



## راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی-ترویجی مشکوٰۃ برای نشر معارف قرآن و حدیث و فرهنگ اسلامی از مقالات استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند.

### ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرائتی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی گویی و نثر خطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخورداری مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

### نحوه تنظیم مقاله

- شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژگان، مقدمه، بدن‌های اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:
- ✓ عنوان: عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از القاگری باشد.
  - ✓ مشخصات نویسنده: شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسه وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
  - ✓ چکیده: در بردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداقل ۱۵۰ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها در چکیده، از اشتباهات رایج است.
  - ✓ کلید واژگان: بایسته است، حداقل هفت واژه کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص، متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازیابی مقاله آسان تر باشد.

- ✓ مقدمه: در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه مند به مطالعه کند.
- ✓ بدنه اصلی: در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت وابعاد مسئله و نیز آراء درباره آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسنده پس از ارزیابی دیگر نظریات، با تبیین و توجیه کافی، دیدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ نتیجه: شامل یافته های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع های مرتبط با پژوهش برای کارهای بعدی، یادکرد سوالات بی پاسخ و نکات مهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ فایل مقاله حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداقل ۶۱۵۰۰ کلمه از طریق پست الکترونیک نشریه ارسال شود.

فهرست منابع در پایان مقاله براساس حروف الفبا و شیوه ارجاع در داخل متن به ترتیب ذیل تنظیم شود:

#### منابع

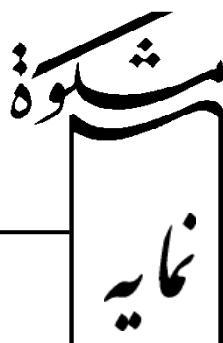
- کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم، مصحح یا محقق، ناشر، محل نشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال / دوره، شماره، زمان انتشار.

#### شیوه ارجاع

ارجاعات درون متن و داخل پرانتز به صورت (نام خانوادگی، سال نشر: جلد / صفحه) ذکر شود مانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۶/۵).

#### فرایند ارزیابی مقالات

- مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر اجازه نشر می یابند:
- ۱\_ دریافت و اعلام وصول مقاله و ارزیابی اولیه با مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه های اطلاع رسانی و تشکیل پرونده علمی.
  - ۲\_ ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی نهایی و اعمال نظرات اصلاحی توسط نویسنده یا دفتر مجله.
  - ۳\_ طرح در هیئت تحریریه، بررسی و تصویب نهایی مقاله و آماده شدن برای چاپ.



شماره ۱۳۵  
تابستان ۱۳۹۶

## دانش امام علیؑ و مرجعیت علمی آستان قدس رضوی

۴	کچھ مهدی شریعتی تبار.....
۱۱	سیمای فاطمه علیؑ در آیاتی از قرآن به روایت اهل سنت کچھ دکتر محمد مهدی رکی بیزدی - عبدالکریم عبداللہی .....
۲۴	آموزه استكمال رزق با تأکید بر تحلیل حدیث «لا تموت نفس حتی تستکمل رزقها» کچھ دکتر علی راد - عاطفه محمدزاده .....
۴۶	ساختار اعتدال در جامعه دینی با تأکید بر معارف قرآنی کچھ دکتر عاطفه زرسازان .....
۶۴	حدیث متشابه، مفهوم، جایگاه و چگونگی مواجهه با آن کچھ دکتر علی اکبر کلانتری - سعید حسن شاهی .....
۸۷	هفت آسمان قرآن و فرهنگ زمانه نزول کچھ دکتر محمد جواد نجفی - زهرا محمودی .....
۱۰۹	بررسی نقش نحوی «حال» در ترجمه‌های فارسی کهن و معاصر قرآن کچھ دکتر محمد اسماعیل عبداللہی - محمد کرمی نیا .....
	<b>Abstracts</b>
	○ Ahmad Rezwani ..... 1-6

## دانش امام علی‌الله و مرجعیت علمی آستان قدس رضوی

مهدی شریعتی تبار<sup>۱</sup>

امام علی علی‌الله فضایل اهل بیت پیامبر علی‌الله را این گونه بیان می‌فرمایند: آنان مایه حیات دانش و نابودی جهل و نادانی هستند. شکیبایی آنان شما را از دانش ایشان و ظاهرشان از صفاتی باطنشان و سکوتشان از گفتار حکیمانه آنان خبر می‌دهد. آنان هرگز با حق مخالفت نمی‌کنند و در آن اختلافی ندارند. آنان ستون‌های استوار اسلام و ریسمان‌های محکم حفاظت مردمند.<sup>۲</sup>

براساس باور پیروان مکتب امامت و شاگردان مدرسه اهل بیت عصمت و طهارت علی‌الله، امام معصوم از علم و دانش گستردۀ و عاری از خطاب برخوردار است. علم به معارف حقه الهی و احکام واقعی خداوند از شرایط امامت است. از این روست که سنت «قول، فعل و تقریر» آنان، مانند سنت پیامبر حجت است. مرجعیت علمی امامان در کنار رهبری سیاسی و ولایت معنوی و تربیتی و اخلاقی آنان، از مهم‌ترین وجوده نیاز به امام است. اگر تشریع دین با همه معارف و احکامش از طریق وحی به انبیا به منظور هدایت انسان به سوی سعادت و کمال واقعی او و تحقق غایت آفرینش لازم و ضروری است،

۱- مدیر عامل بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

۲- قال علی علی‌الله: هم عیش العلم و موت الجهل یخبرکم حلمهم عن علمهم و ظاهرهم عن باطنهم و صمتهم عن حکم منطقهم لا یخالفون الحق ولا یختلفون فيه و هم دعائم الاسلام و ولائج الاعتصام. (نهج البلاغه، فرازی از خطبه ۲۳۹).

وجود امامی پس از پیامبر که معارف و احکام دین را با تفسیری معصومانه برای مردم بیان کند، نیز ضروری به نظر می‌رسد. مفهوم سخن این نیست که دین خدا بر پیامبر اسلام ناقص نازل شده است و یا پیامبر آن را به صورت ناقص برای مردم بیان کرده‌اند؛ زیرا این که پیامبر اسلام خاتم الانبیاست، از ضروریات آموزه‌های قرآنی و اسلامی است. «ولَكُنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّنَ» (احزاب / ۴۰) گواه آن است و در حدیث منزلت که متواتراست نیز برخاتمیت تأکید شده است [یا علی]: أَنْتَ مَنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مَنْ مُوسَىٰ إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبَيَّ بَعْدِي؟؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸ / ۱۵۴). ای علی تونسبت به من همانند و به منزلت هارون نسبت به موسی هستی، جز آنکه بعد از من پیامبری نیست.

پیام سخن این است که بعد از وفات پیامبر باید شخصی باشد که معارف و احکام واقعی دین را بداند و مردم با مراجعه به او بتوانند به معارف دین دست پیدا کنند و در اختلاف‌های فکری و دینی کلام او فصل الخطاب باشد و آن شخص امام معصوم است؛ آری امام مبین و حافظ دین است و نه مشرع آن. در کنار آیات قرآن و روایات که دلالتی آشکار بر علم امامت و دانش امامان دارد، شواهد تاریخی، سخنان عالمانه و حکیمانه، تربیت شاگردان عالم و دانشمند و حضور در محافل علمی و مناظره‌های دانشمندان که در تاریخ اسلام و سیره امامان به فراوانی مشاهده می‌شود، از دلایل و نشانه‌های این دانش گسترده و بدون خطاست.

شایان یادآوری است که امامان نور واحدند و هر کدام به عنوان انسان کامل از همه فضایل انسانی در اعلا درجه ممکن برخوردارند. آنان در علم و معرفت و نیز در تقواو شجاعت و سیاست و مدیریت و عبودیت فرد اعلای جامعه اسلامی و به تعبیر امام هشتم ع «الإمام واحدٌ ذهَرَهُ لَا يَدَانِيهُ أحدٌ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/ ۲۰۱)؛ امام یگانه دوران است و احدی به مقام آنان نزدیک نمی‌شود. «لا يقاس بآل محمد أحدٌ من هذه الأمة»؛ احدی از امت اسلام قابل مقایسه با اهل بیت پیامبر نیست، ولی به دلیل شرایط گوناگون فرهنگی و سیاسی و اجتماعی بروز و ظهور مناقب و فضایل امامت در زندگی امامان متفاوت بوده است.

از بین امامان، امام رضا علیه السلام به عالم آل محمد ﷺ ملقب شده‌اند. امام صادق خطاب به فرزندش موسی بن جعفر فرمود: «إنَّ عالَمَ آلَّ مُحَمَّدٍ لَّفِي صُلْبِكَ لَيَتَنَى أَدْرَكَتُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰)؛ عالم آل محمد در صلب توست؛ کاش او را درک کنم.

امامون، خلیفه عباسی، براساس نقشه‌ای شیطانی، امام رضا علیه السلام را به خراسان و مرو آورد و در این شهر با تشکیل مجلس‌ها و محفل‌های علمی و مناظره با عالمان بزرگ ادیان و مذاهب، به خیال خام خود می‌خواست شخصیت علمی آن حضرت را به چالش بکشد. او به سلیمان مَرْوَزی، متکلم بزرگ خراسان، گفت: «إِنَّمَا وَجَهْتُ إِلَيْكَ بِمَعْرِفَتِي بِقَوْتِكَ وَلَيْسَ مَرَادِي إِلَّا أَنْ تَقْطَعَهُ عَنْ حَجَّةِ وَاحِدَةٍ فَقَطُّ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰). تو را حضار کردم به سبب شناختی که نسبت به توانایی علمی تو دارم و مقصودم این است که علی بن موسی را دست‌کم در یک حجت و دلیل محکوم نمایی.

سلیمان گفت: «حسبک یا أمیر المؤمنین! جمع بینی و بینه؛ حضور من برای این منظور کافی است. بین من و او را در مجلسی جمع کن و هنگامی که از طرف مأمون، امام برای شرکت در جلسه مناظره با جاثلیق و رأس الجالوت و رؤسای صابئین و هربذ اکبر و فسطاس رومی و دیگر متکلمان دعوت شدند، به نولی فرمودند: «أَتَحِبُّ أَنْ تَعْلَمَ مَتَى يَئِدِمُ الْمَأْمُونَ» (مجلسی: ۱۰: ۳۰۰). دوست داری بدانی کی مأمون از تشکیل این جلسه پشیمان خواهد شد؟ نولی گفت: آری. فرمود: هرگاه سخن واستدلال مرا با اهل تورات با توراتشان و با اهل انجیل با انجیلشان و اهل زبور با زبورشان و با صابئین با زبان عربانی و با هربذان با زبان فارسی و با رومیان به زبان رومی و با همگان بالغات و کتاب خودشان بشنود، خواهد فهمید راهی را که برگزیده است، راه او نیست و پشیمان خواهد شد.

هجرت تاریخی و تمدن‌ساز امام رضا علیه السلام به خراسان و حضور در این محفل‌های علمی گرچه با اکراه و سیاست شیطانی مأمون بود، ولی این هجرت و حضور و سپس شهادت حضرت و استقرار حرم مطهر و مضجع نورانیشان در خراسان و توس، برکات فراوانی داشت که از جمله آن‌ها زمینه‌سازی رشد و شکوفایی علمی و فرهنگی خراسان بزرگ بود و باید گفت: «السلام على غوث اللهفان ومن صارت به أرض خراسان خراسان» (مجلسی،

۱۴۰۳:۹۳؛ سلام بر پناه درماندگان و آنکه خراسان به برکت او خراسان شد.

آری، هجرت پیامبر اکرم از مکه به یشرب موجب شد، یشرب به مدینه النبی تبدیل گردد و مدینه النبی کانون علم و فرهنگ و تمدن و حکومت و سیاست اسلامی و مبدأ تاریخ هجری و آغاز تأسیس حکومت و نظام اسلامی گردد. هجرت امام رضا علیهم السلام به خراسان وجود حرم مطهرشان در توس، مشهدالرضا را ایجاد کرد و تمدن ساز شد و شایستگی داشته و دارد که به مدینه الرضا تبدیل شود و علم و فرهنگ و تمدن نوین اسلامی از این نقطه به جهان اسلام و غیر اسلام انتشار یابد.

تولیت معزّز آستان قدس رضوی براساس حکم مقام معظم رهبری مدظلّه العالی که به منشور هفتگانه مشهور شده است و در ادامه مجاهدت‌های علمی و مدیریت فقهی تولیت فقید، بر چنین چشم‌انداز و راهبردی تأکید کرده‌اند. ایشان بارها در سخنان و رهنماوهای خود به متولیان مسائل فرهنگی آستان قدس تأکید کرده‌اند که باستی مشهد با محوریت آستان قدس به مرجعیت علمی دست یابد.

عوامل و زیرساخت‌های شایسته‌ای برای این مرجعیت علمی وجود دارد: نخستین آن‌ها حرم مطهر عالم آل محمد، حضور خیل عظیم زائران دلداده از نقاط گوناگون جهان که در حال حاضر به حدود سی میلیون در سال می‌رسد وجود کتابخانه‌ای بزرگ و غنی با حدود یک صد هزار نسخه خطی در مجموعه حرم مطهر.

از دیگر زیرساخت‌ها برای دستیابی به این جایگاه علمی، وجود حوزه علمیه کهن و ریشه‌دار مشهد و خراسان است. این حوزه خود از برکات روضه منور رضوی می‌باشد و عالман، فقیهان، مفسران، محدثان، حکیمان و متکلمان بزرگی را پرورش داده است. حوزه مشهد پس از حوزه علمیه قم بزرگ‌ترین حوزه علمیه تشیع محسوب می‌شود.

وجود دانشگاه‌های بسیار و با کمیت و کیفیت بالا و مدارس متعلق به امام رضا علیهم السلام که به دست تولیت فقید مرحوم آیت‌الله طبسی تأسیس شده و با تأکید و نگاه بلند تولیت معزّز به سوی تحقق مطالبه به حق رهبر معظم در مسیر تحول و تکامل قرار گرفته است.

بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی که هم‌زمان با دانشگاه علوم اسلامی رضوی در سال ۱۳۶۳ و با هدف پژوهش پیرامون معارف قرآن و اهل‌بیت، به‌ویژه معارف رضوی و احیای تراث و ذخایر ارزشمند علمی و تأمین نیازهای فرهنگی جامعه اسلامی و زائران رضوی تأسیس شده است.

این بنیاد نیز با عنایت و تأکید تولیت معزّز در مسیر تحول و رسیدن به جایگاه شایسته‌تر خود گام برمی‌دارد. مقرر است بنیاد پژوهش‌های اسلامی علاوه بر فعالیت پژوهشی در عرصه احیای تراث و کارهای بزرگ قرآنی مانند تکمیل موسوعه بزرگ المعجم فی فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته و نیز تکمیل کلان پژوهه احیای کتاب شریف عبقات الانوار و ... به مسائل مستحدثه و فقه تمدن‌ساز پردازد. ان شاء الله بنیاد پژوهش‌های اسلامی نیز تبدیل به کانونی برای گفتگو و تبادل نظر علمی بین عالمان مذاهب اسلامی و حتی ادیان آسمانی در راستای مسائل مشترک اسلامی و بین‌المللی و حل مشکلات جوامع بشری بشود.

نیل به این جایگاه علمی و تحقق این تحول بزرگ در مسیر چشم‌انداز مرجعیت علمی نیاز به اقدام‌های دیگری داشته و دارد که برخی از این اقدام‌ها در شرف تکوین و تکمیل است:

تشکیل معاونت علمی: گرچه در طول دوران مدیریت تولیت پیشین، اقدام‌های فرهنگی و علمی از اشراف و نظارت عالمنه ایشان از طریق شوراهای علمی-هیئت امنا، هیئت مدیره مؤسسات علمی و پژوهش و شورای عالی فرهنگی برخوردار بوده است، ولی وجود یک نهاد علمی و نظارتی به نام معاونت علمی که با کارکردهای علمی و کارشناسی، مجموعه برنامه‌های حرم مطهر را به‌ویژه، در حوزه تعلیم و تربیت و پژوهش سامان دهد، ضروری به نظر می‌رسید.

در حال حاضر معاونت علمی با سرپرستی اندیشمند فرهیخته جناب آقای دکتر محمد‌مهدی طهرانچی در مسیر تنظیم و استقرار چارت سازمانی خود قرار دارد و دو بنیاد را در درون ساختار خود قرار داده است:

الف: بنیاد سلامت رضوی که دانشگاه بین‌المللی امام رضا را با تمرکز بر رشته‌های علوم پزشکی و بیمارستان رضوی پوشش می‌دهد.

ب: بنیاد علم و فن آوری که دانشگاه علوم اسلامی رضوی و بنیاد پژوهش‌های اسلامی را تحت پوشش دارد.

سازمان فرهنگی: یکی از عوامل بالندگی یک مجموعه فرهنگی همکاری و هم‌افزایی بین اجزای آن است. آستان قدس رضوی برخوردار از مجموعه‌ای از نهادهای فرهنگی است، مانند: سازمان کتابخانه‌ها و موزه‌ها؛ مؤسسه فرهنگی قدس؛ بنیاد فرهنگی امام رضا علیهم السلام؛ مؤسسه آفرینش‌های هنری؛ مؤسسه مشاوره جوانان و ... این مجموعه گرچه در گذشته از طریق دیرخانه فرهنگی دارای همگرایی بوده است، ولی تأسیس سازمان فرهنگی موجب خواهد شد این هم‌افزایی و هماهنگی بیشتر شده، اثرگذاری و نقش آفرینی بیشتری داشته باشد.

طرح خدمت‌یاری علمی: بدون تردید جمع زیادی از انسان‌های دین دار و ولایت‌مدار دوستدار انجام و ارائه خدمت افتخاری در مجموعه حرم مطهر امام رضا علیهم السلام هستند و هم‌اکنون ده‌ها هزار نفر به این تشرف مفتخرند و ده‌ها هزار نفر در نوبت این تشرف. از طرح‌های خوبی که تولیت محترم آستان قدس، آیت‌الله رئیسی بنیاد نهاده‌اند، توسعه در مفهوم خدمت، خادم و مخدوم است. در این طرح، مخدوم نه تنها وجود مبارک امام رضا علیهم السلام است بلکه همه مرتبطان به این وجود مبارک، از زائران گرفته تا همه ارادتمندان و دلدادگان حضرت در سراسر کشور و جهان را در بر می‌گیرد. یعنی هرجا خدمتی به نام امام رضا علیهم السلام انجام شود، خدمت به این مخدوم عزیز، یعنی امام رضا علیهم السلام است. پس خدمت منحصر به خدمت در مجموعه حرم مطهر نیست. نیز خادم فقط دربان، کفشدار و فراش و راهنمای زائر و ... نیست. اگر دانشمندی ساعاتی را به صورت افتخاری در مراکز آموزشی، پژوهشی و تبلیغی امام رضا خدمت و کار علمی انجام دهد، خادم است. کار چنین خادمی مهم‌ترین مصدق خدمت و تلاش در راه احیای امر امامت و ارائه خدمت علمی و فرهنگی است که در راستای ترویج معارف رضوی می‌باشد و دعای امام

رضا علیه السلام رانیز به همراه دارد که فرمودند: «رَحْمَ اللَّهِ عَبْدًا أَحْيى أُمْرَنَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲/۳۰). بنابراین واحدی به نام خادم‌یاران علمی تشکیل شده است که زمینه جذب و معرفی دانشمندان را برای ارائه خدمت علمی فراهم می‌کند.

بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی آمادگی و علاقه خود را جهت بهره بردن از خدمات علمی، پژوهشی و قلمی و ... اندیشمندان فرهیخته اعلام می‌کند.

## سیما فاطمه علیه السلام در آیاتی از قرآن به روایت اهل سنت

دکتر محمد مهدی رکنی بیزدی - عبدالکریم عبدالله<sup>۱</sup>

### چکیده

حضرت فاطمه علیه السلام نه تنها نزد شیعه که در میان اهل سنت نیز جایگاهی رفیع دارد. در این نوشتار با استناد به منابع اهل سنت شأن نزول برخی آیات مانند: مباھله، تطهیر و سوره کوثر درباره حضرت زهرا و اهل بیت پیامبر علیه السلام نقل شده و مقام معنوی و عظمت روحی آن حضرت نزد خداوند بیان شده است. در نگاه دوباره به شرح و تفسیر آیات، چند نکته مهم کاربردی استنباط و به خوانندگان عرضه شده است.

**کلید واژه‌ها:** فاطمه علیه السلام، سوره کوثر، آیه مباھله، آیه تطهیر، منابع اهل سنت.

کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری در معرفی شخصیت و زندگی و مقام والای حضرت فاطمه زهرا علیه السلام نوشته شده است، با وجود این، به مصدق «هوالمسک ماکرَّرَتَه يَتَضَّعُ»<sup>۲</sup>، چون او مشکی است بهشتی و عطی معنوی که هر قدر فضایلش تکرار شود،

۱. استادان دانشگاه فردوسی مشهد.

دریافت: ۱۳۹۶/۴/۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۲۸

۲. مصروعی است از بیت زیر که سروده فرزدق است:

أَعْدَ ذِكْرَ نَعْمَانَ لَنَا إِنَّ ذِكْرَهُ هَوَالْمِسْكُ مَا كَرَّرَهُ يَتَضَّعُ

رک: مدنی، علیخان بن احمد، *أنوار الربيع في أنواع البديع*، مطبعة نعمان، نجف اشرف، ۱۳۸۸ق،

ج ۱، ۴۳۴. در بحار الانوار نیز به مناسبت آیات مکرر در قرآن، بیت مذکور نقل شده است (ج ۱۷،

←

فضای جان را عطراًگین می‌کند و روح راشادابی تازه می‌بخشد، این نوشتار فراهم آمد. این مقاله ویژگی‌های سیمای آن صدیقه طاهره را در کلام الله و صحاح اهل سنت نشان می‌دهد نه روایات رسیده در مجتمع حدیثی شیعه امامیه، تا مقاله از شائبه تعصب خالی باشد و شکاکان یا نوآموختگان را مجال طعن ورد نباشد.

فاطمه زهرا، بانوی بی‌همتا، دُخت رسول خدا با کنیه اُم ابیها<sup>۱</sup>، همسر علیؑ مرتضی و مام حسین و زینب کبری - صلوات الله علیهم - است. این ویژگی‌های خانوادگی به اضافه علم و عمل، تقوا و پارسایی و دیگر مزایای اخلاقی و معرفتی، او را در مرتبه‌ای از کمالات بشری - آن هم برای یک دختر - قرار داد که با وجود عمر کوتاهش سیده زنان جهان شد و در قرآن مجید آیاتی در توصیف برتری‌هایش فرود آمد و اورا در ردیف معصومین و قدیسین قرار داد. این ویژگی در عصری و میان قومی بود که از داشتن دختر ننگ داشتند و نه تنها حقوق اولیه بانوان را رعایت نمی‌کردند، بلکه بعضی از قبیله‌ها سنگدلانه نوزاد دختر را دفن می‌نمودند که کلام الله به آن تصریح می‌کند<sup>۲</sup> و شاعران احساس و اعتقاد آنان را در باب نسوان این‌گونه وصف می‌کرده است:

بَنُونَا بِنْوَأَبْنَائِنَا، وَبَنَاتُنَا      بَنُوهُنَّ أَبْنَاءُ الرِّجَالِ الْأَبَعِدِ

يعنى: فرزندان پسران ما فرزندان ما هستند. اما فرزندان دختران ما، فرزندان مردان دور و بیگانه هستند.

این بود باورشان، و چه احمقانه عقیده و ظالمانه رفتاری! در انذار ووعید نسبت به این پدیده شوم اجتماعی است که در قرآن می‌خوانیم: ﴿وَإِذَا الْمُؤْوَدَةُ سُئِلَتْ \* بِأَيِّ ذَنْبٍ

→

ص(۱۶). (یادداشت از آقای مسعود ضیائی است).

۱. «پیامبر هرگاه دخترش را می‌دید به یاد فاطمه بنت اسد [مرضعه‌اش] می‌افتاد و با دیدن دخترش قلبش تسکین می‌یافت. او دخترش را (ام ابیها) نامید.» (حسینی میلانی، دکتر سید فاضل؛ فاطمه زهرا علیه السلام پدر، ترجمه منیره زیبائی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۲، ص ۵۱).

۲. سوره نحل (۱۶/۵۸-۵۹): «هرگاه یکی از آنان را به دختر مژده آورند، چهرواش سیاه می‌گردد، در حالی که خشم [واندوه] خود را فرمی‌خورد. از بدی آنچه بدو بشارت داده شده، از قبیله [خود] روی می‌پوشاند. آیا اورا با خواری نگاه دارد، یا در خاک پنهانش کند؟ وہ! چه بد داوری می‌کنند».

## فُتَّلْ ۝ . ۱

آری در چنین عصری و بین چنان اقوامی، آفریدگار حکیم یکی از معجزات اجتماعی انسانی خود را، خلق فاطمه بتول قرار داد و در پاسخ کافرپیشه‌ای عنود که رسولش را «ابتر» و بی‌فرزند خوانده بود، آن فریده وحیده را عطا کرد. بانویی که راستی قلم از توصیف محامدش درمانده است و زبان از شرح مقامات روحانی اش در کام مانده. بنابراین صواب آن است به تعبیری که کلام الله از آن حضرت دارد پردازیم و آن وصف «کوثر» است که در سوره‌ای به همین نام آمده:

۱. سوره کوثر: درباره شأن نزول سوره کوثر آنچه مفسران متفق القول هستند این است که کافری بدزبان و سنتیزه جوبه نام عاص بن وائل، پیامبر اکرم ﷺ را دید که از مسجد بیرون می‌رود. در این رویارویی با هم سخن گفتند. چون عاص وارد مسجد شد، اشرف قریش پرسیدند با کی سخن می‌گفتی؟ جواب داد با «ابتر». این پیشامد و گفتگوزمانی روی داد که عبدالله آخرین پسر رسول الله ﷺ از حضرت خدیجه، درگذشته بود و آنان هرکه را پسنداشت ابتر می‌خواندند.

آبتر به معانی چارپای دُم بریده، کسی که فرزند نداشته باشد، هرچیزناقص و نامبارک آمده است.<sup>۲</sup>

دشمنان اسلام خود را نوید می‌دادند که با مرگ پسران رسول خدا ﷺ، فرزندی برایش نخواهد ماند و نسلش منقطع و نامش فراموش و دینش بی‌نگهبان خواهد شد. خداوند متعال در چنان موقعیتی در کوتاه‌ترین سوره، ضمن سه آیه پاسخ آن سخن ناروای اهانت آمیزرا می‌دهد و می‌فرماید ما به تو «کوثر» عطا کردیم و به این وسیله رسولش را دلارام و مسرور می‌کند.

- 
۱. سوره تکویر(۸۱) / ۸ - ۹: «وَأَنَّكَاهُ كَهُ از دختِ زنده به گور پرسیده شود که به کدام گناه کشته شده؟».
  ۲. الطبرسی، الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق سیده‌اشم الرسولی والسید فضل الله الیزدی الطباطبایی، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۰۶.

«کوثر» صفتی است بروزن فَوْعَل از «کثرت» که زیادی فوق العاده را می‌رساند و به معنی «خیرکشی» است.<sup>۱</sup> این واژه در بخشش چیزهای خوب به کار می‌رود و چون تعیین نشده چه چیز، بخشش همه چیزهای خیر و نیکورا شامل می‌شود (هنرآسای) که مهم‌ترین آن‌ها: نبوت و کتاب، کثرت آباع و پیروان، حوض یا نهر بهشتی، کثرت اولاد و فرزندان صالح که پس از مرگ هم سبب بر جا ماندن نام نیک پدر و رسیدن خیرات به روح اوست.<sup>۲</sup>

هر چند به قول طبرسی لفظ «کوثر» همه آن معانی را پذیراست، اماً با توجه به شأن نزول یاد شده به قرینه لفظ «أبتر» که دشمن پیامبر اکرم گفت، آشکارترین و مناسب‌ترین معنی کوثر در آن سوره، فراوانی فرزندان می‌باشد که همه از نسل یکتا دخت رسول الله ﷺ است. فخر رازی نیز همین معنی را می‌گوید، به این دلیل که سوره، رد برکسی است که فرزند نداشتن را عیب حضرت شمرد و خداوند در پاسخ، نسلی به او عطا کرد که در ازای زمان باقی خواهند بود.<sup>۳</sup> گفتنی است که این کثرت اولاد تنها از نظر کمی مهم و شایسته اعتنا نیست، بلکه از نظر کیفی هم قابل توجه و اهمیت است، زیرا بسیاری از سادات از عالمان و فقیهان و نوابغ دینی و سیاسی می‌باشند، که آثار خیر علمی و اجتماعی بر جا گذاشته‌اند و در زمان کنونی شاهد نمونه‌هایی برجسته از آنان هستیم.

۲- آیه تطهیر: از آیات دیگر قرآن مجید که طهارت روحی و عصمت حضرت فاطمه ؑ را می‌رساند، آیه معروف تطهیر است در سوره احزاب (بخشی از آیه ۳۳). درباره شأن نزول این آیه در صحیح مسلم<sup>۴</sup>، از عایشه نقل شده که گفت: یک روز صبح پیامبر ﷺ از منزل خارج گردید، در حالی که بردوشش عبای یمنی نقشه‌دار (خط دار) از موی سیاه بود. پس

۱. همان تفسیر به نقل از: ابن عباس و ابن جبیر و مجاهد.

۲. شریعتی، محمد تقی، تفسیر نوین، شرکت سهامی انتشار، شهریور ۱۳۴۶، ص ۳۵۵ - ۳۶۰.

۳. رجوع شود به: التفسیر الکبیر، ج ۱۶، ص ۱۱۸. به نقل از فاطمه زهرا ؑ مام پدر، ص ۲۵.

۴. صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة، باب فضائل اهل بیت النبی ؑ، روایت شماره ۶۱ (۲۲۲۴).

حسن بن علی علیه السلام به نزدش آمده پیامبر او را به زیر عبا وارد کرد، سپس حسین بن علی علیه السلام آمد و داخل عبا گردید. آن گاه فاطمه آمد، پیامبر او را نیز در زیر عبا قرار داد، و سپس علی بن ابی طالب علیه السلام آمد. وی را نیز زیر عبا وارد نمود. آن گاه گفت: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطْهِرُكُمْ تَطْهِيرًا»<sup>۱</sup>؛ «جزاین نیست که خداوند می خواهد هرگونه پلیدی و گناه و آلودگی را از شما خاندان پیامبر بزداید، و شما را کاملاً پاک و منزه گردداند.».

همچنین ترمذی نقل می کند: زمانی که آیه تطهیر در خانه ام سلمه بر پیامبر صلوات الله عليه وسلم نازل شد، آن حضرت فاطمه، حسن و حسین را فراخواند و آنان را در کسانی پوشانید، در حالی که علی بن ابی طالب علیه السلام در پشت سر آن حضرت بود. آن گاه پیامبر گفت: «اللَّهُمَّ هؤلاء أَهْلُ بَيْتِي فَاذْهَبْ عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَ طَهِّرْهُمْ تَطْهِيرًا»؛ «خداوندا، اینان اهل بیت من هستند. پس هرگونه پلیدی را از اینان دور کن و کاملاً پاکشان گردان». ام سلمه عرض کرد: «وَأَنَا مَعَهُمْ يَا نَبِيَّ اللَّهِ؟»، پیامبر در پاسخ فرمود: «أَنْتِ عَلَى مَكَانِكَ وَأَنْتِ عَلَى خَيْرٍ»؛ «تو جایگاه خود را داری و برخیر و نیکی هستی (اما مشمول اهل بیت در آیه نیستی)».<sup>۲</sup>.

انس بن مالک روایت کند که پس از نزول آیه تطهیر، رسول خدا صلوات الله عليه وسلم به مدت شش ماه هنگامی که برای نماز صبح از در خانه فاطمه علیها السلام می گذشت، می فرمود: «الصَّلَاةُ يَا أَهْلَ الْبَيْتِ؛ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطْهِرُكُمْ تَطْهِيرًا»؛ «هنگام نماز است ای خاندان نبوت! جزاین نیست که خداوند می خواهد هرگونه پلیدی و گناه را از شما خاندان پیامبر بزداید و شما را کاملاً پاک گردداند».<sup>۳</sup>.

۱. بنابر آنچه در کتاب های لغت آمده «رجس» به معنی پلیدی و هر کردار زشت و تنفرزاست. (ابن منظور، *لسان العرب*).

۲. سنن الترمذی، ابواب تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۳۰، روایت شماره ۳۲۵۸. نیز ابواب المناقب، ماجاء فی فضل فاطمة، ج ۵، ص ۳۶۰، شماره ۳۹۶۳.

۳. سنن الترمذی، ابواب تفسیر القرآن، سوره الأحزاب، ج ۵، ص ۳۰، شماره ۳۲۵۹.

عالّمه طباطبائی در اثبات این حقیقت که آیهٔ تطهیر مخصوص پنج تنِ آل عباس است، یادآور می‌شود: بر حسب روایت‌هایی که در شأن نزول آیه وارد شده و بیشتر آن‌ها از اهل سنت است که از طریق اُم سلَمَه، عایشه، ابی سعید خدری، ابن عباس و غیراین‌ها نقل کرده‌اند، بیشترش تصریح دارد که آیه مخصوص همان پنج تن است و شامل همسران رسول الله ﷺ نمی‌شود. زیرا بر حسب روایت‌ها معلوم می‌شود آیه به تنها یی در یک واقعه جداگانه نازل شده است و حتی در بین ۷۰ روایت، یک روایت هم نیست که بگوید آیه دنبال آیات مربوط به همسران پیامبر اکرم است. پس به دستور رسول خدا ﷺ یا بعد از رحلت، هنگام جمع‌آوری کُراسه‌ها و تدوین مصحف، آنجا نوشته شده است، به طوری که برداشتن آن خللی به تناسب و ترتیب آیه ۳۳ و ۳۴ وارد نمی‌کند، مخصوصاً که ضمیر مذکور در «عَنْكُم» به «نساء» برنمی‌گردد.<sup>۱</sup>

شاهد زیر تأییدی بر نظر عالّمه و نزول جداگانه آیهٔ تطهیر است:

ابوالفضل رشیدالدین احمد میبدی (از اصحاب حدیث اهل سنت در سدهٔ ششم) ذیل آیه: «**قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدُ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ**» (شوری ۲۳) می‌نویسد: «ابن عباس گفت آن روز که این آیت فروآمد، گفتند: «یا رسول الله مَنْ قرَبَكَ اللَّذِينَ وَجَبَتْ عَلَيْنَا مَوَدَّتَهُمْ؟ قال: علیٌّ وَفاطمة وَابنَاهُما وَفِيهِمْ نَزَلَ إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اهْلُ الْبَيْتِ». <sup>۲</sup>

**۳. آیهٔ مباھله: به صریح آیاتی از قرآن مجید<sup>۳</sup> در میان کافران که در عربستان**

۱. طباطبائی، عالّمه سید محمد حسین، ترجمة تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱۶، ص ۴۶۵-۴۶۶.

۲. رک: ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف الأسرار و عَدَدُ الأَبْرَار، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۹، ج ۹، ص ۲۳.

۳. مانند آیه ۸۲ سورهٔ مائدہ: «مَسْلِمًا يَهُودِيَّا وَمُشْرِكًا رَازِهَمَّةً مُرْدِمْ در دشمنی با مؤمنان سخت تر خواهی یافت. و بی تردید نزدیک تراز همه به دوستی مؤمنان کسانی را خواهی یافت که گفتند ما مسیحی هستیم. این [اما] از آن روست که در میان ایشان، کشیشان و راهبانی [خداترس] هستند و



می‌زیستند، یهودیان و مشرکان بیش از همه به عداوت و سنتیزه‌جویی با پیامبر اسلام و دعوت توحیدی اش می‌پرداختند و مسیحیان به سبب وجود کشیشان دانشمند و راهبان بی‌تکبر، نسبت به مسلمانان بیشترین موذّت و مسالمت را رعایت می‌کردند. با وجود این زمینهٔ مساعد، استدلال‌های قرآن بر بی‌همتایی آفریدگار – مانند آیه ۵۹ آل عمران<sup>۱</sup> – کمتر نتیجهٔ عملی داشت، تا اینکه گروهی از مسیحیان نجران (از شهرهای یمن) به پیشنهاد رسول خدا ﷺ حاضر به مبارله شدند.

در این مقال که بناست پایگاه بلند و قدسی عترت پیامبر اکرم را از منابع اهل سنت ارائه دهیم، شرح و تفسیر آیهٔ مبارله (آل عمران / ۶۱) را از تفسیر کهن سال کشف الأسرار و عَدَّةُ الْأَبْرَارِ نقل می‌کنیم:

«فَمَنْ حَاجَكَ فِيهِ: مَعْنَى مُحَاجَّهٍ وَمُحَافَقٍ حِجْتٌ أَوْرَدَنَ اسْتَ وَخَوِيشْتَنَ رَا حَقَّ نَمُونَنَ . مَيْكُوِيد: هر که با تو حجت آرد در کار عیسیٰ و آنچه گفت و بیان کرد نپذیرد، مِنْ بَعْدِ مَاجَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ: پس از آن که از خدا به تو پیغام آمد و بدانستی که عیسیٰ بندۀ خدا بود و رسول وی، فَقُلْ تَعَالَوْا: ایشان را گوی، یعنی ترسایان نجران و مهتران ایشان، سَيِّد و عاقب که با تو خصوصت می‌کردند، نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ...: بیایید تا خوانیم ما پسran خویش را، شما پسran خویش و ما زنان خویش و شما زنان خویش و ما خود به خویشتن و شما خود به خویشتن، آنگه مبارله کنیم. مبارلهٗ آن بَرَد که دو تن یا دو قوم به کوشش مُستقصی یکدیگر را بَفَرینند، و از خدای عزوجل لعنت خواهند از دو قوم بر آنکه دروغزنان اند و بَهَلَه نامی است لعنت را، مبارلهٗ و تباہل و ابتهال در لغت یکی اند و تفسیر ابتهال خود در عقب لفظ بگفت: فَتَجَعَلْ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ... . مصطفیٰ ﷺ به صحراء شد. آن روز دست حسن ﷺ گرفته و حسین را در بر [آغوش،

البته آنان تکبر نمی‌کنند».

۱. مقصود آیه‌ای است که در جواب مسیحیان می‌باشد، که تولد بدون پدر حضرت عیسیٰ را دستاویز الوهیت یا فرزند خدا دانستن وی قرار داده بودند و قرآن آفرینش آدم ابوالبشر را بدون پدر و مادر مثُل می‌آورد: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللهِ كَمِثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (آل عمران / ۵۹).

کنار نشانده و فاطمه از پس می رفت و علی علیہ السلام از پس ایشان. مصطفی علیہ السلام ایشان را گفت: «چون من دعا کنم شما آمین گویید».

«دانشمندان و مهتران ترسایان چون ایشان را به صحراء دیدند برآن صفت، بترسیدند، و عام را نصیحت کردند و گفتند: «یا قوم! آناری وجوهًا لوسائلوا الله عزوجلَّ أَنْ يُزِيلَ جَبَلًا مِنْ مَكَانِهِ لَأَرَأَهُ، فَلَا تَبْهَلُوهُ فَتَهَلُّوكُوا وَلَا يَبْقَى عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ نَصْرَانِيُّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». ترسایان آن سخنان از مهتران خویش بشنیدند، همه بترسیدند و از مباھلت باز ایستادند و طلب صلح کردند و جزیت پذیرفتند، به آنکه هرسال دو هزار حُلّه بدھند، هزار در ماه صفر و هزار در ماه ربیع. مصطفی علیہ السلام با ایشان در آن صلح بست».<sup>۱</sup>

در بخشی دیگراز تفسیرش می نویسد: «مصطفی علیہ السلام گفت: آتش آمده برھوا ایستاده، اگر ایشان مباھلت کردندی، در همه روی زمین از ایشان یکی نماندی. و اصحاب مباھله پنج کس بودند: مصطفی علیہ السلام و زهرا علیہ السلام و مرتضی علیہ السلام و حسن علیہ السلام و حسین علیہ السلام. آن ساعت که به صحراء شدند رسول ایشان را با پناه خود گرفت و گلیم برا ایشان پوشانید و گفت: «اللَّهُمَّ إِنَّ هَؤُلَاءِ أَهْلِي». جبرئیل آمد و گفت: «یا محمد! و أنا من أهْلِكُمْ»؛ «چه باشد یا محمد اگر مرا پذیری و در شمار اهل بیت خویش آری؟». رسول گفت: «یا جبرئیل و أنتِ مِنَّا...».<sup>۲</sup>

۱. میبدی، کشف الأسرار و عَدَدُ الأبرار، ج ۲، ص ۱۴۶ - ۱۴۷.

۲. همان، ص ۱۵۱. از مجامع حدیثی اهل سنت، در صحیح مسلم کتاب فضائل الصحابة، روایت شماره ۳۲؛ *سنن الترمذی*، ابواب المناقب، ج ۵، ص ۳۰۲، در روایت ۳۸۰۸، بعد از آوردن نام حضرت فاطمه علیہ السلام و همسرو فرزندانش سخن پیامبر را به عبارت «اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلِي» نقل کرده است. قندوزی حنفی از رسول خدا علیہ السلام نقل می کند که فرمود: اگر خدا در زمین بندگانی گرامی تراز علی و فاطمه و حسن و حسین علیہ السلام می شناخت حتماً مرا امر می کرد که با آنان به مباھله روم، ولی به من دستور داد که با این افراد به مباھله روم. اینان بهترین آفریدگان اند. (ینابیع المودة، قندوزی، ۲۴۴؛ به نقل از: سید محمد کاظم قزوینی، فاطمة الزهرا از ولادت تا شهادت، ترجمه دکتر حسین فریدونی، ص ۲۴۰).

