ مورد و حمزه با ۱۵ مورد بیشترین اختلاف را با حفص از عاصم داشته‌اند.

جدول شماره ۱

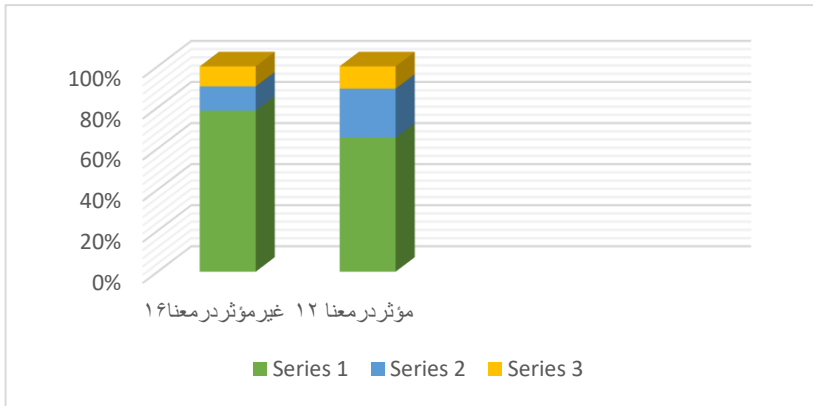
جدول اختلاف قرائات بدون تأثیر در معنای آیات سوره‌ی اسراء

آیه	مصحف عاصم	سایر قرائات	قاریان مغایر باعاصم
۲	تَتَّخِذُوا	يَتَّخِذُوا	ابوعمر
۷	لَيْسُوا	لَيْسُوْا	حمزه، کسایی، ابن عامر
۹	يُبَشِّرُ	يَبْشُرُ	حمزه و کسایی
۱۳	يَلْقَاهُ	يُلْقَاهُ	حمزه، کسایی ابن عامر ابو جعفر
۲۳	يُبَلِّغَنَّ	يُبَلِّغَانَّ	حمزه و کسایی
۲۳	أَفَّ	أَفِ وَأَفَّ	ابن کثیر، ابن عامر، حمزه و کسایی ابوعمر
۳۵	الْقِسْطَاسِ	قُسْطَاسِ، قِصْطَاسِ، قِسْطَاصِ	ابن کثیر، نافع، ابن عامر، ابوعمر حمزه، کسایی
۳۸	سَيِّئُهُ	سَيِّئَةٌ	ابن کثیر، نافع و ابوعمر
۴۱	لَيَذَكَّرُوا	لَيَذَكَّرُوا	حمزه و کسایی
۴۴	تُسَبِّحُ لَهُ	يُسَبِّحُ لَهُ	ابن کثیر، نافع، ابن عامر، نافع
۴۹	إِذَا	إِذَا، أَيَّذَا، أَفَإِذَا	ابن کثیر، نافع، ابوعمر، ابن عامر، حمزه، کسایی
۶۴	رَجَلِكَ	رَجَلِكَ	ابن کثیر نافع، ابن عامر، ابوعمر، حمزه، کسایی
۷۲	أَعْمَى	أَعْمَى بِأَمَالِهِ، أَعْمَى	حمزه، کسایی، ابوعمر
۷۶	خَلَّافَكَ	خَلَّفَكَ	نافع، ابن کثیر و ابوعمر
۹۰	تَفْجَرُ	تُفَجِّرُ	ابن کثیر نافع ابن عامر ابوعمر
۱۱۰	أَيَّامَا	أَيَّ	حمزه، کسایی

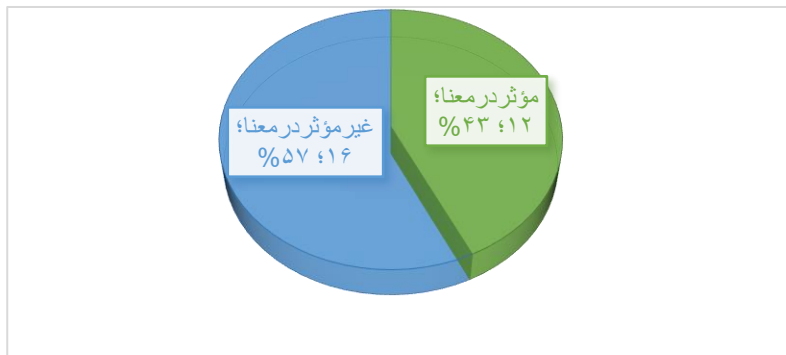
جدول شماره‌ی ۲

جدول اختلاف قرائات مؤثر در معنای آیات سوره اسراء

آیه	مصحف عاصم	سایر قرائات	قاریان مغایر
۱۳	نُخْرِجْ	يُخْرِجْ، يَخْرِجْ	ابوجعفر، یعقوب
۳۱	خِطَاً	خِطَاً بَا مَد، خَطَاً	ابن کثیر، ابن عامر و ابوجعفر
۳۳	فَلَا يُسْرِفْ	فَلَا تُسْرِفْ	حمزه، کسایی، ابن عامر
۴۲	كَمَا يَقُولُونَ	كَمَا تَقُولُونَ	نافع، ابن عامر، ابوعمر، حمزه، کسایی
۴۳	عَمَّا يَقُولُونَ	عَمَّا تَقُولُونَ	حمزه، کسایی
۵۵	رَبُّورْ	رُبُّورْ	حمزه
۶۸	يَخْسِفَ، يُرْسِلَ،	نَخْسِفَ، نُرْسِلَ	ابن کثیر، ابن عمر
۶۹	يُعِيدُكُمْ، فَيُرْسِلَ، فَيَغْرِقُكُمْ	نُعِيدُكُمْ، فَنُرْسِلَ، فَتَغْرِقُكُمْ	ابن کثیر، ابن عمر
۸۳	وَنَأَى	اماله و نَاءَ	ابن عامر، کسایی
۹۲	كَيْسِفًا	كَيْسِفًا	ابن کثیر، نافع
۹۳	قُلْ	قال	ابن کثیر، ابن عامر
۱۰۲	عَلِمَتْ	عَلِمْتُ	کسایی



