

# میثاق

دوفصلنامه پژوهش‌های قرآنی میثاق / شماره سوم / تابستان و پاییز ۹۷

- صاحب امتیاز: مدیریت حوزه علمیه خاوران
- مدیر مسئول: مرضیه اسکندر جوی
- سردبیر: نرگس بهشتی
- مدیر اجرایی: صدیقه مدملی و زینب جانی
- چاپخانه: انبوس
- طراح لوگو و جلد: حسن فرزندگان
- ویراستار: صدیقه مدملی
- صفحه‌آرا: مهدی خوش‌رفتار اکرم

■ اعضای هیئت تحریریه: (به ترتیب الفبا)

مرضیه اسکندر جوی (هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه) | جواد اسماعیل نیا (استاد حوزه علمیه) | عبدالکریم بهجت‌پور (استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) | حسین جوان آراسته (استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) | حسن رضایی‌مهر (استادیار جامعه المصطفی العالمیه) | مهدی زندیه (هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه) | زینب طیبی (استادیار دانشگاه فرهنگیان) | سعیده غروی (استادیار دانشگاه قم) | فتحیه فتاحی‌زاده (استاد دانشگاه الزهراء (س)) | اعظم وفایی (استادیار دانشگاه قم)

## یادآوری

■ هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است. ■ دیدگاه‌های مطرح‌شده 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 خاوران استان قم.

تلفن: ۰۲۵۳۲۱۴۴۸۶۰. نمابر: ۳۸۸۱۰۳۵۳

پست الکترونیک: misaq.p.q@gmail.com

## فهرست مقالات

تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله مصباح یزدی در محکم و متشابه بودن حروف مقطعه

لیلا صابری

نقدی بر دیدگاه‌های قرآنیون درباره جامعیت تفصیلی حقایق قرآن و بی‌نیازی از سنت

زینب طیبی

نقش زمینه در فهم معنای متن قرآن و تفسیر آن

زهره رنجبر

نقد و بررسی تطبیقی ترجمه برخی آیات قرآن در ترجمه ابوالفتوح رازی و الهی قمشه‌ای

خیریه عچرش / نانسی ساکی / معصومه تنگستانی

تحلیلی بر میزان از منظر علامه طباطبایی (ره)

اعظم وفایی / رقیه محمدی

تبیین حکمت تبری و رابطه آن با تحکیم وحدت اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآنی

راضیه علی‌اکبری

\* در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی 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 زیر مجموعه آنها با ۱ - ۱، ۱ - ۲، ۲ - ۲، و ... مشخص شود.
- \* مقاله نباید پیش‌تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد.
- \* مجله هیچ گونه 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 نگاهشده شده باشند.

## تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله مصباح یزدی

### در محکم و متشابه بودن حروف مقطعه

لیلا صابری<sup>۱</sup>

#### چکیده

در آیه هفتم سوره مبارکه «آل عمران»، آیات قرآن به دو دسته «محکم» و «متشابه» تقسیم شده‌اند. بر اساس این تقسیم‌بندی، برخی از آیات، دلالت صریحی بر معنای خود دارند و «محکم» شمرده می‌شوند و برخی دیگر که دلالت صریحی بر معنای خود ندارند، «متشابه» می‌باشند. همچنین در آیات ابتدایی برخی از سوره قرآن کریم، حروفی به نام «حروف مقطعه» وجود دارد که به دلیل صراحتشان، برخی از اندیشمندان علوم قرآنی، این حروف را از جمله آیات متشابه برشمرده‌اند و برخی دیگر، این رأی را قبول ندارند. این اختلاف، در نزد دو تن از اندیشمندان بزرگ شیعه یعنی علامه طباطبایی صاحب تفسیر «المیزان» و آیت الله مصباح از دیگر مفسران معاصر شیعی قابل مشاهده است. بر همین اساس، نوشتار پیش‌رو عهده‌دار بررسی اختلاف رأی دو اندیشمند شیعی در این زمینه است. آیت الله مصباح آیات قرآن را دو گونه و شامل محکم و متشابه معرفی کرده است. اما چنین انحصاری از کلام علامه به دست نمی‌آید. بلکه گویا ایشان، آیات را از زاویه‌های گوناگون قابل تقسیم می‌داند که محکم و متشابه و نیز مجمل و مبین، دو مورد از آن است. بر این اساس، حروف مقطعه در دیدگاه علامه، مجمل و در نظر آیت الله مصباح، متشابه شمرده می‌شوند.

واژگان کلیدی: حروف مقطعه، محکم، متشابه، مجمل.

---

۱. طلبه سطح ۴ فقه و اصول و استاد حوزه

بحث از محکم و متشابه با نزول آیات مختلف و بخصوص مبتنی بر مضمون آیه هفتم سوره مبارکه آل عمران، آغاز شد و تفسیر آیات متشابه از طریق آیات محکم و بر اساس سخنان حضرت رسول اکرم(ص)، میان مسلمانان رواج یافت. بعد از حضرت رسول(ص)، امیرمؤمنان حضرت علی(ع) در صدر مفسران شیعه به این امر پرداختند، چنانچه در روایتی معروف به تفسیر نعمانی، در این باره سخنانی را بیان نموده‌اند. همچنین روایات فراوانی از دیگر معصومان(ع)، در این زمینه وارد شده است.

نکته قابل تأمل این است که، مسلمانان صدر اسلام معنای آیات قرآن را درک می‌کردند؛ اما پس از پیدایش مباحث جدلی و کلامی و رواج مطالب فلسفی، بر چهره بسیاری از آیات، هاله‌ای از غبار ابهام نشست. البته، معنای آیاتی از قرآن کریم که به صورت «حروف مقطعه» هستند، از همان ابتدا، محل نزاع بود.

بیست و نه سوره از سور قرآن کریم با «حروف مقطعه» و به ظاهر ساده تهجی، شروع شده و برخی از این سور حتی با نام تهجی خود خوانده می‌شوند. به کار رفتن این حروف در آیات، از مختصات قرآن کریم است و در سایر کتاب‌های آسمانی مانند تورات و انجیل سابقه ندارد؛ این حروف هم در سوره‌های مکی و هم سوره‌های مدنی به کار رفته‌اند، برخی از آن‌ها جزئی از اولین آیه سوره است؛ مانند \*ص\* و \*الم\* در سوره «رعد». برخی از آن‌ها یک آیه به حساب می‌آید؛ نظیر \*الم\* در سوره‌های «بقره» و «آل عمران» و یا \*کهیصص\* در سوره «مریم». بعضی دیگر نیز، دو آیه در ابتدای سوره شمرده می‌شوند؛ مانند \*حم عسق\* در سوره «شوری». در یک تقسیم‌بندی، سوره‌های «مقطعات» و نیز «حروف مقطعه» از نظر تکرار و عدم تکرار، به چهار گروه تقسیم می‌شوند:

اول - «الف لامات» در سیزده سوره: \*الم\* (شش سوره)، \*الر\* (پنج سوره)، \*المِر\* و \*المص\*؛

دوم - «طاسینات» در سه سوره: \*طسم\* (دو سوره)، \*طس\*؛

سوم - «حامیمات» یا «حوامیم» در هفت سوره: \*حم\* (شش سوره)، \*حم عسق\*؛

چهارم - «متفرقات» در پنج سوره: \*کهیصص\*، \*طه\*، \*یس\*، \*ص\*، \*ق\*، \*ن\*.

پیشینه کاربرد رمزگونه حروف، پیش از اسلام و از زمان افلاطون وجود داشته است. همچنین زردشت حکیم در اظهار حقایق و ابراز دقایق، شیوه رمزگویی را برمی‌گزیده و حضرت مسیح(ع) نیز بسیاری از سخنان را به رمز و اشاره ادا می‌کرده است.

آگاهان به این علم، برای حروف، طبایع(آتشی، آبی و خاکی) مرموزی را باور داشتند و چون اسم‌ها از حروف ترکیب یافته‌اند، همان طبایع و اسرار را در اسم‌ها جاری می‌دانستند و ادعا می‌کردند به وسیله حروف و اسامی می‌توان در عالم طبیعت تصرف کرد(اعلمی حائری، ۱۴۱۳ق، ۷، ۲۶۰؛ دهخدا، ۱۳۷۷ش، ذیل «حرف»).

شیوه رمزگویی بعد از اسلام، با کلام خداوند متعال و نزول قرآن کریم آغاز شد. «حروف مقطعه» که از اسرار و رموز الهی است، مانند دیگر آیات قرآن کریم، بر حضرت پیامبر(ص) نازل گشت و آن حضرت به تفسیر و معنای این رموزها، نظیر سایر آیات قرآن می‌پرداختند. بعد از ایشان، حضرت علی(ع) و دیگر معصومان(ع) با تکیه بر مَسند تفسیر به این مهم توجه داشتند و روایات متعدد در منابع روایی، شاهد بر این مدعاست.

رمزگویی در اسلام به قرآن کریم محدود نمی‌شود و لذا سابقه این شیوه نقل معانی در غیر قرآن نیز قابل بررسی است. بر اساس نقل تاریخ، علم حروف را حضرت علی(ع) از پیامبر اکرم(ص) به ارث بردند، چنانچه کتاب جفر، شامل تقدیرات الهی از امیرمؤمنان(ع) به جا مانده است. دانش جفر که

مبنی بر اسرار حروف است، نزد اهل بیت (ع) می‌باشد. دانش اسرار حروف یا سیمیا در میان مسلمانان متأخر از صدر اسلام، بعد از ظهور غلوکنندگان متصوفه، پدید آمد که موضوع و مسائل آن قابل تعیین نیست. بونی و ابن عربی در این علم صاحب نظر بوده، تألیفات متعددی در این زمینه دارند (اعلمی حائری، همان؛ وجدی، ۱۹۷۱م، ۳، ۱۲۵؛ خلدون، ۱۳۹۱ش، ۲، ۱۰۵۳-۱۰۵۴، لغت‌نامه دهخدا، همان).

بعد از عصر معصومان (ع)، در تفسیر و معنای این حروف و نیز اختلاف آراء در این زمینه، مطالبی در ضمن تفسیرهای مفسران اهل سنت و نیز شیعه به چشم می‌خورد، نمونه‌هایی از تفسیرهای مذکور عبارت‌اند از: «تبیان» شیخ طوسی (قرن پنجم)، «مجمع‌البیان» طبرسی (قرن ششم)، «تفسیر کبیر» فخررازی (قرن ششم)، «تفسیر ابن عربی» از محی‌الدین عربی (قرن هفتم)، «تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم» از علامه حیدر آملی (قرن هشتم)، «التحریر و التنویر» از ابن عاشور و نیز «المنازل» از رشیدرضا (قرن چهاردهم)، «المیزان فی تفسیر القرآن» از علامه طباطبایی و «تسنیم» از آیت الله جوادی آملی (قرن پانزدهم).

جایگاه دیگر بحث از «حروف مقطعه»، کتاب‌های علوم قرآنی از جمله «البرهان» از زرکشی، «الایقان» سیوطی و «التمهید» آیت الله معرفت است. نگارش‌های مستقل در این زمینه بسیار نادر و «اسرار الحروف و یلیه الحروف المقطعه فی القرآن الکریم» اثر کاظم محمدعلی شاکر، نمونه آن است.

هرشفلد، ادوارد گوسنس، آلن جونز، نولدکه و ریچارد بل از زمره اسلام‌شناسانی هستند که پژوهش‌هایی در زمینه «حروف مقطعه» انجام داده‌اند. ریچارد بل، پیشنهادهای محققان اروپایی را تحکمی یا دل‌خواهانه شمرده، «حروف مقطعه» را وحی الهی معرفی کرده و پس از نقل و گاهی نقد برخی دیدگاه‌ها، چنین ابراز داشته است: «این حروف اسرارآمیزند و از آغاز تا کنون هیچ تفسیری موفق به کشف رمز آن‌ها نشده است» (بل، ۱۳۸۲، ۱۰۱-۱۰۵).

درباره دلالت و معنای «حروف مقطعه»، نظرات گوناگونی میان دانشمندان اسلامی و مفسران

مسلمان مطرح است. همچنین درباره محکم یا متشابه بودن این حروف، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. از جمله دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله مصباح یزدی در این زمینه، قابل اشاره است، دو دیدگاه مذکور، در نوشتار حاضر، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

تشخیص محکمت از تشابهات و تفسیر آنها به یاری آیات محکم از موارد ضرورت بحث است. رابطه محکم با متشابه مانند پیوند اصل و فرع یا دایه و فرزند است؛ یعنی محکم، متشابه را نمی‌زاید؛ بلکه آن را در دامن خود می‌پروراند تا شکوفا شده و از تشابه برهد و به محکم پیوندد. اگر چنین نشود، تشابه در متشابه همچنان باقی مانده، لغزش‌گاه‌های شیطنی و بیمار دلی، در کمین آدمی خواهد بود.

از سوی دیگر، در صورتی که «حروف مقطعه» مصداقی از آیات متشابه شمرده شود، برای تفسیر آنها باید از آیات محکم استفاده شود و اگر از جمله آیات محکم به حساب آیند، می‌توان برای پی بردن به معنای تشابهات، از آنها بهره برد، لذا اندک خطایی در این زمینه، به انحراف در تفسیر می‌انجامد و از همین رو ضروری است که مفسر پیوند مقطعات را با محکمت و تشابهات دریابد تا از هرگونه تفسیر به رأی در امان بماند.

اگر ثابت شود برخی آیات مانند «حروف مقطعه»، نه محکم‌اند و نه متشابه، ضرورتی ندارد که مفسر، برای تفسیر آیه‌ای، آن را حتما محکم یا متشابه بداند و یا آن را مجمل یا مبین بشمارد تا به دنبال توجیه برای پیامدهای آن باشد. بسیاری از اسلام‌شناسان غربی «حروف مقطعه» را غیروحیانی و مانند آن معرفی کنند. آگاهی از نظر مفسران درباره معانی این حروف و بررسی محکم و متشابه بودن آنها، تشخیص نقطه افتراق دیدگاه‌های گوناگون و جمع بین آنها، با بررسی ارتباط بین «حروف مقطعه» و آیات محکم و متشابه میسر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ۱۳، ۱۴۵-۱۵۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ۳، ۳۴-۳۷).



## ۱. دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله مصباح درباره حروف مقطعه

بیست و نه سوره قرآن کریم با حروف به ظاهر ساده تهجی شروع و برخی حتی با نام تهجی خود، خوانده می‌شوند. هر کدام از آنها به صورت رمزی به یک یا چند معنای مهم اشاره دارند. این امر خود از نشانه‌های اعجاز قرآن کریم است.

درباره معنای «حروف مقطعه»، نظرات گوناگونی میان اندیشمندان اسلامی و مفسران شیعه و اهل سنت مطرح است، نظرات و دیدگاه‌های مذکور در دو دیدگاه اصلی خلاصه می‌شود که عبارت است از: الف - نامعلوم بودن معنا؛ بر اساس این نظر، «حروف مقطعه» از اسرار بوده، تنها خداوند متعال به معنای آنها آگاه است. این دیدگاه از سوی بسیاری دانشمندان، مورد انتقاد است و برخی تفاسیر، آنها را شرح داده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۲ق، ۲، ۲۵۰-۲۵۲)؛ ب - معنای مشخص (معلوم بودن معنای «حروف مقطعه»); صاحبان این اندیشه، مفاهیم گوناگونی برای این دسته آیات بیان می‌کنند. برخی، آنها را اسم‌های خدا یا سوره‌های قرآن می‌دانند. بعضی دیگر، معنای عرفانی برای آنها در نظر می‌گیرند. گروهی نیز، مقطعات را بر اساس اندیشه‌های کلامی تفسیر می‌نمایند که منابع کلامی بیان می‌شود (طوسی، ۱۳۸۸، ۱، ۴۸؛ ابن عربی، ۱۳۷۹، ۱، ۱۱؛ آملی، ۱۳۸۹، ۲، ۴۰۳؛ فخررازی، ۱۴۲۲، ۲، ۲۵۰؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ۱، ۲۰۶-۲۱۸؛ معرفت، ۱۴۲۱ق، ۵، ۳۱۴-۳۱۵؛ جوادی آملی، همان، ۶۳-۱۲۹).

در تفسیر «المیزان» درباره این دسته از آیات قرآن کریم، شرحی به چشم نمی‌خورد و فقط در ابتدای برخی از سوره‌هایی که با این آیات آغاز شده‌اند، در این زمینه مطالبی بیان شده است.

از نظر علامه تدبر در سوره‌هایی که «حروف مقطعه» همسان دارند؛ مانند «المیمات، الرات، طواسین و حوامیم»، نشان می‌دهد سوره‌های دارای «حروف مقطعه» مشترک، در مضامین بوده و سیاق‌شان با یکدیگر شباهت و تناسب دارد. شاهد این مدعا آن است که آیات ابتدایی «حوامیم»، بیانگر «تنزیل

الکتاب من الله» یا معنای آن است. چنان‌که می‌توان حدس زد، ارتباط خاصی بین «حروف مقطعه» و سوره‌هایی وجود دارد که با این حروف آغاز شده‌اند. مؤید این مطلب آن‌که سوره اعراف با «المص» شروع شده و محتوای آن، سوره‌های «میمات و ص» را در بردارد. از مطالب یادشده چنین برمی‌آید که «حروف مقطعه»، رموزی میان خداوند متعال و رسول اکرم (ص) بوده، معنای آن‌ها از بشر معمولی مخفی است و فهم عادی بشر فقط به میزان رابطه بیان‌شده بین آن‌ها و مضمون سوره‌هایشان دسترسی دارد.

ایشان در ادامه می‌افزاید: اگر کسی در وجوه اشتراک این حروف، تدبر و مضمون این سوره‌ها را با هم مقایسه کند، ممکن است به ارتباط آن‌ها بیشتر پی ببرد و شاید این، همان معنای سخن حضرت علی (ع) باشد: «إن لكل کتاب صفوة و صفوة القرآن حروف التهجي» (طباطبایی، همان، ۱۸، ۸-۹).  
به نظر آیت الله مصباح «حروف مقطعه» مدلول دارند؛ ولی از آن‌جا که مخاطب آن، همه مردم نبوده‌اند و مصلحتی در تفهیم عمومی آن وجود نداشته است، فقط برای حضرت پیامبر (ص) و کسانی قابل فهم است که از ایشان تعلیم گرفته‌اند (مصباح یزدی، همان، ۱۹۵). ایشان در بیان این ویژگی «حروف مقطعه»، به روایات استناد کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۲، ۱۰۶ و ۷۱، ۲۶؛ صدوق، ۱۳۸۰، ۲۲).

## ۲. بررسی دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله مصباح درباره مصادیق آیات متشابه

اندیشمندان شیعی و اهل سنت، مصادیق گوناگونی را برای آیات متشابه بیان کرده‌اند. «حروف مقطعه»، آیات غیر از آیات احکام، غریب القرآن، آیات مجمل و ... نمونه‌هایی هستند که در زمره مصداق متشابهات شمرده شده‌اند. مفسران زیادی از جمله علامه طباطبایی نیز، دیدگاه‌های مذکور را نقد نموده‌اند (سیوطی، ۱۳۶۳، ۳، ۶۵؛ طباطبایی، بی‌تا، ۲۰۷؛ همان، ۱۴۱۱، ۳، همان؛ جوادی آملی، همان، ۱۰۸؛ مشکینی، ۱۳۷۹، ۲۳۲-۲۳۳).

برای دستیابی به نظر علامه طباطبایی در این زمینه در ابتدا به ویژگی‌های آیات متشابه از دیدگاه ایشان اشاره می‌شود، ویژگی‌های آیات متشابه از نظر علامه طباطبایی عبارت است از:

- معنای متشابه برای همه مخاطبان روشن است. پس متشابه از قبیل مشترک لفظی نیست.
- مراد خدای متعال در آیه متشابه برای مخاطب، معلوم و واضح نیست.
- این واضح نبودن منظور گوینده به تردید مخاطب در تشخیص معنای آیه می‌انجامد.
- مراجعه به آیات محکم، تردید متشابه را از بین می‌برد.
- استفاده از آیه متشابه به تنهایی و بدون بهره از محکّمات، نشانه بیماری دل و فتنه‌انگیزی است (طباطبایی، همان، ۳۳- ۴۰).

ایشان مصادیق آیات متشابه را سه دسته دانسته‌اند: ۱- آیاتی که درباره ماورای طبیعت و خارج از حس و ماده است و انسان‌های عادی چون نمی‌توانند معنای غیرمادی آن را تصور کنند، دچار اشتباه می‌شوند. مثلاً آیه \*الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى\* (طه: ۵) به تردید می‌کشاند که منظور چیست و با مراجعه به آیه محکم \*لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ\* (شوری: ۱۱) دریافت می‌شود که مراد از ایستادن خداوند بر عرش، تسلط بر ملک و احاطه آفریدگان است؛ ۲- آیات منسوخ؛ ۳- آیات مربوط به دستورها و فرمان‌های اجتماعی و احکام فرعی که وضع ثابتی ندارند و بر اساس مصالح اجتماعی تشریح می‌شوند (همان، ۳۲- ۳۳).

همچنین برای تبیین دیدگاه آیت الله مصباح درباره مصادیق آیات متشابه در ابتدا به ویژگی‌های متشابهات از نظر ایشان اشاره می‌شود، این ویژگی‌ها عبارت است از:

- منظور گوینده در آن‌ها برای مخاطب مشتبه است. یعنی؛ در این‌که نمی‌توان هیچ‌یک را مقصود قطعی خداوند از آیه دانست، شبیه یکدیگرند و بر مقصود خداوند دلالت روشنی ندارند.
- بازگرداندن آن‌ها به آیه محکم ضروری است و بدین ترتیب مراد از آیه متشابه روشن شده، تشابه

معانی آن از میان خواهد رفت.

- فتنه‌گران متشابهات را بدون رجوع به محکّمات، توجیه و تأویل می‌کنند تا از این راه اغراض و دیدگاه‌های باطل خود را از آن‌ها برداشت نمایند (مصباح یزدی، همان، ۱۷۶-۱۸۳).

از نظر آیت الله مصباح نیز سه دسته آیات مصداق آیات متشابه هستند: ۱- آیات مشتمل بر معارف بلند و حقایق فراسوی ماده؛ ۲- حروف مقطعه "فواتح سور"؛ ۳- مجمل‌ها، عام‌ها، مطلق‌ها، منسوخ‌ها و موارد دیگری که به سبب جدایی کلام از قیود و قراین متشابه می‌شود (همان، ۱۹۶).

با مقایسه دیدگاه‌های این دو اندیشمند، آشکار می‌شود که برخی از مصداق‌های متشابه در دو دیدگاه، یکسان و بعضی دیگر، مختلف است. «حروف مقطعه» از نظر آیت الله مصباح، متشابه به حساب می‌آیند؛ اما علامه آن‌ها را متشابه نمی‌داند، بلکه از نظر ایشان، مفهوم این آیات حتی با رجوع به محکّمات هم برای بشر عادی مشخص نخواهد شد.

۳. تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله مصباح یزدی در محکم و متشابه بودن

### حروف مقطعه

در تحلیل دو دیدگاه مذکور لازم است در ابتدا دیدگاه این دو مفسر تبیین گردد، سپس روشن شود که آیا مفهوم متشابه در این تفاوت دخالت دارد یا مصداق‌های آن؟ اگر مقطعات بر اساس دیدگاه علامه، نه محکم و نه متشابه باشند، در کدام دسته از آیات می‌گنجند؟ همچنین با توجه به اینکه علامه در فرازی دیگر، آیات قرآن کریم را در محکم و متشابه محصور دانسته است، حل یا رفع این تعارض ظاهری چگونه ممکن است؟

بر این اساس، لازم است در ابتدا به تبیین دیدگاه‌ها و شفاف‌کردن زوایای مختلف آن‌ها پرداخته شود و سپس نقاط اشتراک و افتراق، میزان افتراق و قابل جمع بودن یا نبودن دو دیدگاه و نیز مبانی هر یک از دو دیدگاه و بیان میزان تأثیر آن مبانی در ره‌آورد هر یک از اندیشه‌ها مورد بررسی قرار

گیرد:

### ۳.۱. انحصار تقسیم آیات به محکم و متشابه

در سخنان علامه طباطبایی دو نظر متفاوت درباره انحصار آیات در محکم و متشابه به چشم می‌خورد: انحصار و عدم انحصار آیات در دو دسته محکم و متشابه؛ علامه طباطبایی، در تفسیر آیه هفتم سوره مبارکه آل عمران، آیات قرآن را بر اساس ظاهر، به دو دسته محکم و متشابه تقسیم کرده است. به نظر ایشان از ظاهر آیه یادشده این‌گونه برمی‌آید که آیات قرآن یا محکم هستند یا متشابه و دسته سوم وجود ندارد (طباطبایی، همان، ۳۲ و ۶۳). برخلاف این نظر، ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «حروف مقطعه فواتح سور اصلا مدلول لفظی ندارند و بدین سبب از مقسم محکم و متشابه بیرون‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۳۷).

بر این اساس، در یک‌جا ایشان آیات را به دو‌گونه محکم و متشابه تقسیم کرده است و در جای دیگر حروف مقطعه را نه محکم دانسته است و نه متشابه. لازمه عبارت دوم منقول از ایشان آن است که دسته سوم در کنار محکم و متشابه در نظر گرفته شود. بنابراین تعارضی ظاهری در کلام علامه طباطبایی به چشم می‌خورد.

برای رفع این تعارض می‌توان گفت: سخن علامه طباطبایی درباره «حروف مقطعه» با دلالت التزامی می‌رساند که آیات قرآن، تنها یک تقسیم ندارند؛ یعنی چنین نیست که فقط در دو قسم محکم و متشابه در نظر گرفته شوند. بلکه ممکن است تقسیم‌هایی گوناگون به اعتبارهای مختلف داشته باشند. بدین ترتیب «حروف مقطعه» بر اساس این فراز سخن علامه طباطبایی، نه محکم هستند و نه متشابه. آیت الله مصباح قائل است: «ظاهر آیه هفتم آل عمران آن است که آیات قرآن در دو قسم محکم و متشابه خلاصه می‌شود و نوع سوم وجود ندارد».

ایشان در ادامه می‌افزاید: «بر این اساس، «حروف مقطعه» نیز مدلول دارند؛ ولی از آن‌جا که مخاطب

آن، همه مردم نبوده‌اند و مصلحتی در تفهیم عمومی آن‌ها وجود نداشته است، فقط برای پیامبر و کسانی که از ایشان تعلیم گرفته‌اند، قابل فهم است» (مصباح یزدی، همان، ۱۹۵).

### ۳.۲. محکم یا متشابه بودن حروف مقطعه

چنان‌که بیان شد علامه طباطبایی، «حروف مقطعه» را دارای مدلول لفظی نمی‌داند<sup>۱</sup> و لذا این آیات را از مقسم محکم و متشابه بیرون می‌شمرد؛ چون همه افراد بشر، توانایی درک این دسته آیات را ندارند و رمز بین خداوند متعال و حضرت رسول(ص) است. پس نمی‌توان آن‌ها را از متشابهات دانست؛ چون آیات متشابه برای همگان قابل فهم هستند و لذا «حروف مقطعه» نه از آیات محکم به شمار می‌آیند و نه متشابه.

همچنین بیان شد که علامه طباطبایی قائل است: «حروف مقطعه» فواتح سور، مدلول لفظی این‌طوری ندارند». احتمالات گوناگونی در این سخن نهفته است؛ اول: مهمل می‌باشند و هیچ معنا و مفهومی را به مخاطب منتقل نمی‌کنند؛ دوم: مفهوم دارند اما این مفهوم، برای همه قابل دریافت نیست و رمز بین خدا و رسول خدا(ص) است؛ از میان دو احتمال یاد شده، مورد اول متنفی است؛ زیرا قرآن کریم، کتاب آسمانی و سخن خداوند متعال است و کلام بی‌معنا در آن راه ندارد. اما احتمال دوم پذیرفته می‌شود و علامه نیز به آن تصریح کرده که فهم بشر عادی به مقطعات، راهی ندارد(طباطبایی، ۱۴۱۱، ۱۸، ۹).

در تعریف آیت الله مصباح درباره متشابه، قیدی به چشم نمی‌خورد که «حروف مقطعه» را از مصادیق متشابه خارج کند. از این‌رو فواتح سور را به صراحت در زمره مصداق‌های متشابه می‌گنجانند(مصباح یزدی، همان، ۱۹۶).

### ۳.۳. مقایسه دیدگاه‌ها درباره آیات متشابه و حروف مقطعه

۱. آن‌جا که می‌فرماید: «... حروف مقطعه فواتح سور مدلول لفظی این‌طوری ندارد»(قرآن در اسلام، ۳۵).

در راستای مقایسه و تحلیل دو دیدگاه مذکور، آراء ایشان درباره آیات متشابه و حروف مقطعه، مفهوم و مصادیق تشابهات و انحصار یا عدم انحصار آیات قرآن به محکم و متشابه بررسی می‌شود تا بتوان به این مطلب دست یافت که آیا حروف مقطعه از آیات متشابه هستند یا نه.

### ۳.۳.۱. آیات متشابه

بیان ویژگی‌های مشترک دو دیدگاه درباره مفهوم و مصداق متشابه برای درک رأی دو مفسر ضروری است: درباه مفهوم، دو مفسر قائلند: آیات قرآن به محکم و متشابه تقسیم می‌شوند و مهم‌ترین سند در این انقسام، آیه هفتم سوره آل‌عمران است. البته مراد گوینده از این آیه روشن نیست و امکان سوءاستفاده از آن و تحریف معنوی وجود دارد.<sup>۱</sup> فهم صحیح مراد آیه متشابه، با رجوع به محکم، ممکن است. متشابه در قرآن به دو معنای عام و خاص به کار رفته است و متشابه به معنای عام، تمام آیات قرآن را دربرمی‌گیرد و به معنای خاص، بخشی از آیات را شامل می‌شود. از نظر مصداق هم، صاحبان هر دو دیدگاه، موارد زیر را مصداق متشابه می‌شمرند: الف) آیات مشتمل بر معارف بلند و حقایق فراسوی ماده؛ ب) منسوخ‌ها.

تفاوت‌های دو دیدگاه هم در مفهوم و مصداق آیات متشابه بدین شرح است:

علامه طباطبایی در تعریف آیه متشابه، ملاک‌هایی را مطرح کرده که در تعریف آیت الله مصباح به صراحت دیده نمی‌شود؛ هرچند ممکن است وی نیز غیر از نظر علامه طباطبایی را اراده نکرده باشد. ۱- آیه متشابه برای تمام مخاطبان قابل فهم است؛ گرچه گروهی بدون مراجعه به محکومات، معنای

---

۱. شباهت میان دو یا چند آیه مطرح نیست؛ بلکه مقصود تشابه معانی گوناگون است که درباره یک آیه احتمال می‌رود. یعنی در این‌که هیچ‌یک را نمی‌توان مقصود قطعی خداوند دانست، شبیه یکدیگرند. چنین آیه‌ای به تنهایی نه بر مقصود خداوند دلالت روشنی دارد و نه مصون از سوءبرداشت و تحریف معنوی است. از این‌رو بازگرداندن آن به آیات محکم ضرورت دارد و با این ارجاع، مراد از آیه متشابه روشن شده و تشابه معانی آن از بین خواهد رفت (محمدتقی مصباح یزدی، قرآن‌شناسی، ۲، ۱۷۷).

حقیقی آن را برمی‌گزینند و در مسیر انحراف، گام می‌نهند.

۲- مخاطب در تعیین معنای آیه متشابه تردید دارد و این شک، از تردید در تشخیص اراده متکلم

ناشی می‌شود که معنای حقیقی را اراده کرده یا معنای مجازی را؟

۳- پیروی از محتوای آیه متشابه به تنهایی و بدون توجه به آیات محکم، ویژگی بیماردلان و سبب

فتنه‌انگیزی است.

مصدق‌های متشابه نیز در نظر صاحبان این دو دیدگاه در مواردی متفاوت است: علامه طباطبایی

آیات مربوط به قانون‌های اجتماعی و حکم‌های فرعی را از موارد آیات متشابه می‌داند و این مورد در

مصدق‌های دیدگاه دیگر به چشم نمی‌خورد.

علامه طباطبایی درباره مصداق آیات متشابه قائل است: چون مصالح اجتماعی که احکام دینی بر

اساس آن‌ها تشریح می‌شود، وضع ثابتی ندارد و از طرفی، قرآن به تدریج نازل شده، آیات دربردارنده

قوانین اجتماعی و احکام فرعی دست‌خوش ابهام و ناسازگاری شده، ابهام‌ها با مراجعه به آیات محکم

برطرف می‌شود (طباطبایی، همان، ۳، ۶۱-۶۲).

آیت الله مصباح نیز در بیان مصادیق متشابه مواردی را ذکر می‌نماید هرچند علامه طباطبایی، این

موارد را در زمره آیات متشابه برنمی‌شمارد. موارد مذکور عبارتند از: ۱- «حروف مقطعه» در «فواتح

السور»؛ ۲- مجمل‌ها؛ ۳- عام‌ها؛ ۴- مطلق‌ها؛ ۵- موارد دیگری که به سبب جدایی کلام از قیود و

قراین متشابه می‌شود (مصباح یزدی، همان).

۳.۳.۲. حروف مقطعه

درباره مقطعات نیز عبارات دو اندیشمند مذکور، دارای شباهت‌ها و تفاوت‌هایی است. بخش‌های

مشترک دو دیدگاه درباره این دسته از آیات، این است که «حروف مقطعه» نیز مانند سایر الفاظ قرآن

کریم، مدلول دارند و بی‌معنا نیستند و مخاطب آن‌ها همه مردم نبوده‌اند بلکه معنای آن‌ها، تنها برای



معصومان(ع) قابل فهم است. اختلاف نظر علامه طباطبایی و آیت الله مصباح نیز در این مطلب است که علامه حروف مقطعه را از مقسم محکم و متشابه بیرون می‌داند(طباطبایی، ۱۳۷۹، ۳۷). بدین ترتیب آیات مذکور به نظر ایشان، نه محکم هستند و نه متشابه.<sup>۱</sup> اما آیت الله مصباح مقطعات را مصداقی از متشابهات می‌شمرد.

### ۳. ۴. تعیین میزان افتراق و قابل جمع بودن یا نبودن آن‌ها

در تحلیل اولیه از عبارات دو اندیشمند، دیدگاه ایشان مغایر به نظر می‌رسد؛ زیرا آیت الله مصباح با تقسیم انحصاری مستند به آیه یادشده، محکم و متشابه را دو قسمی می‌داند که سومی ندارد و «حروف مقطعه» را در زمره متشابهات قرار می‌دهد. اما علامه طباطبایی، این حروف را نه محکم می‌داند و نه متشابه(همان).

برای رفع این تعارض و مغایرت، فرضیه نوشتار حاضر این است که تقسیم آیات قرآن به محکم و متشابه، بر اساس حصر اضافی است نه حقیقی و حروف مقطعه، نه محکم‌اند و نه متشابه و لذا در راستای اثبات فرضیه مذکور، در ادامه در چهار محور، مطالبی ارائه می‌شود.

### ۳- ۴- ۱- رفع تعارض کلام مرحوم علامه طباطبایی و آیت الله مصباح

چنان‌که بیان شد، آیه هفتم سوره آل عمران، آیات قرآن را به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌کند: \*مِنْهُ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ\*، حصر در این آیه، نسبی و اضافی است؛ بدین معنا که چنین نیست که آیات قرآن فقط یا محکم باشند و هیچ آیه‌ای از این دو گروه خارج نماند که نه محکم باشد و نه متشابه. پس حصر آیات در محکم و متشابه، عقلی و حقیقی نیست. نگاه آیه از این زاویه، به آیات قرآن نسبی است؛ یعنی آیات قرآن را در دو دسته اصلی مطرح می‌کند که

---

۱. گرچه در بخشی از تفسیرشان، آیات را بر اساس ظاهر آیه هفتم سوره آل عمران، در دو گروه محکم و متشابه منحصر و قسم سومی را در کنار این دو دسته آیات مردود معرفی کرده است و در مرحله چهارم به تفصیل درباره آن سخن خواهیم گفت(المیزان فی تفسیر القرآن، ۳، ۳۲).

همان محکم و متشابه است. اما این که هیچ آیه‌ای از این دو دسته خارج نمی‌ماند و آیا آیه‌ای وجود دارد که نه محکم باشد و نه متشابه، آیه ساکت است و در مقام بیان آن نمی‌باشد. از این رو می‌توان گفت دسته‌ای از آیات، نسبت به تشابهات، محکم‌اند و دسته‌ای دیگر، نسبت به محکّمات، متشابه‌اند. تشابه آیات متشابه هم، به کمک محکّمات رفع می‌شود. بدین ترتیب، تعارض ظاهری در دیدگاه علامه طباطبایی، رفع می‌شود و لازمه عبارات ایشان این است که حروف مقطعه نه محکم باشد و نه متشابه. اما آیت الله مصباح این دسته از آیات را متشابه می‌داند.

### ۳. ۴. ۲. استناد به ظاهر آیه هفتم آل عمران و حجیت آن

در بحث حاضر، بهره‌گیری از ظاهر آیه هفتم آل عمران، صاحبان دو دیدگاه را در تقسیم آیات به محکم و متشابه یاری رسانده است. همین ظاهر، قرینه و مؤیدی است بر این که حصر یاد شده در آیه، اضافی باشد نه حقیقی؛ یعنی ظاهر آیه هفتم سوره آل عمران آیات را به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌کند. اما این تقسیم نمی‌رساند که گونه سومی در این میان وجود نداشته باشد که سایر آیات را دربرگیرد.

### ۳. ۴. ۳. چندزاویه بودن تقسیم آیات در قرآن کریم

از مجموع آنچه بیان گردید چنین برمی‌آید که آیت الله مصباح، آیات قرآن را شامل دو دسته محکم و متشابه و «حروف مقطعه» را متشابه می‌داند. اما لازمه سخن علامه طباطبایی این است که تقسیم به مجمل و مبین را برای آیات می‌توان لحاظ کرد و در نتیجه «حروف مقطعه» را از آیات مجمل به شمار آورد. از این رو هیچ ضرورتی ندارد «حروف مقطعه» محکم یا متشابه دانسته شوند؛ چنان که علامه نیز به این مطلب اشاره نموده و آن‌ها را از مقسم محکم و متشابه بیرون دانسته است.

آخوند خراسانی، صاحب «کفایة الأصول»، متشابه را همان مجمل می‌داند. علامه طباطبایی نظر وی را چنین نقد می‌کند: مجمل در مقابل مبین است و چنانچه مراد از مجمل، همان متشابه باشد، لازم

می آید منظور از مبین هم، همان محکم باشد؛ یعنی مصادیق آیات محکم، همان آیات مبین باشد؛ اما چنین نیست؛ زیرا با توجه به تعریف محکم، واضح می شود استوار بودن و عدم اشتباه در محکم بدین معنا نیست که ظاهر و لفظ آیه محکم، روشن و واضح است. بلکه این معنا را می رساند که احکام و مدلول محکم برای مخاطب آشکار بوده، او را از تشخیص مراد متکلم بازمی دارد. پس متشابه، همان مجمل نیست و مصادیق آن دو نیز یکی نمی باشد (طباطبایی، بی تا، ۲۰۷).

### ۳. ۵. مبانی دیدگاهها

در پایان لازم است ریشه و مبانی اختلاف نظر دو اندیشمند مذکور بررسی شود. بر اساس مطالب پیشین، به دست می آید که منشأ این اختلاف به تعریف متشابه و مدلول آن از سوی دو مفسر برمی - گردد:

### ۳. ۵. ۱. اختلاف در تعریف آیات متشابه

علامه طباطبایی تعریفی برای متشابه بیان کرده است که هم میان مفسران و دانشمندان علوم قرآنی بی نظیر است و هم برگرفته از خود قرآن کریم می باشد (آل عمران: ۷). وی ویژگی های متشابه را چنین برمی شمرد: متشابه به دسته ای از آیات قرآن اطلاق می شود، آیاتی که معنا دارند هرچند معنای این آیه نزد مخاطب مردد است و تردید مذکور به لفظ بر نمی گردد<sup>۱</sup> بلکه این تردید از معنا ناشی می شود. این تردید معنوی که برای مخاطب ایجاد می شود، ناشی از تردید در مراد متکلم است؛ یعنی شنونده نمی داند گوینده، معنای حقیقی را اراده کرده است یا معنای مجازی را و این شک و تردید، در صورت مقایسه متشابه با محکم، قابل تشخیص است. چنان که آیات محکم، ابهام متشابها را رفع و مراد متکلم را روشن می کنند و ابهام معنوی را می زدایند. البته بیمار دلان، آیات متشابه را بدون مراجعه

---

۱. چون بعضی از تردیدها در مفاهیم، ناشی از لفظ است و زبان شناسان می توانند آنها را برطرف کنند؛ مانند

آن که تردید حاصل از عموم و اطلاق را در عام و مطلق با مراجعه به مخصص و مقید رفع می نمایند.

به محکم تفسیر کرده، همان معنای حقیقی را در نظر می‌گیرند؛ بی‌آن‌که احراز کنند مقصود خداوند متعال چنین بوده است که این شیوه قلب‌های بیمار موجب فتنه‌انگیزی و ترویج عقیده‌های باطل می‌شود.

اما تعریف متشابه از دیدگاه آیت الله مصباح، همان تعریف مشهور است که بیان می‌کند: متشابه چند معنای احتمالی دارد و مراد گوینده از آن روشن نیست، لذا امکان سوءاستفاده و تحریف معنوی وجود دارد (مصباح یزدی، همان، ۱۷۷). بر اساس تعریف مشهور مجمل از مفهوم متشابه خارج نمی‌شود.