همانند آنچه میبدی در تفسیر و شرح واقعه مباھله نوشتہ کمابیش در دیگر تفاسیر قدیم میبینیم که بعضی نقل کردنی است. مانند نوشتة ابوالفتوح رازی که سخن اسقف مسیحیان را پس از مشاهده چهار تن از نزدیک ترین خویشان پیامبر اکرم ﷺ چنین ذکر میکند: «او با ترسایان نگریست و گفت: بنگرید که محمد چگونه واثق است، که به مباھله، فرزندان و خاصّگان خود را آورده است و به خدای که اگر هیچ خوفی بودی اورا، از آنکه حجت بر(=علیه) او باشد، اختیار نکردی هلاک خود و هلاک اینان را، از مباھله او حذر کنید، که اگر نه مکان قیصر بودی، من اسلام آوردمی. با او مصالحه کنید برآنکه او حکم کند و بازگردید و با شهر خود شوید... اسقف گفت: ما با تو مصالحه میکنیم بر چیزی که به آن قیام توانیم کردن». <sup>۱</sup>

برای ملاحظه پاسخ بعضی شباهات در دلالت آیه بفرضیلت حضرت فاطمه ؑ و همسرو دو فرزندش، به تفسیر المیزان، ذیل آیه مباھله مراجعه شود. (جلد سوم).

۴. جلوه‌ای از ایشاره و اخلاص: در مطالعه تاریخ صدر اسلام و حوادث خانواده حضرت علی ؑ، به رویدادهایی میرسیم که اگر نبود کلام الله و گزارش آسمانی و اخبار قطعی اش، باور آن‌ها - به ویژه برای افراد سنت ایمان و نازپرورد - دشوار بود. اما مگر از خداوند - قرآن - راستگوترداریم؟ «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (نساء، ۸۷)؛ مگر در زمان کنونی - همین عصر فساد و خون‌ریزی واستکبار جهانی - جوانان پارسا و مخلص و ایشارگر رانمی بینیم که جان‌فشنی میکنند، تا از اسلام راستین دفاع کنند و عزت مسلمانان را پاس دارند.

پس باید باور کرد که نیروی ایمان، آن هم ایمان به حق تعالی، که همه چیز ما از اوست، و معبد محبوب ما هموست، آدمی را به چنین ایشاره‌های مخلصانه و امی دارد، بی‌چشمداشت به مدح و ستایش همنوعان.

۱. حسین بن علی بن خزاعی نیشابوری، مشهور به ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به تصحیح دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۲.

این مقدمه برای آمادگی ذهن بعضی دیرباوران بود که گاه «قیاس به نفس» کنند و از چنان مقامات روحانی غافل مانند. اما داستان واقعی رویداد به یادماندنی که قرآن نقل می‌کند، عملکردی فراتراز ایثارها و از خودگذشتگی‌های نادر و عجیب است که می‌بینیم یا می‌شنویم، زیرا انگیزه‌اش اخلاصی برtero ایمانی افزون‌تر از تصور ماست، که نشئت گرفته از معرفت و محبت ایثارگران نسبت به آفریدگار متعال است.

اینک تفسیر آیه ۸ سوره انسان و شرح رویداد در خانه حضرت علی و فاطمه علیهم السلام به قلم میبدی که در فروع، مذهب شافعی دارد و در اصول اعتقادی از اصحاب حدیث است<sup>۱</sup>، و شائبه تعصّب شیعی در روی نمی‌رود.

«وَيُطِعِّمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبْهِهِ» آی: علی حُبْهِم إِبَاه و حاجَتِهِم إِلَيْهِ فِي حَالِ الضَّيْقِ وَالجُوعِ وَقِلَّةِ الطَّعَامِ... . ابن عباس گفت: این آیت در شأن امیرالمؤمنین علی علیهم السلام فرو آمد و خاندان وی و سبب آن بود که حسن و حسین هردو بیمار شدند. رسول خدا علیهم السلام به عیادت ایشان شد با جمعی یاران. گفتند: «یا أبا الحسن لَوْنَذَرْتَ عَلَى وَلَدَيْكَ نَذْرًا». اگر نذری کنی برآمید عافیت و شفای فرزندان مگر صواب باشد. علی علیهم السلام نذر کرد که اگر فرزندان مرا از این بیماری شفا آید و عافیت بود، شکرآن را سه روز روزه دارم «تَقْرِبًا إِلَى اللهِ عَزِّ وَجْلٍ وَ طَلَبًا لِمَرْضَاتِهِ». فاطمه زهرا همین کرد، سه روز روزه نذر برخود واجب کرد. کنیزکی داشتند نام وی فِضْهِ، بر موافقت ایشان همین نذر کرد: «إِنْ بَرَءَ إِلَيْهِ مَا بِهِمَا صُمْتُ اللَّهُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ شَكْرًا». پس رب العالمین ایشان را عافیت و صحت داد، و ایشان به وفای نذر باز آمدند و روزه داشتند، و در خانه ایشان هیچ طعام نه که روزه گشایند.

---

۱. اصحاب حدیث: بنابر آنچه در ملل و نحل (۲۶۵/۱) آمده: اصحاب حدیث از مردم حجاز بودند و پیروان سه مذهب معروف اهل سنت یعنی شافعی و حنبلی و مالکی، که بنای احکام را بر نصوص می‌نهادند و به قیاس [که روش ابوحنیفه بود] عمل نمی‌کردند. اینان در مباحث اعتقادی و معرفتی نیز متکی به منقولات و اخبار نبوی بودند، از این رو نقل حدیث در میانشان اهمیت فوق العاده داشت. پس از ظهور متكلم معروف ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴) و استوار شدن اصول اعتقادی اهل سنت بر پایه منقولات و ظاهر آیات، از او ایل سده چهارم، اصحاب حدیث «اشعری» نامیده شدند.

علیٰ مرتضیٰ از جهودی خبیری، نام وی شمعون، قرض خواست. آن جهود سه صاع جوبه قرض به وی داد. فاطمه زهرا از آن جویک صاع به آسید است آرد کرد و پنج قرص از آن بپخت. وقت افطار فراپیش نهادند تا خورند. مسکینی بر در سرای آمد آن ساعت و گفت: «السلام علیکم یا اهل بیت محمد، مسکین مِن مساکین المسلمين، أطعْمُونَى أطعْمَكُمُ اللَّهُ مِنْ مَوَائِدِ الْجَنَّةِ». سخن درویش به سمع علی رسید<sup>۱</sup>.... .

آنگه طعام که پیش نهاده بود جمله به درویش دادند و برگرسنگی صبر کردند؛ تا دیگر روز فاطمه صاعی دیگر جوآرد کرد و از آن نان پخت. چون شب درآمد وقت افطار در پیش نهادند. یتیمی از اولاد مهاجران بر در باستاد، گفت: «السلام علیکم یا اهل بیت محمد<sup>ؑ</sup>. یتیم مِنْ أُولَادِ الْمُهَاجِرِينَ. إِسْتَشَهَدَ وَالَّذِي يَوْمَ الْعَقَبَةِ أَطعْمُونَى أطعْمَكُمُ اللَّهُ مِنْ مَوَائِدِ الْجَنَّةِ». علی چون سخن آن یتیم شنید<sup>۲</sup>... همچنان طعام که در پیش بود جمله به یتیم دادند و خود گرسنه خفتند. دیگر روز آن صاع که مانده بود، فاطمه آن را آرد کرد و نان پخت، به وقت خوردن اسیری بر در سرای باستاد و گفت: «السلام علیکم یا اهل بیت النبیه<sup>ؑ</sup> أطعْمُونَى أطعْمَكُمُ اللَّهُ مِنْ مَوَائِدِ الْجَنَّةِ». آن طعام به اسیر دادند. سه روز بگذشت که اهل بیت علی<sup>ؑ</sup> هیچ طعام نخوردند و برگرسنگی صبر کردند و آن ماحضر که بود ایشار کردند، مرد درویش را و یتیم را و اسیر را، تارب، العالمین در شان ایشان آیت فرستاد: «وَيُطِعِّمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُنْهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا».

«قوله: إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ: هذه حکایة عن عقود القلب والثبات. والقول ها هنا مُضمر، يعني: ويقولون في أنفسهم: إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ: أى لِظَلْبِ ثوابِه ولرؤيته. لَا تُرِيدُنَا مِنْكُمْ جَزاءً أَى مكافأةً، وَلَا شُكُورًا أَى شُكُرًا، يعني: ولا أن يشنى به علينا...».

۱. آنچه برای اختصار حذف شد، اشعار عربی است که ضمن آن حضرت علی<sup>ؑ</sup> در خواست سائل گرسنه را به حضرت فاطمه<sup>ؑ</sup> می‌گوید و ایشان هم جواب قبولی را به شعرمنی دهد و امر پسرعم را اطاعت می‌کند.

۲. اشعار عربی دیگری است مانند مورد قبل که نقل نشد.

۳. مبیدی، کشف الأسرار و عَدَّةُ الأبرار، ج ۱۰، ص ۳۱۹ - ۳۲۱.

ابوالفتح رازی بعد از نقل داستان وفای به نذر و سه روز روزه داشتن آنان می‌نویسد:  
 «اتفاق اهل قبله است از مخالف و مؤالف که این سورت در حق علی و فاطمه و  
 حسن و حسین آمد، تا مثُل شد در اخبار و اشعار، شاعری گفت:  
 أنا مولىٰ لِفْتَىٰ أَنْزِلَ فِيهِ هَلْ أَتَىٰ ...»

مناقب و محامد حضرت فاطمه زهرا عليها السلام و همسرو فرزندان والاتبارش بیش از آن  
 است که در چند مقاله یا دفتر گفته آید. به رعایت «**خَيْرُ الْكَلَامِ مَا قَلَّ وَدَلَّ**» به همین  
 مختصر گزیده از قرآن اکتفا می‌شود و به نتیجه می‌پردازیم.  
 در نگاه دوباره به آنچه خداوند فاطمه درباره اش گفته است چند نکته آموختنی و  
 کاربردی می‌بینیم:

۱. فرزند ادامه حیات پدر و مادر است و داشتن آن مصداقی از خیر کثیر (کوثر) است، که زندگی خانوادگی را شیرین و پیوند زناشویی را پایدار می‌کند. پس نباید به بهانه‌های گونه‌گون - که با باور توحیدی سارگار نیست - در کمبود آن کوشید. البته تعداد فرزند نسبت به توانایی زوجین فرق می‌کند، ولی در هر حال از یاد نبیرم که «إِنَّ اللَّهُ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمُتَّиِّنُ».<sup>۱</sup>
۲. اسلام در ارزش‌گذاری به اعمال آدمیان، هیچ فرقی میان مذکور و مؤنث نگذاشته و درستایش و پاداش نیکوکاران و متقیان و صالحان، مردان و زنان را همانند و همتا شمرده است. آیات قرآن در این باره بسیار است<sup>۲</sup> و بر قرآن خوانان معلوم. تفاوت‌هایی که در بعضی احکام دینی بین مرد و زن می‌بینیم آن‌هاست که در متن خلقت آن «دونوع مکمل یکدگر» موجود است و شارع اسلام به مصلحت آنان رعایت کرده، چون دین فطری است و فطرت یعنی «خلقت موجود» خطا نکرده و نمی‌کند.<sup>۳</sup>

۱. رک: روض الجنان و روح الجنان، ج ۲۰، ص ۸۲ – ۸۳.

۲. سوره ذاریات (۵۱)، ۵۸: «همانا خداوند، هموروزی رسان و صاحب قدرتی استوار است».

۳. مانند آیه «مَنْ عَمَلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُتَحِيَّنَهُ حَيَاةً طَيِّبَةً...» (نحل / ۹۷). همجنین آیه ۱۲۴ سوره نساء وغیره.

۴. جای ورود در این بحث نیست. همین قدر متذکرمی شویم: تعبیرهایی چون زن سالاری یا مرد سالاری



۳. اگرچه طهارت باطنی و دوری از رِجس، زهد و بی‌رغبتی به مقام و ثروت‌اندوزی، فضیلتی است که هر مسلمان با معرفتی باید آن را کسب کند، اماً مجاهده برای کسب آن فضیلت، حاکمان و پیشوایان جامعه را اولی است، زیرا الگو و مقتداً‌یند و در ارائه فرهنگ اسلامی، رفتار و زندگی شان مؤثرتر از تبلیغات شفاهی است.

۴. مباهله آخرین مرحله احتجاج واستدلال با منکراست و صداقت و حقانیت مباهله‌کننده را می‌رساند، که در باورش به «حق اليقين» رسیده است. آیا تاریخ انبیاء او لوالعزم نمونه‌ای دیگر از مباهلهٔ یکی از آنان را با منکران عنود و لجوچ نشان می‌دهد؟ جواب منفی است و این منقبت ویژهٔ خاتم پیامبران ﷺ است. منقبتی که عترت طاهره‌اش - حضرت فاطمه و همسر و فرزندش - در آن شریک‌اند و بس، و کلام الله با سبک خاص تقلیدناپذیرش آن را در متن و بطن خود جاودانه کرده است. در نتیجه امروز ما می‌توانیم با اتكای به نقل از مسلمانان غیرشیعی، به آن فضیلت بی‌همتا باور کنیم و به چنان پیشوایانی اقتدا نماییم تا رستگار شویم.

۵. در پایان بازنگری، تابلویی، زیبا جلب نظر می‌کند. تابلویی که بی‌ویرایش و پیرایش، بالاترین فضیلتی را که یک انسان می‌تواند به آن دست یابد نشان می‌دهد. شمایل اصلی تابلو فاطمه است و همسر همیش امیر مؤمنان که ایشاره‌را با اخلاصی کامل در نظر می‌آورد: سه روز صبر بر گرسنگی و اطعام همتوعان گرسنه، برای رضای خدا. اما خدای شکور آن صحنه روحانی را که اوج از خودگذشتگی و نوع دوستی بی‌چشمداشت بود، به زیباترین صورت در قرآن ترسیم کرد. تابلویی درخشنان که در مصحف شریف تا قیام قیامت جلوه‌گر است و راهنمایی برای رهروان پیشگاه دوست.

---

→

در اسلام وجود ندارد. همکاری و همزیستی مانند دوستان و همانندان، تعلیم اسلامی است. صبر و خویشتن داری - که ثوابی فراوان دارد - راه صواب است. بر هر زوج و زوجه ضروری است تا کچ خلقی را به خوشبویی بدل کند و پیوندها را نگسلد.

# آموزه استكمال رزق با تأکید بر تحلیل حدیث «لاموت نفس حتی تستکمل رزقها»

دکتر علی راد<sup>۱</sup> - عاطفه محمدزاده<sup>۲</sup>

براساس مبانی اسلامی، روزی، یکی از مقدراتی است که هر فرد سهم، مشخصی از آن دارد و تا قبیل از فرارسیدن مرگ به صورت کامل در اختیار او قرار می‌گیرد. این قاعده در روایت «لاموت نفس حتی تستکمل رزقها» خودنمایی کرده که زمینه نظریه پردازی پژوهشگران را فراهم نموده است. با این حال، هیچ یک از روبکردهای رایج، تحلیل جامعی از آموزه استکمال رزق و حدیث یادشده ارائه نکرده‌اند. بدین روپژوهش حاضر با روش تحلیل متن مطابق با اصول و قواعد دانش فقه‌الحدیث در سه بخش: معناشناسی مفردات، مستندات روایی؛ شامل گونه‌ها، مصادر و سبب صدور روایت و درنهایت، تبیین مؤلفه‌های استکمال رزق به بازناسی و تقریر این آموزه می‌پردازد. بدین منظور با استناد به آیات و روایات، مفهوم استکمال رزق، گستره و نسبت آن با تقواو تلاش انسان را مورد بحث قرار می‌دهد و با تشکیل خانواده حدیث، شروط مبنایی دریافت کامل روزی را مطرح می‌کند. در بحث از گستره رزق، بایان اقسام و امکان قبض و بسط آن، مقید بودن کسب کامل روزی را یادآور می‌شود و در مرحله بعد نشان می‌دهد تقواو توکل بر خدا، دو عامل کلیدی برای پرهیز از تکاثر طلبی، تلاش افراطی و انحراف در مسیر تکمیل روزی است.

**واژگان کلیدی:** استکمال رزق، تلاش انسان، توکل، روزی مقدّر، حدیث «لاموت نفس حتی تستکمل رزقها».

ali.rad@ut.ac.ir

۱-دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران

۲-دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران

at.mohammadzadeh@ut.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۶/۴/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۲۸

## طرح مسئله

براساس آیات و روایات، هر موجودی از آغاز خلقت در مسیر کمال نفسی خود هدایت می‌شود. این تکامل که برای هریک از موجودات، معنای ویژه‌ای دارد، وابسته به سنت «ارتراق» است. آیه ۵۰ سوره طه: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». که رب العالمین را به عنوان خالق و هادی معرفی می‌کند، نشان می‌دهد پروردگار علاوه بر اعطای خلقت به هر موجودی، آن را به واسطه قوایی که بدان مجهرشده، به سوی مطلوبش که همان غایت وجود و آخرين درجه کمال اوست، تربیت می‌کند و به نوعی روزی می‌دهد. اما بدون تردید روزی انسان محدود به این دنیا نیست، بلکه ارتراق مادی و معنوی در آخرت نیز ادامه می‌یابد.

موضوع مورد بحث در این نوشتار به ارتباط رزق الهی با تکامل نفس برمی‌گردد که در روایت «لاموت نفس حتی تستکمل رزقها» بیان شده و دستمایه نظریه پردازی‌هایی در حوزه اخلاق و عرفان شده است. با تأمل در این حدیث و مباحث مربوط به آن، سؤال‌هایی به ذهن می‌رسد که اساسی‌ترین آن‌ها مفهوم استکمال رزق، میزان و گستره روزی و نحوه برخورداری از آن تازمان مرگ است. طبیعی است برای ارائه نظریه جدید درباره محتوای این حدیث لازم است رویکرد شارحان در تفسیر روایت بررسی و ارزیابی گردد.

پژوهش حاضر پس از تبعات لازم در این باره، بدان جهت که منابع اسلامی و به ویژه جوامع روایی به آموزه استکمال رزق توجه نشان داده‌اند، قصد دارد به بازنی‌سی مستندات این آموزه و تقریر آن پردازد. از این‌رو، نخست، مفهوم شناسی مفردات رادر دستور کار خود قرار می‌دهد. سپس گونه‌ها و مصادر روایی احادیث مربوط به بحث استکمال رزق را گردآورده، سبب صدور روایت منتخب را می‌کاود. آن‌گاه با تفحص در آیات قرآن، تشکیل خانواده حدیث و با تکیه بر قواعد دانش فقه‌الحدیث در تحلیل متن به عنوان روش معیار<sup>۱</sup>، ضمن ارزیابی رویکردهای رایج در تبیین آموزه یادشده، مؤلفه‌های آن

۱- برای آشنایی با فرایند و قواعد این روش، ر.ک: عبدالهادی سعودی، روش فهم حدیث، ص ۵۸-۲۰۸.

را به بحث می‌گذارد. آنچه گفته شد روش این پژوهش و جنبه نوآوری آن را نسبت به پژوهش‌های پیشین آشکار می‌کند.

جستجو در پیشینه این تحقیق نیز نشان می‌دهد با اینکه پژوهش‌هایی مرتبط با موضوع رزق انجام شده است، مقاله یا کتاب نشریاتی‌ای با محوریت مسائل نوشتار حاضر وجود ندارد.<sup>۱</sup>

اینک با توجه به نوع منابع مورد استناد در بیان آموزه استكمال رزق، بجاست گزارشی از مقامات واژگان کلیدی و مستندات روایی این آموزه ارائه گردد.

## ۱- معناشناسی مفردات

بخشی از پژوهش حاضر مربوط به مفهوم شناسی «آموزه دینی» و معناشناسی واژه‌های بنیادی روایت؛ یعنی واژه‌های «نفس»، «رزق» و «استكمال» است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

واژه «آموزه» در لغت معادل «doctrine» و به معنای عقیده، نظر، آیین عقیدتی و اصول یک فلسفه یا هر نظام فکری است. به عبارت دیگر، این کلمه به اصول اساسی ای

---

۱- با این حال از میان پژوهش‌های مرتبط با موضوع رزق و مسائل پیرامون آن، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«بررسی مفهوم رزق از دیدگاه قرآن و حدیث»، عنوان پایان‌نامه‌ای است که محسن شریفاتی ارائه کرده است. این تحقیق، به اقسام رزق، دلایل ازدیاد یا نقصان رزق و مباحثی از این دست پرداخته است. محمد قمی نیز پایان‌نامه مقطع ارشد خود را با عنوان «تبیین فلسفی رزق و رابطه آن با وصول انسان به سعادت حقیقی» تهیه کرده است. از مقاله‌ها هم می‌توان به «جمع میان مفهوم مقدب بدن رزق با تأثیر تلاش و تدبیر در جلب رزق»، نگاشته استاد سید محمد باقر حجتی و علی رضایی، مقاله «حکمت گونه‌گونی روزی‌ها از دیدگاه قرآن»، از استاد محمدعلی مهدوی راد و مهدی عبدالله پور، اشاره کرد. اما مهم آن است که علی‌رغم فراوانی ظاهری این نوع پژوهش‌ها و با وجود تکیه بسیاری از آن‌ها بر منابع روایی، هیچ یک، با رویکرد فقه الحدیثی و با هدف تحلیل روایت مورد بحث، به تبیین مسائل مربوط به آن نپرداخته و مباحثت مرتبط با رزق را به صورت کلی و بیشتر تکراری مطرح کرده‌اند.

گفته می شود که فرد یا گروهی، کردار یا اعضای خود را برمحور آن تنظیم می کند (نوربخش، ۷۱:۱۳۸۰ و ساروخانی، ۲۱۹/۱:۱۳۸۰). مراد از آموزه در نوشتار حاضر، همین معناست و بر مجموعه‌ای از معارف دینی که بخشی از بنیان‌های فکری افراد را در مقوله رزق تشکیل می دهد، تأکید دارد.

کتاب‌های معتبر اهل لغت، همسو با بسیاری از آیات قرآن، بیان‌گرایی حقیقت است که واژه «نفس» بیشتر در معنای شخص و روح به کار می‌رود (فراهیدی، ۲۹۱/۳:۱۴۰۹؛ راغب، ۱۴۱۲:۸۱۸). سیاق روایت نیز این دیدگاه را تأیید و نفس را همان روحی معنا می‌کند که هستی و حیات جسد به آن وابسته است.

«رزق» نیز که از نگاه لغویان به معانی «شکر» (ابن فارس، ۳۸۸/۲:۱۴۰۴)، چیزی که به معده می‌رسد و با آن تغذیه می‌شود و بخشناس مدام (راغب، ۳۵۱:۱۴۱۲) است، در این حدیث، به معنای چیزی آمده که به نیاز فرد در طول حیات مربوط است (جیلانی، ۱۴۲۹: ۲۷۶/۲ و مصطفوی، ۱۱۵/۴:۱۳۶۸). این مفهوم در مورد انسان، به عطای دائمی؛ دنیوی یا اخروی، تکوینی یا تشریعی، ارادی یا غیر ارادی و آنچه بهره‌مندی از آن حلال باشد و دیگری نتواند مانع آن گردد، گفته می‌شود. با این توضیح، نه تنها خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها، بلکه بهره‌های معنوی نیز رزق به شمار می‌آیند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۲۶۷؛ ابن اثیر جزیری، ۱۴۲۹: ۲۷۷/۲:۱۳۷۵؛ طریحی، ۱۶۹/۵:۱۳۷۵؛ جیلانی، ۱۴۱۲: ۲۱۹/۲:۱۳۶۷ گیلانی، ۷۹:۱۴۲۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۱۳۸ و حسن‌زاده آملی، ۵۷۰:۱۳۸۵).

اما برای واژه «استكمال»، شماری از کتاب‌های لغت، معنای مستقلی ذکر کرده‌اند و بیشتر آن‌ها به مفهوم دیگر است تقاضاً های «کمل» پرداخته‌اند. با این حال، در لسان‌العرب، یک جا متراffد با اکمله و کمله و به معنای اتمّه و در جایی دیگر به معنای استئمّه آمده است (ابن منظور، ۵۹۸/۱۱:۱۴۱۴ و ۵۹۹). در الصحاح و مجمع البحرين نیز معنای اخیر ذکر شده است (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۸۰۸ و طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۴۶۶ و ۴۶۷). در تاج العروس هم، ذیل واژه «روح»، به روایت مورد بحث اشاره شده و در پاورقی این کتاب چنین آمده که در اللسان والتهذیب، «تستکمل» معادل «تستوفی» معنا شده است (زبیدی،

از شارحان حدیث نیز، ملاخلیل قزوینی در شرح یکی از روایات کافی و در بیان معنای واژه استكمال چنین گفته است: «استكمال، اتمام چیزی به ضم تتمه آن به عمدۀ اجزای آن است.» براین اساس، وی عبارت «فَلَمّا ... وَاسْتُكْمِلَتْ أَيَامِهِ ...» را به صورت «وقتی روزهای عمر او کامل شد،...» ترجمه کرده است (قزوینی، ۱۳۷۸/۱/۱۱۷).

در جمع می‌توان گفت از آنجا که ریشه واژه «استكمال» از «کمل» بوده و با کمال هر چیزی در ارتباط است، معنای این واژه در روایت مورد نظر همان به کمال رساندن، کامل و تمام کردن (روزی) است.

## ۲- مستندات روایی

از آنجا که رویکرد این پژوهش در اثبات و تبیین آموزه استكمال رزق، حدیث محور است، بررسی انواع گونه‌های روایت و تشخیص متن معیار، تعیین مصادر روایی و تحلیل سبب صدور این حدیث را در اولویت قرار داده، به بحث می‌گذارد.

### ۱-۱- گونه‌های روایت

متن کامل روایات مربوط به بحث استكمال رزق در کتاب اصول کافی در دو باب «الطَّاعَةُ وَالتَّقْوَىٰ» و «الإِجْمَالُ فِي الطَّلَبِ» با اسنادی متفاوت نقل شده است. (کلینی، ۱۴۲۹/۳: ۱۸۷ و ۱۸۸، ح ۱۶۲۱/۲؛ ۸۴۰۰/۱؛ ۵۴۷ و ۵۴۶/۹، ح ۵۴۸/۹؛ ۸۴۰۲/۳، ح ۵۵۴ و ۵۵۵، ح ۱۱/۸۴۱۰).

این روایات، با وجود اشتراک زیاد در متن، در چند مورد با هم اختلاف دارند. بخشی از این ناهمسانی، به تفاوت موجود در متن عبارت‌های «لَا تَمُوتْ نَفْسٌ حَتَّىٰ تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا.»، «لَنْ تَمُوتْ نَفْسٌ حَتَّىٰ تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا.»، «لَنْ تَمُوتْ نَفْسٌ حَتَّىٰ تَسْتَوْفِي رِزْقَهَا.»، «وَلَا يُحِمِّلَنَّكُمْ أَسْتِبْطَاءُ شَيْءٍ مِّنَ الرِّزْقِ أَنْ تَظْلِبُوهُ بِشَيْءٍ مِّنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ.» و «وَلَا يُحِمِّلُ أَحَدُكُمْ أَسْتِبْطَاءُ شَيْءٍ مِّنَ الرِّزْقِ أَنْ يَظْلِبُهُ بِغَيْرِ حِلِّهِ فَإِنَّهُ لَا يُدْرِكُ مَا عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا بِطَاعَتِهِ.» برمی‌گردد. با توجه به این افتراق ضروری است از میان روایات گردآوری شده، یکی را

معیار قرار دهیم و پژوهش را بر مبنای آن به انجام رسانیم.

منظور از متن معیار در این پژوهش، تلاشی است اجتهادی برای به دست آوردن نزدیک‌ترین متن صادره از مucchom علیهم السلام. شرط‌های انتخاب آن هم عبارت است از: نقل متن روایت در کهن‌ترین مصادر روایی و اختصاص پایین‌ترین آمار متغیر متنی به این روایت.

پس از بررسی همه روایاتی که در بحث استكمال رزق با مضمون و عبارت‌های مشابه نقل شده و تعیین نقاط اشتراک، افتراق و فراوانی کاربرد عبارت‌ها در آن‌ها، این نتیجه به دست آمد که جمله‌های «لَاتَّمُوتْ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا» و «لَأَيْحِمَلَنَّكُمْ أَسْتِبْطَاءُ شَيْءٍ مِّنَ الرِّزْقِ أَنْ تَظْلِبُوهُ بِشَيْءٍ مِّنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ»، بیش از موارد دیگر در متن روایات تکرار شده‌اند. نقل روایت زیر در کهن‌ترین مصادر روایی نیز، عامل دیگری در انتخاب و جدایی آن از دیگر روایات است:

عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الْشَّمَالِيِّ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیهم السلام، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ علیهم السلام فِي حَجَّةَ الْوَدَاعِ: «أَلَا إِنَّ الرُّوحَ الْأَمِينَ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّهُ لَاتَّمُوتْ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا، فَاتَّقُوا اللَّهَ، وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ، وَلَا يَحْمِلَنَّكُمْ أَسْتِبْطَاءُ شَيْءٍ مِّنَ الرِّزْقِ أَنْ تَظْلِبُوهُ بِشَيْءٍ مِّنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ؛ فَإِنَّ اللَّهَ قَسَمَ الْأَزْرَاقَ بَيْنَ حَلْقِهِ حَلَالًا، وَلَمْ يَقِسمْهَا حَرَامًا، فَمَنِ اتَّقَى اللَّهَ وَصَبَرَ، أَتَاهُ اللَّهُ بِرْزَقَهُ مِنْ حِلْلَهُ، وَمَنْ هَتَّكَ حِجَابَ السِّرِّ وَعَجَلَ، فَأَخَذَهُ مِنْ عَيْرِ حِلْلَهُ، قُصَّ بِهِ مِنْ رِزْقِهِ الْحَلَالِ، وَحُوِسِّبَ عَلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۴۶/۹ و ۵۴۷، ح ۸۴۰۰).

ابو حمزه شمالي از امام باقر علیهم السلام نقل کرده است که رسول خدا علیهم السلام فرمود: «آگاه باشید روح الامين در قلب من دمید که: هیچ کس نمی میرد مگر آنکه روزی اش را کامل دریافت می دارد، پس تقوای الهی پیشه کنید و کمتر دنبال طلب دنیا باشید. اگر روزیتان به تأخیر افتاد، مبادا از طریق معصیت آن را بجویید. خداوند، روزی حلال را بین مردم تقسیم نمود، ولی حرامی را تقسیم نکرد. کسی که صبر کند و تقوای را مراعات نماید، روزی حلال خدا به او می رسد و کسی که با پرده دری و حرصن از غیر طریق حلال آن را دریافت کرد، در دنیا از روزی حلالش به همان مقدار کم به او خواهد رسید و در آخرت نیز نسبت به آن

به محاکمه کشیده خواهد شد.»

## ۲-۲- مصادر روایت

از دیگر مصادر روایی شیعه به جزئیاتی کلینی، می‌توان از التمحيص (منسوب به) اسکافی، ۱۴۰۴: ۵۲/۱۰۰ و تهذیب الأحكام نام برد (طوسی، ۱۴۰۷: ۶/۳۲۱). متن مشابه روایت معیار در دو اصل «عاصم بن حمید الحناط» و «علاء بن رزین» که نسبت به کافی قدامت بیشتری دارند، هم گزارش شده است (عددی از علماء، ۱۳۶۳: ص ۲۳ و ۱۵۳).<sup>۱</sup> بنابراین با توجه به وجود روایت یادشده در کتب اربعه شیعه که نزد عالمان امامیه جایگاه خوبی دارند و صحت سندش، می‌توان اعتبار آن را تأیید نمود. حضور این روایت در منابع اصلی حدیث شیعه، خود، نشانه اعتماد ویژه محدثان امامیه به آن بوده است.

## ۳-۲- سبب صدور روایت

از میان منابع مورد مطالعه در این پژوهش، واقعی در المغازی، زمینه صدور این روایت را آماده سازی سپاه مسلمان در جنگ احد بیان نموده است. براین اساس، حدیث مورد نظر بخشی از خطبه رسول خدا ﷺ بوده و قبل از برخورد جدی با سپاه دشمن و پیش از جمیع آوری غنایم صادر شده است (واقعی، ۱۳۶۱: ۲۲۱-۲۲۳). مجلسی هم، در کتاب بحار الانوار این قول را نقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰/۲۰۵) و ۱۲۶. با این حال، در جای دیگری از همین کتاب سبب صدور حدیث مطابق با قول فردی ناشناس، تعجیل صحابه در جمیع غنایم در یکی از جنگ‌ها ذکر شده است

۱- از میان مصادر روایی اهل سنت نیز، ابن ماجه در سنن خود روایتی شبیه با این حدیث از جابر بن قلم کرده است. (ابن ماجه، ۱۴۲۴: ۴۹۸، ح ۲۱۴۴). این حدیث که به لحاظ متن با شماری از احادیث شیعه برابری می‌کند (کلینی، ۱۴۲۹: ۹/۵۴۸، ح ۳/۸۴۰۲)، با سندی متفاوت بدین شرح نقل شده است: حدثنا محمد بن المصطفی الحمصی ثنا الولید بن مسلم عن ابن جریح عن ابی الزبیر عن الجابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «.. ایها الناس؛ إِنَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الظَّلَبِ فَإِنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَوِي رِزْقَهَا وَإِنْ أَبْطَأْ عَنْهَا فَأَنْقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الظَّلَبِ خَذُوا مَا كُلَّ وَذَعُوا مَا حَرَّمْ».»

(مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴/۱۴۳). بدین ترتیب، اقوال، از جهت زمان صدور روایت، اندکی با یکدیگر تفاوت دارند.

تنها روایاتی که شاید بتوان بین آن و قول اخیر اندک پیوندی برقرار کرد، مربوط به اقوالی است که طبرسی به عنوان شان نزول آیات ۵۸ و ۵۹ سوره توبه: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أَعْطُوا مِنْهَا رِضْوًا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ \* وَلَوْا نَهْمٌ رَضْوًا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيِّدُنَا اللَّهُ مِنْ فَصْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ»، نقل کرده است. مضمون این روایات، مربوط به اعتراض فرد یا افرادی از شرکت کنندگان در جنگ حنین، هوازن یا غیر آن به رسول خدا ﷺ درباره تقسیم غنایم بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۲/۵ و ۶۳). یکی از مفسران معاصرهم با تکیه بر حدیثی از امام صادق علیه السلام، نشان داده که پذیرش حکم الهی و موافقت با تقسیم عادلانه پیغمبر ﷺ، از امید داشتن به فضل خدا و باورمندی به توسعه رزق از جانب پروردگار حکایت می کند. (ثقفی، ۱۳۹۸: ۲/۵۹۲).

به نظر می رسد از یک جهت بتوان کلام این مفسر را به بحث سبب صدور ربط داد؛ بدین معنا که شاید پیامبر ﷺ قبل از جنگ یا در برخورد با افراد معارض پس از جنگ، یادآوری فرموده روزی مقدّر تا زمانی که انسان در قید حیات است به او خواهد رسید. با این بیان، حضرت تأکید داشته که لازمه دریافت رزق، تلاش افراطی و حرص زدن در این مورد نیست، بلکه بخشی از رزق، جزء مقدرات انسان است و با عنایت خداوند به دست می آید. اما باز هم این اشکال مطرح می شود که چرا در سبب صدور حدیث، از جمع آوری شتاب زده غنایم به وسیله اصحاب سخن رفته، درحالی که در شان نزول آیه، رسول خدا ﷺ، خود مشغول تقسیم غنایم بوده و برخی از افراد حریص به شیوه کار ایشان اعتراض نموده اند.

با این همه، مسلم است براساس روایات مورد بحث و سیره رسول خدا ﷺ، ایشان برای پیشگیری از حرص جنگجویان مسلمان یا در سفارش به افراد طمع کارد کسب روزی، ضمن بیان حقایقی از سنن الهی، آنها را به مسیر صحیح هدایت می فرموده

است. به دیگر سخن، چنانچه سبب صدور یادشده هم قطعی نباشد، وقوع ماجراهایی شبیه به آن در تاریخ صدر اسلام بسیار محتمل است. از این‌رو به نظر می‌رسد تعجیل صحابه در جمع غایم در یکی از جنگ‌ها یا پیش‌بینی چنین شرایطی در آستانه جنگ احاد، می‌تواند به عنوان نمونه‌ای از این وقایع به شمار آید.

### ۳- تبیین آموزه استكمال رزق

به منظور تبیین آموزه مورد بحث، در ادامه، شاخص‌ترین مؤلفه‌های آن به تفصیل خواهد‌آمد:

#### ۱- شروط مبنایی استكمال رزق

عنوان فوق، اساسی‌ترین مؤلفه آموزه استكمال رزق است. آیات قرآن (حج/۵۸، مؤمنون/۷۲، ذاریات/۵۸ و...) و روایات معصومان علیهم السلام (کلینی، ۱۴۲۹/۹:۵۴۹)، ح/۸۰۴ و...)، دلالت براین امردارند که رزاقیت پروردگار از شروط مهم بهره‌مندی انسان از روزی است. این صفت الهی، لازمه تکمیل رزق هم می‌باشد، چرا که اگر بر فرض روزی رسانی خداوند قطع شود، امکان دریافت کامل رزق از راه دیگر وجود ندارد.

آیه ۶ سوره هود: «وَ مَا مِنْ ذَائِبٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» که خداوند را متولی رزق بندگان معرفی نموده است، از این جهت با حدیث مورد بحث همخوانی دارد. معانی نزدیک «دابه»<sup>۱</sup>، «نفس» و تأکید بر رزاقیت خدا در هردو متن، این مطلب را به وضوح نشان می‌دهد. روزی دادن به موجودات همچون ایجاد آنان، حقی است برای خلق که

۱- کلمه «دابه»، به معنای هر موجودی است که حرکتی هر چند اندک داشته باشد، و بیشتر برای نوع خاصی از جنبندگان به کار می‌رود. آیه فوق نیز به حالت عمومی آن اشاره دارد و بدین معناست که رزق کل جنبنده‌های موجود در زمین برعهده خدای تعالی است و هرگز بدون روزی نمی‌مانند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰). بدین‌روحتی اگر واژه «نفس» را مخصوص انسان بدانیم و آن را روحی معنا کنیم که حیات آدمی بدن وابسته است، آیه یادشده معادل مناسبی برای حدیث مورد بحث است.

خداوند بر خود واجب نموده است . عبارت **«عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا»** ، سوگند به حقانیت این موضوع در آیات ۲۲ و ۲۳ سوره ذاریات: **﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تَوَعَّدُونَ \* فَوَرَبِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌ مِثْلًا مَا تَنْظِقُونَ﴾** ، مضمون آیه ۲۱ سوره ملک: **﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ...﴾** و آیه ۱۷ سوره عنکبوت: **﴿فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوهُ لَهُ﴾** . نیز شواهدی دیگر براین امرند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۱۴۸ و ۱۴۹).

همچنین کم نیستند اقوالی که در این باره از معصومان عليهم السلام صادر شده است و در منابع روایی به چشم می خورند.<sup>۱</sup> پیوند ناگسستنی رزاقیت و اراده پروردگار، گواه آن است که نه تنها اصل نزول رزق، بلکه تکمیل آن هم در درجه اول، مشروط به مشیت الهی است. تقسیم ارزاق در بین موجودات و تأکید بر دریافت حتمی برخی از انواع روزی در بعضی از روایات (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۲۳۸ و ۲۳۹؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۲۹۳ و ۲۹۴، ح۱)، گواه آن است که جریان اعطای روزی، براساس یکی از سنن الهی و به مقتضای حکمت پروردگار اجرا می شود و از مصاديق آیه شریفه: **﴿... وَلَنْ تَجِدَ لِسْتَةً اللَّهِ تَبَدِّي لَهُ﴾**. (احزاب/۶۲) و امثال آن (فتح/۲۳ و فاطر/۴۳) به شمار می آید (عسکری، ۱۳۸۶).

۴۸۴/۲

این اصل را می توان به نوعی از آیه ۲۱ سوره حجر **﴿وَإِنْ مِنْ شَئِ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُ إِلَّا بِقَدْرٍ مَعْلُومٍ﴾** ، نیز برداشت کرد. مطابق با این آیه، مشیت خداوند از عالم بالا در تکون رزق در زمین کاملاً دخالت دارد (قرشی، ۱۳۷۷: ۴/۴۰۶). خداوند به منظور تحقق این امر، زمین را رام بشر قرار می دهد تا انسان بتواند در ارزاق متنوعی که برای او مقدار شده

۱- عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: **«لَيْسَ مِنْ تَفْسِ إِلَّا وَقَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَهَا رِزْقَهَا حَلَالًا يَأْتِيهَا فِي عَافِيَةٍ...»** (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۲۳۹، ح۱۱۸).

عَنْ أَبِي حَدِيدِجَةَ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: **«لَوْ كَانَ الْعَبْدُ فِي حَجَرٍ لَأَتَاهُ اللَّهُ بِرِزْقِهِ...»** (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۴۸/۹ و ۵۴۹، ح۴/۸۴۰).

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: **«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ، وَخَلَقَ مَعَهُمْ أَرْزَاقَهُمْ حَلَالًا طَيِّبًا...»** (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۲۳۹، ح۱۱۶).

