

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# میتاف

دوفصلنامه پژوهش نامه قرآنی / شماره اول / تابستان و پاییز

صاحب امتیاز: مدیریت حوزه علمیه خواهران

مدیر مسئول: مرضیه اسکندرجوی

سردبیر: نسرین کردنژاد

مدیر اجرایی: مریم ابوطالبی

طراح لوگو و جلد: حسن فرزنانگان

ویراستار: رقیه جاویدی

صفحه آرا: مهدی خوش رفتار اکرم

اعضای هیئت تحریریه: (به ترتیب الفبا)

اعظم وفایی (استادیار دانشگاه قم) | جواد اسماعیل نیا (استاد حوزه علمیه) | حسن رضایی مهر (استادیار جامعه المصطفی العالمیه) | حسین جوان آراسته (استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) | عبدالکریم بهجت پور (استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) | فاطمه قنبری (هیئت علمی جامعه الزهرا) | فتحیه فتاحی زاده (استاد دانشگاه الزهرا) | مرضیه اسکندرجوی (هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه) | مهدی زندیه (هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه)

## یادآوری

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله ها آزاد است. دیدگاه های مطرح شده در مقالات، تنها نماینده نظر نویسندگان محترم آنهاست. نشر و نقل مطالب تنها با ذکر منبع جایز است.

نشانی: قم، خیابان مالک اشتر کوچه ۴، مدیریت حوزه علمیه خواهران استان قم.

تلفن: ۰۲۵۳۲۱۴۴۸۶۰ / نمابر: ۳۸۸۱۰۳۵۳

پست الکترونیک: misaq.p.q@gmail.com

## فهرست مقالات

- در ساحت توسعه فرهنگی از منظر قرآن کریم..... ۵  
زهره بجلی
- ۲۹..... بررسی ترجمه قرآن از تفسیر روض الجنان و روح الجنان  
حوری رضازاده سفیده
- ۴۹..... بررسی واژگان «مکر» و «کید» در قرآن با توجه به اصل عدم ترادف.....  
فاطمه ژیان
- ۸۱..... تبیین جلوه‌های هنری قرآن.....  
مزگان مسعودی مقدم
- ۱۰۵..... جستاری در معناشناسی افترا و بهتان و قلمرو آن در قرآن.....  
اعظم وفایی
- ۱۲۱..... مقایسه، ارتباط و اشتراک آیات رجعت، قیامت و ظهور.....  
ریحانه هاشمی (شهیدی)

\* در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیرحتی المقدور رعایت شده باشد:

### الف) نکات علمی

- برخورداری از رویکرد تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛
- بیان نظرات اساسی مطرح در مسئله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آن‌ها؛
- پاسخگویی به پرسش‌ها و شبهات مطرح در مسئله؛
- نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛
- تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛
- استنادات معتبر و کافی؛
- رعایت امانت در نقل قول از افراد.

## ب) نکات ادبی

- رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ و حداقل ۳)، مقدمه، متن مقاله، نتیجه‌گیری و فهرست منابع.

- پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛

- سادگی و شیوایی در قلم؛

- تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)

- مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد، شماره صفحه) باشد

- فهرست منابع در انتهای مقاله به صورت زیر آورده شود:

ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (بولد)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، مکان نشر: نام انتشارات.

ارجاع به مقاله، نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (بولد)، سال، شماره.

ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

- تیرهای اصلی با شماره‌های ۱ و ۲ و ۳ و .... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۱-۲، ۲-۲، ... مشخص شود.

\* مقاله نباید پیش‌تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد.

\* مجله هیچ‌گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت.

\* مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آن‌ها به گونه‌ای که در محتوای علمی آن‌ها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است.

\* مقاله باید با فرمت WORD با فونت B Lotus و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود.

\* نویسنده و یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

\* مقالات چاپ شده صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان آن‌ها و صحت نوشتارهای علمی نیز با آن‌هاست.

\* در این فصلنامه، مقالاتی انتشار می‌یابند که در یکی از عرصه‌های علوم قرآن و تفسیر و یا مباحث میان رشته‌ای قرآن و تفسیری با سایر علوم نگاشته شده باشند.



## کار بست توحید و عدالت

### در ساحت توسعه فرهنگی از منظر قرآن کریم

زهرا بجلی \*

#### چکیده

توسعه فرهنگی به عنوان یکی از مهم‌ترین ابعاد توسعه جوامع انسانی، در کانون مطالعات مربوط به توسعه قرار دارد. قرآن کریم، تصویری از جامعه مطلوب خویش ارائه می‌دهد که با وجود برخی اشتراکات کلی، ارکان، اجزاء و عناصری متفاوت با جامعه آرمانی در اندیشه مادی دارد. بر این اساس، از آنجا که نظام ارزشی و هنجاری از ارکان اصلی یک جامعه به شمار می‌رود، قرآن کریم اهتمام ویژه‌ای به شاخص‌گذاری اصولی و منطقی در این حوزه داشته است. فرضیه مقاله حاضر آن است که در نظام اندیشه قرآنی، توحیدگرایی و عدالت‌باوری از شاخصه‌های بنیادین توسعه فرهنگی جامعه اسلامی در ساحت نظام ارزشی و هنجاری بوده و کارکرد بسیاری در جهت تحقق توسعه فرهنگی دارد. از این رو، این مقاله درصدد است با تبیین دقیق این کارکردها، زمینه طرح الگویی از جامعه توسعه‌یافته مدنظر قرآن کریم را مهیا کرده و نقشه راه جامعه اسلامی را به خوبی تبیین کند.

**کلید واژه‌ها:** توسعه فرهنگی، توحید، عدالت

## مقدمه

توسعه از واژه‌هایی است که در دهه‌های اخیر در ادبیات اقتصادی کشورهای جهان، به ویژه کشورهای آسیایی، آفریقایی و آمریکای لاتین، رواج شایانی داشته و به عنوان هدفی مهم و ارزشمند قلمداد گردیده است. این مفهوم علیرغم اینکه پس از جنگ جهانی دوم رایج گردید، به زودی جایگاه خاصی بین متفکران مباحث اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و همچنین سیاستمداران جهان پیدا نمود. (برمن، ۱۳۷۳، ص ۱۶۶)

محوریت انسان با همه نیازمندی‌های معنوی و مادیش در ادبیات جدید توسعه، حاکی از پر رنگ شدن مقوله فرهنگ به عنوان یکی از بزرگ‌ترین زیرساخت‌های توسعه جوامع انسانی در مطالعات توسعه بود. از سوی دیگر، شکست نظری و عملی نظریات توسعه غربی (بنک، ۱۳۷۹، ص ۷۸) و ناکامی اکثر کشورهای کمتر توسعه‌یافته در دستیابی به توسعه و نیز میوه‌های تلخ توسعه غربی، موجب رواج مفهوم «توسعه حکیمانه» در ادبیات توسعه شد، به طوری که به تعبیر لوئیس بنک، اگر در ابتدای دهه شصت میلادی، بیشتر بُعد اقتصادی توسعه مورد توجه بود، امروزه، به ویژه بعد از انقلاب اسلامی ایران (همان، ص ۷۲)، ابطال نظریه افیون بودن دین برای توده‌ها و چالش جدی دین با سکولاریسم، ابعاد دیگر توسعه نیز مورد اقبال قرار گرفته است و بر چهار عنصر رشد اقتصادی، عدالت در توزیع، مشارکت سیاسی و ارزش‌های متعالی به عنوان عناصر اصلی توسعه تأکید می‌شود.

انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی ایران، به دلیل ماهیت فرهنگی و اتکاء به مبانی عمیق دینی و همچنین داعیه جهانی خود، نیازمند طراحی الگوهای بومی توسعه، منطبق با اصول دینی و ملی خود می‌باشد، به تعبیر ویلیام تیچیک:

«اگر مسلمانان بخواهند مسلمان باقی بمانند و غربی درجه دوم نشوند، چاره‌ای جز بازگشت به منابع سنتی خودشان ندارند.» (تیچیک، ۱۳۷۴، ص ۴۸)

با توجه به آنچه گفته شد و از آنجا که توسعه همه جانبه می‌بایست در راستای رشد معنوی، الهی

و تقرب جامعه به سوی حق تعالی انجام گرفته و همانند جوامع غربی، خالی از اخلاق، تربیت، معنویت و حیات طیبه نباشد، بنیانگذار انقلاب اسلامی، امام خمینی علیه السلام معتقد بودند:

«راه اصلاح یک مملکت، فرهنگ آن مملکت است، اصلاح باید از فرهنگ شروع شود»

(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۹۰)

از این رو است که لزوم توجه بیش از پیش به ارائه الگوی توسعه فرهنگی بر اساس منابع اصیل دینی دو چندان می‌گردد. از این منظر، این پژوهش در نظر دارد با بررسی و تحلیل آیات قرآن کریم، کاربرست توحید گرایی و عدالت‌باوری را به عنوان دو شاخص عمده توسعه فرهنگی جامعه اسلامی تبیین نموده تا از این رهگذر، زمینه تحقق جامعه آرمانی مدنظر قرآن کریم، بیش از پیش مهیا گردد.

#### مفهوم‌شناسی

مفهوم‌شناسی از اصول اولیه پژوهش‌های بنیادین است؛ چرا که بدون ارائه مفهوم‌شناسی دقیق، تحلیل و بررسی موضوعات و پدیده‌های مختلف با آسیب‌های گوناگونی از جمله انحراف از هدف تحقیق، عدم درک صحیح از مسیر تحقیق و... مواجه خواهد شد. به همین دلیل لازم است قبل از هر چیز به مفهوم‌شناسی توسعه فرهنگی و مسائل مرتبط با آن اشاره گردد.

#### ۱. توسعه

تعاریف اصطلاحی موجود از مفهوم توسعه را می‌توان در دسته بندهای گوناگونی قرار داد. تعاریف متقدم، عمدتاً اقتصاد محور بوده ولی تعاریف متأخر نقش فرهنگ را در توسعه پر رنگ تر می‌دانند.

#### ۱ - ۱. تعریف توسعه با تأکید بر بُعد اقتصادی

در این دسته از تعاریف، مؤلفه‌های اقتصادی توسعه مورد تأکید قرار گرفته و اساساً رویکرد به توسعه، اقتصاد محور است. به عنوان نمونه، مایکل تودارو در تعریف توسعه می‌نویسد:

«توسعه فرایندی است که طی آن تولید ناخالص ملی افزایش می‌یابد و فقر، نابرابری اقتصادی و بیکاری کاهش پیدا کرده و رفاه همگانی نسبی به وجود می‌آید و این امر از طریق سرمایه‌گذاری و تغییر و تحول در مبانی علمی - فنی تولید حاصل می‌شود.»

(تودارو، ۱۳۷۰، ص ۱۲۴)

میردال نیز با تمرکز بر پدیده عمدتاً اقتصادی فقر، توسعه را به معنای «دور شدن از توسعه نیافتگی، یعنی رهایی از چنگال فقر» (میردال، ۱۳۶۶، ص ۳۱۵) تعریف می‌کند.

## ۱ - ۲. تعریف توسعه با تأکید بر بُعد فرهنگی و انسانی

در این دسته از تعاریف، بر این نکته تأکید می‌شود که توسعه فرهنگی و انسانی، شرط اصلی توسعه اقتصادی و سیاسی محسوب می‌شود. برای مثال، رامش وار پراساد میسر، اقتصاد دان هندی در تعریف خود از توسعه بر خصلت‌های فرهنگی و انسانی تأکید نموده و می‌نویسد:

«توسعه به عنوان یک مفهوم متعالی، دستاورد بشری و پدیده‌ای چند بعدی است و فی نفسه یک مسلک به حساب می‌آید. توسعه به دلیل این که دستاورد انسان محسوب می‌گردد، در محتوا و نمود دارای مختصات فرهنگی است و بر تحول ارگانیک دلالت دارد. هدف از توسعه ایجاد زندگی پرثمرهای است که توسط فرهنگ تعریف می‌شود. بنابراین، توسعه دستیابی فزاینده انسان به ارزش‌های فرهنگی خود است.» (فراهانی راد، ۱۳۶۶، ص ۶)

دنيس گولت نیز با تمرکز بر رویکرد انسانی به توسعه می‌نویسد:

«توسعه فرایندی است که زمینه شکوفایی استعدادها و گوناگون انسان را فراهم می‌سازد و در این فرایند، با استفاده بهینه از منابع گوناگون، بستر مناسبی برای رشد (همه‌جانبه) فراهم می‌آید و در نتیجه، افراد جامعه در این فرایند، مسیر تکاملی شایسته خود را می‌پیمایند.» (گولت، ۱۳۷۰، ص ۷۷)

فریدمن در تعریف دیگری می‌نویسد: «توسعه، یک روند خلاق و نوآور در جهت ایجاد تغییرات زیر بنایی در سیستم اجتماعی است.» (قره باغیان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷)

با توجه به تعاریف متفاوتی که از مفهوم توسعه ارائه شده است، مشخص می‌گردد که توسعه امری ارزشی است که در چارچوب نظام‌های اجتماعی - فرهنگی، شکل خاصی پیدا می‌کند. بنابراین، تعریف مبنایی این پژوهش از مفهوم توسعه، می‌بایست مبتنی بر اصول و ارزش‌هایی باشد که در این کلام امام خمینی علیه السلام به خوبی تبیین شده‌اند:

«اسلام و حکومت اسلامی پدیده‌ای الهی است... برخلاف مکتب‌های غیر توحیدی، در تمام شئون فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته، ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار ننموده است؛ و موانع و مشکلات سر راه تکامل را در اجتماع و فرد گوشزد نموده و به رفع آن‌ها کوشیده است.» (امام خمینی، همان، ج ۱، ص ۴۰۹)



بنابر آنچه گذشت، شاید بتوان تعریف ذیل را به عنوان تعریف مورد قبول در این پژوهش مدنظر قرار داد: «توسعه، فرایندی است که زمینه شکوفایی استعدادهای گوناگون انسان را فراهم می‌سازد و در این فرایند، با استفاده بهینه از منابع مختلف، بستر مناسبی برای رشد تولیدات ملی، هماهنگ با تأمین دیگر خواسته‌های اصیل انسان در دو بُعد مادی و معنوی فراهم می‌آید و در نتیجه، افراد جامعه، در این فرایند، مسیر تکاملی شایسته خود را می‌پیمایند.»

## ۲. توسعه فرهنگی

مفهوم توسعه فرهنگی برای نخستین بار در کنفرانس بین‌المللی سیاست‌های فرهنگی که توسط یونسکو در سال ۱۹۷۰ در ونیز ترتیب یافت، مطرح شده (www.unesco.org) و توسعه انسانی را به طور جدی در مباحث توسعه برجسته کرد. توسعه فرهنگی از دو مفهوم «توسعه» و «فرهنگ» ترکیب یافته است. بر اساس تعریفی که در بخش گذشته از توسعه ارائه گردید، این پدیده در سطوح بنیادین خود از مقوله امور فرهنگی به شمار آمده و از این رو، امروزه فرهنگ در کانون مباحث توسعه قرار دارد.

فرهنگ از جمله مفاهیمی است که درباره تعریف آن اتفاق نظری وجود ندارد و لذا تعاریف مختلفی از آن ارائه گردیده است. برای مثال، تایلری در تعریف خود از فرهنگ معتقد است: «فرهنگ کلیت درهم تافته‌ای است شامل؛ دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات و هرگونه توانایی و عادت که آدمی همچون عضوی از جامعه به دست می‌آورد.» (آشوری، ۱۳۷۵، ص ۷۱) برخی دیگر نیز فرهنگ را به معنای «عاملی که به زندگی انسان معنا و جهت می‌دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۱) تعریف می‌کنند. به طور کلی در همه تعاریف ارائه شده، فرهنگ از دو بعد متمایز مورد توجه قرار گرفته است:

الف) به عنوان واقعیتی عینی نظیر؛ آثاری که تحقق پذیرفته است و یا هر آنچه به عنوان حاصل یا نتیجه‌ای کسب می‌گردد؛ یعنی فرهنگ مجموعه رفتارهای اکتسابی است.

ب) به عنوان واقعیتی که انسان‌ها با آن زندگی می‌کنند، مشارکت در سلسله اموری مستمر و با تحرک، هیأتی پرتحرک و متشکل از ارزش‌ها. (بیرو، ۱۳۷۰، ص ۷۹)

ارکان تعاریف ارائه شده از فرهنگ مشخص می‌سازند که در تغییرات اجتماعی، فرهنگ به عنوان کلیدی‌ترین عنصر، قابل توجه و حائز اهمیت است. آگوستین ژیرار در کتاب «توسعه فرهنگی» خود با تأکید ضرورت توسعه فرهنگی برای جوامع انسانی، می‌نویسد:

«توسعه فرهنگی برای افراد و جوامع با توجه به شتاب و دگرگونی در زمینه‌های ارتباطات، تکنولوژی و اقتصادی و غیره، نه تنها امری لازم است بلکه با ضروری‌ترین و حیاتی‌ترین بخش زندگی بشر، یعنی با هویت مرتبط است؛ هویتی که به زندگی افراد و جوامع حیات بخشیده و به آن معنا می‌دهد و رفع این نیاز بدون توجه به فرهنگ امکان‌پذیر نیست؛ فرهنگ یعنی آنچه به انسان حیثیت می‌بخشد و در نهایت به او صفت انسان بودن می‌دهد.» (ژیرار، ۱۳۷۲، ص ۳)

با توجه به آنچه گفته شد، توسعه فرهنگی را می‌توان به فرایندی تعریف کرد که طی آن، با خلق و تحول در ارزش‌ها، باورها و رفتارهای فردی و اجتماعی، با هدف برآورده کردن نیازهای اصیل آدمی، زمینه‌های لازم را در قالب اجتماع فراهم می‌کند. از این منظر توسعه فرهنگی به معنای پویایی و رشد فرهنگی است که خود دارای عناصری است که روند توسعه را تسریع بخشیده و زیربنای لازم برای توسعه در دیگر ابعاد حیات اجتماعی را فراهم می‌آورد.

#### کاربست توحید در توسعه فرهنگی جامعه اسلامی

توحید عبارت است از: «یگانه دانستن خدا و اعتقاد به اینکه او واحد است.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۱) واژه توحید مصدر باب تفعیل است و همانطور که تعظیم به معنای بزرگ شماری است، نه به مفهوم ایجاد بزرگی و عظمت در یک فرد، توحید نیز به معنی یکتاسازی و یگانه کردن نیست، بلکه به مفهوم اعتقاد به یکتایی و یگانگی است.

بر همین اساس، امام راحل علیه السلام در پاسخ به خبرنگار تایمز لندن می‌گوید:

«ریشه و اصل همه عقاید، که در قرآن کریم آمده و یا پیامبر اسلام (و پیشوایان بحق بعد از آن حضرت بیان فرموده‌اند و مهم‌ترین و با ارزش‌ترین اعتقادات ماست، اصل توحید است. مطابق این اصل ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان، تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز.» (امام خمینی، همان، ج ۵، ص ۳۸۷)

این در حالی است که توسعه در اندیشه غربی، دقیقاً مبتنی بر غفلت از این بُعد هستی پایه‌گذاری گردیده است؛ «برای تصور توسعه لازم بود که ما از خدا غافل شویم و یا حداقل اینکه او را کنار بگذاریم.» (تیچیک، همان، ص ۴۵)

در اسلام اعتقاد به «توحید» نباید همچون عقیده‌ای در کنار سایر عقاید تلقی شود، بلکه

زیربنای تمامی عقاید اسلامی بوده و اسلام تمام احکام و قوانین خویش را بر آن استوار ساخته است، این حقیقتی است که با بررسی احکام، قواعد و ضوابط موجود در اسلام به خوبی نمایان می‌گردد. اسلام زندگی اجتماعی ایده‌آل انسان را آن زندگی‌ای دانسته که براساس فطرت پاک انسان و طبق فرامین الهی استوار باشد. در اسلام، توحید هم عامل تکامل جوامع بشری و هم عامل وحدت تمامی این جوامع می‌باشد. به تعبیر علامه طباطبایی:

«در این دین مشاهده می‌کنیم که روح توحید و یکتاپرستی از هدف‌های اولیّه آن به شمار می‌رود به طوری که روح توحید در کلیه ملکات و فضایل اخلاقی جاری بوده و روح اخلاق نیز در کلیه اعمالی که مردم به انجام آن مکلف‌اند منتشر می‌باشد و با این ترتیب است که برگشت جمیع مواد دین اسلامی به توحید است و توحید خود در مرحله ترکیب و انضمام به همان اخلاق و وظایف عملی برگشت می‌کند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۸۴)

با توجه به اهمیت توحید در کیمت و کیفیت مناسبات اجتماعی است که قرآن کریم محور دعوت همه پیامبران الهی در طول تاریخ را توحید دانسته و همه تعلیمات آن‌ها را به همین اصل اساسی برمی‌گرداند؛

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ \* أَن لَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ أَلِيمٍ؛ و به راستی نوح را به سوی قومش فرستادیم [گفت] من برای شما هشداردهنده‌ای آشکارم \* جزء خدا را نپرستید زیرا من از عذاب روزی سهمگین بر شما بیمناکم.﴾ (هود، ۲۵ - ۲۶)

استاد مطهری با استفاده از آیات ۴۵ و ۴۶ سوره احزاب هدف از رسالت و بعثت پیامبران را دعوت به توحید نظری و عملی فردی دانسته که خود به توحید عملی اجتماعی و اقامه قسط و عدل (حدید، ۲۵) در جامعه منجر می‌شود. (مطهری، همان، ج ۲، ص ۱۷۵) علامه طباطبایی در تفسیر شریف «المیزان»، روح حاکم بر همه آیات قرآن را توحید دانسته و می‌نویسد:

«قرآن با همه تفصیلات و جزئیاتش، بر یک اصل اساسی مبتنی است که بنیان دین نیز بر آن قرار گرفته و آن توحید است. در واقع، تفصیل ذکر شده در قرآن، بیان فروع است این اصل بنیادی است. سوره «هود» این نکته را بیان می‌کند که معارف قرآنی با تحلیل، به توحید خالص برمی‌گردد، و از این رو می‌توان گفت برای قرآن کریم با همه پراکندگی و

تفرق آیات آن، تنها یک غرض متصور است که پس از تفصیل و تجزیه، گاه به صورت اصل دینی، گاه دستور اخلاقی و گاه حکم شرعی درمی‌آید. هیچ کدام از عقاید دینی، دستورات اخلاقی و احکام عملی شریعت، از این روح اساسی دین تخطی نمی‌کنند و در حقیقت همه آن‌ها جسم آن روح واحدند.» (طباطبایی، همان، ج ۱۰، ص ۱۱۷)

از دیدگاه قرآن حد نصاب توحید این است که فرد هم واجب الوجود را منحصر به الله دانسته و هم خالق را، هم رب تکوینی را و هم رب تشریحی را:

«و چون اعتقاد به الوهیت و وحدت در الوهیت در مرتبه اخیر واقع شده است، لذا قرآن ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد، ۱۹) را شعار قرار داد که بر طبق مفاد آن، توحید در مراتب قبل، اگرچه لازم است اما کافی نیست بلکه باید شخص به این اعتقاد برسد که معبودی هم جز الله نیست و پرستش منحصر به اوست. بر این اساس نصاب توحید از نظر اسلام توحید در الوهیت است که قبل از آن مراتب دیگری از توحید وجود دارد. ولی تا به این حد نرسد، توحید به نصاب خود نرسیده است.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۷۶)

### ۱. کارکردهای توحید در مسیر توسعه فرهنگی جامعه

به طور کلی، جهان همواره از دو گرایش اساسی تشکیل شده که در سطوح فردی، اجتماعی و طبیعی هویدا می‌شود:

«یکی گرایش توحیدی است که موجودات را به هم پیوند می‌دهد و وحدت، هماهنگی، توازن و تعادل را برقرار می‌سازد و گرایش دیگر شرک است که موجودات را دور از هم، سر در گم و بی ارتباط می‌گرداند.» (تیچیک، همان، ص ۴۸)

ویلیام تیچیک با مقایسه نتایج حاصله از دو گرایش مذکور، می‌نویسد:

«نتیجه پیروی از گرایش توحیدی، وحدت، هماهنگی، کلیت و قرب به خداست و نتیجه پیروی از گرایش شرک آلود، کثرت، پراکندگی، عدم تعادل، پاشیدگی، عدم یکپارچگی و دوری از خداست. در سطح اجتماعی گاهی قرآن به این دو گرایش با اصطلاحات صلاح و فساد اشاره می‌کند. بنابراین، صلاح نشانه اجتماعی تعادل و هماهنگی است در حالی که فساد مظهر عدم تعادل، پراکندگی و پاشیدگی است.» (همان)

نتایج این دو دیدگاه در ساخت‌بندی اجتماع انسانی غیرقابل انکار است. از همین رو قرآن کریم توحید را دارای اثرات و جلوه‌های مثبت بسیاری در زندگی اجتماعی می‌داند. در ادامه به برخی از

کارکردهای مثبت توحید در توسعه فرهنگی جامعه اشاره می‌شود:

### ۱ - ۱. هدایت و جهت‌دهی به امر توسعه

قرآن مجید توحید را به معنای وحدت و یکپارچگی همه جهان و خویشاوندی تمام عناصر آن می‌داند. از این منظر، از آنجا که سلسله جنبان آفرینش یکی بوده و همه موجودات از یک مبدأ و منشأ پدید آمده‌اند؛ پس همگی، اجزاء یک مجموعه‌اند و کل جهان یک واحد و دارای یک جهت‌گیری می‌باشد؛

﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِن تَفٰوُتٍ﴾ در آفرینش خدای رحمان هیچ خلل و بی‌نظمی نمی‌بینی. ﴿(ملک، ۲)

به این ترتیب، توحیدباوری با تقویت این اندیشه که جهان پویا، کاروانی است که همه اجزاء و عناصر آن همانند حلقه‌های زنجیر به هم متصل بوده و دارای آفرینش و حساب شدگی و انضباط محاسبه شده‌ای در فرد فرد اجزاء می‌باشند؛ چون آفریننده همه خدایی حکیم است: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبٰنٍ﴾ ما این آسمان و زمین و آنچه را میان آن دوست به بازیچه نیافریده‌ایم. ﴿(انبیاء، ۱۶) اندیشه توحید مبین این نکته اساسی در جهت‌دهی به فرایند توسعه در جامعه اسلامی است که همه اشیا و عناصر عالم سر به فرمان خدا و پذیرنده ربوبیت او هستند (مریم، ۱۷). بنابراین؛ هدف هر گونه حرکت و جنبش در ابعاد مختلف حیات اجتماعی را هموار کردن مسیر بندگی خدا دانسته ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِعِبَادُوْنَ﴾ جن و انس را جز برای پرستش خود نیافریده‌ام. ﴿(ذاریات، ۵۶) و جامعه‌ای را توسعه‌یافته می‌داند که همه نظامات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن در نهایت امر زمینه را برای تعالی و قرب انسان به خداوند متعال فراهم آورد. به همین خاطر حضرت شعیب علیه السلام اصلاح نظام اقتصادی موجود در میان مردم خود را مبتنی بر توحید کرده و می‌فرماید:

﴿وَ اِلٰی مَدِيْنٍ اَحَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوْا الْمِكْيَالَ وَالْمِيْزَانَ﴾ و به سوی [اهل] مدین برادرشان شعیب را [فرستادیم] گفت ای قوم من خدا را پرستید برای شما جز او معبودی نیست و پیمان‌ه و ترازو را کم مکنید... ﴿(هود، ۸۴)

### ۱ - ۲. توحیدباوری در ساحت توسعه انسانی

توحیدباوری بر این اصل بنیادین استوار گردیده است که همه انسان‌ها در رابطه با خدا یکسان بوده

و اگر تمایزی هم است، به خاطر کوششی است که هرکسی می‌تواند در راه و در جهت خیر و صلاح انسان‌ها انجام دهد. (بقره، ۱۱۷) توحیدباوری با مردود دانستن تبعیض‌های نهادینه شده در جوامع انسانی، همه آحاد بشر را در آفرینش و مایه‌های انسانی برابر می‌داند؛

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً؛ اى مردم از پروردگارتان كه شما را از نفس واحدی آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید و از آن دو مردان و زنان بسیاری پراکنده كرد...﴾ (نساء، ۱)

بنابراین جامعه توسعه‌یافته در چارچوب اندیشه توحید، جامعه‌ای است که در آن، همه افراد از فرصت‌های برابر برای تعالی و پیشرفت برخوردار باشند.

گسترش توحیدباوری در جامعه زمینه‌ای را فراهم می‌آورد تا انسان‌ها از هرگونه اسارت فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... آزاد گردیده و بجای بندگی زر و زور و تزویر، تنها بندگی خداوند را پیشه خود سازند که ﴿إِنَّ الْأَحْكَمَ إِلَّا لِلَّهِ؛ حکم تنها حکم خداست﴾ (یوسف، ۴۰) توحید‌گرایی همچنین با یکپارچه کردن قلمرو زندگی و هستی انسان، زندگی وی را ترکیبی از اندیشه و عمل می‌داند که اگر یکی از آن دو یا بخشی از هریک، از محور بندگی خدا خارج شود، در قلمرو زندگی انسان دوگانگی رخ می‌دهد؛

﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أشدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ؛ آیا شما به پاره‌ای از کتاب [تورات] ایمان می‌آورید و به پاره‌ای کفر می‌ورزید پس جزای هر کس از شما که چنین کند جز خوارى در زندگى دنیا چیزی نخواهد بود و روز رستاخیز ایشان را به سخت‌ترین عذاب‌ها باز برند و خداوند از آنچه می‌کنید غافل نیست.﴾ (بقره، ۸۵)

به این ترتیب، اگر آحاد جامعه اسلامی در برخی مسائل فردی، به ظاهر خود را به اصول توحید پایبند دانسته ولی در مسائل اجتماعی و طراحی نظامات سیاسی، اقتصادی و... بر محور شرک حرکت نمایند، صرفنظر از عذاب اخروی، در دنیا نیز اجتماع مذکور با گرفتاری‌ها و مشکلات فردی و اجتماعی بنیادینی روبرو خواهد گردید.

### ۱ - ۳. ایجاد جامعه سالم و عدالت پیشه

ایجاد جامعه سالم و عدالت پیشه یکی از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی است که قرآن برای توحیدباوری بیان می‌کند. جامعه که بر عنصر یگانگی خدا بنا نهاده شود، به این بینش و نگرش

دست می‌یابد که تنها خداوند است که هستی را آفریده و انسان را پروراننده و هدایت و مدیریت می‌کند و بنابراین هر گونه اختلاف از نظر نژادی و یا برتری‌های دیگری از این دست، در اندیشه و بینش توحیدی مردود شمرده شده و نگرش افراد مؤمن و اهل توحید به جامعه و افراد انسانی، نگرشی مثبت و سازنده خواهد بود. این گونه است که اصل عدالت و دادگری در جوامع توحیدی ریشه دوانیده و در همه حوزه‌ها خود را نشان می‌دهد.

رعایت عدالت در همه حوزه‌های زندگی اجتماعی به ویژه نظام اقتصادی، از آثار و کارکردهای بنیادین توحید و بینش و نگرش توحیدی است که قرآن در آیه ۸۵ سوره اعراف بدان اشاره می‌کند؛

﴿وَالِی مَدَیْنٍ اَھَاهُمْ شُعَیْبًا قَالَ یَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَکُمْ مِنْ اِلٰهٍ غَیْرُهُ قَدْ جَاءَتْکُمْ بَیِّنَةٌ مِنْ رَبِّکُمْ فَاَوْفُوا الْکَیْلَ وَ الْمِیْزَانَ وَ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ اَشْیَاءَهُمْ وَ لَا تَفْسِدُوا فِی الْاَرْضِ بَعْدَ اِصْلَاحِهَا ذَلِکُمْ خَیْرٌ لَّکُمْ اِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِیْنَ؛ و به سوی مدین، برادرشان شعیب را (فرستادیم) گفت: «ای قوم من! خدا را بپرستید، که جز او معبودی ندارید! دلیل روشنی از طرف پروردگارتان برای شما آمده است بنا بر این، حق پیمان‌ها و وزن را ادا کنید! و از اموال مردم چیزی نگاهید! و در روی زمین، بعد از آنکه (در پرتو ایمان و دعوت انبیاء) اصلاح شده است، فساد نکنید! این برای شما بهتر است اگر با ایمان هستید!» (اعراف، ۸۵)

قرآن کریم از زبان حضرت شعیب رضی الله عنه تبیین می‌کند که چگونه توحید و عبادت خدای یگانه می‌تواند در امور اقتصادی و مدیریت آن عدالت را برپا داشته و تقویت نماید، به گونه‌ای که افراد و اشخاص جامعه توحیدی همواره روابط اقتصادی خویش را بر پایه معیارها و موازین پذیرفته شده عقلانی و عرفی و شرعی سامان می‌دهند و از تجاوز و تعدی به حقوق مالی پرهیز می‌کنند و راه قسط و عدالت را می‌پیمایند.

بنابراین، یکی از مهم‌ترین ساز و کارهای قرآنی برای ایجاد و اجرای عدالت اجتماعی در همه حوزه‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی...، تقویت توحید و برجسته شدن این اصل اساسی در جامعه اسلامی می‌باشد.

#### ۱ - ۴. توحیدباوری؛ اصلاح امور جوامع و مبارزه با فساد

اصلاح امور جامعه و مبارزه با فساد از کارویژه‌های اساسی توحیدباوری است که با جهت‌دهی به بینش و نگرش افراد جامعه، زمینه انجام اصلاحات همه جانبه در جامعه و تحقق توسعه و تعالی اجتماعی را فراهم می‌آورد. حضرت شعیب در برخورد با ناهنجاری‌ها و فساد نهادینه شده در

جامعه خود، می‌کوشد تا ابتدا بینش و نگرش افراد جامعه را اصلاح کند؛ چرا که پس از آن، به طور طبیعی اعمال و رفتار اجتماعی ایشان اصلاح می‌گردد. (هود، ۸۴ - ۸۸)

قرآن کریم ایمنی و نجات جوامع از سنت عذاب الهی را که در نتیجه شیوع ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی بر جوامع نازل می‌شود، در گرو اعتقاد به توحید و پرهیز از شرک می‌داند؛

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ ۖ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ ۚ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾؛ آنان که گفتند: الله سومین سه خداست، کافر شدند در حالی که هیچ خدایی جز الله نیست اگر از آنچه می‌گویند باز نایستند به کافران عذابی دردآور خواهد رسید. ﴿(مائده، ۷۳)

بنابراین اگر جامعه بخواهد از بحران‌هایی که موجب نابودی و نیستی طبیعی و یا غیر طبیعی است، رهایی یابد می‌بایست به اصل توحید بازگردد. جامعه توحید محور می‌تواند با اعمال و رفتار خیرخواهانه، عناصر طبیعی را در اختیار گرفته و حتی آن‌ها را به سوی خیر جمعی هدایت کند. (انبیاء، ۶۹)

### عدالت‌باوری و توسعه فرهنگی

در واقع در حوزه سیاست و اجتماع، دادورزی و اجرای عدالت با سابقه‌ترین آرمانی است که همواره دغدغه خاطر حکیمان و مصلحان اجتماعی بوده است. افلاطون کتاب جمهوریت را به منظور تبیین این اندیشه نوشت. او معتقد بود که مدینه فاضله زمانی شکل می‌گیرد که حاکم، مدینه خود را وقف عدالت کند و جامعه بر محور عدل سامان یابد. (کویره، ۱۳۸۹، ص ۴۷)

ارسطو در کتاب «سیاست» در جست‌وجوی روش‌های اجرای عدالت بود و سرانجام اجرای عدالت را معیار راستی و درستی حکومت دانست. (ارسطو، ۱۳۵۸، ص ۱۱۸) فارابی در «سیاست مدینه» بر این رویکرد تأکید کرد که وظیفه سیاستمدار مدینه، نظام‌مند ساختن روابط اعضای جامعه بر اساس عدل است. (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۱۶۲) خواجه نصیرطوسی در «اخلاق ناصری» عدالت را مبنای حقوق دانسته و بر این باور بود که عدالت زمینه‌ساز تعاون و تعاون شرط تکامل اجتماعی است. (طوسی، ۱۳۶۰، ص ۲۴۷) ابن خلدون در «مقدمه»، کار ویژه دولت‌ها را مبارزه با ستم و تبعیض و پاسداری از عدالت اجتماعی برشمرده است. (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ص ۷۹) و سرانجام ابن سینا در «شفا»، هدف دین را تنظیم روابط اجتماعی براساس قانون عدل ترسیم می‌کند. (ابن سینا، بی تا، ج ۱، ص ۴۴۱ - ۴۴۴) و به این ترتیب، تأکید بر اجرای عدالت به مثابه یک سنت



سیاسی، همواره اندیشه حکمای اسلامی را به خود مشغول ساخته است.

اندیشه عدالتخواهی در جامعه اسلامی و فراوانی گفتگو از عدل و عدالت، ریشه در آموزه‌های قرآنی داشته؛ چنانکه در فرهنگ قرآنی پس از توحید، اصلی فراگیرتر از عدالت وجود ندارد؛ اصلی که هم آفرینش الهی بر اساس آن استقرار یافته و هم ربوبیت او بر مبنای آن اداره می‌شود. در حوزه تشریح نیز معیار مفاهیم اساسی و ارزشی اسلام عدالت است، به گونه‌ای که نمی‌توان در آموزه‌های اسلام و قوانین آن چیزی را یافت که بیرون از دایره عدالت و دادگری باشد و از حد میانه به سوی نقص و یا زیاده متمایل و گرایش داشته باشد:

﴿وَمَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا؛ و کلام پروردگار تو، با صدق و عدل، به حدّ تمام رسید.﴾ (انعام، ۱۱۵)

عدالت در لغت به معنی مساوات (راغب اصفهانی، همان، ص ۵۵۱)، ضد جور (الشرطونی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۹۴) و عدم افراط و تفریط می‌باشد (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۳۴، ص ۱۲۱)، امیرالمؤمنین علی (در نهج البلاغه عدالت را به «وضع الشیء فی موضعه» تعریف کرده و در جای دیگری، از عدل به «رعایت کردن استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آن چه امکان وجود دارد») (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۹) تعبیر آورده‌اند. عمده تعاریفی که به ویژه در میان اندیشمندان شیعی از عدالت ارائه گردیده است، حول این دو تعریف دور می‌زنند؛ چنانکه علامه طباطبایی نیز از همین معنا استفاده نموده‌اند:

«هی اعطاء کل ذی حق من القوی حقه و وضعه فی موضعه الذی ینبغی له؛ عدالت؛ یعنی دادن هر صاحب حق و رساندن حقوقشان به آن و گذاشتن هر چیز در جای خودش می‌باشد.» (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۳۷۱)

این نکته حائز اهمیت است که در غالب تعاریف ارائه شده از عدالت، اصل واحد در ماده عدل، حد وسط میان افراط و تفریط است، به گونه‌ای که نه در آن زائدی باشد و نه نقص. این معنا را می‌توان در همه تعاریفی که اهل لغت بیان کرده‌اند قابل انطباق دانست.

در ارزش و اهمیت عدالت همین بس که رعایت آن از سوی مردم، شایسته تر از احسان و نیکی و بخشش به خویشاوندان دانسته شده (نحل، ۹۰) و برپایی آن از اهداف اصلی دعوت پیامبر قرار داده شده ﴿وَأَمْرٌ تُلَاقِيهِ أَهْلُ الْمَدِينَةِ الَّذِينَ بُدِلَ بَيْنَهُمْ الْوَعْدُ الَّذِي بَعَثْتَ فِيهِ الْمُرْسَلِينَ﴾ (شوری، ۱۵) و هدف بعثت و فرستادن پیامبران از سوی خداوند آشنایی مردم با اصول عدالت و حقوق مبتنی بر آن و آموزش و

مدیریت عملی برای ایجاد جنبش‌های مردمی برای اجرای آن دانسته شده است. (حدید، ۲۵)  
براساس آنچه گذشت، عدالت یک موضوع صرفاً قراردادی و اعتباری نیست تا اثبات و نفی آن تابع اراده و خواست انسان‌ها باشد، بلکه یک وضع و حقیقت نفس‌الامری و الهی است. انسان هم در فطرت فردی خود به عدالت تمایل دارد و هم زندگی اجتماعی او بر پایه عدالت استقرار یافته است:

«از فطرت‌های الهیه که در کمون ذات بشر مخمّر است، حبّ عدل و خضوع در مقابل آن

است و بغض ظلم و عدم انقیاد در پیش آن است.» (امام خمینی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳)

علامه طباطبایی با تأکید بر ارزش نفس‌الامری عدل، آن را از عناصر اصلی در ترکیب و هیأت اجتماع بر می‌شمرد و می‌نویسد:

«عدالت که در لغت به معنای اعتدال و حد وسط بین عالی و دانی و میانه بین دو طرف

افراط و تفریط است، در افراد مجتمعات بشری هم عبارت است از افرادی که قسمت

عمده اجتماع را تشکیل می‌دهند و آنان همان افراد متوسط الحالند، که در حقیقت به

منزله جوهره ذات اجتماع‌اند، و همه ترکیب و تألیف‌های اجتماعی روی آنان دور می‌زند»

(طباطبایی، همان، ج ۶، ص ۲۹۸)

نقش و کارکرد اساسی عدالت در مهم‌ترین و اساسی‌ترین بخش‌های زندگی بشر و قوانین مربوط یا مرتبط با آن‌ها، به خوبی مشهود است. بنیان وضع قوانین تشریحی در اسلام بر پایه عدالت بوده و هیچ قانونی را نمی‌توان یافت که در آن کوچک‌ترین ظلم و ستم و یا تمایلی به بیداد وجود داشته باشد. از این منظر، مؤمنان موظف هستند در مسیر زندگی خویش در همه امور خرد و کلان، شخصی و اجتماعی، دنیوی و اخروی عدالت را مراعات کنند و از ظلم و جور و بیداد پرهیز کنند:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ؛ خداوند به عدالت و احسان امر می‌نماید﴾ (نحل، ۹۰)

از سوی دیگر، عدالت در نگاه اسلامی به قدری اهمیت دارد که قرآن «قتل آمران به عدل و داد» را در ردیف کفر به خدا و قتل پیامبران دانسته و می‌گوید:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ حَقِّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ

مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ؛ کسانی که نسبت به آیات خدا کفر می‌ورزند و پیامبران را

بدون دلیل به قتل می‌رسانند و آمران به عدل و داد را می‌کشند، به آن‌ها بشارت ده که

عذاب دردناکی در انتظارشان است.﴾ (آل عمران، ۲۱)

از دیدگاه قرآن دستیابی به هرگونه عدالت مشهود و نهادینه‌شدن فرهنگ عدل و داد در جامعه،

متوقف بر توسعه فرهنگی است و لذا در آیه ۲۵ سوره حدید، اقامه قسط و عدل در جامعه را متوقف بر ارسال انبیاء و نزول کتب آسمانی می‌داند:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ مَا رَسُولَانِ خُود رَا بَا دَلَايِل رُوشَن فَرَسْتَادِيم، وَ بَا آن هَا كِتَاب (آسْمَانِي) وَ مِيزَان (شِنَاسَايِي حَقِّ از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند﴾ (حدید، ۲۵)

به بیان علامه طباطبایی «غرض از این کار (ارسال انبیاء و کتب) این است که مردم به قسط و عدالت عادت کرده و خوی بگیرند.» (طباطبایی، همان، ج ۱۹، ص ۳۰۱) و از همین رو می‌توان گفت: یکی از شاخص‌های اصلی توسعه فرهنگی در جامعه اسلامی، نهادینه‌شدن عدالت‌باوری در سطوح مختلف اجتماعی است.

اساساً از منظر قرآن کریم، تحقق هر گونه کمال و رشد و بالندگی و نظم اجتماعی و دیگر مصادیق توسعه فرهنگی به نوعی متوقف بر عنصر عدالت‌باوری می‌باشد:

﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ؛ وَ حَق پیمانہ و وزن را بعدالت ادا کنید! هیچ کس را، جز بمقدار توانایش، تکلیف نمی‌کنیم و هنگامی که سخنی می‌گویید، عدالت را رعایت نمایید، حتی اگر در مورد نزدیکان (شما) بوده باشد.﴾ (انعام، ۱۵۲)

از این منظر است که علامه طباطبایی عدالت اجتماعی را با استحقاق اجتماعی مرتبط دانسته و می‌نویسد:

«(عدالت اجتماعی یعنی اینکه) با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی جای داده شود که سزاوار آن است.» (طباطبایی، همان، ج ۱۲، ص ۴۷۹)

## ۱. کارکردهای عدالت در مسیر توسعه فرهنگی

عدالت‌باوری کارکردهای بسیاری در توسعه فرهنگی جامعه اسلامی دارد که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از:

### ۱ - ۱. نهادینه‌شدن عدالت‌باوری در سطوح حاکمیتی

در اجتماعی که از لحاظ فرهنگی توسعه یافته است، تنها وجود قوانین درست و عادلانه برای ایجاد عدالت اجتماعی کافی نبوده، بلکه شرط مهم و اساسی برای تحقق آن، نهادینه‌شدن عنصر عدالت

در لایه‌های مختلف نهادهای حاکمیتی و مجریان آن‌ها می‌باشد. به عبارت دیگر هر قدر قوانینی که تنظیم‌کننده روابط و مناسبات اجتماعی است، عادلانه باشند و کارگزاران و حاکمان جامعه از توانایی و تخصص بالایی در اداره امور اجتماعی برخوردار باشند، اما به صفت انسانی عدالت متصف نباشند، در اجرای آن ناکام خواهند ماند. بنابراین باور داشتن مسئولان اجرایی و دیگر مقامات مسئول به ضرورت عدالت و تمسک به آن در مقام عمل (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۷) از بدیهی‌ترین نتایج توسعه فرهنگی از دیدگاه کلان به شمار می‌رود.