علامه طباطبایی با توجه به تعریف متشابه، مصادیق آن را بیان کرده‌اند و مجمل را از متشابهات نشمرده‌اند؛ چون مجمل را با مفهوم متشابه سازگار نمی‌دانند. وی، راه رفع اجمال را مراجعه به قوانین و قرینه‌های لفظی معرفی نموده است، اما تشابه در متشابه، با قرینه لفظی برطرف نمی‌شود. به عبارت دیگر، مفهوم مجمل از آن جهت اجمال و ابهام دارد که لفظش بین معناهای متعدد مردد است و شنونده باید برای تشخیص مراد اصلی به قرینه رو آورد. اما متشابه از آن جهت شبهه‌ناک است که مقصود گوینده معلوم نیست؛ نه این‌که معنای لفظ مبهم باشد. پس تردید در متشابه، از ناآگاهی نسبت به مراد متکلم ناشی می‌شود؛ اما اجمال در آیه مجمل، از معلوم نبودن معنای لفظ سرچشمه می‌گیرد نه مراد متکلم. به این ترتیب، آیات مجمل در نظر علامه طباطبایی، مصداق متشابه شمرده نمی‌شوند.

همچنین آیت الله مصباح در مصداق‌های متشابه نیز، از مجمل یاد کرده است؛ یعنی ایشان متشابه را به گونه‌ای تعریف کرده است که آیات مجمل را دربرمی‌گیرد. هنگام شمردن متشابهات هم، مجمل‌ها را از مصادیق متشابه دانسته‌اند.

گرچه آیت الله مصباح نیز تفسیر قرآن به قرآن را پیش گرفته‌است؛ اما دقت و عمق نظر علامه طباطبایی و گستردگی این‌گونه استنادهای ایشان بر هیچ اهل فنی پوشیده نیست.

از مجموع مطالب یادشده چنین به دست می‌آید که آیات قرآن کریم به اعتبار تشابه و عدم تشابه در مقصود گوینده، به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شود. اما این، تنها تقسیم ممکن نیست؛ یعنی نباید پنداشت که تقسیمات دیگری غیر از محکم و متشابه وجود ندارد. بلکه آیات قرآن از زاویه دیگر؛ یعنی به لحاظ واضح بودن معنای لفظ برای مخاطبان بر دو دسته است: مجمل و مبین، و این اعتبار به دنبال تشخیص ندادن معنای آیه به سبب اجمال آن است، نه از جهت تردید در معنای آیه به علت این که منظور گوینده قابل تشخیص نیست. پس در نظر علامه طباطبایی، مجمل با متشابه سازگار نیست و تعریف متشابه بر آن صدق نمی‌کند.

### ۳. ۵. ۲. اختلاف در مدلول حروف مقطعه

چنان که بیان شد علامه بر این باور است که «حروف مقطعه» در «فواتح سور»، اصلاً مدلول لفظی ندارند و بدین سبب از مقسم محکم و متشابه بیرون‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۳۷) و نیز بیان شد منظور این نیست که این دسته از آیات، معنایی ندارند و لفظ بی‌معنا و مهمل به حساب می‌آیند. بلکه مراد این است که معنا و مفهوم این آیات، برای عموم مخاطبان قابل فهم نیست و رمزی بین خدا و رسولش می‌باشد.

ره‌آورد این سخن، آن است که آیه متشابه، مدلول لفظی دارد به گونه‌ای که برای همه مخاطبان قابل فهم است (گرچه در تشخیص مدلول تردید و احتمال خطا وجود دارد؛ اما چنان که بیان شد قابل رفع است)؛ «حروف مقطعه» چنین مدلولی ندارند؛ یعنی همه، توانایی درک آن‌ها را ندارند و رمز بین خدا و حضرت رسول (ص) است. پس نمی‌توان آن را از متشابهات دانست؛ چون آیات متشابه، قابل فهم برای همگان است؛ همان‌طور که بیان شد سخن علامه طباطبایی درباره «حروف مقطعه»، با توجه به حصر اضافی، می‌رساند که آیات قرآن تنها یک نوع تقسیم ندارند؛ یعنی چنین نیست که فقط بتوان آن‌ها را در دوگونه محکم و متشابه گنجانند. بلکه ممکن است تقسیم‌های مختلفی به اعتبارهای

گوناگون در آیات قرآن قابل طرح باشد. بدین ترتیب حروف مقطعه بر اساس این فراز سخن علامه نه محکم هستند و نه متشابه.

### نتیجه گیری

۱- «حروف مقطعه» در دیدگاه علامه طباطبایی، مجمل و در نظر آیت الله مصباح، متشابه شمرده می شوند.

۲- آیت الله مصباح آیات قرآن را دوگونه و شامل محکم و متشابه معرفی کرده است، اما چنین انحصاری از کلام علامه طباطبایی به دست نمی آید، بلکه گویا علامه طباطبایی، آیات را از زاویه های گوناگون قابل تقسیم می داند که محکم و متشابه و نیز مجمل و مبین، دو مورد از آن است. علامه طباطبایی، ظاهر آیه یادشده را ملاک قرار داده، نوع سومی برای محکم و متشابه در این دسته بندی آیات نمی پذیرد.

## منابع

### \* قرآن کریم

۱. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۹۸۴م)، *التحریر و التنویر*، ج ۱، تونس: الدار التونسية للنشر.
۲. ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۰ش)، *التفسیر*، ج ۱، قم: اسماعیلیان.
۳. ابن منظور (۱۳۶۳ش)، *لسان العرب*، قم: ادب الحوزه.
۴. اعلمی حائری، محمد حسین (۱۴۱۳ق)، *دایره المعارف الشیعیه العامه*، ج ۷، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵. آملی، حیدر (۱۳۸۹ش)، *المحیط الاعظم*، ج ۲، قم: نور علی نور.
۶. بل، ریچارد و ویلیام مونتگمری وات (۱۳۸۲ش)، *تاریخ قرآن*، بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان های خارجی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹ش)، *تسنیم*، ج ۲ و ۱۳، قم: اسراء.
۸. حریری، محمد یوسف (۱۳۸۴ش)، *فرهنگ اصطلاحات قرآنی*، قم: هجرت.
۹. خاتمی، احمد (۱۳۸۳ش)، *فرهنگنامه موضوعی قرآن*، ج ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۵ش)، *قرآن شناسخت*، تهران: طرح نو.
۱۱. .... (۱۳۷۷ش)، *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران: دوستان - ناهید.
۱۲. خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۱ش)، *مقدمه ابن خلدون*، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. ساروخانی، باقر (۱۳۹۰ش)، *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۳۶۳ش)، *الایقان فی علوم القرآن*، ج ۳، محمد ابوالفضل ابراهیم،

قم: رضی- بیدار.

۱۶. صدر، محمدباقر (بی تا)، الحلقه الثانيه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۷. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، حاشیه الكفایه، بی جا.

۱۸..... (۱۳۷۹ش)، قرآن در اسلام «از دیدگاه تشیع»، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۹..... (۱۴۱۱ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳ و ۱۸، بیروت: مؤسسه الاعلمی

للمطبوعات.

۲۰. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۸ش)، التبیان، ج ۱، قم: ذوی القربی.

۲۱. عرفان، حسن (۱۳۹۱ش)، کرانه‌ها، قم: هجرت.

۲۲. فخررازی (۱۴۲۲ق)، التفسیر الکبیر، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ق)، العین، قم: دار الهجره.

۲۴. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۹۵ش)، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی

رضوی.

۲۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ج ۵۲ و ۷۱، تهران: مؤسسه الوفاء.

۲۶. مشکینی، علی (۱۳۷۹ش)، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم: الهادی.

۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ش)، قرآن شناسی، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی (ره).

۲۹. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۸ق)، المنطق، قم: اسماعیلیان.

۳۰. معرفت، محمد هادی (۱۳۷۸ش)، علوم قرآنی، قم: تمهید.

۳۱..... (۱۳۹۵ش)، تفسیر و مفسران، قم: تمهید.

۳۲..... (۱۴۲۱ق)، التمهید فی علوم القرآن، ج ۵، قم: مؤسسه نشر اسلامی.



٣٣. وجدى، محمد فريد (١٩٧١م)، *دايرة المعارف القرن العشرين*، ج ٣، بيروت: دار المعرفة.

## نقدی بر دیدگاه‌های قرآنیون درباره جامعیت تفصیلی حقایق قرآن و بی‌نیازی از

### سنت

زینب طیبی<sup>۱</sup>

### چکیده

جامعیت، رمز جاودانگی و جهانی بودن قرآن کریم است که در فهم و انطباق آیات بر موضوعات هر عصر از جمله دوره معاصر، تأثیر عمیقی دارد. با وجود آن‌که در بسیاری از آیات وحی به اصل جامعیت تصریح شده است، آیات مذکور مورد استناد نادرست برخی جریان‌های تفسیری معاصر اهل سنت از جمله «فرقه قرآنیون» قرار گرفته است؛ فرقه مذکور، ضمن برخورد گزینشی با آیات وحی، قائل است که قرآن در بردارنده شرح و تفصیل همه نیازهای دینی است و اطاعت از سنت واجب نیست. قرآنیون در اثبات ادعای خویش دلایل متعددی را ذکر نموده‌اند، مواردی چون انحصار وحی الهی در قرآن، تعلق اراده الهی بر حفاظت انحصاری قرآن، انحصار قداست الفاظ و معانی در قرآن، انحصار تشریح در قرآن، نفی وجود ابهام در آموزه‌های دینی به دلیل روا بودن تدبیر در قرآن و قابل احراز نبودن سنت پیامبر(ص) از جمله این دلایل است. این جستار با روش توصیفی-تحلیلی و نیز بهره‌گیری از منابع مکتوب کتابخانه‌ای، به این نکته رهنمون شده است که آیات مورد استناد قرآنیون، نسبت به مدعای ایشان یعنی امکان نیل به همه احکام و معارف دین در پرتو قرآن و بی‌نیازی از سنت، دلالت روشنی ندارند. در مقابل، می‌توان به آیتی اشاره کرد که با استناد به آنها فهمیده می‌شود که بخشی از آنچه خداوند در قالب دین برای انسان خواسته است، با رجوع به پیامبر(ص) به دست می‌آید و لذا تبیین مسائل دینی، بدون سنت امکان‌پذیر نیست.

واژگان کلیدی: قرآن، سنت، جامعیت تفصیلی، جاودانگی، جهانی بودن، قرآنیون.

---

۱. استادیار دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران؛ ztayyebi۶۲@gmail.com

به استناد حدیث شریف ثقلین (صدوق، ۱۴۰۴، ۱، ۳۴-۳۵؛ صفارقمی، ۱۴۰۴، ۴۳۵-۴۳۵)، پیامبر اکرم (ص) از قرآن و عترت، به عنوان دو میراث گرانسنگ خود یاد نموده و بر چنگ زدن به این دو میراث، برای رهنمونی به طریق سعادت تأکید کرده‌اند. بر این اساس، اندیشمندان مسلمان با درک جایگاه سنت در کنار قرآن به عنوان مهمترین سرچشمه شناخت دین و کارآمدترین ابزار فهم و دریافت آموزه‌های دینی، طی قرون متمادی از هیچ کوششی در تجمیع و تنقیح، طبقه‌بندی و تنسیق، تفسیر و ترویج سنت، دریغ نورزیده‌اند؛ ایشان ضمن تمهید مقدمات فراوان و تأسیس دانش‌های گوناگون در زمینه سنت‌پژوهی، صدها اصل و قاعده کارساز را در حوزه روایت و درایت حدیث ایجاد کرده‌اند و از همین مجرا بود که امکان احراز صدور و ابراز معنای سنت نبوی برای امت به وجود آمد.

با وجود این تلاش‌ها، تاریخ قرآن و حدیث، حکایت از آن دارد که در برهه‌ای از زمان، رویکرد «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» در فضای فکری جامعه اسلامی غلبه یافته، عترت و سنت مورد بی‌اعتنایی قرار گرفت. نگاهی به آیات بیان‌کننده نافرمانی صحابه از پیامبر (ص) (نور، ۴۷-۵۳؛ توبه، ۲۵) و چگونگی برخورد خلفا با نگارش و نشر حدیث، از جمله برخورد شدید عمر با نقل و اشاعه سنت پیامبر (ص) و سرزنش، حبس و تعزیر افرادی چون عبدالله بن حذیفه و ابوذر (ذهبی، ۱۳۷۴، ۱، ۷) این مدعا را تأیید می‌نماید. همچنین گزارش شافعی در کتاب «الأم» درباره عقیده گروهی منکر تمام روایات (شافعی، ۱۴۰۳، ۷، ۲۸)، گزارش ابن‌قتیبه در «تأویل مختلف الحدیث» درباره آرای برخی متکلمان اهل رأی که به طور عمد به تکیه بر خود قرآن و نادیده انگاشتن تبیینات سنت ابراز شده است (ابن‌قتیبه، بی‌تا، ۵۹) و عبارات شاطبی در «الموافقات» درباره گروهی قائل به کفایت قرآن (شاطبی، ۱۴۰۳، ۶۷۹-۶۸۰)، حاکی از این امر است که پدیده و نگرش کفایت قرآن در دریافت

آموزه‌های دینی، در ادوار مختلف تاریخ اسلام وجود داشته است.

پس از دوره‌های میانی، در قرن سیزدهم هجری، در برخی سرزمین‌های اسلامی جریانی سامان-یافته شکل گرفت که پژوهشگران درباره زمینه‌ها و محل پیدایش آن اختلاف نظر دارند(حکیم، ۱۴۰۲، ۷۶؛ الهی‌بخش، ۲۰۰۵، ۱۱۲). به نظر می‌رسد این نظریه نخستین بار در شبه‌قاره هند مطرح شد و [سر] سید احمدخان هندی، اولین کسی بود که این نظریه را مطرح کرد(حب‌الله، ۲۰۰۶، ۵۱۲؛ شاعر، ۲۰۰۹، ۲۲-۱۸؛ مهریزی، ۱۳۸۶، ۲، ۱۶؛ اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ۱، ۳۷۳). همزمان با انتشار کتاب «تفسیرالقرآن بآیات الفرقان» از جکراآلوی در سال ۱۹۹۶م، محمد توفیق صدقی با انتشار مقاله- «الإسلام هو القرآن وحده» در مجله «المنار» (صدقی، ۱۲۸۵، ۲۵۶)، برای نخستین بار به طرح دیدگاه- هایی مشابه با نظریات اهل‌القرآن در شبه‌قاره هند پرداخت. با وجود آنکه صدقی از نظریه عدم حجیت سنت و کفایت قرآن در دریافت آموزه‌های دینی توبه کرد(رشیدرضا، ۱۳۱۵، ۱۰، ۱۴۰)، اما شعار قرآن‌بستگی در دین و اندیشه بی‌اعتباری سنت را در میان طیفی از اندیشمندان عرب گستراند(اعظمی، ۱۴۰۱، ۱، ۲۶). برخی تجدیدنظرطلبان حدیثی، از جمله اسماعیل کردی(کردی، ۲۰۰۸، ۳۹) و محمد سعید عشاوی(عشاوی، ۲۰۰۲، ۳۶)، به نقد جدی سنت و میراث حدیثی بجای‌مانده از گذشتگان پرداختند و شماری چون احمد صبحی منصور(صبحی منصور، ۲۰۰۵، ۱۳-۳۳)، رشاد خلیفه(۵۸، ۴، ۱۹۸۲، Khalifa)، محمد شحرور(شحرور، ۲۰۰۰، ۵۵۲) و محمد أبوزید دمنهوری(أبوعلبه، ۱۴۳۵، ۲، ۵۳۵-۵۳۶ و ۲۵۴-۲۵۵)، نظریه نفی حجیت سنت و جامعیت تفصیلی حقایق قرآن را مطرح کردند. البته سخن از قرآن‌بستگی در شناخت دین و انکار کلی سنت، محدود به شبه‌قاره و سرزمین‌های عربی نشد و در اواخر قرن بیستم در برخی دیگر از بلاد اسلامی نیز مطرح شد. در حال حاضر از مروّجان اصلی این جریان در دیگر سرزمین‌های اسلامی، ادیب یوکسل(۹-۸۷، ۲۰۰۷، Yuksel) از ترکیه و قاسم احمد(۴۹-۲۳، ۱۹۹۷، Ahmad) از مالزی است.

بدون تردید جامعیت قرآن، رمز جاودانگی و جهانی بودن آن است که در فهم قرآن و انطباق آن بر موضوعات جدید تاثیر عمیقی دارد. با وجود تصریح آیات قرآن بر این اصل، آیات مذکور، مورد استناد نادرست قرآنیون قرار گرفته است. گسترش برخی شبهات در میان مسلمانان و نیز فعالیت‌های این جریان در کشورهای اسلامی و بویژه فضای مجازی، تلاش برای شناخت و نقد علمی مبانی و دیدگاه‌های این جریان را بایسته و ضروری نموده است.

رجوع به منابع موجود بیانگر آن است که پژوهش‌های مستقل اندکی درباره دیدگاه‌های قرآنیون، صورت گرفته است و آنچه تاکنون به رشته تحریر درآمده است، نگاشته‌هایی چون کتاب «دراسات فی الفرق القرآنیون و شبهاتهم حول السنه»، اثر خادم حسین الهی‌بخش است که از نظرگاه سلفی به تحلیل پیشینه و دیدگاه‌های قرآنیون پرداخته است و یا نوشته‌هایی مانند «حدیث به مثابه متن مقدس» (Hadith as scripture, Discussions on the Authority of prophetic Traditions in Islam)، اثر عایشه موسی (Y.Musa Aisha)، که از نظر قرآنیون مؤیدات تاریخی این اندیشه و چهره‌های شاخص آن را بررسی کرده است. در تنها پژوهش مستقل فارسی پیرامون این موضوع با عنوان «جریان‌شناسی قرآن‌بسندها: پژوهشی در پیشینه، تحولات و دیدگاه‌های قرآنیون» نیز تحلیل و تفکیک فنی و جامع مبانی و نظریات قرآنیون از دیدگاه‌های قرآن‌بسندگان در تفسیر، تجدیدنظرطلبان حدیثی و منتقدان جدی حدیث صورت نگرفته است. از این‌رو در این جستار کوشش شده است با روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و بهره‌گیری از منابع مکتوب و روش تحقیق تحلیلی-توصیفی در پردازش اطلاعات، دیدگاه‌های صاحبان این جریان درباره جامعیت تفصیلی حقایق قرآن و بی‌نیازی از سنت، روشن شود.

در این پژوهش، فرض مسأله آن است که قرآنیون با برخورد گزینشی با آیات وحی و نیز با تفسیرهای نامناسب با سیاق آیات و بر مبنای انحصار وحی الهی در قرآن، تعلق اراده الهی بر حفاظت

انحصاری قرآن، انحصار قداست الفاظ و معانی در قرآن، انحصار تشریح در قرآن و نفی وجود ابهام در آموزه‌های دینی در سایه روا بودن تدبّر در قرآن، معتقد شده‌اند که قرآن دربردارنده شرح و تفصیل همه نیازهای دینی است و اطاعت از سنت واجب نیست. این در حالی است که آیات مورد استناد قرآنیون نسبت به مدعای یاد شده، دلالت روشنی ندارند و در مقابل می‌توان از آیاتی یاد کرد که دلالت دارند بر اینکه بخشی از آنچه خداوند در قالب دین برای انسان خواسته است، با رجوع به پیامبر(ص) به دست می‌آید و تبیین همه مسائل دینی بدون کمک گرفتن از سنت امکان‌پذیر نیست.

### ۱. تحلیل نظریه جامعیت استقلالی و تفصیلی حقایق قرآن و بی‌نیازی از سنت

جریان قرآنیون معتقد است که قرآن در بردارنده شرح و تفصیل همه نیازهای دینی است و اساساً به سنت نیازی نیست (الهی‌بخش، ۲۰۰۵، ۱۰۷-۱۰۸). پشتوانه این دیدگاه، مسئله جامعیت قرآن است که در پرتو آیات مورد استناد قرآنیون باید بررسی شود. به نظر می‌رسد در این زمینه دو مدعا مطرح شده است: نخست جامعیت قرآن و دیگری امکان نیل به همه احکام و معارف دین در پرتو قرآن که بسیاری از اهل القرآن به آن تصریح کرده‌اند. چراغ‌علی، از مدافعان سرسخت [سر] سید احمدخان هندی و منکران سنت می‌گوید:

قرآن، از تمامی جنبه‌ها کامل است و با تمدن و پیشرفت سازگار، پیروانش را به بالاترین مرحله تمدن می‌رساند. اگر آن را درست تفسیر کنیم، ما را بدانجا رهنمون می‌شود. اگر آن را در میان آرای مفسران مقید سازیم و در حصر احادیث قرار دهیم، اوضاع دگرگون می‌شود. به جای حرکت به سوی تمدن و ترقی، به سوی سقوط و هلاکت می‌رود، زیرا از روایات، جز مقدار اندک، صحیح نیستند، بلکه تمامی آن‌ها حدسیات و اوهام عالمان و سازگار با دلایل قیاسی و اجماعی است. این همان راهی است که فقه و شریعت می‌پیماید و از پیشرفت و ترقی بازمی‌دارد (همان، ۱۰۹-)

(۱۱۰).

حافظ أسلم از دیگر نظریه پردازان این جریان می گوید: «قد انحصرت ضروریات الدین فی اتباع القرآن المفصل و لا تتعداه؛ ضروریات دین منحصر در پیروی از قرآن مفصل است و از آن فراتر نمی رود» (همان، ۲۱۰).

ابن قرناس در کتاب «الحديث و القرآن» آورده است که قرآن جامع است و برای ترسیم خطوط کلی دین نیازی به سنت نیست. از این رو اگر کسی قرآن را در تشریح اسلامی نیازمند غیر آن بداند، بر طریق کفر و ضلالت است (ابن قرناس، ۲۰۰۸، ۱۴-۱۵).

عبدالله جکراآلوی که در کتاب «برهان الفرقان علی صلاة القرآن» در صدد اثبات این نکته بود که جزئیات نمازهای پنج گانه از قرآن قابل استنباط است، در این باره می گوید: «کتاب مجید هر آنچه را که در دین به آن‌ها نیاز است، به طور مفصل و مشروح از هر جهت یادآوری کرده است، پس دیگر چه نیازی به وحی پوشیده [سنت] و چه احتیاجی به سنت است؟» (همان، ۲۱۰). او در جای دیگر بر این دریافت پای می فشارد و می گوید: «کتاب خداوند کامل و مفصل است و نیازی به شرح و تفسیر پیامبر (ص) و توضیح وی و یا آموزش عملی طبق قرآن ندارد» (همان، ۲۱۰).

غلام احمد پرویز با عبدالله جکراآلوی با وجود اختلاف در جزئیات در اینکه کمال دین در قرآن است و سنت از مصادر تشریح نیست، توافق داشت، چنانچه عبدالله جکراآلوی کمال قرآن را در شمول آن نسبت به جزئیات دین می دانست، ولی پرویز معتقد بود که قرآن اصول اساسی برای سلوک اخلاقی انسان‌ها را بیان کرده و جزئیات مربوط به زندگی روزمره آن‌ها را به خودشان واگذار کرده است (Brown، ۱۹۹۶، ۴۹-۴۸) و تعیین این جزئیات بر عهده حکومت قرآنی یا نظام اسلامی است (الهی بخش، ۲۰۰۵، ۵۲).

احمد صبحی منصور نیز در «القرآن و کفی مصدرا للتشریح الاسلامی» با برخورد گزینشی آیات

و ارائه تفسیرهای نامناسب با سیاق آیات، معتقد شده است که قرآن کتابی کامل و جامع در بیان حقایق است و در امر هدایت مؤمنان، خود را کافی اعلام کرده و مردم را از مراجعه به غیرخدا باز داشته است (صبحی منصور، ۲۰۰۵، ۱۴-۱۵). او می‌گوید: اگر در قرآن تدبیر کنیم درمی‌یابیم که قرآن تنها کتابی است که مسلمانان باید بدان تمسک جویند. این کتاب بذاته روشن است و خداوند متعال درباره آن فرموده است: \*إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ\* (بقره، ۱۵۹). وی معتقد است در این کتاب، آیات وحی به «بینات» توصیف شده است و این بیانگر آن است که قرآن در تبیین خود به چیزی جز قرائت، تلاوت، تفکر و تدبیر نیاز ندارد، از این رو «کتمان» در برابر «تبیان» قرار گرفته و تبیین کتاب خدا توسط بشر به معنای عدم کتمان و تلاوت و قرائت آن است (همان، ۲۳-۲۴). وی همچنین قائل است: آیاتی که قرآن را به «کتاب مبین» توصیف می‌کند، بیش از آن است که شمارش شود، اما برخی اعتقاد دارند که کتاب خدا پیچیده و مبهم است و به کسانی نیاز دارد تا آن را تفسیر کنند، این در حالی است که بهترین تفسیر قرآن در خود قرآن است و خداوند متعال فرموده است: \*وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا\* (فرقان، ۳۳)، از نظر صبحی منصور تفصیل مورد نیاز بشر در قرآن آمده است و اگر در برخی امور اجتماعی، نصی از قرآن وجود ندارد، برای پیشرفت اجتماع و تحقق عدل و برابری و جلوگیری از ظلم، اجتهاد و شورا در تشریح احکام مرتبط با این امور، جایز است؛ زیرا هدف ارسال پیامبران و نزول کتاب آسمانی، اقامه عدل و داد در میان مردم بوده است (همان، ۲۴ و ۸۸).

#### ۱.۱. دلایل نقلی قرآنیون در جامعیت تفصیلی حقایق قرآن

به طور کلی، آیات مورد استناد باورمندان به جامعیت تفصیلی حقایق قرآن و بی‌نیازی از سنت



در دریافت آموزه‌های دینی به چند دسته قابل تقسیم است:

**دسته اول:** آیاتی که کتاب خدا را در بردارنده هر چیز معرفی می‌کند: (انعام، ۵۹ و ۳۸؛ اسراء،

۴۱) (برای نمونه ر.ک: ابن‌قرناس، ۲۰۰۸، ۵۱۸؛ شربینی، ۱۴۲۹، ۱۷۶).

نویسنده «القرآن و کفی مصدرًا للتشريع الاسلامی» درباره اینکه اگر قرآن نیازی به سنت ندارد، پس جزئیات احکامی مانند اوقات نمازها و تعداد رکعات نماز، در کجای قرآن آمده است، قائل است پاسخ به این پرسش در گرو فهم روش بیان قرآن در تشریح احکام است، وی بر این باور است که کسانی که روش قرآن را در تشریح احکام درک نکرده‌اند، خداوند متعال را در این گفتار خود که در قرآن در بیان چیزی فروگذاری نکرده است، متهم به کذب می‌نمایند. او همچنین معتقد است که خداوند متعال از این افراد خبر داده و فرموده است: \*وَ الَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٌ\* (سبأ، ۵). بر اساس ادعای این نویسنده، قرآن در بردارنده هر چیز ضروری است و اگر در برخی عبادات نظیر تعداد رکعات نماز و کیفیت ادای آن مشکلی نداریم، از آن روست که ما با آن از کودکی آشنا بوده‌ایم و بر آن ممارست ورزیده‌ایم، در حقیقت یادکرد امور غیرضروری در قرآن سبب ورود هزل در کتاب خداست و در این کتاب جایی برای بیهوده‌گویی وجود ندارد (صبحی منصور، ۲۰۰۵، ۲۵-۲۸).

**دسته دوم:** آیاتی که قرآن را با وصف «تبیان و تفصیل» می‌ستاید: (نحل، ۸۹؛ یوسف، ۱۱۱؛

انعام، ۱۱۴؛ هود، ۱؛ فصلت، ۳).

صبحی منصور برای محو نقش سنت در تبیین آیات وحی، «تبیان» را توضیح چیزی می‌داند که نیازمند بیان و توضیح است و معتقد است چیزی که به ذات خود واضح است، به چیزی که آن را توضیح دهد نیاز ندارد. وی قائل است: «بیان و توضیح قرآن در جایی است که نیازمند توضیح باشد و

آنچه نیازمند بیان نیست، تفصیل و شرح لازم ندارد، بویژه آنکه آیات قرآن تفصیل شده و از جانب خداوند حکیم و آگاه محکم شده است (همان، ۲۶). او درباره آیه ۴۴ سوره نحل نیز می‌گوید:

اما بعضی این سخن خداوند را بد فهمیده‌اند و دلیلش آن است که این جزء آیه را از ماقبل آن جدا می‌کنند و آن را دلیل بر وجود منبعی دیگر به همراه قرآن می‌دانند و می‌گویند ذکری بر پیامبر(ص) نازل شده تا به وسیله آن قرآنی را که برای مردم نازل شده تبیین کند. ما برای فهم معنای صحیح این قسمت از آیه باید در سیاق قرآنی تدبّر کنیم. خداوند در مورد پیامبران پیشین می‌فرماید: \*وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ...\*، یعنی خداوند متعال پیامبران پیشین را به سوی اهل کتاب فرستاده و با آنان بیانات و زبر- یعنی کتاب‌ها- نازل کرده است، سپس خطاب به پیامبر(ص) می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ»، یعنی قرآن را «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»، یعنی برای اینکه آنچه برای اهل کتاب از بیانات و زبر نازل شده را برایشان توضیح دهی، شاید تفکر کنند(همان، ۲۹).

او می‌افزاید:

کلمه «الناس» در کلام خداوند متعال \*لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ\* بر عموم بشر دلالت ندارد، بلکه با توجه به سیاق آیات، دلالت بر اهل کتابی می‌کند که در میانشان کتاب‌های آسمانی گذشته نازل شد، در آن اختلاف کرده، تحریفش کردند. این کاربرد کلمه «الناس» برای گروهی خاص که سیاق بر آن دلالت کند، به فراوانی در قرآن آمده است. به عنوان نمونه خداوند متعال می‌فرماید: \*الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ

النَّاسِ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ\*  
 (آل عمران، ۱۷۳) و یا سخن خداوند متعال در آیه\*يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ  
 بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى  
 النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ\* (يوسف، ۴۶) که کلمه ناس در آن‌ها بر عموم بشر دلالت  
 نمی‌کند و به معنای گروه خاصی است که سیاق آیات درباره آن سخن گفته  
 است(همان، ۲۹-۳۰).

بنابر تفسیر صبحی منصور، وظیفه قرآن در برابر اهل کتاب تبیین حق در کتب آسمانی پیشین  
 است که در آن‌ها تحریف، تغییر و اخفای حق صورت گرفته است(همان، ۳۰-۳۱).

دسته سوم: آیاتی که قرآن را با ویژگی «نور»، «مبین» و «بیان» توصیف می‌کند: (مائده، ۱۵؛ نحل،  
 ۱۰۳؛ یس، ۶۹؛ بقره، ۹۹).

دسته چهارم. آیاتی که کتاب خدا را برای مؤمنان کافی می‌داند: \*أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ  
 الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَّ ذِكْرًا لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ\* (عنکبوت، ۵۱).

ابن‌قرناس در «الحديث و القرآن» با برخورد گزینشی و تأکید بر آیات کفایت قرآن در آنچه  
 مؤمنان بدان نیازمندند، می‌گوید:

چنان که در قرآن کریم هم آمده است، با وجود کفایت قرآن برای مؤمنان، بیشتر  
 مردم بر این باورند که قرآن به تنهایی کافی نیست: \*وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ  
 يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذُكِّرَتْ رَبِّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَةً وَ لَوْ عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا\*  
 (اسراء، ۴۶). با وجود تمام و کمال بودن قرآن، مردم بر یافتن نصوصی غیر از قرآن  
 پای می‌فشرند تا به مانند جزیی از دین خدا از آن پیروی نمایند، در حالی که این

کفر ورزیدن به چیزی است که خداوند نازل کرده است: \*وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا

الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا\* (اسراء، ۸۹) (ابن قرناس، ۲۰۰۸، ۵۱۸).

دسته پنجم. آیاتی که به کمال دین اشاره دارد: \*الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ

رَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا...\* (مائده، ۳).

صبحی منصور می گوید قرآن کامل و تام است و به چیز دیگری به همراه خود نیاز ندارد.

خداوند متعال می فرماید: \*وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَمْ يَدُلَّ لِكَلِمَاتِهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ\* (انعام،

۱۱۵)، بنابراین کلمه خدا با قرآن تمام می شود و کلمه خدا جایگزین ندارد. همچنین خداوند متعال

می فرماید: \*الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا\*، بنابراین نعمت

خداوند با اسلام که دین مورد رضای خداوند است و با کامل شدن وحی قرآنی تمام می شود و نیز

فرموده است: \*وَ لَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ

إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ\* (لقمان، ۲۷) و می فرماید: \*قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ

تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا\* (کهف، ۱۰۹). او در ادامه نتیجه گرفته است که اگر خداوند

متعال اراده می کرد که کلماتش برای ما بی پایان باشد چنین می کرد، اما رحمت الهی باعث شده است

کتابی واحد، کامل، مفصل و روشن برای ما نازل شده و ما را به کفایت آن مأمور سازد (ر.ک: صبحی

منصور، ۲۰۰۵، ۳۲-۳۳).

ابن قرناس از دیگر نظریه پردازان این جریان می گوید:

کتاب خدا کامل است و به یاری بشر نیاز ندارد و اگر تمامی مخلوقات اعم از

بشر و هر مخلوق دیگری که قادر به دیدن آن نیستیم گرد هم آیند، از آوردن مانند

قرآن عاجز خواهند بود: \*قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا

الْقُرْآنَ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا\* (اسراء، ۸۸) (ابن‌قرناس، ۲۰۰۸،

۵۱۸).

## ۲.۱. نقد استدلال قرآنیون در جامعیت تفصیلی حقایق قرآن

در نقد اجمالی نظریه قرآنیون و نحوه استناد ایشان به آیات وحی در تبیین جامعیت تفصیلی

حقایق قرآن و بی‌نیازی از سنت، چند نکته شایسته توجه است:

یک. به نظر می‌رسد در حقیقت در این‌جا دو مدعا مطرح شده است؛ نخست جامعیت قرآن و

دیگری امکان نیل به همه احکام و معارف دین در پرتو قرآن. با وجود آن‌که مدعای نخست دست‌کم

در حوزه‌های دینی و هدایتی به اجمال پذیرفته شده است، آیات مزبور نسبت به مدعای دوم دلالت

روشنی ندارند، بویژه آنکه استناد به آیات یاد شده گزینشی و بدون توجه به سیاق آیات صورت

گرفته است. در مقابل اگر بخواهیم با تکیه بر خود قرآن سخن بگوییم، می‌توانیم از آیاتی یاد کنیم که

به ضرورت اطاعت و تبعیت از پیامبر(ص) در اوامر و نواهی و قضایا و احکام اشاره دارند(ر.ک:

حشر، ۷؛ احزاب، ۳۶) و ایشان را مفسر و بیانگر آیات قرآن و معلّم کتاب معرفی کرده‌اند(ر.ک: نحل،

۴۴؛ آل‌عمران، ۱۶۴). در پرتو این آیات، می‌توان دریافت که بخشی از آنچه خداوند در قالب دین

برای انسان خواسته است، با رجوع به پیامبر(ص) به دست می‌آید. در حقیقت، اعتبار سنت

پیامبر(ص) نیز یکی از مضامین قرآن تلقی می‌شود و از همین رو با جامعیت قرآن هم سازگار خواهد

بود. به دیگر سخن جامعیت بدان معناست که خداوند سرنوشت همه ابعاد دین را در قرآن به دو

صورت مستقیم و غیرمستقیم مشخص ساخته است. البته این نکته که آیا پیامبر(ص) در همه سخنان

خود متکی به فهم عمیقی از قرآن بوده یا به دانش دیگری هم تکیه داشته است، تأثیر مهمی در این

بحث ندارد، هر چند که در صورت نخست بیان قرآن به گونه مستقیم تلقی می‌شود و در صورت دوم

به گونه غیرمستقیم و بر اساس تبیین رسالت و نقش پیامبر(ص) لحاظ می‌شود. در هر صورت،

ضرورت حفظ جایگاه سنت در کنار قرآن ثابت است (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ۱، ۳۹۹).

دو. صرف نظر از گستره دلالت آیات مزبور، مدعیان جامعیت قرآن و بی‌نیازی از سنت، نسبت به مبنای خود پایدار نبوده و در عمل در استخراج تفصیل احکام و معارف دین از قرآن، به خودرأیی و برداشت‌های ذوقی گرایش یافته‌اند. به عنوان نمونه در حوزه احکام روزه، برخی نمایندگان جریان یاد شده، با توجه به اطلاق آیه ۱۸۳ سوره بقره، زمان معینی را برای روزه واجب نپذیرفته و گفته‌اند: «إِنَّ الْمَطْلُوبَ هُوَ الصِّيَامُ شَهْرَ مِنْ أَشْهُرِ السَّنَةِ دُونَ التَّقْيِيدِ بِرَمَضَانَ؛ مطلوب روزه در یکی از ماه‌های سال است و به ماه رمضان مقید نشده است» (ر.ک: الهی‌بخش، ۲۰۰۵، ۳۹۶). شمار دیگری از قرآنیون زمان روزه را نه روز و از بیست و یکم رمضان تا پایان آن دانسته و به فراز «أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ...» (بقره، ۱۸۴) در ذیل آیه روزه استناد کرده و گفته‌اند که «ایام» جمع قلت است و حداکثر بر نه دلالت دارد (ر.ک: همان، ۳۹۷).

سه. تدقیق در معنا و سیاق آیات مورد استفاده قرآنیون درباره جامعیت تفصیلی حقایق قرآن و بی‌نیازی از سنت، خواننده را از انحراف در فهم آیات باز می‌دارد؛ به عنوان مثال آیه ۵۱ سوره عنکبوت: «\*أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرًا لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ\*» پس از آیه شریفه\* «وَقَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ\*» (عنکبوت، ۵۰) قرار دارد. به بیان دیگر آیه ۵۱ سوره عنکبوت، برای پاسخ به تعریض و طعنه- ای که به قرآن زدند و آن را آیه و نشانه نبوت نمی‌دانستند، زمینه‌چینی می‌کند و استفهام در آن انکاری و خطاب در آن به رسول خداست که می‌فرماید: «آیا برای آنان معجزه بودن این کتاب که برایشان خوانده می‌شود کافی نیست؟» (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۱۶، ۱۴۰).

استفهام در آیه\* «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ\*» (زمر، ۳۶) نیز تقریری است و معنای آیه شریفه آن

است که برای امور بندگان، خدا کافی است و خداوند در برابر تهدیدی که مشرکان به خدایان خود نسبت به پیامبر(ص) می‌دادند، کفایت امور پیامبرش را اعلام می‌دارد(همان، ۱۷، ۲۵۹). بنابراین آیا می‌توان با استناد به آیات مزبور، ادعا کرد که اطاعت از خداوند، بندگان را از اطاعت از پیامبرش بی-نیاز می‌کند؟ آیا جز این است که باری تعالی بندگان را به اطاعت محض از رسول خدا(ص) فراخوانده است(ر.ک: آل عمران، ۱۳۲) و اطاعت از رسول را اطاعت از خود معرفی کرده(ر.ک: نساء، ۸۰) و تنها راه رستگاری بشر را در اطاعت از خدا، رسول و اولیای امر ترسیم کرده است(ر.ک: نساء، ۵۹).

چهار. صرف‌نظر از دیدگاه شیعه درباره آیه اکمال(مائده، ۳)، استدلال به این آیه نیز مخدوش است؛ زیرا در این مغالطه، کمال با نیاز به سنت و تبیین آموزه‌های قرآن توسط پیامبر(ص) در تقابل قرار گرفته است و به طریق قیاس استثنایی از جامعیت و کامل بودن قرآن، بی‌نیازی از سنت و تفسیر نتیجه گرفته شده است، این در حالی است که کمال به معنای بی‌نیازی از تفسیر نیست و تفسیر به معنای توضیح و نه تکمیل آمده است(ر.ک: معجم مقاییس اللغه؛ لسان‌العرب؛ مجمع‌البحرین؛ المفردات فی غریب القرآن، ذیل فسر). در حقیقت آنچه در مقابل کمال قرار دارد، نقص است و نه تفسیر و توضیح(ر.ک: مجمع‌البحرین؛ المفردات؛ لسان‌العرب؛ العین، ذیل کمل) و چه بسا چیزی کامل باشد و به تفسیر و توضیح نیز نیازمند باشد. بنابراین هیچ ملازمه‌ای میان کمال و بی‌نیازی از توضیح کتاب خدا و سنت وجود ندارد. کتاب خدا در بیان همه نیازهای لازم برای هدایت بشر کامل و تام است، اما این به معنای بی‌نیازی از تفصیل و توضیح نیست. چنانکه قانون اساسی در کشورها، بالاترین و جامع‌ترین قانون هر کشور است، ولی در عین حال به تفسیر و توضیح نیازمند است. قرآن نیز در عین کمال با حجیت سنت نبوی در تناقض نیست؛ زیرا این حجیت در کتاب خدا بیان شده است و همانگونه که کامل بودن قانون اساسی با اعتبار قوانین مدنی و جزایی و لوایح تنافی ندارد و قوانین

مجلس و لوایح دستگاه‌های دولتی در راستای قانون اساسی و براساس آن و نه در تکمیل قانون اساسی یا نقیض آن است، حجیت سنت نبوی نیز در قرآن به روشنی آمده است و در مقابل قرآن و یا جدا از آن نیست (حسینی، ۱۳۸۹، ۴).