است، تصرف کند (ملک ۱۵). این گونه آیات به بشر می‌آموزد که در کنار باورمندی به رزاقیت پروردگار و تقدیرالهی، می‌توان با تلاش منطقی تا لحظه مرگ از روزی تضمین شده برخوردار شد. این قاعدة مسلم همان روح حاکم بر حدیث است.

باید به یاد داشت یکی دیگر از شرایط استكمال رزق، استفاده صحیح از اختیاری است که خداوند به انسان مرحمت فرموده است. از این‌رو چون دریافت بخشی از روزی به اراده آدمی وابسته است، امکان دارد بنا به دلایلی خود را از آن محروم نماید. این احتمال هم وجود دارد که نداشتن اعتقاد به مشیت و مصلحت الهی در روزی رسانی، عدول از اصول اخلاقی، تکاثر طلبی و حرص زیاد در کسب رزق را به همراه آورد. این در حالی است که رسول خدا ﷺ در یکی از وصایای خود فرموده است:

«يَا عَلِيُّ؛ إِنَّ الْيَقِينَ أَنَّ لَا تَرْضَى أَحَدًا سَخَطِ اللَّهِ وَ لَا تَحْمَدَ أَحَدًا عَلَى مَا آتَاكَ اللَّهُ وَ لَا تَدْمَ أَحَدًا عَلَى مَا لَمْ يُؤْتِكَ اللَّهُ فَإِنَّ الرِّزْقَ لَيْجُرْهُ حِرْصٌ حَرِيصٌ وَ لَا يَسْرُفُ كَرَاهِيَّةُ كَارِهٖ»  
(برقی، ۱۳۷۱: ۱۶ و ۱۷).

امیر المؤمنین علیه السلام نیز ناشکی‌بایی برای افزایش روزی مقدر را بی‌شمردانسته، می‌فرماید:  
«إِنَّ الْعَبْدَ لَيَحْرِمُ نَفْسَهُ الرِّزْقَ الْحَلَالَ بِتَرْكِ الصَّبْرِ، وَ لَا يُرَادُ عَلَى مَا قُدِّرَ لَهُ» (ابن

ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۶۰ و ۱۶۱).

رها شدن از این نوع فزون‌خواهی، بدون توکل و تکیه بر خداوند می‌سیرنیست و این مهم با شناخت صفات پروردگار، اعم از رزاقیت، مشیت و علم جامع حضرت حق از نیاز تمام موجودات تا آخرین لحظه حیات حاصل می‌شود. با تأمل در حدیث مورد نظر نیز می‌توان به شروط مبنای استكمال رزق پی برد.

### ۲- گستره استكمال رزق

در معناشناسی مفردات گفتیم که رزق ممکن است غیر ارادی یا ارادی باشد. منظور از این اقسام، همان رزق طالب و مطلوب است که در روایات معصومان علیهم السلام ذکر شده است. به عنوان مثال، شیخ مفید در المقنعه از امام صادق علیه السلام چنین نقل کرده است:

«الرِّزْقُ مَقْسُومٌ عَلَى ضَرَبَيْنِ: أَحَدُهُمَا وَاصِلٌ إِلَى صَاحِبِهِ وَإِنْ لَمْ يَطْلُبْهُ، وَالْأَخْرَ مَعْلُقٌ

بطلبہ فالذی قسم للعبد علی کل حال آتیه و إن لم یسع له والذی قسم له بالسّعی  
فینبغی أن یلتمسه من وجوهه و هو مأحّله اللہ دون غیره، فإن طلبہ من جهة الحرام فوجده  
حسب عليه بربقه و حوسب به» (مفید، ۱۴۱۳: ۵۸۶ و ۵۸۷).

این حدیث و انواع مشابه آن در بسیاری از منابع روایی و شرح الحدیثی هم آمده است  
(ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۲۹۳ و ۲۹۴، ح ۱؛ حرّانی، ۱۴۰۴: ۸۲؛ شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۵۵۳؛  
مازندرانی، ۱۳۸۸: ۱۱/۲۱۳-۲۱۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷/۴۷؛ مجلسی، ۱۴۹۴۵: ۸/۴۷؛ ح ۲۱۹۴۵؛  
۱۴۰۳: ۱۰۰/۲۸؛ شبر، ۱۴۲۴: ۵۴۵ و قائینی، ۱۴۱۸: ۳۸۵/۳).

براین اساس، رزق طالب یا غیر ارادی، رزقی است که به سراغمان می‌آید، همواره ما را تعقیب می‌کند و حتی اگر از آن فرار کنیم، ما راه نمی‌سازد. این نوع رزق، ریشه در قضای الهی دارد و هیچ گونه تغییر و تحولی در آن صورت نمی‌گیرد. این رزق مقسم، رزقی ثابت می‌باشد و ثمرة تلاش افراطی در کسب آن، پیشرفت در مسیر حرام است. اما رزق مطلوب یا ارادی که به سراغش می‌رویم، رزقی است که برای طالب آن مقدّر شده است. پس اگر آن را طلب نماییم و شرایط لازم برای کسب آن را فراهم کنیم، چنین رزقی را به دست می‌آوریم (حلی، ۱۴۰۷: ۸۳ و هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۲/۱۳۹). نوع اخیر رزقی است که در صورت قابلیت انسان، امکان دریافت کامل آن در زمان حیات وجود دارد. این همان معنای روایت پیامبر ﷺ است که فرمود: «هیچ کس نمی‌میرد تا آنکه رزقش کامل شود».

آنچه در تکمله این بخش می‌توان ذکر کرد، گفتار مازندرانی؛ یکی از شارحان حدیث است:

«موت، به معنی مفارقت روح از بدن و کوتاه شدن دست آن از تصرف در بدن به امر خداوند متعال است و «حتی تستکمل رزقها»، به معنای دریافت روزی مقدّر به نحو کامل در این دنیا برای حفظ بقاست و تازمانی که نفس به بدن متعلق است، روزی دریافت می‌کند، پس محال است که تعلقی باقی بماند و روزی انسان قطع گردد» (مازندرانی، ۱۳۸۸: ۸/۲۲۵).

این سخن نشان می‌دهد روزی یکی از مقدراتی است که هر فرد سهم مشخصی از آن دارد و تا قبل از فرارسیدن مرگ به حد اتم و اکمل در اختیار او قرار می‌گیرد. چنانچه گذشت، با توجه به قرائت درون متنی هم می‌توان به این نتیجه رسید و ارزیابی مشبّتی از این دیدگاه ارائه نمود. مؤید دیگر، روایاتی است که با تشکیل خانواده حدیث از متون روایی شیعه و سنی قابل استخراج است و نمونه‌ای از آن در زیر می‌آید:

قال رسول الله ﷺ : «إِنَّ أَحَدَكُمْ لَنْ يَمُوتَ حَتَّىٰ يَسْتَكْمِلَ رِزْقُهُ فَلَا تَسْتَبِطُوا الرِّزْقَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ أَجْمِلُوا فِي الظَّلَبِ حُذُوا مَا حَلَّ وَ اتَّرُكُوا مَا حَرَمْ» (ورّام، ۱۴۱۰: ۲۳۳).

نکته دیگر در بحث شمول رزق، امکان قبض و بسط آن در موقعیت‌های گوناگون است. این مطلب از آیات: «فُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ وَ لِكُنَّ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سبأ/۳۶ و ۳۹) و «إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ يُبَادِهُ خَبِيرًا بَصِيرًا» (اسراء/۳۰) قابل برداشت است. مطابق با سیاق آیه اخیر که در مقام تعلیل آیه قبل است و از افراط و تفریط در اتفاق، نهی می‌کند، خداوند با آگاهی از حال بندگان و مصلحت اندیشه خود، رزق موجودات را قبض و بسط می‌دهد و با این دلیل، سنت خود را به مرحله اجرا می‌گذارد. این نوع آیات بارها براین امر تأکید دارد که نه تنها اصل رزق بلکه بسط و قبض آن نیز مربوط به خداوند است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۴/۱۳ و ۱۶/۳۸۴). مستند دیگراین بحث، احادیث مربوط به وسعت یا تنگی رزق است که حجم زیادی از روایات مربوط به این موضوع را شامل می‌شود (برقی، ۱۳۷۱: ۱۱۶؛ ۱۱۶: ۱/۱۳۷۱) و (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۲۲، ۴۱، ۱، ح ۱ و ۴۳۰، ح ۱). اما به همان اندازه که امکان فرونی روزی انسان وجود دارد، کاستی رزق هم در شرایطی بروز می‌کند. حالت اخیر زمانی رخ می‌دهد که به دلایلی امکان بهره‌مندی فرد از روزی سلب شود. با توجه به اقسام روزی، این دو حالت در مورد رزقی که در حدیث آمده و دریافت آن تا پایان عمر تضمین شده است، نیز

۱- برای ملاحظه برخی روایات دیگر، ر.ک: ابن بابویه، محمد بن علی، أمال، ۱۳۷۶: ۱۳۷۶ و ۲۹۴ و ۲۹۳، ح؛ نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک على الصحيحین، ۱۴۱۱: ۵/ ۳۲۵، ح ۲۰۹۳؛ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنشور، ۱۴۰۴: ۵/ ۳۲۹.

وجود دارد. این مسئله با توجه به قانون‌ها و سنت‌های الهی قابل توجیه است که بررسی و تحلیل آن به تحقیق دیگری موكول می‌گردد.

به هر رو با پذیرش مشیت الهی، اعتقاد به حکمت و مصلحت‌اندیشی خداوند و تأثیر آن در قبض و بسط روزی، می‌توان با امید بیشتری همراه با نظام طبیعی عالم گام برداشت و به گونه‌ای شایسته به کسب فیوضات الهی و روزی‌های مادی و معنوی پرداخت و در پرتو اطاعت از رازق حقیقی، به روزی‌های موعد وی در جهان دیگر نیز دست یافت.

ناگفته نماند منابع بسیار حاکی از آن است که اشاعره معتقد‌ند هرچه انسان به دست آورد؛ از راه حرام و یا حلال، در گستره روزی او قرار دارد (رازی، ۱۴۲۰/۱۷: ۳۱۸ و ۳۱۹). اما براساس آیات قرآن (بقره ۳/ ۲۵۴ و یونس ۵۹)، ادعیه منقول از ائمه علیهم السلام، احادیث و برهان‌های عقلی، رزق، تنها به چیزی گفته می‌شود که انسان از راه حلال به دست آورد (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶: ۲۸؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۲۹۳ و ۲۹۴، ح؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۲۲؛ جیلانی، ۱۴۲۹: ۲۷۷ و ۲۷۶/۲: ۲۷۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۰/۵ و ۱۵۱). بنابراین، آنچه در دامنه وسیع رزق الهی قابل تعریف است و مشمول بحث استكمال رزق می‌شود، ربطی به موارد حرام که از مسیر نامشروع به دست می‌آید، ندارد. جمله‌های پایانی روایت مورد بحث نیز برهمنین امر تأکید دارد:

«... فَإِنَّ اللَّهَ قَسْمَ الْأَرْزَاقَ بَيْنَ حَلَالٍ، وَلَمْ يُقْسِمْهَا حَرَامًا، فَمَنِ اتَّقَى اللَّهَ وَصَبَرَ، أَتَاهُ اللَّهُ بِرِزْقَهِ مِنْ حِلِّهِ، وَمَنْ هَنَّكَ حِجَابَ السِّتْرَ وَعَجَلَ، فَأَخَذَهُ مِنْ غَيْرِ حِلِّهِ، قُصَّ بِهِ مِنْ رِزْقِهِ الْحَلَالِ، وَحُوَسِبَ عَلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».»

### ۳-۳- نسبت استكمال رزق با تقوا و تلاش انسان

از دیگر مؤلفه‌های آموزه استكمال رزق، ارتباط تقوای الهی با گستره روزی و حد طلب آن است. لازمه ورود به این بحث، کشف رابطه دو جمله «أجملوا في الطلب» و «اتقوا الله» در روایت است که با احتمال‌های زیر همراه می‌باشد:

نخست؛ رعایت تقوا در طلب رزق، مستلزم پرهیز از حرص و تقلاع بیش از اندازه

است؛ بدین معنا که باید از تلاش افراطی و راه‌های انحرافی در طلب روزی پرهیز کرد.

دوم؛ در صورت داشتن تقوای الهی، نیاز به تلاش بیش از اندازه نیست، زیرا اطاعت از اوامر پروردگار، خود، زمینه ساز رسیدن به روزی‌ها و در طی این مسیر راه‌گشاست (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۹/۸ و فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۵۲/۱۷).

بهترین مؤید این دو احتمال، آیات قرآن و کلام معصومان علیهم السلام است. در تأیید

احتمال اول می‌توان به روایتی از امام رضا علیه السلام تمسک جست که می‌فرماید:

وَاتَّقِ فِي طَلَبِ الرِّزْقِ وَاجْمِلْ فِي الطَّلَبِ وَاحْفِظْ فِي الْمُكْتَسَبِ وَاعْلَمْ أَنَّ الرِّزْقَ رِزْقَنِ: فَرِزْقٌ تَظْلِبُهُ وَرِزْقٌ يَظْلِبُكَ فَامَّا الَّذِي تَظْلِبُهُ، فَاظْلِبْهُ مِنْ حَلَالٍ فَإِنَّ أَكْلَهُ حَلَالٌ إِنْ طَلَبْتَهُ مِنْ وَجْهِهِ وَإِلَّا أَكْلَتْهُ حَرَاماً وَهُوَرِزْقُكَ لَا بُدَّ لَكَ مِنْ أَكْلِهِ...» (الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام، ۱۴۰۶: ۲۵۱).

امام علی علیهم السلام نیز که در روایت زیر، تقدیر الهی در قبض و بسط روزی را یکی از راه‌های آزمایش بندگان می‌داند، به نوعی بر اهمیت تقوای پیشگی تأکید می‌فرماید:

«... قَدْرُ الْأَرْزاقِ فَكُثُرُهَا وَقَلْلُهَا، وَقُسْمَهَا عَلَى الْضَّيقِ وَالسَّعَةِ فَعَدْلٌ فِيهَا لِيَتَلَى مِنْ أَرَادُ بِمَيْسُورِهَا وَمَعْسُورِهَا، وَلِيَخْتَرْ بِذَلِكَ الشُّكُرُ وَالصَّبْرُ مِنْ غَنِيَهَا وَفَقِيرَهَا» (ابن أبي الحديدة، ۱۴۰۴: ۲۱/۷).

از سوی دیگر، با توجه به پیوند تقوا و توکل در آیات ۲ و ۳ سوره طلاق: «...مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا \* وَمَنْ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بِالْأَعْمَرِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا». به نظر می‌رسد یکی از عوامل محرك در رعایت تقوا، اعتماد و اتکا به پروردگار است. این اطمینان در روایت مورد بحث با موضوع رزاقیت او در ارتباط است، چرا که انسان متوكل، به دلیل باورمندی به این صفت الهی، در طلب روزی، طمع نمی‌ورزد و به سبب بی‌تقوایی در مسیر نادرست قدم نمی‌گذارد. او به خوبی می‌داند که در صورت اطاعت اوامر الهی، پشتکار و اطمینان به حمایت حضرت حق، مسیر بهره‌مندی او از رزق الهی هموار خواهد بود و تا زمان حیات امکان دریافت کامل روزی را خواهد داشت.

چنین فردی با درک کلام پیامبر ﷺ که فرمود: «لو توکلتم علی الله لحق التوکل لرزقکم کما یرزق الطیر تغدو خمامسا و تروح بطانا» (ورّام، ۱۴۲۴: ۱۴۱۰؛ ابن ماجه، ۱۴۲۴: ۴۹۸؛ ح۱۴۶ و ترمذی، بی‌تا: ۴۹۵، ح۲۳۴)، معتقد است لازمه دریافت کامل روزی، توکل به مسبب اصلی آن؛ یعنی پروردگار است. همراهی اسباب ظاهري و توکل به خدا در سیاق آيات ۱۲ تا ۱۵ سوره ملک: **إِنَّ الَّذِينَ يَخْشُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْرِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ \* وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصَّدُورِ \* أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْحَبِيرُ فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِيهَا وَكُلُّوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ التَّشُورُ**. نیز یادآور این موضوع است (ر.ک: ملاحویش، ۱۳۸۲: ۹۴/۳). این نکته همان احتمال دوم است که شارحان حدیث نیز بدان پرداخته‌اند.

مسئله مهم دیگر، تأثیر تلاش انسان در کسب کامل روزی است. گفته شد که دریافت رزق مقدّر، نیازی به حرص و تلاش غیرمعمول ندارد. بنابراین برای بهره‌مندی از رزق مقسم، همان کوشش مختصرو انجام وظیفه‌ای که خدا امر فرموده کافی است. اگر کسی به لحظ ناچیز شمردن روزی و یا از روی زهد، نسبت به دریافت رزق الهی بی‌میل باشد و یا به سبب حسد بخواهد مانع رسیدن روزی به شخص دیگری شود، نمی‌تواند آن را بازگرداند. مؤید این گفتار روایتی از امام علی علیهم السلام است که می‌فرماید: **إِنَّ أَرْزَاقَكُمْ تَطْلُبُكُمْ كَمَا تَطْلُبُكُمْ أَجَالَكُمْ فَلَنْ تَفْوَتُوا الْأَرْزَاقَ كَمَا لَمْ تَفْوَتُوا الْأَجَالَ**.» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۶۳/۶).

پرهیز از تلاش افراطی در کسب رزق الهی از دعاها اهل بیت ﷺ هم قابل برداشت است و دیدگاه برخی از شارحان را تأیید می‌کند. به عنوان مثال، از برخی دعاها صحیفه سجادیه معلوم می‌شود که خداوند برای هر نفسی، رزق مقسمی قرار داده است. این رزق، همیشه ثابت است و هیچ کس غیراز خدامی تواند در آن تصرف کند، از آن بکاهد یا برآن بیفزاید (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶: ۲۸). با تبعی درخانواده حدیث «لا تموت نفس حتى تستكممل رزقها»، می‌توان به روایات دیگری هم دست یافت که به نهی از دنیاطلبی و کسب روزی از راه حرام پرداخته، مسلمانان را به صبر و رعایت تقوای الهی

فراخوانده‌اند.

برخی از روایات موجود در این مجموعه حدیثی، همه نکات نامبرده را یادآور شده‌اند. (کلینی، ۱۴۲۹: ۳/۱۸۷ و ۲/۱۶۲۱، ح ۵۴۶/۹ و ۵۴۷، ح ۱/۱۴۰۰، ح ۹/۵۴۷ و ۹/۵۴۶ و ۹/۵۵۴ و ۹/۵۵۵، ح ۱۱/۸۴۱۰؛ ابن بابویه، ۷/۲۹۳ و ۷/۲۹۴؛ ۱۳۷۶، ح ۱/۴۰۱ و ۹/۵۴۸ و ۹/۵۴۸؛ ۱۴۲۴: ۴/۲۱۴۴، ح ۴۹۸؛ ابن ماجه، ۱۴۰۴: ۴/۲۱۳۴، ح ۱۴۱۱؛ نیشابوری، ۲/۲۱۳۴؛ ۱۴۰۳/۱، ۱۴۰۴؛ ابن ماجه، ۱۴۲۴: ۴/۲۱۴۴، ح ۴۹۸؛ ۱۴۲۹: ۴/۲۱۳۴ و ۱۴۲۵/۵، ح ۳۲۵؛ ۲۰۹۳) و برخی دیگر به پاره‌ای از این مسائل پرداخته‌اند: (برقی، ۱۳۷۱: ۱۶/۱ و ۱۷، ح ۴۷؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۳/۸۴۰۱ و ۹/۵۴۸؛ ابن بابویه، ۲/۴۵۰ و ۲/۱۳۶۲ و مفید، ۱۴۱۳: ۳۰۳ و ۵۷۲).

بدون شک تقویت باورمندی به این تعالیم، راه‌گشای مؤثری در حرکت صحیح انسان برای کسب روزی کامل است. از این‌رو در برخی از آیات قرآن، در کنار بحث از تضمین رزق، به منظور پرهیز از حرص و مداوای آن، از احوال قیامت و پاداش‌های بهشت یاد شده است. آیات ۱۹ و ۲۰ سوره شوری: ﴿الله لطیف بِعِبادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ القویُّ الْعَزِيزُ﴾ مَنْ کانَ يُرِيدُ حَرثَ الْآخِرَةِ نَزِدَ لَهُ فِي حَرثِهِ وَمَنْ کانَ يُرِيدُ حَرثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مَنْ نَصِيبٌ﴾، نمونه‌ای از این دست است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۲/۳۱۹).

با این حال، در میان روایات نقل شده از معصومان علیهم السلام، مواردی هم هست که انسان را به تلاش برای کسب معاش دعوت می‌کند. به عنوان مثال، براساس روایتی از امام صادق علیه السلام، رسول خدا علیه السلام عده‌ای از صحابه را که پس از نزول آیه: ﴿وَمَنْ يَتَّقَ الله يَجْعَلُ لَهُ مَخْرِجًا﴾ (طلاق/۲)، مغازه‌های خود را بستند و با تصور اینکه خداوند روزی آن‌ها را تکفل فرموده، در مسجد به عبادت روآوردند، از این عمل به شدت نهی فرموده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳/۱۹۲ و ۱۹۲/۳، ح ۳۷۲۱). تأکید امام صادق علیه السلام هم بر عدم اجابت دعای فردی که برای طلب روزی از خانه بیرون نمی‌رود و برای به دست آوردن آن دعا می‌کند (حلی، ۹۲: ۱۴۰۷ و ۹۱)، گواه دیگری برای مطلب است.

از اینجا می‌توان دریافت که وجود رزق مقدّر و همت انسان برای کسب روزی منافاتی با هم ندارند. این همان چیزی است که در دیگر حدیث‌ها هم آمده است (کلینی، ۱۴۲۹:

۵۴۹/۹ و مفید، ۱۴۱۳: ۳۰۳) و نشان می‌دهد که به منظور بهره‌مندی کامل از روزی تا قبل از مرگ، همان اندازه که مقدرات الهی مؤثربند، اراده‌آدمی و تلاش او نیز تأثیرگذار است. در این میان آنچه به انسان نیرو می‌دهد تا پرقدرت و امیدوار در مسیر طلب روزی گام بردارد و از حد اعتدال خارج نشود، حسن ظن به پروردگار و اعتماد به پشتیبانی اوست.

### نتیجه

شناخت آموزه استكمال رزق مسئله اصلی این پژوهش بود که با تبیین مؤلفه‌های بنیادین آن، نتایج زیر حاصل شد:

دامنه بهره‌مندی از روایت «لا تموت نفس حتى تستكمل رزقها» گسترده است و نه تنها شارحان حدیث که عالمان دیگر نیز در حوزه‌های گوناگون از آن استفاده کرده‌اند. هرچند رویکردهای رایج شارحان حدیث، از ضعف در تبیین این روایت و آموزه استكمال رزق حکایت می‌کنند، اما همگی براین اصل متفقند که اعطای روزی به عنوان یکی از قانون‌ها و سنت‌های الهی در نظام آفرینش به شمار می‌آید. آغاز شدن روایت با لفظ «أَلَا» در عبارت «أَلَا إِنَّ الرُّوحَ الْأَمِينَ نَفَثَ فِي رُوعِي...» نیز، نمایانگر اهمیت خاص موضوع حدیث و توجه دادن انسان به هشدارهای لازم در این باره است.

با تفحص در آیات قرآن، تشکیل خانواده حدیث و بهره‌مندی از قواعد دانش فقه‌الحدیث می‌توان به تبیین آموزه استكمال رزق پرداخت. این آموزه معرفتی شامل مؤلفه‌هایی است که تحت عنوانی چون شرط‌های مبنایی استكمال رزق، گسترده آن و ارتباط این آموزه با تقویت تلاش انسان قابل طبقه‌بندی است.

اساسی‌ترین شرط‌های دریافت روزی به نحو کامل در دوران حیات، رزاقیت پروردگار، تقدیر الهی و به کار گرفتن صحیح اختیاری است که به آدمی واگذار شده است. براین اساس و با توجه به دامنه رزق الهی و امکان قبض و بسط آن، ثابت می‌شود که رزق یادشده در حدیث، جزئی از مقدرات الهی است و هر فرد سهم مشخصی از آن دارد. پس در صورت احراز شرایط، تا قبل از فرارسیدن مرگ به حد اتم و اکمل در اختیار او قرار

می‌گیرد. البته آنچه به عنوان رزق الهی در بحث استكمال رزق مطرح می‌شود، ربطی به موارد حرام که از راه نامشروع به دست می‌آید، ندارد.

اعتقاد به تقدیر روزی مانع از تلاش افراطی انسان در طلب آن می‌شود، اما این بدان معنا نیست که چون مقدار کامل روزی هر موجودی تا پایان عمر تعیین شده، منافاتی بین تلاش انسان با مقدرات الهی وجود دارد. لازمه درک این مطلب، پرهیزا ز فزون خواهی و رعایت اعتدال در کسب روزی، تقوا و توکل بر خداوند است. انسان با تقوا ضممن اعتقاد به تضمین روزی کامل خود و اعتماد به پشتیبانی خدا، با میانه روی و اطاعت از پورده‌گار زمینه رسیدن به روزی‌های مقدّر دنیوی و روزی‌های بی‌حساب اخروی را فراهم می‌کند.

## منابع

### قرآن کریم

۱. ابن أبي الحميد، عبدالحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغه لإبن أبي الحميد، محقق / مصحح: ابراهيم، محمد ابوالفضل، مكتبة آية الله المرعشى النجفي، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن اثير جزري، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، محقق / مصحح: طناحي، محمود محمد، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، قم، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.
۳. ابن بابويه، محمد بن على، الخصال، محقق / مصحح: غفارى، على اكبر، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.
۴. \_\_\_\_\_، آمالی، کتابچی، تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۶ش.
۵. \_\_\_\_\_، من لا يحضره الفقيه، محقق / مصحح: غفارى، على اكبر، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
۶. ابن شعبه حرّانی، حسن بن على، تحف العقول، محقق / مصحح: غفارى، على اكبر، جامعه مدرسین، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۷. ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغه، محقق / مصحح: هارون، عبدالسلام محمد، مكتب الأعلام الإسلامية، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن ماجه، محمد بن يزيد قزويني، سنن ابن ماجه، دارالفکر، بيروت، الطبعة الأولى، ۱۴۲۴ق.
۹. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، محقق / مصحح: ميردامادی، جمال الدین، دارالفکر / دار صادر، بيروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۱۰. (منسوب به) اسکافی، محمد بن همام، التمھیص، مدرسة الإمام المهدي (عج)، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

١١. \_\_\_\_\_،**تكامل وطهارت روح**، مترجم، محقق / مصحح: صالحی، عبدالله، نورالسجاد، قم، چاپ اول، ۱۳۸۸ ش.
١٢. **الشريف المرتضى، النخبة في علم الكلام**، محقق: حسينی، سید احمد، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ۱۴۱۱ ق.
١٣. برقی، احمد بن محمد، **المحسن**، محقق / مصحح: محدث، جلال الدین، دار الكتب الإسلامية، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ق.
١٤. ترمذی، محمد بن عیسی، **جامع الصحيح وهو سنن ترمذی**، محقق: شاکر، احمد محمد، دار الكتب العلمية، بیروت، بی تا.
١٥. ثقفی تهرانی، محمد، **تفسير روان جاوید**، انتشارات برهان، تهران، چاپ سوم، ۱۳۹۸ ق.
١٦. الجوھری، اسماعیل، **الصھاح**، تحقيق: احمد عبد الغفور العطار، دارالعلم، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
١٧. جیلانی، رفیع الدین محمد بن محمد مؤمن، **الذریعة إلى حافظ الشريعة** (شرح أصول الكافی جیلانی)، محقق / مصحح: درایتی، محمد حسین، دارالحدیث، قم، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق / ۱۳۸۷ ش.
١٨. حَرْ عَامِلِي، محمد بن حسن، **تفصیل وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشریعه**، مؤسسه آل الیت بایبلیا، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
١٩. \_\_\_\_\_، **الفصول المهمة في أصول الأئمة** (تکملة الوسائل)، محقق / مصحح: القائینی، محمد بن محمد حسین، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا ع، قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ ق / ۱۴۱۸ ش.
٢٠. حسن زاده آملی، حسن، **عيون مسائل النفس - سرح العيون في شرح العيون**، امیرکبیر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ش.
٢١. حَلَّی، ابن فهد؛ **عدۃ الداعی ونجاح الساعی**، محقق / مصحح: احمد موحدی قمی، دار الكتب الإسلامي، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
٢٢. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، محقق / مصحح: صفوان عدنان داودی، دار القلم - الدار الشامیه، بیروت - دمشق، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
٢٣. زبیدی، سید مرتضی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، محقق / مصحح: علی هلالی و علی سیری، دارالفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
٢٤. ساروخانی، باقر، **درآمدی بردايرة المعرف علوم / جتماعی**، کیهان، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۰ ش.
٢٥. سبزواری، شرح **الأسماء الحسنی**، محقق: نجف قلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش.
٢٦. سبوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، **الدر المنشور فى تفسیر المأثور**، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
٢٧. شبیر، سید عبدالله، **حق اليقين في معرفة أصول الدين**، أنوار الهدی، قم، چاپ دوم، ۱۳۹۶ تابستان ۱۳۹۶ شماره ۱۳۵

١٤٢٤

٢٨. شریف الرضی، *نهج البلاعه*، مصحح: صبحی صالح، هجرت، قم، چاپ اول، ١٤١٤ق.

٢٩. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد* عليه السلام، محسن بن عباسعلی کوچه باغی، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، قم، چاپ دوم، ١٤٠٤ق.

٣٠. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم، قم، چاپ پنجم، ١٤١٧ق.

٣١. طرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم، ١٣٧٢ش.

٣٢. طربی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرين*، تهران، چاپ سوم، ١٣٧٥ش.

٣٣. طوسی، محمد بن الحسن، *تهذیب الأحكام*، محقق: خرسان، حسن الموسوی، دارالکتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم، ١٤٠٧ق.

٣٤. عده‌ای از علماء، *الأصول* الستة عشر، دارالحدیث، قم، چاپ اول، ١٤٢٣ق / ١٣٨١ش.

٣٥. عسکری، مرتضی و کرمی، محمد جواد، *عقاید اسلام در قرآن*، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، تهران، چاپ اول، ١٣٨٦ش.

٣٦. علی بن الحسین (سجاد عليه السلام)، *الصحيفة السجادیة*، دفتر نشر الهادی، قم، چاپ اول، ١٣٧٦ش.

٣٧. تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود، محقق / مصحح: رسولی محلاتی، سیده‌اشم، المطبعة العلمیة، تهران، چاپ اول، ١٣٨٠ق.

٣٨. فراهیدی، خلیل بن احمد، *كتاب العین*، نشر هجرت، قم، چاپ دوم، ١٤٠٩ق.

٣٩. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الواقی*، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی عليه السلام، اصفهان، چاپ اول، ١٤٠٦ق.

٤٠. فرشی، سید علی اکبر، *تفسیر حسن الحديث*، بنیاد بعثت، تهران، چاپ سوم، ١٣٧٧ش.

٤١. فزوینی، ملا خلیل بن غازی، *صافی در شرح کافی*، محقق / صحح: درایتی، محمد حسین واحدی جلفایی، حمید، دارالحدیث، قم، چاپ اول، ١٤٢٩ق.

٤٢. \_\_\_\_\_، *الكافی*، دارالحدیث، قم، چاپ اول، ١٤٢٩ق.

٤٣. مازندرانی، مولی صالح، *شرح أصول الكافی لمولی صالح المازندرانی*، دارالکتب الإسلامية، تهران، ١٣٨٨ق.

٤٤. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، دار إحياء التراث العربي، بیروت، چاپ دوم، ١٤٠٣ق.

٤٥. \_\_\_\_\_، *مرأة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، دارالکتب الإسلامية، تهران، چاپ دوم، ١٤٠٤ق.

٤٦. محمدی گیلانی، *تکملة شوارق الایلام*، مکتبه الأعلام الإسلامية، قم، چاپ اول، ١٤٢١ق.

٤٧. مدرسی، محمد تقی، *من هدی القرآن*، دار محیی الحسین، تهران، چاپ اول، ١٤١٩ق.

٤٨. مسعودی، عبدالهادی، *روش فهم حدیث*، سمت، تهران، چاپ چهارم، ١٣٨٢ش.

٤٩. مصطفوی، حسن، *التحقيقی فی کلمات القرآن الکریم*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،

- تهران، چاپ اول، ۱۳۶۸ ش.
۵۰. مفید، محمد بن محمد، *المقفعه*، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۵۱. ملاحویش آل غازی، سید عبدالقدیر، *بیان المعانی*، مطبعة الترقی، دمشق، چاپ اول، ۱۳۸۲ق.
۵۲. مصباح الشریعه، منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام، علمی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
۵۳. نوربخش گلپایگانی، سید مرتضی، *وازگان علوم اجتماعی*، انتشارات بهینه، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۵۴. نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک على الصحيحین*، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۵۵. واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، تحقیق: یارسان جوس، مؤسسه الأعلمی للطبعات، تهران، الطبعة الثانية، ۱۳۶۱ ش.
۵۶. وزام بن أبي فراس، مسعود بن عیسی، *مجموعة ورام (تنبیه الخواطر و نزهه النواظر)*، مکتبة فقیهی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۵۷. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (خوئی)*، مترجم: حسن زاده آملی، حسن و کمره‌ای، محمد باقر، محقق / مصحح: میانجی، ابراهیم، مکتبة الإسلامية، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ق.

### سایر منابع مورد مطالعه

۱. باقری، مصباح‌الهدی، مهدی سپهری و سعید مسعودی پور، «تبیین جایگاه سنت رزق و اعتقاد به آن در کسب و کار از دیدگاه قرآن کریم»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی مدیریت اسلامی، شماره ۲، سال ۲۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش.
۲. بروجردی، حسین، *جامع أحادیث الشیعه*، انتشارات فرهنگ سبز، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
۳. جمعی از نویسندهای *تعالیم قرآن*، نمایندگی ولی فقیه در سپاه، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۴. رحمانی، غلام‌رضا، *خودشناسی فلسفی*، بوستان کتاب، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ش.
۵. عبدالله‌ی، مهدی، *كمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.
۶. مجلسی، محمد تقی، *روضۃ المتقین فی شرح من لا يحضره الفقيه*، محقق / مصحح: حسین موسوی کرمانی، و علی پناه اشتهرادی، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
۷. نسفی، عزیزالدین، *مجموعه رسائل*؛ مشهور به کتاب الانسان الکامل، تصحیح: ماریزان موله، زبان و فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش.

# ساختار اعتدال در جامعه دینی با تأکید بر معارف قرآنی

دکتر عاطفه زرسازان<sup>۱</sup>

## چکیده

تأمل در آیات وحی نشان از آن دارد که تأکید قرآن بر جایگاه اعتدال و منطبق بودن حکم آن با فطرت الهی انسان و نظام خلقت در جوامع دینی جایگاه محوری دارد، چرا که خروج از اعتدال با انحراف‌های گوناگون باورهای معرفتی ارتباطی مستقیم دارد و بسترساز آن است. در نوشتار حاضر که به شیوه توصیفی - تحلیلی است با پیش کشیدن شاخصه‌ها، نمودهای عینی و تعدیل‌هایی که اسلام به نظام جاہلی وارد کرده و پیامدهای خروج از اعتدال، به جایگاه اعتدال در جامعه دینی پرداخته شده است. هدف این است که این طریق شاخصه‌هایی چون حق محوری، عقل‌گرایی و خردورزی و پرهیز از خشونت تبیین شود و مواردی چون ایجاد شر و فساد، اختلاف و تفرقه، تحریف دین، کفر و گمراهی و گرفتاری به عذاب دنیا و آخرت که معلول خروج از اعتدال است را برشمارد.

**کلید واژه:** ساختار اعتدال، حق محوری، افراط و تفريط، معارف قرآن، شاخصه‌های اعتدال.

## مقدمه

عنصراعتدا<sup>ل</sup> چنان در اسلامی بودن امت، نقش کلیدی و اساسی دارد که خداوند بزرگ از یک سو<sup>کتاب آسمانی</sup> اش را راست و به دور از هرگونه کثی و اعوجاج دانسته

a.zarsazan@mazaheb.ac.ir

۱- استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی

دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۲۸

(کهف ۲) و از سوی دیگرامت اسلامی را امت میانه رو می نامد (بقره ۱۴۳). این عنصر بر همه شئون و ساحت‌های حیات، سایه افکنده است، به طوری که ریشه بسیاری از انحراف‌های فردی و اجتماعی را می‌توان در رعایت نکردن اصل اعتدال دانست. به تعبیر دیگر تندروی‌ها و کندرودی‌ها عامل تشدید اختلاف‌ها و مانع حرکت در مسیر هدف‌ها و آرمان‌های بلند جامعه‌ها محسوب می‌گردد. از این رواسلام به همه مسلمانان سفارش می‌کند که این مهم نه تنها در حوزه فردی برای همه ضروری است، بلکه وقتی در حوزه اجتماعی قرار می‌گیرد، اهمیت بیشتری می‌باید و با وارد شدن در حوزه سیاست ضرورت آن دو چندان می‌شود؛ چرا که تندروی حاکمان، برای مثال در مهار آزادی‌های فردی یا اجتماعی و نبودن تضارب آراء، موجب دیکتاتوری واستبداد است و در نهایت به نابودی جامعه و امت منجر می‌گردد.

بدون تردید، گسترش تروریسم و افراط‌گرایی مذهبی از یک سو و تفریط و کوتاهی سران سازشکار برخی کشورهای اسلامی در برابر استکبار جهانی از سوی دیگر، در صدر موضوع‌های مهم بین‌المللی و منطقه‌ای در دوران معاصر است. تروریست‌ها و افراط‌گرایان مذهبی برای مشروعیت بخشی به رفتارهای خود و یا جلب حمایت و پشتیبانی مسلمانان، آموزه‌های اسلامی به ویژه در مقوله جهاد یا نصوص مربوط به مبارزه با مظاهر فساد را محمل شرعی رفتار خود قرار می‌دهند. در واقع از منظر درون دینی، چالش اساسی میان معارفی است که از افراط و تفریط بازمی‌دارد و از منظر برون دینی، نگاه تأمل برانگیز غربیان به مقوله اعتدال و افراط که ملاک معتدل بودن یا افراطی بودن اشخاص، گروه‌ها و کشورها را در نسبتی می‌دانند که آن‌ها با غربیان و قدرت‌های جهانی برقرار می‌کنند. حال سؤال اساسی این است که اعتدال در جامعه دینی چه جایگاهی دارد؟ قرآن کریم چه ویژگی‌هایی برای حاکمیت اعتدال در زندگی معرفی می‌کند؟ اگر جامعه دینی از اعتدال خارج گردد، چه پیامدهایی به دنبال خواهد داشت؟ این موضوع به دلیل اهمیت، وظیفه بزرگی را برداش دین داران به ویژه دانشمندان اسلامی قرار می‌دهد. آن‌ها باید برای ختنی‌سازی آثار سوء رفتارهای افراط‌گرایانه افراد به نام دین، از

معارف اصیل اسلام دفاع نمایند.

در این مقاله ابتدا به بررسی معنای اعتدال می‌پردازیم، سپس نگاهی به برخی از راهبردهای قرآن برای فائق آمدن بر مسائل افراط و تغیریط دوران جاہلی و رساندن جامعه دینی به اعتدال خواهیم داشت و بر شاخصه‌های اعتدال و پیامدهای خروج از آن تأکید خواهیم نمود.

## ۱- واژه‌شناسی اعتدال

اعتدال از عدل گرفته شده و به معنای حد وسط چه در کمیت و چه در کیفیت است و هر آنچه متناسب باشد، گویند اعتدال یافت (ابن منظور، ۱۴۰/۱۱: ۴۳۳). با مراجعه به دیگر موارد کاربرد این واژه معلوم می‌گردد، در همه آن‌ها معنای مشترک و ریشه‌ای برابری و قوام وجود دارد. چنان‌که گویند: "اعتدل الشِّعْر" یعنی شعر موزون گشت و قوام یافت. یا "جسم معتدل" یعنی جسمی که نه کوتاه و نه بلند است (همان‌جا). بر این اساس، علامه طباطبایی عدالت را میانه روی و اجتناب از دو سوی افراط و تغیریط در هر امری می‌داند. در نگاه وی این معنی، در حقیقت معنا کردن کلمه به لازمه معنای اصلی است. ایشان معنای اصلی عدالت را اقامه مساوات میان امور می‌داند؛ یعنی به هر امری آنچه سزاوار است بدھی تا همه امور مساوی شود و هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است، قرار گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷/۱۲: ۴۷۹). اگرچه واژه اعتدال در قرآن کریم نیامده است، اما واژگانی مانند "قصد" (نک: لقمان / ۱۹) به معنی متوسط؛ معتدل (قرشی، بی‌تا: ۸/۶) و میانه روی (طربی، ۱۴۱۴/۳: ۱۲۷)، "سوی" (شمس / ۷) به معنای اعتدال بین دو شیء (ابن فارس، ۱۴۰۴/۳: ۱۱۲) و هر آنچه که از دید کمیت و کیفیت از افراط و تغیریط به دور باشد (راغب، بی‌تا: ۴۴۰)، "وسط" (بقره / ۱۴۳) به معنای در میان واقع شدن (ابن منظور، ۱۴۱۰/۷: ۴۲۶) و "حنیف" (نحل / ۱۲۳) که معادل اعتدال و به معنی مستقیم (جوهری، ۱۹۸۷/۴: ۱۳۴۷) و کسی که بر دین راست ثابت است، (قرشی، بی‌تا: ۱۸۸/۲) و "مستقیم" (حمد / ۶) به معنی اعتدال (ابن منظور، ۱۴۰۴/۱۲: ۴۹۸)، و کلمه‌های دیگر در این کتاب آسمانی آمده است. با این بیان منظور از اعتدال،

ثبتات و پایداری در فضیلت واستقامت در سلوک و رفتار شایسته از منظر عقل و شرع و برگرداندن آن‌ها از افراط و تفریط به حد وسط است. به سخن دیگر هرگاه دستیابی به امری از نظر عقل و شرع نیکو باشد، آن امر حاصل شود و زمانی که نبودش نیکو و احسن است، آن امر بروز نکند. بنابراین می‌توان وجود یک نوع رابطه منطقی را میان اعتدال و اصلاح ادعا کرد؛ به این مفهوم که هر کار معتدلی، نیکو و درست و هر کار غیرمعتلی فاسد است و نیاز به اصلاح دارد (فلاح، ۱۳۹۳: ۷۴).