آیت‌الله جوادی آملی در تبیین چرایی ضرورت عدالت باوری درباره حاکم اسلامی می‌نویسد:

«فقیه جامع شرایط کسی است که علاوه بر جناح نظری، در جناح عملی نیز به مقدار ممکن کامل باشد؛ یعنی علاوه بر این که لازم است علم دین را درست بفهمد، باید آن علم را در خودش و محدوده حیاتش و در جامعه اسلامی به درستی اجرا نماید. لازم است همه وظایف دینی خود را انجام دهد و آن چه از دین باید، به مردم ابلاغ نماید و چیزی را کتمان نکند. فقیه عادل، باید به میل و هوس کاری نکند، مطیع هوای نفس نگردد و گناهی از او سر نزند، نه واجبی را ترک کند و نه حرامی را مرتکب شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸)

نظام سیاسی که عدالت در همه سطوح و لایه‌های آن نهادینه شده باشد، به لحاظ فرهنگی، زمینه پذیرش قوانین عادلانه و نکوهش تجاوز به حقوق دیگران در آن فراهم می‌شود و مجریان شایسته، براساس لیاقت و کاردانی و لیاقت و بدون در نظر گرفتن روابط شخصی و گروهی انتخاب شده و در مسند قدرت قرار می‌گیرند و... که همگی ناشی از ظرفیت بالای توسعه فرهنگی در جامعه می‌باشند.

#### ۱ - ۲. جامعه عدالت‌باور و حمایت از حقوق طبقات ضعیف جامعه

یکی از شاخص‌های جامعه توسعه‌یافته به لحاظ فرهنگی این است که عدالت در تار و پود این جامعه بگونه‌ای رسوخ کرده باشد که در آن، همه مردم نه تنها حقوق یکدیگر را محترم شمرده، بلکه حقوق طبقات پایین اجتماع را نیز مراعات نمایند. بنابراین حمایت از حقوق طبقات ضعیف جامعه از نشانه‌های بارز توسعه فرهنگی می‌باشد.

در دوران جاهلیت که کوچک‌ترین نشانه‌های فرهنگ و توسعه فرهنگی در جامعه عرب آن روز هویدا نبود، جنگ‌ها و درگیری‌های قومی و قبیله‌ای بسیاری اتفاق افتاده که در جریان آن‌ها، افراد

زیادی پدران خود را از دست می‌دادند، رسم عرب آن روز این بود که بزرگان و اقویای عرب، دختران یتیمی را که اندک اموالی از پدرانشان برایشان باقی مانده بود، به همسری می‌گرفتند و اموال آن‌ها را با اموال خود مخلوط نموده، می‌خوردند و در این عمل نه تنها رعایت عدالت را نکرده، بلکه گاه می‌شد که بعد از تمام شدن اموالشان، آنان را طلاق داده و گرسنه و برهنه رها می‌کردند. قرآن کریم با شدیدترین لحن از این عادت زشت و آسیب فرهنگی فاحش نهی فرموده و همگی را به رعایت عدالت یتیمان بی سرپرست فرا می‌خواند:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا؛ کسانی که اموال یتیمان را به ظلم و ستم می‌خورند، (در حقیقت،) تنها آتش می‌خورند و بزودی در شعله‌های آتش (دوزخ) می‌سوزند.﴾ (نساء، ۱۰)

در آیه ۱۲۷ سوره نساء، به جای تأکید بر رعایت حقوق زنان یتیم، حکم متوجه عموم ایتم - مرد و زن - شده و رعایت عدالت درباره آنان - چه در مسائل مالی و چه غیر مالی - بر همه آحاد جامعه لازم شمرده شده است:

﴿وَأَنْ تَقْوُمُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ...؛ و با یتیمان به عدالت رفتار کنید.﴾ (نساء، ۱۲۷)

اساساً زن در جامعه آن روز عرب وضعیت اسف‌باری داشت:

«زن در میان آنان، مانند کالایی خرید و فروش می‌شد، و از هر گونه حقوق اجتماعی و فردی، حتی حق ارث محروم بود روشنفکران عرب زن را در شمار حیوانات قرار داده و برای همین جهت در شمار لوازم و اثاث زندگی می‌شمردند.» (سبحانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰)

اسلام که اهتمام خود را اتمام مکارم اخلاقی و تثبیت ارزش‌های فرهنگی دینی در جامعه می‌دانست، در مقابل این نظام نابرابر و فرهنگ ناعادلانه ایستاد و با فرهنگ سازی تلاش نمود نگاه تبعیض آمیز نسبت به جمعیت زنان را تغییر داده و شأن و منزلت اجتماعی آنان را بالا برد؛

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً؛ ای مردم از (مخالفت) پروردگارتان بپرهیزید. همان کسی که همه شما را از یک انسان آفرید و همسر او را (نیز) از جنس او خلق کرد؛ و از آن دو، مردان و زنان فراوانی (در روی زمین) منتشر ساخت...﴾ (نساء، ۱)

به این ترتیب اسلام برخلاف دیدگاهی که به زن جنبه طفیلی داده و تعرض به حقوق وی را امری

سهل و ممتنع فرض می‌نمود، به خلقت یکسان زن و مرد اشاره کرده، و اهتمام به حقوق زن را از نشانه‌های پویایی فرهنگی جامعه دانست.

### ۱ - ۳. عدالت‌باوری و تحقق شایسته‌سالاری در جامعه اسلامی

در جامعه عدالت‌باور و در همه سطوح و نهادهای آن، شایسته‌سالاری به عنوان یک اصل بنیادین مطرح است. نهادینه‌شدن عنصر عدالت در چنین جامعه‌ای موجب می‌گردد که گزینش افراد برای مسئولیت‌های مختلف بر مبنای ضابطه صورت بگیرد نه رابطه. و این خود از شاخص‌ها و نشانه‌های رشد و کمال جامعه در بُعد فرهنگی است.

شایسته‌سالاری منشأ و حیانی دارد. خداوند متعال در قرآن کریم تصریح دارد که پیامبرانش را از میان بهترین‌ها برگزیده است و آنان را با امکانات و تجهیزاتی مانند کتاب، میزان و آهن (ضامن اجرا) فرستاده تا انسان‌ها را به گونه‌ای تعلیم و تربیت کنند که به صورت خودجوش اقدام به برپایی عدالت کنند.

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آن‌ها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند.﴾ (حدید، ۲۵)

بر این اساس، هر پیامبری سرآمد روزگار خویش بوده و ایمان، امانت، تعهد، صداقت، اخلاص، قاطعیت، نیکوکاری، محبت، خیرخواهی، شجاعت و توکل مطلق بر خداوند از ویژگی‌های عمومی آنان بوده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۵۵ - ۷۵)

در جامعه عدالت‌محور سازوکارهای اجتماعی طوری طراحی می‌شود که در ضمن آن‌ها، واگذاری اختیارات و مسئولیت‌ها پس از ارزیابی صلاحیت افراد انجام می‌گیرد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«ان الله ﷻ اَدَبٌ نَبِيَّهٌ فَاحْسَنُ اَدَبِهِ فَلَمَّا اكْمَلَ لَهُ الْاَدَبَ، فَقَالَ: اُنْكَ لَعَلِي خَلْقٌ عَظِيمٌ ثُمَّ فَرَضَ اِلَيْهِ اَمْرَ الدِّينِ وَالْاُمَّةِ لِيَسُوْسَ عِبَادَهُ فَقَالَ ﷻ: مَا اَتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَان رَسُوْلَ اللهِ ﷺ مَوْفِقًا مُؤَيَّدًا بِرُوْحِ الْقُدْسِ لَا يَزِلُّ وَلَا يَخْطِئُ فِى شَيْءٍ مِّمَّا يَسُوْسُ بِهِ الْخَلْقَ فَتَأْدَبْ بِاَدَابِ اللهِ؛ همانا خداوند ﷻ پیامبرش را ادب آموخت؛ پس نیکو ادب آموخت و زمانی که ادب او را کامل کرد، فرمود: همانا تو خلقی بزرگ داری. پس امر دین و امت را بر او واجب گردانید تا به تدبیر بندگانش بپردازد؛ پس فرمود: آنچه را رسول برایتان آورد، بگیرید و از آنچه بازداشت، بازماند و همانا رسول خدا ﷺ توفیق یافته و تأییدشده به روح القدس است. در هیچ یک

از اموری که خلق را به آن تدبیر می‌کند، نمی‌لغزد و خطا نمی‌کند؛ پس به آداب خدا مؤدب شو.»  
(مجلسی، ۱۳۹۶ق، ج ۱۷، ص ۲)

به طور کلی، در یک اجتماع پویا و کارآمد، مردم که ولی نعمت حاکمان جامعه به شمار می‌روند، به طور طبیعی انتظار دارند که از لحاظ قانونی، امکانات و فرصت‌ها برای همگان به طور عادلانه فراهم گردد، و این مهم فقط به دست شایستگی محقق خواهد شد که با علم و دانایی به آثار مطلوب عدالت و پیامدهای ناگوار و مخرب تبعیض و بی‌عدالتی بیندیشند و با تمام توان در راستای اقامه عدالت بکوشند. در جامعه‌ای که در آن کار به کاردان سپرده شده، تعهد و تخصص در واگذاری مسئولیت‌ها اعتبار گردیده و کارگزاران و کارمندان آن بر اساس شایستگی و نه وابستگی به صاحبان قدرت انتخاب شوند، امید به پیشرفت و توسعه همه جانبه دو چندان می‌باشد؛ به گونه‌ای که به تعبیر قرآن، دستاوردهای آن عدالت‌باوران را نیز شگفت زده خواهد کرد:

﴿كَزْرُوعٍ أَخْرَجَ شَطْئَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ﴾؛ همانند زراعتی که جوانه‌های خود را خارج ساخته، سپس به تقویت آن پرداخته تا محکم شده و بر پای خود ایستاده است و بقدری نمو و رشد کرده که زارعان را به شگفتی وامی‌دارد ﴿فتح، ۲۹﴾

در قرآن کریم به مواردی برمی‌خوریم که به طور صریح به شایسته‌سالاری و اصول و قواعد آن اشاره می‌کند، در قصه طالوت و بنی اسرائیل، آن‌گاه که حضرت طالوت از سوی «اشموئیل» پیامبر به عنوان سرپرست حکومت بنی اسرائیل معرفی می‌شود، مردم بنی اسرائیل بر اقدام وی خورده گرفتند و طالوت را به سبب نداشتن مال و ثروت و عدم انتسابش به خانواده‌های سرشناس بنی اسرائیل، شایسته این منصب ندانستند. پیامبرشان به آن‌ها گفت:

﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾؛ او دارای دو ویژگی است: فزونی علم و توانایی (قدرت جسمی)، خداوند به خاطر این دو (علم و قدرت) او را برگزیده است. «(بقره، ۲۴۶ - ۲۴۷)»

در آیات دیگری نیز به رعایت اصل شایستگی اشاره می‌کند: پرهیز از پیروی هوای نفس (نساء، ۱۳۵) همکاری نکردن با نادانان (نساء، ۵) و اسرافکاران (شعراء، ۱۵۱)، دوری گزیدن از دروغگویان (قلم، ۸)، عدم اعتماد به گمراهان (کهف، ۵۱) و کافران (نساء، ۱۴۱)، و ارتباط نداشتن با عیب‌جویان و مانعان خیر و گنهکاران متجاوز (قلم، ۱۰ - ۱۳) از صفاتی است که در گزینش کارگزاران جامعه اسلامی باید مورد اهتمام قرار گیرد، چرا که تنها در این صورت است که می‌توان گفت جامعه از

حد قابل قبولی از توسعه فرهنگی برخوردار گردیده است که از حاکمیت ناهلان جلوگیری کرده و افراد شایسته را به مسئولیت‌های اجتماعی می‌گمارد.

#### ۱ - ۴. عدالت‌باوری و رفع ناهنجاری‌های اجتماعی

فقدان عدالت‌باوری در سطوح مختلف جامعه موجب فراهم شدن زمینه بسیاری از ناهنجاری‌های اجتماعی چون پریشانی و عدم آرامش، ضعف تفکر و از بین رفتن عزت اجتماعی در افراد می‌باشد.

«ان الفقر مذهبة للنفس، مذهبة للعقل، جالب للهموم؛ فقر سبب پریشانی حواس،

سرگشتگی عقل و گرفتار شدن به غم و اندوه است.» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۲)

اختلالات جسمی، روانی (محمدی ری شهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۹۲)، گسترش شر و جرم و جنایت (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۸۵)، سستی در اعتقادات و اخلاق (همان، ص ۲۸۳)، هلاکت و نابودی ارزش و شخصیت انسان (همان، ص ۳۱۳)، نابودی استعدادهای خدادادی (همان) و مشکلات و مفاسد بسیار دیگری را می‌توان از آثار سوء نهادینه نشدن عنصر عدالت در فکر و عمل اجتماعی در جامعه اسلامی دانست، که خود مفاسد بی‌شماری را به دنبال می‌آوردند.

بر این اساس یگانه عنصری که می‌تواند با ایجاد تعادل در عرصه‌های مختلف اجتماعی و هدایت تعاملات اجتماعی بر مسیر عدالت، موجبات قوام نهادهای اجتماعی و توسعه فرهنگی را فراهم آورد، نهادینه‌شدن ایده هنجار عدالت‌باوری در میان طبقات اجتماعی است که در نهایت موجب حیات جامعه می‌شود. آن‌گونه که حضرت علی علیه السلام فرمود:

«العدل حياة الاحكام؛ عدالت روح و کالبد احکام الهی است.» (تمیمی آمدی، همان، ص ۳۰)

اساساً عدالت دارای جلوه‌های مختلف اجتماعی بوده و در کنار تأثیرات غیر قابل انکار در توسعه سیاسی و اقتصادی و... ارتباط تنگاتنگی با سعادت معنوی و حیات روحانی دارد. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در روایتی فرموده است:

«فلولا الخبز ماصلينا ولا ضمنا ولا ادبنا فرائض ربنا... وبه حجاجم بيت ربكم؛ و

اگر نان نبود ما نماز نمی‌خواندیم روزه نمی‌گرفتیم و فرائض پروردگاران را ادا

نمی‌کردیم.» (حکیمی، همان، ج ۳، ص ۲۹۲)

این روایت و دیگر احادیث مشابه، مبین این مطلب اساسی هستند که رابطه مستقیمی میان عدالت در جامعه و در نتیجه گشایش روزی و فراگیر شدن ارزش‌های دینی در سطح جامعه وجود دارد. از این منظر، یکی دیگر از کارکردهای اساسی عدالت‌باوری در توسعه فرهنگی، جلوگیری از



بسیاری از ناهنجاری‌های اجتماعی است.

### نتیجه‌گیری

توسعه فرهنگی فرایندی است که طی آن، با خلق و تحول در ارزش‌ها، باورها و رفتارهای فردی و اجتماعی، با هدف برآورده کردن نیازهای اصیل آدمی، زمینه‌های لازم را در قالب اجتماع فراهم می‌کند. انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی ایران، به دلیل ماهیت فرهنگی و اتکاء به مبانی عمیق دینی و همچنین داعیه جهانی خود، نیازمند طراحی الگویی بومی از توسعه فرهنگی، منطبق با اصول دینی و ملی خود در سه حوزه نظام ارزشی و هنجاری، نهادها و همچنین رفتار اجتماعی است.

در واقع، نظام ارزشی و هنجاری یکی از سه ضلع مثلث توسعه فرهنگی در جامعه اسلامی است که قرآن کریم برای تحقق آن، شاخص‌گذاری‌هایی را با هدف هدایت صحیح جامعه در این بُعد انجام داده است. در عرصه نظام ارزشی و هنجاری، قرآن کریم، شاخصه‌هایی چون توحیدباوری، عدالت‌باوری و... را در نظام ارزشی حاکم بر جامعه اسلامی برجسته می‌نماید که در کنار هم، ساختار نظام ارزشی و هنجاری جامعه اسلامی را شکل داده و سایر ارزش‌ها و هنجارها به نوعی، به این ارزش‌های کلان برگشت می‌نمایند.

قرآن کریم توحید را دارای اثرات و جلوه‌های مثبت بسیاری در زندگی اجتماعی می‌داند. عنصر توحیدباوری با کارکردهایی چون هدایت و جهت‌دهی به امر توسعه، ایجاد جامعه سالم و عدالت‌پیشه، اصلاح امور جوامع و مبارزه با فساد و... یکی از مهم‌ترین سازوکارهای قرآنی برای ایجاد اجتماعی توسعه‌یافته در حوزه فرهنگی است. از منظر قرآن کریم، نهادینه‌شدن عنصر عدالت در لایه‌های مختلف اجتماعی، یکی دیگر از شرایط تحقق توسعه فرهنگی در جامعه اسلامی است که با کارکردهایی مانند؛ حمایت از حقوق طبقات ضعیف جامعه، تحقق شایسته‌سالاری در جامعه اسلامی، رفع ناهنجاری‌های اجتماعی و... نقش بسزایی در مسیر توسعه فرهنگی برعهده دارد.

به طور کلی، تحقق شاخصه‌های مدنظر قرآن کریم در حوزه نظام ارزشی و هنجاری و به ویژه مؤلفه‌هایی چون توحید و عدالت‌باوری، ترسیم‌کننده الگویی از جامعه توسعه‌یافته است که طراز قرآن کریم بوده و با بسترسازی مناسب، توسعه جامعه اسلامی در سایر ابعاد اقتصادی، سیاسی و... را تثبیت، تقویت و تسریع می‌نماید. علاوه بر اینکه ارائه‌کننده تصویری از جامعه انسانی است که قابلیت عرضه به جهانیان را دارد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

\* نهج البلاغه

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فکری.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله (بی تا)، الشفاء، ج ۱، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته.
۳. ارسطو (۱۳۵۸)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: حبیبی.
۴. آریانپور، عباس، منوچهر، آریانپور (۱۳۸۷)، فرهنگ انگلیسی به فارسی، تهران: امیرکبیر.
۵. آشوری، داریوش (۱۳۵۷)، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آیت.
۶. افروغ، عماد (۱۳۷۲)، «روش‌شناسی مردم، پایه نظری دیدگاه نوین توسعه»، مجله فرهنگ توسعه، ش ۱۰.
۷. بنک، لوئیس (۱۳۷۸)، دگرگونی در مفاهیم و هدف‌های توسعه، ترجمه حسین قاضیان، نامه فرهنگ، ش ۱ و ۲.
۸. برمن، ادوارد (۱۳۷۳)، کنترل فرهنگ: نقش بنیادهای کارنگی، فورد و راکفلر در سیاست خارجی آمریکا، ترجمه حمید الیاسی، تهران: نشر نی.
۹. بیرو، آلن (۱۳۷۰)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: نشر کیهان.
۱۰. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶)، تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۱. تودارو، مایکل (۱۳۷۰)، توسعه اقتصادی در جهان سوم، ترجمه غلامعلی فرجادی، تهران: سازمان برنامه و بودجه.
۱۲. تیچیک، ویلیام (۱۳۷۴)، «خداشناسی توسعه»، مجله معرفت، ش ۱۴.

۱۳. حکیمی، محمدرضا؛ محمد حکیمی و علی حکیمی (۱۳۸۰)، الحیاه، ج ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، ولایت فقیه؛ ولایت فقاہت و امامت، قم: اسراء

۱۵. خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، چهل حدیث، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

۱۷. خوری اللبانی الشرتونی، سعید (۱۳۷۴)، اقرب الموارد فی فصح العربیہ، ج ۳، قم: اسوه.

۱۸. دنیس، گولت (۱۳۷۰)، «توسعه، آفریننده و مضرب ارزش‌ها»، مجله برنامه و توسعه، ش ۱۲.

۱۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، لغت‌نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.

۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم.

۲۱. رستو، والت، ویتمن (۱۳۷۴)، نظریه‌پردازان رشد اقتصادی، ترجمه مرتضی قره باغیان، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

۲۲. ژیرار، آگوستین (۱۳۷۲)، توسعه فرهنگی، ترجمه عبدالمجید زرین قلم، پروانه سپرده و علی‌هاشمی گیلانی، تهران: مرکز پژوهش‌های بنیادی.

۲۳. سبحانی، جعفر (۱۳۸۵)، فروغ ابدیت، ج ۱، قم: بوستان کتاب.

۲۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، المیزان، قم: دفتر نشر اسلامی.

۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۰)، اخلاق ناصری، تصحیح و تطبیق مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.

۲۶. فارابی، محمد (۱۳۵۸)، سیاست مدنیہ، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.

۲۷. قره‌باغیان، مرتضی (۱۳۹۰)، اقتصاد رشد و توسعه، ج ۱، تهران: نشر نی.

۲۸. کویره، الکساندر (۱۳۸۹)، سیاست از نظر افلاطون، ترجمه امیر حسین جهانگلو، تهران: خوارزمی.

۲۹. مایر، جرالد، دادلی، سیرز (۱۳۶۸)، پیشگامان توسعه، ترجمه علی اصغر هدایتی و علی یاسری، تهران: سمت.

۳۰. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۷۲)، میزان الحکمه، ج ۲، قم: دارالحديث.

۳۱. مجلسی، محمد باقر (۱۳۹۶ق)، بحارالانوار، ج ۷۸، تهران: اسلامیه.

۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱)، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی علیه السلام.

۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، خداشناسی در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، مقدمه‌ای بر جهان بینی توحیدی (وحی و نبوت)، تهران: صدرا.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، گفتارهای معنوی، تهران: صدرا.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷)، پیام قرآن، ج ۷، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. منصور، جواد (۱۳۷۴)، فرهنگ، استقلال و توسعه، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
۳۹. میردال، گونار (۱۳۶۶)، درام آسیایی، ترجمه منوچهر امیری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴۰. وبر، ماکس (۱۳۷۶)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: انتشارات سمت.

41. A.S.Hornby (2010), Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English, Oxford University Press.

## بررسی ترجمه قرآن از تفسیر روض الجنان و روح الجنان

حوری رضازاده سفیده\*

### چکیده

ابوالفتوح رازی، مؤلف تفسیر «روض الجنان و روح الجنان» یکی از قدیمی‌ترین تفاسیر شیعی به زبان فارسی است. این اثر، تفسیری اجتهادی - نقلی از قرن ششم به شمار می‌آید که مؤلف با بیان اقوال معصومان علیهم‌السلام و عالمان پیش از خود، تلاش دارد به ابعاد مختلف معنا و تفسیر آیات بپردازد. یکی از این موارد که وی گاهی به طور مستقل و زمانی در میان مباحث تفسیری مورد توجه و بحث قرار می‌دهد، قرائات معروف قرآن کریم است. این مقاله با مطالعه این تفسیر درصدد است گزارشی از موضوع قرائت در انتخاب نهایی مفسر در قالب ترجمه آیات را ارائه داده و در نهایت، گرایش مفسر در انتخاب یا ترجیح قرائت را نشان دهد. دستاورد مقاله بیانگر آن است که ابوالفتوح رازی در این ترجمه، یک قرائت، و به طور مشخص قرائت عاصم به روایت حفص را به شکل منحصر به فرد نپذیرفته است؛ بلکه در مواردی که قرائات گوناگون وجود دارد، قرائت ابوعمرو بصری و ابن کثیرمکی را ترجیح می‌دهد.

**کلید واژه‌ها:** ابوالفتوح رازی، روض الجنان، قرائات قرآن، قراء، قرائات

## مقدمه

یکی از دانشمندان پارسی‌زبانی که مذهب شیعه اثناعشری دارد، ابوالفتوح رازی است که در تمام آثارش، پرداختن به مکتب شیعه و پاسداری از حریم آن به چشم می‌خورد. یکی از آثار قرآنی وی که علاوه بر گستردگی، به خوبی نشانگر عمق تفکرش می‌باشد، تفسیر «روض الجنان و روح الجنان» است. این مقاله با هدف بررسی یکی از ابعاد کمتر مطالعه شده در آثار قرآنی عالمان شیعی قرون متقدم، به بررسی علم قرائت قرآن در این تفسیر می‌پردازد. در این تحقیق، ابتدا معرفی اجمالی از ابوالفتوح رازی صورت گرفته، سپس معرفی اجمالی تفسیر و منهج تفسیری وی انجام پذیرفته است و در ادامه ترجمه ارائه شده مفسر از آیات بررسی شده و موضوع قرائت در کل قرآن با استفاده از کتاب «التیسیر» عمرو بن دانی مطالعه شده و تمام مواردی که ترجمه مفسر مغایر با قرائت حفص بوده، توسط محقق احصا و در جدول ارائه شده است.

## نگاهی اجمالی به زندگی ابوالفتوح رازی

شیخ جمال الدین ابوالفتوح حسین بن علی بن محمد بن احمد خزاعی رازی نیشابوری در نیمه دوم قرن پنجم و نیمه اول قرن ششم هجری قمری می‌زیسته است. هر چند تاریخ دقیق ولادتش روشن نیست؛ ولی ظاهراً در سال ۴۸۰ قمری در قید حیات بوده است. اصالت او نیشابوری و جدش از نیشابور به ری نقل مکان کرده است. او از نسل نافع بن بدیل بن ورقاء خزاعی از صحابه رسول اکرم ﷺ است. وی در ذیل تفسیر آیه «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» می‌گوید:

«و بعضی دیگر گفتند آیه در شهیدان چاه معونه آمد و قصه این آن بود که ابو براء عامر بن مالک بن جعفر بن کلاب ملاعب الاسنه که سید بنی عامر بن صعصعه بود به نزدیک رسول آمد به مدینه رسول ﷺ، اسلام بر او عرضه کرد او گفت: ای محمد! این دین که تو ما را با آن دعوت می‌کنی دینی نکوست اگر جماعتی صحابه را بفرستی با اهل نجد ایشان را

دعوت کنند با این امید من چنان است که اجابت کنند... رسول ﷺ مند بن عمرو و حرام بن ملحان و عروة بن اسماء و نافع بن بدیل و رقاء الخزاعی و این فرد از پدران ماست...».  
(رازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۸۳)

ابوالفتوح در خاندانی متولد شد که دانشمندان متعددی پرورانده است و خانواده او از سرزمین حجاز به سرزمین فارس هجرت کردند؛ ولی روشن نیست که اجداد رازی چه زمانی به ایران آمدند اما احتمالاً می‌بایست این مهاجرت در سده‌های ۱ و ۲ قمری / ۷ و ۸ میلادی صورت گرفته باشد. ایشان نخست در نیشابور مسکن گزیدند و جد دوم ابوالفتوح، ابوبکر احمد بن حسین بن احمد که به نیشابوری خزاعی خوانده می‌شد - شاگرد سید مرتضی و سید ابن زهره و شیخ ابی جعفر طوسی - و اقامت آنان در ری گویا در زمان همین ابوبکر احمد آغاز شد. (معرفت، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۹۰)

وی شاگرد بزرگانی همچون ابوالوفا عبدالجبار بن عبدالله بن علی، شاگرد شیخ طوسی (زنده به سال ۵۰۳ ق)، ابوعلی حسن بن محمد، فرزند شیخ طوسی (م حدود ۵۰۰ ق) و عماد الدین حسن بن محمد استرآبادی، قاضی ری بوده است. یکی دیگر از مشایخ او، جاراالله زمخشری است چنان که خود اشاره دارد، ولی مشخص نیست کجا و چه مدت این شاگردی برقرار شده است. (معرفت، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸۶۳ - ۸۶۴؛ ایازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۲۴ - ۸۲۵)

معروف‌ترین شاگردان شیخ ابوالفتوح رازی، عبارت‌اند از: ابن شهر آشوب (متوفی ۵۸۸ ق) و ابوالحسن، منتجب الدین علی ابن بابویه، که هر دو از کتاب‌شناسان و فهرست‌نگاران شیعه بوده‌اند. (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۰)

تاریخ وفاتش نیز بسان تولدش به طور دقیق روشن نیست ولی از شواهد و قراین برمی‌آید حدود سال‌های ۵۵۰ تا ۵۶۰ قمری بوده است. (همان) وی در جوار مرقد حضرت عبدالعظیم حسنی در شهر ری مدفون می‌باشد. (شهیدی صالحی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹)

### نگاهی به تفسیر روض الجنان و روح الجنان

یکی از مهم‌ترین آثار ابوالفتوح رازی تفسیر «روض الجنان و روح الجنان» می‌باشد که در بیست جلد به طبع درآمده است. ایشان در بیان انگیزه تألیف تفسیرش می‌گوید: «... پس چون جماعتی از دوستان و بزرگان از امثال و اهل علم و تدین اقتراح کردند که در این باب جمعی باید کردن چه اصحاب ما را تفسیری نیست مشتمل بر این انواع واجب دیدم اجابت کردن ایشان و وعده دادن به

دو تفسیر یکی به پارسی و یکی به تازی جز که پارسی مقدم شد بر تازی برای آن‌که طالبان این بیشتر بودند و فایده هر کسی بدو عام‌تر بود و این کتاب ان شاء الله از میانه اطناب و اختصار بود اطنابی که ممل نباشد و اختصاری که مخمل نباشد...» بنابراین، یکی از انگیزه‌های ایشان در نگارش تفسیر مذکور را می‌توان خدمت دینی به فارسی زبانان دانست.

تاریخ تألیف تفسیر روض الجنان ما بین سال‌های ۵۱۵ تا ۵۴۵ ق است. (علوی مهر، ۱۳۸۴، ص ۲۴۱) درباره تفسیر وی باید گفت: بدون شک از قدیمی‌ترین تفاسیر فارسی شیعی است که پس از مجموعه‌ای از تفاسیر فارسی اهل سنت، همچون ترجمه منسوب به تفسیر طبری، تاج التراجم، تفسیر ابوبکر عتیق سوزآبادی، تفسیر معروف به کمبریج و دیگر تفاسیر فارسی اهل سنت، مربوط به قرون پنجم و ششم نگاشته شده است. (ایازی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۶)

از نکات شایان ذکر این تفسیر، جامعیت و توجه به ابعاد مختلف ادبی، تاریخی، کلامی، فقهی، روایی و اخلاقی است. بیان این نکته جالب است که این تفسیر، متنی استوار، قدیمی و ستوده از پارسی قرن ششم را نشان می‌دهد و بی تردید در میان آثار پر حجم و ممتاز ادب فارسی، به عنوان یکی از ارزنده‌ترین آن‌ها جای خاص خود را باز نموده است. (همان)

شیخ ابوالفتح رازی در مقدمه تفسیرش به موضوعات مرتبط با تفسیر پرداخته است. مقدمه تفسیر وی شامل مباحث ذیل است: اقسام معانی، انواع آیه و اسماء آن، معنای سوره و آیه، ثواب تلاوت قرآن، ترغیب به شناخت غرایب قرآن و معنای تفسیر و تأویل.

### شیوه ترتیب مطالب تفسیر

۱. وی ابتدا تعدادی از آیات قرآن را همراه با ترجمه آن که در زیر آن نوشته شده است ذکر می‌کند.
۲. ابوالفتح در باب شناخت سوره، ابتدا روایات مکی و مدنی سوره را ذکر کرده و سپس تعداد آیات آن سوره براساس مکتب کوفی، بصری، مدنی را نقل می‌کند و تعداد حروف آن سوره و روایاتی که در فضیلت سوره نقل شده را یادآوری می‌نماید.
۳. مفسر در جهت تفسیر آیات، قطعه‌ای از آیه را می‌نویسد، چنانچه آیه دارای سبب نزول باشد آن را همراه با سند و یا غیرسند نقل می‌کند و گاهی هم به نقد و تحلیل آن می‌پردازد.
۴. گاهی در بعضی کلمات آیات به تحلیل لغوی و نحوی آن پرداخته است و اختلافاتی که از لحاظ نحوی و اعرابی در این الفاظ بین نحویان وجود دارد را بیان می‌کند.
۵. وی در ادب و بیان و صرف و نحو و لغت و امثال آن نهایت کوشش را نموده و منتهای تحقیق را



به عمل آورده است؛ به طوری که هیچ یک از تفاسیر مانند کشاف و تفسیر طبرسی به این اندازه از اشعار عرب و امثال برای بیان لغات و قواعد عرب، شاهد ارائه ننموده‌اند. (ر.ک: ابوالحسن شعرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴)

۶. اختلاف قرائت آیات یکی از دیگر مباحثی است که ابوالفتوح رازی در خلال تفسیر به آن می‌پردازد.

۷. توجه ابوالفتوح به مباحث فقهی و اختلاف مذاهب در مسئله فقهی بالاخص در ذیل آیات الاحکام و همچنین توجه به احادیث شریفه در شئون مختلف دین، نشان از احاطه وی به تاریخ و سیره کریمه و آل رسول اکرم ﷺ است که تفسیر وی را از دیگر تفاسیر متمایز کرده است.

۸. پرداختن به موضوعات کلامی و اعتقادی همچون قضا و قدر، اختیار و شفاعت و غیره از دیگر موضوعات قابل ذکر در تفسیر وی می‌باشد. باید گفت مؤلف در علم کلام طریق توسط پیموده و روش قدما را برگزیده است. (ر.ک: محمودی پور، راسخون، ص ۱۱)

### تأثیر قرائات بر ترجمه قرآن

«قرائت» را می‌توان یکی از مهم‌ترین علوم قرآن دانست که تأثیری مستقیم بر ترجمه قرآن دارد. بررسی و ملاحظه ترجمه‌های قرآن در آیاتی که قرائات مختلف در کلمه یا کلماتی از آن‌ها وجود دارد که بر معنای آیات مؤثر است، نشانگر قرائت مورد پذیرش - یا حداقل مرجح - مترجم قرآن است. البته در ترجمه آیات از میان تمام کلمات دارای قرائات مختلف، تنها اثر محدود و محدودی از آن‌ها بر ترجمه قابل رصد است؛ زیرا برخی از موارد قرائات اساساً اثری بر ترجمه ندارند و برخی بر ترجمه اثر دارند ولی به خاطر زبان مقصد نمی‌توان اختلاف در قرائات را در ترجمه منعکس نمود. تنها بعضی از این موارد اثر روشنی بر ترجمه می‌گذارند. نمونه‌هایی از این انواع، در ادامه بحث و خلال بررسی ترجمه ابوالفتوح رازی در تفسیر روض الجنان منعکس شده است.

### بررسی موضوع قرائات در ترجمه ابوالفتوح رازی

قبل از بررسی قرائات مختلف در تفسیر روض الجنان و روض الجنان با هدف استقراء کامل، مواردی که با قرائت حفص قطعاً تفاوت دارد بیان چند نکته ضروری است:

۱. در بسیاری از مواضع، قرائت مورد نظر رازی در ترجمه روشن نیست؛ نظیر: ﴿سَادَتَنَا﴾ یا ﴿سَادَاتِنَا﴾ (احزاب، ۶۷)، ﴿مَسْكِنِهِمْ﴾ یا ﴿مَسَاكِنِهِمْ﴾ (سبأ، ۱۵)، ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ یا ﴿ذُرِّيَّاتِهِمْ﴾ (یس، ۴۱).
۲. در موارد زیادی، انعکاس دقیق قرائت در ترجمه ممکن نبوده است و نمی‌توان قرائت مرجح در

نظر وی را درک کرد؛ مانند: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٍ﴾ یا «الیم» (سبأ، ۵؛ جاثیه، ۱۱)، ﴿اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ﴾ یا ﴿اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ﴾ (صافات، ۱۲۶).

۳. با توجه به قرائات، مواردی در ترجمه ملاحظه شد که اشکال دارد؛ مانند: ﴿لِيُنذِرَ﴾ (یس، ۷۰) که به صورت «تا بترسانند» ترجمه شده است، در حالی که قرائت جمع در آن وجود ندارد و دو قرائت منقول، «لِيُنذِرَ» و «لِينذِرَ» است. نمونه‌ی دیگر ﴿لَا يُخْرِجُونَ﴾ (جاثیه، ۳۵) است که به صورت «بیرون نیارندتان» ترجمه شده است، در حالی که قرائات در آن «لَا يُخْرِجُونَ» و «لَا يُخْرِجُونَ» است. مورد دیگر ﴿وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا﴾ (فرقان، ۲۵) می‌باشد که به صورت «و بفرستد فریشتگان را» ترجمه شده است، در صورتی که قرائات در آن «و نُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ» و «و نُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ» است.

۴. عدم تطابق از موارد مشابه از نظر قرائت، در ترجمه‌ی ابوالفتح رازی ملاحظه می‌شود. به عنوان نمونه، در سوره‌های اعراف آیه ۵۷ و فرقان آیه ۴۸، آیه با قرائت «نشراً» ترجمه شده است ولی در سوره نمل آیه ۶۳، با قرائت «بُشراً» معنا شده است.

۵. عدم هماهنگی قرائت در یک آیه نیز وجود دارد. نمونه‌ی آن «و یوم یحشرهم جمیعاً ثم یقول» (سبأ، ۴۰) است که با تلفیقی از دو قرائت به صورت «و یوم یحشرهم ثم نقول» ترجمه شده است. در جدول زیر، مواردی که قرائت مورد نظر ابوالفتح رازی با روایت حفص قطعاً تفاوت دارد،

ارائه شده است:

ردیف	سوره	آیه	روایت حفص	قرائت براساس نظر ترجمه	قرائات مورد پذیرش ترجمه
۱	حمد	۴	مالِک	مَلِک: پادشاه	حمزه، ابوعمر، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۲	بقره	۸۳	لا تعبدون	لا یعبدون: نپرستند	حمزه، کسایی، ابن‌کثیر
۳	بقره	۸۵	تعملون	یعملون: ایشان می‌کنند	خلف، شعبه، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع
۴	بقره	۱۲۵	واتخذوا	و اتَّخَذُوا: و گرفتند	نافع، ابن‌عامر
۵	بقره	۱۷۷	البرّ	البرُّ: ابتدایی معنا کرده است.	کسایی، خلف، شعبه، ابوعمر، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن‌عامر
۶	بقره	۲۱۰	والملائکه	و الملائکه: عطف بر الغمام و مجرور معنا کرده است.	ابوجعفر
۷	بقره	۲۴۰	وصیه	وصیه: خبری معنا کرده است.	کسایی، خلف، شعبه، یعقوب، ابن‌کثیر، نافع، ابوجعفر

ردیف	سوره	آیه	روایت حفص	قرائت براساس نظر ترجمه	قرائات مورد پذیرش ترجمه
۸	بقره	۲۶۹	يُؤْتِ	يُؤْتِ: بدهد	يعقوب
۹	بقره	۲۷۱	و يَكْفُرُ	و نَكْفُرُ: و بیوشانیم	حمزه، کسائی، خلف، نافع، ابوجعفر
۱۰	بقره	۲۸۲	ان تَكُونِ تِجَارَه حَاضِرَه	ان تَكُونِ تِجَارَه حَاضِرَه: که باشد بازرگانی حالی	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۱	آل عمران	۲۱	و يَقَاتِلُون	و يَقَاتِلُون: و کارزار کنند	حمزه
۱۲	آل عمران	۳۷	و كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا	و كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا: و بازگذاشت او را زکریا	ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۳	آل عمران	۴۸	و يُعَلِّمُه	و نُعَلِّمُه: و بیاموزیم او را	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر، ابن کثیر، ابن عامر
۱۴	آل عمران	۸۳	يَبِغُونَ	تَبِغُونَ: طلب می کنید	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۵	آل عمران	۸۳	يُرْجَعُونَ	تُرْجَعُونَ: بَرَنَد شما را	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۶	آل عمران	۱۱۵	يَفْعَلُوا	تَفْعَلُوا: شما کنید	شعبه، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۷	آل عمران	۱۲۵	مَسْؤِمِينَ	مَسْؤِمِينَ: با علامت	حمزه، کسائی، خلف، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۸	آل عمران	۱۵۷	يَجْمَعُونَ	تَجْمَعُونَ: شما گرد می کند	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۹	آل عمران	۱۷۸	وَلَا يَحْسِبْنَ	وَلَا تَحْسِبْنَ: و مپندار	حمزه
۲۰	آل عمران	۱۸۰	وَلَا يَحْسِبْنَ	وَلَا تَحْسِبْنَ: و مپندار	حمزه
۲۱	نساء	۱۲	يُوصِي	يُوصِي: اندرز کنند	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر، یعقوب، نافع، ابوجعفر
۲۲	نساء	۲۴	وَأَحِلَّ	وَأَحِلَّ: و حلال بکرد	شعبه، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۲۳	نساء	۲۹	أَنْ تَكُونَ تِجَارَه	أَنْ تَكُونَ تِجَارَه: که باشد بازرگانی	ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۲۴	نساء	۴۰	وَأِنْ تَكْ حَسَنَه	وَأِنْ تَكْ حَسَنَه: و اگر باشد نیکویی	یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر

ردیف	سوره	آیه	روایت حفص	قرائت براساس نظر ترجمه	قرائات مورد پذیرش ترجمه
۲۵	نساء	۷۷	و لا تُظَلِّمُون	و لا يُظَلِّمُون: و بیداد نکنند برایشان	حمزه، کسائی، خلف، روح، ابن کثیر، ابوجعفر
۲۶	نساء	۱۵۲	سوف یؤتیهم	سوف نؤتیهم: ایشان را بدهیم	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۲۷	مانده	۶	و ارجلکم	و ارجلکم: عطف بر رؤوس و مجرور معنا کرده است.	حمزه، خلف، شعبه، ابوعمر، ابن کثیر، ابوجعفر
۲۸	مانده	۹۵	کفاره طعام	کفاره طعام: کفاره طعام	نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۲۹	انعام	۵۷	یَقْضُ	یَقْضُ: حکم کند	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر، یعقوب، ابن عامر
۳۰	انعام	۸۳	درجاتٍ من نشاء	درجاتٍ من نشاء: پایگاه‌های آن کس را که خواهیم	ابوعمر، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۳۱	انعام	۹۶	و جَعَلَ اللَّيْلَ	و جاعلُ اللَّیْلِ: و کننده شب است	ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۳۲	انعام	۱۱۹	و قصد فَصَلٍ	و قد فُصِّلَ: و بدستی که پیدا کرده شد	ابوعمر، ابن کثیر، ابن عامر
۳۳	انعام	۱۱۹	حَرَمَ	حَرَمَ: حرام است	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر، ابن کثیر، ابن عامر
۳۴	انعام	۱۲۴	رسالتَه	رسالتَه: پیام‌های خودش را	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۳۵	اعراف	۵۷	بُشْرًا	نَشْرًا: پراکنده	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۳۶	اعراف	۹۸	أَوْ آمِنَ	أَوْ آمِنَ: یا ایمن شدند	ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۳۷	انفال	۱۹	وَأَنَّ اللَّهَ	وَأَنَّ اللَّهَ: ابتدایی معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر
۳۸	انفال	۵۹	إِنَّهُمْ	إِنَّهُمْ: که ایشان	ابن عامر
۳۹	توبه	۱۲۶	أُولَئِیْنَ	أُولَئِیْنَ: نبینی	حمزه، یعقوب
۴۰	یونس	۴	إِنَّهُ	إِنَّهُ: که او	ابوجعفر
۴۱	یونس	۲۳	مَتَاعَ	مَتَاعَ: ابتدایی معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر

ردیف	سوره	آیه	روایت حفص	قرائت براساس نظر ترجمه	قرائات مورد پذیرش ترجمه
۴۲	هود	۲۵	إِنِّي	اِنِّي: که من	کسائی، خلف، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، ابوجعفر
۴۳	هود	۴۰	كَلِّ زَوْجَيْنِ	کَلِّ زَوْجَيْنِ: از هر دو جفت	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۴۴	هود	۱۱۱	لَمَّا	لَمَّا	کسائی، خلف، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع
۴۵	هود	۱۲۳	تعملون	یعملون: ایشان می کنند	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، ابن کثیر
۴۶	یوسف	۷۶	درجاتٍ من	درجاتٍ من: پایه های آنکس	ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۴۷	یوسف	۱۰۹	نوحی	یوحی: وحی کردند	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۴۸	یوسف	۱۰۹	قد کذبوا	قد کذبوا: دروغ خواهند داشتن	ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابن عامر
۴۹	یوسف	۱۰۹	فَنُنَجِّي	فَنُنَجِّي: برهانیم	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمرو، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر
۵۰	رعد	۱۷	یوقدون	توقدون: می برافروزید	شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۵۱	ابراهیم	۲	اللّه	اللّه: خدای است	نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۵۲	ابراهیم	۴۶	و ان كان مكرهم لتزول	و ان كان مكرهم لتزول: و نه مکر ایشان زایل شود	کسائی
۵۳	حجر	۵۴	تبشرون	تبشرون: بشارت می دهید مرا	نافع
۵۴	نحل	۱۲	و النجوم مسخرات	و النجوم مسخرات: عطف بر القمر و منصوب معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر
۵۵	نحل	۴۳	نوحی	یوحی: وحی کردند	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۵۶	نحل	۹۶	ولنجزین	ولنجزین: و پاداشت دهند	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمرو، یعقوب، نافع، هشام، ابن ذکوان (خلف)

ردیف	سوره	آیه	روایت حفص	قرائت براساس نظر ترجمه	قرائات مورد پذیرش ترجمه
۵۷	اسراء	۷	لیسوّوا	لیسوّاً: تا دژم کند	حمزه، خلف، شعبه، ابن عامر
۵۸	اسراء	۴۲	يقولون	تقولون: شما می‌گویید	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، یعقوب، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۵۹	کهف	۵۲	يقول	تقول: گوئیم	حمزه
۶۰	کهف	۷۱	لتغرق اهلها	لَيَغْرَقَنَّ اهلها: تا غرق شود اهله	حمزه، کسائی، خلف
۶۱	کهف	۸۸	جزاء الحسنی	جزاء الحسنی: جزای نیکوتر	شعبه، ابوعمرو، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۶۲	مریم	۶	یرثنی	یرثنی: که میراث من گیرد	کسائی، ابوعمرو
۶۳	مریم	۶	و یرث	و یرث: و میراث گیرد	کسائی، ابوعمرو
۶۴	مریم	۲۴	من تحتها	من تحتها: آن که در زیر او بود	شعبه، ابوعمرو، روئیس، ابن کثیر، ابن عامر
۶۵	مریم	۵۱	مخلصاً	مخلصاً: باخلاص	ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۶۶	مریم	۶۰	یدخلون	یدخلون: درآرند ایشان را	شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، ابوجعفر
۶۷	مریم	۷۷	و وُلدأ	و وُلدأ: و فرزندان	حمزه، کسائی
۶۸	طه	۸۷	حُمَّلنا	حَمَلْنَا: ما برگرفتیم	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، روح
۶۹	انبیاء	۷	نوحی	یوحی: وحی گردید	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۷۰	انبیاء	۱۰۴	للکُتُب	للکُتُب: برای نوشتن	شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۷۱	حج	۲۳	و لؤلؤاً	و لؤلؤ: عطف بر ذهب و مجرور معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمرو، ابن کثیر، ابن عامر
۷۲	حج	۲۵	سواء	سواء: ابتدایی معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۷۳	حج	۳۹	یقَاتلون	یقَاتلون: کارزار کنند	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر
۷۴	مؤمنون	۹	صَلّواتهم	صَلّواتهم: نمازشان	حمزه، کسائی، خلف