پنج. از مهمترین استدلال‌های قرآنیون در دلالت آیات بر جامعیت قرآن و کفایت آن در دریافت آموزه‌های دینی، آیات ۳۸ سوره انعام و ۸۹ سوره نحل است که نکات ذیل در مفهوم‌شناسی مفردات آیات و فهم صحیح آن قابل توجه است:

۱. استدلال به آیه \*ما فرطنا فی الكتاب من شیء ثم اِلی ربهم یحشرون\*، در صورتی بر مدعای قرآنیون در کفایت قرآن، کامل است که مقصود از کتاب در این آیه، قرآن و مراد از عدم تفریط، بیان همه جزئیات باشد، اما هیچ‌یک از این دو مطلب ثابت نیست؛ زیرا اولاً گروه اندکی از مفسران تفسیر «کتاب» را در این آیه به «قرآن» گزین کرده‌اند (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰، ۱۲، ۵۲۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۴، ۱۳۸-۱۳۷؛ فیض کاشانی ۱۴۱۵، ۲، ۱۱۸) و بیشتر مفسران کتاب را به «لوح محفوظ» یا «علم الهی» تفسیر کرده‌اند (ر.ک: طبری، ۱۳۹۳، ۷، ۱۱۹؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۰، ۳، ۲۲۶؛ بیضاوی، ۱۴۰۸، ۲، ۱۶۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ۳، ۱۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۶، ۴۱۹) و برخی نیز در معنای کتاب دو احتمال یاد شده را مطرح کرده‌اند و هیچ‌کدام را ترجیح نداده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹، ۴، ۱۲۸؛ طبرسی، ۱۴۲۶، ۳، ۴۶۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۹، ۷، ۸۱). صدر و ذیل آیه شریفه نیز این احتمال را که منظور از کتاب «لوح محفوظ» یا «علم الهی» باشد، تأیید می‌کند؛ زیرا در صدر آیه سخن از \*و ما من دابة فی الارض\* است و آخر آیه سخن از \*ثم اِلی ربهم یحشرون\* دارد. اگر مقصود از «کتاب» قرآن باشد، این اشکال وارد می‌شود که در قرآن، همه جنبنده‌ها و پرنده‌ها ذکر شده است، در حالی که در آیه به این امر که \*ما فرطنا فی الكتاب... ثم اِلی ربهم یحشرون\* تصریح شده است، اما اگر مقصود از آن «لوح محفوظ» یا «علم الهی»



باشد، این اشکال وارد نیست، زیرا بدون تردید هر چه لباس وجود می‌پوشد، در کتاب خلقت خداوند ثبت است، ولی با این حال، چنانکه برخی مفسران مانند فخر رازی بیان کرده‌اند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۲، ۵۲۳)، نمی‌توان احتمال اراده قرآن از کلمه «کتاب» را در این آیه، مردود دانست.

در صورتی که اهل القرآن برای اثبات دیدگاه خود به احتمال اراده قرآن از کلمه «کتاب» استناد نمایند، باز هم این آیه دلیل بر مدعای ایشان نیست؛ زیرا اگر مقصود از «کتاب» در این آیه، «قرآن» باشد، زمانی می‌توان آیه را دلیل بر مدعای قرآنیون دانست که عدم تفریط به معنای بیان همه جزئیات باشد، ولی نه از نظر لغوی عدم تفریط به معنای بیان همه جزئیات و نیاز نداشتن قرآن به سنت و تبیین آیات است (ر.ک: معین؛ دهخدا؛ ذیل تفریط) و نه اصطلاحی در قرآن یا علوم اسلامی به این معنا وجود دارد.

در آیه کریمه\*... و نزلنا علیکَ الْکِتَابَ تَبْیَانًا لِّکُلِّ شَیْءٍ وَ هُدًی وَ رَحْمَةً وَ بُشْرًی لِّلْمُسْلِمِینَ\* (نحل، ۸۹) نیز دو بخش از آیه، مورد استدلال قرآنیون در کفایت قرآن و بی‌نیازی از سنت قرار گرفته است؛ نخست به کلمه «تبیان» و اینکه قرآن بذاته روشن است و چیزی که بذاته روشن است نیازمند تفسیر و توضیح نیست، استدلال شده است. این مدعا نیز نتیجه دو مغالطه است: اول اینکه «تبیان» را به معنای بی‌نیازی از هرگونه توضیح و تفصیل گرفته است، در حالی که «تبیان» از نظر لغوی، مصدر و به معنای بیان کردن با حجت و دلیل است (ر.ک: التحقيق؛ مجمع‌البحرین، ذیل بین) و هیچ منافاتی ندارد که یک مطلب بعد از بیان، به تفسیر و تفصیل هم نیاز داشته باشد. به عنوان مثال کتاب‌های درسی بیان و تبیین یک علم است، ولی در عین حال نیازمند تدریس، شرح و تفصیل است. در سیره عقلا و اندیشمندان نیز ملازمه‌ای میان تبیان بودن و نیاز نداشتن به تفسیر، توضیح و تفصیل نیست. قانون تبیان برای حل مشکلات مردم است، اما در عین حال به تفسیر، توضیح و تفصیل هم نیازمند است. با توجه به هدف قرآن که هدایت انسان‌هاست، آیات قرآن هم در تمام مباحث مربوط به

هدایت روشن است، اما این به معنای بی‌نیازی از سنت و تفسیر و توضیح کتاب نیست (حسینی، ۱۳۸۹، ۴).

مغالطه دوم این است که صفت محتوای قرآن را صفت لفظ قرآن در نظر گرفته‌اند. الفاظ قرآن و حتی معانی جملات قرآن، تبیان نیست و پیام و روح قرآن تبیان است و آنچه به توضیح نیاز دارد الفاظ و ترکیبات قرآن و چه بسا معنای جملات قرآن است تا پیامی که خداوند از این الفاظ اراده کرده است، روشن شود. وقتی از آن پیام پرده برداشته شد، آن پیام تبیان است و عقل انسان در فهم و پذیرش و صحت آن تردید نخواهد کرد. از این رو آنچه تبیان است به تفسیر و توضیح نیاز ندارد و آنچه به تفسیر و توضیح نیازمند است، تبیان نیست.

موضع دوم استدلال قرآنیون به این آیه، عبارت \*لِكُلِّ شَيْءٍ\* است که با تبیان بودن قرآن، دیگر به سنت نیازی نیست. در نقد این مدعا نیز باید گفت که بدون تردید مراد از \*كُلِّ شَيْءٍ\* مطلق همه چیز نیست، به عنوان مثال بخش عمده‌ای از آیات قرآن، شرح قصص انبیاء است، اما در قرآن به صراحت آمده است که قصه برخی انبیاء مطرح نشده است: \*وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ\* (نساء، ۱۶۴).

به نظر می‌رسد حصر در اینجا اضافی است و مراد از آن \*كُلِّ شَيْءٍ\* بحسبه\* و همه آن چیزهایی است که بازگشت آن به هدایت است، از قبیل معارف حقیقی مربوط به مبدأ و اخلاق فاضله و شرایع الهی و قصص و مواعظی که مردم در هدایت و راه یافتنشان به آن نیازمندند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۱۲، ۳۲۲) و این بیان با مرجعیت سنت تنافی ندارد؛ زیرا مرجعیت سنت به روشنی در قرآن آمده است (ر.ک: حشر، ۷؛ احزاب، ۲۱). در نتیجه برخی امور لازم برای هدایت انسان در قرآن به صورت مستقیم بیان شده است و برخی به اطاعت و تبعیت و اسوه‌گیری از پیامبر (ص) واگذار شده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ۷).

۴۵۲). در هر صورت حفظ جایگاه سنت در کنار قرآن ثابت است و آنچه برای هدایت بشر و از جمله مرجعیت سنت نبوی لازم است، در قرآن بیان شده است.

## ۲. تحلیل مبانی قرآنیون در جامعیت تفصیلی حقایق قرآن و بی‌نیازی از سنت

افزون بر تحلیل انتقادی استدلال قرآنیون بر جامعیت و کفایت قرآن در دریافت آموزه‌های دینی و بی‌نیازی از سنت، از آنجا که این نظریه به پشتوانه مبانی خاصی مطرح شده است، در ذیل به تحلیل انتقادی مبانی قرآنیون در جامعیت تفصیلی حقایق قرآن و بی‌نیازی از سنت پرداخته می‌شود.

### ۱.۲. انحصار وحی الهی در قرآن

بدون تردید محتوا و الفاظ قرآن از خداوند متعال است و پیامبر(ص) بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی آن را به ما ابلاغ کرده است. این مطلب در آیات متعدد آمده است(ر.ک: شعراء، ۱۹۳؛ حاقه، ۴۶-۴۴؛ فصلت، ۴۲؛ طه، ۱۱۴). مهمترین دلیل وحیانی بودن قرآن، اعجاز کتاب خداست که بر اساس آن طی پانزده قرن هم‌اوردطلبی کرده است(بقره، ۲۳-۲۴؛ طور، ۳۳-۳۴؛ یونس، ۳۸؛ هود، ۱۳-۱۴؛ اسراء، ۸۸)، اما کسی نتوانسته است مثل آن را بیاورد؛ زیرا قرآن کلام خداوند و غیربشری است. روشن است که وحیانی بودن قرآن و لوازم آن مانند حجت الهی بودن و ضرورت پیروی از قرآن، در فهم قرآن و دریافت آموزه‌های دینی از آن موثر است؛ زیرا اگر قرآن کلام خدا و معصوم از خطاست، باید به متن آن اعتماد کرد و اگر منبع اصیل و حجت الهی باشد، پس باید به دنبال استخراج معارف و احکام زندگی‌ساز از آن بود تا عقاید و اخلاق مردم را بر اساس آن پی‌ریزی کرد و آن را برنامه عملی زندگی مسلمانان قرارداد، اما بنا بر دلایل عقلی عصمت پیامبر(ص) و ممتنع بودن صدور گناه و غفلت از آن حضرت(ر.ک: حکیم، ۱۳۹۰، ۱۲۹) و نیز دلایل نقلی(نساء، ۸۰؛ احزاب، ۳۶؛ آل عمران، ۳۲؛ حشر، ۷)، قرآن فقط وحی الهی نیست و منشأ حجیت سنت، همان منشأ حجیت قرآن است. قرآن، از

آن جهت حجّت است که از ناحیه حضرت حق تعالی نازل شده است. سنّت نیز اگر حجّت است، به دلیل انتساب آن به وحی است. البته با این تفاوت که در قرآن، لفظ و محتوا، هر دو منسوب به خداست، اما در سنّت، تنها محتوا به حضرت حق منسوب است و اصرار بر عصمت پیامبر(ص) و اهل بیت(ع)، به این دلیل است که این آبشخور زلال را جریان یافته از سرچشمه احدیت بدانیم(حکیم، ۱۳۹۰، ۱۲۹).

در برابر نظریه مشهور دوگانگی وحی(ر.ک: ابن حزم اندلسی، ۱۳۴۷، ۱، ۸۷)، قرآنیون، منکر این دوگانگی شده‌اند و تنها قرآن را وحی الهی می‌دانند. آنان بر این پندارند که سنّت نبوی، وحی الهی از جانب خداوند بر پیامبر(ص) نیست که اطاعت از آن واجب باشد، بلکه سنّت عبارت از انتساب برخی سخنان به پیامبر(ص) است که صدور آنها از پیامبر(ص) مشخص نیست و بر فرض درستی این انتساب، این سخنان اجتهادات و برداشت‌های شخصی پیامبر(ص) است و وحی هیچ‌گونه دخالتی در آن ندارد. از آنجا که پیامبر(ص) انسان است، به مقتضای سرشت بشری مصون از خطا و اشتباه نیست، آنچه سنّت خوانده می‌شود، قابل بازنگری و اصلاح بوده و برای مسلمانان الزام‌آور نیست. آنچه منبع و مصدر دین و مصون از خطا و اشتباه است، وحی است و وحی‌ای جز قرآن وجود ندارد(ر.ک: Brown، ۵۲، ۱۹۹۶). عبدالله جکرالوی می‌گوید: «ما جز به پیروی از آنچه خداوند نازل کرده، مأمور نشده‌ایم و اگر در مقام جدل، درستی انتساب برخی از احادیث را به طور قطعی به پیامبر بپذیریم، پیروی از آنها واجب نیست؛ زیرا وحی نازل شده از جانب خداوند نیستند»(الهی بخش، ۲۰۰۵، ۲۱۳).

## ۲.۲. انحصار تشریح در قرآن

اهل القرآن بر این باورند که به استناد آیه شریفه \*إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ\* (انعام، ۵۷) : «فرمان جز به

دست خدا نیست»، حکم و داوری منحصر به خداوند است که در قرآن تبلور یافته و اگر قرار باشد که سنت را نیز معتبر بدانیم، مستلزم آن است که خداوند دچار تعدد و تکثر شود. احمد صبحی منصور می‌گوید:

خداوند متعال درباره ذات بلندمرتبه خود می‌گوید: \* مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا وَ آتَلُّ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا\* (کهف، ۲۶-۲۷). بنابراین خداوند تنها ولی کسانی است که در حکم او شریک نمی‌پذیرند و قرآن تنها کتابی است که خداوند برای نبی وحی کرده است و کسی نیست که بتواند کلمات خدا را تبدیل کند و نبی (ص) نیز غیر از قرآن کتابی که به آن پناه برد، نمی‌یابد و نبی (ص) براساس آیه \* قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَ لَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا\* (جن، ۲۲)، از نظر ربوبیت و الوهیت جز به خدا پناه نمی‌برد و در نزد پیامبر (ص) نیز براساس آیه \* وَ آتَلُّ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا\* [پناهگاهی مرجع تشریحی] جز قرآن نیست. این درباره نبی (ص) است. پس درباره ما چگونه خواهد بود؟...» (همان، ۱۳-۱۴).

به نظر می‌رسد این استدلال صبحی منصور بر دو مقدمه استوار است که اگر رد هر دو یا یکی از آنها ثابت شود، استدلال ساقط می‌شود. مقدمه اول این است که مرجع ضمیر «مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا» کتاب خداست و مقدمه دوم آنکه «مُلْتَحَدًا» به معنای مرجع و مصدر تشریح احکام است. همچنین مرجع ضمیر «مُلْتَحَدًا» در آیه ۲۲ سوره جن، «اللَّهُ» است و اصلاً کتاب یا چیزی که به معنای قرآن باشد در این آیه و آیات قبل از آن وجود ندارد و آنچه از نظر قواعد لغوی و معنایی، شایستگی مرجعیت ضمیر را

دارد، تنها کلمه «الله» است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ۲۰، ۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۹، ۱۰، ۱۵۷).

در آیه ۲۷ سوره کهف نیز مرجع ضمیر، کلمه «رَبِّک» است؛ زیرا «رَبِّک» بعد از کتاب و به ضمیر نزدیک‌تر است. در این صورت هر دو آیه، ناظر به یک معناست و یگانه ملجأ و پناهگاه بودن خداوند برای پیامبر(ص) را با تأکید بیان می‌کند (طبرسی، ۱۴۲۶، ۶، ۷۱۶). به نظر می‌رسد این معنا با عقل، سیاق آیات و قواعد ادبی سازگار است، اما اگر مرجع ضمیر «مِن دُونِهِ» را در آیه ۲۷ سوره کهف «کتاب» بدانیم، نه تنها برخلاف قواعد ادبی است - زیرا ضمیر به اسم پیش از آن بازمی‌گردد و ارجاع به غیر از آن بدون قرینه و توجیه، سبب ابهام و نیازمند توجیه و شاهد است - حتی برخلاف صدر آیه است که خداوند متعال را یگانه ولی معرفی کرده است. همچنین اگر مرجع ضمیر در آیه شریفه «الله» نباشد تناقص لازم می‌آید؛ زیرا براساس آیه ۲۲ سوره جن، پیامبر(ص) با تأکید گفته است که هرگز ملتحدی غیر از خدا ندارد و براساس تفسیر صبحی منصور از آیه ۲۷ سوره کهف، خداوند متعال می‌گوید پیامبر(ص) هرگز ملتحدی غیر از کتاب خدا نداشته و این تناقصی آشکار است. البته صبحی منصور برای رهایی از اشکال تناقص، ملتحد بودن خداوند در آیه ۲۲ سوره جن را به ربوبیت و الوهیت مقیده کرده است و ملتحد در آیه ۲۷ سوره کهف را به معنای مرجعیت قرآن گرفته است. به عبارت دیگر وی ملتحد را در این دو آیه به دو معنا گرفته است؛ در سوره جن به معنای ملجأ از حیث ربوبیت و الوهیت و در سوره کهف به معنای مرجعیت در تشریح احکام دین و هیچ‌گونه ضرورت، شاهد و قرینه‌ای برای این تفاوت معنایی از طرف ایشان ارائه نشده است.

مقدمه دوم صبحی منصور نیز ثابت نیست؛ زیرا از نظر لغوی و عرفی ملتحد اسم مکان و به معنای پناهگاه و ملجأ است (المفردات؛ مجمع‌البحرین، لسان‌العرب، ذیل لحد) و در معنای مرجع تشریح احکام، به کار نرفته است، برای استعمال مجازی در این معنا نیز، قرینه و شاهی در آیه وجود ندارد، از این رو مفسران ملتحد در آیات یاد شده را اسم مکان و به معنای پناه و پشتوانه گرفته -

اند(طوسی، ۱۴۰۹، ۱۰، ۱۵۷ و ۷، ۳۳؛ طبرسی، ۱۴۲۶، ۱۰، ۲۶۳ و ۶، ۷۱۶؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ۲۵، ۱۳۱ و ۱۲، ۳۹۴). همچنین سیاق آیه بیانگر این معناست؛ زیرا این دو سوره مکی بوده و روی سخن در آن‌ها بیشتر با کفار و مشرکان است(مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ۲۵، ۱۳۴). آیات قبل و بعد این دو آیه، به خوبی نشان می‌دهد که هدف این دستور الهی آن است که به پیامبر(ص) بگوید در اجرای رسالت، فقط خداوند پشتوانه اوست و در آیات مزبور، در مقام سخن از تشریح احکام اسلامی نیست و بحث از اصل دعوت نبوی است. افزون بر این‌ها، در هنگام نزول این دو آیه، بیشتر احکام اسلامی هنوز تشریح نشده بود و بخش اندکی از قرآن نازل شده بود. چنانچه در سوره- های مکی احکام فقهی بسیار کمی وجود دارد و بیشتر تشریحات قرآن ناظر به دوره مدینه است. در اصل این تصور که فهم پیامبر(ص) از قرآن مانند فهم دیگران باشد، با حقیقت نزول قرآن در تنافی است؛ زیرا قرآن توسط فرشته وحی یا به صورت مستقیم بر قلب پیامبر(ص) نازل و بر زبان مبارکشان جاری می‌شد و دیگران نیز آن را نوشته، حفظ می‌کردند. بنابراین قرآن از دل و زبان پیامبر(ص) برآمده و آن حضرت مانند دیگران جدا از قرآن نیست که برای فهم دین نیازی به پناه بردن به قرآن داشته باشند.

در هر حال به نظر می‌رسد، در صورتی می‌توان اعتبار دینی سنت به مثابه حکم الله را شرک تلقی کرد که صاحب سنت رو در روی احکام قرآن سخن بگوید و یا مستقل از قرآن، برای خود نقشی دینی قایل باشد، اما در اینجا سخن از پیامبری است که قرآن بر کمالات علمی و عملی او در پرتو وحی صحه گذاشته است(ر.ک: انعام، ۱۶۱-۱۶۳؛ نجم، ۲-۴)، او را امین وحی الهی شمرده(ر.ک: جن، ۲۷-۲۸) و به مرجعیت او در نزاع‌ها و اختلافات حکم کرده و به او حق حاکمیت بخشیده است(ر.ک: نساء، ۵۹ و ۱۰۵؛ مائده، ۴۸-۴۹). بر این اساس احکام سنت پیامبر(ص) در راستای حاکمیت الهی بوده و از شرک به خدا میراست.

### ۳.۲. تعلق اراده الهی بر حفاظت انحصاری قرآن

اهل القرآن بر این باورند که براساس آیات وحی (حجر، ۹؛ فصلت، ۴۱-۴۲)، خداوند متعال محافظت از قرآن را ضمانت کرده است، از این رو تحریف و تبدیلی در آن صورت نگرفته است (صبحی منصور، ۲۰۰۵، ۱۶)، در برابر، خداوند نگهداری حدیث را بر عهده نگرفته و امکانات و شرایط حفظ حدیث مانع اعتماد و مراجعه به آن است. آن‌ها در اثبات مدعای خود به دلایلی مانند جعل و وضع و نقل ناقص اخبار، مخدوش بودن احادیث از نظر سند و متن و عدم اهتمام پیامبر(ص) و بزرگان صحابه به حفظ و صیانت از سنت استناد کرده‌اند (ر.ک: ابن قرناس، ۲۰۰۸، ۷-۱۰؛ ر.ک: أبوعلبه، ۱۴۳۵، ۳، ۲۴۸؛ ذهبی، ۱۳۹۶، ۲، ۵۳۳؛ الهی بخش، ۲۰۰۵، ۲۳۳).

غلام احمد پرویز تصریح می‌کند:

اگر سنت جزئی از دین بود پیامبر(ص) برای آن از نظر نگارش، حفظ و مذاکره آن شیوه‌ای بسان شیوه قرآن وضع می‌کرد و چشم از جهان فرو نمی‌بست مگر آنکه خیالش از جانب آن آسوده می‌شد، زیرا جایگاه سنت چنان اقتضا دارد که پیامبر(ص) دین را به طور محفوظ به امت برساند، پیامبر(ص) با تمام امکانات احتیاط لازم را برای قرآن انجام داد، اما برای سنت کاری نکرد، بلکه از نگارش آن جلوگیری کرد و فرمود: از من جز قرآن ننویسید و هر کس از من غیر از قرآن نوشته آن را پاک کند (الهی بخش، ۲۰۰۶، ۲۲۴).

در برابر این نتیجه‌گیری قرآنیون از تعلق اراده الهی بر حفاظت انحصاری قرآن و بی‌اعتباری سنت به دلایلی چون مخدوش بودن سند و متن برخی روایات، چند نکته در خور توجه است: یک. اگرچه جعل و وضع و نقل ناقص اخبار، پذیرفتنی است، اما نمی‌توان کلیت سنت را مورد انکار قرار داد. تلاش‌های محدثان از زمان پیامبر(ص) بر حفظ و کتابت حدیث و نیز شکل‌گیری



دانش‌هایی مانند: «رجال» و «مختلف‌الحديث» برای پاسداری از این حقیقت بوده است. علامه طباطبایی کسانی را که به بهانه وجود روایات ساختگی، به صورت کلی روایات را کنار گذاشته‌اند، تخطئه کرده، کار آن‌ها را سوءاستفاده از وجود روایات ساختگی و تفریط نسبت به روایات دانسته، می‌گوید:

همان‌گونه که قبول مطلق روایات، تکذیب موازینی است که در دین برای تشخیص حق از باطل تعیین شده و نسبت دادن باطل و سخن لغو به پیامبر(ص) است، رها کردن همه روایات نیز تکذیب موازین و لغو و باطل دانستن قرآن عزیزی است که باطل به هیچ‌وجه به آن راه ندارد؛ [زیرا] خدا [در قرآن] فرموده است: \*وَ مَا اتَيْكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا\* (حشر، ۷)، \*وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ\* (نساء، ۶۴). اگر سخن رسول خدا(ص) و آنچه از آن حضرت برای ما که در زمان ایشان نبوده‌ایم نقل می‌شود حجت نباشد، در امر دین هیچ سنگی روی سنگ قرار نمی‌گیرد(طباطبایی، ۱۳۷۹، ۱، ۲۴۰).

دو. بدون تردید حفاظت از قرآن جز با حفظ سنت میسر نیست؛ چرا که قرآن شامل دو بُعد تنزیل و تأویل یا لفظ و معناست. خداوند از طریق کاتبان و حافظان وحی، حفظ لفظ قرآن و بُعد تنزیلی آن را تضمین کرده است اما اگر بُعد دیگر آن نیز تضمین نشود، متن قرآن گرفتار سوءفهم و تفسیربه‌رأی و کج‌اندیشی شده و غرض اساسی از حفظ لفظ قرآن، نامحقق خواهد شد. عمرو الشاعر در کتاب «القرآنیون مصلحون أم هادمون» با اشاره به دیدگاه قرآنیون مبنی بر نبود نص الهی برای صیانت از سنت در برابر آسیب‌هایی چون جعل و وضع و نقل به معنا می‌گوید:

خداوند متعال فرموده است: \*إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلُ الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ\* (حجر، ۹)، اما

آیا این به معنای آن است که خداوند متعال تنها متکفل حفظ قرآن گردیده است؟ روشن است که خیر، زیرا لازمه حفظ قرآن آن است که اموری دیگر نیز با آن حفظ شود، در غیر این صورت اگرچه موجود باشد، مفقود خواهد شد. نکته قابل تأمل آنکه خداوند متعال در این آیه شریفه از واژه «ذکر» به جای «قرآن» استفاده نموده تا پروردگارش را یاد کنند و او را بشناسند. حال لازمه حفظ این ذکر نافع و قابل فهم آن است که همه مقتضیات آن هم حفظ گردد، وگرنه فایده نزول کتاب با بیانی غیرقابل فهم چیست؟» (شاعر، ۲۰۰۹، ۹۱-۹۲).

سه. اگر مبنای داوری درباره سنت محکمه تنها جوامع حدیثی اهل سنت باشد، به طور طبیعی برخی شبهات مانند تأخیر در نگارش حدیث و عدم صیانت از سنت مطرح می‌شود، اما شیعه بر این باور است که با وجود جلوگیری خلفا از کتابت و تدوین حدیث، پیامبر(ص) و اهل بیت عصمت و طهارت(ع) و یاران وفادارشان به پاسداری از سنت اهتمام کامل داشتند و نه تنها در صیانت از آن جانفشانی نمودند(ابن سعد، ۱۴۱۴، ۲۲۹، ۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۹، ۶۳۲؛ نجمی، ۱۳۸۶، ۳۶) که نخستین جامع حدیثی شیعه، در دوران غیبت صغرا تدوین شده است (ر.ک: معارف، ۱۳۸۱، ۳۵۷).

#### ۴.۲. انحصار قداست الفاظ و معانی در قرآن

برخی اصحاب و نظریه‌پردازان این جریان، با تأکید بر تعلق اراده الهی بر حفاظت انحصاری قرآن و قداست الفاظ و معانی آن، به صراحت از معصوم نبودن پیامبر(ص) و عدم قداست گفتار و کردار ایشان سخن رانده‌اند و ارزش قدسی احادیث ایشان را حتی در مقام تبلیغ دین انکار کرده‌اند. آنان به شواهدی از قرآن چون القای شیطانی بر زبان پیامبران در آیه‌ی شریفه ۵۲ سوره حج، سوگند ناروای پیامبر(ص) بر تحریم حلال الهی به خاطر دلخوشی همسران در آیه ۱ سوره تحریم و حرام شمردن زنی که توسط شوهرش «ظهار» شده بود(مجادله، ۱)، تمسک جسته‌اند(الهی‌بخش، ۲۰۰۵، ۳۱۵-۳۱۶).

عصمت پیامبر(ص) در حقیقت، باوری کلامی و متکی به مبانی خاص نبوت‌شناختی است که عالمان بیشتر مذاهب اسلامی به نحو اجمال، بر آن اتفاق نظر دارند(ر.ک: عضدالدین ایجی، ۱۳۷۰، ۳۵۸). تردید در عصمت پیامبر(ص)، اعتماد ما را به اصل رسالت و پیام‌رسانی ایشان سلب و حتی برای پذیرش و اعتماد به وحی قرآنی نیز مجالی نمی‌گذارد، از این رو هر چند در حوزه‌های شخصی و غیردینی، برخی عصمت ایشان را نپذیرفته‌اند، اما در حوزه تشریح و تفسیر آیات چاره‌ای جز قبول آن نیست. واضح است که در آیات و شواهد نقلی که ممکن است این مبنا را با ابهام روبه‌رو کند، تأمل و جستجوی وجوهی سازگار با مبانی قطعی فهم و معرفت دینی ضروری است؛ برای نمونه، هیچ‌یک از شواهد مورد اشاره اینان، مبنای عقلی و کلامی مزبور را نفی نمی‌کند و دانشمندان اسلامی هماهنگی آن‌ها را با اصل عصمت به خوبی تبیین کرده‌اند. در آیه ۵۲ حج از نفوذ القائنات شیطانی در جان و دل پیامبران و به تبع آن در زبان آن‌ها سخنی به میان نیامده است، بلکه تنها سخن از آن است که شیطان در تحقق خارجی آمال و آرزوهای به حق پیامبران مانع می‌افکند که آن‌هم به اراده‌ی الهی برطرف می‌شود(طباطبایی، ۱۳۷۹، ۱۴، ۳۹۱). در آیه ۱ سوره تحریم نیز اولاً از تحریم شرعی به معنای خاص خود که اسناد حکم حرمت به خداست، سخن به میان نیامده است، بلکه همگون با برخی تعبیر مشابه قرآنی مانند آیه ۹۳ سوره آل عمران، تنها به تصمیم شخصی و مصلحت‌اندیشانه پیامبر(ص) بر امتناع از برخی لذت‌های حلال اشاره دارد(طباطبایی، ۱۳۷۹، ۱۹، ۵۵۳). ثانیاً لحن آیه نیز هر چند به ظاهر ممکن است توبیخ‌آمیز تلقی شود، اما همگون با برخی دیگر از خطابات قرآنی به پیامبر(ص)، مانند آیه ۴۳ توبه، آیه ۶ کهف و آیه ۱۲ هود، می‌تواند حاوی نوعی شفقت و دلسوزی با زبانی ارشادی باشد. افزون بر این می‌توان گفت که این آیه، ضمن تقویت روحیه پیامبر(ص) در بردارنده سرزنش ضمنی کسانی است که ایشان را به محدودیت و سخت‌گیری بر خود واداشتند(اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ۱، ۳۸۹).

آیه ۱ سوره مجادله نیز از گفتگوی زنی با پیامبر(ص) یاد می‌کند که توسط شوهرش «ظهار» شده بود و خداوند راه‌حل مشکل او را با ادای کفاره بیان کرده است. آنچه در اینجا موردنظر است، حکم پیامبر(ص) به حرمت آن زن به خاطرظهار است که در برخی اخبار، شأن نزول آیه گزارش شده است و خداوند حکمی برخلاف آن در آیه بیان فرموده است(ر.ک: صدوق، ۱۴۰۴، ۳، ۳۴۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۷، ۱۷۵). بررسی اخبار مزبور نشان می‌دهد که اصولاً با وجود شهرت غیرقابل انکار اصل ماجرا، جزئیات آن مانند سخن رسول خدا(ص) به آن زن مورد اختلاف است. در این میان، روایاتی که با سیاق آیه و شأن‌الاولی پیامبر(ص) سازگارتر و به لحاظ سندی نیز برخی از صحت و اعتبار برخوردار است، گواه آن این است که پیامبر(ص) در پاسخ آن زن تصریح کرده‌اند که حکمی الهی در این‌باره نیامده است و من نیز از پیش خود نظری نمی‌دهم(ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ۶، ۱۵۲؛ قمی، ۱۴۰۴، ۲، ۳۵۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۷، ۱۷۶).

## ۵.۲. نفی وجود ابهام در احکام و آموزه‌های دینی در سایه امکان فهم و روا بودن تدبّر در قرآن

قرآنیون بر مبنای آیات دعوت‌کننده به فهم، تدبّر و تعقل در قرآن(یوسف، ۲؛ نساء، ۸۲؛ صاد، ۲۹)، به تفسیر آیات وحی پرداخته‌اند، اما به دلیل قرآن‌بستگی در شناخت دین، باورمندی به جامعیت تفصیلی حقایق قرآن و نفی جایگاه سنت در شناخت دین، با پای فشردن بر فهم خود از قرآن و دست‌کشیدن از ظواهر معتبر قرآنی و تأویل و توجیه رأی‌مدارانه و غیرمتکی بر عقل برهانی، به جای تفسیر صحیح آیات، در صدد اثبات نظرات و تفسیر عقاید و دیدگاه‌های انسان‌مدارانه(ر.ک: الهی‌بخش، ۲۰۰۵، ۳۵، ۱۰۷-۱۰۸ و ۴۱۳؛ ذهبی، ۱۳۹۶، ۲، ۵۲۷؛ شحرور، ۲۰۰۰، ۶۰۴-۶۰۵) و مادی‌گرایانه(ر.ک: ذهبی، ۱۳۹۶، ۱، ۵۳۷) و رأی‌مدارانه خود برآمده‌اند تا آنجا که با تأویل آیات بیان‌کننده حجیت و اعتبار سنت معصوم(ع) (ر.ک: صبحی منصور، ۲۰۰۵، ۳۱-۲۹)، به انکار کلی سنت

معتقد شده‌اند. این درحالی است که مفسر باید در صدد فهم عالمانه و بی‌طرفانه قرآن باشد و نظریات خود را بر دلایل عقلی و نقلی و دستاوردهای قطعی علوم تجربی استوار سازد، در غیر این صورت به عمق و درونمایه قرآن راه نخواهد یافت و از رهنمودهایش پند نگرفته و از خزانة هدایت و مخزن سعادت بی‌بهره خواهد ماند.

صبحی منصور می‌گوید:

آیاتی که درباره بیان قرآن و وصف کتاب به مبین و بینات سخن گفته است، فراوان است. با این وجود برخی کتاب خدا را پیچیده و مبهم دانسته، آن را نیازمند کسی که آن را تفسیر کند، [پیامبر] می‌دانند. این در حالی است که خداوند متعال درباره قرآن فرموده است: \*وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا\* (فرقان، ۳۳). از این رو بهترین تفسیر داخل در قرآن است. این‌کثیر نیز در ابتدای تفسیر خود اعتراف کرده است که بهترین تفسیر، تفسیر قرآن به قرآن است (همان، ۲۵-۲۴).

وی با تفسیر به‌رای آیات قرآن و توجیهاات نامعقول و غیرمتعارف آن‌ها، نبی خدا(ص) را از حق اجتهاد در تشریح محروم می‌کند و با انحصار جایگاه ایشان به ابلاغ، اجتهاد و تدبیر در قرآن را شایسته خود و دیگر مؤمنانی می‌داند که با روش علمی و بدون هوی و هوس بدان همت گمارند. او معتقد است فهم وی و دیگر مؤمنانی که بدون هوی و هوس و با روش علمی به تفسیر و تأویل آیات می‌پردازند، از فهم نبی خدا(ص) برتر است و در صورت لغزش در فهم، به خاطر جایز الخطا بودن بشر، باز هم مأجورند (همان، ۷۹).

روشن است که او با استناد به آیات انحصار رسالت پیامبر(ص) در تبلیغ وحی (مأنده،

۹۹)، عدم اعتبار نوگستری سنت در تشریح احکام دین را نشانه رفته است (همان، ۵۸)، در

حالی که حصر در این آیات، حصر اضافی است و خداوند در پاسخ به پندار باطل مشرکان مبنی بر اینکه اگر محمد(ص) رسول خداست کاری کند که آن‌ها جبراً موحد شوند و نیز برای تسلیت به پیامبر(ص) در برابر تکذیب کفار، مسئولیت رسالت آن حضرت را به تبلیغ منحصر نموده است(طباطبایی، ۱۳۷۹، ۱۲، ۲۳۹).

نیازی عزالدین نیز در آغاز کتاب «دین‌السلطان» تصریح کرده است که بارها به قرآن مراجعه کرده و هرگز نصی نیافته است که به تدوین احادیث نبوی و به فراگرفتن سنت به عنوان عامل فهم دین و مرجع فهم و تفسیر قرآن، امر کند. او بر این باور است که نقش پیامبر(ص) محدود به بیان حدود، نماز، مناسک حج و نظایر آن است(عزالدین، ۲۰۰۶، ۸). این بیان در حالی است که آیات قرآن به روشنی رسول خدا(ص) را مفسر و مبین قرآن و مصدر تشریح احکام اسلامی معرفی کرده است(نحل، ۴۴؛ جمعه، ۲؛ نساء، ۵۹؛ حشر، ۷). مفسران بر این باورند که آیه ۴۴ سوره نحل بر حجیت قول رسول خدا(ص) در بیان آیات قرآن و تفسیر آن دلالت دارد، چه آن آیتی که نسبت به مدلول خود صراحت دارند و چه آن‌هایی که ظهور دارند و چه آن‌هایی که متشابهند و چه آن‌هایی که مربوط به اسرار الهی هستند، بیان و تفسیر رسول خدا(ص) در همه آن‌ها حجت است(ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۹، ۱۲، ۲۶۰).

### نتیجه‌گیری

۱. با وجود آنکه اصل جامعیت به روشنی در آیات وحی آمده است، اما این آیات، مورد استناد نادرست برخی جریان‌های تفسیری معاصر اهل سنت قرار گرفته است. از جمله این جریان‌ها، فرقه‌ی قرآنیون است که با برخورد گزینشی با آیات و بر مبنای انحصار وحی الهی در قرآن، تعلق اراده الهی بر حفاظت انحصاری قرآن، انحصار قداست الفاظ و معانی در قرآن، انحصار تشریح در قرآن و نفی

وجود ابهام در آموزه‌های دینی در سایه روا بودن تدبّر در قرآن، معتقد شده است که قرآن در بردارنده شرح و تفصیل همه نیازهای دینی است و اطاعت از سنت واجب نیست.

۲. آیات مورد استناد باورمندان به جامعیت تفصیلی حقایق قرآن و بی‌نیازی از سنت در دریافت آموزه‌های دینی به طور کلی، به چند قسم قابل تقسیم است: آیاتی که کتاب خدا را در بردارنده هر چیز معرفی می‌کند؛ آیاتی که قرآن را با وصف «تبیان و تفصیل» می‌ستاید؛ آیاتی که قرآن را با ویژگی «نور»، «مبین» و «بیان» توصیف می‌کند؛ آیاتی که کتاب خدا را برای مؤمنان کافی می‌داند و آیاتی که به کمال دین اشاره دارد. به نظر می‌رسد قرآنیون با استناد به این آیات دو مدعا را مطرح کرده‌اند؛ نخست جامعیت قرآن و دیگری امکان نیل به همه احکام و معارف دین در پرتو قرآن. با وجود آنکه مدعای نخست دست‌کم در حوزه‌های دینی و هدایتی به اجمال پذیرفته است، آیات مزبور نسبت به مدعای دوم دلالت روشنی ندارد، بویژه آنکه استناد به آیات یاد شده گزینشی و بدون توجه به سیاق آیات صورت گرفته است. در مقابل اگر بخواهیم با تکیه بر خود قرآن سخن بگوییم، می‌توانیم از آیاتی یاد کنیم که به ضرورت اطاعت و تبعیت از پیامبر(ص) در اوامر و نواهی و قضایا و احکام اشاره دارند و ایشان را مفسّر و بیانگر آیات قرآن و معلّم کتاب معرفی کرده‌اند. در پرتو این آیات، می‌توان دریافت که بخشی از آنچه خداوند در قالب دین برای انسان خواسته است، با رجوع به پیامبر(ص) به دست می‌آید. در حقیقت، اعتبار سنت پیامبر(ص) نیز یکی از مضامین قرآن تلقی می‌شود و از همین رو با جامعیت قرآن هم سازگار خواهد بود.

۳. صرف‌نظر از استدلال نادرست قرآنیون به آیات قرآن، آنان به مبانی خود پایدار نبوده و در عمل در استخراج تفصیل احکام و معارف دین از قرآن، به خودرایی و برداشت‌های ذوقی از آیات گرایش یافته‌اند. چنانکه اختلاف آرای اصحاب این جریان، شاهد عینی این مدعاست. در واقع، در این جریان سعی بر آن است که خلأهای فکری و پاسخ پرسش‌ها و ابهام‌های مربوط به معارف قرآن و دین با

تکیه بر رأی و نظر شخصی حل شود که این امر به طور طبیعی تابع اختلاف آرا و سلیقه‌ها خواهد بود.

منابع

\*قرآن کریم.



١. ابن حزم اندلسي، علي (١٣٤٧ق)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، ج ١، قاهره: مكتبه الخانجي.
٢. ابن قتيبه دينوري، عبداللهب بن مسلم (بي تا)، تأويل مختلف الحديث، بيروت: دارالكتب العلميه.
٣. ابن كثير دمشقي، اسماعيل بن عمر (١٤٠٠ق)، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، بيروت: دارالفكر.
٤. ابن سعد بن منيع الزهري، محمد (١٤١٤ق)، الطبقات الكبرى: الطبقة الخامسة من الصحابه، ج ٤، طائف: مكتبه الصديق.
٥. ابن فارس، ابوالحسين احمد (١٣٨٩ق)، معجم مقاييس اللغه (دوم)، تحقيق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، مصر: شركه مكتبه و مطبعه حلبي.
٦. ابن قرناس (٢٠٠٨م)، الحديث و القرآن، بغداد: الجمل.
٧. ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤٠٨ق)، لسان العرب، بيروت: داراحياء التراث العربي.
٨. ابو علبه، عبدالرحيم فارس (١٤٣٥ق)، موسوعه الدخيل في التفسير في القرن الرابع عشر الهجري (القرن العشرين الميلادي)، ج ٢ و ٣، اردن: السواقي العلميه للنشر والتوزيع.
٩. اسعدي، محمد و [همكاران] (١٣٨٩ش)، آسيب شناسي جريان هاي تفسيرى، ج ١، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
١٠. اعظمي، محمد مصطفي (١٤٠١ق)، دراسات في الحديث النبوي و تاريخ تدوينه (سوم)، ج ١، رياض: بي نا.
١١. الهى بنخش، خادم حسين (٢٠٠٥م)، دراسات في الفرق القرآنيون و شبهاتهم حول السنه، طائف: مكتبه الصديق للنشر و التوزيع.
١٢. آلوسى بغدادى، سيد محمود (١٤١٥ق)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ج ٤ و ٧، بيروت: دارالكتب العلميه.