## ۲- شاخصه‌ها

اکنون با توجه به مسائل پیش‌گفته، به مهم‌ترین شاخصه‌های اعتدال گرایی می‌پردازیم.

### ۱- حق محوری

از مواردی که ارتباط تنگاتنگی با اعتدال دارد، حق محوری است. اگر جامعه‌ای شالوده عملی و رفتاری خود را براساس و ساختار حق پی‌ریزی کند، به اعتدال خواهد رسید. به طوری که می‌توان گفت نتیجه ندادن تلاش پیامبران و مصلحان برای زدودن عامل‌ها و مانع‌های اعتدال در جامعه، به این سبب است که مخاطبانشان در این راستا عمل نکرده‌اند و با پیروی از باورهای باطل در راه هدف‌های آنان مانع ایجاد کرده‌اند. شاهد برایین ادعا، آیه ﴿وَمَن يَعْدَ حُدُودَ اللهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُون﴾ (بقره / ۲۲۹) است. در لسان آیه، ظالم کسی است که از حدود الهی تجاوز کند و از آنجا که یکی از پیش‌شرط‌های اساسی اعتدال، عدل است که نقطه مقابل آن ظلم می‌باشد (زبیدی، بی‌تا، ۱۵/ ۴۷۱)، شخص عادل کسی است که کارها و باورهایش با محوریت حق است. چنین فردی از حدود الهی فراترنمی‌رود و دچار افراط و تفریط نمی‌شود. از این رو امام علی علیه السلام می‌فرماید: بر توباد به میانه روی در کارها، زیرا هر که از میانه روی برگردد، ستم کند و هر که بدان پایبند گردد، به عدالت رفتار نماید (تمیمی، ۱۴۰۷/ ۲۰). در توضیح سخن می‌توان به آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ إِيمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَبِيعَتِ ما أَحَلَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران / ۱۶۰) اشاره کرد.

لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ<sup>۱۰</sup> (مائده / ۸۷) اشاره داشت. رشید رضا مراد از "اعتدا" راتجاوز از حد اعتدال دانسته و بیان می دارد: یعنی نه چنان باشد که آنچه را خدا برایتان حلال کرده بر خود حرام کنید، نه چنان که از حد اعتدال گذرانده و در تمتع از آنها اسراف و افراط بورزید و بدین وسیله به جان و تن خود ضرر رسانید (رشید رضا، بی تا: ۷ / ۱۸). رشید رضا در نقل دیگر، مراد از اعتدا راتجاوز از حلال های طیبه به خبائث حرام دانسته و براین باور است که نه از حلال ها اجتناب کنید و نه حرام ها را مرتکب شوید (همانجا)؛ ولی از منظر علامه طباطبایی، منظور از اعتدا، تعدی از حدود الهی به کناره گیری از اطاعت و تسلیم و تحریم حلال های خدا می باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ / ۶: ۱۵۹). سخن علامه با عنایت به سیاق عبارت ها، سخنی استوار می نماید؛ از این رو برخی فرقه های مذهبی مانند بشیریه را که نماز های پنجگانه و روزه را به جا می آورند، اما زکات و حج و دیگر واجب ها را نادیده می گرفتند و همه محرمات را بر خود حلال می شمردند، همچنین مفوضه را که نماز و برخی دیگر از واجبات را برای تأدیب افراد مبتدى لازم می دانستند (نویختی، ۹۳: ۱۳۸۸)، نمی توان افرادی معتمد دانست. این مطلب در آیه ﴿وَلَا تُطْعُمْ مَنْ أَغْفَلْنَا قُلْبَهُ عَنِ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَانَهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا﴾ (کهف / ۲۸) به گونه ای دیگر مطرح شده است. طبری فرط را به معنی زیاده روی و از حد گذشتن می داند که منجر به هلاکت می گردد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵۶ / ۱۵). مطلب مستفاد از آیه اینکه بسیاری از انحراف های اجتماعی از غفلت و به طور کلی پیروی از هواي نفس، به جای اطاعت از حق ناشی می شود. چنان که خداوند به توبیخ این افراد می پردازد (نک: فرقان / ۴۳) و از آنجا که بهشت را از آن صالحین (نک: واقعه / ۲۶) و ورود در آتش و عذاب خوارکننده را از آن پیروان باطل می داند (نک: نساء / ۱۴) معلوم می گردد، طهارت باطن و تزکیه نفس از غفلت و هواي نفس جلوگیری می کند و یکی از عناصر اعتدال است. به تعبیر دیگر زمانی ندای فطری اعتدال شنیده می شود که مخاطب به تطهیر روح پرداخته باشد. به همین سبب آیات بسیاری تزکیه و پیراستن جان را از هدف های بلند پیامبر ﷺ پرشمرده اند (نک: بقرة / ۱۵۱، آل عمران / ۱۶۴، جمعه / ۲). مؤید مطلب، بررسی زندگانی رهبران برخی

فرق مذهبی است. آنان برای رسیدن به مطامع شخصی، دسته‌بندی‌هایی ایجاد کردند و با بهانه کردن الوهیت ائمه علیهم السلام، برخی خلفاً و اشخاص دیگر خود را پیامبر و منصوب از طرف آنان دانستند و بدین ترتیب از احساسات مردم ساده‌دل استفاده کردند و آنان را به بیراهه کشاندند (سامارایی، ۱۳۹۲: ۱۵).

## ۲- عقل‌گرایی و خردورزی

یکی از ویژگی‌های انسان، عقل‌گرایی و خردورزی است. براساس برخی آموزه‌های روایی، کارکرد عقل، روشنگری، واقع‌نمایی، آینده‌نگری و قراردادن انسان در مسیر باورها، اخلاق و کارهای شایسته است (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۴/۲۱ و ۲۱)؛ چنان‌که امام علی علیهم السلام عقل را اصلی‌ترین سرمایه درونی انسان دانسته و اعتدال را ره‌آورد عقل برمی‌شمارد و می‌فرماید: جاهل رانمی‌بینی مگراینکه افراط یا تفریط می‌کند (*نهج البلاغه*، حکمت ۷۰) یعنی انسان عاقل انسانی مععدل و انسان جاهل انسانی غیرمععدل است، چرا که شأن عقل، اعتدال و شأن جهل، عدم اعتدال است. عقل از عقال گرفته شده است و در اصل به معنای بستن، نگه داشتن، امساك و در ارتباط با انسان به معنی خودنگهداری و حبس نفس است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶۹/۴). براین اساس ادراکی را که انسان به آن دل می‌بندد و چیزی را که با آن ادراک می‌کند، عقل نامیده‌اند که به وسیله آن خیروش، حق و باطل تشخیص داده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۷/۲). تبیین سخن آنکه انسان از یک سو به طور طبیعی به بهره‌وری‌های دنیوی تمایل و کشش شدید دارد و از سوی دیگر خداوند متعال با موهبت کردن عقل در واقع ابزاری را در اختیار انسان قرار داده که به این کشش‌ها قید بزند و از اعتدال خارج نگردد و آن را در محدوده رضا و سخط الهی مهار کند. به این ترتیب عرصه جدال و میدان نبردی میان عقل و شهوت در درون انسان برقرار است که هریک از این دو پیروز شوند، انسان در پی آن به راه می‌افتد. بدین جهت علی علیهم السلام می‌فرماید: هر کس برشهوتش غالب شود، عقلش ظاهر می‌گردد (تمیمی، ۱۴۰۷: ۴/۳۰). پس به هیچ‌روی نمی‌توان انسانی که راه افراط یا تفریط را در پیش گرفته عاقل گفت؛ عاقلی که در ادبیات دینی از او سخن رفته است.

در بعضی از روایات شیعه، فکر نکردن و ناگاهی مردم یکی از علتهای افراط ذکر شده است؛ چنان که از حضرت رضا ﷺ در این باره نقل شده است: برخی از مردم ساده دل، معجزه ها و کرامت های فراوانی از امامان علیهم السلام مشاهده می کردند و چون نمونه آنها را از مردم عادی ندیده بودند، تصور می کردند صاحب این معجزه ها دارای مقامی برتر از مقام بشری است و بدین ترتیب قائل به خدایی امامان علیهم السلام یا حلول روح خدایی در آنان می شدند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/ ۷۲۱). و زمانی که امام رضا علیهم السلام شنیدند برخی افراد صفات خداوند را به امام علی علیهم السلام نسبت می دهند، فرمودند: آیا علی علیهم السلام خورندهای در میان خورندها، نوشندهای در میان نوشندها، ازدواج کنندهای در میان ازدواج کنندها و گویندهای در میان گویندها نبود؟ آیا او نبود که در مقابل خدای خود در حالی که خاضع بود، به نماز می ایستاد و در برابر او راز و نیاز می کرد؟ آیا کسی که این صفات را دارد، خداست؟ اگر چنین باشد، پس باید همه شما خدا باشید، چون در این صفات با علی علیهم السلام مشترک هستند؛ صفاتی که همه آنها دلالت بر حدوث دارند (همو، ۲۷۶/ ۲۷۸) و در ادامه مطلب ریشه اصلی انحراف این گمراهان را، جهل و ندادانی ایشان برمی شمارد (همانجا).

### ۳- عدم خشونت

دیگر از شاخصه های اعتدال، پرهیزان نفرت و دوری گزیدن از هرگونه خشونت و تندری های افراطی است. آیه «فِيمَا رَحْمَةٌ مِّنَ اللَّهِ لِئِنَّهُ لَهُمْ وَلَوْكُثْ فَظًا غَلِيظُ الْقُلُبِ لَا نَفْضُوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران ۱۵۹) که درباره پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است، ناظر بر این روش است. «فظ» در لغت به معنی کسی است که سخنان و رفتارش، تند و خشن است و «غلیظ القلب» به کسی می گویند که سنگ دل باشد و انعطاف و محبتی نشان ندهد (ابی السعود، ۱۹۸۳: ۲/ ۱۰۵). گرچه هردو کلمه به معنی خشونت است، اما یکی بیشتر در مورد خشونت در سخن و دیگری در مورد خشونت در عمل به کار می رود (همانجا). خداوند پیامد این رفتار را پراکندگی از پیرامون پیامبر ﷺ و جذب نشدن به دین می خواند، بنابراین از پیامبر ﷺ درخواست می کند: «خُذِ الْعَفْوَ وَ أُمْرِي بالْعُرْفِ وَ

أَغْرِض عَنِ الْجَهِيلِينَ» (اعراف/۱۹۹). در این آیه خداوند به سه رفتار از رفتارهای رهبر در جامعه اشاره دارد. مفسران عفورا به معانی آسان‌گیری (زمخشري، ۱۸۹/۲:۱۴۰۷)، فضل (ابن کثیر، ۱۴۱۹/۳:۴۸۰)، تجسس نکردن (طبری، ۱۰۴/۹:۱۴۱۵)، چشم پوشی و گذشت از گنه‌کاران و رفق و مدارا با مؤمنان (قرطبی، ۱۳۶۴/۷:۳۴۵) ابراز کرده‌اند. در روایتی از امام صادق علیه السلام، عفو به معنی وسط می‌باشد (کلینی، ۱۳۶۷/۴:۵۳). علامه طباطبائی این معنی را با مضمون آیه، مناسب ترواز نظرمعنا جامع ترمی داند، چرا که در این صورت شایبه تکرار از عبارت «وَأَغْرِض عَنِ الْجَاهِيلِينَ» نیز رفع خواهد شد (طباطبائی، ۱۴۱۷/۸:۴۹۷). «عرف» نیز به معنای هرفعلی است که عقل و شرع نیکوبودن آن را تأیید می‌کنند و عاقلان آن را قبیح نمی‌دانند (طوسی، بی‌تا، ۶۲/۵) پس مقتضای عبارت «وَأُمْرٌ بِالْعُرْفِ» این است که نخست، به همه معرفه‌ها و نیکی‌ها امر کن، طوری که خود امر کردن هم به نحو معروف باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷/۸:۴۹۷) و در نهایت بیان می‌دارد «وَأَغْرِض عَنِ الْجَاهِيلِينَ»؛ این دستور بهترین و نزدیک‌ترین راه برای خنثی کردن نتایج جهل مردم و کم کردن فساد اعمالشان است؛ زیرا به کار نبستن این دستور و تلافی کردن جهل مردم، بیشتر مردم را به جهل و ادامه کجی و گمراهی و می‌دارد (همان‌جا). نکته قابل ذکر آنکه احترام متقابل در گفتگو و اجتناب از تکفیر و تفسیق از روشن‌ترین ملزمات پذیرش اعتدال و نخستین شالوده‌ای است که سبب کاهش نفرت و تنش در بین اقوام و ملل گوناگون می‌گردد. تجربه ثابت کرده است اگر مناظره‌های دینی و کشمکش‌های فکری از مسیر اعتدال و رعایت اخلاق نقد، خارج شوند، ثمره‌ای جز افزایش دشمنی، بعض و در نهایت جنگ و خون‌ریزی ندارند. چنان که خداوند خطاب به مسلمانان می‌فرماید: «وَقُلُوا لِلنَّاسِ حُسْنَا» (بقره/۸۳). این آیه اشاره به اصلی انسانی دارد، زیرا در این صورت، کرامت انسان حفظ و رابطه همکاری و دوستی او در میان مردم تقویت می‌شود و انجار و نفرت از آن‌ها دور می‌گردد (مغنیه، ۱۴۲/۱:۱۴۲۴).

### ۳- مصادیق نمودهای اعتدال

قرآن کریم در همه ابعاد و امور زندگی راه اعتدال و میانه روی را در پیش پامی گذارد. در

زیر به نمونه‌هایی از تتعديل‌هایی که اسلام به باورها و احکام جاهلی وارد کرده است، اشاره می‌کنیم.

### ۱-۳- اعتدال در باورها

باورها بخش عمده و مهمی از زندگی افراد را تشکیل می‌دهد و می‌تواند منشأ گرایش‌ها و رفتارهای فرد و اجتماع گردد. از این رو همواره در پژوهش‌های بنیادین انسان و جوامع، دارای اهمیت است. براین اساس میانه‌روی را نمی‌توان تنها در رفتارهای فردی و اجتماعی دنبال کرد، بلکه نظام باورهای هرفرد و جامعه را نیز دربردارد.

مهم‌ترین رکن اعتقادی که توحید است، از چنین امری تهی نیست. چنان‌که خداوند در سورة مائدہ به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد به دنبال روشن شدن اشتباہ اهل کتاب در زمینهٔ غلو دربارهٔ پیامبران الهی با استدلال‌های روشن، از آن‌ها دعوت کند از این راه باز گردند و می‌فرماید: «**قُلْ يَأَهْلَ الِكِتَابِ لَا تَغْلُبُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرُ الْحَقِّ**» (مائدهٔ ۷۷). غلو اهل کتاب این بوده است که انبیا و احباب و راهبان خود را تا مقام ریویت بالا می‌برد و در برابر آنان به نحوی که جز برای خدا شایسته نیست، خضوع می‌کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۱/۶). از آنجا که سرچشمۀ غلو، بیشتر پیروی از هوا و هوس گمراهان است، برای تکمیل این سخن می‌فرماید: «**وَلَا تَتَبَعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلٍ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ**» (مائدهٔ ۷۷). این خطاب تنها به اهل کتاب منتهی نمی‌شود و در حقیقت پیروان همهٔ ادیان را در برمی‌گیرد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/ ۱۷۳). از منظر برخی مفسران، تقيید غلو به غیر حق نشان‌گر آن است که غلو حق نیز داریم و آن بررسی حقایق دین و معانی دور آن و تلاش در به دست آوردن حجت‌های الهی می‌باشد؛ برخلاف غلو باطل که به معنی تجاوز و اعراض از حق و پیروی از شباهات است (زمخشري، ۱۴۰۷: ۶۶۶/۱؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۴۱). ولی علامه طباطبایی «غیر حق» را نه تقيید، بلکه به منزله تأکید می‌داند و می‌فرماید: تا شنونده از آن امر غفلت نورزد و اگر هم کسی دچار غلو شده، بداند که از اثر سوء آن غفلت کرده و یا به چیز دیگری نظیر غفلت دچار شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۱/۶).

به گواهی تاریخ، پیدایش بسیاری از فرقه‌های فقهی و کلامی میان مسلمانان چون

اشاعره، معتزله، مشبهه، مجبره و حشویه و غیره براثر نگرش سطحی به ظواهر آیات و خروج از میانه روی در باورها بوده است (سبحانی، ۱۳۷۱: ۳۱۳). چنان که همواره کسانی بوده اند که با تکیه بر ابزار عقل و اندیشه، حوزه عقل را تا جایی گسترش دهند که همواره حریم وحی و ایمان شناخته شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۲/۷۵). در برابر این خردگرایان افراطی، خردستیزان افراطی قرار دارند که شرط پذیرش دین را کنار نهادن عقل دانسته اند و یگانه منبع دستیابی به معرفت دینی را نصوص و ظواهر کتاب و سنت می دانند. ظهور اهل حدیث در تسنن و اخباری گری ها در تشیع دلیل بر ادعای یادشده است (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱/۱۸۷-۱۸۸). به عنوان مثال مشبهه با بی اعتمایی به عقل و با تکیه به ظواهر آیاتی چون «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَ» (طه/۵)، با جسمانی دانستن خداوند و بارکردن برخی صفات جسمانی و بشری به خدا از تشبیه سر درآورده (حرانی، ۱۴۰۴: ۱۷۵). اشاعره نیز با استناد به آیاتی چون «مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يُضْلِلُهُ وَمَنْ يَشَاءُ يَجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» (انعام/۳۹)، خداوند را فاعل قهری در نظر گرفتند که اختیار انسان را ازاو سلب کرده است و در طرف مقابل، معتزله انسان را موجودی مختار و مستقل فرض کردند که چیزی براو حاکم نیست و بدین گونه سراز تفویض درآوردهند. آنچه گذشت تنها نمونه ای از میانه روی نداشتن در این باب است. در این زمینه آیه «لَيَسَ كَمِيلٌ شَيْءٌ» (شوری/۱۱) و آموزه «لا جبرو لا تفویض بل أمریین الأمرین» و تفاسیر معصومان راه گشای این آیات با رویکردی اعتدالی در این باره است که انسان را از آسیب های فکری و اخلاقی در باور به خدا دور می دارد. به تعبیر دیگر نه غلوونه شرک، نه جبرونه تفویض، نه تشبیه و نه تعطیل هیچ یک در باورهای اسلامی راه ندارد.

### ۲-۳- اعتدال در قصاص

پژوهش های تاریخی درباره روابط اجتماعی جاهلیان نشان می دهد که قانون انتقام، بلای جامعه عربستان بود. این قانون که اعراب آن را «ثأر» گویند، سبب می شد به سبب خطای ناچیزی که از عرب بدوى سرمی زد، دو قبیله بزرگ سال ها به جان هم افتند (نوری، ۱۳۵۳: ۷۱۵). مطابق این قانون هرگاه یکی از افراد قبیله دست به جنایتی

می‌آلود، جنایت او دامنگیر همه افراد قبیله می‌شد و احتمال داشت هریک از مردان قبیله به سبب جنایت دیگری، کیفر بینند. یعنی اگریکی از افراد قبیله کشته می‌شد، همه افراد، خاصه بستگان نزدیک او، وظیفه خود می‌دانستند که انتقام او را بگیرند؛ خواه گناهکار باشد یا بی‌گناه. در صورت دسترسی، شخص قاتل را می‌کشتند و اگر به او دست نمی‌یافتد، یکی از بستگان نزدیکش را در غیراین صورت یکی از هم قبیله‌ای‌های او را از میان می‌بردند. بیشتر، خون را با خون می‌شستند، ولی گاهی هم با پرداخت «دیه» که به طور معمول به صورت شتر بود، رضایت طرف را جلب می‌کردند (طبری، ۱۳۵۸/۲: ۲۴۳؛ ابن اثیر، بی‌تا، ۱/ ۳۱۸).

اسلام کوشید تا بدین دیوانگی توفنده با وضع محدودیت‌های شدید، لگام بزند و آن را تعدیل کند. اسلام نیز بر قصاص تأکید کرد، اما چگونگی و ادبیات آن را دگرگون ساخت. قرآن کریم با صراحة «قصاص» را نوعی «احیای نفس» و «حیات اجتماعی» تلقی کرد و با تعبیر **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولَى الْأَلْبَابِ** (بقره/۱۷۹) بر جایگاه فسادزدایی وزندگی سازی آن تأکید کرد و برای جلوگیری از گسترش قتل که در جاهلیت عرب بسیار اتفاق می‌افتد و به خوبیزی و جنگ‌های طولانی می‌انجامید، سه راه مقرر نمود: اول کشتن قاتل؛ ورثه و اولیاً مقتول حق دارند با مراجعه به حاکم، کشته شدن تنها قاتل را طلب کنند و محکمه پس از ثبوت جرم و عدمی بودن قتل، اورابه جزايش برسانند. بدیهی است هیچ کس از اقوام دوریان نزدیک قاتل که در عمل قتل دخالتی نداشتند، مورد مؤاخذه نیستند و کسی حق تعرض به آن‌ها را ندارد. قرآن در این باره می‌فرماید: **وَمَنْ قُتِلَ مَظْلومًا فَقَدْ جَعَلَنَا لَوْلَيْهِ سُلْطَانًا فَلَأُسْرِفْ فِي الْقُتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا** (اسراء/۳۳). دوم اخذ دیه: ورثه مقتول با تراضی و توافق می‌توانند به جای قصاص قاتل، خون بهای مقتول را بگیرند (نک: نساء/۹۲) و راه سوم عفو و بخشودگی است، بدین معنا که وارثان مقتول، قاتل را ببخشنند (بقره/۱۷۸). در اینجا نکته‌ای بالاتراز همه این‌هاست که باید یادآور شویم: اسلام حق گرفتن انتقام از شخص را سلب و در دست خداوند گذاشته شده است. در روزگار جاهلیت این انسان بود که در پی ستاندن انتقام خون انسانی از انسان دیگر

برمی آمد؛ قصاص در حدود انسانی و در سطح انسانی اجرا می شد، اما در اسلام، خداوند برترین انتقام‌گیرنده بدی‌ها و ظلم‌هایی است که بروی زمین صورت می‌گیرد.

### ۳-۳- اعتدال در اقتصاد

بنا به گزارش تاریخ‌نویسان در زمان صلح و آرامش، عرب بخشندۀ و جوانمرد بود. در بخشش مبالغه می‌کرد و در این راه، مال و ثروت را خوار و بی‌اعتبار می‌شمرد و بخشش و کرم را یکی از مظاهر سیاست و سروری می‌دانست (حوفی، ۱۹۵۴: ۲۳۶). سخاوت کردن دلیل اصالت، نجابت و شرافت بود و هر چند عمل سخاوت مفرط‌tro و چشم‌گیرتر می‌بود، تحسین بیشتری بر می‌انگیخت. انگیزه آن نیز همیشه خیرخواهی و عطوفت نبود، بلکه در درجه اول و بیش از هر چیز نشانگر مردانگی بود. گاه فرد بخشندۀ، اسب راهوارش را که آخرین دارایی اش بود، ذبح کرده و اطعمام می‌نمود. این گونه بخشندگی افراطی که نتیجه‌ای جز حرام و بی‌چیزی نداشت، در آن روزگار از سوی گروهی سرزنش می‌شد، اما نظام اخلاقی غالب، آن را به عنوان فضیلتی عالی ستایش می‌کرد (اصفهانی، ۱۹۵۶: ۴/۳). در چنین محیطی اسلام آمد و به طور جدی و با شدت هر چه تمام تربه دادن حق بینوایان از بیت المال و کرامت و ایجاد پیوند عاطفی و مواسات و برابری بین آن‌ها و دیگران اصرار ورزید (ضحلی ۹۰/۱۰). از نظر اسلام آنچه مهم است بخشیدن و سخاوتمندی نیست، بلکه نیست و انگیزه نهفته در پشت آن است. اگر سرچشمۀ همه اعمال سخاوتمندانه و خیرخواهانه خودستایی و ارضای غرور باشد، هیچ و پوچ و بی‌ارزش است لذا می‌فرماید: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءاْمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذْنَى كَالَّذِي يُنِفِّقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (بقره/۲۶۴). از اینجا می‌توان گفت با آنکه سخاوت وجود، فضیلت است، اما اگر به حد اسراف برسد، دیگر نه تنها فضیلت نیست، بلکه شر و رذیلت است. به همین سبب خداوند اسراف کاران را برادران شیاطین می‌داند (نک: اسراء/۲۷). درباره «عبد الرحمن» می‌فرماید: ﴿وَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾ (فرقان/۶۷). واژه «اسراف» به معنای بیرون شدن از حد است (راغب، بی‌تا: ۴۰۷) و «قترا» به معنای کمترانفاق کردن می‌باشد

(همو، ۶۵۵). خداوند بیان می‌دارد، شیوه این افراد «قَوْمٌ» یعنی حد میانه است (طبرسی، ۱۷: ۱۳۷۲ / ۲۲۵) و خطاب به پیامبر گرامی اش در آیه ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنْقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوَّنًا مَحْسُورًا﴾ (اسراء ۲۹ / ۲۹) نیز به شکل مبالغه‌آمیزی از بخل و نقطه مقابل آن، اسراف، نهی می‌کند، چرا که پیامد آن در صورت امساك، ملامت و مذمت و در صورت اسراف، حسرت و غم شدن است. این ملامت یا از جانب وجود آن شخص (زمخشی، ۱۴۰۷ / ۲: ۶۶۲)، یا دوستانش (رازی، ۱۴۲۰ / ۲۰: ۳۳۰) یا از جانب افراد بعدی است که اگر بیایند و شخص چیزی نداشته باشد که به آن هاده، زبان به سرزنش او می‌گشایند (تعلیی، ۱۴۲۲ / ۶: ۹۶). از این رو برای آنکه سخاوت به صورت فضیلت اسلامی اصیل جلوه کند، نخست می‌باید از قید بی‌اندیشگی که یکی از ویژگی‌های آن در دوران جاهلیت بوده است، رها شود. سخی واقعی کسی است که مال و ثروت خود را در راه خدا انفاق می‌کند، یعنی انگیزه واقعی او تقوا و پرهیزکاری است. اسلام فریضه انفاق و دادن صدقات را به عنوان قالب مناسبی که مسلمانان می‌توانند سخاوت طبع خود را بی‌آنکه چار رذیلت‌های شیطانی غرور و تکبر و اسراف شوند، در آن قالب بروزند، عرضه داشت (بقره / ۱۹۵؛ توبه / ۵۳؛ یتس / ۴۷؛ حديد / ۷). در واقع آیات یاد شده در مقام تذکار این نکته اساسی هستند که خداوند رعایت اعتدال را در همه امور ضروری می‌داند.

#### ۴- پیامدهای خروج از اعتدال

ریشه بسیاری از انحراف‌های فردی و اجتماعی را می‌توان در رعایت نکردن اصل اعتدال دانست. اینکه به پیامدهای آن با عنایت به آیات قرآن می‌پردازیم.

#### ۴- ایجاد شرو فساد

راه رشد، عدالت و درستی، اعتدال است و انسانی بهره درست از زندگی دنیا و آخرت خواهد برد که در این مسیر سیر کند و در همه امور، اعتدال را رعایت نماید. هرگونه برونو رفت از مرزهای اعتدال، سبب فساد و تباہی است. آیه ﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ (شعراء ۱۵۱ / ۱۵۲) شاهد این ادعاست.

مسرفین کسانی هستند که از مرز حق تجاوز نموده و از حد اعتدال بیرون شده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۵۰/۸). بنابراین این افراد در زمین فساد می‌کنند و قصد اصلاح ندارند. درنگاه علامه طباطبائی، عالم هستی و همه‌اجزای آن با نظامی که در آن جاری است به سوی غایت‌ها و نتیجه‌هایی صالح پیش می‌رود. در عین حال هریک از اجزای عالم راهی جداگانه دارند غیراز آن راهی که دیگر اجزا می‌پیمایند، بدون اینکه به سبب افراط و تفریط از آن منحرف شوند. در غیراین صورت در نظام طرح شده خلل روی می‌دهد و هدف آن جزء و هدف همه عالم روبه تباہی می‌گذارد. ایشان براین باورند، بیرون شدن یک جزء از هدفی که برایش ترسیم شده است، باعث می‌شود دیگر اجزاء به جای هماهنگی، با آن بستیزند. اگر توانستند آن جزء را به اعتدال می‌کشانند و در غیراین صورت نابودش می‌کنند تا عالم هستی بر قوام خود باقی بماند. وی در ادامه یادآور می‌شود، انسان‌ها که جزئی از اجزای عالم هستی هستند نیاز این کلیت مستثنی نیستند؛ اگر بر طبق آنچه که فطرشان به سوی آن هدایتشان می‌کند، رفتار کردند، به آن سعادتی که بر ایشان مقدر شده است، می‌رسند و اگر از حدود فطرت خود تجاوز نمودند، یعنی در زمین، فساد کردند، خدای سبحان به قحط و گرفتاری و انواع عذاب‌ها و نقمت‌ها گرفتارشان می‌کنند تا شاید به سوی صلاح و سداد بگرایند (طباطبائی، ۱۴۰۷/۱۵: ۴۳۱۴۳۰).

## ۲- تحریف دین

مسئله «غلو» درباره پیشوایان که نوعی خروج از اعتدال است، یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های انحراف در ادیان آسمانی است. از آنجا که انسان به خود علاقه دارد، رهبران و پیشوایان خویش را بیش از آنچه هستند، بزرگ نشان می‌دهد تا بر عظمت خود بیفزاید. گاهی نیز این تصور که غلو درباره پیشوایان، نشانه ایمان و عشق و علاقه به آن‌ها است، سبب گام نهادن در این ورطه هولناک می‌شود. از آنجا که غلو موجب تخریب خداپرستی و تحریف توحید می‌گردد، اسلام درباره غلات بسیار سخت گیراست. در سوره نساء خداوند مسیحیان را مورد مذمت قرار می‌دهد که با غلو در حق مسیح علیهم السلام سبب تحریف در دین گشتند و می‌فرماید: «**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا**

عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ إِنَّمَا الْمُسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ الْقَهْلَاهُ إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحُ مُنْهُ<sup>۱۷۱</sup>

(نساء / ۱۷۱). آیه با اشاره به نکاتی چون عیسیٰ فرزند مریم <sup>علیہ السلام</sup>، فرستاده خدا، مخلوق خداوند که به مریم <sup>علیہ السلام</sup> القا شد (کهف / ۱۰۹) و درنهایت روحی که از طرف خدا آفریده شد، اشاره به مخلوق بودن مسیح و ابطال تثلیث والوهیت آن حضرت دارد. در این باره به روایتی از امام سجاد <sup>علیہ السلام</sup> بسنده می‌کنیم: یهودیان به علت علاقه شدید به عزیر، او را پسر خدا دانستند و مسیحیان نیزار شدت علاقه به حضرت عیسیٰ <sup>علیہ السلام</sup>، او را پسر خدا دانستند، در حالی که عزیر و مسیح از ایشان برائت جستند و آنان نیز پیروان آن‌ها نبودند. گروهی از شیعیان نیزار شدت محبت، ما را از حد خود فراتر بردند، در حالی که نه آنان از ما هستند و نه ما از آنان (مجلسی، ۲۵: ۱۴۰۳، ۲۸۸).

### ۳-۴- کفو و گمراهی

در مقام آسیب‌شناسی دین، نفی عنصر اعدال را می‌توان از ریشه‌ای ترین آسیب‌ها و انحراف‌ها قلمداد نمود. این مدعماً در خطاب‌های فراوان قرآن مبنی بر دستور به اعدال و یا عتاب‌های آن مبنی بر چرایی کنارنهادن اعدال آشکار است. نگاه عمیق به آیه **﴿أَفَمَن يَمْسِي مُكَبَّاً عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّن يَمْسِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾** (ملک / ۲۲) بیان‌گر آن است که قرآن مخاطبان پیامبر <sup>علیہ السلام</sup> را به دو گروه تقسیم نموده است: نخست، مشرکان متعصب و هدایت‌ناپذیر که خداوند آن‌ها را به کسانی که واژگونه راه می‌روند تشبيه کرده است. دوم، کسانی که طبق برنامه مکتب اعدالی قرآن، باورها و رفتار خود را انجام می‌دهند و به سادگی به هدف اصلی خود می‌رسند و هرگز به گمراهی و حیرت محکوم نخواهند شد (معنیه، ۱۴۲۴ / ۷: ۳۸۱). آیه **﴿كَذَلِكَ يُضْلِلُ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرَتَّبٌ﴾** (غافر / ۳۴) به گونه‌ای دیگر به این حقیقت اشاره دارد. چنان‌که از همنشینی مسرف و مرتاب برمی‌آید که از پیامدهای اسراف و زیاده‌روی، شک و ریب در حق است. با عنایت به سیاق، آیه بیان‌گر آن است که گمراهی به دنبال اسراف و تجاوز از حدود الهی است و در پی آن شک در حقانیت رسولان و تضییع حق آنان می‌باشد. به تعبیر دیگر انسان هرگاه از عنصر اعدال غفلت کند، حجت بیرونی نیزار هدایت آدمی عاجز

می شود و انسان به شک و گمراهی دچار و در نهایت گرفتار عذاب الهی می گردد.

#### ۴- گرفتاری به عذاب دنیا و آخرت

در نگاه قرآن اعتدال شرط لازم برای رسیدن انسان به سعادت است و اگر این عنصر حیاتی از مسیر تعبد انسان حذف گردد، دچار خواری و بد بختی در دنیا خواهد شد و به دوزخ راه خواهد یافت. آیه ﴿وَبَاءُو بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَصُرِبْتُ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (آل عمران / ۱۱۲) در این باره راه گشاست. خداوند در این آیه علت غضب و عذاب الهی را بربنی اسرائیل، انکار آیات الهی و اصرار در کشتن رهبران و پیشوایان حق دانسته است؛ به ویژه که از قبل هم به ستم به حقوق و منافع دیگر مردم استمرار داشته‌اند. به یقین هر قوم و ملتی دارای چنین اعمالی باشد، سرنوشتی مشابه آن‌ها خواهد داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۵۴).

#### نتیجه

در قرآن کریم به رعایت اعتدال که ریشه در فطرت انسانی دارد، چه در نظام باورها و چه در دیگر ابعاد زندگی انسان تأکید فراوان شده است. رعایت نکردن اعتدال در نظام باورها موجب تحریف توحید و تخریب خداپرستی و در نظام تشریع موجب دوری از سعادت و کمال حقیقی است. بنابراین برای رفع اختلاف‌های اجتماعی، انحراف‌های دینی و گمراهی‌ها، راهی جزپیروی از مسیر اعتدال نیست.

از ویژگی‌های جامعه معتدل، حق محوری است. یعنی به جای پیروی از نفس و خروج از احکام الهی، جامعه شالوده عملی و رفتاری خود را براساس و ساختار حق و اجرای احکام الهی پی‌ریزی کند و به طهارت نفس و تزکیه باطن پردازد. عقل‌گرایی و خردورزی ویژگی دیگر چنین جامعه‌ای است. یعنی خداوند متعال با موهبت کردن عقل در واقع ابزاری را در اختیار انسان قرار داده است که به خواهش‌های نفسانی قید بزند و از اعتدال خارج نگردد و آن را در محدوده رضا و سخط الهی مهار کند. در چنین

اجتماعی، افراد خود را از قید و بند تعصّب‌های باطل رها می‌سازند، سخنان گوناگون را می‌شنوند و بهترینشان را برمی‌گزینند؛ زیرا در محیط آزاد تفکر و اندیشه است که انسان به رشد دست می‌یابد. از دگرسودر چنین جامعه‌ای از خشونت‌های نابجا پرهیز می‌شود، بلکه اساس رفتار افراد جامعه بر محور احترام متقابل در گفتگو و اجتناب از تکفیر و تفسیق می‌باشد. این امر سبب کاهش نفرت و تنش در بین ادیان و مذاهب گوناگون می‌گردد. با عنایت به آیات قرآن، پیامدهای خروج از اعتدال، ایجاد شروع فساد و اختلاف و تفرقه در جوامع است.

## منابع

- الف- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، دار القرآن الکریم، قم، ۱۳۷۶.
- ب- نهج البلاغه، ترجمه: محمد جعفر امامی و محمد رضا آشتیانی، مؤسسه مطبوعاتی هدف، قم، ۱۳۶۷.
- ۱- ابراهیمی دینانی، غلام حسین، ماجراهی فکر فلسفی در جهان اسلام، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.
  - ۲- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن، *الکامل فی التاریخ*، دار صادر، بیروت، ۱۳۸۵.
  - ۳- ابی السعود، محمد بن محمد، *ارشاد العقل السليم الی مزایۃ القرآن الکریم*، احیاء التراث العربي، بیروت، ۱۹۸۳.
  - ۴- ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللّغة*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۰۴.
  - ۵- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، دار الكتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۹.
  - ۶- ابن منظور، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۰.
  - ۷- اصفهانی، ابوالفرح، *الاغانی*، دار احیاء التراث العربي، بیروت، ۱۹۵۶.
  - ۸- تمیمی الامدی، عبد الواحد، *غزو الحكم و درر الكلم*، مؤسسه أعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۷.
  - ۹- ثعلبی نیشابوری، ابو سحاق احمد بن ابراهیم، *الكشف والبيان عن تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۲.
  - ۱۰- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللّغة و صحاح العربیة*، دارالعلم للملائین، بیروت، ۱۹۸۷.
  - ۱۱- حرانی، حسن بن علی بن شعبه، *تحف العقول عن آل الرسول*، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴.
  - ۱۲- حوفی، احمد محمد، *المرأة فی الشعر الجاهلي*، قاهره، ۱۹۵۴.
  - ۱۳- رازی، فخرالدین محمد بن عمر الخطیب، *تفسیر کبیر*، دار الإحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۲۰.
  - ۱۴- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، *روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن*، آستان قدس

- رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۴۰۸.
- ۱۵- راغب اصفهانی، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق ندیم مرعشی، دارالکتب العربی، بی‌جا، بی‌تا.
- ۱۶- رشیدرضا، محمد، *المثار*، دارالفکر، بی‌تا.
- ۱۷- زبیدی، محمدمرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دارمکتبة الحياة، بیروت، بی‌تا.
- ۱۸- زمخشیری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عيون الاقاویل فی وجوه التأویل*، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷.
- ۱۹- سامرایی، عبدالله سلوم، *الخلو و الفرق الغالیة فی الحضارة الاسلامیة*، دار الحریة للطباعة، بغداد، ۱۳۹۲.
- ۲۰- سبھانی، جعفر، *تفسیر صحیح آیات مشکله*، مؤسسه امام صادق، قم، ۱۳۷۱.
- ۲۱- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، تصحیح و تحقیق سیدمحمد رضا جلالی نائینی، انتشارات اقبال، ۱۳۶۱.
- ۲۲- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفترانتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷.
- ۲۳- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲.
- ۲۴- طبری، ابی جعفر محمد بن جریر، *جامع البيان عن تأویل الآیات القرآن*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵.
- ۲۵- طبری، ابی جعفر محمد بن جریر، *تاریخ الأئمّة والملوک*، قاهره، ۱۳۵۸.
- ۲۶- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرين*، مؤسسه بعثت، قم، ۱۴۱۴.
- ۲۷- طوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی، *التبيان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربي، بیروت، بی‌تا.
- ۲۸- فلاح، محمد جواد، «جایگاه اعتدال در سبک زندگی از دیدگاه اهل بیت [علیهم السلام]»، مجله سیاست متعالیه، شماره ۶، ۱۳۹۳.
- ۲۹- قطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴.
- ۳۰- قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، دارالکتب الإسلامیه، تهران، بی‌تا.
- ۳۱- کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الكافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۷.
- ۳۲- مجلسی، محمدباقر، *بخار الأنوار*، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳.
- ۳۳- مغنیه، محمد جواد، *الکاشف*، دارالکتب الإسلامیه، قم، ۱۴۲۴.
- ۳۴- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۴.
- ۳۵- نوبختی، ابو محمد حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، تعلیق سید محمد صادق بحرالعلوم، مکتبة الحیدریه، نجف، ۱۳۸۸.
- ۳۶- نوری، یحیی، *اسلام و عقاید و آراء بشری*، مجمع مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۵۳.