ردیف	سوره	آیه	روایت حفص	قرائت براساس نظر ترجمه	قرائات مورد پذیرش ترجمه
۷۵	مؤمنون	۲۷	كَلِّ زَوْجِين	كَلِّ زَوْجِين: هر جنسی	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۷۶	مؤمنون	۹۲	عَالِمٍ	عَالِمٌ: ابتدایی معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، نافع، ابوجعفر
۷۷	نور	۹	و الخامسه	و الخامسه: ابتدایی معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۷۸	نور	۳۴	آيَاتِ مَبِيَّنَات	آيَاتِ مَبِيَّنَات: آیاتی روشن	شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر
۷۹	نور	۴۶	آيَاتِ مَبِيَّنَات	آيَاتِ مَبِيَّنَات: آیاتی روشن	شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر
۸۰	فرقان	۱۷	يَحْشُرْهُمْ	نحشرهم: جمع کنیم ایشان را	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، نافع، ابن عامر
۸۱	فرقان	۱۹	فَمَا تَسْتَطِيعُونَ	فَمَا يَسْتَطِيعُونَ: نتوانند	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۸۲	فرقان	۴۸	بُشْرًا	نشرًا: پراکنده	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۸۳	نمل	۴۹	لَنَبِيَّتِه	لَنَبِيَّتِه: شبیخون آرید او را	حمزه، کسائی، خلف
۸۴	نمل	۵۱	أَنَا	إِنَّا: ابتدایی معنا کرده است.	ابوعمرو، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۸۵	نمل	۵۹	يَشْرِكُونَ	تشرکون: شما انباز می گیرید	حمزه، کسائی، خلف، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۸۶	نمل	۶۳	بُشْرًا	نشرًا	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۸۷	نمل	۸۷	أَتَوْه	آتوه: آیندگان باشد به او	کسائی، شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۸۸	نمل	۸۹	فَرِحَ يَوْمُنْذ	فَرِحَ يَوْمُنْذ: ترس آن روز	ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۸۹	قصص	۸۲	لَحْصِفَ بِنَا	لَحْصِفَ بِنَا: به زمین فرو بردندی ما را	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمرو، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر

ردیف	سوره	آیه	روایت حفص	قرائت براساس نظر ترجمه	قرائات مورد پذیرش ترجمه
					ابوجعفر، ابن عامر
۹۰	عنکبوت	۱۹	اولم یروا	اولم تروا: نمی بینید؟	حمزه، کسانئ، خلف، شعبه
۹۱	عنکبوت	۵۰	آیات	آیَت: نشانی	حمزه، کسانئ، خلف، شعبه، ابن کثیر
۹۲	عنکبوت	۵۵	و یقول	و نقول: و گوئیم ما	ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، ابوجعفر، ابن عامر
۹۳	روم	۱۰	عاقبه	عاقبه: ابتدایی معنا کرده است.	ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر
۹۴	روم	۲۲	للعالمین	للعالمین: جهانیان را	حمزه، کسانئ، خلف، شعبه، یعقوب، نافع، ابوعمر و، ابن کثیر، ابن عامر
۹۵	روم	۴۱	لیذیقهم	لنذیقهم: تا بچشانیم ایشان را	روح، قنبل
۹۶	لقمان	۳	ورحمه	ورحمه: ابتدایی معنا کرده است.	حمزه
۹۷	لقمان	۲۰	یَعْمَهُ	نعمه: نعمت	حمزه، کسانئ، خلف، شعبه، یعقوب، ابن کثیر، ابن عامر
۹۸	سجده	۷	خَلَقَهُ	خَلَقَهُ: آفرینش او	ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، ابوجعفر، ابن عامر
۹۹	احزاب	۶۸	کبیراً	کثیراً: بسیار	حمزه، کسانئ، خلف، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۰۰	سبأ	۱۷	و هل نُجَازِی الا الکفورَ	و هل يُجَازِی الا الکفورَ: و پاداشت دهند الا کفران بکردگان را؟	شعبه، ابوعمر و، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۰۱	سبأ	۲۳	أذِنَ له	أذِنَ له: دستوری دهند او را	حمزه، کسانئ، خلف، ابوعمر و
۱۰۲	سبأ	۴۰	ثم یقول	ثم نقول: پس گوئیم	حمزه، کسانئ، خلف، شعبه، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۰۳	فاطر	۳۳	و لؤلؤاً	و لؤلؤ: عطف بر ذهب و مجرور معنا کرده است.	حمزه، کسانئ، خلف، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، ابن عامر
۱۰۴	فاطر	۴۰	بیتّ	بیتّ: حجت‌ها	کسانئ، شعبه، یعقوب، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۰۵	صافات	۶	بزینة الکواکب	بزینة الکواکب: به زینت ستارگان	کسانئ، خلف، ابوعمر و، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر



ردیف	سوره	آیه	روایت حفص	قرائت براساس نظر ترجمه	قرائات مورد پذیرش ترجمه
۱۰۶	صافات	۱۷	أَوْ أَبَاؤُنَا	أَوْ أَبَاؤُنَا: یا پدران ما	قالون، ابوجعفر، ابن عامر
۱۰۷	صافات	۴۰	المَخْلَصِينَ	المَخْلَصِينَ: با اخلاص	ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، ابن عامر
۱۰۸	صافات	۷۴	المَخْلَصِينَ	المَخْلَصِينَ: با اخلاص	ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، ابن عامر
۱۰۹	صافات	۱۲۸	المَخْلَصِينَ	المَخْلَصِينَ: با اخلاص	ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، ابن عامر
۱۱۰	صافات	۱۳۰	آلِ يَاسِينَ	آلِ يَاسِينَ	یعقوب، نافع، ابن عامر
۱۱۱	صافات	۱۶۰	المَخْلَصِينَ	المَخْلَصِينَ: با اخلاص	ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، ابن عامر
۱۱۲	صافات	۱۶۹	المَخْلَصِينَ	المَخْلَصِينَ: با اخلاص	ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، ابن عامر
۱۱۳	ص	۴۶	بِخَالِصَةِ ذِكْرِ الدَّارِ	بِخَالِصَةِ ذِكْرِ الدَّارِ: به خالص بکردن یادکرد سرای	نافع، ابوجعفر، هشام
۱۱۴	ص	۶۳	اتَّخَذْنَاهُمْ	اتَّخَذْنَاهُمْ: گرفتیم ایشان را	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر، یعقوب
۱۱۵	زمر	۶۱	بِمَفَازَتِهِمْ	بِمَفَازَاتِهِمْ: به ظفرهای ایشان	حمزه، کسائی، خلف، شعبه
۱۱۶	غافر	۳۵	قَلْبٍ	قَلْبٍ: دلی	ابوعمر، ابن ذکوان
۱۱۷	غافر	۵۸	تَتَذَكَّرُونَ	تَتَذَكَّرُونَ: اندیشه می کنند	ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۱۸	فصلت	۴۷	ثَمَرَاتٍ	ثَمَرَاتٍ: میوه	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر
۱۱۹	شوری	۲۵	تَفْعَلُونَ	تَفْعَلُونَ: کنند ایشان	شعبه، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۲۰	زخرف	۲۴	قَالَ	قَالَ: بگو	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر
۱۲۱	زخرف	۸۹	فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ	فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ: بدانید پس از این	نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۲۲	دخان	۷	رَبِّ	رَبِّ: ابتدایی معنا کرده است.	ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۲۳	احقاف	۱۲	لَيَنْذِرَنَّ	لَيَنْذِرَنَّ: تا بترسانی	یعقوب، بزی، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۲۴	محمد	۴	قَاتِلُوا	قَاتِلُوا: کارزار کنند	حمزه، کسائی، خلف، شعبه، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۲۵	محمد	۲۶	إِسْرَارِهِمْ	إِسْرَارِهِمْ: سرهای ایشان	شعبه، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر

ردیف	سوره	آیه	روایت حفص	قرائت براساس نظر ترجمه	قرائات مورد پذیرش ترجمه
۱۲۶	فتح	۱۰	فسیؤتیه	فسنؤتیه: بدهیم او را	روح، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر
۱۲۷	طور	۲۸	إِنَّهٗ	أَنَّهُ: که او	کسائی، نافع، ابوجعفر
۱۲۸	رحمن	۱۲	و الریحانُ	و الریحان: عطف به العصف و مجرور معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف
۱۲۹	رحمن	۳۵	و نحاسُ	و نحاس: عطف به نار و مجرور معنا کرده است.	ابوعمر، روح، ابن کثیر
۱۳۰	نبأ	۳۷	رَبِّ	رَبُّ: ابتدایی معنا کرده است.	ابوعمر، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر
۱۳۱	نبأ	۳۷	الرحمنِ	الرحمن: ابتدایی معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر
۱۳۲	تکویر	۲۴	بضئین	بظنین: متهم	کسائی، ابوعمر، رويس، ابن کثیر
۱۳۳	بروج	۱۵	المجیدُ	المجید: وصف العرش و مجرور معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف
۱۳۴	مسد	۴	حماله	حماله: ابتدایی معنا کرده است.	حمزه، کسائی، خلف، ابوعمر، یعقوب، ابن کثیر، نافع، ابوجعفر، ابن عامر

نگارنده تمام موارد ترجیح سایر قرائات مغایر با حفص را شمارش نموده و نتیجه را به ترتیب کثرت تغایر از راست به چپ در جدول زیر دسته بندی کرده است.

شمارش موارد ترجیح هر یک از قاریان مغایر با حفص در ۱۳۴ مورد ذکر شده است:

قاری	ابن کثیر	ابوعمر	یعقوب	نافع	ابوجعفر	ابن عامر	کسائی	حمزه	خلف	شعبه
تعداد	۸۹	۸۸	۷۹	۷۹	۷۸	۷۸	۷۲	۶۹	۶۶	۵۲

آمار موارد انفراد قرائت در کل ترجمه:

قاری	حمزه	ابوجعفر	یعقوب	نافع	ابن عامر	کسائی
تعداد	۵	۲	۱	۱	۱	۱

برای توضیح بیشتر، مناسب است به اختصار اشاره‌ای به ویژگی‌های قاریان معروف صورت

گیرد.

### ۱. ابن عامر دمشقی

عبدالله بن عامر بن یزید بن تمیم الیحصبی (۱) الدمشقی (۲۱ - ۱۱۲ یا ۱۱۸ق) نخستین قاری از میان قراء سبعة و متعلق به طبقه سوم قراء می‌باشد، هر چند ابن ندیم وی را در طبقه نخست تابعان دانسته است. (ابن الندیم، ۱۴۱۵، ص ۴۷-۴۸) ابن الجزری، اهل شام و جزیره (۲) را تا حدود سال ۵۰۰ قمری بر قرائت او دانسته است. راویان او هشام بن عمار و عبدالله بن ذکوان هستند. (ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۶-۴۹؛ ابن الجزری، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۶۳۰-۶۳۳). بیشترین طعن‌ها در بین قرائات مشهور بر قرائت ابن عامر وارد شده است؛ از جمله: ابن مجاهد (ابن مجاهد، ص ۱۶۹) و زمخشری. (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۱-۴۲).

### ۲. ابن کثیر مکی

ابومعبد عبدالله بن کثیر بن المطلب (۴۵ یا ۴۸ - ۱۲۰ یا ۱۲۲ق) جزء قاریان سبعة، از طبقه سوم قراء و تابعان است. البته ابن ندیم وی را در طبقه دوم تابعان قرار داده است. (ابن الندیم، ۱۴۱۵ق، ص ۴۶-۴۷) دو راوی مشهورش احمد بن ابی بزرگ مشهور به بزی و محمد بن عبدالرحمن معروف به قُنبَل هستند. (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۳۲۰-۳۲۲؛ ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۹-۵۰؛ ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۱-۴۲؛ ابن الجزری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۶۵۸).

### ۳. عاصم کوفی

ابوبکر عاصم بن ابی النجود کوفی (۱۲۷ یا ۱۲۸ ق) یکی از قاریان سبعة و در طبقه سوم قراء و از تابعان است. مشهور است قرآن را بر دو نفر قرائت کرد؛ نخست ابوعبدالرحمن سلمی که به طور عمده از امیرالمؤمنین حضرت علی (نقل قرائت می‌کرد و دیگری، زر بن حبیش اسدی که قرائت را از عبدالله بن مسعود روایت می‌کرد. (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۵۶-۲۵۸). دو راوی عاصم، حفص بن سلیمان اسدی و ابوبکر شعبه بن عیاش هستند. (همان، ج ۵، ص ۲۶۰-۲۶۱؛ ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲-۵۴؛ ابن الجزری، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۵۲۸-۵۲۹)

### ۴. ابوجعفر مدنی

ابوجعفر یزید بن قعقاع مدنی (۱۲۷ تا ۱۳۳ ق) از جمله قاریان عشره، از طبقه سوم قراء و از جمله تابعان بود. (ابن خلکان، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۲۷۵) دو راوی مشهور ابوجعفر، عیسی بن وردان و سلیمان بن مسلم بن جَمَاز هستند که شاگرد مستقیم او محسوب می‌شوند. (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۸۷-

۲۸۸؛ ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۰-۴۲؛ ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۲۷۴-۲۷۶؛ ابن الجزری، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۸۶-۳۸۹)

#### ۵. ابوعمرو بصری

ابوعمرو دُبَّان بن العلاء المازنی البصری (۶۸ - ۱۵۴ ق) از قاریان سبعة و جزء طبقه چهارم قراء بود. اصلش از منطقه کازرون در فارس بود. (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۴۰۷-۴۰۸) در تعداد شیوخ نقل، هیچ یک از قراء سبعة به او نمی‌رسند. ابن الجزری قرائت مناطق مختلف حجاز، عراق، مصر و شام - غیر از دمشق - را در زمان خود، یعنی اواخر قرن هشتم یا اوایل قرن نهم هجری قمری، مطابق قرائت ابوعمرو بصری ذکر می‌کند که در واقع، بخش عمده‌ای از سرزمین‌های اسلامی را دربر می‌گیرد. دو راوی مشهورش حفص بن عمرو الدوری و ابوشعیب صالح بن زیاد معروف به سوسی هستند. (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۴۰۹ - ۴۱۰؛ ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۰-۶۲؛ ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۶۸-۴۶۹؛ ابن الجزری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۴۴-۴۴۶).

#### ۶. حمزه کوفی

ابوعماره حمزة بن حبيب زيات کوفی (۸۰ - ۱۵۶ ق) یکی از قاریان سبعة و از طبقه چهارم قراء محسوب می‌شود. پیشوایی قرائت قرآن در کوفه را پس از عاصم و اعمش بر عهده داشت و مصدر تعلیم قرائت محسوب می‌شد. دو راوی مشهور حمزه، ابومحمد خلف بن هشام و ابوعیسی خَلَّاد بن خالد هستند. (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۹۱-۹۲؛ ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۶-۷۱؛ ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۱۶؛ ابن الجزری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۹۵-۳۹۷) بر قرائت حمزه خرده‌هایی گرفته‌اند؛ از جمله ذهبی (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۹۱) و شعبه بن عیاش (خویی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۷) با این حال، ذهبی قرائت وی را در قرن هشتم، قرائتی مقبول و مورد توجه دانسته است. (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۹۱)

#### ۷. نافع مدنی

نافع بن عبدالرحمن المدنی (بعد از ۷۰ - ۱۶۹ ق) دارای اصالتی اصفهانی بود. (ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۶۸) نافع از جمله قراء سبعة و در طبقه چهارم قاریان قرار داشت. (ابن الندیم، ۱۴۱۵ق، ص ۴۶) بر هفتاد نفر از تابعان - از اهل مدینه و غیر ایشان - قرائت کرد. (۳) راویان اصلی نافع دو تن هستند: عیسی بن مینا معروف به قالون و عثمان بن سعید مصری ملقب به ورش. (ذهبی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۳۷ - ۳۳۸؛ ذهبی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۴ - ۶۶؛ ابن خلکان، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۶۸-۳۶۹؛ ابن الجزری،

۱۴۲۹ ق، ج ۳، ص ۱۳۱۹-۱۳۲۳) به گفته ابو عبید قاسم بن سلام، قرائت نافع در قرن سوم، قرائت اهل مدینه است. ابن مجاهد نیز در قرن چهارم چنین گزارشی را ارائه نموده است. (ذهبی، ۱۴۱۷ ق، ص ۶۵)

#### ۸. کسائی کوفی

ابوالحسن علی بن حمزه کسائی (۱۲۰ - ۱۸۷ یا ۱۸۹ ق) جزء قاریان سبعة و از طبقه چهارم قرآء محسوب می شود. اصلش از سرزمین فارس بود. کسائی زمان زیادی را در بغداد سپری کرد و پیشوای قرائت و ادبیات عرب گردید و از چنان جایگاهی در زمان خود برخوردار شد که محمد بن ادريس شافعی گوید: «هر که بخواهد در نحو تبحر یابد، باید عیال کسائی شود!» (ذهبی، ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۱۳۲-۱۳۴؛ ذهبي، ۱۴۱۷ ق، ص ۷۴-۷۷؛ ابن خلکان، ۱۴۲۰ ق، ج ۳، ص ۲۹۶-۲۹۷؛ ابن الجزری، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص ۷۸۴-۷۸۹) روایان کسائی، ابوالحارث بغدادی و حفص الدوری هستند. (ذهبی، ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۱۳۲-۱۳۴؛ ذهبي، ۱۴۱۷ ق، ص ۷۴-۷۷؛ ابن خلکان، ۱۴۲۰ ق، ج ۳، ص ۲۹۶-۲۹۷؛ ابن الجزری، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص ۷۸۵-۷۸۹).

#### ۹. یعقوب حضرمی

ابومحمد یعقوب بن اسحاق الحضرمی (بعد از ۱۳۰ - ۲۰۵ ق) از قرآء عشره است و در طبقه پنجم قاریان جای دارد. (ذهبی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۱۶۹؛ ابن خلکان، ۱۴۲۰ ق، ج ۶، ص ۳۹۰؛ روایان یعقوب، روح بن عبدالمؤمن و محمد بن متوکل رویس بصری هستند. (ذهبی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۱۶۹-۱۷۴؛ ذهبي، ۱۴۱۷ ق، ص ۹۵؛ ابن خلکان، ۱۴۲۰ ق، ج ۶، ص ۳۹۱-۳۹۲؛ ابن الجزری، ۱۴۲۹ ق، ج ۳، ص ۱۳۹۳-۱۳۹۴).

#### ۱۰. خلف العاشر کوفی

خلف بن هشام البزار بغدادی (۱۵۰ - ۲۲۹ ق) دهمین قاری از قرآء عشره و از طبقه پنجم محسوب می شود. (ذهبی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۵۷۷؛ ابن الجزری، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۴۱۲) خلف هر چند قرائت حمزه را روایت می کند ولی خود نیز اختیاری دارد که در ۱۲۰ موضع با حمزه اختلاف دارد و همین اختیار به خلف منسوب است. (ذهبی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۵۸۰؛ ذهبي، ۱۴۱۷ ق، ص ۱۲۳-۱۲۴) روایان معروفش عبارت اند از: ادريس بن عبدالکریم الحداد و اسحاق بن ابراهیم المروزی معروف به وراق. (ابن الندیم، ۱۴۱۵ ق، ص ۵۴؛ ذهبي، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۵۷۸ - ۵۸۰؛ ذهبي، ۱۴۱۷ ق، ص ۱۲۳ - ۱۲۴؛ ابن خلکان، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۲۴۱-۲۴۳؛ ابن الجزری، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص ۴۱۲ - ۴۱۳).

### نتیجه‌گیری

با این که نسخه مورد استفاده به عنوان ترجمه ابوالفتوح رازی، به اذعان گردآورنده دقیقاً آنچه نظر مترجم - مفسر بوده است نمی‌باشد و تعدادی از مواضع مطابق روایت حفص تغییر یافته است، با این حال موارد غیرمطابق با روایت حفص، ۱۳۴ موضع شده است. شمارش قرائات موجود نشان می‌دهد، قرائات ابن‌کثیر و ابوعمرو به ترتیب با ۸۹ (و احتساب یک مورد مربوط به هر یک از راویانش ۹۰) و ۸۸ مورد، در صدر فهرست قرار دارند. تعداد مواضع مطابق با قاریان کوفه در انتهای فهرست فراوانی با ۵۲ مورد، مربوط به قرائت عاصم به روایت شعبه می‌باشد. انفرادات قرائات در این ترجمه مربوط است به: حمزه پنج موضع، ابوجعفر دو موضع، کسانی، نافع، ابن‌عامر و یعقوب هر کدام یک موضع.

### پی‌نوشت‌ها

۱. عبدالله بن عامر بن یزید بن تمیم الیحصَبی به حرکات سه‌گانه صاد.
۲. «جزیره» منطقه‌ای بین دجله و فرات، مجاور شام و شامل دیار مُصَر و بکر است. شهرهای بزرگ و مهمی نظیر موصل داشته است. (حموی، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۱۳۴).
۳. بررسی نشان می‌دهد اختلافات ابوجعفر و نافع در فرش الحروف، بیش از هفتاد کلمه است.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه‌ی ابوالفتوح رازی (۱۳۸۰)، به کوشش محمد مهیار، چاپ اول، قم: مطبوعات دینی.
۲. ابن الجزری، ابوالخیر محمد بن محمد (۱۴۲۹ ق/۲۰۰۹ م)، غایة النهایه فی طبقات القراء، تحقیق: جمال الدین محمد شرف و مجدی فتحی السید، طنطا: دار الصحابه للتراث.
۳. ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین احمد بن محمد بن ابی بکر (۱۴۲۰ ق/۲۰۰۰ م)، وفيات الاعیان، محقق احسان عباس، بیروت: دار صادر.
۴. ابن مجاهد، ابوبکر احمد بن موسی (بی تا)، السبعه فی القرائات، محقق شوقی ضیف، چاپ سوم، قاهره: دار المعارف.
۵. ابن الندیم، محمد بن اسحاق (۱۴۱۵ ق/۱۹۹۴ م)، الفهرست، محقق ابراهیم رمضان، بیروت: دار المعرفه للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ اول.
۶. ایازی، سید محمد علی (۱۳۷۸)، شناخت نامه تفاسیر، چاپ اول، رشت: کتاب مبین.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۸. دانی، ابوعمرو عثمان بن سعید (۱۳۶۲)، التیسیر فی القرائات السبع، تصحیح: اتوبرتزل، چاپ دوم، تهران: کتابفروشی جعفری تبریزی.
۹. حموی، شهاب الدین ابو عبدالله یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵ م)، معجم البلدان، چاپ دوم، بیروت: دار صادر.
۱۰. ذهبی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۴۱۷ ق/۱۹۹۷ م)، معرفه القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار، محقق ابو عبدالله محمد حسن محمد حسن اسماعیل شافعی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان (۱۴۱۹ ق/۱۹۹۸ م)، سیر اعلام النبلاء، مشرف بر تحقیق شعیب ارنؤوط، چاپ یازدهم، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۲. رازی ابوالفتوح حسین بن علی بن محمد (۱۴۰۴ ق)، روض الجنان و روح الجنان، تصحیح: ابوالحسن شعرانی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۳. زمخشری، جار الله محمود بن عمر (۱۴۱۵ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول

- فی وجوه التأویل، چاپ دوم، قم: نشر البلاغه.
۱۴. شهیدی صالحی، عبدالحسین (۱۳۸۱)، تفسیر و تفاسیر شیعه، قزوین: حدیث امروز.
۱۵. عقیقی بخشایشی، عبد الرحیم (۱۳۸۷)، طبقات مفسران شیعه، چاپ چهارم، قم: نشر نوید اسلام.
۱۶. علوی مهر، حسین (۱۳۸۴)، آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، چاپ اول، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۷. محمودی پور، امین، مقارنه اسباب النزول ده جزء نخست تفسیر ابوالفتح رازی با طبری، راسخون. [www.rasekhoon.net](http://www.rasekhoon.net)
۱۸. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۴)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، تنقیح: قاسم نوری، چاپ دوم، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
۱۹. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۶)، البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: نشر کعبه.



## بررسی واژگان «مکر» و «کید» در قرآن با توجه به اصل عدم مترادف

فاطمه زیان \*

### چکیده

یکی از ابعاد اعجاز قرآن، اعجاز بیانی قرآن است. در متون بلاغی واژگان دارای تشخیص بوده و تک تک واژگان قرآنی با ظرافت و دقت کامل انتخاب شده‌اند؛ به گونه‌ای که هیچ واژه‌ای نمی‌تواند جایگزین واژه دیگری شود و در صورت جایگزینی، نه تنها فصاحت و بلاغت؛ بلکه معنا یا حداقل بخشی از معنا نیز از دست می‌رود. این نظریه با عنوان «اصل عدم مترادف در قرآن» مطرح شده است؛ اصلی که وجود واژگان مترادف در قرآن را منتفی می‌داند.

بسیاری از مفسران واژه «کید» و «مکر» را مترادف دانسته‌اند؛ از این رو، مقاله حاضر به بررسی مفهوم این دو واژه می‌پردازد. در این راستا، ابتدا معنای «مکر» و سپس «کید»، بررسی و در نهایت وجوه اشتراک و افتراق آن دو تبیین می‌شود. در این مقاله، آنچه در معنایی واژگان قرآنی مورد استناد قرار گرفته، کاربرد قرآنی واژه و مصادیق آن در قرآن است و برای استخراج موارد کاربرد قرآنی از سیاق آیات بهره جسته و در واقع معنای واژگان در قرآن از قرآن استخراج شده است؛ چرا که چه بسا واژه‌ای جدای از معنای لغوی، عرفی و حتی روایی آن، در قرآن مفهوم ویژه و اختصاصی داشته باشد.

مهم‌ترین تفاوتی که بین مفاهیم این دو واژه یافت شد، آن است که «مکر» نقشه و طرحی در جهت ضربه زدن به طرف مقابل و «کید» اقدامی عملی در این راستا است.

**کلید واژه‌ها:** مترادف، عدم مترادف، کید، مکر، اعجاز بیانی

### مقدمه

شناخت واژگان به کار رفته در یک متن، اولین و اساسی‌ترین گام در جهت دستیابی به مفاهیم مد نظر گوینده یا نویسنده آن است. فهم و تفسیر دقیق قرآن نیز همچون سایر متون، نیازمند فهم مفردات آن است. یکی از راه‌ها و شیوه‌های به دست آوردن دقیق و ظریف مفاهیم واژگان، خصوصاً واژگان قرآنی، مقایسه آن‌ها با الفاظ و مفردات مشابه است تا در این راستا اسرار، دقایق و ظرایف بکارگیری الفاظی که منتخب خداوند حکیم است، بیش از پیش روشن گردد.

از آنجا که هر علم، کتاب، نوشته و گفتاری، زبانی مختص به خود و اصطلاحات خاص خود را داراست؛ بنابراین بهترین راه کسب معانی واژگان، مراجعه به تعاریف صاحب سخن از اصطلاحات مستعمل است و در صورت عدم ارائه این‌گونه تعاریف از سوی گوینده می‌توان با تدبّر و دقت در موارد کاربرد و استعمال واژگان، معنای مورد نظر گوینده را به دست آورد. مقاله حاضر جهت دستیابی به مفاهیم دو واژه «مکر» و «کید» بر مصادیق و کاربرد قرآنی آن‌ها تکیه نموده است؛ چرا که گاهی واژه‌ای جدای از معانی لغوی، عرفی و حتی روایی آن، دارای معانی ویژه و اختصاصی در قرآن نیز می‌باشد؛ بنابراین مهم‌ترین مسئله‌ای که این نوشتار در صدد یافتن آن است، معانی دقیق دو واژه «مکر» و «کید» است؛ از این رو در راستای یافتن این امر به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که آیا در نظر اهل لغت تفاوتی بین واژگان «مکر» و «کید» وجود دارد؟ آیا مفسران تفاوتی بین «مکر» و «کید» قائل هستند؟ و آیا در بکارگیری و استخدام این دو واژه در قرآن مغایرتی وجود دارد؟

پیش از پرداختن به مفهوم شناسی دو واژه کید و مکر در قرآن، ضروری است که به عنوان مقدمه، پیشینه تاریخی بررسی واژگان قرآنی و اصل عدم ترادف و نظرات گوناگون درباره ترادف و عدم ترادف واژگان مطرح شود.

### پیشینه تاریخی بحث

بررسی روایات تفسیری پیامبر ﷺ، نشانگر آن است که اولین پرسش‌های قرآنی صحابه اختصاص

به مفاهیم برخی لغات دشوار قرآنی داشته است. در دوران پس از صحابه، گرچه مسائل دیگری همچون مباحث کلامی، اخلاقی، اجتماعی و... نیز وارد محدوده تفاسیر شد؛ اما بررسی واژگان قرآنی همچنان در کنار دیگر مباحث و حتی بیش از سایر مباحث مورد توجه قرار گرفت. برخی معتقدند نخستین کتاب در زمینه مفردات و مفهوم شناسی واژگان قرآنی توسط محمد بن سائب کلبی (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۵۳) و یا ابان بن تغلب (مؤدب، ۱۳۷۸ ش، ص ۹) - که هر دو از شاگردان صادقین علیه السلام هستند - به نگارش در آمده است. کتبی نیز تحت عنوان «غریب القرآن» منسوب به ابن عباس و زید بن علی بن الحسین به چاپ رسیده است. همچنین برخی دیگر بر این باورند که بهترین کتاب در بحث الفاظ قرآن، مفردات راغب اصفهانی است. (زرکشی، ۱۳۷۴ ق، ج ۱، ص ۲۹۱)

در راستای تبیین معانی واژگان قرآنی، برخی از صحابه (همچون ابن عباس) برخی از واژگان قرآن را مترادف با یکدیگر دانسته؛ بنابراین وی واژه «الحمد لله» را به «الشکر لله» معنا نموده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۴۳) (۱) و در مقابل، گروهی وجود الفاظ و واژگان مترادف را در قرآن به شدت منکر شده‌اند. به هر تقدیر اولین بار نظریه «عدم ترادف واژگان» به وضوح و صراحت در قرن سوم هجری توسط ابن الاعرابی بیان شد (ابن الانباری، الاضداد، ص ۷-۸) و پس از وی تعدادی از اندیشمندان اسلامی در مورد وجود یا عدم وجود واژگان مترادف در زبان عربی و یا قرآن به بحث و گفتگو پرداختند که در ادامه برخی نظرات منعکس می‌گردد.

### اصل عدم ترادف واژگان

ترادف مصدر باب تفاعل از «ردف» به معنای «پیرو و دنباله رو»، مشتق شده و مفهوم آن پشت سرهم و پیاپی است. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۶۴) این واژه در اصطلاح اهل لغت، گاه به معنای «یکسان بودن مفهوم» و «هم معنا بودن» دو یا چند واژه و گاه به معنای تشابه مفهوم دو واژه بکار می‌رود. در این مقاله مراد از ترادف، مفهوم نخست آن است.

طبق نظر برخی افراد در ترادف سه شرط لازم است: «۱. اتحاد کامل میان معنای دو واژه؛ ۲. وحدت محیط پیدایش؛ ۳. یکی از آن‌ها نتیجه تطوّر صوتی دیگری نباشد.» (عبدالتواب، ۱۳۶۷ ش، ص ۲۶۳)

در وجود یا عدم وجود واژگان مترادف در کلام عرب، میان لغت‌شناسان اختلاف نظر وجود دارد؛ اکثریت آنان همچون رمانی، نورالدین المنجد و اصمعی؛ وجود واژگان مترادف در هر زبان را

امری طبیعی و اجتناب ناپذیر دانسته‌اند. سیوطی نیز علت عمده پیدایش الفاظ مترادف را وضع لغات متعدد توسط قبائل گوناگون برای یک معنا دانسته، می‌افزاید: البته ممکن است هر دو لفظ را یک واضح وضع کند و هدف او ایجاد راه‌های گوناگون برای رساندن معانی و یا تفنن باشد. (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۵)

در مقابل، برخی همچون ابوهلال عسکری و ابن فارس وجود کلمات مترادف را منکر شده‌اند. ابوهلال عسکری با نگارش کتاب «فروق اللغویه» درصدد اثبات نظریه خویش برآمده است و ابن فارس معتقد است که از میان اسامی گوناگون یک شیء تنها یکی از آن‌ها اسم و بقیه صفت آن به شمار می‌رود و برای این امر مثال‌های متعددی ذکر می‌نماید. (ابن فارس، ۱۹۶۳ م، ص ۲۰)

گروه اخیر به طریق اولی وجود الفاظ مترادف در قرآن را نیز منکر شده‌اند؛ اما گروه نخست در وجود الفاظ مترادف در قرآن اختلاف نموده، عده‌ای منکر وجود مترادفات در قرآن شده‌اند. به عنوان نمونه راغب اصفهانی معتقد است که به فرض وجود الفاظ مترادف در کلام عرب، چنین الفاظی در قرآن وجود ندارد و تفاوت آن‌ها از بررسی استعمال آنان به دست می‌آید. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۵) و گروهی وجود مترادفات را منکر نشده‌اند. به عنوان مثال زرکشی تحت عنوان «فی اسالیب القرآن و فنونه البلیغه» در نوع هفتم از اسلوب‌های تأکید «عطف أحد المترادفین علی الآخر» را آورده و با این مبحث گویا بر وجود مترادفات در قرآن صحه گذارده است. (زرکشی، ۱۳۷۴ ق، ج ۲، ص ۴۸۴) با این وجود وی در بحث دیگری از کتاب خود تحت عنوان «الالفاظ یظن بها الترادف و لیست منه» مفسر را دعوت می‌نماید تا آنجا که ممکن است در استعمال الفاظ دقت نماید و تفاوت بین الفاظی که علی‌الظاهر مترادف به نظر می‌رسند، را دریابد. (همان، ج ۴، ص ۷۸؛ رک: جعفری، ۱۳۷۶ ش، ص ۵۵-۶۱؛ نکونام، ۱۳۸۴ ش، ص ۸۴-۸۹؛ ربانی، ص ۲۵۴-۲۶۰)

قرآن‌پژوهان و مفسرانی که به عدم وجود ترادف در قرآن معتقدند، به دلایل متعددی استناد نموده‌اند؛ مهم‌ترین دلیل آنان در این امر، اعجاز بیانی قرآن است. سیوطی از قول مخالفان وجود الفاظ مترادف در قرآن می‌گوید: اعجاز بیانی قرآن اقتضا دارد که هر واژه از واژگان قرآن به گونه‌ای دقیق و ظریف انتخاب شده باشد که امکان جابجایی آن با کلام دیگر وجود ندارد. (سیوطی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۷۲۵)

بنت شاطی در کتاب «اعجاز بیانی قرآن» می‌گوید: بررسی الفاظ قرآن گواهی می‌دهد که هر لفظ برای دلالت بر مفهوم خاص به کار رفته است که هیچ لفظ دیگری از انبوه الفاظی که

فرهنگ‌ها و کتب تفسیر برای آن مفهوم ذکر کرده‌اند، نمی‌تواند آن مفهوم را برساند. (بنت الشاطی، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۲۶)

در مقابل، برخی با آنکه با نظر گروه پیشین در اعجاز بیانی قرآن موافق هستند؛ اما دلیل عدم امکان جابجایی الفاظ قرآن را با الفاظ علی الظاهر مرادف، تنها در تفاوت معنایی آنان ندانسته، بلکه معتقدند که ممکن است، عدم جابجایی علل دیگری از جمله رعایت آهنگ و تنوع در سخنوری داشته باشد. (نکونام، ۱۳۸۴ ش، ص ۹۶)

اگر چه کلام فوق در نگاه اول مقبول واقع می‌شود؛ اما زمانی صحت آن به اثبات خواهد رسید که مصادیق آن مورد بررسی قرار گیرد و از جهت معنا هیچ‌گونه تفاوتی بین کلماتی که ادعای مترادف در آنان شده، مشاهده نشود.

آنان، گاه برای تنوع در سخنوری به آیات ۱۰ و ۱۱ سوره هود استدلال نموده:

﴿وَلَمَّا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَفُورٌ وَلَشِنٌ أَذَقْنَاهُ نِعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَّسَّهُ لَيَقُولُنَّ ذَهَبَ اللَّيِّاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ؛ و اگر از جانب خود رحمتی به انسان بچشانیم، سپس آن را از وی سلب نماییم قطعاً نومید و ناسپاس خواهد بود. و اگر پس از محنتی که به او رسیده - نعمتی به او بچشانیم حتماً خواهد گفت: (گرفتاری‌ها از من دور شد!) بی‌گمان، او شادمان و فخر فروش است﴾.

و «رحمت» و «نعمت» را مترادف خوانده‌اند. (همان، ص ۹۸) در صورتی که آوردن «رحمت» و «نعمت» تنها از جهت تنوع در سخن نیست و عمده‌ترین تفاوت معنایی دو واژه مذکور در این است که «رحمت» عبارت است از فضل و مهربانی به کسی که نیازمند است، ولی در دادن نعمت، چنین شرطی نیست. به عنوان مثال: چنان‌چه به فردی که نیازی ندارد، چیزی داده شود، می‌توان گفت نعمتی به او داده شد؛ اما رحمت و مهربانی در اینجا، به کار برده نمی‌شود. (عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۲۵۳)

همچنین برای استتفاد در تفاوت آهنگ کلمات به آیه ۲۲ سوره مدثر اشاره کرده‌اند: ﴿ثُمَّ عَبَسَ وَكَسَرَ﴾ (سپس روی ترش کرد و پیشانی درهم کشید). (نکونام، ۱۳۸۴ ش، ص ۹۸)

این در حالی است که راغب مفهوم «عبس» را، «ترش رویی درهم شدن چهره که در اثر تنگدلی و گرفتگی خاطر است» (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۱) و «البسر» را «خواستن چیزی عجولانه قبل از موعد آن» و آیه ﴿عَبَسَ وَكَسَرَ﴾ را، «قبل از وقت عذابش روی ترش کرد» معنا می‌کند. (همان، ص ۵۴۴).

بنا بر آنچه ذکر شد می‌توان گفت که نظریه عدم مترادف در واژگان قرآنی صحیح‌تر به نظر می‌رسد و برای تحقیق بیشتر در مورد این مطلب به بررسی دو واژه‌ای که برخی آن دو را مترادف خوانده‌اند، پرداخته می‌شود تا مترادف و یا عدم مترادف این دو واژه در قرآن روشن‌تر گردد.

### ۱. واژه‌شناسی مکر

برای شناسایی مفهوم «مکر» در قرآن، ابتدا نظرات لغت‌شناسان و مفسران بررسی و سپس کاربرد قرآنی این واژه را بیان کرده و در نهایت به مقایسه آن‌ها با یکدیگر پرداخته می‌شود.

#### ۱-۱. مکر نزد لغویان

برخی لغویان معنای اولیه و اصلی واژه مکر را «القتل» به معنای تاباندن (عسکری، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۰۷) و برخی دیگر اصل این واژه را الخداع دانسته‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۵، ص ۱۸۴) بعضی مفهوم آن را منصرف کردن دیگری از آنچه قصد نموده، که ممکن است ممدوح یا مذموم باشد، بیان کرده‌اند. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۷۷۲)

برخی لغویان، خدعه، حیله و خب (دشمنی) را از مترادفات «مکر» شمرده‌اند. نکته قابل توجه آنکه عده‌ای از آنان قید پنهانی بودن را در مکر لحاظ نموده (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۵، ص ۱۸۳) و گروهی دیگر به قید مذکور اشاره نموده‌اند. (ابن اثیر، ۱۳۶۴ ق، ج ۴، ص ۳۴۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۳۴۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۵، ص ۲۷۰؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، ص ۴۸۴؛ جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۸۱۹)

#### ۲-۱. مکر نزد مفسران

برخی مفسران اصل این واژه را «الالتفاف» (پیچاندن، پیوستن و جمع کردن)، (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۷۷) بعضی دیگر «الشر» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۱۷۱) و گروهی دیگر از «اجتماع الامر واحکامه» دانسته‌اند. (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۸، ص ۲۳۷: در بیان دیگر اقوال)

در منابع تفسیری در مورد مفهوم واژه مکر، دو نظر به چشم می‌خورد:

نظر اول: بسیاری از مفسران «مکر» را ضرر رسانی معنا نموده؛ برخی از آنان «مکر» را مطلق ضرر رسانی (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۱۷۷)؛ برخی دیگر آن را مقید به مخفیانه بودن، (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۲۰۲ و ج ۷، ص ۳۴۰) و بعضی علاوه بر مخفیانه بودن، قید تلاش و کوشش کردن را نیز افزوده‌اند. (ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۷۸)

نظر دوم: عده‌ای از مفسران «مکر» را تدبیر و چاره‌اندیشی دانسته‌اند (مکارم، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۲۶۶؛ سید قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۴۰۳)؛ برخی از آنان «مکر» را تدبیر در جهت ضرر رسانی در نهان می‌دانند. (مصطفوی، ۱۳۸۰ ش، ج ۴، ص ۲۳۱)

### ۱-۳. کاربرد قرآنی مکر

از آنجا که یکی از روش‌های یافتن مفاهیم مفردات قرآن بررسی موارد استعمال آنان در قرآن است، برای یافتن مفهوم «مکر» در قرآن موارد کاربرد و مصادیق واژه مکر را در قرآن بررسی کرده و سپس وجوه مشترک معنایی را استخراج نموده تا مفهوم دقیق این واژه روشن گردد. در قرآن کریم واژه «مکر» و مشتقات آن در سه مورد به کار رفته است:

#### الف - مکر معاندان دین

دشمنان دین برای روی گرداندن از دین خدا و سر باز زدن از فرامین او، سدنمودن راه انبیاء الهی و جلوگیری از به ثمر رسیدن دعوت آنان، طرح و نقشه‌های گوناگونی در سر پرورانده‌اند. در قرآن کریم برخی از این تدابیر با واژه «مکر» تعبیر شده است.

گاهی این دشمنی در قالب لجبازی، تعصب و بهانه تراشی نمودار می‌شود؛ آنجا که خداوند متعال می‌فرماید:

﴿وَ إِذَا جَاءَ تَهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلَ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سِيبِئًا لِلَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارًا عِنْدَ اللَّهِ وَ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ﴾؛ و چون نشانه‌ای برایشان بیاید، می‌گویند: «هرگز ایمان نمی‌آوریم تا این که نظیر آنچه به فرستادگان خدا داده شده است به ما [نیز] داده شود.» خدا بهتر می‌داند رسالتش را کجا قرار دهد. به زودی، کسانی را که مرتکب گناه شدند، به [سزای] آنچه مکر می‌کردند، در پیشگاه خدا خواری و شکنجه‌ای سخت خواهد رسید. (انعام، ۱۲۴)

علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه در ذیل تفسیر این آیه می‌فرماید: مقصودشان این بوده که آنان به مقام رسالت نائل شوند و علاوه بر اصول و فروع معارف دینی، دارای مقام رسالت نیز گردند، و اگر مقصودشان این نبود، جا داشت که بگویند: «مثل ما اوتی انبیاء الله» و امثال آن. این خود یک نحو استهزا است؛ زیرا آنان به رسالت اعتقادی نداشتند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷، ص ۳۴۱) بنابراین گاه کفار ایمان آوردنشان را مشروط به نزول وحی بر آنان، نموده‌اند.

گاه نیز درخواست معجزات اقتراحی می‌نمودند، همانند آیه شریفه:

﴿وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ... إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا نَمْكُرُونَ؛ و می‌گویند: چرا معجزه‌ای از جانب پروردگارش بر او نازل نمی‌شود؟ ... ناگهان آنان را در آیات ما مکرری است. بگو: مکر خدا سریع‌تر است. درحقیقت، فرستادگان [فرشتگان] ما آنچه مکر می‌کنید، می‌نویسند﴾. (یونس، ۲۰ و ۲۱)

مرحوم طبرسی رحمته الله می‌گوید: مراد از مکر آن‌ها، مسخره کردن و دروغ شمردنشان می‌باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵، ص ۱۵۴)

آنان به گمراهی خویش اکتفا نکرده و سعی نمودند تا مردم را نیز از صراط مستقیم بازدارند؛ تا از قبل بت‌پرستی آنان منافع خویش را تأمین نمایند. از جمله این موارد فرمایش خداوند متعال سوره انعام است:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَّابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ؛ و به این‌گونه، در هر شهری گناهکاران بزرگش را می‌گماریم تا در آن به نیرنگ پردازند، و [الی] آنان جز به خودشان نیرنگ نمی‌زنند و درک نمی‌کنند﴾. (انعام، ۱۲۳)

زمانی که معاندان نتوانستند نور الهی را خاموش نمایند و جلوی انتشار دین الهی را بگیرند، دین الهی را اسطوره خواندند:

﴿لَقَدْ وَعَدْنَا هَآذًا نَحْنُ وَ ءَابَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِن هَآذًا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَلَالٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ؛ درحقیقت، این را به ما و پدرانمان قبلاً وعده داده‌اند این جز افسانه‌های پیشینیان نیست. بگو: در زمین بگردید و بنگرید فرجام گنه پیشگان چگونه بوده است.﴾ و بر آنان غم مخور، و از آنچه مکر می‌کنند تنگدل مباش﴾. (نمل، ۶۸-۷۰)

علامه طباطبایی رحمته الله عبارت و لا تکن ... را عطف تفسیری به ماقبل دانسته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۸۸) بنابراین مراد از مکر در آیه فوق قول آنان است که دعوت انبیاء اسطوره است. سرانجام برای قتل انبیاء الهی طراحی و نقشه‌ریزی کردند؛ از جمله نقشه قتل و آزار و اذیت حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله در آیه ۳۰ سوره انفال، نقشه قتل حضرت عیسی علیه السلام در آیه ۵۴ تا ۵۵ سوره آل عمران، و طرح قتل حضرت عیسی در آیه ۴۵ غافر و نقشه کشتن حضرت صالح (در آیات ۴۹ تا ۵۱ سوره نمل).



## ب - مکر بدانديشان

در آیه ۳۱ سوره یوسف خداوند می فرماید:

﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا؛ پس چون [همسر عزیز] از مکرشان اطلاع یافت، نزد آنان [کسی] فرستاد، و محفلی برایشان آماده ساخت، و به هر یک از آنان [میوه و] کاردی داد﴾.