١٣. بيضاوى، عبدالله بن عمر (١٤٠٨ق)، تفسير البيضاوى المسمى انوار التنزيل و اسرار التأويل، ج ٢، بيروت: دارالكتب العلميه.
١٤. حب الله، حيدر (٢٠٠٦م)، نظريه السنه فى الفكر الامامى الشيعى التكون و الصيروره، بيروت: موسسه الانتشار العربى.
١٥. حكيم، محمد طاهر (١٤٠٢ق)، السنه فى مواجهه الأباطيل، بى جا: مطبوعات رابطه العالم الاسلامى.
١٦. دهخدا، على اكبر (١٣٧٣ش)، لغت نامه دهخدا، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاهى.
١٧. ذهبى، ابو عبدالله شمس الدين (١٣٧٤ق)، تذكره الحفاظ، ج ١ و ٢، بيروت: دارالكتب العلميه.
١٨. ذهبى، محمد حسين (١٣٩٦ق)، التفسير و المفسرون، ج ١ و ٢، قاهره: دارالكتاب الحديثه.
١٩. راغب اصفهانى، حسين بن محمد (١٤١٢ق)، المفردات فى غريب القرآن، بيروت: دارالعلم.
٢٠. رشيد رضا، سيد محمد (١٣١٥ق)، المنار: مجله شهريه تبحت فى فلسفه الدين و شئون الاجتماع و العمران، ج ١٠، قاهره: بى نا.
٢١. سيوطى، جلال الدين (١٤٢١ق)، الدرر المنثور فى التفسير بالمأثور، ج ٣، بيروت: داراحياء التراث العربى.
٢٢. شاطبى، ابراهيم بن موسى [ابواسحق] (١٤٢٣ق)، الموافقات فى اصول الشريعه، بيروت: دارالكتب العربى.
٢٣. شاعر، عمرو (٢٠٠٩م)، القرآنيون مصلحون أم هادمون، الجيزه: مكتبه النافذه.
٢٤. شافعى، محمد بن ادريس (١٤٠٣ق)، كتاب الأم (دوم)، ج ٧، بيروت: دارالفكر.
٢٥. شحرور، محمد (٢٠٠٠م)، الكتاب و القرآن قرائه معاصره (چهارم)، بيروت: شركه المطبوعات للتوزيع و النشر.

٢٦. شربيني، عماد السيد (١٤٢٩ق)، السنه النبويه في كتابات اعداء الاسلام مناقشتها و الرد عليها، منصوره: دار اليقين.

٢٧. صبحي منصور، احمد (٢٠٠٥م)، القرآن و كفى مصدراً للتشريع الاسلامي، بيروت: موسسه الانتشار العربي.

٢٨. صدوق، محمد بن علي بن بابويه (١٤٠٤ق)، من لا يحضره الفقيه، ج ١ و ٣، قم: جامعه المدرسين.

٢٩. صفار قمي، محمد بن حسن (١٤٠٤ق)، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد (عليهم السلام)، تصحيح محسن كوجه باغي تبريزي، قم: مكتبه آيه الله مرعشي نجفي.

٣٠. طباطبائي، سيد محمد حسين (١٣٧٩ش)، الميزان في تفسير القرآن، ج ١ و ٧ و ١٢ و ١٦ و ١٧ و ١٩ و ٢٠، تهران: دارالكتب الاسلاميه.

٣١. طبرسي، فضل بن حسن (١٤٢٦ق)، تفسير مجمع البيان في تفسير القرآن و الفرقان، ج ٣ و ٦، تهران: اسوه.

٣٢. طبري، ابو جعفر محمد بن جرير (١٣٩٣ق)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٧، بيروت: دارالمعرفه.

٣٣. طريحي، فخر الدين (١٤٠٨ق)، مجمع البحرين (دوم)، تحقيق سيد احمد حسيني، تهران: مكتبه نشر الثقافه الاسلاميه.

٣٤. طوسي، محمد بن حسن (١٤٠٩ق)، التبيان في تفسير القرآن، ج ٤ و ١٠، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.

٣٥. عز الدين، نيازي (٢٠٠٦م)، دين السلطان (البرهان)، قاهره: مكتبه مدبولي.

٣٦. عثماوي، محمد سعيد (٢٠٠٢م)، حقيقه الحجاب و حجيه الحديث، قاهه: الكتابي الذهبي.

٣٧. عضد الدين ايجي، قاضي عبدالرحمن بن احمد (١٣٧٠ش)، المواقف في علم الكلام، قم: منشورات الشريف الرضي.

۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب*، ج ۱۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن مرتضی (۱۴۱۵ق)، *الصابغی فی تفسیر القرآن*، تحقیق حسین اعلمی، ج ۲، تهران: انتشارات الصدر.

۴۰. قرطبی انصاری، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، ج ۶ و ۱۷، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۴۱. قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، ج ۲، قم: موسسه دارالکتاب.

۴۲. کردی، اسماعیل (۲۰۰۸م)، *نحو تفعیل قواعد نقد متن الحدیث: دراسه تطبیقیه علی بعض احادیث الصحیحین*، دمشق: دار الاوائل.

۴۳. کلینی رازی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، ج ۳ و ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم السلام)*، ج ۹، بیروت: مؤسسه الوفاء.

۴۵. معارف، مجید (۱۳۸۱ش)، *تاریخ عمومی حدیث*، تهران: کویر.

۴۶. معین، محمد (۱۳۶۳ش)، *فرهنگ فارسی معین*، ج ۶، تهران: امیرکبیر.

۴۷. مکارم شیرازی، ناصر [و دیگران] (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، ج ۲۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۸. مهریزی، مهدی (۱۳۸۶ش)، *حدیث پژوهی*، ج ۲، قم: دارالحدیث.

۴۹. نجمی، محمد صادق (۱۳۸۶ش)، *سیری در صحیحین: بررسی دو کتاب و مدرک مهم اهل سنت*

*صحیح بخاری و صحیح مسلم*، قم: موسسه بوستان کتاب.

منابع انگلیسی

١.Ahmad, Kassim. (١٩٩٧). *Hadith: Are-Evaluation* .University of Arizona press. Tuscon.

٢.Brown, Daniel .(١٩٩٦).*Rethinking Tradition in modern Islamic Thought*.Cambridge University press.

٣.Khalifa, Rashad.(١٩٨٢) .*Quran, Hadith and Islam*. University of Arizona Tuscon.

٤.Yuksel, Edip. (٢٠٠٧). *Quran: A Reformist Translation*. University of Arizona press. Tucson.

#### مقالات

١.حسيني، سيدعبدالله(١٣٨٩ش)، «قرآنيون يا منكران سنت»، معرفت كلامي، سال اول، شماره ٤. ٢.

٢.توفيق صدقي، محمد(١٢٨٥ق)، «الإسلام هو القرآن وحده»، المنار، ش ٢٥٦.

## نقش زمینه در فهم معنای متن قرآن و تفسیر آن

زهرة رنجبر<sup>۱</sup>

### چکیده

سازوکار فهم و دست‌یابی به معنا، از جمله مباحث مهم دنیای معاصر، در قلمرو دانش فلسفه و مباحث زبان‌شناسی است. در این نوشتار، فارغ از پردازش تفصیلی به رویکردهای افراطی و تفریطی به مقوله فهم، نقش «زمینه» به عنوان یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار در فهم معنای متن، اعم از متون دینی و غیردینی، مورد بررسی قرار گرفته است و مبتنی بر مطالعات تحلیلی، مشخص شد که زمینه در سه عنصر مؤلف، متن و مفسر، در تحقق فرآیند فهم بسیار مؤثر است. هرچند سهم تأثیر هر یک از مؤلفه‌ها، به تناسب این‌که عنصر محوری در فهم معنا به چه چیزی تعلق بگیرد، متفاوت می‌شود. زمینه، در فهم معنای قرآن و روایات نیز تأثیرگذار است، اما تفاوت ماهوی متن قرآن با متون دیگر باعث می‌شود که تأثیرگذاری این عناصر، به شکلی متفاوت با دیگر متون، ارزیابی شود؛ زیرا عنصر محوری در فهم قرآن با توجه به ماتن و منشأ وحیانی صدور، خود متن است و برای دست‌یابی به فهم صحیح از آن، لازم است که مفسر تا حد امکان از سر تسلیم و دور از پیش‌فرض‌ها، با متن مواجه شود، با تأکید بر این‌که زمینه صدور متن نیز در فهم بهتر متون وحیانی و روایات تأثیرگذار است.

واژگان کلیدی: زمینه، فهم، متن، مؤلف، مفسر، متون دینی.

---

۱. دانش‌آموخته حوزه و دکترای مدرسی معارف، استاد حوزه، ranjbar.zh@gmail.com

قوه فاهمه یا (ناطقیت)، به عنوان وجه تمایز میان انسان و سایر مخلوقات شمرده می‌شود و با وجود ضعف و آسیب‌پذیری قوای جسمانی در انسان، عامل برتری و تفوق او بر سایر مخلوقات است. حال آن‌که موجودات بسیاری در عالم طبیعت هستند که توان و قوای مادی بالاتری نسبت به انسان دارند.

انسان به عنوان موجودی اجتماعی، به واسطه موهبتی الهی، مجهز به ابزار ارتباط یعنی تارهای صوتی و زبان، پا به عرصه وجود نهاد و به مدد این وسیله ارتباطی و نیز قوه فاهمه، قادر به خلق واژه‌ها و کلمات و ادای آن است، حاصل این خلق، ایجاد رابطه مشترک در جامعه انسانی است. در حقیقت انسان به کمک اسباب و وسایل ارتباطی، قادر به تعبیر ادراکات باطنی و یافته‌های ذهنی می‌گردد. معانی، وجودی مستقل از الفاظ دارند که پس از تعلق و تأثر ذهن از آنها، الفاظ نقش حکایت‌گری را ایفا می‌کنند. رابطه بین لفظ و معنا در پی قرارداد و وضع در عالم انسانی، ایجاد می‌شود. پس معنا، وجودی مستقل از ادراک الفاظ نیز دارد؛ چرا که «ذهن تأثیراتی از عالم خارج دریافت می‌کند و ادراک صورت می‌پذیرد» (جان لاک، ۱۳۸۹، ۱۰۵)، سپس در قالب واژه‌ها از آن مدرک، حکایت می‌کند. پس لفظ حاکی از معنا و معنا حاکی از محکی خارجی و مابه‌ازائی غیر از خود معنا است. با این توضیح، سروکار داشتن تمام عرصه‌های حیات آدمی با پدیده معنا، بدیهی است و اهمیت بررسی سازوکار فهم معنا، غیرقابل انکار.

رویکردهای نوین در بحث فهم متن، از اواخر قرن نوزدهم، شروع به بالیدن کرد. هرمنوتیک مدرن موجب نگرش‌های جدید و نفی تلقی سنتی در حوزه متون دینی و توسعه آن به دیگر عرصه‌های فهم (فراتر از متون دینی) شد. دانش جدید در حوزه فهم، زمینه مباحثات و منازعاتی را درباره عنصر یا عناصر محوری در فهم متن پدید آورد. برخی نحله‌های فکری، مراد مؤلف را ستون و رکن

دستیابی به معنا دانستند و برخی مفسر و مواجهه او با متن را ضامن معناداری متن، معرفی کردند و برخی در این میان، متن را وجودی مستقل از مراد مؤلف و ذهنیت مفسر، در پرتو قواعد و ساختار زبانی، معنادار توصیف کردند.

به نظر می‌رسد بیان روشن و دقیق نقش زمینه در فهم متون، در سایه تعیین عنصر یا عناصر محوری در فهم، امکان‌پذیر است؛ زیرا اگر عامل حیاتی در فهم متن، مراد مؤلف باشد، آنچه در بحث زمینه، رنگ عمیق‌تری به خود می‌گیرد، زمینه‌های مختلف مربوط به مؤلف است و اگر معناداری متن وابسته به نوع مواجهه مفسر باشد و کثرت قرائت‌ها از متن واحد پذیرفته شود، زمینه‌های متعدد مرتبط با مفسر، چهره پررنگ‌تری در فهم، پیدا می‌کنند و در صورتی که متن به خودی خود و فارغ از مؤلف و مفسر، معنادار لحاظ گردد، زمینه‌های پیدایش خود متن و بافت متنی، جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کنند.

در این جستار، از میان مجموعه عوامل مؤثر در فرآیند فهم، تنها به نقش زمینه، پرداخته می‌شود، و به این سؤال اصلی پاسخ داده می‌شود که نقش زمینه و سهم آن در دریافت معنا و تحقق فهم در مواجهه با متن چیست؟

## ۱. تحلیل مفهوم فهم

واژه فهم در لغت به معنای «شناخت» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۴، ۶۱) و «علم الشيء»؛ یعنی «دانستن» (قرشی، ۱۳۷۱ش، ۵، ۲۰۵) آمده است، همچنین تعاریف اصطلاحی متعددی نیز برای فهم ارائه شده که اکثراً در معنای لغوی پیش‌گفته، ریشه دارد. فهم در حوزه فلسفه، به درک موضوع اندیشه توأم با تحدید آن، تعریف شده است (ر.ک: جمیل صلیبا، ۱۳۹۹ق، ۲، ۱۷). علامه طباطبایی، فهم را نوعی تأثیر ذهنی از عالم خارج به کمک ایجاز صورت‌های ذهنی، تعریف می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۲، ۲۴۸). ابن‌سینا، فهم را استعداد قوه نفس برای دریافت آنچه از غیر بر او عرضه می‌شود،



می‌داند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۲۵۹)، همچنین ملاصدرا، فهم را تصور شیء از راه کلامی که متکلم بر مخاطب القا می‌کند، تعریف می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۱، ۴۷۲).

دقت و تعمق در تعاریف ارائه شده از سوی متکلمان و اندیشمندان، پیرامون فهم، شاید به این دستاورد منتهی شود که عمل فهم امری است که با دخالت سه عنصر فهم‌کننده، قواعد زبانی - کلامی و گوینده، تحقق می‌پذیرد که بررسی سهم کارکرد و تأثیر هر یک از عوامل در فهم متن، باب منازعات علمی بسیاری را در دوره معاصر، گشوده است، چنان‌که گرایش به هر رویکردی، لوازم و اقتضائات متفاوت و گاه متضادی را در نوع مواجهه با متن و معناشناسی آن، به دنبال دارد که پردازش تفصیلی به آن، هدف این نوشتار نیست.

## ۲. تحلیل مفهوم متن

برای متن در تقریرهای مختلف صاحب‌نظران، تعاریفی نسبتاً مشابه ارائه شده است. برای نمونه، از دیدگاه پل ریکور «متن عبارت از دیسکورسی است که در قید کتابت درآمده باشد» (حسنی، ۱۳۸۹ش، ۷۴)، وی دیسکورس را واقعه‌ای می‌داند که با سخن گفتن حادث می‌شود و زبان در آن حیثیت زمانی می‌یابد (همان، ۶۴-۶۸).

از منظر رولان بارت، متن به عنوان مجموعه‌ای از نشانه‌ها، بافتی از نقل قول‌های مختلف است که از مراکز فرهنگی بی‌شماری اقتباس شده است (گلن، ۱۳۸۴ش، ۲۶۷). اما شالوده‌شکنان به متن توسعه بیشتری می‌دهند؛ زیرا دریدا، قائل به توسعه زبانی است، از منظر وی، زبان صرف ابزار نیست بلکه همه‌چیز را در خود فرو می‌برد، فلسفه، تفکر، علم، تفسیر و همه‌چیز زبانی است و در نتیجه همه‌چیز حکم متن را پیدا می‌کند (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰ش، ۲۰۷).

با توجه به اختلاف‌های مذکور در معنای متن می‌توان گفت: متن، در یک نوشتار یک مجموعه نگارش یافته، منسجم و معنادار است.

### ۳. عوامل موثر در فهم متن

به طور کلی فهم یک متن به زمینه‌های متعددی وابسته است که در سه محور زمینه مؤلف، زمینه متن و زمینه مفسر قرار دارد. از جمله زمینه‌های مؤلف، می‌توان به زمینه‌های فکری - فرهنگی مؤلف، انگیزه‌های نگارش مؤلف و یا به عبارتی دغدغه‌های عامل نگارش و زمینه‌های فکری و فرهنگی خود مخاطبین عصر پیدایش متن، اشاره کرد. موقعیت فرهنگی و جغرافیایی پیدایش متن، متون مرتبط قبل و بعد از آن، سیاق و بافت درون‌متنی در شمار زمینه‌های متن قرار دارند و برای فهم یک مفسر، زمینه‌های فکری و فرهنگی مفسر که شامل پیش‌دانسته‌های وی نیز می‌شود، دغدغه‌ها و انتظارات مفسر (زاویه دید) و سطح علمی او حائز اهمیت است.

#### ۳.۱. زمینه مؤلف

##### ۳.۱.۱. زمینه‌های فکری - فرهنگی مؤلف

یک متن، فارغ از نزاع‌های مربوط به باید‌ها و نبایدها در حوزه فهم، قابلیت تفسیر و فهم به روش‌های گوناگون را دارد. یعنی در عالم امکان، هر متنی به سمت قرائت‌های گوناگون آغوش گشوده است؛ این گشودگی، عرصه را برای بدفهمی و یا کج‌فهمی‌ها هم باز می‌کند، هرچند دلالت‌های توصیفی هر واژه و ساختار زبانی، چارچوبی نه چندان ضیق برای قرائت‌های متعدد ایجاد می‌کنند، که از قبل آن، متن نوعی مقاومت در برابر هرج و مرج در حوزه فهم، از خود نشان می‌دهد و به نوعی راه را بر آنارشیسم معنایی می‌بندد. اما این میزان تحدید در مواجهه با متن، فارغ از نیت و قصد خالق متن، راه را بر نسبی‌گرایی کاملاً نخواهد بست. آنچه که ضامن تعیین معنا و پرهیز از این میزان نسبی‌گرایی است، اعتقاد به لزوم دست‌یابی به قصد مؤلف در مواجهه با متن و فهم آن است. مؤلف با هدف القای فکر و اندیشه خاصی دست به نگارش زده و متن، محصول تفکر و ایده‌های خاص مؤلف است. حذف این عامل آفرینش و نگاه استقلالی به متن، مخاطب را از رسیدن به «تمام

حقیقت» باز می‌دارد.

پیوند بین مقاصد مؤلف و ساختار و چینش واژگان و خلق یک اثر نگارشی، انکارناپذیر است. فهم معتبر، در سایه توجه به این پیوند امکان‌پذیر است. بنابراین تقریر، زمینه‌های مربوط به مؤلف، در دستیابی به معنای متن، جدی تلقی می‌شوند؛ زیرا نویسنده یک متن با الفاظ و دلالت‌های زبانی از مدرکات باطنی خود، حکایت می‌کند؛ مدرکات باطنی وی هم، لاجرم نتیجه ضمیمه دانسته‌های تفصیلی بر علم اجمالی پیشین است، پس جست‌وجوی آنچه خالق متن بیان کرده و قصد فهماندن آن را به مخاطبین داشته است، یکی از مراحل فهم درست است.

«دانستن مسائلی از قبیل این‌که کدام علائق و انتظارات، مؤلف را به پدیدآوردن متن سوق داده است؟ او در کدامین وضعیت و شرایط تاریخی سخن گفته است؟ داده‌ها و امکانات زبانی وی برای گفتن و نوشتن چه بوده است؟» (شبستری، سال اول، ۳ و ۴، ۵۳)، مفسر را در فهم مراد متکلم یاری می‌رساند.

خواندن مجموعه داستان‌های جلال آل‌احمد درباره «زن»، پس از بررسی موقعیت زیست - فرهنگی وی، مخاطب را به فهم معتبری از فحوای کلام وی رهنمون می‌شود به گونه‌ای که داستان‌های وی را انعکاسی از واقعیت‌های فرهنگی زنان جامعه و دادخواهی نویسنده برای حل معضل «زن» در اجتماع، می‌بینند. خصوصاً این‌که جلال آل‌احمد، فردی غرب‌ستیز و در عین حال فراری از ظواهر سخت‌گیرانه و افراطی مذهب است، این طرز تفکر وی در کتاب «زنِ زیادی» کاملاً روشن‌گر معنای مقصود وی است (ر.ک: آل‌احمد، ۱۳۹۴).

۳. ۱. ۲. انگیزه‌های نگارش مؤلف

نمایشنامه «سوفیا» نوشته نصرالله قادری درباره زنی است که قربانی «عشق» می‌شود؛ یعنی در راه معشوق و به خاطر معشوق جان خود را ز دست می‌دهد. وقتی در موضوع نمایشنامه و زمان نگارش

آن تأمل شود و رخدادهای اجتماعی، زمان نگارش مورد بررسی قرار گیرد، زاویه نگاه به موضوع نمایشنامه، متفاوت می‌شود. نویسنده نمایشنامه، پس از مطالعه پرونده شهلا جاهد، متهم به قتل همسر ناصر محمدخانی، بر این باور می‌شود که، شهلا جاهد قربانی عشق است نه قاتل واقعی و نمایشنامه را در اعتراض به حکم «اعدام» درباره وی می‌نگارد و به نوعی زبان شکوه از بی‌عدالتی اجتماعی می‌گشاید. دانستن زمینه ذهنی مؤلف در نگارش این نمایشنامه، در فهم مقصود مؤلف تأثیر بسزایی دارد تا آن‌جاکه برخی هم‌گام و همراه با او و برخی در تقابل با آراء و دیدگاه‌های او به تفسیر و داوری نمایشنامه می‌نشینند. بنابراین زمینه فکری مؤلف در نگارش این نمایشنامه، بی‌گناه‌انگاشتن شهلا جاهد و انگیزه نگارش وی انتقاد از بی‌عدالتی اجتماعی است (ر.ک: قادری، مجله کتاب صحنه، شماره ۳۷، ۷۲-۷۶).

### ۳. ۱. ۳. زمینه فکری و فرهنگی مخاطبین عصر پیدایش متن

شناخت مخاطبین اولیه و زمینه‌های فکری فرهنگی آن‌ها از دیگر زمینه‌های مؤثر در فهم متن است. شاید به نظر برسد که این مؤلفه، اقتضای استقلال عنوان دارد و گنجاندن آن ذیل «زمینه مؤلف» بی‌مناسبت بنماید. اما از آن‌جاکه مؤلف به قصد افهام مخاطبین، متنی را می‌آفریند و لزوماً در آفرینش متن و افهام مقصود خویش به سطح مخاطبین خود، توجه ویژه دارد و بر اساس اقتضائات فرهنگی زمان خویش، سخن می‌گوید، شناخت زمینه‌های فرهنگی مخاطبان اولیه، تحت عنوان «بررسی زمینه مؤلف» مطرح می‌شود.

### ۳. ۱. ۴. تأثیر این مؤلفه در فهم آیات قرآن

شاید بتوان این مطلب را با بحث «شان صدور» و «شان نزول» که علمای اسلام در فهم حدیث ضروری دانسته‌اند، بهتر فهمید هر چند شان صدور اعم از این معناست.

برای نمونه، وقتی فضای عصر نزول به لحاظ فرهنگی درباره تعدد زوجات بررسی شود و مشخص

می‌گردد در آداب عربی در آن عصر، منعی در تعداد همسران برای مردان وجود نداشت، آیه\*وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا\* (نساء، ۳) با رویکرد تحدید و سخت‌گیری قرآن در این حوزه تفسیر می‌شود، چنان‌چه طبری، مفسر سده‌های نخست تاریخ اسلام، آیه را در مقام منع ازدواج حتی با یک همسر در صورت عدم تحقق شرط عدالت و وظایف زناشویی از ناحیه مرد، تفسیر می‌کند و می‌گوید همچنان که می‌ترسید درباره یتیمان که به عدالت رفتار نکنید، درباره زنان نیز، بهراسید. بنابراین با آنها ازدواج نکنید مگر در صورتی که از جور و ستم بر آنها خوفی نداشته باشید (طبری، ۱۴۱۸، ۴، ۱۵۸). در حالی که برخی دیگر، فارغ از این نگاه، به استناد آیه، تعدد زوجات را مستحب می‌دانند (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ق، ۵، ۴۸۲). یا طبق برخی دیدگاه‌ها، آیات شریفه‌ای که - «إِبْلِ» را آیت و نشانه الهی معرفی می‌کنند، اقتضائات جغرافیایی مخاطبین عصر نزول، زمینه‌ساز این تمثیل، معرفی می‌شود؛ یعنی انس ذهنی عرب عصر نزول به اقتضای محیط جغرافیایی عربستان، باعث شد خداوند متعال از ملموسات و مانوسات ذهنی آنان مانند «إِبْلِ» در بیان نعمت‌های الهی، استفاده کند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ۳۸).

در حوزه احادیث نیز برای نمونه در برخورد اولیه با حدیث «مَنْ بَشَّرَنِي بِخُرُوجِ آذَارِ فَلِهِ الْجَنَّةُ» (شهرزی، ۱۴۱۶ق، ۱۶۱)، چنین برداشت می‌شود که ماه آذار کراهتی دارد، در حالی که با فهمیدن علت صدور حکم و اطلاع از زمان و مکان و فضای صدور حدیث و قصد پیامبر (ص) از روایت، معلوم می‌شود که پیامبر (ص) قصد داشتند اهل بهشت بودن ابوذر را به اصحاب و مخاطبین برسانند.

### ۳.۲. زمینه متن

یکی از کلیدهای ضروری در فهم معنای متن، خود متن است. متن، بازتاب اندیشه‌های مؤلف در

قلب ساختار و قواعد زبانی است که به کتابت درآمده است، بنابراین بیشترین تلاش در فهم متن، حتی در بازشناسی مراد متکلم، از مجرای خود متن، صورت می‌پذیرد. بررسی زمینه‌های مربوط به متن، در جایی که مؤلف معلوم نباشد و یا اطلاعاتی از وی در دسترس نباشد، در فرآیند فهم اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. این مطلب جایی که ماتن، خداوند باشد اهمیت بیشتری می‌یابد؛ چون متن، اصلی‌ترین منبع و رابط برای فهم مقصود مؤلف است.

### ۳. ۲. ۱. موقعیت فرهنگی - جغرافیایی پیدایش متن

اگر هر متن برحسب زمینه فرهنگی - جغرافیایی نگارش آن، قرائت گردد، وجه‌گزینش و استخدام واژه‌ها و ساختار ویژه متن توسط مؤلف کشف می‌شود. شناخت زمینه اجتماعی که متن در بستر آن خلق شده است، زوایایی از دریچه فهم را به سوی خواننده می‌گشاید. سیر تطور واژگان متأثر از تغییر فرهنگ‌ها و سنت‌ها انکارناپذیر است، بنابراین مطالعه تاریخی متن، خواننده را متوجه این تغییرات می‌کند و اسباب فهم معتبر را فراهم می‌کند.

برای نمونه حدیث «المرأة ریحانة و لیست بقهرمانة» (سیدرضی، ۱۳۷۴ش، ۳۰۷، نامه ۳۱) به صورت «زن گل بهاری است، لطیف و آسیب‌پذیر و نه پهلوانی است کارفرما» معنا شده است، درحالی‌که توجه به موقعیت تاریخی متن نشان می‌دهد که «قهرمان» واژه‌ای فارسی است و در بین فارس‌ها به پیشکار و متصدی امور گفته می‌شد؛ لذا دلالت واژه «قهرمان» بر پیش‌کار و خدمتکار روشن می‌گردد (ر.ک: طریحی، ۶، ۱۵۰). این کلمه در منابع لغوی به «القائم بامور الرجل» معنا شده است (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ۴، ۱۲۹)، مرحوم خوانساری به این معنا تصریح می‌کند و بر آن است که منظور حضرت، پیشکار نبودن زن است (ر.ک: خوانساری، ۱۴۰۸، ۶، ۳۱۸). بی‌توجهی به این عنصر موجب شده است این کلمه مطابق زمان و زبان فعلی مترجم به واژه پهلوان، ترجمه شود.

توجه به زمینه پیدایش متن، در تبیین شأن صدور متن هم مؤثر است. و لذا گاهی کلید فهم معتبر متن می‌شود. در أمالی شیخ طوسی آمده است: «و سُئِلَ عَنِ الْقِرْعِ أَيَذْبَحُ فَقَالَ لَيْسَ شَيْءٌ يَذْكِي فَكَلُوا الْقِرْعَ وَ لَا تَذْبَحُوهُ وَ لَا يَسْتَفْزِنُكُمْ الشَّيْطَانُ»؛ از امام علی (ع) درباره ذبح کدو سؤال شد، حضرت فرمود: «کدو قابل ذبح نیست، بخورید کدو را و ذبح نکنید آن را و شیطان شما را نفریبد!».

بدون درک پیدایش این متن، سؤال بسیار بی‌معنا و بی‌اساس جلوه می‌کند، گویا پرسش و پاسخ مضحکی رخ داده است و حال آن‌که توجه به فضای صدور حدیث، کلید حل مسأله است. عمروعاص به قصد آزمودن مردم شام در میزان اطاعت کورکورانه به معاویه پیشنهاد داد در خطبه نماز جمعه، دستور ذبح کدو را بدهد. این خبر به تدریج از شام به کوفه رسید و زمینه این پرسش را از حضرت فراهم نمود (ر.ک: صفاری و سعدی، ۳۶-۳۵، ۱۲۴ - ۱۰۱).

### ۳.۲.۲. متون مرتبط قبل و بعد از آن

یکی دیگر از زمینه‌های مؤثر در فهم متن، توجه به متون مرتبطی است که قبل و یا پس از متن، نگاشته شده‌اند؛ زیرا گاهی زوایای پنهانی‌ای را از قصد و مراد متکلم در نگارش متن، ظاهر می‌کنند. دانستن برخی باورهای علمای یهود در تبیین برخی آیات مرتبط با عالمان یهود و دریافت مراد الهی از متن آیه مؤثر است.

### ۳.۲.۳. سیاق و بافت درون‌متنی

پیش‌تر گفته شد رویکردهای متفاوتی در بحث عناصر محوری در فهم متن وجود دارد. آنچه قابل ذکر است این است که چه در دیدگاه مؤلف محور، و چه در نظرگاه مفسر محور، وسیله و ابزار فهم متن می‌باشد. با این تفاوت که دیدگاه دوم با محوریت مفسر و ذهنیت‌های وی، مؤلف را نادیده می‌گیرد. و نظریه مؤلف محور، متن را پل ارتباطی مخاطب و مفسر با محوریت مراد جدی مؤلف می‌داند. صاحب سخن برای انتقال مراد خود با استفاده از واژگان و رعایت قواعد گویشی و ادبی، متن را

فراهم می‌کند. متن بسان یک پنجره است که از درون آن به دنیای ذهنی صاحب سخن نگریسته می‌شود (ر.ک: تبار فیروزجائی، ۱۳۹۰، ۴۴۳).

بنابراین غفلت از زمینه معنایی متن، در هیچ‌یک از نظریات مگر نظریه افراطی شالوده‌شکنان، امکان‌پذیر نیست. توجه به بافت و سیاق متن در فهم معنای یک متن، یک اصل عقلائی است که در معناشناسی یک متن، فضای کلی و آهنگ سخن وی را مورد عنایت قرار می‌دهند و با توجه به آن جهت‌گیری محوری، از میان معانی نهفته و محتمل در کلام، احراز ظهور می‌کنند و در پرتو تناسب سیاق کلام، مراد وی را بازشناسی می‌کنند (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، شماره ۳۹، ۱۳-۱۲).

زرکشی، در این باره می‌گوید دلالت سیاق بزرگترین راهنما برای دستیابی به مراد متکلم است. توجه به سیاق و بافت متنی، به حل معضل اشتراک معنایی و لفظی، ابهام آرایه‌های ادبی و... در تشخیص مراد متکلم کمک می‌کند.

### ۳. ۲. ۴. نقش زمینه معنایی متن در فهم قرآن

انسجام بافت متن و توجه به کارکرد سیاق، منجر به رفع برخی دشواری‌های ظاهری در فرآیند فهم می‌شود. مثلاً در آیه\* و أَنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَمٰی فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ\* (نساء، ۳) در نگاه اول گمان عدم تناسب بین صدر و ذیل آیه می‌شود، با این پندار که جمله نخست درباره عدالت با ایتام و جمله دوم درباره ازدواج با زنان پاکدامن است. اما با اندکی تأمل در سیاق آیات و مطالعه در سنت‌های جاهلی در غارت اموال دختران یتیم و ستم و جفا نسبت به آنها پیوند و متناسب آیه درک می‌شود. قرآن کریم در مقام حمایت از حقوق ایتام، ابتدا درباره اموال آنها هشدار می‌دهد و سپس مسأله ازدواج با آنان را مطرح می‌کند؛ یعنی دو وجه پایمال‌شدن حقوق یتیم‌ها یکی در حوزه اقتصادی و دیگری در حوزه رفتاری را گوشزد می‌کند (ر.ک: نجارزادگان، ۱۳۹۱ش، ۱۴۳).

برخی صاحب‌نظران نیز برآنند که قرآن اصطلاحات خاص خود را دارد (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۵،



۳۲۲)، برای نمونه، قلب در قرآن منبع ادراکات عالی انسان است و حکایت از شخصیت باطنی قرآن است (همان، ۳۲۴)، اگر کسی این مبنا را بپذیرد اهمیت توجه به زمینه معنایی متن دو چندان می‌شود.

### ۳.۳. زمینه مفسر و نقش این عنصر در فهم قرآن

معنای هر متن، یک موقعیت پنهان است که باید به وسیله تفسیر برملا و آشکار شود. دلالت متن بر معنا، در پرتو عمل تفسیر حاصل می‌شود. دلالت متن بر معنا، با مکانیسم قواعد دلالت (semanti) مرتبط است، ولی اهرمی که به این دستگاه ثمربخشی می‌دهد، عمل تفسیر است که از مفسر ناشی می‌شود (شبستری، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، ۴۶).

در برخی رویکردهای هرمنوتیکی، نظیر هرمنوتیک فلسفی «فهم بازتولید یک موضوع پیش‌داده نیست، بلکه مساهمت در پیوستگی گذشته با اکنون است» (توران، ۱۳۸۹، ۲۱).

مفسر همیشه در حال فرافکنی معنا و فهم است. این معنای فرافکننده هم امکانی‌ست برای مفسر، بدین معنا که بخشی از جهان اوست، مقدور اوست برای فهمیدن و هم امکانی‌ست برای متن، بدین معنا که متن می‌تواند چنین معنایی بدهد (همان، ۱۰۰). این رویکرد افراطی به نقش خواننده در آثار و تحلیل‌های برخی روشنفکران دینی جلوه کرده است: «تأویل‌ها و خوانش‌ها نه تنها متنوع و متکثر، بلکه سیال نیز هستند. چون متن خاموش و همچون جسد است و ما همواره در فهم متون دینی و تأویل از علایق، انتظارات و پیش‌فرض‌هایی مدد می‌گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری، پرسشی و پیش‌فرضی ممکن نیست، و چون این مؤلفه‌ها از بیرون دین می‌آید و چون بیرون دین، متغیر و سیال است. ناچار تأویل‌ها نیز در تنوع و گوناگونی‌اند» (سروش، ۱۳۷۷، ۳-۲).

درباره تأثیر زمینه‌های عصری ذهن مخاطب در فهم آیات قرآن، نظرات مختلف است؛ برخی هیچ گونه تفسیر و فهمی را عاری از پیش‌فرض‌ها و زمینه‌های فکری مخاطب ممکن نمی‌دانند و برآنند که: «هیچ مفسری نمی‌تواند ادعا کند از هرگونه پیش‌فرضی دور است و آنچه به دست می‌آورد رنگ و

بوی بشری ندارد و از عوامل و شرایط زندگی انسانی عصر وی متأثر نگشته است» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۵، ۳۶).

اما برخی، این نسبی‌گرایی را درباره فهم متون دینی بر نمی‌تابند و برآنند که وحیانی بودن آیات الاهی، سدی بر تأثیر پیش‌فرضها و پیش‌دانسته‌های مفسر بر فهم آنهاست و اصول هرمنوتیک بر فهم آیات الاهی ناکاراست (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ۴۷۵ و ۴۷۶).

به نظر می‌رسد تأثیر دانسته‌ها و پیش‌فرض‌ها بر فهم آیات الاهی، انکارناپذیر است و نمی‌توان مدعی شد که خواننده، کاملاً تهی و با جهل مطلق با متن مواجه شود، اما نکته مهم در باب فهم آیات الاهی این است که مفسر قواعد و مبانی فهم متن وحیانی را به کار ببرد و کاملاً از سر تسلیم و پرهیز از تحمیل پیش‌دانسته‌ها یا مطلوب ذهنی خود تأثیر پیش‌فرض‌ها را به حداقل برساند و حاکمیت در فرآیند فهم را به متن بدهد، این تعدیل و تنقیح امکان‌پذیر است و وقتی در فهم دینی از اصول و قواعد خاص آن تبعیت شود، فهم حاصل می‌شود.

در نگرش‌های افراطی به نقش مفسر در فرآیند فهم، زمینه‌های فکری مفسر بیش از هر عامل دیگری خود می‌نمایاند؛ زیرا مفسر بر طبل متن، تنها و تنها نُت موسیقی ذهن خود را می‌کوبد و متن، پژواک آن نُت را به صدا درمی‌آورد. اما با توجه به رویکرد منتخب؛ یعنی فهم بر اساس محوریت مراد مؤلف، به ویژه درباره آیات الاهی و درعین‌حال نادیده‌نگرفتن تأثیر مفسر در عمل فهم، زمینه مفسر هم در عمل فهم نقش‌آفرین است، اما نه نقشی محوری. مفسر به مدد پیش‌فرض‌ها و علائق و انتظارات، به کشف معنا و استنتاج متن می‌پردازد، که اگر این اصل را بپذیرد، در مواجهه با آیات وحیانی، باید تا حد توان خود را از پیش‌باورها برهاند و در مقابل متن تسلیم بوده و متن را استنتاج کند تا از آسیب خلط پیش‌دانسته‌ها و حاکمیت آن بر مراد مؤلف تا حد زیادی مصون بماند.

### ۳.۳.۱. زمینه‌های فرهنگی - جغرافیایی مفسر

قطعا مواجهه مفسر با متن، با ذهن خالی صورت نمی‌گیرد و به عبارت دیگر، خاستگاه مواجهه با متن و عمل تفسیر، هیچ‌گاه جهل مطلق و تاریکی محض نیست، بلکه سوسوهای ذهن مفسر، زمینه مواجهه وی با متن را پدید می‌آورد و در حقیقت همواره پیش‌دانسته‌ها و معلومات، نقش مصباحی در مواجهه با متن و عمل فهم را دارند. بنابراین حتی در رویکرد «مؤلف محور» در دنیای ذهنی خواننده و معلومات و دانسته‌های وی، سخن از حذف و نفی آنها و فهم متن بدون شائبه حضور پیش‌دانسته‌ها نیست. بلکه ضرورت کنترل و اجتناب از دخالت ناروای آنها در فرآیند فهم، و تحمیل آنها بر متن است (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰ش، ۳۱۰ - ۳۰۹).

زمینه‌های فرهنگی و جغرافیایی مفسر، معمولا پیش‌دانسته‌ها و اطلاعات او را جهت می‌دهد؛ یعنی به عبارت دیگر خاستگاه بسیاری از پیش‌دانسته‌ها، محیط فرهنگی و اقتضائات محیطی فرد، است. گاهی این پیش‌دانسته‌ها، مبانی فکری مفسر را در مواجهه با متن تشکیل می‌دهند و لذاست که بسیاری از گرایش‌های کلامی، فرقه‌ای، مبنای نحوه مواجهه مفسر با آیات قرآن قرار گرفته است و فهم مفسر را متفاوت نموده است.

### ۳.۳.۲. علایق و انتظارات مفسر

علایق و انتظارات مفسر، معمولا زمینه جستجوگری و کاوش را در وی پدید می‌آورند و موجب پرسشگری از متن می‌شوند. حجم تفاسیر متعدد و گوناگون برخی متون، به ویژه متن مقدس قرآن، شاهدهی بر این مدعاست. علامت سؤالی که در ذهن مخاطب و فهمنده ایجاد شده است، گاه عامل مواجهه او با متن می‌شود و در این میان دغدغه مفسر، رسیدن به پاسخ پرسش است که او را به این مواجهه فراخوانده است. گاه این پرسشگری متن را به سکوت می‌کشاند و مراد ماتن را به انزوا، در این صورت «تفسیر به رأی» رخ می‌دهد و موجبات سوءفهم فراهم می‌شود. به نظر نگارنده این تأثیر در

مواجهه با متون عادی رخ می‌دهد و چه بسا مقصود اصلی ماتن را تحت‌الشعاع قرار داده، معنای جدیدی خلق نماید. این مسأله در مورد متن و حیانی یک خطر و خط قرمز محسوب می‌شود.

برخی مفسران با این هدف که قرآن را جامع تمام علوم بشری معرفی کنند، در صدد اثبات برخی قوانین فیزیولوژی از برخی آیات قرآن برآمدند. بی‌آن‌که به زمینه‌ها و دلالت‌های متن و اراده آفریننده متن، توجهی نشان دهند و یا برخی دیگر، با دغدغه احیای حقوق زن و نامناسب دیدن تفاسیر سنتی برخی آیات که خاستگاه حکم فقهی در این حوزه شده‌اند، دست به تفسیر و تأویل خلاف ظاهر آیات مربوط می‌زند. در آیه ۳۴ سوره نساء، برخی با توجه به تحولات و چالش‌های عصر حاضر درباره زن، کوشیده‌اند برای برون‌رفت از این چالش، ضرب را در آیه به معنای دیگری غیر کتک‌زدن تفسیر کنند، از همین رو نویسنده‌ای ضرب را «تلطیف و نوازش» ترجمه کرده است (قائمی، ریاست مرد، مجله زنان، ۱۳۷۳، ۷۱). حال آن‌که کاربرد واژه در معانی غیرحقیقی، نیازمند قرینه‌ای محکم است.

برخی گرایش‌های مذهبی در افراد نیز، زمینه تحمیل برخی اندیشه‌ها را بر آیات الهی با تطبیق غیر منطقی آن، به وجود آورده است. «گمراه‌شدن در تفسیر یک متن، نتیجه علایق و انتظارات ناشی از آنها و در نتیجه گمراه‌شدن در طرح سوالات است. سؤال نادرست طرح کردن، گمراه‌شدن در پیش-دانسته‌ها و منتظر پاسخ نادرست ماندن است که به تفسیر نادرست منتهی می‌شود (مجتهد شبستری، شماره ۳ و ۴، ۵۲).