# حدیث متشابه، مفهوم، جایگاه و چگونگی مواجهه با آن

دکتر علی اکبر کلانتری<sup>۱</sup> - سعید حسن شاهی<sup>۲</sup>

## چکیده

برخلاف آیات متشابه، در مورد احادیثی که از متنی متشابه برخوردارند، پژوهشی صورت نگرفته است. منظور، احادیثی است که، اگرچه مفاد و مدلول ظاهری اش آشکار است، ولی مراد و مقصود معصوم علیه السلام از آن روشن نباشد.

این گونه احادیث، چنانچه از سندي معتبر برخوردار باشند و مدلول آن‌ها در تناهى آشکار با عقل نباشد، بر حدیث یا آیه محکم یعنی آیه و حدیثی که مدلول و مراد از آن‌ها روشن باشد، عرضه و با تکیه بر آن‌ها تبیین می‌گردد و اگر درباره آن‌ها، به آیه یا حدیثی محکم دست نیافتیم، لازم است آن‌ها را مسکوت بگذاریم و در موردشان اظهار نظر نکنیم. **کلید واژه‌ها:** حدیث متشابه، حدیث محکم، عرضه متشابه بر محکم.

## درآمد

براساس مدلول صریح برخی از روایات، همان گونه که در قرآن کریم، آیات متشابه وجود دارد، در سنت مؤثر از پیامبر گرامی اسلام علیه السلام و امامان معصوم علیهم السلام نیز به احادیث متشابه برمی‌خوریم.

۱. دانشیار دانشگاه شیراز aak1341@gmail.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز Se.mahdi.12@gmail.com  
دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۲۸

شیخ صدوق در روایتی که با سند خود از ابوحیون نقل می‌کند، می‌گوید امام رضا علیه السلام فرمود: «إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ وَ مُتَشَابِهً كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ»؛ «بی تردید در اخبار ما، خبر محکم وجود دارد، همانند آیات محکم قرآن و حدیث متشابه وجود دارد، همچون آیات متشابه قرآن». (صدقه، ۱۳۷۸ ق: ۲۰، ۱۸۵؛ حرج عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷، ۴۱۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۰، ۴۱۰).

شیخ کلینی در روایتی با سند خود از سلیمان بن قیس هلالی گزارش می‌کند: به امیرالمؤمنین علیه السلام عرض کرد: من در دست مردم مقدار زیادی تفسیر قرآن و احادیث نبوی می‌بینم که شما با آن‌ها مخالفت می‌ورزید و فکر می‌کنید همه آن‌ها باطل است. آیا به نظر شما، مردم از روی عمد به رسول خدا علیه السلام دروغ می‌بنند و قرآن را تفسیر به رأی می‌کنند؟

حضرت در پاسخ فرمود: «إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًا وَ بَاطِلًا وَ صَدَقًا وَ كَذِبًا وَ نَاسِخًا وَ مَنْسُوخًا وَ عَامًا وَ خَاصًا وَ مُحْكَمًا وَ مُتَشَابِهً... إِنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِثْلُ الْقُرْآنِ نَاسِخٌ وَ مَنْسُوخٌ وَ خَاصٌ وَ عَامٌ وَ مُحْكَمٌ وَ مُتَشَابِهٌ... هَمَانِدْ أَمْرَ پَيَامِبَرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَمَانِدْ قُرْآنٌ، نَاسِخٌ وَ مَنْسُوخٌ، خَاصٌ وَ عَامٌ وَ مُحْكَمٌ وَ مُتَشَابِهٌ اسْتَ». (کلینی، ۱: ۱۳۶۵، ۶۲؛ صدقه، ۱: ۱۴۰۳، ۲۵۵؛ حرج عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷، ۲۰۶).

بنابراین شایسته است پیرامون حدیث متشابه و مفهوم آن، بحث و بررسی به عمل آید و ضمن آشنایی با برخی از مصاديق، چگونگی مواجهه با آن را بررسی کنیم.

ضرورت پرداختن به این موضوع، یکی بدان جهت است که برخلاف محکم و متشابه قرآن که پژوهش‌های درخور توجهی در مورد آن به عمل آمده و کتاب‌هایی درباره آن نگاشته شده است (از جمله متشابه القرآن سید مرتضی، ابن شهرآشوب مازندرانی و محمد بن هارون) تا جایی که نگارنده می‌داند درباره حدیث متشابه، هیچ کتاب و مقاله‌ای به رشتۀ نگارش در نیامده و هیچ یک از پژوهشگران، به طور مستقل به آن نپرداخته است. حاکم نیشابوری (د ۴۰۵ ق.) در اثر معروف خود، معرفة علوم الحدیث،

تنها پیرامون یکی از اقسام حدیث متشابه (متشابه سندي) به اختصار بحث نموده است. (۱۴۰۰: ۲۲۱۲۲۴).

خطیب بغدادی (د ۴۳۶ق) نیز در کتاب *الکفاية فی علم الروایه* بحث بسیار فشرده‌ای پیرامون قسم یاد شده از متشابه دارد. (۱۴۰۵: ۴۰۹).

در این میان، تنها ابوبکر بن محمد حصنی دمشقی (د ۸۲۹ق) در کتاب *دفع الشبه عن الرسول والرساله*، به گزارش پاره‌ای از روایت‌های اهل سنت که به نظر او متشابه‌اند پرداخته است.

### مفهوم حدیث متشابه

دانشمندان علم درایه، حدیث متشابه را به دو قسم متشابه السنده و متشابه المتن تقسیم می‌کنند. در تعریف قسم نخست می‌گویند: حدیثی است که نام برخی از راویان آن با نام راوی دیگر، در تلفظ و کتابت یکسان باشد، ولی در اسم پدر، تنها در کتابت یکسان باشند، مانند محمد بن عقیل (به فتح عین) و محمد بن عقیل (به ضم عین) (مامقانی، ۱۴۱۱: ۱، ۲۸۴؛ مدیرشانه چی، ۱۳۸۱: ۱۰۳) یا اینکه در نام و نام پدر، همسان باشند و امتیاز آنان، فقط به لقب باشد، مانند احمد بن محمد بن عیسی اسدی و احمد بن محمد بن عیسی قسری (مدیرشانه چی، ۱۳۸۱: ۱۰۳). به گونه اخیر، «متفق و مفترق» (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۳۶۸) نیز گفته می‌شود، با این تفاوت که در این گونه حدیث‌ها، هردو راوی همان، موثق‌اند، ولی در متشابه السنده، راوی یک حدیث با شخصی دیگر که از لحاظ وثاقت با وی فرق دارد، همان است (مدیرشانه چی، ۱۳۸۱: ۱۰۷).

خطیب بغدادی، در این مورد به اسماعیل بن ابیان مثال می‌زند که نام دو نفر است: یکی ملقب به «غنوی» و دیگری ملقب به «وراق». از نظر او، شخص نخست، غیر ثقه، ولی دومی، موثق است (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵: ۴۰۹).

در اصطلاح این دانشمندان، متشابه المتن، حدیثی است که در مفاد و معنای آن، دو یا چند احتمال مساوی داده شود. (مدیرشانه چی، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

در مقابل آن، حدیث محکم است که برخی در تعریف آن گفته‌اند:

«ماعلم المراد به من ظاهره من غيرقرينة تقترب إلية ولا دلالة تدلّ على المراد به».

«حدیثی است که مراد از آن، از ظاهرش معلوم باشد و این معلوم بودن، وابسته به هیچ قرینه همراه یا دلیلی دیگر که دلالت برمراد کند، نباشد»؛ (مامقانی، ۱۴۱۱، ۱: ۲۸۴).

چنان که از عبارت فرق نیز استفاده می شود، ابهام و تشابه مدد نظر در حدیث مشابه المتن، تنها از جهت مراد و مقصود متکلم است؛ به این معنا که چنین حدیثی، از لحاظ مفاد ظاهري و مفهوم لغوی، با هیچ تردید و ابهامی روبه رو نیست و می توان از اين جهت آن را مبین دانست. از همین رو است که یکی از عالمان اصول می نویسد: «المتشابه هوالذی خفی المراد منه». (سبحانی، ۱: ۱۳۸۸، ۲۴۶). «متشابه کلامی است که مراد از آن پنهان باشد».

علامه طباطبایی، در مبحث تشابه قرآنی، عبارتی دارد که می توان آن را به بحث تشابه حدیثی تعمیم داد و برای تبیین موضوع بحث از آن بهره گرفت. وی می نویسد: «إن الآيات المعدودة من متشابه القرآن كالآيات المنسوبة وغيرها في غاية الوضوح من جهة المفهوم وإنما التشابه في المراد منها». (طباطبایی، بی تا: ۹، ۱). «آن دسته از آیات قرآنی که از آیات متشابه محسوب می شوند، همانند آیات منسوبه و غیرآن، از مفهومی بسیار روشن برخوردارند و تنها تشابهی که وجود دارد در مورد چیزی است که از آن ها مراد و مقصود است».

وی به بیانی دیگر می نویسد: «إنما الاختلاف كل الاختلاف في المصدق الذي عليه المفاهيم اللغظية»؛ «همه اختلاف (در مورد متشابه قرآنی) درباره مصدقی است که مفاهیم لغظی برآن انطباق پیدا می کند». (همان).

می توان برای توضیح مقصود علامه از تعبیری استفاده کرد که گاه در مباحث برخی از عالمان معاصر اصول دیده می شود و آن اینکه بگوییم در آیات و حدیث های متشابه «مراد استعمالی» متکلم، یعنی آنچه مفاد ظاهري کلام است و آن معانی که واژه ها و اجزای کلام برای آن ها وضع شده اند، از وضوح کافی برخوردار است، و آنچه در این گونه آیه ها و حدیث ها، مورد ابهام و در نتیجه جای اختلاف است، «مراد جدی» متکلم است.

برای مثال چنان‌که در جای خود خواهیم گفت، از جمله حدیث‌هایی که بسیاری آن را متشابه دانسته‌اند، حدیث معروف «خلق الله آدم على صورته» است. می‌بینیم که این حدیث از جهت مدلول لغوی و مفاد ظاهری و به تعبیر ما «مراد استعمالی»، خالی از هرگونه اشکال وابهام است؛ چراکه هریک از اجزای آن در معنای موضوع له خود استعمال شده است و تنها چیزی که در مورد آن مبهم و محل اختلاف به نظر می‌رسد، مراد و مقصود جدی متکلم از آن است. البته با توضیحی که در جای خود خواهیم داد، روشن می‌شود حدیث یاد شده، از احادیث متشابه نیست.

به هرحال از آنچه درباره حدیث متشابه المتن گفته‌یم، تفاوت آن با برخی از انواع حدیث مانند «مجمل»، «مشکل» و «مضطرب» -که ممکن است در نگاه بدوي، مشابه آن به نظر رسند - روشن می‌شود.

چراکه «مجمل» بر حدیثی گفته می‌شود که مفاد ظاهری و مدلول عرفی آن روشن نباشد و در مقابل، «مبین» حدیثی است که از مفاد و مدلولی روشن برخوردار باشد. (سبحانی، ۲: ۱۴۱۹، ۲: ۶۳۸، همو، ۱: ۱۳۸۸، ۲۴۴).

مقصود از «مشکل» در علم درایه، حدیثی مشتمل بر الفاظ یا معانی مشکله است، (مدیرشانه چی، ۱۰۹: ۱۳۸۱). براساس این تعریف، باید دو اصطلاح مشکل و مبهم را متراff و یا نزدیک به هم دانست.

«مضطرب» حدیثی است که از لحاظ متن یا سند، مختلف نقل شده باشد. اگر این اختلاف، به معنای حدیث یا وثاقت راویان آن خدش وارد نماید، از درجه اعتبار ساقط می‌شود و گرنه دارای اعتبار است.

گفتنی است آنچه در این مقاله، مورد بررسی است، تنها حدیث متشابه المتن است، چراکه کنکاش در حدیث متشابه السند و بحث پیرامون آن، مجالی دیگرمی طلبド و مستلزم نگارش مقاله دیگری است.

بادرنگ در ضابطه و تعریفی که برای حدیث متشابه ارائه دادیم و تأمل کافی در مواردی که با این عنوان معرفی شده‌اند، معلوم می‌شود برخی از آن‌ها از مصاديق این نوع

حدیث نیستند. چنان‌که پیش‌تر اشاره نمودیم، حدیث «خلق الله آدم علی صورته» از این قبیل است.

این حدیث که بیشتر مورد توجه اهل سنت است و در برخی از منابع حدیثی شیعه نیز راه یافته، منقول از پیامبر اکرم ﷺ است (بخاری، ۱۴۰۱؛ ۱۲۵، ۷؛ مسلم، بی‌تاج، ۸؛ ۳۲؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۲، ۲۴۴؛ عسقلانی، بی‌تا: ج ۵، ص ۱۳۲؛ سید بن طاووس، بی‌تا: ۳۴، احسائی، ۱: ۱۴۰۳؛ ۵۳؛ مجلسی، ۱: ۱۴۰۴؛ ج ۱۱، ۱۲۱).

آنچه موجب مشابه دانستن این حدیث شده ابهام و اختلاف در مرجع ضمیر «صورته» است. برخی، مرجع آن را «الله» دانسته و در بیان معنای آن نوشتند: «إن الله خلق آدم على صورة معنوية تشبه به وتناسب المعانى الإلهية أى المشابه فى الصفات والكلمات والأفعال»؛ «خداوند آدم را با صورتی که از جهت معنوی، مشابه خداست و با معانی الهی متناسب است یعنی در صفات و کمالات و افعال با او مشابهت دارد، آفرید». (احسائی، ۱: ۱۴۰۳، ۵۳).

برخی دیگر با همین رویکرد نوشتند: «يكون المعنى خلق الله آدم على صفتة من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والإرادة...»؛ «خداوند انسان را به صورت حوا وآدم آفرید. از نظر زندگی، علم، قدرت، شناوی، بینایی واراده ...». (حصنه دمشقی، ۱۴۱۸: ۳۶).

چنان‌که پیداست انگیزه این دسته از شارحین، پرهیزار جسم‌انگاری خداست و به همین دلیل به این قتبیه که بنا بر نقل بعضی، حدیث را حمل بر ظاهر کرده و خدا را به نحوی دارای صورت دانسته است، چنین اشکال کرده‌اند: «إن الصورة تفید التركيب وكل مرکب محدث والله تعالى ليس بمحدث فليس هو مرکباً فليس مصوراً»؛ «صورت داشتن، مفید ترکیب است و هر مرکبی، پدیده است و خدای تعالی پدیده نیست، پس مرکب و دارای صورت نخواهد بود». (نوری، ۱۶: ۱۴۰۷، ۱۶۶).

ولی از نظر دسته‌ای دیگر، مرجع این ضمیر «آدم» است؛ از این‌رو، حدیث را چنین معنا کرده‌اند: «خلق الله آدم على صورته التي صورها في اللوح المحفوظ»؛ «خداوند، آدم را

براساس صورتی ازاوکه در لوح محفوظ تصویر نموده بود، آفرید». (مجلسی، ۱۱: ۱۴۰۴). (۱۲۱)

برخی دیگر از این دسته نوشته‌اند: «أَرَادَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ فِي الْجَنَّةِ عَلَى صُورَتِهِ فِي الْأَرْضِ». (احسائی، ۱: ۱۴۰۳، ۵۳). مقصود پیامبر آن است که خداوند، آدم را در بهشت به همان صورت زمینی اش آفرید.

ولی با درنگ در شأن صدور روایت و صورت کامل آن، معلوم می‌شود این حدیث، متشابه نیست، زیرا شیخ صدقه با سند خود از حسین بن خالد نقل می‌کند: امام رضا علیه السلام فرمود: «لَقَدْ حَذَفُوا أَوَّلَ الْحَدِيثِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَرَّ بِرَجْلِيْنِ يَتِيْبَانِ فَسَمِعَ أَحَدَهُمَا يَقُولُ لِصَاحِبِهِ قَبْحَ اللَّهِ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ يَشْبَهُكَ. فَقَالَ عَلَيْهِ اللَّهُ أَعْلَمُ لَهُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ! لَا تَقْلِيلْ هَذَا الْأَخْيَكَ فِي إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»؛ «ابتدای حدیث را حذف کرده‌اند، زیرا (متن کامل حدیث آن است که) گذر پیامبر خدا علیه السلام به دو مرد افتاد که به یکدیگر بد می‌گفتند. پیامبر شنید یکی از آن دو به دیگری می‌گوید: خداوند، چهره تو و چهره هر کس همانند توست را زشت گرداند! اینجا بود که پیامبر علیه السلام به او فرمود: بنده خدا! این طور به برادرت نگو، زیرا خداوند آدم را به صورت همین برادرت آفرید».

(صدقه، ۲: ۱۳۷۸، ۱۱۰).

براین اساس، ضمیر یاد شده به مردی برمی‌گردد که در مشاجره آن دو شخص، مورد ناسازگاری واقع شده بود و به حسب ظاهر، مقصود پیامبر علیه السلام آن است که «من ی شبھک» حضرت آدم است.

به هر روی نباید به صرف برخی ادعاهای حدیثی را متشابه دانسته، آن را در معرض اختلاف قرار دهیم.

با این توضیح به مرور شماری از احادیث می‌پردازیم که می‌توان آن‌ها را با قطع نظر از وضعیت سندی، از مصادیق حدیث متشابه دانست.

### حدیث نخست

شیخ کلینی و شیخ صدقه، با سندهای خود از امام صادق علیه السلام حدیثی طولانی نقل

کرده‌اند که بخش عمده آن چنین است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلْقُ اسْمًا بالحُرُوفِ الْغَيْرِ مَتَصَوِّتٍ وَبِاللُّفْظِ الْغَيْرِ مُنْطَقٍ وَبِالشَّخْصِ الْغَيْرِ مَجْسِدٍ وَبِالْتَّشِبِيهِ الْغَيْرِ مَوْصُوفٍ وَبِاللُّونِ الْغَيْرِ مَصْبُوغٍ مُنْفِي عَنِ الْأَقْطَارِ مَبْعَدٌ عَنِ الْحَدُودِ مَحْجُوبٌ عَنِ الْحَسْنَةِ كُلَّ مَتَوْهِمٍ مُسْتَرٍ غَيْرِ مُسْتَورٍ فَجَعَلَهُ كَلْمَةً تَامَّةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعَاً لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخِرِ فَأَظَهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءَ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا وَحْجَبَ وَاحِدًا مِنْهَا وَهُوَ الْاسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ الْثَلَاثَةِ الَّتِي أَظَهَرَتُ فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَسَبَحَنَ لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ أَرْبَعَةِ أَرْكَانِ فَذَلِكَ اثْنَا عَشْرَ رَكْنًا». (کلینی ۱۳۵۶: ج ۱، ۱۱۲؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۹۰).

«خدای تبارک و تعالی، با حروف بی صدا و لفظ تلفظ ناشده و شخص بی جسد و تشبیه ناموصوف و زنگِ آمیز ناشده، اسمی آفرید که اقطار از آن منتفی و حدود از آن دور است و حس هر توهم کننده‌ای از آن محجوب است و پنهان است، بی آنکه مستور باشد. پس آن را کلمه تامه و دارای چهار جزء قرار داد؛ اجزایی که با هم هستند و هیچ یک از آنها، بیش از دیگری نیست. سپس از آن کلمه تامه، سه اسم آشکار نمود چون خلق بدان محتاج بودند و یکی از آنها را پنهان داشت و آن عبارت است از اسم مکنون و مخزون با اسم‌های سه‌گانه‌ای که آشکار شده است. پس اسم آشکار، همان الله (تبارک و سبحان) است و هریک از این اسم‌های سه‌گانه، دارای چهار رکن است که در مجموع می‌شوند دوازده رکن».

مرحوم مجلسی پس از نقل این حدیث می‌نویسد: این خبر، از اخبار متشابه و از اسرار پیچیده و غامضی است که جز خدا و راسخان در علم، کسی از تأویل آن آگاه نیست. بنابراین مسکوت گذاشتند تفسیر آن و اقرار نمودن به عجز از فهم آن، بهتر و شایسته تر و به صواب و احتیاط نزدیک تر است (مجلسی، ۱۴۴: ۴؛ ۱۶۷).

با این وجود، برخی از پژوهشگران، این حدیث را مسکوت نگذاشته، درباره آن نکات گوناگون ابراز داشته‌اند که همین اختلاف، حاکی از متشابه بودن آن است. برای نمونه برخی، مقصود از «اسم» در عبارت «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلْقُ اسْمًا» را «الله» دانسته‌اند ولی از نگاه بعضی دیگر مقصود از آن، اسمی است که بر همه صفات ذات دلالت کند (مازندرانی، بی‌تا:

۳، ۲۸۳)، که البته همان طور که پیداست، بین این دو قول، تفاوت جوهري به چشم نمی خورد، زیرا اسم دلالت کننده برهمه صفات ذات، چيزی جز لفظ «الله» نیست. به هر حال عبارت پایانی حدیث، گویای نادرستی این سخن است، چرا که برا ساس این عبارت، اسم مقدس الله، خود از توابع اسم یاد شده است. از این رو شارح کتاب کافی احتمال می دهد مقصود از آن، اسمی باشد که تنها دلالت بر ذات مقدس الهی نماید و هیچ یک از صفات ذات در آن ملحوظ نباشد. وی احتمال می دهد آن اسم، «هو» باشد و در تأیید این احتمال، از سخن برخی عرفابهره می گیرد که گفته است «هو» شریفترین اسم خدای تعالی و «یاهو» شریفترین ذکر در میان اذکار است، چرا که این اسم، تنها اشاره به ذات مقدس خداست، برخلاف دیگر نامها که صفات نیز در آنها ملحوظ است و مفاهیمی در آنها مد نظر است که نسبتی با عالم حدوث دارد که عالم کثرت و تفرقه است و حتی گاه این مفاهیم، حجاب میان خدا و بندۀ می شوند (همان: ۲۸۴).

به نظر می رسد اشکال اساسی همه این دیدگاهها آن است که «اسم» را در عبارت یاد شده، از مقوله لفظ دانسته اند و حال آنکه تعبیرهایی مانند «غيرمتصوّت»، «غيرمنطق» و «غيرمجسد» در خود همین روایت، به خوبی گویای ناصواب بودن این برداشت است.

از همین رو علامه طباطبایی در ذیل این حدیث می نویسد: «لیس المراد بالاسم إلا المصدق المطابق للفظ... ومن المعلوم أنَّ الاسم بهذا المعنى ليس إلا الذات المتعالية»؛ «مقصود از اسم، چيزی جز مصدق مطابق باللفظ نیست... وروشن است که اسم به این معنا، چيزی جز ذات متعالی خداوند نیست». (طباطبایی، بی تا: ۸، ۳۶۴). البته در این صورت، با این اشکال مواجهیم که مفاد صریح عبارت آغازین حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ اسْمًا....» آن است که اسم مورد بحث، مخلوق خداوند است؛ بنابراین لازمه سخن علامه، آن است که ذات مقدس پروردگار، مخلوق خودش باشد!

علامه با آگاهی از امکان بروز این اشکال، در مقام پاسخ، به این نکته اشاره می کند که نسبت مخلوق دادن به اسم [در کنار قرائین دیگر] کاشف از آن است که مقصود از

«خلق» در اینجا معنای متعارف آن نیست، بلکه منظور از آن ظهور یافتن ذات متعالی خداوند است (همان).

ناگفته پیداست باید به این سخن، تنها در حد یک احتمال و نه یک واقعیت قطعی نگریست؛ از این رو گریزی از متشابه دانستن حدیث نیست.  
همچنان که مقصود از «ارکان دوازده گانه‌ای» که در زیراين حدیث مورد اشاره قرار گرفته نیز نامعلوم و از موجبات متشابه دانستن حدیث است.

به گفته سید نعمت‌الله جزایری، برخی احتمال داده‌اند مقصود از آن برج‌های دوازده گانه فلكی و از نگاه برخی دیگر منظور از آن، دوازده امام معصوم علیهم السلام است و احتمال دیگر اینکه منظور از آن را دوازده ساعت روز و دوازده ساعت شب بدانیم. در پایان، خود وی احتمال می‌دهد، این ارکان، آن دسته از نام‌های خداوند است که مانند عالم، قادر، سمیع و بصیر، دلالت بر صفات ذات دارند.

به هر حال این ابهام و ابهام‌های دیگر حدیث، موجب شده است، وی بنویسد: إنَّ هذَا الْحَدِيثَ مِنْ مُتَشَابِهَاتِ الْأَخْبَارِ وَمُشَكَّلَاتِ الْأَثَارِ، (جزائری، ۱: ۱۴۱۷، ۴۵۶ و ۴۶۱).

## حدیث دوم

در تفسیر عیاشی به نقل از ابو حمزة ثمالی آمده است: امام باقر علیه السلام فرمود: «انَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى هَبَطَ إِلَى الْأَرْضِ فِي ظُلْلَلِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ عَلَى آدَمَ وَهُوَ بَوَادِ يَقَالُ لَهُ الرَّوْحَاءُ وَهُوَ وَادِ بَيْنَ الطَّائِفَ وَمَكَّةَ فَمَسَحَ عَلَى ظَهَرِ آدَمَ ثُمَّ صَرَخَ بِذَرِيَّتِهِ وَهُوَ ذَرَّرٌ فَخَرَجُوا كَمَا يَخْرُجُ النَّمَلُ مِنْ كُورَهَا فَاجْتَمَعُوا عَلَى شَفَيْرِ الْوَادِي فَقَالَ اللَّهُ يَا آدَمَ: هُؤُلَاءِ ذَرِيَّكَ أَخْرَجْتُهُمْ مِنْ ظَهَرِكَ لَاَخْذُ عَلَيْهِمِ الْمِيثَاقَ لِي بِالرَّبُوبِيَّةِ وَلِمُحَمَّدٍ بِالنَّبِيَّةِ كَمَا أَخْذُ عَلَيْهِمْ فِي السَّمَاءِ، قَالَ آدَمَ يَا رَبِّ وَكَيْفَ وَسَعْتَهُمْ ظَهَرِيَّ قَالَ يَا آدَمَ بِلَطْفِ صَنِيعِيِّ وَنَافِذِ قَدْرِتِيِّ؟» (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵، ۲۵۹؛ نوری، بی‌تا: ۱۳، ۲۶۰).

«خدای تبارک و تعالی، در سایه‌هایی از فرشتگان، به سوی زمین و برآدم هبوط کرد و این در حالی بود که آدم، در وادی‌ای به نام روح‌اکه میان طائف و مکه است قرار داشت.

سپس خداوند برپشت آدم دست کشید و سپس نسل او را که ذرّاتی ریزبودند صدا نمود. آنان همچون مورچه که از لانه خود بیرون می‌آید، بیرون آمدند و کنار آن وادی اجتماع نمودند. در این هنگام، خداوند به آدم فرمود: بنگرچه می‌بینی؟ آدم عرضه داشت: موجوداتی در کنار وادی. خداوند خطاب به آدم فرمود: اینان، ذرّیه تو هستند که از پشتت بیرون آورده‌ام تا از آنان برربویت خودم و پیامبری محمد، پیمان بگیرم، همچنان که در آسمان از آنان پیمان می‌گیرم. آدم عرض نمود: پروردگارا! چگونه پشت من گنجایش آنان را داشت؟ خداوند فرمود: این کار با لطفتی که در خلق (تو) به کار بردم و با قدرت نافذم انجام گرفت.».

چنان‌که مرحوم مجلسی نیز اشاره می‌کند، این حدیث، مانند بسیاری دیگر از حدیث‌های مرتبط با عالم ذرّ، از مشابهات است و در بیان مقصود از آن‌ها، وجود گوناگونی ارائه شده است. برای نمونه برخی گفته‌اند این گونه روایت‌ها، کنایه از علم خداوند به احوال و سرنوشت انسان‌هاست و از نظر برخی دیگر، کنایه از اختلاف انسان‌ها در استعدادها و قابلیت‌هast (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵، ۲۶۰).

بانگاهی گذرا به مضمون حدیث روشن می‌شود، مشابه بودن حدیث، بیشتر از دو جهت است: یکی در نسبت دادن هبوط به خداوند «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى هُبُطُ إِلَى الْأَرْضِ» چرا که این تعبیر، متناسب با خداوند متعال و صفات او نیست و دیگر در بیرون آوردن ذرّیه آدم از پشت او و انتشار مورچه گونه آنان در وادی روحا.

البته شاید بتوان ابهام نخست را بر اساس نقل‌های دیگری که از این حدیث شده است، بطرف نمود. چرا که در برخی از متون روایی، عبارت آغازین حدیث چنین است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَهْبَطَ ظَلَّلًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ عَلَى آدَمَ...»، (همان: ۹، ۱۴؛ نوری، بی‌تا: ۳، ۲۶۰) که در این صورت هبوط کنندگان، فرشتگان خواهند بود و استعمال این تعبیر همچون تعبیر، «نزول» درباره آنان، خالی از اشکال است، هرچند ممکن است کمتر شاهد این استعمال باشیم. ولی بی‌تردید مضمون حدیث از جهت دوم، با مشابه و ابهام جدی مواجه است و در میان روایت‌های مرتبط با این موضوع نیز به روایتی معتبر، شفاف

و صریح که بتوان به عنوان حدیث محاکم و مفسّر این حدیث به آن رجوع نمود،  
برنخوردیم.

ممکن است گفته شود مرجع معتبر برای رفع این ابهام آیه ۱۷۲ سوره اعراف است که  
می فرماید:

﴿وَإِذَا حَذَرَبَ مِنْ يَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِيْتَهُ وَأَشَهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَّا شُتُّ بِرِّيْكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

«و (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنان را  
برگرفت؛ و آنان را برخودشان شاهد گرفت: (واز آنان پرسید) آیا من پروردگار شما نیستم؟  
گفتند: آری! گواهی می دهیم (این کار را بدان جهت کردیم تا مبادا) روز قیامت بگویید:  
ما از این امر، غافل بودیم».

اما باید گفت این آیه خود از متشابهات است و وجود گوناگونی که در توضیح آن ارائه  
شده، گویای این واقعیت است.

برخی در بیان مفاد آن گفته اند هنگامی که آدم آفریده شد، فرزندان آینده او تا آخرین  
فرد بشراز پشت او به صورت ذراتی بیرون آمدند، آنها دارای عقل و شعور کافی برای  
شنیدن سخن و پاسخ گفتن بودند، و در این هنگام از طرف خداوند به آنها خطاب شد:  
﴿أَلَّا شُتُّ بِرِّيْكُمْ﴾ همگی در پاسخ گفتند: «بلی شهیدنا». سپس همه این ذرات به صلب  
آدم بازگشتند و به همین جهت این عالم را عالم ذرواین پیمان را پیمان است  
می نامند. برخی دیگر گفته اند: منظور از این عالم واين پیمان، «عالی استعدادها» و  
«پیمان فطرت» و تکوین و آفرینش است، به این ترتیب که به هنگام خروج فرزندان آدم به  
صورت نطفه از صلب پدران به رحم مادران که در آن هنگام ذراتی بیش نیستند، خداوند  
استعداد و آمادگی برای پذیرش توحید را به آنها داده است. بنابراین همه افراد بشر،  
دارای فطرت توحیدند و پرسشی که خداوند از آنها کرده است و پاسخی که آنها  
داده اند، به زبان آفرینش و تکوین است. برخی دیگر در این زمینه دیدگاه های دیگری ابراز  
داشته اند (طبرسی، ۱۴۱۵، ۴، ۳۹۳-۳۹۱؛ مکارم شیرازی، بی تا: ۷، ۶).

گفتنی است تردید و ابهام در ریشه اصلی واژه «ذریه» نیز تا حدودی به متشابه شدن آیه فوق و حدیث مورد بحث کمک می‌کند، چه اینکه بعضی آن را از «ذرء» بروزن زرع به معنای آفرینش می‌دانند. بنابراین مفهوم اصلی ذریه با مفهوم مخلوق و آفریده شده، برابر است. بعضی آن را از «ذر» بروزن «شّر» و به معنی موجودات بسیار کوچک همانند ذرات غبار و مورچه‌های بسیار ریزدانسته‌اند، از این نظر که فرزندان انسان نیز در ابتداء نطفه بسیار کوچکی حیات آغاز می‌کنند.

سومین احتمال اینکه از ماده «ذرو» بروزن «مرو» به معنای پراکنده ساختن گرفته شده است و فرزندان انسان را ذریه گفته‌اند، بدان سبب که آن‌ها پس از تکثیر مثل، به هرسود ر روی زمین پراکنده می‌شوند (ابن منظور، ۱۴۱۶: ماده‌های «ذر» و «ذرأ» و «ذرو»؛ راغب، ۱۴۱۲: ماده‌های مزبور؛ مکارم شیرازی، بی‌تا: ۷، ۴).

### حدیث سوم

در بسیاری از منابع روایی اهل سنت به حدیث زیر از پیامبر ﷺ بر می‌خوریم که بر اساس آنچه گفتیم از متشابهات است. «لاتزال جهنم تقول: هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه؟»؛ «پیوسته دوزخ می‌گوید: هل من مزيد، تا این که (خدای عالمیان) رب العزّه، قدم در آن می‌نهد». (بخاری، ۱۴۰۱، ۷، ۲۲۵؛ مسلم، بی‌تا: ۸، ۱۵۲؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۲، ۲۷۶؛ دارمی، بی‌تا: ۲، ۳۴۰).

این حدیث از دو جهت، متشابه به نظر می‌رسد. یکی از این جهت که عمل سخن گفتن را به دوزخ نسبت می‌دهد و آن را متكلّم معرفی می‌کند و دیگر اینکه خداوند را برخوردار از عضو بدنی می‌داند و سخن از پا نهادن او در دوزخ به میان می‌آورد.

از همین‌رو، شاهد دیدگاه‌های گوناگونی در هر دو زمینه هستیم. مرحوم طبرسی در زیر آیه «يَوْمَ تُقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتَ وَتُقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق/۳۰)، به اقوال سه‌گانه در توضیح سخن گفتن دوزخ اشاره می‌کند:

۱. این جمله، در حکم ضرب المثل است و مقصود از آن، این است که دوزخ، از چنان عظمت و گستردگی برخوردار است که گویا سخن می‌گوید و خواهان

مظروف بیشتری است.

۲. آن روز خدا برای دوزخ، ابزار سخن گفتن و آلت تکلم بیافریند و در این کار برای او که می‌تواند اعضا و جوارح انسانی را به نطق آورد، جای شگفتی نیست.
۳. این سخن، خطاب به خازنان و مأموران دوزخ است (طبرسی، ۱۴۱۵، ۹: ۲۴۵). علامه طباطبائی و قرطبی نیز در این زمینه به احتمال‌هایی چند اشاره می‌کنند. (طباطبائی، بی‌تا: ۱۸، ۳۵۳؛ قرطبی، ۱۷: ۱۴۰۵).

و در توجیه این بخش از حدیث که سخن از قدم نهادن خدا در دوزخ به میان می‌آورد نیز به اقوالی برمی‌خوریم.

به گفته حسن بصری، مقصود از قدم در این حدیث، اشاره‌نده که خداوند آنان را (برای ورود در دوزخ، بر دیگران) مقدم داشته است. به گفته نظر بن شمیل، مراد از آن، کافران است که دوزخی بودن آنان در علم الهی به ثبت رسیده است. از هری گفته است: «الْقَدْمُ الَّذِيْنَ تَقْدَمُ الْقَوْلُ بِتَخْلِيَدِهِمْ فِي النَّارِ»؛ «قدم کسانی‌اند که پیشتر سخن از مخلد بودن آنان در آتش به میان آمده است». چنان که پیداست همه این وجهه، خلاف مدلول ظاهري حدیث است. بنابراین در صورتی که صدور آن احراز شود و دلیلی روشن و قانع‌کننده بر هیچ‌یک از این وجهه نیاییم، لازم است علم آن را به خدا و راسخان در علم واگذار کنیم و آن را مسکوت گذاریم (حصنی دمشقی، ۱۴۱۸: ۳۷).

## حدیث چهارم

در بسیاری از منابع روایی اهل سنت و در برخی از منابع شیعه به حدیث زیر منقول از پیامبر ﷺ برمی‌خوریم: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ»؛ «این قرآن، بر هفت حرف نازل شده است». (ابن حنبل، بی‌تا: ۱، ۲۴؛ ابو داود، ۱: ۱۴۱۰، ۱، ۳۲۲؛ ترمذی، ۴: ۱۴۰۵؛ نسایی، ۲: ۱۳۴۸، ۲: ۱۵۰؛ هیثمی، ۷: ۱۴۰۸، ۸: ۱۴۰۸؛ مبارکفوری، ۸: ۲۱۲؛ حرمعلی، ۶: ۱۴۰۹، ۶: ۱۶۴؛ نوری، بی‌تا: ۷، ۳۰۵).

جلال الدین سیوطی، پس از نقل این حدیث می‌نویسد: «به نظر من این حدیث، متشابه است و تأویل آن معلوم نیست». (سیوطی، ۲: ۱۴۱۶، ۴۰۴).

دیدگاه‌های گوناگونی که دانشمندان علوم قرآنی پیرامون این حدیث و یا احادیث هم مضمون آن ابراز داشته‌اند، حاکی از درستی نظری است، چرا که به گفتهٔ برخی، مقصود از احرف، «لغت‌ها» و «لهجه‌ها» است، چنان‌که بعضی آن را به «وجوه مختلف تفسیری» معنا کرده‌اند و برخی نیز مقصود از آن را «قرائت‌ها» دانسته‌اند (معرفت، ۱۴۲۸: ۷۹-۹۴).

بنابراین لازم است برای تبیین مقصود پیامبر ﷺ از آن، در پی حدیث یا احادیثی باشیم که از مفادی روشن و غیرمتشابه برخوردار باشند و بتوان با تکیه بر آن‌ها، به رفع تشابه در حدیث یادشده نائل آمد. با تبعی که در این باره انجام گرفت به حدیث زیر دست یافتیم که آن را شیخ صدوق با سند خود از حمام بن عثمان نقل می‌کند:

«قلت لأبي عبد الله عَلِيَّ إِنَّ الْأَحَادِيثَ تَخْتَلِفُ عَنْكُمْ فَقَالَ أَنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ وَأَدْنَى مَا لِإِلَامِ أَنْ يَفْتَنَ عَلَى سَبْعَةِ وَجْهٍ؛ بِهِ إِمامُ صَادِقٌ عَلِيَّ عَرَضَ كَرْدَمَ احَادِيثَيْ كَه از شما نقل می شود گوناگون است (تکلیف ما چیست؟)، حضرت فرمود: قرآن، به هفت حرف نازل شده و کمترین چیزی که برای امام جایز است آن است که به هفت وجه نظر دهد» (صدوق، ۱۴۰۳: ۲؛ ۳۵۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۳، ۸۹).

براساس مضمون روشن این حدیث، منظور از «احرف سبعة» در حدیث مورد بحث، وجوده گوناگون تفسیری است. نیز می‌توان در این زمینه از روایت دیگری یاد کرد که از مدلول روشن‌تری برخوردار است. این روایت را صاحب بصائر الدرجات با سند خود از زراره نقل می‌کند.

وی می‌گوید امام باقر علیه السلام: «تفسیر القرآن علی سبعة أحرف منه ما كان و منه ما لم يكن بعد ذلك تعرفه الأئمه»؛ «تفسیر قرآن بر هفت حرف است، بعضی از آن‌ها واقع شده و برخی از آن‌ها واقع نشده، آن‌ها را امامان می‌شناسند» (صفار قمی، ۱۴۰۴: ۱۹۶). می‌توان در همین زمینه از سخن زیرا ز ابن مسعود که برخی به چشم حدیث به آن نگریسته‌اند نیز به عنوان تأییدکننده یاد کرد: «إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ مَا مِنْهَا إِلَّا

وله ظهرو بطن و إنْ علیٰ بن ابی طالب علم الظاهرو الباطن؟؛ «قرآن به هفت حرف نازل شده، هیچ آیه‌ای از آن نیست مگر اینکه دارای ظهرو بطن است و علی بن ابی طالب به ظاهرو باطن آن آگاه است» (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۱: ۲، ۳۴).

### حدیث پنجم

در برخی منابع حدیثی به نقل از پیامبر گرامی ﷺ و در برخی دیگر به نقل از امام باقر علیه السلام آمده است: «قل هو الله أحد تعدل ثُلث القرآن»؛ «سورة قل هو الله أحد، معادل يك سوم قرآن است» (طوسی، ۱۳۶۵: ۲، ۱۲۷؛ حـ عـ اـ مـ لـ، ۱۳۱: ۶، ۱۴۰۹؛ ابن حـ نـ بـ، بـ تـ: ۲، ۲۳؛ دـ اـ رـ مـ، بـ تـ: ۲، ۴۶۰؛ ابن مـاجـهـ، بـ تـ: ۲، ۱۲۴۴).

شماری از پژوهشگران قرآنی در بیان مفاد این حدیث اختلاف نموده و اقوالی ابراز کرده‌اند. برای مثال برخی گفته‌اند مضامین قرآن، سه دسته است: قصص، احکام و صفات الهی و چون سورة توحید درباره بیان صفات الهی است، بنابراین مشتمل بر يك سوم قرآن است. (سیوطی، ۱۴۱۶: ۲، ۴۰۴). و به گفته بعضی دیگر، مقصود آن است که ثواب قرائت این سوره، با ثواب قرائت ثلث قرآن برابر می‌کند. (همان). با توجه به همین اختلاف است که سیوطی، سخن از متشابه بودن این حدیث به میان آورده است. (همان).