علامه طباطبایی رحمته الله «مکر» در آیه فوق را اشاعه رسوایی زلیخا دانسته و می افزایند که بعضی گفته اند: اگر قرآن حرفهای ایشان را مکر نامیده برای این است که مقصود ایشان این بوده که به این وسیله به دیدار یوسف نائل آیند. (طباطبایی، ۱۳۷۷ ش، ج ۱۱، ص ۱۴۸-۱۴۹) موارد مشابه نیز در آیات ۱۰۲ سوره یوسف و ۱۲۳ سوره اعراف مشاهده می شود.

## ج - مکر خداوند

قرآن کریم در شش مورد مکر را به خداوند متعال نسبت داده است که در سه مورد در تقابل با مکر معاندان دین در جهت نقشه ریزی برای قتل انبیای الهی است (آل عمران، ۵۴؛ نمل، ۵۰؛ انفال، ۳۰) و در سه مورد دیگر نیز در بیان ایمن نبودن کفار از مکر الهی است. (اعراف، ۹۹؛ یونس، ۲۱؛ رعد، ۴۲) به عنوان نمونه در آیه ۵۰ سوره نمل می فرماید:

﴿وَمَكْرُؤًا مَكَرًا وَمَكْرُؤًا مَكَرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ؛ و دست به نیرنگ زدند و [ما نیز] دست به نیرنگ زدیم و خبر نداشتند﴾.

\* ذکر چند نکته در کاربرد قرآنی مکر، ضرورت داشته و حائز اهمیت است:

۱. در موارد کاربرد قرآنی مکر درباره انسانها، هیچ گاه فاعل مکر انسانهای نیک نیستند.
۲. در اکثر موارد (۱۸ مورد) در خدعه و نیرنگ در جهت سدّ دعوت انبیاء و بهانه تراشی برای شانه خالی کردن از پذیرش دعوت آنان بکار رفته است.
۳. در چهار مورد درباره طرح ریزی قتل انبیاء به کار رفته که در تمامی موارد ناکام مانده است.

## ۴-۱. تحلیل و بررسی مفهوم مکر در قرآن

برای اینکه تعریف دقیق، جامع و مانعی برای واژه «مکر» در قرآن حاصل شود، تعاریف، قیود و شروط دخیل در تعاریف مفسران و لغت شناسان را استخراج نموده و با مصادیق آن در قرآن قیاس می شود. به این منظور، موارد بکارگیری مکر خداوند را استثنا نموده و به صورت جداگانه درباره آن

بحث خواهد شد.

ضرر رسانی و ایجاد فساد و شر: در تمامی موارد استعمال واژه «مکر» و مشتقات آن نوعی ایجاد شر، ضرر و فساد به طرف مقابل دیده می‌شود که راغب اصفهانی از آن به «صرف الغیر عمّا یقصد»<sup>۱</sup> (۳) تعبیر می‌کند (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۷۲)؛ چه آنجا که مکر درباره معاندان دین به کار رفته که ایجاد فساد و سد نمودن طریق دعوت انبیاء و تصمیم بر قتل ایشان و شانه خالی کردن از پذیرش دعوت آنان و... است و چه آنجا که مکر بدخواهان مدّ نظر است که به وضوح شر رسانی و ضربه‌زدن به طرف مقابل دیده می‌شود.

پنهانی بودن: عدم آگاهی فردی که مکر علیه او صورت گرفته از مکر، نشان ندادن آنچه مدّ نظر است و بالعکس، چیزی را وانمود کردن که مقصود نیست. مکر معاندان دین و خدا همواره نقشه‌ای پنهانی برای از بین بردن آثار دعوت انبیاء و مخفی کردن اهداف و اغراض اصلی‌شان است: در پس اظهار تعصب و سرسپردگی به بتان و عدم قبول دین الهی در آیه ۳۳ سوره رعد، مقصود دیگری نهفته بود که همان بهره‌گیری از مزایای بت پرستی است، نه دوستی و محبت به بتان.

مخفی‌کاری در مورد بهانه‌تراشی‌های معاندان در سرباززدن از پذیرش دین کاملاً روشن و گویاست؛ چرا که آنان نمی‌گفتند، ایمان نمی‌آوریم، بلکه ایمانشان را به اموری از جمله اینکه باید بر آنان نیز وحی شود: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ﴾ (انعام، ۱۲۴) موکول کرده که اگر هم - به فرض محال - واقع می‌شد، هرگز ایمان نمی‌آوردند.

رؤسای کفار در اغواگری مردم مادام به آنان می‌گفتند که پرستش بتان را نباید رها کرد تا آنان را در بت پرستی پایدار نمایند و به مقاصد شوم خود که همان حکومت بر مردم و استفاده مالی از وجود بتان بود، برسند (نوح، ۲۱-۲۴؛ سبأ، ۳۳؛ انعام، ۱۲۳) و گاه در جهت رسیدن به اهداف و امیال نفسانی خود اصل دین را منکر شده و آن را اسطوره می‌خواندند. (نحل، ۲۴ - ۲۶؛ نمل، ۶۸-۷۰) در تمامی مواردی که در قرآن کریم نقشه‌ریزی برای قتل انبیاء الهی مکر خوانده شده است، طرح ریزی مخفیانه انجام می‌گرفت و کفار در صدد غافل‌گیری انبیاء بودند. (انفال، ۳۰؛ آل عمران، ۵۵؛ غافر، ۴۵؛ نمل، ۴۹-۵۱)

مکر بدخواهان نیز ضربه‌زدن به صورت غیر مستقیم است: فرعون می‌گوید: شما دور از دیدگان

۱. چرا که بازداشتن فرد از مقصودش، ضرر رسانی و ایجاد فساد در عمل دیگری است.

ما با هم جمع شدید و نقشه کشیده‌اید، تا ما را از شهر بیرون کنید، آن هم با مسابقه‌ای نمادین نه با جنگ و خونریزی. (اعراف، ۱۲۳) زنان مصری نیز برای ضربه زدن به زلیخا مستقیماً اقدام نکرده؛ بلکه سعی کردند از طریق شایعه پراکنی او را به زمین زنند (یوسف، ۳۱) و نقشه برادران یوسف برای جلب محبت پدر، مخفیانه و غیر مستقیم است؛ آنان به طور مستقیم در برابر یوسف علیه السلام ابراز دشمنی نکردند، بلکه به پدر گفتند که ما قصد داریم یوسف علیه السلام را به گردش و تفریح ببریم و دشمنی خود را مخفی نمودند. (یوسف، ۱۰۲)

بنابراین در تمامی موارد استعمال واژه مکر، نوعی مخفی کردن مقصود اصلی نهفته است. تدبیر: تدبیر، نقشه و طرح‌ریزی در تمامی موارد کاربرد واژه مکر در قرآن دیده می‌شود؛ نقشه برای حفظ مقام و مال از قبل بت‌پرستی که خود را در قالب تعصب و لجاجت، بهانه‌تراشی یا اغوای دیگران، انکار وحی و اسطوره دانستن آن و یا توطئه و دسیسه‌چینی علیه مسلمانان و حتی اقداماتی در جهت کشتن فرستادگان خداوند، بروز کرد. گویا سران کفر اندیشیدند که برای رسیدن به مقاصد خود راهی جز سر باززدن از قبول دعوت انبیای الهی ندارند.

تدبیر زنان مصر در بدخواهی و حسادت نسبت به زلیخا، که شایعه پراکنی را نتیجه می‌دهد (یوسف، ۳۱) و یا اندیشه برادران حضرت یوسف علیه السلام به انداختن وی در چاه می‌انجامد و همچنین اندیشیدن ساحران برای اخراج بنی اسرائیل از مصر (به زعم یا به قول فرعون) که به صورت ایمان به حضرت موسی علیه السلام نمایان می‌شود (اعراف، ۱۲۳)، همگی تدبیر و اندیشه‌ای برای ضربه زدن به طرف مقابل است.

تلاش: اگر مراد از تلاش، کوشش عملی باشد؛ در تمامی موارد استعمال در قرآن، مکر تدبیری است در جهت ضربه‌زدن که در مرحله اجرا، تلاشی برای عملی کردن طرح منتخب است؛ اما نکته قابل توجه این است که طرح همیشه عملی نشده، بنابراین می‌توان گفت تلاش و کوشش در جهت ضرررسانی به دیگران نتیجه مکر است، نه خود مکر. اما اگر تلاش را مشتمل بر کوشش‌های ذهنی نیز بدانیم، می‌توان چنین تلاشی را در تمامی موارد استعمال واژه مذکور یافت. همان‌گونه که ذکر شد لغویان و مفسران اصل مکر را «القتل» (عسکری، ۱۴۱۲، ق، ص ۲۰۷) و «الالتفاف» (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۷) و «اجتماع الامر و احکامه» (فخررازی، ۱۴۲۰، ق، ص ۸، ج ۱، ص ۲۳۷) و «الشر» (آلوسی، ۱۴۱۵، ق، ج ۲، ص ۱۷۱) دانسته‌اند. قتل به معنای تاباندن است. (راغب، ۱۴۱۲، ق، ص ۱، ج ۱، ص ۶۲۳) همان‌گونه که با تاباندن ریسمان، آن را محکم و استوار می‌نمایند، ماکر نیز با تدبیر خویش سعی در احکام منافع و

اغراض خویش دارد. در واقع هدف از مکر، محکم کردن و محکم کاری کردن است. در اجتماع الامر و احکامه و الالتفاف به معنای پیچاندن (راغب، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۷۴۳)، پیوستن و جمع کردن نیز هدف و غرض محکم کردن امری است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که مکر و فتل در اغراض مشترک‌اند.

چنانچه قبلاً بیان شد مکر مترادف و یا نوعی از احتیال، خدیعه و خب دانسته شده است: احتیال: مصطفوی در تفاوت مکر و حيله می‌گوید:

«الحيلة أعمّ من أن يكون فيه إضرار أو نفع.» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ش، ج ۱۱، ص ۱۴۳)

ابوهلال عسکری دو تفاوت میان حيله و مکر مطرح می‌نماید: یکی از آن جهت که در مکر نفع‌رسانی لحاظ نشده، در حالی که در حيله لحاظ شده و دیگر آنکه در مکر ضرررسانی به گونه‌ای است که طرف مقابل متوجه نشود، حال در مقابل دیدگان وی باشد یا نباشد؛ اما حيله هیچ‌گاه در مقابل دیدگان فرد صورت نمی‌گیرد. (عسکری، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۰۸)

خدیعه: یعنی آنچه به وسیله آن خدعه کنند و خدعه اظهار آنچه مراد نیست و مخفی کردن آنچه مدّ نظر است. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۷۶) بنابراین مکر نوعی خدعه است؛ اما معنای لفظ خدعه گسترده‌تر از مکر است؛ چرا که مکر خدعه‌ای در جهت ضربه‌زدن است؛ اما در خدعه ضرررسانی شرط نشده و آن را چنین تعریف کرده‌اند:

«إخفاء ما من شأنه أن يكون ظاهراً.» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ش، ج ۱۱، ص ۱۴۳)

خب: برخی خب را مترادف با خدعه دانسته و گروهی از لغویان آن را نوعی دشمنی برشمرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۳۴۱) با تأمل در معنای «مکر» چنین به دست می‌آید که دشمن دانستن و دشمنی مقدمه‌ای برای طرح ریزی مکارانه است.

بنابراین واژگانی که مترادف واژه مکر معرفی شده‌اند، دارای معانی وسیع‌تری از «مکر» بوده و یا از مقدمات آن هستند.

نکته قابل ملاحظه آنکه از بررسی موارد استعمال مکر در قرآن دریافت می‌شود که مکر کاری است که گروهی انجام می‌شود و فاعل آن در تمامی موارد استخدام این لفظ جمع است. به موارد بکارگیری این لفظ به ترتیب ذکر شده در بخش کاربرد قرآنی توجه کنید:

«كَفَرُوا - يَمْكُرُونَ - مَا تَمْكُرُونَ - أَفْسَمُوا بِاللَّهِ... مَكْرَ السَّيِّئِ - وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ

- وَ مَكَرُوا مَكْرًا كَبِيرًا - مَكْرَ النَّيْلِ وَ التَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا - قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ - ضَيَّقِي مَمْآ  
يَمْكُرُونَ - وَ إِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا - وَ مَكَرُوا - مَا مَكَرُوا - وَ مَكَرُوا مَكْرًا - مِمَّا يَمْكُرُونَ  
- مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ - يَزْفَعُهُ وَ الَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ - وَ قَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ - فَمَا سَمِعَتْ  
بِمَكْرِهِمْ - هُمْ يَمْكُرُونَ.»

بنا بر آنچه ذکر شد، به نظر می‌رسد معنای واژه «مکر» در قرآن «تدبیر در جهت ضربه زدن به دیگری» است که گروهی بودن، غیر مستقیم بودن و مخفیانه بودن از قیود لاینفک آن است.

#### ۱-۴. بحثی پیرامون مکر خداوند

همان گونه که در کاربرد قرآنی واژه مکر ملاحظه گردید، در قرآن مجید در شش موضع «مکر» به خدا نسبت داده شده است. گروهی معتقدند که مکر خداوند جزای ماکر است. (عسکری، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۰۸ - ۲۰۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، ص ۴۸۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۶۲۶؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۴۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۲۰۲) و آن را از باب تسمیه عاقبت به اسم ابتداء می‌دانند (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۱۷۸) به عبارت دیگر جزای ماکر که عاقبت و سرانجام مکر اوست، مکر نامیده شده است.

این نظریه مستند به روایت امام رضا علیه السلام است که از ایشان درباره قول خداوند که می‌فرماید:  
﴿سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَعَنْ قَوْلِ اللَّهِ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ و از آیات: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ و ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ سؤال شد، ایشان فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْخَرُ وَلَا يَسْتَهْزِئُ وَلَا يَمْكُرُ وَلَا يُخَادِعُ وَ لَكِنَّهُ يَجَازِيهِمْ جَزَاءَ السُّخْرِيَّةِ وَ جَزَاءَ الاسْتَهْزَاءِ وَ جَزَاءَ الْمَكْرِ وَ النُّخْدِيَّةِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عَلْوًا كَبِيرًا» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۳۱۸)

در بعضی از تفاسیر این نظر از قول زجاج بیان شده است.

(ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۳۴۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۴، ص ۹۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۷۹)  
برخی مکر الهی را استدرج دانسته (عسکری، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۰۸ - ۲۰۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، ص ۴۸۳) و گروهی از مفسران این نظر را از قول فراء و ابن عباس بیان کرده‌اند. (ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۳۴۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۴، ص ۹۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۷۹)

برخی می‌گویند: مکر الهی برگرداندن مکر ماکر به خودش است. (مصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۱۱، ص ۱۴۳) و گاه آن را برگرداندن وبال مکر به ماکر دانسته‌اند و یا فرو گذاشتن خدا، مکارین را به فعل خود است، تا نتیجه مکر عاید آن‌ها گردد. (حسینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۱۱) و عده‌ای آن را ابطال مکر و

تدبیر ماکرین دانسته‌اند. (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۲، ص ۲۰۲)

گروه قابل توجهی از علماء بیان کرده‌اند که مکر از جانب خدا، همیشه در مرتبه دوّم است و هیچ‌گاه ابتدائی نیست. (قرشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۶، ص ۲۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۲۰۲) و شیخ طوسی رحمته الله علیه و عده‌ای دیگر، آن را از باب مزاجه و مشاکله دانسته‌اند. (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۶؛ کاشانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۱۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۷۵۸) فخر رازی این‌گونه آیات را از آیات متشابه خوانده است. (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۸، ص ۲۳۷) راغب می‌گوید که مکر خداوند از جمله مکر پسندیده است. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۷۷۲)

سوالی در اینجا مطرح می‌شود که آیا تقسیم مکر به محمود و مذموم صحیح است یا خیر؟ برخی گفته‌اند که در قرآن گاه مکر با وصف سیئه آمده است؛ بنابراین مکر فی نفسه گاهی سیئه است و گاه حسنه (قرشی، ۱۳۷۱ ش، ج ۶، ص ۲۶۵) و برخی آیه **﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾** را شاهد گرفته‌اند که مکر گاه با خیر می‌آید و گاه با سیئ. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۵۶۷)

در بررسی کاربرد قرآنی مکر، می‌توان گفت مکر در غیر خداوند (از جانب انسان) همیشه ناپسند است؛ چرا که با هدف اضرار انجام می‌گیرد و این‌که گاه با وصف سیئه آمده از باب تأکید است، نه تقسیم. و از این رو است که قرآن مجید هیچ‌گاه فاعل مکر را انسان‌های نیک قرار نداده است؛ گرچه گاهی مؤمنان و یا انبیاء الهی مجرای عملی شدن مکر خداوند هستند؛ اما آنان آنچه به انجام می‌رسانند به هدف ضرررسانی به طرف مقابل نیست، بلکه قربه الی الله است، گرچه علی الظاهر ضربه نیز به طرف مقابل وارد شود.

از تأمل و تدبیر در آیات قرآن می‌توان نتیجه گرفت که مکر الهی به همان معنای بیان شده، یعنی: «تدبیر در جهت ضربه زدن به دیگران» است، با این تفاوت که تدبیر در مورد خداوند متفاوت از تدبیر بنی‌بشر است و محتاج صرف وقت و سایر امور مادی نیست؛ بلکه تدبیر امور توسط خداوند از علم نامحدود او نشأت گرفته و هرگز به خطا نمی‌رود، بر خلاف تدبیر آدمی که گاه با وجود در نظر گرفتن تمام جوانب امر، به خطا می‌رود و تدبیر خداوند محتاج صرف وقت و انرژی نیست.

مکر خداوند تدبیری گروهی نیست، مگر آنکه بگوییم در اداره امور، کارگزاران خویش را به استخدام می‌گیرد. علاوه بر آنکه ماکر از آن جهت چاره‌ای می‌اندیشد که از به خطر افتادن منافع خویش و یا رسیدن ضرری خائف است، در حالی که خداوند از مکر مکارین نهراسد که بر آنان مسلط است.

بنابراین به نظر می‌رسد که مکر خداوند یعنی تقدیر ضربه‌زدن به دشمنان خدا و دین به گونه‌ای که بر آنان مخفی باشد، حال در قالب باز گرداندن مکر به خودشان باشد، یا عذاب و هلاکت آنان و یا دور کردن مکر آنان از دوستانش. از این رو در دعا می‌خوانیم: «اللهم امکر لی و لاتمکر بی» (سید بن طاووس، ۱۴۱۱ ق، ص ۵۴) خداوند با نفع من مکر نما (مکر بدخواهان از من دور گردد) و به من مکر ننما (مرا به عذاب و هلاکت مبتلا نگردان).

خداوند متعال بهترین و سریع‌ترین مکرکنندگان است ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾، ﴿قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا﴾، «زیرا همین که افرادی آیات خالق خود را نپذیرفته و برای از بین بردن آن تلاش کنند، عیناً مکرری است که خدای تعالی به آنان کرده، و توفیق هدایت شدنشان به وسیله آیاتش را از آنان سلب نموده است.» (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۳۵) باز گرداندن مکر ماکر به خودش و محرومیت وی از هدایت الهی، بهترین مکرها است. در نهایت آنکه از مکرها متضرر نمی‌شود، خداوند است و متضرر اصلی آنان‌اند، نه خداوند و مؤمنان. «وَلِلَّهِ مَكْرٌ جَمِیْعًا»

## ۲. معنا شناسی واژه کید

همان سیری که در مورد واژه مکر پیموده شد، اکنون برای شناسایی مفهوم کید در قرآن نیز دنبال خواهد شد.

### ۲-۱. کید نزد لغویان

برخی از لغت‌شناسان معنای اصلی واژه «کید» را معالجه با سختی و یا مشقت دانسته‌اند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۱۴۹؛ عسکری، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۰۸) مکر، اجتهاد، احتیال و خباثت از مترادفات این واژه دانسته شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۳۸۳) و مصطفوی اصل این کلمه را تدبیر، عمل و اضرار می‌داند و مشقت، معالجه، شدت، اراده، تلاش و ایقاع مکروه را از آثار و لوازم کید خوانده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰ ش، ج ۱۰، ص ۱۴۲)

یکی از مفاهیم ذکر شده برای واژه «کید»، مشقت و سختی است و گویا آن تدبیری در به مشقت انداختن دیگری است و می‌توان گفت که در «کید» انسان خویشتن را به سختی می‌افکند تا بهترین و سودمندترین راهکار را به دست آورد.

برخی از لغویان از آن به حيله‌گری تعبیر نموده‌اند (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۷۲۸) و عده‌ای دیگر به آن کید ضربه‌زدن و ایجاد فساد را نیز افزوده‌اند. (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۳، ص ۱۳۹)

مشقت و سختی وجه مشترک معانی ثانویه ذکر شده واژه کید نیز هست. به عنوان مثال از معانی ثانویه کید «قی، جنگ و حیض» را می‌توان نام برد که در جملگی آن‌ها نوعی سختی و مشقت نهفته است. بنابراین می‌توان گفت که مشقت در تمامی معانی ذکر شده از سوی لغویان دیده می‌شود.

## ۲-۲. کید نزد مفسران

شیخ طوسی رحمته الله معنای اصلی واژه «کید» را «مشقت» دانسته است. (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۷۵) مفسران گاه «کید» را تدبیر و حيله‌ای در جهت ضرررسانی می‌دانند (فخررازی، ۱۴۲۰، ق، ۸، ص ۳۳۴؛ طنطاوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳۹) و گاه آن را خود ضرررسانی معنا نموده‌اند. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ق، ۹، ص ۲۹؛ حقی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۹) عده‌ای قید پنهانی بودن را در معنای آن لحاظ کرده (فخررازی، ۱۴۲۰، ق، ۲۲، ص ۱۵۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۷۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ق، ۹، ص ۲۹) و گاهی برخی قید قریب الوقوع بودن را مطرح کرده‌اند. (حقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۶)

## ۲-۳. کاربرد قرآنی کید

واژه کید در قرآن در چهار موضع بکار رفته است:

### الف - کید معاندان علیه دین

در قرآن فعالیت‌های دشمنان دین در جهت خاموش کردن نور و اراده الهی، خنثی کردن دعوت انبیا و حتی اقدام جهت به قتل رساندن آنان و ضربه زدن به مؤمنان، «کید» خوانده شده است. به عنوان نمونه زمانی که فرعون به وزیر خود هامان دستور می‌دهد تا برایش بنای بلندی بسازد که به وسیله آن از اله موسی اطلاع حاصل کند، از عمل او به کید تعبیر شده است:

﴿أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصَدَّدَ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ راه‌های [دستیابی به] آسمان‌ها، تا از خدای موسی اطلاع حاصل کنم و من او را سخت دروغ پرداز می‌پندارم. و اینگونه برای فرعون، زشتی کارش آراسته شد و از راه [راست] باز ماند و کید فرعون جز به تباهی نینجامید» (غافر، ۳۷).

همچنین از به کارگیری سحر توسط ساحران برای مغلوب کردن حضرت موسی (تعبیر به کید شده است): ﴿فَتَوَلَّىٰ فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَنَّىٰ﴾ (طه، ۶۰)؛ پس فرعون رفت و [همه] کیدهای خود را گرد آورد و باز آمد.



علامه طباطبایی رحمته الله در ذیل آیه مذکور می‌فرماید:

«مراد از جمع کید، جمع سحرها است که در اجرا کردن نقشه‌اش به آنان محتاج است و همچنین فراهم آوردن سایر وسائلی که برای عوام‌فریبی بدان‌ها نیازمند است، و همچنین ممکن است مراد از جمع آوری کید، جمع آوری «ذوی کید» یعنی صاحبان کید باشد، که مضاف آن «ذوی» حذف شده باشد و مراد از «ذوی کید» همان ساحران و سایر عمال و یاران فرعون است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۷۳)

موارد مشابه نیز در آیات ۶۴ و ۶۹ سوره طه مشاهده می‌شود.  
در آیات ۶۹ و ۷۰ سوره انبیاء و آیه ۹۸ سوره صافات به جریان آتش انداختن حضرت ابراهیم اشاره و از آن به کید تعبیر شده است:

﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾ گفتیم: ای آتش، برای ابراهیم سرد و بی‌آسیب باش. وخواستند به او کیدی بزنند و [لی] آنان را زیانکارترین [مردم] قرار دادیم.

گویا در تقدیر جمله‌ای محذوف باشد و آن عبارت باشد از: «آتشی بی‌فروزی و او را در آن بیفکنید.» آن گاه گویا کسی پرسیده است سپس چه شد در پاسخ فرمود: به آتش گفتیم برای ابراهیم خنک و سالم باش. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۳۰۳)  
جهت دستیابی به آیاتی که کید معاندان دین را نمایان می‌سازد، به آیات آل عمران، ۱۲۰؛ نساء، ۷۶؛ اعراف، ۱۹۵؛ انفال، ۱۸-۱۷؛ هود، ۵۵؛ حج، ۱۵؛ طور، ۴۲ و ۴۶؛ طارق، ۱۵؛ غافر، ۲۵؛ مرسلات، ۳۹؛ فیل، ۲؛ مراجعه شود.

ب - کید بد خواهان علیه حضرت یوسف علیه السلام

حضرت یعقوب علیه السلام از خطری که یوسف علیه السلام را از سوی برادرانش تهدید می‌کرد، به «کید» تعبیر نمود.

﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [یعقوب] گفت: ای پسرک من، خوابت را برای برادرانت حکایت مکن که برای تو کیدی می‌اندیشند، زیرا شیطان برای آدمی دشمنی آشکار است. ﴿(یوسف، ۵)

زمانی که زلیخا وانمود کرد که حضرت یوسف علیه السلام به او قصد بدی داشته، دروغ او کید دانسته شده است:

﴿فَلَمَّا رَأَىٰ قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ پس چون

[شوهرش] دید پیراهن او از پشت چاک خورده است گفت: بی‌شک، این از کید شما

[زنان] است، که کید شما [زنان] بزرگ است. ﴿(یوسف، ۲۸)

همچنین درخواست‌های مکرر زنان مصری از حضرت یوسف علیه السلام نیز مکرر نامیده شده است.

(یوسف، ۲۳ و ۳۴ و ۵۰ و ۵۲)

### ج - کید انبیاء

فقط یک مورد، کید به انبیای الهی نسبت داده شده است، آنجا که حضرت ابراهیم (می فرماید:

﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ؛ و سوگند به خدا که پس از آنکه پشت

کردید و رفتید، قطعاً در کار بتاتان تدبیری خواهم کرد.﴾ (انبیاء، ۵۷)

می‌گویند: این سخن را حضرت ابراهیم علیه السلام قبل از شکستن بت‌ها فرمود و تنها یک نفر شنید و

بعداً فاش نمود. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۷۴) و برخی گویند که بعید است این سخن را حضرت

ابراهیم علیه السلام در جمع بت پرستان زده باشد؛ زیرا آنان قوم نیرومندی بودند و مراد از قول، تصمیم

است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۲۹۸)

### د - کید خداوند متعال

در چهار مورد، کید به خداوند متعال نسبت داده شده است:

﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ؛ و به آنان مهلت می‌دهم، که تدبیر من استوار است.﴾

(اعراف، ۱۸۳)

موارد مشابه این آیه در آیات ۴۵ سوره قلم، ۱۶ سوره طارق و همچنین در ۷۶ سوره یوسف آمده است.

### ۲-۴. تحلیل و بررسی مفهوم کید در قرآن

همان گونه که ذکر شد؛ در تعریف کید معانی ذیل بیان شده است:

تدبیر: در مواردی که واژه «کید» و مشتقات آن در قرآن به کار رفته است، بیش از آن که، در آن

معنای تدبیر نهفته باشد، کید یک اقدام عملی است که مسبوق بر تدبیر و تأمل است؛ اما آنچه در

قرآن کید نامیده شده است، همان اقدامات عملی است.

باید توجه داشت که مقدمه بسیاری از اقدامات عملی، تدبیر و تفکر است و این اختصاص به

کید ندارد. همانند ایمان آوردن مؤمنان به خداوند یکتا. شخص مؤمن قبل از ایمان، تحلیل‌هایی در

ذهن خویش انجام داده است، به طور مثال: جهان صانعی نیاز دارد که باید واجب الوجود باشد

و...؛ اما به آن استدلالات و تحلیلات؛ ایمان نمی‌گویند. بنابراین می‌توان گفت تدبیر مقدمه ای برای کید است، نه اصل در معنای آن.

ضرر زدن به دیگری: از دیگر کاربردهای واژه «کید» بکارگیری آن در مورد اقداماتی است که در جهت خاموش کردن نور خدا و انبیاء دیده می‌شود که معاندان برای ضربه زدن و ایجاد فساد در دین، مغلوب کردن خدا و فرستادگان او دست به انجام اعمالی زده و یا دعوت شده‌اند تا توان خویش را در این جهت به کار گیرند.

زیان‌رسانی به طرف مقابل در سوزاندن حضرت ابراهیم علیه السلام؛ (انبیاء، ۷۰؛ صافات، ۹۸)؛ مبارزه با مؤمنان (آل عمران، ۱۲۰؛ نساء، ۷۶؛ انفال، ۱۷-۱۸؛ غافر، ۲۵) و کید بدخواهان (یوسف، ۵ و ۲۸ و ۳۳ و ۳۴ و ۵۰ و ۵۲) کاملاً واضح است و نیازی به توضیح ندارد. در مورد شکستن بت‌ها توسط حضرت ابراهیم علیه السلام (انبیاء، ۵۷)؛ اگرچه در واقع امر این عمل به خیر و صلاح بت‌پرستان و برای گشودن چشمان آنان به روی واقعیت بود؛ اما در ظاهر ضربه زدن به پیکره بت پرستی و از بین بردن بت‌ها است.

بنا بر آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت در استعمالات قرآنی «کید»، معنای «اضرار» نهفته است. قریب الوقوع بودن: می‌توان گفت کید در استعمالات قرآنی در مواردی در خصوص کار ضرب العجلی و قابل اجرا (صرف نظر از نتیجه‌دهی مطلوب) در جهت مغلوب کردن و ضربه زدن به طرف به مقابل به کار رفته است. همانند در آتش افکندن حضرت ابراهیم علیه السلام (انبیاء، ۷۰؛ صافات، ۹۸)؛ شکستن بت‌ها (انبیاء، ۵۷)، و اقداماتی در جهت خاموش کردن نور خدا و انبیاء و دروغ گفتن زلیخا. اقدامی ضرب العجلی در مورد تحدی حضرت هود علیه السلام کاملاً هویداست ﴿مَنْ دُونَهُ فَكَيْدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونَ﴾ (هود، ۵۵)؛ جمله «لا تنظرون» به طور وضوح ضرب العجل و مهلت ندادن به طرف مقابل را می‌رساند. اگر قید مذکور به معنای فرصت ندادن به طرف مقابل و اقدامات ضرب العجلی در نظر گرفته شود، می‌توان آن را در معنای «کید» نهفته دانست.

مخفیانه و پنهانی بودن: در بررسی مصادیق کید در قرآن نمی‌توان گفت که کید همیشه مخفیانه عمل کردن و یا وانمود کردن چیزی غیر از مقصود است. به عنوان نمونه در آیه شریفه ﴿أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِّفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ (غافر، ۳۷)، برج سازی فرعون قطعاً کار مخفیانه‌ای نبوده و یا او نیت و قصد خویش را که مغلوب کردن حضرت موسی (و رسوا کردن او که دروغ‌گو است، مخفی نمی‌کند.

در آیه ﴿وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾ (انبیاء، ۷۰)؛ سوزاندن حضرت ابراهیم (به طور علنی انجام

می‌شود و نمرودیان سعی در غافل‌گیری و ضربه غیرمستقیم بر ایشان نداشتند، برخلاف نقشه‌های قتل دیگر انبیاء الهی که با تعبیر مکر آمده بود که معاندان در صدد غافل‌گیری انبیاء بودند. ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ لُتُوا صَفًّا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى﴾ (طه، ۶۴) کید در آیه مذکور به معنای سحر است. ساحران سحر خویش را علنی انجام دادند و فرعون نیز علناً اعلام کرد که قصد او از برگزاری چنین مسابقه‌ای مغلوب کردن موسی است؛ گرچه ماهیت سحر مخفی‌سازی واقعیت است.

آنجا که پیامبران دشمنان خویش را دعوت می‌نمایند تا حداکثر توان خویش را برای براندازی و دشمنی با آنان به کار گیرند، این تحدی آشکارا صورت می‌گیرد و مراد به کارگیری حداکثر توان به صورت آشکار و نهان است.

در برخی از موارد استعمال کید نیز مخفی کردن و اقدامات غیرمستقیم مشاهده می‌شود. به عنوان نمونه دو مورد ذکر می‌شود:

﴿إِنْ تَمَسَسَكُمْ حَسَنَةٌ تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصِيرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً إِنْ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ؛ اگر به شما خوشی رسد آنان را بد حال می‌کند و اگر به شما گزندی رسد بدان شاد می‌شوند و اگر صبر کنید و پرهیزگاری نمایید، نیرنگشان هیچ زبانی به شما نمی‌رساند یقیناً خداوند به آن چه می‌کنند احاطه دارد.﴾ (آل عمران، ۱۲۰)

در این آیه منافقان به طور مستقیم اقدام به مبارزه و ضربه‌زدن به مسلمانان نکردند و اساساً کارشکنی منافقان مخفیانه است.

﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ؛ پس چون [شوهرش] دید پیراهن او از پشت چاک خورده است گفت: بی‌شک، این از نیرنگ شما [زنان] است، که نیرنگ شما [زنان] بزرگ است.﴾ (یوسف، ۲۸)

دروغ‌گویی زلیخا پوشاندن واقعیت و وانمود کردن آنچه واقع نشده بود و یا حتی کید زنان مصری، چه در خواست برای مرآوده با خودشان باشد و یا در خواست برای پذیرش زلیخا، کاری است که عادتاً مخفیانه صورت می‌گیرد.

از مجموع مطالب بیان شده چنین برداشت می‌شود که در معنای قرآنی کید؛ گاهی قید مخفیانه بودن وجود دارد.

اراده: اگر مطلق اراده مدّ نظر باشد<sup>۱</sup> (۴)، از مقدمات کید است، کما آنکه در تمامی افعال اختیاری انسان ساری و جاری است و اختصاص به کید ندارد. بنابراین «اراده» از مقدمات کید است، نه آنکه معنای اصلی این واژه باشد. مگر آنکه گفته شود «کید» انجام فعلی است که در آن اراده اضرار یا افساد و یا انتقام شده است. با این حال کید، اراده اضرار نیست، بلکه خود اضرار است. تلاش: با دقت در مصادیق قرآنی «کید» می‌توان گفت در مواردی که این واژه استعمال شده، فاعل کید حد اکثر توان خویش را برای براندازی یا اضرار و ایجاد فساد در کارهای طرف مقابل انجام می‌دهد.

زنان مصری حداکثر توان خویش را در اغوای یوسف پیامبر علیه السلام به کار بردند و بت پرستان برای خاموش کردن دعوت حضرت ابراهیم علیه السلام ایشان را در آتش افکندند و همچنین تلاش حداکثری منافقان برای براندازی اسلام (آل عمران، ۱۲۰)؛ تلاش زلیخا برای وارونه جلوه دادن حقیقت، بکار گیری تمام توان در سحر علیه حضرت موسی علیه السلام، (طه، ۶۰ و ۶۴ و ۶۹)؛ کوشش ابرهه برای خاموش کردن نور الهی که به لشکر کشی به کعبه انجامید (فیل، ۲) و روشن تر از همه تحدی خداوند و انبیاء و دعوت مخالفان برای به کار گیری حداکثر توان خویش در مغلوب کردن خدا و فرستادگان او (مرسلات، ۳۹) و سایر موارد که همگی نشان از آن دارد که کائد هر آنچه در توان دارد، در ضربه زدن به طرف مقابل بکار می‌گیرد.

لغت‌شناسان اصل این واژه را معالجه با سختی و مشقت دانسته‌اند. معالجه به سه معنا به کار رفته است: چاره جویی و ممارست، درمان کردن و مطالعه کردن. (مهیار، بی تا، ج ۲ ص ۳۱۸) که البته می‌توان گفت بازگشت دو معنای اخیر به معنای اول است، زمانی که به درمان مریض می‌پردازیم، برای رفع کسالت وی چاره جویی می‌نماییم و هنگامی که مطلبی را مطالعه می‌کنیم در حقیقت برای به دست آوردن معلومات ممارست و برای دفع شبهات و مجهولات چاره جویی نموده‌ای.

مراد ابن فارس از این که اصل کید، معالجه است، همان معنای نخست است؛ زیرا در ادامه می‌گوید:

«قالوا: و کلّ شیء تعالجه فأنت تکیده» و نگفته «کل مریض تعالجه یا کل مسالّة تعالجه».

در تمامی موارد استعمال کید در قرآن کریم، واقعه‌ای ناخوشایند برای کائد اتفاق افتاده است که

۱. همان گونه که ابوهلال عسکری می‌گوید: «ویجی الکید بمعنی الإراة» (عسکری، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۱۳)

منافع او را در خطر انداخته یا ضرری علیه وی محتمل است - آن هم احتمال قریب به یقین - و شخص در اقدامی عملی، در صدد چاره و درمان آن مسئله یا اتفاق بر آمده است، آن هم با شدت و یا همان گونه که ذکر شد با تلاش حداکثری. برای نمونه به موارد ذیل توجه فرمایید:

به کارگیری سحر از آن جهت به کید تعبیر شده است که چاره‌جویی در مقابل معجزات حضرت موسی علیه السلام است و یا دروغ زلیخا برای چاره‌جویی مشکل ایجاد شده و جلوگیری از خطر آبروریزی است. کید برادران یوسف علیه السلام در جهت جلوگیری از خطر وجود برادر و متزلزل شدن جایگاه آنان نزد پدر است. سوزاندن حضرت ابراهیم علیه السلام در آتش، چاره‌جویی در جهت بی اثر کردن استدلال ایشان بر عدم توانایی بت‌ها بود. اتهام پیامبر صلی الله علیه و آله به کاهن، شاعر و مجنون بودن نیز چاره‌جویی در جهت دفع ضرر وجود ایشان و اسلام آوردن مردم است.

باید یاد آور شد که در اینجا چاره‌جویی به معنای تفکر و یافتن راه حل مسئله نیست؛ بلکه به معنای اقدامی عملی در راستای حل مشکل به وجود آمده است و احتمالاً اگر چاره‌نمودن نامیده شود، مناسب‌تر باشد.

مشقت: لغویان معتقدند که کید در واقع به مشقت انداختن خویشتن برای ضرررسانی به دیگری است و یا به مشقت انداختن دیگری و سد نمودن راه طرف مقابل است؛ همان‌گونه که بیان شد در معنای قرآنی کید، تلاش و بالخصوص تلاش حداکثری نهفته است؛ اما آیا همیشه همراه با مشقت است یا گاهی حداکثر تلاش لزوماً همراه با سختی نیست؟ برای پاسخ این پرسش رجوع به آیات قرآنی لازم است: ﴿قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ... قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ (یوسف، ۲۵-۲۸)، با وجود آنکه زلیخا برای گفتن چنین دروغی خود را به زحمت و مشقت نیانداخته؛ اما دیگری را به مشقت انداخته است. در سایر موارد نیز می‌توان گفت که به «مشقت انداختن دیگری یا خود برای رسیدن به هدف» وجود دارد.

خدعه، مکر، خبث، احتیال، کینه و عداوت از مترادفات واژه «کید» یا گونه‌ای از آن به شمار آمده است:

خدعه: در واژه‌شناسی مکر بیان شد خدعه عبارت است از: اظهار آنچه مراد نیست و مخفی کردن آنچه مد نظر است. و از آنجا که در کید همیشه مخفی نمودن، نهفته نیست، نمی‌توان گفت که کید همان خدعه و یا قسمی از آن است؛ اما می‌توان گفت: رابطه آنان عموم و خصوص من وجه است.

مکر: مقایسه دو واژه مکر و کید در بخش آینده خواهد آمد؛ اما اجمالاً از آنچه تا کنون گفته شد،

می‌توان چنین برداشت نمود که این دو واژه با یکدیگر مترادف نیستند.

**خُبْثُ:** عرب به کارهای زشت و پلید خبائث می‌گوید و خبث به معنای ناپاکی است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۲۴۸) اکثر موارد استخدام «کید» در قرآن همراه با پلیدی است اما قطعاً در همه جا چنین معنایی را به همراه ندارد، مثل کید حضرت ابراهیم علیه السلام درباره بت‌ها. در بقیه موارد نیز کید مترادف با خبث نیست بلکه اقدامی در جهت ضرررسانی به دیگری است که ممکن است با خبائث همراه باشد.

**احتیال:** توجه شود که حيله نوعی تدبیر و چاره‌جویی است (مهیار، بی تا، ج ۱، ص ۲۰) که گاهی در جهت نفع‌رسانی به طرف مقابل است، در حالی که کید اقدامی عملی است که در آن نفع‌رسانی و کمک در جهت رسیدن به مقصود لحاظ نشده است. همچنین حيله دور از دیدگان طرف مقابل صورت می‌گیرد در حالی که کید گاهی آشکارا صورت می‌پذیرد.

**کینه و عداوت:** (مکارم، ۱۳۷۴ ش، ذیل تفسیر آیه ۱۲۰ آل عمران؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ذیل تفسیر آیه ۱۲۰ آل عمران از قول ابن عباس). کینه و عداوت، نتیجه کید است.

بنا بر آنچه گذشت، به نظر می‌رسد که کید در قرآن «اقدام و تلاشی در جهت ضربه وارد کردن به طرف مقابل و یا ایجاد فساد در کارهای او» است که ضرب‌العجلی بودن از لوازم لاینفک آن است و سایر قیود ذکر شده در معنای کید، انفکاک‌پذیر است.

## ۲-۵. بحثی پیرامون کید خداوند

صاحب‌نظران در معنای کید الهی اختلاف نموده‌اند. گروهی آن را جزای کید (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۸، ص ۳۴۴) و گروهی آن را عذاب خداوند دانسته‌اند (بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۶۲۱؛ طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۹، ص ۲۸)؛ و برخی به بطش و اخذ خداوند اشاره کرده‌اند (شبر، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۸۸؛ حقی، بی تا، ج ۳، ص ۲۸۸؛ بغوی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۲۵۵)؛ و عده‌ای سنت استدراج و املاء را مطرح نموده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۳۸۳؛ طبرسی، ۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص ۴۸۶؛ راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۷۲۸؛ مغنیه، بی تا، ج ۳، ص ۴۲۸)

در نگاه ابتدایی می‌توان گفت که تمام نظرات مطرح شده درباره کید خداوند به عذاب و بازگشت دارد که با واژگان متعدد بیان شده است. بطش و اخذ، املاء و استدراج، همه عذابی است که در یک امر اشتراک دارند و آن غافل‌گیر شدن طرف مقابل است.

با مراجعه مجدد به تعریف کید در قرآن، برداشت می‌شود که کید خداوند نیز به همان معنا است؛ با این تفاوت که هر آنچه را مستلزم مادی بودن و محدود بودن است، از آن بزدایم. به عنوان مثال تصور تلاش در مورد خداوند محال است؛ زیرا تلاش گاهی مستلزم به سختی افتادن، بکارگیری حداکثر توان و گاهی نافرجام ماندن آن است و خداوند قادر و عالم مطلق از آن مبرا است. به اختصار می‌توان گفت که کید خداوند یعنی ضربه زدن به کفار، مشرکین و معاندان الهی است، به دلیل آنکه آنان می‌خواستند در راه دین، انبیاء و مقدرات الهی سدّ و مانع ایجاد نمایند. در دو مورد قرآن کریم قانون املاء درباره دشمنان الهی را کید خوانده که ضربه زدن به صورت مهلت دادن به طرف مقابل است تا در کفر خویش آن قدر غوطه‌ور شود که راه بازگشتی برایش نباشد و در نتیجه عذاب الهی بر آنان فرود آید. با توجه به سایر مصادیق این واژه به نظر می‌رسد که املاء از مقدمات کید است، نه خود کید و کید الهی همان بطش و اخذ است که به صورت سریع و غافل‌گیر کننده صورت می‌گیرد.

### ۳. مقایسه واژگان مکر و کید

برای مقایسه واژگان مذکور ابتدا دیدگاه لغویان و سپس دیدگاه مفسران را بررسی کرده و در نهایت اشتراکات و افتراقات مفهومی دو واژه از کاربرد قرآنی آن‌ها استخراج خواهد شد.

### ۳-۱. بررسی دیدگاه لغویان

لغویان در بیان رابطه مفهومی «مکر» و «کید» اختلاف کرده؛ برخی این دو واژه را مترادف دانسته و برخی دیگر آن‌ها را مغایر با یکدیگر بر شمرده‌اند: از جمله افرادی که «مکر» و «کید» را مترادف یکدیگر می‌دانند، می‌توان از «زبیدی» نام برد که می‌گوید: «هو [المکر] و الکید مترادفان» (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص ۴۹۳).

برخی دیگر که مفهوم دو واژه مذکور را متفاوت دانسته‌اند دو تفاوت در مفهوم این دو واژه ذکر کرده‌اند که عبارت‌اند از:

الف) ابو هلال عسکری: کید بدون حرف متعدی می‌شود و مکر برای تعدیه نیاز به حرف دارد؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که کید قوی‌تر از مکر است. (عسکری، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۰۸)

ب) وی همچنین می‌گوید: مکر همواره مخفیانه صورت می‌گیرد؛ اما کید ممکن است مخفیانه باشد و یا نباشد:



«إنما يكون مكرًا إذا لم يعلمه به، والكيد اسم لايقاع المكروه بالغير قهرا سواء علم أو لا».

(همان)

بنابراین در نزد اهل لغت - اگر این دو واژه را مترادف ندانند - دو تفاوت عمده میان «مکر» و «کید» دیده می‌شود؛ یکی آنکه «کید» قوی‌تر از «مکر» است و دیگر اینکه در واژه «مکر» بر خلاف «کید»، قید مخفیانه بودن لحاظ شده است.