۳.۳.۳. سطح علمی مفسر

سطح و میزان دانسته‌های مفسر نیز در نحوه تعامل وی با متن و فرآیند فهم، تأثیرگذار است. مفسری که از اطلاعات و دانایی بیشتری بهره‌مند است، در مواجهه با متن، زوایای عمیق‌تر و دقیق‌تری را کشف می‌کند و سطوح بالاتری از فهم برای وی تحقق می‌یابد. حتی وی را قادر به ارزیابی، نقد و داوری متن می‌نماید. اما مفسری که دانش و اطلاعات کافی ندارد، متن را بسیط‌تر و فهم ساده و

ظاهری از ارائه می‌دهد. البته این تفاوت لزوماً به معنای ارزش‌گذاری این دو فهم نیست، بلکه بیانگر این مسأله است که زمینه‌های اطلاعاتی مخاطب در فهم معنای متن تاثیرگذار است. چنانچه قبل‌تر اشاره شد، مثلاً فردی که اطلاعات در باره جغرافیا و فرهنگ شبه جزیره عربستان دارد، آیه تعدد زوجات را در صدد تحدید و احیای حقوق زن می‌بیند، اما فردی که به این زمینه‌ها بی‌توجه باشد، ممکن است آیه را در مقام توصیه و یا استحباب تعدد زوجات و حتی برای مرد، تفسیر نماید. همچنین میزان تسلط مفسر به زبان عربی و علم به تطور لغت در طول تاریخ، مواجهه‌هایی متفاوت را نسبت به متن رقم می‌زند.

### نتیجه‌گیری

برای فهم مطلوب از یک متن باید به همه جنبه‌های موثر در فرآیند فهم، توجه کرد. هرچند درجه اهمیت هریک از آنها به یک اندازه نیست. توجه به سهم هر یک از زمینه‌های متن، ماتن و مفسر، به تفسیر و فهم جامع از یک متن رهنمون می‌شود و نادیده‌گرفتن هریک از آنها به فراخور متن، می‌تواند فرآیند فهم را دچار نقص نماید. تأثیر این مؤلفه‌ها در فهم متون قرآنی و روایی نیز غیرقابل‌انکار است، اما نه به این معنا که نمی‌توان به فهمی که حجت باشد، دست یافت، آن‌گونه که برخی رویکردهای افراطی باور دارند. در فهم آیات الهی عنصر محوری، متن است نه مفسر و بنابراین باید در مقابل متن مقدس تا جایی که ممکن است از پیش‌فرض‌ها فاصله گرفت و با خشوع در مقابل متن و دلالت‌های آن به فهم دست یافت؛ زیرا در غیر این صورت علایق و انتظارات، زمینه‌ها و اقتضائات فرهنگی و جغرافیایی، ممکن است فهم مفسر را تا جایی تحت‌تأثیر قرار دهد که دغدغه‌ها و علایق ذهنی خود را بر آیه تحمیل کند و مانع درک درست پیام آیات شود.

## منابع

### \*قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مبارک بن احمد (۱۳۶۷ش)، *النهاییه فی غریب الحدیث و الاثر*، تحقیق طناحی و دیگران، ج ۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲. ابن سینا (۱۴۰۴ق)، *الشفاء*، قم: منشورات مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۳. ابن فارس (بی تا)، *معجم مقاییس اللغه*، عبدالسلام محمد هارون، قم: دارالکتب العلمیه.
۴. آل احمد، جلال (۱۳۹۴ش)، *زن زیادی*، چاپ اول، تهران: هرم.
۵. پاکتچی، احمد (۱۳۹۵ش)، *جریان های فهم قرآن کریم در ایران معاصر*، چاپ اول، تهران: فلاح.
۶. توران، امداد (۱۳۸۹ش)، *تاریخ مندی فهم در هرمنوتیک گادامر جستاری در حقیقت و روش*، چاپ اول، تهران: بصیرت.
۷. جان لاک (۱۳۸۹ش)، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه رضازاده شفق، چاپ سوم، تهران: شفیع.
۸. حسنی، سیدحمیدرضا (۱۳۸۹ش)، *عوامل فهم متن در دانش هرمنوتیک و علم اصول*، چاپ اول، تهران: هرمس.
۹. خوانساری، جمال الدین محمد (۱۴۰۸ق)، *شرح غررالحکم و دررالکلم*، تصحیح میرجلال الدین حسینی، چاپ چهارم، ج ۶، تهران: منشورات جامعه.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲ش)، *روش ها و گرایش های تفسیری قرآن*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۱. زرقانی، عبدالعظیم (بی تا)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، مصر: دار احیاء الکتب العربیه.
۱۲. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (بی تا)، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق مرعشی و همکاران، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.

۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷ش)، *صراط‌های مستقیم*، چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۴. سعیدی روشن، محمداقرا (۱۳۸۳ش)، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
۱۵. .... (بی‌تا)، *از متن تا معنا*، قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
۱۶. سیدرضی (۱۳۷۴ش)، *نهج‌البلاغه*، ترجمه جعفر شهیدی، چاپ هفدهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. شهروزی، ابن‌الصلاح (۱۴۱۶ق)، *نفحة الريحانة و رشحة طلاء الحانة*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون.
۱۸. صدرالدین شیرازی (۱۳۸۳ش)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، بی‌جا: بی‌نا.
۱۹. صلیبا، جمیل (بی‌تا)، *المعجم الفلسفی*، ج ۲، بیروت: شرکة العالمیه للکتاب.
۲۰. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم (۱۴۱۹ق)، *العروه الوثقی*، تحقیق احمد محسنی سبزواری، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، بیروت: مؤسسه العلمی المطبوعات.
۲۲. طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)*، ج ۴، بیروت: دار المعرفة.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (بی‌تا)، *مجمع البحرین، تصحیح حسینی اشکوری*، ج ۶، تهران: نشر مرتضوی.
۲۴. علی‌تبار فیروزجائی، رمضان (۱۳۹۰ش)، *فهم دین، مبانی کلامی، برآیند و برون‌داد*، چاپ اول، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *العین*، چاپ دوم، ج ۴، قم: انتشارات هجرت.
۲۶. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، ج ۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. گلن، وارد (۱۳۴۸ش)، *پست مدرنیسم*، ترجمه علی مرشدی زاده، قم: قصیده سرا.
۲۶. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵ش)، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، بی جا: بی نا.
۲۸. نجارزادگان، فتح الله (۱۳۹۱ش)، *بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن در دیدگاه فریقین*، چاپ سوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۹. واعظی، احمد (۱۳۹۰ش)، *نظریه تفسیر متن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

#### مقالات

۱. صفاری و سعدی (بی تا)، «تأثیر شناخت زمینه‌های صدور در فهم حدیث»، *مجله علوم حدیث*، شماره ۳۵.
۲. قادری، نصرالله (۱۳۸۳ش)، «نمایشنامه سوفیای من»، *مجله کتاب صحنه*، شماره ۳۷.
۳. قائنی، محسن (۱۳۷۳ش)، «کتک زدن یکی از آثار ریاست مرد»، *مجله زنان*، شماره ۱۸.
۴. مجتهد شبستری، محمد (بی تا)، «فرآیند فهم متون»، *نقد و نظر*، سال اول، شماره ۳ و ۴.



## بررسی تطبیقی ترجمه آیاتی از قرآن در ترجمه ابوالفتوح رازی و الهی قمشه‌ای

خیریه عچرش<sup>۱</sup>

نانسی ساکی<sup>۲</sup>

معصومه تنگستانی<sup>۳</sup>

### چکیده

پژوهش حاضر نگرشی تطبیقی به برخی از آیات قرآن کریم در دو ترجمه فارسی از ابوالفتوح رازی و مهدی الهی قمشه‌ای است. در این پژوهش، ضمن تعریف ترجمه، پرداختن به مبنای جواز یا عدم جواز ترجمه قرآن و تاریخچه‌ای کوتاه از ترجمه‌های فارسی قرآن به ویژه معرفی ترجمه‌های فارسی ابوالفتوح رازی و الهی قمشه‌ای از قرآن، به مقایسه تطبیقی دو ترجمه در برخی آیات قرآن پرداخته شده و به دنبال آن اختلاف‌های مهم بین دو ترجمه مورد بحث و بررسی قرار گرفته است؛ در موارد اختلاف، ابتدا آیه مورد بحث و به دنبال آن ترجمه رازی و ترجمه قمشه‌ای نوشته شده و پس از شرح مورد اختلاف، با مراجعه به تفاسیر و فرهنگ‌های لغت معتبر و نیز مقاله‌ها و پژوهش‌های قرآنی، ترجمه مناسب معرفی شده است. همچنین در صورت نادرست بودن هر دو ترجمه با استفاده از منابع یاد شده ترجمه مناسب ارائه گردیده است.

واژگان کلیدی: ترجمه، قرآن کریم، الهی قمشه‌ای، ابوالفتوح رازی.

---

۱. دانش‌یار دانشگاه شهید چمران اهواز

۲. استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز

۳. دانش‌پژوه دکتری و مدرس دانشگاه شهید چمران اهواز

منظور از ترجمه در اصطلاح، انتقال معنای کلام از زبانی به زبان دیگر است. در این انتقال، عوامل بسیاری در تبلور معنایی یک متن و درک مطلب یک متن تأثیر دارد. شناسایی دقیق این عوامل از جانب مخاطب حائز اهمیت است؛ زیرا ممکن است آنچه مورد نظر متکلم است با آنچه مخاطب برداشت می‌کند، فرق داشته باشد. این امر بیان‌کننده آن است که عوامل بسیاری در داد و ستدهای زبانی تأثیر دارد که متون و ابزارهای نظام زبان (صداها، دستورها و واژگان) تنها یکی از آنها است (اصفهانی، ۱۳۸۴، ۴۵).

ضرورت ارائه ترجمه‌ای دقیق و روان از قرآن در عصر کنونی باعث شده تا ترجمه‌های بسیاری با شیوه‌های گوناگون به رشته تحریر در آید. بیشتر این ترجمه‌ها، ترجمه‌های مطابق با متن قرآن به شمار می‌آید که توجه شایانی نیز به روان بودن و شیوایی نثر فارسی داشته است. با توجه به کثرت ترجمه‌ها از متن قرآن، ترجمه پذیرفته‌شده ترجمه‌ای است که متن را به صورت دقیق و با رعایت امانت گزارش دهد و استاندارد ترجمه (توجه به اصالت متن مورد ترجمه، رعایت ساختارهای نحوی دو زبان مبدأ و مقصد، ترجمه بدون پیش‌داوری و بدون تعصب، یافتن معادل‌های صحیح واژگان مطابق متن و غیره) در آن لحاظ شود. ترجمه به گونه‌های متعددی، از جمله ترجمه تحت‌اللفظی، ترجمه آزاد و ترجمه محتوایی تقسیم می‌شود که از میان ترجمه‌های گوناگون، ترجمه محتوایی رایج‌ترین و مشهورترین نوع ترجمه است و عموم مترجمان، پیرو این شیوه ترجمه هستند. در این نوع ترجمه، کوشش مترجم بر آن است که راهی میانه، میان افراط و تفریط را برود؛ یعنی نه ترجمه تحت‌اللفظی و نه شیوه آزاد. او می‌کوشد تا پیام و هدف اصلی متن را برای مخاطب بیان کند (اصفهانی، ۱۳۸۴، ۱۲۰). از آن جهت که هدف اساسی در این روش ترجمه، انتقال دادن معنا،

محتوا و پیام متن و نیز روان بودن متن مقصد است، پس بهترین نوع ترجمه به شمار می‌رود. با توجه به نکات مذکور در این پژوهش این دو ترجمه از قرآن - که مترجمان مبنایشان ترجمه محتوایی بوده است - نقد و ارزیابی می‌شود. در بررسی‌ها روشن شده است که مترجمان، با اینکه مبنایشان ترجمه محتوایی بوده است؛ اما در بیشتر آیات همان ترجمه تحت‌اللفظی را در پیش گرفته‌اند و ترجمه‌ای عاری خطا و اشکال در این باره ارائه نداده‌اند.

### ۱. جواز یا عدم جواز ترجمه

مسئله جواز یا عدم جواز فقهی ترجمه قرآن کریم مورد اختلاف فقها، به خصوص فقهای اهل سنت در طول تاریخ بوده است و از قرون اولیه مورد بحث و مناقشه بنیان‌گذاران مذاهب چهارگانه فقه اسلامی بوده است. چنانکه شافعی، احمد بن حنبل و مالک بن انس، ترجمه قرآن را روا نمی‌دانستند؛ اما ابوحنیفه آن را جایز شمرده و حتی قرائت ترجمه سوره فاتحه به فارسی را در نماز برای کسانی که مشکل در تلفظ آن داشته‌اند، جایز دانسته است. در مقابل، گروهی مانند: زمخشری در «الکشاف»، بیضاوی در تفسیر خود (که گزینشی از الکشاف است) و نیز فقهای شیعه همچون شیخ طوسی، محقق حلّی، صاحب جواهر و فقهای معاصر، ترجمه را جایز می‌دانند. در بین علما، فقط شیخ آقابزرگ طهرانی تا حدی سخت‌گیری نموده است، هرچند ایشان نیز قائل به رعایت شرایط ترجمه و جواز آن است؛ اما قرآن‌پژوهان دیگری همچون شیخ مصطفی مراغی، محمد فرید وجدی، کاشف‌الغطاء، آیت-الله میلانی، امام خمینی (ره) و آیت‌الله خویی به جواز ترجمه قرآن قائل بوده‌اند. دانشمندان پیشین شیعه نیز در زمینه ترجمه قرآن به زبان‌های دیگر بحثی نکرده‌اند؛ بلکه کلام آنان در این باره است که آیا می‌توان به جای سوره فاتحه، ترجمه آن را در نماز خواند یا نه؟ و این یک بحث ثانوی است که در آن، اصل مشروعیت ترجمه مسلم دانسته شده است.

## ۲. پیشینه نقد ترجمه‌های کهن قرآن به فارسی

نقد و ارزیابی ترجمه‌های قرآن، پدیده‌ای جدید است که پیشینه چندانی در تاریخ این زبان ندارد و عالمان و مترجمان پیشین هرگز درصدد نقد جدی و علمی ترجمه‌های پیش از خود و برملاکردن نقایص ترجمه‌های قبل برنیامدند، گرچه گاه خطاهای آنان را در ترجمه‌های خود، اصلاح و احیاناً شیوه‌های قبل را عملاً در ترجمه خود بهبود می‌بخشیدند یا واژگانی نزدیک‌تر به معنای واژگان قرآنی را در برگردان خویش به کار می‌بردند. علت این امر به طور خلاصه عبارت است از:

الف. به نظر می‌رسد نقد کتاب، آن هم با معنایی که امروزه برای این واژه سراغ داریم در آن زمان هنوز رواج و رونقی بدین‌سان نداشته و سنت نقد، خصوصاً در زمینه ترجمه در محافل علمی آن روز جلوه‌ای آشکار نداشته است تا در پرتوی آن، ترجمه‌های قرآن نیز به نقد کشیده شود؛ از این‌رو، در آثار کهن شاید به ندرت، مطلبی یافت شود که به نقد ترجمه یکی از آثار علمی یا ادبی آن زمان پرداخته باشد.

ب. با نگاهی به نقدهای نوشته‌شده در نیم قرن اخیر روشن می‌شود که حجم قابل توجهی از ترجمه‌های پیشینیان به عدم رعایت ساختارهای نحوی دو زبان مبدأ و مقصد، دخالت عنصر تفسیر در ترجمه و افزوده‌های تفسیری و عدم رعایت مقتضیات زبان فارسی در برگردان آیات مربوط می‌شود. اما فضای غالب بر ترجمه‌های کهن، تحت‌اللفظی بودن آنها و کمرنگ بودن رعایت ساختارهای نحوی فارسی در آنهاست تا آنجا که یکی از پژوهشگران معاصر در این باره می‌نویسد: «آن بزرگان جرأت نکردند که قرآن را ترجمه کنند، هرچند ما به کار آنها ترجمه می‌گوییم؛ ولی در واقع شاید نام‌گذاری غلطی باشد، بهتر است نام کار آنان را معادل‌یابی بگذاریم» (آذرنوش، ۱۳۷۵، ۴۰).

ج. این احتمال نیز وجود دارد که رواج اندیشه قداست قرآن و نقدناپذیری عبارات و معنای بلند

آیات، در ترجمه‌های بشری که از این کلام الهی به عمل می‌آمد، مورد استقبال ناقدان به نقد ترجمه‌های قرآن کریم نبوده است و این بینش نیز بی‌تأثیر نیست. برخلاف ترجمه‌های معاصر که بسیاری از آنها با آنکه هنوز مدت زیادی از تاریخ نشرشان نگذشته، با نقد و گاه با نقدهای متعددی مواجه شده‌اند تا جایی که کمتر ترجمه‌ای از ترجمه‌های دهه‌های اخیر را می‌توان نام برد که زیر ذره‌بین موشکافانه ناقدان معاصر قرار نگرفته باشد.

### ۳. بررسی تفسیر روض الجنان و روح الجنان از ابوالفتوح رازی

این تفسیر در دهه‌های دوم و سوم قرن ششم (پیش از سال ۵۳۳ق) تألیف شده است و در زمینه‌های متعددی چون طرح مسائل فقهی و لغوی و نیز در برخی موارد مباحث روایی به تفسیر آیات پرداخته است و از مباحث سخت کلامی و فلسفی به دور است. این تفسیر در فاصله زمانی اندکی (ده سال) پس از نگارش «کشف الاسرار» میبیدی نگاشته شده است و دومین تفسیر بزرگ فارسی در آغاز سده ششم است.

#### ۳.۱. ترجمه رسمی و مستقل قرآن در کتاب تفسیر روض الجنان

نثر ابوالفتوح در ترجمه قرآن نسبت به نثر رایج زمان خویش، نثری روان و گاه موزون و آهنگین است. کمی حجم ترجمه او با توجه به متن آیات - نسبت به دیگر ترجمه‌ها - از امتیازات بارز این ترجمه است. به گونه‌ای که برخی از پژوهشگران شیوه ترجمه قرآن ابوالفتوح رازی را در کتاب تفسیر «روض الجنان» تحت‌اللفظی قلمداد کرده‌اند و دقت ترجمه مندرج در تفسیرش را بین ۹۰ تا ۹۵ درصد تخمین زده‌اند (خرم‌شاهی، ۱۳۸۸، ۳۴۹). اما با این وجود این ترجمه نیز به لحاظ کیفی و کمی، نقاط قوت و ضعف دارد که از منظر منتقدان ترجمه پنهان نمانده است. از مهم‌ترین نقاط قوت ترجمه ابوالفتوح رازی این است که او هرگز از کلمات مترداف برای معادل‌سازی واژه‌های قرآن استفاده

نکرده؛ بلکه معادل هر کلمه قرآنی، فقط یک واژه فارسی آورده است؛ در حالی که شماری از مترجمان معاصر، بکارگیری واژه‌های مترادف در ترجمه قرآن را جزء لاینفک سبک و سیاق ترجمه خود می‌دانند. برخی از مترجمان چون فیض‌الاسلام و دکتر مصطفی خرم‌دل چنان در این باره پیش رفته‌اند که در مواردی حتی چهار تا شش واژه مترادف را معادل یک کلمه قرآنی قرار داده‌اند که به جرأت می‌توان گفت مرتکب حشو قبیح شده‌اند. از نکات دیگر ترجمه ابوالفتوح آن است که از ترجمه طولانی آیات پرهیز کرده و گزیده متن آیات را با توجه به لغات به کار رفته در آیات ترجمه کرده است.

اما از نقاط ضعف در ترجمه ابوالفتوح رازی این است که وی به راستی زحمت ترجمه مجدد در قرآن را به خود نداده؛ بلکه در درجه نخست به همان ترجمه گذشتگان اعتماد کرده است و این امری ظاهراً رایج بوده است. اما در عمل، برخی دشواری‌ها پیش می‌آید که این دشواری‌ها عموماً در دو محدوده قرار می‌گیرد: نخست آن که ممکن است مترجمان گذشته در برخی جاها دچار لغزش شده باشند؛ در این صورت بدیهی است که مترجمان بعدی ناچارند خود، ترجمه را اصلاح کنند. نکته دوم آنکه، مترجم نخست، قرآن کریم را از دیدگاه مذهب خود می‌فهمیده و تفسیر و سپس ترجمه می‌کرده است، هرچند که در مقابل ترجمه‌هایی که با مذهب ایشان هم‌ساز نبوده، بی‌تفاوت نمی‌ماندند و کلمات و حتی گاه عباراتی را که خود می‌پسندیدند، به جای معادل‌های کهن می‌گذاشتند. بر این اساس، اعتماد مترجم بر ترجمه گذشتگان ضعف است و نادیده‌انگاشتن چنین عناوینی ترجمه را دچار آسیب جدی می‌کند (آذرنوش، ۱۳۷۵، ۲۰۸). نکته سوم آن که، نثر وی در ترجمه متفاوت است؛ یعنی نثری که بخش مربوط به مسائل فقهی، تفسیری و لغوی را گزارش می‌دهد با نثری که به حکایات عنایت دارد، متفاوت است؛ هر چند که این تفاوت در یک بینش کلی طبیعی می‌نماید؛ زیرا هر فضایی، نثر خاص خود را ایجاب می‌کند. اما تفاوت میان دو ترجمه از یک آیه به خصوص، و

اصولاً تفاوت میان نثر ترجمه مستقل آیات با بقیه نثر کتاب، مورد پذیرش اصول علمی ترجمه نیست.

#### ۴. ترجمه قرآن الهی قمشهای

ترجمه قرآن قمشهای در حدود سال ۱۳۲۳ شمسی انجام گرفته است و به جای آن که مانند قدما و طبق رسم هزار ساله، ترجمه کلمات و آیات قرآنی را زیر سطرها نوشته باشد، آزادانه در صفحه‌ای جداگانه آورده است. طبق یک سنت مقدس که ناشی از ادب شرعی و رعایت احترام قرآن کریم است، ترجمه قمشهای صفحه به صفحه است، نه سطر به سطر؛ یعنی در یک صفحه (دست راست) متن قرآن، و در صفحه مقابل (دست چپ) ترجمه آن به نثری شیرین، شیوا و فهمیدنی آمده است.

با وجود آن که هیچ ترجمه‌ای مانند ترجمه قمشهای در عصر خود، با استقبال زیاد عامه مردم مواجه نشده است. اما این ترجمه با استقبال علما و قشر خاص اهل علم روبه‌رو نشد؛ زیرا ترجمه وی علی‌رغم نثر شیرین و شیوا، آکنده از غلط‌های علمی است. با این وجود ترجمه حائز اهمیت است؛ زیرا با ورود این ترجمه، عصر ترجمه تحت‌اللفظی هزار ساله به‌سرآمد و عصر ترجمه روان و نسبتاً آزاد قرآن کریم به فارسی آغاز شد (خرم‌شاهی، ۱۳۸۸، ۵۸).

بر این ترجمه، چندین نقد نوشته شده است که اولین نقد را ابوالقاسم پاینده در مقدمه خود از ترجمه قرآن کریم، بدون ذکر نام ایشان ولی با کنایه صریح از الهی قمشهای، آورده است (پاینده، ۱۳۵۴، مقدمه) و بعد از آن، نقدی بر این ترجمه نوشته نشد. اما پس از انقلاب اسلامی، نقد بر این ترجمه افزایش یافت. در این میان، مفصل‌ترین نقد توسط بهاء‌الدین خرم‌شاهی در کتاب قرآن‌پژوهی صورت گرفت.

#### ۴. ۱. بررسی کوتاه کفایت‌ها و نارسایی‌های ترجمه الهی قمشهای

با توجه به شخصیت مرحوم الهی قمشهای و ترجمه قرآن او، سه ویژگی مثبت برای ترجمه او

می‌توان برشمرد: الف. اخلاص و صفای باطن مترجم که بی‌شک در عبارات این ترجمه تأثیر نهاده و نورانیت خاصی به آن بخشیده و خواننده را در مواردی تحت تأثیر قرار می‌دهد؛

ب. قلم روان و انشای روان مترجم که فهم عبارات آن را آسان کرده است؛

ج. در واقع، این ترجمه خلاصه تفاسیر است و توضیحات مفید آن در ذیل آیات، فهم آیه را آسان می‌کند. اما در عین این‌که ترجمه استاد الهی قمشه‌ای پذیرفته‌ترین ترجمه در عصر جدید بوده است، کاستی‌ها و اشتباهات فراوانی دارد که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- جایگزینی ضمیرهای غائب، مخاطب و متکلم به جای یکدیگر؛

- بی‌توجهی به صیغه‌های مذکر و مؤنث؛

- بی‌توجهی به معلوم و مجهول بودن فعل‌ها؛

- بی‌توجهی به قرائت فعلی و متواتر؛

- بی‌توجهی به ریزه‌کاری‌های آیات؛

- آمیختگی متن و شرح؛

- جابجایی صفت و موصوف با مضاف و مضاف‌الیه؛

- نقل به معنا؛

- افتادگی‌ها؛

- کاستی ویرایشی؛

- اجمال و تفصیل؛



- عدم ثبات وحدت در معادل‌ها؛

## ۵. بررسی تطبیقی دو ترجمه در برخی از آیات قرآن

با توجه به این‌که هر دو مترجم قرآن سعی بر آن داشته‌اند که ترجمه کامل و روان از متن آیات در عصر خود ارائه دهند و در این زمینه تلاش خود را کرده‌اند؛ اما ترجمه آنها عاری از خطا و اشکال نبوده است و در ذیل نمونه‌هایی ارائه شده است که به اتفاق هر دو مترجم در ترجمه اصول ترجمه را رعایت نکرده‌اند.

### ۵. ۱. آیه اول سوره مائده

\*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحَلِّي الصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ\* (مائده، ۱).

ابوالفتوح رازی: «ای آنان که ایمان آورده‌ای، وفا کنی به عقدها. حلال کردند شما را بهیمه چهارپایان، مگر آنچه خوانند بر شما جز حلال دارند صید و شما مُحَرَّم باشید که خدا حکم کند آنچه خواهد».

الهی قمشه‌ای: «ای اهل ایمان [هر عهده‌ی که با خدا و خلق بستید] به عهد و پیمان خود وفا کنید. [بدانید که] بهائم بسته‌زبان [حیوانات علف‌خوار] برای شما حلال گردید، جز آنچه بعداً برایتان تلاوت خواهد شد و جز آن صیدی که در حال احرام بر شما حلال نیست. همانا خدا هر چه خواهد [و به صلاح داند] حکم کند».

### ۵. ۱. ۱. اشکالات

ابوالفتوح رازی:

۱. دو فعل «أَمَّنُوا» و «أَوْفُوا» صیغه جمع است که مترجم به اشتباه به صورت مفرد و به «ایمان آورده‌ای» و «وفا کنی» ترجمه نموده است.

۲. در ترجمه حرف «إِنَّ» از قید تأکید استفاده ننموده است.

الهی قمشه‌ای:

۱. واژه «عُقُود» را که جمع «عقد» است، به صورت مفرد «عهد و پیمان» ترجمه نموده است.

۲. فعل «يُتَلَى» مضارع مجهول است؛ اما مترجم آن را به صورت فعل مستقبل ترجمه کرده است.

۵. ۱. ۲. بررسی تطبیقی ترجمه‌ها

الف. «عُقُود»: این واژه جمع «عقد» و مصدر است که در اصل به معنای «بستن» است؛ ولی در قراردادهای و پیمان‌های سخت و استوار به کار می‌رود. تفاوت آن با «عهد» در این است که «عقد» میان دو طرف بسته می‌شود و در آن بستن و گره‌خوردن، استواری و اعتماد است؛ اما در «عهد» ممکن است فقط یک نفر باشد (طبرسی، ۱۳۷۳، ۳، ۲۳۴).

ابوالفتوح رازی واژه موردنظر را به «عقدها»، الهی قمشه‌ای به صورت مفرد «عهد و پیمان» ترجمه نموده‌اند که در این میان ترجمه قمشه‌ای از واژه مورد نظر، دقیق‌تر از ابوالفتوح رازی است.

ب. «بهیمه الأنعام»: این تعبیر ترکیبی از نوع اضافه بیانی است. اضافه «بهیمه» به «أنعام» که همانند «خاتم الفضل» است. در اضافه بیانی، همواره مضاف‌الیه بیانگر نوع مضاف است؛ یعنی مضاف انواع متعددی دارد و با آمدن مضاف‌الیه، نوع آن مشخص می‌شود. در تعبیر موردنظر نیز همین‌گونه است؛ به این صورت که واژه «بهیمه» به معنای «زبان‌بسته» است و تمامی حیواناتی را که قدرت گویایی ندارند شامل می‌شود، ولی با آمدن «انعام» که در لغت عرب به معنای «شتر، گاو و گوسفند»

است (قرشی، ذیل ماده «نعم»)، نوع خاصی از زبان بستگان را شامل می‌شود.

این در حالی است که دو مترجم، «بهیمه الأنعام» را به «چهارپایان» ترجمه کرده‌اند و قمشه‌ای هم که خواسته است حفظ امانت بیشتری داشته باشد، آن را به «چهارپایان زبان بسته» برگردانده است، در صورتی که هیچ‌یک از دو تعبیر صحیح نیست و با متن آیه مطابقت کاملی ندارد؛ زیرا تعبیر «چهارپایان» حتی اگر شامل همه درندگان نشود، حداقل شامل اسب، استر و الاغ خواهد شد و مقصود از «انعام» اسب، استر و الاغ نیست. چنان که تعبیر «چهارپایان زبان بسته» نیز معادل دقیقی نمی‌باشد؛ زیرا در این صورت صفت «زبان بسته» قید توضیحی خواهد شد؛ چراکه همه چهار پایان، زبان بسته‌اند.

در اینجا ابوالفتح رازی ترکیب مورد نظر را به «بهیمه چهارپایان»، الهی قمشه‌ای به «بهائم بسته زبان» ترجمه نموده‌اند.

با توجه به توضیحات بالا، هیچ‌یک از این ترجمه‌ها معادل کاملاً دقیقی نیست و ترجمه دقیق‌تر آن چنین است: «زبان بسته‌های دامی (شتر، گاو و گوسفند)».

ترجمه پیشنهادی:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به قراردادهای وفا کنید. گوشت زبان بسته‌های دامی [شتر، گاو و گوسفند] برای شما حلال شده است، جز آنچه برای شما خوانده می‌شود؛ در حالی که نباید شکار را در حال احرام، حلال شمارید. بی‌امان خدا هرچه بخواهد، فرمان می‌دهد.»

۵. ۲. آیه سوم سوره مائده

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُودَةُ وَ الْمُتْرَبَةُ وَ النَّطِيجَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى التُّصْبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِاللَّزْلِامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ

الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ\* (مائده، ۳).

ابوالفتوح رازی: «حرام کردند بر شما مردار و خون و گوشت خوک و آنچه نام غیر خدا برند بر آن و گلو گرفته و به چوب کشته و از بالا درافتاده و آن که به سر و زدن کشته شود و آنچه نیم خورده دده باشد، مگر آنچه کشته باشید و آنچه ذبح کنند بر نام بتان و این که قسمت کنید به تیرهای قمار که این فسق است. امروز کامل گردانیدیم برای شما دین شما را و تمام کردم بر شما نعمت خود را و پسندیدم برای شما مسلمانی دین را. هر که را ضرورت باشد در گرسنگی جز بچسبند بزه، خدا آمرزنده مهربان است».

الهی قمشه‌ای: «برای شما مؤمنان گوشت مردار و خوک و آن ذبیحه‌ای را که به نام غیر خدا کشتند، همه حرام شد و نیز حرام است هر حیوانی که به خفه کردن یا به چوب زدن یا از بلندی افکندن یا به شاخ زدن به هم بمیرند و نیز نیم خورده درندگان جز آن را که قبلاً تزکیه کرده باشید حرام است و نیز آن را که برای بتان می‌کشید و آن را که به تیرها قسمت می‌کنید که این کار فسق است. امروز کافران از این که به دین شما دستبرد زنند و اختلالی رسانند طمع بریدند. پس شما از آنان بیمناک نگشته و از من بترسید امروز دین شما را به حد کمال رسانیدم و بر شما نعمت را تمام کردم و بهترین آیین را که اسلام است برایتان برگزیدم. پس هرگاه کسی در ایام قحطی و سختی از روی اضطراب نه به قصد گناه از آنچه حرام شده مرتکب شود، پس خدا بخشنده و مهربان است».

۵. ۲. ۱. اشکالات

ابوالفتوح رازی:

۱. دو فعل «حُرِّمَتْ» و «ذُبِحَ» به صیغه مفرد و مجهول است؛ ولی مترجم آنها را به اشتباه به صیغه

جمع و معلوم ترجمه کرده است.

۲. ترجمه ایشان از واژه «اسلام» به «مسلمانی»، و «مُتَجَانِف» به «چسبنده» نارسا است.

الهی قمشه‌ای:

۱. «ما» در عبارت «وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» را به صورت تفسیری و توضیحی «ذبیح‌های» ترجمه نموده است.

۲. «ذُبِحَ» فعل مفرد و مجهول است که مترجم آن را به صیغه جمع و مجهول ترجمه کرده است.

۳. شایسته بود مترجم اضافه‌های تفسیری «دستبرد زنند و اختلالی رسانند» را درون گروه قرار می‌داد.

۴. ضمیر یای متکلم در ترکیب اضافی «نعمتی» در ترجمه از قلم افتاده است.

۵. واژه «أَضْطَرُّ» فعل شرط می‌باشد و ترجمه آن به صورت «از روی اضطرار» نادرست است.

۵. ۲. ۲. بررسی تطبیقی ترجمه‌ها

الف. واژه «ذَكِّي» در عبارت «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» به معنای «ذبح کردن و سربریدن و بر تمامی آن بسمل کردن» است. این کلمه معانی دیگری نیز دارد؛ ولی در قرآن فقط یک‌بار در همین آیه و درباره ذبح حیوان به کار رفته است (ابن منظور، ذیل ماده «ذَكِّي»).

ابوالفتوح رازی عبارت «ما ذَكَّيْتُمْ» را به «آنچه کشته باشید»، الهی قمشه‌ای به «آن را که قبلاً تزکیه کرده باشید» ترجمه نموده‌اند.

در این میان، ترجمه ابوالفتوح رازی از عبارت موردنظر قابل قبول است؛ ولی الهی قمشه‌ای فعل «ذَكِّي» را به اشتباه، از ماده «تزکیه» دانسته که نادرست است.

ب. واژه «النُّصْب» جمع و به معنای «بت‌ها» است و نیز «به هر چیز منصوب و برپاداشته شده که معبود واقع شود» نیز گفته می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱، ۷، ۶۷، ذیل ماده «نصب»).

راغب در این باره می‌گوید: «به سنگ‌هایی گفته می‌شود که آنها را پرستش می‌کردند و همچنین روی آنها قربانی می‌کردند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۸۰۷، ذیل ماده «نصب»).

ابوالفتوح رازی و الهی قمشه‌ای واژه مورد نظر را به «بتان» ترجمه نکرده‌اند که با توجه به کتاب‌های لغت، ترجمه هر دو مترجم قابل قبول است.

ج. بیشتر مترجمان واژه «نعمت» را به همان صورت عربی آن در ترجمه خود وارد نموده‌اند.

د. هیچ‌یک از دو مترجم عبارت «رَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» را به صورت معادلی کاملاً دقیق ترجمه نکرده‌اند؛ برای مثال، ابوالفتوح رازی در ترجمه عبارت مورد نظر، واژه «الإسلام» را به «مسلمانی دین» ترجمه کرده است؛ ولی از آنجا که خود این واژه در فارسی نیز کاربرد دارد، شایسته بود مترجم خود واژه «اسلام» را در ترجمه وارد می‌نمود. همچنین واژه مورد نظر مصدر و به معنای «تسلیم شدن» است. شایسته بود الهی قمشه‌ای واژه «بهترین» را در ترجمه این عبارت درون کرشه قرار می‌داد.

ه. «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»: در این عبارت مؤکداتی از قبیل: «اسمیه بودن جمله، حرف تأکید إِنَّ و دو واژه غفور و رحیم که هر دو دلالت بر مبالغه دارند و صیغه مبالغه می‌باشند وجود دارد»، ولی هیچ‌یک از مترجمان در ترجمه عبارت مورد نظر، قیدهای تأکید را به کار نبرده است.

و. «ال» بر سر واژه «اليوم»، عهده [عهد حضوری] است؛ یعنی آنچه «ال» بر آن آمده، خودش حضور داشته است که در عبارت «أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»، «أَلْيَوْمَ» با حضور همان روز خاص [عید غدیر] گفته شده است (هاشمی، ۱۴۱۴ق، ۱۳۲).

ترجمه پیشنهادی:

«مردار، خون و گوشت خوک و آنچه به نام غیر خدا کشته شده باشد، حیوانی که به خفه کردن مرده و حیوانی که به زدن [با سنگ و چوب] کشته شده و حیوانی که از بلندی پرت شده و مرده و حیوانی که به شاخ زدن دیگری جان سپرده و آنچه درندگان از آن خورده باشند بر شما حرام شده، مگر آنچه را [که زنده دریافته و خود] سر ببرید و آنچه بر سنگ‌های مقدس [برای بت‌ها] کشته شود [و آنچه به وسیله تیرهای قرعه قسمت کنید]. اینها نافرمانی است. امروز آنان که کافر شده‌اند، از دین شما ناامید گردیده‌اند. پس از ایشان نترسید و از من بترسید. امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی پسندیدم. پس هر کس در گرسنگی ناگزیر شود، بی آنکه متمایل به گناه باشد، بی تردید خدا بسیار آمرزنده مهربان است».

۵. ۳. آیه اول سوره انعام

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (انعام، ۱).

ابوالفتوح رازی: «سپاس مر خدا را که آفرید آسمان‌ها و زمین را و گردانید تاریکی‌ها و روشنی را. پس آنان که کافر شدند به پروردگارشان میل کنند از راه حق».

الهی قمشه‌ای: «ستایش خدای راست که آسمان‌ها و زمین را آفرید. روشنی و تاریکی را مقرر داشت. باز کافران به خدای خود شرک می‌آوردند».

۵. ۳. ۱. اشکالات

الهی قمشه‌ای:

۱. واژه «الظُّلُمَاتِ» را که جمع می‌باشد، به اشتباه به صورت مفرد و به «تاریکی» ترجمه نموده است.

۲. «رَبِّ» به معنای «صاحب، مالک و پروردگار» است و ترجمه آن به «خدا» نادرست است.

۵. ۳. ۲. بررسی تطبیقی ترجمه‌ها

الف. «الف و لام» کلمه «الْحَمْد» برای استغراق «لام» کلمه «الله» برای اختصاص است؛ یعنی حمد و سپاس به طور کلی به ذات مقدس آفریننده موجودات اختصاص دارد.

ب. «يَعْدِلُونَ»: «عَدَل» در اصل به مفهوم قرار دادن هر چیزی بر جای خویش و دادن حق هر صاحب حقی آمده است که در برابر ستم و بیداد است؛ اما «عَدَل» به مفهوم هم‌وزن، همتا، نظیر و شریک آمده است (طبرسی، ۱۳۷۳، ۴، ۴۲۴).

در «قاموس قرآن» ذیل واژه موردنظر چنین آمده است: «شاید مراد از «يَعْدِلُونَ» عدول باشد؛ یعنی آنان که به خدایشان کفر ورزیده‌اند، از حق عدول می‌کنند و شاید «بِرَبِّهِمْ» مفعول آن باشد؛ یعنی برای خدایشان مثل و نظیر قائل می‌شوند. همچنین «عَدَل و عدول» به معنای «میل کردن و ظلم» نیز آمده است.

ابوالفتوح رازی واژه موردنظر را به «میل کنند»، الهی قمش‌های به «شُرک می‌آورند» ترجمه نموده‌اند. بر اساس تفسیرها و کتاب‌های لغت ترجمه هر دو مترجم از واژه موردنظر قابل قبول است.

ج. واژه «رَبِّ» به معنای «صاحب و اختیار» است و در فارسی به «پروردگار» ترجمه می‌شود. کتاب‌های لغت «رَبِّ» را به معنای «تربیت‌کننده، مالک و صاحب» معنا کرده‌اند.

ترجمه ابوالفتوح رازی از واژه موردنظر صحیح است؛ ولی ترجمه آن به «خدا» توسط الهی قمش‌های نادرست است.

د. بلاغت آیه: میان دو واژه «السَّمَاوَات» و «الأَرْض» فن طباق وجود دارد. همچنین در جمع و مفرد



مخالفت وجود دارد؛ به این ترتیب که «النور» به صورت مفرد و «الظلمات» به شکل جمع آمده است و آن از این جهت است که ظلمات از ذرات یا اجرام انبوه و متراکم تشکیل یافته و اسباب متعددی دارد و نور از نار، یعنی آتش می‌باشد که جنسی متحد است.

ترجمه پیشنهادی:

«ستایش از آن خدایی است که آسمان‌ها و زمین را آفرید و تاریکی‌ها و روشنایی را پدید آورد، با این همه کسانی که کفر ورزیده‌اند، برای پروردگار خود همتا می‌گیرند».

۵. ۴. آیه چهار سوره انعام

\*وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ\* (انعام، ۴).

ابوالفتوح رازی: «و نمی‌آید ایشان را هیچ آیتی از آیت‌های پروردگارشان، مگر آنکه بودند از آن روگردانندگان».

الهی قمشه‌ای: «هیچ آیتی از آیت‌های الهی بر اینان نیامده، جز آنکه از آن روی گردانیدند».

۵. ۴. ۱. اشکالات

الهی قمشه‌ای:

۱. هر دو مترجم «واو» استینافیه در ابتدای آیه را در ترجمه از قلم انداخته‌اند.

۲. ترجمه ایشان از واژه «ربهم» از دو جهت دارای اشکال است: همان‌گونه که توضیح داده شد،

«رب» به معنای «صاحب» می‌باشد و ترجمه آن به «الهی و خدا» نادرست است. علاوه بر آن، دو مترجم ضمیر «هم» را که مضاف‌الیه می‌باشد، ترجمه ننموده‌اند.

۵. ۴. ۲. بررسی تطبیقی ترجمه‌ها

الف. «مِن» در عبارت «مَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ» برای استغراق جنس می‌باشد که در موضع نفی آمده است و «مِن» در عبارت «مِن آيَاتِ رَبِّهِمْ»، «مِن» تبعیضیه می‌باشد.

ابوالفتوح رازی در ترجمه «مِن» در جار و مجرور «مِن آيَةٍ» به منظور بیان استغراق، از واژه «هیچ» استفاده نموده است و عمومیت نفی را بدین گونه بیان نموده است.