نمودار شماری ۱



نمودار شماری ۲

کتاب نامه

- قرآن کریم، (۱۳۸۴): ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، به نشر، چ ۴، تهران.
۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲): *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق عبدالرزاق المهدی، چ ۱، دارالکتاب العربی، بیروت.
 ۲. ابن خالویه، حسین بن احمد، (۱۴۲۱): *الحجة القرائات السبعة*، چ ۱، ناشر موسسه الرساله، بیروت.
 ۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا): *تفسیر التحریر والتنویر*، بی تا، بی جا.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۲۰۱۰): *لسان العرب*، دارالصادر، بیروت.
 ۵. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸): *روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن*، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
 ۶. ابوحنان اندلسی، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰): *البحر المحیط فی تفسیر*، دارالفکر، بیروت.
 ۷. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵): *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، چ ۱، دارالکتب العلمیه، بیروت.
 ۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸): *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، چ ۱، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
 ۹. الجزری، ابوالخیر محمد بن محمد، (۱۴۲۱): *تحجیر التفسیر فی القرائات*، چ ۱، دارالفرقان، الاردن.
 ۱۰. خطیب، عبداللطیف، (۱۴۲۲): *معجم القرائات*، چ ۱، دارسعدالدين للطباعة والنشر، دمشق.
 ۱۱. الدانی، ابو عمرو عثمان بن سعید، (۱۴۰۴): *التفسیر فی القرائات السبع*، چ ۲، دارالکتاب العربی، بیروت.
 ۱۲. _____، (۱۴۲۸): *جامع البیان فی القرائات السبع*، چ ۱، جامعه الشارحة، امارات.
 ۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۷): *المفردات فی غریب القرآن*، مترجم غلامرضا خسروی حسینی، چ ۴، مکتبه المرتضویه لأحیاء الآثار الجعفریه، قم.
 ۱۴. زرکشی، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۰): *البرهان فی علوم القرآن*، چ ۱، دارالمعرفة، بیروت.
 ۱۵. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷): *الکشاف عن حقایق وغوامض التنزیل*، چ ۳، دارالکتاب العربی، بیروت.
 ۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴): *تفسیر المیزان*، مترجم سید محمد باقر موسوی همدانی، چ ۵، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین، قم.
 ۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰): *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق رضاستوده، چ ۱، فراهانی، تهران.
 ۱۸. _____، (۱۳۷۲): *مجمع البیان*، چ ۳، ناصر خسرو، تهران.
 ۱۹. عظیم زاده، فائزه، بی بی سادات رضی، پویا زاده، اعظم، (۱۳۸۰): *نگرشی نوین بر تاریخ و علوم قرآنی*، بنیاد قرآن، تهران.
 ۲۰. عکبری، عبدالله بن حسین، (بی تا): *التبیان فی اعراب القرآن*، چ ۱، بیت الأفكار الدولیه، عمان، ریاض.

۲۱. الفارسی، ابوعلی الحسن بن عبدالغفار، (۱۴۱۳): *الحجة للقراء السبعة*، ج ۲، دارالمأمون للتراث، دمشق.
۲۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۲۰): *مفاتیح الغیب*، ج ۳، دارالتراث العربی، بیروت.
۲۳. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۸): *کنزالدقائق وبحر الغرائب*، ج ۱، سازمان چاپ انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
۲۴. معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۵): *التمهید فی علوم القرآن*، ج ۲، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، باهمکاری جمعی از دانشمندان، (۱۳۷۴): *تفسیر نمونه*، ج ۱، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن - جامعه الزهراء (ع)

سال دوم * شماره هفتم * پاییز ۱۳۹۸



بررسی و نقد دو شبهه فقهی ابن تیمیه پیرامون مسئله زکات در آیه «ولایت»

ک عالیه چینی ساز^۱

سیدحسین شفیعی دارابی^۲

چکیده

امامت یکی از اصول مهم و ضروری مذهب شیعه است که لزوم تشریح و نصب آن تنها در اختیار خداوند است. آیات فراوانی بر اهمیت و ضرورت این اصل دلالت دارند؛ از جمله این آیات، آیه‌ای است که در اصطلاح قرآن پژوهان، به آیه «ولایت» شهرت یافته است. عالمان و مفسران بسیاری از فریقین روایات، نسبت به شأن نزول این آیه بر حضرت علی (ع) تصریح کرده‌اند. اما ابن تیمیه حرانی (عالم متعصب اهل سنت)، با طرح چند شبهه، دلالت آیه ولایت بر امامت حضرت علی (ع) را، مورد انکار و تردید قرار داده است. هدف این مقاله رسیدن به تحلیلی واقع‌بینانه نسبت به موضع نادرست ابن تیمیه، است تا با ارائه‌ی تحلیلی مناسب دو شبهه‌ی فقهی طرح‌شده پیرامون «وَأَيُّونَ الزَّكَاةِ» از آیه ولایت در کتاب «منهاج السنه»، پاسخ دهد، و بی‌اساس بودن سخنانش در جهت نفی پرداخت زکات توسط امام علی (ع) را ثابت نموده و پرده از چهره‌ی نورانی ولایت کنارزده و «آیه ولایت» را به‌عنوان یکی از قوی‌ترین نص و روشن‌ترین دلیل قرآنی بر صحت امامت بلافصل حضرت علی (ع) بعد از پیامبر (ص) معرفی نماید.

واژگان کلیدی

منهاج السنه ابن تیمیه، شبهات ابن تیمیه پیرامون آیه ولایت، قصه پرداخت زکوه در حال نماز، ابن تیمیه و نفی پرداخت زکوه امام علی (ع).

alichini110@gmail.com

۱. دانش پژوه سطح ۳، تفسیر و علوم قرآن، جامعه الزهراء (ع)

۲. مدیرگروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)، استادیار جامعه المصطفی (ع)، مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم Shafiedarabi@Chmail.ir

مقدمه

در این مقاله سعی شده است به تعدادی از شبهات طرح شده توسط ابن تیمیه پیرامون آیهی ولایت پاسخ داده شود. فراز ﴿وَيُؤْتُونَ الزُّكَاةَ﴾ (مانده: ۵۵) بخشی از آیهی معروف به «آیهی ولایت» است که شیعه برای اثبات حقانیت امامت بلافصل امیرالمؤمنین علیه السلام به آن، استناد و استدلال می‌کند. «و هذه الآية من أوضح الدلائل على صحة إمامة علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلافضل» (طبرسی، ۱۳۷۲/۳: ۳۲۶) چنانچه خداوند ضمن تمجید از این حرکت ایثارگرانه امام علی علیه السلام، ولایت و امامت آن حضرت بعد از پیامبر صلى الله عليه وآله را تثبیت نمود. «و أما النص على إمامته من القرآن، فأقوى ما يدل عليها قوله تعالى...» (علامه حلی، ۷۲۶: ۱۹۱؛ طوسی: ۱۰/۲؛ مفید: ۱۳۴) پیامبر صلى الله عليه وآله نیز در موارد متعددی بر ولایت حضرت علی علیه السلام تصریح داشتند، و ایشان علیه السلام را جانشین خود صلى الله عليه وآله و صاحب مقام امامت و ولایت معرفی کرده بودند. «إِنَّ عَلِيًّا مِثِّي وَأَنَا مِنْهُ، وَهُوَ وَلِيَّ كُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ بَعْدِي؛ همانا علی از من است و من از علی هستم، هر مؤمنی بعد از من، علی مولی و صاحب‌اختیار او است.» (ترمذی، ۱۴۱۹: ح: ۳۷۱۲ / ۶) دانشمند معروف اهل سنت «ایجی» گوید:

«همه‌ی مفسران، اجماع دارند که آیهی شریفه «وَيُؤْتُونَ الزُّكَاةَ» در آیهی ولایت، درباره‌ی حضرت علی علیه السلام نازل شده و غیر او اراده نشده است «و أجمع أئمة التفسير أن المراد علي وللاجماع علي أن غيره غير مراد» (ایجی: ۶۰۱/۳؛ واحدی نیشابوری: ۱۳۳؛ تفتازانی، ۷۹۱: ۲۶۹/۵؛ آلوسی بغدادی، ۱۲۷۰: ۱۶۷/۶)

ابن تیمیه حرانی از جمله عالمان متعصب اهل سنت است که به تبعیت از برخی از مخالفان امام علی علیه السلام در آثار خود از جمله در «منهاج السنه»، کوشیده است تا با طرح شبهاتی پیرامون مسئله دادن زکات آن حضرت در نماز، در وقوع آن خدشه نماید؛ وی، در این رابطه، با استناد به وجود اجماعی ادعایی، روایات متواتر مربوطه را جعلی دانسته و ایراداتی بر آن وارد نموده است. اما از سوی دیگر، با نقض صریح سخن خود، در کتاب «مجموع الفتاوی»، منکر حدیث متواتر را، کافر شمرده است و می‌نویسد:

«وَأَمَّا مَنْ أَنْكَرَ مَا ثَبَّتَ بِالتَّوَاتُرِ وَ الإِجْمَاعِ فَهُوَ كَافِرٌ بَعْدَ قِيَامِ الْحُجَّةِ؛ هر کس منکر حدیثی

شود که با تواتر و یا اجماع ثابت شده، کافر است.» (ابن تیمیه الحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۹/۱)

و نیز می‌گوید:

«وَمَنْ أَنْكَرَ الْمَشْهُورَ يَكْفُرُ عِنْدَ الْبَعْضِ؛ و هر کس مشهور را انکار کند در نزد

برخی کافر به حساب می‌آید.» (شیخ نظام و جمعی از علمای هند، ۱۴۱۱: ۲/۲۶۵)

با توجه به اهمیت این آیه در اعتقادات شیعه درباره‌ی امامت امام علی علیه السلام و نیز ضرورت زدودن شبهات در این حوزه، این مقاله با بررسی و نقد دو شبهه‌ی فقهی پیرامون مسئله‌ی زکات در آیه‌ی «ولایت» از کتاب منهاج السنه ابن تیمیه، کوشیده است با ارائه پاسخی مستدل، نادرستی ایرادات وی را اثبات نموده و در نهایت به این جمع‌بندی خواهد رسید که: آیه‌ی شریفه «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» در آیه‌ی ولایت، قوی‌ترین نص بر ولایت و امامت حضرت علی علیه السلام است.

مفهوم زکات

زکات از ریشه‌ی لغوی «زک و» بر «رشد و نمو و زیاد شدن و پاکی دلالت دارد (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۱۷/۳) اصل زکات به معنای «رشدی که از برکت خداوند به دست آمده باشد؛ أصل الزَّكَاةِ: التَّمَوُّ الحَاصِلُ عَن بَرَكَةِ اللَّهِ تَعَالَى» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۳۸۰) و به معنای تطهیر نیز آورده شده است؛ زَكَاةُ الْمَالِ: تَطْهِيرُهُ (طالقانی، ۱۴۱۴: ۶/۳۰) طبق فرموده علامه طباطبایی، معنای لغوی زکات به خصوص اگر در مقابل نماز قرار گیرد، به معنای «انفاق مال در راه خدا» است، شاهد بر این مطلب آیاتی است که در وصف انبیای سلف بیان شده، آیاتی همچون شریعت حضرات ابراهیم و یعقوب و اسماعیل علیهم السلام و اسحاق علیه السلام و عیسی علیه السلام هر چند زکات در آن آیین به آن معنایی که در اسلام است، نبوده است. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۱/۶)

معنای اصطلاحی زکات

زکات از واجبات مالی در دین اسلام است که بر اساس آن، مسلمانان باید مقدار معینی از برخی اموالشان را، برای مصرف در زندگی فقرا و سایر امور عمومی اجتماعی بپردازند. زکات از فروع دین شمرده شده و در منابع دینی در کنار نماز و جهاد قرار گرفته و یکی از پنج ستون

دین است. در ۵۹ آیه قرآن و حدود ۲۰۰۰ روایت به زکات اشاره شده است. در قرآن در بسیاری از موارد از واژه‌ی صدقه برای اشاره به زکات استفاده شده است و در فقه، زکات را صدقه واجب می‌خوانند. علت نام‌گذاری، این واجب مالی به زکات، امید به برکت یافتن مال، یا برای پاکیزه کردن نفس آدمی و یا نمو و رشد دادن خیرات و برکات است. (محمد قریب: ۱/ باب زکوة)

معنای زکات در اصطلاح قرآن، به هر انفاقی که در راه خدا باشد نیز، اطلاق شده است؛ مال باشد یا تلاش و کردار و عمل، واجب باشد یا مستحب؛ «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ» هر مالی را به‌عنوان زکات پرداخته‌اید و خواهان تقرب به درگاه خداوندید، به آن اموال دوچندان افزون می‌گردد» (روم: ۲۹)

بنابراین، به‌طور قطع، مراد از زکات، انفاق در راه خداست و صدقه دادن حضرت علی علیه السلام در ماجرای نزول آیه‌ی ولایت، از بارزترین مصادیق آن است. (طباطبایی: ۱۳۶۷: ۹/۱۵ - ۱۲) حتی اگر فرض را بر ضعف سندی همه‌ی این روایات بگیریم، باز هم بر مبنای ابن تیمیه و همفکران او، نزول آیه‌ی درباره‌ی امیر مؤمنان علیه السلام قطعی است. ابن تیمیه درباره‌ی روایتی که با چندین سند نقل شده می‌گوید:

«تعدد الطرق وكثرتها يقوى بعضها بعضا حتى قد يحصل العلم بها ولو كان الناقلون فجارا فساقا فكيف إذا كانوا علماء عدولا ولكن كثر في حديثهم الغلط؛ زیادی و تعدد راه‌های نقل حدیث برخی، برخی دیگر را تقویت می‌کند که خود زمینه‌ی علم به آن را فراهم می‌کند؛ اگرچه راویان آن فاسق و فاجر باشند حال چگونه خواهد بود حال حدیثی که تمام راویان آن افراد عادلانی باشند که خطا و اشتباه هم در نقلشان فراوان باشد.» (ابن تیمیه: ۱۴۰۶: ۱۸/۲۶)

در نتیجه نزول این آیه درباره‌ی امیر مؤمنان علیه السلام قطعی است و انکار ابن تیمیه و همفکران او تأثیری در این مطلب ندارد.

طرح شبهات متنوع پیرامون «آیه ولایت»

از آن جایی که آیه‌ی ولایت، از مهم‌ترین ادله‌ی امامت امیر مؤمنان علیه السلام است، اهل سنت تلاش

بیشتری برای رد آن کرده و شبهات بسیاری پیرامون آن مطرح کرده‌اند که ما در حد توانمان به این شبهات پاسخ خواهیم داد. در ادامه این نوشتار، به دو شبهه فقهی طرح شده در کتاب «منهاج السنه» ابن تیمیه، پیرامون فراز «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» از آیهی ولایت، پاسخ داده می‌شود:

طرح شبهه اول: نفی مدح پرداخت زکات در نماز

از جمله شبهات ابن تیمیه، وارد کردن خدشه در مدح پرداخت‌کننده زکات است. وی می‌نویسد:

«أَنَّ الْمَدْحَ إِنَّمَا يَكُونُ بِعَمَلٍ وَاجِبٍ أَوْ مُسْتَحَبٍّ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ فِي نَفْسِ الصَّلَاةِ لَيْسَ وَاجِبًا وَلَا مُسْتَحَبًّا [بِاتِّفَاقِ عُلَمَاءِ الْمِلَّةِ]. فَإِنَّ فِي الصَّلَاةِ شُغْلًا؛ مَدْحٌ وَ تَمَجِيدٌ يَأْتِي بِالنَّسَبِ إِلَى عَمَلٍ وَاجِبٍ أَوْ مُسْتَحَبٍّ، وَبِالنَّسَبِ إِلَى عَمَلٍ مُسْتَحَبٍّ؛ دَادَن زَكَاتٍ فِي نَمَازٍ؛ نَهْ وَاجِبٌ أَوْ مُسْتَحَبٌّ [بِهِ إِجْمَاعُ عُلَمَاءِ تَمَامِ مِلَّةٍ]؛ لِذَلِكَ زَكَاتٌ فِي نَمَازٍ يَكُونُ عَمَلًا بِحَسَابِ مِثْلِهَا» (ابن تیمیه الحرانی، پیشین: ۳۱/۲)

بنابراین، از نظر ابن تیمیه، عملی پسندیده و مورد مدح واقع می‌شود که یا واجب باشد و یا مستحب؛ و چون پرداخت زکوة در حال نماز، نه واجب بوده و نه مستحب، پس عامل آن، استحقاق مدح ندارد.