### ۳-۲. بررسی دیدگاه مفسران

در میان مفسران نیز دو دیدگاه در مقایسه مفهوم واژگان مکر و کید ملاحظه می‌شود:

دیدگاه اول، ترادف «مکر» و «کید»: تعداد قابل توجهی از مفسران، معنای «کید» و «مکر» را هم معنا و مترادف می‌دانند. شیخ طوسی رحمته الله علیه می‌فرماید: «الکید والمکر واحد» (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۳) همچنین مفسرانی مانند: مرحوم طبرسی، آیت الله مکارم شیرازی، طبری، قرطبی، ابن عاشور و دیگران به ترادف دو واژه مذکور اعتقاد دارند. (طبرسی، ۱۳۷۷ ش، ج ۴، ص ۷۷۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ ق، ج ۵، ص ۲۱۲؛ طبری، ج ۹، ص ۹۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۷، ص ۳۴۳؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۶۷)

دیدگاه دوم، تفاوت «مکر» و «کید»: برخی از مفسران «کید» را متفاوت از «مکر» دانسته و در تفاوت این دو واژه می‌گویند:

کید نوعی مکر است، اما به تفاوت آن دو اشاره ننموده و این مطلب را روشن نساخته‌اند (طنطاوی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۲۵۷)؛ و عده‌ای دیگر «مکر» را پوشاندن «کید» می‌دانند: به نظر می‌رسد که این نظریه اولین بار توسط «زمخشری» در قرن ششم هجری در کتاب «الکشاف» مطرح شده باشد و دیگران این نظر را از وی نقل کرده‌اند؛ گرچه گاهی این نظریه را بدون ذکر منبع، بیان نموده‌اند. وی می‌گوید: «المکر: إخفاء الكيد و طيه» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۳۳۷)؛ افراد دیگری همانند بیضاوی (قرن هشتم)، بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۱۰۹)؛ ملأ محسن فیض کاشانی (قرن یازدهم)، کاشانی، ج ۲، ص ۳۹۸)؛ اسماعیل حقی بروسوی (قرن دوازدهم)، حقی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۰)؛ آلوسی (قرن سیزدهم)، آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۶، ص ۹۰)؛ و ... دیدگاه زمخشری را پذیرفته‌اند.

بنابراین تنها تفاوت ذکر شده از سوی مفسران آن است که «کید» بروز و نمود خارجی دارد اما «مکر» پوشاندن و مخفی کردن کید است.

### ۳-۳. بررسی در کاربرد قرآنی

از بررسی بکارگیری این دو واژه در آیات قرآنی چنین به دست می‌آید که وجه اشتراک مفهوم این دو واژه «ضرر رسانی، ایجاد فساد و شر رسانی به طرف مقابل» است؛ «مکر» تدبیری با انگیزه شررسانی است و «کید» اقدامی در راستای مغلوب کردن طرف مقابل و ضربه زدن به اوست.

تفاوت‌های مفهومی و مصداقی این دو واژه را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. مکر تدبیر است و کید اقدام عملی است.
۲. مکر تدبیری است که گروهی انجام می‌گیرد؛ اما کید ممکن است به صورت گروهی و یا انفرادی انجام پذیرد.
۳. مکر تدبیری است در جهت سوء استفاده از غفلت طرف مقابل و در آن قید «مخفیانه بودن» نهفته است؛ اما کید ممکن است حتی به صورت علنی نیز اعلام شود و مخفیانه نباشد.
۴. کید اقدامی ضرب‌العجلی است در جهت مغلوب کردن طرف مقابل؛ اما مکر تدبیری است که ممکن است، هیچ‌گاه اجرا نشود و یا به مرور اجرا شود.

### نتیجه‌گیری

برخی از قرآن پژوهان معتقدند که در قرآن واژگان مترادف وجود ندارد، از طرف دیگر برخی از مفسران و لغت‌شناسان دو واژه مکر و کید را مترادف یکدیگر دانسته‌اند؛ بنابراین مفهوم دو واژه مذکور به بررسی دقیق نیازمند است.

لازم به ذکر است افرادی که به عدم ترادف در قرآن معتقدند، ترادف را یکسانی کامل مفهوم واژگان دانسته‌اند و آنان که به وجود مترادفات در قرآن اعتراف کرده‌اند، ترادف را یکسانی مفهوم واژگان در برخی جوانب دانسته‌اند نه تمام جوانب. بنابراین اختلافات دو گروه در بسیاری موارد صوری است.

در بررسی مفهوم واژه مکر در کتب لغت و تفسیر، مفاهیمی از جمله منصرف کردن دیگری از قصدش و یا ضرررسانی، ضرر رسانی مخفیانه به چشم می‌خورد.

مکر در قرآن، گاه در مورد طرح و نقشه‌های گوناگون معاندان دین، علیه دین و رسولان بکار رفته و گاه در مورد بدخواهی علیه حضرت یوسف علیه السلام به کار رفته و در شش مورد به خداوند متعال نسبت داده شده است.

در تحلیل و بررسی مفهوم مکر در قرآن معانی و قیود ذکر شده برای این واژه به موارد کاربرد

قرآنی آن عرضه شده و چنین به دست می‌آید که مکر «تدبّر در جهت ضربه‌زدن به دیگری» است که گروهی بودن، غیرمستقیم بودن و مخفیانه بودن از قیود لاینفک آن است. همچنین واژگان «احتیال، خدعه و خب» که مترادف واژه مکر معرفی شده‌اند، دارای معنای وسیع‌تری از «مکر» بوده و یا از مقدمات آن هستند.

مکر در مورد خداوند به معنای تقدیر ضربه‌زدن به دشمنان خدا و دین به گونه‌ای که بر آنان مخفی باشد، حال در قالب باز گرداندن مکر به خودشان باشد، یا عذاب و هلاکت آنان و یا دور کردن مکر آنان از دوستانشان.

لغت‌دانان و مفسران، کید را حيله‌گری و یا نوعی خاص از آن و گاه کید را تدبیر و حيله‌ای در جهت ضرررسانی و یا خود ضرررسانی می‌دانند.

در کاربرد قرآنی به اقدامات عملی دشمنان دین در جهت خاموش کردن نور و اراده الهی، خنثی کردن دعوت انبیای الهی و حتی اقدام جهت به قتل رساندن آنان و ضربه‌زدن به مؤمنان، اقدامات بدخواهان حضرت یوسف علیه السلام کید خوانده شده است و در چهار مورد کید به خداوند تعالی نسبت داده شده است.

برای دستیابی به مفهوم دقیق واژه «کید» در قرآن، مفاهیم و قیود ذکر شده توسط لغویان و مفسران با مصادیق بکارگیری این واژه در قرآن سنجیده شد و چنین به دست آمد که کید عبارت است از «اقدام و تلاشی در جهت ضربه وارد کردن به طرف مقابل و یا ایجاد فساد در کارهای او» است که ضرب العجلی بودن از لوازم لاینفک آن است و مابقی قیود ذکر شده در معنای کید انفکاک‌پذیر است.

کید خداوند یعنی ضربه زدن به کفار، مشرکین و معاندان الهی است، به دلیل آنکه آنان می‌خواستند در راه دین، انبیاء و مقدرات الهی سد و مانع ایجاد کنند.

وجه اشتراک مفهوم دو واژه مکر و کید «ضرررسانی، ایجاد فساد و شررسانی به طرف مقابل» است؛ «مکر» تدبیری با انگیزه شررسانی است و «کید» اقدامی در راستای مغلوب کردن طرف مقابل و ضربه زدن به اوست.

تفاوت‌های مفهومی و مصداقی این دو واژه عبارت است از: مکر تدبیر است و کید اقدام عملی است. همچنین مکر تدبیری است در جهت سوء استفاده از غفلت طرف مقابل و در آن قید «مخفیانه بودن» نهفته است؛ اما کید ممکن است حتی به صورت علنی نیز اعلام شود و مخفیانه نباشد و کید اقدامی است ضرب العجلی در جهت مغلوب کردن طرف مقابل؛ اما مکر تدبیری است که ممکن است هیچ‌گاه اجرا نشود و یا به مرور اجرا شود.

### فهرست منابع

#### \* قرآن کریم

۱. ابن الانباری، محمد بن قاسم (۱۳۷۵)، کتاب الاضداد، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، بیروت: مکتبه العصریه.
۲. ابن اثیر (۱۳۶۴ ق)، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۴، محقق: طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطنحی، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۴۱۰ ق)، متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، چاپ اول، قم: انتشارات بیدار.
۴. ابن فارس، أبو الحسین أحمد بن فارس زکریا (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، ج ۵، محقق: عبد السلام محمد هارون، چاپ اول، قم: مکتبه الإعلام الإسلامی.
۵. ————، (۱۹۶۳ م)، الصاحی فی الفقه اللغة، بی جا، بی نا.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، محقق: محمد حسین شمس الدین، چاپ اول، بیروت: دارالکتب.
۷. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، التحریر و التنویر، ج ۸، بی جا.
۸. ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد (۱۴۲۲ ق)، تفسیر ابن عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، ج ۱، ۳ و ۵، بیروت: دار صادر.
۱۰. رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸ ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۸، تحقیق: دکتر محمد جعفر یاحقی - دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۶، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. بنت الشاطی، عایشه (۱۳۷۶ ش)، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه: حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۳. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۲، چاپ اول، تهران: بنیاد بعثت.
۱۴. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ج ۲، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. بلاغی نجفی، محمد جواد (۱۴۲۰ ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم: بنیاد بعثت.
۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، أنوارالتنزیل و أسرارالتأویل، ج ۳، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ج ۳.
۱۸. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳ ش)، تفسیر اثنا عشری، چاپ اول، تهران: انتشارات میقات.
۱۹. حتی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، تفسیر روح البیان، ج ۲، ۳ و ۴، بیروت: دارالفکر.
۲۰. حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، نور الثقلین، ج ۱، محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۱. جعفری، یعقوب (۱۳۷۶ ش)، «دشواری کلمات مترادف در قرآن»، مجله ترجمان وحی، ش ۲.
۲۲. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ ق)، الصحاح، ج ۲، تحقیق: احمد عبدالغفور العطار، بیروت: دار العلم للملایین.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱ و ۲، چاپ اول، تحقیق: صفوان عدنان داودی؛ دمشق - بیروت: دارالعلم الدار الشامیة.
۲۴. ربانی، محمد حسن (۱۳۷۹ ش)، «ترادف در واژه‌های قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۳ و ۲۴.
۲۵. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷ ش)، منطق تفسیر قرآن ۲، قم: انتشارات جامعه المصطفی.
۲۶. زبیدی، محب الدین (۱۴۱۴ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۸، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر.
۲۷. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۲، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۸. زرکشی، بدر الدین محمد (۱۳۷۴ ق)، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، محقق: محمد عبدالله ابراهیم، قاهره: دار احیاء الکتب.

۲۹. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲ ق)، فی ظلال القرآن، ج ۱، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره: دارالشروق.
۳۰. سید بن طاووس (۱۴۱۱ ق)، مهج الدعوات و منهج العبادات، قاهره: دار الذخائر.
۳۱. سیوطی جلال الدین (۱۴۰۴ ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی .
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ ق)، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، محقق: سعید المندوب، لبنان: دار الفکر.
۳۳. \_\_\_\_\_ (بی تا)، المزهرة فی علوم اللغة و انواعها، البابی الحلبي، ج ۲.
۳۴. شبر، سید عبد الله (۱۴۱۲ ق)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ اول، بیروت: دار البلاغة للطباعة و النشر.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ ق)، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین، چاپ اول، کویت: مکتبه الالفین.
۳۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ۸، ۱۰ و ۱۵، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ ش)، تفسیر جوامع الجامع، ج ۴، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.
۴۰. طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرین، ج ۳، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۴۱. طنطاوی، سید محمد (بی تا)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ج ۲، بی جا.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲ و ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. عبد التواب، رمضان (۱۳۶۷ ش)، مباحثی در فقه اللغه و زبان شناسی عربی، ترجمه حمید رضا شیخی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۴۴. عسکری، ابو هلال (۱۴۱۲ ق)، الفروق اللغویه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۵. عصاره، مهدی، (۱۳۸۰ ش)، قرآن کریم و زبان شناسی مترادف و اشتراک لفظی، مجله بینات، ش ۳۰، سال هشتم.

۴۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، ج ۸، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق)، کتاب العین، ج ۵، قم: انتشارات هجرت..
۴۸. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۸ ق)، الأصفی فی تفسیر القرآن، محقق: محمد حسین درایتی و محمدرضا نعمتی، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۹. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ش)، الجامع لأحكام القرآن، ج ۷، چاپ اول، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۵۰. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ ش)، قاموس قرآن، ج ۶ و ۸، چاپ سوم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ ق)، تفسیر الصافی، ج ۲، محقق: حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر.
۵۲. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ ق)، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۵۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ ق)، بحار الانوار، ج ۳، بیروت: موسسه الوفاء.
۵۴. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۰ و ۱۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰ ش)، تفسیر روشن، ج ۴، تهران: مرکز نشر کتاب.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ ش)، تفسیر نمونه، ج ۲، چاپ اول، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۵۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ ق)، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۵، چاپ اول، قم: مدرسه امام علی ۷.
۵۸. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق)، تفسیر الکاشف، ج ۲ و ۳، چاپ اول، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۵۹. مؤدب، سید رضا (۱۳۷۸ ش)، مفردات قرآن پژوهشی در واژه شناسی قرآن، قم: انتشارات احسن الحدیث.
۶۰. مهیار، رضا (بی تا)، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، ج ۲، بی تا: بی جا.
۶۱. نکونام، جعفر (۱۳۸۴)، «ترادف در قرآن کریم»، مجله پژوهش دینی، ش ۱۲.
۶۲. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.





## تبیین جلوه‌های هنری قرآن

مژگان مسعودی مقدم \*

### چکیده

هنر و آثار هنری به خاطر خلاقیتی که به همراه دارد، مورد تحسین همگان قرار گرفته است. بررسی هنرِ جدّابیت قرآن از نظر به کارگیری الفاظ و عظمت معانی به حدی مهم است که ضرورت دارد در جامعه اسلامی، هر فرد مسلمان با زبان کتاب هدایت خویش آشنایی داشته باشد. بزرگان و علمای علوم اسلامی درباره وجه اعجاز قرآن سخن‌ها گفته‌اند؛ ولی چگونگی به کارگیری و گزینش الفاظ قرآنی و تأثیر آن در جذب مخاطب و آفرینش هنری، از ویژگی‌های منحصر به فرد قرآن است که در سال‌های پس از نزول بیشتر نمایان شده است. رعایت صنایع و آرایه‌های ادبی، مانند سجع و جناس و نیز نکات ظریف بدیعی در آیاتی از قرآن دیده می‌شود که مورد توجه دانشمندان ادبیات عرب قرار گرفته است. در این مقاله، برخی از مصادیق هنر قرآن در تبیین زیبایی جلوه‌های ادبی با روش کتابخانه‌ای و توصیفی آورده شده است.

**کلید واژه‌ها:** هنر قرآن، جلوه‌های ادبی، جلوه‌های هنری

## مقدمه

هنر، زبان ناگفته‌های انسان است. میان اهداف متعالی هنر و آرمان‌های والای دینی و هدف‌دار دیدن خلقت و معنی‌دار بودن وجود، پیوستگی و تناسب مستحکم و پایداری وجود دارد. این گونه دریافت از مسائل هستی و زندگی وقتی به کمال خویش می‌رسد که با زیباترین زبان عرضه و ارائه همراه شود. از این رو، باید باور داشت که میان ماهیت و فلسفه هنر واقعی با دین و عرفان و معنویت، نوعی همگونی و هماهنگی به وضوح دیده می‌شود. هنر اصیل شکوفایی و بالندگی خود را با درهم آمیختگی با هنر دوام و قوام می‌بخشد. برای قبول این واقعیت، کافی است به جلوه‌های ماندگار هنر در تاریخ، نگاهی انداخته شود تا آشکار شود چگونه آن بخش از هنر که با جوهر و روح دین سازگاری و هم‌آوایی یافته است، ماندگار و به اعماق جامعه راه برده است. در این بررسی است که به دست می‌آید خدای زیبایی‌ها چنان به ظرافت و زیندگی زبان و عرضه و قالب پیام اهمیت می‌دهد که حتی سخن گفتن خویش و رابطه با بندگان را به زیباترین وجه ممکن آورده است. قرآن، کلام وحی در عین داشتن همه‌ی معانی و ویژگی‌های گوناگون یک معجزه‌ی هنری نیز هست و در ساخت آیه آیه‌اش، دبر سوره‌ها و تلاوت مؤثر و جان‌فزایش شکوه و شیدایی و وزن و آهنگ خاصی نهفته است.

در این نوشتار سعی شده است اوج هنرمندی خداوند عظیم از زاویه‌ی ادبی در کلام وحی تا حدودی تبیین شود. همچنین آیاتی از کلام وحی که به زیباترین صناعات ادبی و شیواترین بیان سخن گفته است، بررسی شده است.

## مفهوم‌شناسی

## هنر

هنر به معنای کیاست، فراست و زیرکی است. هنر در واقع به معنی آن درجه از کمال آدمی است که هشیاری و فراست و فضل و دانش را در بردارد و نمود آن صاحب هنر را برتر از دیگران می‌نماید.

(دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۵، ص ۲۳۵۶) هنر نیروی خلاقیت بشری را به طور روشن جلوه می‌دهد. هنر به عنوان یک وسیله بسیار عالی در راه وصول به ایده‌آل‌ها در زندگی اساسی‌ترین نقش را دارد. (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۵۶)

به رغم آنکه مفهوم اصطلاحی هنر بسان مفهوم علم، امری بدیهی و شناخته شده برای همگان به نظر می‌رسد؛ اما نگرستن دقیق‌تر در مفهوم آن نشان می‌دهد که هنر از جمله مفاهیم ظریف و دقیقی است که ارائه‌ی تعریف و تصویری گویا از آن کاری دشوار است. در تعاریف ذیل برخی از دیدگاه‌ها پیرامون مفهوم هنر ارائه شده است:

۱. کلمه «هنر» به معنای عام، نتیجه گرفتن از دانایی به وسیله توانایی و عمل است.
۲. هنر وسیله‌ای برای ثبت و ضبط احساس انسانی در قالب مشخص و نیز انتقال آن در خارج از عوامل ذهن و همچنین تفهیم آن احساس به دیگران است.
۳. هنر در تجربه‌ی انسانی روش خاصی از بیان حقایق زندگی است، یعنی اگر زبان علمی یا عادی که انسان‌ها آن را در زندگی روزمره‌ی خود به کار می‌گیرند، دارای این ویژگی است که بیان مستقیم حقایق می‌باشد، زبان هنر این ویژگی را دارا خواهد بود که بیان غیرمستقیم همین حقایق است. تفاوت این دو زبان آن است که زبان نخست بر نقل حقایق به صورت واقعی خود استوار است. در حالی که زبان هنر بر عنصر تخیل استوار است.

به عنوان مثال اگر کسی بخواهد انفاق در راه خدا را بیان کند، می‌گوید هر کس برای خشنودی خدا اموال خود را انفاق کند، چند برابر آن پاداش خواهد گرفت. در این حالت این سخن یک بیان واقعی یا عادی یا علمی می‌باشد؛ اما هنگامی که همین مفهوم را با آیه کریمه ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾؛ مثال کسانی که در راه خدا اموالشان را مصرف می‌کنند همانند بذری هستند که هفت خوشه برویاند؛ که در هر خوشه، یک صد دانه باشد؛ و خداوند آن را برای هر کس بخواهد، دو یا چند برابر می‌کند و خدا (از نظر قدرت و رحمت) وسیع و (به همه چیز) داناست. ﴿(بقره، ۲۶۱) مقایسه می‌کنیم، تعبیر قرآن یک بیان هنری است و تفاوت تعبیر گذشته با این تعبیر، ایجاد یا افزودن یک رابطه جدید میان «انفاق» و دانه گندم است.

۴. هنر آن است که انسان، اندیشه‌ها و عواطف خویش را یا از طریق قلم، قلم‌مو و چکش یا ابزار تولید آواها به صورت «شعر»، «نثر»، «نقاشی»، «تندیس» و موسیقی به ظهور برساند.

در تعریف دوم و سوم شیوه و روش انعکاس آثار هنری مورد توجه قرار گرفته است. در تعریف اول و چهارم تجلی و تبلور آثار هنری مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به تعاریف فوق از هنر، می‌توان تعریف جامع‌تری برای هنر ارائه کرد:

«هنر تجلی و تبلور زیباگونه و عینی احساسات و اندیشه‌های درونی آدمی است که با ابزار متناسب انجام می‌پذیرد». (نصیری، ۱۳۸۷، ص ۲۲-۲۴)

همچنین در تبیین ویژگی هنر، این کلام مقام معظم رهبری<sup>(دامت برکاته)</sup> به اندازه کافی گویاست که:

«هر پیامی، هر دعوتی، هر انقلابی و هر تمدنی و هر فرهنگی تا در قالب هنر ریخته نشود نفوذ و گسترش ندارد. هنر مقصدش انتقال و بیان زیبایی‌ها و مایه انبساط و تفریح روح و روان است... هنر ابزار است؛ اگر چه هنرمند به آن مبتهج است و جزء جان اوست؛ اما برای هدفی است که ریشه در وجود انسان دارد». (خوشرو، ۱۳۷۴، ص ۳۱)

### زیبایی

زیبا از حیث لغت به معنی زیننده، شایسته، نیکو و جمیل است؛ و زیبایی عبارت است از نظم و هماهنگی‌ای که همراه عظمت و پاکی، در شینی وجود دارد و عقل و تخیل و تمایلات عالی انسان را تحریک کند و لذت و انبساط پدید آورد و آن امری است نسبی. (معین، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۷۶۷)

اگر انسان بر کرده‌ی خویش آگاه باشد یا ناآگاه، طالب زیبایی است. کسی که در محیط کار یا زندگی خود سعی می‌کند محیطی دلپذیر، منظم و آراسته ایجاد کند، معلمی که با کمک گچ‌های رنگی، و ترسیم تصاویر، فرمول‌ها و... به طور منظم روی تابلو کلاس تدریس می‌کند، مادری که با دقت بسیار زیاد درصدد انتخاب لباسی با رنگ و طرح و شکلی مناسب و دلخواه برای فرزند خویش است؛ همه به نوعی هنرمند هستند؛ چه بدانند و چه ندانند. (لنکستر، ۱۳۷۳، ص ۷۰)

واقعیت این است که در طول تاریخ هرکس «زیبایی» را به گونه‌ای خاص تعریف کرده است. با بررسی تعاریفی که از مفهوم «زیبایی» داده شده، دریافت می‌شود که در تعریف زیبایی با دو دیدگاه کلی مواجه هستیم: گروهی زیبایی را امری ذهنی «subjective» می‌دانند و معتقدند «زیبایی آن کیفیتی است که ذهن انسان در برابر محسوسات از خود ایجاد می‌کند.» و گروه دوم زیبایی را یکی از صفات عینی موجودات می‌پندارند و معتقدند که زیبایی، صفتی است که ذهن انسان به کمک قواعد و اصول معینی آن را درک می‌کند، این‌ها زیبایی را جزء امور عینی و بیرونی «objective» برمی‌شمارند. در هر حال، زیبایی «محور ماهوی هنر» است و به دست دادن تعریف دقیقی از آن مقوله‌ای است که در طول تاریخ فکری بشر، پیوسته

ذهن صاحب‌نظران را به خود مشغول کرده است.

درباره تاریخچه زیبایی‌شناسی در ایران شاید بتوان گفت به احتمال قوی این مقوله قبل از اسلام نیز مطرح بوده و به خصوص در عهد ساسانیان، زمانی که ایرانیان از فنّ شعر و خطابه‌ی ارسطو مطلع شده‌اند، توجه آن‌ها بیشتر شده است. در ایران پس از اسلام فارابی از نخستین کسانی است که بحث زیبایی‌شناسی در هنر را مطرح کرده است و به نظر می‌رسد که وی مهم‌ترین اصل را در زیبایی‌شناسی هنر، تأثیر بر مخاطبان می‌داند. عین‌القضات همدانی نیز زمانی که از زیبایی‌های قرآن سخن می‌گوید، ملاک درک زیبایی‌های کلام وحی را قلب پاک و بی‌زنگار مخاطب ذکر می‌کند که این اصل را می‌توان بر سایر آثار ادبی تعمیم داد، به این معنی که اوج زیبایی از طریق دریافتی که دور از عادت و دنیا پرستی باشد واصل می‌شود. (واردی، ۱۳۸۶، ص ۱۷)

فلاسفه و حکما و متفکران از دوره‌ی باستان تاکنون در این باب که زیبایی چیست، و چه تعریفی دارد گفتگو کرده‌اند و پیرامون این نکته تأمل نموده‌اند که این زیبایی چیست که خودش مستقلاً خارج از ظرف ذهن ما وجود ندارد؛ ولی همیشه به چیزی و پدیده‌ای عینی ضمیمه می‌شود و به اصطلاح مابه‌ازای خارجی ندارد اما موصوف خارجی دارد و همیشه صفت برای موجودات واقع می‌شود، که با تحقیق در کلام و نظریات بزرگان می‌توان دریافت که زیبایی، تجلّی و نمود کمال الهی در پدیده‌ها و مظاهر جهان هستی است و درک ما از این کمال، حسّ زیبایی را برمی‌انگیزد، و زیبایی‌های جهان هستی پرتوی از جمال لایزال است و زیبایی هر پدیده‌ای در این جهان سایه‌ای است از زیبایی مطلق. زیبایی‌دور هر دو عالم ظاهر و باطن درجه بندی شده است و وظیفه‌ی هر انسان هوشمندی این است که از نردبان زیبایی عالم محسوسات یکی یکی بالا رود تا به زیبایی‌های معقول برسد و زیبایی‌های عالم محسوسات نقطه شروع حرکت به سوی خداست و تنها راه رسیدن و دیدن جمال مطلق، زیبا کردن روح است و روح آنگاه زیبا می‌شود که شخص به سجایای اخلاقی آراسته گردد. (خونساری نژاد، ۱۳۸۶، ص ۵۶)

افلاطون زیبایی را این‌گونه تعریف می‌کند: «زیبایی عبارت است از تناسب اجزاء با یکدیگر و با کلّ مجموعه» و اساس کار هنری را بر هم‌آهنگی و هم‌سانی و یکسانی با طبیعت می‌داند. اما کلمه‌ی «زیبایی» در تعبیر قرآنی با عنوان «جمال» در قرآن فقط یک بار در مورد زیبایی طبیعت اشاره شده است نه زیبایی هنری؛ که این زیبایی را خداوند به عنوان یک نعمت برای ما معرفی کرده است. این کلمه برای امور معنوی مثل صبر، دوری، جدایی و عفو به کار رفته است. پس در تعبیر

قرآنی، جمال برای زیبایی طبیعی به کار رفته است. (هادوی، ۱۳۷۴، ص ۵۶)

### تعریف علم معانی، بیان و بدیع

در تعریف دانش‌های فوق این‌گونه آمده است: معانی در لغت، جمع مکسر کلمه‌ی «معنی» می‌باشد و آن مصدر میمی به معنای اسم مفعول «قصد شده» است. در اصطلاح «علم معانی»، دانشی است که در آن از حالت‌ها و اسلوب‌های گوناگون سخن به منظور هماهنگی با اقتضای حال شنونده بحث می‌شود. (محمدی، ۱۳۸۳، ص ۴۷) به عبارتی، علمُ المعانی: «و هُوَ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ أَحْوَالُ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ الَّتِي بِهَا يُطَابِقُ مُقْتَضَى الْحَالِ». (التفتازانی، ۱۴۲۴، ص ۱۹) علم معانی قواعدی است که بوسیله‌ی آن‌ها حالات لفظ عربی از حیث مطابقت آن‌ها با مقتضای حال شناخته می‌شود که منظور از حالات لفظ عربی اعم از حالات مفرد، مثل حالات مسندالیه و مسند و اسناد یا حالات لفظ مرکب مثل فصل و وصل، ایجاز، اطناب و مساوات است. علم معانی به ما می‌آموزد که چگونه سخن بگوئیم تا در اداء مراد خویش خطا نکنیم و مراد از لفظ مطابق با مقتضای حال، کلام متکلم است که مثلاً با تأکید آمده و این لفظ، به خاطر دارا بودن تأکید، کلام را متصف به یک صفت مخصوص می‌کند. (امین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۹) در علم معانی از جملاتی که بدون قرینه‌ی لفظی در معنای خود به کار نمی‌روند بحث می‌شود و به این لحاظ به این علم، علم معانی می‌گویند؛ زیرا از معانی ثانوی جملات بحث می‌کند، مثلاً خطاب به کودکی که درس نمی‌خواند می‌گویند: شنیدم پرویز (پسر همسایه) شاگرد اول شده است که معنای ثانوی آن با توجه به حال مخاطب و اوضاع و احوال بحث این است که تو هم درس بخوان تا شاگرد اول بشوی. (شمیسا، ۱۳۷۴، ص ۱۳) از میان فنون زیباشناسی سخن، معانی دانشی است که در آن درونی‌ترین کاربردهای زیبا شناختی بررسی و کاویده می‌شود؛ کاربردهای هنری که گاهی با نگاه نخستین به چشم نمی‌آیند؛ و برای یافتن و نشان دادن آن‌ها به ژرف کاوی و درنگ نیاز هست. دیربایی کاربردهای هنری در معانی از آنجا است که این کاربردها نیک با تار و پود سخن در می‌توانند آمیخت و بخشی از گوهر و سرشت آن می‌توانند شد. (کزازی، ۱۳۷۰، ص ۲۸) علم بیان، دانشی است که به وسیله‌ی آن می‌توان معنای مطابق با مقتضای حال را با شیوه‌های گوناگون سخن بیان کرد. به عبارت دیگر به کمک علم بیان می‌آموزیم که چگونه مطلب واحد را با عبارتهای گوناگون بیان کنیم. (محمدی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲)

«البيان هو علمٌ يُعْرَفُ به إيرادُ المعنى الواحدِ بطرقٍ مختلفهٍ فى وضوحِ الدلاله عليه»؛ (التفتازانی، ۱۴۲۴، ص ۱۹) یعنی به وسیله علم بیان شناخته می‌شود که چگونه یک معنا را با عبارات گوناگون بیان

کنیم. منظور از «طرق مختلفه» اختلاف عبارات در وضوح و خفا است. یعنی معنا یکی باشد، ولی دلالت بعضی عبارات بر آن معنا از بعضی دیگر واضح تر باشد. برای توضیح یک معنا با عبارات متفاوت توجه به این داستان لازم است:

می گویند هارون الرشید در خواب دید همه‌ی دندان هایش ریخته، خواب خود را برای معبری بیان کرد، معبر تعبیر نمود که تمام اقوام خلیفه قبل از مرگ او می میرند. هارون نگران شد، دستور داد معبر را به زندان انداختند. سپس معبر دومی را طلب نمود. معبر دوم گفت عمر خلیفه از تمام اقوامش طولانی تر است. هارون خوشحال شد دستور داد دهانش را پر از دَر کنند. نتیجه حاصل این که معنا در هر دو تعبیر یکی است ولی عبارت اول صریح و واضح و عبارت دوم کنایه و مخفی تر و به علاوه عبارت اول مایوس کننده و عبارت دوم خوشحال کننده است. (امین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۹)

«الْبَدِيعُ: وَ هُوَ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ الْوَجْهُ وَالْمَزَايَا الَّتِي تُزِيدُ الْكَلَامَ حُسْنًا وَ طَلَاوَةً وَ تَكْشُوهُ بَهَاءً وَ رَوْنَقًا بَعْدَ مُطَابَقَتِهِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ مَعَ وَضُوحِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمُرَادِ لَفْظًا وَ مَعْنَى».

عبارت «بَعْدَ مُطَابَقَتِهِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ» اشاره دارد به آن که رعایت صنایع بدیع در کلام پس از رعایت مطابقت کلام با مقتضای حال و وضوح دلالت کلام بر مراد و مقصود باشد که اول علم معانی و دوم علم بیان حاصل شود و إلا مانند بستن دَر و جوهر است به گردن خوکان و وسمه کشیدن است به ابروی کوران و مانند شمشیر چوبین است در غلاف زرین. پس باید کلام اول دارای حُسن ذاتی باشد آن گاه به حسن عارضی زینت داده شود تا سخت دل پسند و دلکش باشد و روح از استماع آن در وجد و طرب آید. زیرا سخن نیکو مانده روح باشد، چنان که جسم از غذاهای خوشمزه و شهوات جسمانیّه لذت می برد، روح نیز از سخنان خوش و الفاظ دلکش به طرب می آید. علم بدیع، دانشی است که به وسیله‌ی آن اشکال معنوی و لفظی که موجب زیبایی کلام و تأثیر بیشتر آن در شنونده می گردد، شناخته شود. بدیع به کلام جامه‌ی شکوه و رونق می پوشاند و زیبایی‌های آن را افزون می کند و علم آرایش سخن است. (هاشمی خراسانی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۸)

#### هنر قرآن در عرضه جلوه‌های ادبی

قرآن جلوه‌ای از جمال بی مثال خداوند است که افزون بر معانی والا، سرشار از زیبایی و دلربایی است. زبان شیوا و آوای جاذب، بشارت‌های آرام بخش و هشدارهای بیدارکننده؛ از قرآن چهره‌ای را

نمودار ساخته است که نام آوران عرصه‌ی سخن معترف‌اند که قرآن، قرآن است و شعر و نثر نیست. نزول قرآن همزمان با روزگاری بوده که هنروران عرب، شاهکارهای ادبی خویش را در نمایشگاه هنری بازار عکاظ به نمایش می‌گذاشتند و داوران سخن برترین نمونه‌ها را گزینش و معرفی می‌کردند و آن به عنوان الگوی ادب عربی محسوب می‌شد. اما وقتی خورشید قرآن طلوع کرد و آوای خوش آن بر گوش چکامه‌سرایان و سخن‌شناسان رسید، سحر بیان آن، چنان دل‌های آنان را تحت تأثیر قرار داد که بنگاه آن آثار ادبی بی‌فروغ گردید. زیبایی‌های بیانی قرآن تا بدان حدّ خیره‌کننده و فراگیر بود که برجسته‌ترین دشمنان قرآن را به استراق‌سمع شبانه وامی‌داشت و این تأثیرگذاری بر مخاطبان، ویژه‌ی روزگاران کهن نبوده و امروزه نیز زبان‌شناسان و نویسندگان بزرگ عرب و غیر عرب را مجذوب خود کرده است.

گوته می‌گوید:

«درست نیست که ما قرآن را از جهت طراوت و شیرینی و زیبایی ادبی‌اش با هیچ‌یک از کتب ادبی مقایسه کنیم، تنها می‌شود آن را به انقلابی تشبیه کرد که در جان معاصرین محمّد (شعله‌ور ساخت، چرا که قرآن در دل شنوندگان با تمام قدرت نفوذ کرده و متقاعدشان می‌ساخت، ریشه‌های وحشی‌گری و خشونت را از اعماق روح عرب‌ها ریشه‌کن ساخت و با بلاغت و سخنان روان و زیبایش یک ملت وحشی را به یک ملت متمدن تبدیل کرد.» (زمانی، ۱۳۸۴، ص ۳۰۵)

جان دیون پورت مؤلف کتاب «عذر تقصیر به پیشگاه محمّد و قرآن» می‌نویسد:

«قرآن به اندازه‌ای از نقائص مبرّأ و منزّه است که نیازمند کوچک‌ترین تصحیح و اصلاحی نیست و ممکن است از اول تا به آخر آن خوانده شود بدون آنکه انسان کمترین ملالتی از آن احساس کند و همه این معنی را قبول دارند که قرآن با بلیغ‌ترین و فصیح‌ترین لسان و به لهجه‌ی قبیله‌ی قریش، که نجیب‌ترین و مؤدّب‌ترین عرب‌ها هستند نازل شده... و مملو از درخشنده‌ترین اشکال و محکم‌ترین تشبیهات است.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۶)

و اینک، این هنروری ذات اقدس ربوبی را در بسترهای زیر می‌توان به تماشا نشست و به برخی از ویژگی‌های هنر بیانی قرآن پرداخت:

### ۱. گزینش نیکوی واژگان

انتخاب کلمات و واژه‌های به کار رفته در جملات و عبارات قرآنی کاملاً حساب شده است به



گونه‌ای که اگر کلمه‌ای را از جای خود برداشته، و کلمه‌ای دیگر جایگزین آن شود به طوری که تمامی ویژگی‌های موضع کلمه‌ی اصل را ایفا نماید، یافت نخواهد شد، زیرا گزینش واژه‌های قرآنی به گونه‌ای انجام شده که اولاً تناسب آوای حروف کلمات هم ردیف آن رعایت گردیده، آخرین حرف از هر کلمه‌ی پیشین با اولین حرف از کلمه‌ی پسین هم آوا و هماهنگ شده است؛ تا به این سبب تلاوت قرآن روان و آسان صورت گیرد. ثانیاً تناسب معنوی کلمات با یکدیگر رعایت شده تا از لحاظ مفهومی نیز بافت منسجمی به وجود آید. (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۲۷۴) حقیقتاً به جا آوردن واژگان (رعایت مقتضای مقام مخاطب، شرایط گوینده و شنونده) بایسته‌ی هر سخنور هنروری است و قرآن کریم بستر شایسته‌ای برای چنین هنرنمایی است. اگر با نگرشی زیبا شناسانه، تفسیر سوره‌ی حمد قرائت شود:

«آغاز سخن به گونه‌ی غائبانه؛ سپس انتقال به حضور و اعتراف به ناتوانی، آن‌گاه نیازخواهی مؤذنبانه؛ یعنی بیان احسان او به پاکان با اسناد به خدا؛ ولی ارائه‌ی خشم او به ناراستان در قالب فعل مجهول و اسناد به انسان آمده است.» (حیدری فر، ۱۳۹۱، ص ۱۱۴)

به دقت علامه طباطبایی رحمته‌الله در این آیه توجه نمایید:

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾؛ و هنگامی که بندگان من، از تو درباره‌ی من سؤال کنند (بگو): من نزدیکم؛ دعای دعا کننده را، به هنگامی که مرا می‌خواند پاسخ می‌گویم، پس باید دعوت مرا بپذیرند، و به من ایمان بیاورند، تا راه یابند (و به مقصد برسند). ﴿(بقره، ۱۸۶)

در این آیه به هفت نکته اشاره شده است:

۱. ضمیر متکلم (من) با وجود اختصار آیه، هفت بار تکرار شده و آیه‌ای به چنین اسلوب در قرآن منحصر به همین آیه است.
۲. استفاده از واژه‌ی «عباد» به جای «ناس».
۳. انداختن واسطه در پاسخ و حذف «فَقُل».
۴. جمله‌ی «قَرِيبٌ: من نزدیکم» را با حرف (إِنَّ) که تأکید را می‌رساند، مؤکد کرده است.
۵. نزدیکی را با صفت مشابه بیان کرده نه با فعل، تا ثبوت و دوام نزدیکی را برساند.
۶. اجابت دعا را با فعل مضارع آورده نه با ماضی تا تجدد اجابت و استمرار آن را برساند.
۷. وعده‌ی اجابت را به خواندن خدا «إِذَا دَعَانِ» مقید کرده است که این نکات به گزینی جایگاه واژگان را در آیه می‌رساند. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۴)

## ۲. سبک و شیوه بیان

اسلوب و شیوه بیان قرآنی - در عین حال که موجب جذب و کشش عرب گردید - با هیچ یک از اسلوب و شیوه‌های متداول عرب شباهت و قرابتی ندارد. قرآن سبکی نو و روشی تازه در بیان ارائه داد که برای عرب بی سابقه بود و بعداً هم نتوانستند در چنین سبکی سخن بسرایند. این از شگفتی‌های سخنوری است که سخنور سبکی بیافریند که مورد پذیرش و پسند شنوندگان قرار گیرد با آنکه از شیوه‌های سخن متعارف آنان بیرون است. شگفت آورتر آن که از تمامی محاسن شیوه‌های کلامی متعارف بهره گرفته باشد، بی آنکه از معایب آن‌ها چیزی در آن یافت شود.

سبک قرآنی، جادبیت و ظرافت شعر، آزادی مطلق نثر، حسن و لطافت سجع را دارد، بی آنکه در تنگنای قافیه و وزن دچار گردد، یا پراکنده‌گویی کند یا تکلف و تحمل دشواری به خود راه دهد. همین امر مایه حیرت سخن‌دانان عرب گردید و خود را در مقابل سخنی یافتند که شگفت آفرین است و در عین غرابت و تازگی، جادبیت و ظرافت خاصی دارد که در هیچ یک از انواع کلام متعارف آنان یافت نمی‌شود. (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۳۷۸)

## ۳. نظم آهنگ قرآن

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های اعجاز بیانی قرآن، نظم آهنگ واژگانی آن است که نغمه‌ای دلکش و نوایی دل‌پذیر را پدید می‌آورد؛ نوایی که احساسات آدمی را برمی‌انگیزد و دل‌ها را شیفته‌ی خود می‌کند. نوای زیبای قرآن برای هر شنونده غیرعرب، محسوس است پس به طریق اولی برای شنونده عرب محسوس‌تر است. مراد از نظم آهنگ قرآن، پدید آمدن آهنگی خاص از نحوه‌ی چینش حروف و کلمات قرآنی است که هنگام استماع قرآن کریم به گوش می‌رسد. این نظم آهنگ - که گاهی از آن به موسیقی آیات قرآن نیز تعبیر شده - دارای نظم‌ی شگفت‌انگیز و ارتباط بسیار دقیق با معانی و مقاصد آیات و سوره‌ها است و الفاظ قرآن را روان و شیوا می‌سازد.

نظم آهنگ در آیات در جای جای کلام قرآن آشکار است. دلیل سخن هم این است که اگر کلمه‌ای را که به شکلی خاص به کار رفته است به صورت قیاسی دیگر کلمه برگردانده شود یا واژه‌ای حذف یا پس و پیش شود، در این نظم آهنگ اختلال به وجود می‌آید. به طور مثال در آیات آغازین سوره مبارکه فجر (۵-۱) چنین آمده است: ﴿وَالْفَجْرِ\* وَلَيَالٍ عَشْرٍ\* وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ\* وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرٌ\* هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ؛ به سپیده دم سوگند\* و به شب‌های دهگانه\* و به زوج و فرد\* و به

شب هنگام که (به سوی روشنایی روز) حرکت می‌کند سوگند (که پروردگارت در کمین ظالمان است)! آیا در آنچه گفته شد، سوگند مهمی برای صاحب خرد نیست؟! در این جایه اصلی کلمه «یسر» به خاطر هماهنگی با فجر و عشر و الوتر و حجر... حذف شده است. (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۳۸۴)

«در قرآن برخی از واژه‌ها حریرگونه و نرم است، پاره‌ای از واژه‌ها با هیبت و وقار است، گروهی از واژه‌ها لبخند بر لب و شراب مهر در دل دارد، برخی از واژه‌ها مثل رؤیاست، مثل یک گل، مثل یک تنور عشق؛ از این رو تفاوت واژه‌ها بسیار است: تفاوت در آوا و آهنگ، تفاوت در معنا و مفهوم، تفاوت در ظرفیت، تفاوت در صورت و... یکی از ابعاد گزینش هنرمندانه و حکیمانه‌ی واژه‌ها، همگونی ساختار واژه از جهت صورت و آهنگ و زیبایی با مفهوم و معنای آن واژه است.