ب. از میان دو مترجم، ابوالفتوح رازی واژه «رَبِّهِمْ» را به صورت کاملاً معادل و به «پروردگارشان» ترجمه نموده است. و الهی قمشه‌ای واژه موردنظر را به «الهی» ترجمه کرده، که نادرست می‌باشد.

ج. «كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ»: ابوالفتوح رازی عبارت موردنظر را به «بودند از آن روی گردانندگان»، الهی قمشه‌ای به «از آن روی گردانیدند». در این آیه با توجه به این که اسم فاعل «مُعْرِضِينَ» با فعل ناقصه «كَانُوا» همراه شده است، می‌بایست به صیغه ماضی استمراری «روی برمی گردانیدند» ترجمه شود. ترجمه پیشنهادی:

«و هیچ نشانه‌ای از نشانه‌های پروردگارشان به آنان نرسید، مگر از آن روی برمی گردانیدند.»

۵. ۵. آیه پنج سوره انعام

\*فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ\* (انعام، ۵).

ابوالفتوح رازی: «پس به تحقیق که تکذیب کردند به حق چون آمد ایشان را. پس زود بیاید ایشان را خبرهای آنچه بودند که به آن استهزاء می‌کردند.»

الهی قمشه‌ای: «حق را که بر آنها آمد جداً تکذیب کردند. پس به زودی خبر آنان که حق را به فسوس و سخریه گرفتند به شما می‌رسد.»

۵. ۵. ۱. اشکالات

الهی قمشه‌ای:

واژه‌های «فقد، لَمَّا» در ترجمه از قلم افتاده‌اند.

#### ۵. ۵. ۲. بررسی تطبیقی ترجمه‌ها

الف. مترجمان در تعیین نوع حرف «فاء» در عبارت «فَقَدْ كَذَّبُوا» اختلاف نظر دارند؛ برخی آن را «تعلیلیه» و برخی دیگر، آن را «فا»یی می‌دانند که بر سر جواب شرط مقدر وارد شده است، با تقدیر: «إِنْ كَانُوا مُعْرِضِينَ عَنِ الْآيَاتِ فَلَا تَعْجَبْ فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ». «قد» نیز تحقیقیه است. در این میان، فقط ابوالفتوح رازی حرف موردنظر را در ترجمه لحاظ کرده است.

ب. همان‌طور که در پیش آمد، هرگاه فعل مضارع با «کان» ناقصه همراه شود، معادل ماضی استمراری است. در این آیه، عبارت «كَانُوا يَسْتَهْزِئُونَ» باید به صیغه ماضی استمراری «به ریشخند می‌گرفتند» ترجمه شود. در این میان، ترجمه ابوالفتوح رازی از عبارت موردنظر معادل‌های مناسب‌تری به کار برده است.

ترجمه پیشنهادی:

«بی‌گمان آنان حق را هنگامی که به سویشان آمد دروغ شمردند، به زودی اخبار آنچه را که به ریشخند می‌گرفتند، به آنان خواهد رسید» (تنگستانی، ۱۳۹۰، ۱۸۰).

#### ۵. ۶. آیه شش سوره انعام

\*أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ\* (انعام، ۶).

ابوالفتوح رازی: «آیا ندیدند چند هلاک کردیم از پیش ایشان از گذشتگان، قوت دادیم ایشان را در

زمین به قدری که قوت ندادیم برای شما و فرستادیم آسمان را بر ایشان بارندگی ریزان و گردانیدیم نهرها که می‌رود از زیر ایشان. پس هلاک کردیم ایشان را به گناهانشان و پدید کردیم از بعد ایشان گروه دیگران را».

الهی قمشه‌ای: «آیا ندیدند پیش از شما چه بسیار گروهی را هلاک نمودیم؛ حال آن‌که در زمین به آن‌ها قدرت و تمکینی داده بودیم که شما را نداده‌ایم و از آسمان بر آن‌ها باران رحمت ظاهر پیوسته فرستادیم و نهرها بر آنان جاری ساختیم. پس با آن‌که به انواع نعمت‌های ظاهر و باطن بهره‌مند شدند، چون نافرمانی کردند آن‌ها را هلاک نمودیم و گروهی را بعد از آن‌ها برانگیختیم».

۵. ۶. ۱. اشکالات

ابوالفتوح رازی:

در ترکیب «قرناً آخرین»، واژه «آخرین» صفت «قرناً» است و از آنجا که واژه «قرناً» نکره است، مترجم باید ترکیب مورد نظر را به صورت «گروهی دیگر یا گروه دیگری» ترجمه می‌نمود.

الهی قمشه‌ای:

۱. شایسته بود مترجم اضافه‌های تفسیری «پس با آنکه به انواع نعمت‌های ظاهر و باطن بهره‌مند شدند» را درون کروشه قرار می‌داد.

۱. ضمیر «هم» در ترکیب «قبلهم» را که به صیغه غایب است، به اشتباه، به صیغه مخاطب ترجمه کرده است.

۲. واژه «آخرین» در ترجمه از قلم افتاده است.

۵. ۶. ۲. بررسی تطبیقی ترجمه‌ها

الف. «قَرْن»: به جماعتی گویند که در یک زمان نزدیک به هم زندگی می‌کنند و جمع آن «قرون» است. زجاج گفته است: «به نظر من قرن، اهل هر زمانی است که در آن پیغمبری یا طبقه‌ای از اهل علم بوده است». در «قاموس» و «أقرب» آمده است: «قرن، هر امتی است که هلاک شده و احدی از آن باقی نمانده است»؛ ولی قید هلاک شدن مورد تصدیق قرآن نیست، بلکه اعم است. همچون ابتدای آیه که درباره امت هلاک شده است و در عبارت «أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخِرِينَ» که به وجود آمدن مراد است، نه هلاک شدن.

ابوالفتوح رازی واژه «قَرْن» در ابتدای آیه را به «گذشتگان» و بار دیگر به «گروه»، الهی قمشه‌ای هر دو را به «گروهی» ترجمه نموده‌اند. به نظر می‌رسد در این میان تمام واژه‌های به کار گرفته شده توسط مترجمان، معادل‌های قابل قبولی است.

ب. «مدراراً»: به معنای «باران شدید و بسیار» آمده است، این واژه از واژه‌هایی است که در بردارنده مفهوم مبالغه است.

ابوالفتوح رازی واژه مورد نظر را به «بارندگی ریزان»، الهی قمشه‌ای به صورت تفسیری «باران رحمت پیوسته» ترجمه نموده‌اند.

با وجود صحیح بودن ترجمه دو مترجم از واژه مورد نظر، ترجمه آن به «بارانی پیوسته» دقیق‌ترین معادل برای واژه مورد نظر است.

ج. «باء» در عبارت «بَدُّوْهُمْ»، سببیه و ترجمه صحیح آن «به سبب گناهانشان» است.

ابوالفتوح رازی آن را به «به گناهانشان»، الهی قمشه‌ای به صورت تفسیری «چون نافرمانی کردند» ترجمه کرده‌اند. در این میان، ترجمه ابوالفتوح رازی با عبارت مورد نظر مطابقت بیشتری دارد.

د. بلاغت آیه:

- در عبارت «مَا لَمْ نُمْكِّنْ لَكُمْ» فن التفتات وجود دارد؛ زیرا سیاق مقتضی آن است که گفته شود «ما لم نمکن لهم»؛ اما برای اختصاص دادن طرف مردم بودن به فرستاده خدا، حضرت محمد (ص)، از این شیوه بهره جسته شده است. به علاوه، این التفتات به مخاطب پویایی بیشتر می‌بخشد.

- در عبارت «وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا» فن مجاز مرسل با علاقه محلیه وجود دارد؛ زیرا به جای تعبیر باران فراوان [المطر الكثير] از تعبیر «آسمان» استفاده شده است و آن از این جهت است که باران از آسمان می‌بارد.

- در عبارت «جَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ» مجاز عقلی وجود دارد؛ زیرا جاری شدن به نهرها اسناد داده شده است، حال آنکه رودخانه محل آب‌هاست و جاری نمی‌شود، آنچه جاری می‌گردد آب رودخانه‌هاست.

ترجمه پیشنهادی:

«آیا ندیده‌اند که پیش از آنان چه بسیار امت‌ها را نابود کردیم که به آنها در زمین توانایی و قدرت دادیم که به شما آن توانمندی را نداده‌ایم و بر آنها بارانی پیوسته فرو فرستادیم و رودها را از زیر [شهرهای] آن روان ساختیم. پس ایشان را به سبب گناهانشان نابود کردیم و پس از آنان، مردم دوره‌ای دیگر را پدید آوردیم» (تنگستانی، ۱۳۹۰، ۱۵۵-۱۵۷).

۵. ۷. آیه پانزده سوره انعام

\*قُلْ إِنِّي أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ\* (انعام، ۱۵)

ابوالفتوح رازی: «بگو به درستی که من می‌ترسم این که نافرمانی کنم پروردگارم را از عذاب روز بزرگ».

الهی قمشه‌ای: «بگو من اگر نافرمانی خدای خود کنم از عذاب آن روز بزرگ، سخت می‌ترسم».

۵. ۷. ۱. اشکالات

ابوالفتوح رازی:

۱. حرف «إِنْ» در ابتدای عبارت «إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي»، شرطیه و به معنای «اگر» می‌باشد و ترجمه ابوالفتوح رازی از آن به صورت «إِنْ» وصلیه نادرست و عبارت موردنظر جمله معترضه است.
۲. واژه «یوم» نکره می‌باشد؛ ولی مترجم در ترجمه آن از علامت نکره استفاده نکرده است.

الهی قمشه‌ای:

۱. واژه «رَبِّ» را به غلط، به «خدا» ترجمه نموده است.
۲. شایسته بود مترجم اضافه‌های تفسیری «آن، سخت» را درون کروشه قرار می‌داد.
۳. ایشان نیز همچون ابوالفتوح رازی، واژه «یوم» را به اشتباه، به صورت معرفه ترجمه نموده است. البته علاوه بر آن، اسم اشاره «آن» را بر واژه «یوم» اضافه کرده است.

۵. ۷. ۲. بررسی تطبیقی ترجمه‌ها

- عبارت «إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي» شرطیه و معترضه است (صافی، ۱۴۱۸ق، ۷، ۹۸).
- در این جا ابوالفتوح رازی «إِنْ» را به عنوان وصلیه ترجمه کرده است و ترجمه ایشان از عبارت موردنظر نادرست است. ترجمه الهی قمشه‌ای از عبارت موردنظر معادل قابل قبول‌تری می‌باشد.
- ترجمه پیشنهادی:

«و من - اگر پروردگارم را نافرمانی کنم - از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم» (تنگستانی، ۱۳۹۰،

۱۲۵).

۵. ۸. آیه بیست و شش سوره انعام

\*وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأُونَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ\* (انعام، ۲۶).

ابوالفتوح رازی: «و ایشان بازمی دارند از او و کناره جویند از آن و این که هلاک نکنند مگر نفس-

های خود را و نمی دانند».

الهی قمشه‌ای: «همین‌ها هستند که مردم را از فیض محروم می‌دارند و خود از آن دور می‌شوند و

غافل از آنند که تنها خود را به هلاکت می‌افکنند».

۵. ۸. ۱. اشکالات

الهی قمشه‌ای:

۱. شایسته بود مترجم اضافه‌های تفسیری «مردم را، خود، غافل از آنند» را درون کروشه قرار می‌داد.

۲. ضمیر «ه» در عبارت «يَنْهَوْنَ عَنْهُ» را به صورت توضیحی و به «فیض» ترجمه نموده است.

۳. عبارت «مَا يَشْعُرُونَ» و «وَاو» در ابتدای آیه در ترجمه از قلم افتاده است؛ این «واو» می‌تواند

عاطفه (صافی، ۱۴۱۸ق، ۷، ۱۱۴) یا استینافیه (درویش، ۱۴۱۵ق، ۳، ۹۰) باشد.

۵. ۸. ۲. بررسی تطبیقی ترجمه‌ها

الف. «يَنْهَوْنَ» از «نأی» به معنای «دور شدن» است.

ابوالفتوح رازی واژه موردنظر را به «کناره جویند»، الهی قمشه‌ای به «دور می‌شوند» ترجمه کرده‌اند و

ترجمه هر دو مترجم از واژه موردنظر قابل قبول است.

ب. ضمیر «ه» در جار و مجرور «عنه» به قرآن یا ایمان برمی‌گردد. در این جا هیچ یک از دو مترجم به

مرجع ضمیر اشاره‌ای نکرده است. علاوه بر آن، باید ضمیر را به صورت «آن» ترجمه می‌نمودند.



ج. «واو» در عبارت «و ما يشعرون»، حالیه و جمله پس از آن نیز جمله حالیه است. هیچ‌یک از مترجمان، حالیه بودن آن را در ترجمه در نظر نگرفته‌اند.

ترجمه پیشنهادی:

«آنان[دیگران را] از آن باز می‌دارند و[خود نیز] از آن[قرآن] دور می‌شوند و جز خویشتن را نابود نمی‌کنند؛ در حالی که در نمی‌یابند» (تنگستانی، ۱۳۹۰، ۱۶۳).

۵. ۹. آیه سی و یک سوره انعام

﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ﴾ (انعام، ۳۱)

ابوالفتوح رازی: «به تحقیق که زیان کردند آنان که تکذیب کردند به رسیدن خدا تا آن‌که چون آمد ایشان را قیامت، ناگاه گفتند ای ندامت ما بر آنچه تقصیر کردیم در آن و ایشان برمی‌دارند بار گناهان خود را بر پشت‌هایشان. آگاه باشید که بد باری است آنچه می‌کشند».

الهی قمشه‌ای: «آنان که لقاء خدا را تکذیب کردند، البته زیانکار شدند. پس آن‌گاه که ساعت قیامت ناگهان آن‌ها را فرارسد، گویند: وای بر ما که آسایش و سعادت این را از دست بدادیم، پس بار گناهان خویش را بر پشت گیرند. آری بد بار گرانی به دوش می‌گیرند».

۵. ۹. ۱. اشکالات

الهی قمشه‌ای:

۱. در بیشتر موارد «ما»ی موصولی را به صورت تفسیری ترجمه کرده است. در این آیه نیز «ما»ی موصولی در عبارت «ما فرطنا» را به صورت تفسیری و به «آسایش و سعادت» و واژه مورد نظر در

عبارت «سَاءَ مَا يَزُرُّونُ» را نیز به صورت تفسیری و به «بار» ترجمه نموده است.

۲. ترجمه ایشان از عبارت «عَلَى مَا فَرَطْنَا فِيهَا» به صورت «آسایش و سعادت این روز خود را از

دست دادیم»، ترجمه دقیق و معادلی نیست.

#### ۲.۹.۵. بررسی تطبیقی ترجمه‌ها

الف. «لِقَاء»: به معنای «روبه‌رو شدن و مصادف شدن با شیء» است. گفته‌اند «لِقَاءُ اللَّهِ» به معنای «مرگ»

است و آن ملاقات با خداست؛ ولی آیات نشان می‌دهد که آن قیامت و ملاقات نعمت و عذاب خداست.

ابوالفتوح رازی که تفسیرش، کهن‌ترین تفسیر شناخته شده فارسی شیعی است، می‌گوید شیعه ملاقات خدا را می‌پذیرد؛ اما رؤیت و دیدار او را نمی‌پذیرد. به همین دلیل، وی واژه مورد نظر را به «رسیدن» ترجمه کرده و الهی قمشه‌ای خود واژه «لِقَاء» را در ترجمه وارد نموده است.

بنا بر آنچه که آمد، واژه «دیدار» معادلی مناسبی برای «لِقَاء» نیست.

ب. «السَّاعَةُ»: اسم جامد، به معنای «وقت» است و استعاره برای «قیامت» است.

ابوالفتوح رازی واژه مورد نظر را به «قیامت»، الهی قمشه‌ای به «ساعت قیامت» ترجمه نموده‌اند.

در این میان، ترجمه ابوالفتوح رازی از واژه مورد نظر صحیح است؛ اما ترجمه الهی قمشه‌ای از آن به «ساعت قیامت» نادرست است.

الهی قمشه‌ای در ترجمه خود از قرآن واژه «السَّاعَةُ» را به سه چیز ترجمه کرده است: ساعت قیامت؛ قیامت یا روز قیامت؛ ساعت مرگ، که مورد دوم صحیح است.

فرهنگ‌نویسان عرب دو معنای مهم برای «السَّاعَةُ» آورده‌اند: الف. جزئی از شب و روز، کم‌وبیش به

معنای برهه‌ای از زمان و به این معنا هم در قرآن کریم به کار رفته است؛ ب. به معنای «قیامت»

(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۸، ۱۶۹؛ القاموس المحيط؛ تاج العروس، ذیل واژه «ساعه»)، که محل بحث است.

ج. «واو» در ابتدای عبارت «وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ» حالیه و جمله پس از آن نیز جمله حالیه است؛

ولی هیچ‌یک از مترجمان آن را در ترجمه خود در نظر نگرفته‌اند.

د. «أوزار»: جمع «وزر» و به معنای «ثقل و سنگینی» است. راغب گفته است: «وزر» به

معنای «سنگینی» است، به علت تشبیه به کوه (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۸۶۷، ذیل ماده «وزر»). «وزر»

به صورت مصدر و اسم هر دو آمده است [سنگین یعنی بار] و اغلب در گناه به کار رفته که

بار سنگینی بر گردن گناهکار است (قرشی، ۱۳۷۱، ۷، ۲۰۵، ذیل ماده «وزر»).

در اینجا دو مترجم آن را به «بار گناهان» ترجمه نکرده‌اند.

ه. «ألا»: حرف تنبیه است و بر تحقیق مابعدش دلالت دارد و نیز به معنای عرض و تحضیض هم

می‌آید، به جمله فعلیه اختصاص دارد و به معنای توبیخ، انکار و استفهام از نفی و تمنی نیز می‌آید و

در چهار صورت اخیر مخصوص جمله اسمیه است؛ ولی در این جا حرف تنبیه است (الدقر، ۱۴۱۰ق،

۷۴-۷۵).

ابوالفتوح رازی واژه مورد نظر را به «آگاه باشید» و الهی قمشه‌ای به «آری» ترجمه نموده‌اند. با توجه

به کتاب‌های لغت و تفاسیر، ترجمه ابوالفتوح رازی از واژه مورد نظر، دقیق‌تر است.

و. در عبارت «وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ» استعاره تمثیلیه تصریحیه وجود دارد و به

معنای «يَحْمِلُونَ ذُنُوبَهُمْ وَ خَطَايَاهُمْ» است. در این جا گناهان به بارهای سنگین تشبیه شده، مشبه،

حذف و مشبه به باقی مانده است و منظور از آن، بیان حال و شدت مشقت و دردهای آنهاست.

ترجمه پیشنهادی:

«کسانی که دیدار خدا را دروغ شمردند، بی‌گمان زیان برده‌اند تا آن‌گاه که قیامت ناگهان بر آنان فرا رسد، گویند: ای دریغا بر ما! بر آنچه درباره آن کوتاهی کردیم؛ در حالی که آن‌ها بارهای سنگین [گناهان] خود را بر دوش می‌کشند».

## نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های انجام شده، می‌توان گفت نارسایی ترجمه الهی‌قمشه‌ای بیش از ترجمه ابوالفتوح رازی است. نکات ذیل می‌تواند مهم‌ترین یافته‌های پژوهش حاضر باشد:

۱. سبک ترجمه ابوالفتوح رازی از نوع ترجمه محتوایی به شمار آمده و دقت ایشان در گزینش واژگان بسیار زیاد است؛ هرچند که وی در بیشتر آیات ترجمه تحت‌اللفظی از آیات را ارائه داده است. ترجمه الهی قمشه‌ای، ترجمه‌ای تفسیری (آزاد) است و در واقع، ترکیبی از ترجمه و تفسیر است.

۲. از ویژگی‌های مثبت ترجمه ابوالفتوح رازی، دقت در گزینش واژگان و از ویژگی‌های مثبت ترجمه الهی قمشه‌ای، قلم روان و توضیحات مفید است که فهم آیه را امکان‌پذیر می‌کند.

۳. هیچ‌یک از این دو ترجمه عاری از عیب و نقص نیست. ترجمه تحت‌اللفظی ابوالفتوح رازی در بسیاری از موارد از رساندن مفهوم آیه ناتوان است. ترجمه الهی‌قمشه‌ای نیز اگرچه با استقبال عام مواجه شده است؛ ولی نمی‌توان آن را ترجمه‌ای دقیق به حساب آورد.

۴. ابوالفتوح رازی برعکس الهی قمشه‌ای در گزینش واژگان با دقت و نکته‌سنجی خاص، بهترین واژگان را برگزیده است.

۵. با توجه به محاسن موجود در دو ترجمه، می‌توان چنین برداشت کرد که هر یک از آن‌ها در شیوه و سبک خود و در زمان خود از بهترین نمونه‌های همان سبک به شمار می‌آیند.

## منابع

- \*قرآن کریم (۱۳۷۹ش)، ترجمه مهدی الهی قمشاهی، چاپ اول، قم: انتشارات الهادی.
- \*..... (۱۳۵۴ش)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ سوم، تهران: جاویدان.
۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چاپ دوم، ج ۸، بیروت: دار صادر.
۲. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۹۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، محقق:
- ابوالحسن شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- ۳..... (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، محققان:
- محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصحی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴. اصفهانی، محمدرضا (۱۳۸۴ش)، *منطق ترجمه قرآن*، چاپ اول، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۵. خرّمشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۸ش)، *بررسی ترجمه‌های امروزی قرآن کریم*، چاپ اول، قم: مؤسسه ترجمان وحی.
۶. درویش، محی الدین (۱۴۱۵ق)، *اعراب القرآن و بیانه*، چاپ چهارم، ج ۳، سوریه: دارالارشاد.
۷. الدقر، عبدالغنی (۱۴۱۰ق)، *معجم القواعد العربیة فی النحو و التصریف*، چاپ اول، قم: منشورات الحمید.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، محقق: صفوان عدنان داودی، چاپ اول، بیروت: بی‌نا.
۹. صافی، محمود بن عبدالرحیم (۱۴۱۸ق)، *الجدول فی اعراب القرآن*، ج ۷، بیروت: دارالرشید، مؤسسه الإيمان.

۱۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۱ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳ و ۴، تهران: ناصر خسرو.

۱۱. فیروزآبادی، مجدالدین (بی تا)، القاموس المحيط، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.

۱۲. قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱ش)، قاموس القرآن، ج ۷، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۱۳. هاشمی، احمد (۱۴۱۴ ق)، جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، بیروت: دارالفکر.

#### مقالات و پایان نامه ها

۱. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۵ش)، «تاریخ ترجمه: ترجمه قرآن (گفت و گو)»، سروش، شماره ۸۲.

۲. تنگستانی، معصومه، نقد و بررسی تطبیقی ترجمه قرآن کریم ابوالفتوح رازی، مهدی الهی

قمشه ای، ابوالقاسم امامی، استاد راهنما: محمودشکیب انصاری، مشاور: خیریه عچرش، پایان نامه

دانشگاه شهید چمران اهواز، تیر ۹۰.

## تحلیلی بر میزان از منظر علامه طباطبایی (ره)

اعظم وفایی<sup>۱</sup>

رقیه محمدی<sup>۲</sup>

### چکیده

واژه «میزان» در آیات متعددی از قرآن کریم به کار رفته است. هر یک از مفسران طبق مبانی تفسیری خود معانی مختلفی برای آن برشمرده‌اند. در این راستا، نظر علامه طباطبایی (ره) به عنوان مفسر کم‌نظیر عصر حاضر، حائز اهمیت است. در پژوهش حاضر، با تتبع در آثار گرانقدر ایشان از جمله «المیزان فی تفسیر القرآن»، رساله «انسان از آغاز تا انجام» و کتب تفسیری دیگر با روش توصیفی تحلیلی به دست آمد که حقیقت و ماهیت میزان، وسیله و مقیاس سنجش بودن است؛ لکن هر چیز قابل سنجشی، ترازوی متناسب خود را دارد. همین تناسب درباره میزان عمل نیز صدق می‌کند؛ به این نحو که اعمال انسان‌ها روز قیامت سنجش و ارزیابی می‌شود؛ اما نه با ترازویی همانند ترازوی دوکفه دنیایی، بلکه با ترازوی حق و حقیقت؛ به این معنا که خدای متعال اعمال را با حق می‌سنجد، هر قدر عمل مشتمل بر حق بود، به همان اندازه هم اعتبار و ارزش دارد.

واژگان کلیدی: میزان، قرآن، علامه طباطبایی (ره)، ابزار سنجش، ترازو.

---

۱. استادیار دانشگاه قم؛ A.vafaei<sup>۹۳</sup>@mihanmail.ir

۲. دانش‌پژوه سطح چهار تفسیر و علوم قرآن؛ Rmohamadi<sup>۱۴۰۴</sup>@gmail.com

خداوند متعال به عنوان آفریننده جهان هستی با نزول قرآن کریم، انسان‌ها را مورد خطاب قرار داده و آن‌ها را به پیمودن راه سعادت فرا خوانده است. بنابراین، شایسته است انسان در فراگیری پیام این برنامه هدایت و سعادت تلاش نموده و در تک‌تک آیات و کلمات آن تفکر و تدبر نماید. البته این تفکر و تدبر در گرو اموری، از جمله فراگیری مفاهیم و واژه‌های قرآن است. «میزان» نیز یکی از این واژه‌ها است که در آیات متعدد به کار رفته و هر یک از مفسران طبق مبانی تفسیری خود معانی گوناگونی از آن ارائه داده‌اند. در این میان، دیدگاه‌های علامه طباطبایی (ره) با توجه به جامعیت تفسیر، اتقان کلامی، استحکام علمی و مبنای تفسیری خاص ایشان، در توجه به سیاق و کنار هم قراردادن آیات مربوط به هم شایسته توجه است.

با وجود توجه مشتاقان علم به بسیاری از معارف موجود در تفسیر علامه و توجه جزئی و مختصر به نظر علامه درباره میزان در کتابهایی مانند: «پیام قرآن» مکارم شیرازی، «معاد در قرآن» قرائتی و جوادی آملی و «حیات پس از مرگ» و «الانسان» علامه که با عنوان «انسان از آغاز تا انجام» توسط صادق لاریجانی به فارسی برگردانده شده است؛ اما تاکنون دیدگاه‌های علامه و نگاه تفسیری ایشان نسبت به واژه میزان در اثری مستقل بررسی نشده است.

## ۱. مفهوم‌شناسی واژه میزان در لغت عرب

واژه میزان دارای سه حرف اصلی «واو، زاء، نون» در اصل موزان بوده که «واو» آن به دلیل کسره ماقبل تبدیل به «یاء» شده است (جوهری، ۱۳۷۶، ۶، ۲۲۱۳). این واژه در لغت به معنای آلت و وسیله‌ای برای وزن کردن (فراهیدی، ۱۴۱۴، ۷، ۳۸۶) و سنجش اشیاء آمده است؛ گرچه لغت‌شناسان این واژه را به ترازو، عدل و مقدار (ابن منظور، ۱۴۲۶، ۱۳، ۴۴۸؛ انیس و همکاران، ۱۳۸۲، ۲، ۱۳۴۶)



نیز معنا کرده‌اند. برای نمونه، فراهیدی نوشته است که وزن همان معنای معروف در عرف را دارد و آن سنگینی یک شیء نسبت به شیء دیگری مثل خودش است و میزان چیزی است که این سنگینی را می‌سنجد: «الْمِيزَانُ: مَا وَزَنَتْ بِهِ»، همچنین هنگامی که «وَزَنَ ثَمَرَ النَّخْلِ» گفته می‌شود؛ یعنی مقدار میوه خرما را اندازه گرفت و سنجید (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ۳، ۱۹۴۸). ابن منظور نیز وزن را سنجیدن سنگینی و سبکی معنا کرده است: «الْوَزْنُ: رَوْزُ الثَّقَلِ وَ الخِفَّةُ» (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ۱۳، ۴۴۶). در مجموع می‌توان گفت: میزان وسیله تشخیص وزانت و سنگینی است.

## ۲. معنای میزان در کاربرد قرآنی

میزان در آیات متعددی به کار رفته و در هر مورد معنایی خاص و شاید در ظاهر متفاوت از دیگری اراده شده است که با بررسی و جمع‌بندی این معانی طبق دیدگاه علامه می‌توان آن‌ها را ذیل دو معنای کلی دسته‌بندی کرد:

### ۲.۱. وسیله سنجش کالاها و مبادلات مالی (ترازو)

در برخی از آیات، میزان از لحاظ لغوی، «وسیله سنجش» معنا شده است. حضرت شعیب (ع) در سوره هود به قومش دستور داد که چیزی از مکیال و میزان در سنجش کم نکنند: \*قَالَ يَا قَوْمِ ... وَلَا تَقْصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ\*: «گفت ای قوم من!... پیمانانه و وزن را با عدالت، تمام دهید! و بر اشیاء (و اجناس) مردم عیب نگذارید و از حق آنان نگاهید» (هود، ۸۴). بسیاری از مفسران اتفاق نظر دارند که منظور از «میزان» در آیه فوق، ترازو یا وسیله سنجش است. برای نمونه، طبرسی وزن را به سنجش شیء از نظر سبکی و سنگینی و «میزان» را به وسیله سنجش معنا کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۲، ۱۰۹؛ ر.ک: طوسی، بی تا، ۶، ۴۸). همچنین آلوسی گفته است: هر چند جایز است «میزان»، مصدر و به معنای میزان باشد؛ ولی آنچه از میزان به ذهن متبادر می‌شود، آلت و وسیله سنجش است (آلوسی، ۱۴۱۵ق،

۴، ۱۳). علامه نیز بر همین عقیده است. ایشان کلمه مکیال و میزان را اسم آلت می‌داند و معتقد است: چون این دو وسیله، ابزاری است که کالاها توسط آن‌ها کیل و وزن می‌شود، به نقصان توصیف نمی‌شود؛ یعنی نمی‌توان گفت ترازوی ناقص، بلکه آنچه به صفاتی از قبیل نقص، زیادت و مساوات توصیف می‌گردد، کالای وزن شده است؛ نه وسیله کیل و وزن؛ پس اگر در آیه نسبت نقص به خود میزان داده شده، از باب مجاز عقلی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۰، ۳۶۱). همچنین در آیه ﴿فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾: «پیمانان و وزن را تمام دهید (کم‌فروشی نکنید) و حق مردم را کم ندهید و در این سرزمین پس از اصلاح آن فساد راه نیندازید، اگر این دستور را باور داشته باشید برای شما بهتر است» (اعراف، ۸۵؛ انعام، ۱۵۲)؛ بسیاری از مفسران معتقدند که منظور از میزان در این آیه، ترازو است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۱۳، ۱۸۰؛ طوسی، بی‌تا، ۴، ۳۱۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲، ۱۲۷). حضرت شعیب (ع) قوم خود را پس از دعوت به توحید که اصل و پایه دین است، به وفای به کیل و میزان فرامی‌خواند؛ سپس تعلیل می‌کند که این کار، برای تأمین سعادت دنیا و نظم جامعه بهتر است؛ زیرا وقتی زندگی اجتماعی قابل دوام می‌شود که افراد از طریق مبادله کالا به کالا نیازهای خود را برآورده کنند و نیز زمانی این عمل امکان‌پذیر می‌شود که مردم در مقدار و اوصاف هر چیزی که معامله می‌کنند، به یکدیگر خیانت نکنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸، ۱۸۶). با توجه به دو آیه مذکور روشن می‌شود که میزان همان ترازوی دوکفه‌ای است که مردم در زندگی اجتماعی برای خرید و فروش کالاهای مورد نیاز به کار می‌گیرند و اجناس مورد معامله را با آن می‌سنجند.

## ۲.۲. دین و شریعت الهی

یکی دیگر از معانی‌ای که برای میزان مطرح شده، «دین و شریعت الهی» است. قرآن کریم در این

باره می‌فرماید: \*اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ\*: «خدا کسی است که کتاب (آسمانی) را به حق و نیز ترازوی عدالت را فرستاد، و تو چه دانی؟ ممکن است ساعت قیامت بسیار نزدیک باشد» (شوری، ۱۷). ذیل این آیه، دیدگاه‌های گوناگونی درباره «میزان» بیان شده است. برخی مفسران «میزان» را به معنای عدل گرفته‌اند؛ برای نمونه، مرحوم طبرسی در تفسیر «مجمع البیان» می‌گوید: منظور از نزول «میزان»، نزول عدالت است و این نام‌گذاری به دلیل همانندی میزان با عدل است، به لحاظ این‌که هر دو، وسیله برقراری انصاف و مساوات در میان مردم هستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۹، ۴۰؛ ر.ک: طوسی، بی‌تا، ۹، ۱۵۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۵، ۱۳). برخی دیگر «میزان» را به حضرت علی (ع) تعبیر کرده‌اند و دلیل آن را قول خدای متعال دانسته‌اند: \*وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ\*: «و آسمان را او کاخی رفیع گردانید و میزان (عدل و نظم) را در عالم وضع فرمود» (الرحمن، ۷) و گفته‌اند: چون در این آیه، منظور از «سما» رسول خدا (ص) و مراد از «میزان» امیرالمؤمنین علی (ع) است، پس در آیه موردنظر هم از «میزان» به حضرت علی (ع) تعبیر می‌شود (قمی، ۱۳۶۷، ۲، ۲۷۴ و ۳۴۳). بعضی نیز «میزان» را همان ترازوی دوکفه‌ای معروف دانسته‌اند که با آن سنگینی اجناس و کالاها سنجیده می‌شود (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۵، ۷۹). اما علامه این واژه را به دین و شریعت الهی تفسیر کرده، می‌گوید: منظور از کتاب، وحی مشتمل بر شریعت و دین است. خدای متعال دین را «میزان» نامیده، به این جهت که عقاید و اعمال به وسیله آن سنجیده می‌شود و روز قیامت طبق همان سنجش، محاسبه و جزا داده می‌شود.

علامه گرچه وجوه تفسیری دیگر را قابل توجیه دانسته، ولی آن‌ها را به دلیل ناسازگاری با برخی آیات دیگر رد کرده است. برای نمونه، کلام مفسری که منظور از «میزان» را رسول خدا (ص) دانسته (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ۹، ۱۳)، قابل توجیه می‌داند به این‌که منظور از «میزان»، دین خدا با

اصول و فروع آن است و رسول خدا(ص) و ائمه اطهار(ع) نیز مصداق تمام عیار دین و همچون ترازویی هستند که وزن دینداری تک تک امت‌ها به وسیله آن‌ها سنجیده می‌شود؛ پس هر فردی که بیشتر به آن‌ها شباهت دارد، دیندارتر، و هر فردی که کمتر شباهت دارد، دینش ضعیف‌تر است؛ لکن این توجیه با آیه\*وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ\* (کتاب و میزان را فرو فرستادیم تا مردم عدل را بپا دارند) (حدید، ۲۵)، آن‌طور که باید، نمی‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۸، ۳۸). در این آیه، منظور از کتاب، دستورات مشتمل بر معارف دینی از قبیل عقاید حق و اعمال صالح است که می‌توان آن را نوشت و منظور از «میزان» به احتمال قوی، «دین» است. چون اولاً: دین، وسیله سنجش عقاید و اعمال است؛ سنجشی که سبب قوام زندگی سعادت‌مند اجتماعی و انفرادی انسان است. ثانیاً: تفسیر «میزان» به دین با سیاق کلام که متعرض حال مردم از لحاظ خشوع، قساوت قلب، جدیت و سهل‌انگاری آن‌ها در امر دین بوده، سازگارتر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۹، ۱۷۱).

همچنین دیدگاه مفسران درباره آیه\*وَ السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ\* (الرحمن، ۷) مختلف است. قتاده، «میزان» را وسیله سنجش برای رسیدن به عدل و انصاف گرفته است (طوسی، بی‌تا، ۹، ۴۶۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۹، ۳۰۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴، ۴۴۴)، یا زجاج گفته: منظور عدل است (فراء، ۱۹۸۰م، ۳، ۱۱۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۲۹، ۳۴۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۹، ۳۰۰). برخی نیز گفته‌اند: مقصود از «میزان» همان تنظیم زمین و آسمان است که در پرتوی آن تعادل به وجود آمده و کاخ آفرینش پا بر جا مانده است؛ چراکه اگر به فرض، جاذبه خورشید بیش از وضع کنونی بود، همه سیارات را به خود ملحق می‌ساخت و اگر کمتر از آن بود، هریک از سیارات از مدار خود خارج شده و از هم می‌پاشید (سبحانی، ۱۳۶۹، ۹، ۳۲۲). اما علامه تفسیر «میزان» به دین را وسیع‌تر و عمومی‌تر دانسته و در توضیح آن می‌گوید: از ظاهر آیه برمی‌آید که منظور از «میزان» هر چیزی باشد که به وسیله آن حق از

باطل، راست از دروغ، عدل از ظلم و فضیلت از رذیلت تمیز داده شود؛ چون شأن رسول همین است که از ناحیه پروردگارش چنین میزانی بیاورد. ایشان واژه «میزان» را در جمله: ﴿أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ (الرحمن، ۸) که بلافاصله بعد از آیه مذکور واقع شده، به ترازوی دوکفه‌ای تفسیر کرده و در توضیح کلام خویش می‌فرماید: منظور از «میزان» در جمله: ﴿السَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾، مطلق هر چیزی است که وسیله سنجش باشد؛ اما در جمله بعدی خصوص ترازوهای معمولی مد نظر است که سنگینی‌ها را با آن می‌سنجند. لذا اینکه خدای متعال فرمود: ﴿أَلَّا تَطْغَوْا﴾ در حقیقت خواسته از یک حکم کلی، یعنی «وضع میزان» حکم جزئی بیرون بکشد؛ به این معنا که لازمه تقدیر میزان حق و عدل میان انسان‌ها، رعایت کردن درستی ترازو و سنجش در سنجیدن اجناس است. حرف «أن» در جمله «أَلَّا تَطْغَوْا» نیز تفسیریه بوده و نهی از طغیان در وزن کردن را نشان می‌دهد؛ همچنین جمله «لا تخسروا المیزان» در آیه بعدی، نهی دیگری است که «لا تَطْغَوْا» را بیان و تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۹، ۹۷).

در مجموع، گرچه بسیاری از مفسران میزان به کار رفته در آیات گوناگون را به معنای عدل، رسول اکرم (ص) حضرت علی (ع)، عقل و تنظیم زمین و آسمان گرفته‌اند؛ اما در نگاه علامه میزان در مجموعه آیات، منحصر به دو معنای ترازوی معمولی دوکفه‌ای و دین و شریعت الهی است.

واژه میزان در برخی آیات به صورت جمع و اضافه به ضمیر (که به انسان برمی‌گردد) به کار رفته است. برای مثال، در آیه: ﴿وَالْوِزْنَ يُؤَمِّنُ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ (اعراف، ۸ و ۹) میزان، جمع آورده شده تا دلالت کند که میزان اعمال یکی نیست؛ بلکه برای هر کسی میزان‌های زیادی به اختلاف اعمالش وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸، ۱۰).

۲.۳. معنای جامع میزان در اصطلاح قرآن

هر چند در قرآن کریم از واژه میزان معانی متعددی اراده شده است؛ اما می‌توان معنای جامعی را از میان این معانی به دست آورد. البته برای کشف این معنا و یافتن ارتباط بین معانی اراده شده، مقدماتی نیاز است که توضیح داده می‌شود.

۱. از دیدگاه علامه، الفاظ در اصل لغت برای روح معانی یعنی مفاهیم کلی و عام وضع شده است؛ به تعبیر دیگر، موضوع<sup>۱</sup> له لفظ، روح معنا است و موارد مختلف مادی و معنوی که همه با یک لفظ آورده می‌شود، مصادیق گوناگون آن محسوب می‌شود؛ یعنی لفظ در اصل برای همان امر مادی یا معنوی وضع نشده تا کاربردش در غیر آن معنا مجاز باشد یا در استعمال زیاد به تدریج مشهور شده و آن گاه وضع ثانوی، تعینی یا منقول پیدا کرده باشد، بلکه معمولاً مفهوم الفاظ با گذشت زمان در معرض دگرگونی و تغییر قرار نمی‌گیرد؛ البته شاید به مرور زمان تحولاتی در مصداق حاصل شود؛ ولی مفهوم ثابت می‌ماند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱، ۱۱).

ملاحسن کاشانی در این باره در مقدمه تفسیرش می‌نویسد:

هر معنایی از معانی و مفاهیم کلی که فرض شود، دارای یک روح و حقیقت و یک صورت و قالبی هستند؛ اما گاهی در عین اینکه حقیقت معنا واحد است، صورت و قالب‌های آن متعدد و گوناگون می‌شود. این مطلب نیز بدیهی است که الفاظ در واقع برای حقیقت و روح مفهوم وضع شده‌اند؛ ولی از آن جهت که بطن و روح معنا در قالب و صورت‌ها موجود است، همچنین به واسطه اتحاد معانی با قالب‌ها، الفاظ در آن‌ها هم استعمال می‌شوند. به عنوان نمونه لفظ «قلم» برای ابزاری که حروف و خطوط را روی کاغذ یا لوحه‌ها ترسیم می‌کنند، وضع شده است؛ بدون در نظر گرفتن خصوصیت قلم که از جنس چوب یا آهن باشد یا بدون اینکه جسمانی یا غیر جسمانی بودن آن مورد توجه باشد؛ حتی خصوصیت جسمانی و محسوس بودن یا جسمانی نبودن نیز در حقیقت قلم لحاظ نشده است.

بنابراین، اگر در عالم وجود، وسیله‌ای باشد که توانایی حک کردن نقش علوم در لوح دل‌ها را داشته باشد، به طور اعلی و احق شایستگی دارد که نام قلم بر آن نهاده شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۸، ۳۲).