نقد و بررسی

با توجه به برداشت از آیه، به نظر می‌رسد آنچه مورد مدح واقع شده، واقعه‌ی خارجی دادن زکات در حال رکوع، به‌عنوان نشانه‌ی (ولی و امام) ذکر شده است و دادن زکات و صدقه در حال رکوع مدح نشده؛ بنابراین، در نقد سخنان ابن تیمیه چند نکته قابل ذکر است:

یک: لحن آیه‌ی شریفه، تکریم و تمجید است، بدین معنا که: تکریم و تمجید از امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت به زکات دادن در هنگام نماز بیان شده است «يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ»؛ بنابراین، خداوند جل جلاله در این آیه، از زکات دادن در حال رکوع، به‌عنوان نشانه‌ی (ولی و امام) تکریم و تمجید نموده است و اگر این عمل مورد تأیید الهی نبود نباید به‌عنوان یک رفتار و سلوک الهی تلقی شده و امتیازات مهم الهی را که مقام ولایت و امامت باشد، در قبال آن بدهد.

از فراز «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» در آیهی ولایت، بالملازمه فهمیده می‌شود که؛ خلیفه‌ی بلافضل پیامبر ﷺ، امیرالمؤمنین ﷺ است. به همین دلیل گروهی از یاران پیامبر ﷺ با شنیدن این فراز از آیه گفتند: «هذا ذلٌّ؛ یعنی ما سرپرستی (حضرت) علی ﷺ را عین ذلت می‌دانیم» درحالی‌که از آیه استفاده می‌شود «ولایت» حضرت علی ﷺ از نعمت خداوند است، (ابن شهر آشوب، ۵۸۸: ۴/۳؛ کلینی، ۴۲۷/۱) ولی آن‌ها زیر بار نرفتند. (و بیشتر آنان کافر شدند.) یعنی ولایت را انکار کردند؛ زیرا آنان، از اختصاص «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» نسبت به امیرالمؤمنین ﷺ به خوبی دریافتند که ذات مقدس پروردگار، علاوه بر اثبات ولایت حضرت علی ﷺ، وصایت وی را نیز بعد از پیامبر ﷺ به وی تفویض نموده است. این مطلب با دانستن این موضوع که عده‌ای بر نمی‌تافتند حضرت علی ﷺ جانشین پیامبر ﷺ باشد، به اثبات می‌رسد.

دو: امیرالمؤمنین ﷺ، به خاطر اقدام به «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» مصداق آیه قرار نگرفتند، بلکه این آیه پس از اقدام ایشان و درشان ایشان نازل شد.

سه: پیام آیه، معرفی «مصادیق ولایت حق» است، «يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» تا کسی بر ولایت باطل گردن نهد و گمان به دیگری نبرد و یا مدعی این ولایت نشوند. لذا در خطبه‌ی غدیر خم نیز به این آیه استناد می‌فرمایند و تأکید می‌نمایند که در حق ایشان نازل شده است.

چهار: در آیه تصریح به پرداخت «زکات» شده «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» درحالی‌که می‌توانست بفرماید: «صدقه دادند، انفاق کردند، کار خیر انجام دادند» اگرچه «زکات» یک واژه‌ی عام است و مصادیق گوناگونی همانند (زکات فطریه و زکات علم و صدقه و انفاق را نیز شامل می‌گردد)؛ اما مهم این است که زکات، پرداخت بخشی از دارایی است که گاه «واجب» است؛ پس اگر در حال عبادت مستحبی، انجام واجب لازم شد، آن واجب اولویت دارد؛ اما ایشان هر دو کار را باهم انجام دادند. «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»

پنج: همسویی و هماهنگی خاصی میان نماز و زکات وجود دارد به طوری‌که بارها در قرآن کریم مسئله زکات، بلافاصله بعد از نماز آورده شده است و تقریباً هر جا «اقامه صلاه» آمده

«ایتاء زکاة» نیز آمده است و این دو عبادت از نظر الهی در یک مسیرند و توجه به یکی، با توجه به دیگری تعارضی ندارد.

به عبارت دیگر کمک به خلق خدا و مستمندان و فقیران خود یکی از عبادات بزرگ است و با نماز، که آن هم عبادتی است بس بزرگ، سنخیت کامل دارد؛ بنابراین جای تعجب نیست که ناله‌ی فقیر محروم و استرحام او در برابر مسلمانان، دل آگاه علی علیه السلام را هنگام نماز متوجه خود سازد و در ضمن آن عبادت، عبادت دیگری که هر دو برای خدا و جلب خشنودی او بوده است انجام دهد؛ حتی این عمل به قدری شایسته مدح و ارزنده باشد که آیه‌ای درباره‌ی آن نازل گردد.

در یک جمع بندی می‌توان گفت: در این آیه نیز، دادن زکات و صدقه در حال رکوع مدح نشده بلکه آنچه مورد مدح واقع شده، واقعه‌ی خارجی دادن زکات در حال رکوع، به عنوان نشانه‌ی (ولی و امام) ذکر شده است؛ و انکار ابن تیمیه فاقد مبنای علمی است.

طرح شبهه دوم: وجوب زکات و توان مالی امیرالمؤمنین علیه السلام

یکی دیگر از شبهاتی که ابن تیمیه در انکار آیه‌ی ولایت مطرح کرده است، راجع به توان مالی و وجوب زکات بر حضرت بر علی علیه السلام است. وی در این زمینه اظهار کرده است که: **يَقَالُ: قَوْلُهُ «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» عَلَى قَوْلِهِمْ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ قَدْ آتَى الزَّكَاةَ فِي حَالِ رُكُوعِهِ. وَ عَلَى عليه السلام لَمْ يَكُنْ مِمَّنْ تَجِبُ، عَلَيْهِ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَإِنَّهُ كَانَ فَقِيرًا، وَ زَكَاةَ الْفِضَّةِ إِنَّمَا تَجِبُ عَلَى مَنْ مَلَكَ النَّصَابَ حَوْلًا، وَ عَلَى لَمْ يَكُنْ مِنْ هَؤُلَاءِ؛ (همان: ۱۷/۷)** شما (شیعیان) در تاریخ نوشته‌اید که علی علیه السلام از مال دنیا، ثروتی نداشته است و فرد فقیری بوده؛ بنابراین مشمول زکات واجب نبوده‌اند (همان: ۵/۴) و نمی‌توانسته زکات نقره بدهد. در نتیجه مشمول این آیه نمی‌شوند؛ کسی که زکات نقره می‌دهد، باید ثروت کلانی از نقره داشته باشد تا بتواند از آن زکات بدهد. خود نقره، حتماً باید به نصاب برسد و از حد نصاب هم‌سال بگذرد تا بر آن، زکات واجب شود؛ اما علی علیه السلام این چنین نبوده و فقیر بوده است.