هماهنگی لفظ و معنا در واژه‌های قرآن تبلوری اعجاب انگیز دارد. آهنگ واژه‌هایی که بهشت را تصور می‌کند با آهنگ واژه‌هایی که خشم آتش‌ناک جهنم را به تصویر می‌کشد، دارای تفاوت بسیار است.» (خوش منش، ۱۳۷۷، ص ۸۱)

به عنوان مثال قرائت سوره طلاق قاری را متوجه این نکته می‌کند که این سوره در مقایسه با شمار قابل توجهی از سوره قبل و بعد از خود، دارای آهنگی خاص است که به تعبیری می‌توان آن را آهنگی بسیار سنگین نامید. فراوانی حروف شدت دار و قوی و توالی عبارات مطمئن و کلمات سخت، نظیر «طَلَّقْتُمْ، فَطَلَّقُوهُنَّ، فَارْقُوهُنَّ، لَا تُضَارُّوهُنَّ، لِيَتَضَيَّقُوا عَلَيْنَّ» و مانند آن و نیز خاتمه یافتن تمام آیات به «الف» کشیده و ساکن بودن حروف ما قبل تمامی حروفی که صدای کشیده دارند، سبب سنگینی آهنگ این سوره شده است. «یسراً، قَدراً، أمراً، أجزاً» نمونه‌هایی از کلمات پایانی آیات این سوره هستند. شمار تقریبی تشدیدهای سوره طلاق ۱۱۳ مورد است. در حالی که سوره قبل و بعد این سوره که از حیث حجم با آن برابرند، این میزان تقریباً به نصف (۵۹ مورد) در سوره تغابن و ۷۱ مورد در سوره تحریم می‌رسد. در دیگر سوره‌های قبل و بعد نیز وضعیتی کم و بیش مشابه وجود دارد. حال اگر در سوره مبارکه بقره که در شماری از آیات خود (آیات ۲۲۶-۲۴۲)، به مسئله طلاق پرداخته، تدبیر کنیم، خواهیم دید لحن آیات در مقطعی که موضوع طلاق مورد بررسی قرار گرفته به سختی و شدتی همانند می‌گراید و عباراتی نظیر نمونه‌های حاضر در آن‌ها فراوان دیده می‌شود نظیر:

﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ زنان مطلقه، باید به مدت سه مرتبه عادت ماهانه دیدن (و پاک شدن) انتظار بکشند (= عده نگه دارند)؛ و اگر به خدا و روز رستاخیز، ایمان دارند، برای آن‌ها حلال نیست که آن چه را خدا در رحم‌هایشان آفریده، کتمان کنند و همسرانشان برای بازگرداندن آن‌ها (و از سرگرفتن زندگی زناشویی) در این مدت، (از دیگران) سزاوارترند؛ در صورتی که (براستی) خواهان اصلاح باشند. و برای زنان، همانند وظایفی که بر دوش آن‌هاست، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده؛ و مردان بر آنان برتری دارند؛ و خداوند توانا و حکیم است.﴾ (بقره، ۲۲۸)

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ؛ و هنگامی که زنان را طلاق دادید، و به آخرین روزهای (عده) رسیدند، یا به طرز صحیحی آن‌ها را نگاه دارید (و آشتی کنید)، و یا به طرز پسندیده‌ای آن‌ها را رها سازید؛ و هیچ گاه به خاطر زیان رساندن و تعدی کردن، آن‌ها را نگاه ندارید. و کسی که چنین کند به خویشتن ستم کرده است.﴾ (بقره، ۲۳۱)

﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ؛ این‌ها حدود و مرزهای الهی است، از آن تجاوز نکنید. و هر کس از آن تجاوز کند، ستمگر است.﴾ (بقره، ۲۲۹)

گفتنی است در آیه اخیر فعل عبارت نخست، (فلا تَعْتَدُوهَا) از باب افتعال است و حسب ظاهر باید در عبارت بعدی - که در اصطلاح، کبری قضایه است از فعلی از همین باب استفاده شود، لکن به جای آن از باب تَفَعَّلَ (يَتَعَدَّ) استفاده شده و این، آهنگی سنگین‌تر به آیه بخشیده است. تدبّر و مقایسه هر چه بیشتر این آیات و آیات سوره مبارکه طلاق و نیز آیاتی که راجع به موضوع طلاق در سوره نساء آمده، متدبّر را به قیودی متعدد رهنمون خواهد شد که خداوند متعال ضمن این آیات قرار داده و انسان‌ها را هنگام بروز عارضه‌ای به نام طلاق، بارها و بارها طی آن‌ها دعوت به تقوا، مراعات حدود الهی، توکل و صبر هنگام عسر می‌کند و بر عدم تکلیف خارج از وسع تأکید می‌ورزد. شدّت و سنگینی در این نمونه آیات، حساسیت «طلاق» - مبغوض‌ترین حلال نزد خداوند - را حکایت می‌کند و راز سیطره‌ی این آهنگ سخت و شدید را بر سوره طلاق روشن

می نمایند. (خوش منش، ۱۳۷۹، ص ۳۶)

زمانی که ملائکه تسبیح گویان از خداوند برای مؤمنین طلب مغفرت می کنند، واژگان؛ مانند شمش های طلا روان می شوند:

﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ؛ پروردگارا! رحمت و علم تو همه چیز را فرا گرفته است؛ پس کسانی را که توبه کرده و راه تو را پیروی می کنند بیامرز و آنان را از عذاب دوزخ نگاه دار.﴾ (غافر، ۷)

هنگامی که از روز قیامت سخن به میان می آید، از کلمه ناآرام و عبارات مقطوع، هول و هشدار می بارد:

﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَرْزَاقِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَظِيمِينَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ؛ و آن ها را از روز نزدیک بترسان، هنگامی که از شدت وحشت دل ها به گلوگاه می رسد و تمامی وجود آن ها مملو از اندوه می گردد؛ برای ستمکاران دوستی وجود ندارد، و نه شفاعت کننده ای که شفاعتش پذیرفته شود.﴾ (غافر، ۱۸)

این صفت قرآن به علاوه صفات دیگر، روی هم رفته از قرآن پدیده ای می سازد که ماندنی برایش وجود ندارد. (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۳۸۸)

#### ۴. وحدت موضوعی یا تناسب معنوی آیات

یکی دیگر از ویژگی های قرآن، وجود تناسب معنوی میان آیات هر سوره است، گرچه یک جا نازل نگشته و به صورت پراکنده با فاصله های زیاد یا کم نازل شده باشند. زیرا پراکندگی در نزول آیات که به جهت مناسبت های گوناگون بوده، اقتضا می کند میان هر دسته آیاتی که به مناسبتی نازل گشته با دسته دیگر که به مناسبت دیگری نازل گشته است، رابطه و تناسبی وجود نداشته باشد، و این پراکندگی در نزول، بایستی در چهره ی مجموع آیات هر سوره به خوبی هویدا باشد. در صورتی که با دقتی که دانشمندان - به ویژه در عصر اخیر - در محتوای سرتاسر هر سوره انجام داده اند به این نتیجه رسیده اند که هر سوره هدف یا هدف های خاصی را دنبال می کند که جامع میان آیات هر سوره است و امروز به نام «وحدت موضوعی» در هر سوره خوانده می شود، همین وحدت موضوعی است که وحدت سیاق سوره را تشکیل می دهد. یعنی میان آیات هر سوره یک رابطه ی معنوی و تناسب نزدیک وجود دارد. (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۴۰۵)

مرحوم علامه طباطبایی رحمته الله علیه بر این نکته اصرار دارد که هر سوره صرفاً مجموعه ای از آیات پراکنده و بدون جامع واحدی نیست، بلکه یک وحدت فراگیر بر هر سوره حاکم است که پیوستگی آیات را می رساند.

علامه رحمته الله علیه می‌گوید:

«إِنَّ لِكُلِّ طَائِفَةٍ مِنْ كَلَامِهِ تَعَالَى - الَّتِي فَضَّلَهَا قِطْعًا قِطْعًا وَ سَمِّيَ كُلُّ قِطْعَةٍ سُورَةً نَوْعًا مِنْ وَحْدِهِ التَّأْلِيفِ وَ الْإِلْتِمَامِ لَا يُوجَدُ بَيْنَ أَعْضَائِهِ مِنْ سُورَةٍ، وَ لَا بَيْنَ سُورَةٍ وَ سُورَةٍ. وَ مِنْ هُنَا نَعْلَمُ أَنَّ الْأَعْرَاضَ وَ الْمَقَاصِدَ الْمُحْصَلَةَ مِنَ السُّورِ الْمُخْتَلَفَةِ، وَ إِنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا مُسَوِّفَةٌ لِبَيَانِ مَعْنَا خَاصَّةٍ وَ لِعَرَضِ مُحْصَلِ لَانْتِمِ السُّورَةِ إِلَّا بِتَمَامِهَا؛ اَيْنَ كِه خَدَاوَنَد هِر دِسْتِه اَز آيَاتِي رَا جَدَا اَز دِسْتِه ي دِيْگَر قَرَار دَاَدِه وَ نَام سُورِه بَر هِر يَك نِهَادِه، شَاهِد بَر اَيْنِ اسْتِه كِه يَك گُونِه اَنسِجَام وَ پِيوسْتِگِي دَر هِر مَعْجَمِوْعِه وَ جُود دَارَد، كِه دَر قِسْمَتِي اَز يَك مَعْجَمِوْعِه وَ يَا مِيَان هِر سُورِه وَ سُورِه ي دِيْگَر، اَن پِيوسْتِگِي خَاصَّ وَ جُود نِدَارَد. اَز اَيْنِ رُو دَر يَافْت مِي شُود كِه اَهْدَاف وَ مَقَاصِد مَورِد نَظَر دَر هِر سُورِه بَا سُورِه‌هَای دِيْگَر تَفَاوُت دَارَد، هِر سُورِه بَرَا يَبِيَان وَ مَقْصِد خَاصِي عَرَضِه شُدِه كِه پَايَان نَمِي يَابَد مَگَر بَا پَايَان يَافْتِن اَن هَدَف وَ رَسِيْدِن بِه اَن مَقْصُود؛ وَ اَيْنِ اَز عَجَائِبِ اَمْرِ قُرْآنِ كَرِيْم اسْت، كِه يَك آيَه اَز آيَاتِ اَن اَمَكِن نِيَسْت بَدُون دَلَالَتِ وَ بِي نَتِيْجِه بَاشَد، وَ وَقْتِي يَكِي اَز آيَاتِ اَن بَا يَكِي دِيْگَر مَنَاسِب بَا اَن ضَمِيْمِه مِي شُود، مَمَكِن نِيَسْت كِه اَز ضَمِيْمِه شَدِن اَن دُو نَكْتِه ي بَكْرِي اَز حَقَائِقِ دِسْتِ نَبَايَد، وَ هَمِچُنِيْن وَقْتِي اَن دُو آيَه رَا بَا سَوْمِي ضَمِيْمِه كَنِيْم مِي بِيْنِيْم كِه سَوْمِي شَاهِد صَدَقِ اَن نَكْتِه مِي شُود.» (طَبْطَابِي، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۵)

### نکته‌ها و ظرافت‌ها

از ديگر ويژگي‌هاي قرآن - كه مايه شگفتي اعراب گرديد - به كاربردن ظرافت‌هاي سخنوري و نكات بديعي دقيق بود كه اندیشه‌ها را به حقايق معارفش پروريد، خرافات را زدود و غل و زنجيرها را از دست و پاها گشود. قرآن كريم براي نخستين بار و آخرين بار، تنها معجزه‌اي از ميان معجزات انبياي الهی است كه پديده‌اي زبانی و در حوزه‌ي زبانی است و اين در مورد هيچ يك از پيامبران پيش از پيامبر خاتم صلوات الله عليه و آله سابقه نداشته است و به همين دليل كه پديده‌اي زبانی است و براي اثر گذاري روي مخاطبين خود نازل شده است، بايد از شگردها و شيوه‌هاي زبانی بهره جويد تا به جلب توجه مخاطب و اثبات تمايزش از كلام عادي نائل آيد. سحري كه كفار قريش از آن دم مي‌زدند و به آن دليل، جوانان خود را از دیدار پيامبر صلوات الله عليه و آله و استماع آيات الهی بازمي‌داشتند - علاوه بر وحیانی بودن آيات - همين جلوه‌هاي لطيف و اثرگذار هنری بوده است؛ و گرنه بسيار واضح است كه اين مسئله به شهادت تاريخ، اثبات شده است كه پيامبر گرامی اسلام صلوات الله عليه و آله نه جادوی خاصی داشته است و نه - نعوذ بالله - دوره‌ي جادوگری دیده بوده است.

هدف این نوشتار تنها ذکر مواردی از جلوه‌های ادبی در کلام وحی می‌باشد که برای تبیین درست آن‌ها به مصادیقی از آیات قرآن کریم اشاره می‌شود. این موارد عبارت‌اند از:

### ۱. اشتراک

آن است که متکلم لفظ مشترک اصلی یا غیر اصلی را که دارای معانی متعدده باشد، بیاورد و ذهن شنونده به سوی غیر معنی مقصود توجه کند، پس برای رفع اشتباه توضیح مراد نماید.

﴿هُدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ \* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ؛ خدایا! ما را به راه راست هدایت فرما راه کسانی که به آن‌ها نعمت داده‌ای.﴾ (حمد، ۵ و ۶)

چون ظاهر مستقیم، شاهراه ظاهری است که در آیهی بعد بیان و توضیح فرمود که مراد راه رشاد و هدی و ایمان است.

### ۲. اشتقاق

آن است که در نظم یا نثر کلماتی آورند که حروف اصلی و ترتیب حروف در اصل معنا یکی باشند.

﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَدِيمِ؛ روی خود را به سوی آئین مستقیم و پایدار بدار.﴾ (کهف، ۴۳)  
در آیه «اقم» با «قیم» از مصدر (القیام) هستند.

### ۳. التفات

انتقال است از یکی از طُرُق ثلاثه‌ی کلام (تکلم، خطاب، غیبت) به سوی دیگری بر خلاف انتظار شنونده. مثال التفات از غیبت به خطاب:

﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ \* مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ \* إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ؛ بخشنده و بخشایشگر است، (خداوندی که) مالک روز جزاست، (پروردگارا) تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم.﴾ (حمد، ۲-۴)

همچنین از غیبت به تکلم:

﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ؛ خداوند است آن که باده‌ها را فرستاد تا ابرها را برانگیزند، پس آن‌ها را به سوی شهر مرده راندیم.﴾ (فاطر، ۹)

### ۴. تجاهل العارف

این صنعت چنان است که متکلم از امری معلوم سؤال نماید، به گونه‌ای که از مجهول سؤال کرده می‌شود و غرض از آن مبالغه در تشبیه یا اظهار و حیرت متکلم یا توبیخ یا تحقیر مخاطب است.

﴿عَانتُمْ أَشَدَّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءِ؛ آيا آفرينش شما (بعد از مرگ) مشکل‌تراست يا آفرينش آسمان؟﴾ (نازعات، ۲۷)

#### ۵. تذييل

آن است که متکلم پس از کلام تام حسن السکوت، جمله‌ای در ذیل سخن بیاورد برای تحقیق و تأکید کلام سابق،

﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا؛ و بگو: حق آمد و باطل نابود شد، یقیناً باطل نابودشدنی است.﴾ (اسرا، ۸۱)

#### ۶. ترصیع

آن است که تمام یا اکثر کلمات بیتی یا مصرعی از شعر یا فقره‌ای از نثر با قرینه‌ی خود در روی و وزن مطابق باشد.

﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ \* وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ؛ همانا نیکان در نعمت‌اند و گناهکاران در دوزخ.﴾ (انفطار، ۱۳ و ۱۴)

#### ۷. ایهام تناسب

آن است که متکلم بین معانی متناسب به الفاظی که معنی متناسبی داشته باشند، جمع نماید؛ البته در غیر معنی مراد.

﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ \* وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ؛ خورشید و ماه طبق حساب و کتاب گردش می‌کنند و گیاه و درخت برای او سجده می‌کنند.﴾ (الرحمن، ۵ و ۶)

در آیه مراد از نجم گیاه است و با «شجر» متناسب است، لکن به معنی دیگر که «ستاره» باشد، با «شمس» و «قمر» تناسب دارد. پس میان «نجم» با شمس و قمر در اینجا ایهام تناسب وجود دارد.

#### ۸. تنسيق الصفات

آن است که برای موصوفی صفات متوالی بیاورند.

قال الله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ؛ او خدایی است که معبودی جز او نیست، دانای آشکار و نهان است، و او رحمان و رحیم است و خدایی است که معبودی جز او نیست، حاکم و مالک اصلی اوست، از هر عیب منزّه است،



به کسی ستم نمی‌کند، امنیت‌بخش است، مراقب همه چیز است، قدرتمندی شکست‌ناپذیر که با اراده نافذ خود هر امری را اصلاح می‌کند، و شایسته عظمت است، خداوند منزّه است از آنچه شریک برای او قرار می‌دهند. ﴿حشر، ۲۲ و ۲۳﴾

در این آیه حدود ۱۵ وصف پیاپی با تکراری ملیح برای کلمه‌ی مبارکه «الله» ذکر گردیده است و کلام را زیبا کرده و ذوق سلیم گواه آن می‌باشد.

#### ۹. تهکم

آن است که برای استهزاء لفظی را ضد معنی خویش استعمال کنند؛ مثل اینکه مجنون را عاقل گویند.

﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ؛ آنان را به عذاب دردناک بشارت بده.﴾ (آل عمران، ۲۱)

#### ۱۰. جمع

آن است که دو چیز یا بیشتر را حکم واحد شامل شود.

﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَلْمُرُجْسُ مِنَ عَمَلِ الشَّيْطَانِ؛ شراب و قمار و بتان (بت‌ها) و تیرها همه پلیدند و از اعمال شیطان﴾ (مائده، ۹۰)

#### ۱۱. خبر و استفهام

مراد از این صنعت آن است که در کلام سؤال و جوابی باشد که هر دو خالی از لفظ حکایت یعنی «قال و قلت یا چنان گفت و گفتیم»، در آن نباشد؛ چنان که در قرآن مجید آمده است:

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ \* عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ؛ آن‌ها از چه چیز از یکدیگر سؤال می‌کنند\* از خبر بزرگ و پراهمیت (رستاخیز).﴾ (نبا، ۱ و ۲)

#### ۱۲. حشو ملیح

آن را «اعتراض» نیز می‌گویند و بعضی «اعتراضُ الكلام قبل التمام» گفته‌اند. این صنعت چنان است که در میان دو جزء جمله یا مابین دو جمله مرتبط مثل شرط و جزاء چیزی درآورند که عبارت را رونقی دهد یا رفع شبهه‌ی خلاف مقصود را نماید.

﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ؛ پس اگر چنین نکنید - که هرگز نخواهید کرد - از آتشی بترسید.﴾ (بقره، ۲۴)

#### ۱۳. طباق

عبارت است از اینکه متکلم بین دو کلمه‌ای که معنای آن‌ها مقابل یکدیگرند، جمع نماید.

﴿وَتَحْسَبُهُمْ آيِقَانًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾ و (اگر نگاه می‌کردی) می‌پنداشتی بیدارند؛ در حالی که در خواب فرو رفته بودند. ﴿(کهف، ۱۸)

دو کلمه «آيِقَانًا» و «رُقُودٌ» در آیه همجنس هستند یعنی هر دو اسم و به صورت جمع ذکر گردیده است و بین آن‌ها تقابل تضاد (یعنی بیداری و خواب) وجود دارد.

#### ۱۴. قصد المعنيين

یا «قصد وجهين» آن لفظی را گویند که دو معنی یا زیاده از آن اراده نمایند و قراین و ملایمات هر دو معنی را بیاورند.

﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ \* يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِئُ؛ هر زمانی نوشته‌ای دارد (و برای هر کاری، موعدی مقرر است). خداوند هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند.﴾ (رعد، ۲۸ و ۲۹)

از لفظ (کتاب) به قرینه «أَجَلٍ»، «زمان معین» اراده شده و به قرینه «يَمْحُو» و «يُنْبِئُ»، «مکتوب» اراده شده است.

#### ۱۵. نظایر و امثال

آن است که از امری تعبیر نمایند به امری دیگر که نظیر آن است از بابت تشبیه اول به ثانی:  
﴿أَيُّحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ؛ آیا یکی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌ی خود را بخورد؟ (به یقین) همه‌ی شما از این امر کراهت دارید.﴾  
تمثیل غیبت به خوردن گوشت برادر برای آن است که نفوس از آن اعراض نماید» (حجرات، ۱۲).

#### ۱۶. تشابه الاطراف

که نوعی از «مراعات النّظیر» است، عبارت است از اینکه دو معنای متناسب؛ یکی ابتدای کلام و یکی انتهای آن باشد. یعنی متکلم جمع نماید بین معانی که با هم متناسب باشند. در کلام حق آمده است:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؛ چشم‌ها او را نمی‌بینند؛ ولی او همه‌ی چشم‌ها رامی‌بیند و او بخشنده و آگاه است.﴾ (انعام، ۱۰۳)

کلمه‌ی (لطیف) با «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» و کلمه (خبیر) با «هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» متناسب است؛ زیرا لطیف به معنای رقیق و لطیف است و لازمه‌ی آن عدم درک به بصر است و خبیر به معنای

کسی است که به امور پنهانی و غیر پنهانی آگاهی دارد که از آن جمله چشم‌هاست، پس چون لطیف است چشم‌ها نمی‌توانند او را ببینند و چون خبیر است به تمام چشم‌ها آگاه است.

#### ۱۷. قلب کامل

آن است که بتوان عبارتی را از آخر خواند و تغییری در آن راه نیابد و در این باب حرف مشدد و مخفف در حکم، یکی است. مثل قول خداوند: ﴿رَبِّكَ فَكَفِّرْ﴾ (مدثر، ۳)؛ پروردگارت را بزرگ به شمار. ﴿كُلُّ فِي فَلَكٍ...﴾ (انبیاء، ۳۳).

#### ۱۸. لف و نشر

آن است که چند چیز را در کلام بیاورند، از آن پس اموری چند راجع به هریک از آن‌ها ذکر نمایند که تعیین نمایند هر یک از امور مذکوره به کدام از آن چیزها راجع است، و تعیین را به فهم سامع بسپارند و آن اشیاء متقدمه را «لف» و امور متأخره را «نشر» گویند.

﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ؛ و از رحمت اوست که برای شما شب و روز قرار داد تا هم در آن آرامش داشته باشید و هم برای بهره‌گیری از فضل خدا تلاش کنید.﴾ (قصص، ۷۳)

دو کلمه‌ی (لیل و نهار) لف شده و سپس به همین ترتیب به وسیله «لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ» نشر گردیده و ربط الفاظ نشر به لف به عهده‌ی سامع واگذار شده است.

#### ۱۹. مماثله

آن است که بیشتر یا تمام کلمات دو قرینه یا مصرع هم وزن باشند. مثل:

﴿وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ \* وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ؛ موسی و هارون را کتابی آشکار و ظاهر دادیم و آن دو را به راه راست هدایت کردیم.﴾ (صافات، ۱۱۷ و ۱۱۸)

در آیه (الکتاب) با (الصراط) و (المستبین) با (المستقیم) موازن اند ولی «آینا» که شش حرفی است با «هدینا» که پنج حرفی است هم وزن نیست پس در اکثر کلمات توازن دارند. ولی در آیه‌ی دیگری آورده شده که تمام کلمات توازن دارند.

﴿وَنَمَارِقٍ مَّصْفُوفَةٌ \* وَزَرَائِبٍ مَبْثُوثَةٌ؛ و بالش‌ها و پستی‌های صف داده شده و فرش‌های فاخر و گسترده.﴾ (غاشیه، ۱۵ و ۱۶)

این آیه نوع دیگری از محسنات لفظی را در خود دارد که به آن (موازنه) یا (متوازن)

می‌گویند و آن در کلام نثر، تطابق دو فاصله در وزن بدون توافق در حرف (روی) است. مثل: (مَصْفُوفَةٌ) با (مُبْتُوتَةٌ) که در وزن موافق ولی حرف روی، در (مَصْفُوفَةٌ) «فاء» و در (مُبْتُوتَةٌ) «ثاء» است.

## ۲۰. سجع

(بانگ یکنواخت کبوتر): سخن همراه با قافیه است و در اصطلاح علم بدیع آن است که گوینده در سخن خویش کلماتی یک وزن و آهنگین بیاورد. سجع در نثر، حکم قافیه در شعر را دارد. به جای سجع در مورد قرآن واژه فاصله را به کار می‌برند. سجع انواعی دارد مثل:

### ۱-۲۰. سجع متوازی

آن است که کلمات آخر جمله‌ها در وزن (هجاء) و حرف روی (حرف اصلی قافیه که مدار قافیه بر آن است) هر دو مطابق باشند.

﴿فِيهَا سُرُورٌ مَّرْفُوعَةٌ وَاكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ﴾ در آن تخت‌های زیبای بلندی است و قدح‌هایی (که در کنار این چشمه) نهاده. ﴿(غاشیه، ۱۳ و ۱۴)

### ۲-۲۰. سجع مطرف

آن است که الفاظ آخر جمله‌ها در حرف روی همگون و در وزن (هجاء) مختلف باشند.

﴿مَّا لَكُمْ لَّا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا \* وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح، ۱۳ و ۱۴)

چرا شما برای خدا عظمت قائل نیستید؟! \* در حالیکه شما را در مراحل مختلف آفرید.

### ۳-۲۰. سجع متوازن

آن است که کلمات آخر جمله‌ها در وزن متفق؛ ولی در حرف روی مختلف باشند.

﴿وَالطُّورِ \* وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ \* فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ \* وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ \* وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ؛ سوگند به کوه طور \* و کتابی که نوشته شده \* در صفحه‌ای گسترده \* و سوگند به بیت المعمور \* و سقف برافراشته.﴾ (طور، ۱ - ۵)

بعضی از ادبا (موازنه) و نیز (محائله) را که قبلاً ذکر شد، جزء سجع برشمرده‌اند.

## ۲۱. مشاکله

تبدیل کلمه به مجاور لفظی یا تقدیری آن است. مثل قول خداوند:

﴿فَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا؛ جزای بدی، بدی مثل آن است.﴾ (شوری، ۴۰)

﴿وَمَكْرُوهٌ وَمَكْرُوهٌ لِّلَّهِ؛ مَكَرٌ كَرِهُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ (آل عمران، ۵۴)

(گرکانی، ۱۳۷۷، ص ۶۲ الی ۳۱۹)

## ۲۲. همگونی آوایی

یکی از روش‌های برجسته‌سازی کلام ادبی و متمایز کردن آن از کلام عادی، بهره‌گیری از صداهای خاص و تکرار آن‌ها در واژگان متعددی در یک عبارت، مصراع، بیت یا آیه است. آفریننده متن ادبی با تکرار صداهای خاصی (نوعاً در ابتدای واژه‌ها) در متن ادبی، پیام ویژه‌ای را به مخاطب القا می‌کند و از طریق جلب توجه او به آن متن، آن را در ذهن او حک می‌کند. در ادامه به برخی از موارد استفاده از الگوی همگونی آوایی (Alliteration) در قرآن اشاره می‌شود:

همگونی آوایی با استفاده از ۱۶ بار تکرار آوای «ن»:

﴿رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّأْنَا مَعَ الْآبَرَارِ؛ پروردگارا! ما صدای منادی (تو) را شنیدیم که به ایمان دعوت می‌کرد که: به پروردگار خود ایمان بیاورید و ما ایمان آوردیم. پروردگارا! گناهان ما را بیخس؛ و بدی‌های ما را بپوشان؛ و ما را با نیکان (و در مسیر آن‌ها) بمیران.﴾ (آل عمران، ۱۹۳)

همگونی آوایی با استفاده از ۸ بار تکرار آوای «ل»:

﴿فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ؛ گفت: آیا شما را به خانواده‌ای راهنمایی کنم که می‌توانند این نوزاد را برای شما کفالت کنند و خیرخواه او باشند؟﴾ (قصص، ۱۲)

همگونی آوایی با استفاده از ۵ بار تکرار آوای «ت»:

﴿وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ؛ سرانجام، آن کارت را (که نمی‌بایست انجام دهی) انجام دادی (و یک نفر از ما را گشتی)، و تو از ناسپاسانی.﴾ (شعرا، ۱۹۲)

همگونی آوایی با استفاده از ۴ بار تکرار آوای «و» عربی که همخوان دو لبی است و نه لب و دندانی: ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ؛ (قسم) به پدر و فرزندش.﴾ (بلد، ۳): (صالحی، ۱۳۷۴، ص ۵۰۵).

## نتیجه‌گیری

از آنجا که هنر و جلوه‌های هنری از نهادینه‌ترین شیوه‌های انتقال مفهوم به همگان است؛ این نتیجه به دست می‌آید که قرآن کتابی است که سرشار از جلوه‌های هنری برای تمام دوران‌ها فرستاده شده

و توجه عالم را به خود جلب کرده است و جاذبه‌ی آن، منحصر به قوم و عصر خاصی نیست. بزرگان علوم ادبی قائل‌اند که قرآن با توجه به ظرافت‌های بی‌شمار، در اوج فصاحت و بلاغت می‌باشد و هر خواننده‌ی دقیقی را به شگفتی وامی‌دارد و بررسی دقیق جلوه‌های ادبی در قرآن یادآور کلام زیبای امیرالمؤمنین علیه السلام است که فرمودند: «إِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَا تَقْنَى عَجَائِبُهُ وَ لَا تَنْقَضِي غَرَائِبُهُ؛ قرآن ظاهرش بسیار زیبا و شگفت‌انگیز و باطنش عمیق و ناپیداست، نکات شگفت‌آورش هرگز فانی نمی‌شود و اسرار نهفته‌اش هرگز پایان نمی‌پذیرد.» (خطبه ۱۸)

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم؛ ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
- \* نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی (۱۳۸۰)، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی طلیعه نور، چاپ دوم.
۱. امین شیرازی، احمد (۱۳۸۰ ش)، آیین بلاغت، چاپ اول، بی جا: انتشارات فروغ قرآن.
  ۲. التفتازانی، سعد الدین مسعود (۱۴۲۴ ق)، المطول، چاپ اول، قم: انتشارات امام المنتظر علیه السلام.
  ۳. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۹ ش)، ایده آل زندگی و زندگی ایده آل، چاپ اول، تهران: مؤسسه نشر آثار علامه جعفری علیه السلام.
  ۴. حیدری فر، مجید (۱۳۹۱ ش)، مهندسی فهم و تفسیر قرآن، چاپ اول، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
  ۵. خوش منش، ابوالفضل (۱۳۷۷ ش)، «جستارهایی در زمینه نظم آهنگ قرآن کریم»، بیانات، ش ۲۰.
  ۶. خوشرو، ابوالقاسم (۱۳۷۴ ش)، «جان مایه های معنوی هنر»، فصلنامه هنر، ش ۳۰.
  ۷. خونساری نژاد، شکوه السادات (۱۳۸۶ ش)، «زیبایی در دیوان شمس و مثنوی»، ماهنامه پژوهشی اطلاعات و حکمت، ش ۸.
  ۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، لغت نامه، ج ۱۵، چاپ دوم، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
  ۹. زمانی، محمد حسن، (۱۳۸۴ ش)، مستشرقان و قرآن، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
  ۱۰. شمیسا، سیروس (۱۳۷۴ ش)، معانی، چاپ سوم، تهران: نشر میترا.
  ۱۱. صالحی، مجید، (۱۳۷۴ ش)، «آفرینش هنری در متون ادبی و کلام وحی»، فصلنامه هنر، ش ۳۰.
  ۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۷ ش)، المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، چاپ بیست و پنجم، قم: انتشارات اسلامی.
  ۱۳. کزازی، میرجلال الدین (۱۳۷۰ ش)، زیباشناسی سخن پارسی (معانی)، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
  ۱۴. گرکانی، محمدحسین (۱۳۷۷ ش)، ابداع البدایع، چاپ اول، تبریز: انتشارات احرار تبریز.
  ۱۵. لنکستر، جان (۱۳۷۳ ش)، هنر در مدرسه، ترجمه میر محمد سید عباس زاده، بی جا.
  ۱۶. محمدی، حمید (۱۳۸۳ ش)، آشنایی با علوم بلاغی، چاپ پنجم، قم: مؤسسه فرهنگی دارالذکر.
  ۱۷. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۰ ش)، خلاصه التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.

۱۸. معین، محمد (۱۳۶۵ ش)، فرهنگ فارسی، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۵ ش)، تفسیر نمونه، چاپ سی و سوم، قم - تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. نصیری، علی (۱۳۸۷ ش)، قرآن و هنر، چاپ دوم، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۲۱. هادوی، مهدی (۱۳۷۴ ش)، «زیبایی از منظر دین و هنر»، فصلنامه هنر، ش ۳۰.
۲۲. هاشمی خراسانی، ابو معین حمیدالدین حجت (۱۳۹۰ ش)، مفصل شرح مطول، چاپ اول، قم: نشر حاذق.



## جستاری در معناشناسی افترا و بهتان و قلمرو آن در قرآن

اعظم وفایی\*

### چکیده

افترا از واژه‌های اخلاقی و قرآنی است. افترا و بهتان در لغت به معنای دروغ بستن به دیگری است که سبب تحقیر و آزار او شود یا نسبت دادن کردار یا گفتار دروغ به شخصی است که از انجام آن امتناع دارد. قرآن در آیات متعددی این رذیله اخلاقی را نکوهش کرده و به برخی از مصادیق آن همچون افترا بر خدا، پیامبران الهی، کتب آسمانی، فرشتگان خدا، حضرت مریم، شخصیت‌های بزرگ دینی و مؤمنان اشاره کرده است. این پژوهش با محوریت آیات قرآن و دیدگاه جمهور مفسران عامه و خاصه و لغت‌شناسان و دیدگاه عالمان اخلاق تحلیل و بررسی شده است.

**کلید واژه‌ها:** افترا، بهتان، افک، افترا به خداوند، افترا به ملائکه، افترا به پیامبران، افترا به مؤمنان

## مقدمه

تهمت زدن به بی‌گناه و دروغ بستن به کسی در پیش روی وی، از رذایل اخلاقی و گناهان کبیره است که در آیات قرآن، نکوهش و مذمت شده است. در روایات نیز علاوه بر نکوهش آن به پیامدهای منفی آن اشاره شده است. پیامبر اسلام ﷺ در این باره می‌فرماید:

«کسی که به مرد یا زن با ایمان تهمت بزند و یا درباره او چیزی بگوید که در او نیست، خداوند در روز قیامت او را بر تلی از آتش قرار می‌دهد تا از مسئولیت آنچه گفته است در آید». (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۲۸۷)

بنابراین برای شناخت بهتر و بیشتر این رذیله اخلاقی و آثار و پیامدهای مخرب آن نیاز است دیدگاه قرآن را نسبت به آن مورد بحث و تبیین بیشتر قرار داد. این پژوهش درصدد پرداختن به این مبحث از منظر مکتب و حیانی است.

## مفهوم‌شناسی

افترا از ریشه «فری»، در اصل به معنای بریدن و شکافتن است. از منظر عالمان اهل لغت، «فری» به معنای بریدن پوست برای دوختن و اصلاح و «افراء»، شکافتن آن به قصد افساد و «افترا» از باب افتعال، در هر دو معنا به کار می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۳۴؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۸۰؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۱۹۰) در اصطلاح قرآن، افترا به معنای سخن دروغی است که سبب دهشت و حیرت می‌شود و از آن رو به دروغ بستن به دیگری افترا می‌گویند.

از واژه‌های مترادف افترا، «رمی» است. رمی در لغت به معنای پرتاب کردن و زدن شیء مثل تیر و سنگ است و استعمال آن در نسبت ناروا به دیگری، به طریق کنایه است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۶۶) واژه دیگر نزدیک به افترا، «افک» است. بنا به گفته برخی از لغت‌شناسان، افک به هر چیزی گفته می‌شود که از حالت اصلی و طبیعی‌اش دگرگون شود؛ مانند اعتقاد منحرف از حق به سوی باطل و عمل منحرف از حسن و پسندیدگی به سوی قباحت و زشتی، و کلام برگشته از صدق به کذب. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۴۱۶؛ ابن

منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶۷، ص ۶)

از مجموع گفتار لغت‌شناسان استفاده می‌شود که معنای جامع بهتان، افترا، افک، تهمت و رمی، انتساب سخن، فعل و صفت غیر واقعی به دیگری به قصد ایذا و بی اعتبار کردن است؛ اگرچه موارد و درجات آن نسبت به افراد متفاوت است.

نراقی از عالمان اخلاق در تعریف بهتان می‌گوید:

«بهتان این است که درباره مسلمانی چیزی گفته شود که او را ناخوش آید و در وی نباشد. حال اگر این گفتار در غیاب وی باشد، دروغ و غیبت است و اگر در حضورش باشد، بدترین دروغ و تهمت است. به هر تقدیر، گناه آن از غیبت و دروغ شدیدتر است». (نراقی، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۳۱۵).

در روایات هم بهتان و افترا به همین معنا آمده است؛ از این رو می‌توان گفت که روایات هم ناظر به همان گناهی بوده است که در جامعه شایع است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«بهتان این است که درباره برادرت چیزی بگویی که در او نیست؛ إذا واجهت أخاک بما لیس فیہ فقد بهتت»<sup>۱</sup>. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۲۸۲)

از بررسی واژه‌های بهتان و افترا در قرآن و کاربرد این مفهوم درباره انسان‌ها و خدای تعالی، استفاده می‌شود که افترا درباره انسان، به فضایل و رذایل اخلاقی انسان با توجه به بایدها و نبایدهای اخلاقی و ارزش‌های انسانی و دینی باز می‌گردد، در حالی که افترا به خدا، به کمال ذاتی و صفات ثبوتی و صفات جلالی خداست؛ به این معنا که این‌گونه نسبت‌ها به خدا، با کمال ذاتی و صفتی و فعلی خدا سازگار نیست. از این رو بهتان و افترا بر خدا بزرگ‌ترین ستم بر پروردگار شمرده شده است.

### گستره افترا در قرآن

قلمرو افترا و بهتان در قرآن گسترده است؛ می‌توان بحث افترا و مترادفات و کلمات نزدیک به آن؛ مانند افک، قذف و بهتان را به طور کلی به چند دسته تقسیم کرد: «افترا به خدای تعالی»، «افترا به پیامبران الهی و کتب آسمانی»، «بهتان به اولیای خدا، فرشتگان، مومنان و شخصیت‌های بزرگ دینی» که هر یک بر اساس آیات قرآن و جمهور مفسران مورد پژوهش قرار می‌گیرد.

۱. «قَالَ إِنَّ مِنَ الْغَيْبَةِ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا سَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَإِنَّ مِنَ الْبُهْتَانِ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا لَيْسَ فِيهِ». (حرعاملی، ۱۴۰۹،

### ۱. افترا به خدای عز و جل

منظور از افترا به خدا، دروغ‌سازی و یا نسبت سخن یا فعل ناحق یا صفت نادرستی به خدا است که از طرف مشرکان، کفار، اهل کتاب از مسیحی و یهودی صورت می‌پذیرفت. انگیزه‌های مختلفی می‌تواند عامل افترا باشد؛ مانند: گمراهی (انعام، ۱۴۶)، کبرورزی (انعام، ۹۳)، جهالت و نادانی (زخرف، ۱۹ و ۲۰)، دنیاطلبی (اعراف، ۱۶۹)، مکر شیطان (بقره، ۱۶۸ و ۱۶۹). نسبت‌های باطل و دروغی که به خدا می‌زدند، از جمله: ادعای دستور خدا به زشتی‌ها، انتساب فرزند به خدا، تثلیث، تحریم حلال، تحلیل حرام، خیانت در امانت، شرک و مانند آن که بحث و بررسی آن‌ها با توجه به دیدگاه مفسران انجام خواهد شد.

#### ۱ - ۱. شرک ورزی

از موارد افترا بر خدا، شرک ورزی به خدا است:

﴿مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا؛ کسی که برای خدا شریکی قرار دهد، گناه بزرگی مرتکب شده است.﴾ (نساء، ۴۸)

در آیات دیگر نیز به همین مطلب تصریح شده است. (انعام، ۲۲ و ۱۱۲؛ کهف، ۱۵؛ هود، ۵۰؛ عنکبوت، ۶۸)

#### ۱ - ۲. معافیت از کیفرگناه

از جمله بهتانی که یهودی‌ها به خدا می‌زدند، محدودیت و یا معافیت عذاب برای خود بوده است. آنان می‌گفتند:

﴿وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً؛ هرگز آتش دوزخ، جز چند روزی به ما نخواهد رسید (یعنی به اندازه چهل روزی که گوساله‌پرستی کردیم).﴾ (بقره، ۸۰؛ آل عمران، ۲۴)؛ (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۹)

خدای تعالی چنین پنداری را افترا بر خدا شمرده و می‌فرماید: «این افترا و دروغی که به خدا بسته بودند»، خداوند در پاسخ می‌فرماید: «هرکسی به طور کامل به کیفر عملش خواهد رسید». (آل عمران، ۲۴ و ۲۵).

#### ۱ - ۳. تثلیث

از دیگر افتراها بر خدا، انتساب تثلیث از طرف نصارا به خداست؛ به این معنا که خدا را در عین

حقیقت واحد، مرکب می‌پنداشتند؛ به این معنا که سه واحد حقیقی، یک واحد حقیقی را تشکیل می‌دهند! (مانده، ۷۳)؛ خدای تعالی برای رفع چنین تهمتی می‌فرماید:

﴿لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾؛ بر خدا افترا ننزید و نگویید خدایان سه‌گانه‌اند؛ اگر از این سخن بپرهیزید، به سود شماست. تنها خداوند معبود، یگانه و واحد است. (نسا، ۱۷۱)؛ (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۲۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۴۲۳)

#### ۱ - ۴. گوساله‌پرستی

از افترای بنی اسرائیل به خدا، گوساله‌پرستی است که سامری گوساله را خدای مردم و خدای حضرت موسی علیه السلام معرفی کرد. (طه، ۸۸) خدای تعالی چنین پنداری را افترا بر خدا معرفی کرده که کیفر اخروی و ذلت دنیوی به دنبال دارد. (اعراف، ۱۵۲) بعضی از مفسرین می‌گویند: «منظور از این خشم و غضب خدا، آیه در دستور کشتن خود است؛ همان‌گونه که در سوره بقره، آیه ۵۴ آمده (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۲۹) و یا خروج از محل زندگی و یا پرداخت جزیه است». (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۴۰)

#### ۱ - ۵. انتساب دست‌نوشته‌های خود به خدا

از موارد افترا بر خدا، تحریف و تغییر کتاب آسمانی است که یهود دست‌نوشته‌های خود را به خدا نسبت می‌دادند. (آل عمران، ۷۸) قرآن در آیه دیگر می‌گوید: «وای بر آن‌ها که مطالب را به دست خود می‌نویسند و بعد می‌گویند این‌ها از سوی خدا است؛

﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (بقره، ۷۹)

مفسران نوشته‌اند: «منظور از نوشتن با دست، تغییر و تحریف احکام تورات است». (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۴۸؛ معین، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۱)

#### ۱ - ۶. تحریم حلال

یکی از موارد افترا بر خدا، حرام کردن برخی حیوانات و قسمتی از محصول کشاورزی و نسبت دادن آن به خداست. از جمله چهار نوع از حیوانات اهلی بود که در زمان جاهلیت، استفاده از آن‌ها را حرام می‌دانستند؛ حتی خوردن شیر و چیدن پشم و سوار شدن بر پشت آن حرام را جایز نمی‌دانستند. خدای تعالی این حکم بر خدا را افترا بر خدا دانسته و می‌فرماید: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ

بَحِيرَةً وَلَا سَائِبَةً وَلَا وَصِيلَةً وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ؛ خداوند هیچ‌گونه حکمی به عنوان «بحیره» و «سائبه» و «وصیله» و «حام» قرار نداده است. چنین حکمی کفر و افترا بر خداست که بدون اذن خدا حکمی را به او نسبت می‌دهند. ﴿مائده، ۱۰۳﴾؛ (شیخ طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۳۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۴۹) از این آیات استفاده می‌شود که کسی حق ندارد بدون دلیل، حکم حلال و حرامی را به خدا نسبت دهد که این‌گونه گفتار، دروغ بر خدا و افترا و تشریح حرام است. (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۱۸؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۱، ص ۲۰۴؛ مراغی، بی تا، ج ۱۴، ص ۱۵۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۸۴)

#### ۱-۷. انتساب فرزند به خدا

از موارد افترا بر خدا، انتساب فرزند به خداست که از طرف گروهی از یهود «عزیر» را پسر خدا و نصارا «مسیح» را فرزند خدا می‌دانستند. خدای تعالی سخن آن‌ها را افک و افترا بر خدا شمرده، ضمن نکوهش آن‌ها می‌فرماید: ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ؛ خدا آن‌ها را بکشد، چگونه بر خدا دروغ می‌گویند؟﴾ (توبه، ۳۰) در آیات بسیار دیگری نیز این نسبت ناروا از آن‌ها را نقل کرده و پاسخ داده است. (یونس، ۶۸؛ بقره، ۱۱۶؛ نسا، ۵۰)

#### ۱ - ۸. نسبت دادن گناه و زشتی‌ها به خدا

از موارد افترا بر خدا، فرزندکشی و نسبت دادن حکم جواز آن به خداست؛ به گونه‌ای که کشتن فرزندان خود را یک نوع «افتخار» و یا «عبادت» می‌پنداشتند. خدای تعالی خطاب به پیامبر ﷺ می‌فرماید: ﴿فَذَرُهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (انعام، ۱۳۷) آن‌ها و تهمت‌هایشان را به حال خود واگذار؛ زیرا سخن آن‌ها جعل و ساختن چیزی است که واقعیت ندارد. همچنین جواز بسیاری از کارهای زشتی خود را به خدا نسب می‌دادند:

﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ (اعراف، ۲۸)

فاحشه از فَحْش، به معنای آشکار است و عمل و گفتاری است که قبیح آن نزد عقل و عرف آشکار باشد؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۶۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۳۲۵) یعنی هنگامی که عمل زشت و قبیحی مانند «طواف عربان» و «پیروی از پیشوایان ظلم» را انجام می‌دهند و دلیل می‌آورند که این راه و رسمی است که نیاکان خود را بر آن یافته‌ایم، خداوند هم ما را به آن دستور داده است. (شیخ طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۳۲۳؛ شبر، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۷۳)

## ۲. افترا به ملائکه الهی

از موارد جعل دروغ و نسبت‌های حیرت‌انگیز از طرف مشرکان، افترا به خدا و فرشتگان الهی است؛ به گونه‌ای که آن‌ها را فرزندان خدا شمرده و می‌پنداشتند که آن‌ها دختران خدایند (اسرا، ۶۰) در آیه دیگر ولادت ملائکه از خدا را، به جهت بزرگی افترا بر خدا، «افک» و دروغی روشن شمرده است (صافات، ۱۵۱)

## ۳. افترا به پیامبران الهی

رسولان الهی هم از تهمت و دروغ‌سازی توسط انسان‌های نادان و غافل و بی‌ایمان بی‌نصیب نبوده‌اند؛ به گونه‌ای به انگیزه بی‌اعتبار کردن، آن‌ها را به دیوانگی، ساحری و کهنات و جادوگری و مانند آن متهم می‌کردند که برخی از آن‌ها را که در قرآن ذکر شده و نوع افترای را که به آن‌ها نسبت می‌دادند، مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

### ۳ - ۱. افترا به نوح علیه السلام

از جمله تهمت‌هایی که جمعی از اشراف به حضرت نوح روا داشتند، گمراهی بوده است: (اعراف، ۶۰) دیگر اینکه او را بشری مثل خود دانسته‌اند که این افترا مستلزم انکار رسالت وی بوده است و پیروانش را هم انسان دون‌پایه می‌پنداشتند و نیز تهمت دروغ‌گویی به او می‌زدند. (هود، ۲۵) اتهام دیگر اینکه دعوت وی را سلطه‌جویی و برتری‌طلبی معرفی می‌کردند؛ (مؤمنون، ۲۴) و افترای زشت‌تر اینکه به وی تهمت دیوانگی می‌زدند: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّهٌ﴾ (مؤمنون، ۲۵) جِنَّه یعنی کسی که به جنون و دیوانگی مبتلاست؛ همان‌گونه که در آیات دیگر هم این بهتان آمده است: ﴿قَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾ (قمر، ۹)

### ۳-۲. افترا به حضرت هود علیه السلام

از جمله افتراهایی که به حضرت هود علیه السلام می‌زدند، سفاهت و سبک مغزی و دروغ‌گویی بوده و می‌گفتند:

﴿مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ؛ ولی اشرافیان (خودخواه) از قوم او که کافر بودند و دیدار آخرت را تکذیب می‌کردند و در زندگی دنیا به آنان ناز و نعمت داده بودیم، گفتند: این بشری است مثل شما. از آنچه می‌خورید می‌خورد و از آنچه می‌نوشید می‌نوشد (پس چگونه می‌تواند پیامبر باشد؟!﴾. (اعراف،

۶۵ - ۶۶؛ مؤمنون، ۲۳)

### ۳-۳. افترا به حضرت ابراهیم علیه السلام

از جمله موارد افترا به رسولان خدا، تهمت یهودی بودن حضرت ابراهیم و اسماعیل است؛ به گونه‌ای که ابراهیم خلیل و سایر پیغمبران را معتقد بر آیین یهودیت و نصرانیت پنداشته‌اند:

﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾ (بقره، ۱۴۱)

خدای تعالی در پاسخ اتهام آن‌ها می‌فرماید: «ابراهیم، یهودی و نصرانی و مشرک نبود، بلکه او مسلمان بود». (آل عمران، ۶۷) تهمت دیگر اینکه وی را متهم به بذله‌گویی و شوخی در گفتار می‌کردند:

﴿قَالُوا لَوْ كُنَّا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ﴾ (انبیاء، ۵۵)

### ۳ - ۴. افترا به حضرت صالح علیه السلام

از جمله افتراها به حضرت صالح علیه السلام، انکار رسالت وی و عالم آخرت است که وی مردم را به ایمان آوردن به آن دعوت کرده است. (مؤمنون، ۳۳ - ۳۷) از این‌رو او را متهم می‌کردند که وی بشری مانند آن‌ها بوده و در ادعای رسالت، بر خدا افترا بسته:

﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (مؤمنون، ۳۸)

مقصودشان از این جمله، تکذیب آن حضرت در دعوی رسالت و آنچه که دعوایش متضمن آن است می‌باشد که همان افترا به خدا و رسول وی شمرده می‌شود. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۳۹)

### ۳ - ۵. افترا به حضرت شعیب علیه السلام

از جمله بهتانی که به حضرت شعیب علیه السلام زدند، مانند بسیاری از پیامبران الهی، وی را متهم به ساحری کردند: و یا بشری مانند خود دانسته که چنین بهتانی مستلزم انکار رسالت وی بوده است: ﴿وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾. و تهمت بزرگ‌تر اینکه وی را دروغ‌گو معرفی کردند:

﴿وَإِنْ نَطَّنْتَ كَلِمَ الْكَاذِبِينَ﴾ (شعرا، ۱۸۷)

### ۳ - ۶. افترا به حضرت یعقوب علیه السلام

به حضرت یعقوب علیه السلام، مانند برخی پیامبران، اتهام یهودی یا نصرانی که به شرک آلوده شده بود زدند. (بقره، ۱۴۰) و یا اتهام گمراهی است که از طرف فرزندان و اطرافیان وی بوده است. هنگامی که وی ادعای استشمام بوی یوسف از راه دور نمود، اطرافیان آن حضرت که طبق قاعده فرزندان و



نواده و همسران فرزندان وی بودند، با کمال تعجب و گستاخی به وی تهمت گمراهی زدند و با قاطعیت گفتند: «به خدا سوگند تو در همان گمراهی قدیمت هستی! (یوسف، ۹۵) این تفسیر با توجه به اینکه ظلال به معنای خطا و گمراهی است؛ زیرا به باور خودشان، یوسف از دنیا رفته و هرگز برگشتنی نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰؛ مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۵۰۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۵)

### ۳ - ۷. افترا به حضرت یوسف علیه السلام

از موارد افترا به رسولان خدا، تهمت خیانت به حضرت یوسف علیه السلام در مورد همسر عزیز مصر است. هنگامی که زلیخا متوجه افشای راز خود شد و شوهرش از آن آگاه شد، یوسف علیه السلام را متهم به خیانت ناموسی کرد و گفت کیفر چنین فرد خیانت‌کاری، زندانی و شکنجه است:

﴿قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (یوسف، ۲۵)

تهمت دیگر، اتهام سرقت است که برادران یوسف برای تبرئه خود به وی زدند و گفتند:

﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ (یوسف، ۷۷)

یعنی اگر او [بنیامین] دزدی کرده، برادرش یوسف نیز قبلاً مرتکب دزدی شده است که هر دو از یک پدر و مادرند و حساب آن‌ها از ما که از مادر دیگری هستیم جدا است! (مراغی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۲۳۹)

### ۳ - ۸. افترا به حضرت موسی علیه السلام

عمده افترا و تهمت به حضرت موسی علیه السلام، سحر و جنون و جادوگری و نادانی و دروغ‌گویی است (اعراف، ۱۰۹؛ شعراء، ۳۴؛ اعراف، ۱۳۲؛ یونس، ۷۶ و ۷۷؛ اسراء، ۱۰۱؛ طه، ۵۷؛ قصص، ۳۶ و ۳۸؛ ذاریات، ۳۹) و در مقام انکار دعوت وی، معجزات وی را امری خود ساخته و بدون ارتباط به خدا معرفی می‌کردند. (قرطبی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۲۸۹؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۵۶).