ولی شاید بتوان با تأمل بیشتر در این مورد و ملاحظه صورت کامل حدیث، بر متشابه نبودن آن تأکید کرد. شیخ طوسی به نقل از امام صادق علیه السلام می‌نویسد: «كان أبى يقول: قل هو الله أحد تعدل ثُلث القرآن و كان يحبّ أن يجمعها فى الوتر ليكون القرآن كله»؛ «پدرم می فرمود: سورة قل هو الله أحد، معادل ثلث قرآن است و او دوست می داشت آن را در نماز و ترجمع کند تا بدین وسیله (قرائت) همه قرآن تحقق یافته باشد» (طوسی، ۱۳۶۵: ۲، ۱۲۷).

به نظر می‌رسد تنها معنای متصور برای جمع کردن سورة توحید در نماز و ترآن است که سه بار خوانده شود تا این کار، به منزله خواندن کامل قرآن در نماز و ترباشد؛ یعنی همان شیوه‌ای که براساس روایت‌های مربوط به چگونگی انجام نماز شب، معمول است. به این

ترتیب مقصود از معادل بودن این سوره با ثلث قرآن، برابری ثواب قرائت آن با ثواب قرائت این مقدار از قرآن خواهد بود.

### چگونگی مواجهه با احادیث متشابه

چنان که می‌دانیم هرگونه داوری درباره هرنوع حديث، منوط به آن است که صدور آن از معصوم علیہ السلام، هرچند به صورت تعبد و در قالب خبر واحد معتبر، احراز شود. براین اساس، نخستین گام در برخورد با احادیثی که به حسب ظاهریاً بنابر برخی ادعاهای متشابه‌اند، بررسی سندی آن هاست، تا در صورت نامعتبر بودن، کنار گذاشته شوند. برای نمونه حديث زیر از پیامبر اکرم علیہ السلام که توسط برخی از اهل سنت نقل شده، افزون بر مخالفت آشکار با حکم عقل ولزوم کنار نهادن آن از این جهت، دچار ضعف سندی است.

«رأيت ربّى فى أحسن صورة ... فوضع كَفِيهُ على كتفى فوجدت بردّها بين ثديي، فعلمتُ ما فى السموات وما فى الأرض»؛ «پروردگارم را در بهترین صورت دیدم ... او دستانش را بر کتفم نهاد و من خنکی آن را برسینه ام احساس کردم و در نتیجه این کار، به آنچه در آسمان‌ها و زمین است آگاه شدم» (حصنی دمشقی، ۱۴۱۸: ۳۴).

ابویکرین محمد حصنی دمشقی، پس از نقل این حديث می‌نویسد: «از نظر احمد بن حنبل، طرق این حديث، مضطرب است و به گفته دارقطنی، همه سندهای آن مضطرب است و هیچ‌یک از آن‌ها صحیح نیست. بیهقی نیز گفته است: این حديث، به چند وجه روایت شده و همه آن‌ها ضعیف است». (همان، ۳۵).

چنان که اشاره گردید، روایت‌هایی که مضامین آن‌ها، در تنافی آشکار با حکم عقل است نیز باید کنار نهاده شود. نمونه زیر که آن را از ابن حامد و اواز ابن عباس نقل کرده، از این قبیل است: «إِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَمَّا أَسْرَى بِي رَأْيَتِ الرَّحْمَنَ عَلَى صُورَةِ شَابٍ أَمْرَدَ نُورَهُ يَتَلَلَّ أَوْقَدَ نَهِيَّتُ عَنْ صَفَتِهِ لَكُمْ فَسْأَلْتُ رَبِّيْ أَنْ يَكْرِمَنِي بِرَؤْيَتِهِ فَإِذَا كَانَهُ عَرْوَسًا حِينَ كَشْفَ عَنْهُ حِجَابَهِ»، (همان).

«پیامبر علیہ السلام فرمود: چون (برای سفر مراج) سیرداده شدم، خدای رحمان را به صورت

جوانی نورسیده دیدم که نورش می درخشدید و من از این که او را برای شما توصیف کنم نهی شدم. پس از پروردگارم خواستم مرا به (یمن) دیدنش، اکرام نماید که در این هنگام، او را چونان عروسی که حجابش برداشته شده، مشاهده نمودم» (همان).

حصنی دمشقی پس از نقل این حديث می‌نویسد: «این عبارت، ساخته ابن حامد و از افتراهای او به خدای عَرْوَجَلْ و پیامبر ﷺ است». وی می‌افزاید: «آیا افترایی از این بزرگ‌تر پیدا می‌شود که کسی خدای عَرْوَجَلْ را به جوان امرد و عروس تشبیه کند؟» و در پایان می‌نویسد: «یکی از عالمان حنبلی، دردمدانه می‌گفت: کاش ابن حامد و امثال او، خود را منسوب به احمد بن حنبل و از پیروان او معرفی نمی‌کردند؛ حاشا که اینان پیرو او باشند!» (همان).

به هر حال پس از حصول اطمینان به معتبر بودن حدیث متشابه و عدم تنافی آشکار مدلول آن با حکم عقل، نوبت به عرضه داشتن آن بر حدیث یا احادیث محکم می‌رسد. این از اصول مهمی است که پیشوایان معصوم علیهم السلام، فرمان به اجرای آن داده‌اند. در حدیث منقول از امام رضا علیه السلام توسط شیخ صدوق که پیشتر بخشی از آن مورد استفاده قرار گرفت، آمده است: «من رَدَّ متشابه القرآن إِلَى محکمه فقد هدی إِلَى صراط مستقیم... أَنْ فی أَخْبَارِنَا مُحَكَّماً كَمُحَكَّمِ الْقُرْآنِ وَ مِتَّشَابِهَا كَمِتَّشَابِهِ الْقُرْآنِ فَرَدُّوا مِتَّشَابِهِنَا إِلَى مُحَكَّمَهَا وَ لَا تَتَّبِعُو مِتَّشَابِهِنَا دون مُحَكَّمَهَا فَتَضَلُّوا». (صدق، ۱:۱۳۷۸، ۲۹۰؛ حزاعملی، ۲۷:۱۴۰۹، ۱۱۵). «بی تردید کسی که متشابه قرآن را به محکم آن برگرداند، به راه راست هدایت شده و در اخبار ما (نیز) حدیث محکم وجود دارد مانند محکم قرآن و حدیث متشابه وجود دارد، مانند متشابه قرآن. پس متشابه آن‌ها را به محکم‌شان برگردانید و از احادیث متشابه فارغ از محکمات آن‌ها پیروی نکنید که گمراه خواهید شد».

بدیهی است مقصود از این برگردانیدن آن است که جهت تبیین مدلول حدیث متشابه و روشن نمودن مراد از آن، از مدلول روشن حدیث محکم استفاده نماییم و این را مفسر آن قرار دهیم، چنان‌که صاحب جواهر می‌نویسد: «إِنَّا قَدْ أَمْرَنَا بِرِدْ مُتَشَابِهٍ نصوصهم لِيُبَلِّغُ إِلَى مُحْكَمَهَا وَبِجَعْلِ بَعْضِهِ مُفْسِرًا لِلْبَعْضِ»؛ «ما دستور يافهه ایم احادیث

متشابه مقصومین بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ را به محکمات آن‌ها برگردانیم و بعضی از آن‌ها را مفسر بعضی دیگر قرار دهیم» (نجفی، ۱۰:۱۳۶۵، ۲۹۴) و همان‌گونه که از حدیث رضوی فوق استفاده می‌شود، این ضابطه مهم، اختصاص به حدیث متشابه ندارد، بلکه مانند آن و حتی بالاتر از آن، در آیه‌های متشابه نیز لازم الاجراست. این نکته‌ای است که از خود آیه هفت سوره آل عمران که آیات قرآنی را به دو دستهٔ محکمات و متتشابهات تقسیم می‌کند، «**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَخْرُ مُتَشَابَهَاتٌ...**». نیز قابل استفاده است، چرا که در این آیه، محکمات به «**أُمُّ الْكِتَابَ**» توصیف شده و این تعبیر، می‌تواند اشاره به اصل و مرجع بودن آیات محکم در تبیین و تفسیر آیات متتشابه باشد. البته بدیهی است اجرای این اصل، تنها در صلاحیت کسانی است که از فهم کافی قرآن و حدیث وقدرت استنباط برخوردار باشند تا بدین وسیله از تفسیر به رأی و لغزش‌های دیگر مصون بمانند.

امام خمینی الله در اشاره به این مهم می‌نویسد: «معلوم است که رد نمودن متتشابه به محکم و قرار دادن یکی از دو سخن را قبینه بر دیگر، بدون اجتهاد میسر نیست» (۱۴۱۸: ۷۲).

گفتنی است تبیین احادیث متتشابه و رفع تشابه آن‌ها، محدود و منحصر به رد نمودن آن‌ها به احادیث محکم نیست، چرا که اگر در پیوند با حدیثی متتشابه، آیه محکمی وجود داشته باشد، می‌توان با رجوع به آن نیز به هدف یادشده دست یافت، بلکه این کار، با توجه به قطعی السند بودن قرآن، از اولویت و اهمیت بیشتر برخوردار است. برای مثال اگر مدلول شبیه‌آمیز پاره‌ای از روایت‌ها آن باشد که می‌توان در دنیا یا آخرت، خداوند را مشاهده نمود، چنان که به روایت‌هایی از اهل سنت در این زمینه بر می‌خوریم، (بخاری، ۱۴۰۱، ۸: ۱۷۹)، می‌توان پس از احراز اعتبار، با ارجاع دادن آن‌ها به آیه شریفه «**لَا تُدْرِكُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْحَبِيرُ**» (انعام ۱۰۳) (چشم‌ها او را نمی‌بیند و او چشم‌ها را می‌بیند)، گفت، مقصود از مشاهده در آن‌ها دیدن با چشم ظاهر نیست.

البته در این باره، از حدیث‌های محکم نیز برخورداریم، از جمله به نقل از امام

حسین علی‌الله آمده است:

«سئل أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَفَاف قيل له: يا أخا رسول الله! هل رأيت ربّك؟ فقال: وكيف أعبد من لم أره، لم يره العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان... فلا يغرنك قول مَنْ زعمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُرَايِ بالبَصَر؛ «به اميرمؤمنان گفته شد: ای برادر رسول خدا! آیا پروردگارت را دیده ای؟ فرمود: (آری)، پس چگونه می پرستم کسی را که ندیده ام؟ چشمان ظاهري، او را آشکار ندیده اند، ولی قلب ها، با حقايق ايمان او را دیده اند... بنابراین سخن کسی که می بندارد خداوند با چشمان ظاهري دیده می شود، تورا نفرييد» (ختاز قمه، ۱۴۰۱، ۸: ۱۷۹).

آخرین مرحله که می‌توان در مواجهه با حدیث‌های متشابه گفت، آن است که چنانچه برای رفع ابهام و حل شبهه، به حدیث محکمی دست نیافتیم، لازم است آن را مسکوت بگذاریم و از اظهارنظر در مورد آن خودداری ورزیم. البته این تعامل، منافی با پذیرش اجمالی آن به گونهٔ تعبد نیست، یعنی بگوییم ما به این حدیث با هر معنایی که در متن واقع از آن اراده شده، ایمان داریم و ملتزمیم. شاید حدیث زیرکه آن را شیخ صدوq با سند خود از علی علی اللہ تعالیٰ نقل می کند نیز اشاره به همین مهم باشد:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَا بَعَثَ نَبِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَمْرِهِ إِلَّا وَلِهِ مَتَشَابِهٖ وَتَأْوِيلٌ وَتَنْزِيلٌ وَكُلُّ ذَلِكَ عَلَى التَّعْبِدِ»؛ «خُدَائِي تَبَارَكَ وَتَعَالَى، پیامبرش ﷺ را در مورد هیچ امری از امور مبعوث ننمود، مگر اینکه برای آن متشابه و تأویل و تنزیل وجود دارد و همه این ها براساس تعبد است». (صدقوق، بی تا: ۲، ۵۹۸).

نتحه

شایسته است در کنار آیات متشابه، احادیث متشابه نیز مورد توجه پژوهشگران قرار گیرند و با توجه به ضابطه و تعریفی که در علم درایه برای آن‌ها ارائه شده است، واکاوی شوند. مقصود از حدیث متشابه در اصطلاح این علم، هرگونه حدیثی است که به رغم واضح بودن مفاد ظاهري و آشکار بودن مفاهيم لغوی اش، مراد و مقصود متنکلم از آن روشن نباشد. البته با درنگ در احادیثي که متشابه بودن آن‌ها ادعا شده، معلوم می‌شود

همه آن‌ها از مصادیق این عنوان نیستند و می‌توان با بهره‌گیری از برخی قرائت و شواهد، آن‌ها را در زمرة احادیث محکم قرار داد.

چنانچه متشابه بودن حدیثی به لحاظ متن محرز شود، در گام نخست لازم است سند آن بررسی گردد تا نسبت به معتبر بودن آن اطمینان یابیم. علاوه بر آن، باید مفاد چنین حدیثی، در تنافی آشکار با حکم عقل نباشد. پس از طی این دو مرحله، وقت آن می‌رسد که حدیث متشابه را بر حدیث محکم یا آیه محکم عرضه نماییم و بدین وسیله به مراد معصوم علیه السلام از آن دست یابیم. در صورتی که به حدیث یا آیه‌ای محکم بزنخوردیم، لازم است تبیین و تحلیل آن را مسکوت بگذاریم و به پذیرش اجمالی و تعبدی آن اکتفا نماییم.

## منابع

- ۱- ابن حنبل، احمد، مسنون ابن حنبل، دار صادر، بیروت، بی‌تا.
- ۲- ابن شهرآشوب، مناقب آل ابی طالب، انتشارات علامه، قم، ۱۳۷۱ق.
- ۳- ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- ۴- ابن منظور، لسان العرب، دار احیاء التراث العربي، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- ۵- ابو داود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- ۶- احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، مطبعة سید الشهداء علیه السلام، قم، ۱۴۰۳ق.
- ۷- امام خمینی ره، سید روح الله، الاجتهاد والتقليد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، ۱۴۱۸ق.
- ۸- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- ۹- ترمذی، محمد بن عیسی، سنن ترمذی، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- ۱۰- جزائری، سید نعمت الله، نور البراهین فی اخبار السادة الطاهرين، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۷ق.
- ۱۱- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، معرفة علوم الحديث، چ ۴، دار الآفاق الجديد، بیروت، قم، ۱۴۰۰ق.
- ۱۲- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
- ۱۳- حصنی دمشقی، ابیوکربن محمد، دفع الشبه عن الرسول والرساله، دار احیاء الكتاب العربي، قاهره، ۱۴۱۸ق.
- ۱۴- خراز قمی، علی بن محمد، کفایة الأثر، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۱ق.
- ۱۵- خطیب بغدادی، الکفایة فی علم الروایة، تحقیق احمد عمر هاشم، دار الكتب العربي،

.١٤٥٠

- ١٦- دارمی، عبدالله بن بهرام، *سنن دارمی*، مطبعة الاعتدال، دمشق، بي تا.
- ١٧- راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، چ ۱، دار السامیه، بيروت، ۱۴۱۲ق.
- ١٨- سبحانی، جعفر، *المحصول فی علم الأصول*، مؤسسه امام صادق علیہ السلام، قم، ۱۴۱۹ق.
- ١٩- \_\_\_\_\_، *الوسیط فی أصول الفقه*، مؤسسه امام صادق علیہ السلام، قم، ۱۳۸۸ش.
- ٢٠- سید بن طاووس، سعد السعوڈ، انتشارات دار الذخائر، قم، بي تا.
- ٢١- سید رضی، *حقائق التأویل فی متشابه التنزیل*، دار المهاجر، بيروت، بي تا.
- ٢٢- سیوطی، جلال الدین، *الدیباج علی صحيح مسلم*، دار ابی عفان، عربستان، ۱۴۱۶ق.
- ٢٣- شهید ثانی، محمد بن مکی، *الرعاية فی علم الدرایة*، کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، قم، ۱۴۱۳ق.
- ٢٤- صدقوق، محمد بن علی، *التوحید*، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۳۹۸ق.
- ٢٥- \_\_\_\_\_، *الخصال*، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۳ق.
- ٢٦- \_\_\_\_\_، *علل الشرایع*، مکتبة الداوري، قم، بي تا.
- ٢٧- \_\_\_\_\_، *عيون اخبار الرضا علیہ السلام*، انتشارات جهان، تهران، ۱۳۷۸ق.
- ٢٨- \_\_\_\_\_، *من لا يحضره الفقيه*، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ق.
- ٢٩- صفارقی، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ٣٠- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، انتشارات جامعه مدرسین، قم، بي تا.
- ٣١- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ق.
- ٣٢- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان*، مؤسسه الأعلمی للطبعات، بيروت، ۱۴۱۵ق.
- ٣٣- طوسی، محمد بن حسن، *تهنیب الأحكام*، دار الكتب الإسلامية، تهران، ۱۳۶۵ش.
- ٣٤- عسقلانی، ابن حجر، *فتح الباری شرح صحيح البخاری*، دار المعرفه، بيروت، بي تا.
- ٣٥- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، مؤسسه التاريخ العربي، بيروت، ۱۴۰۵ق.
- ٣٦- کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، دارالكتب الإسلامية، تهران، ۱۳۶۵ش.
- ٣٧- مازندرانی، محمد صالح، *شرح أصول الكافی*، بي جا، بي تا.
- ٣٨- مامقانی، عبدالله، *مقبас الهدایة فی علم الدرایة*، مؤسسه آل البيت علیہ السلام، قم، ۱۴۱۱ق.
- ٣٩- مبارکفوری، *تحفة الأحوذی فی شرح الترمذی*، دار الكتب العلمیه، بيروت، ۱۴۰۸ق.
- ٤٠- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، دار الروف، بيروت، ۱۴۰۴ق.
- ٤١- مدیرشانه چی، کاظم، درایة الحديث، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۳۸۱ش.
- ٤٢- مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، دار الفكر، بيروت، بي تا، معرفت.
- ٤٣- محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، مؤسسه التمهید، قم، ۱۴۲۸ق.

- ٤٤- مکارم شیرازی و همکاران، *تفسیر نمونه*، انتشارات علمیه، تهران، بی‌تا.
- ٤٥- نجفی، محمد حسن، *جوهر الكلام*، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۶۵ش.
- ٤٦- نسایی، احمد بن شعیب، *سنن نسایی*، دارالفکر، بيروت، ۱۳۴۸ق.
- ٤٧- نوری، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل*، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، بی‌تا.
- ٤٨- نووی، محیی الدین، *شرح صحیح مسلم*، دارالکتب العربي، بيروت، ۱۴۰۷ق.
- ٤٩- هیثمی، نورالدین، *مجموع الزوائد و منبع الفوائد*، دارالکتب العلمیه، بيروت، ۱۴۰۸ق.

## هفتآسمان قرآن و فرهنگ زمانه نزول

دکتر محمد جواد نجفی<sup>۱</sup> - زهرا محمودی<sup>۲</sup>

### چکیده

بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم، موضوعی است که پیشینه‌ای از زمان نزول قرآن دارد. اما در دوره اخیر نگاهی نو بر آن شکل گرفته و موافقت‌ها و مخالفت‌های بسیاری پیرامون آن پدید آمده است. این پژوهش برآن است با بررسی سیر دیدگاه مفسران ذیل آیات مربوط به «سبع سماوات»، ارتباط هفتآسمان قرآن را با فرهنگ زمانه نزول روشن کند. با بررسی تفسیرها روش گردید تنها از قرن چهاردهم مفسران به ارتباط هفتآسمان با فرهنگ معاصران نزول پرداخته و قبل از آن می‌کوشیده‌اند به شیوه‌هایی دیگر به چرایی هفت عدد بودن آسمان‌ها در قرآن پاسخ دهند. اما به نظر می‌رسد قرآن کریم تنها در استفاده از زبان، بدون پذیرش بار محتوایی واژگان، با معاصران خود همراهی کرده است. در نتیجه تنها به جهت هم‌زبانی با قوم، از اصطلاح «سبع سماوات» استفاده کرده است.

**کلید واژه‌ها:** سبع سماوات، هم‌زبانی با قوم، زبان قرآن، فرهنگ زمانه.

### مقدمه

آیاتی در قرآن کریم دلالت بر هم‌زبانی پیامبران الهی با معاصرانشان دارد. یکی از این آیات آیه<sup>۴</sup> سوره ابراهیم است که می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسْانِ قَوْمِهِ لِيَبَيِّنَ﴾

Najafi4963@yahoo.com

Zahra.mahmudi.m@gmail.com

۱. استادیار دانشگاه قم.

۲. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.

دریافت: ۱۳۹۶/۴/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۲۸

لَهُمْ (ابراهیم / ۴). هم‌چنین قرآن کریم زبان خود را عربی معرفی می‌کند که همان زبان قوم رسول خاتم ﷺ است: «لِسَانٍ عَرَبِيًّا مُّبِينً» (شعراء / ۱۹۵). می‌دانیم که زبان هر قوم فقط لغت و لهجه نیست، بلکه فرهنگ هر قوم نیز با مثل‌ها، تشبیه‌ها و اصطلاح‌های خود در زبان آن قوم ورود پیدا می‌کند و اگر پیامبری بخواهد در ایجاد ارتباط با یک جامعه موفق باشد، باید به زبان ایشان سخن بگوید، تا به این طریق همگام با ایشان حرکت کند. اما لازمه سخن گفتن به زبان قوم، پذیرش بار محتوایی واژگان نیست، بلکه واژگان کاربردی رایج در عرف هر زبانی، تنها به عنوان ذکر نام و نشان برای مفاهیمی است که میان گوینده و شنوونده رد و بدل می‌شود و هرگز نمی‌تواند نشانگر پذیرش انگیزه واضع اصل لغت باشد (معرفت، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

یکی از مباحث قرآن که در آن موضوع همراهی با فرهنگ معاصران نزول مطرح می‌شود، «سبع سماوات» است. سبع سماوات به معنای هفت آسمان، عبارتی است که در هفت مورد به صراحة و در دو مورد به اشاره در قرآن به کاررفته است. شاید قرآن به منظور همراهی با فرهنگ معاصران یا همراهی با زبان ایشان از «سبع سماوات» سخن گفته و از بیان آن حقیقتی را منظور نداشته است. از طرفی ممکن است منظور قرآن از بیان این عبارت، نشان دادن حقیقتی در عالم خلقت باشد. در این پژوهش برآئیم تا پس از بررسی واژگانی این عبارت، به پژوهش در دیدگاه مفسران پیرامون موضوع هفت آسمان و ارتباط آن با فرهنگ زمانه پردازیم. هدف این است که ببینیم کاربرد «سبع سماوات» در قرآن به منظور همراهی با فرهنگ معاصران نزول بوده یا معنای دیگری از آن منظور شده است. گرچه در برخی مقاله‌های دیگر به موضوع هفت آسمان قرآن پرداخته شده، اما این مقاله هفت آسمان را از نگاهی دیگر (با توجه به نظریه «مجارات در استعمال») و مبتنی بر دیدگاه مفسران در سه دوره تاریخی با توجه به سیر مواجهه عرب و مسلمانان با نظریات علم نجوم بررسی می‌کند، تا بتوان به تحلیل بهتری از این موضوع دست یافت.

### علم هیئت در عصر نزول

در زمان جاهلیت علم هیئت تنها به مشاهده ستارگان و سیاره‌ها با چشم غیر مسلح

محدود می شد. عرب جاهلی تعدادی از ستارگان را شناخته و به آن اسم های عربی (مانند ثریا) یا اسم های بابلی، کلدانی و فارسی داده بود (جابر، ۱۹۸۶: ۹۹).

می توان گفت منابع عرب عصر نزول برای اخذ علم هیئت بدین ترتیب بود:

۱. کلدانی ها و بابلی ها: جرجی زیدان عرب را در علم ستاره شناسی به طور کلی مدیون کلدانی ها می داند (زیدان، ۱۳۸۹: ۴۰۳-۴۰۵). برخی با اشاره به شهرت کلدانی ها در نجوم و شناختی که از هفت سیاره داشتند، معتقدند دیگر جامعه ها نیز علم نجوم را از کلدانی ها گرفته و نسل به نسل منتقل کردند تا به زمان نزول قرآن رسید (مغنية، ۱۴۲۴: ۳۵۹؛ ابن عاشور، بی تا: ۳۸۰). در نتیجه این احتمال وجود دارد که عرب نیز به دلیل مجاورت با کلدانی ها (جوادعلی، ۱۴۲۲: ۲۵۸)، علم هیئت را از ایشان که معتقد به هفت آسمان بودند، (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷: ۱/ ذیل ماده آسمان) گرفته باشد. در مقابل برخی براین باورند که عرب قبل از دوره عباسیان چیزی از علم نجوم نمی دانست. (طوقان قدری، ۵۷: ۲۰۰).

۲. منابع فارسی: کوروش در حوالی سال ۵۳۹ م. بر عرب پیروز گردید و سرزمین های عرب را در زمرة املاک خود قرار داد (علی، ۱۴۲۲: ۲۶۲). ایرانیان ابتدا آسمان ها را چهار، سپس شش و تحت تأثیر افکار بابلی گاهی آن را هفت طبقه به شمار آورده اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷: ۱/ ذیل ماده آسمان). بنابراین اگر ایرانیان نیز بر عرب اثرگذار بوده اند، این تأثیر در واقع همان تأثیر بابلی هاست که با واسطه ایرانیان به عرب منتقل شده است.

۳. منابع هندی: جرجی زیدان ممکن می داند که عرب مطالبی راجع به نجوم را از هندی ها گرفته باشد (زیدان، ۱۳۸۹: ۴۰۳-۴۰۵). اما باید گفت هیئت هندی با ترجمه کتابی هندی در زمان عباسیان وارد دنیای عرب شده است (جابر، ۱۹۸۶: ۱۰۲).

۴. منابع یونانی: این منبع مهم ترین منبع علم هیئت برای عرب به شمار می آید. اواخر قرن دوم هجری و اوایل قرن سوم هجری، علوم گوناگون از یونان وارد جهان اسلام گردید. یکی از آن علوم هیئت بطلمیوسی بود (زیدان، ۱۳۸۹: ۵۰۷). بطلمیوس (۱۶۸-۹۰ م) که

در قرن دوم میلادی نظریه خود را بیان نموده بود و تعداد افلاک را نه عدد می دانست، تا پانزده قرن پس از بیان نظریه اش، هیچ منازعی نداشت. وی تصور می کرد زمین مرکز عالم است و سیاره ها و ثوابت برگرد آن می چرخند (بهبودی، ۱۳۸۰: ۲۸۱).

رفته رفته هیئت بطلمیوسی در فرهنگ اسلام نفوذ کرد و باعث بروز انتقادهایی درباره تعارض بین قرآن و علم شد. این تعارض از قرن پنجم هجری همگانی شده، نقد مدل ها و شیوه های رصدی بطلمیوس، در میان عالمان اسلام به صورت یک سنت درآمد (حیدرزاده، ۱۳۷۵: ۷۹). انتقادها به هیئت بطلمیوسی تا قرن یازدهم هجری ادامه داشت. در قرن شانزدهم میلادی کوپرنیک نظام بطلمیوسی را به هم ریخت (شهرستانی، ۱۳۸۹: ۵۹). اما باز هم هفت آسمان قرآن با نظریه آن روز که در آن با استفاده از تلسکوپ تعداد سیاره ها به شش عدد و پس از مدتی به نه عدد می رسید، همراه نبود (بهبودی، ۱۳۸۰: ۲۸۲).

با توجه به سیر علم هیئت در دنیای عرب، در می یابیم که در زمان نزول قرآن، مردم حجاز یا هیچ چیزی از علم هیئت نمی دانستند و یا تحت تاثیر کلدانی ها به وجود هفت آسمان باور داشتند. در اوخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری نظریه بطلمیوس وارد دنیای عرب شد و از قرن پنجم نیز نقد این نظریه به صورت عمومی آغاز شد. دوره نقد نظریه بطلمیوس تا قرن یازدهم هجری ادامه داشت و بعد از آن نظریه بطلمیوس به طور کامل متروک گردید.

در ادامه با تحلیل دیدگاه مفسران در هریک از این دوره ها، در می یابیم که در دوره های گونا گون مفسران چگونه به تفسیر آیات مربوط به هفت آسمان پرداخته و کدام یک موفق بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن بوده است.

### آیات مرتبط

در قرآن کریم نه آیه است که در آن از هفت آسمان به صراحت و اشاره، سخن به میان آمده است. این آیات به ترتیب زیر هستند:

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَنْشَوَ إِلَيَ السَّمَاءِ فَسَوَّئُهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ﴾

وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛ «اوست آن کسی که آنچه در زمین است، همه را برای شما آفرید، سپس به [آفرینش] آسمان پرداخت، و هفت آسمان را استوار کرد و او به هر چیزی داناست» (بقره ۲۹).

﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَشْبِيهَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾؛ «آسمان‌های هفت گانه و زمین و هر کس که در آن هاست او را تسبیح می‌گویند و هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش، تسبیح او می‌گوید، ولی شما تسبیح آن‌ها را در نمی‌یابید. به راستی که او همواره بربدار [و] آمرزندۀ است» (اسراء ۴۴).

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾؛ «وبه راستی [ما] بالای سر شما هفت راه [آسمانی] آفریدیم واز [کار] آفرینش غافل نبوده‌ایم» (مومنوں ۱۷).

﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾؛ «بگو: «پروردگار آسمان‌های هفت‌گانه و پروردگار عرش بزرگ کیست؟» (مؤمنوں ۸۶).

﴿فَقَضَيْنَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَ السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفَاظًا ذَالِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾؛ «پس آن‌ها را [به صورت] هفت آسمان، در دو هنگام مقرر داشت و در هر آسمانی کار [مربوط به] آن را وحی فرمود، و آسمان [این] دنیا را به چراغ‌ها آذین کردیم و [آن را نیک] نگاه داشتیم، این است اندازه‌گیری آن نیرومند دانا» (فضیلت ۱۲).

﴿الَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بِيَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾؛ «خداده همان کسی است که هفت آسمان و همانند آن‌ها هفت زمین آفرید. فرمان [خداد] در میان آن‌ها فرود می‌آید، تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست، و به راستی دانش وی هر چیزی را در بر گرفته است» (طلاق ۱۲).

﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَافًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَنَافُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هُلْ تَرَى مِنْ فُظُولٍ﴾؛ «همان که هفت آسمان را طبقه طبقه بی‌افرید. در آفرینش آن [خدادی]

بخشایشگر هیچ گونه اختلاف [و تفاوتی] نمی بینی. باز بنگر، آیا خلل [ونقصانی] می بینی؟» (ملک ۳/۳).

﴿أَلَمْ تَرَوْ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا。 وَجَعَلَ الْقُمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا؟﴾ «مگر ملاحظه نکرده اید که چگونه خدا هفت آسمان را ثبورت و آفریده است؟» (نوح ۱۵-۱۶).

﴿وَبَيْنَنَا فَوْقُكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾؛ «وبر فراز شما هفت [آسمان] استوار بنا کردیم» (نبأ ۱۲).

## معناشناسی واژگان

### سبع

سبع دارای معناهای گوناگونی است، یکی از معناهای آن، عدد هفت است (ابن درید، ۱۹۸۷/۱: ۳۳۷؛ ابن فارس، ۱۳۹۹/۳: ۱۲۸). یکی از کاربردهای این واژه، رساندن مفهوم کثرت و زیادت است (ابن منظور، ۱۴۱۴/۸: ۱۴۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۴۶). یکی از مثل های عرب این بوده است که می گفتند: «لَأَفْعَلَنَّ بَكَ فعل سَبْعَةً». برخی منظور این جمله را مبالغه دانسته اند (ابن منظور، ۱۴۱۴/۸: ۱۴۶)، یعنی نهایت شر و بدی را در مورد تواعمال می کنم (فراهیدی، ۱۴۱۰/۱: ۳۴۶؛ ازهري، ۲۰۰۱، ۷۰/۲: ۲۰۰۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴/۸: ۱۴۶). برخی نیز می گویند از آنجا که هفت مرد سرکش در میان عرب بودند و یکی از پادشاهان آنها را گرفت و به زنجیر بست، این سخن مثل شد (ابن درید، ۱۹۸۷/۱: ۳۳۷). هم چنین زمانی که به یک اعرابی پاداش می دهنند، می گویند: «سبع الله لك» یعنی خداوند پاداش تورا زیاد کند یا هفت برابر بدهد. ابن درید این سخن را مانند آیه ﴿كَمْثُلَ حَبَّةٍ أَنْبَتَ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سَبْلَةٍ مَائِهَ حَبَّةٌ﴾ (بقره ۲۶۱) می داند (ابن درید، ۱۹۸۷/۱: ۳۳۷). در واقع عرب هفت، هفتاد و هفتاد را برابر نشان دادن افونی و کثرت به کار می برد ه است (ابن منظور، ۱۴۱۴/۸: ۱۴۶)، که این معنا در قرآن نیز به کار رفته است، مانند آیه قبل و آیه ﴿إِنْ تَشْتَفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (توبه ۸۰)، که به گفته ازهري هفتاد در این آیه به معنای کثرت است (ازهري، ۲۰۰۱: ۷۱۷۰). به گفته ازهري و ابن منظور، عرب هفت کردن (تسبيع) چیزی را برای زیاد نشان

دادن آن به کار می برد، حتی اگر تعداد آن چیزی بیشتر از هفت عدد باشد و البته این اصطلاح عرب را مأخوذه از آیات ذکر شده و نیز روایت پیامبر اکرم ﷺ می دانند، که فرمود: «الْحَسَنَةُ عِشْرَ أَمْثَالَهَا إِلَى سَبْعِعَائِةٍ» (ازهری، ۲۰۰۱ / ۷۱۷۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ / ۸) .<sup>۱۴۶</sup>

مصطفوی معتقد است از قدیم عدد هفت در مقام اشاره به تعداد کامل و مقدار تام و عدد هفتاد در موارد تمامیت زائد و کثرت کامل به کار می رفته است. او برای این کاربرد نمونه هایی از آیات قرآن نیز ذکرمی کند<sup>۱</sup> (مصطفوی، ۱۳۶۰ / ۵: ۳۵-۳۸).

بنابراین لغویان سبع راهم به معنای عدد هفت و هم به معنای کثرت می دانند و منظور از این عدد را همیشه حصر در تعداد ندانسته اند.

## سماء

کلمه سماء مفهوم جامعی دارد که مصاديق بسیاری از آن اراده می شود. این واژه در لغت از ریشه سمو، به معنای بالا (فراهیدی، ۱۴۱۰ / ۷: ۳۱۸) یا علو و بلندی است (ابن فارس، ۱۳۹۹ / ۳: ۹۸) و اصل آن از آرامی، سریانی و عبری است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵ / ۲۱۸). سقف هر چیزیا هر خانه ای را نیز سماء گویند. عرب به ابرو باران نیز سماء گفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ / ۷: ۳۱۸، ابن فارس، ۱۳۹۹ / ۳: ۹۸). اما سماء و سماوات در قرآن تنها به معنای آسمان آمده و دیگر معانی آن در هیچ آیه ای منظور نبوده است (بیابان پور آرانی، ۱۳۸۴: ۲۵).

## دیدگاه مفسران پیرامون آیات

دیدگاه مفسران درباره هفت آسمان قرآن را می توان به سه دوره تقسیم نمود:

۱. قرن نخست تا ابتدای قرن چهارم هجری
۲. قرن چهارم تا ابتدای قرن چهاردهم هجری

۱. لقمان / ۲۷؛ یوسف / ۴۳؛ توبه / ۸۰؛ حافظه / ۳۲.

### ۳. قرن چهاردهم هجری تا اعصر حاضر

#### قرن نخست تا ابتدای قرن چهارم هجری

در چهار قرن نخست مفسران درباره واقعیت داشتن هفت آسمان و یا مصداق آن سخنی نگفته‌اند (ابن أبي حاتم، ۱۴۱۹/۷۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹/۱۲۱؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳/۱۵۳؛ سمرقندی، بی‌ت: ۳۹/۱؛ طبری، ۱۴۱۲/۱۵۳؛ اسفراینی، ۱۳۷۵/۷۹). گویا این مسئله برایشان واضح و روشن بوده که نیاز به بیان تفسیر برای آن نمی‌دیده‌اند. این مسئله ممکن است به دلیل پذیرش ترکیب «سبع سماوات»، به عنوان اصطلاحی در زبان عربی و یا به دلیل اعتقاد ایشان به هفت عدد بودن آسمان‌ها باشد؛ نظریه‌ای که از زمان کلدانیان در میان عرب نفوذ کرده و تا قبل از نفوذ هیئت بطلمیوسی نیز ادامه داشته است. هیئت بطلمیوسی نیاز از قرن سوم هجری در میان مسلمانان نفوذ کرد. بنابراین بحث نکردن مفسران سه قرن نخست در این مورد معقول به نظر می‌رسد.

#### قرن چهارم تا ابتدای قرن چهاردهم هجری

بحث درباره آسمان‌های قرآن و تفاوت آن با افلاک از قرن چهارم توسط رمانی (طوسی، بی‌ت: ۱۲۵/۱) و سورآبادی (سورآبادی، ۱۳۸۰/۴۹-۴۸) در میان مفسران آغاز می‌شد.

پس از آن در قرن ششم هفت عدد بودن آسمان‌ها برای نخستین بار توسط فخر رازی به چالش کشیده شد. او ذیل آیه ۲۹ سوره بقره، پس از بیان نظریات گوناگون روز درباره تعداد آسمان‌ها و اشاره به هیئت بطلمیوسی، توجه می‌دهد که عقل انسان را به درک این مسائل راهی نیست و باید به دلایل سمعی اکتفا کرد. وی تأکید می‌نماید که قرآن تنها دلالت دارد براینکه تعداد آسمان‌ها هفت تاست، اما تنصیص عددی دلالت بر نفی بیشتر از خود نمی‌کند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰/۲: ۳۸۳). چنانچه در تاریخ علم هیئت اشاره شد، تعارض‌های هیئت بطلمیوسی از قرن پنجم هجری در دنیای اسلام همگانی شد. فخر رازی نیز در تبیین هفت آسمان قرآن تنها به هیئت بطلمیوسی اشاره می‌کند و

موضعی در مقابل آن نمی‌گیرد؛ چرا که معتقد است جز خداوند کسی براین مسائل آگاه نیست (همان: ۳۸۱/۲).

اما برخی صاحب نظران معاصر از کلام فخر رازی، حصر آسمان‌ها در هفت عدد را برداشت کرده، می‌نویسند: «فخر رازی نمی‌دانست که روزی اورانوس، نپتون و پلوتون و سیاره‌های کوچک بین مشتری و مریخ بر تعداد سیاره‌های منظومه شمسی اضافه خواهد شد.» (رضایی، ۱۳۸۷: ۱۱۷؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۰: ۱۲۹). در حالی که با توجه به جمله اخیر فخر رازی مبنی بر اینکه «تنصیص عددی دلالت بر نفی بیشتر از خود نمی‌کند»، می‌توان گفت وی تعداد انحصاری هفت آسمان را نمی‌پذیرد. به گفته مترجم تفسیر کبیر، فخر رازی چندین جا در تفسیر خود به مناسبت گفته است که عدد هفت کنایه از کثرت است، «اذا ذكرت السبعه اريدت بها الكثره» (فخرالدین رازی، ۱۳۷۱: ۱/۲). بنابراین نمی‌توان انحصار در هفت عدد بودن آسمان‌ها را به فخر رازی نسبت داد.

پس از فخر رازی، برخی مفسران مانند قرطبی (قرطبی، ۱/۱: ۱۳۶۴، ۲۵۹)، ابو حیان (اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۰/۱: ۲۰۵) و شریف لاهیجی به حقیقی بودن هفت آسمان گرایش پیدا کرده‌اند. شریف لاهیجی که هم عصر کوپنیک است، با قطعیت هیئت بطلمیوسی رارد و حقیقی بودن هفت آسمان قرآن را اثبات می‌کند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۲۸/۱).

برخی دیگر مانند بیضاوی، نیشابوری، ملافتح الله کاشانی و آلوسی به دوشیوه سعی در جواب گویی به تناقض میان هیئت بطلمیوسی و قرآن دارند: نخست با تشکیک در صحت هیئت بطلمیوسی، سپس با تأکید بر دلالت نکردن آیات برانحصار تعداد آسمان‌ها در هفت عدد. گرچه این مفسران در نهایت با افزودن عرش و کرسی به هفت آسمان و رساندن آن به نه آسمان هیئت بطلمیوسی (بیضاوی، ۱/۱: ۱۴۱۸، ۶۶/۱: ۱۴۱۶؛ نیشابوری، ۱/۱: ۲۱۲؛ کاشانی، ۱/۱: ۱۳۳۶؛ آلوسی، ۱/۱: ۱۴۱۵)، سعی می‌کنند به تطبیقی بین قرآن و علم روز خود دست پیدا کنند، تا در صورت اثبات

صحت هیئت بطلمیوسی خدشه‌ای به قرآن وارد نشود.

باتوجه به تاریخ علم هیئت، طبیعی است که مفسران این دوره که دوره اوج نقد و بررسی‌ها پیرامون هیئت بطلمیوسی است، در تلاش برای توجیه هفت آسمان قرآن و مقایسه آن با نه فلک باشند، تا بدین ترتیب شبھه ناسازگاری قرآن و علم روز را پاسخ گویند.