بررسی و نقد

قبل از پاسخ‌گویی به این شبهه، پاسخی را که خود ابن تیمیه به شبهه خود داده مطرح می‌گردد:

ابن تیمیه، در تناقضی آشکار برای ردّ سخن علامه حلی، به حدیثی استناد می‌کند که خود، آن را ضعیف می‌داند. وی از زبان علامه می‌گوید: «علی علیه السلام از همه مردم زاهدتر بود.» ابن تیمیه جواب می‌دهد: «زاهدتر از ابوبکر و عمر کسی نبوده، زیرا علی آن قدر اموال داشته که آن دو نفر نداشتند؛ زیرا خودش می‌گفت صدقه اموال من ۴۰ هزار درهم است.» این حدیث اگر چه ضعیف است و سند ندارد، ولی در مقابل سخن رافضی می‌تواند گفته شود. (ابن تیمیه الحرانی، ۷۲۸: ۷/ ۴۹۳)

اما بعد از این پاسخ نقضی باید گفت: کلمه‌ی زکات در آیه‌ی ولایت، به معنای زکات مصطلح نیست و مراد از زکات، معنای لغوی آن است که به معنای طهارت و نمو و برکت و مدح است. در قرآن هم از این تعابیر، زیاد به کار رفته است. در رابطه با حضرت ابراهیم و اسحاق و یعقوب علیهم السلام آمده است: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ؛ وَآنَ آن را با نیرویی الهی، به انجام کارهای نیک و برپایی نماز و پرداخت زکات سوقشان داده‌ایم﴾ (انبیاء: ۷۲) در مورد حضرت اسماعیل علیه السلام آمده است: ﴿كَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ؛ وَ كَسَانِ خود را همواره به نماز و زکات فرمان می‌داد﴾ (مریم: ۵۵)

روشن است که زکات در شرایع گذشته، به شکل دیگری بوده است؛ در واقع مراد از زکات، همان معنای لغوی است که پاک‌کننده و نمو دهنده و برکت آورنده است. چنانچه در آیه آمده: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى؛ به طور قطع نیکبخت شد کسی که خود را از پلیدی‌ها و وابستگی‌های مادی پاک ساخت﴾ (اعلی: ۱۴) و نیز در آیه دیگری آمده: ﴿الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى؛ همان کسی که دارایی‌اش را می‌بخشد و به وسیله آن رشدی شایسته می‌جوید﴾ (لیل: ۱۸) بنابراین، در اینجا هم منظور از ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ کسی است که خودش را پاک و تزکیه کرده باشد. نکته مهم دیگر اینکه: به طور قطع امیر مؤمنان علیه السلام نمی‌بایست از فقرا بوده باشند. بلکه شواهد برعکس این مطلب را نشان می‌دهد. از جمله این شواهد:

۱. در زمان نبی مکرم صلی الله علیه و آله و سلم امیر مؤمنان علیه السلام همانند دیگر مجاهدین در جنگ‌ها شرکت می‌کردند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز، غنائم جنگی را بین همه و از جمله آن‌ها، امیرالمؤمنین علیه السلام توزیع می‌کرده و به وی نیز تعلق می‌گرفته. در بعضی از این موارد، چندین برابر حد نصاب، در اختیار

امیرالمؤمنین علیه السلام قرار می‌گرفت؛ و شاید امیرالمؤمنین علیه السلام به خاطر این‌که آن اموال در اختیارش بوده، زکات متعلق به آن اموال را داده است؛ چون در غنائم، لازم نیست که سال بر آن بگذرد؛ مانند خمس در ارباح مکاسب که مستحب است کسی که ربح می‌کند، خمس خود را در همان روز بدهد. در زکات نقدین، امیرالمؤمنین علیه السلام منتظر این نبود که سال بر آن بگذرد، در همان لحظه، زکات آن را حساب کرده و به سائل داده است؛ زیرا حضرت بنا نداشته مالی بر مال انباشته کند. چنانچه خود حضرت در نامه‌ی ۴۵ نهج البلاغه که به عثمان بن حنیف می‌نویسد، به این مطلب اشاره کرده و می‌فرماید: هیهات که فرزند ابی طالب اسیر دنیا شود و مالی را بر مالی اضافه کند؛ «فَوَاللَّهِ مَا كُنْتُ مِنْ دُنْيَاكُمْ تَبْرَأَ وَلَا ادَّخَرْتُ مِنْ غَنَائِمِهَا وَفَرَأَ؛ به خدا قسم من از دنیای شما طلائی نیندوخته و از غنائم فراوان آن ذخیره‌ای برنداشته‌ام.»

۲. از جمله دلایلی که بر فقیر نبودن حضرت امیر مؤمنان علیه السلام دلالت می‌کند وجود روایاتی است که در این زمینه بیان شده‌اند. همانند:

الف: روایتی که بر بخشش قطعه زمینی از غنائم جنگی از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله به حضرت علی علیه السلام است که حضرت بلافاصله دستور دادند در آن چشمه‌ای حفر کنند، زمانی که آب چشمه مثل فواره بالا آمد، به امام علیه السلام خبر دادند که آب مثل فواره بالا می‌آید، امام علیه السلام فرمود: «بَشِّرِ الْوَارِثَ، هِيَ صَدَقَةٌ بَنَتْ بَنَاءً فِي حَجِيجِ بَيْتِ اللَّهِ وَعَابِرِ سَبِيلِهِ؛ به وارث من بشارت ده که این زمین و آب آن را در راه خدا وقف کردم و آن را صدقه‌ای حتمی و قطعی قراردادم، برای حاجیان بیت الله و عابران راه الهی. (کلینی الرازی، ۱۳۶۹: ۹، ۴۶۱/۱۳)

ب: مرحوم کلینی در اصول کافی روایتی را با سند صحیح به این مضموم نقل می‌کند که: «امیرالمؤمنین علیه السلام از محصول دسترنج خودش، یک هزار برده خرید و آزاد کرده است؛ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام أَعْتَقَ أَلْفَ مَمْلُوكٍ مِنْ مَالِهِ وَكَدَّ يَدَهُ» (همان: ۷۴/۵)

افزون بر این‌ها، حضرت علی علیه السلام کسی است که بالاترین تولید ثروت در مدینه را داشت و سالی ۳۶۰ هزار دینار طلا در راه خدا انفاق می‌کرد و هنوز پس از ۱۴۰۰ سال آثاری از چاه‌ها و نخلستان‌های او در مدینه موجود است ولی خود با نان و نمکی روزگار می‌گذراند و بقیه

اموالش را ایثار می‌کرد.