### ۳ - ۹. افترا به حضرت عیسی علیه السلام

از جمله موارد افترا بر حضرت عیسی علیه السلام، نسبت سحر به وی بوده است؛ به گونه‌ای که معجزات وی از جمله ساختن چیزی شبیه پرنده و دمیدن روح به آن، شفای کور مادرزاد و شفای بیماری‌های صعب‌العلاج به اذن خدا را سحر و جادو دانسته و به وی افترای ساحری زدند. (مظهری، ۱۴۱۲، ج ۳،

ص ۴۰۵؛ شبّر، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۹۰)

### ۳ - ۱۰. افترا به حضرت محمد ﷺ

افترا به رسول گرامی اسلام گسترده است و در واقع تمام تهمت‌هایی را که به پیامبران قبل از وی زدند؛ مانند خیانت (آل عمران، ۱۶۱) سحر (زخرف، ۴۰؛ مدثر، ۲۴ و ۲۵؛ طور، ۱۵؛ یونس، ۳۷ و ۳۸؛ سبأ، ۴۳؛ احقاف، ۷ و ۸؛ قمر، ۲) شاعری و داستان‌سرایی (انبیاء، ۵؛ فرقان، ۴ و ۵) دیوانگی (سبأ، ۷؛ حجر، ۱؛ شعرا، ۲۷؛ قلم، ۵۱) دروغ‌گویی (احزاب، ۱۲) که خدایتعالی همه آن‌ها را پاسخ داده است.

### ۳ - ۱۱. افترا به حضرت مریم ﷺ

از موارد بهتان به اولیای خدا، انتساب بی‌عفتی به حضرت مریم ﷺ است:

﴿قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾. (مریم، ۲۷)

تهمتشان به مریم ﷺ این بود که وقتی فرزند خود، عیسی ﷺ را به دنیا آورد، او را متهم به زنا کردند و این خود، کفر و بهتان بزرگی بر حضرت مریم مقدس بوده است؛ زیرا حضرت عیسی ﷺ در آغاز ولادتش اعتراف به طهارت و نبوت و بندگی خود کرد و فرمود:

﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ، آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾. (مریم، ۳۰) (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۱۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۳۲)

### ۴. افترا به مؤمنان و شخصیت‌های بزرگ دینی

افترا به مؤمنان و مرد و زن عفیف، از گناهان بزرگ است که خداوند از آن به بهتان و گناه روشن یاد کرده است:

﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيٍ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا؛ و آنان که مردان و زنان باایمان را به خاطر کاری که انجام نداده‌اند آزار می‌دهند، بار بهتان و گناه آشکاری را به دوش کشیده‌اند﴾. (احزاب، ۵۸)

زشت‌تر از آن، تهمت به زنان پاکدامن و افترا به برخی از همسران رسول خدا است که در حقیقت شکستن حرمت آن حضرت است؛ از این رو خدای تعالی از آن به «رمی» (نور، ۳) و «افک» (نور، ۱۱) و «بهتان عظیم» (نور، ۱۶) یاد کرده است. همچنین افترا به زنان عفیف و بی‌گناه، برای پس گرفتن مهریه آن‌ها بوده است؛ این‌گونه که هر گاه یکی از آن‌ها عزم ازدواج مجدد داشت، زن قبلی خود را به زنا متهم می‌کرد تا وی ناچار به بازگرداندن مهریه خود به شوهر شود و

چون دلیلی بر طلاق وی نداشت، با متهم کردن همسر خود به بی‌عفتی، حق وی را پایمال می‌کرد. خدای تعالی این رفتار را نکوهش کرده و می‌فرماید:

﴿أَتَأْخُذُونَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ آیا برای باز پس گرفتن مهر زنان، متوسل به تهمت و گناه آشکار می‌شوید؟ ﴿نساء، ۲۰﴾: (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۳۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۱۲؛ معین، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۱۴؛ لاهیجی، ج ۱، ص ۴۵۳، ج ۴، ص ۳۰۴، ج ۲۸، ص ۷۶).

انتساب فرزند نامشروع به شوهر نیز در قرآن از قلمرو افتراست؛ به گونه‌ای که از موارد بیعت با رسول خدا، ترک این بهتان بوده است (ممتحنه، ۱۲)

از موارد افترا، بهتان به یکی از همسران پیامبر اکرم (است که خدای تعالی از آن به «افک» و «بهتان عظیم» یاد کرده است: (نور، ۱۱) طبق برخی از تفاسیر، افترای بی‌عفتی به یکی از همسران حضرت رسول بوده است که به نوعی تجاوز به حریم قدسی رسول اکرم ﷺ است. (فیض کاشانی، ج ۳، ص ۴۲۳؛ سیوطی، ج ۱، ص ۲۵۴؛ عروسی، ج ۲، ص ۵۸۳)

### نتیجه‌گیری

افترا و بهتان و افک، از واژه‌های اخلاقی و قرآنی هستند که به معنای دروغ بستن یا نسبت دادن عمل و یا گفتار کذب به شخصی است که از آن امتناع دارد و از رذایل اخلاقی و از گناهان کبیره است. در کتب اخلاقی و روایی نیز واژه افترا را در معنای لغوی آن به کار برده‌اند. ضد خاص بهتان، صدق و راستگویی و ضد عام آن، خاموشی است. افترا درباره انسان به ارزش‌های انسانی و دینی باز می‌گردد، در حالی که افترا به خدا، تهمت به ذات و صفات و افعال خداست که بزرگ‌ترین ستم بر پروردگار شمرده شده است.

قلمرو افترا در قرآن گسترده است؛ به گونه‌ای که علاوه بر به کار بردن این واژه درباره زن و مرد مؤمن، به خدای تعالی، پیامبران، فرشتگان خدا، اولیا و مقربان الهی؛ مانند حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ و کتب آسمانی و دیگر مسلمانان و شخصیت‌های بزرگ دینی به کار رفته است. منظور از افترا به خدا، دروغ‌سازی و یا نسبت سخنی یا کار باطل یا صفت نادرستی به خدا است که از طرف مشرکان، افراد کافر و اهل کتاب به خدای تعالی زده‌اند. از جمله موارد بهتان و افترای که به خدا می‌زدند، افترای «دستور خدا به زشتی‌ها»، «انتساب فرزند به خدا»، «تثلیث»، «تحریم حلال»، «تحلیل حرام»، «خیانت در امانت»، «شرک»، «معاف دانستن خود از کیفرگناه و یا محدودیت

عذاب»، «انتساب حیوان به خدایی»، «انتساب دست‌نوشته‌های خود به وحی الهی و تحریف و تغییر کتاب آسمانی»، «انتساب فرزند به خدا؛ به گونه‌ای که گروهی از یهود «عزیر» را پسر خدا و نصارا «مسیح» را به فرزندى خدا نسبت داده‌اند»، «فرزندکشی و نسبت دادن حکم جواز آن به خدا» است.

از موارد جعل دروغ، افترا به فرشتگان الهی است؛ به گونه‌ای که آن‌ها را فرزندان خدا شمرده و می‌پنداشتند که آن‌ها دختران خدایند! دیوانگی، ساحری، کهنانت، جادوگری، داستان سرایی، درغ‌گویی، گمراهی، سفاهت و سبک مغزی، رسول خدا نبودن، از جمله افتراهای آن‌ها به فرستادگان خدا بوده است.

از جمله موارد افترای مشرکان، اتهام یهودی یا مسیحی بودن برخی پیغمبران؛ مانند ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط و بذله‌گویی و شوخی در گفتار آن‌ها است که در قرآن آمده است. همچنین حضرت یوسف علیه السلام را متهم به خیانت ناموسی و سرقت کردند. درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تمام تهمت‌هایی را که به پیامبران قبل از وی نسبت دادند؛ مانند سحر، شاعری، کهنانت، دیوانگی، از سر گمراهی و هواپرستی به حضرت زدند که خدای تعالی تمام آن تهمت‌ها را پاسخ داده است و دامن کبریایی وی را از این تهمت‌ها مبرا کرده است.

از موارد بهتان، انتساب بی‌عفتی به مریم مقدس، مردان و زنان عقیف و پاکدامن و برخی از همسران رسول خدا است که در حقیقت شکستن حرمت آن حضرت شمرده می‌شود که خدای تعالی از آن‌ها به «رمی» و «افک عظیم» یاد کرده است و آن‌ها را نکوهش کرده است.

## فهرست منابع

### \* قرآن کریم.

۱. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۳. آلوسی، سید محمود (بی تا)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، تهران: بنیاد بعثت.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، چاپ اول، بی جا: دار احیاء التراث العربی.
۶. حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت.
۷. حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتوح (۱۴۰۴ ق)، آیات الأحکام، تحقیق: میرزا ولی الله اشراقی سرابی، چاپ اول، تهران: انتشارات نوید.
۸. دغیم، سمیح (۲۰۰۱ م)، مصطلحات إمام فخر رازی، چاپ اول، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۹. رازی، ابوالفتوح، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق دکتر محمد جعفر یاحقی، دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۰. رازی، فخرالدین، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، چاپ سوم، دمشق: دارالعلم الدار الشامیه.
۱۲. زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸ ق)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، چاپ دوم، بیروت، دمشق: دار الفکر المعاصر.
۱۳. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بی جا: دار الکتب العربی.

۱۴. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ ق)، تفسیر الجلالین، چاپ اول، بیروت: مؤسسه النور، للمطبوعات.
۱۶. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲ ق)، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره: دارالشروق.
۱۷. شبر، سید عبد‌الله (۱۴۱۲ ق)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ اول، بیروت: دار البلاغة للطباعة و النشر.
۱۸. شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ ش)، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق: میرجلال‌الدین حسینی ارموی، چاپ اول، تهران: دفتر نشر داد..
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق با مقدمه: محمد جواد بلاغی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ ش)، تفسیر جوامع الجامع، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۲. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار المعرفة.
۲۳. طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵ ش)، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ ق)، تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
۲۷. فیض کاشانی، ملاً محسن (۱۴۱۵ ق)، تفسیر الصافی، تحقیق: حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران: انتشارات الصدر.
۲۸. قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ ق)، محاسن التأویل، تحقیق: محمد باسل عیون السود، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۹. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ش)، الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۳۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ ش)، تفسیر قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، چاپ چهارم، قم: دار الکتاب.
۳۱. کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۰ ق)، تفسیر المعین، تحقیق: حسین درگاهی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۰ ق)، کافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۳۴. محدث نوری (۱۴۰۸ ق ۹)، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسة آل البيت.
۳۵. مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا)، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ ش)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰ ش)، تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب
۳۸. مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ ق)، التفسیر المظهری، غلام نبی تونسلی، پاکستان: مکتبه رشديه.
۳۹. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق)، تفسیر الکاشف، چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۰. نراقی، محمد مهدی (۱۹۸۸ م)، جامع السعادات، قدم له محمد رضا مظفر، چاپ سوم، بیروت: منشورات الاعلمی للمطبوعات.





# میدان

دوفصلنامه پژوهش‌های قرآنی  
سال اول، شماره اول، تابستان و پاییز ۹۶

## مقایسه، ارتباط و اشتراک آیات رجعت، قیامت و ظهور

ریحانه هاشمی (شهیدی)\*

### چکیده

رجعت در مذهب شیعه بر اساس دلایل نقلی و وقوع آن در طول تاریخ قبل و بعد از اسلام امری ثابت شده است. برخی از روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام شامل تبیین و تفسیر آیات ظهور و رجعت است که گاه این آیات بر قیامت نیز تطبیق داده می‌شود. از طریق روایات می‌توان دریافت که برخی آیات به رجعت اختصاص داشته و برخی با ظهور و قیامت اشتراک دارد. بعضی از نشانه‌ها، خاص قیامت کبری بوده و وجود این علائم در آیات، بیانگر اختصاص آن آیات به قیامت است.

وجه اشتراک آیاتی که به رجعت و ظهور، نسبت داده شده‌اند، این است که هر دو بیانگر دولت ائمه اطهار علیهم‌السلام است؛ با این تفاوت که در زمان ظهور، امام زمان قیام کرده و حق را برپا می‌دارد، ولی در رجعت، مؤمنان خالص از جمله برخی از ائمه علیهم‌السلام و کافران خالص بازگشته، و مؤمنان به یاری امام زمان برخاسته و کافران عذاب می‌شوند.

**کلید واژه‌ها:** مقایسه، ارتباط، اشتراک، آیات رجعت، قیامت، ظهور

## مقدمه

اعتقاد به خداوند و ارسال رسل، وجه مشترک همه ادیان توحیدی است که منشأ و مبنای این اعتقاد از ناحیه خداوند متعال بوده و گمراهان و معاندان موجب و مسبب اختلاف و فرقه‌گرایی در متن ادیان توحیدی شده‌اند.

یکی از اعتقادات مشترک ادیان الهی ظهور منجی در آخرالزمان و بازگشت مسیح علیه السلام است. در بین مسلمین، اهل سنت قائل به رجعت حضرت مسیح علیه السلام بوده ولی بازگشت برخی از انسان‌ها را پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله منکر شده‌اند و از این بابت شیعیان را مورد طعن قرار می‌دهند؛ اما بر اساس عقیده شیعه، در آخرالزمان رجعت گروهی از انسان‌ها در آستانه‌ی ظهور و رجعت حضرت مسیح علیه السلام امری قطعی و حتمی است که با استفاده از دلایل عقلی و نقلی و بهره‌گیری از کتاب، سنت و اجماع قابل اثبات است.

تفاوت بین رجعت و ظهور این است که در رجعت افرادی که از دنیا رفته‌اند، بار دیگر به دنیا بازگشته و به زندگی خود در این دنیا ادامه می‌دهند، تا زمانی که دوباره از دنیا بروند؛ ولی در ظهور، افرادی هستند که از دنیا نرفته اما مدت زمان زیادی غایب بوده‌اند و پس از مدتی در میان امت ظاهر شده و به زندگی خود در این دنیا ادامه می‌دهند تا زمانی که از دنیا رخت بریندند.

در این مقاله سعی خواهد شد با استفاده از دلایل نقلی و کنار هم قرار دادن و جمع‌بندی آن‌ها به اثبات رجعت پرداخته و ضمن بررسی آیات و روایات مربوط به ظهور، رابطه و اشتراک ظهور و رجعت تبیین گردد. با توجه به محوریت بحث رجعت و دلالت بسیاری از آیات بر وقوع قیامت و رجعت، تفکیک و تخصیص آیات به قیامت یا رجعت امری دشوار و مهم است که باید از شواهد و قرائن و ادله عقلی و نقلی بهره جست.

چنانچه ذیل تفسیر آیه **﴿آيَاتِ اللَّهِ﴾** (جائیه، ۱۴) در روایت آمده است: «أیام الله □ ثلاثة یوم یقوم القائم و یوم الکرة و یوم القیامة» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ش، ج ۲، ص ۱۰۸؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۸)، این امر حاکی از آن است که یک عبارت در قرآن می‌تواند حامل مصادیق زیادی باشد، هم چنانکه در

این جا «ایام الله» به سه روز مختلف نسبت داده شده است. یکی از معیارهای تشخیص قرائن، درون آیات است که می‌تواند پاسخگوی بسیاری از شبهات در این امر باشد، ضمن آن که جمع روایات وارد شده از شیعه و اهل سنت نیز رهگشای این امر است.

### مفهوم‌شناسی

«رجعت» در لغت از ریشه «رجع» به معنای اعاده، و «رجوع» به معنای بازگشت است (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۴۲) و «رجعت» یک بازگشت را گویند (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۲۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۸، ص ۱۱۴)، رجعت در طلاق است و به بازگشت به دنیا بعد از مردن نیز رجعت گویند. (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۴۲) «رجعت» در اصطلاح به بازگشت پیامبران، امامان و گروهی از مؤمنان راستین اطلاق می‌شود که بنا بر باورهای شیعه پیش از آن که عهد جهان به پایان رسد و قیامت برپا گردد ایشان زنده می‌شوند تا از برخی کافران انتقام بگیرند. (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶ ش، ص ۲۷۰) «ظهور» در لغت از ریشه «ظهر» خلاف «بطن» را گویند و ظهور آشکار شدن شیء مخفی و چیره شدن بر چیزی و آگاهی یافتن بر آن است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۳۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۵۲۶) چیزی که مخفی نباشد دارای ظهور است. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۸۸). «ظهور» در اصطلاح به ظاهر شدن حضرت مهدی (اطلاق می‌شود که به قدرت و لطف خداوند متعال پس از بروز علائمی از غیبت خارج می‌شود، این امر از اعتقادات شیعیان دوازده امامی است. (مشکور، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۷)

واژه «قیامت» از ریشه «قوم» کلمه‌ای شناخته شده است. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۵۰) «قیامت» به روز بعث و برانگیخته شدن گویند که انسان‌ها روبروی (خدای) قیوم قرار گیرند. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۳۷)

برخی اصل «قیامة» را این دانسته‌اند که انسان یک دفعه قیام کند و بر آن «هائ تنبیه» داخل شده که وقوع دفعی آن را می‌رسانند. (راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۹۱) و برخی گفته‌اند که اصل آن مصدر بوده، بیان‌گر آن است که آفریدگان از قبرهایشان برخاسته و برخی گفته‌اند که تعریب «قیمیثا» است که به سریانی به همین معناست. به روز جمعه هم روز قیامت گفته شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۰۶) «قیامت» در اصطلاح به روزی گفته می‌شود که بندگان بعد از مرگ در آن روز به پا خاسته و به کیفر و پاداش عمل خود می‌رسند. (سجادی، ۱۳۷۳ ش، ج ۳، ص ۱۵۵۵)؛ برخی به آن «یوم القیامة» اطلاق

کرده‌اند که به معنای روز برخاستن از قبرها و روز زنده شدن است. این لفظ همراه با کلمه «یوم» هفتاد بار در قرآن آمده است. اعتقاد به قیامت یکی از ارکان اسلام است و بنا بر تحقیق برخی از محققین در حدود هزار و هفتصد آیه از قرآن مجید راجع به قیامت و ثواب و عقاب و بازگشت اعمال است. (خاتمی، ۱۳۷۰ ش، ص ۱۸۵)

### امکان نقلی رجعت

آیات و روایات زیادی درباره بازگشت مردگان به حیات دنیوی از طریق شیعه نقل شده است. (حزعاملی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۰-۲۰۷) منابع اهل سنت تا جایی که رجعت مربوط به امت‌های پیشین است، آن را پذیرفته ولی رجعت در امت اسلامی را انکار می‌نمایند. (مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۴۶؛ حزعاملی، ۱۳۶۲، ص ۶۹-۷۰؛ القفاری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۹۱۱-۹۱۲) بدون اینکه اشاره‌ای به تفاوت رجعت در امت‌های پیشین و امت پیامبر نموده و بر عدم رجعت در امت اسلامی دلیل عقلی ارائه نمایند.

آنچه مسلم است آیات و روایات بر وقوع رجعت دلالت دارند و قرآن تکرار سنت‌های الهی در میان امت‌ها را بیان نموده و خداوند متعال تکرار این حوادث را در امت اسلام تأیید نموده است ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ (انشقاق، ۱۹) مفسرین شیعه و اهل سنت، یکی از تفاسیر این آیه را به تکرار سنت‌های پیشینیان در این امت نسبت داده‌اند. (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۱۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۱۶۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۴۵۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۱، ص ۱۰۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۶۱۶) از لحاظ عقلی نیز تکرار سنت‌های الهی امری محال نیست؛ زیرا اموری که برای امت‌های پیشین رخ داده محال ذاتی نبوده و در حیطه‌ی قدرت خداوند متعال قرار داشته و تکرار آن برای این امت امکان‌پذیر است. رجعت از جمله حوادثی است که در امت‌های پیشین رخ داده و آیات قرآن بدان تصریح کرده‌اند. روایاتی از اهل سنت به رجعت به طور خاص در همین امت اشاره کرده‌اند:

«عن علی رضی الله عنه: سخر له السحاب ومدت له الأسباب و بسط له النور وأحب الله وأحبه. و سأله ابن الكواء و كان من أصحابه ما ذو القرنين أملك أم نبي؟ فقال: ليس بملك ولا نبي ولكن كان عبدا صالحا ضرب على قرنه الأيمن في طاعة الله أي في جهاده فمات، ثم بعثه الله فضرب على قرنه الأيسر فمات فبعثه الله فسمى ذا القرنين وفيكم مثله يعني نفسه» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۴۳؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۴، ص ۴۵۸؛ نحاس، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۸۳)

طبق این روایت، برخی از مفسرین اهل سنت حضرت علی رضی الله عنه را همچون ذوالقرنین دانسته که

دوبار از دنیا رفته و بار دیگر به دنیا باز خواهد گشت.

دلایل نقلی بیانگر آن است که رجعت شامل مؤمنان محض است (مفید، ۱۴۱۴، ص ۹۰) و در صدر رجعت کنندگان، پیشوایان دین قرار دارند که در عالی‌ترین سطح کمال علمی و عملی به سر برده و در زمان خویش امکان تکمیل اجرای احکام اسلامی را به طور کامل نیافتند و با رجعت و بازگشت میان امت، امکان اجرایی کردن احکام اسلامی را به صورت گسترده می‌یابند (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۰۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ق، ۵، ص ۵۸۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۵۱۰). زیارت جامعه کبیره این مهم را به تصویر کشیده است «مصدق بر رجعتکم منتظر لامرکم مرتقب لدولتکم» (حرعاملی، ۱۳۶۲، ص ۳۰۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۱۴؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷۵). رجعت ائمه همراه با دولت و حکومت ایشان است و ضمیر «کم» که به صورت جمع آمده، بیانگر آن است که دولت به تمامی اولیای الهی اختصاص داشته و بازگشت دولت به معنای اجرای احکام الهی و به کمال رساندن انسان‌هاست که وظیفه و هدف همه انبیاء و اولیای الهی بوده است.

روایات اهل سنت بازگشت مسیح را در آخرالزمان تأیید کرده‌اند (بخاری، ۱۴۰۱ - ۱۹۸۱، م، ج ۴، ص ۱۴۳؛ نیشابوری، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۷۹ - ۱۸۰؛ ترمذی، ۱۴۰۳ - ۱۹۸۳، م، ج ۳، ص ۳۴۴) و وعده ظهور مهدی در آخرالزمان را از قول رسول خدا و برخی صحابه نقل نموده‌اند، ایشان مهدی را از اهل بیت پیامبر (دانسته که زمین را پر از عدل و داد می‌کند (احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷؛ السجستانی، ۱۴۱۰ - ۱۹۹۰، م، ج ۲، ص ۳۱۱؛ الحاکم النیسابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۱۴؛ رک: جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۶، ق، ج ۲۳؛ دوانی، ۱۳۴۶، ش ۵، ص ۶۵ - ۶۸) و به این ترتیب وعده آیات الهی در مورد وراثت زمین به پاکان تحقق می‌یابد. طبق روایات فریقین یکی از زمینه‌های تحقق وعده الهی، بازگشت نیکان و پاکان برای اصلاح امور جهانیان است که با وعده‌های الهی مبتنی بر بازگشت مسیح و ظهور حضرت مهدی علیه السلام امکان‌پذیر است.

بازگشت حضرت عیسی علیه السلام در آخرالزمان و رجعت امت‌هایی از امت‌های پیشین، امکان رجعت در این امت را گواهی می‌دهد، علاوه بر آنکه بنا به ضرورت عقل، باید دین اسلام بر همه ادیان چیره گردد، تا اثری از ظلم نماند. در این هنگام رجعت می‌تواند یک آیه و نشانه شایسته‌ای برای خاضع کردن ستمگران گردن‌کش باشد.

### آیات رجعت در امت‌های پیشین

نمونه‌های زیادی از رجعت و بازگشت مردگان در امت‌های پیشین وجود دارد که در آیات قرآن به

آن‌ها اشاره شده است. در تفاسیر شیعه و اهل سنت ذیل آیه ۲۵۹ سوره بقره بیان شده که عزیر نبی (یا ارمیاء صد سال پس از مردن زنده شد، این آیه بیان‌گر آن است که انسانی پس از مردن زنده شده و دوباره به حیات خود ادامه داده است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۱۹؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۰۰؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۳) هر چند هدف اصلی این آیه، نشان دادن امکان زنده شدن مردگان در روز قیامت یا به قولی حشر اکبر است؛ اما خود نمونه بارزی از زنده شدن مردگان در همین دنیا و حشر اصغر می‌باشد.

آیات دیگری از این قبیل مربوط به داستان قوم بنی اسرائیل است که هفتاد نفر از برگزیدگان حضرت موسی علیه السلام برای میقات، پس از درخواست نامعقول برای دیدن خداوند متعال دچار زلزله و صاعقه گردیده و سپس هلاک شدند. بعد از اظهار ناراحتی حضرت موسی علیه السلام و درخواست بازگشت آنان، دوباره این افراد زنده شده و به زندگی خود ادامه دادند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳، ص ۷۳) در ماجرای گاو بنی اسرائیل نیز که برای روشن شدن قضیه قتل از سوی خداوند متعال به کشتن گاو و زدن بخشی از آن به بدن مقتول امر شده بود، با زدن بدن مقتول به بخشی از بدن گاو، فرد کشته شده زنده شد و قاتل خود را معرفی نمود. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۹؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۴۵) گروه دیگری از بنی اسرائیل نیز دوباره زنده شدند و سالیان درازی زندگی کردند (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۴۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳، ص ۷۴) این گروه با دعای حزقیل (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۶۵ - ۳۶۸) یا ذوالکفل (مترجمان، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۱۴۷) به دنیا رجعت کردند. نمونه دیگر این امر، زنده شدن مردگان به دست حضرت عیسی علیه السلام است. (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۵۵؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۹۲) در برخی روایات، زنده شدن سام بن نوح به دست حضرت عیسی علیه السلام بیان شده است. (مترجمان، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۲۲۱) موارد متعدد زنده شدن مردگان و در برخی موارد حجم گسترده زنده شدگان بیانگر آن است که زنده شدن مردگان در این دنیا امری ممکن است.

### آیات ظاهر در رجعت

طبق قاعده اصالت ظهور هر گاه معنایی در کلام ظاهر و روشن باشد، به صورت طبیعی آن معنا اراده شده و مراد کلام و آیات قرآنی طبق این قاعده برداشت می‌شود. (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸، ص ۲۱۰ - ۲۱۱) این قاعده در آیات رجعت جریان داشته و برخی از آیات به صورت روشن و آشکارا به امر رجعت دلالت می‌کنند.

یکی از آیاتی که بر رجعت دلالت می‌کند، آیه شریفه ﴿قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اِثْنَيْنِ وَاَحْيَيْنَا اِثْنَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلَىٰ خُرُوجٍ مِّنْ سَبِيلٍ﴾ (غافر، ۱۱) می‌باشد که در مورد گروهی است که بعد از مرگ به دنیا بازمی‌گردند. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۷۴۹) این آیه حاکی از دو بار مردن و دو بار زنده شدن انسان‌ها است که در تفاسیر اهل سنت «احیاء» اول به خروج افراد از صلب پدرانشان تعبیر شده و حالت قبل از آن را «اماته» ی اول به حساب آورده‌اند، (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۳۴۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۵۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ق، ج ۱۲، ص ۳۰۵) در حالی که «اماته» دلالت بر میراندن پس از زنده بودن می‌کند، و ایجاد اولیه «اماته» به حساب نمی‌آید و استدلال به آیه ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (بقره، ۲۸) برای اثبات «اماته» ی اول صحیح نیست؛ زیرا در این آیه خداوند متعال، وجود انسان‌ها را قبل از «احیاء» اول، «اموات» نامیده نه «اماته»، در حالی که «اماته» دلالت بر میراندن پس از زنده بودن می‌کند ولی «اموات»، به معنی اشخاص مرده است که دلالتی بر زنده بودن قبل ندارد و اگر کسی «اماته» را بنابر تأویل به جای «اموات» به کار ببرد، این امر مجاز بوده و حقیقت، اولی بر مجاز است.

آیات سوره نمل نیز بر رجعت دلالت دارند، این آیات در سیاق قیامت و علائم آخرالزمان وارد شده‌اند که بیانگر حوادث قبل از قیامت است. در این آیات بحث خروج جنبنده‌ای از زمین و برانگیخته شدن گروهی از انسان‌ها مطرح شده است.

﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ\* وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (نمل، ۸۲-۸۳)

در این آیات بحث از خروج دابّه و جنبنده‌ای از زمین است که با مردم تکلم می‌کند، بنابراین باید ناظر به جریانی باشد که شامل حشر کلی موجودات نبوده و خروج یک جنبنده برای اتمام حجت نسبت به سایر انسان‌ها باشد، و قرینه‌ی درونی آیه می‌رساند، تکلم و استدلال این دابّه برای آن است که در انسان‌ها نسبت به اموری ایجاد یقین نماید؛ زیرا مردم قبلاً به آیات الهی ایمان نیاورده و یقین حاصل نمی‌کردند، لذا باید امری خارق العاده انجام شود تا مردم به یقین برسند.

در خصوصیات دابّه در تفاسیر اهل سنت مطالب مختلفی بیان شده و آن را به صورت موجود عجیب و غریبی به تصویر کشیده است، و برای آن پشم و پر توصیف شده که خصوصیتی حیوانی است و در روایات شیعه برای آن ریش بیان شده است که خصوصیتی انسانی برای دابّه می‌باشد. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۱۵-۱۱۷) مصداق دابّه در تفاسیر شیعی، علی بن ابی طالب (بیان شده است.

(بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۲۸، ۲۲۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۹۸، ۹۷). چه بسا برخی برای کتمان حقایق و فضایل اهل بیت) به تغییر نشانه‌های دابّه دست زده‌اند، این امر در حالی است که خصوصیتی که برای اهل سنت مضر نبوده تغییر نیافته، مثل مکان خروج دابّه از صفا و علت بیرون آمدن آن در زمانی که امر به معروف و نهی از منکر نمی‌شود و دابّه با خروج خود به افراد، نشان مؤمن و کافر می‌زند، این‌گونه روایات در بین هر دو گروه انسجام و هماهنگی دارد.

در روایات اهل سنت زمان خروج دابّه مشخص شده و به هنگام خروج دجال و یاجوج و مأجوج و بیرون آمدن دود و طلوع خورشید از مغرب نسبت داده شده (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۱۶) که این علائم طبق تقسیم‌بندی آیات و روایات نزد شیعه منسوب به زمان رجعت است. با توجه به این نکات، ارتباط این آیه با رجعت روشن و استناد به قیامت با مشکلاتی مواجه است: اول: با روایات وارده سازگاری ندارد.

دوم: خروج یک دابّه و جنبنده به تنهایی با حشر تمامی انسان‌ها در قیامت منافات دارد. سوم: اگر خصوصیات شامل یک حیوان باشد، باید به گونه‌ای وحشتناک باشد، تا انسان‌ها را به وحشت بیفکند؛ زیرا به قرینه‌ی روایات، این امر مربوط به امر به معروف و نهی از منکر بوده و باید انسان‌ها را از بدی‌ها باز داشته و موجب ترس آن‌ها گردد، حال آن‌که روایات شیعه و سنی چنین امری را بیان نکرده بلکه حکایت‌گر آن‌اند که دابّه موجودی است که به انسان‌ها نشان مؤمن بودن و کافر بودن می‌زند. در نتیجه برانگیخته شدن دابّه با این وجه خاص ناظر به امر رجعت و قیامت صغرا است تا از طرفی دلیلی بر منکران قیامت باشد و امکان قیامت را در دنیا به انسان‌ها بنمایاند، و از سوی دیگر امکان رجعت را که در امت‌های پیشین بوده در این امت هم به اثبات برساند.

ادامه آیات، بیانگر حشر و برانگیخته شدن گروهی از انسان‌ها می‌باشد که با حشر جمعی انسان‌ها متفاوت است و قرآن کریم به برانگیخته شدن تمامی انسان‌ها در روز قیامت تأکید دارد؛ بنابراین حشر برخی از انسان‌ها نشانگر تفاوت بین حشر کلی در روز قیامت و حشر جزئی در آیه مورد نظر است: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (نمل، ۸۳) خداوند می‌فرماید: از هر امتی گروهی را محشور می‌کنیم، بنابراین حشر شامل همه‌ی امت‌ها نمی‌شود بلکه از هر امتی فوج و گروهی محشور می‌شوند و کلمه «فوج» که در ادبیات عرب به گروه و جماعتی از مردم گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۵۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۹۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۵) با آیات قیامت منافات دارد که حشر کلی موجودات را شامل می‌شود: ﴿وَحَشْرُنَا هُمْ فَلَمَّ نُنْغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (سوره کهف، آیه ۴۸؛ بحرانی، ۱۴۱۶،



ج ۴، ۲۲۸) از آیات قبل و بعد و سیاق آیه برداشت می‌شود که آیات، ناظر به قیامت یا بعد از آن نیست؛ بلکه مربوط به جبرانی است که آمادگی قیامت را در انسان‌ها ایجاد می‌نماید. مؤید این مطلب، سیاق آیات است که در آیات بعد دمیده شدن در صور ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾ (نمل، ۸۷) و حشر کلی انسان‌ها مطرح می‌شود. علاوه بر موارد مذکور، آیاتی در قرآن دیده می‌شود که خداوند متعال وعده‌ی نصرت در آینده را به رسولان و مؤمنان داده است.

﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَادُ﴾؛ ما به یقین پیامبران خود و کسانی را که ایمان آورده‌اند، در زندگی دنیا و روزی که گواهان به پا می‌خیزند، یاری می‌دهیم! ﴿غافر، ۵۱﴾

آیه شریفه با آمدن ادوات تأکید «إِنَّ» و «لَ» یاری رساندن به مؤمنان و رسولان در زندگی دنیا را تأکید نموده است، حال آنکه آیات قرآن بیانگر کشته شدن مظلومانه بسیاری از مؤمنان و رسولان بوده و تاریخ، شاهد و گواه بر این امر بوده است. با توجه به این‌که عبارت «لَنَنْصُرُ» مضارع می‌باشد، خبر از آینده داده و با توجه به قطعی بودن وعده الهی می‌بایست رسولان و مؤمنانی که یاری نشده‌اند، در آینده طبق وعده‌ی الهی یاری گردند. تحقق این وعده الهی از طریق بازگشت به دنیا و زنده شدن مجدد امکان‌پذیر خواهد بود که شامل رجعت و بازگشت این افراد به دنیا است. (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۷۶۳ - ۷۶۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۵۲۶؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۵۸ - ۲۵۹). رجعت زمینه‌ساز تحقق وعده‌ی الهی در مورد حکومت مستضعفین بر گستره عالم هستی است که در سایر آیات وعده داده شده است. (قصص، ۵؛ نور، ۵۵؛ ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۸۹؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۱۶ و ۶۱۹ - ۶۲۰) تأیید این مطلب در آیه ۸۱ آل‌عمران مشاهده می‌شود: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَاقَ ٱلنَّبِيِّينَ لَمَآ ءَاتَيْنَكُم مِّن كِتَآبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ؛ و (به خاطر بیاورید) هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که هر گاه کتاب و دانش به شما دادم، سپس پیامبری به سوی شما آمد که آنچه را با شماست تصدیق می‌کند، به او ایمان بیاورید و او را یاری کنید!﴾

گرفتن پیمان از انبیاء در یاری کردن رسول خدا ﷺ طبق کلمه «ثُمَّ، لَتُؤْمِنُنَّ، لَتَنْصُرُنَّهُ» باید بعد از وجود گرامی حضرت محمد ﷺ تحقق یابد و این امر جز در ظرف آینده ممکن نخواهد بود، بنابراین باید انبیاء الهی بعد از پیامبر ﷺ به دنیا رجوع و بازگشت داشته باشند تا بتوانند یاری‌گر او باشند. (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، صص ۶۴۸ و ۶۴۶؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۹؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۶).

بنابراین، مجموع آیاتی که بیانگر حوادث آخرالزمان بوده و از برانگیخته شدن برخی انسان‌ها سخن به میان آورده و اتمام حجت بر سایر بندگان را مطرح می‌نمایند، بیانگر رجعت برخی از افراد می‌باشند که نظیر آن در امت‌های پیشین رخ داده و امکان عقلی وجود داشته و آیات و روایات نیز مؤید این امر می‌باشند.

روایات دیگری بیانگر علائمی پیش از رجعت بوده که آمادگی برای قیامت و حشر اکبر را برای انسان‌ها فراهم می‌آورد. یکی از علائم رجعت، دخان و دود است. (دخان، ۱۰-۱۵) وقتی که دود مردم را فرامی‌گیرد، آنان از خداوند متعال می‌خواهند تا عذاب را از آنان بردارد و ادعای ایمان می‌کنند؛ ولی خداوند متعال بیان می‌دارد که ایشان پندپذیر نمی‌باشند، هر چند رسولی بیان‌گر برای ایشان آمد، خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ﴾ (دخان، ۱۵). این آیه بیان‌گر آن است که مدتی عذاب از آنان برداشته می‌شود، حال آن‌که عذاب قیامت قابل تخفیف یا برداشته شدن نیست ﴿وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ ظَلَمُوا الْعَذَابَ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ (نحل، ۸۵)، ضمن آن‌که خداوند متعال می‌فرماید: ایشان بازگردانده می‌شوند، در حالی که اگر این عذاب مربوط به قیامت بود، امکان بازگرداندن وجود نداشت. (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۹۰)

بنابراین فهمیده می‌شود؛ آیات و نشانه‌های رجعت شباهت بسیاری با آیات قیامت دارد ولی تفاوت‌های آن نیز ظریف و مشهود است، به گونه‌ای که خداوند متعال نمونه‌ای از قیامت را در آخرالزمان به بندگان می‌نمایاند تا شاید متذکر شده و از حوادث غیرقابل بازگشت قیامت خود را حفظ نمایند.

### آیات قیامت و تفاوت آن با آیات رجعت

برخی آیات قرآن بین قیامت، ظهور و رجعت مشترک می‌باشند که از طریق قرآن می‌توان آیات قیامت را تشخیص داد. از جمله آیات قیامت، آیاتی است که انسان‌ها تمامی قوت و نیرو را از آن خداوند متعال دانسته و در می‌یابند که خداوند در عذاب‌کردن شدت عمل دارد و انسان‌ها از تمامی اسباب قطع امید می‌کنند و اعمال ایشان موجب حسرت شده و امکان خروج از آتش جهنم را ندارند. (بقره، ۱۶۵ و ۱۷۶) در برخی آیات (انعام، ۲۲؛ یونس، ۲۸؛ کهف، ۴۷؛ ابراهیم، ۲۱) به حشر عمومی اشاره شده است که اختصاص به یک گروه خاص نداشته بلکه تمامی انسان‌ها را در بر می‌گیرد و هیچ یک از مشرکان و کافران یارای کمک به یکدیگر را ندارند.

برخی آیات (فرقان، ۲۷.۲۵) از نشانه‌های قیامت، مثل شکافته شدن آسمان به وسیله ابرها و نزول ملائکه خبر می‌دهد که حق بودن خداوند رحمان بر همگان ظاهر می‌شود. قیامت کبری (یس، ۴۹ - ۵۴؛ حاقه، ۱۳ - ۱۷) با یک صیحه واقع می‌شود و همگان با یک صیحه از دنیا می‌روند. (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۱۵) زمین و کوه‌ها از جای خود برداشته شده و با یک تکان ریز ریز می‌گردند، آسمان شکافته شده و از هم خواهد گسست، فرشتگان در اطراف آسمان بوده و عرش پروردگار را هشت فرشته بر فراز آن‌ها حمل می‌کنند، این حوادث پس از نفع اول واقع خواهد شد، سپس با نفع صور دیگر، همه‌ی مردگان از قبرها بیرون آمده و محشور می‌شوند، طول مدت این حوادث که روز قیامت است پنجاه هزار سال است (حاقه، ۱۷.۱۳؛ معارج، ۴).

تعبیر قیامت به «ساعة» غالباً ناظر به قیامت کبری می‌باشد (نحل، ۷۷؛ انعام، ۳۱؛ اعراف، ۱۸۷؛ حج، ۱) که شامل حشر تمامی موجودات است، هر چند برخی آیات که با تعبیر «ساعة» آمده‌اند، ضمن بیان قیامت اشاره به حوادث ظهور دارند که از حیث نامعلوم بودن زمان با قیامت مشترک می‌باشند.

در روایات شیعه و اهل سنت مربوط به قیامت دو دسته روایات دیده می‌شود، که یک گروه آن‌ها با قیامت و حشر کلی انسان‌ها تناسب ندارد، به ناچار این دسته روایات که به عذاب‌های مقطعی و گروه‌های خاص اشاره دارند باید به قیامت صغرا یا رجعت تفسیر نمود.

### آیات ظهور

مراد از کلمه ظهور، خارج شدن امام زمان علیه السلام از غیبت، پس از زیستن طولانی به صورت مخفیانه بین مردم بوده که برای برپایی عدل جهانی قیام می‌نماید. (سلیمان، ۱۳۸۳، ص ۲۶۷)، تفاوت ظهور با رجعت آن است که رجعت شامل بازگشت دو گروه از مردگان است که شامل مؤمنان محض و کافران محض به دنیا می‌باشد، در رجعت مؤمنان از برپایی حکومت عدل جهانی شاد شده و کافران از ذلت و حقارت ستمگران اندوهگین می‌شوند. (همان، ص ۱۹۴)

آیاتی از قرآن به ظهور امام زمان نسبت داده شده و ذیل آن‌ها روایاتی وارد شده است. در این مبحث سعی خواهد شد برخی از آیات که بیشتر در این زمینه مطرح است، بیان شده و با سیر منطقی بررسی گردد.

در آیه ۲۰ سوره یونس خداوند در مقابل درخواست مشرکان برای نزول نشانه، به آن‌ها وعده انتظار داده و از پیامبر نیز انتظار با ایشان را خواستار شده است.

﴿وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْنَا إِنَّمَا الْعَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾.

زمان این وعده می‌تواند عام بوده و شامل قیامت و قبل از آن باشد. این آیه در ارزش انتظار فرج (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۹۸) سخن رانده که در روایات به فرج امام زمان علیه السلام تعبیر شده است.

آیات دیگری چیرگی دین اسلام را بر همه‌ی ادیان وعده داده است. لفظ «رسول» در ظاهر آیات ۲۸ سوره فتح و ۹ سوره صف: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ در مورد پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است؛ اما می‌تواند شامل هر فرستاده‌ای باشد که با خود هدایت آورده و دین حق را بر تمامی ادیان چیره سازد، بنابراین احتمال می‌رود مراد از «رسول» در این آیه‌ی شریفه، امامی باشد که خداوند متعال به وسیله‌ی او دین را آشکار کرده و تمامی زمین را بر از قسط و عدل نماید، همان‌گونه که بر از ظلم و جور شده بود، این آیه از جمله آیاتی است که تأویل آن بعد از تنزیش خواهد آمد. (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۱۷) هنگامی که قائم آل محمد علیه السلام ظهور کند، خداوند متعال دین خود را بر تمامی ادیان حاکم خواهد ساخت (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۹۵ و ۳۶۵)، تا آن که هیچ‌کس غیر خدا را عبادت نکند. (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۶۵) هر چند این امر موجب ناخرسندی مشرکان است. در این زمان از هر آبادی ندای شهادت «لا اله الا الله و محمد رسول الله صلی الله علیه و آله» در صبح و شام شنیده می‌شود. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۱۸).