این مطلب در مورد واژه میزان نیز صدق می‌کند؛ چون اگرچه این واژه در لغت برای ابزاری وضع شده که مقادیر اشیاء با آن تعیین می‌شود؛ ولی در قالب‌ها و اشکال مختلف که بعضی مادی و برخی غیر مادی‌اند مجسم گشته، تجلی می‌یابد. برای مثال، «ترازوی دوکفه‌ای» وسیله سنجش کالاست، «قیان» اجرام و سنگینی‌ها را اندازه‌گیری می‌کند، «ساعت» وسیله اندازه‌گیری وقت است، «پرگار» و «خط‌کش» برای اندازه‌گیری خطوط، دایره و امثال آن به کار می‌رود. همچنین «قواعد علم عروض» ابزار سنجش اوزان شعری است، ادراکات و علوم با «منطق» توزین می‌گردد و «عقل» وسیله سنجش حق از باطل است؛ لکن در مجموع همه موارد مذکور «میزان» نامیده می‌شود (سبحانی، ۱۳۶۹، ۹، ۳۲۶). بنابراین، با این تعابیر می‌توان واژه «میزان» را لفظ عامی دانست که معنای ترازو و ابزار سنجش می‌دهد، اعم از اینکه امور مادی، معنوی یا روحانی با آن سنجیده شود؛ به عبارت دیگر، واژه مذکور فقط مخصوص وزن اشیاء وضع نشده، بلکه هر چیزی که قابل سنجش باشد، میزانی خواهد داشت.

۲. بدیهی است که ابزار سنجش هر شیء باید بر حسب خود شیء و متناسب با آن باشد؛ از این رو، وسیله سنجش هر چیزی غیر از اصناف و انواع چیزهای دیگر خواهد بود؛ مثلاً درباره بدن انسان، وسیله تعیین دمای بدن، فشار خون و ضربان قلب با هم متفاوت است؛ یا در صنعت برق، میزان قدرت برق، قوه الکترو موتوری و مقدار مصرف برق با یکدیگر فرق دارد؛ همچنین ابزار سنجش باد، فشار هوا، حرارت و برودت متناسب با آن‌ها و گاهی مغایر یکدیگرند؛ اما در عین حال که هر وسیله‌ای متفاوت از دیگری است، به همه آن‌ها میزان گفته می‌شود. علاوه بر آن، همان‌طور که قبلاً

اشاره شد از این واژه در سنجش معنویات نیز استفاده می‌شود. برای مثال، اگر کسی بخواهد محبت فرد دیگری را اندازه بگیرد، باید میزانی داشته باشد یا اگر قرار باشد مقدار خضوع، خشوع، تقوی، عبودیت، صدق، غیرت و امثال آنها سنجیده شود، برای اندازه‌گیری آنها وسیله‌ای نیاز است، یا برای سنجش عقاید و افکار انسان‌ها میزانی متناسب با عقاید و افکار باید باشد. خلاصه این‌که هر چیز قابل سنجشی، اعم از مادی و معنوی، میزانی متناسب با خودش دارد. با در نظر گرفتن این دو مقدمه می‌توان گفت: همه میزان‌ها به یک تعریف کلی و عام بر می‌گردند و آن «ابزار سنجش» است؛ به عبارت دیگر، واژه میزان در حقیقت فقط یک معنای واحد دارد و معانی دیگر، قالب، مصداق و زیر مجموعه آن محسوب می‌شود. در اصطلاح قرآن کریم نیز معنای حقیقی این واژه مورد توجه بوده و اگر در نگاه علامه به معنای ترازوی دوکفه‌ای یا دین و شریعت به کار رفته است، تضادی بین معانی نیست؛ بلکه کاربرد مصادیق به جای مفهوم است؛ به این صورت که دین و ترازوی دوکفه‌ای، مصداق‌هایی از معنای حقیقی میزان هستند. چون روح میزان در هر دو وجود دارد؛ یعنی اگر میزان، دین خوانده شده برای این است که ابزار سنجش عقاید و کردار، وسیله تمیز حق از باطل، راست از دروغ، عدل از ظلم و فضیلت از رذیلت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۹۷)؛ یا اگر ترازوی دوکفه‌ای میزان نامیده شده، به این دلیل است که وسیله سنجیدن کالاهای مورد نیاز در زندگی دنیوی است.

### ۳. حقیقت و ماهیت میزان عمل

حال باید دید با روشن شدن معنای جامع میزان در قرآن کریم، منظور خدای متعال از به کار بردن این واژه در رابطه با اعمال چیست و توزین اعمال انسان‌ها در روز رستاخیز چگونه خواهد بود، آیا ترازویی می‌آورند، اعمال خوب را در یک کفه و اعمال بد را در کفه دیگر می‌ریزند یا صاحبان اعمال را وزن می‌کنند؛ به عبارت دیگر، واقعیت و چیستی میزان اعمال از مواردی است که به دلیل عدم



تصریح به آن در قرآن، هر یک از مفسران با توجه به مبنای تفسیری خویش، نظر خاصی مطرح نموده‌اند.

خدای متعال در آیات متعددی از قرآن کریم به این مسئله اشاره کرده است؛ برای مثال\*وَ الْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ\* «آن روز که قیامت برپا شود و زمان حساب فرارسد، حق تنها وسیله سنجش است؛ پس هر کس وزنه‌های اعمالش سنگین باشد، آنان سعادت‌مندان و هر کس وزنه‌های اعمالش سبک باشد، آنان کسانی‌اند که خود را زیانمند کرده‌اند؛ چرا که از روی ستم آیات ما را انکار نموده‌اند» (اعراف، ۹ و ۸). آیات مذکور بیانگر این است که هر عمل خوب و بدی، ثقل، سنگینی و وزنی دارد؛ میزانی نیز خواهد بود که آن وزن را معلوم می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸، ۱۰)؛ اما درباره این‌که منظور از وزین بودن یک عمل چیست و چه چیزی ملاک و معیار برای سنجش عمل قرار می‌گیرد، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد.

### ۳. ۱. سنجش با ترازویی همانند دنیا

برخی مفسران به معنای حرفی و ظهور تصویری واژه میزان تمسک جسته و گفته‌اند: «در روز قیامت، ترازویی بسان ترازوهای دنیایی نصب می‌شود، کارهای نیک در یک کفه و کارهای بد در کفه دیگر آن نهاده می‌شود؛ آن گاه طاعات و معاصی موازنه خواهد شد و کسانی که کفه طاعتشان بر کفه گناهان آن‌ها سنگینی کند، جزء سعادت‌مندان و در غیر این صورت، از شقاوت‌مندان خواهند بود» (ر.ک: طوسی، بی تا، ۴، ۳۵۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ۳، ۳۵۰؛ سبحانی، ۱۳۶۹، ۹، ۳۱۹).

گروهی دیگر تفسیر مورد نظر را نپسندیده و اشکالاتی بر آن وارد نموده‌اند؛ از جمله اینکه کردارهای انسان از مقوله اعراض بوده، همانند وصفی برای انسان هستند، در نتیجه فاقد وزن و ثقل

است، پس چگونه توزین می‌شود. البته برخی این اشکال را توجیه نموده و گفته‌اند: اگر چه اعمال عرض هستند، لکن روز قیامت خدای متعال آن‌ها را تبدیل به جسم می‌کند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ۳، ۳۵۰). برخی نیز در جهت رفع اشکال گفته‌اند: مراد از «واقعیت توزین اعمال»، همان «سنجش صحائف اعمال» انسان‌ها است؛ یعنی صحیفه اعمال با ترازوی دو کفه‌ای سنجیده می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱، ۴۲۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۹، ۳۷۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۳، ۶؛ میدی، ۱۳۷۱، ۳، ۵۵۲). اما این تفسیر هم، به دلیل سطحی بودن برداشت آن از قرآن کریم نارسا است؛ زیرا بر اساس اعتماد به ظهور حرفی و تصویری کلمه حاصل آمده است و ارزش علمی ندارد. در صورتی که باید پس از جمع قرائن حاکم بر آیه و دقت نظر در مطالب دیگر قرآن، به ظهور تصدیقی آیه دست یافت و آن را محور داوری قرار داد. در این میان، مفسرانی هم بوده‌اند که در توجیه وزن عمل با استناد به روایتی از پیامبر اکرم (ص)، «إِنَّه لِيَأْتِي الْعَظِيمَ السَّمِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يَزِنُ عِنْدَ اللَّهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۳، ۶) گفته‌اند: خود اشخاص به جای اعمالشان در آن روز وزن می‌شوند؛ یعنی در آن روز، افراد بزرگ جثه‌ای را می‌آورند که در ترازوی سنجش به اندازه بال مگسی وزن ندارند؛ کنایه از اینکه ظاهراً انسان‌های با شخصیتی بوده‌اند؛ ولی در باطن هیچ نداشته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴، ۶۱۶).

### ۲.۳. سنجش با ترازوی عدل الهی

برخی دیگر از مفسران، میزان را «عدل الهی» دانسته‌اند. طبق این نظر، خدای متعال با عدل و داد خود میان افراد قضاوت و داوری می‌کند؛ عاصیان و گنهکاران را از مطیعان و فرمانبرداران جدا کرده، هر یک را به سزای اعمال خویش می‌رساند. برای مثال، فخررازی می‌نویسد که منظور از میزان، عدل است، نه ترازو؛ ترازو وسیله سنجش مقدار شیء است و با آن نمی‌توان اندازه ثواب و عقاب اعمال را سنجید، چون اعمال بندگان عَرْض است که فانی شده و از بین می‌رود؛ اگر به فرض باقی هم بماند،

وزن کردن آن محال است. از طرفی، سخن افرادی که می‌گویند نامه‌های عمل یا صورت‌هایی که طبق اندازه‌های عمل خلق شده‌اند، وزن می‌شوند، نیز درست نیست. چون بنده یا به عدل الهی اقرار دارد یا ندارد، اگر مقرر باشد که حکم خدا او را کفایت می‌کند؛ و گرنه با حکم ترازو هم قانع نمی‌شود و آن را دستکاری شده می‌داند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۴، ۲۰۳؛ ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۴، ۶۱۶).

البته شکی در این نیست که آفریدگار جهان، روز قیامت با مخلوق خود از طریق عدل و داد رفتار خواهد نمود؛ لکن این نظریه‌ها از چند جهت مورد اشکال و مردود است؛ اولاً: در دنیا نیز اعراض سنجیده می‌شوند، نه جواهر؛ چون با وزن، ثقل و سنگینی سنجیده می‌شود که کیفیت است، نه جوهر. توضیح مطلب اینکه طبیعت جسم، جوهر است؛ اما آنچه به هندسه فضایی مربوط می‌شود (از قبیل طول، عرض، عمق و ارتفاع) عرض است؛ چنان که اعدادی همچون سه، چهار، زوجیت و فردیت، واحد سنجش و عرضند، پیمان‌ها هم از خصوصیات کمی و عرضی است؛ علاوه بر اینکه حرارت و برودت نیز که برای سنجش آن‌ها دماسنج اختراع شده، عرض هستند، پس نه تنها اعراض سنجش پذیرند، بلکه اساساً سنجش برای اعراض است.

ثانیاً: اعمال سنجیده می‌شوند؛ لکن آن‌ها از سنخ جوهر و عرض نیستند؛ بلکه امور اعتباری‌اند. برای مثال، نماز به عنوان مجموع حرکات، سکانات و نیت هر چند وجود خارجی دارد؛ ولی ترکیب و عنوان حاصل از مجموع، امری اعتباری است، نه حقیقی. غرض اینکه آنچه مورد سنجش و معیار توزین است، آن امر اعتباری است که نه عرض است و نه جوهر؛ زیرا مجموعه اصلاً وجود حقیقی ندارد، بلکه وجودش اعتباری است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ۲۸، ۱۳۷-۱۳۸).

ثالثاً: این نظریه بیانگر واقعیت میزان نیست؛ بلکه نتیجه آن را بیان می‌کند. به عبارت دیگر، در این نظریه، «میزان» که وسیله سنجش حالت بندگان است، با عمل بعدی مترتب بر آن خلط شده است؛ به

این معنا که در واقع خدای متعال پس از توزین و روشن شدن وضع انسان‌ها از نظر حسنات و سیئات، میان آن‌ها با عدل و داد قضاوت خواهد کرد. بنابراین، ابتدا باید وسیله‌ای باشد که حال بندگان را از نظر اطاعت و عصیان روشن کند، آن گاه مرحله قضاوت بر پایه عدل و داد فرا برسد (همان، ۳۲۰-۳۲۱).

### ۳.۳. سنجش اعمال با حق

اما مفسر فرزانه و ژرف‌نگر، علامه طباطبایی (ره) با توجه به نارسایی تفسیرهای ارائه شده و به روش تفسیری قرآن به قرآن، ضمن رد نظر دیگر مفسران، از حقیقت و واقعیت میزان به «حق» تعبیر نموده و با استفاده از آیات متعدد بیان می‌کند که «حق»، میزان سنجش اعمال است. ایشان ذیل آیات \*الْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ\* و \*مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ\* (اعراف، ۸ و ۹)؛ منظور از «وزن» را حساب اعمال دانسته و اینکه هر عملی ثقل و وزنی دارد. البته این ثقل و سنگینی، سنگینی اضافی است؛ به این معنا که «حسنات» باعث ثقل میزان و «سیئات» سبب خفت آن است. به تعبیر دیگر، از ظاهر آیات استفاده می‌شود که میزان اعمال از قبیل ترازو و قپان نیست تا فرض تساوی دو کفه در آن راه داشته باشد؛ بلکه این آیات سنگینی را در طرف حسنات و سبکی را در طرف سیئات اثبات می‌کند. در نتیجه، این احتمال در نظر انسان تقویت می‌شود که مقیاس سنجش اعمال و سنگینی آن چیزی باشد که فقط با عمل حسنه سنخیت دارد؛ به طوری که اگر عمل حسنه بود، با آن سنجیده می‌شود و اگر سیئه بود، چون با آن سنخیت ندارد، سنجیده نمی‌شود. به عبارت دیگر، «ثقل میزان» همان سنجیده شدن و «خفت آن» سنجیده نشدن است؛ مانند موازینی مثل خروار و مثقال که در زندگی مادی به کار می‌رود و آن را واحد ثقل می‌نامند. برای سنجش، واحد را در یکی از دو کفه و کالا را در کفه دیگر می‌گذارند؛ اگر کالا از جهت وزن معادل آن واحد بود که هیچ و گرنه

متاع را بر داشته، متاع دیگری را جایگزین آن می‌کنند. پس «میزان» همان متقال و خروار است، نه ترازو و قبان یا باسکول؛ در واقع، این‌ها مقدمه و ابزار کار خروار و متقالند که به وسیله آن‌ها حال کالا و سنگینی یا سبکی آن مشخص می‌شود. در اعمال نیز واحد و مقیاسی برای عمل آدمی وجود دارد که با آن سنجش صورت می‌گیرد؛ برای مثال برای نماز، واحدی از جنس خودش که همان نماز حقیقی و تمام عیار است وجود دارد، یا برای زکات، انفاق و امثال آن، مقیاس واحدی از جنس خود آن‌ها وجود دارد. همچنین برای گفتار، واحدی از جنس خودش هست و آن کلامی است که تمامی‌اش حق باشد و هیچ باطلی در آن راه نیافته باشد؛ یا «جهاد و تقوا» واحد سنجشی دارند و آن حق جهاد و تقوا، یعنی جهاد با تمام شرایط و تقوای کامل و تام است؛ همچنان که آیه‌های \*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ\* (ای کسانی که ایمان آوردید آن‌گونه که حق تقواست از خدا بترسید) (آل عمران، ۱۰۲) و \*وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ\* (در راه خدا جهاد کنید و حق جهادش را ادا نمایید) (حج، ۷۸) به این معنا تصریح دارند. بنابراین، بسیار قریب به نظر می‌رسد که منظور از میزان اعمال در قیامت «حق» باشد؛ یعنی هر قدر عمل مشتمل بر حق بود، به همان اندازه هم اعتبار و ارزش دارد و چون اعمال نیک مشتمل بر حق است، از این جهت ثقل دارد و عمل بد از آنجا که چیزی از حق در آن وجود ندارد و باطل صرف است، وزنی ندارد. پس خدای سبحان در قیامت، اعمال را با حق می‌سنجد؛ ثقل هر عملی نیز به مقدار حقی است که در آن وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸، ۱۰)؛ چون روز قیامت روزی است که کسی جز حق، سلطنت نداشته و ولایت در حق هم تنها و تنها در دست خدای تعالی است، به شهادت اینکه از یک طرف می‌فرماید: \*ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ\* (امروز روز حق است) (نبا، ۳۹) و از طرفی دیگر می‌فرماید: \*هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقُّ\* (اینجا ولایت بر حق، تنها و تنها برای خدا است) (کهف، ۴)؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸، ۱۴). بنابراین، طبق نظر علامه، میزان هر

عملی همان مقدار حقیقی است که در عمل نمود دارد؛ منظور از توزین عادلانه در آیات مربوطه نیز سنجش اعمال بندگان با «حق» است. به عبارت دیگر، هر کس که اعمالش مقدار بیشتری از حق را دارا باشد، او رستگارتر و هر کس میزانش سبک باشد یا به تعبیر دیگر، اعمال او از حق تهی باشد، جزء افرادی است که نفس خویش را باخته و خود را زیانکار ساخته است.

#### نکته:

در تبیین ساختار نحوی آیه \*وَ الْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ\* و مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ\* (اعراف، ۸-۹) و بیان هدف و غرض نهایی آن از سوی مفسران اقوال گوناگونی مطرح شده است؛ برخی گفته‌اند: «الوزن» مبتدا، «یومئذ» ظرف مستقر و خبر و «الحق» صفت وزن است؛ پس جمله چنین معنا می‌شود: وزن حق و عدل، روزی است که خدا از امت‌ها و رسولان می‌پرسد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲، ۸۹)؛ بعضی دیگر «الوزن» را مبتدا، «یومئذ» را به عنوان ظرف مستقر، خبر و حق را صفت وزن گرفته‌اند یا در ترکیب دیگری، وزن را مبتدا و حق را خبر گرفته‌اند. طبق این نظر، تقدیر آیه \*الوزن یومئذ الوزن الحق\* می‌شود؛ یعنی وزن در آن روز، «وزن حق» است؛ «وزن حق» نیز به شهادت آیه: \*و نَضَعَ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ\* که در آن از «وزن حق» به «وزن قسط» تعبیر شده، به معنای وزن عادلانه است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۸، ۹۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۴، ۲۴-۲۵). اما از نظر علامه این تفسیر صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا «حق» که همان «عدل و قسط» است، صفت خداوندی است که اعمال را وزن می‌کند؛ به شهادت اینکه می‌فرماید: \*و نَضَعَ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا\* (انبیاء، ۴۷)؛ ظاهر جمله «فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا» این است که «خدا» به کسی ظلم نمی‌کند، نه «میزان»؛ پس عدالت صفت میزان نیست، بلکه صفت خداست.

به نظر علامه، غفلت از همین نکته برخی مفسران را بر آن داشته تا ثقل موازن را به رجحان عمل

تفسیر کرده، آیه را این‌گونه معنا کنند که «روز قیامت سنجش عادلانه است؛ پس کسی که اعمالش به خاطر غلبه حسناتش رجحان داشته باشد، رستگار و کسی که اعمال او به خاطر غلبه سیئات رجحان داشته باشد، او از زیان‌کاران خواهد بود» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۴، ۲۰۳).

از این مفسران سؤال می‌شود: آن ملاک و محکی که رجحان حسنات بر سیئات را - مخصوصاً در آن جا که کسی هم حسنه دارد و هم سیئه - معلوم می‌کند چیست؟ با این که حسنات مثل هم نیستند، سیئات هم از حیث زشتی و مفسده در یک درجه نیستند، آن ملاکی که غلبه یکی را بر دیگری معلوم کند کدام است؟ از آیه شریفه بر می‌آید که قطعاً چنین چیزی در روز قیامت موجود بوده، میزان عادلانه‌ای که حجت را بر بندگان تمام کند در کار هست؛ اما یقیناً آن چیزی است که تنها حسنات بر آن مشتمل‌اند نه سیئات؛ همچنین آن امری است که به واسطه‌اش ترجیح صورت گرفته، غلبه سنگین بر سبک و حسنات بر سیئات معلوم می‌گردد. (مخصوصاً هنگامی که سیئات و حسنات با هم مختلط و جمع باشند) در غیر این صورت قول به گزاف لازم می‌آید و این‌ها همه مؤید آنند که میزان همان حق است و مراد از توزین عادلانه نیز حق بوده و اعمال بندگان را هم با همان محک (حق) می‌سنجند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸، ۱۴).

بنابراین طبق نظر علامه در جمله «الوزن یومئذ الحق»، «الوزن» مبتدا، «یومئذ» ظرف و «الحق» خبر است و معنای وزن اعمال در قیامت نیز تطبیق اعمال بر حق می‌باشد. به تعبیر دیگر پاداش نیک هر شخصی به مقدار حق موجود در عملش می‌شود؛ در نتیجه اگر عمل فردی کاملاً تهی از حق بود، جز هلاکت و عقاب، بهره یا ثمره‌ای نخواهد داشت؛ و این همان توزین عادلانه است. با این بیان نیاز به تأویل آیه بر خلاف ظاهر نیز نیست تا گفته شود مراد از واژه میزان «عدالت» و منظور از ثقل آن، «رجحان عمل» است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸، ۱۰-۱۳).

#### ۴. مصادیق میزان

در مباحث پیشین روشن شد که میزان یک معنای واحد بیشتر ندارد و آن مقیاس سنجش بودن برای هر چیز قابل سنجش، اعم از مادی و معنوی است و اینکه طبق نظر علامه (ره) هر چیزی را با میزان متناسب خودش می‌سنجند و میزان متناسب اعمال در قیامت «حق» است.

با توجه به این معنا می‌توان گفت: تعبیر میزان به انبیاء و اوصیاء که در تفاسیر و روایات مطرح شده، در واقع هر یک مصادیقی از میزان محسوب می‌شود؛ برای نمونه، در معانی الأخبار روایتی از هشام بن سالم آمده که شخصی از امام صادق (ع) معنای آیه\* وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا\* (انبیاء، ۴۷) را پرسید؛ حضرت در جواب فرمود: «هم الأنبياء و الأوصیاء؛ میزان‌های سنجش همان پیامبران و جانشینان آن‌ها هستند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۳، ۳۴۱).

علامه در توضیح این حدیث آورده است: «معنای این حدیث روشن است؛ زیرا مقیاس را همان اعتقاد به حق، عمل حق، حق اعتقاد و عمل گرفته که چنین اعتقاد و عملی همان اعتقاد و عمل انبیا و اوصیای آنان است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۸، ۱۰-۱۳). یا در روایت دیگری آمده که امام صادق (ع) فرمود: «و نحن المَوازِينِ الْقِسْطَ؛ ما آن موازین قیامت هستیم». مرحوم فیض کاشانی در توضیح این روایت‌ها می‌گوید:

«أنَّ میزان كل شيء هو المعيار الذي به يعرف قدر ذلك الشيء فمیزان الناس يوم القيامة ما يوزن به قدر كل انسان و قيمته على حسب عقيدته و خلقه و عمله لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ و ليس ذلك إلا الأنبياء و الأوصیاء (ع) إذ بهم و باتباع شرايعهم و اقتفاء آثارهم و ترك ذلك و بالقرب من سيرتهم و البعد عنها يعرف مقدار الناس و قدر حسناتهم و سيئاتهم فمیزان كل أمة هو نبي تلك الأمة و وصي نبيها و الشريعة التي أتى بها؛ میزان هر چیزی معیاری



است که به واسطه آن ارزش و اندازه شیء شناخته می‌شود؛ پس میزان مردم، روز قیامت آن چیزی است که ارزش هر انسانی برحسب عقیده، خلق و عملش با آن اندازه‌گیری می‌شود و آن میزان، فقط انبیاء و اوصیاء هستند. چون قدر و ارزش انسان‌ها و مقدار خوبی و بدی‌های آن‌ها بر حسب تبعیت از شریعت، پیروی از انبیاء و اوصیاء، پیروی از آثارشان، ترک تبعیت و پیروی از آن‌ها، همچنین به نزدیکی و دوری از منهج و روش انبیاء و اوصیاء معلوم می‌شود. پس میزان هر امتی، پیامبر آن امت به همراه شریعت و اوصیای او است؛ به گونه‌ای که عقاید، اخلاق و اعمال انسان‌ها را با عقاید، اخلاق و اعمال پیامبران و اوصیای آن‌ها ارزیابی کرده و می‌سنجند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۲، ۱۸۱).

علاوه بر این روایت‌ها، در یکی از زیارت‌های مطلقه حضرت علی(ع) جمله‌ای از زبان امام سجاد(ع) به این بیان آمده است: «السلام علی یعسوب الایمان و میزان الاعمال؛ سلام بر سردار و سالار ایمان و میزان سنجش اعمال» (مجلسی، ۹۷، ۲۸۷)؛ محمدتقی فلسفی در توضیح جمله مذکور می‌گوید: «امیرالمؤمنین(ع) در عرصه قیامت وسیله سنجش وزن و قدر پیروان اسلام است. هر مسلمانی که از نظر ایمان، اخلاق و اعمال، شباهتش به آن حضرت بیشتر باشد، کفه عملش سنگین‌تر و در مقابل، اگر مشرک یا کافر باشد و هیچ شباهتی به علی(ع) نداشته باشد، از صف مؤمنین خارج و مطرود روز قیامت خواهد بود (فلسفی، ۱۳۷۹، ۳، ۱۳۱)». گویی وجود حضرت امیر مؤمنان(ع) که تجسم حق است، مقیاس سنجش اعمال بوده، هر شخصی به اندازه شباهتش به ایشان وزین خواهد بود و هر کس از او بیگانه باشد، کم وزن و بی‌ارزش است (سبحانی، ۱۳۶۹، ۹، ۳۲۵). در مجموع از روایت‌های مربوط به آیه «نحن موازین القسط» استفاده می‌شود که پیامبران و امامان معصوم(ع)، مصداق‌اتم و کامل میزان هستند؛ به گونه‌ای که کردار و رفتار انسان‌ها با کردار و رفتار آن‌ها سنجیده می‌شود و در نهایت اعمال موافق با اعمال آن‌ها پذیرفته می‌شود؛ به تعبیر دیگر، اخلاق و رفتاری

پسندیده است که با اخلاق و رفتار آن‌ها همخوانی داشته باشد؛ یا عقیده و باوری بر حق است که از معصومان(ع) گرفته شده باشد. هر چه انسان به آن‌ها نزدیک شود، به حق نزدیک شده و هر مقدار از ایشان دور شود، از حق دور گشته است(اقتباس از جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۴، ۲۰۷).

## نتیجه گیری

به نظر علامه واژه «میزان» در لغت و اصطلاح به معنای وسیله و ابزار سنجش است و در قرآن کریم به دو معنای ترازو و دین به کار رفته است. معانی دیگری مانند عقل، عدل، حضرت رسول اکرم(ص) و حضرت علی(ع) که برخی مفسران از این واژه دارند، کاربرد مصداق به جای مفهوم است. حقیقت میزان نیز همان ترازو و مقیاس سنجش است؛ ولکن هر چیز قابل سنجشی ترازوی متناسب خود را دارد و همین تناسب درباره میزان عمل نیز صدق می‌کند. در واقع، اعمال انسان‌ها در روز قیامت سنجش و ارزیابی می‌شود؛ اما نه با ترازویی همانند ترازوی دو کفه دنیایی، بلکه با ترازوی حق و حقیقت سنجیده می‌شود؛ به این معنا که خدای متعال اعمال را با حق می‌سنجد، هر قدر عمل مشتمل بر حق بود، به همان اندازه هم اعتبار و ارزش دارد و چون عمل نیک مشتمل بر حق است، از این جهت دارای ثقل است و عمل بد از آنجا که چیزی از حق در آن وجود ندارد و باطل صرف است، وزنی ندارد.

## منابع

\* قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، ترجمه محمدرضا صفوی.

۱. انیس ابراهیم، عبدالحلیم منتصر و همکاران (۱۳۸۲ش) فرهنگ المعجم الوسیط، ج ۲، تهران: انتشارات اسلامی.

۲. ابن منظور، جمال‌الدین (۱۴۲۶ق)، لسان العرب، چاپ اول، ج ۱۳، بیروت: مؤسسه الأعلمی المطبوعات.

۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، ج ۳، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۴. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲ش)، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، چاپ اول، ج ۲۸، قم: نشر اسراء.

۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (معاد)، چاپ اول، ج ۴، قم: نشر اسراء.

۸. جوهری، اسماعیل بن حمار (۱۳۷۶ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، چاپ اول، ج ۶، قاهره: دارالعلم المالین.

۹. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، چاپ سوم، ج ۲ و ۴ و ۹، بیروت: دار الکتب العربی.

۱۰. سبحانی، جعفر (۱۳۶۹ش)، منشور جاوید (معاد)، چاپ اول، ج ۹، قم: انتشارات مؤسسه سید الشهداء.

۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، ج ۱ و ۸ و ۱۰ و ۱۸ و ۱۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱ش)، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۳. \_\_\_\_\_ (بی تا)، *حیات پس از مرگ*، قم: انتشارات آزادی.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، *تفسیر جوامع الجامع*، چاپ اول، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱ و ۴ و ۹ و ۱۲، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۶. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، ج ۸ و ۲۵، بیروت: دار المعرفه.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، ج ۴ و ۶ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربیه.
۱۸. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، ج ۱۳ و ۱۴ و ۲۹، بیروت: دار احیاء التراث العربیه.
۱۹. فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م)، *معانی القرآن*، چاپ دوم، ج ۳، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، *ترتیب کتاب العین*، چاپ اول، ج ۷ و ۳، قم: انتشارات اسوه.
۲۱. فلسفی، محمد تقی (۱۳۷۹ش)، *معاد از نظر جسم و روح (گفتار فلسفی)*، چاپ سوم، ج ۳، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۲۲. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، چاپ دوم، ج ۲ و ۳ و ۸، تهران: انتشارات الصدر.

۲۳. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، تفسیر قمی، ج ۲، قم: دارالکتاب.

۲۴. مجلسی، محمد باقر (بی تا)، بحار الأنوار (الجامعة للدرر اخبار الائمه الاطهار)، چاپ دوم، ج ۹۷، بیروت: مؤسسه الوفاء.

۲۵. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، کشف الأسرار و عدة الابرار، چاپ پنجم، ج ۳، تهران: امیرکبیر.

تبیین حکمت تبرّی و رابطه آن با تحکیم وحدت اسلامی

بر اساس آموزه‌های قرآنی

## چکیده

تحقق و تحکیم اتحاد و یکپارچگی امت اسلامی، مسأله‌ای است که علاوه بر سفارش قرآن کریم، صاحبان عقل نیز بدان اذعان دارند. ایجاد این همبستگی، مستلزم وجود مقدماتی است که تحقق آن را میسر می‌سازد. بازشناسی رابطه وحدت با دیگر آموزه‌های دینی مانند «تبری»، از جمله این مقدمات است که تأثیر عمده‌ای در زمینه‌سازی برای تحقق وحدت اسلامی دارد؛ فریضه تبری به معنای برائت از دشمنان اسلام، که در آیات و روایات مورد تأکید قرار گرفته است و مورد اتفاق همه مذاهب اسلامی است، امروزه در مصداق درون‌دینی خود، با چالش‌هایی مواجه شده است؛ چنانچه برخی می‌پندارند، فریضه تبری با امر «وحدت اسلامی» در تعارض است و شیعه‌ای که پایبند به انجام فریضه تبری است، نمی‌تواند با پیروان دیگر مذاهب اسلامی اخوت داشته باشد. از این رو مقاله حاضر در صدد است تا با روش تحلیلی - توصیفی و در جهت تحقق و تحکیم وحدت امت اسلامی، به تبیین حکمت‌های تبری در آیات و روایات و نیز بررسی رابطه آن با تحکیم وحدت اسلامی بپردازد. با بررسی آموزه‌های قرآنی به دست می‌آید که بین اعتقاد به فریضه تبری و تحقق وحدت امت‌های اسلامی، نه تنها تعارضی وجود ندارد، بلکه مبتنی بر شناخت حکمت‌های فریضه تبری، سازگاری‌اش با وحدت اسلامی و همسوبودن این دو فریضه مشخص می‌گردد. از جمله مهمترین فلسفه‌های تبری در ابعاد فردی و اجتماعی، مواردی چون تحکیم ایمان، تحکیم روحیه تولی، پرهیز از انفعال روحی و فکری-عقیدتی، تحکیم همبستگی اسلامی، ضرورت عزت‌مندی مسلمانان، حفظ هویت اسلامی و باطل‌ستیزی قابل اشاره است.

واژگان کلیدی: وحدت اسلامی، تبری، لعن، حکمت تبری، باطل‌ستیزی.

۱. دانش‌آموخته حوزه و دکترای تخصصی مذاهب کلامی، پژوهشگر مرکز پژوهش‌های اسلامی نور الزهرا(س)

aliakbari.qom@gmail.com

آموزه توحید به عنوان نخستین اصل از اصول بنیادین ادیان آسمانی از جمله اسلام، در کاملترین عبارت خود «لا إله إلا الله»، ناظر به دو آموزه دیگر یعنی «نفی غیر خدا» و «اثبات خدای سبحان» است. اعلام «برائت از مشرکان»، به عنوان مصادیقی از مصادیق نفی غیر خدا و نیز از جمله لوازم تفکر توحیدی در دین اسلام است، چنان که در منابع دینی، تبری از دشمنان خدا، از جمله فروع دین به شمار می آید. با توجه با این که اعلام برائت از دشمنان اسلام، یک وظیفه مهم دینی است، ضروری است مؤمنان همواره در اجرای قلبی، زبانی و عملی این وظیفه، اهتمام داشته باشند. در همین راستا، بازخوانی آموزه تبری و دستیابی به حکمت آن و نیز تبیین ارتباط آن با وحدت اسلامی، ضروری می نماید.

مطالعه منابع تاریخی شیعی به صورت عام و سیره اهل بیت (ع) به صورت خاص، روشن می سازد که اظهار تبری و تعیین مصادیق آن از جانب اهل بیت (ع)، همواره مبتنی بر وجود شرایط خاصی بوده است و لذا بر اساس مقتضیات زمانی، در اظهار تبری محدودیت هایی مدنظر قرار می گرفت، چنانچه عدم ملاحظه شرایط مذکور، ممکن بود زمینه ساز ایجاد تفرقه میان مسلمانان و خدشه دار شدن وحدت اسلامی گردد.

خداوند متعال در آیات متعددی از قرآن کریم بر امر وحدت تأکید نموده است، از جمله در آیه صد و سوم سوره آل عمران، از وحدت به عنوان نعمت یاد نموده است و از مؤمنان می خواهد با یادآوری دوران تفرقه، در حفظ اتحاد بکوشند: \*وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا\* : «همگی به رشته دین خدا چنگ زده و به راه های متفرق نروید و به یاد آورید این نعمت بزرگ خدا را که شما با هم دشمن بودید و

خدا در دل‌های شما الفت و مهربانی انداخت و به لطف خداوند همه برادر دینی یکدیگر شدید».

امروزه برخی از شیعیان افراطی با تحریف آموزه تبری از معنای اصلی خود، جامعه اسلامی و خصوصاً جامعه شیعی را به سوی تعصبات کور مذهبی و در نتیجه دشمنی با پیروان سایر مذاهب اسلامی سوق می‌دهند. لعن و توهین آشکار شیعیان افراطی نسبت به برخی مقدسات سایر مذاهب اسلامی، در رشد جریان‌های افراطی‌گری همچون گروه‌های تکفیری ضد شیعه مؤثر است. بنابراین ضروری است، با بررسی آیات و روایات، حکمت تبری شناخته شود و رابطه آن با وحدت اسلامی مشخص گردد.

از بارزترین مصادیق ابراز تبری، «لعن» است، که تشخیص مستحق آن، چندان آسان نیست و در حوزه اختیار همگان قرار ندارد و در چارچوب آموزه‌های قرآنی و روایی انجام می‌گیرد، هرچند برخی از شیعیان افراطی، دامنه مصادیق افرادی که باید مورد لعن قرار گیرند را بسیار گسترده انگاشته و انجام علنی آن را نیز در هر شرایطی جایز می‌دانند. غافل از این که گاهی این رفتار، اهانت به مقدسات سایر مذاهب است و موجب ایجاد کینه و دشمنی بین پیروان مذاهب اسلامی می‌شود. مراجعه به فضای مجازی و ماهواره‌ها حاکی از این مطلب است که لعن برخی از شیعیان تندرو نسبت به مقدسات اهل سنت، به مانع تحقق انسجام مسلمانان تبدیل شده و هرگونه تلاش و حرکت برای همبستگی مذاهب اسلامی را با مشکل مواجه ساخته است. این در حالی است که یکی از حکمت‌های وجود تبری، تحکیم همبستگی اسلامی می‌باشد. از این رو می‌توان گفت اگر فلسفه تبری تبیین شود، بسیاری از چالش‌های موجود که به دلیل افراطی‌گری و یا در مواردی ناآگاهی برخی شیعیان تندور نسبت به مسأله تبری و رابطه آن با وحدت اسلامی به وقوع می‌پیوندد، از میان برداشته خواهد شد؛ بنابراین پژوهش حاضر در صدد پاسخ به این پرسش است که بر اساس آموزه‌های قرآن و حدیث «حکمت تبری چیست و چه رابطه‌ای با وحدت اسلامی دارد؟».



در بررسی مفهوم تبری به دست می‌آید که این لغت، مصدر عربی بر وزن تفعّل و از ریشه بَرَّ است. کتاب «العین» معنای «بَرَاءة» را برآئت از عیب مورد کراهت دانسته است (فراهیدی، ۱۳۶۷، ۱، ۱۴۵). در «لسان‌العرب» لغت «بَرَاءة»، رهاشدن و جداشدن، دوری و کندن را می‌رساند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۳۱). در فارسی نیز «تبراً جستن» به معنای بیزاری و دوری‌جستن و پرهیزکردن از یک چیز و حالت و برکناربودن از چیزی است (انیس، ۱۳۷۸، ۴۶). راغب در تعریف واژه «برائت» آورده است: «برأ: أصل البرء و البراء و التبری: ناراحت‌شدن از چیزی است که مجاورت و همیاری با آن ناپسند و مکروه و گلوگیر است» (راغب اصفهانی، ۱۳۳۲، ۱، ۱۸۱). در کتاب «التحقیق» ماده «برأ» و «بری» به معنای دوری از نقص و عیب است، خواه در مرحله شکل‌گیری باشد یا بعدش. از این معنا، مفهوم تسویه برای چیزی، گرفته می‌شود، لذا اعتبار رفع نقص و تکمیل آن است، نسبت به آنچه قصد می‌شود از آن، و همچنین خلق و تکوین و ایجاد بر چگونگی، پس همانا تکوین بعد از تقدیر است و فعل، بعد از قوت تکمیل شیء و رفع جهات نقص و ضعف از آن می‌باشد. در نتیجه، حقیقت برء و تبرئه برمی‌گردد به تکمیل و رفع نواقص و آثار ضعف (مصطفوی، بی‌تا، ۱ و ۲، ۲۴۰).

تبری در اصطلاح، یکی از آموزه‌های مذهبی شیعه است که در کنار اصل «توّلّی»، به عنوان اساس دین و ملاک ایمان دانسته شده است و انگیزه‌ای درونی است که انسان را در عمل با دوستان خدا همراه می‌سازد و با دشمنان دین به پیکار وامی‌دارد. پس از بررسی اجمالی مفاهیم اصلی، لازم است مهمترین حکمت‌های تبری مورد بررسی قرار گیرد.

## ۱. حکمت‌های تبری

### ۱.۱. فلسفه تبری در ابعاد فردی

بر اساس آموزه‌های وحیانی قرآن، نه تنها لازم است که انسان مؤمن در اندیشه و بینش و نگرش، تفاوت‌های خود را با انسان کافر و مشرک مشخص کند، بلکه باید در رفتار اجتماعی و سیاسی نیز این‌گونه باشد. بنابراین اگر کسی در دل با دشمنان خدا دشمن باشد ولی در مرتبه عمل، مبتنی بر این عقیده رفتار نکند، رفتارش موجب خشنودی دشمنان دین می‌شود و از اهل ایمان به شمار نمی‌آید؛ چنان‌که اگر کسی با دشمنان خدا در عمل دشمنی کند، ولی در اندیشه و بینش همراه آنان باشد و یا محبت و دوستی آنان را در دل داشته باشد، نیز از اهل ایمان نخواهد بود. بر اساس کلام خداوند در سوره مجادله، از راه‌هایی که شخص در حوزه عمل سیاسی و اجتماعی از حزب‌الله به شمار خواهد آمد، بی‌زاری جستن آشکار از دشمنان خداست و بر این اساس، اگر کسی خواهان رستگاری است، با بی‌زاری جستن در باطن و ظاهر از دشمنان خدا، می‌تواند به آن دست یابد: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾: «هیچ قومی را که ایمان به خدا و روز رستاخیز دارند نمی‌یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند، هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشاوندانشان باشند؛ آنان کسانی هستند که خدا ایمان را بر صفحه دل‌هایشان نوشته و با روحی از ناحیه خودش آنها را تقویت فرموده، و آنها را در باغ‌هایی از بهشت وارد می‌کند که نهرها از زیر (درختانش) جاری است، جاودانه در آن می‌مانند؛ خدا از آنها خشنود است، و آنان نیز از خدا خشنوند؛ آنها «حزب‌الله» اند؛ بدانید حزب‌الله پیروزان و رستگارانند» (مجادله، ۲۲). در حقیقت خداوند عدم دوستی با دشمنان را نه تنها نشانه‌ای از ایمان راستین شخص می‌داند، بلکه عاملی مهم

در رستگاری وی برمی‌شمارد.