در نتیجه، ذکر این سخن که امیر مؤمنان علیه السلام فقیر بوده و اموالی برای زکات نداشته است، درست نیست و آن حضرت فقیر نبودند؛ اما مرفه هم زندگی نمی‌کردند. شاید شائبه‌ی فقر حضرت از همین جا ناشی شده باشد که هر چه داشتند همیشه در راه خدا صرف می‌کردند. گاهی با آزاد کردن غلامان و کنیزکان و گاهی با دادن انگشتر به فقیر در حال نماز؛ با توجه به مطالب بیان‌شده، چند نکته قابل ذکر است:

یک: این چنین نبوده که حضرت علی علیه السلام چیزی از خود نداشته باشد بلکه ایشان هر چه داشتند را، انفاق می‌کردند. نمونه آن آیه‌ی «نجوی»^۱ است که فقط حضرت علی علیه السلام هر روز صدقه می‌داد و پیش پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رفت؛ هم‌چنان‌که در روایات صحیح آمده است که حضرت می‌فرمایند: «یک آیه در کتاب خداوند است که قبل از من و بعد از من احدی به آن عمل نکرده است، آن هم آیه نجوی است» بر طبق آنچه در سیره‌ی حضرت علی علیه السلام آمده، ایشان هیچ‌گاه فقیر و تنگدست نبوده‌اند، بلکه همواره با تلاش و زحمت، اموال فراوانی به دست می‌آورده‌اند، ولی بیشتر آن‌ها را در راه خدا انفاق می‌کرده‌اند و چیزی برای خود باقی نمی‌گذاشتند. داستان‌های متعدد به دوش کشیدن نان خرما و بر در خانه‌ی بینوایان بردن ایشان مشهور است. هم‌چنین ایشان بخش مهمی از اموال و دارایی خود را صرف آزاد کردن بردگان می‌نمودند. (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۴۲/۳۷۵)

چنانچه حضرت فرمودند: «وَإِنَّ صَدَقَتِي الْيَوْمَ لِأَرْبَعُونَ أَلْفًا؛ همان روز من در راه خدا ۴۰ هزار دینار صدقه دادم.» (ابن‌حنبل شیبانی، پیشین: ۱/۱۵۹) با توجه به اینکه بعد از نزول آیه نجوی تنها کسی که هر روز صدقه می‌داده تا از محضر پیامبر صلی الله علیه و آله کسب فیض کند حضرت علی علیه السلام بوده؛ در این صورت کسان دیگری که این کار را نکرده‌اند یا فقیر بوده‌اند؛ که در این صورت، می‌بایست حضرت از همه‌ی آن‌ها از نظر مالی بالاتر بوده باشد؛ و یا اینکه بخل اجازه

۱. منظور از آیه نجوی، آیه ۱۲ از سوره‌ی مجادله است که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نُجُورِكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، هرگاه با پیامبر صلی الله علیه و آله [خدا] گفتگوی محرمانه می‌کنید، پیش از گفتگوی محرمانه خود صدقه‌ای تقدیم بدارید. این [کار] برای شما بهتر و پاکیزه‌تر است و اگر چیزی نیافتید بدانید که خدا آمرزنده مهربان است.»

نمی‌داده پولشان را مصرف کنند؟!

چنانچه در سخن دیگری از امام صادق علیه السلام در مورد همت بلند و سخت‌کوشی جد بزرگوارشان، حضرت علی علیه السلام فرمودند: «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله زمینی را از انفال به حضرت علی علیه السلام دادند و حضرت در آن زمین قناتی حفر نمودند که آب آن مانند گلوی شتر فواره می‌زد. امام آن آب را «ینبوع» نامیدند. آن آب آن قدر زیاد بود که موجب خوش حالی مردم آن ناحیه شد و هنگامی که یکی از آن مردم به امام تبریک گفت، فرمودند: این آب وقف حجاج و کسانی است که از آنجا عبور می‌کنند؛ کسی نمی‌تواند آن را بفروشد و به فرزندانم نیز به ارث نمی‌رسد.» (مجلسی: ۱۴۰۳: ۳۹/۴۱)

دو: ادعای ابن تیمیه مبنی بر فقیر بودن امیرالمؤمنین علیه السلام در زمان نزول آیهی ولایت در سال نهم هجری، نادرست است؛ زیرا ثروت، نتیجه‌ی قدرت فکری و جسمی انسان است و به شهادت تاریخ و آثار برجای مانده از آن حضرت، وی از نظر نیروی فکری و جسمی پس از پیامبر صلی الله علیه و آله برجسته‌ترین فرد روزگار خود بوده است و چنین فردی به‌طور طبیعی، نباید فقیر باشد. لذا در زمان نزول آیهی ولایت، درآمد فدک نیز در اختیار خانواده حضرت علی علیه السلام بوده است. اموال فدک به حدی بود که وقتی ابوبکر در مناظره با صدیقه طاهره شکست خورد و مجبور شد، قبله‌ی فدک را به آن حضرت بدهد، عمر بن خطاب به ابوبکر اعتراض کرد که اگر فدک را به آن‌ها بدهی، خرج لشکرکشی و کشورداری را از کجا می‌خواهی پرداخت کنی؟

سه: هم‌چنین امیرالمؤمنین علیه السلام برجسته‌ترین شخصیت مجاهد در سپاه اسلام بوده و همانند دیگر مجاهدین در جنگ‌ها شرکت می‌کرده و از غنائمی که نصیب سپاه اسلام می‌شده، سهم داشته است؛ و سهم او از غنائم جنگی نیز فراوان بوده است، پس می‌توان احتمال داد که ممکن است در بعضی از این موارد، چندین برابر حد نصاب، در اختیار حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام قرار می‌گرفته؛ بنابراین، اندوخته‌ی مختصری که زکات به آن تعلق بگیرد و یا نخلستان کوچکی که واجب باشد زکات آن را بپردازد چیز مهمی نبوده است که حضرت علی علیه السلام فاقد آن باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۴/۴۲۹) علاوه بر این، فقر، در زندگی انسان

امری دائمی نیست؛ ممکن است فردی در زمانی فقیر باشد و در زمان دیگری متمکن و مشمول زکات؛ مضاف بر این، پس از نزول آیهی ﴿وَات ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ؛ و حق خویشاوند را به او بده﴾ (اسراء: ۲۶) رسول خدا ﷺ، فاطمه علیها السلام را فراخواند و «فدک» را به او بخشید. و آنچه از آن بزرگوار و ابو یعلی و ابن ابی حاتم و ابن مردویه عن ابی سعید الخدری رضی الله عنه قال: لما نزلت هذه الآية {وَات ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ} دَعَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَاطِمَةَ فَأَعْطَاهَا فِدْكَ؛ (سیوطی: ۱۴۰۳/۵/۲۷۳)

بنابراین، آن حضرت به خاطر اموالی که در اختیارش بوده، زکات متعلق به آن اموال را داده است، چون در غنائم، لازم نیست که سال بر آن بگذرد؛ مانند خمس در ارباح مکاسب که مستحب است کسی که سود می‌کند، خمس خود را در همان روز بدهد. در زکات تقدین، امیرالمؤمنین علیه السلام منتظر این نبود که سال بر آن بگذرد، در همان لحظه، زکات آن را حساب کرده و به سائل داده است. پس اگر درجایی صحبت از فقر ایشان شده به دلیل انفاق بیش از حد آن بزرگوار در راه خداست. آنچه در آیهی شریفه درباره‌ی زکات دادن ایشان آمده است یکی از این موارد است و بیانگر آن است که امام علیه السلام در آشنا و آگاه به حال امتش، حتی در حال رکوع نیز از دستگیری فقراء چشم‌پوشی نمی‌کردند.