در آخرالزمان حجت بر همه‌ی افراد تمام خواهد شد و افرادی که به حق گرایش پیدا نکرده‌اند، ایمانشان در هنگام بروز علائم ظهور سودی برای آن‌ها نخواهد داشت. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۰۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۸۱) خداوند متعال در آیه ۱۵۸ انعام به این امر تصریح کرده است. ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلْ لَنْتَنْظُرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾ روایات ذیل این آیه بیانگر آن‌اند که این علائم تاکنون رخ نداده، ولی انتظار می‌رود که با ظهور حضرت قائم علیه السلام این نشانه‌ها ظاهر شود. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۸۲) در این روز خورشید از مغرب طلوع کرده و دابّه و دجال خروج خواهند کرد و دودی در آسمان پدید خواهد آمد. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۰۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷۸۱).

این آیه از طرفی می‌تواند مربوط به قیامت کبری باشد، زیرا در روایتی دیگر آمده است که همواره در روی زمین حجتی است که حلال و حرام را می‌شناسد و به راه خدا دعوت می‌کند، و زمین جز

چهل روز قبل از قیامت از حجت خالی نمی‌شود و هنگامی که حجت برداشته شود، باب توبه بسته شده و ایمان کسی که قبل از آن ایمان نیاورده برای او سودمند نخواهد بود؛ این افراد بدترین خلق خدایند که در قیامت زیان خواهند دید. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵۰۱ - ۵۰۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸۲) در نتیجه تفاوتی ندارد نزول نشانه‌های الهی مربوط به ظهور امام زمان بوده یا از علائم قیامت باشد.

از دیگر آیاتی که به ظهور نسبت داده شده و قابل استناد به قیامت نیز می‌باشند، آیه اول سوره نحل است: ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، مشرکان از پیامبر ﷺ می‌خواستند تا عذاب ایشان را زود بفرستد، این عذاب ممکن است شامل حوادثی باشد که در زمان رسول الله ﷺ به وقوع پیوسته یا در آینده محقق شود (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۲، ص ۲۰۱) همچنان که این آینده می‌تواند آخرالزمان یا قیامت باشد. در روایات، این آیه به زمان قیام قائم ﷺ نسبت داده شده که خداوند متعال جبرئیل را نازل نموده و او با صدای بلند ندا می‌دهد ﴿أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ و قائم ﷺ نزد مقام ابراهیم (ع) دو رکعت نماز خوانده، سپس سیصد و سیزده نفر از اصحابش اطراف او جمع می‌شوند (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۰۴) و جبرئیل اولین کسی است که با قائم ﷺ بیعت می‌کند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۸).

از دیگر علائم بیان شده می‌توان به نشانه‌هایی اشاره کرد که بیانگر ترس مشرکان امت‌های پیشین از عذاب‌هایی است که آن‌ها را فراگرفته است. آیات ۱۱ الی ۱۵ سوره انبیاء با مقایسه این امت با امت‌های پیشین فرار آن‌ها را از عذاب الهی بیان می‌کند:

﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ \* فَلَمَّا أَحْسَسُوا بِأَسْرَانَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ \* لَا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَىٰ مَا أَتَرْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِينَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَسْأَلُونَ \* قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ \* فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّىٰ جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ﴾

در روایاتی این علائم به زمان قیام قائم آل محمد ﷺ نسبت داده شده است (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۸۰۴) که امام زمان ﷺ هنگام ظهور با اصحابش که قلب‌هایشان هم چون پاره‌های آهن است از سمت نجف کوفه با سیصد و سیزده نفر از اصحابش بالا رفته، در حالی که جبرئیل از سمت راست و میکائیل از سمت چپ است، یک ماه قبل و یک ماه بعد از ظهور با ترس (در دل دشمنان) یاری می‌شود و خدا با پنج هزار ملائکه نشان‌دار او را یاری می‌کند. (همان، ص ۸۰۴ - ۸۰۵) ایجاد ترس اولیه در دل دشمنان برای خاضع کردن ایشان بوده و ترس پس از ظهور برای عدم طغیان و سرکشی

ایشان در مقابل اوامر امام زمان علیه السلام و یاران او است.

بنی امیه در هنگام قیام ایشان پا به فرار می‌گذارند و به آنان خطاب می‌شود که به سوی زندگی پر ناز و نعمت و مسکن‌های خود باز گردید، شاید برای گنج‌هایی که ذخیره کردید، مورد سؤال قرار گیرید (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶۸)، وقتی که قائم علیه السلام به دنبال ایشان می‌رود، آنان به روم رفته و رومیان از ایشان گنج‌های اندوخته شده‌شان را طلب می‌کنند، و از آنان می‌خواهند که در گردن خود صلیب آویزان کنند، سپس آن‌ها را می‌پذیرند. وقتی اصحاب قائم علیه السلام بر ایشان فرود می‌آیند، آن‌ها از اصحاب قائم علیه السلام طلب امان و صلح می‌کنند، اصحاب قائم به ایشان می‌گویند: ما این کار را انجام نمی‌دهیم تا آن‌چه را که برای ما بوده به ما برگردانید، بنی امیه آن (دارایی‌ها) را به ایشان بازگردانده و این همان قول خداوند متعال است که می‌فرماید: ﴿لَا تَرْكُضُوا وَأَرْجُؤْا إِلَىٰ مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِينُكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْأَلُونَ﴾ آن‌ها می‌گویند: وای بر ما، ما ظالم بودیم؛ این پیوسته گفتار ایشان بود تا آنان را زیر سایه‌ی شمشیرها درو کردیم. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۸۰۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۱۴).

در روایات، ذیل آیه ۴ سوره شعراء ﴿إِن نُّشَأُ نَزَّلَ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ آمده است که در این روز بنی امیه در مقابل صیحه‌ی آسمانی خاضع می‌شوند که این صیحه از آسمان به نام صاحب الامر است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۱۸؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۶۶) و نشانه‌ای است که دختر جوان را از پس پرده بیرون می‌کشد و انسان خواب را بیدار می‌کند و افراد بیدار را دچار ترس و فزع می‌کند. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۶۶) هنگام وقوع این نشانه‌ها، زمانی است که خورشید از ظهر تا عصر را کد و بی حرکت می‌ماند. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۶)

عبارت «الساعة» در قرآن معمولاً معنای قیامت را به ذهن می‌آورد ولی روایات بیانگر آن هستند که «الساعة» مربوط به قیامت صغرا و کبری بوده و هرگونه علانمی که مربوط به آخرالزمان باشد، از جمله حوادث قبل از ظهور را در بر می‌گیرد. در آیه ۱۸ سوره محمد بیان شده ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّىٰ لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ﴾ وقتی علانم قیامت بیاید، دیگر جای تذکر نیست. اشرط الساعة علانمی است که در مورد قبل از زمان قیامت بیان شده است، از قبیل آن که در آن روز نماز ضایع شده، شهوات پیروی می‌شوند، دین به دنیا فروخته شده، قلب مؤمن ذوب می‌شود از این‌که نمی‌تواند منکر را تغییر دهد و ... (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۰۳ - ۳۰۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۶۳۰۶۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۴-۳۷) علم برجیده شده، جهل آشکار می‌شود، شراب نوشیده شده و زنا آشکار شده، مردان کم و زنان زیاد می‌شوند. (عروسی حویزی،

۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۵۰) در حقیقت این علائم از نشانه‌هایی است که آخرالزمان را تبیین می‌نماید، ولی ملازم با زمان قیامت نیست؛ زیرا از علائم قیامت درهم پیچیده شدن خورشید، تیره شدن ستارگان، به حرکت درآمدن کوه‌ها و... می‌باشد که ملازمی بین آن‌ها در آیات شریفه بیان نشده است و از طرفی خداوند متعال وعده داده است که مستضعفین سرانجام کار ائمه: و وارثان زمین خواهند بود (قصص، ۵) و این علائم با این آیه قابل جمع نیست. بنا بر سایر آیات و روایات می‌توان دریافت که این علائم ناظر به قیامت صغرا یا ظهور امام زمان علیه السلام است که امت در آن دچار فساد و تباهی شده و با ظهور قائم آل محمد علیه السلام زمین از این فساد پاک شده و حق و عدالت بر سراسر جهان سایه می‌افکند و پس از به سر آمدن مدت دنیا، علائم قیامت کبری واقع شده و رستخیز برپا خواهد شد.

### اشتراک و ارتباط آیات ظهور و رجعت

یکی از وعده‌های خداوند متعال حکومت صالحان و مستضعفان بر زمین است. وعده‌ی خلافت و جانشینی مؤمنان و صالحان در زمین در آیه شریفه ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أُمَّتًا يُعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (نور، ۵۵) بیان شده و به ظهور قائم آل محمد علیه السلام در آخرالزمان نسبت داده شده است که دین نبی صلی الله علیه و آله در آن زمان آشکار خواهد شد. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۶۱۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۹۰) از مفهوم روایات چنین برداشت می‌شود که در آن زمان خانه‌ای از گل (شهری) و پشم (روستایی) نمی‌ماند، مگر آن‌که در آن کلمه اسلام وارد می‌شود. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۶۲۱) با توجه به این‌که تمامی فعل‌ها در آیه شریفه به صورت مضارع آمده است نشان می‌دهد، این آیه از آیاتی است که تأویل آن پس از تنزیلش می‌آید (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۸۹)؛ یعنی تحقق آن در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نخواهد بود، بلکه باید مدت زمانی بگذرد تا تأویل آن آشکار گردد. این آیه شریفه ناظر به امر رجعت نیز می‌باشد؛ زیرا در آن تمامی ضمایر به صورت جمع «هم» آمده است، یعنی امر جانشینی، استوار و پا برجا شدن دین، تبدیل ترس به امنیت برای آل محمد علیه السلام خواهد بود. (حرزعاملی، ۱۳۶۲، ص ۷۴) هم چنین خداوند در سوره قصص آیه ۵ ﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ به مستضعفان و صالحان وعده داده است که آنان را ائمه و وارثان زمین قرار دهد، این وعده تاکنون محقق نشده است و تحقق آن مخصوص صاحب

الامر ﷺ است که در آخرالزمان ظهور می‌یابد و افراد جبار و ستمگر را نابود کرده و مالک شرق و غرب زمین می‌شود و زمین را پر از عدل و داد می‌کند، همان‌گونه که پر از ظلم و جور شده بود. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۲۵۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ق، ج ۲، ص ۵۰).

خداوند متعال به مؤمنین وعده داده است در مقابل کسانی که از دین روی‌گردان می‌شوند، به زودی قومی را خواهد آورد که ایشان را دوست داشته و ایشان نیز خدا را دوست دارند ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ (مائده، ۵۴)، و این وعده را که تاکنون تحقق نیافته در مورد قائم ﷺ و اصحابش بیان نموده است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۷۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۴۱). ایشان کسانی هستند که در راه خدا جهاد کرده و از سرزنش هیچ‌کس نمی‌ترسند. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۱۵) پیامبر ﷺ با اشاره به امام حسن و حسین  فرمود: «شما مستضعفان بعد از من هستید و این آیه در مورد ما تا روز قیامت جاری است» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۲۴۹؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۱۰) به این معنا که ایشان و نسل آنان تا روز قیامت، امام و وارثان زمین خواهند بود؛ با توجه به اینکه در آخرالزمان ابتدا امام زمان ﷺ ظهور نموده و تشکیل حکومت می‌دهد و ائمه: بعد از شهادتشان بازگشت نموده و بعد از امام زمان ﷺ بر زمین حکمرانی خواهند نمود، این آیه شریفه می‌تواند ناظر به امر «رجعت» نیز باشد.

آیات ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَلِ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرِ نَفِيرًا﴾ (اسراء، ۶۰۴)، بیان‌گر حال بنی اسرائیل است که دو بار در روی زمین به فساد خواهند پرداخت. و پس از آن خداوند بندگانی از خود را مبعوث کرده تا با قوت و نیرو به جستجوی ایشان پرداخته و وعده خود را محقق سازد.

هرچند آیات شریفه بیان‌گر حال بنی اسرائیل است، ولی با توجه به تکرار حال بنی اسرائیل در امت پیامبر ﷺ می‌توان تکرار آن را در امت ایشان ملاحظه نمود، مبنی بر این‌که خداوند متعال در وعده‌ی اول قبل از خروج قائم ﷺ گروهی را مبعوث خواهد کرد که انتقام‌خاندان رسول ﷺ را از ظالمان بستاند، آن‌گاه قائم ﷺ خروج کرده و اولین کسانی که رجعت می‌کنند امام حسین  همراه با هفتاد تن از یاران او خواهند بود. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۵۰۲ - ۵۰۵؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۳۸). در تفسیر آیه شریفه عبارت «کره» در مورد رجعت امام حسین  آمده است.



خداوند در آیه ۳۳ سوره توبه ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ وعده چیرگی دین حق بر تمامی ادیان را بیان نموده است، حال آن که این امر در زمان پیامبر ﷺ به صورت کامل محقق نگردید، بنابراین برای تحقق این آیه باید چشم انتظار آینده بود. طبق وعده الهی این آیه در مورد قائم آل محمد ﷺ نازل شده (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۸۹) و تأویل آن بعد از تنزیل خواهد آمد، وقتی که قائم ﷺ خروج کند، آنگاه کافر و مشرکی به امام باقی نخواهد ماند. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۷۷۰) حضرت قائم ﷺ با ایجاد ترس در دل دشمنانش یاری خواهد شد و با یاری شدن تأیید خواهد گردید، زمین برای او پیچیده شده و گنج های زمین برای او آشکار خواهد شد، حکومت او شرق و غرب زمین را فرا خواهد گرفت و خداوند ﷻ دینش را بر تمامی گستره ی زمین آشکار خواهد ساخت، هر چند این امر مشرکان را خوشایند نیست. امام هر مکان خرابی را آباد کرده و روح الله عیسی بن مریم را فرو فرستاده پشت سر قائم ﷺ نماز خواهد خواند. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۱۲)

این آیه به ظهور و رجعت هر دو استناد داده شده است، و شاید بتوان وجه جمع آن را در این روایت یافت که امام حسین ﷺ فرمود: «منا اثنا عشر مهديا، أولهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، و آخرهم التاسع من ولدِي و هو القائم بالحق، يحيي الله به الأرض بعد موتها، و يظهر به الدين الحق على الدين كله و لو كره المشركون» (همان) به این معنا که همه ی دوازده امام، مهدی و هدایت گر امت می باشند، از امام اول که امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب ﷺ باشد تا آخرین امام که حضرت قائم ﷺ باشد. بنابراین امام علی ﷺ چه هنگام امامت و خلافت اولیه و چه هنگام رجعت جزء هدایت گران امت محسوب می شود. هر چند این آیه ابتدا با ظهور قائم به تحقق می پیوندد، در ادامه با رجعت امیرالمؤمنین ﷺ تداوم خواهد یافت، زیرا طبق روایات، امام قبلی را جز امام نمی تواند غسل و کفن نماید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷، ص ۲۸۸-۲۹۱)، و امام زمان ﷺ توسط امام غسل و کفن و دفن خواهد شد و این امر تنها از طریق رجعت امکان پذیر خواهد شد.

در آیه ۲۱ سوره سجده ﴿وَلَنَذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذْيَنِ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾؛ «عذاب ادنی» به قحطی و خشک سالی، و «عذاب اکبر» به خروج قائم ﷺ با شمشیر در آخرالزمان تفسیر شده است. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۴۰۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۳۲).

«عذاب ادنی» به عذاب رجعت با شمشیر نیز تفسیر شده است که گروهی در رجعت بازگردانده می شوند تا عذاب شوند. (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۷۰) همچنین در برخی روایات، «عذاب ادنی» به

دآبَةُ الارض (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۴۰۱) که در زمان رجعت از زمین خارج می‌شود؛ و دَجَال (همان؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۱۳۲) که از علامات قبل از ظهور است، تعبیر شده است. بنابراین اگر منظور از «عذاب ادنی» بلاایای دنیوی باشد، خروج قائم عجل الله فرجه عذاب اکبر محسوب می‌شود ولی اگر «عذاب ادنی» بلاایای مربوط به امور دینی باشد و اموری همچون رجعت، دابّه و دَجَال را دربرگیرد، «عذاب اکبر» عذاب قیامت را شامل خواهد شد.

«عذاب ادنی» در آیه شریفه در تفاسیر اهل سنت به مواردی از قبیل روز بدر، سال‌های سختی، مصائب دنیا، جنگ‌ها، دخان، بیماری‌ها، حدود، عذاب دنیا و عذاب قبر، کشتار، گرسنگی قریش در دنیا تفسیر شده است. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۷۸) در این تفاسیر به عذاب دنیا و برزخ و دخان اشاره شده است، که مجموع این تفاسیری که از اهل سنت وارد شده است، تأییدی بر تفاسیر شیعه می‌باشد؛ زیرا دخان از علائم ظهور و رجعت و قیامت است (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۱۳؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۶۲۷) که در روایات شیعه وارد شده و رؤسای کافران با رجعت به دنیا «عذاب ادنی» را چشیده و مؤمنان خالص با رجعت به یاری امام زمان عجل الله فرجه پرداخته و در آن روز شادمان می‌شوند.

در روایات ذیل آیات ۴۱ و ۴۲ سوره قاف که به رجعت نسبت داده شده است، چنین آمده است که منادی در این روز با صیحه‌ای نام قائم و پدرش را از آسمان ندا می‌دهد. (قمی، ۱۳۶۷، ش، ج ۲، ص ۳۲۷) ﴿وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ \* يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾ ظاهر آیه شریفه در مورد قیامت است، در عین حال به صیحه‌ی آخرالزمان، قبل از ظهور و هنگام رجعت نیز تأویل شده است و از این حیث که آیه‌ی شریفه زمینه‌ساز قیامت کبری است در ردیف آیات قیامت و رجعت آمده است.

صیحه و دخان و برخی نشانه‌های ناظر به قیامت بیانگر علائم آخرالزمان می‌باشند که فاصله‌ی آن‌ها تا قیامت کبری مشخص نیست و از آیات و روایات بر می‌آید که آخرالزمان مدت زمان زیادی را در بر می‌گیرد، زیرا بسیاری از روایات آخرالزمان ناظر به فساد و تباهی امت‌هاست، حال آن‌که آیات شریفه قرآن وعده داده است که زمین را صالحان به ارث خواهند برد، بنابراین وجه جمع این آیات و روایات آخرالزمان این است که صیحه و این علائم مربوط به قیامت صغرا باشند تا زمینه‌ی قیامت کبری در روی زمین فراهم گردد، زیرا رجعت یکی از مراتب قیامت است و تفاوت آن با قیامت این است که در قیامت هیچ فساد باقی نمی‌ماند ولی در رجعت امکان فساد تا حدی وجود دارد، ضمن این که ظهور امام زمان عجل الله فرجه نیز با رجعت گره خورده، در آن روز حق آشکار شده

اما در رجعت، ظهور حق نمایان تر است. بنابراین سه روز ظهور، رجعت و قیامت مراتب مختلف یک حقیقت بوده ولی از نظر مراتب با یکدیگر متفاوت اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۱۶۴)

با توجه به این که روایات، گاه به سه امر ظهور، رجعت و معاد در یک آیه استناد داده شده، نشان گر آن است که بین این امور ارتباط محکمی برقرار است، زیرا نه تنها نشانه های این امور گاه به یکدیگر شبیه بوده، بلکه همگی در اهداف هماهنگی دارند؛ زیرا هدف کلی آن ها هدایت انسان ها از طریق ائمه: و هدایتگران دین بوده و در عین حال هر یک هدفی خاص را دنبال می کنند.

از ظاهر روایات و قرینه های آیات بر می آید که پس از بروز نشانه ها، ابتدا امر ظهور صورت گرفته و سپس رجعت و در نهایت امر قیامت آشکار می شود، هر چند طبق روایات ممکن است رجعتی قبل از ظهور نیز انجام گیرد (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۷۵؛ استادی، ۱۳۶۵، ش ۵، ص ۵۶) که مربوط به دابۀ الارض باشد، زیرا خروج دابۀ برای امر به معروف و نهی از منکر است، البته این امر منافاتی ندارد که مربوط به پس از زمان ظهور باشد، زیرا بعد از ظهور باید با مردم اتمام حجت شود و می تواند اتمام حجت از طریق دابۀ الارض انجام شود که طبق بعض روایات به امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت داده شده است.

در نهایت می توان گفت: هنگام ظهور، صالحان و مستضعفان حکومت حق را تشکیل داده و از طریق امام زمان علیه السلام حق به اجرا در می آید. این حکومت به وسیله رجعت ائمه و صالحان تأیید شده و موجب بروز و ظهور دو چندان حق می گردد تا بدان جا که وعده الهی در قرآن و سایر کتب آسمانی به فراگیری حکومت حق در زمین به مؤمنان، تحقق یافته و با رجعت و عذاب شدن رؤسای کفاری که شایسته عقوبت بودند، قیامت صغرا محقق شده و زمینه قیامت کبری را فراهم می آورد.

### نتیجه گیری

رجعت یا بازگشت مردگان به دنیا امری است که با استفاده از دلایل گوناگونی از جمله در آیات و روایات به اثبات رسیده است. این امر سابقه ای تاریخی داشته و به دلیل تکرار حوادث تاریخی، امکان وقوع آن در آینده محال نیست و انکار آن نیازمند دلایل عقلی و یا نقلی متقن و مستحکم می باشد.

پذیرش رجعت، ظهور و قیامت موجب تفکیک آیات مشترک در علائم آخرالزمان گردیده و امکان جمع بین حوادث جزئی (مربوط به ظهور و رجعت) و کلی (مربوط به قیامت) را فراهم می آورد، ضمن آن که این آیات موجب ترس کافران شده، بر یقین افراد مؤمن افزوده و در باقی افراد امیدواری ایجاد می کند.

با توجه به این که عذاب در دنیا یک بار شامل گروه تبهکاران شده و عذاب عظیم در آخرت به صورت فراگیر دامان ایشان را می‌گیرد، رجعت فقط شامل حال کسانی خواهد شد که به عذاب قبلی هلاک نشده باشند. طبیعی است که عذاب رجعت دامن‌گیر بزرگان قومی خواهد شد که امتی را به تباهی کشیده‌اند تا به این وسیله مایه عبرت امت‌های بعدی قرار گیرند، همچنان که خداوند متعال حال امت‌های پیشین را مایه عبرت امت‌های بعدی قرار می‌دهد.

آیاتی در قرآن وجود دارند که گستره‌ی زمانی وسیعی را شامل می‌شوند و زمان آن‌ها به طور کاملاً معین بیان نشده و با توجه این که جریان قرآن همچون جریان خورشید و ماه «یجری کما یجری الشمس و القمر» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱) است، آیات می‌توانند در زمان‌های مختلف ظهور و بروز داشته باشند.

آیاتی که با یک نگاه یک معنا را به ذهن نزدیک می‌کنند، با روایات اهل بیت علیهم‌السلام بطون نهفته آن‌ها آشکار شده و مصادیق مختلف آن‌ها روشن می‌گردد. روایاتی که در ابتدا معنای قیامت کبری را تداعی می‌کنند، با رجوع به روایات و توجه به قرائن موجود در آیات، قیامت صغرا و ظهور را تبیین می‌نمایند.

برخی آیات ظهور شامل امر رجعت نیز بوده و در برخی موارد نشانه‌های ظهور با رجعت اشتراک پیدا نموده و گاه علائم رجعت بعد از ظهور مشخص می‌شوند. آیاتی که در مورد ظهور بوده و ضمائر جمع در آن‌ها به کار رفته، چنان چه با قرینه روشن گردد که ضمائر جمع علاوه بر صالحان، شامل ائمه: نیز می‌گردد، می‌تواند دلیلی بر رجعت ائمه: باشد.

در مجموع، غالب روایات رجعت، ظهور و قیامت ذیل عنوان روایات آخرالزمان قرار می‌گیرد که با تحقیق و بررسی دقیق‌تر در تفاسیر شیعه و اهل سنت بسیاری از زوایای پنهان آیات در پرتو روایات روشن خواهد شد که برای اندیشمندان جای کار و دقت فراوان دارد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

۱. ابن ابی حاتم عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، چاپ سوم، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۲. ابن العربی محمد بن عبدالله بن ابوبکر (بی تا)، احکام القرآن، بی جا: بی نا.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، محقق و مصحح: مهدی لاجوردی، چاپ اول، تهران: نشر جهان.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲ش)، الخصال، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین.
۶. ابن حنبل، احمد (بی تا)، مسند احمد، بیروت: بی نا.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۸. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. استادی، رضا (۱۳۶۵ش)، «اعتقادات علامه مجلسی»، کیهان اندیشه، ش ۵.
۱۰. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثه، چاپ اول، تهران: بنیاد بعثت.
۱۲. بخاری (۱۴۰۱ - ۱۹۸۱م) صحیح بخاری، استانبول: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع، بی جا.
۱۳. پژوهشکده تحقیقات اسلامی (۱۳۸۶ش)، فرهنگ شیعه، چاپ دوم، قم: زمزم هدایت.
۱۴. ترمذی (۱۴۰۳ - ۱۹۸۳م) سنن الترمذی، تحقیق و تصحیح: عبد الرحمن محمد عثمان، چاپ دوم، بیروت - لبنان: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع.

۱۵. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، تحقیق: ابو محمد بن عاشور، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. جمعی از نویسندگان (۱۴۲۶ق)، فی رحاب اهل البیت، (ج ۲۳ «۲۹»)، چاپ دوم، بی‌جا: المجمع العالمی لاهل البیت.
۱۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲ش)، الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة؛ محقق / مصحح: هاشم رسولی و احمد جنتی، چاپ اول، تهران: نوید.
۱۸. حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا)، تفسیر روح البیان، چاپ اول، بیروت، دار الفکر.
۱۹. خاتمی، احمد (۱۳۷۰ش)، فرهنگ علم کلام، چاپ اول، تهران: انتشارات صبا.
۲۰. دوانی، علی (۱۳۴۶ش)، «موعودی که جهان در انتظار اوست: مهدی موعود در منابع اهل سنت»، درس‌هایی از مکتب اسلام، سال هشتم، ش ۵.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دمشق - بیروت: دارالعلم الدار الشامیة..
۲۲. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۳. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳ش)، فرهنگ معارف قرآن، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۴. السجستانی، سلیمان بن الأشعث (۱۴۱۰ - ۱۹۹۰م)، سنن ابی داود، تحقیق و تعلیق: سعید محمد اللحام، بی‌جا: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۵. سلیمان، خدا مراد (۱۳۸۳ش)، فرهنگ‌نامه‌ی مهدویت، چاپ اول، بی‌جا: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی علیه السلام.
۲۶. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۸)، دروس تمهیدیة فی القواعد التفسیریة، چاپ اول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، چاپ اول، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، ترجمه المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار المعرفة.
۳۰. طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق: سید احمد حسینی، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.

٣١. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قصیر عاملی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٣٢. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (١٤١٥ق)، تفسیر نورالثقلین، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
٣٣. عیاشی محمد بن مسعود (١٣٨٠ق)، کتاب التفسیر، چاپ اول، تهران: چاپخانه علمیه.
٣٤. فخر رازی، محمد بن عمر (١٤٢٠ق)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٣٥. فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤١٠ق)، العین، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
٣٦. فیض کاشانی، ملا محسن (١٤١٥ق)، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.
٣٧. القزوی، محمد بن یزید (بی تا)، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بی جا: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
٣٨. القفاری، ناصر بن عبدالله بن علی (١٤١٥ق)، اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه عرض و نقد، بی جا.
٣٩. قمی، علی بن ابراهیم (١٣٦٧ش)، تفسیر قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، چاپ چهارم، قم: دار الکتاب.
٤٠. مترجمان (١٣٥٦ش)، ترجمه تفسیر طبری، تحقیق: حبیب یغمایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات توس.
٤١. مجلسی، محمد باقر (١٣٦٣)، بحار الأنوار ترجمه بخش امامت، ترجمه موسی خسروی، چاپ دوم، تهران: اسلامیه.
٤٢. \_\_\_\_\_ (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الاثمة الاطهار، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٤٣. مشکور، محمد جواد (١٣٧٢ش)، فرهنگ فرق اسلامی، چاپ دوم، مشهد: آستان قدس رضوی.
٤٤. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، چاپ اول، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
٤٥. \_\_\_\_\_ (١٤١٤ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، محقق/ مصحح: حسین درگاهی، چاپ دوم، قم: کنگره شیخ مفید.
٤٦. النحاس، أحمد بن محمد (١٤٠٩)، معانی القرآن، المحقق: محمد علی الصابونی، الطبعة: الأولى، مكة المكرمة: جامعة أم القرى.
٤٧. النیسابوری، مسلم (بی تا)، صحیح مسلم، بیروت - لبنان: دار الفکر.

۴۸. النيسابوری الحاکم (بی تا) المستدرک الصحیحین، تحقیق و اشراف: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بی جا: بی نا.
۴۹. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق: زکریا عمیرات، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.



# ميدان

دوفصلنامه پژوهش های قرآنی  
سال اول، شماره اول، تابستان و پاییز ۹۶

## خلاصه المحتويات

### دور التوحيد والعدالة في التنمية الثقافية من وجهة نظر القرآن الكريم

زهرا بجلى<sup>١</sup>

#### الملخص

التنمية الثقافية شرط أساسى للتنمية الشاملة فى كل حياة الإنسان و يكون من المسائل المركزية فى دراسات المتعلق بالتنمية. القرآن الكريم يرسم نوعاً من المجتمع المطلوب يحتوى على العناصر و الاجزاء يتفاوت من المجتمع المادى. لأن نظام القيم - المعيارية يكون عمود المجتمع الانسانى، يهتم القرآن الكريم بالتحديد و التقدير المبادئ المنطقية لذلك. هذا البحث يبتنى على هذه الفرضية، أن فى الفكر القرآنى، التوحيد والعدالة يكونان من المؤشرات التنمية الثقافية فى نظام القيم - المعيارية و تضمن الآثار و النتائج العظيم فى التحقيق التنمية الثقافية. لذلك، هذا البحث يجهد مع التبيين و التوضيح لهذه النتائج، أن يعد خلفه للإظهار النموذج المجتمع المتقدم فى الفكر القرآنى.

الكلمات المفتاحية: التنمية الثقافية، التوحيد، العدالة

---

١. ماجستيرة فرعالتفسير و علوم القرآن shojaeehadi@yahoo.com

## دراسة تراجم القرآن الكريم بالنظر لتفسير روض الجنان و روح الجنان

حورى رضازاده سفیده ۱

### الملخص

قام ابو الفتح الرازى بتأليف تفسير «روض الجنان و روح الجنان» الكتاب الذى يُعدُّ من أقدم تفاسير الشيعة باللغة الفارسية. يُعتبرُ هذا الكتاب، تفسيراً اجتهادياً - نقلياً فى القرن السادس الذى سعى المؤلفمن خلال الاشارة إلى أقوال المعصومين: و العلماء السلف، أن يتناول أبعاداً مختلفة لمعاني و تفاسير الآيات. و من ضمن المواضيع التى حاول المؤلف أن يدرسها بشكل مستقل تارة و عبر عرض المواضيع التفسيرية تارة أخرى، هى القراءات المعروفة للقرآن الكريم. و لقد تسعى هذه الأطروحة من خلال دراسة هذا التفسير أن تعرض تقريراً من موضوع القراءة المختارة لدى المفسر فى نطاق ترجمة الآيات و بالنتيجة إلقاء الضوء على إتجاه المفسر فى اختيار أو تفضيل القراءة. و فى النهاية نصلُ إلى أنْ أبو الفتح الرازى من خلال هذه الترجمة، لم يؤيد قراءة واحدة و على وجه التحديد قراءة عاصم برواية حفص؛ بل كلما وُجدت قراءات أخرى، فضَّل قراءة ابوعمر و البصرى و ابن كثير المكي على القراءات الأخرى.

الكلمات المفتاحية: ابو الفتح الرازى، روض الجنان، قراءات القرآن الكريم، القراء، القراءات

ميشين

۱۴۶

دوفصلنامه پژوهش های قرآنی | شماره اول / تابستان و پاییز ۱۳۹۶

## دراسة مصطلحين «المكر» و «الكيد» في القرآن بالنظر إلى مبدأ عدم الترادف

فاطمة جيان<sup>١</sup>

### الملخص

من معاجز القرآن الكريم، الإعجاز البياني الظاهر فيه. في النصوص البلاغية، لكل كلمة معناها المختص بها و من هذا المنطلق تمّ اختيار كل من المصطلحات القرآنية في منتهى الدقة، بحيث لا يمكن لأي كلمة أن تحلّ مكان الأخرى و لو أمكن هذا الأمر لفقدت الكلمة فصاحتها و بلاغتها؛ بل ستضيع معنى الكلمة أو قسماً من معناها. و على هذا الأساس، عُرضت هذه النظرية تحت عنوان «مبدأ عدم الترادف في القرآن الكريم»، المبدأ الذي ينفي وجود الكلمات المرادفة في القرآن الكريم.

لقد اعتبر الكثير من المفسرين كلمتي «الكيد» و «المكر» مرادفين، و بناء على هذا قمنا بدراسة معنى الكلمتين المشار إليهما؛ فدرسنا معنى كلمة «المكر» أولاً ثمّ كلمة «الكيد» ثانياً و من ثمّ بيّنا الفروق و التشابهات الموجودة بين هاتين الكلمتين. و بالنسبة للمقالة الراهنة، تمّ الاعتماد في استيعاب معنى مصطلحات القرآن، على استخدام القرآن للمصطلحات و مصاديقها فيهِو لاستخلاص مجالات استخدامها في القرآن تمّ الاستعانة بسياق و أسلوب الآيات و في الحقيقة تم استنباط معنى المصطلحات في القرآن من القرآن ذاته؛ إذ أنه قد يكون للكلمة معناً خاصاً بها في القرآن بغض النظر عن معناها اللغوي، العرفي و الروائي حتى.

و من أهمّ الفروق التي تمّ الحصول عليها في هاتين الكلمتين، هي أنّ «المكر» عبارة عن حُطّة للإطاحة بشخص آخر و لكنّ «الكيد» بمعنى العمل الذي يقوم به ألفرد بهذا الصدد.

**الكلمات المفتاحية:** الترادف، عدم الترادف، الكيد، المكر، الإعجاز البياني.

## تبيين المظاهر الفنية فى القرآن

مؤگان مسعودى مقدم<sup>١</sup>

### الملخص

الفن و الآثار الفنية من جهة ابداعها، اخذت موضع اعجاب الجميع و استحسانهم. اهمية البحث فى فن الجاذبية القرآنية من جهة استخدام الالفاظ و عظمة المعانى الموجودة فيه، تعدُّ من العوامل الاساسية فى الجامعة الاسلامية، و هى التى تجعل معرفة فهم لسان القرآن امرٌ ضرورىٌ لكل شخص مسلم. قد اخاض علماء العلوم الاسلامية و ذوو النظر فى القول فى وجوه الاعجاز القرآنى، اما طريقة استخدام و انتقاء الالفاظ القرآنية و تأثيرها فى اجتذاب المخاطب و الخلق الفنى، هى من الصفات الخاصة للقرآن التى ظهرت اكثر ظهوراً فى سنوات بعد نزول الوحي. هذا و نجد مراعاة الصنابع و الزخارف الادبية كالسجع و الجناس و النقاط البديعية الدقيقة فى بعض الآيات القرآنية، اخذت موضع اهتمام علماء الادب. فى هذا المقال نأتى بنماذج من الفن القرآنى فى تبين جمال المظاهر الادبية فى القرآن و الذى حصلنا عليه عن طريق البحث المكتبى و بشكل توصيفى.

الكلمات المفتاحية: الفن القرآنى، المظاهر الادبية، المظاهر الفنية

ميشون

١٤٨

دوفصلنامه پژوهش هاى قرآنى | شماره اول / تابستان و پاييز ١٣٩٦

١. استاذة فى الحوزة العلمية، و خريجة المستوى الثالث فى فرع التفسير و العلوم القرآنية

## دراسة في سيمنطيقية «الإفترء» و «البهتان» و نطاقهما في القرآن الكريم

أعظم وفائى<sup>1</sup>

### الملخص

تعدّ «الإفترء» من المفردات الأخلاقية والقرآنية. الإفترء والبهتان فى اللغة يعنيان: اتهم الآخر بما يسبب تحيره وانزعاجه، أو أن ننسب لشخص فعلاً أو قولاً كذباً يمتنع عن ممارسته. القرآن الكريم وفى آيات مختلفة ذم هذه الرذيلة الأخلاقية وتطرق إلى مصاديقها المختلفة مثل: الإفترء على الله سبحانه وتعالى والإفترء على الأنبياء وعلى الكتب السماوية وعلى الملائكة وعلى الشخصيات الدينية الكبيرة وعلى مريم العذراء وعلى المؤمنين بشكل عام. يتمحور هذا التحقيق فى دراسته على الآيات القرآنية المباركة وعلى آراء جمهور المفسرين من العامة والخاصة كما يبتنى على أقوال أهل اللغة وعلماء الأخلاق.

**الكلمات المفتاحية:** الإفترء، البهتان، الإفك، الإفترء على الله سبحانه وتعالى، الإفترء على الأنبياء، الإفترء على الملائكة، الإفترء على المؤمنين

## مقارنة بين آيات الرجعة، القيامة و الظهور و علاقتها ببعض و التجانس الموجود بينها

ريحانه هاشمي (شهيدى)<sup>۱</sup>

### الملخص

يُعتبر موضوع الرجعة في المذهب الشيعي من الأمور المؤكدة و ذلك من خلال الاعتماد على الأدلة النقلية و حدوثها طوال التاريخ سواء قبل الاسلام و بعده. هناك بعض الروايات عن الأئمة: تتناول تبيين و تفسير آيات الظهور و الرجعة و قد تنطبق هذه الآيات على القيامة أيضاً. و من خلال هذه الروايات يُمكننا التأكد من وجود آيات تختص بموضوع الرجعة و منها ما لديها تشابهات مع موضوع الظهور و القيامة. فبعض من العلامات تختص بالقيامة الكبرى و وجود هذه العلامات في الآيات دليل على أن هذه الآيات تختص بموضوع القيامة. و من التشابهات الموجودة بين الآيات التي تتناول موضوع الرجعة و الظهور كلاهما، هي أن كلاً الموضوعين يؤكدان على ظهور دوليتيرأسها الأئمة؛ غير أن في زمن الظهور، سيكون صاحب الزمان عجل الله فرجه الشريف، قد قام و قد رفع راية الحق و لكن في الرجعة، سيرجع المؤمنون المخلصون بما فيهم الأئمة: و الكفار المعاندون و سيقوم المؤمنون بمساندة صاحب الزمان عجل الله فرجه الشريفو عندئذ سينال الكفار عقابهم.

**الكلمات المفتاحية:** المقارنة، العلاقة، التجانس، آيات الرجعة، القيامة، الظهور

۱. أستاذة في الحوزة و الجامعة، طالبة في مرحلة الدكتوراه بفرع علم معرفة الشيعة في جامعة الأديان و المذاهب



## **Comparison, relation and common point between Raj`a, Resurrection and Advent Verses**

Reyhana Hashemi (shahidi)\*

Raj`a, in Shia belief is proven by traditional reasons, and its occurrence is proven during the history of Islam, both before and after of Islam era. Some traditions of Imams include explanation or commentary of verses about Advent and Raj`a. sometimes these verses correspond with resurrection. Through traditions, we can see some verses are dedicated to Raj`a, and some others are shared by resurrection and advent. Some of symptoms are dedicated to great Judgment; so, it means those verses included these symptoms are allocated to Judgment.

The common point between verses, which attributed to Raj`a and Advent, shows the Imam's government; the difference between them is that in Advent time, master of time (Imam Mahdi) will upraise and stand up for Right, however, in Raj`a time, some of pure believers, including some Imams, and some unbelievers return to the world. Believers help Master of time, and unbelievers will suffer.

**Keywords:** Comparison, relation, share, Quran verses of Raj`a, resurrection, advent.

---

\* Teacher in seminary and university, PhD student of Shia study in University of Religions and Denominations of Qom Rey.hashemi@chmail.ir



## Essay on semantic of defamation and calumny and their territory in Quran

AzamVafaei\*

Defamation is a moral and quranic term. Defamation and calumny literally means imputation lie to other people that causes bewilderment and hurt, or imputation some lie work to other who refuse it. Quran blames this vice in several verses then indicates some instances such as defamation of Allah, divine prophets, scriptures, angels, marry, great religious figures and believers. Defamation and calumny are analyzed in this research according to verses of Quran, the view of majority of commentators (general and specific), philologists and view point of moral scholars.

**Key words:** Defamation, calumny, great calumny, defamation of Allah, def.

---

\* Assistant professor of Qom University A.vafaei93@mihanmail.ir

## Explanation of artistic display of Quran

Mojgan Masudi Moqadam\*

Art and artistic work are praised by everyone because of their creativity. Study the art of attractiveness of Quran, in term of using words and grandeur of the meaning, is so important that it is necessary every Muslim, in Muslim community, knows the language of his guide book.

Islamic scholars have stated about the miraculous aspect of Quran. However, the way of using and choosing Quran words, its impact to attract the audience, and artistic creation are the unique characteristics of Quran, which have been more visible during the years after revealing.

Observing the figure of speech; such as rhyme and puns, and exquisite rhetoric points have been seen in the verses of Quran that literature scholars have been interested in them.

Inn this paper, several instants of art in Quran have been mentioned to explain the beauty of literary display of Quran in library - description method.

**Keywords:** the art of Quran, literary display, artistic display

میتوف

154  
Abstract

---

\* Teacher in seminary, graduated the third level of course "commentary and Quranic science"

## Study word “Makr” and “keid” in Quran according to “principle of non-synonymy in Quran”

Fatima Zhian\*

One aspect of miracle of Quran is rhetorical aspect. In theoretical text, every word is individuated; every Quran word is chosen with precision, so that, no word could be replaced with any of other words; and in the case of replacement, not only the rhetoric but also the meaning or apart of meaning will be lost. This theory is “principle of non-synonymy in Quran”; the principle denies the being of synonym word in Quran.

Many of commentators believe “Makr” (guile) and “keid” (deception) are synonym. In this paper, these two words are examined. In this regard, first, the meaning of “Makr” would be examined then the meaning of “keid”; at the end, the similarity or difference between them would be clear. Whatever inferred to find the meaning of Quran words are the Quranic application of the words and their examples of the words in Quran. To elicit the Quranic applications of words have used the context of Quran verses. In fact, the meaning of Quran words is elicited from Quran; because perhaps a word has special meaning or concept in Quran apart from its literal, common, or traditional meanings. The major difference between these two words is “Makr” means plan to hit the opponent, and “keid” means practical action in this direction.

**Keywords:** synonym, non-synonymy, Makr, keid, rhetorical miracle.

---

\* Teacher in seminary, assistance professor in Hazrat Masume University of Qom fa\_zhian@yahoo.com

## To examine the translation of Quran in “Rawz al-Jinan waRuh al-Jinan”

Huri Rezazadesefide\*

Abul- futuh al-Razi is author of “Rawz al-Jinan waRuh al-Jinan”, which is one of the oldest Shiite commentary in Persian language. It is a jurisprudential- traditional meaning or commentary of Quran verses expressing the word of Imams and scholars before himself. One of the issues that sometimes author considers it or discusses it independently or during the commentary discussion is the famous Quran recitation.

In this article, after studying the commentary, I tried to report the recitation issue in final selection of commentator in translating the Quran verses form, and eventually show the commentator’s orientation to select or perform the recitation. The result suggests the Abul- futuh al-Razi, in this translation, has not accepted a unique recitation, in particular the recitation of Asim narrated by Hafs; but in some cases that there are different recitation, he preferred the recitation of Abu Amr Basri and Ibn Kathir Maki.

**Keywords:** Abul- futuh al-Razi, Rawz al-Jinan, Quran recitation, reciters, recitations

میتوان

156

Abstract

---

\* Student of forth level institution of higher education “Raffia al-Mustafa” pazhohesh.rezazadeh@yahoo.com

## Function of monotheist and justice in realm of cultural development in the Quran

Zahra Bejli\*

Cultural development, as one of the most important aspect of the development of human society, is at the center of development study. Quran offers its utopia which is different in principles, parts and elements with materialistic utopia despite their general commonality. Since the system of value and norms is one the main principle of a society, Quran takes effort to index logically and systematically in this area.

The research is based on this assumption that in Quarnic thought, monotheism and justice are from fundamental indexes in cultural development of Islamic society in the realm of values and norms, and monotheism and justice have many functions in order to perform cultural development.

Therefore,it has been tried to provide the status of raising the Quranic pattern of developed society by explaining these functions precisely in order to clarify the roadmap of Islamic community entirely.

**Keywords:** cultural development, Monotheism,justice.

مشرق

157

---

\*A graduated third level of commentary and Quranic sciences shojaehadi@yahoo.com

**In the Name of Allah**

**Bi-Quarterly Journal of Quranic Researches Misaq**

*Vol. 1, No.1, Summer& Autumn 2017*

*Propriator: Management of seminary of women of the estate of Qom*

*Managing Director: Marziyeh Eskandarjooy*

*Editor-in-Chief: Nasrin Kordnejad*

*Executive Manager: Maryam Abootalebi*

**Editorial Board:**

- Marziyeh Eskandarjooy (A member of scientific board of Hawzavi Maasoomiyeh institute)
- Javad Esmaeelnia (Prof. seminary)
- Abdolkarim Behjatpoor (Assist. Prof. research center of Islamic culture and thought)
- Hasan Rezaemehr (Assist. Prof. Jameah Almostafa Alalamiah)
- Hosein Javanarasteh (Assist. prof. research center of Seminary and university)
- Mahdi Zandiyeh (A member of scientific board of Hawzavi Maasoomiyeh institute)
- Fathiyeh Fatahizadeh (Prof. Alzahra University)

---

No.51, alley 4, Malek ashtar, Qom, management of seminary of Qom

Tel: +9802532144860

Fax: +9838810353

E-mail: misaq.p.q@gmail.com