### قرن چهاردهم هجری تا عصر حاضر

تا قرن چهاردهم هیچ‌یک از مفسران، هفت آسمان قرآن را مرتبط با فرهنگ و دانسته‌های عرب ندانسته است. اما در این دوره بسیاری از مفسران و قرآن‌پژوهان به ارتباط هفت آسمان قرآن با فرهنگ زمانه نزول و برخی نیز به مخالفت جدی با آن می‌پردازند که در ادامه به دیدگاه آن‌ها خواهیم پرداخت.

### موافقان بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن

از میان مفسران، بزرگانی چون سید محمدحسین طباطبایی، عبدالقادر مغربی، محمدجواد بلاغی، ابن عاشور، سید هبة الدین شهرستانی، محمدجواد مغنية، مراغی، بانوامین و از قرآن‌پژوهان معاصر، مقصود فراستخواه و بهاء الدین خرمشاهی را می‌توان از موافقان بازتاب فرهنگ زمانه در آیات هفت آسمان دانست.

علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۵ سوره نوح که می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَوْ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا»؛ با توجه به خطاب آیه که متوجه قوم نوح است و عبارت «أَلَمْ تَرَوْ» که نشان‌دهنده علم است، نتیجه می‌گیرد، مسئله هفت آسمان از زمان نوح عليه السلام مطرح بوده و باوری قدیمی است. وی همچنین به مطابق بودن آیه با فرهنگ مخاطبان اشاره کرده، می‌نویسد: «اینکه قرآن در مقام احتجاج، آسمان‌ها را هفت عدد خوانده، آن هم با خطاب «أَلَمْ تَرَوْ» که نشان‌دهنده علم است، دلالت براین دارد که مشرکین معتقد به هفت آسمان بودند و آن را مسلم می‌شمردند و قرآن نیز به وسیله آنچه مسلم می‌دانستند، با آنان احتجاج کرده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/ ۳۲). بنابراین می‌توان علامه

طباطبایی را موافق بازتاب فرهنگ زمانه در این آیه دانست. البته ایشان آسمان دنیا را که برای بشردیدنی است، تنها یک آسمان از هفت آسمان قرآن به شمار آورده، معتقد است قرآن کریم در مورد چیستی شش آسمان دیگر سکوت کرده است (همان: ۳۷۰ / ۱۷).

عبدالقدیر مغربی، محمد جواد بلاغی و سید هبة الدین شهرستانی نیاز از آنجا که هفت عدد مطرح شدن آسمان‌ها در قرآن را به این دلیل می‌دانند که مخاطبان نزول نمی‌توانستند بیشتر از هفت سیاره را ببینند و درباره آن فکر کنند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۰: ۲۵۵؛ ۱۳۸۹: ۱۴۲۰؛ ۸۱ / ۱: ۱۴۲۰؛ شهرستانی، ۲۵۵: ۱۳۸۹)، جزء موافقان بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن ذیل این آیات قرار می‌گیرند.

ابن عاشور و مغنية نیز با اشاره به این نکته که از دوره کلدانیان تا عهد نزول قرآن، اعتقاد به هفت آسمان رواج داشت و قرآن نیز عرب را با آنچه می‌شناخت و بدان عادت داشت خطاب کرده است (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۸۱ ۳۷۹ / ۱؛ مغنية، ۱۴۲۴: ۷ / ۳۵۸)، خود را در زمرة موافقان این نظریه قرار می‌دهند. ابن عاشور همچنین ذیل آیه ۱۵ سوره نوح که در آن خطاب به امت نوح از هفت آسمان سخن به میان آمده است، مانند علامه طباطبایی می‌گوید: «صفت هفت باید برای مخاطبان از قوم نوح یا مخاطبان از امت اسلامی معلوم باشد، تا بتوانند با «أَلَمْ تَرَوْ» خطاب شوند.» (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۹ / ۱۸۸). با این جمله ابن عاشور بر همراهی پیامبران و کتاب‌هایی آسمانی با سطح مخاطبان خود تأکید بیشتری می‌کند.

مراغی نیز با این عبارت که «سبع طرائق در قرآن، همان هفت راه معروف ستارگانی هستند که بشرطی می‌شناخته است» (مراغی، بی‌تا: ۱۸ / ۱۲)، خود را در این گروه جای می‌دهد.

بانوامین معتقد است: «چون رأی اهل هیئت قدیم متفقاً براین بوده که تعداد آسمان‌ها و زمین هفت است، از این رو در کلام الهی نیز اقتصار بر همین عدد شده است.» (امین، ۱۳۶۱ / ۱۲: ۳۷۵؛ همان: ۲۹۱ / ۱۴). وی ممکن می‌داند که مقصود از هفت آسمان، همان مدارهای سیاره‌های هفتگانه باشد که به دلیل اهمیت آن‌ها

اختصاصی ذکر شده‌اند (همان: ۱۱ / ۲۳۵). در دوره معاصر نیز برخی قرآن پژوهان به موافقت با این نظریه پرداخته‌اند. به عنوان نمونه فراستخواه معتقد است «باید از قرآن انتظار بیان سخنانی دقیق درباره کیهان و زمین و آسمان داشت، بلکه هر آنچه در این مقوله‌ها گفته، به قصد اصلاح و تربیت مردم بوده، نه به قصد شناساندن زمین و آسمان و عالم و آدم و مبنایش در این امور، فهم و دانش مردم زمان خود بوده است. پس باید هفت آسمان و هفت زمین و مانند آن‌ها را خیلی جدی و معنادار بگیریم.» (فراستخواه، ۱۳۷۶: ۱۳۱). وی در مقایسه این سخنان قرآن با سخنان حافظ، ضمن آنکه سخنان قرآن را فراتراز شعرهای حافظ دانسته، معتقد است همان‌گونه که وقتی در شعرهای حافظ مقوله‌هایی از هیئت بطلمیوس و جغرافیای قدیم، به صورت استطرادی و جنبی به کار می‌رود، کسی براو خرد نمی‌گیرد، زیرا او می‌خواهد قصه پر صدای عشق را بسراید، در قرآن نیز که هدفش هدایت انسان‌هاست، باید طرح این مسائل را در آن جدی انگاشت. (همان: ۱۳۵-۱۳۶). خرمشاهی در رویکردی مشابه می‌نویسد: «اگر در قرآن هیئت بطلمیوسی یا طب جالینوسی منعکس باشد، باید انکار کرد و اگر پیشرفت علم، هیئت بطلمیوسی و طب جالینوسی را بطال کرد، باید نتیجه گرفت که احکامی از قرآن را بطال کرده است؛ زیرا قرآن، فهنه‌گ زمانه را بازتابفته است؛ نه لزوماً و در همه موارد حقایق ازلی و ابدی را.» (خرمشاهی، ۹۵: ۱۳۷۴).

### مخالفان بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن

محمدصادقی، عبدالله جوادی آملی، محمود طالقانی و محمدتقی شریعتی از مخالفان بازتاب فرهنگ زمانه در آیات مربوط به هفت آسمان هستند. این مفسران به شیوه‌های گوناگونی با این نظریه مخالفت کرده‌اند. آرای ایشان را به صورت دسته‌بندی شده ارائه می‌کنیم:

۱. قرآن حقیقت را بیان می‌کند: عبدالله جوادی آملی با اشاره به هیئت قدیم که افلک را نه عدد می‌دانست، بیان می‌کند این آیات با اصول و نظریه‌هایی که در زمان طلوع قرآن میان دانشمندان مسلم بوده است،

هیچ گونه سازگار نیست. ایشان با استناد به روایتی از امام رضا علیه السلام که از هفت آسمان و زمین سخن می‌گوید، وجود هفت آسمان و هفت زمین را واقعی می‌داند؛ اما با استناد به آیه ۶ سوره صافات<sup>۱</sup> معتقد است همه ستارگان در آسمان اول هستند و موقعیت و کیفیت آسمان‌های شش گانه دیگر در قرآن کریم به روشنی بیان نشده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۰).<sup>۲</sup> (۶۱۶)

محمد صادقی نیز با بیان این جمله که «قرآن حقیقت را بیان می‌کند، چه مردم آن را بدانند یا بدان برسند، چه این اتفاق نیفتند»، خود را در گروه مخالفان بازتاب فرهنگ زمانه در این آیات قرار می‌دهد (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۲۹-۱۵۸-۱۵۹).

۲. همراهی قرآن با همه انسان‌ها: محمود طالقانی ذیل آیه ۲۹ سوره بقره تأکید می‌کند این آیات مطابق درک عموم مردم است و نه دانشمندان. وی توجه می‌دهد که منظور از هفت آسمان قابل رؤیت، هم در عصر نزول است و هم در دوره معاصر، زیرا امروزه که دو سیاره دیگر هم کشف شده، باز تنها هفت سیاره با چشم غیر مسلح و برای همه مردم قابل رؤیت‌اند (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۱۰-۱۰۹).

این در حالی است که در مقاله‌ای به عنوان «معناشناسی توصیفی سماوات در قرآن» وی را موافق نظریه بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن، ذیل همین آیه یاد کرده‌اند. نویسنده در این مقاله بیان می‌کند: «کسانی که هفت آسمان را منطبق با هفت کره قابل رؤیت با چشم غیر مسلح می‌دانند (مانند آیت الله طالقانی)، در واقع موافق بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن هستند.» (نکونام، ۱۳۸۴: ۶۶)، در حالی که این گروه دو دسته می‌شوند: برخی دلیل آن را همراهی قرآن با فرهنگ زمانه می‌دانند، به این معنا که در آن زمان مردم با چشم غیر مسلح تنها هفت کره می‌دیدند. مغربی، بلاغی و شهرستانی جزء این گروه قرار

۱. ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاوَاتِ الَّذِيْنَا بِزِيَّةِ الْكَوَاكِبِ﴾.

می‌گیرد. اما به باور طالقانی ملاک قرآن، نه فقط دید مردم عصر نزول، بلکه دید همه مردم در همه زمان‌ها است. چرا که همه انسان‌ها در همه زمان‌ها با چشم غیر مسلح تنها می‌توانند شاهد هفت سیاره باشند.

۳. منظور از آسمان‌های قرآن، که کشان‌هاست: محمد تقی شریعتی ذیل آیه ۱۲ سوره نبأ قانع کننده‌ترین توجیه برای هفت آسمان را وجود که کشان‌های دیگر می‌داند که بشر قدیم نمی‌توانست آن را درک کند، اما امروزه بشر متوجه است که غیر از این آسمان دیدنی، آسمان‌های دیگری نیز وجود دارد. (شریعتی، بی‌تا: ۱۳-۱۶). بدین ترتیب شریعتی را نیز گرچه خود به روشنی با عقیده همراهی قرآن با دانسته‌های عرب عصر نزول مخالفت نکرده، باید مخالف این نظریه دانست؛ زیرا معتقد است با اینکه بشر قدیم با که کشان‌ها آشنایی نداشته، قرآن از آن سخن گفته است.

### دیدگاه مختار

قرآن کریم به زبان عربی، زبان مخاطبان نخستین خود، نازل شده است، تا بتواند با ایشان ارتباط بگیرد. زبان هر قومی ناگزیر حمل کننده فرهنگ آن قوم نیز هست؛ چرا که از اصطلاح‌ها و تشبيه‌های آن قوم که نمود فرهنگی دارد، بهره می‌برد. اما همراهی قرآن با فرهنگ عرب، تنها به معنای هم‌زبان بودن قرآن با ایشان است و نه پذیرش بار فرهنگی واژگان موجود در زبان ایشان.

استفاده قرآن از ترکیب «سبع سماوات» را می‌توان از همین جنس همراهی با فرهنگ عرب دانست زیرا عرب عصر نزول، این اصطلاح را در زبان خود به کار می‌برد. چنان که در اشعار جاهلی نمونه‌هایی از این ترکیب مشاهده می‌شود، مانند شعر ارمیة بن صلت از شعرای جاهلی که می‌گوید:

لَهُ مَا رَأَىٰ عَيْنُ الْبَصِيرِ، وَفَوْقَ سَبْعِ سَمَاءٍ<sup>۱</sup>

سَمَاءُ إِلَّا هُوَ فَوْقَ سَبْعِ سَمَاءٍ

(ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۹۸)

محمدهادی معرفت به همراهی قرآن با فرهنگ عرب که به دلیل هم زبانی پدید آمده، اشاره کرده و آن را «مجارات در استعمال» نامیده است. به این معنا که هر کسی که با زبان قومی سخن می‌گوید، بایستی در کاربرد واژگان، همگام با آن قوم حرکت کند، تا امکان تفاهم میسر شود، این همگامی در کاربرد واژه‌ها به منزله پذیرش بار محتوایی آن نیست بلکه به عنوان نام و نشان و برای انتقال مفهوم به مخاطب به کار گرفته می‌شود و چه بسا به انگیزه واضح لغت یا فرهنگی که وضع چنین الفاظی را ایجاد می‌کرده است، هیچ‌گونه توجهی نداشته است. به عنوان مثال می‌توان به کاربرد واژه «مجنون» در قرآن اشاره کرد. جن به عنوان موجودی نادیدنی در این عالم حقیقت دارد، اما واژه مجنون به معنای جن زده از باب همنوایی در استعمال و کاربرد لفظ است. گرچه فرهنگ غلط حاکم بر جامعه آن روزگمان می‌کرد، این بیماری ناشی از تماس جن بوده است؛ اما قرآن از این لفظ تنها به عنوان نام و نشان استفاده کرده و به انگیزه واضح اصل لغت توجه نکرده است (معرفت، ۱۴۷: ۱۳۸۸).

می‌توان گفت استفاده قرآن از ترکیب «سبع سماوات» نیز به منزله همراهی با زبان قوم، بدون پذیرش بار محتوایی آن است. این همراهی سبب شده است وجود این ترکیب در قرآن برای قوم پیامبری ابهام باشد. این نداشتن ابهام تا سه قرن پس از نزول قرآن در بین مفسران نیز وجود داشته است. چنان که اشاره شد، مفسران سه قرن نخست در پی توضیح چیستی «سبع سماوات» بر نیامده‌اند؛ گویی تا آن زمان این اصطلاح، سؤال برانگیز نبوده است. اما پس از ورود هیئت بطلمیوسی به دنیا اسلام، بحث‌ها درباره هفت آسمان قرآن و نه آسمان هیئت بطلمیوسی آغاز می‌شود.

۱. او محاسنی دارد که چشم بصیرت بین و دوراندیش می‌بیند و بر سراو آسمان خداوند است که بر هفت آسمان سایه افکنده است.

دو احتمال درباره کاربرد اصطلاح «سبع سماوات» در میان عرب عصر نزول مطرح است. نخست اینکه آن را به معنای هفت عدد بودن آسمان‌ها به کار می‌برده و دیگر اینکه معنای کثرت آسمان‌ها را از آن مراد می‌کرده است. اما به احتمال قوی تر باید گفت که عرب قبل از دوره عباسیان چیزی از علم نجوم نمی‌دانسته است (طوقان قدری، ۲۰۰۸: ۲۵۸/۲). در صورت نخست و پذیرش معنای عددی هفت آسمان نزد عرب، باز هم خدشهای به موضوع وارد نمی‌شود، چراکه با توجه به قاعده «مجارات در استعمال» می‌توان سبع سماوات قرآن را از نوع استفاده قرآن از لغت عرب بدون پذیرش بار محتوایی آن دانست.

اما با توجه به شواهدی که در ادامه ارائه می‌شود، منطقی‌تر آن است که سبع سماوات را به معنای کثرت آسمان‌ها نزد عرب عصر نزول بدانیم:

شواهد ادبی: چنان که در بحث معناشناسی اشاره شد، لغویان یکی از کاربردهای سبع را در رساندن معنای کثرت دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴/۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۰/۵: ۳۸). همچنین به مثل‌های عرب اشاره شد که در آن‌ها از واژه سبع، معنای کثرت مراد شده است: مانند «لافعلن بک فعل السبعه» (ابن منظور، ۱۴۱۴/۸) و «سبع الله لک» (ابن درید، ۱۹۸۷/۱: ۳۳۷) و اینکه عدد هفت از قدیم در مقام اشاره به تعداد کامل و مقدار تام به کار می‌رفته است والزاماً تعداد خاص را نمی‌رسانده است (مصطفوی، ۱۳۶۰/۵: ۳۸-۳۵).

شواهد قرآنی و تفسیری: در چند آیه از قرآن از واژه سبع و سبعون برای رساندن معنای کثرت استفاده شده است. مانند آیات **﴿وَالْبَحْرُ يَمْدُدُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةً أَبْحُرٍ﴾**، **﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾**، **﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَأَسْلُكُوهُ﴾** (همان: ۳۸-۳۵). طنطاوی، مغنیه و مراغی، عدد هفت را در قرآن نشان دهنده کثرت می‌دانند. (طنطاوی جوهری، ۱۴۱۲/۱: ۵۱-۴۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴/۱: ۷۸؛ مراغی، بی‌تا: ۱۵۱/۲۸). موریس بوکای نیز در کتاب قرآن، عهدهای و علم می‌گوید: «در قرآن عدد هفت به مناسبت‌های گوناگون، ۲۴ مرتبه به کار رفته است که بیشتر در این عدد معنا کثرت

نهاست، اما نمی‌توان به روشی علت چنین استفاده‌ای از این عدد را دانست.» (بُوكای، بی‌تا: ۱۹۱). در پاورقی این کتاب آمده است که علاوه بر قرآن، بیشتر متون مربوط به عصر پیامبر و نیز متون مربوط به قرن‌های اولیه اسلام که ناقل اقوال پیامبرند، عدد هفت را برای کثرت به کار می‌برند (همان: ۱۹۳). بُوكای دلالت عدد هفت بر تعدد را عقیده همه مفسران می‌شمارد (همان: ۱۹۲)، که این نظر صحیح نیست؛ زیرا برخی از مفسران نه تنها این عدد را دال بر کثرت ندانسته‌اند، بلکه این دیدگاه را مورد نقد نیز قرار داده‌اند (فضل الله، ۱: ۱۴۱۹؛ ۲۱۱: ۱؛ مصباح، ۱۳۹۰: ۲۸-۲۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶۷).

۱. متون دین‌های پیشین: در دین‌های پیشین نیز نمونه‌هایی از کاربرد عدد هفت برای رساندن معنای کثرت رواج داشته است. به عنوان مثال در امثال سلیمان آمده است: «کاهل در نظر خود حکیم‌تر است از هفت مرد که جواب عاقلانه می‌دهد.» (امثال سلیمان، ۱۱۸<sup>۳</sup>: ۲۶/۱۶)؛ یا در عبارت دیگری آمده است: «هر که بغض دارد بالبهای خود نیرنگ می‌نماید و در دل خود فریب را ذخیره می‌کند. هنگامی که سخن نیکوگویید او را باور مکن، زیرا که در قلبش هفت چیز مکروه است.» (همان، ۲۶-۲۴/۲۶). چنانکه می‌بینیم در این عبارت‌ها منظور از هفت، هفت عدد نیست، بلکه منظور کثرت است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵/۳۸).

۲. شواهد روایی: در روایت‌ها نیز می‌توان برای این ادعا شواهدی جستجو کرد. به عنوان مثال در روایتی، از پیامبر اکرم ﷺ از کوه قاف و آنچه در پشت آن است پرسیدند. حضرت فرمود: «سبعون ارضًا من ذهب و سبعون ارضًا من فضة و سبعون ارضًا من مسک و سبعون ارضًا سکانها الملائكة لا يكون فيها حرو ولا برد و طول كل عرض مسيرة عشر الف سنة.» (مجلسی، بی‌تا: ۵۷/۱۲۱). در این روایت به هفتاد زمین اشاره شده است. آیا طبق این روایت نمی‌توان گفت منظور از هفت زمین نیز تعداد دقیق نبوده و استفاده از سبع و سبعون برای نشان دادن تعداد زمین‌ها، تنها کثرت را می‌خواهد برساند؟ چنانکه مراجعتی از

روایت «آسمان‌های هفت‌گانه و آنچه درون آن‌ها و در میان آن‌هاست و زمین‌های هفت‌گانه و آنچه درون آن‌ها و در میان آن‌هاست، تنها مانند حلقه‌ای در بیابان است»، نتیجه گرفته است که منظور از آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه، تعداد زیاد آن‌هاست و نه تعیین تعداد دقیق آن‌ها (مراوغی، بی‌تا: ۱۵۱ / ۲۸).

### جمع‌بندی

قرآن گرچه عرب را مخاطب قرار داده، ولی مراد آن، همه انسان‌ها در همه عصرها و نسل‌هاست. قرآن به زبان عرب هم عصر خود سخن گفته و شیوه‌های گفتاری آنان را رعایت کرده است تا امکان تفاهم با ایشان فراهم آید. بنابراین لازم است برای فهم قرآن به هم‌زبانی آن با قوم توجه شود، تا با گذر از مثال‌ها و تشبيه‌ها و اصطلاح‌ها، پیام جاوید و همیشگی آن به خوبی درک شود.

ترکیب «سبع سماوات» در قرآن ترکیبی است که مفسران برای تفسیر آن راه‌های گوناگونی در پیش گرفته‌اند. در سه قرن نخست مفسران به موضوع «سبع سماوات» توجهی نشان ندادند و به بیان معنا و مصداق آن نپرداختند. این رویکرد با توجه به آشنایی نبودن مفسران با هیئت بطلمیوسی در این دوره و پذیرش ترکیب «سبع سماوات» به عنوان اصطلاحی رایج در زبان، طبیعی می‌نماید. در قرن‌های چهارم تا چهاردهم برخی مفسران سبع سماوات را اشاره به تعداد دقیق و حقیقی آسمان‌ها دانسته‌اند. در مقابل برخی دیگر در این مسئله تشکیک کرده، کوشیده‌اند با توجیهاتی ناسازگاری مطالب قرآن و فرأورده‌های دانش روزگار خود (هیئت بطلمیوسی) را حل کنند؛ گرچه هیئت بطلمیوسی را نیز به طور کامل تأیید نمی‌کنند. اما از قرن چهاردهم مفسران، نظریه همراهی قرآن با فرهنگ زمانه را در مورد سبع سماوات مطرح کرده‌اند، که منجر به بروز مخالفت‌های بسیاری با این نظریه شده است. گرایش به نظریه همراهی قرآن با فرهنگ زمانه نزول در دوره معاصر ممکن است به دلیل شدت گرفتن نگاه علمی به قرآن (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۰: ۲۷) و ترویج مباحث رابطه علم و دین باشد. در این راستا قرآن پژوهان

کوشیده‌اند برای حل تعارض ظاهری قرآن و علم روز با تطبیق دادن مباحثت قرآن با علم زمان نزولش، منکر ضرورت همراهی قرآن با واقعیت‌های علم شوند.

اما با توجه به دیدگاه قرآن‌پژوه معاصر، محمد‌هادی معرفت، در بررسی و تحلیل زبان قرآن، می‌توان گفت قرآن کریم اصطلاح «سبع سماوات» را تنها برای همراهی با زبان مخاطبان اولیه‌اش به کار برد است. عرب یا به دلیل باور به هفت عدد بودن آسمان‌ها این اصطلاح را به زبان خود افزوده بود، یا معنای کثرت را از آن مراد می‌کرد. در این پژوهش با توجه به شواهد قرآنی، تفسیری، روایی، ادبی و تاریخی، نظریه دوم ترجیح داده شده است. گرچه معنای نخست نیز خدشه‌ای به نتیجه وارد نمی‌سازد؛ چرا که قرآن بدون پذیرش بار فرهنگی واژگان عرب، آن‌ها را به کار برد است. پذیرش این معنا از طرفی مشکل تطبیق قرآن و علم را حل می‌کند؛ چرا که با پذیرش همراهی قرآن با زبان قوم در استفاده از ترکیب «سبع سماوات»، آسمان‌های قرآن از انحصار در تعداد معین رها شده، ناسازگاری آن با علم روز منتفی می‌گردد. از طرف دیگر مسئله هم‌سطح شدن قرآن با دانسته‌های معاصران نزول که ممکن است منجر به شباهه ورود باطل در قرآن شود، نفی می‌شود.

## منابع

### قرآن کریم.

۱. الوسي، محمود، روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلميه، بيروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن ابي حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، مكتبة نزار مصطفى الباز، عربستان سعودي، چاپ سوم، ۱۴۱۹ق.
۳. ابن دريد الأزدي، أبوبكر محمد بن الحسن، جمهورة اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، چاپ اول، ۱۹۸۷م.
۴. ابن عاثور، محمد بن طاهر، التحرير والتقوير، بيـنـا، بيـجاـ، بيـتاـ.
۵. ابن فارس القرزيـنى الرازـى، احمد، معجم مقاييس اللـغـه ، دار الفـكـرـ، بيـرـوـتـ، ۱۳۹۹قـ.
۶. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب ، دار صادر، بيـرـوـتـ، چـاـپـ سـوـمـ، ۱۴۱۴قـ.
۷. اندلسـىـ، ابـوحـيـانـ مـحـمـدـ بـنـ يـوسـفـ، الـبـحـرـ الـمـحيـطـ فـىـ التـفـسـيرـ، دـارـ الفـكـرـ، بيـرـوـتـ، ۱۴۲۰قـ.

٨. أزهري الهروى، أبومنصور محمد بن أحمد، *تهذيب اللغة*، دار إحياء التراث العربى، بيروت، چاپ اول، ٢٠٠١.
٩. اسفراينى، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر، *تاج الترجم في تفسير القرآن للأعاجم*، انتشارات علمي و فرهنگی، تهران، چاپ اول، ١٣٧٥.
١٠. امين بانوی اصفهانی، سیده نصرت، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، نهضت زنان مسلمان، تهران، چاپ اول، ١٣٦١.
١١. بلاغی نجفی، محمد جواد، *آلاء الرحمن في تفسير القرآن*، بنیاد بعثت، قم، چاپ اول، ١٤٢٠ق.
١٢. بلخی، مقاتل بن سليمان، *تفسير مقاتل بن سليمان*، دار إحياء التراث، بيروت، چاپ اول، ١٤٢٣ق.
١٣. بهبودی، محمد باقر، *معارف قرآنی*، نشر سرا، تهران، چاپ اول، ١٣٨٠.
١٤. بوکای، موریس، *عهدین، قرآن و علم، حسن حبیبی، حسینیه ارشاد، بی‌چا، چاپ اول، بی‌تا.*
١٥. بیابان پور آرانی، مجتبی، *بررسی مفهوم سبع سموات در قرآن با تأکید بر آرای علامه طباطبائی و شیخ طنطاوی*، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، ١٣٨٤.
١٦. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، دار احياء التراث العربى، بيروت، چاپ اول، ١٤١٨ق.
١٧. جابر، بهزاد، *الكافی من تاريخ العلوم عند العرب*، دار مصباح الفکر، بيروت، چاپ اول، ١٩٨٦م.
١٨. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر قرآن کریم*، اسراء، قم، چاپ اول، ١٣٧٨.
١٩. رضایی اصفهانی، محمد علی، *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*، کتاب مبین، رشت، چاپ اول، ١٣٨٠.
٢٠. زیدان، جرجی، *تاریخ تمدن اسلام*، علی جواهر کلام، انتشارات امیرکبیر، تهران، ١٣٨٩.
٢١. سمرقندی، نصرین محمد بن احمد، *بحر العلوم*، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
٢٢. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، *تفسیر سورآبادی*، فرهنگ نشرنو، تهران، ١٣٨٠.
٢٣. شریف لاهیجی، محمد بن علی، *تفسیر شریف لاهیجی*، دفتر نشرداد، تهران، چاپ اول، ١٣٧٣.
٢٤. شریعتی، محمد تقی، *تفسیر نوین*، شرکت سهامی انتشار، بی‌جا، بی‌تا.
٢٥. شهرستانی، سید هبة الدین، *اسلام وهیئت*، سیدهادی خسروشاهی، انتشارات بعثت، تهران، ١٣٨٩.
٢٦. صادقی تهرانی، محمد، *البلاغ في تفسير القرآن بالقرآن*، مؤلف، قم، ١٤١٩ق.

٢٧. طالقانی، سید محمد محمود، پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۲ ش.
٢٨. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ق.
٢٩. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *جامع البيان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
٣٠. طنطاوی جوهری، *الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم*، مؤسسه التاریخ العربی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ق.
٣١. طوسی، محمد بن حسن، *التیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
٣٢. طوقان قدری، حافظ، *تراث العرب العلمی فی الریاضیات والفلک*، ذاکره الكتابه، قاهره، ۲۰۰۸م.
٣٣. علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، دار الساقی، بی‌جا، ۱۴۱۲ق.
٣٤. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
٣٥. —————، *مفاتیح الغیب*، علی اصغر حلبی، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۱ش.
٣٦. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۰۰ق.
٣٧. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملاک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
٣٨. فولادوند، محمد مهدی، *ترجمه قرآن*، دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، تهران، ۱۴۱۵ق.
٣٩. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ش.
٤٠. کاشانی، ملافتح الله، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، کتابفروشی محمد حسن علمی، تهران، ۱۳۳۶ش.
٤١. کتاب مقدس، انجمن کتاب مقدس ایران، بی‌جا، ۱۱۸۳ش.
٤٢. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
٤٣. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
٤٤. مصباح، محمد تقی، *مجموعه معارف قرآن (جهان‌شناسی)*، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رض، قم، ۱۳۹۰ش.
٤٥. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ش.
٤٦. معرفت، محمد هادی، *تقدیم شبهات پیرامون قرآن کریم*، حسن حکیم باشی، علی اکبر رستمی، میرزا علی‌زاده، حسن خرقانی، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم، ۱۳۸۸ش.

- .٤٧. مغنية، محمد جواد، *تفسیرالکافی*، دارالکتب الإسلامية، تهران، ١٤٢٤ق.
- .٤٨. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیرنمونه*، دارالکتب الإسلامية، تهران، ١٣٧٤ش.
- .٤٩. موسوی بجنوردی، کاظم، *دائرةالمعارفبزرگاسلامی*، جلد اول، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ١٣٧٧ش.
- .٥٠. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، *تفسیرغرایسب القرآن و رغائب الفرقان*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ١٤١٦ق.

### مقالات ها

- .٥١. حیدر زاده، توفیق، «نظام بطلمیوسی و مدل‌های غیر بطلمیوسی پیش‌کپرنسیک». *میراث جاویدان*، سال چهارم، ش ١٥ و ١٦، ١٣٧٥.
- .٥٢. خرم‌شاهی، بهاء الدین، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم»، *مجله بیانات*، سال دوم، ش ٥، بهار ١٣٧٤ش.
- .٥٣. رضایی، علی‌رضا، «هفت آسمان و زمین»، *مجله قرآن و علم*، ش ٢، بهار و تابستان ١٣٨٧.
- .٥٤. فاستخواه، مقصود، «قرآن، آراء و انتظارات گوناگون»، *دانشگاه انقلاب*، ش ١١٠، تابستان ١٣٧٦.
- .٥٥. نکونام، جعفر، «معناشناسی توصیفی سماوات در قرآن»، *مجله پژوهش دینی*، ش ٩، بهار ١٣٨٤.

# بررسی نقش نحوی «حال» در ترجمه‌های فارسی کهن و معاصر قرآن

دکتر محمد اسماعیل عبدالله<sup>۱</sup> - محمد کرمی نیا<sup>۲</sup>

## چکیده:

پژوهش در حوزه ترجمة قرآن کریم، پیشینه‌ای کوتاه دارد. برخی پژوهشگران با دقت نظر در ظرایف ساختارهای گوناگون نحوی قرآن و مقایسه آن‌ها با الگوهای زبان فارسی به این مهم پرداخته‌اند. هدف از پژوهش حاضر بررسی و نقد معادل‌های فارسی‌ای است که مترجمان فارسی کهن و معاصر برای موارد کاربرد نقش نحوی در قرآن برگزیده‌اند؛ اعرابی که براساس شمارش منابع، حدود ۷۰۰ مورد از کاربرد آن در قرآن کریم دیده می‌شود. با توجه به پیچیدگی و ظرفت نسبی این نقش نحوی در برخی آیه‌های قرآن، بررسی «حال» و نقد تلاش‌های مترجمان در معادل‌گذاری برای موارد کاربرد این نقش نحوی در قرآن به نتایج جالب توجهی انجامیده است. در این مقاله موارد مهم و اختلافی کاربرد این نقش در قرآن براساس منابع موجود ذکر شده است. سپس معادل‌های انتخابی مترجمان منتخب برای این موارد استخراج و بررسی شده و در ادامه معادل فارسی مورد نظر با توجه به الگوهای ترجمه «حال» در فارسی ارزیابی و نقد شده است. در پایان، علاوه بر تبیین اختلاف‌های نحویان و مترجمان برسر تعیین ساختار نحوی «حال» در عبارت‌های قرآن، میزان آگاهی و پاییندی هر متترجم به دانش نحو عربی و دستور زبان

۱- استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم؛ دکتری تصوف و عرفان اسلامی؛ دانشگاه ادیان و مذاهب قم.  
M.s.abdollahy@hotmail.com

۲- دانشجوی کارشناسی علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم.  
karaminia.mohammad@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۶/۲/۹ - پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۲۸

فارسی تا حد امکان آشکار گردیده است.

**کلید واژه‌ها:** نقش نحوی حال، ترجمه قرآن، نقد ترجمه قرآن،

ترجمه‌های فارسی قرآن، پایبندی به دانش و نحو.

## مقدمه

ترجمه فارسی قرآن از آغاز فراهم آمدن نخستین ترجمه رسمی قرآن (ترجمه مندرج در ضمن ترجمه تفسیر طبری) در قرن چهارم تا عصر حاضر با فراز و نشیب‌هایی همراه بوده است. میزان دانش مترجمان و معیارهای متفاوت آنان در ترجمه آیه‌ها و معادل‌گذاری برای واژه‌ها و عبارات از جمله علل پدیدآمدن ترجمه‌های گوناگون قرآن به زبان فارسی است، چنانکه در برخی ترجمه‌ها تعهد به متن اصلی و تحت اللفظی بودن و در برخی دیگر همزبانی با خواننده معیار اصلی به شمار می‌آیند. اما برخی از مترجمان برای روزمرگی زدایی اقدام به ترجمه ادبیانه کرده‌اند و بعضی تلاش برای داشته‌اند که حد میانه‌ای بین ترجمه نامأнос تحت اللفظی و ترجمه هم‌زبانی با خواننده برای خود برگزینند، که دست یافتن به چنین مطلوبی البته امری دشوار است.

## پیشینه تحقیق

درباره موضوع «بررسی و نقد نقش نحوی حال در قرآن» به طور مستقل و مجزا هیچ پژوهشی صورت نگرفته است. تنها کتابی تحت عنوان مشکلات ساختاری ترجمه قرآن کریم به نگارش حیدر قلی‌زاده، تألیف شده است. مؤلف این کتاب درباره ساختارهای گوناگون نحوی پژوهش کرده است و در بخشی مجزا به دشواری‌های ساختار نحوی «حال» پرداخته است. ایشان موارد اندکی را بررسی کرده و در شاهد مثال‌ها علاوه بر موارد اختلافی، به موارد غیراختلافی نیز اشاره کرده‌اند. همچنین مقاله‌ای با موضوع «معادل‌گذاری حال در ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن و تحلیل اختلاف‌ها و اشکال» به قلم سرکار خانم مریم قیدر و جناب آقای مهرداد عباسی در نشریه علمی - پژوهشی صحیفه مبین به چاپ رسیده است.

## تعريف ترجمه قرآن

تعریفی که در اصطلاح از ترجمه قرآن ارائه شده، از این قرار است: ترجمه قرآن، کوششی برای بازگرداندن معانی قرآن است از اصل عربی به زبان‌های گوناگون که در طول تاریخ اسلام با جلوه‌های گوناگون تفسیری، ادبی و هنری قرین شده است (علیزاده، ۱۳۶۷: ۷۳).

## سیر ترجمه

قرآن کریم دارای ویژگی‌هایی است که آن را از دیگر کتاب‌های مقدس ادیان متمایز می‌سازد. بخشی از آن ویژگی‌ها به مباحث ترجمه مربوط می‌شود.

زبان فارسی دومین زبان جهان اسلام و نخستین زبانی است که قرآن بدان ترجمه شده است. از شواهد و روایت‌های تاریخی چنین برمی‌آید که پیشینهٔ ترجمه قرآن کریم به زمان پیامبر اکرم ﷺ برمی‌گردد. ترجمه قرآن به فارسی نه تنها از جهت شمارگان و پیشینهٔ نگارش، بلکه از لحاظ تنوع در روش‌ها و شیوه‌های ترجمه در میان دیگر زبان‌ها بی‌نظیر است و مترجمان قرآن متناسب با گرایش‌ها، سلیقه‌ها و سطوح گوناگون علمی به ترجمه قرآن پرداخته‌اند (خامه‌گر، ۱۳۸۲: ۴۳۲).

## روش‌های ترجمه قرآن به فارسی

ترجمه قرآن در دوران ۱۲۰۰ سالهٔ خود سیری تکاملی را پیموده و به روش‌های مختلف ارائه شده است. در طول تاریخ ترجمه قرآن، اندک اندک مترجمان عناصر و مؤلفه‌های جدیدی برآن افزودند و ترجمه‌های خود را غنی‌ترو جذاب تر کردند و به این ترتیب روش‌های گوناگونی از ترجمه قرآن را پدید آورdenد (خامه‌گر، ۱۳۸۲: ۴۳۸-۴۳۹).

## تعريف حال

تعاریف بسیاری برای حال آمده است: برخی حال را لفظ منصوبی دانسته‌اند که حالت اسم را در حین انجام فعل بیان می‌کند. (کشفی، ۱۳۸۱: ۱۵۵). برخی گفته‌اند حال لفظی است که به بیان حالت فاعل یا مفعول دلالت دارد. (شیرافکن، ۹۴: ۱۳۸۷).

## اقسام حال

نقش نحوی حال اقسامی دارد؛ در این بخش از مقاله به آن عنوان‌هایی که تأثیر مستقیم در ترجمه دارند، می‌پردازیم.

### ۱. حال موظّه

در این نوع خود حال قصد نشده است، بلکه به عنوان مقدمه‌ای برای بعد خود ذکر می‌شود (مدنی، ۱۴۳۱: ۳۱۳)؛ مانند «فَتَمَّلَ لَهَا بَشَرًا سُوِيًّا»؛ (مریم / ۱۷). در این آیه شریفه «بَشَرًا» حال موظّه‌ای است که خود آن قصد نشده، بلکه به عنوان مقدمه‌ای برای بعد خود (سویاً) که مقصود اصلی است، ذکر شده است.

### ۲. حال مؤسسه

در این نوع بدون وجود حال، معنای آن از کلام دانسته نمی‌شود (الغایینی، ۱۴۲۵: ۴۵۶)؛ مانند: «جَاءَ زَيْدٌ ضَاحِكًا»؛ در این مثال «ضَاحِكًا» حالی است که با عدم وجودش، معنای آن از کلام دانسته نمی‌شود.

### ۳. حال مؤکده

در این نوع بدون وجود حال، معنای آن از کلام دانسته می‌شود، از این‌رو معنای جدیدی را نرسانده، بلکه معنایی را که قبل از آمدن حال در جمله موجود بوده است، تقویت می‌کند (ابن هشام، ۱۴۱۰: ۲۵۰)؛ این نوع از حال به اعتبار نوع مؤکد، بر سه گونه است: (حسن، ۱۴۲۸: ۳۰۴)

الف. حال، عامل خود را تأکید می‌کند؛ این نوع از حال مؤکد، به اعتبار تأکید عامل در لفظ و معنا بردو گونه است:

۱. حال تنها در معنا، مؤکد عامل خود است؛ مانند: «لَا تَعْثَ فِي الْأَرْضِ مُفْسِدًا»؛ در این مثال، حال «مُفْسِدًا» در معنا، عامل خود «لَا تَعْثَ» را تأکید می‌کند.
۲. حال در لفظ و معنا، مؤکد عامل خود است؛ مانند: «وَأَرْسَلَنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا»؛ (نساء / ۷۹)؛ در این آیه شریفه «رَسُولًا»، حال واقع شده در لفظ و معنا عامل خود

«أَرْسَلْنَا» را تأکید می کند.

ب. حال، صاحب حال را تأکید می کند؛ (عبدالرحمن بن أبي بكر، ۱۳۷۶: ۲۰۴) مانند: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا»؛ (يونس/ ۹۹). در این آیه شرife «جَمِيعًا» حال بوده و «مَنْ» صاحب حال است که به جهت دلالت هر دو بر علومیت، حال تأکیدکننده صاحب حال به شمار می رود.

ت. حال، مضمون جمله‌ای را که از دو اسم جامد و معرفه تشکیل شده است، تأکید می کند (عبدالرحمن بن أبي بكر، ۱۳۷۶: ۲۰۴)، مانند: «زَيْدٌ أَبُوكَ رَحِيمًا»؛ در این مثال جمله «زید أبوک» به نحو ضمنی بر رحیم بودن «زید» به عنوان پدر دلالت دارد؛ زیرا پدر بودن اقتضای رحمت و شفقت دارد و از آن جدا نیست. از این رو در مثال «رحیماً» حالی است که مضمون جمله تشکیل شده از دو اسم جامد و معرفه «زید» و «أَب» را تأکید می کند. (حسن، ۱۴۲۸: ۳۰۵).

### ترجمه حال در فارسی

حال از جمله حالت‌های نحوی عربی است که ترجمة آن دارای دشواری‌های گوناگون است. ترجمة این حالت نحوی به علت تنوعی که در شکل‌های کاربرد آن وجود دارد، گاهی حتی غیرممکن می‌نماید. حال در زبان عربی بیان کننده نقش‌های گوناگون چون: فاعل، نائب فاعل، مفعول به، مضارف‌الیه، مبتدا، خبر، مجرور به حرف جراست. همین امر موجب یکی از مهم‌ترین دشواری‌های ترجمة «حال» است، زیرا معادل حال در زبان فارسی فقط بیان کننده سه حالت فاعل، نائب فاعل و مفعول است (قلی‌زاده، ۱۳۸۰: ۷۲).