طرح شبهه دیگر

یکی از شبهات آیه‌ی ولایت که در منابع اهل سنت مطرح گردیده است این است که کلمه‌ی «زکات» در اصطلاح، بر زکات واجب اطلاق می‌شود، نه صدقه‌ی مستحب؛ علاوه بر این، اطلاق زکات بر انگشتر جای تأمل است.

پاسخ از شبهه

در قرآن مجید، موارد زیادی را می‌توان یافت که به صدقات مستحبی هم زکات اطلاق گردیده است؛ به طور مثال، در بسیاری از سوره‌های مکی کلمه‌ی «زکات» آمده که منظور از آن، همان زکات مستحبی است، (روم: ۳ و ۳۹؛ لقمان: ۴؛ فصلت: ۷)؛ زیرا وجوب زکات به طور مسلم، بعد از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه، بوده است. (مکارم شیرازی، پیشین: ۴/ ۴۳۰) همه‌ی مفسران و فقها و مورخان اجماع دارند که پرداخت زکات در مکه واجب نشده بوده و در مدینه

ابلاغ شده است. در قرآن آیاتی وجود دارد که به طور قطع مکی است.

چنانچه واژه‌ی «زکات» در سوره‌های مکی و مدنی، یا به معنای رشد و نمو بیان شده است؛ مانند: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ و آنان که زکات را می‌پردازند ﴿مؤمنون: ۴﴾ و یا به معنای صدقه‌ی مستحبی است، نه زکات واجب فقهی؛ مانند: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ (مزل: ۲۰) و آیه‌ی ﴿فَسَاكُنْهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ (اعراف: ۱۵۶)

باید توجه داشت که نزول این آیات در مکه بوده است؛ درحالی‌که در مکه پرداخت زکات واجب نبوده است؛ و یا در آیاتی همانند: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ* الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾؛ آنهایی که زکات نمی‌دهند و به آخرت ایمان ندارند ﴿فصلت: ۷﴾ مقصود خداوند در این آیه از ﴿لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ کسانی که زکات نمی‌دهند ﴿زکات مصطلح شرعی نیست؛ زیرا نمی‌توان انتظار داشت کسی که خدا و پیامبرش ﷺ را قبول ندارد و کافر است، اهل پرداخت زکات باشد. بنابراین همه‌ی آیاتی که در قرآن کریم از کلمه‌ی «زکات» در آن استفاده شده، مقصود زکات مصطلح شرعی نیست.

در آیاتی از قرآن مجید نیز که موضوع زکات انبیای گذشته را یادآور شده، به معنای صدقه‌ی مستحبی؛ و غیر از زکات واجب به کار برده شده است. چنانچه راجع به حضرت عیسی علیه السلام در گهواره می‌فرماید: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ و هر جا که باشم مرا بابرکت ساخته و تازنده‌ام به نماز و زکات سفارش کرده است ﴿مریم: ۳۱﴾ و نیز در آیه: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ﴾ و به ایشان انجام دادن کارهای نیک و برپاداشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم ﴿انبیا: ۷۳﴾؛ پس اصطلاح زکات واجب فقهی در عصر نزول آیات، وجود نداشته و بعدها در میان مسلمانان رواج یافته است و مراد از آن همان صدقه واجب است که در مدینه با این آیه تشریح شد: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ (توبه: ۱۰۳) پس لفظ «زکات» در قرآن کریم به معنای رشد، نمو و صدقه مستحبی است.

احمد بن حنبل که رئیس حنابله، در مسند خود از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند که در زمان

پیامبر ﷺ از گرسنگی سنگ به شکم می‌بستند که تحمل گرسنگی را داشته باشند. چنانچه از نظر علامه طباطبائی نیز، «امروزه وقتی «زکات» گفته می‌شود ذهن منصرف به زکات واجب شده و «صدقه» به ذهن نمی‌آید، نه از این جهت است که بر حسب لغت عرب، صدقه «زکات» نباشد بلکه از این جهت است که در مدت هزار و اندی سال که از عمر اسلام گذشته، سیره‌ی مشرعه و مسلمین استعمال زکات را بیشتر در واجب بکار برده‌اند و گرنه در صدر اسلام زکات به همان معنای لغوی خود بوده و معنای لغوی زکات اعم است از معنای مصطلح آن و صدقه را هم شامل می‌شود. در حقیقت زکات در لغت به خصوص اگر در مقابل نماز قرار گیرد، به معنای انفاق مال در راه خدا و مرادف آن است، کما اینکه همین مطلب از آیاتی که احوال انبیای سلف را حکایت می‌کنند به خوبی استفاده می‌شود.» (طباطبائی، پیشین: ۱۱/۶) پس لفظ «زکات» در قرآن کریم به معنای زکات واجب مصطلح فقهی نیامده است، بلکه به معنای رشد، نمو و صدقه مستحبی است. ابوبکر جصاص درباره‌ی این مطلب که به صدقه‌ی مستحبی نیز زکات گفته می‌شود، می‌نویسد:

«يُدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ صَدَقَةَ التَّطَوُّعِ تُسَمَّى زَكَاةً لِأَنَّ عَلِيًّا تَصَدَّقَ بِحَاتِمِهِ تَطَوُّعًا. فِي الرُّكُوعِ» (جصاص، ۱۴۰۵: ۵۵۸/۲)

از این آیه استفاده می‌شود که بر صدقه مستحبی نیز کلمه‌ی زکات اطلاق می‌گردد؛ زیرا علی عليه السلام انگشتر خود را در حال رکوع صدقه داد.

با این بیانات پاسخ ابن تیمیّه نیز داده خواهد شد که «زکات» در آیه‌ی ولایت راه، زکات واجب فقهی دانسته و حضرت علی عليه السلام را یا به دلیل فقر، مشمول زکات واجب ندانسته و نتیجه گرفته که آیه نمی‌تواند در شان آن حضرت نازل شده باشد. لیکن از مطالب گذشته معلوم شد که «زکات» در قرآن کریم به معنای رشد یا صدقه مستحبی و یا اعم از صدقه واجب و مستحبی هر دو اطلاق شده است. بنابراین، آیه‌ی ۵۵ سوره‌ی مائده معروف به آیه‌ی «ولایت» که به نقل اکثر مفسرین (مکارم شیرازی، پیشین: ۴/۲۲۴) و با فرض این‌که حضرت فقیر نبوده و زکات واجب نیز به ایشان تعلق نمی‌گرفته، انفاق انگشتری ایشان در حال رکوع، می‌تواند به‌عنوان صدقه بر فقیر و یکی از انفاق‌های مستحبی ایشان و یا از قبیل انفاق مال در راه خدا

باشد؛ بنابراین اشکال ابن تیمیه مبنی بر این که «حضرت علی علیه السلام از لحاظ اقتصادی بسیار فقیر بوده» نیز صحیح نیست.

جمع بندی

ابن تیمیه، دانشمند سنی مذهب با طرح شبهاتی بر آیهی ولایت، در کتاب «منهاج السنه» خود، نزول این آیه را در حق امیر مؤمنان علیه السلام به شدت انکار کرده که در این مقاله، به دو شبهه فقهی طرح شده همراه با نقد آنها، پیرامون مسئلهی زکات «يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» در آیهی ولایت، پرداخته شده؛ در یک جمع بندی می توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. عمل حضرت امیر مؤمنان علیه السلام (اعطاء انگشتر) عملی ممدوح بوده است. بنابراین، برخلاف نظر ابن تیمیه، در این آیه، دادن زکات و صدقه در حال رکوع مدح نشده بلکه آنچه مورد مدح واقع شده، واقعهی خارجی دادن زکات در حال رکوع، به عنوان نشانهی (ولی و امام) ذکر شده است؛ و انکار ابن تیمیه فاقد مبنای علمی است.