از دیدگاه قرآن کریم، افراد با ایمان نباید رفتارهای دوگانه‌ای در پیش بگیرند، بر همین اساس، دشمنی قلبی و قطع رابطه با دشمنان خدا و دشمنان پیامبر اسلام و اهل بیت (ع) برای اثبات ایمان کفایت نمی‌کند، بلکه مؤمن، علاوه بر عدم محبت و دوستی باطنی با این دشمنان، لازم است هرگونه ارتباطی که حکایت از دوستی ظاهری دارد را قطع کرده و اعلان براءت و بیزاری نسبت به بینش و نگرش و رفتارهای آنها داشته باشد؛ زیرا از دیدگاه خداوند دوستی با دشمنان خداوند در هر سطحی که باشد، با ایمان واقعی سازگار نیست، بنابراین کسی که به دشمنان خدا مهرورزی و اعتماد داشته و رفتار رضایت‌بخشی دارد، در حقیقت نسبت به خداوند ایمان واقعی ندارد و در ایمان خویش منافق است. طبق آیه نخست سوره ممتحنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دشمن من و دشمن خودتان را دوست نگیرید! شما نسبت به آنان اظهار محبت می‌کنید، در حالی که آنها به آنچه از حق برای شما آمده کافر شده‌اند و رسول الله و شما را به خاطر ایمان به خداوندی که پروردگار همه شماست از شهر و دیارتان بیرون می‌رانند اگر شما برای جهاد در راه من و جلب خشنودیم هجرت کرده‌اید (پیوند دوستی با آنان برقرار نسازید)، شما مخفیانه با آنها رابطه دوستی برقرار می‌کنید در حالی که من، به آنچه پنهان یا آشکار می‌سازید از همه دانانترم! و هر کس از شما چنین کاری کند، از راه راست گمراه شده است». دوستی و همکاری و اعتماد به دشمنان خداوند، به سبب آن که موجب گمراهی شخص می‌شود باید مورد کنترل مؤمنان و جامعه ایمانی قرار گیرد؛ زیرا ادامه رفت و آمدها و ارتباط قلبی و میل باطنی در کنار

اعتماد و همکاری با آنان، می‌تواند زمینه و بستر مناسبی برای تغییر بینش و نگرش شخص شود و چون انسان‌ها از نظر سطح ایمانی، متفاوت می‌باشند، دوستی و ارتباط با کفّار، ممکن است موجب ایجاد تردید و تشکیک در ایشان شود و ایمان آنان را ضعیف کند. از این‌رو خداوند هرگونه ارتباط حتی به قصد دفاع از فرد و جامعه را جایز نمی‌شمارد.

#### ۱. ۱. ۲. تحکیم روحیه تولّی

محبت و دوستی به بدی‌ها و خوبی‌ها با هم جمع نمی‌شود. یک فرد نمی‌تواند هم خدا را دوست بدارد و هم دشمنان خدا را؛ چنان‌چه قبلاً اشاره گردید بر اساس کلام خداوند ایمان تعیین‌کننده دوستی و دشمنی با دیگر انسانهاست (ر.ک: مجادله، ۲۲). همچنین اگر تبری از دشمنان خدا نباشد، تولّی به دوستان هم، از بین خواهد رفت؛ زیرا واژه تولّی، از ریشه (و ل ی)، دارای معانی‌ای همچون دوستی داشتن با کسی و پیروی کردن از او و ولی گرفتن وی و یاری رساندن به او است (زوزنی، ۱۳۷۴، ۲، ۸۲۱؛ بیهقی، ۱۳۶۶، ۲، ۸۱۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۱۵، ۴۰۲؛ زبیدی، بی‌تا، ۲۰، ۳۱۶). در منابع شیعی، تولّی به معنای دوست‌داشتن، تصدیق و تبعیت، و پذیرش ولایت خدا و پیغمبر و ائمه (ع) است.

بر اساس روایات، کمال ولایت و محبت مخلصانه نسبت به آل محمد (ع)، جز با تبری از دشمنان دور و نزدیک آنان به دست نمی‌آید (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۷، ۵۸ - ۵۹). بنابراین ولایتی که در روایات مکرراً بر آن تأکید شده، تولّی و قبول ولایت و سرپرستی ائمه (ع) و مرجعیت آنها در همه امور و مسائل است. بر همین اساس، تصدیق امامت ائمه دوازده‌گانه (ع) از جمله اصول تحقق ایمان از ضروریات مذهب امامیه شمرده شده است (عاملی، ۱۳۸۰، ۴۰۴-۴۰۵) و در کنار نماز و زکات و حج و روزه، از ارکان اسلام و بلکه مهمترین رکن آن تلقی شده است (برقی، ۱۳۳۱، ۱، ۲۸۶) و همچنین تولّی در کنار تبری به عنوان جزء مقوم، در همه عباراتی که برای ابراز دین و ایمان صحیح از سوی ائمه (ع) انشا یا

تأیید شده، مورد تأکید قرار گرفته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۶، ۲ و ۵-۴ و ۱۴). زراره از امام محمدباقر (ع) نقل می‌کند: «بنی الاسلام علی خمسۃ الاشیاء، علی الصلوٰه و الزکاء و الحج و الصوم و الولاية، قال زرارہ: فقلتُ ای شی من ذلك افضل؟ فقال: الولاية افضل؛ لانها مفتاحهنّ، و الوالی هو الدلیل علیهن» : «اسلام بر پنج پایه بنا شده است، بر نماز، و زکات و حج و روزه، و ولایت (رهبری معصومین) زراره می‌گوید: عرض کردم: کدامیک از اینها افضل است؟ فرمود: ولایت افضل است؛ زیرا کلید همه آنهاست (و والی و رهبر الهی، راهنما به نور چهار اصل دیگر است)» (کلینی، ۱۳۷۳، ۲، ص ۱۸).

#### ۱. ۱. ۳. پرهیز از انفعال روحی و فکری - عقیدتی

اگر دشمنی با دشمنان خدا نباشد، به تدریج رفتار مسلمانان با آنها عادی و دوستانه می‌شود و در اثر معاشرت، رفتار آنها و حرف‌هایشان را می‌پذیرند. قرآن در این زمینه می‌فرماید: \*و اذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا فأعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره\* : «و چون گروهی را دیدی که برای خرده‌گیری و طعن‌زدن در آیات ما گفتگو می‌کنند از آنان دوری گزین تا در سخنی دیگر وارد شوند» (انعام، ۶۸). همچنین در جای دیگر می‌فرماید: \*و قد نزل علیکم فی الکتاب أن اذا سمعتم آیات الله یکفر بها ویستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره\* : «و محققا خداوند در کتاب خود این حکم را بر شما فرستاد که چون آیات خدا را شنیدید که بدان کافر شوند و استهزاء کنند پس با آن گروه (منافق) مجالست مکنید تا در حدیثی دیگر داخل شوند، که (اگر با آنان همنشین شوید) آن‌گاه شما هم مانند آنان هستید. و خدا منافقان را با کافران در جهنم جمع خواهد کرد» (نساء، ۱۴۰).

سرانجام کسانی که نسبت به استهزاءکنندگان دین محبت می‌ورزند و به آنها روی خوش نشان می‌دهند، این است که تدریجا حرف‌های استهزاءکنندگان بر آنها اثر می‌گذارد و در دل‌هایشان شک

به وجود می‌آید، و در حقیقت اظهار ایمان نفاق می‌شود؛ زیرا انسان وقتی در دل ایمان ندارد اما در ظاهر بگوید من مسلمانم، این نفاق است. چنین کسانی که در دنیا به واسطه اثر همنشینی با کافران منافق می‌شوند، در آخرت داخل جهنم با ایشان همنشین خواهند بود. بنابراین می‌توان گفت دشمنی با دشمنان، سیستمی دفاعی در مقابل ضررها و خطرهای ایجاد می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۴۸).

موضع اسلام در مورد یک جامعه فاسد و اصلاح‌نشده که در آن کفر و جهل حکومت می‌کند، دستور جهاد است تا ریشه فساد را برکند: \*و قاتلوهم حتی لا تکنون فتنه\* : «و با آنها بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد» (بقره / ۱۹۳)، همچنین دستور احتیاط و اجتناب می‌دهد تا جامعه اسلامی در سلامت دینی بماند؛ زیرا چنانچه بیان شد اثرپذیری، از جمله ویژگی‌های انسانی است و چه بسا ناخودآگاه افکار و اندیشه‌های دیگران را در لوح فکر خویش ثبت کند. لذا قرآن می‌فرماید: \*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمُودَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ\* : «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دشمن من و دشمن خودتان را دوست نگیرید که نسبت به آنها اظهار محبت کنید در حالی که قطعاً به آن حقیقت که برای شما آمده (یعنی قرآن)، کافر شدند»، همچنین می‌فرماید: \*إِن يَتَفَقَّهُوا يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ\* : «اگر بر شما دست یابند، دشمن شما خواهند بود و به آزارتان دست می‌بازند و زبانشان را به سوی شما به بدی می‌گشایند و دوست دارند که شما (نیز) کافر شوید» (ممتحنه، ۱ و ۲).

در قرآن کریم، سرّ لزوم اجتناب و احتیاط از بیگانه، این امر است که آنها دوست دارند دیگران نیز به آیین آنها در آیند. ممکن است این سال مطرح شود که مگر صرف دوستی و تمایل آنها به این کار چه خطری را به همراه دارد؟ قرآن کریم منشأ اصلی خطر را گوش‌زد می‌کند؛ این که آنها وقتی دوست دارند، تنها دوستی و تمایل‌شان نیست، بلکه برای نیل به این هدف می‌کوشند و از هر راهی

جدیت می‌کنند. همه موارد مذکور، ایجاب می‌کند که روابط مسلم با غیرمسلم محتاطانه باشد، مسلمان از خطر غافل نماند، فراموش نکند که عضو یک جامعه توحیدی است و آن غیرمسلم عضو یک پیکر و جزء یک اجتماع دیگر است، اما هیچ‌یک از آن‌ها ایجاب نمی‌کند که مسلمان با غیرمسلمان به کلی قطع ارتباط کند، روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نداشته باشد، البته این مشروط است که منطبق با مصالح کلی جامعه اسلامی بوده باشد. هدف اسلام این است که مسلمانان به صورت واحد مستقلی زندگی کنند، نظامی مرتبط و اجتماعی پیوسته داشته باشند، هر فردی خود را عضو پیکر جامعه اسلامی بداند، تا جامعه قوی و نیرومند گردد. قرآن می‌خواهد جامعه مسلمانان برتر از دیگران باشد:

\*و لا تهنوا و لا تحزنوا و انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین\* : «و سست نگردید و غمگین نشوید، که اگر مومن باشید شما برترید» (آل عمران، ۱۳۹).

نکته دیگری که از این آیات به دست می‌آید این است که ملاک وحدت و سبب حرکت جامعه اسلامی «ایمان» به اصول اعتقادی مشترک است، چنان‌که خداوند می‌فرماید: \*و لاتنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم\* : «و با هم نزاع نکنید که سست شوید و هیبت شما از بین برود» (انفال، ۴۶)؛ در نقطه مقابل، جدال و اختلاف، کیان و شخصیت جامعه اسلامی را منهدم می‌کند، ایمان، اساس دوستی و ولاء مؤمنان است. قرآن کریم می‌فرماید: \*والمؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر\* : «مردان مؤمن و زنان مؤمنه بعضی ولی بعضی دیگرند، به معروف امر می‌کنند و از منکر باز می‌دارند» (توبه، ۷۱). بنابراین یکی از حکمت‌های تبری از دشمنان اسلام، این است که در مسیر اسلام، مسلمانان نزدیک به یک‌دیگر و به موجب آن، حامی یک‌دیگر باشند و به سرنوشت خود که یک واحد را تشکیل می‌دهند، علاقه ورزند.

#### ۲.۱. فلسفه تبری در ابعاد اجتماعی

تبری، در جهت اعتلای امت اسلامی و حفظ اقتدار و هویت آن است و با تحقق یکپارچگی مسلمانان هم‌پوشانی دارد؛ چنانچه خداوند از یک‌سو مسلمین را به حفظ انسجام در میان خود دعوت نموده و از سوی دیگر ایشان را به حفظ فاصله از کسانی فراخوانده است که در خارج از دایره ایمان قرار گرفته‌اند، در حقیقت انگیزه اسلام از این دو فریضه، در حقیقت نیل به یک آرمان واحد بوده است. بنابراین به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین فلسفه‌های تبری، حفظ همبستگی جامعه اسلامی در تقابل با جامعه کفر است. از این‌رو مسلمان معتقد به تبری، از سویی با انسان‌هایی که دارای این عقیده هستند، متحد شده است و در پرتو اتحاد، انسجام اجتماعی ایجاد می‌کند که نتیجه‌اش، پیروزی مسلمین است؛ از سوی دیگر چنین فردی با تبری از دشمنان حق، به ایشان نزدیک نشده و اسرار خود را از آنها پنهان نگاه می‌دارد، در حقیقت، نتیجه بیگانگی با دشمنان، این است که مسلمانان از آسیب‌های دشمنان مصون می‌مانند؛ از این‌رو خداوند در قرآن کریم تأکید دارد که اولاً، کفار را دوست نگیرید و ثانیاً، آنها را آگاه به اسرار خود قرار ندهید و ثالثاً، بدانید کسی که با آنها دوستی کند، از آنها خواهد بود؛ لذا براءت از آنها ضروری است: \*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ\* : «ای کسانی که ایمان آورده‌اید یهود و نصاری را ولی و دوست و تکیه‌گاه خود انتخاب نکنید آنها اولیاء یکدیگرند و کسانی که از شما با آنها دوستی کنند از آنها هستند، خدای سبحان جمعیت ستمکار را هدایت نمی‌کند» (مائده، ۵۱) و \*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُوا مَا عَنْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدِينًا لَكُمْ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ\* : «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، محرم اسرار از غیر خود انتخاب نکنید، آنها از هرگونه شر و فساد



درباره شما کوتاهی نمی‌کنند، آن‌ها دوست دارند شما در رنج و زحمت باشید، نشانه‌های دشمنی آنان از دهان و کلامشان آشکار شده و آنچه در دل‌هایشان پنهان می‌دارند از آن مهم‌تر است. ما آیات و راه‌های پیشگیری از شرّ آن‌ها را برای شما بیان کردیم اگر اندیشه کنید» (آل عمران، ۱۱۸).

امیرالمؤمنین (ع) نیز در یکی از خطبه‌های نهج‌البلاغه می‌فرماید: «أیها الناس! إنما یجمع الناس الرضا و السخط»: «ای مردم بدانید آنچه مردم یک جامعه را دور هم جمع می‌کند، خشنودی و ناخشنودی است». سپس می‌فرماید: یک‌تن از قوم صالح، شتر را پی‌کرد، اما همه در عذاب آن شریک شدند: «فأصبحوا نادمین» (خطبه ۲۰۱). چنان‌چه اشاره گردید از لوازم وحدت حقیقی جامعه، سرنوشت یکسان افراد جامعه است. پس جوامع، وحدت حقیقی دارند و معنای وحدت حقیقی، وحدت در سرنوشت، و مسئولیت‌های ناشی از رفتار اجتماعی است. آیه «إِنَّ هَذِهِ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ» (انبیاء، ۹۲)، نیز اشاره به همین معنا دارد. در قرآن کریم، سلسله انبیاء و مؤمنان از آغاز تا امروز بیان می‌شود و همه امت واحد شمرده شده‌اند. بر اساس نظر اندیشمندان، عاملی که به جامعه هویت واحدی می‌بخشد، ملاک وحدت حقیقی جوامع است، چنان‌چه در قرآن کریم و روایات، ملاک وحدت حقیقی «حب و بغض» معرفی شده است؛ که از آن به «تولی و تبری» تعبیر می‌شود.

بنابراین یکی از حکمت‌های تبری از دشمن مشترک و توطئه‌های آنان، تحکیم همبستگی امت اسلامی است. رسول خدا (ص) درباره اهمیت این مسأله می‌فرماید: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ»: «تمام مسلمانان مانند یک دست در برابر بیگانگان متحدند» (شوشتری، ۱۳۶۷، ۷۷). اهمیت این موضوع تا حدی است که برخی اندیشمندان اسلامی، مقابله با دشمن مشترک را جزء ارکان اصلی در مفهوم وحدت شمرده و وحدت اسلامی را بر طبق این مبنا، تعریف می‌کنند. از جمله امام خمینی (ره) که در تعریف وحدت می‌فرماید: «وحدت به معنای اتحاد و انسجام برای تحقق آرمان‌های جهانی و عمیق اسلام و بیرون‌راندن دشمنان متجاوز و ضد اسلام است» (خمینی، ۱۳۷۴، ۱۹، ۲). شهید مطهری

نیز در این زمینه فرموده است: «وحدت یعنی متشکل شدن مسلمین در یک صف در برابر دشمنان مشترک (تبری)» (مطهری، ۱۳۷۹، ۲۳۴).

وحدت مسلمانان در تبری از دشمن مشترک، از مهم‌ترین موانع تحقق اهداف استعمار در به اسارت کشیدن آن‌ها بوده است. از این‌روست که کارسازترین سیاست استعمار در برخورد با ملت‌های جهان، بویژه جوامع اسلامی، شعار «تفرقه بینداز و حکومت کن» بوده که امروزه عملاً به «تفرقه بینداز و ریشه‌کن کن» تبدیل شده است. سیاست استعمار، گسترش تفرقه از طریق انتقال مشکلات سیاسی و عقیدتی، به صحنه‌های عملی و نظامی به بهانه مبارزه با تروریسم است که زنگ خطری برای جهان اسلام است. بنابراین قرآن به مسلمانان سفارش می‌کند برای ترساندن دشمنان اسلام، آنچه در توان دارند آماده سازند: \*وَاعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ\* (انفال، ۶۰). بسیار واضح است که هیچ نیرویی مانند یکپارچگی مسلمانان، موجب ترس دشمنان نمی‌شود. بنابراین مسلمانان، تنها در صورتی می‌توانند نقش تأثیرگذار خویش را حفظ و از موجودیت خود دفاع کنند و ندای رسالت محمدی (ص) را به گوش جهانیان برسانند که وحدت را در میان افراد جامعه خود استوار کرده باشند و تنها در این صورت است که از هرگونه مواجهه با دشمنان عاجز نخواهند ماند (حکیم، ۱۳۷۷، ۱۳۵).

## ۲.۲. ضرورت عزت‌مندی و اقتدار مسلمانان

بر اساس آیات قرآن، جامعه ایمانی حق ندارد با دشمنان خدا، رابطه دوستانه و صمیمانه داشته باشد (ممتحنه، ۱ و ۲)؛ زیرا ایمان به خداوند، با برقراری پیوند دوستی با دشمن خدا سازگار نیست، همچنین ابراز دوستی با دشمنان، جرأت دشمنان را در برابر مؤمنان بیشتر می‌کند. در حقیقت اساس این دوستی‌ها، طمع و دنیا دوستی است و البته اظهار مودت به دشمنان کافر و توطئه‌گر بر ضد اسلام، باعث ذلت مسلمانان می‌گردد؛ اسلام، خواهان عزت است و ارتباط با دشمنان موجب می‌شود که مسلمانان، تعلق خاطر نسبت به دشمنان پیدا کنند و چون بین دوستی و اطاعت ارتباطی تنگاتنگ

وجود دارد، لازمه دوستی با دشمنان دین، اطاعت و فرمانبرداری از آنهاست: \*وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ\* : «بعضی از مردم کسانی هستند که معبودهایی غیر از خداوند برای خود برمی‌گزینند و آنها را همچون دوست داشتن خدا، دوست می‌دارند» (بقره، ۱۶۵). همچنین باید دانست، طبق اولین آیات قرآن، کفار فقط در عقیده، مخالف مسلمانان نیستند، بلکه قصدشان نابودی اسلام است، بنابراین می‌توان گفت یکی از حکمت‌های خداوند از دستور به ابراز تبری، حفظ اقتدار مسلمانان است.

### ۳.۲. حفظ هویت اسلامی

ماهیت اسلام به عنوان یک دین اجتماعی، اقتضا می‌کند که در مورد روابط بین افراد، احکامی را وضع نماید و ارتباطات میان مسلمانان را با دیگران از جمله کفار سامان دهد. دو ویژگی کفر و ایمان به علت تضادی که نسبت به هم دارند، نحوه‌ای از فاصله و تضاد را به مصادیق عینی خود؛ یعنی مؤمن و کافر سرایت می‌دهند، و آن دو را از نظر معارف و عقاید و اخلاق از هم جدا می‌کنند؛ در نتیجه ممکن نیست بین آن دو پیوستگی برقرار باشد، زیرا ولایت موجب اتحاد است و این دو صفت که در این دو طایفه وجود دارد، موجب تفرقه است و وقتی یک فرد مؤمن نسبت به کفار ولایت داشته باشد، و این ولایت قوی هم باشد، خودبه‌خود خواص ایمان و آثار آن فاسد گشته و به تدریج اصل ایمانش هم تباه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳، ۲۳۷).

در قرآن کریم برائت از طاغوت، شرط اساسی هدایت و تمسک به «عروه الوثقی» شمره شده است: \*فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى\* : «بنابراین کسی که به طاغوت [بت و شیطان و هر موجود طغیان‌گر] کافر شود، به خدا ایمان آورد به دستگیره محکمی چنگ زده است» (بقره، ۲۵۶). کفر به طاغوت و اجتناب از او، به همراه ایمان به خدا و عبادت او، مبنای اساسی

دعوت همه انبیای الهی است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ \* : (ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که خدای یکتا را پرستید و از طاغوت اجتناب کنید)» (نحل، ۳۶).

همچنین بشارت‌ها و نعمت‌های الهی در آن جهان، برای همین افراد است: «وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى \* : «و کسانی که از عبادت طاغوت پرهیز کردند و به سوی خداوند بازگشتند، بشارت از آن‌ها است» (زمر، ۱۷). بنابراین شرط هدایت، برائت و دوری-جستن از طاغوت و براندازی طاغوت است و به جرأت می‌توان گفت آنان که نفرین و طلب مرگ برای دشمنان اهل بیت (ع) را نمی‌پسندند یا جاهلند یا منافق (امینی، ۱۳۸۷، ۱۰، ۴۷). از این رو تبری از دشمنان خدا و پیامبر اسلام (ص) و امامان معصوم (ع)، موجب حفظ هویت اسلامی می‌شود و این هویت، مشترک بین تمام مذاهب اسلامی اعم از شیعه و اهل سنت است. در حقیقت اعلان برائت و بیزارى آشکار نسبت به دشمنان خدا، به معنای حراست از مرزهای عقیدتی و سیاسی و اجتماعی امت و جامعه اسلامی است. این آموزه، از آنجاکه جزئی از فروع دینی است، از ضروریات دین اسلام می-باشد و هیچ مسلمانی منکر آن نیست. هرگونه ارتباط دوستانه با دشمنان خدا و دشمنان پیامبر (ص) به معنای پذیرش زمینه‌های ضلالت و سلطه دشمنان، توهین به ارزش‌ها و آرمان‌ها و پذیرش تحقیر و توهین آنان نسبت به مؤمنان و جامعه ایمانی، افزایش بی‌عدالتی و مانع جدی بر سر راه اجرای عدالت و زمینه‌ساز جنگ و جدال‌های درونی میان مؤمنان می‌باشد. امروزه مصداق عینی این برائت، از حکومت‌های استکباری شکل می‌گیرد که هدفشان نابودی اسلام و مسلمین است. تبری جستن نسبت به این حکومت‌ها و لعن آشکارشان، موجب حفظ هویت اسلامی در مسلمانان می‌شود.

## ۲.۴. باطل‌ستیزی

جاذبه حق، همیشه همراه با دافعه باطل است و جدا پنداشتن آن‌ها جهل و یا خودفریبی است، پس

محبت داشتن نسبت به خدا و هر آنچه که خدائی است، هرگز نمی‌تواند از کینه و نفرت و بیزاری از نیروهای شیطان صفت، جدا تلقی گردد. نزدیکی جستن به خدا، باید همراه با نفرت از دشمنان خدا و دوستان دشمنان خدا و همه پیروان و شریکان آنها باشد. به عبارت دیگر، این تقرب و نزدیکی، تنها هنگامی میسر است که طیف باطل یکسره رها شود و هیچ‌گونه رابطه مسالمت‌آمیزی با این گروه برقرار نگردد. چنانچه در زیارت عاشورا آمده است: «یا ابا عبد الله! انی اتقرب الی الله و الی رسوله و الی امیر المؤمنین و الی فاطمه و الی الحسن و الیک بموالاتک و بالبرائت ممن قاتلک و نصب لک الحرب و بالبرائت ممن اسس اساس الظلم...»: «ای حسین! من تقرب می‌جویم به خدا و به رسول او و به امیر مؤمنان و به فاطمه زهرا و به حسن مجتبی و به تو، به وسیله موالات و دوستی تو و به وسیله برائت و بیزاری جستن از هرکس که با تو جنگید و جنگ را علیه تو برپا ساخت و به وسیله برائت جستن از هرکس که پایه ظلم و ستم را درباره شما نهاد...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ۳۳۲).

عملکرد انسان، صرفاً به درجات آگاهی او وابسته نیست. چه بسا افرادی که بر ستمی آگاهند، اما نه برمی‌شورند و نه برمی‌ستیزند. این ستیز، علاوه بر آگاهی، نیازمند شرط ارادی و عاطفی نیز هست. در غیر این صورت، اگر اراده آزاد نباشد و حب و بغضی هم وجود نداشته باشد، انسان خاموش خواهد ماند، لذا برای شکل‌گیری اراده آزاد، باید از حب و بغض آغاز نمود. چنین است که محبت یا نفرت ایجاد می‌شود. چنانچه خداوند می‌فرماید: \*لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ\* : «هیچ قومی را نیابی که به خدا و روز واپسین ایمان داشته باشند [و] با کسانی که با خدا و رسولش مخالفت و دشمنی کرده باشند، دوستی ورزند» (مجادله، ۲۲). طبق این آیه، دوستی اولیای خدا و محبت دشمنان او قابل جمع نیست. بنابراین عقیده تبرّی، همچون هشدار دهنده‌ای است که هرگونه رفتار خصمانه را شناسایی و مسلمانان را نسبت به خشی‌سازی آن یاری می‌کند و بدین‌سان استقلال مادی و معنوی آنان را خدشه‌ناپذیر می‌گرداند. اهمیت این امر، زمانی بیشتر نمایان می‌شود که

به این امر توجه شود که مخالفان اسلام همواره در ستیز با مسلمانان متحد بوده و هیچ اختلافی ندارند: \*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ\* : «ای مؤمنان، یهود و مسیحیان را ولی خود انتخاب نکنید، آن‌ها اولیای یکدیگرند» (مائده، ۵۰).

این موضوع از صدر اسلام تا زمان معاصر، همچون جنگ احزاب، جنگ بین‌الملل اول، انقلاب اسلامی، بارها تجربه شده است که کفار، علی‌رغم همه اختلافاتی که دارند، هنگام رویارویی با اسلام، اختلافات خویش را فراموش کرده، یکپارچه برضد مسلمانان قیام می‌کنند و این خود بهترین انگیزه برای تبری مسلمانان از آن‌ها و اتحاد و یکپارچگی در میان خویش است که با برائت به باطل‌ستیزی بپردازند.

### نتیجه‌گیری

۱- تبری از دشمنان دین و معاندان، نه تنها در اسلام جایز است، بلکه از ضروریات اجتماعی و از راه‌های سوق دادن مسلمانان به همبستگی اسلامی است. این فریضه دینی، به مثابه عنصری سازنده در شکل‌دهی به نظام عقیدتی انسان و شفافیت‌بخشی به مرزهای اندیشه و اعتقاد عمل می‌کند و نباید به رفتارهای غیرمنطقی و حساسیت‌برانگیز در مناسبات اجتماعی و ایجاد تفرقه تبدیل شود. حقیقت تبری، بی‌تفاوت‌نبودن در برابر باطل، برای مؤمن هدفمند است؛ زیرا یک مسلمان نمی‌تواند در عین خداباوری و پایبندی به اصول دینی، فاقد موضع و جهتی مشخص در برابر کفر باشد و لازم است وضعیت و جایگاه اعتقادی خود را نسبت به دشمنان خدا اعلام کند و نمی‌تواند با مسلمانان و غیرمسلمانان، برخوردی یکسان داشته باشد. البته در آموزه‌های شیعی، لازم است در برخی موارد، مانند اظهار تبری و لعن، تقیه شود و تبری به صورت علنی و آشکار ابراز نشود، تا از ایجاد تفرقه میان مسلمانان پیشگیری شود.

۲- بررسی آیات قرآن کریم روشن می‌سازد که تبری حکمت‌های متعددی دارد، از آن جمله تحکیم

ایمان دینی، و تصحیح جهت اعتقاد و رفتار خود بر اساس ملاک‌های حق در گذر زمان و پرهیز از انحراف از اسلام است. فرد مسلمان با پای‌بندی به این امر، خود را همواره در مسیر حق و صراط مستقیم نگه داشته و از فروافتادن در انحرافات مصون می‌سازد. تبری، نشانه باور و ایمان پابرجا و عمیق و نیز مسئولیت‌پذیری انسان مؤمن است.

۳- فلسفه دیگر تبری، تحقق اتحاد اسلامی و مصونیت از آسیب دشمنان اسلام است. انسانی که برخوردار از فرهنگ تبری است از سویی با انسان‌هایی که دارای این ویژگی هستند متحد شده و در پرتو این اتحاد، انسجام اجتماعی را تقویت می‌کند که نتیجه آن پیروزی است و از سویی با داشتن تبری به دشمنان حق نزدیک نشده و آن‌ها را به اسرار خود راه نمی‌دهد و در نتیجه بیگانگی با دشمن را حفظ نموده و به صورت بیگانه با او برخورد می‌کند و لذا از آفات و آسیب‌های دشمنان مصون خواهد بود.

۴- مواردی که در این مقاله به عنوان حکمت تبری ذکر شد، تنها برخی از مهمترین موارد موجود بود. لازم به ذکر است که ضرورت و وجوب تبری به عنوان واجب شرعی به اندازه‌ای است که حتی اگر به فلسفه و حکمت آن هم پی برده نشود، همچنان بر مسلمانان واجب است که به آن ملتزم باشند؛ زیرا طبق حکم شریعت امری واجب است، و عدم اظهار آن، عامل هم‌گرایی، تقلید، تشبّه و هضم شدن مسلمانان در فرهنگ کفار شده و هویت و کیان اسلامی را به خطر می‌اندازد و با بررسی فلسفه‌های تبری، مشخص شد که تمام این مسائل در وجوب تبری نهفته است. اما در طول تاریخ شیعه، اظهار تبری همواره با در نظر گرفتن ملاحظات همراه بوده است. از این‌رو ارتباطی بین حکمت تبری و امر وحدت وجود دارد و آن این است که یکی از فلسفه‌های وجود تبری، حفظ همبستگی مسلمانان است و شایسته است تمام مسلمانان جهان، اعم از شیعیان و برادران اهل سنت، به این امر همت گمارده و با اتحاد با یکدیگر، به برائت از دشمنان اسلام و مسلمین پردازند

## منابع

\*قرآن کریم

\*نهج البلاغه

۱. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ق)، *کامل الزیارات*، نجف: نشر مرتضوی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، تحقیق علی شیری، ج ۱۵، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳. امینی، عبدالحسین (۱۳۸۷ش)، *الغدیر*، ترجمه محمدتقی واحدی، ج ۱۰، تهران: بنیاد بعثت.
۴. انیس، ابراهیم و دیگران (۱۳۷۸ش)، *المعجم الوسیط*، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۲۲ق)، *غایه المرام و حجه النخصام فی تعیین الامام من طریق النخاص و العام*، بیروت: چاپ علی عاشور.
۶. برقی، احمد بن محمد (۱۳۳۱ش)، *کتاب المحاسن*، ج ۱، قم: چاپ جلال الدین محدث ارموی.
۷. بهبهانی، علی (۱۴۱۸ق)، *مصباح الهدایه فی اثبات الولاية*، اهواز: بی نا.
۸. بیهقی، احمد بن علی (۱۳۶۶ق)، *تاج المصادر*، ج ۲، تهران: چاپ هادی عالم زاده.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ق)، *رحیق مختوم*، قم: نشر مرکز اسراء.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، *وسائل الشیعه*، بیروت: دارالاحیاء تراث العربی.
۱۱. حکیم، سید محمد باقر (۱۳۷۷ش)، *وحدت اسلامی از دیدگاه قرآن و سنت*، ترجمه عبدالهادی فقهی زاده، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۱۲. خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۴ش)، *صحیفه نور*، ج ۱۹، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.



۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۳۲ش)، *المفردات فی غریب القرآن*، ج ۱، تهران: چاپ محمد سیدگیلانی.
۱۴. زبیدی، محمد مرتضی (بی تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۲۰، بیروت: دار مکتبه الحیاه.
۱۵. زوزنی، حسین بن احمد (۱۳۷۴ش)، *کتاب المصادر*، ج ۲، تهران: چاپ تقی بینش.
۱۶. شوشتری، نورالله (۱۳۶۷ش)، *الصوارم المهرقه*، تهران: مطبعه النهضه.
۱۵. صدر المتأهلین، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۴ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، تصحیح و تعلیقه حسن زاده آملی، بی جا: نشر وزارت ارشاد اسلامی.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۲ش)، *المیزان*، ج ۳، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۱۷. ----- (۱۳۶۴ش)، *بدایه الحکمه*، قم: نشر مؤسسه اسلامی.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۲ش)، *تلخیص الشافی*، تحقیق حسین بحر العلوم، قم: انتشارات المحبین.
۱۹. عاملی، زین الدین بن علی (۱۳۸۰ش)، *المصنفات الاربعه*، قم: بی نا.
۲۰. عباس آبادی، عبدالرحیم (۱۳۸۶ش)، *پژوهشی سزا در بایدها و نبایدهای ناسزا*، قم: گلستان معرفت.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۶۷ش)، *العین*، محققین مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، ج ۱، قم: دار الهجره.
۲۲. کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸ش)، *رجال*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۳ش)، *اصول کافی*، ترجمه محمد باقر کوه کمره ای، ج ۲، تهران: اسوه.
۲۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، ج ۲۷ و ۶۶، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸ش)، *آذر خشی دیگر از آسمان کربلا*، قم: بی نا.

۲۶. مصطفوی، حسن (بی تا)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱ و ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹ش)، یادنامه علامه امینی، الغدیر و وحدت اسلامی، قم: رسالت.

۲۸. ----- (بی تا)، آشنائی با علوم اسلامی، تهران: نشر صدرا.

## ***Explanation of Wisdom of Tabarra and its relationship with the consolidation of Islamic unity Based on Quranic Teachings***

Raziyeh Aliakbari<sup>1</sup>

The realization and consolidation of the unity and integrity of the Islamic Ummah has been acknowledged by the Holy Quran and wise people. This requires some qualifications as preliminary. Recognition the relationship between the unity and other religious teachings such as Tabarra is one of the preconditions that has a major impact on the realization of Islamic unity. This paper attempts to have a descriptive-analytic study over the wisdoms of Tabarra in Quranic verses and Traditions in order to indicate its role in Islamic unity. By examining the Quranic teachings we realized that there is not any conflict between the acceptance of Tabarra and realization of Islamic unity but it needs to know the wisdom of Tabarra and its compatibility with Islamic unity. Consolidation of faith, avoiding passive spirit, consolidation of Islamic unity, Muslims' honor and dignity and Confronting oppression and falsehood are among the most important philosophy of the Tabarra in individual and social aspects.

***Key words:*** Islam, Tabarra, Islamic Unity, Confronting oppression

---

<sup>1</sup>. Phd in theology, Researcher in islamic research center of Noor Alzahra.

## *An analysis of the Concept of Scale from Allamah Tababaei's View*

Azam Vafaei<sup>۱</sup>

Roqayyeh Mohammadi<sup>۲</sup>

The word "Scale" has been used in several verses of Quran. Many interpreters have expressed different meanings for "scale" in accordance with specific interpretive bases. In this regard, Allameh Tababaei's perspective is very prominent. This paper attempts to examine his view in some of his related works for instance "Almizan Fi Tafsir Al-Quran" and "Man from beginning to end". By a descriptive-analytical approach we found that the reality and nature of "scale" is a tool for measuring. It should be noted that every measurable thing has its own appropriate scale. The same is for measuring the conducts and actions. That is, man's conducts will be measured and judged on the Day of Resurrection with the scale of truth and reality. This means that to the extent that man's deeds derives from truth and reality it is equally valid and valuable.

**Keywords:** Scale, Quran, Allamah Tababaei, Measuring tool, balance

---

<sup>۱</sup>. Assistant Professor, Qom University

<sup>۲</sup>. Phd Student in Interpretation and Quranic Sciences.

*A Comparative Study of Quran Translation; Translation by translation of Abu al-Fatuh Razi and Elahi Ghomshei*

Khadije Achrash<sup>١</sup>

Nansi Saki<sup>٢</sup>

Masume Tangestani<sup>٣</sup>

This research is going to study some verses of the Holy Quran in two Persian translations by Abu al-Fatuh Razi and Elahi Ghomshei. Definition of "translation", basis of the permission or the lack of permission to translate the Qur'an and the short history of Persian translations of the Quran, in particular the introduction of the Persian translations of Abu al-Fatuh Razi and the Elahi Ghomshei have been discussed. Comparative study of translation of some verses in the two translations and the main differences of them are included. Two translations of a verse, if different, have been mentioned and explained, then referring to reliable interpretations and dictionaries as well as Quranic researches and papers, the appropriate translation has been introduced. If both of them are incorrect an appropriate translation is provided.

**Keywords:** Translation, Quran, Elahi Ghomshei, Abu al-Fatuh Razi

---

١ . Associate Professor, Chamran University.

٢ . Assistant Professor, Chamran University.

٣ . PhD. student in Chamran University.

## **The Role of Context in Understanding the Meaning of Quran**

Zohre Ranjbar<sup>۱</sup>

Understanding the meaning is one of the important issues in the realm of philosophy and linguistics. This paper attempts to discover the role of context as the most important component in understanding the meaning of the text, including religious and secular texts. Based on analytical studies it is indicated that three component, author, text and interpreter are affected by the context in the process of realizing the meaning. The contribution of each component, however, varies in accordance with their different role in understanding the meaning. Context has impact over understanding the Quran and Traditions (Ahadith). Different nature of the Holy Quran to other texts makes it possible to evaluate the influence of these elements in a different manner from other texts. Given The miraculous nature of Quran, the main element is text. In order to obtain the correct understanding, it is necessary for the interpreter to encounter text as much as possible without default.

**Key words:** Context, Understanding, Author, Religious text, Interpreter

---

۱. Phd in Interpretation and Quranic Sciences

*A Critical Review on Quraniyoon's Perspectives on Detailed comprehensiveness of the Quranic Facts and Independence from Tradition*  
Zeinab Tayyebi<sup>۱</sup>

Comprehensiveness is one of the main causes of immortality and universality of the Holy Quran which has a profound effect on the understanding and conformity conforming of verses to the issues of different ages, including the contemporary period. Even though the comprehensiveness has been mentioned in many verses, they are incorrectly cited by some contemporary Sunni interpretations including Quraniyoon. This group believes that Quran describes all religious needs and there is no need to follow a tradition. They have stated several reasons to prove the claim for instance: monopoly of the divine revelation to the Holy Quran, monopoly of protecting the Qur'an to God, monopoly of the sanctity of words and meanings of the Quran, the negation of ambiguity in religious teachings due to the validity of the Qur'anic consideration and the non-perceived tradition of the Prophet (pbuh). This paper, by descriptive-analytical method, attempts to discover that Quraniyoon's proofs for their claim do not imply clear. On the contrary, we would realize, by referring to some verses that some part of what God asks man in the form of religion is obtained by referring to the Prophet's (pbuh) tradition.

**Keywords:** Quran, Tradition, Comprehensiveness, Immortality, Universality, Quraniyoon.

---

۱. Assistant Professor of Farhangiyān University.

## **A Comparative Analysis of Allamah Tabatabaei and Mesbah Yazdi's view on Ambiguity and clearness of Mysterious Letters**

Leyla Saberi <sup>۱</sup>

The Quranic verses are of two kinds: Muhkam (clear and definite) and Mutashabeh (ambiguous), as the Quran says in chapter "Al-e Imran" verse seven. Based on this division some verses refer to the meaning explicitly and others implicitly. Some chapters include letters in the first verses as mysterious letters, scholars have included these letters as ambiguous verse and some others deny. Allamah Tabatabaei and Mesbah Yazdi, accordingly, do not have a common approach to mysterious letters. This paper attempts to examine their view. For Mesbah Yazdi, Quranic verses are divided into two types: Muhkam and Mutashabeh. Allamah Tabatabaei believes that Quranic verses are not just two types. He indicates that Mujmal, Mobayyen, Muhkam and Mutashabeh are some kinds of verses. He considers mysterious letters as Mojmal but for Mesbah Yazdi they are Mutashbeh.

**Key words:** Mysterious Letters, Muhkam, Mutashabeh, Mojmal

---

<sup>۱</sup> . Phd student in Jurisprudence and Principles



# MISAQ

Bi-Quarterly Journal of Quranic Researches

No. ۳\_ Summer - Autumn ۲۰۱۸

\*\*\*

## Licence holder

Management of seminary of women of the estate of Qom

Managing editor

*Marziyeh Eskandarjooy*

## Editor in chief

*NargesBeheshti*

## Internal manager

*Sediqe Madmoli, Zeinab Jani*

## Technical Expert

*Hasan Frzanegan*

## Teranslator

*Khadije Barzegar*

## Editorial board (in alphabetical order)

***Abdolkarim Behjatpoor:***

Assist. Prof. research center of Islamic culture and thought

***Marziyeh Eskandarjooy:***

A member of scientific board of Hawzavi Maasoomiyeh institute of Higher Education

***Javad Esmaeelnia :***

Prof. seminary

***Fathiyeh Fatahizadeh***

Prof. Alzahra University

***Hosein Javanarasteh:***

Assist. prof. research center of Seminary and university

***Hasan Rezaemehr:***

Assist. Prof. Jameah Almostafa Alalamiah

***Saeede Qaravi***

Assist. Prof. Qom University.

***Zeinab Tayyebi***

Assist. Prof. Farhangiyan University.

***Zahra Vafai***

Assist. Prof. Qom University

***Mahdi Zandiyeh:***

A member of scientific board of Hawzavi Maasoomiyeh institute of Higher Education

\*\*\*

**Address:** No. ۲۱, alley ۴, Malek ashtar, Qom, management of seminary of Qom.

**Email:** misaq.p.q@gmail.com