حال در زبان عربی همان قید حالت یا چگونگی در زبان فارسی است. در تعریف قید آمده، قید کلمه‌ای است که صورت ثابت دارد، یعنی صرف ناشدنی است و به بخشی یا همه جمله می‌پیوندد تا نکته‌ای را به مفهوم آن‌ها بیفزاید (ناتل خانلری، ۱۳۷۲: ۱۹۳). حال در زبان فارسی دارای ساختار معادل است، گرچه در به کارگیری و گنجاندن آن در زنجیره نحوی زبان دشواری‌هایی هست. معادل حال در زبان فارسی، قید کیفیت و

قید حالت است؛ قید کیفیت، چگونگی انجام گرفتن فعل را نشان می‌دهد و در جواب «چگونه» گفته می‌شود و قید حالت، حالت و چگونگی فاعل یا مفعول را در حین انجام دادن یا انجام گرفتن کار می‌رساند (انوری و احمدی گیوی، ۱۳۸: ۲۳۴).

### ترجمهٔ حال مفرد در تعدادی از آیه‌های قرآن مجید

در قرآن ۳۹۲ مورد «حال مفرد» وجود دارد (کریمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۲۰). برخی از این موارد بررسی شده و هریک از جهت نقش ذوالحال، به استناد نظر نحیوان در گروه خود قرار گرفته است. سپس اختلاف مترجمان در همهٔ مواردها بررسی گردیده است. مترجمان در تعداد کمی از آیه‌ها اختلاف نظر نداشته یا اختلاف اندکی داشته و در موارد بسیار، اختلاف نظر داشته‌اند. آیه‌های انتخابی، آن‌ها بوده که بیشترین اختلاف را در بین مترجمان یاد شده داشته است؛ بنابراین تلاش شد، علت اختلاف آن‌ها بررسی شود.

### صاحب حال: فاعل

﴿وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعَ﴾ (نساء / ۴۶)

ترجمه / مترجم	ترجمه آیه
ترجمهٔ تفسیر طبری	و بشنو ناشنوده
تاج التراجم	و مباشیا اشنواینده
سورآبادی	و تو فراش نو سخن ما که مشنوا
رشید الدین میبدی	[چون بنزدیک تو آیند گویند] بما نیوش، [و در دل میدارند که] شنواینده مباد
ابوالفتح رازی	و بشنو ناشنوا نینده
آیتی	و بشنو و کاش ناشنوا گردی
الهی قمشه‌ای	بشنو که (کاش) ناشنوا باشی
بهبودی	می‌گویند: بشنوای حرف نشنو

پایینده	و بشنو که شنیده نشوی
پورجواهی	بشنو که ناشنوا باشی
حداد عادل	و میگویند بشنو که نشنوی
خرمشاهی	و بشنو سخن ما و نشنیده بگیر
رهنما	این قسمت ترجمه نشده است
فولادوند	بشنو [که کاش] ناشنوا گردی
مجتبیوی	و بشنو که نشنوی ناشنوا شوی، یا شنوده نشوی
مشکینی	و بشنو که نشنوی (ظاهر کلامشان این است که بد نشنوی ولی مرادشان آن است که ناشنوا شوی یا سخن خوش نشنوی)
معزی	و بشنوان ناشنوای را
مکارم شیرازی	بشنو! که هرگز نشنوی!
موسوی گرمارودی	بشنو و باور مکن
موسوی همدانی	بشنو که خدا شنواایت نکند

«غَيْر»: حال مفرد، جامد، مؤول به مشتق، منصوب، صاحب حال: فاعل «إِسْمَعُ»، عامل: فعل «إِسْمَعُ» «مُسْمَعُ»، اسم مفعول و مضاف اليه «غَيْر» است (نحاس، ١٤٢١؛ ابوالبقاء عکبری، بی تا، ١١٢/١؛ درویش، ٢٢٧/٢: ١٤١٥؛ صافی، ١٤١٨: ٥١/٥). در این آیه ترکیب اضافی «غَيْر مُسْمَعُ» را برسی می‌کنیم. دشواری‌های ترجمه در این آیه سبب بروز اختلاف‌های زیاد بین مترجمان گشته است.

در ترجمه‌های کهن، فعل شنید، به صورت شنود کاربرد داشته است. معنایی که از ترجمه تفسیر طبری «ناشنوده» به ذهن متبار می‌شود، با توجه به تحت اللفظی بودن ترجمه‌های یاد شده، «غَيْر مُسْمَعُ» نقش منادا را دارد. تاج التراجم از لغت غریب

«اشنواینیده» استفاده کرده است که در عصر حاضر به کار نمی‌رود. سورآبادی «عَيْرَ مُسْمَعَ» را به صورت جملهٔ حالیه ترجمه کرده، ولی معنای اسم مفعولی را الحاظ نکرده و به صورت مُسْمَع (اسم فاعلی) ترجمه کرده است. در ترجمهٔ میبدی، جمله دعایی «شناواینده مباد» آمده است که از معنا و مقصد کلام دور است.

تنوع ترجمه در این آیه حاکی از موضع متفاوت مترجمان و دشواری ترجمه است. رهنما این بخش از آیه را بدون ترجمه گذاشته است. معزی نقش مفعولی برای «عَيْرَ مُسْمَع» قائل است. بهبودی نیز مانند برخی قدماء، به صورت منادا ترجمه کرده است. برخی (خرمشاهی و گرمارودی) جمله‌های معطوف به «اسْمَعْ» را ترجمه کرده‌اند و برخی (آیتی، قمشه‌ای، پرجوادی، فولادوند و موسوی همدانی) به صورت دعایی که معنا و مفهوم نفرین را دارد، ترجمه کرده‌اند. مکارم شیرازی، حدادعادل و مشکینی مرادشان همین مفهوم نفرین است، ولی به گونه‌های دیگری بیان کرده‌اند. مجتبوی سه ترجمه گوناگون را ذیل آیه برشمده است که دو تای آنها ترجمه دو گروه قبل و سومی ترجمه صحیح است. پایینده با توجه به نقش «حال» برای «عَيْرَ مُسْمَعَ» و همچنین قراردادن اسم مفعول صحیح برای آن توانسته است ترجمة درستی از آیه ارائه دهد.

### صاحب حال: نائب الفاعل

﴿وَإِذَا الْقُوَّا مِنْهَا مَكَانًا ضَيْقًا مُقْرَنِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا﴾ (رقان/۱۳)

ترجمه / مترجم	ترجمه آیه
ترجمه تفسیر طبری	و چون بیوکنندشان از آن جایگاهی تنگ با یکدیگر.
تاج التراجم	این قسمت ترجمه نشده است
سورآبادی	و چون در افکنند ایشان را در آن دوزخ در جای تنگ قرین کرده با دیوبخوانند آن گه آن جایگاه واپیلا و هلاکتا
رشید الدین	و چون ایشان را در دوزخ افکنند، در آن جایگاه تنگ، [هریکی] با

میبدی	دیوهم] گردن بسته، برخویشتن از آن جای بزارند [و هلاک خوانند].
ابوالفتح رازی	چون در اندازند ایشان را جای تنگ بند برنهاده بخوانند آن جا و اهلاک.
آیتی	و چون دست‌ها برگردن بسته، در تنگنایی از آن افتند، به دعا مرگ خویش می‌خواهند.
الهی قمشه‌ای	و چون آن کافران را در زنجیر بسته به مکان تنگی از جهنم درافکنند، در آن حال همه فریاد واویلا از دل برکشند.
بهبودی	و چون با غل وزنجیر به یکی از دره‌های تنگ دوزخ افکنده شوند، در تنگی دوهای فریاد برآورند و مرگ خود را خواهان شوند.
پایینده	و چون دست بگردن بستگان به تنگنای آن در افتند، در آنجا آرزوی هلاک کنند.
پورجواودی	و چون با غل وزنجیر در مکان تنگی انداخته شوند، فریاد واویلا برکشند.
حداد عادل	وانگاه که آنان را در گوش‌های تنگ، هم زنجیر با دیگران اندازند، آنجاست که فریاد واویلا سردهند.
خرمشاهی	و چون دست و پا بسته در تنگنایی از آن انداخته شوند، آنجاست که زاری کنند.
رهنما	و چون آن‌ها را دست بگردن بسته در جای تنگی از (دوزخ) بیفکنند، زاری کنند.
فولادوند	و چون آنان را در تنگنایی از آن به زنجیر کشیده بیندازند، آنجاست که مرگ [خود] را می‌خواهند.
مجتبی‌ی	و چون آنان را که با زنجیر به هم بسته‌اند یا دست‌ها و گردن‌هاشان با زنجیر بسته شده در جایی تنگ از آن آتش

بیفکنند در آنجا فریاد وای و واویلا برآرند و مرگ خویش خواهند.	
و چون در آن آتش به جایی تنگ، دست و پا بسته و به همديگر زنجير شده افکنده شوند، در آنجا فریاد واویلا و طلب مرگ سر می دهند.	مشكيني
و گاهی که افکنده شوند از آن به جايگاهی تنگ به هم فشردگان بخواهند در آنجا مرگ را.	معزى
وهنگامي که در جاي تنگ و محدودی از آن افکنده شوند، در حالی که در غل وزنجيرند، فرياد واویلای آنان بلند می شود.	مكارم شيرازى
وهنگامي که در تنگنایي از آن، دست و پا بسته فروافکنده شوند، آنجاست که واویلا سردهند.	موسوي گرمارودي
و چون دست بسته به تنگنای آن درافتند، در آنجا آرزوی هلاكت کنند.	موسوي همداني

«مُقَرَّنِينَ»: حال مفرد، مشتق نکره، صاحب حال: نائب فاعلٍ «أَلْقُوا»، عامل: فعل «أَلْقُوا» (درويش، ۱۴۱۵: ۶۶۷/۶؛ صافي، ۱۴۱۸: ۳۱۱).

اسفرايني، اين آيه را ترجمه نکرده است. مترجمان تفسير طبری «مُقَرَّنِينَ» را ترجمه نکرده اند. سورآبادي «مُقَرَّنِينَ» را در معنای باب افعال که معنای قرين شدن دارد، ترجمه کرده است. حال آنکه در باب تفعيل به معنای به بند وزنجير کشیدن است. ابوالفتوح، «بند برنهاده» و ميدى «گردن بسته» ترجمه کرده است که هردو نفتروانسته اند با درنظر گرفتن نقش حال، معادل معنایي صحيحی را برگزينند. بيشرتر مترجمان معاصر به خوبی از ترجمة اين آيه برآمده اند. تنها معدودی (معزى و پاينده) به اسم فاعلٍ جمع ترجمه کرده اند. نقش فاعلى برای آن در نظر گرفته اند. مترجمان ديگر، برخى به عبارت قبدی (قمشه‌اي): در زنجير بسته؛ (بهبودي و پورجوادي): با غل وزنجير؛ (فولادوند): به زنجير کشide، برخى ديگر، به جمله حاليه (مجتبوي): که با زنجير به هم بسته اند؛

(مکارم): در حالی که در غل و زنجیرند، (مشکینی)، به قید ساده مرکب و عبارت قیدی، هر دو دست و پا بسته و به هم دیگر زنجیر شده و دیگران به قید ساده مرکب (آیتی): دست ها بر گردن بسته؛ (حداد عادل): هم زنجیر با دیگران؛ (خرمشاهی): دست و پا بسته؛ (رهنمای): دست بگردن بسته؛ (گرمارودی): دست و پا بسته، (موسی همدانی): دست بسته، ترجمه کرده اند. ابوالفتوح به جای «بستان» از واژه «برنهادن» استفاده کرده است و این در حالی است که هیچ یک از معاصران از این واژه استفاده نکرده اند. شاید بتوان گفت این واژه در عصر کهن کاربرد داشته و کم کم منسوخ شده است.

### صاحب حال: مفعول به

﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضاً مُّسْتَقْبِلَ أَوْدَتِهِمْ قَالُوا﴾ (احتفاف / ۲۴)

ترجمه / مترجم	ترجمه آیه
ترجمه تفسیر طبری	و چون بدیدند آن را ابری پیش آمده به رودهای ایشان گفتند:
تاج التراجم	این قسمت ترجمه نشده است.
سورآبادی	چون بدیدند آن میغ را روی به وادی ایشان نهاده، هود گفت عذاب آمد ایشان گفتند:
رشید الدین میبدی	چون میغ دیدند که از برابر رودهای ایشان پدید آمد، گفتند:
ابوالفتح رازی	چون بدیدند ابری برابر وادی هاشان، گفتند:
آیتی	چون ابری دیدند که از جانب رودخانه هاشان می آید، گفتند:
الهی قمشه ای	پس چون آن عذاب را به شکل ابری دیدند که بر رودخانه هاشان روی آورد گفتند:
بهبودی	و چون طوفان شن را در کرانه آسمان دیدند که رو به دره های شهر

	آرام پیش می‌آید گفتند:	
پاینده	و چون عذاب را بدیدند، گستردۀ ابری که سوی وادی‌هایشان همی شد، گفتند:	
پورجوادی	چون عذاب را به صورت ابری رو به راه وادی‌هایشان دیدند گفتند:	
حداد عادل	سپس وقتی آن عذاب را دیدند که چونان ابری گستردۀ به سوی دره‌هایشان پیش می‌آید گفتند:	
خرمشاهی	آن گاه چون آن [عذاب] را به هیئت ابری دیدند که رو به [دشت و] دره‌های شان نهاده بود، گفتند:	
رهنما	پس چون آن ابر را دیدند که به وادی‌های آنان روی آورده، گفتند:	
فولادوند	پس چون آن [عذاب] را [به صورت] ابری روی آورنده به سوی وادی‌های خود دیدند، گفتند:	
مجتبوی	پس چون آن [ابر عذاب] را دیدند که روی به وادی‌های آن‌ها نهاده، گفتند:	
مشکینی	پس چون عذاب را به صورت ابری گستردۀ دیدند که رو به سوی درّه‌ها و آبگیرهای آنان نهاده، گفتند:	
معزی	تا گاهی که نگریستندش ابری روی آرنده به سوی دره‌هایشان گفتند:	
مکارم شیرازی	هنگامی که آن (عذاب الهی) را به صورت ابر گستردۀ‌ای دیدند که به سوی درّه‌ها و آبگیرهای آنان در حرکت است (خوشحال شدن) گفتند:	
موسوی گرمارودی	آن گاه، چون آن (عذاب) را مانند ابری سایه گستردیدند که رو به درّه‌های آنان دارد گفتند:	
موسوی همدانی	و چون آن عذاب را دیدند که از کرانه افق نزدیک می‌شد گفتند:	

«عارضًا»: حال مفرد، مشتق نکره، منصوب، به معنی: چیزی که جلوی افق را بگیرد، مثل ملخ بسیار انبوه که افق را پوشاند و امثال آن و معنی دیگر آن ابر برخاسته در کرانه آسمان (بندر ریگی، ۱۳۹۲: ۱۲۷۱/۲) صاحب حال: مفعول به در «رأوة»، عامل: «رأوة» (درویش، ۱۴۱۵: ۱۸۷/۹؛ صافی، ۱۴۱۸: ۲۶/۱۹۲).

اسفراینی، این آیه را ترجمه نکرده است. بعضی مترجمان «عارضًا» را مفعولی ترجمه کرده‌اند و مفعول به «هُ» را ترجمه نکرده‌اند (میبدی: چون میغ دیدند؛ ابوالفتوح: چون بدیدند ابری). سورآبادی، «عارضًا» را مضاف‌الیه «آن» و «آن» را هم در نقش مفعولی ترجمه کرده است (آن میغ را). مترجمان تفسیر طبری، «عارضًا» را معادل حال ترجمه کرده‌اند (چون بدیدند آن را ابری).

برخی از مترجمان معاصر نیز «عارضًا» را مفعولی ترجمه کرده‌اند و مفعول به «هُ» را ترجمه نکرده‌اند (آیتی: چون ابری دیدند؛ بهبودی: و چون طوفان شن را در کرانه آسمان دیدند). و برخی دیگر «عارضًا» را مضاف‌الیه «آن» ترجمه کرده‌اند و «آن» را هم در نقش مفعولی ترجمه کرده‌اند. (رهنما: پس چون آن ابر را دیدند؛ مجتبی: چون آن [ابر] عذاب را دیدند). پاینده، بدل ترجمه کرده است (و چون عذاب را بدیدند، گستردۀ ابری که...). ترجمۀ معزی نیز فاقد تعادل معنایی است (تا گاهی که نگریستندش ابری روی آرنده). بعضی مترجمان، از واژه «به صورت» در ترجمه «عارضًا» استفاده کرده‌اند. (پور جوادی، مشکینی و مکارم: به صورت ابری) و فولادوند نیز از این واژه، درون پرانتز استفاده کرده است. بعضی مترجمان با استفاده از عبارت قیدی مناسب توانسته‌اند، ترجمۀ صحیحی از نظر نحوی، ارائه دهند (حداد عادل: چونان ابری گستردۀ الهی قمشه‌ای: به شکل ابری؛ خرمشاهی: به هیئت ابری؛ گرمارودی: مانند ابری؛ موسوی همدانی: از کرانه افق).

### صاحب حال: مضاف‌الیه

﴿إِلَيْهِ اللَّهُ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيَسْكُنُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (مائده ۱۰۵)

ترجمۀ آیه	ترجمۀ / مترجم
سوی خدای است بازگشت شما همه	ترجمۀ تفسیر طبری

با خدای تعالی است بازگشت شما	تاج التراجم
با خداست بازگشتن شما همه	سورآبادی
با خدایست بازگشت شما همه	رشیدالدین میبدی
با خداست بازگشت شما جمله	ابوالفتح رازی
بازگشت همه شما نزد خداست	آیتی
بازگشت همه شما به سوی خداست	الهی قمشه‌ای
بازگشت شما آدمیان همه یکسر به پیشگاه خداوند است	بهبودی
بازگشت همگی تان به خداست	پاینده
بازگشت همه شما به سوی خداست	پورجواودی
بازگشت همگی تان به سوی خداست	حداد عادل
بازگشت همگی شما به سوی خداوند است	خرمشاهی
این قسمت ترجمه نشده است	رهنما
بازگشت همه شما به سوی خداست	فولادوند
بازگشت همه شما به سوی خداست	مجتبی‌بی
بازگشت همه شما به سوی خداست	مشکینی
به سوی خداست بازگشت شما همگی	معزی
بازگشت همه شما به سوی خداست	مکارم شیرازی
همگان بازگشتن به سوی خداوند است	موسوی گرمارودی
بازگشت همه شما به خداست	موسوی همدانی

«جمعیاً»: حال مفرد، نکره مشتق، منصوب، صاحب حال: مضارُفُ الیه «کُم» عامل:

شبہ فعل «مرجع» (درویش، ۱۴۱۵: ۳۴/۳؛ صافی، ۱۴۱۸: ۷/۴۲).

«جمعیاً» صفت برای مضارُفُ الیه «کُم» نیست، زیرا که «کُم» از نظر محل مجرور است و صفت نیز، تابع است. بنابراین ترجمة آن به صورت صفت تأکیدی یا مبهم، نادرست

است. «جَمِيعاً» در نقش «حال»، به قید ساده ترجمه می‌شود و قیدهای معادل «همه، همگی، به تمامی، جملگی» بی‌گمان باید بعد از صاحب حال ذکر گردد (قلیزاده، ۱۳۸۴: ۷۶).

ترجمه‌های کهن، به جز ترجمة تاج التراجم که جمیعاً را ترجمه نکرده است، ترجمة صحیحی ارائه داده‌اند. بیشتر مترجمان معاصر(آیتی، الهی قمشه‌ای، پاینده، پورجوادی، حداد عادل، خرمشاهی، رهنما، فولادوند، مجتبوی، مشکینی، مکارم شیرازی، گرمارودی، موسوی همدانی)، «جَمِيعاً» را به صورت صفت ترجمه کرده‌اند، که مغایر با تعادل بلاغی و نحوی است. گرمارودی، با قرار دادن لفظ همگان در آغاز کلام، آن را به صورت مبتدا ترجمه کرده است. ترجمة بهبودی در کل گویا و روان با درنظر گرفتن حالت نحوی «حال» است. معزی نیز به سبب تحت اللفظی بودن روش ترجمه‌اش، توانسته است، ترجمه‌ای صحیح از نظر نحوی ارائه کند.

معادل معنایی «همه و جمله» در ترجمه‌های کهن و معادل‌های «همه، همه یکسر، همگی، همگان» در ترجمه‌های معاصر بکار رفته است. درین مترجمان کهن و معاصر، بیشتر به لفظ «همه» اهتمام شده است و لفظ «جمله» در عصر حاضر کاربرد ندارد.

### صاحب حال: مبتدا

﴿قُلْ لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾ (زم/۴۴)

ترجمه / مترجم	ترجمه آیه
ترجمة تفسیر طبری	بگوی: خدای راست خواهش گری همه
تاج التراجم	این قسمت ترجمه نشده است
سورآبادی	بگو: یا محمد خدای راست شفاعت همه
رشیدالدین میبدی	گوی شفاعت خدای راست بهمگی [شفیع بفرمان اوست و شفاعت به دستوری اوست]

ابوالفتح رازی	بگو: خدای راست شفاعت جمله
آیتی	بگو: شفاعت سراسر از آن خداست
الهی قمشه‌ای	بگو: شفاعت همهٔ خلقان با خداست
بهبودی	بگو: اختیار شفاعت در دست خداست، خواه با درخواست و دعا باشد و یا با دستگیری و همیاری در عمل
پاینده	بگو: شفاعت یکسره از آن خداست
پورجواودی	بگو: شفاعت از آن خداست
حداد عادل	بگو: شفاعت، همه، از آن خداست
خرمشاهی	بگو: شفاعت به تمامی خدای راست
رهنما	بگو: شفاعت همهٔ خدای راست
فولادوند	بگو: شفاعت، یکسره از آن خداست
مجتبیوی	بگو: خدای راست همهٔ شفاعت - یعنی اذن و فرمان شفاعت او راست
مشکینی	بگو: شفاعت و وساطت تماماً از آن خداوند است (چه وساطت‌های تکوینی میان علت و معلول‌ها در دنیا و چه شفاعت‌های عالم آخرت زیرا)
معزی	بگو: از آن خداست شفاعت همگی
مکارم شیرازی	بگو: تمام شفاعت از آن خداست
موسی گرمارودی	بگو: میانجیگری، همه از آن خداوند است

«جَمِيعاً»: حال مفرد، مشتق نکره، منصوب، صاحب حال: «الشَّفَاعَةُ» در نقش مبتدا (درویش، ۱۴۱۵: ۴۲۷/۸؛ صافی، ۱۴۱۸: ۲۴/۱۹۱).

اسفراینی، این آیه را ترجمه نکرده است. به نظر می‌رسد، بیشتر مترجمان کهن، «الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً» را ترکیب اضافی ترجمه کرده‌اند؛ اگر بعد از شفافعات، علامت ویرگول را قرار می‌دادند، بهتر می‌توانستیم قضاوت کنیم. وجود ویرگول سبب می‌شود که «جَمِيعاً» را در نقش نحوی «حال» بپذیریم (مترجمان تفسیر طبری: خواهش‌گری همه؛ سورآبادی: شفافعات همه؛ ابوالفتوح: شفافعات جمله). میبدی، «جَمِيعاً» را به عبارت قیدی (بهمنگی) ترجمه کرده است و داخل پرانتز صاحب حال را نیز توضیح داده است.

پورجوادی، «جَمِيعاً» را ترجمه نکرده است (شفافعات از آن خداست). برخی مترجمان معاصر، «جَمِيعاً» را مضاف الیه «الشَّفَاعَةُ» دانسته‌اند؛ در حالی که اعراب مضاف الیه، مجرور است. (الهی قمشه‌ای: شفافعات همه خالقان با خداست؛ رهنما: شفافعات همه خدای راست؛ معزی: از آن خداست شفافعات همگی)؛ رهنما و معزی اگر بعد از شفافعات علامت ویرگول قرار می‌دادند، ترجمه‌شان با درنظرگرفتن حالت نحوی حال مطابقت می‌کرد. بعضی دیگر، ترکیب وصفی، ترجمه کرده‌اند؛ در صورتی که، صفت باید تابع باشد و در اینجا «جَمِيعاً»، تابع «الشَّفَاعَةُ» نیست (مجتبی‌ی: همه شفافعات، مکارم: تمام شفافعات). با توجه به اینکه ترجمۀ بهبودی معنایی است، ایشان به توضیح و تفسیر «جَمِيعاً» پرداخته است (اختیار شفافعات در دست خداست خواه با درخواست و دعا باشد و یا با دستگیری و همیاری در عمل). بیشتر مترجمان معاصر (آیتی، پاینده، فولادوند، حداد عادل، خرمشاهی، مشکینی، گرمارودی و موسوی همدانی)، در رویکرد با این آیه ترجمه دقیقی ارائه داده‌اند و بیشتر به قید ساده «سراسر، یکسره، همه، تماماً» و عبارت قیدی «به تمامی» ترجمه کرده‌اند. تنوع قیدهای ساده در عصر حاضر نسبت به قدیم، به خوبی مشهود است و تنها قید «همه» در هر دو عصر

کاربرد داشته است. واژه «جمله» تنها در ترجمه قرن ششمی ابوالفتوح دیده شده است.

### صاحب حال: خبر

﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ﴾ (انبیاء / ۹۲)

ترجمه / مترجم	ترجمه آيه
ترجمه تفسیر طبری	که این است دین شما دینی است یگانه
تاج التراجم	و گفت: خود این امت شما امتی است یکی
سورآبادی	به درستی که این دین شما همه پیغمبران یک دین است
رشیدالدین میبدی	این گروه شما تا بریک دین باشند، امت این است
ابوالفتوح رازی	این امت شما یک امت اند
آیتی	این شریعت شماست، شریعتی یگانه
الهی قمشه‌ای	این طریقه شما آیین یگانه (و پاک اسلام) است.
بهبودی	ما به همه انبیا توصیه کردیم که این همان خط پیشوایی شماست که برنهج واحد و یکنواخت باید با نسل‌های مؤمن بسپارید.
پاینده	این آیین شماست، آیین یگانه
پورجوادی	بی تردید این آیین شما آیینی است یگانه
حداد عادل	اینک، امت شما؛ امتی یگانه، و من که پروردگار شمایم؛ پس مرا پرستش کنید.
خرمشاهی	این امت شماست که امتی یگانه است.
رهنما	بی گمان این امت شما، امتی یگانه است.

این است امت شما که امّتی یگانه است.	فولادوند
ای مردم، همانا این آیین شماست، آیینی یگانه یعنی دین اسلام که همهٔ پیامبران برآن بودند	مجتبیوی
ای مردم) به یقین این (نوع انسانی) امّت شماشند و همهٔ یک طایفهٔ و یک ملتید (یا این دین توحید مورد دعوت انبیای دین شماست، دینی یگانه برای همهٔ افراد بشر).	مشکینی
همانا این است ملت شما، ملتی یگانه.	معزی
این (پیامبران بزرگ و پیروانشان) همهٔ امّت واحدی بودند (و پیرو یک هدف).	مکارم شیرازی
به راستی این امّت شماست، امّتی یگانه.	موسوی گرمادودی
این است آیین شما، آیینی واحد.	موسوی همدانی

«أَمَّةً»: حال مفرد، مشتق نکره، منصوب، صاحب حال: خبر «أَمْتُكُمْ» (ابوالبقاء عکبری، بی‌تا: ۲۲۶؛ درویش، ۱۴۱۵: ۳۵۹/۶؛ صافی، ۱۴۱۸: ۶۶/۱۷) عکبری گفته است که اگر به رفع خوانده شود «بدل» و اگر به نصب خوانده شود «حال» است (همان). نحاس، گفته است که «أَمَّةً وَاحِدَةً» خبر بعد از خبر «أَمْتُكُمْ» است (لحاس، ۱۴۲۱: ۵۶/۳).

ترکیب کلمه‌ها در ترجمة سورآبادی، جمله بی مفهومی راشکل داده است، که معنای درستی از آن به ذهن نمی‌رسد (به درستی که این دین شما همهٔ پیغامبران یک دین است). میبدی «أَمْتُكُمْ» را مفعول له ترجمه کرده است (این گروه شماتا بریک دین باشند، امّت این است). ابوالفتوح «أَمَّةً وَاحِدَةً» را «یک امت» ترجمه کرده است، و آن را ترکیب اضافی، در نقش خبر، مفروض دانسته است (این امّت شما یک امّت‌اند). اسفراینی، «أَمَّةً وَاحِدَةً» را خبر «إِنَّ» دانسته است (خود این امّت شما امّتی است یکی).

ترجمه طبری نیز قابل تأمل است، اگر در نظر داشته است که «حال» را «جمله حالیه» ترجمه کند، می بایست در ابتدای جمله، از حرف اضافه «که» یا عبارت «در حالی که» استفاده می کرد و چنانچه، مقصودش، ترجمه به قید ساده بوده است، نمی بایست از کلمه «است» استفاده می کرد (که این است دین شما، دینی است یگانه)؛ ولی از آنجایی که طبری در هیچ جا از «در حالی که» استفاده نکرده است، شاید بتوان گفت این ساختار برای جمله قیدی در آن عصر استعمال می شده است.

مشکینی، «أُمَّةً وَاحِدَةً» را جمله معطوف به جمله «إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ» ترجمه کرده است و این در حالی است که این دو جمله، خود تنها یک جمله است. برخی مترجمان، گویی «أُمَّةً وَاحِدَةً» را در غالب یک جمله وصفی، خبر دوم «إِنَّ» فرض کرده اند که در بین نحویان کهن، نحاس نیز براین عقیده است (الهی قمشه‌ای: این طریقه شما آیین یگانه (و پاک اسلام) است؛ رهنمای: بی‌گمان این امت شما، امتی یگانه است؛ مکارم شیرازی: این (پیامبران بزرگ و پیروانشان) همه امت واحدی بودند (و پیرویک هدف)؛ پورجواوی: بی‌تردید این آیین شما آیینی است یگانه).

ترجمه حداد عادل نیز مشابه این دسته است؛ ولی ایشان، با حذف فعل، ترکیب جمله را نیز برم ریخته است (اینک، امت شما؛ امتی یگانه، و من که پروردگار شما می‌پس مرا پرستش کنید). پاینده به «حال»، ولی به «حال معرفه» ترجمه کرده است (آیین یگانه).

دیگر مترجمان در دو دسته توانسته‌اند ترجمه‌ای صحیح ارائه دهند. دسته اول به قید ساده (آیتی: شریعتی یگانه؛ معزی: ملتی یگانه؛ موسوی همدانی: آئینی واحد؛ گمرودی: امتی یگانه؛ مجتبوی: آئینی یگانه)، دسته دوم به جمله حالیه (فولادوند و خرمشاهی: که امتی یگانه است) ترجمه کرده‌اند. ترجمه بهبودی نیز به جمله حالیه است. ایشان ترجمه معنایی داشته‌اند، ولی با در نظر داشتن نقش نحوی حال ترجمه‌ای دقیق ارائه داده‌اند. (ما به همه انبیاء توصیه کردیم که این همان خط پیشوایی شماست که برنهج واحد و یک نواخت باید به نسل‌های مؤمن بسپارید).

تنوع ترجمه «أُمَّةً» در عصر قدیم و جدید به خوبی مشهود است. مترجمان قدیم از

واژه‌های «دین و امت» و مترجمان معاصر علاوه بر آن از واژه‌های «شريعت، آیین، نهج و ملت» استفاده کرده‌اند.

### صاحب حال: مجرور به حرف جر

﴿قَالُوا آمَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ (غافر/۸۴)

ترجمه / مترجم	ترجمه آیه
ترجمه تفسیر طبری	گفتند: بگرویدیم ما به خدای یگانه
تاج التراجم	این قسمت ترجمه نشده است
سورآبادی	گفتند: بگرویدیم به خدای و به یگانگی او
رشید الدین میبدی	گفتند: بگرویدیم بالله که یکتاست
ابوالفتح رازی	گفتند: بگرویدیم به یک خدای
آیتی	گفتند: به خدای یکتا ایمان آوردیم
الهی قمشه‌ای	گفتند: ما به خدای یکتا ایمان آوردیم
بهبودی	گفتند: که ما به خداوند یکتا ایمان آوردیم
پاینده	گفتند: فقط به خدا ایمان داریم
پورجوادی	گفتند: «به خدای یکتا ایمان آوردیم»
حداد عادل	گفتند: به خداوند یگانه ایمان آوردیم
خرمشاهی	گفتند: تنها به خداوند ایمان آوردیم
رهنما	گفتند: (تنها) بخدا یگانه ایمان آوردیم
فولادوند	گفتند: فقط به خدا ایمان آوردیم
مجتبیوی	گفتند: به خدای یگانه ایمان آوردیم
مشکینی	گفتند: به خداوند یکتا ایمان آوردیم
معزی	گفتند: ایمان آوردیم به خدا تنها
مکارم شیرازی	هم اکنون به خداوند یگانه ایمان آوردیم

گفتند: به خداوند یگانه ایمان آوردیم	موسوی گرمارودی
گفتند: مانها به خدا ایمان آورده	موسوی همدانی

«وَحْدَه»: حال مفرد، مشتق، معرفه، منصوب، صاحب حال: مجرور به حرف جر «الله»، عامل: فعل «آمنَّا» (درویش، ۱۴۱۵: ۸؛ ۵۲۵/۸؛ صافی، ۱۴۱۸: ۲۸۱/۲۴). اسفراینی این آیه را ترجمه نکرده است. سورآبادی «وَحْدَه» را معطوف به «بِاللهِ» در نظر گرفته است «بگرویدیم به خدای و به یگانگی او». مترجمان تفسیر طبری، «وَحْدَه» را صفت «الله» دانسته‌اند «خدای یگانه»، درحالی‌که صفت باید تابع موصوف باشد، بنابراین «الله وَحْدَه» به علت تابع نبودن، ترکیب وصفی نیست. مibدی نیز همین گونه عمل کرده است و «الله» را به وسیله «وَحْدَه» توصیف کرده است «الله که یکتاست». ابوالفتوح «وَحْدَه» را به واحد ترجمه کرده است «یک خدای». در همه موردهای یاد شده، مترجمان کهن «وَحْدَه» را حال مفرد در نظر نگرفته‌اند.

بیشتر مترجمان معاصر نیز با نادیده گرفتن نقش «حال» برای «وَحْدَه» و در نظر گرفتن نقش صفت برای آن مانند قدماً عمل کرده‌اند. بیشتر آن‌ها (ایتی، الهی قمشه‌ای، بهبودی، پورجوادی، حداد عادل، مجتبی‌وی، مشکینی، مکارم شیرازی و موسوی گرمارودی) «وَحْدَه» را «خداوند یگانه یا خداوند یکتا» ترجمه کرده‌اند. محدودی (پاینده، خرمشاهی، فولادوند، معزی و موسوی همدانی) با در نظر گرفتن نقش نحوی حال، معنای معادل و درستی را جایگزین کرده‌اند «تنها به خدا ایمان آوریم، فقط به خدا ایمان آوریم». ترجمة روان و سلیس آن‌ها به قید ساده مقبول است. رهنما، هم معنای صفت و هم حال را آورده است «(تنها) به خدای یگانه ایمان آوردیم». وی بیشتر به نقش صفت «یگانه» توجه داشته است، زیرا نقش حال «تنها» را داخل پرانترآورده است.

### نتیجه

پژوهش انجام شده نشان می‌دهد توجه به ساختارهای زبانی، بهویژه ساختار نحوی و یافتن برابرهای آن در زبان مقصد در ارائه ترجمة دقیق ورسا برای کلام وحیانی بسیار مفید است. در مجموع می‌توان گفت از میان مترجمانی که در این پژوهش، نقد و بررسی شدند،

موسوی گرمارودی، خرمشاهی، مشکینی، فولادوند و مجتبی‌ی بیش از دیگران به علم نحو توجه داشته‌اند و آن را پایه و مبنای ترجمه خویش قرار داده، تلاش کرده‌اند این نقش نحوی (حال) را به شیوه‌ای هماهنگ با دستور زبان فارسی ترجمه کنند. از میان مترجمان ذکر شده، موسوی گرمارودی و خرمشاهی به حفظ بلاغت اهتمام بیشتری نشان داده‌اند.

## منابع

### قرآن کریم

۱. ابن هشام، عبدالله بن یوسف، *شرح شذور الذهب فی معرفة کلام العرب*، دار الهجرة، بی جا.
۲. ابوالقاسمی، محسن، *تاریخ زبان فارسی*، چاپ هفتم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران.
۳. اخوان، محمد (بی‌تا) «نقدی بر ترجمه قرآن پورجودی»، *بینات*، شماره ۴۹ و ۵۰، سال سیزدهم.
۴. اسفراینی، ابوالمظفر شاه‌فور بن طاهر، *تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. انوری، حسن و حسن احمدی گیوی، تهران، دستور زبان فارسی ۲، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی فاطمی، تهران.
۶. آیتی، عبدالمحمد، *ترجمه قرآن (آیتی)*، انتشارات سروش.
۷. بندریگی، محمد، *فرهنگ معجم الوسيط*: عربی - فارسی، تهران: اسلامی، تهران.
۸. بهبودی، محمد باقر، *معانی القرآن*، تهران: انتشارات سرا، تهران.
۹. پاکچی، احمد، *ترجمه شناسی قرآن کریم* (رویکرد نظری و کاربردی)، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران.
۱۰. پاینده، ابوالقاسم (بی‌تا)، *ترجمه فارسی قرآن کریم*، بی‌جا.
۱۱. پورجودی، کاظم، *ترجمه فارسی قرآن کریم*، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران.
۱۲. حداد عادل، غلامعلی، *ترجمه فارسی قرآن کریم*، مشهد: آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۳. حسن، عباس، *النحو والوافى*، مکتبة المحمدي، بیروت.
۱۴. خرمشاهی، بهاء الدین، قرآن کریم، *ترجمه فارسی قرآن کریم*، (بی‌تا)، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه، اصفهان.
۱۵. خوانساری، محمد، *صرف و نحو و اصول تجزیه و ترکیب*، انتشارات ناهید، تهران.
۱۶. رشید الدین میبدی، احمد بن ابی سعد، *کشف الاسرار و عدّة الابرار*، انتشارات امیرکبیر،

- تهران.
۱۷. رهمنا، زینالعابدین، ترجمه و تفسیره‌نما، انتشارات کیهان، تهران، ۱۳۴۹.
۱۸. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، تفسیرسورآبادی، فرهنگ نشرنو، تهران.
۱۹. شرطونی، رشید، مبادی‌العربیه، انتشارات اساطیر، تهران.
۲۰. شیرافکن، حسین، الهدایة فی النحو، انتشارات جامعه المصطفی ﷺ العالمية، قم.
۲۱. طاهری، حسین علی؛ محمد سمیعی، برسی ترجمه‌های قرآن، ج ۲، ترجمه استاد بهاءالدین خرمشاهی، صبح صادق، قم.
۲۲. طبیبیان، حمید، برابرهای دستوری در عربی و فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۲۳. عبدالرحمن بن ابی بکر، البیہجۃ المرضیۃ فی شرح الألفیة، دارالحكمة، بیجا.
۲۴. غلابینی، مصطفی، جامع الدروس العربية، دارإحياء التراث العربي، لبنان.
۲۵. فقهی‌زاده، عبدالهادی، کارگاه روش ترجمه (عربی فارسی؛ فارسی عربی)، انتشارات سمت، تهران.
۲۶. فولادوند، محمدمهردی، ترجمه فارسی قرآن کریم، انتشارات دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، تهران.
۲۷. قلی‌زاده، حیدر، مشکلات ساختاری ترجمه از عربی به فارسی، مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی انسانی دانشگاه تبریز، تبریز.
۲۸. قیدر، مریم، مهرداد عباسی، «معادل‌گذاری حال در ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن و تحلیل اختلاف‌ها و اشکال»، مجله علمی - پژوهشی صحیفه مبین، شماره ۵۸.
۲۹. کریمی‌نیا، مرتضی، فرهنگ نحوی ساختارهای قرآن کریم، انتشارات هرمس، تهران.
۳۰. کشفی، عبدالرسول، آموزش نحو، قم.
۳۱. گرمارودی، سید علی، ترجمه فارسی قرآن کریم، انتشارات قدیانی، تهران.
۳۲. مجتبی‌بیوی، سید جلال الدین، ترجمه فارسی قرآن کریم، انتشارات حکمت، تهران.
۳۳. مدنی، سید علی خان، حدائق الندبیة، ذو القربی، قم.
۳۴. مشکینی، علی، ترجمه فارسی قرآن کریم، انتشارات الهادی، قم.
۳۵. معزی، محمدکاظم، ترجمه فارسی قرآن کریم، انتشارات اسوه، قم.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، ترجمه فارسی قرآن کریم، انتشارات دارالقرآن کریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، قم.
۳۷. موسوی گرمارودی، علی، «ترجمه‌ای جدید از قرآن مجید»، مجله رشد، شماره ۹.
۳۸. موسوی همدانی، ترجمه فارسی قرآن کریم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۳۹. الهی قمشه‌ای، مهدی، ترجمه فارسی قرآن کریم، انتشارات فاطمه الزهراء، قم.
۴۰. یوسفی، حسین علی، دستور زبان فارسی، انتشارات روزگار، تهران.