۲. زکات می توانسته بر حضرت واجب باشد. (بر فرض این که زکات، به معنای فقهی باشد) بنابراین، حضرت امیر مؤمنان علیه السلام به خاطر اموالی که در اختیارش بوده، زکات متعلق به آن اموال راداده است، پس اگر در جایی صحبت از فقر ایشان شده به دلیل انفاق بیش از حد آن بزرگوار در راه خداست. آنچه در آیهی شریفه دربارهی زکات دادن ایشان آمده است یکی از این موارد است و بیانگر آن است که امام علیه السلام در آشنا و آگاه به حال امّتش، حتی در حال رکوع نیز از دستگیری فقراء چشم پوشی نمی کردند.

۳. زکات در این آیه، به معنای زکات فقهی نیست بلکه مراد صدقهی مستحب است. یا اعم از صدقه واجب و مستحب هر دو اطلاق شده است؛ بنابراین، انفاق انگشتری ایشان در حال رکوع، می تواند به عنوان صدقه بر فقیر و یکی از انفاق های مستحبی ایشان و یا از قبیل انفاق مال در راه خدا باشد.

در نهایت با توجه به پاسخ های داده شده به شبهات ابن تیمیه پیرامون مسئله زکات «يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» از آیهی ولایت، ورد ادعاهای وی مبنی بر انکار حق امیر مؤمنان علیه السلام؛ آیهی ولایت قوی ترین نص بر ولایت و امامت حضرت علی علیه السلام است و هیچ گونه خدشه ای را نمی توان بر آن وارد نمود.

كتاب نامه

- قرآن كريم، (١٣٧٣)، ترجمه آيت الله مكارم شيرازي، دفتر مطالعات تاريخ و معارف اسلامي، قم.
١. ابن تيمية الحراني، تقي الدين ابوالعباس، (١٤٠٦): **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، ج ١ الى ٧، تحقيق: محمد رشاد سالم، ج ١، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بي.جا.
 ٢. _____، (١٤١٦): **مجموع الفتاوى**، ج ١، محقق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية.
 ٣. _____، (بي.تا): **كتب و رسائل و فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج ١٨، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، ج ٢، مكتبة ابن تيمية.
 ٤. ابن حنبل شيباني، ابو عبدالله، (١٤٢١): **مسند ابن حنبل**، ج ١٦، محقق: الأرنؤوط، شعيب- مرشد، عادل و ديكران، ج ١، مؤسسه الرساله، بيروت.
 ٥. ابن شهر آشوب، ابوجعفر، (١٣٧٩): **مناقب آل أبي طالب**، ج ٣، علامه، قم.
 ٦. ابن عساکر، ابوالقاسم علي بن الحسن، (١٤١٥): **تاريخ دمشق**، محقق: عمرو بن غرامة العمري، ج ٤٢ (از ٨٠ جلدی)، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، بي.جا.
 ٧. ابن فارس، احمد، (١٤٠٤): **معجم مقائيس اللغة**، ج ٦، تحقيق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، دفتر تليغات اسلامي، حوزة علميه قم.
 ٨. ايجي، عضدالله، (١٤٠٦): **شرح المواقف**، ج ١، محقق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي جرجاني، علي بن محمد (شارح)، ج ١، الشريف الرضي، بي.جا.
 ٩. آلوسی بغدادی، ابي الفضل شهاب الدين السيد محمود، (١٢٦٨): **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج ٦، داراحياء التراث العربي، بيروت.
 ١٠. ترمذی، محمد بن عيسى بن سوره، (١٤١٩): **الجامع الصحيح و هو سنن الترمذی**، تحقيق: شاکر، احمد محمد ناشر: دار الحديث، قاهره.
 ١١. تفتازانی، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله، (١٤٠٩): **شرح المقاصد في علم الكلام**، ج ٥، ج ١، الشريف الرضي، افست قم.
 ١٢. جصاص، أحمد بن علي الرازي ابوبكر، (١٤٠٥): **احكام القرآن**، ج ٤، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، داراحياء التراث العربي، بيروت.
 ١٣. حلي، آبي منصور، (١٤٠٧): **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، «قسم الالهيات»، ج ١، مؤسسه الامام الصادق □، قم.
 ١٤. راغب اصفهاني، ابوالقاسم الحسين بن محمد، (١٤١٢): **مفردات في غريب القرآن**، ج ١، محقق: صفوان عدنان الداودي، ج ١، دارالقلم، الدار الشاميه دمشق.
 ١٥. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، (١٤٠٣): **الدر المشور في التفسير بالمأثور**، ج ٥، دارالفکر، بيروت.

۱۶. طالقانی، صاحب ابوالقاسم، (۱۴۱۴): **المحیط فی اللغة**، ج ۶، تحقیق: شیخ محمدحسن آل یاسین، عالم الکتب، بیروت.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۷): **ترجمه تفسیر المیزان**، فارسی، ج ۵، ج ۶، سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۱، دفتر انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۱۸. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، (۱۳۷۲): **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۳، ج ۳، ناصر خسرو، تهران.
۱۹. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، (۱۳۸۲): **الشافی فی الامامه**، (تلخیص الشافی)، ج ۲، مصحح: سیدبحرالعلوم، محبین، قم.
۲۰. کلینی رازی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، (۱۳۶۹): **اصول کافی**، ج ۱، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، کتابفروشی علمیه اسلامی، تهران.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳): **بحار الانوار**، ج ۹۲، ج ۲، مؤسسه الوفاء.
۲۲. مفید، محمد، (۱۴۱۳): **الافصاح فی الامامه**، محقق: بنیاد بعثت، واحد تحقیقات اسلامی، ج ۲، المؤتمر محمد العالمی لآلفیه الشیخ المفید، قم.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۹): **تفسیر نمونه**، ج ۴، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۴. واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد، (۱۴۱۹): **اسباب نزول الآیات**، ج ۱، مؤسسه الحلبي وشركاه القاہرہ، محقق: زغلول، کمال بسینی، دارالکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضون، بیروت.

سایت های اینترنتی:

۱. پایگاه های اینترنتی ویکی شیعه:
 ۲. پرتال جامع سنت:
 ۳. پرسمان دانشجویی وهابیت:
 ۴. دانشنامه ای اسلامی:
 ۵. کتابخانه جامع دیجیتال قائمیه:
 ۶. کتابخانه مدرسه فقاہت:
 ۷. مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان:
 ۸. نرم افزار مکتبه الشامله-کتابخانه دیجیتالی نور:
 ۹. نشر آثار آیت الله حسینی قزوینی:
- fa.wikishia.net
- www.sonnat.net
- www.vahabiat.porsemani.ir
- wiki.ahlolbait.com
- www.ghbook.ir
- lib.eshia.ir
- www.Teby.net
- www.noorlib.ir
- www.aparat.com

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، به‌نوشتن 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 این‌گونه ذکر گردد: مثال: (بقره: ۲۵۰) تمام آیات و روایات از نرم‌افزار و با اعراب‌گذاری، کپی شود.

فَرَحَوَان

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

